

國家圖書館出版品預行編目資料

馬丁路德神學／保羅·阿爾托依茲著；段琦，
孫善玲合譯，——初版，——新竹市：信善神
學院，1999〔民88〕
面：公分
譯自：The theology of Martin Luther

ISBN 957-98955-6-2 (平裝)

1. 路德 (Luther, Martin, 1483-1546) — 學
術思想—神學

243.61

88011313

馬丁路德神學

作者：保羅·阿爾托依茲

譯者：段琦、孫善玲

審校：魯思豪

出版者：中華信義神學院出版社 *Lutheran Seminary of Taiwan (Asia Christian)*

發行人：俞繼斌

地址：新竹市大學路51巷11號

電話：(03) 5710023

傳真：(03) 5726425

劃撥帳號：0112188-1

總經銷：道聲出版社

地址：台北市杭州南路二段十五號

電話：(02) 3210720 · 3938583

傳真：(02) 321-6538

劃撥帳號：0003085-0

印刷：聯盟印刷製版有限公司

主後一九九九年九月初版一刷

◆版權所有◆

本書由譯林出版社授權出版

定價：550 元

目 錄

德文版前言 5

英文版前言 9

英譯者序 9

中文版前言 11

書目縮寫 15

導 論

第一章 《聖經》和《信經》的權威 19

第二章 神學的主觀內容 27

第一部 認識上帝

第三章 對上帝的一般性及正確的認識 33

第四章 上帝的本體與啟示出來的上帝 39

第五章 十架神學 45

第六章 上帝的道和上帝的靈 59

第七章 信心 69

第八章 理性 95

第九章 《聖經》 105

第二部 上帝的工作

第十章	上帝就是上帝	143
第十一章	上帝對人的旨意	179
第十二章	作為罪人的人	193
第十三章	處於上帝與撒旦之間的人類	221
第十四章	處於上帝憤怒之下的人類	233
第十五章	耶穌基督裏的上帝	247
第十六章	三位一體	275
第十七章	作為中保和救主的耶穌基督	279
第十八章	因信稱義	309
第十九章	律法與福音	343
第二十章	慈愛的上帝之自由	373
第二十一章	上帝的子民	391
第二十二章	作為聖徒團體的教會	401
第二十三章	聖職的職分	441
第二十四章	真正的教會與經驗中的教會	455
第二十五章	聖禮	471
第二十六章	洗禮	481
第二十七章	聖餐	509
第二十八章	末世論	547

附錄

附錄一	577
附錄二	603
編後記	623
常用中英譯名對照表	625

德文版前言

1920年代早期，我在羅斯托克大學和埃朗根大學定期開設關於路德神學的講座和舉辦研討班，這本書便是根據當時我使用的講稿編輯而成的。我為準備這些講座而進行的許多研究以及我所撰寫的許多有關路德的論文，特別是在過去數十年間我在路德學會會議上發表的論文，經相當大的修改後，成了本書的一部分。

我編寫這本書和開設講座都為同一個目的：對路德神學作品的基本內容提供一個全面的介紹。我並沒有要概述「路德研究」的成果，更不想借此介紹我的特別研究的成果。我只不過偶爾參與對這一研究的成果作明確的討論而已。對新教學者和越來越多的羅馬天主教學者現在對路德神學所作的大量研究，我不可能完全跟得上，也不可能作出全面的評價——儘管我認為自己對這些研究中最重要部分是熟悉的。結果，每一章後面的書目索引相當簡單，也不完整。

我努力要以自己對原始資料的不斷研究為基礎生動描繪路德的神學，我的描繪有助於神學研究——因此也有助於在我們時代宣揚福音。這本書不是為專家寫的，本書的對象是廣大的神學家和牧師，還有以任何方式從事傳道工作並希望在傳道中應用自己從路德那裏學到的東西的人。

所以，我沒有對路德思想的發展作歷史的描述。路德神學的形成期以及與此有關的所有重要問題均未予以考慮，而只是

討論了他的思想從早年到晚年發展中的幾個重要問題。除此之外，人們以為他的神學在貫穿他的發展的一切階段中，所有重大的、決定性的要點上都是統一的，始終一貫的。路德對經院神學和羅馬天主教的駁斥大多數都是含蓄地表達出來的，即是說在論述了解他的立場所必須的對立的立場中表達出來的。即要理解他當時的思想，必須了解他的立場。

我的意圖是要在本書中系統地介紹和闡釋路德的思想。我希望這將使讀者明白，雖然他的神學中有反映他那個時代的情況的內容，我們不可能加以利用，路德對福音的理解仍舊具有極為重要的現實意義，假如我們試圖加深和更新對福音的理解並為教會的合一作準備，那麼路德神學現在和將來不僅對信義宗教會，而且對整個基督教都具有極其重要的意義。

由於本書試圖促進那種有益於現實的對路德神學的研究，所以我儘可能做到讓路德本人為自己說話。注釋不僅說明原始資料的出處，而且經常包括正在討論的原文¹。注釋的用意不僅是要說明對路德的介紹，也是要让讀者聽見路德本人的聲音。對路德神學所作的任何介紹與他的著作和講道的用之不竭的豐富相比總是比路德本人的介紹抽象，不如他自己的介紹具體。經常引用路德本人的話就是為平衡這種情況。

以路德神學的整個視界和一個個題目的範圍來衡量，甚至像這樣的綜合性描述也只能是片面的。路德神學是一種思維方式。因此〔在對它進行描述時〕既不可能追求全面，也不可能

1. 見英譯者的話。

達到全面。不僅涉及到的著作數量大，而且討論的題目多種多樣，這兩方面都不可能做到全面。因此有必要強調中心論點並作出一些限制。充分和經常的利用路德後期的抗辯，是十分恰當的。路德在這些抗辯以及為此而撰寫的論文中，不僅很簡潔而強有力地表達了自己的立場，而且以一種引人注目、直接而充滿活力的方式討論了最重要的神學題目²。

在描述路德的立場時，我經常引用《聖經》，借以特別強調其立場是以《聖經》作基礎的。只有這樣，我們才能公平地評價路德神學的特性；路德經常透過解釋和引用《聖經》章節的方法來闡述自己的神學立場。本書努力要充分反映這一事實。我特別和反覆強調路德與使徒保羅的關係，不僅考慮了他們在神學上的一致，也考慮了其不同之處。

正如這比較的用意是幫助讀者自己對正在討論的問題進行思索，本書的描述自始至終是由關於福音的真理性問題所決定的——甚至在沒有明確說明這一點的地方也是如此。這偶爾引導我們提出關於神學家路德的關鍵性的問題。這也是本書的「一貫的」用意的一部分。

本書的各章節只是部分地與基督教信仰的系統描述相一致。其中有些章節集中論述一個題目。另外一些章節，例如第5章和第19章，則從某一特定的方面來考察神學的更大的領域。在這些情況下重複一些材料和對路德著作的參照並無不當。

2. 我在拙著《路德的倫理觀》（*Die Ethik Martin Luthers*，居特斯洛，莫恩出版社，1965年）中對路德的倫理學作了討論，該書的中英譯本均已出版。

對路德著作的參照的用意並不是把它們用作孤立的段落來證明某一論點。在大多數情況下，某一陳述的意義要求了解該陳述前後的材料。在一系列參照材料中，第一條（組）參照說明文中的引文出處；而進一步的參照則讓讀者參見類似的段落。

我從過去以及同時代的闡釋路德思想的人那裏學到許多東西，這我不必多費筆墨贅述³。在研究他們的著作時，我們當然會注意到一種危險，即把神學家路德描述為自己的神學的支持者，這種危險威脅著每一個試圖用對現在的情況具有重要意義的方式使用過去的材料的人。然而，假如我們認識到這個障礙，那麼我們就會有意識地防範它。本書題目的選擇以及整體上和單個細節上的佈局和重點，無不反映現在的情況和作者自己的神學觀點。不過，我承認我盡力抵制過這種誘惑：用我自己的教義學觀點去套路德——就更不用說用某一當代神學流派的語言去描述他的思想了。然而，如果有人注意到這本論述路德的書在許多重要論點上很接近我自己的教義學並發現這有點可疑，那麼他也應該考慮到其原因可能是為了我的研究工作，我已從路德那裏學到很多東西。

埃朗根

1961年將臨期

3. 欲了解我對他們的研究工作的評價，見「Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit」，載《路德年鑒》（*Luther-Jahrbuch*），1961年，第13頁以下。

英文版前言

本書已被翻譯成英語，這樣我在英語國家的基督徒同道們可以閱讀此書了，我為此感到很高興。本書的譯者尤其有資格承擔翻譯任務，我特別要感謝他恰當而準確的翻譯。

但願本書能引導許許多多的人對路德本人的著作進行更加深入細致的研究。對路德神學的深入細致的研究一直是並將繼續是一個導致神學復興的能動過程。

埃朗根

1966年4月

英譯者序

在翻譯過程中對注釋作了一些更動。我在力所能及的範圍內，努力提供了阿爾托依茲對路德著作的關鍵版本（*WA* ——《馬丁·路德文集》）的參照和可得到的現代〔英〕譯本間的相互參照。在對 *WA* 的參照末的分號之後即對英譯本的參照。英語譯本假如是根據不同於特別讓讀者參照的版本譯出，則該譯文前面有「參見」二字。

阿爾托依茲經常對引自路德的拉丁語著作的話加以釋義，並在注腳裏給出拉丁語原文。在這些情況下，我通常省去注腳中的原文，只給出 *WA* 參照。這一更動說明注釋的結構發生了變化；在大部分以路德的拉丁語著作為依據的章節中，注釋部

分裏的引文比其他章節中相對少些。

在翻譯引自路德著作的文字時，我懷著感激的心情使用了可以得到的現代譯本。希望這能使讀者參照這些譯本時容易一些。我也希望這能避免在翻譯短的段落時出現的脫離上下文，而造成的一些曲解。我作了一些必要的更動——儘管未提及——以保持阿爾托依茲的著重點，使引文和思路相吻合，而且不違背本書的基本編輯方針。我感謝康科迪亞出版社和福爾特雷斯出版社允許我使用較長的引文，這兩家出版商聯合出版了《路德文集》（*LW*）。在譯本中尋找相應的段落的過程中，我學到了一種新的對人的尊重：我尊重透過艱苦工作使路德著作能以譯本形式為讀者所用的所有譯者。他們的姓名不可能在此一一提及，但我希望對他們的譯著的相互參照，將使對本書有興趣的讀者更容易使用他們的譯著，並由此獲益。

我作學生時，有幸聆聽了那些後來成為本書主要基礎的講座。我感到高興，有機會參與本書的翻譯出版，這不僅是因為我想要獻給作者一件實實在在的東西，以表達我的感激之情，感謝他對我個人的關懷和厚愛，而且還因為我在自己的苦難中體驗到這本書能給我激勵，給我深刻的見識。我準備翻譯此書期間所服務的教會也從我的這些艱苦工作獲益匪淺。而且我已努力實現作者的意圖：為路德神學提供一種既能為平信徒也能為牧師使用的概論性的著作。

中文版前言

馬丁路德（1483-1546）是十六世紀的改教家，也是抗議宗（Protestant Church），即復原教的鼻祖。一五一七年十月卅一日他把抗議當時羅馬教廷販賣贖罪卷的「九十五條」釘在威登堡大學教堂大門上，原無意改教，更未預料有一天他會被逐出天主教會，開始了劃時代的，且影響深遠的改教運動。

汶滋（Abdel Wentz）在《路德選集》的導論中說，

…我們不要以為路德是一個有翅膀的天使，從天空中飛來，宣佈一個新天新地；也不要以為他是一個偉大的巨人，大跨步在他的世代行走，決心要摧毀教皇，改善當日教會諸般昭彰的弊病。我們心目中的路德反應該是他無意中成了一個全無計劃的運動之領袖，又是在偶然間成了一個快快不樂，正在探索基督教精意的世代的代言人¹。

五百多年來，路德一直是一位因信仍舊說話，不斷引人好奇與研究的人物。研究路德生平的約翰·特德（John M. Todd）曾說：「在大多數的大型圖書館裏，關於路德和路德所寫的書，其所佔的書架空間，除拿撒勒人耶穌以外，超過其他任何人的書所佔的空間。」²一九八三年在東德舉行路德誕辰五百週年的慶典，其規模可謂盛況空前。從那次盛會自今十六年來，

1. 徐慶譽、湯清譯，《路德選集（上冊）》，[九龍：金陵神學院託事部基督教文藝出版社，一九六八年再版]，頁9。

2. John M. Todd, *Luther: A Life* (New York: Crossroad, 1982), p.xvi.

所出版有關路德之書籍的數目更大幅增加。

路德是一位極為多產的傳道人和神學家。他的著作汗牛充棟。威瑪版本（Weimar Edition）的《路德文集》（D. Martin Luthers Werke），自 1883 年起收集路德的拉丁文及德文的作品，至今雖已達 119 大冊，仍未完全結束。而美國版的路德文集（Luther's Works）也佔厚厚的 55 冊。這些豐富無比的資料是近百年來研究路德的生平與思想的沃土與寶礦，也使「路德研究」（Luther Research）成為近代學術的顯學及奇葩。值得注意的是，近代對路德的神學思想有深厚興趣和重要貢獻的，不是只有信義宗背景的學者，其實也包括了許多其他宗派如循理會，甚至天主教的學者。因此對路德的研究不是只侷限於信義宗教會，而是普世教會共有的興趣及共享的資產。

路德雖然多產，但他不是一位像阿奎那或加爾文那樣的系統神學家。他所傳所寫的不是為了建構一個天衣無縫，全然邏輯的神學體系。儘管他未建立一完整的神學系統，這絲毫不表示他的神學是雜亂無章的。與其說路德是一位系統神學家，還不如稱他為聖經神學家更為恰當。路德的研經、傳講、教導、辯論、寫作，以及他一切的生活與工作，都為了一個單一的目標，那就是在任何的環境下，不計一切，闡揚上帝純正的話語，見證因信稱義的福音。海瑞克·波恩坎（Heinrich Bornkamm）說，路德之所以能在強敵環伺的危境中孤軍奮戰，勇往邁進，「是因為他深信，不是他攫住真理，而是真理攫住他。」³ 基督的十架是他解經的鑰匙，而十架神學是他信仰的真實告白。

歷來中文書籍中介紹路德神學思想的都比較零星，文獻也一直相當貧乏，而能運用近代「路德研究」的碩果來闡釋路德思想的作品，更是鳳毛麟角。這本保羅·阿爾托依茲（Paul Althaus）的 *The Theology of Martin Luther* 的中譯——《馬丁路德的神學》——不但填補中文介紹路德完整神學思想之缺乏，也給對路德神學有興趣的讀者提供了豐富且引人入勝的饗宴。阿爾托依茲寫此書的目的，是為「系統地介紹和闡釋路德的思想」，並儘可能「讓讀者聽見路德自己的聲音」，由「路德本人為自己說話。」

研讀任何典籍不能只單向聆聽，也要有雙向對話。讀路德的著作亦不例外。格哈·艾伯林（Gerhard Ebeling）力促任何欲進入與路德對話的人，必須同時聆聽路德並當代世界。他認為這種對話既讓路德挑戰當代世界，亦讓當代世界挑戰路德⁴。

本書中譯嚴謹典雅，行文流暢，不虛名家之作。書中每章之註釋皆完整譯出，使有興趣研究路德的讀者可以知道各要點係出自威瑪版本之何處，以作進一步的查考及瞭解。此中文版能如期呈現讀者面前，我們要感謝譯林出版社慨允本院此書繁體版的海外版權；美國路德會在經費上的補助；本院前任兼任教授徐炳堅博士之熱忱協助。

此紀念版選在今年改教日（十月卅一日）出版，一方面是

3. Heinrich Bornkamm, translated by Martin H. Bertram, *Luther's World of Thought* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1965), p. 33.

4. 見 James Arne Nestingen, *Martin Luther: His Life and Teachings* (Philadelphia: Fortress Press, 1983, second printing), pp. 9, 78.

為上帝興起的忠心僕人馬丁路德為福音真理所做震古鑠今的見證感恩，另一方面也為中華信義神學院在上帝的看顧與帶領下，擴辦十年來所經歷的鴻恩感謝禱。深願這部闡釋路德神學的經典名著，激勵我們立志像路德一樣，願意接受十架之道的陶塑淬鍊，在這彎曲悖謬，混亂黑暗的世代，像明光照耀，成為福音的火炬及真理的鬥士。

中華信義神學院院長

俞繼斌

一九九九年十月卅一日

書目縮寫

- BC ——《協同書》（The Book of Concord, Theodore G. Tappert 等翻譯並編輯，費城，1959年）。
- BOW ——馬丁·路德：《被捆綁的意志》（The Bondage of the Will, J.I. Packer 和 O.R. Johnston 翻譯，新澤西州韋斯特伍德，Fleming H. Revell 出版社，1957年）。
- GW ——保羅·阿爾托依茲：《基督教真理》（Die Christliche Wahrheit, 第3版，居特斯洛，Bertelsman 出版社，1952年）。
- GA ——卡爾·霍爾：《教會史論著匯編》（Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, 3卷，蒂賓根，Mohr 出版社，1932年，第1卷第6版，第3卷第2版，第3卷由 Hans Leitzmann 編輯。）
- LCC ——《基督教經典文庫》（Library of Christian Classics, John T. McNeill 和 Henry P. van Dusen 總編輯，費城，Westminster 出版社，1953年）。
- LCC15 ——馬丁·路德：《羅馬書講義》（Lectures on Romans, Wilhelm Pauck 翻譯並編輯，LCC 第15卷，1961年）。
- LCC18 ——馬丁·路德：《靈修指導書信集》（Letters of Spiritual Counsel, Theodore G. Tappert 翻譯並編輯，LCC 第18卷，1955年）。

- LT —— 狄奧多西·哈爾納克：《路德神學》（Luthers Theology, 2 卷，第 1 版，埃朗根，Blaesing 出版社，1862—1886 年，第 2 版，慕尼黑，Kaiser 出版社，1927 年。頁碼通常指第 1 版的頁碼。第 2 版第 2 卷書頁邊上的數碼指第 1 版的頁數）。
- LW —— 美國版《路德文集》（費城和聖路易，1955 年）。
- PE —— 《馬丁·路德文集》（Works of Martin Luther, 6 卷，費城，1915—1943 年）。
- MPL —— 《教父著作大全·拉丁卷》（221 卷，J.P.Migne 編輯，巴黎，1844—1904 年）。
- RW —— 《宗教改革文集》（Reformation Writings, Bertram Lee Woolf 翻譯，紐約，Philosophical Library 出版社，1953 年）。
- S-J —— 《路德書信集》（2 卷，Luther's Correspondence, Preserved Smith 和 Charls M.Jacobs 編輯，費城 United Lutheran 出版社，1913—1918 年）。
- WA —— 《馬丁·路德文集·評論》（D.Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 魏瑪，1883 年）。
- WA,Br —— 《馬丁·路德文集·書信》（D.Martin Luthers Werke. Briefwechsel, 魏瑪，1930—1940 年）。
- WA,DB —— 《馬丁·路德文集·德文聖經》（D.Martin Luthers Werke. Deutsch Bibel, 魏瑪，1906 年）。
- WA,TR —— 《馬丁·路德文集·桌邊談》（D.Martin Luthers Werke. Tischreden, 魏瑪，1912—1921 年）。

導 論

第一章

《聖經》和《信經》的權威

由於路德的獨創性，深入研究其神學將受益匪淺。路德絕對是用他自己的聲音與我們談話。路德並不是有意要別出心裁，他只是覺得他已受命來正確地解釋包含在《聖經》裏的真理以及正統教會的教義。他的神學著作都是以《聖經》的權威及教會傳統遺傳的權威為先決條件的。

路德所有的神學思想都以《聖經》的權威為先決條件，我們對路德神學的討論就從這點開始。他的神學就是試圖解釋《聖經》，僅此而已。其神學採取的是釋經學的形式。他不是一個學術意義上的分類學專家，也不是一個中世紀或現代神學意義上的教條主義者。他不是寫教義學或倫理學，也不是在寫一篇總結性論文；他不像墨蘭頓那樣對單個教義進行分析，也不像加爾文的《基督教原理》。

路德是威登堡大學的《聖經》釋經學教授，其著作的主要部分自然來自其《舊約》和《新約》的解經學講座。有些書是他自己編輯的；有些是別人編輯的。除了上述講座之外，路德

著作還包括講道。同樣，這些講道中有一部分由路德本人整理出版；另外一些是他的學生記錄並整理出版的。在這些講道中我們發現路德仍然是在闡述《聖經》。他那些大大小小的專題著作同樣大量引用《聖經》，但主要採取解經的形式。路德也準備了一些神學論文用於其弟子的公開答辯，公開答辯是神學學位考試的一部分。儘管他試圖用最簡明扼要的神學形式來表達這些東西，但他還是直接或間接地參照了《聖經》，應用了通俗拉丁文本《聖經》的語言。

與經院主義的神學著作相比，路德的神學著作顯得更新、更有特色，這種特色貫穿路德的神學研究方法。作為釋經學家和講道人，路德不斷地與《聖經》對話，這是沒有先例的。他在神學領域裏取得的每一進展都以《聖經》作為基礎和指導。他也引用教父，偶爾還求助於哲學或自然理性為神學命題提供輔助證明，比如其著作《被捆綁的意志》一書即是如此。但在整個路德神學中，這只是其方法中次要的和邊緣性的東西¹。

在這點上比較托馬斯·阿奎那和路德是很有意義的。托馬斯當然也引證《聖經》，但我們看到他也參考了亞裏士多德的哲學和托馬斯自己的本體論。而路德首先是取材於《聖經》，

1. 見 *WA* 120; *LW* 32, 248; 一般說來，路德懷疑能夠用哲學概念和觀點討論神學問題。「在神學上，我情願不使用它們。」*WA* 39, 228; 同上，第 227 頁；哲學曾經並且到現在都「對神學起了有害的和不利的影响。」*WA* 39, 228。「哲學有抬高理性的本性，而神學則超出了人類的理解能力。」*WA* 39, 229。所以路德勸告他的學生在神學上儘可能避免使用哲學概念。如果他們仍然希望使用這些哲學術語，那他們首先應該「淨化」它們，使它們能適用於神學：「讓它們先洗個澡吧。」*WA* 39, 229; 同上第 231。參見 *WA*, *TR* 5, 5245。

並只限於《聖經》。這樣說，我並不是要否認奧卡姆哲學對路德的影響，我們這裏考慮的是路德的神學方法中那些有意識的想法。他把基於《聖經》而作的闡述和他自己的神學觀點區別開來。由於後者不能被《聖經》證明，路德認為人們沒有義務接受它²。所以路德僅只說他自己並教導人們對《聖經》的理解多多少少比經院神學家正確，間或比早期教父正確地引導人們理解³。

這不是路德對《聖經》的解釋在片面性和牽強附會方面走了多遠的問題，我們也不談他對正典的批評。這些事情不能改變這個事實，即路德雖然批評了《聖經》，但他除了想做《聖經》順服的聽眾和學生之外，別無他求。

在確認《聖經》在教會裏的權威方面，路德可說是他自己學說的光輝典範。《聖經》是使徒見證基督的記錄，所以是教會的絕對權威。使徒是教會的基石，他們的權威是教會之根本。沒有別的權威能與他們的相提並論⁴。教會其他一切權威都

2. 路德對待煉獄就是這樣的。*WA* 7, 450, *LW* 32, 95。「如果你要探討這個問題，那你就得和我一樣，給猜測和異議留出空間。不要把自己的觀點變成信條。」參見 *WA* 7, 455, *LW* 32, 98。

3. 「靠上帝的恩典，我知道並深信在《聖經》方面我比其他所有的詭辯家和羅馬天主教徒更有學問。」*WA* 15, 216; *LW* 40, 55。「儘管我們不想自誇我們比早期的教父更高明，……但我們必須承認而不能否認，靠上帝的恩典，我們對《聖經》的許多段落比他們認識得更清楚。」*WA* 19, 50。「我對《聖經》有更好的理解（雖然我才理解一點點）。」*WA* 53, 256。

4. 「基督之後沒有權威能同使徒和先知相提並論……只有那些能把信仰傳下來的人才資格被當做教會的基礎。」參見 *WA* 39, 194。「出於上帝的旨意而派遣給我們的使徒是永無謬誤的老師。」*WA* 39, 48。



是來自於遵行使徒的教訓，並因與使徒的教訓一致而得到認可⁵。這就是說，只有《聖經》能夠建立和加強信條。《聖經》提供了得救必須的一切。基督徒除了信仰《聖經》裏宣布的東西外，不再需要別的真理。這對信仰及倫理教導都適用。正如後來的教條主義者所說的，《聖經》已「足夠」⁶。沒有包括在《聖經》裏的教條和教會條例對得救是多餘的。

教會及其代表，甚至宗教會議都沒有權利制定新的信條或戒律⁷。但這並不意味著應鄙視和拒絕教會老師、他們的神學著作和教義。他們是否合法取決於是否與《聖經》一致⁸。他們必須引用《聖經》來證明他們的論述，或者在《聖經》的基礎上

5. 「無論他們希望傳授什麼或想使什麼合法化，他們都應該遵循並接受使徒的權威。」 *WA* 39, 185。
6. 「《聖經》已制定了足夠的信條，沒有必要再定其它的。《聖經》裏關於善功的誡命已有足夠的說明，無需再另找別的東西。」 *WA* 30^{II}, 420, *WA* 39, 47; *LW* 34, 111。「除《聖經》的教導之外，沒有必要建立別的信仰或道德。」 *WA* 39^{II}, 43。「人們沒有義務相信《聖經》之外的東西。」 *WA* 7, 453; *LW* 32, 96。
7. 「上帝的教會沒有權力制定信條，它沒有制定過，將來也不會。上帝的教會沒有權力指導任何善功，它沒有指導過，將來也不會。」 *WA* 30^{II}, 420。「這即是說，只有上帝的道才能作為信條，其餘任何人，甚至天使也不能這樣做。」 *WA* 50, 206; *BC*, 295。「宗教會議沒有權力確定新的信條，儘管有聖靈降臨這個事實。」 *WA* 50, 607; *PE* 5, 243。「教會的原則是：『永遠遵守上帝的道。』我們必須讓它當裁判，而不要試圖制定新的或不同的上帝的道，並建立新的或不同的信條。」 *WA* 50, 617; *PE* 5, 254 頁。「離開《聖經》的先例，在信仰問題上不能確定任何東西。」 *WA* 8, 108; *LW* 32, 230。
8. 「相應地，當他們有《聖經》的明確支持時，他們的（教父的）權威就最有價值。」 *WA* 8, 79; *LW* 32, 189。參見 *WA* 18, 656; *BOW*, 130。

提出判斷和批評，因為它「真正的主和世上所有著作及教義的主人」⁹。在教義出現矛盾的時候，只有《聖經》才是有權裁決的權威¹⁰。另外，永遠不能把教師和教父的闡述抬升到信條的高度¹¹，因為他們沒有提供良心所需的、《聖經》和上帝的道所給的那種無條件的確定性，我們只能無條件地信任上帝的道而不是教父的說教，因為教堂的教師會犯錯，並且已經犯過錯。《聖經》絕不會錯¹²。所以它是唯一的、無條件的權威。教會裏那些神學家的權威是相對的、有條件的。離開了《聖經》的權威，沒有人能在教會建立起堅定不移的教條¹³。

根據《聖經》而建立的教會傳統也有權威，雖然它們是衍

9. 「因此，我們不得不與所有老師的著述一起回到《聖經》，並找出聖經對它們的意見和判斷。」（後面是原文中註腳的引文。） *WA* 7, 317; *LW* 32, 11。參見 *WA* 8, 99; *LW* 32, 217。
10. *WA* 7, 97。
11. 「沒有被《聖經》確認或證明為啟示的東西，可以被當作一種意見，但不能成為信仰。」 *WA* 6, 508; *LW* 36, 29。「如果沒有道，在上帝教會裏教的任何東西都是對神的褻瀆。任何人想把它確認為一種信條，也是褻瀆和異端邪說。」 *WA* 54, 425。「在聖父的話和事工之外去制定信條是行不通的。」 *WA* 50, 206; *BC*, 295。參見 *WA* 8, 108; *LW* 32, 231。
12. 「事實上，每個人都知道他們（教父們）有時也會和常人一樣犯錯誤。所以只有當他們能用從未出過錯的《聖經》證明其觀點時，我才準備相信他們。」 *WA* 7, 315; *LW* 32, 11。參見 *WA* 18, 656; *BOW*, 130。「除了在上帝的道裏面，沒有人能找到安慰。……所以儘管你的良心能夠信任並能在教父們那裏找到安慰，但你們仍然不應該接受他們的教導。」 *WA*, 413。「堅信《聖經》和上帝的道。你能在那裏發現真理和安全——肯定和一種完全的、純潔的、充分的和持久的信仰。」 *WA* 7, 455; *LW* 32, 98。
13. *WA* 8, 97; *LW* 32, 215。

生的。路德對古代教會普遍接受的三個信經就持這種態度。路德之所以接受它們，不是因為基督教大公會議的認可（這並不能保證它們的正統性），而是因為它們與《聖經》一致¹⁴。他毫不含糊地接受它們，並強調之，以對付那些反三位一體說的人。從 1533 年起，在威登堡獲博士學位的學生都得發誓贊同那三個信經。路德在 1538 年發表了加上自己評注的信經。1528 年，他就明確地表示對信經的贊同¹⁵。十年之後，他希望「再一次證明我支持真正的基督教教會，它們至今還保持著這些信經和信仰」¹⁶。他把使徒信經稱贊為「最好的，是對信仰的最簡明、最真實的總結」。他高度評價亞他那修信經，認為是它保護了使徒信經。

由於這些信經，路德接受了早期教會關於三位一體和作為人的基督的基本教義。他也同意教會對異端的拒斥¹⁷。他仍對某些個別教義術語多次進行批評，他自己堅持給予別人以不使

14. 參見 *WA* 50, 283; *LW* 34, 229 路德對三位一體的接受。

15. 談到「神聖的崇高信條」，即三位一體，路德說：「羅馬教會和世界上的所有基督教教會，都把它保留至今。」*WA* 26, 499; *LW* 37, 361。（參見第 362 頁）參照著全部的教義，他說：「這是我的信仰，所有的真正的基督教徒的信仰也是如此，《聖經》也是這樣教我們的。」*WA* 26, 509; *LW* 37, 372。路德給那些因接受耶穌由童貞女所生的信條而受到非難的基督徒建議，教他們這樣回答：「我這兒有一本叫做教義的小冊子。它就包含了這個教義。這是我的《聖經》。它很長一段時間都是對的，而且到現在也沒被駁倒過。我堅信這個教義：我已在这个信仰裏受了洗禮，生死都交給它了。」*WA* 37, 55。

16. *WA* 50, 262; *LW* 34, 201。

17. *WA* 26, 500; *LW* 37, 361。 *WA* 50, 267 頁; *LW* 34, 207 頁。參見 *WA* 101.1, 191。

用這些術語的自由，除非能保留教義的內涵¹⁸。

我們在《聖經》和《信經》中所面對的上帝的道的權威通過經驗在我們的心靈深處扎根。當然，路德也知道有些基督教信仰是超越經驗的，只需要我們去「相信」。如果談到福音的中心，談到關於罪和恩典的信息時，他就不能只靠《聖經》和教會的一致意見，而必須求助於自己的靈性經驗¹⁹。經驗是他神學的一個原則，對此無需懷疑。經驗本身不是知識的泉源，它是獲得知識的媒介。神學知識是通過經驗獲得的。

這是路德神學的基石。他的目的是讓《聖經》和教義裏那些朦朧的古老真理明晰起來，把其中的真諦展現給世人。他的神學就是試圖對《聖經》及教義作出評論和解釋。在解釋的過程中，古老的真理煥然一新，因為它被新環境下的人們所接受，這些人關注的神學問題和參照系統曾深受中世紀神學的影響。路德一開始就清楚這種情況。憑他的經歷，他深知刨根問底的痛苦以及找到答案的人們的自由。他自己的新解釋就有著這種不和諧和矛盾，正如我們將看到的，他對《聖經》的態度就是這樣。但路德從來沒有對權威的可信性提出半點懷疑。

18. 「我們必須保留教義的實質，但也很願意使用你們樂意接受的術語。」*WA* 39^{II}, 305。「雖然我的靈魂厭惡 homoousios（本體同）這個詞，我拒絕使用它，但我仍然不會是一個異端。如果我堅持了由宗教會議在《聖經》基礎上規定的事實，誰強迫我用它呢？」*WA* 8, 117; *LW* 32, 244。

19. *WA* 8, 110; *LW* 32, 234。「我至少對《聖經》有部分了解。在某種程度上，我還在經驗中檢驗過這些靈性的東西。」*WA* 32, 127; *LW* 32, 258。
參看第 141 頁對罪——認識中關於《聖經》與經驗之間的關係的討論。

第二章

神學的主觀內容

路德認真地考慮過神學的主觀內容。神學涉及的是關於上帝及人的知識。因此神學既是狹義的，即關於上帝的知識、關於上帝的學說，又是人類學，兩者是不可分割的。上帝只能透過祂與人的關係才能被認知，人也只能通過與上帝的關係才能被了解。神學既不是有關上帝的客觀學說，也不是那種只問人而不考慮他與上帝關係的人類學。這層關係的兩方面都由下面的事實決定：人是有罪的，是迷失了的罪人；上帝正是這類人的釋罪者和救贖者。人的罪及救贖這個雙重主題就是神學的主觀內容。「捨此而外的所有尋求都是錯誤的，在神學裏只是無聊的閒談。」¹神學關於上帝和關於人的知識有「相關性」，因為對一方的了解只能通過另一方實現。這種關係是本體論的，也是個人的。當路德說「基督是神學的對象」²時，指的就是這

1. *WA* 40^{II}，327；*LW* 12，310 頁。參見 *WA*，TR 5，5757。

2. *WA*，TR 2，1868。參見 *WA*，TR 6 的索引。

個意思。

這對於神學和哲學的關係有什麼意義呢³？哲學也涉及人，把人看做理性的存在，是理性的承載體，這正是所有文化的泉源。哲學不把人看做「神學的」人，不考慮他與神的關係。哲學用固有的範疇來研究人。與神學比起來，它對人幾乎是一無所知的⁴。它不知道人從哪兒來，在這裏幹什麼，人要到哪兒去。它只能在一個井然有序的社會中描述人存在的目的，路德在此指的是亞里士多德的哲學。在關鍵問題上，它對人的本性所知甚少。這也很自然，因為我們人只能在面對「自己的本源即上帝」⁵時，才能知道自己的本性。這時我們看到上帝當初創造的完美個人及人類，他們在死亡和惡魔驅使下滑向罪惡的深淵，以及透過基督得到自由，即有罪的人和罪得赦免的人。同時，神學也用末世論的方式給人展示生活。在這裏，上帝先是創造了人。將來，祂準備透過恢復和完善上帝的形像給人以生命⁶。哲學不用末世論的眼光看待人。只有神學能借助《聖經》來完完全全地描繪人的本質⁷。

3. 參見《關於人的爭論》*WA* 39 I, 175; *LW* 34, 137-144 頁。參見 *WA* 40 II, 327; *LW* 12, 310 頁。

4. *WA* 39 I, 175; *LW* 34, 137 頁。

5. *WA* 39 I, 175; *LW* 34, 138 頁。

6. *WA* 39 I, 177; *LW* 34, 139 頁。

7. 「由於神學有充分的智慧，它把人定義為完整的和完美的。」*WA* 39, 176; *LW* 34, 138 頁。「哲學家和亞里士多德無法理解神學上的人，也不能為之定義。但借著上帝的榮耀，我們能做到這點，因為我們有《聖經》。」*WA* 39, 179; *LW* 34, 142 頁。

顯然，哲學也談論上帝⁸。他是形而上學裏人們思辨的對象。這樣，人們也能獲得一些對上帝的認識，比如祂的旨意和祂對世界的治理。但這一切都是「客觀的」。而上帝的態度、祂如何待我這個實實在在的人，這個關鍵問題沒得到解答。這樣，人們也許會對生命有一種宗教的觀點，但無法肯定上帝是一個位格，以及祂與人這個位格的關係。「柏拉圖不能確信上帝在關懷我、在傾聽並幫助那些缺乏的人。他沒有超越形而上學。」⁹這些都不是對於上帝的真正的認識。

除哲學之外，路德認為經院神學、非基督教，如伊斯蘭教，也都有此侷限。我們可用許多方式來敘述神的本性和祂的有位格的存有，但最重要的是上帝對我們的態度和祂如何對待我們，它們〔指經院神學等。——中譯者〕對此就一無是處、一無所知了。理性無法獲得這種知識，只有上帝的道能提供確實〔的知識〕¹⁰。哲學只能表達人類理性能達到的有限內容，這之外的一切它都無能為力。

8. *WA* 40 III, 78 頁；參見 *WA* 44, 591。

9. 原文中繼續引用：「……像一頭盯著新入口的牛。」*WA* 44, 591。

10. *WA* 40 III, 78。

第一部

認識上帝

——上帝的道和信心

第三章

對上帝的一般及正確的認識

在《聖經》的啟示、上帝的道和信仰不被人了解的情況下，人們對上帝也會有某種程度的認識。路德認為，《聖經》的見證無可置疑地確立了這樣的信念。他對宗教的觀察使他堅定了這一認識。他還引用了經典作家，特別是西塞羅的宗教觀來證明自己的看法。

路德再次肯定並論述了保羅的斷言（《羅馬書》一:20）：人們通過上帝的創造來認識上帝。路德對此加上了這樣的評論：在崇拜偶像的非基督教宗教裏，對各種神的崇拜是以人們自身有一個上帝和神性的存有的概念為前提的。不然，他們不可能把那些偶像叫做「上帝」，認為他們有種種神性，並對他們膜拜祈禱。保羅說，人從上帝那裏得到一個上帝的概念¹。上帝把關於他自己的知識啟示給世人，這種知識不會從人的心裏消失。「這束聖光和對它的理解存在於所有人的心中，既不會

1. *WA* 56, 179; *LCC* 15, 23. *WA* 40¹, 607; *LW* 26, 399. *WA* 40¹, 608; *LW* 26, 400. *WA* 19, 205.

遭到抑制，也不會被消滅。」²伊壁鳩魯派和其他的無神論者試圖否認這點，但這樣做只能給自己帶來不幸。無神論會受到良心的譴責³。

每個人都被賦予了對於上帝的一般的認識，如祂具有形而上的屬性，即祂是全能的和全知的⁴，人們還被告知祂具有道德的屬性。這種認識包括知道一切善都來自上帝，祂很和善、很仁慈，祂願意幫助那些在需要時向他呼求的人們⁵。「自然理性之光必須承認一切善來自上帝。」「自然的理性之光足以認識到上帝是和藹的、仁慈的、有同情心的和大度的。這是一束很強的光。」但這種認識有兩方面的侷限。首先，理性能知道上帝的這一切，但它不能使我們確信上帝真願意幫助我們。人生經驗一次又一次反對這一確信，僅僅想到上帝不能改變這種經驗，一個人的具體處境常常是在懷疑之中。個人也許真的相信上帝準備幫助他人，但這個人卻不敢相信上帝會幫助他本人⁶。

2. *WA* 19, 205。

3. 「有些人如伊壁鳩魯、普林尼及其他人口頭上否認（有一個上帝）。他們強迫自己這樣做。他們就像那些堵住耳朵、閉上眼睛的人，既聽不到，也看不見，以便抹去心靈的光芒。這樣還是解決不了問題，他們的良心仍然會告訴他們別的事情。」*WA* 19, 206。「這個基本的神學上的『心靈之悟性』存在於每個人的心中，不可能被遮掩。」*WA* 56, 177; *LCC* 15, 24。

4. 路德因此也能夠用這些知識來支持他的觀點：上帝無所不為並知道將要發生的一切事情。*WA* 18, 709, 718, 719; *BOW*, 203, 216, 218。

5. 路德將上帝的憐憫（「對那些有求於祂的人的仁慈」）當作每個人都知道的上帝的屬性之一。*WA* 56, 177; *LCC* 15, 23。這點在 *WA* 19, 207 頁裏特別清楚，路德在這裏指出了一個事實，即使約拿的故事把水手描述為異教徒，他們「每人都呼喚過自己的上帝。」（《約拿書》一：5）。

6. 「它（理性）的確相信上帝能夠做到這點，並知道做什麼，怎樣幫助和怎樣賜

第二，雖然理性有上帝的概念，但對上帝缺乏實際經驗。它知道上帝存在，卻不知道上帝是誰。於是就經常把不是上帝的東西強加給上帝。它「只是在和上帝玩捉迷藏」，伸手去抓祂卻又失去了祂，抓住的不是上帝而是偶像。這個偶像也許是魔鬼，也許是願望得到滿足的夢，而這樣的夢也來自魔鬼。人類的理性不會知道真正的上帝是誰。只有聖靈能教給人們這種知識⁷。

前面的論述是基於路德對約拿的評論，他在講解《羅馬書》時也表達了同樣的思想。非基督教宗教有上帝的觀念，在這一點上，它是知道上帝的。其錯誤就在於它沒有讓上帝保持起初具有的「赤裸裸」的狀態，並崇拜這樣的上帝。它按照自己的希望把上帝具體化，這樣就使上帝等同於人們似乎需要的那種偶像了。「每個人都想找到自己喜歡的上帝。」所以保羅說，早期對上帝的認識被歪曲了，上帝的真理變成了謊言。

給。但它不能相信上帝真的想為我這樣做。它的態度不一致。它相信上帝有能力幫助，但懷疑上帝願意幫助，因為在遇到困難的時候，它感到另一面是真的。（甚至約拿故事中的水手）相信上帝想幫助其他人。這是他們能達到的最高的理解能力，很難再超越。」*WA* 19, 296。

7. 「理性知道有一個上帝。但它既不知道真正的上帝是誰，也不知道他像什麼樣子……理性與上帝在捉迷藏。它想設法去捉祂，卻捉不到。它總是錯過祂。這樣的理性總把不是上帝的東西當作上帝，完全否認真正的上帝是上帝。如果它不知道上帝存在或它知道上帝是誰和祂像什麼，它是不會這樣做的。所以它總是把神聖的頭銜和榮譽給它認為的上帝。它從來沒有碰到過真正的上帝，碰到的總是魔鬼或它自身那些被魔鬼操縱的想法。因此，知道有一個上帝與知道祂是誰和祂像什麼之間有很大的區別。人的天性知道前者，它存在於每個人的心中。只有聖靈能教會我們後者。」*WA* 19, 206 頁。

(《羅馬書》一:25)⁸ 上帝的偶像化不僅出現在明顯的偶像崇拜中，也以「靈性的、微妙的」形式出現在偶像崇拜裏，例如當真正的上帝被用來適應個人自己的道德規範的時候⁹。路德把基督教的道德主義也歸為非基督教的偶像崇拜，因為兩者的本質都是偶像崇拜。

路德在其他地方明確地區分了一般的 (*generalis*) 和正確的對 (*propria*) 上帝的認識。前者知道上帝的存在，上帝創造了世界，祂是正直和公義的。但沒有肯定上帝怎麼看我們和祂拯救我們這些罪人的意圖。這些恰恰是構成真正的和正確的認識上帝所必須的¹⁰。路德也區分了賦予所有人的知識與透過上帝和聖靈的話而首先傳達的知識，它們的區別是「外在的」 (*von aussen*) 對上帝的認識和「內在的」 (*von innen*) 對上帝的認識的區別¹¹。在觀察現實世界、其連續的存在以及對這個世界看似智慧的管理基礎上，理性可以推斷有一個上帝在用賞善罰惡的正義管理著這個世界，外在的認識就是這樣獲得的。

8. *WA* 56, 177; *LCC* 15, 23。參見路德在《基督徒大問答》中對第一條誡命的解釋。*WA* 301, 135; *BC* 367。

9. *WA* 56, 179; *LCC* 15, 26。

10. *WA* 401, 607; *LW* 26, 399。

11. 「人們看見天上和人間被如此巧妙地管理著。根據這種外在的統治和創造的本性，他們得出這個結論，有一個上帝……這種僅僅依據地球存在而天又沒掉下來，而得出的關於上帝的知識，是脆弱和淺薄的。」*WA* 45, 90 (羅勒爾的筆記)。「上帝有極多的想法。祂向我們表示憐憫，讓我們知道祂在想什麼和祂的打算。透過祂的啟示，我們能看到祂的內心。」*WA* 45, 93。參見同上 90 至 92 頁。參見克魯齊格在 *Sommerpostille* 中根據羅勒爾的筆記編輯的同一條訓誡。

路德意識到這種宇宙論和目的論式的三段論推斷法是「弱不禁風」的¹²。這樣的推斷仍然無法知道上帝對人的打算。理性得不到內在的認識，因為它們超出了理性的理解能力。上帝「傾瀉出祂的慈悲」，祂的心靈向我們敞開，透過兒子的道成肉身和《聖經》來傳達這樣的知識。路德說外在的對上帝的認識導致一神論而不是三位一體時，就是這個意思¹³。三位一體是上帝「內在的」東西。乍一看，人們也許認為路德在不同的意義上使用了「內在認識」(發生在神裏的事)¹⁴ 這個概念：有時它指上帝對待罪人的態度，有時它又指上帝的三位一體性。路德認為，不管它們是如何你中有我，我中有你，三位一體的認識包括第二個位格的道成肉身，對道成肉身的認識讓我們知道上帝的心裏怎樣看待我們。

這就是說，對上帝的一般的或自然的認識沒有超出律法的侷限，似乎福音對它來說是隱而不見和不可知的。虔誠的律法主義者可以談上帝的善，但這與知道上帝是仁慈的並會接受罪人不一樣。「異教徒只能說：上帝能聽到好人，不能聽見不信上帝的人。他們就只能達到這個水平。」¹⁵ 對上帝的認識有兩

12. *WA* 39II, 346。關於這一點，路德也談到了異教徒如西塞羅已經看到了上帝的統治活動，並意識到上帝在統治著世界。但他們不了解上帝從無創造萬有，所以也不會知道上帝的創造活動中那些最重要的事情。

13. 關於「內在的」對上帝認識與三位一體的關係，見 *WA* 45, 90; *WA* 21, 509。參見路德使用的短語「上帝自在」(指上帝的本質——中譯者)。*WA* 49, 238。

14. *WA* 45, 92。這段討論表明路德認為，關於上帝的想法這個問題，除透過三位一體和聖子的道成肉身及其提供給我們的認識外，沒有其他的答案。

15. *WA* 39II, 278。

種類型，律法主義的和福音主義的，一來自律法，二來自福音。理性只能達到律法的水平，而不能達到福音的高度。哲學也是如此。基於律法的認識知道的只是上帝的「左手」，而基於福音的認識知道上帝的「右手」¹⁶。為了真正地認識上帝，人們必須「握住他的右手」。只有這樣我們才能了解上帝怎樣看我們以及祂對我們的打算。透過律法了解到的上帝是背對著我們的（《出埃及記》三十三：18-20），透過福音和基督「我們才看到上帝的臉」¹⁷。

16. *WA* 46, 667-672 頁；*LW* 22, 147, 150, 153, 156 頁。參見「理性侷限於對上帝的第一種認識，這種認識是律法的繼續。它運用的是模糊的語言……理性可以獲得關於上帝的『合法知識』。它精通上帝的誡命，能辨別是非。哲學家們也這樣認識上帝。」*WA* 46, 667；*LW* 22, 150 頁。

17. *WA* 46, 669-672 頁；*LW* 22, 147, 153, 157。

第四章

上帝的本體與啟示出來的上帝

路德認為，人們依靠自己去尋找和認識的上帝，與透過祂的道而使我們了解和遇到的上帝之間懸殊很大，這種懸殊十分重要。這個主題貫穿了路德神學。在其神學發展的每一階段，路德都對此進行了反覆的討論¹。

1. 下面的討論依據這裏引用的段落，這些段落能夠說明已提出的好幾個問題。

「有些人在想像中升入天堂並想像造物主上帝，等等。但不要被這個上帝攪混了。任何一個想得到拯救的人都應該把威嚴的上帝放到一邊，因為祂與受造物人類是敵對的。最好是抓住大衛曾抓住過的那個上帝（《詩篇》五十一篇）。祂就是掩蓋在其應許之下的上帝，也是透過基督顯現出來的上帝……這才是你需要的上帝。但願你自己永遠不要撞上沒有遮掩的上帝。……除了遮掩在其應許中的上帝之外，我們對其他上帝一無所知。如果祂在其威嚴裏和我講話，我就會像猶太教徒一樣跑開。但是當祂用人的聲音掩飾，並把祂自己變得能讓我理解時，我就會向祂靠近。」*WA* 40^{II}, 329；參見 *LW* 12, 312 頁。

「《聖經》中的每個字都來自上帝的啟示。我們可以在祂被祂的話束縛的特定地方找到祂。所以以色列人的主是在耶路撒冷的聖殿裏、在應許中和在特定的神裏。同樣，我們現在不討論漫遊的、裸露的上帝，而是探討某個地方以某種特定神遮掩著的上帝。」*WA* 40, 386；參見同一章中更深入的論述，*WA* 40^{II}, 386；*LW* 12, 352 頁。

哲學和經院神學對上帝的思考仍然屬於人自動尋找上帝這一範疇。這樣的思考是為了了解上帝本身、祂在威嚴中的樣子，就如同祂在天堂一樣。但罪人那墮落了的人性不足以達到

「上帝只在其事工和言語中顯示自己。因為我們可以藉著某種方法來理解這些事情的意義。除此之外的本質上屬神的東西都不能被掌握和理解。」*WA 42; LW 1*, 11 頁。

「在特定時間之外和特定時間之前去過多地爭論上帝是愚蠢的，因為這種行為試圖理解沒有任何遮掩的上帝或未遮掩的神性。這是不可能的。上帝把祂自己掩藏在祂的事工或某種形式中，正如今天祂把祂自己包裹在洗禮、赦罪等宗教事務中一樣。」*WA 42*, 10; *LW 1*, 11 頁。

「談論沒有話語或任何遮掩的上帝是極其愚蠢的。……無論是誰，當他考慮得救、得到安全之類的重大問題時，就讓他抓住這些形式、神、上帝的遮掩物，比如祂的事工和祂的道吧。因為上帝透過其事工和祂的道向我們顯現。」*WA 42*, 11; *LW 1*, 13 頁。（路德這裏指的是上帝在拯救其人民過程中的歷史性的「事工」）。

「那些想不要上帝的遮掩物而接近祂的人，就像試圖進入天堂而不用樓梯（即不要上帝的道）一樣。他們試圖不通過遮掩物而直接理解上帝。懼於祂的威嚴，他們將自取滅亡。」*WA 42*, 11; *LW 1*, 14 頁。

「由於我們墮落的本性已完全不能把握上帝，我們不能承受上帝的真面目。上帝選擇了我們那被撒旦的毒腐化了的本性，讓它能接受外在的顯現和聖事，並因此讓我們抓住他。」*WA 391*, 217。

關於聖靈所做的工作，路德說：「他的事工完全是外在的，我們也完全能理解。我們會面對面地看到祂的本像（《哥林多前書》十三：12）。現在我們在鴿子那裏、在靈語中、洗禮中和人的聲音中看見和聽到聖靈。」*WA 391*, 217。「聖靈現在真的降臨到我們中間，並透過上帝的道和聖事在我們裏面作工。祂用面紗遮住自己，以便我們那脆弱的、病態的和墮落的本性能感覺祂和理解祂。如果祂在其光環中來到我們中間，我們就不能理解祂，因為抵擋不住如此強烈的光芒。所以祂透過先知到我們身邊，以真正的肉身、實實在在，通過道和聖事在我們裏面作工。」*WA 391*, 244 頁。

這個目的。就算能如願以償，人們所面臨的也只是絕對的、赤裸裸的、毫不遮掩的、威嚴的。罪人沒有能力與這樣的神打交道。無論誰想憑著自己的想法而直接飛到天堂都會掉下來，被他自己找到的赤裸裸的威嚴所壓倒。當上帝在威嚴之中時，就不能見我們。即使祂這樣來，我們也抓不到祂。因為我們會發現祂的威嚴恐怖得讓人無法忍受。人和在威嚴中的上帝是敵人。在實現永生之前，我們不能和上帝面對面地接觸，因為祂在其神性、威嚴和榮耀裏。上帝不想在今生與我們如此見面，祂也不想讓我們這樣去接近祂。祂調整祂自己以適應人的能力。所以祂不是毫無遮掩地展現自己，而是用面具把自己遮蓋起來，好讓人們忍受祂並抓住祂。為了我們，上帝用「霧和陰

此外，參見 *WA 39*, 246; *WA 50*, 647。（*PE 5*, 292 頁。）以及 *WA 4*, 52。在解釋《詩篇》一二一篇時，路德說：「上帝希望我們在祂選定的地方去歌頌祂。祂這樣做是為了阻止所有的自發宗教和崇拜。」*WA 40III*, 52。「祂已經使我們從危險中解脫出來，……我們崇拜上帝的地方就是耶穌基督，因為上帝已決定除了透過這個人之外，其他任何地方都找不到祂。離開基督，我的祈禱、希望、信仰或生存就沒任何依據。」*WA 40*, 53。「這樣，你就可以在耶穌基督那裏找到上帝。如果離開祂，即使是在天堂也不能發現上帝。」*WA 40*, 56；參見同上第 54 頁。

參見路德在第 130 頁（*WA 40III*, 335 頁）中的解釋：「正如我說過的，猶太人在行慈悲時，有他們自己的神。……因此，現在除了在我們行慈悲的時候外，我們既不能談論上帝，也不能與上帝交流。」*WA 40III*, 336 頁。「在耶穌之外去尋找上帝是魔鬼的工作；如果良心出現焦慮，就會導致失望；如果產生毫無意義的念頭，驕傲就會隨之而來。」*WA 40III*, 337 頁。「上帝不允許我們在自己的思想中發現祂。如果我們能做到這一點，上帝就是多餘的；正因為我們需要他，所以祂指定了一個地點和一個人，這個人指導我們在哪裏、以何種方式去找到祂。」*WA 40III*, 338 頁。參見 *WA 37*, 43 頁。

影」把自己藏起來²。也就是說，為了我們，祂使自己具體化、人性化，並化身為人。在我們碰巧想尋找祂的任何地方，祂都不允許我們找到祂。祂不是四處漫遊的上帝，祂把自己限定在一個特殊的地方。對以色列來說，就是會幕、放約櫃的地方、神殿和耶路撒冷。祂指引人們在這些地方，而不是在天堂去尋找祂。無限的創世者，天上和地上的主接受有限。上帝在真實的作為和神蹟的特別歷史中，在先知裏，在那些特殊的、可以使人體驗它們的成全的應許中與以色列相遇。所有這些都是祂的外衣、面具和偽裝。

我們基督徒不像《舊約》裏的人，限定於一個特定的地理意義上的地方。耶路撒冷和神殿為他們而設，基督卻為我們而來。祂的人性就是上帝要召喚我們去的地方。基督就是聖所和放《新約》的約櫃。上帝在此把自己啟示給世人，我們只能在此和祂對話，祂也只在此傾聽我們。如果我們在基督之外去尋找上帝，即使在天堂，我們也找不到祂。

基督以很世俗的方式向我們展示祂自身。在啟示歷史的任何地方，都可見到上帝的身影。聖靈表現為鴿子或五旬節那火焰般的舌頭。上帝繼續在為我們顯示祂自己。聖靈降臨到我們中間，並用外在的、物質的和可以感受的上帝之道、用人的語言和聖事把基督帶給我們。這些話語和聖事是祂的面紗、衣服、面具和偽裝。祂用它們把自己遮掩起來，讓我們能擁有祂並理解祂³。只有在永恆中，才不需聖靈的工作、外衣和外在的

2. WA 39 I, 245。

3. WA 17 II, 262。

形式。

路德斷言這一點是為了不僅反對人玄想上帝，也為了反對人自己去尋找上帝。他也反對其他宗教以及基督徒們一切按照自己的想像理解上帝的努力。路德把猶太教徒、回教徒和天主教徒歸入這一類。這些宗教依靠自己的判斷來和上帝打交道，而不是順服地在上帝指定的地方與祂相見⁴。這種認為我們能在上帝指定的某些地方與祂相見的想法也不對。我們必須記住，只能在一個特定地方找到祂。路德對此是非常嚴肅的。他說任何人想在耶穌之外尋找上帝，都只能找到魔鬼。也就是說，那些自動的努力只能帶來與上帝意志完全相反的結果，從而被魔鬼所利用。假如一個人的良心感到焦急卻不去基督那裏尋找上帝，他就只能絕望。如果這個人皈依一個毫無意義的宗教，因為裏面沒有基督，他有可能得到安寧，但他會因此而驕傲。驕傲和絕望都是魔鬼在作祟。「一個人只有上帝而沒有祂的道，就根本不算擁有上帝。」⁵

路德用了很多對照來表達它們的區別：

自有的上帝、啟示出來的上帝

絕對的上帝、教父們的上帝

（絕對）威嚴的上帝、以色列之子的上帝

赤裸的上帝、隱藏（在他的應許中）的上帝

（戴上面具、或打扮得溫和、或與我們和諧相處）而得以遮蓋的上帝

4. WA 40 III, 335。

5. WA 30 III, 213。

戴面紗的上帝

離開道和應許的上帝、受道約束的上帝

透過他的道啟示出的上帝

天堂裏的上帝、在基督其人裏的上帝

通過思辯構想出的上帝、顯明的上帝

漫遊的 (*vogus*) 上帝用祂的道和特殊的神蹟固定在某個地方而可以識別的上帝

第五章 十架神學

在 1518 年的《海德堡辯論》中，路德把真正神學的精華描述為十架神學 (*theologia crucis*)。其反面是榮耀神學 (*theologia gloriae*)¹。

路德對十架神學的基本觀點也表明了這兩種神學的區別：「有人認為可以在確實發生了的事情裏去感受上帝那些不可見的東西，這類人不配稱為神學家；那些從〔耶穌的〕受難和被釘十字架去理解上帝那些可見的和表現出來的東西的人才能被稱為神學家。」²

為了理解上述論點，人們必須牢牢記住《出埃及記》三十三:18 和《羅馬書》一:20。因為路德的思想就來自這兩段經文。在《出埃及記》三十三章裏，摩西問，「求你顯示出你的榮耀給我看看。」上帝回答，「你不能看見我的臉，因為人見我的面

1. 參見瓦爾特·封·勒文尼布：《路德神學解要》(*Luthers Theologia Crucis*) (第四版，慕尼黑，塞爾出版社，1954)。

2. *WA* 1, 361; *LW* 31, 52。《海德堡辯論》第 19 和 20 條。

不能存活。」相反，上帝把摩西放在磐石穴裏並用手遮住他，直到祂的榮耀消逝後，上帝才取開祂的手。摩西只看到了上帝的背，而不是祂榮耀的臉。

路德對假神學特徵的描寫來自《羅馬書》一:20³。他敦促人們放棄在此處所描述的神學。他用《哥林多前書》一:21 中保羅的話來說明他的意思：「世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當做愚拙的道理拯救那些信的人，這就是神的智慧了。」《羅馬書》一:20 中提到的神學在人剛被創造出來時是可行的。但人們誤用了它。它已不再能使人虔誠，而只能使他們愚昧。於是上帝想出了別的辦法。現在，重要的不再是上帝的事工中那些可見的上帝的知識，而是在受難中看到的祂的背面。上帝那不可見的一面與祂可見的一面是相對的，祂的背與祂榮耀的臉是相對的。人們用祂那崇高的特性描述祂不可見的本性（《羅馬書》一:20），用祂的人性、弱點和愚昧來展現祂可見的背面（《哥林多前書》一:25）。另外，在祂的事工中與在受難中認識的上帝也是相對的。「因為人們誤用了透過上帝的事工得到的對祂的認識，於是上帝希望人們能在苦難中認識祂。上帝譴責用認識可見事物的智慧來認識不可見的事物，所以那些不把榮耀歸於在祂的事工中彰顯出的上帝的，應該把榮耀歸於隱藏在苦難中的上帝。……在榮耀與威嚴中認識上帝對任何人來說都是不夠的，也沒什麼益處，除非他在十字架的謙卑和羞辱中去認識上帝。」⁴所以上帝在榮耀中的彰顯

3. 路德的論文對通俗拉丁文本《羅馬書》一：20 也有共鳴。

4. *WA* 1, 362; *LW* 31, 52。

與受難中的隱匿是相對的（路德指《以賽亞書》四十五:15）。所以對上帝的直接的或間接的認識都是自相矛盾的。榮耀神學與《約翰福音》十四:8 中腓力的請求，「求主將父顯給我們看」，是一致的。耶穌的回答把這個在其他地方尋找上帝的人喚回到祂身邊，「人看見了我，就看見了父。」所以，應到被釘十字架的基督那裏去尋找真正的神學和對上帝的認識⁵。

榮耀神學在上帝的事工中認識祂，十架神學在祂的受難中認識祂。在路德的辯論中，他對《羅馬書》一:20 和《哥林多前書》一:25 的參考，明顯是用「事工」來形容上帝在創造中的作為，用「苦難」來形容基督在十字架上。他用同樣的口氣深化了這些表達的意思：路德的「事工」不僅指上帝的工作，也指人的工作。「苦難」也指上帝和人的苦難。路德對此的論述讓人感到這兩者之間的過渡是不言而喻的。這不是他思路不清或邏輯混亂。這一斷言是正當的，其正當性根源於討論時用的材料。對路德來說，對上帝的真正認識和對正確的倫理態度的考慮是密不可分的，兩者是一致的。榮耀神學和十架神學包含了這兩方面。自然神學和透過創造的事工來認識上帝的形而上學的思辨以及道德家的善功得救論同屬一類，它們都使人上升到上帝的高度。它們要麼使人驕傲，要麼它們本身就表現出驕傲，都是在使人的自我意識「膨脹」⁶。它們用同樣的標準衡

5. 「不知道基督的人就不知道上帝藏在苦難之中。」*WA* 1, 362; *LW* 31, 53。

6. 路德指出，人的驕傲是因為他知道了上帝的不可見性和他自己的本事。「一個人不可能不因他自己的漂亮行為而驕傲自大。……那種能從人所理解的上帝的

量上帝以及人與上帝的關係：榮耀和權利。路德在此不僅談到上帝的榮耀，也談到人對榮耀及自己的善工的迷戀及熱愛。

上帝希望人用不同的標準來認識祂和尊敬祂。十字架與榮耀神學的兩個方面都是相反的。這裏，十字架指基督的十字架和基督徒的十字架。十架神學與榮耀神學的標準完全相反。十架神學的標準用於人對上帝的認識和人對自己以及人與上帝關係的理解。這個標準就是十字架。榮耀神學試圖在上帝明顯的神聖的大能、智慧和榮耀中直接認識上帝。而十架神學卻在上帝隱藏的地方、祂的受難中、在榮耀神學認為懦弱和愚蠢的地方去認識上帝。榮耀神學讓人站在上帝面前，以為他們成全了律法，獲得了一定的道德成就而與上帝進行交易。十架神學把人看作受召喚去遭受苦難的人。人的十字架破壞了人的自信，所以人不是想自己去做事，而是讓上帝去做每件事。這種人就從道德的行動主義者變成純粹的接受者⁷。

路德認識到宗教唯理智論與道德主義的內在關係，甚至它們的相同之處。他指出兩者都與十字架相反。這是他的神學中兩個最深刻的洞見之一。十字架破壞了自然神學和人的自我意識。路德關於「只能在苦難中認識上帝」的論斷是模稜兩可

事功中了解上帝的不可見性的智慧已完全被誇大了，是盲目而頑固的。」*WA* 1, 362; *LW* 31, 53。

7. 「然而，那些透過受苦而倒空自己的人就不會有別的作為，而是只知道上帝在他裏面所作的一切。因此，上帝是否在他裏做什麼，對他來說都是一樣的。如果他做了善工，不會吹噓。如果上帝沒透過他作善工，他也不會煩惱。他知道如果為了被毀滅而受苦，並因十字架而受到貶抑的話，這樣做足矣。」*WA* 1, 362; *LW* 31, 55。

的，或者準確地說，指受難的基督與受難的人之間的深層次關係：上帝通過基督而顯示自身；只有遭受苦難的人才能與上帝成為一體。

路德從基督的十字架過渡到基督徒的苦難，從基督身上表現出的上帝的懦弱過渡到人的道德自信的喪失。這種過渡在另外的意義上也是很重要的。因為對上帝的認識不是一種理論知識，而是人的整個存在的問題。當我們看到基督身上的十字架這一客觀現實時，我們馬上意識到自己也與基督一起被釘在了十字架上。當我們把基督之死體驗為我們自己的死時，十字架才意味著上帝在基督的死亡中與我們相遇。當基督的死成為我們自己的死時，我們才能藉著他的死與上帝相遇。默想基督之死，應該和他同死。

總之，路德的十架神學就是用十字架把上帝隱藏起來，結束了自以為是的理性對上帝的所有思辨。十字架是對人進行判斷的標誌，結束了自信的道德主義者與上帝的同伴關係。十字架只能在經驗中獲得，或更準確地說，只能用於上帝的苦難中，這苦難是上帝藉著基督和與基督一起為我們準備的。

在評論《海德堡辯論》的第二十個論題時，路德明顯地把「善工」當作上帝創造的工作，他甚至直接指出了《羅馬書》一:20 來說明他的觀點⁸。開始討論第二十一個論題時，這個問題就不是很確定了。在這裏，路德說榮耀神學「更願意使用善工而不是苦難，更願意談到榮耀而不是十字架。」⁹考慮到前面

8. *WA* 1, 362; *LW* 31, 52。

的論述，人們也許會再次想到上帝的善工。但這個句子是模稜兩可的。毫無疑問，下面的句子指的是人的工作。路德把「榮耀神學家」當作「基督十字架的敵人，因為他們仇恨十字架和苦難，喜歡善工和榮耀」。他們認為十字架是邪惡的，而「十字架的朋友們」卻認為它是善良的，因為「藉著十字架，善工被廢黜，那個特別受到善工教誨的老亞當也被釘在十字架上了。」路德不再談上帝的事工，而是談人的工作。藉著它，人們「塑造」並確認他們自己。路德繼續說，「人不可能不因為他的善工而驕傲自大，除非他事先就把自己降低，並用苦難將自己的自信破壞，直到他認為自己一文不值，於是他的工作成為上帝的事工。」

路德用同樣的方式從基督的苦難轉到人的苦難。上帝隱藏在基督的苦難中，雖然祂想為人所知。路德在第二十一個論題的最後幾段，指出人的苦難與他的工作及其他基於倫理活動而提出的要求是相反的。基督十字架的敵人也是他們自己的十字架的敵人。他們不想經歷苦難。第二十一個論題一直在談論人的工作。路德在第二十二個論題中再次談到上帝的事工，「苦難」與「善工」這些概念的模糊性、其用法上的變化使得這一部分十分費解。有人試圖在同一意義上解釋這兩個概念以避免上述困難，這樣也有助於理解。比如卡爾·斯丹格在解釋「事工」時只把它當作人的善工，而不把它理解為上帝的事工¹⁰。

9. 同上。

10. *Die ältesten ethischen Disputationen* (萊比錫，A. Deichert，出版社，1904年，第67頁)

但這也不十分妥當，它不能完全表達路德思想的深刻和大膽。

十架神學貫穿路德的整個神學思想。所有的真正神學都是「關於十字架的智慧」¹¹。意思是說基督的十字架是一切真正的神學知識的尺度，包括上帝、祂的榮耀、祂的救贖，以及關於基督徒的生活和基督的教會等等現實問題都以此為標準。十字架使得所有這些現實都隱藏起來，它甚至隱藏起上帝本身。因為它展示的不是至高無上的，而是無助的上帝。上帝的大能沒有直接顯現，而是在無助和卑微下似非而是地顯示出來。上帝的榮耀藏在其憤怒之中，他的賞賜和益處「藏在十字架裏」，也就是隱藏在「困苦和災難中」¹²。世界只能看到憤怒和苦難。

11. *WA* 5, 42, 45; *LW* 14, 305, 309。

12. 「上帝的恩賜和益處在十字架下隱藏得如此之深，那些不信上帝的人既看不到，也得不到它們。這些人只會把它們當作麻煩和災難。」*WA* 31 I, 51; *LW* 14, 58。

「所以上帝賜給這群人的好處完全藏在塵世之外，它們看起來像來自上帝永遠的憤怒、懲罰和折磨。」*WA* 31, 91; *LW* 14, 58。

「表面看來，祂的恩典除了憤怒之外什麼也不是。這樣的恩賜深深地藏在兩張厚厚的皮裏。我們的對手和世人譴責它，並像躲避瘟疫和上帝的發怒一樣地躲避它。我們的感覺也沒什麼兩樣。」

「彼得說（《彼得後書》一:19）好預言如同照在暗處的燈。肯定是在一個黑暗的地方。上帝的信仰和真相在成為真理之前，首先是成為一個巨大的謊言。世人把這些真理叫做異端。我們也不斷地認為上帝將拋棄我們，祂不會信守諾言。我們自己心中都認為祂在撒謊。簡言之，上帝不可能成為上帝，除非祂首先變成魔鬼。我們也不會進天堂，除非我們首先下地獄。我們不可能成為上帝之子，除非我們首先成為魔鬼之子。上帝所說和所做的一切，魔鬼都會首先去說和做。我們的肉體也不例外。因此，實際上是聖靈在用道啟發和教導我們去信仰。同樣，塵世的謊言也不可能成為謊言，除非它首先變成真理。不信上帝的人不會

由於我們的心是世界的一部分，我們也只能感到憤怒和苦難。上帝的現實與這個世界的標準是牴觸的。在這個世界和在我們自己的眼裏，上帝的真理就像是謊言，而世界的謊言卻像真理。基督徒生活在這個世界上，這個世界卻根據上帝的所作所為對祂進行裁判，把祂說成魔鬼¹³。這個魔鬼卻以上帝和世界的主宰的身分出現。世界的現實就給人們如此可怕的形象。所有的人，包括基督徒，都必須忍受這點，直到出現信仰的奇蹟。有信仰的人不得不反覆地從這種經歷向那種信心過渡，信心能從反面認識到上帝的榮耀、真理和忠誠。

路德在談到隱藏的基督的國度時持同樣觀點。當斷言釘在十字架上的人是王時，異教徒和猶太教徒都感到震驚。這與他們的理性和經歷不合¹⁴。這個王對世人的拯救與人們希望從他那裏得到的恰恰相反，十字架、死亡、世人的仇恨等等事實與

下地獄，除非他首先上天堂。他們不會成為魔鬼之子，除非首先成為上帝之子。……」

「總而言之，魔鬼若不是首先成為上帝的話，就不會成為魔鬼。除非牠首先成為光明的天使，牠也不會成為黑暗的天使（《哥林多後書》十一:14）。……『我很清楚，上帝的道在成為真理之前，也得首先成為一個巨大的謊言。我也知道，魔鬼的話在成為謊言之前，必須成為上帝那精緻的真理。我必須承認魔鬼有信上帝的時候，並把邪惡歸於我們的上帝。但這不是全部，最後一句話是：祂的信實直到萬代。』」*WA* 31, 249; *LW* 14, 31。

13. 「祂（上帝）讓祂自己看起來像魔鬼。」*WA* 41, 675。

14. 「最困難的是承認一個在絕望和羞辱中死去的人為王。感覺會受到理性的強烈反對。理性厭惡它，經驗否定它，此外它還缺乏先例。對外邦人來說，這是愚蠢的。對猶太人來說，這是一個絆腳石（《哥林多前書》一:23），除非你的思想超越了它。」*WA* 5, 68; *LW* 14, 342。

人的渴求大相逕庭¹⁵。上帝的孩子躲開了世人，甚至躲開了他們自己¹⁶。他們本人和世界都無法辨認出他們在上帝面前的樣子。《詩篇》第一篇把義人稱作「有福的」，但「這樣的有福也是隱藏在聖靈裏的，即在上帝那裏。所以只能透過信仰和經驗才能被認識。……先知所說的有福的人被世界宣布為最悲慘的人，正如以賽亞看到基督這個有福人的首領和榜樣時，把他叫做所有人中最低微的。」（《以賽亞書》五十三:3）¹⁷。

十架神學也決定了路德對教會的觀點。真正的基督教會與

15. 「在這個王的統治下，你在法律上的所有希望都被否定，你擔心的一切事情都被喜歡。祂為你提供十字架和死亡。……為了能在這個王手下生存，你必須死去。你必須背著十字架並忍受世人的憎恨。」*WA* 5, 69; *LW* 14, 342。

16. 「因為這是十字架的智慧，所以只有上帝知道何為公義。它的公義都是匿而不見的。因為上帝的右手用這樣神奇的方式引導著公義，這不是感覺和推理的方式，而只是信仰的方式。就是在黑暗中也能看見，即使不可見也能抓得住。」*WA* 5, 45; *LW* 14, 309。

換句話說，基督徒們自己也是隱藏的，參見 *WA* 31, 249; *LW* 14, 31 以下。（注第 12 已有引用。）

「祂的所有子民都藏起來了（*inwendig*），甚至對他們自己都是藏而不見的。」*WA* 39, 196。

「一個基督徒對他自己來說也是藏而不見的。他看不到他的神聖和品德。他看見的除了卑鄙和邪惡之外，什麼也沒有。」*WA*, DB 7, 420; *LW* 35, 411。

17. *WA* 5, 36; *LW* 14, 298。在同一章中，路德把以下說成是他最喜歡的段落（《詩篇》4:3）「上帝會提升祂的聖徒（*mirificavit Dominus sanctum suum*...），於是有多麼大的不幸就會變成多麼大的富饒。」*WA* 5, 41; *LW* 14, 304。路德翻譯了這一段「*dass der Herr seine Heiligen wunderbarlich führet*」。路德也引用了這一段以與他的稱義學說相聯繫。這同樣證實了一個事實：對罪人的審判是十架神學用一般術語描述的上帝活動的一個特殊內容。參見 227 頁。

歷史上那些自稱的教會以及它們的種種錯誤、罪惡、分裂和異端邪說不一致。確切地說，真正的教會隱藏在經驗到的現實之下。我們在討論路德對教會的教義時再回到這個論點。世俗的教會是一種過錯：「魔鬼會用罪過和分裂將它遮住，於是你不得不接受罪過。上帝也能把它藏在錯誤和各種缺點之後，於是你必然成為傻子，對它作出錯誤的判斷。基督徒只能通過信仰去認識，而信仰只與未被看見的東西相關。」¹⁸

十架神學同時又決定了路德對稱義的理解。上帝與之打交道的是罪人，他所經歷的和感受的除上帝的憤怒之外，沒有別的。就是這個人竟敢相信福音並認為自己是義人，以為他取悅了上帝。上帝的「是」對他來說是隱藏在嚴肅的「不」中的。但信心是在上帝之對立事物裏去理解上帝的藝術，以及透過堅定地信靠上帝之道而緊緊抓住那隱藏在那「不」之下的深而不見的「是」的方法。¹⁹

這一切都表明十架神學讓人們對所謂的「現實」產生了新的理解。真正的實在，不是世界和理性所想像的那樣。上帝及其拯救的現實是「似非而是的」，它藏在它的對立面裏。理性對此無法理解，也無法體驗。按照世俗的標準，真正的現實是不真實的，它的對立面才是真實的。只有信心才能理解這個真實而似非而是的現實。在路德的整個十架神學中，理性、意識、體驗和這個「世界」的觀點與信心的觀點都是相反的（事

18. *WA* 1, DB 7, 418; *LW* 35, 410。

19. *WA* 17 II, 203。

實也正是如此)²⁰。

信心的本質與現實世界以及我們的理性和經驗所了解的現實總是衝突的。基督徒不斷地受到試探，路德把 *Anfechtung*²¹ 理解為基督徒生存的基本特徵，這個觀點成為十架神學的一部分。基督徒的生存處境是危險的，因為他生活在現實之中，不能擺脫理智經驗和理性的影響。信心意味著生活在不斷的經驗衝突之中，把自我交給那不可見者。信心必須承受理性和經驗的衝擊。信心必須將其目光專注於應許之道，從而看透此岸世界的現實。

這就對信心作了如此假定，即它在不斷地運動，它不是一個人們可立於其上的不動的地方。人的生存以及這個世界的經驗、苦難、憤怒和死亡的經歷不會停止，也無法避免。基督徒只有透過堅定的信心來克服它們。基督徒經常被他所經歷的現實試探，以致懷疑上帝的真理，把它當作謊言。當他懷疑和對上帝的榮耀絕望時²²，他就會掉進地獄，只有這樣反覆多次後他才能到天堂去與上帝同在。所以信心一直在不斷的衝突中。只有衝破理性和現實，信心才能獲得生命。這一事實發現許多基督教真理的神學表述需要以自相矛盾的方式去表達。路德關於上帝的憤怒的思想能給我們提供更多的、更能說明該問題的例子。一個系統地表達不僅需要說明信心，還需要闡述信心誕生於其中的試探和懷疑，信心也總是與此相關。只有這樣才能

20參見第 55 頁對信仰和經驗的討論。

21. (這個詞有多種譯法，如考驗、誘探、打擊、困惑或懷疑。英譯者)。

22. *WA* 31 I, 249; *LW* 14, 31。(參見本章注 15)

描繪出信心如何突破了理性的框框。十架神學是信心的神學，信心的神學就是試探神學。沒有懷疑和試探，它就只能是並且一直是這種過程中的一種思考，即在固定框架之中的思考。不可能出現神學的思考 and 討論，以及信心對試探的戰勝。

路德感到只有十架神學才可能是真正的神學，因為人已墮落成罪人。對路德來說，十架神學在當初並不是唯一的，保羅也這樣認為（《哥林多前書》一:21）。路德說人用以在其事工中認識上帝的智慧本身與上帝的律法同樣不錯。但是，正如一切上帝賜予的好天賦一樣，智慧也被罪人用來抬高自己。所以現在只有十架神學才能帶來對上帝的正確認識²³。路德建立的十架神學與人的罪惡之間的密切關係並沒有使這一事實無效，即這種神學仍然與路德對上帝之所以成為上帝的理解密切相關。十架神學意味著上帝把祂自己藏在祂的救贖工作之中；祂一邊似非而是地行動著和創造著，一邊隱瞞祂的事工，好像祂在幹相反的事情。路德感到上帝就這樣把他自己榮耀為上帝。上帝能從無中創造，祂也能從反面的事物中創造出正面的東西。從倒置的世俗標準和關係中可以證實這點。上帝展示出祂就是這樣的上帝，在懦弱中顯出偉大、在卑微中表現榮耀、活著卻又為死而獻身。所以在路德的思想中，十架神學與上帝之為上帝是密切相關的。

無需再說路德在其十架神學中追隨了保羅。他為保羅在

《哥林多前書》一:18 和《哥林多後書》關於上帝的生命在死亡中，和他的力量在無助中的論述增加了新的力量。保羅把十字架理解為對上帝的認識和人理解自己的可信的標準，在這方面他是路德的先驅。

23. 《海德堡辯論》的第 24 個論題。「那種智慧本身不是邪惡的，也不該逃避律法。但如果沒有十架神學，人們就會用最壞的方式去使用最好的東西。」WA 1, 363; LW 31, 55。

第六章

上帝的道和上帝的靈

上帝只是藉著遮蓋自己，並讓人在祂指定的地方去找祂¹，才在救贖工作中與人相遇，那個特定的地方就是基督。但我們在哪兒能找到基督呢？祂以什麼樣的方式顯明給我們並讓我們認識祂呢？「除了在上帝的道裏，哪兒都找不到祂。」²祂透過福音來到我們中間，而福音是見證基督的。《新舊約》都提供了這種見證。按路德的話說就是，《聖經》「宣講基督」（*Christum treiben*）³。福音通過教會的宣告不斷地傳達給我

1. 請看 21 頁以下。

2. 「那麼，我們怎樣才能擁有基督呢？他坐在上帝的右邊，不會到我們家裏來。不，他不會這樣做。我怎樣才能得到他呢？除非在福音裏，你在別的任何地方都找不到他。……

既然基督透過福音進入我們內心，那祂必定被我的內心接納。既然我相信祂在福音中，那我已經接納並擁有祂了。」*WA* 10^{III}，349；*LW* 51，114。「基督除非透過祂的道，否則我們不能理解。沒有這些道，即使基督的肉身來到我身邊，對我也沒有幫助。」*WA* 10^{III}，210；參見 *WA* 12，414。

3.（更直接的但也許是太口語化的翻譯應該是「兜售基督」。與商人的行話對應的這種譯法的含義沒有「宣講基督」的含義。英譯者。）

們，也透過基督徒之間互相傳講的應許之道，特別是由被賦予權柄的神職人員向託付給他們牧養的人所宣講的應許之道而傳達給我們。離開了教會由之獲得生命的《聖經》，教會宣講的道就不能被認為是基督的道。然而，沒有當代活生生的宣講的道，那「喊出來的道」，我們也許就想不起《聖經》裏的道。路德感到這「喊出來的道」是福音最初的和最基本的形式⁴。《聖經》和說出了的道都是外在的道，它們當初沒有直接而神祕地與上帝的靈溝通，只是從外部透過人傳給人的道。這就與下面的事實吻合了，即有著人性和歷史性的基督就是顯示給我們的上帝。由於祂獲得了肉身，所以祂以「外在之道」這種人間的和歷史的形式來到人中間。用這種人間的形式，祂帶著救世的目的來到了人間。祂來是為了我們，祂與我們同在，我們也與祂同在⁵。人所宣講的就是「上帝的道」。

上帝的道絕不是常人口講的、耳朵聽到的純粹的外在之道。相反，這些話出口的同時，上帝就把祂的真理帶進了我們的心靈。人們不僅外在地接受它，也內在地相信它。這就是聖靈的作用。「在我苦惱的時候，上帝透過祂永恆的道和聖靈向

4. *WA* 40 II, 410; *LW* 12, 369. *WA* 50, 240; *BC*, 310。

5. 「當你打開福音書，讀到或聽到基督如何來到這裏或那裏，或者人們怎樣被帶到基督那裏去，你就能理解佈道或福音。正是透過它們，基督來到我們中間，或我們被帶到他那裏。因為福音的佈道只是告訴我們基督來到我們這裏，或是我們被帶到基督那裏。」*WA* 10, 13; *LW* 35, 121。「基督支配著我們。但是我們既不能感知祂也不能抓住祂。我們只能理解祂的道。所以祂的到來點燃了信心。」*WA* 9, 632。

我走來。」⁶我們要問上帝的外在之道與在我們心裏迴盪的內在之道是什麼樣的關係。路德認為它們密切相關。他對此的看法可總結為兩句話：（1）沒有道，聖靈不會開口；（2）聖靈透過道並在道裏面說話。

首先，只有當外在的道說出之後上帝才會賜予祂的靈。祂不是直接、「不透過媒介」地賜予祂的靈，而是相反⁷。路德堅持這一斷言以反對他同時代的唯靈論者和宗教狂⁸。「只有透過聖靈的作用才能產生信心，而這又需要外在的道。所以，與某些人的想法相反，人必須首先聽到外在的道而不應小看它。因為上帝不可能到你的私房和你對話。祂把外在的道安排在前，當人們的耳朵聽到了它，並在心裏記住了它時，真正的聖靈才賦予這些道特殊能力，讓它扎根。」⁹「我們不能像極端的人那樣，認為上帝直接撫慰我們，而不用祂的道。」¹⁰聖靈在心靈

6. *WA* 31 I, 99; *LW* 14, 62。「當祂的道照進一個人的心……」*WA* 32, 343; *LW* 21, 55。

7. 在解釋為什麼沒有祂的道，上帝就不能完成祂在人身上工作時，路德說，儘管沒有祂的道，上帝也能完成祂的工作，但祂不希望這樣做。「上帝高興透過祂的道來賜予聖靈，而不是不透過它；因為這樣，祂就能讓我們作為同工，與祂一起工作，只要祂不在祂願意歇息的任何地方停留，我們都可以使出巨大的力量。」*WA* 18, 695; *BOW*, 184。

8. 參見《施馬加登信式》（*Smalcald Articles*）中關於宗教狂的著名論述。「關於外在的、說出的道的問題，我們必須堅信：上帝除了透過祂說出的外在的道以外，祂沒給任何人祂的聖靈和恩典。所以我們應提防宗教狂，即提防那些誇耀他們不透過上帝的道或在祂的道之前就擁有聖靈的唯靈論者。」*WA* 50, 245; *BC*, 312。

9. *WA* 17 II, 459 頁。

10. *WA* 31 I, 99; *LW* 14, 62。

裏的活動依賴於先聽到的「外在的道」。也就是說，聖靈所說的就是外在的道。沒有新的啟示，祂只是使得外在的道在我們心裏更有力量，好讓它撞擊我們的心靈。聖靈所說的內容不超過外在之道所表達的含義。如果像唯靈論者認為的那樣，上帝說話不透過媒介，聖靈一旦脫離外在之道，就能做出人們能想像出的任何事情。那就是說，不是耶穌基督的福音，而是別的救世方式向人們敞開，上帝不是透過外在之道所證實的耶穌的人性和歷史性來與罪人相見。聖靈所說的就是外在之道的內容意味著我們的得救是因為耶穌基督作為人的生活。聖靈透過外在之道而起作用，這一事實保留了上帝在律法和福音裏所說的意思明確的道。聖靈說話「不透過媒介」可以指很多東西，而道是明明白白的。

其次，有關道的這一切都說明道在靈性上是有能力的。因為它不是耳邊風，而是進入了人的心靈。外在之道變成了內在之道。它在人的心靈裏起作用，由此我們可以證明它是上帝的道。聖靈不能離開外在的道而進行活動¹¹。它有力量把基督帶進我們心裏。它能「使心靈滿足」並「控制人，讓他感到他被抓住了並被迫承認它是真的和正確的。」¹²

外在之道有神聖的力量讓我們相信它是真理，是上帝的道。所以福音不需要其他權威，比如教會，來給它授權和保證。不需要別人告訴我上帝的道即福音在哪裏，我們只需去感受它。這些道把我們抓住了，並直接向我們證明它就是上帝的

11. *WA* 9, 632 頁。

12. *WA* 10 I, 1, 130。

道。這就是聖靈在心裏得到「見證」¹³。路德能夠描述這種內在見證，它讓人相信福音是上帝的道的自我見證，也是聖靈的見證，因為兩者是一回事。

上帝的道和聖靈不僅同屬一個，並且還是不可分割的統一體。路德用自然和人類的談話方式來論述這點。上帝的道和聖靈就像太陽同時產生的熱和光，也像說話時發出的聲音和呼吸。「人不可能把聲音和呼吸分開。拒絕聽到聲音的人就不會從呼吸中得到任何東西。」¹⁴

路德舉此例的目的是讓人們知道，沒有上帝的道也就不會有聖靈。但這是不是指有上帝的道的地方就有聖靈呢？正如我們看到的，路德把上帝的道強調為心靈的主宰，但他又把聖靈的活動與聽到的上帝的道區分開來。外在的上帝之道進入並制服心靈的事實，不是上帝的道所擁有的內驅力的結果。相反，通常透過上帝的道而出現的聖靈的活動，首先必須在佈道和聽到外在之上帝的道之後出現，並且還不總是馬上出現。它與佈道和聽到外在之上帝的道一起成為第二個因素¹⁵。「有人為我宣講上帝的道是很容易的，但只有上帝能把它注入我心中。祂必須與我的心靈對話，否則就沒有任何作用。假如上帝保持沉

13. 「因此我們不能因為教會證明了它而相信福音，而應該因為我們感到它是上帝的道而相信它。……當人們在自己內心證明聖靈時，他就會相信福音確實是福音。」*WA* 30, 687 頁。

14. *WA* 9, 633。參見前引書第 632 頁。

15. 比較一下路德在 *WA* 9, 632 和 *WA* 17 II, 460 使用「後來」一詞的情況。顯然「後來」一詞不是指時間順序而是指這樣一個事實。聖靈的活動根本上會受到

默，最後的結果就是祂什麼都沒說。」¹⁶毫無疑問，上帝透過祂的道和聖靈而起作用。但他沒有把聖靈委託給道，而是透過上帝的道在特殊環境下用恰當的方式自由地活動著。他沒讓傳道人控制聖靈。有時，傳道和傾聽還必須等待他。我們不得不祈求聖靈的恩賜與上帝的道一同到來。傳道人能宣傳律法和福音，但他們無法掌握自己打動人並讓人們皈依的方法。這由上帝自己掌握著。所以上帝的靈必須與佈道一起，是上帝在使人皈依。透過他的活動，聖靈使上帝的道在祂任何時候選中的任何人身上產生作用¹⁷。「任何時候」和「任何人」都是很重要的。「任何時候」意味著我們必須等待上帝，有時上帝在允許祂的道在心裏起作用之前要等一會兒。聖靈很清楚怎樣保持心

上帝的道的約束。路德同時強調上帝的道被宣講的時刻，聖靈就來到了。「所以彼得在《使徒行傳》二：14 裏就只教了人們上帝的道，其他什麼也沒教。在他一開口講話的同時，聖靈也來了，啟示他們（他的聽眾）並點燃他們心中的信仰。他們要做的就是靜靜地坐著而已。」*WA* 9, 633。但聖靈並不總是立刻就到。

16. *WA* 10^{III}, 260; *WA* 17^{II}, 174。

17. 見注釋 5。「上帝希望我們講授律法。當我們這樣做的時候，祂自己將看出誰會皈依。祂肯定會使祂希望的任何人在上帝希望的時刻去悔罪。……福音是為所有人的，但不是所有人會信仰。」律法是為所有人的，但不是所有人會感到律法的力量和重要性。任何時候，只要上帝用律法和福音打動我，我都會悔罪。但我們不能預測什麼時候。只有上帝知道祂希望什麼時候使我皈依。」*WA* 39^I, 369。佈道之後，「把一切都交到上帝的手上，祂會感動祂希望感動的任何心靈。」*WA* 39^I, 370。同上第 404-406 頁。

態，並給也許是十年前聽過的上帝的道以新的力量。就是說，上帝的道可以保留在心裏很多年而不起任何作用，上帝的靈來到後才讓從前聽到的道重放光芒¹⁸。上帝不僅自由地決定「什麼時候」，也決定「對誰」¹⁹。對很多沒有接受聖靈的人都宣講了律法和福音，但他們得不到使他們得救的上帝的道。上帝為什麼這樣做是一個祕密，祂不讓我們知道，只好讓祂自己去裁決²⁰。在上帝用祂的聖訓和外在的道使一個人產生牴觸的情形下，這是必須的。比如對法老，祂就是這麼做的²¹。

所有這些強調上帝自由地按祂的意志把祂的靈附加到外在的道的事實，沒有改變聖靈與上帝的道之間的密切關聯這種情形。人在接受上帝之靈時總要依靠外在的道。他保留著上帝的道，耐心地等待著，相信上帝在任何情形下都會透過祂的道和他打交道，並且遲早會賜予祂的靈。對每個宣講和聆聽上帝的道的人，上帝的應許都是有效的。它不會因為上帝也許會拒絕

18. 「沒有上帝的道，我們就得不到安慰。聖靈有效地喚醒並照亮我們的心靈，即使我們有十年沒有聽到它了。」*WA* 31^I, 100; *LW* 14, 62。參見「根據時間和需要，你們將從上帝那裏得到幫助和拯救。也許來一個弟兄，他說著外來的話。也許聖靈會降臨你的心中，讓你回想起這樣的外在之道。」*WA* 38, 205。 *WA* 40, 410; *LW* 12, 369。

19. 「（上帝）也用同一個（福音）將信仰和聖靈帶到他希望的地方。」*WA* 30^{III}, 180。

20. 「但不會把聖靈給那些後悔的人。他為什麼把它給一些人而不給其他的人呢？我只能說他沒把這個問題啟示給我，那就留給上帝自己去判斷吧。」*WA* 39, 578。

21. *WA* 18, *BOW*, 207。

賜予祂的靈這一最終可能性而變得無效。那些用上帝的名義說話並聽到的人要緊緊抓住這個應許。他們在佈道和聆聽時仍然應該忠誠。因為沒人準確地知道上帝何時才透過祂的靈與我們的心靈對話，所以應該不斷地聆聽祂的道。「由於佈道者有教會職務，有名望，又有與上帝同工的榮耀，人們不該認為自己太博學或太神聖，以致輕視或遺漏最不重要的講道。當人們不知道上帝什麼時候會透過佈道者來完成祂的工作時，尤其會產生這種想法。」²²

路德從不厭煩地強調這些與唯靈論的宗教狂相反的東西，他很清楚上帝的話總是一種靈命的和內在的活動，上帝就在這一瞬間臨到並觸動我們的心靈。由於上帝的意志，內在的靈性和人的宣講以及聽到的外在的道才完全融為一體。上帝透過外在的道直接和我們的心靈交流。在這種直接的交流中，上帝除了講外在的道所講的之外，別的什麼也沒說。這種直接交流給了上帝的道以魔力，能把它的内容印在心上。聖靈就是透過上帝的道贏得了掌管人的大能。

路德也知道聖靈可以「不透過媒介」而直接起作用，宗教狂卻認為祂需要媒介。每一方對聖靈發生作用的地點和方式的認識不一樣。宗教狂傳授和實踐著一種準備自己接受聖靈的方法。路德拒絕這種對待靈魂的技巧。「上帝的道臨到我時，無需我作任何準備或協助。」²³ 只有一個真正的準備，那就是傳

22. *WA* 17 II, 179。

23. *WA* 12, 497。

道、聆聽和閱讀上帝的道。這樣做時，我沒有依靠自己的力量和活動。宗教狂用他們那一套方法，我只是把自己袒露在道裏所包含的上帝的精神力量之中²⁴。上帝不會直接做工，以至於不必聆聽祂的道。沒有這種事。宗教狂告訴人們上帝使用特殊媒介工作，這個特殊媒介即人的準備活動。他們教人在人不敢肯定的那一點上進行準備。不敢肯定是因為這一點限制了上帝的自由。由於他們有這種準備，所以不必聆聽上帝的道。他們告訴人們上帝的工作無需媒介。因為上帝使基督徒依賴於恩典。路德基於他對稱義的理解，拒絕了唯靈論者在這兩個問題上的看法。路德堅持兩個事實，即上帝離不開祂的道和上帝是自由的。

上帝自己在聖靈裏面的道對人的魂和靈是必不可少的。魂是為上帝的道而創造的，沒有上帝的道就無法生存。只有與上帝的道一起，它才能和別的一切相處。它一旦擁有上帝的道，別的什麼都不需要了。因為在道裏，它找到了一切善的精華，於是足夠了²⁵。上帝的道是魂和靈的唯一的、無條件的權威。魂只能由上帝的道而不是任何世俗的權利來決定和統治，因為

24. 「我只能做到這點。我可以去聽、去讀、去宣講上帝的道，讓它進入我的心靈。這不是靠人的力量而是靠上帝的力量的真正的準備。」同上。

25. 「靈魂可以不需要任何別的東西，但它離不開上帝的道。沒有上帝的道，它得不到任何幫助。一旦它擁有了上帝的道，它就不需要別的東西了。簡言之，它就有了食物、歡樂、和平、陽光、能力、正義、真理、智慧、自由，它會有足夠多的好東西。」*WA* 7, 22; *RW* 1, 358。參見 *LW* 31, 345。

它也像上帝的道一樣是「永恆的」。它超越了世間的一切。這是它的尊嚴和自由²⁶。

26. 「人的靈魂是永恆的，它超越一切暫時的東西。可以通過永恆的道去接近它和控制它。」 *WA* 11, 409; *PE* 4, 76. 「上帝不能也不希望祂之外的其他人來控制靈魂。」 *WA* 11, 262; *LW* 45, 105.

第七章

信心

我們在此不全面地探討路德神學對信心問題的看法。我們先不討論信心的內容以及得救在何種程度上取決於信心。首先我們必須考慮上帝的道以及它的兩種形式，即律法和福音。在耶穌基督裏表現出的信心的意義，只有在有關稱義及基督其人及其事工的教義中才能逐漸變得清楚。在此，我們涉及的是信心的基本結構，即信心與上帝的道的關係、信心的個人特徵以及它與經驗和理性的關係。

信心與上帝的道

信心的對象是在祂自己的道中的上帝

研究路德對信心的理解必須提到上帝的道。它們之間緊密相關。我們不能離開信心來談上帝的道，因為上帝的道的本性是要召喚我們信靠，也是使信心在我們心裏做工。信心的目的

是上帝的道，這是信心的特點。信心與上帝之道正是因為各自的特性而相互關聯。

路德所說的信心絕不是要我們自己努力，比如用「積極思考」來增強力量和勇氣，也與自信的心理狀態無關，這種自信可以沒有信任的對象，也脫離了人的關係。信心之存在只是對上帝之道的反應。給它提供基礎和內容的只有道，道就是「應許」之道或者可以說是福音之道。上帝的律法寫在每個人的心上。在它向人們宣告之前，大家都對它多少有些了解。所以律法不是信心的對象，至少和福音不是同一意義的信心對象。

「信心只能由上帝之道來滋養。……沒有上帝的應許就沒有信心的存在。」¹（路德接受保羅在《羅馬書》四：13 以下的論斷，即信心和上帝的應許是同一的。）由於這個原因，傾聽道要先於信心，正如路德和保羅反覆強調「只有透過傾聽才能得到信仰」（《羅馬書》十：14），也就是傾聽福音²。路德認為信心意味著從心裏接受上帝的應許並試試這個應許。信心是人們堅持這個應許的意志的一種活動³。「在信心中，除了記住上帝之道外，一切都需拋到腦外。……信心只能依靠道，緊緊盯住道不放，對其餘一切都視而不見。」⁴

道是信心的對象；信心即相信上帝本身或基督。因為上帝

1. *WA* 6, 363; *LW* 35, 92. 「應許在信裏被接納。」*WA* 39^{II}, 207.

2. *WA* 17^{II}, 73, 176.

3. 「意志堅信那能帶來歡樂、幫助和保護的道，這也是信的本性。」*WA* 40^{III}, 423.

4. *WA* 10, 423.

和基督透過道向我們展示出來⁵。「相信道」與「透過道相信上帝」是一樣的⁶。信心就是直接相信上帝。我所相信的應許之道本身並不具有權威性，似乎它是一個放諸四海而皆準的真理，自身能說明自己的正確性，毋寧說它擁有的是以應許之道向我說話的我的上帝和主自己的權威。它沒有傳達純粹的、客觀的真理，而是上帝自己對我所說的接受和召喚、應許和命令之類的話。所以信心總是直接與上帝自己和基督有關。信意味著接受道裏的上帝為信實，並因此把他當作上帝來承認和榮耀。信仰就是無條件地信靠道裏的上帝。人給上帝的一切榮耀都比不上信心，因為信心嚴肅地把上帝當作上帝。不信即否認了上帝是上帝。信就是榮耀上帝，是實現主的第一條誡命，這一洞見是路德信心觀的突出特點。路德不僅是以人為中心來看待信心，這是人得救和得永生的唯一途徑，也以神為中心來看待信心。只有信才能榮耀上帝。「靈魂堅定地相信上帝的道時，認為祂是真、善、義。所以它給祂最高的榮譽：它承認上帝是信實的，從不懷疑這個事實。榮耀祂的名。不信祂是對祂最大的不敬。」⁷路德的《基督徒大問答》裏有句名言：「信心和上帝同在。」⁸信心與上帝以兩種方式互相關聯。首先，真正的信心

5. 「你聽到了我的道，並因我的道而擁有了我，你應存感激之情。」*WA* 31, 456; *LW* 14, 134. 其他的表達是：「上帝的道……是上帝本身。」*WA* 8, 49; *LW* 32, 146. 「當你被告知上帝的道時，……上帝就在你身邊。」*WA* 8, 50; *LW* 32, 147.

6. *WA* 10^{I,1}, 9.

7. *WA* 7, 25; *RW* 1, 362; *LW* 31, 350.

8. *WA* 30^I, 133; *BC*, 365.

只能有一個對象，即上帝，因為只有上帝才能無條件地受到信賴⁹。其次，無條件地信靠上帝的信心才真正地把他當作上帝。信心是與上帝的關係。上帝是我們能夠而且必須相信的。如果我們想說明什麼是信心，我們必須談到上帝。如果我們想說誰是上帝，我們必須談信心。

人的信心給上帝以榮耀，這來自祂的神性。路德用大膽的斷言總結說：「信心創造神。」費爾巴哈也引用這樣的話來闡述他的論點：上帝這個觀念從人類學意義上講是從人自身之存在的客觀化中衍生出來的（人以自己的形像創造上帝）。卡爾·巴特認為費爾巴哈引用路德的斷言不是完全沒道理。他要問的是，路德這樣斷言是否表明他未能充分地保護上帝與人之間的關係的不可逆轉性，也沒有維護上帝在這種關係中的無條件的優先地位和主動性¹⁰。問題在於費爾巴哈在引用路德來證明其主張時犯了錯誤，巴特的疑問是沒有根據的。費爾巴哈的思想絕對不是從路德發展而來。當路德說「信心創造神」時，他隨即加上了「不是在上帝之位格裏，而是在我們這些常人裏」¹¹。毫無疑問，沒有我們或在我們相信之前，上帝已經存在。無論如何，祂還是想成為「我們的上帝」。只有當我們信

9. 「理性告訴人們這個事實，《聖經》確認這個事實：任何人都不能作為內心的信任和依靠的對象。這只能屬於真正的上帝，因為只有祂是永恆不朽的。同時祂也是全能的，所以祂能做祂想做的任何事情。」WA 37, 42。

10. 《新教思想：從盧梭到裏敕爾》，布賴恩·卡仁斯（紐約：哈博出版社，1959），第359頁。

11. WA 40 I, 360; LW 26, 227。

靠時，祂才成為「我們的上帝」。由於祂的神性，上帝等待並指引我們去相信。在這個意義上，我們就能理解路德的另一個大膽斷言：「離開信心，上帝就失去了公義、榮耀和財富等，沒有信心，就沒有威嚴和神性。」¹²這句話與《基督徒小問答》（*Small Catechism*）中對第一祈禱文的解釋相同：「我們確信：上帝的名本身為聖，我們在此禱告，願祂的名對我們也為聖。」¹³

信心沒有創造道而是傾聽和接受它，這個事實決定了上帝的優先權和祂在上帝與人的關係上的不可逆轉性。上帝之道給我們的恩典必須透過信心去獲得。只有到這時，它才是真實的。我們的思維和態度、我們的信靠和不信才給我們帶來實在的東西。我們對上帝的思考、我們的相信和不信僅僅是一種主觀因素，對現實而言沒有意義，也不重要。正是它決定了上帝與我們的超驗關係¹⁴。「你怎樣想，事情就怎樣發生。」「如果你相信祂是你的父、你的審判者、你的上帝，那麼祂就是。如果你認為上帝是憤怒，祂就是憤怒。如此則上帝的行為根據我們的思想來調整。」¹⁵這不是路德神學自發的一家之言，而

12. 緊接著這話，路德又宣稱：「上帝除了讓我把祂當作上帝之外，祂不再有別的需要。如果祂的神性是完整而沒受傷害的話，那麼祂就擁有我能給祂的一切。」WA 40, 360; LW 26, 227。

13. WA 30 I, 251; BC, 346。

14. WA 40 II, 343; LW 12, 322。

15. WA 86, 8; LW 13, 6. WA 40 II, 342; LW 12, 322。「當你想上帝的時候，祂就是上帝。」WA 37, 586。

是對耶穌的話的解釋，照你的信心，給你成全了¹⁶。

在理解應許時，信心實際上接受了應許。要理解應許，信心必跟隨上帝從而得到完全的拯救。所以信心是進入永生的突破。「哪裏有信心，哪裏就開始了永生。」¹⁷ 信心是一條路，引導我們超越而與上帝同在，得到完全的拯救。

上帝透過祂的道使信心起作用

儘管信心是以應許之道為方向的人的行為，但它既不應該也不可能是人自己產生的行為。它是上帝透過道創造的。上帝之聖靈透過道使信仰對人起作用。「信心……只能來源於上帝的道或福音。」¹⁸ 路德於是提出了兩個觀點。首先，不是我而是道使信仰起作用：我在道裏經驗到聖靈在做工。其次，除上帝之道外，沒有其他權威能為我的信仰提供根據。

首先，信心不是人努力的結果，它不是人自己的產品而是上帝在人裏面的奇妙創造。路德繼續強調，人應把真正的信心與人為的信心區分開。當人聽到福音時，他自然會用智慧和意志進行積極反應。他會贊成。但這種信心不是真正的信心。它是想像中的虛構，人可以說服自己進入「人的幻想」。「心靈深處」對這種信心卻一無所知，因為他沒有完全被福音的真理

16. 《馬太福音》八：13。按照 Veit Dietrich 編輯的路德關於《詩篇》五十一篇的講稿；路德本人也指的是這一段。WA 40, 342; LW 12, 322。

17. WA 31 I, 156; LW 14, 88。

18. WA, DB7; LW 35, 368; WA 39, 83; LW 34, 153。

所掌握，不是全身心地投入。這樣的信心不能改變一個人的存在。路德在《〈羅馬書〉序言》（1522年）中說：「信心不是某些人認為的是一個人類的見解和夢想。……他們一聽到福音便忙碌起來，在自己的心裏產生信心的念頭『我信』，然後把這個當作真正的信心。由於這只是人的虛構和觀點，它不能到達心靈深處，不能產生也不能發展什麼東西。」¹⁹ 像這種人能有意製造的東西，如「自造的信心」、「人為的作品」和「虛妄」等，在面對死亡時被證明特別貧乏。在人生的關鍵時期，在罪、死亡和地獄中，這種信心就失靈了²⁰。只有上帝在人心中喚醒的信心才有能力對付罪、死亡和地獄。因為上帝用祂的道來喚起信心，並且上帝親臨在道中，所以信心有著與道，甚至與上帝同樣的大能。像上帝的道一樣，信心比「所有的受造物都更有力」，甚至比整個世界更有力。它如此強有力，以致能戰勝一切威脅人得救的事情。信心就是道，即上帝自己展現給人的方式。它不是人的而是上帝的力量。人在信心中分享上帝的力量。「信心也如同上帝一樣全能。」²¹ 當上帝透過道使

19. WA, DB9; LW 35, 370。關於自造信仰與上帝創造的信仰之間的區別，路德在關於聰明的和愚昧的童女講道中也談到了，那是1522年10月21日在愛爾佛特佈道時講的。他說道：「這種信仰是人創造的。所以它就像水裏的泡沫和變質啤酒中的雜質一樣，毫無用處。」WA 10 III, 355。

20. WA 10 III, 356。

21. WA 10 III, 214。「苦難降臨到基督徒身上，因此人性中固有的惡將真正死去。這表明了道和信仰的力量。它肯定信仰比其他任何受造物更有力量。因為信仰是透過上帝的力量而不是透過人的力量而存在的。」WA 17, 73。注意路德在這裏同時指明了道的力量、信仰的力量和上帝的力量。

它在心靈裏產生作用時，情況就是如此。偽造的信心「什麼也不是」，什麼力量也沒有。「上帝與這種虛妄無關。」²²

路德提醒人們要警惕這種「自造的信心」，不僅因為在生活出現危機時它一籌莫展，還因為他看到人想自己創造信心的企圖是對上帝的大不恭敬。人擅自利用上帝的創造能力。他應該等待上帝的行動。否則，他就侵犯了上帝是唯一的創造者的榮譽。人企圖相信自己的力量，這不僅是虛妄，也是對上帝的犯罪²³。

其次，只有上帝的道才使信心起作用，道透過讓人信服其正確性而使信心起作用。只有道的權威，即上帝之道裏的上帝本身才能成為信心的基礎，其他權威都不行。這就是「人的」信心與「神的」信心的區別。人的信心依靠講道的人，人相信這些道是因為說話人的身分和權威，比如教會、教士、教士團或某些組織（諸如教會公會議）等的權威。另一方面，神的信心只依靠道即「上帝本身」²⁴。這樣的信心不需要塵世的權威來使自己的話成為真理，上帝的道本身就足夠了。人「覺得它肯定是真的，沒有人能將他拉走。」路德用《約翰福音》四：42之撒瑪利亞人來說明這點。他們首先是相信那位婦人告訴他們的話，然後他們自己認出了誰是基督。凡人耶穌和祂的奇蹟

22. *WA* 10 III, 356。

23. 「不能讓任何人透過他自己的力量來假定他有信仰。因為有很多人，在他們聽說了信仰後，就想通過自己的力量來獲得它。這樣，他們完成了本該屬於上帝的工作，擁有真理的確是神的事情。」*WA* 12, 422。

24. *WA* 10 I.1, 129。

並非信心的決定性依據，「即使所有人、天使和地獄之王都不同意，上帝自己也有另外的意見。但道本身必定使心靈滿足，使人確信，抓住人心，人立即承認道的真實和正確，」²⁵（這裏路德想到的是上帝的試探，祂假裝打擊並譴責我們。）我的確是透過世俗的見證和權威、透過教會和它的機構得到道。和撒瑪利亞人的情形一樣，先是有一個預備階段。在這個階段，我因為其他人的權威相信了它。但最後不是他們向我確證了道，而是道自己向我確證。真正的信心「只停留在上帝的道上，不受任何人的影響」²⁶。道因它自己的力量而獨立於任何人的權威之外。路德強調了這一事實和道的自證特性。他把上帝之道置於數學的公理之列，它不需要人類的權威，直接使人的理智接受其為合理。他們是不證自明的，人類的權威對之無法反駁²⁷。

既然真理不需要其他權威就能自己使人信服，路德自然地把上帝之道與數學公理相提並論。不然，它們的自證特性就完

25. *WA* 10 I.1, 130。

26. *WA* 10 I.1, 131。

27. *WA* 10, 260。 *WA* 10, 90。「因此我不能允許任何人讓我背離上帝告知我的道。比如二加三等於五之類的明顯正確的東西。如果所有的公會議作出與此不同的判斷，我仍然明白他們在說謊。一碼比半碼長，就算全世界都不同意，我也知道他們是錯誤的。誰在向我保證呢？不是人，而是十分肯定的真理。」*WA* 10 III, 260。路德拒絕了羅馬人對奧古斯丁論述的傳統的理解，「如果不是公教會權威（*catholica ecclesia*）讓我這樣做的話，我是不會相信福音的。」*MPL* 42, 176。路德說「那是假的和反基督教的。每個人的信仰都來自上帝的道，他的良心確認它是真理。」*WA* 10 II, 90。 *LW* 35, 151。 *WA* 39 I, 191，路德對奧古斯丁論述的理解，形成了對「教會」一詞的理解，人們相信那就是使徒。

全不同。從它的內容來看，道不具備數學公理的特點。它不能靠自己的力量使每個人都了解，只有上帝自己透過道與人的心靈對話才能使人理解。（參見第 34 頁）自證不是道的屬性，自證只是不時地發生在上帝臨到並說話的時候。上帝之道的真實性與公理的或先驗的確實性不一樣。理性的自明性和理性真理的明顯特點與「聖靈之證明」相距甚遠。

路德關於信心最主要和最具特色的思想是這樣的：當人們內在地並在靈性上相信上帝在道裏對他講的話時，信心就產生了。信心的內容不能一概而論。道不是別的，它是上帝為了拯救而與人打交道的方式，所以上帝拯救的事就是信心的內容和對象。我們不敢隱瞞路德會用其他術語來講信心的事實。他經常用他那個時代普遍接受的神學概念來論述信心。儘管路德特別透徹地批評了《聖經》，但他還是接受了他那個時代的傳統，承認它本質上是一本沒有錯誤的書，全部內容都是聖靈所啟示。它是「上帝的道」，不僅因為它透過律法和福音向我們說話，使我們心悅誠服，而且還在於《聖經》所說的所有的話。（這是一個原則問題。）從整體上看，它的歷史記載、世界觀及所有神的故事都是聖靈給予的「上帝的道」，它們是應該相信的、不可質疑的真理，因為它們都包含在《聖經》裏面。

顯然，我們在這裏遇到了一個與路德神學很不一樣的關於「上帝的道」和隨之而來的對信心的不同概念。如果將上帝的道理解為與整個《聖經》的內容一致，包括其歷史的和宇宙論的內容，我們不能再說道用自己的力量使人信服並確證自身；

當「道」描述上帝與我們的對話時，我們可以那樣說。所以把全部《聖經》當作信心對象，這種信心與「偽造的信心」幾乎是一致的。路德在別的地方談到過這種信心。這種信心包括強制人相信和謙卑地屈從書面上的道。如果它能給上帝以榮耀，這樣理解信仰就類似我們直至目前所描述的路德的中心概念。如果這樣理解信心，那麼上帝就是命令我們相信整個《聖經》的內容，好像它自己是作者。祂堅持要我們放棄理性、質疑和疑問。因為祂用道，即在《聖經》裏向我們說了這些²⁸。這樣的比較使所有的相似性都消失了。傳統的對道和信心的理解與導致路德宗教改革的對道和信心的理解十分矛盾，這是我們無法迴避的事實。在實際使用中，路德把他治的和矛盾的因素滲入到對上帝之道和信心權威的神治的理解之中，也就是滲入信心和理性的關係中。這個問題也反映在路德神學最根本之處，即律法和福音的區別。靠上帝之靈的無上能力，道自己向我證明它就是福音。由道所確定的信心是真正合乎福音的信心。但是我相信的一切都基於寫在福音上的是律法這一認識，與之相應的就是合乎律法的信心。路德的宗教改革在這一點上存在著侷限。因為正是在這一點上，不管怎麼說，路德本人為十七世紀的正統信仰掃清了障礙。但這樣做帶來了麻煩和危險，導致了啟蒙運動和新科學的興起。它們對《聖經》的權威的反對，使神學遭到了誤解和誤斷。由於神學使這種錯誤的《聖經》的

28. 「因為上帝說過這話，我就確信是這樣的。我將追隨他的道，並把我自己的思想看作無益的東西。」WA 37, 39。同上第 40 頁。

權威，與承載著上帝之活生生的道的真正的權威密切相關，所以對前者的破壞也對後者產生了不利影響。由於信心一詞的模稜兩可性，同樣的破壞性影響也發生了。過去，神學碰到過很多困難，許多地方現在都還如此。它們試圖藉著區分真正意義上的「上帝之道」與錯誤的聖經學、區分真正的信心與受到歪曲的信心來彌補這些損失。另外，正如我們看到的，神學也應分清，路德思想中哪些是受到他那個時代的歷史和傳統影響，哪些屬於宗教改革。

路德繼續使用了〔中世紀〕教會的信心概念來研究基督論和三位一體教義。但他認為，這些教義最初的建立不是因為教會的權威，而是《聖經》的權威（「上帝自己所說的和教導的」）。對此路德說，「必須相信《聖經》的權威，那些不相信的就是異端。」²⁹ 因此這些教義是必須要相信的

29. 談及基督論（「上帝和人同一位格」）和三位一體的教義時，路德說：「上帝不想讓我們掌握並將其裝配在一起，祂希望我們信。祂要我們承認只有祂是智慧的，使我們受祂的道指引。這樣做才是給了祂相應的榮譽……即你要輕觸帽沿說『是』，相信其為真。」雖然理性不能領會此事如何發生，它仍然要作道的俘虜並相信道。（請注意路德常說上帝的道會俘虜人，但這裏他說理性應該被俘。）*WA* 101.1, 152。 *WA* , 186, 191。 *WA* 50, 273。 *LW* 34, 216。「這時人們應沉默並在心裏說：上帝已經說出了，我也聽見了，只有一個上帝和三個位格。但我不知道這怎麼成為可能。」 *WA* 39II, 364。同上，384。關於三位一體，路德說，「即使那些隱藏不見的事情，我們也應該相信。……」 *WA* 39II, 279。同上 280。路德也談到了「相信祂的道」這樣一種信仰。同上第 279 頁。「道」在這裏不僅是應許，而且是上帝在《聖經》中「教導的」任何事情。信仰「就依賴於永不欺騙和撒謊的《聖經》。」 *WA* 101.1, 191。談到基督由童貞女所生的教義時，路德指出，「我們應在信仰中堅持上帝的道，抵制一切引誘和猜測。」 *WA* 37, 55。

（*credenda*）。路德沒有區分福音本身（它召喚我們去信靠，並使我們的心靈信服而對信心產生影響）和神學在福音中發展出的教義形式之間的不同。這些教義不可能反過來成為信心的對象，永遠只是以福音的信心為依據的神學思考和洞見的產物。我們今天把這些區別視為理所當然，但路德沒有作這樣的區分。他號召人們相信教會由神學形成的教義，同時叫人們相信「上帝的道」，即福音。

我信：信心的肯定性具有的個人性

上帝的道自己向我證實自己。這是我們至此所聽到的。路德強調這一點：上帝之道自己向我證實自己。我們也必須作如此強調。所以人內心有種東西，道向它證明自己是上帝的道。道與人自己的內心生活不一樣，它與人對立，是從外面和人對話。它一定會被聽到，因為沒有人能對他自己說這道。一旦聽到它，它就進入人並驅動他最內在的存有，使人信服、證明人有罪，並向人證明它是上帝自己的真理。路德用《聖經》術語「心」和「良心」指那個向人的內心作令人心悅誠服的見證的道。信心之確實性就存在於此。

作為個體的人、一個十分獨特的和無法取代的人，我是「心」和「良心」。上帝的道單獨對我說話，使我成為直接與上帝建立關係的個人。在我與上帝之間，沒有其他人和人群。沒有人能取代我的位置，沒有人能介入並帶走因為我獨自一人站在上帝面前這一事實而產生的恩典和責任。上帝的道與那不

可替換的「我的自我」同在。道讓我以獨一無二的、單獨的自我站在祂面前，喚起我的信心，這個信心完全是我的，真實而肯定。從這個意義上理解，信心是無條件的個人的行為。

正是同一個路德說了上述一切，他很清楚：基督教團契，信心的團契，以及父老子弟的信心都能夠堅定我的信心這個現實。「教會的信心幫助我擺脫搖擺不定。」³⁰有一件事很清楚：只有在我自己信時，其他人的信心才會對我有益。沒人能為別人相信，似乎他的信心可以替代別人自己的信心³¹。每個人都只為自己相信³²。「基督徒有其個人權利。他為他自己而不是代表別人相信。」³³世界上所有的基督教團體和代人祈禱者不能除去這個絕對的獨自性，相反，它只能使我們得到它。路德引證死亡來說明這種信心的獨自性。每個人都獨自面對死亡，你一定得自己去死。沒有人能代替你，沒有人能為你掙扎。也就是說，在死亡這個煎熬和困惑的危機時刻，沒有人能代替你去打信心的仗。如果我在這一刻還能堅持信心，那它一定完全屬於我個人。在這最終的危機關頭，世俗權威的一切裁決都無助於我。我必須絕對地肯定我自己。所以信心是非常嚴肅的問題。如果死亡時，我本人不能像確定自己的存在一樣確定上帝的道，我就會失落。只有透過這種確實性，良心才能得到平安

30. *WA* 6, 131. *PE* 1, 165。

31. *WA* 10^{III}, 306, 308。「我的信仰鼓勵和幫助你自己去信。所以……一切取決於你的信念。信念越強，得到越多。信念越弱，它越需要別人的信念和別人的代禱來使它增強。」*WA* 10^{III}, 310。

32. *WA* 10^{II}, 90. *LW* 35, 151。

33. *WA* 19, 648. *PE* 5, 59。

34。

路德把信心的肯定性看作一個嚴肅的問題。因為對他來說，得救明顯地是個人的事，它是與上帝的團契，這種參與只有具體到個人，在他信心的「自我存有」中才能實現。路德對得救的疑問自然會提出信心之肯定性的問題。肯定的信心不僅僅是一個個人的自我狀況，也就是說：有肯定的信心就是得救。

信心與經驗

信心與經驗是相對立的：對信心的考驗和試探

34. 在 1522 年 3 月那篇著名的 *Invocavit* 佈道中的開頭部分特別清楚。「我們都面臨死亡的召喚，沒有人能為人代死。每個人都應準備好武器，以便獨自去與死亡和魔鬼作戰。……那時我不會和你在一起，你也不會和我在一起。」*WA* 10^{III}, 1. *LW* 51, 70. *WA* 10^{II}, 23. *LW* 36, 248。「當我必須死的時候，你〔教皇〕不會為我而戰，也不會回答我。我必須自己去對付。我必須像肯定你還活著一樣肯定我相信上帝的道，甚至更肯定。這樣你就可以為你的良心下注。即使所有的人和天使都來了，並準備同意你這樣做。但如果你不能自己判斷並得出結論，那你仍然會輸。……如果你在臨死的床上還想說，教皇曾經說過、公會議作過規定，神父們……也同意這樣。那麼，魔鬼立刻就會鑽你的漏洞，打斷你的爭辯，問道：『如果這不是真的怎麼辦呢？難道他們不會出錯嗎？』那你就已經被戰勝了。因此你就不會有任何懷疑，並說：『這是上帝的道，我要堅信。』」*WA* 10, 259。「那麼好吧，讓他們去規定和說他們希望的任何事情。你的意識不能停留於此，並以此得到安慰。是你自己生命垂危，所以上帝必須在你心裏對你講：『這是上帝的道』，否則你仍然不敢肯定。所以你自己必須堅定，不受任何人的影響。」*WA* 10, 260。

現在我們回到路德的十架神學，信心的意義只有在這裏才能被充分理解。

信心的目標是上帝的應許之道，起初除了應許之道外別無其他。道提供了一個隱而不見的實在³⁵。這種實在不能成為「經驗」的對象，它只能透過信靠道而被認識。所以信心與我們的經驗和「所見」是相對立的。信心對實在的理解與見到的和體驗到的都不一樣。路德不斷地引用《希伯來書》十一：1，「信是未見之事的確據。」後來，路德把它譯為「不要懷疑那些沒看見的東西。」因為上帝本身是隱藏著的，我們只有透過相信道才能擁有祂和祂的應許³⁶。上帝的不可見與人的信心是合為一體的。路德甚至可以說，上帝把祂自己和祂的拯救藏起來，以便我們有空間去信靠。如果信心本來與隱藏的實在有關，那麼「需要相信的一切都應藏起來，以便我們有信靠的空間」這句話就是對的。路德繼續說道，「與我們看到的、感覺到的和經驗到的東西正好相對立的是藏得最深的。」³⁷上帝和祂的拯救藏在其對立面裏面。凡人看來，上帝好像在做著與其最終的旨意相反的事。上帝把自己藏在其對手撒旦的偽裝下。信心不能沒有經驗。它用經驗反對它自己，透過與之相反來保存和證

35. 「祂神聖的道向我們保證看不見的幫助是可以得到的。」*WA* 40Ⅲ，56。同上第46頁。

36. 「這就需要信仰。因為父、審判者和上帝（參見 *Ps*.6，86）就在眼前，但你看不到。祂所在的地方是神聖的，只有信仰的眼睛才能看見。如果你相信祂是你的父、審判者和上帝，那祂就是的。」*WA* 8，8。*LW* 13，7。

37. *WA* 18，633；*BOW*，101。*LW* 13，22。

明自己³⁸。由於這個原因，信者就會受到他感官的經驗事實的引誘和折磨。他們一直在與懷疑作戰。考驗和試探不是信者生活中的例外，而是他們生活的常事。

路德描述信心與經驗兩者之間的對峙時，特別提到了此生中的苦惱和麻煩以及試探和失望。我們的心靈受到嚴酷的現實折磨。救贖的應許似乎還遠在將來，渺而不見。由於我們看不到隱匿的未來，我們就看不到眼前苦惱的盡頭。我們看到的只是開頭而不是結尾。我們的視力太弱、太近視，不可能看到隱匿的得救。上帝能看見我們這些苦難的盡頭，正是祂向我們作了應許。所以我們應該注意祂在道裏所說的，而不是我們自己那顆狹窄的心所感受的³⁹。上帝與我們看待暫時困難的方式大不一樣。（路德引證了保羅在《哥林多後書》四：17中的論述，「我們這至暫至輕的苦楚，」《以賽亞書》五十四：7「我遺棄你不過片時。」）⁴⁰「上帝說，『對我來說，你們的困難只是一個點、一瞬間、一滴、一個火花。』但理性把數學上的一個點變成了一條沒有盡頭的線，因為它看不到苦難的邊緣。」⁴¹主說：「我比你們看得清楚。」塵世的一切麻煩都是暫時的，是數學上的一點。理性不熟悉這種「神聖的、天堂裏

38. 「在這種矛盾的經驗中堅守，然而始終如一地保持信仰，因為你所等待的是看不見的東西。」*WA* 40Ⅲ，55。

39. *WA* 40，59。參見維耶特·狄特裏希的版本中根據勒雷爾的筆記所出的打印稿。

「所以我們應該期待應許而不要靠我們自己。」同上，第61頁。

40. *WA* 40Ⅲ，60，63。

41. *WA* 40Ⅲ，60。

的數學」。信意味著放棄理性的觀點和我們自己的想法，相信上帝的道，從祂的角度看問題⁴²。信心所看到的麻煩和上帝所看到的一樣。在凡人看來，苦惱和焦慮如此巨大，在信心和上帝那裏卻變得很小，甚至不值一提⁴³。它們與上帝和祂在基督裏體現的永恆的恩典相比算得了什麼呢？這就是「神聖的天堂裏的數學」要教給我們的東西⁴⁴。

今生遇到的麻煩和困難隱藏了上帝的目的，並對它提出了懷疑，其實它們不僅是撒旦和世人在對我說「不」，如果用上帝的律法來看待我的命運，它也是上帝對我所說的「不」。當我不得不作出上述總結時，懷疑和試探很令人傷心。路德在討論敘利非尼基族婦人的故事時，把這種情形描述得特別清楚。這種考驗之所以如此令人傷心是因為這個事實，耶穌基督採取了一種與我們的心在困惑和懷疑時一樣的態度。他說「不」時，我們的心認為這個「不」絕對是最終的。但事實不是這樣。「心靈應該擺脫這些感覺，堅定地相信上帝的道在『不』中隱含著深沉而祕密的『是』」。基督與敘利非尼基族婦人的相遇就是要教會我們這點。人們把這個故事「寫了下來以教導和安慰我們，讓我們知道上帝把祂的恩典藏得多麼深。我們不能以自己的感情和反應去思考祂，而應嚴格按照祂的道去思考

42. 「信仰就得反對理性、自己的感覺和直覺，反對自己只侷限於對可經驗的事物的理解。」參見第 67 頁。WA 40，61（注 38 已引用了）。

43. 「讓魔鬼和世界消失吧。因為上帝在此，主在說話。這大大地減少了我心中的恐怖，它們現在並不比一個虱子大。」WA 40^{III}，63。

44. WA 40^{III}，64。

祂。」⁴⁵

當上帝最初的「不」透過上帝的律法直接說給我們時，這一切達到了頂點。我們的心和良心必須贊同這個律法，並接受它對我們的譴責。在祂憤怒時，上帝宣告我們有罪並詛咒我們，祂這樣做是對的⁴⁶。即使在此時，我們的心仍然該堅信上帝的應許之道，祂說過祂會接納罪人而不是那些義人。上帝的旨意和道以律法和福音雙重形式傳達給我們，最大的懷疑和最深的試探就從這裏產生。信心存在於律法和福音的緊張關係之中。由於它們之間的對立，當我們相信福音時，我們就會違背自己的心，後者受律法的絕對影響，這種影響之深以致會讓我們懷疑並對上帝的恩典失望⁴⁷。信心要做的不僅是突破塵世裏那些與上帝之道相反的現實，它也應突破上帝的律法的道和表現在律法裏的上帝的憤怒⁴⁸。信者還該只相信福音，擺脫自己的感情和良心的譴責。我們應與自己的良心作戰，去相信基督

45. 談到基督對敘利非尼基族婦人的第一個回答時，路德說：「這說起來很像『不』。其實它裏面就是『是』。這個『是』藏得很深，看起來只像『不』。這表明了考驗和試探的時刻，我們的心情會是什麼樣。這裏基督假定了我們心中感覺到的祂的態度。我們這兒除了『不』之外，沒有別的東西。其實這是不對的。」WA 17^{II}，203。……（下面是正文中引用過的段落。）路德用同樣的方法對待耶穌和馬利亞在迦拿的婚禮上的對話。WA 17^{II}，66。

46. WA 6，208。PE 1，192。

47. 「我信的時候，上帝用與律法相反的方式拯救我。」WA 39，219。與律法相反暗含著在上帝的活動中有它的對立面。人們對福音的信仰也隱含著這點。

48. 「走向上帝是如此快樂的事，我們可以衝破祂的憤怒、懲罰和不悅，就像我們衝破一道堅固的荊棘之牆，確切地說是一道刀和箭的牆。」WA 190，224。WA 6，208，249；PE 1，192，249。

和福音對罪的寬恕，而不是相信自己的良心⁴⁹。律法引誘我們不相信福音。只要我們活著，作為基督徒，就會遇到這種事情。懷疑不是一直存在，但它老要回來。聖靈透過福音引起的確實的信仰和律法造成的懷疑一直在我們的生活中互相衝突。肯定的信心由於上帝聖靈的幫助會取得最終勝利。但直到來世，懷疑也不會結束，肯定的信仰不會完全獲勝⁵⁰。所以信心一直有機會，而信者總會是英雄。「基督徒是那種不斷與絕對不可能的事情打交道的英雄。」⁵¹但信心的「英雄主義」總是束縛在懷疑和試探的苦惱之中。信心就是在這樣的環境下「操練」⁵²。正是在與試探作戰中，舊我會死去，信心會經歷上帝的道並獲得自己的全部力量。想到基督本人那令人悲痛的受死和被釘在十字架上叫人辛酸的懷疑和試探，有助於信心去達到這一目標，去忍受最大的困難和焦慮而不要陷入失望。只要基督與我們同在，我們就能忍受磨難，絕不失望⁵³。

49. 「現在，把你的良心和感情轉向基督，祂不會欺騙我們。讓我犯罪的心和撒旦都成為騙子。……你對你的良心和感情的信仰不要超過對上帝的道的信仰，那是接納罪人的主講的。……你可以與你的良心對抗，說：你在撒謊，基督說的才是真理，你說的不是。」 *WA* 27, 223。

50. 參見 1542 年的辯論，*WA* 39, 163。「福音的應許總是同律法的懷疑對抗。即使應許會遇到懷疑，它也會取得最終的勝利。」 *WA* 39^{II}, 200; *LW* 345, 318。

51. *WA* 27, 276。

52. *WA* 171, 73。

53. 同上。

信心中的經驗

信心總是與自然經驗的矛盾進行鬥爭。但信心和經驗並非處於絕對的對立和衝突之中，因為存在著一種由信心本身產生的經驗。它與一般的經驗主義的經驗不一樣，是一種在新的範圍中的經驗。

首先，信心經驗到它自身。作為一種人類行為，信心只是一種冒險：我把我的生活押在上帝的道上。我們信的能力很低，信心並不總是知道它自己的存在。路德甚至說那些確信自己在相信的人其實沒有相信，而另外一些看起來陷入疑惑和絕望的人卻信得很深⁵⁴。信即確信上帝的道。但這並不能說信心確實知道自己的存在，雖然信心也是一種經驗。我經驗到上帝的道在我身上的強大力量，因為我們已經聽到了，它使我信服並俘虜了我，不讓我走。在任何情況下，這個因素必須與盲目利用上帝的道結合起來考慮。作為我自己的行為，它可能在恐怖和顫抖中被利用；甚至是上帝的道和聖靈強迫的。記得路德曾區分過自造的假信心與真信心。真正的信心是上帝透過道創造的，與自造的信心不一樣。信心知道這一點。它對此很有「感觸」。有些人公認他們既不希望說出，也不能夠說出他們的信仰。他甚至會感到他沒有信心，但他還是能見證真理之道

54. 「這種事情時有發生，其實這種事情在信仰中是常見的。那些聲稱信仰的人其實一點也不信仰。那些不認為自己信仰的人，在絕望中的人，其實有最篤實的信仰。」 *WA* 26, 155; *LW* 40, 241。

的力量，它不讓他離去並不斷克服其疑惑。路德用了一系列表達法來描述信心的經歷。道「使人心滿足」、「〔使人心〕確信」、「抓住了人心」、「信仰使人心成為俘虜」⁵⁵，「心知道道多真實、多正確」，它必須「知道」、「感到」和「嘗到」（路德用的是 *sapere* 這個古代的表達方式表示「直接意識」）⁵⁶。所以信心本身就是一種經驗，因為它只堅持道。它知道自己的基礎是道，它透過聖靈經驗到道的力量。

應該承認信心的這種經驗並不常在。在苦難的壓力下，它也許會消失。由於基督在十字架上不能再感到祂自己的神性，基督徒從他外在的人格上「不再感到有信心」，信心使他成為上帝的孩子。這個時候，信心「爬走了，隱藏起來」⁵⁷。信心帶來的快樂也停止了。沒有經驗，信心很孤獨。除了看到十字架上的基督之外，什麼都不存在了。但事情並不總是這樣。路德知道信仰會度過這些苦惱的日子，信心的快樂會再回到我們身邊。

信心不僅經驗到自身，它也經驗到生活。當基督徒相信上帝的道，他就會經驗到那用祂自己的力量戰勝罪惡、魔鬼和對

55. 比較第 47 頁所引用的內容。

56. 「沒有人能正確地理解上帝或他的道，除非他立即從聖靈那裏得到這方面的知識。但是，如果不經驗它、證明它和感覺它的話，沒有人能從聖靈那裏得到它。」 *WA* 7, 546; *LW* 21, 299。參見 *WA* 10^{III}, 261。「你必須在你自己的意識裏去感覺基督本人。你必須毫不動搖地去認為這是上帝的道，即使整個世界都會駁斥你。一旦你沒有了這種感覺，你就絕不會領略上帝的道的真義。」 *WA* 10, 23; *LW* 36, 248。

57. *WA* 17^I, 72。

死亡的焦慮的基督實實在在地在他裏面。確實信心不依靠以前的經驗。正確的排法應把信心放在經驗之前，應該保持這個次序。我們必須相信上帝的道，即使我們所經驗到的與它所應許的相反；當我們沒有以前的經驗甚至經驗與道矛盾時，我們也必須相信。另一方面，我們所相信的又會成為我們經驗的對象⁵⁸。信心和經驗是兩個不同的東西。但就是這個信心，它必須信而且它的確也信與經驗相反的事情，在相信時它獲得了它所相信的經驗。基督徒先聽到道並相信耶穌基督有拯救的力量，然後他經驗到他內心的力量⁵⁹。他也經歷到從道而來的恩典的倫理力量。恩典本身藏而不露，但人們應該相信它，因為它的作用沒有隱蔽，它清楚易見就如同恩典本身的存在一樣⁶⁰。在

58. *WA* 40^{III}, 370。

59. 「在這一點上，經驗必須進入並使基督徒說：『我聽到基督是我的救世主，他戰勝了罪和死亡。我相信這是真的。而我現在的經驗也證明了這一點。因為我以前總是處在死亡的焦慮和魔鬼的束縛之中，是祂拯救了我並顯明了祂自己。現在我看出祂是愛我的，我所信的也是真的（克魯齊格的重述）。』」 *WA* 45, 599; *LW* 24, 151。「經驗無疑證實了很多人心中所真正相信的。我們必須把我們的生命押在上帝之道的全能上。甚至在死和罪當中也體會到祂的道是真的。即使最偉大的聖徒也難以承受這樣的經驗。」 *WA* 19, 220。

60. 「上帝的恩典是偉大的、強有力的和能動的。這不是夢中的牧師所能想像的那種在靈魂中沉睡的東西，就像一個塗上色彩的板攜帶其色彩一樣。不，根本不是這樣。它承受、引導、激勵、想像、改變和激活我們心中的一切，以便它能被真正地感知和經驗。它是隱藏的，但它的事工是可見的。它的事工和道向我們顯示了它在何處。」 *WA* 10^{I,1}, 114 頁。在《〈羅馬書〉序言》中，當談到信仰時，路德說了一些相似的話，他把信仰稱為「活潑的、忙碌的、有力的和能動的東西」。 *WA*, *DB* 7, 11; *LW* 35, 370。

這種經驗中，信心自己「操練」並「堅定」自己。它透過基督而經驗到救贖的現實。因此，基督徒應該被召喚去實行《彼得後書》一：10 所說的：做正確的事情以證實他們已得救這一事實，因為他們已經信了。

路德在以《馬可福音》十六：1-8 為題的一篇復活節講道中也解釋了信心和經驗的關係，斯蒂芬·羅斯在 1526 年的夏日講道集（*Sommerpostille*）裏對此做了介紹⁶¹。使用這些講道時我們必須謹慎，因為事實證明羅斯總是很隨意地修改他的筆記⁶²。不過，路德在這一講道中描述的信心和經驗的思想帶有他的神學印記。

路德把信心和經驗的對立說得很清楚。（他用「*empfinden*」來表示「經驗」和「感覺」。）「我以前總是說經驗與信心是兩種不同類型的東西。信心的特徵是它不尋求經驗而是讓理性靠邊站，閉上眼睛，把自己交給上帝的道。它透過死和生來跟隨上帝的道。經驗只限於理性和思維能達到的程度，即限於我們所聽到、看到、感到和意識到的一切。因此，經驗與信心相互對立。」⁶³ 按照我的「經驗」，我的罪仍然存在與釘在十字架上的和升天的基督的福音相反。為了對此作出反應，我必須「把經驗丟到腦後，用道充塞耳朵和填滿心，並堅信它。儘管我的罪過好像沒有消除，我感覺得到它的存在，但我不能想它。我應不斷地認為死亡、罪和地獄已經被戰勝

61. *WA* 10 I, 1, 218。

62. 參見 G. 格奧爾格·布赫瓦爾德的評注，*WA* 21，第 11 頁。

63. *WA* 10，222。

了，雖然我仍然感到我處在死亡、罪惡和地獄的包圍之中。」這種感情驅使我們去相信⁶⁴。

信心和「經驗」就是這樣互相矛盾。「當經驗與聖靈和信心相互衝突時，一場戰鬥打響了，」這場戰鬥的規律是「信心越多，經驗越少。反過來也如此。」這是上帝的旨意：罪繼續存在於我們中間，以提供機會讓信心去操練而逐漸增強。當信心增強時，經驗就減少，即基督徒的罪和必死的威脅就越來越不是一種負擔和考驗。路德甚至可以說，我們得到了「另一種智慧，另一種經驗」。只有當我們死亡並完全擺脫了人性中固有的惡時，這種事才會發生。理性的經歷只有在永恆中才能完全停止。信心來自與理性的衝突中所看見的救贖，信心相信救贖。「信心毫不張揚地帶領我們穿越罪、死亡和地獄，這與經驗和理性所能理解的大相逕庭。我們於是看到救贖就在眼前。只有到此時我們才完全理解了我們一直相信的：死亡和一切困難都已克服了。」⁶⁵ 這一切意味著信心和經驗之間的緊張關係一直存在於我們的生活中。它並不總是同等地緊張，信心會從經驗贏得越來越多的地盤，直到緊張關係得到最終的解決，即在末世論中，相信就是看到上帝的新天地。「到那時，相信上帝是善的和仁慈的，他讓我們的感覺死亡，並征服了我們裏面的舊我，直到最後只剩下對上帝的善的信，只有信心而沒有感情；這時，我們就榮耀了上帝。」⁶⁶

64. 同上。

65. *WA* 10，223。

66. *WA* 17，66。

第八章

理性

路德談到理性時，他沒有給它下定義，也沒有區分它的各種表現及可能性¹。他總是把理性當做一個整體來談。為了理解他，我們必須對此加以區分。一方面，我們應該把世俗國度的理性與人和上帝之關係的理性區別開來。另外，我們也應該區分造物主上帝在剛造人時作為恩賜（禮物）給予人的理性，和後來人們墮入罪之後出現在人身上的理性，以及獲得新生的基督徒生活中的理性。

理性是上帝的恩賜，是造物主賜給人的天賦。上帝給了我「理性和我頭腦裏的所有才能」²。路德很強調這分恩賜和它的榮耀。它是上帝賜給塵世的最基本和最主要的福分，是「最好的和在某種意義上最神聖的」，超過世上所有其他的益處。正

1. Bernhard Lohse, *Ratio und Fides* (哥廷根：範登胡克·魯布希特出版社，1958年)。

2. *WA* 30¹, 248; *BC*, 345。

是理性使得我們和其他生物（事實上與其他任何東西）區別開來。透過它，人類可以行使其在地球上的主人身分，《創世記》一：28 給了人這個權利。理性給予人光明，人們藉此可以看見和管理世俗事務。理性是所有文化的泉源和承載體。它發現並掌管藝術、科學、醫藥和法律。人們在現世生活中有智慧、力量、勤奮和榮譽的地方就有理性的存在³。不要小看這一切，應該把它當作上帝高貴的恩賜來對待和讚美。所以路德和人文主義者一樣歡迎他那個時代的科學進步，而不像經院哲學家。他十分高興看到新的印刷技術，把它讚譽為末日前上帝賜給的最高的、最終的恩賜⁴。上帝把這一切都包括在創造之中。造物主上帝最初就在人裏面植入所有這些而給了人們從事一切事情的力量。這是人按上帝的形像所被造的一部分，人也因此能治理世界⁵。

在評價理性的崇高功能時，路德強調他所說的威嚴，即它為此生服務⁶。理性的任務就是規範和改善現世生活。它有自己

3. 《關於人的爭論》，*WA* 39 I，175；*LW* 34，137。「所有的律法都產生於人的智慧和理性。……人的智慧和理性產生了律法，它決定什麼是正確的，正如我們擁有的其他藝術一樣產生於人的天才和理性。」*WA* 40，221。

4. 「現在所有的繪畫藝術都興旺起來了。」*WA*，TR 4，4697。「看到所有的藝術都同時復興，真讓人感到驚奇。」*WA*，TR 2，2772。

5. 在引用了《創世記》一：27 後，路德說，「所有的律法、科學、經濟學和醫學都在這裏被建立和創造。……這些都是植於伊甸園的智慧所表現出的力量和財富。因而《聖經》不僅沒被它們難倒，反而證明了已建立的法律和已發現的藝術。」*WA* 40 III，222。

6. 「是太陽和某個神在管理今生的事情。」*WA* 39 I，175；*LW* 34，137。（此處緊接下來是路德論「尊嚴」。）

的權限。在這個範圍之內，即在「世上的治理」中，路德是在很廣泛的意義上用這一術語的。理性獨自擁有最高權威，它自身包含著審判和決定正確規範的依據，以管理世俗事務如經濟和政治。在這些事情上，《聖經》、基督教的佈道和神學都無話可說。《聖經》和福音沒有告訴我們如何制定正確的法律和如何處理國家事務。這都是人類理性的事，造物主當初就把它賜給了人。法律、政府和其他藝術無不如此。在這些領域，神學的任務只是給理性地盤，承認它，證明它是上帝的創造。正如我們將看到的，墮落至罪的人的理性尤其需要被肯定為是上帝的創造⁷。

人墮落之後，仍然沒有喪失理性能力。在某種程度上，他能理解、調整和規範世界⁸。上帝沒有奪走理性的統治地位⁹。墮落的人在兩方面誤用了理性和它的合理任務。他清楚自己有

7. *WA* 40 III，221 頁。

8. *WA* 39 II，375。

9. 「亞當墮落後，上帝沒有取掉理智的尊嚴，而是確認它。」*WA* 39，175；*LW* 34，137。路德發現在上帝與挪亞的約中確認了它（《創世記》九：1）。

10. 談到墮落的天性，路德指出：「亞當墮落後，我們已如此敗壞，以至於不認為這些是上帝的恩賜。律法師認為是他自己有本事，他既不考慮他的本事來自何處，也不去榮耀上帝，反而說，『這是我做的。』」*WA* 40 III，222。「這正是人的邪惡本性。它不把這一切當作受造物，也不把它當作上帝的恩賜，反而說，『這是我做的』。正確地應該說：『上帝賜給了，而我得到了。』而不是『人做了。』」*WA* 40 III，223。參見維耶特·狄特裏希的版本，同上第 222 頁。人們在取得成就時說的「這是我做的」，與亞當和夏娃之後的罪人說的「這不是我做的」，好為自己的罪孽找藉口和拒絕承認存在的事情是完全相反的。*WA* 39 II，276。

理性，能做偉大的事業，而忘記了給他一切智慧和能力的上帝。他稱讚自己的成就，說「這是我做的」，而不是謙卑和感激地承認，「這是我得到的」¹⁰。人提升了自己，不僅在自我意識和自信心方面，而且在他自己的行動和榮耀自己方面，奪走了上帝作為創造者和給予者的榮耀。由於他的貪慾而歪曲了上帝讓他照管世界的作用。他只管自己的滿足、利益和榮譽而不顧上帝對其世界的目的。他不是順服地服從造物主的意志，而是任意地對待被這創造的世界¹¹。這樣的理性及其邏輯上、技術上和文化上的能力不是因墮落而破壞，而是被用來滿足墮落至罪的人的罪惡的自我意識和自我榮耀。在這點上，理性在上帝與人的關係上的作用就清楚了。

墮落之人的理性是屬「肉體的」¹²。路德也可以用他談論現代的方式談論「肉體」、「血和肉」、「人性」、「自然理性」、「意識」和「自由意志」，是的，甚至「整個世界」¹³。所有這一切是互相關聯的，在廣義上是同義的¹⁴。當路德在他的一首讚美詩裏說「我的自由意志仇恨上帝的審判」時，任何

11. 然而，本性不能順從這些天賦。相反，它說：我要統治；我要實現自己的目標；我要得到快樂、榮譽和好處。WA 40Ⅲ，223。

12. 例如 WA 18，676，688。BOW，158，174。

13. WA 37，46。

14. 「……理性或自由意志。」WA 18，766；BOW，287。理性不僅指自然人的智能也指他的意志。

15. WA 35，423；LW 53，219。

一個概念都可以取代「自由意志」的位置¹⁵。這些概念都是瞎子，看不見上帝、人的真實本性和處境以及人的罪¹⁶。

在人與上帝的關係方面，理性也接受倫理的和宗教的知識。路德總是強調人的理性擁有自然律。如果這個律沒寫在人的心裏，宣布上帝的意志或給予摩西的律法對人類就沒什麼意義。同樣，理性有著對上帝的一般認識，也知道人欠了上帝什麼。「理性知道有一個上帝」¹⁷。然而，人利用此倫理的和宗教的遺產表明，理性參與了人的墮落，也就是說理性是「肉體的」，它被魔鬼擁有了。一旦涉及到人與上帝的關係，理性就會與透過其道顯示出的真正的上帝相衝突。

理性被這個世界的種種限制束縛¹⁸。塵世的現實和可能性是它最高的裁決標準，它自己無法擺脫。它拒絕不符合此標準的任何東西。它只承認那些與其對現實的評價一致的事物¹⁹。理性因此拒上帝之道和信仰於門外。因為道宣布了上帝隱藏的拯救。上帝之道應許的被認為不可信、不可能、荒謬、超越一切可能的經驗，自然能力及所有理性的理解能力。而信仰正是與這些不可能的事物有關。它「涉及那些不可能的事，而將來

16 參見，例如 WA 18，673，677，766；BOW，152 頁，286。WA 39，82；LW 34，151。

17. WA 19，206。

18. 「理性不適用於不可見的事物。」WA 40Ⅲ，51。

19. 「理性根據外在的表現進行判斷。」WA 171，68。「我們可以判斷出這些教義（……與理性相符合的……）是撒旦的箭，因為它們如此明顯並與屬肉體的智慧和公義一致。」WA 40Ⅱ，35（校定版）。

它們會率先變成可能。」²⁰ 信仰超越理性。信仰所相信的與理性相反，或者說與「肉體」、與「人的內心」、與人的「感覺和經驗」相反²¹。上帝之道與理性，信仰與理性尖銳對立。道所宣布的和信仰承認為事實的，理性會認為是不真實的胡扯²²。理性一定要反對道和信仰，因為信仰接受道。理性本身不會產生信仰。只有上帝能給予信仰，這與理性和本性是相矛盾的²³。

理性在處理俗務上的限制同時也是人本主義的侷限。它只限於概念，以人的心思和義為先決條件。所以理性要求上帝按人的義的概念而行動。如果他需要保留上帝，它就要給他指出他必須做的事²⁴。所以理性看不到、聽不到、也理解不了上帝

20. *WA* 27, 275。「自然人只解決那些可能的問題。基督徒的職責和使命是處理現在不可能而將來可能的事情。」*WA* 27, 275。

21. *WA* 40^{III}, 54, 59 頁。參見 *WA* 17^{II}, 66。

22. 「然而，信仰這種關於某種事物的知識是可望而不可見的（《希伯來書》十一：1）。這種知識存在於上帝的應許和道中，雖然抓不住它也感覺不到它，但它還是和它們一樣神聖。沒有人能看透（《哥林多前書》二：9）中的上帝的應許，它應許了我們荒謬的、不可信的和不可能的事情。……人的天性只關心可見的事物。」*WA* 40^{III}, 46。參見 *WA* 40, 34, 51。路德這樣描述基督的掌管：「祂不是像理性告知的那樣來掌管，因為祂希望人們能了解他的幫助、恩典和憐憫。」*WA* 41, 675。

23. 「肉體和理性……在我們的肢體裏（《羅馬書》七：23）與上帝的道和信仰對抗。」*WA* 40^{III}, 46。「理性蔑視信仰。」*WA* 39^I, 90；*LW* 34, 160。「只有上帝能給予與本性對立的信仰，並賦予人們能力去相信與理性對立的東西。」*WA* 39^I, 91；*LW* 34, 160。

24. 「按照律法去試圖了解和衡量上帝是理性的本性。」*WA* 16, 140；*WA* 18, 729；*BOW*, 232。

奇妙的作為²⁵、祂公義的超越性、祂行動和治理的辯證性，以及祂將自己公義與良善深藏於相反事物上的反合性。這些都超出了理性的理解範圍，理性遷怒於它²⁶。道成肉身、基督的神性和三位一體的神祕也超出了理性的範圍。理性可以理解上帝的合一而不能理解三位一體中三個位格的合一。由於這個原因，教義史上的基督論和三位一體的種種異端應該算在「自然理性」的賬上²⁷。

從理性落入道德主義的陷阱這一事實可以明顯看到理性的人本主義侷限性。理性按律法主義的路子去思考得救。罪人的理性已腐壞，由於墮落而視而不見，它除了想到靠善功得救之外就想不到其他任何稱義之路²⁸。但它不斷地想帶給上帝某些東西以示它完成了很多²⁹。它對律法的理解能達到某種程度³⁰，理性不能理解福音且發現它是令人不悅的。它對未聽到的上帝

25. *WA* 41, 737。

26. *WA* 18, 707 頁。*BOW*, 201 頁。

27. *WA* 10^{I,1}, 191。*WA* 37, 39, 42 頁。

28. 「由於人類的天性被原罪的污水腐蝕和蒙蔽，它不能想像超出善工之外的任何稱義之路。」*WA* 39, 82；*LW* 34, 151。

29. *WA* 40^{II}, 452, 15；參見 *LW* 12, 397。*WA* 17^{II}, 174。

30. 律法和理性的審判是一致的。所以路德說：「……根據律法和我們的理性。」*WA* 39^I, 82；*LW* 34, 152。但這只適合於對律法的表面的理解。律法對人內心的審判「遠遠超出自然理性的範圍。」「因此，你看，律法超出了自然理性多遠，透過原罪啟示給我們的知識是怎樣的無窮無盡啊。」*WA* 8, 105；*LW* 32, 226。

之憐憫的偉大和力量一無所知，憑藉這憐憫，他把罪人當作義人接受，他們現在是，今後仍然是罪人³¹。路德的 *simul justus et peccator*——人「同時既是義人又是罪人」的見解，是理性無法理解和相信的。事實上理性認為這個觀念很討厭。上帝憐憫的力量是確實的，信仰有力量去成就得救也是確實的，它們最終是一回事。在考慮拯救時，理性這個「屬肉體的智慧」就是愚昧、「死亡和黑暗」³²，除此之外，它什麼也不是。在相信福音之前理性需要奇蹟般地更新。

當路德把理性叫做「妓女」或「娼妓」，把它指為「Frau Hulda」（寵信太太），並諷刺地稱之為「理性夫人」時，指的就是這個意思³³。他在哲學³⁴、經院神學、宗教狂熱者和異教徒

31. 「因為理性不知道、不理解神的憐憫的偉大，不知道它多麼重要和信仰是多麼有用……它不相信難以置信的上帝的力量和超出所有憐憫的上帝的憐憫。義人願意承認這一點，不是義人的想把自己看作義人。」 *WA 39 I*，97；*LW 34*，166 頁。路德指出了這樣一個事實，一個人同時既是義人又是不義的人：「請注意，儘管想知道上帝的所作所為的理性不同意兩種對立的東西會存在於同一主體內。」 *WA 39 I*，515。「有些人如《詩篇》五十一篇的作者既感覺到了上帝的憤怒，但同時他又禱告上帝的憐憫。這就不是理性的神學，而是超自然的神學。」 *WA 40 III*，342。

32. *WA 39*，180；*LW 34*，144。*WA*，TR 3，2938。

33. *WA 10 I, 1*，326；*WA 18*，164，182；*LW 40*，174，192。「魔鬼擁有的最偉大的娼妓……」 *WA 51*，126；*LW 51*，374。*WA*，TR 6，6889。*WA 18*，674，729；*BOW*，154，232。

34. 「哲學是敵視上帝的屬肉體的實用智慧。」 *WA 39 I*，180；*LW 34*，144。

身上發現了這樣的理性³⁵。

上帝之道與理性或信仰與理性的衝突並不是終點。當然，由於理性那罪惡的妄自尊大，它已經迷路了。但人們仍然該從理性中，就像從人自身中，區分上帝創造的精華和對這種精華的歪曲。事實上，我們不僅應對此進行區分，還應讓它們彼此分離。自然人是無能這樣做的。只有當人受到聖靈的啟示而成為自由人時，即當他相信了道的時候，他才能勝任³⁶。那時他就會拒絕歪曲了的理性。沒有得到救贖的人那歪曲的理性就會消亡。與此同時，理性中那些上帝賜給的精華就獲得了新生，透過道而得到更新。在這個過程中，理性依然如故，就像我這個人依然如故，然而它又變成了全新的東西，就像我的舌頭一樣，在我重生時，不是被破壞，而是皈依；不是被取消，而是被啟示³⁷。

理性先前反對道和信仰，現在卻被聖靈啟示，並讓自己由道和信仰來決定。「它從道裏獲得自己的所有思想。」它現在作為一個極好的工具為信仰服務，作為反映上帝的智慧和有說

35. 「異教徒脫離了上帝的道，去確認那些看來與理性一致的東西。」 *WA 40 III*，34。（校定版）

36. 「信仰從無用的東西裏找出有益的東西。妓女的身體和一個受人敬仰的婦人的身體都是上帝的創造。所以我們應從無用的、愚蠢的東西裏找出上帝創造和賜給的精華。」 *WA*，TR 3，2938。「精華被保留了下來，而無價值的東西會隨著理性被聖靈照亮而毀滅。」 *WA*，TR 1，439。

37. 「這是死而復活。現在我的舌頭不像以前。它受到了啟示……這是當上帝的道注入某人和他的同伴時，帶來的重生。」 *WA*，TR 3，2938。

服力的宣言的智慧，它十分有用。它現在也神學化了，幫助信仰去正確地理解和闡述《聖經》³⁸。路德自己的神學說明並證明了這是可能的。

38. 「在我們產生信仰和認識上帝以前，我們的理性處在黑暗之中。在信仰者當中，這是最有用的工具。……理性、修辭和語言有助於信仰。在我們有信仰之前，這些曾是巨大的障礙。受到啟示的理性與信仰密不可分，它從信仰中得到了恩賜。……敬畏上帝的人的理性不同於一般，因為它不反對而是幫助信仰。」*WA*，*TR* 3，2938。「受到聖靈啟示的理性幫助我們理解《聖經》。……理性在受到啟示之後，透過思考來為信仰服務。……受過啟示的理性從上帝的道裏接受所有思想。」*WA*，*TR* 1，439。路德區分了「神學理性」和「人的理性」。*WA* 391，180；*LW* 34，144。

第九章

《聖經》

從道到《聖經》

上帝透過道與我們相遇。路德認為道是徹頭徹尾的口傳，那就是說，在任何一個特定場合發生的富於生命力的宣告。但這富於生命力的話同時也有侷限，因為它的內容是使徒的話語。基督授權使徒傳祂是救世主，宣布祂帶給世人的拯救。為此目的，他應許並賜他們以聖靈。所以使徒有合法身分宣告基督是救世主，他們是基督徒永無謬誤的導師¹。基督徒的一切宣告只能傳達和解釋使徒的話語。教會宣告的道來自使徒的講道，並以其為永恆標準。

1. 路德談及保羅說：「他不僅是像凱撒或別人一樣的人，而是上帝指定和選擇的人。」路德這樣描寫使徒：「我們在這件事上有權威，因為我們是上帝的使徒，並且有聖靈。」*WA* 391，296。

使徒的宣告最初也是口傳的話語。這與福音的本質一致。福音不僅是真理的傳達，人們可以透過閱讀來了解它；它更是對人的召喚。因此，福音最初的形式是口說的宣告。口傳的道並非《聖經》以及印出來的話的有欠缺的最初形式；《聖經》和印在紙上的道也不比口傳的活生生的道更高明。口傳的道永遠是福音最基本的形式。《聖經》來自口傳並為之而存在。書面《聖經》介於兩者之間，首先，它是宣告道的不可缺少的幫助，因而是必要的。如果使徒的教訓被忘記，講道就有被異端歪曲的危險，所以書面《聖經》是必要的。基督教需要《聖經》，以便把使徒那經久不忘的講道寫成書面形式。這樣能使會眾獨立於他們的老師，因為老師也可能失敗而成為錯誤的教師。有了書面《聖經》，會眾不必完全依賴於教師。藉著它，會眾可以批評和糾正教師。《聖經》提供了這樣的作用²。

路德認為，《舊約》和書信、《新約》及其充滿活力的話語同屬一體。兩部約都是寫下來的《聖經》，但這不能改變它

2. 「在《新約》時代，寫作基督教教義的書不合適。到處都有善良、博學、屬靈的和勤奮的老師，他們不需要別的書就能從《舊約》裏抽出仍然起作用的上帝的道，並像使徒一樣不斷地把它宣告給世人。在他們寫作之前，他們用自己的聲音向世人宣告並使之皈依。作為使徒和為了《新約》，這是他們應該做的。有必要寫書的事實表明，聖靈已受到了巨大的傷害和損失。書都是因為需要才寫出來的，並不是因為《新約》有這個特性。與信神的牧師相反，那些異教徒、假教師和各種易犯錯的人都走出來給基督的羔羊餵有毒的東西。所以很有必要儘量從狼手中救出部分羔羊。那時他們（使徒們）開始寫作，這樣才有可能把羔羊引到《聖經》這兒來，以便這些羔羊在他們的牧人沒餵它們之前或變成狼之前，能餵飽自己並保護自己不受狼的傷害。」WA 101.1, 625 以下。

們在重要性上的基本區別，《舊約》主要是一種文字材料，《新約》是在引伸意義上寫成的。書面形式的《新約》這個事實就其書的基本特點而言，並非很重要³。

基督是《聖經》唯一的內容

路德沒有忽略《聖經》的多重特徵。他注意到使徒們不同的寫作方式和教導方式。他知道，《聖經》包括律法、歷史事件、祈禱、宣告和預言等豐富內容。但從神學的角度看，即從其基本主題來看，路德把《聖經》看作一個整體。它只有一個內容，那就是基督。「毫無疑問，全部《聖經》說的都是基

3. 「然而，福音書不過是講述和宣告，耶穌基督藉著祂的死為我們贏得上帝的恩典和憐憫。它不是用文字寫在書中的東西，而是口頭宣告和充滿活力的道：是向全人類發出的聲音和公開聲明，我們在任何地方都能聽到這種聲音。」WA 12, 259。「因此摩西的書和小冊子同樣是福音書，因為他們所宣告的和寫的以及後來的使徒們宣告的和寫的都圍繞著基督。但兩者之間還是有區別。儘管二者都是寫在紙上的文字，嚴格說來，不應該把福音書或《新約》寫出來，而應該用充滿活力的聲音講出來，使之久久回蕩，讓世界各地都能聽到。所以根本沒必要將它寫出。而《舊約》只能在書上見到，所以它也被叫作『文字』。使徒們仍然把它稱作『聖經』，因為它指的只是即將到來的基督。福音書是已經降臨的基督的現時代的宣告。」WA 12, 275。最後一段表明我們不贊同保羅·舍姆普的 *Luthers Stellung zer Heiligen Schrift* (慕尼黑，凱塞爾出版社，1929年) 第33頁上談到的。他說對路德而言，「律法和文字、福音書和宣言二者之間有著密切的關係。」因為路德在這一段明白地指出《新約》既是福音書同時也是「文字」。這說明我們不能簡單地把文字和律法等同起來。無論如何，文字只是福音書的一種不完善的、暫時的形式，但卻是表述律法的恰當形式。

督。」⁴「如果把基督從《聖經》裏抽出，我們還能在裏面發現什麼呢？」⁵「全部《聖經》討論的都是基督。」⁶基督是上帝的道的化身。只有當《聖經》的唯一的和全部的內容都是基督的時候，它才可能是上帝的道。

這並不是說《聖經》不包括福音。按照路德的觀點，它既有律法也有福音。基督同時也是律法的解釋者。只要《聖經》裏有律法，它就把人引向基督這個救世主。因為律法是為基督而作的準備，它使人走向基督。《聖經》作為律法和福音，直接或間接地見證基督。就是在這個意義上，我們說基督是《聖經》唯一的和全部的內容。按照同樣的理解，《聖經》是一個整體。不是說《聖經》裏的所有內容都是福音，而是在它的每個部分都含有福音。律法就引導人們趨向福音⁷。

《聖經》自己證明自己

《聖經》通過其內容證明它自身。由於基督是它的內容，

4. *WA* 10^{II}, 73; *LW* 35, 132。

5. *WA* 18, 606。 *BOW*, 71。

6. *WA* 46, 414。

7. 路德認為只指出「四福音書」，把它們同使徒書信區分開來是危險的，儘管先知們在四福音書和使徒書信中不只宣告了一種福音。「正因為只有一個基督，所以只可能有一部福音書。由於保羅和彼得用我們剛才提到的方式宣揚的就是基督而不是別的，所以他們的使徒書信就是福音書而不是別的。先知的教義中提到基督的那些地方也不是別的，而是真正的、純粹的和正確的福音，正如路加和馬太所描述的那樣。」 *WA* 10^{I,1}, 10; *LW* 35, 118。參見 *WA* 12, 259 頁。

這就意味著在《聖經》中，基督自己向人證明祂是真理，並因此證明了《聖經》。路德用《聖經》的內容證實《聖經》本身，或以其中的信仰作為反駁羅馬天主教認為的只有建立了正典性的教會才真正保護了《聖經》的權威這一觀點。羅馬天主教認為正典性是因為教會的決定才得以確立的，所以教會高於《聖經》。路德回答道，這與說施洗約翰高於基督，因為他用手指指向基督而見證了基督沒有什麼兩樣。事實正好相反。（路德在此把他的觀點建立在保羅《加拉太書》一：1-9 上）。《聖經》是王後，理應統治一切，一切都必須臣服於她。任何人，不管是誰，都不允許成為《聖經》的主人和裁判。相反，他們應該是它的見證人、信徒和懺悔者⁸。即是說沒有人能證實《聖經》，它只能自己證明自己。教會對《聖經》的見證只能是恭順地承認，《聖經》自己證明它是上帝的道。教會的決定在任何情形下都不可能是高於上帝之道的權威，它只能低於祂⁹。不是教會使《聖經》有權威，而是相反：《聖經》使教會合法¹⁰。《聖經》是上帝之道，它使人們信服《聖經》的真理。「福音不是因為教會確認了它才被人相信，而是因為人們意識到它是上帝的道。」¹¹ 路德認為，上帝之道，正如我們後來要看到的，

8. *WA* 40^I, 119。 *LW* 26, 57。「這個女王必然會統治人們，而每個人都必須服從她和屈服於她。教皇、路德、奧古斯丁、保羅，甚至天上的天使都不能成為主人、法官或仲裁，而只能作《聖經》的見證、信徒和懺悔者。」 *WA* 40^I, 120; *LW* 26, 58。參見 *WA* 30^{II}, 420。

9. *WA* 30^{II}, 420。

10. 同上。

11. *WA* 30^{II}, 687。同上第 688 頁。

與傳統的正典並不一致。這樣的正典其權威又如何呢？路德在此沒有認為教會是合法的權威，而是上帝之道本身才是合法的權威。是道決定某篇經文被收入正典是否合適。（參見第 74 頁）

《聖經》的自我解釋與其自我證實是一致的¹²。

《聖經》是它自己的解釋者

路德注意到，所有的書都應按作者的精神來解釋這個規律¹³。由於在其作品中而不是在其他任何地方最能直接而生動地認識作者的精神，這就意味著作品本身必須解釋自己¹⁴。如果這個觀點適合所有的書，那它更適合《聖經》。因為《聖經》應該是最終的和最高的裁決。它的文字是最終的權威，它基於自身並證明自身，防止解釋者有從它之外尋找標準的可能性。它也包括這一事實：它自己解釋自己。所以這樣的自我解釋是最肯定、最易懂和最清楚的解釋¹⁵。如果其他權威要解釋《聖經》，那它必須確證《聖經》。如此則《聖經》可能會失去其作為最終權威的特徵。它的自我證實有必要包括自我解

12. 對《聖經》自我證明教義的討論並不是對羅馬天主教的完全回答，因為存在著為《聖經》建立歷史權威的問題。參見 CW166 頁，（阿爾托依茲指出神學必須檢驗教會在制定教規時的歷史背景。譯者）

13. 格哈德·埃貝林：*Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*（慕尼黑：凱塞爾出版社，1942 年）。

14. WA 7, 97。

15. 同上。

釋。「《聖經》是它自己的光。它解釋自身理所當然。」¹⁶路德把《聖經》的自我解釋及由聖靈的解釋當作一對同義的表達。

路德堅持《聖經》的自我解釋這一基本原則，反對羅馬教皇和宗教狂熱者。他們都聲稱《聖經》之外的東西才能使對《聖經》的解釋合法。在羅馬，是被應許賜予聖靈的教義部。在宗教狂熱者中，是聖靈賜給個人的特殊才能，它與《聖經》無關。路德也知道只有受聖靈感動的人能解釋《聖經》¹⁷。但聖靈是透過《聖經》本身才到達他們，使他們能夠解釋《聖經》。如果人們希望它來自《聖經》之外並歸功於它，其結果必然是「人們把自己置於《聖經》之上」，隨心所欲去解釋它，讓它屈服於自己的精神¹⁸。路德清楚地意識到羅馬和宗教狂在這方面都是「宗教狂熱者」¹⁹。他們都使《聖經》屈從於一個不相干的律。

《聖經》解釋自己的原則包括這條規律：《聖經》應遵照其字面的單純意義進行理解。只有當經文不得不需要比喻的解釋時，他才可以不遵守這條原則。在所謂的「靈意」理解中，

16. WA 10 III, 382。

17. 「現在留心聽聖靈透過先知說的道。」WA 5, 42; LW 14, 305。

18. 路德既反對「那些憑自己臆斷解釋《聖經》的宗教狂……（也反對羅馬天主教徒說）：『《聖經》是模糊和曖昧的。我們必須尋求羅馬使徒對聖靈的解釋。』」這樣，他說，人就把自己置於《聖經》之上了。WA 18, 653. BOW, 124 頁。

19. 參見注第 17 和《施馬加登信式》（Smalcald Articles）裏的著名段落，WA 50, 245; BC 312。

每個人都可把自己的精神讀到字面意義上去。在此過程中，《聖經》會失去它清楚的意思。《聖經》每一部分都只有同一個單純的意思²⁰。

《聖經》的自我解釋預先假定了《聖經》本身是清楚明白的²¹。羅馬主張《聖經》應由教會的教義部解釋，這就假定了《聖經》是一本不清楚明白的書。路德沒法同意這個觀點。他的根據是《聖經》很清楚，它一點不含糊。按他的《聖經》學觀點，這是唯一可能的方法。正如《聖經》確證自己是正確的，它自己能證明自己是清楚的。所以路德從《聖經》本身去證明它的清楚；比如，由於耶穌和使徒的主張皆以《聖經》為依據，那它肯定是清楚的。另外，他指出了許多《聖經》的章節，例如，《彼得後書》一：19把一句預言式的話說成「如同燈照在暗處」。路德認為《聖經》的清楚既不是他憑自己的權威而作的假定，也不能由經驗證實。經驗並不總是聲言《聖經》的清晰性。對很多人來說，《聖經》一點也不清楚。他們要麼不理解，要麼就錯誤地理解。路德認為原因是那些不信上帝的人被撒旦俘虜了，或者是上帝允許信祂的人暫時犯錯，這

20. *WA* 7, 711. *WA* 18, 700 頁. *BOW*, 191 頁。

21. 路德在《被捆綁的意志》一書中特別討論了《聖經》的清楚性，*WA* 18, 609 到 633 頁. *BOW*, 71, 123-132. 參看 *WA* 8, 99; *LW* 35, 217. *WA* 10^{III}, 236. 路德用《聖經》的「簡潔」和「忠實」表達了同樣的意思，*WA* 8, 112; *LW* 32, 236。

22. *WA* 18, 659; *BOW*, 133. 今天人們仍然要問路德或這或那的問題，R. 赫爾曼在 *Von der Klarheit der Heiligen Schrift* (柏林，Evang. Verlagsanstalt 出版社，1958 年) 中作了總結。

樣祂向他們顯示，祂是唯一能啟示他們的神²²。

路德關於《聖經》意思清楚的學說同樣適用於理解道與聖靈的關係。他對《聖經》的「外在的」和「內在的」清楚性，即客觀的和主觀的清楚性所作的區分就可說明這一點²³。《聖經》本身是清楚的。不論在哪裏宣講它，它都能用亮光照亮一切，不把任何東西留在黑暗裏或讓它們被誤解。但這種清晰「就存在於《聖經》本身」〔嘉斯特思·瓊納斯 (Justus Jonas) 翻譯路德的《被捆綁的意志》時如此說〕，必須把它同「心靈內在的」清晰分開。後者首先是透過在心裏接受上帝的靈才得到的。捨此而外，所有的人都有一顆黑暗的心，不能從「《聖經》裏看到一點什麼」，「因為必須擁有聖靈才能理解全部《聖經》和它的每個部分」²⁴。

基督是《聖經》的主和王²⁵

路德以為，透過在《聖經》裏說話的聖靈，《聖經》自己解釋自己，意味著《聖經》以基督為中心解釋自己，這就是基督中心論。就其本身而論，這一思想自然在教會裏並不新奇。傳統神學也知道基督是《聖經》的中心。伊拉斯謨也同意以基督為中心解釋《聖經》這個原則。真正的問題是這一原則意義何在？人們可以按伊拉斯謨或中世紀末期激進派那樣，把基督

23. *WA* 18, 609, 653; *BOW*, 73, 125。

24. *WA* 18, 609; *BOW*, 74。

25. 這一表達見 *WA* 40^I, 458; *LW* 26, 295。

理解為道德教師或倫理先知或律法制定者。路德認為「基督」即是福音，是上帝在基督裏毫無保留的慈悲，得救的唯一依靠。路德發現使徒保羅對此的理解和表達最為清楚。保羅因此成為路德理解《新、舊約》的鑰匙。使徒書信的《羅馬書》是「一束光，完全足夠照亮整個《聖經》」，也就是使整個《聖經》明白地顯示出來²⁶。對路德來說，「基督」就是使徒作為一個整體而作出的宣告，尤其是保羅和約翰的宣告；《舊約》也為使徒的基督作見證²⁷。他確信整個《聖經》的不斷發展必與他的觀點一致，所以他不主張另找一個《聖經》解釋學原則，而是追尋《聖經》本身提供的原則。人們可以這樣闡述路德的原則：《聖經》總是可以按其中的相似的內容來理解，也就是以福音的相似內容來解釋《聖經》。所以，以基督為中心的解釋，對路德來說就是以福音為中心的解釋，只能根據因信稱義的福音來理解《聖經》。

以這個立場為依據，路德不同意從《聖經》裏斷章取義，不基於福音來理解《聖經》的方法。為此，他宣稱：「基督是主而不是奴僕，祂是安息日、律法和一切事物的主。對《聖經》的理解必須向著基督而不是反對祂。因此，《聖經》的每一部分必須說明基督。否則就不是真正的《聖經》。」因此，

26. *WA*，DB 7，2；*LW* 35，365 頁。「保羅認為對罪的理解打開了理解《聖經》之門。」*WA* 8，107；*LW* 32，229。

27. 「人們宣講基督的一切都是福音，儘管人們用不同的方式和不同的言語來表達。當我們關切這一事實：基督是我們的救主，我們只因信祂而得祝福、得救和因信稱義，我們無需自己的善工，這裏只有一個道和一個福音。」*WA* 12，260。

如果我們的對手企圖利用《聖經》的某一內容反對基督，我們就肯定基督的權威，否認如此的《聖經》²⁸。這些眾所周知的論點在路德 1535 年的聲明和其他有關的論述涉及以下思想。從福音的角度看《聖經》，全部《聖經》的意思清楚明白，對個別段落的理解應遵循這一原則。路德總是以《聖經》釋經學原則作為開頭，即《聖經》不能與它的頭，基督或福音，相衝突。只有盲目和愚昧的人才注意那些看似衝突的東西²⁹。福音很明顯是《聖經》的中心，解釋者有權把《聖經》的所有篇章解釋得與這個中心一致，即應採用基督中心和福音中心的解釋方法。如果反對者指的是《聖經》中的道德命令，說教般地去爭論這些原則與福音的「唯信」的原則相反，路德對此回答說：這些道德命令最初是從基督那裏獲得意義。由於與基督有關，他們不是絕對的，而是相對的。人們讀「你必須做這樣」、「你必須做那樣」時，必須加上「以基督」的名義或「因信基督」這一條。它們不該被解釋成律法，而應解釋成福音。因為基督是《聖經》的主和王，《聖經》的某個段落應是祂的僕人。祂是首領，《聖經》的章節是其成員。人不是忠實

28. *WA* 39 I，47；*LW* 34，112。

29. 「即使要你寫六百頁……但我擁有《聖經》的作者和主，我情願站在祂那一邊，也不會相信你。《聖經》除了在那些盲目的無知的人手裏，一般是不可能自相矛盾的。如果你不能與《聖經》一致並強調《聖經》……我將強調我的主。《聖經》的王也是拯救我的王子。我就持這種態度。你也因此得到安全，因為你的心堅定了對基督的信仰。」*WA* 40 I，458；*LW* 26，295。

30. 「我們有主，他們有僕人；我們有頭，他們有腳或成員。頭自然有統治地位和優先權。」*WA* 39 I，47；*LW* 34，112。路德在其他地方也用這個比喻以便人們

於僕從，而應忠實於主，不應忠實於成員，而應忠實於首領³⁰。

如果有某一特定段落與福音的解釋不一致，與《聖經》其他部分的見證不合，那它就不具備上帝之道的權威。路德在處理《雅各書》二：21 的稱義學說時就採用了這一原則。他解釋道，他已習慣用與《聖經》其他章節一致的意思理解《雅各書》，因為人們不可能從這裏得出與《聖經》的全部意思相衝突的神學論斷。但是，可能有些人不會同意他解釋這一段的合理性，對此路德只說：「讓《雅各書》走開些。它的權威沒有大到讓我拋棄因信稱義說，背離其他使徒和整個《聖經》的地步。」³¹

如果《聖經》的經文與路德的以福音為中心的解釋相反，那他的解釋就變為以福音為中心的對《聖經》的批判。路德的觀點，除了《聖經》自己解釋自己，我們還應加上另一句（必須承認路德本人沒使用這幾個詞）：《聖經》自己考證自己。

清楚「僕人」就是《聖經》。「你們強調僕人，即《聖經》。但不是《聖經》的所有章節，甚至它裏面最有影響的章節，而是其中的個別篇章提到了善工。我把這個僕人給你，我本人只強調主，祂是《聖經》的王。」*WA* 401, 459; *LW* 26, 295。

31. 這是路德 1543 年寫的。*WA* 39II, 219。在 1542 年，他寫道：「在這一點上，我已習慣於按照《聖經》的其他章節來理解。你會說與《聖經》相反的東西都不能用來表達《聖經》。同樣，如果他們不同意我的理解，我將把它撕碎。我幾乎想把吉姆扔進火爐，就像卡倫貝赫的教士那樣。」*WA* 39II, 199; *LW* 34, 317。（當伯爵夫人來拜訪時，卡倫貝赫的教士把木頭使徒塑像當柴燒。）「這很明顯是反對聖保羅和《聖經》的其他部分把稱義歸功於善工。」*WA*, DB 7, 384。參見同上第 386 頁。*LW* 35, 396。

《聖經》自己考證自己

路德偶爾也用歷史考證的方法分析聖經傳統，比如指出其矛盾和不精確的地方³²。不過，沒有任何理由把他看作歷史考證之父，因為他只是偶爾用用，卻不看重這個方法。他認為關鍵是我們擁有「對《聖經》和信條的真正了解」。歷史考證方法與此相比就沒有意義了。人們可以把這些問題留待自己去解決：比如《馬太福音》和《約翰福音》記載的關於基督潔淨聖殿的時間不一致，如此等等³³。

對正典，路德更是用神學考證方法去處理每一部分。這種考證方法的標準和他的解釋原則是一致的，即：基督是白白的恩典和因信而稱義的福音³⁴。當路德說標準就是「使徒的」時，指的就是這個意思。路德的「使徒」並非等同歷史，即歷史上基督親自召喚並派出一組見證人；「使徒的」概念決定於經文的內容。使徒之所以成為使徒，在於他清楚地、真誠地宣講基督是救主。「如今，真正使徒的職責是宣講基督的受難、復活和基督的職分」³⁵。這表明使徒受到聖靈的感動，聖靈賜他權威並使他無謬誤。由於使徒權威表達在使徒寫的福音書中，教

32. 參看 *GA* 1, 1574 頁和弗裏德里希·洛弗斯：*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*（第四版；哈雷出版社：M.Niemeyer, 1906 年）第 45 頁。

33. *WA* 46, 726; *LW* 22, 218。

34. *WA* 12, 260。

35. *WA*, DB 7, 384; *LW* 35, 396。

會確認《聖經》的權威並非基於使徒個人而是基於上帝之道或自我見證的福音。《新約》作者的使徒特徵在其作品及其對基督的清晰見證中表現出來。

路德現在把這個標準或準則應用到正典。「所有的真正的書卷在宣講〔*treiben*〕基督上是一致的」。他允許正典的存在，因為它是早期教會確立的。但他區別對待正典，根據其中所含的使徒為標準內容來評價。「對所有書卷最真實的檢驗就是看它們是否宣講基督。全部《聖經》都向我們顯明基督（《羅馬書》三：21），聖保羅除基督之外別無所知（《哥林多前書》二：2）。不宣講基督的，絕不是使徒，即使聖彼得和聖保羅也不是；只要是宣講基督的，就是使徒，即使猶大、亞拿尼亞、彼拉多或者希律宣講，也是使徒。」³⁶。如果正典中的作品沒有此特性或表達得不充分，如《雅各書》，作者就不能算是使徒³⁷。路德認為「宣講」基督意味著宣講那個被釘十字架的升天的基督是救主，祂的拯救只能透過信仰祂而得到。路德堅信這點，同時堅信對《聖經》的解釋，他不認為他對正典的標準是專斷的或出自個人的選擇，而是《聖經》本身不斷地在作此宣告（「聖保羅和所有的傳福音的人」）。路德就是從《聖經》中得到這個標準的。在這個意義上說，《聖經》自己考證正典。

36. 同上。參看路德對《彼得前書》是「真正而純粹的福音」的評價。「由此（即從彼得的教導與保羅的其他福音書作者的教導是一致的），你可以對所有書卷和教師形成自己的觀點，並判斷那些是、那些不是福音。」*WA* 12, 260。

37. *WA*, DB 7, 384; *LW* 35, 396。

路德在 1522 年寫的「《新約》序言」中使用這個標準來斷定「《新約》中哪些是真實而高貴的」³⁸。他發現《福音書》、《約翰一書》、保羅書信，尤其是《羅馬書》、《加拉太書》、《以弗所書》和《彼得前書》是「所有書卷的核心……它們沒有過多地描述基督事工和神，而是巧妙地顯示信仰基督如何征服了罪、死亡、地獄，並賦予生命、義和福分。」

「《新約》序言」的這一段在 1534 年後被省略了。基督徒更多地關心對道之見證，道產生信，信帶來拯救的力量，而不是耶穌神的歷史事實³⁹。因此，記錄了基督的許多言論而不是神的《約翰福音》是「真實的、真正的和主要的福音，因而應該比另外三福音書得到更高的評價」，那三部書的作法恰好相反。在 1522 年的「《雅各書》序言」裏並在 1543 年，路德談到「真正的主要書卷」。他不能把《雅各書》包括進去，因為雅各宣講的是律法而不是福音。路德承認使徒書信的意圖是好的，但雅各沒能勝任他的工作。「他試圖警惕那些依靠信仰而不依靠善工的人，卻無法勝任。他想透過反覆宣講律法來使他們信服，而使徒們是透過鼓勵人們去愛來改變他們。」⁴⁰ 在討論《希伯來書》時，路德強調該書的成書時間在使徒書信之後。路德高度讚揚它對基督的祭司職分的見證以及對《舊約》

38. *WA*, DB 6, 10; *LW* 35, 391。

39. *WA* 12, 260。

40. *WA*, DB 7, 386; *LW* 35, 397。在 *WA* 391, 237 裏，路德說保羅和雅各分別捍衛了福音的不同部分。在理解《聖經》的時候，我們必須考慮特殊條件，和經文針對的聽眾。

的闡釋，儘管「有些草、木、禾、稽」混雜在金、銀和珠寶裏，即使如此，這封信仍是以使徒為基礎的（《哥林多前書》三:12）⁴¹。1522年，路德寫到他找不到《約翰啟示錄》「是由聖靈所寫的痕」，即沒有受到聖靈的感動。他把它和《以斯特拉二書》歸到一類⁴²。與此相應，路德也改變了傳統《新約》的順序。他把以猶大的名義寫的書放在《聖經》的後面。「從古時起它們就有不同的名聲」，不屬於「《新約》中真正的、已確定的主要書卷」⁴³。

路德並未要求任何人接受他的判斷，他只是想表達他對這些書的親身感受⁴⁴。在1522年那些非常尖銳的系統闡述的導論中清楚地說明了這點。1530年後，他甚至省略了「《雅各書》序言」裏這類尖刻的語言（比如，「所以我不想讓他出現在我這本《聖經》裏」）。路德不希望會眾繼續讀到這類論斷。就他自己以及在對他的學生的談話中，直到後來他還保持對《雅各書》的論斷。他這樣做主要考慮的是不讓其羅馬反對者繼續用《雅各書》作為理由反對宗教改革的福音，而不是這封信。在1530年，他去掉1522年那篇持完全否定態度的（《約翰啟示錄》序言），代之以另外一篇用教會歷史對其進行闡述的、說明該書對教會有持久不變價值的文章⁴⁵。在路德後來的生活

41. *WA* , DB 7 , 344 ; *LW* 35 , 395 。

42. *WA* , DB 404 ; *LW* 35 , 400 。

43. *WA* , DB 7 , 344 ; *LW* 35 , 394 。

44. *WA* , DB 7 , 384 , 404 ; *LW* 35 , 395-400 。

45. *WA* , DB 7 , 406 ; *LW* 35 , 401-409 。

中，他繼續用不同的價值觀評價他放在其《聖經》之末的書卷，而沒有評價那些「主要的書卷」⁴⁶。

我們不必把路德對《新約》最後幾部書的個人意見視為典範。它們仍然有意義，只是因為路德從正典中將上帝之道，亦即《聖經》的根本意義辨別清楚，表達了他對正典持神學批判的態度，尤其為了維護上帝之道和福音（及其與上帝的律法的關係）。這樣他就形成了一條原則：早期教會的形成和正典的侷限性並非不能受到重新審查。同時，他超越了把《聖經》當作各部分平等地組合在一起的合法文件這種方法。在正典中，他憑與《聖經》中心意思的遠近程度區分了書卷。由於這些區分以福音的清晰程度為準，它們也包括對教會而言某部書的相對的權威性和重要性。在這個意義上，正如正典是相對地組合在一起一樣，它也是相對的統一體。所以路德以此為原則，放棄了每種研究《聖經》權威的正規方法。可以理解路德的序言沒有再印在德文《聖經》裏的原因。但刪掉它們，對訓練基督徒在理解和應用《聖經》上應有的自由產生了負面影響，這是件憾事。如果路德的序言仍然印在《聖經》上，或代之以按路德關於正確使用《聖經》的精神的指南，《聖經》中的律法至上論就不會如此深地滲入到了路德宗裏。

在上述一切中，我們不應忽視路德只在《聖經》宣告的福音的名義下，在正典的範圍內表達神學考證的。他不是以理性

46. 在1522年的《〈希伯來書〉序言》中出現的 *Hauptbüchern* 這個詞保留到1530年後。*WA* , DB 7 , 344 ; *LW* 35 , 394 。

的名義、科學世界觀或現代對存在的理解，對之進行考證。只有當路德發現福音不清楚時，他才對《聖經》是否是上帝的道表示質疑。只要「宣講基督」這一決定性的因素不出問題，《聖經》就永遠是聖靈寫出的書，他所接受的傳統也這樣認為。因此，《聖經》是每個人都必須順服的永無錯誤的權威，在它面前每個人都應放棄理性的一切反對意見⁴⁷。所以路德的考證具有相當的侷限性。啟蒙運動以後，《聖經》與自然科學、歷史、人類學、哲學的關係成為具有如此重要意義的問題，對路德卻不存在。

《舊約》和《新約》

路德關於《舊約》的思想值得我們特別重視。

《舊約》和《新約》的關係的特徵是統一性和多樣性的關係⁴⁸。在路德看來，上帝之道的關鍵差別就是律法和福音的差

47. 參看 *Theologische Aufsätze I* (1929年) 中第 140 頁我的論文「Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel」。比如：路德說聖靈談到《創世記》第一章中的「六天」，我們要對他的權威鞠躬：「給聖靈榮譽，承認祂比你更有學問。」*WA* 12, 440 以下。談到約拿在魚腹中呆了三天三夜，路德說「如果不是記在《聖經》裏，誰不認為這是謊話和寓言呢？」*WA* 19, 219。《詩篇》是聖靈所寫。*WA* 40, 16。路德被（《羅馬書》十一：25）困惑過，這段談到了所有以色列人最終的得救。「我將說他比我更有學問來把榮譽歸於聖靈，我知道這樣做是對的。」*WA*, TR 2, 1610。

48. 參見亨利希·博恩卡姆：*Luther und das alte Testament*，（杜賓根，莫爾出版社，1948年）第 69 頁。

別。但《舊約》和《新約》的不同並不僅僅與上述差別巧合。事實上，律法和福音的差別貫穿《新舊約》。《舊約》裏有福音，或者說，有應許。《新約》裏也能找到律法，如耶穌在登山寶訓中論律法。只是《舊約》包含有更多的律法，而《新約》裏有更多的福音。《舊約》的內容首先是「教授律法，指責罪，要求善」。《新約》的內容首先是「透過基督赦罪得到恩典與平安」⁴⁹。所以可把《舊約》的特點說成是一本律法書，《新約》說成是福音書⁵⁰。這是它們的第一個差別，表明它們之間存在著緊張關係。《舊約》也含有福音，所以《聖經》的這兩部分基本上是統一的。唯一的差別是《舊約》應許基督和拯救，而《新約》見證應許得以成全。兩約以應許和成全而聯繫在一起⁵¹。

僅此還不夠。在兩約都含有福音這個基礎上，路德對其關係的理解分為兩個主題：（1）福音的所有真理已經表達在《舊約》裏，所以《新約》以《舊約》為基礎；（2）真理在《舊約》那裏，但它隱藏著，必須透過《新約》的上帝之道被了解和被啟示。

路德這樣論述第一點，「摩西是所有智慧和理解力的泉

49. *WA*, DB 8, 12; *LW* 35, 237。「正確說來，《新約》是由應許和勸勉組成的；正如正確地說來，《舊約》由律法和威脅組成的一樣。」*WA* 18, 692; *BOW* 26, 180。（下面的論述表明路德將《新約》中的「勸告」理解為對那些已稱義的人的規勸。）

50. *WA* 10 I, 2, 159。

51. 「《新約》不是公開宣講和宣告基督又是什麼呢？《舊約》已將它提出，基督來將它完成。」*WA*, DB 8, 11; *LW* 35, 236。

源，先知所認識和所說的都來自他。《新約》也來自那裏並以其為根據。」⁵² 或者說「使徒教導的和寫的都來自《舊約》，因為《舊約》宣告基督未來要做的和要傳的一切。因為這個原因，使徒們講道皆以《舊約》為依據，《新約》裏的論述無不以《舊約》為依據，因為這些論述早在《舊約》裏宣講過了。」⁵³ 路德甚至可以說「《創世記》1 包含了整個《聖經》的內容」⁵⁴。「同樣，路德發現整個福音已包括在第一條誡命前的引導性文字中，即在「我是主你的上帝」這應許中。這是先知的教訓的泉源⁵⁵，是《新約》中上帝之子身分的說法的來源⁵⁶，甚至是《信經》第三條的全部內容⁵⁷。

我們現在來看第二點，《舊約》和第一條誡命的意思必須被顯明，是基督為我們開啟了《新約》。祂的話（《馬太福音》二十二:32）首先啟示了上帝是活人的上帝，而不是死人的上帝，第一條誡命也見證了死者的復活⁵⁸。路德甚至說《新約》除了開啟《舊約》和彰顯隱藏在裏面的福音之外，沒有別的工

52. *WA*，DB 8，29；*LW* 35，247。參看 *WA* 54，2。

53. *WA* 10 I, 1，181。參見「我們應當根據《舊約》來制訂《新約》。……因此我們不應理睬那些蔑視《舊約》，說不再需要它之類的胡言亂語。實際上，我們依然將它作為我們信仰的基礎。」*WA* 12，274。

54. *WA*，TR 3，3043。

55. *WA* 14，640；*LW* 9，112。「我們發現《詩篇》和《先知書》的精華來源於第一誡，『我是主，你們的神。』」（注意只有維耶特·狄特裏希的版本中談到這點，勒雷爾的注釋裏沒有。）*WA* 40，165。

56. *WA* 40 III，161。

57. *WA* 31 I，154；*LW* 14，87。

58. *WA* 40 III，494 頁；參看 *LW* 13，82。

作⁵⁹。《新約》的宣告主要是對《舊約》的解釋。這樣，路德認為耶穌沒寫任何東西和使徒寫得很少意義重大。他們所引證的、增加的「經文」已寫在《舊約》裏。他們把我們帶向「《舊約》」，就像天使把牧人引向馬槽和襁褓中的基督⁶⁰。路德對《舊約》和《新約》的關係的論述表明《新約》完全是以《舊約》為基礎，甚至包括在《舊約》裏面；《舊約》首先向《新約》開啟，離開《舊約》就不能理解《新約》。

在《舊約》包括了福音並以基督為福音這個前提下，上述一切就是對的。但這仍然沒有窮盡其內容。《舊約》也是以色列人的書：它載有給以色列人的律法和以色列的歷史。我們必須把它既看作以色列的書，又看作基督的書。《舊約》一本書包含兩個內容。對此卻有兩種截然不同的觀點⁶¹，路德對《舊約》的態度也相應地有變化。

59. 「《新約》不過是《舊約》的啟示。」*WA* 10，181。保羅在給羅馬人的信中希望「為整個《舊約》提供一個導言。……任何人只要心中記著這封使徒書信，就獲得了《舊約》的光明和力量。」*WA*，DB 7，27；*LW* 35，380。

60. 「這裏（在《舊約》中）你會發現天使指給牧人的基督的襁褓和他躺的馬槽。包裹基督的布如此簡陋、寒酸，但它的價值卻非常珍貴。」*WA*，DB 8，12；*LW* 35，236。「先知書透過福音書向我們打開……在《新約》中，必須在眾人面前用人的聲音宣講上帝的道，把從前隱藏在文字和神祕異象中的東西用聽和說再現出來。由於《新約》不過是《舊約》的展開和啟示，所以更應該這樣做。」*WA* 10 I, 1，625 頁。使徒們寫道，「不要作別的，把我們引向《舊約》好了。」*WA* 10 I, 1，625。參看 *WA* 10 I, 1，15；*LW* 35，122。

61. 《舊約》中的人們遵守著摩西的戒律，但他們中的許多人，如亞伯拉罕和以撒，宣告了基督。*WA* 39，203；*LW* 34，321。

《舊約》——以色列人的書

我們首先必須說說以色列的律法⁶²。路德用不同的觀點考察了以色列的律法。正如《舊約》所說的，首先上帝給以色列民族的法律只對以色列人有約束力和效力，它是猶太民族的普通法⁶³。因此，猶太律法與基督徒無關，不能約束他們。路德因此強烈反對宗教狂和重洗派教徒，他們以《舊約》的規定來確定自己的立場，因為，無論如何摩西的律法是上帝的话。路德回答道，「它是上帝的话又怎樣呢？我們必須知道和考慮，上帝是對誰說這番話的」⁶⁴。「僅僅看是否是上帝的话和上帝是否說了這話還不夠，我們應該看這話是針對誰，它是不是對你說的。」⁶⁵在這樣的律法裏，上帝是對以色列人，而不是對

62.基本的來源是：為反對宗教狂而講解的《出埃及記》第十九和二十章，《基督徒應怎樣看待摩西》。WA 16, 363, 393; LW 35, 161, 174。《反對偶像和聖事的神聖的先知》。WA 18, 75, 214; LW 40, 79, 223。Wider die Sabbather (反對安息日派)。WA 50, 312。參見H.博恩卡姆：前引書，第104頁和Georg Merz, "Gesetz, Gottes und Volksnomos in Martin Luther," in Luther-Jahrbuch, 1934年，第51頁。

63. WA 16, 378; LW 35, 167。WA 18, 81; LW 40, 98。

64. WA 16, 384; LW 35, 170。說到宗教狂，路德說，「他們想把政治權力納入摩西律法，並狂妄地叫囂『這是上帝的道，上帝的道，上帝的道。』好像有上帝的道就足夠了，沒有必要考慮我們和聽眾之間的差距。……所以我們不必問那是否是上帝的權力，而是要問這是不是對我們說的，我們接不接受它。」WA 19, 195。

65. WA 16, 385; LW 35, 170。

基督徒說的。「摩西只是給猶太人的，他不管我們這些外邦人和基督徒。」⁶⁶這話不僅適於摩西的禮儀和法典，也適於《十誡》，這與通常的區分正好相反。因為《十誡》是以色列其他律法的泉源和中心。摩西禮儀和法典也「以此為基礎並屬於它。」十誡對偶像的禁止和守安息日的規定都是「那個時代的禮儀，在《新約》裏已被取消。」耶穌基督是這一律法的終結。

《舊約》的律法不僅是摩西給以色列人的律法。它同時是寫在人們心頭的自然法的特殊表達，即崇拜上帝和愛鄰舍的誡命。路德認為它們表現在《馬太福音》七：12的誡命中⁶⁷。只要摩西的律法與這一自然法一致，那它對我們這些非猶太人仍然有約束力，仍然合法。它對我們仍然有約束力不是因為它是摩西的律法，而是因為它透過在我們心裏而約束我們的良心⁶⁸。摩西不是作者，而是人們心中已有之法的解釋者⁶⁹。如果基督教繼續傳授摩西的律法，即《十誡》的話，它這樣做只是因為「自然法在其他任何地方都沒有像摩西所講的那樣清楚和井然

66. WA 18, 76; LW 40, 92。WA 31, 238; LW 14, 20。

67 「天性教我，愛也這樣教我，你喜歡別人怎麼待你，你就怎樣待人。」WA 11, 279; LW 45, 128。

68. 「我遵守摩西的誡命不是因為它是摩西制定的，而是因為它是被放入我本性中的，摩西正好符合了自然。」WA 16, 380; LW 35, 168。WA 39, 540。路德探討了涉及我們所有人的、摩西制定的神聖律法，他說，「我心裏覺得我肯定把這一切歸功於上帝，這倒不是因為『十誡』是為我們而寫並傳下來的，而是因為我們內心知道這些律法，或世界上已產生了這些律法。」同上第540頁。

69. WA 39 I, 454。

有序。因此，有理由遵循摩西的榜樣。」⁷⁰但必須再次強調，並不是整個《十誡》都是真實的歷史。相反，我們還得分清《十誡》裏哪些是有約束力的、哪些是沒有約束力的。超出其準確的自然法之外的一切，都應該看作是禮儀和猶太人的律法。「所以，讓摩西律法作為猶太人的普通法，不要讓我們這些非猶太人被它攪渾，就如法國不理睬撒克遜普通法，卻要同意其中的自然法一樣。」⁷¹

如此清楚地區分摩西律法對基督徒是否具有約束力，並不排斥其中的某些東西可能示範給其他民族而不約束他們。路德明確指出什一稅、「土地的安息年」（《利未記》二十五：8 以下）、禧年（《利未記》二十五：2 以下）和離婚法（《申命記》二十四：1 以下）屬於此類⁷²。路德認為世俗事務可以接受摩西律法的規定，這倒不是因為神的誡命強迫我們，而是透過理性洞見自由地選擇，就像歷史上偶爾出現一個民族採納另一民族的法律，因為認識到它們有用⁷³。

《舊約》的律法對非猶太人是有意義的和重要的。《舊

70. *WA* 18, 81; *LW* 40, 98。

71. 同上。

72. *WA* 18, 81; *LW* 40, 98。 *WA* 16, 376; *LW* 35, 167。 *WA* 31 I, 238; *LW* 14, 20。

73. 「在《摩西五經》裏還有其他非常好的人們願意接受和付諸實踐的法則。但人們不必拘泥於它，而是……帝王可以在摩西律法的基礎上找到建立好政府的典範。」 *WA* 16, 377; *LW* 35, 167。「當一個國家要學習另外一個國家的律法時，通常都是這樣。正如羅馬人從希臘人那裏得到十二銅表法（*Twelve Tables*）一樣。」 *WA* 18, 81; *LW* 40, 98。

約》裏記錄的以色列歷史也是如此。我們很難簡單地總結出路德在這方面對《舊約》的看法、他從裏面學到了什麼並教導什麼。亨利希·博恩卡姆（*Heinrich Bornkamm*）提示我們，路德把《舊約》看作「生活中的一面鏡子」，政治和世俗事務的鏡子⁷⁴。我們不是要對此進行詳細討論。我們只對路德對《舊約》歷史的神學評價感興趣。路德的總體意思是《舊約》是一本行為示範書，人們如何遵守和違反上帝律法以及上帝如何用恩典和憤怒對此作出回應⁷⁵。基督教同樣關心這些問題。人類生活的基本環境在所有時代都保持不變。從與上帝的關係來看，人總是關心同樣的，至少是相關的問題和決定。正因為這樣，以色列人的歷史對其他所有民族都有示範意義。我們在下面的段落中再談這個問題。

《舊約》是關於基督的書

《舊約》在兩方面見證基督。首先，作為律法，《舊約》以基督為準。其次，作為應許、基督的形像以及祂的教會，基督在《舊約》中隨處可見。所以《舊約》透過律法和其中的福音見證基督。

摩西宣講律法，所以他「不僅能引導人們意識到自己的毛病以及他們對上帝之律法的厭惡，也引導他們渴望恩典」。他實施「罪和死亡。」這是很必要的。沒有這樣的傳道工作，人

74. 前引書，第 9-37 頁。

75. 參見 *WA*, *DB* 6, 2; *LW* 35, 358。 *WA* 12, 275。

類的理性無法認識到人的罪和苦難。「摩西的傳道工作在抵抗這種愚昧和剛愎自用的放肆方面是必要的。」這就是為什麼摩西要教導律法。「人的本性需要透過上帝的律法學會承認和感到自己有罪，並渴望基督的幫助。」⁷⁶ 這是「摩西傳道的真意」。路德可以這樣描述摩西的傳道是因為透過耶穌的解釋，他對《舊約》律法有了基本的認識。在這些方面，路德只是更新了使徒保羅思想中關於上帝救世計畫的律法的意義。

摩西通過宣布律法把人們引向基督。先知做著和摩西同樣的事情。路德承認他們不僅宣告了應許，也宣告了律法。《舊約》的歷史書也這樣做。「他們都在完成摩西的傳道工作……他們的目的相同，即透過對律法的正確理解來讓人知道自己的微不足道，從而走向基督，正如摩西所為。……其實，先知就是摩西及其傳道工作的實施人和見證人，透過律法使所有的人都走向基督。」⁷⁷ 先知就只給我們提供了「上帝如何嚴格、嚴厲而堅定地執行祂的第一條誡命的例子，除此之外，什麼也沒有」⁷⁸。因此，先知的傳道應該以基督中心論來理解，雖然他們完成的是摩西的工作。

所有這些只是《舊約》的一個方面。它不僅把人引向基督，它的裏面也充滿了基督。這首先是因為基督總是在《舊

76.關於這一整段，請看路德的《〈舊約〉序言》，*WA*，DB 8，20；*LW* 35，241。

77.*WA*，DB 8，29；*LW* 35，246。「先知們以摩西律法為基礎，他們承襲了他寫的東西，使其意思更加明白，並用更清晰的文字擴展它。」*WA* 12，275。參見 *WA* 8，105；*LW* 32，225。

78.《〈先知書〉序言》，*WA*，DB 111，5；*LW* 35，266。

約》的上帝裏，在他的活動和應許及其與信徒的關係中出現。

《舊約》時代的人沒有與一個遠離世人的上帝，而是與一個明確的「〔以色列人〕先祖的上帝」打交道，祂允許自己以某個外在標誌在一個具體地方被找到，並給祂的子民應許。這些應許最終都是基督的應許。向他們講話的上帝正是透過基督來成全他們、拯救世人⁷⁹。在此基礎上，我們可以辨別應許的直接含義和應許是基督的預表⁸⁰。

在《舊約·先知書》裏，在《詩篇》以及眾所周知的對彌賽亞的期待的歷史篇章中，以及除此而外的許多經文裏都應許了基督。由於先知對他們所處時代的強烈憂患意識，他們總是錯誤地提前預言了基督和他的國的降臨⁸¹，雖然他們預告過很多重大事件的到來⁸²。像《先知書》一樣，《詩篇》裏也充滿了有關基督其人、祂的受難、死亡和復活、祂作為王的統治、

79.儘管大衛在《詩篇》五十一篇中不是指的基督，但「他在與他先祖的上帝談話，在與有應許的上帝談話，這個上帝包括基督。」*WA* 40^{II}，329；參見 *LW* 12，312。「他談到了眾望所歸的上帝會透過外在的形像在某個地方顯示自己，其中包括應許基督的到來。」所以基督並沒排斥在外。*WA* 40^{II}，387；*LW* 12，352。

80.下面是一個梗概。H.博恩卡姆，前引書，第 86-126 頁有更詳細的探討。

81.*WA* 17^{II}，39。

82.「所有的先知談的都是同樣的事情。他們關心同樣的事情：盼望即將到來的基督或祂的王國。他們的所有預言都集中在這件事上。不能用其他東西來說明，儘管有時他們將現在的事和將來的事混在一起。但所有這些都與他們關於即將到來的基督的王國有關。」*WA* 13，88。

路德指出，以賽亞關心的全是「基督。他的人民不能因不信仰、誤解和沒有耐心，而輕視、拋棄即將到來的基督和祂所應許的恩典和拯救的王國。」*WA*，DB 11，21；*LW* 35，277。「這樣對待基督預示了從創世起上帝的所有應許。事實

福音、上帝之國以及基督教和教會的預言⁸³。不僅《詩篇》應按基督論和〔先知的〕預言的意義進行解釋，《舊約》和《摩西五經》上的很多歷史記載都應如此。摩西不僅實踐了律法，他也「有力地預言了耶穌基督我們的主」⁸⁴。所以摩西既宣講了律法，也宣講了福音。

除了這些明顯的和隱藏的應許之外，《舊約》還談到了基督的形像和祂的教會。路德特別在《利未記》中的律法和祭司職位、獻祭體制和君主政體中找到了這些形像。他按照《希伯

上，古代這些應許擁有的價值完全來自關於基督降臨的新的應許。*WA* 6, 514; *LW* 36, 38。意思是說《舊約》中包含了上帝的一切應許，預示了基督賜予的對罪的赦免。在基督身上體現的罪得赦免也為上帝的應許提供了合理性。

83. 參看 H. 博恩卡姆，前引書，第 90 頁。博恩卡姆列出了《詩篇》，路德把它們解釋為預言性詩篇不少於 27 篇。另外的詩篇也充滿了預言。當詩篇作者遇到塵世的煩惱和死亡的不可抗拒時而轉向上帝。路德從這些篇章中還發現隱含的宣告基督和祂的拯救。「在這點上，我們應知道這麼一條規律，當《詩篇》和《聖經》中的聖徒與上帝打交道以求在他們需要的時候得到安慰和幫助時，總會產生永生和死人復活的念頭。所有這樣的經文屬於復活和永生的教義，屬於整個信經第三條，其中有聖靈、神聖基督教會、對罪得赦免、復活和永生的教義。這一切都來自第一誡，上帝說：『我是耶和華你的神』《出埃及記》二十:2。信經第三條不斷強調這一點。雖然基督徒哀嘆他們的苦難和今生的死亡，但他們用另外的生命，即那個超越了此岸的上帝，安慰自己。他們全都死去，又不在永恆中再生，這是不可能的。」*WA* 31, 154; *LW* 14, 87。

對《詩篇》九十篇的解釋得出了同樣的結論。標題是：「摩西的禱文，上帝的選民」。摩西與死亡相遇時的祈禱把我們的注意力轉向基督。摩西的祈禱應驗了第一條誡命。《聖經》任何時候談到第一條誡命，都宣告了基督、死人復活、永生這是基督自己的解釋（《馬太福音》二十二:32）。以服從第一條誡命而祈禱，包括了與上帝和好，這就意味著戰勝死亡。*WA* 40^{III}, 484; *LW* 13, 76。

84. *WA* 54, 95。

來書》的預示論寫道，「如果你想得到正確而肯定的解釋，那就一直把基督放在你的面前，因為上述的一切指的都是祂。」⁸⁵ 大祭司、獻祭等等都代表了基督的「形像」。「《舊約》預表基督。《新約》把《舊約》中的應許和表示的基督給了我們。」⁸⁶ 基督早已以「形像」表示出來了⁸⁷。應該用兩種方式看待《舊約》的律法和生活方式。一方面，它是一種超越自己預表基督的模式；同時，它又因有了基督而被宣布無效，不能再約束基督徒⁸⁸。

路德把對《舊約》的這種解釋說成是「靈意解經」⁸⁹。他把這種解釋完全與俄利根、耶柔米和其他人的傳統的寓言式解釋分開。他們的錯誤在於忽略了字面意義和以色列的真正歷史，他們所發現的屬靈的意義，對經文來說總是很陌生⁹⁰。路

85. 《〈舊約〉序言》，*WA*，DB 8，29；*LW* 35，247。

86. *WA* 12，275。「形像」一詞源於《希伯來書》。拉丁文《聖經》把希臘文的 *hypodeigma* 和 *antitypa* 譯成「形像」。路德譯成「圖像」、「榜樣」和「形像」。（《希伯來書》九：23。參見《彼得前書》三：21。

87. *WA* 8，87；*LW* 32，200。

88. 「因此現在把形像放在一邊，它們所服務的應許已經完成、建立和實現了。」*WA* 12，275。

89. *WA*，DB 8，28；*LW* 35，247。

90. 「他們肯定在《舊約》中只能發現屬靈的東西。」*WA*，DB 8，11；*LW* 35，235。路德與《聖經》注釋學的比喻式方式的關係，參見 *GA* 1，553 頁和 G. 埃貝林：前引書以及博恩卡姆：前引書，第 74 頁。在與伊拉斯謨 1525 年的爭論中，路德宣稱，只有當上下文需要和簡單的字面理解會造成衝突而破壞信仰的類推時，我們才採用比喻手法解釋《聖經》段落。*WA* 18，700；*BOW*，191。路德在反對拉托姆斯時也持這種觀點。*WA* 8，63；*LW* 34，167。

德的「靈意解經」是基於拯救的歷史，並以它們與基督的關係為準來解釋經文。這就和其他的靈意解經相區別。靈意解經家離開了經文的字面意思，因為他們羞於這個事實，即它沒有站在屬靈的基督教的高度。結果只能假設這些經文是祕密的符號，表達的是與經文完全不同的、與經文描述的情況不相干的事。與此相反，路德的「靈意解經」在其特定環境下討論預言的意義。就是這種預言的力量讓《舊約》歷史和風俗歸向超出自己之外的基督，《舊約》歷史就因祂而達到了上帝預計的目標。靈意解經不考慮經文所描述的歷史背景下究竟發生了什麼。路德的靈意解經特別關心文字的意義，因為它們描述的歷史就是預言。所以路德能把原始的字面意義和靈意解經放在一起，透過祂的「符號」或「象徵」概念，使它們之間的關係富有生機。

舉例來說：基督徒應把《詩篇》一一一篇當作聖餐的感恩讚美詩。同時也不要忘了在古代它首先是逾越節的歌。「該讚美詩的古代和原始意義也很好，親愛的祖先和先知這樣用過。」路德先對讚美詩作了「歷史的」解釋，然後把它解釋為《新約》教會的讚美詩。《舊約》逾越節最終成了我們復活節的「符號和象徵」。以色列人已沒有從前他們感謝上帝的內

只有當路德感到解釋某段經文必須使用比喻手段時，他才把類推式解釋當作唯一的方法。否則，他會頻繁地提出字面的、類推的方法來解釋同一段經文。「除非在明顯需要的時候，類推式解釋絕不會把經文的字面意思擱在一旁，而是用基督及其王國的名義，把靈性的解釋加進去。」博恩卡姆：前引書，第 81 頁。參見 1525 年 Lenten 系列文章中對福音書的講章。WA 17, 1-247, pass。

容，不能再唱這首讚美詩。只有基督徒能唱，「因為他們不僅有這種祝福（如同『土耳其人和韃靼人』一樣），也把它們當作上帝的祝福而不是人的成就來接受。這首感恩讚美詩現在自由地傳遍了世界各地，只要有基督徒聚在一起舉行聖禮，就要唱這首讚美詩。它不再侷限於迦南或世界的某個角落，它變得更偉大，並傳唱得更遠。」⁹¹

路德不想把他的靈意解經當作一種改革。他知道這個事實，即與主和使徒在使用《聖經》方面所做的相比，他什麼也沒做⁹²。他解釋《約翰福音》三：14（「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來」）時說：「這樣上帝給我們顯示了正確理解摩西和眾先知的的方法。他教我們認識到所有的故事和描述裏的摩西指的就是基督。他的目的是顯示基督是一個圓的中心，所有的眼睛都看著他。看著他的人都發現他在圓中的正確位置，就是圓的中心。《聖經》裏所有的故事，如果正確理解，指的就是基督。」⁹³就是說，只有一個希望，那就是基督。

《聖經》裏無論哪裏談到希望，最終指的都是基督。只有一個真正的幫助能戰勝罪惡和死亡，那就是基督。如果《舊約》裏有人祈禱上帝的幫助，他祈禱的就是基督的到來⁹⁴。路德在解釋《詩篇》一〇二時說：「古代以色列人的先祖厭倦了律法、

91. 對《詩篇》一一一篇的解釋，請看 WA 31 I, 393。上面的引文見 WA 31, 404；LW 13, 363。

92. WA 10 II, 15；LW 35, 122。

93. WA 47, 66；LW 22, 339。

94. WA 38, 49。

罪和死亡，這首讚美詩是從他們心裏唱出來的，渴望在基督身上所應許的恩典之國。」⁹⁵這裏只有一種祝福：戰勝對亞當的詛咒。《聖經》裏的每一個祝福最終都講的是基督。「沒有基督的地方，就會有亞當犯罪後對他及其子孫的詛咒存在，所有人都逃不過罪、死亡和地獄。」⁹⁶

基督的應許和形像已顯示在《舊約》裏。只要有基督，就有信仰。因為上帝的應許被彰顯，信仰就會產生。於是路德認為從亞當開始的人類祖先的身上充滿了「關於信仰、愛和十字架的光輝典範」⁹⁷。保羅在《羅馬書》第四章中把亞伯拉罕說成是真正信仰的最好例子，路德也這樣認為。路德和保羅認為這些人類祖先的信仰不是與基督教有本質差別的或前基督教的信仰，因為基督自己已顯明在《舊約》的應許和真正的對基督的信仰中。它與教會今天的信仰一致，只是「時態」不同而已；即與歷史上道成肉身的基督存在著一種關係。對先祖來說它是對應許中的基督的信仰，對我們來說則是對已經到來的基督的信仰。過去是對應許的信仰，現在是信仰已經成就了的應

95. *WA* 38, 52。

96. *WA*, *DB* 6, 7; *LW* 35, 359。

97. *WA* 16, 391; *LW* 35, 173。參見 *WA* 39, 187 的論文 1。相反，既然亞當墮入罪後關於基督的應許就已存在，所以從一開始人類的罪就是不信任基督和對祂一無所知。*WA* 39 I, 404。

98. 「基督出生之前的聖徒都相信這神聖的應許，因而保留了基督即將到來的信仰。……這種信仰與信仰基督本人是一樣的，雖然它在基督到來之前而不是之後就存在了。二者都保管在亞伯拉罕的種子裏：一個在他到來之前，一個在他到來之後。」*WA* 10 I, 2, 4。「先祖們有著同樣的信仰和同樣的基督。他和他們一樣

許⁹⁸。因信基督而稱義，這一信仰既存在於基督作為歷史人物出現以前，也存在於他出現之後。所以對信仰的證明在世界之初就開始了因信基督而稱義⁹⁹。《舊約》中的上帝就是父耶穌基督，即基督教世界的上帝，他是那唯一的、同一的上帝。¹⁰⁰也就是說，在世界之初就有教會，它存在於信者心中。

路德應該既認真對待真實歷史中的拯救——基督以肉身進入歷史帶來歷史新紀元，同時也認真對待基督至高無上的存在以及祂對信祂的人的拯救。既相信信徒生活在歷史的不同時期，也相信無論是基督之前或之後，信徒都與基督實質上處於同一時代。

教會存在於世界之初和因此它也存在於《舊約》中，這與《舊約》已預表了教會是一致的，如同《舊約》已預表了基督一樣。路德在信徒的命運中看出了這點，尤其是在《詩篇》

近，就像和我們的距離一樣。如同《希伯來書》十三章所說，『耶穌基督昨日今日一直到永遠，是一樣的』即是說，基督從世界開始到結束都存在著，一切都因祂並在祂裏面得到保存。」*WA* 10, 6。「古時信徒的信仰就是基督的到來，正如所記載的那樣，『耶穌基督昨日今日』。他們相信上帝：他們相信那個應許了基督的上帝，並期待著祂。」*WA* 39 I, 64; *WA* 39, 162。參見同樣的用法「通過應許中的信仰」和「通過實現了的信仰」。*WA* 39, 187, 論文 7 和 8; *LW* 34, 303。

99 「由於信仰從前應許過而現在降臨了的基督，整個教會自始至終都稱義了。」*WA* 39 II, 188; *LW* 34, 304。參見 *WA* 39 II, 197; *LW* 34, 313。

100. 「通過用不同的方式信仰同一個基督，同一個上帝從世界產生之日起就受到人們的崇拜。」*WA* 39 II, 187; *LW* 34, 303。*WA* 10 I, 2, 6 在不同的意義上也使用了「不同的方式」。「一直有著同樣的祈禱和信仰。但由於時間不同，所以有其他的儀式和禮儀。」*WA* 39 II, 270。

裏。他在以色列人的歷史中，特別是在他們的災難和敵人的壓迫中也發現了這一事實。他把《詩篇》首先理解為歷史上以色列人及其信徒的聖歌。但他們與上帝的關係和他們的命運卻重新具有了象徵的意義。「以色列人從前遭受的敵人和鄰國的苦難是基督之教會今日遭受其敵人和鄰國，即假兄弟、假教師和異教徒的苦難的標誌，這就像白天一樣清楚。所以這些讚美詩和禱告對我們來說，題目的名字還是一樣的，我們仍然用它們祈禱以對付我們的敵人，如同他們從前做過的那樣。」¹⁰¹在此基礎上，路德確立了把《舊約》中的讚美詩用於當前教會鬥爭的正當性，如同當初用之於對付讚美詩作者的敵人。透過將《詩篇》改寫為詩歌，他使《詩篇》的詞句透過基督徒之口到處傳唱¹⁰²。路德認為《詩篇》是「世上聖徒的」最好的範例書。那些從《詩篇》認識到自己和自己的經驗的人可以肯定「他在聖徒的團契中，聖徒們都經歷了他所經歷的一切，因為他們唱著他所唱的歌。他也可以像他們那樣把這些話說給上帝聽。但這一切只能透過信仰來實現，這些聖詩與不信神的人的

101. *WA* 31 I, 29。「聖靈指引而說出的上帝的道很有用，信上帝的人在危急關頭能用上它們。」*WA* 40, 16。基督徒也會遇到《詩篇》作者遇到過的問題，可以把聖靈啟示的《詩篇》當作禱告。

102. 這些是：「我從深處向你求告」《詩篇》一三〇篇，*WA* 35, 197；*LW* 53, 223。「耶和華啊從天上垂看世人」《詩篇》十二篇，*WA* 35, 415；*LW* 53, 227。「愚頑人口頭說」《詩篇》十四篇，*WA* 35, 441；*LW* 53, 230。「主會給我們恩典嗎」《詩篇》六十七篇，*WA* 35, 418；*LW* 53, 234。「上帝這個時候不和我們在一起嗎」《詩篇》一二四篇，*WA* 35, 440；*LW* 53, 437。*LW* 53, 246。「即使上帝發怒也能挺住的人是多麼幸福啊」《詩篇》一二八篇，*WA* 35, 437；*LW* 53, 243。

口味不合。」¹⁰³基督徒不僅在《詩篇》中看到了聖徒也看到了耶穌基督這個「所有聖徒的領袖」及祂的苦難和復活¹⁰⁴。（在《詩篇》二十二、六十九篇裏被釘在十字架上的基督說的¹⁰⁵。）《詩篇》裏說出了上帝的憤怒和祂的恩典。由於這個原因，對基督徒來說它是一本現代的書，向他們顯示了他們自己的形像¹⁰⁶。

另外，路德的解釋不是主觀的而是植根於一種基本的神學思想：歷史最終是同樣的，雖然時間、關係、人物、形式有變化、有不同。人總是一樣的，同樣要做出信或不信的重大決定。他們總會被呼召去信仰。這種呼召首先不是透過基督的來到，而是透過應許基督的來到對亞當、亞伯拉罕和其他先祖的召喚。信和不信在所有的時代實質上是一樣的。屬靈的信仰從創世之初就存在於基督身體（教會）的所有成員中，直至世界末日，信仰的還是同一個聖靈。於是每一代教會才可能接受《聖經》裏人們的懺悔，並把它用到自己身上¹⁰⁷。

103. *WA*, DB 10, 98；*LW* 35, 253, 256。*WA* 31, 57；參見 *LW* 14, 79。

104. *WA*, DB 10 I, 98；*LW* 35, 254。路德在解釋《詩篇》二十二篇時說：「這是基督受難和復活的預言以及福音的預言。……它對基督在十字架上的受難的解釋比其他經典清楚得多。」*WA* 38, 25。

105. *WA* 8, 86；*LW* 32, 200。

106. *WA*, DB 10 I, 102；*LW* 35, 256。

107. 「儘管隨著時間的流逝，習慣、人物、地點和用途會改變，信和不信一直不會變。」*WA* 5, 29；*LW* 14, 290。「時代變了，事物、人物和苦難也變了。但同樣的聖靈、同樣的意義、同樣的食物和飲料依然如故。」話還未完，路德又說：「以賽亞在苦難中遇到的同一位聖靈存在於雅各、亞伯拉罕、亞當，以及自古

對《舊約》的這種理解決定了路德的翻譯方法。他把《聖經》譯成德語就不僅是一種「翻譯」。其中有一部分是在基督和基督徒宣告的基礎上對《聖經》的闡釋。他是以福音信仰者的立場來從事翻譯。這是他重新看待《舊約》的標準。如果可用不止一種方法理解某一段落，路德肯定會選擇「與《新約》一致的方法來進行理解和翻譯」¹⁰⁸。

正如我們不能重複早期教會對《舊約》的理解，今天我們也不能重複路德對《舊約》的理解細節。歷史解經學的發展橫互在路德和我們之間，我們不能簡單地再回到路德那裏，好像我們與路德之間沒有隔閡。這樣會阻止我們用基督論的方法來理解預言。我們已學會理解其真正的歷史意義，並知道耶穌基督沒有使之得以完成。對我們來說，《舊約》與基督和《新約》的關係要比路德認為的緊張得多。我們也承認這本書像以色列人的歷史，它說明耶穌基督。在這個程度上，我們仍然想藉著參照基督，即以基督為中心來理解《舊約》¹⁰⁹。

及今的基督身體的所有部分，還有在特殊情況下和受難中的每一個人。」*WA* 8，69；*LW* 32，176。

108. *WA*，TR 5，5533。

埃曼努爾·希爾施說：「對宗教不重要的地方，路德翻譯的《舊約》否認了這個事實，即上帝的道已超出了基督徒的心。」希布爾說路德的翻譯「對《新約》是敞開的」……路德是按照福音來翻譯《舊約》的。*Luthers deutsche Bibel*（慕尼黑：凱塞爾出版社，1928年），第46-49頁。希爾施對路德的作品用了特殊的參考資料。參見博恩卡姆：前引書，第185頁。

109. 參看 *CW*，第205頁，博恩卡姆，前引書，第104-224頁；和魯道夫·赫爾曼，前引書，第38頁。

第二部

上帝的工作

第十章

上帝就是上帝

在使用「上帝就是上帝」（*Gottes Gottheit*）這一說法作為描述路德神學的一個標題時，我們是在使用路德本人經常使用的一個概念¹。

1. 路德是在《羅馬書》一：20 和《歌羅西書》二：9 中發現這一概念的。除此以外，他把保羅在《哥林多前書》裏說的「上帝〔*theou*〕之奧祕」翻譯成「神性〔*Gottheit*〕的奧祕」。本章的引文將表明這一概念在路德的著作中出現的頻率有多麼高。參見 *WA* 31¹，126；*LW* 14，74，路德在這些地方說：「……祂喪失其神性是不可能的。」

〔我用了各種形式的「上帝就是上帝」來翻譯這一說法。這與菲利普·沃森研究路德神學的論著《讓上帝做上帝》（*Let God Be God*，費城，穆倫貝爾格出版社，1948 年）這一標題之相似是顯而易見的。阿爾托依茲在其論文的標題中使用了路德的用語「*Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luther's*」，見 *Luther-Jahrbuch*，1931 年，第 1-28 頁。《讓上帝做上帝》之德文譯本中採用同一用語作為標題：“*Um Gottes Gottheit*”。—英譯者〕

造物主創造一切所有

在路德看來，作上帝和創造是同一回事。上帝就是上帝，因為祂，而且只有祂創造²。

上帝創造並維持萬物。沒有上帝之活動，便什麼也不存在，什麼也不繼續存在。「萬有必定是上帝的，這是因為如果祂不使萬有存在，便什麼也不可能存在或成為存在；如果祂停止活動，便什麼也不可能繼續存在。」上帝與世界的關係和一個人與祂的作品的關係是大不相同的。人的作品一旦完成，便獨立於產生該作品的人而存在。因此該作品在沒有祂的情況下繼續存在。世界卻不同，除非上帝維持世界，世界甚至片刻也不能存在。上帝永遠工作；實在依賴於祂繼續的和不間斷的活動。「祂創造世界並不像木匠那樣：木匠造房屋時可以在完成之時便走開，讓它像完成的那個樣子立在那兒。相反，上帝繼續與祂創造的萬物在一起並維持萬物。否則萬物既不會支撐下去也不會持久。」³上帝在空間和時間的每一點永無休止地維持受造之物，也是一個不斷進行的新的創造活動⁴。

2. 達維德·勒夫格倫：*Die Theologie der Schöpfung bei Luther*（哥廷根，範登和魯普雷希特出版公司，1960年）。

3. *WA* 21, 521. *WA* 46, 558; *LW* 22, 26。

4. 「我們每天都能看到新人，即兒童，誕生到這個世界上來，他們在此以前是不存在的；我們在陸地上看見新生的樹木、新生的動物，在水裏看見新生的魚，在空中看見新生的鳥。這創造和維持將繼續下去，直到末日。」（*WA* 46, 559; *LW* 22, 27）。

路德在講道時用來自生活的具體實例對此進行了說明——我們必須注意，確信上帝不斷進行的創造和維持是一切實在的基礎，對祂來說意義多麼重大。上帝還沒有結束創造，還在對之加工。「因此上帝每天在全世界進行創造，即使祂本可能一下子便創造所有的人。」⁵他不一下子創造萬有，而是一點一點地創造，不停地創造。祂的創造不是一時的活動，而是一個繼續進行的活動。上帝積極地臨在，在一切實在之中工作和創造。路德在論聖餐的著作中特別有力地描述了上帝創造地臨在於一切實在之中，基督所說的「這是我的身體，」仍然是毋庸置疑的（1527年）。這裏，他針對慈運理及其追隨者的見解詳盡闡述了他對「上帝之右手」的理解。上帝之右手不是「一個特定的地點」，而是「上帝萬能的力量，這力量在同一時刻既可能不在任何地點，又必定無處不在。……它必定本質地臨在於一切地點，甚至臨在於一棵樹的最小的葉子中。其理由如下：正如我們的信經所承認的那樣，是上帝透過祂萬能的力量和右手創造、產生並維持萬有。因為祂在創造或維持某物時，並不差遣官員或天使，這一切都是祂那神性的力量本身所做的工作。然而，上帝如果要創造或維持其創造物，就必須臨在於、創造於、維持於其最內在和其最外在的諸方面。因此，祂自己必定臨在於每一個受造物中，在其最內在和最外在的存在之中，在各個方面，貫穿其中，在上也在下，在前也在後，以致沒有別的任何東西能比具有上帝自己的力量上帝更真實地

5. *WA* 12, 441。

臨在，更真實地在一切受造物中。」⁶上帝在萬有之中的創造力也是祂最直接、最全面和最具內在穿透力的臨在。

上帝之力量雖然積極地臨在於萬有之中，全部地進入萬有之中，但它並不在現實世界上被消耗掉。它繼續超越於世界之外。路德是在他論聖餐的那本書中的同一處，在他宣告上帝創造性地臨在於一切實在之中的同時說這話的。上帝的全能必然臨在於一切地點，但同時又不必臨在於任何一個指定的地點。

「上帝之力量是不可能這般規定和量度的，因為它是不受限制的，不可量度的，超越於現有的或可能有的一切之外，臨駕於其上。」⁷「祂本身的神性能完全地，全部地，比受造物之對於自身更深入地、更內在地、更明顯地臨在於一切受造物中，臨在於每一個單個的存在之中，另一方面又不可以和可能在任何地點、在任何存在之中加以限制，以致祂實際上包容萬有，存在於萬有之中，但沒有一個存在物限制祂，存在於他之中。」⁸上帝在這些受造物之中，也在他們之外。「沒有任何東西是如此之小，以致上帝不能比它更小，沒有任何東西是如此之大，以至上帝不能比它更大，沒有任何東西是如此之寬，以至上帝不能比它更寬，沒有任何東西是如此之窄，以至上帝不能比它更窄，等等。祂是一個難以形容的存在，祂在一切可以描述或想像的東西之上，在它們之外。」⁹因此，上帝之力量超

6. WA 23, 133; LW 37, 57 以下。

7. WA 23, 133; LW 37, 57。

8. WA 23, 137; LW 37, 60。

9. WA 26, 339; LW 37, 228。

越祂自己的量度之外，也超出大小等等一切差別。它有自己獨一無二的次元。它在一切之中，同時又在一切之外。

（上帝這種活生生的無所不在的工作是一切實在的奧秘。作為萬有之因的上帝也是唯一的動因。因為在萬有中實際進行工作的動因是上帝，而不是我們認為是原因的世間的人格的和非人格的力量。上帝是最初因或主因，別的一切只不過是第二因或工具因¹⁰。他們只不過是祂用來為自己的自主的、自由的、排他性的工作服務的工具而已；只不過是祂掩藏自己的活動的面具而已。）

「一切受造之物皆是上帝之面具和偽裝；祂允許他們和祂一道工作並幫助祂創造各種各樣的東西——即使沒有他們的合作，祂也能創造而且的確在創造。」¹¹上帝不需要世上的媒介。祂是按自己的自由決定呼召並使用他們和祂一道工作的。祂命令我們熱情地執行自己的任務，完成我們在生活中的職業和地位要求我們做的工作。我們應該做到這點，因為這是祂的命令，因為除非我們工作，祂是不會祝福我們的。但是我們不應

10. WA 40^{III}, 210 以下, 215。

11. WA 17^{II}, 192。「……世界的進程以及特別是祂的聖徒們的作為是上帝之面具，在這面具之下祂掩蔽自己，如此不可思議地行使掌管並把無序引進世界〔in der Welt so wunderbar regiert und rumort〕。」WA 15, 373; LW 45, 331。

這對於福音的宣講者也是真確的。「現在宣揚福音的人並不是那些真正實踐福音的人，他們只不過是上帝藉以成就其工作和執行其旨意的面具和偽裝。上帝說你們不是捕魚的人，我自己才是拉網者。」WA 17^{II}, 262 以下。「諸受造物只不過是上帝藉以祝福的手、渠道和工具。」WA 30^I, 136; BC 368。參見 WA 40^I, 175; LW 26, 95。

該因此想像自己就是真正的原因，或依賴自己的工作，好像是我們使事物發生一樣。成功和結果將是上帝的作為。我們的工作並不產生這結果和祝福，產生的只是上帝據以賜給我們一切的條件。路德用兒童作例子來說明這點：兒童禁食祈禱後在晚上把衣服挂起來，以便聖嬰基督或聖尼古拉贈給他們禮物。他們的行動並不使禮物來到，只不過是一種兒童要求禮物的方式，是他們願意接受禮物的表示。「我們的一切工作——無論是在田地、花園、城市、房子裏、戰爭中或者是在政府裏的工作——除了是這樣的兒童表現外，難道是別的什麼嗎？祂根據這表現在田地裏、在家裏以及別的地方賜給我們禮物。它們是上帝之面具，祂要隱藏在後面做一切事情。」¹² 在我們的所作所為和隨之而來的結果之間並不存在內在的聯繫和必然性。只有透過上帝的命令和允諾，工作和祝福之間才有聯繫，才結合在一起。上帝應許祝福我們的工作。他等到我們工作時才給予祝福；但做工作的人反過來必須等待和要求祂憐憫的恩賜。我們不應靠自己的工作，而應靠上帝。同樣，就我們的作為而論，也只有祂才配接受實際上完成這些作為的榮耀¹³。

12. *WA* 31 I, 436; *LW* 14, 114。

13. 「人必須而且應該工作，然而他不應該把自己家中物質的充足歸於自己的勞動，而只應把這些東西歸於上帝之善和祝福。……唯有上帝促進成長，祂需要榮耀。……你應該勞動，但你家的食物和供養只屬於上帝。……上帝之旨意是人應當工作，人若不工作，上帝就什麼也不給他。從反面說，上帝賜給人東西並不是因為人的勞作，而僅僅出於祂的善和恩賜。」*WA* 15, 366 以下；*LW* 45, 324 下。「所以，我們發現我們的全部勞動只不過是發現和蒐集上帝之恩賜；創造或保存任何東西都是完全不可能的。」*WA* 15, 369；*LW* 45, 327。路德在解釋

人類的活動就這樣在信仰造物主的情況下獲得其必然的和有限的地位，其價值以及其卑微性。它既是上帝之創造意志所建立，也受其限制。一切人類的活動只不過是情願接受上帝之恩賜的一種形式。沒有這積極的情願，上帝是不會給予的；但是在表現在工作中的準備〔接受上帝之恩賜〕並不產生恩賜。在這一點上，上帝仍然有給予的自由。

上帝透過祂的道產生萬有。路德從創世故事，從整部《舊約》以及從《羅馬書》四：17「從無創造萬有的上帝」，知道這是真實的。「上帝之命令或言語等同於創造。」祂的道統治自然界和歷史。上帝借助於祂的道造成季節的變化。路德在这一切中看不見受自然律支配的過程，這些過程的自然原因可以

《詩篇》一四七：13〔「祂使你的城門鞏固」〕時說：「你們應該製作和鍛造門門，鞏固城防和武裝自己，儘可能建立好的秩序和法律。但是，你們一旦完成這些事情，注意不要依賴它們。……不需要你們耕種，上帝可以輕而易舉賜給你們穀物和果實。但祂不想要這麼做。祂也不想要我們僅僅耕種就賜給我們穀物和果實；祂要我們先耕種，然後求祂的祝福並且祈禱：『現在讓上帝接管；親愛的主啊，現在賜下穀物和果實吧！我們的耕種是做不到這點的。這是你的恩賜。』……沒有男人和女人，祂也能生育孩子。但祂並不想要這麼做。祂反而讓男女相結合，以致〔生育孩子〕看來像男女的工作，可是祂是在這樣的面具的掩蓋下成就這事的。……你們必須工作並藉以給上帝充分的理由，給上帝一個面具。」*WA* 31 I, 435；*LW* 14, 114 以下。「治理，然後讓上帝祝福。戰鬥，然後讓上帝賜給勝利。講道，然後讓上帝贏得人心。嫁個丈夫或娶個妻子，然後讓上帝給予孩子。吃喝，然後讓上帝營養你，強壯你。諸如此類，不一而足。在我們的一切作為裏，祂透過我們來完成祂的工作，而且只有祂配從工作中得到榮耀。……不要偷懶和懈怠，但也不要只依靠你的工作和作為。忙碌工作，但只企盼從上帝那兒得到一切。」*WA* 32 I, 436 以下。*LW* 14, 115。關於工作和祈求上帝的祝福之間的關係，參見 *WA* 40 III, 213, 216。

被理解為只不過是「上帝偉大而奇妙的作為。」¹⁴不僅在自然界的非常事件中，而且在其正常進程中，上帝無處不在創造神。上帝透過祂的道在政治和社會結構以及在歷史發展中的作用至少同樣積極。上帝親自掌管各民族。祂必須造成這種情況：君主的法令在其臣民中享有權威，臣民忠順地服從這權威。上帝透過祂的道給予統治者有效的權威，並在其臣民中造成尊重和順從的風氣。就這樣，上帝透過祂的道來保持決定人們生活的種種結構的有效性¹⁵。做成這點的道不是《福音書》中的道，而是上帝祕密的、創造的、維持的道。

路德對神全能的理解非僅止於其可能性，更是持續發生效用（*aktuell*，真實的），其理解等同於神的創造。上帝的全能並不在於祂有力量做祂實際上沒有做的事，乃在於祂在創造中永不止息的活動¹⁶。全能意味著上帝在一切存在的事物中工作。

14. *WA* 311, 445, 450; *LW* 14, 124, 128 以下。

15. 「必須加上祂的道，以便給統治者的命令以力量，讓臣民尊重和順從。」*WA* 311, 445; *LW* 14, 124。「聽著，君主王侯們，還有臣民們也聽著，你們都應該知道，國家的治理和人民的順從都是上帝所賜——祂的恩賜不為別的，只出於祂的純粹的善。」*WA* 311, 79; *LW* 14, 52。參見 *WA* 311, 81 以下; *LW* 14, 53 以下。

16. 路德對《路加福音》一：49〔「大能的上帝」〕作了這樣的解釋：「即使上帝也許坐著不動，什麼事也不做，『大能』這個詞也並不指一種靜態的力量，好像人們說世俗的君王強大有力那樣。該詞指一種永不止息地工作著、運轉著的積極的力量，一種持續的活動。」*WA* 7, 574; *LW* 21, 328。「我說上帝萬能時，我指的不是他本來藉以能夠做許許多多的事情的力量——儘管祂能做卻未做，我指的是祂藉以強有力地在一切裏創造一切的積極的力量。《聖經》正是在這種意義上稱上帝是萬能的。」*WA* 18, 718; *BOW* 217。“works all things in

在路德看來，全能並不是上帝可以自由利用，以完成種種可能之事的無限能力，而是在形成現存世界中積極活動的無限能力¹⁷。

上帝，並且只有上帝，創造一切，這一認識對信仰具有直接的意義。上帝的目的的不可變與始終如一以及祂的允諾（和威脅）的可靠性有賴於只有祂在一切裏創造一切。既然祂用祂那全能的工作決定每一樣事物，因此我知道沒有任何東西、沒有任何人能抵抗祂的旨意，改變祂的主意或限制祂的活動。因此，對於上帝之能於達到祂出於愛的永恆的目的這一點是無庸置疑的，祂在祂的允諾中向我宣告了祂的這些目的¹⁸。

既然上帝在一切地方創造一切，因此我們總是在祂的掌握之中。無論我們走到何處，我們只能落入上帝的掌握中。「一個對上帝心存希望的人，除了不在自己的無中終結外，還能在何處終結？可是，當一個人進入無時，難道他不是回歸他由之而來之處？既然他來自上帝和他自己的無，所以他回歸無的時候，回歸的是上帝。因為即使一個人脫離自己，脫離一切受造之物，他也不可能脫離上帝的掌握，因為一切受造之物在上帝掌握之中。世界就是這樣的；但你們往何處去？總是往上帝手中和懷抱中¹⁹。

all”出自《哥林多前書》十二：6。（此句經文在「和合本」中譯為「〔神卻是一位〕，在眾人裏面運行一切的事。」這一譯法顯然不能表達路德對這句經文的理解的深度和廣度。在本書裏譯作「創造一切裏的一切」。——中譯者）

17. *GA* 1, 45。

18. *WA* 18, 619, 716; *BOW* 84, 214。

19. *WA* 5, 168。

上帝活生生地臨在於一切存在之中，這無可逃避的臨在對一個人來說可能是最有福的現實，也可能是最可怕的現實，取決於他所認識的上帝對他自己的關係。它絕不是中性的，而總是或者拯救他，或者罰他入地獄。我們在這裏，面對的是上帝在律法和福音中與人打交道的兩重性。藉著信福音而與上帝和好的人能在最可怕的現實中信心十足；因為上帝甚至臨在於這樣的處境之中，並把處境——無論是死亡、地獄或人世間敵對的勢力——掌握在祂那全能的手中。「祂臨在於一切地方，甚至臨在於死亡、地獄、祂的敵人之中，對了，甚至在他們的心中。因為祂創造了一切並統治著一切，所以它們必須執行祂的旨意。」²⁰ 因此我們應該只敬畏上帝，只信賴上帝，並最確實地相信，沒有任何東西能摧毀我們，因為上帝是一切威脅我們的勢力的主人。無論發生什麼事情，我們都在祂那仁慈的手中。這是信徒極度的自由與喜樂²¹。最終他總是和上帝自己而不是和受造之物打交道：他知道自己和上帝處於什麼關係²²。

當一個人不信上帝而是和上帝作對時，實際情況則相反。這時他有罪的良心把上帝在一切受造之物中的有效的臨在轉變成了一種可怕的現實，即轉變成上帝那不饒人的憤怒的工具²³。

20. *WA* 19, 219。參見 *WA* 18, 623；*BOW* 88。

21. 「所以，這樣的信徒是如此充滿喜樂和幸福，以致他不容許自己為任何受造之物所嚇倒，而且他是萬有的主人；他只怕在天國裏的上帝，他的主——否則他對可能發生在自己身上的一切都不懼怕了。」*WA* 12, 442。

22. 「他們什麼也不怕，因為他們知道上帝站在他們這邊。」*WA* 12, 443。

23. *WA* 5, 213。「你們如果不信，你們邪惡的良心就把你們逃避的上帝看作臨在於

如果控制一切受造之物的上帝反對他，那麼他也體驗到一切受造之物都是他的敵人。他一定懼怕他們每一個：甚至葉子從樹上落下的響聲也使他心驚膽戰（《利未記》二十六：36）²⁴。這並不意味著出自上帝之手的受造之物發生了變化；受造之物是並且仍將是好的。他們成了我們的敵人這印象並不來自他們本身，而是來自我們自身；使我們畏懼並逃離上帝的是我們自己。這就是有罪的良心，它把上帝創造的世界轉變成一個仇恨和焦慮的舞臺²⁵。上帝在一切受造之物中的臨在和至關緊要的工作，對信上帝者而言意味著天堂，這同一臨在和工作對不信上帝者卻意味著地獄²⁶。

上帝因為其全能的活動，也把每一個人置於自己的全面掌握之中。每一個人，正如他也是其中一部分的整個受造的世界，都為上帝無所不影響的活動所包圍、所滲透²⁷。他裏面的

一切受造之物中。」*WA* 14, 101。參見 *WA* 19, 226。「邪惡的良心把一切受造之物武裝起來反對我們。」*WA* 44, 546。

24. *WA* 12, 443。 *WA* 171, 72。 *WA* 19, 226。 *WA* 44, 500。

25. *WA* 44, 546。

26. *WA* 12, 443。「然而，如果祂發了怒——祂的手創造了萬有，祂無所不能，有什麼能作你的庇護所呢？」*WA* 40III, 512；*LW* 13, 93。

27. 「任何了解這點〔上帝在一切裏創造一切〕的人很快就會明白，除非上帝使然，否則即便是最微小的活動他也不能作，甚至不能思維：他的生命完全不掌握在自己的手中，而僅僅並完全掌握在上帝的手中。這是因為：我如果相信祂僅僅用祂的道和命令，便從無創造了整個世界，並使世界存在，那麼我必須承認自己也是世界的一部分，是祂的創造的一部分。結果一定是除非上帝在我裏面工作並成就一切，否則我甚至連動一動手的力量也沒有。」*WA* 12, 442。

一切皆為上帝所成。路德因此甚至不能就與上帝之關係來談論人意志的自由。人的意志也由上帝掌握；他們的意志是不自由的。路德不斷地強調這一點，來反對伊拉斯謨。尤其是在《受束縛的意志》一書中。意志自由是上帝的一種屬性，只歸諸上帝才恰當²⁸。但此外，上帝在人裏面創造一切，這一事實意味著人必須總是決意做並實際做某事，因為上帝恆常地、永無止息地工作。因此上帝是祂創造的萬物中的恆常的推動者和推動力。祂不讓任何受造之物休息，因為祂用祂自己能動的力量驅動他們²⁹。

此外，上帝在萬有中的創造事工對一個人來說可能是最有福的現實，也可能是最可怕的現實，取決於他和上帝之關係。對信上帝者而言，知道上帝親自在自己身上創造信仰是一大安慰。這就使拯救脫離了他自己的掌握，以致他的弱點和陷入撒旦的陷阱的傾向，不會摧毀他信仰的不可動搖的基礎。上帝在我心裏創造一切，即我的意志是受束縛的，這一事實使我對拯救確信無疑³⁰。然而，對不信上帝者來說，上帝在人心裏全能的工作卻是可怕的現實。甚至在撒旦和不信上帝者身上，上帝

28. *WA* 18, 636; *BOW* 105。「所以上帝的先知和萬能是和我們的『自由意志』截然對立的。」*WA* 18, 718; *BOW* 217。參見 *WA* 18, 638, 638, 662, 781; *BOW* 107, 137, 310。

29. 「上帝在其創造的萬物中是多麼永無止息地活躍，不讓其中任何一個有休假的機會。……由於這萬能的動因借助於自己那不可避免的運動使它活動（正如祂使祂創造的其他東西活動一樣），它就不得不積極地志願做些事兒。」*WA* 18, 711; *BOW* 206 以下。

30. *WA* 18, 783; *BOW* 314。

也進行工作。正如他們的實際情況那樣，他們也為上帝在一切裏創造一切的力量所推動、驅使、拉著前進。上帝可以被比作一個騎馬的人，即使馬是跛腳的，他也騎；也可比作一個用有缺口的鈍斧的木匠。上帝也經常使邪惡的人，即他的壞工具，處於不止息的活動之中。因此，不信上帝者不能避免犯罪，因為上帝在他身上工作，以致他不可能「閒著無所事事……〔相反〕他按自己的本性運用意志力，產生慾望和採取行動」³¹。上帝就這樣把不信祂的人捆綁在祂的反叛的旨意上，經常讓他犯罪，反對上帝。不僅如此，上帝還可使惡人更加邪惡。祂可以使他剛硬、固執。路德特別用法老來說明這點³²。上帝不停地運動和使不信祂的人剛硬是祂憤怒的一種手段和表示，但在這裏，憤怒並不是目的本身；智慧的上帝不過是在「如此熟練地」運用自己的壞工具，「以致連壞工具的工作也彰顯祂的榮耀，達成我們的得救」³³。這在法老的實例中也是千真萬確的——路德指的是《出埃及記》九：16和《羅馬書》九：17。上帝使法老剛硬是為了利用他剛硬的心為自己的神蹟讓出位置，

31. 路德指出，「自然界在不敬神者和撒旦裏的剩餘部分」是而且將來仍舊是上帝的創造，因此「也受神的萬能和行動的支配」。然而上帝發現他們是什麼樣的，就像那樣不使用他們。……由於他們本身就是邪惡的、反常的……所以他們的所作所為都是邪惡的、反常的。」*WA* 18, 709, *BOW* 204。路德在討論這個題目時反覆使用 *rapere* 和 *raptus* 這兩個詞，例如在 *WA* 18, 709, 711; *BOW* 204 以下。*Raptus* 可譯作「驅策力」。

32. *WA* 18, 710 以下; *BOW* 204 以下, 207 以下。

33. *WA* 18, 711; *BOW* 206。

顯明自己的能力，並藉此增強自己子民的信仰³⁴。因此，這樣的心的剛硬最終也為上帝的拯救計畫服務。

在思考路德的一切所有皆是造物主所創造這一信條時，我們不敢忘記這並不是路德關於上帝與人的基本關係所說的一切。路德也知道完全處於上帝掌握之中、並無時無刻不受祂推動的人，在上帝面前同時也是應負責的、有罪的，並受上帝審判。然而，最重要的是路德也看到這同一個人是上帝愛的對象：上帝召喚他進行一次自由的降服。路德藉以限制「一切裏的一切皆是上帝所創造」這一概念，這界限是不敢逾越的。路德並不假定上帝包羅萬象的活動是絕對的，他小心翼翼不引出這概念暗含的所有結論。從下述事實看，這一點立刻就清楚明白了：儘管路德斷言，上帝甚至在撒旦和不信上帝者身上工作，但他從未把人類的罪歸諸上帝的旨意和工作。在《被捆綁的意志》中，他明確地把兩點事實區分開來：第一點事實，上帝甚至在不信上帝者身上工作，以致他們是他們所應該是的那樣；第二點事實，他們是他們所是的那樣。上帝並不使他們成為他們所是的那樣，祂按照他們總是的那樣以及祂已經發現他們所是的那樣來驅使他們。這樣路德就不肯作出「從上帝創造一切所有」這一基本概念而必然產生的結論。他由此證明我們

34. 路德引述了上帝說的話：「不要為法老的頑固所嚇倒，因為是我親自使法老頑固的，我既然要解救你們，這頑固我會制服。我只是利用他的頑固來創造許許多多的神，表明我是至高無上的，以便加強你們的信仰。」*WA* 18, 714; *BOW* 211。

這些每日都犯下新罪的罪人，不可作出「罪是上帝的旨意」和「上帝產生罪」的結論。這一結論會使罪惡與罪咎感相對化，並由此消除在審判和恕罪中，人在上帝面前的地位的絕對嚴重性。

因此，路德對「上帝創造一切所有」和「人對自己的罪負責」這兩個概念之間的矛盾聽之任之。與一切死板地合乎邏輯的神學相反，他證明了上帝和我們透過祂，以及在祂的審判下生存的神祕性，這神祕性是超越人類的一切知識的，甚至是超越人類的神學知識的。由於這一理由，我們不能認為宣告上帝把罪帶到世界上來的士萊馬赫比路德高明。士萊馬赫客觀地談論上帝與人的關係，好像他站在上帝所站之處。可是路德在這些關鍵的論點上主觀地談論，好像他站在有罪卻得到寬恕的人所站的地點³⁵。像士萊馬赫那樣思索確實要求我們站在超越我們的罪的立場，以便客觀地思索罪。然而，這正是路德說是不可能的事。我們可能首先超越罪，但只有藉著上帝那奇妙的寬恕，而不是藉著一種斷言上帝使罪存在的理論。在這一點上，神學思想不敢冒被誤導的險。

35. *WA* 18, 709, 711; *BOW* 204, 206。參見前面注 31。卡爾·霍爾顯然認為路德沒有得「出上帝產生惡」這結論，是路德神學中的一個弱點。這結論最先是由弗裏德里希·施萊爾馬赫得出的（《基督教信仰》，第 83 節第 341-345 頁，H. R. 麥金托什，J. S. 斯圖爾特等編輯並英譯，愛丁堡，T&T. 克拉克公司。1928 年），他認為「唯一嚴肅的解決辦法看來似乎是上帝也造惡；因為善與惡如果也不相互並存，那麼便永遠不可能有決定和良心。」見 *GA* 3, 55 的注釋。

給予愛

從對人的關係來看，上帝之創造活動是純粹的給予和幫助。祂由此展示的不僅有祂那神聖的能力，而且還有祂就是善和愛，始終如一地給予。任何希望按上帝之「本性」把上帝描述為上帝者，都不可能把祂只說成是唯一的和經常的創造者，而且也必須把祂說成是愛。上帝在其存在之深處只是愛；愛是屬神的，因為愛就是上帝本身³⁶。「上帝之本性就是只行『善』」。這是祂的榮耀：不接受卻經常地給予，無償地給予，不希望感激，不受人對祂的態度的影響，即以全然不同於自然的人行善的方式行善。這樣，上帝之善是「真正的自然的善」。它「高興地把自己的善行白費在不知感謝者身上。」³⁷

36. 「假如我要描繪上帝，我就要這樣來描繪祂，以致在祂的神性深處只有對人的愛的熱情與激情。相應地，愛是這樣一種東西，以致它既不是人性的也不是天使的，而是神性的，甚至是上帝本身。」 *WA* 36, 424。

37. *WA* 31 I, 182; *LW* 14, 106。

「作上帝就是這樣；不索取好的東西，而是給予，也就是說以善報惡。」 *WA* 4, 269。「對我們施惠是祂的榮耀。」 *WA* 56, 520; *LCC* 15, 411。「因為威嚴的上帝是這樣的，以致祂給予一切人，並在一切憂慮和危難中幫助人。我如果認識到這點，我就明白我自己是不能幫助自己的。」 *WA* 17 I, 233; *LW* 12, 187。

「因為上帝是這樣的，祂把自己的恩賜白白地分配給所有人；而這就是祂對自己的神性的頌揚。」 *WA* 40 I, 244; *LW* 26, 127。「祂是一位愛的、仁慈的、善的、有同情心的上帝，祂不斷行善，把祂的善大量地給予我們。」 *WA* 31 I, 68; *LW* 14, 47。

上帝用各種各樣的方式在不同階段彰顯這種愛³⁸。首先，正如路德在說明第一條時，以及在他講道時如此動人和流暢地描繪的那樣，上帝給我們生命，並維持我們的生命。祂透過自然界的恩賜滋養並更新我們的生命；祂讓所有受造之物為我們服務，祂做這一切是出於父親的神聖的善與憐憫³⁹。在這裏面，我們已經體驗到了上帝「就是燃燒著的愛，是充滿愛的灼熾的火爐。」⁴⁰除了這些暫時的恩賜外，上帝還給人們永恆的產業，即祂的兒子，同時也把祂自己給了人們。「祂傾注給我們的，既有暫時的也有永恆的產業，和這些產業一道傾注的還有祂自己的存在；和祂所是的一切以及祂為我們做的一切，祂把自己也完全傾注給我們了，而我們是罪人，是不配得到這一切的敵人，是魔鬼的僕人。祂能為我們做的莫過於此，他能給予我們的僅止於此。」⁴¹因此，基督以及祂「為我們」這一事實，是上帝的愛最偉大的恩賜。在這一恩賜中上帝把自己也給了我們。但是，上帝賜予人世間的產業不僅因為祂是善的造物主，而且還因為祂用以在基督裏眷顧罪人的憐憫。路德不斷地強調，上帝不顧人的忘恩負義和其他罪惡，而把人在這世上所要的，即寬恕的善賜給人，因為「祂並不因為實際上存在著惡而

38. 「祂如何愛我們？祂不僅用在『人世間維持和滋養我們這些地上不配的人以及一切不信者』的普通方法愛我們……而且用『把自己的兒子賜給我們』的特殊方法愛我們。」 *WA* 17 II, 205。

39. 參見 *WA* 31 I, 69, 77; *LW* 14, 47 以下, 51。

40. *WA* 36, 425。

41. *WA* 17 II, 205 以下。

厭倦或停止行善，祂被叫做神聖的善是當之無愧的」⁴²。在這種意義上，上帝在祂賜予人世間的東西時，把祂自己和祂的永恆的善也給了我們。

上帝「用祂自己的存有澆灌我們。」祂把祂所是的給了我們。在路德看來，上帝〔與人〕分享自己是上帝就是上帝這一事實的最高表現。這意味著，上帝之屬性按其本性是創造的，不僅是祂自己的，並停留在祂自身之內，而且也和人們分享。路德感到這對上帝之一切屬性都是千真萬確的。路德最初是在《聖經》裏接觸到上帝之公義概念時認識到這一點的。起初，他把它理解為上帝審判與懲罰的義，直到他發現《聖經》把它用作恩典的同義詞時才改變了看法。後來，他認為它是上帝在其慈悲裏用以透過信仰使人達到義——即是與人分享他自己的義——的那種義⁴³。他由此出發而認識到，關於用來描述上帝

42. *WA* 31 I, 77; *LW* 14, 51。

43. 參見下面這一段摘錄自路德撰寫的「《路德拉丁文著作全集》序」(*Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings*)的著名文字：「我靠上帝之慈悲日夜冥思苦想，終於注意到下面這句話的來龍去脈：『上帝的公義正在這福音上顯明出來，正如《聖經》所說的，「因信而稱義的人必定得生。』」是在那裏我開始理解到上帝的公義是這樣的：義人靠它透過上帝的恩賜，即透過信仰得以生存下去。這就是其意義：上帝的公義是靠福音顯明出來的，它就是慈悲的上帝用以使我們因信而稱義的被動的公義，如《聖經》上所說：『因信而稱義的人必定得生。』在這裏我感到自己得到了完全的新生，並透過敞開的大門進入天堂本身。在那裏整部《聖經》以完全另一種面目展現在我面前。」*WA* 54, 186; *LW* 34, 337。「『上帝的公義』不應該被理解為祂自己藉以成為公義的那種公義，而應該被理解為他藉以使我們成為義人的那種公義。」*WA* 56, 172; *LCC* 15, 18。參見 *WA* 31 I, 331。

之存有的其他概念——祂的能力、祂的智慧、祂的祝福與榮耀，情況與此類似，因為祂用祂的力量使我們剛強；祂用祂的智慧使我們有智慧；祂讓我們分享祂的祝福與榮耀⁴⁴。因此，上帝之所有屬性都描述一種活動，在其中上帝和人分享自身，並讓人參與祂的存有。上帝在基督裏做到了這一點。對於上帝之義是真實的，對於基督的義也是真實的——它們本為一，也相同。祂的主的地位在於這樣的事實：祂使那些屬於祂的人成為祂⁴⁵。

44. 「我在其他詞語裏也發現了一種類似，例如上帝的工作，也就是說上帝在我們裏面所做的事；上帝的大能，祂藉以使我們強壯；上帝的智慧，祂藉以使我們有智慧；上帝的力量、上帝的救世、上帝的榮耀。」*WA* 54, 186; *LW* 34, 337。「必須注意在這一節（《羅馬書》一：16）裏的 *virtus Dei* 應該被理解為『力』或者『能力』……它並不指祂藉以使自己有大能的那種能力，而是指祂藉以使〔我們〕有能力和強壯的那種能力。」*WA* 56, 169; *LCC* 15, 15 以下。「根據福音，上帝的智慧和能是生命，是基督徒生活的準則，他藉以使我們和稱我們在他自己面前有智慧並有力量。」*WA* 56, 173; *LCC* 15, 20。

45. 路德在討論《詩篇》九：8（「祂以公義審判世界，祂以公平判斷萬民。」）時說：「然而，我們應該把『公義』和『公平』不僅理解為在基督裏，使祂成為公義的和公平的，而且理解為在祂的工作裏，祂藉以使萬民得赦免並得稱義的，理解為在祂的恩典裏，祂藉以向他們播撒公義和公平的。……因此基督的國是由真理、公義、公平、和平以及智慧構成的，這不僅因為祂本身就是這些東西，而且還因為那些信祂的人透過祂而變得誠實、公義、公平，維護和平並充滿智慧。……公義和公平……不是別的，就是上帝的慈悲和審判的工作。」*WA* 5, 301。

因信稱義即上帝就是上帝

上帝是唯一的造物主；他無條件、白白地給予。正如我們在上一節所看到的那樣，這不僅對於人的自然存在是正確的（在第一條下討論的），而且在人的神學存在、人在上帝面前的狀況和價值的同樣嚴格的意義上也是正確的（在第二條和第三條下討論的）。是對上帝造物主的信仰決定人對自己——自己的得救——的理解，決定的程度並不亞於人對自己的現世生活的理解。由於這理由，路德就可以把對上帝之信仰描述為決定性的終極真理。他在 1523 年的一次佈道中說的「『我信上帝，全能的父，創造天地的主』，毫無疑問是我們的信仰的最高表述。任何真正信這一條的人已經得到幫助，已經再次得到糾正，已經到達了亞當墮落的地點。很少有人達到這樣的境界：完全信祂是創造和做成萬有的上帝。因為這樣的人一定已變得對一切皆冷漠，對善與惡、對死與生、對地獄與天堂冷漠，並從內心確信他不可能靠自己的力量做任何事情」⁴⁶。確信對造物主的信仰因此意味著表白自己的無能，在任何事上都指望上帝。

在這一點上，必須強調上帝的創造活動的兩個要素。第一，創造意味著從無造有。路德遵循自己的神學傳統，強調這

46. WA 24, 18。這段文字引自 1527 年的克魯齊格版，該版本根據筆記編輯而成；在 WA 12, 439 可以找到一種較短的說法，其根據是 1524 年出的該講道的特別版。

「從無」是以《馬加比二書》七：28 和《羅馬書》四：17 的 *ex nihilo* 為依據。在路德於 1529 年修訂的通俗拉丁文本《聖經》中，《羅馬書》四：17 為「祂叫無成為有〔*vocat ea quae non sunt, ut sint*〕」。在路德看來，這不僅僅是對世界起源的一種斷言。這是上帝之創造和工作的一種包羅一切的特性⁴⁷。作為這樣一種特性，它也在上帝做成人的拯救的方式中表現出來。在這裏面，上帝也是從無創造一切的。祂把本是無的人置於自己面前，並把義人的價值賦予他。

路德強調的上帝之創造活動的第二個特性是，上帝是在祂的創造的對立面的面紗或形式的掩蓋下進行創造的，因此也就是從其創造面之對立面創造祂所造的一切的。祂在死亡的形式下，甚至借助死亡，創造生命。祂有意要抬舉一個人時，首先貶低他。祂要給予我們恩賜的時候，首先要摧毀我們以及我們所有的一切，藉以為祂的恩賜讓出地方。路德在這裏指的是哈拿的祈禱（《撒母耳記》二：6 下）：「上帝使人死，也使人活；使人下陰間，也使人往上升。」⁴⁸ 祂採用這種矛盾的方式，並把自己的工作掩蓋於對立物之下，這也是上帝之「本性」。

47. 「從無創造萬有是祂的本性。而且，祂叫那本不存在的東西變為有是祂最固有的本性。」WA 40^{III}, 154。「因為祂就是上帝，所以從無創造萬有是祂〔基督〕自己的職責。」WA 40^{III}, 90。參見 WA, TR 6, 6515。「我們的主上帝使用的材料是無和萬有。」WA 391, 470。

48. 「上帝的本性是先把我們裏面的一切摧毀，並使之化為烏有，然後才把祂自己的給予我們。……〔這裏路德引用了《撒母耳記上》二：6, 7〕。祂借助於祂這最神聖的計畫，使我們能夠接受祂的恩賜和工作。」WA 56, 375; LCC 15, 240。「因為上帝的工作必須隱藏，而我們不能了解祂的工作方法。因為它是隱

「你貶低我們時，你抬舉我們。你使我們成為罪人時，你使我們成為義人。你把我們投入地獄時，你引領我們上天堂。你使我們被打敗時，你給我們勝利。你讓我們被殺死之時，你給我們生命。」⁴⁹路德用《以賽亞書》二十八：21 的語言還描述了上帝活動的方式，說上帝做異乎自己本性的工作〔*opus alienum*〕是為了達到其合乎自己本性的工作〔*opus proprium*〕⁵⁰。因此上帝證明了自己是上帝，並顯示了自己的與人的任何活動不可相比的創造活動的莊嚴。

路德的稱義教義必須在上帝之創造活動的這些特點的背景
下觀察。上帝從無創造萬有，上帝在對立面的形式掩蓋下工作，這兩點事實在此都是適用的。路德明確地把稱義列為上帝之似非而是的創造活動的一部分⁵¹。不信上帝者的稱義是作為

蔽起來的，以致它看起來和我們的心靈所能理解的相對立。」WA 56, 376; LCC 15, 242。「祂從萬有創造無，從無創造萬有。這些是造物主的作品，不是我們自己的。……上帝摧毀萬有，從無創造一個人，然後祂使人稱義。」WA 391, 470。參見 WA 8, 22; LW 13, 22。

49. WA 31 I, 171; LW 14, 95。

50. WA 5, 63; LW 14, 335 及其他多處。（在和合本與現代中文譯本《聖經》中，*opus alienum* 分別被譯為「奇異的事」和「神祕莫測的工作」。從本節中闡述的路德對上帝之兩種工作的理解來看，*opus alienum* 應指違背上帝之本性的工作，而 *opus proprium* 應指與上帝之本性一致的工作。拉丁語詞 *alienum* 意為「屬於另一個的」，在哲學上該詞可作「異化的」解。——中譯者）

51. 「上帝喜歡從黑暗帶來光明，從無創造萬有，以及諸如此類的事。就這樣祂創造了萬有，幫助了那些被拋棄的人，祂使罪人得稱義，祂給死者生命，祂還拯救那些被罰入地獄的人。」WA 40 III, 154。

上帝成就事情的方法的一個特殊例子出現的。路德對只有因信稱義的理解的決定性基礎在於他對創造的理解。

為何人不透過其「善工」，即透過履行上帝之律法得在上帝面前稱義呢？對這問題的第一個回答肯定是這樣的：因為從世界的開始到世界的終結，沒有一個人，甚至沒有一個基督徒，完美無缺地行了上帝之律法⁵²。人類的服從總是不完美的，總是有污點的。

但是，正如從一系列論述（其中許多出自 1513 年 — 1533 年）所明白看出的那樣，這並不是路德的完全的最終的回答⁵³。路德在總評《加拉太書》中講解二：16（「既知道人稱義，不是因行律法」）時就作了這樣的說明。即使一個人透過履行愛的雙重誡命已經履行了律法的基本誡命，他仍然並不因此就在上帝面前得稱為義人。因為上帝根本就不把行律法認為是通向稱義的道路⁵⁴。一個人是否試圖用自己的能力去履行上帝之律法，或者在上帝之力量的幫助下達到律法的義，並不具有決定

52. WA 39 I, 51; LW 34, 117。

53. 也並不是保羅的回答。保羅也說一個人既不可能也不應該透過行律法稱義。

54. 「所以即使你們按照『你們要愛』等誡命行律法，你們仍不能依此而稱義。」

WA 40 I, 218; LW 26, 122。「所以，即使你們能夠做一件事來履行『你們要全心全意愛主——你們的上帝』等誡命，在上帝面前你們仍然並不因此成為義人……因為律法即使被不折不扣地履行和遵守（不過人的本性是不可能履行律法的），並不使人稱義。」WA, TR 6, 6720。

既然上帝並不要求善工，作為一種跟祂和解的方法——毋寧說是一種為鄰人服務的方法，所以抱著跟上帝和解的意圖行善工不僅無用，而且是侮辱上帝。「善工不僅不取悅上帝，而且激怒上帝。」WA 40 II, 452; LW 12, 397。

性的意義。路德在一次談話時的評述中，甚至比在 1513 年秋天大約同一時間評述《加拉太書》時，更加明確地表明了這一點。這裏，他對奧古斯丁的下述意見作了讓步：雖然人用自己的自然能力行律法的努力不會導致稱義，但在聖靈的幫助下卻會行律法。路德解釋說，有爭議的實際上是這後一種稱義的有效性。路德否認其有效性，「如果一個人要透過聖靈的幫助完全、絕對地行律法，他仍然必須懇求上帝之慈悲；因為上帝已經決定祂將透過基督而不是透過律法來拯救人類。」⁵⁵ 無論律法繼續具有什麼意義，它都不是打算被用作達到稱義和得救的一種手段⁵⁶。這就意味著上帝願意無論在任何情況下，祂與人類的關係都不得由律法來決定，而只能由、完全由透過信仰而獲得、祂的白白恩典來決定。人類不僅在事實上不能，而且在原則上也不能，在上帝面前獲得德行。在一切情況下，他都得靠上帝之無法言喻的憐憫得救。

因此，任何關於恩典或聖靈的教義，如果把聖靈的恩典的意義看成是它創造一種超自然的履行律法的能力，並因此獲得德行，就完全沒有抓住上帝之旨意的含義。因為這種恩典教義

55. 「奧古斯丁的意見是，憑理性的力量行的律法並不使人稱義，所以德行並不使異教徒稱義；但如果加進聖靈的力量，那麼行律法便使人稱義。然而，問題並不是律法或憑理性作出的善工是否使人稱義，而是在聖靈裏行的律法是否使人稱義。我們的回答是不，而且……（以下是本文中引用的文字）」WA, TR 1, 85。

56. 「即使有人能行律法，他仍然不會因此而成為義人，因為律法的目的是別的，不是使人稱義。」WA 391, 213。

仍然把人的注意力轉向其行為和道德上的成績的價值，即使這些是在恩典的幫助下進行的。不管有罪的人類不可能履行律法這一事實的存在，只有透過基督——即是說白白地和只透過信仰——達到稱義這一事實卻是真確的。所以，這對於也許能夠透過恩典的超自然能力行律法的某人來說也是有效的，也就是說，對於基督徒是有效的。就在上帝面前稱義而論，行律法和不行律法的助益同樣地小。上帝就是不希望用這種方式和人們打交道⁵⁷。

上帝之這一旨意植根於祂的本性和祂作為上帝與人的基本關係。上帝之神性在於祂是造物主和給予者這一事實。把「善

57. 「『但在你有赦免之恩』（《詩篇》一三〇：4）。你已經決定，人若不是在恩典裏心存希望，就不要到你那兒。……我們的思想應該是『主啊，讓你的慈悲和恩典指引我們；既然我聖潔並為你所接受，沒有〔別的〕能有助益，我只應敬畏。』……祂要人按祂的道不按別的任何東西來敬畏祂，尊重祂。」WA 15, 415。參見前引書第 428 頁。路德寫的一首讚美詩「從災難的深淵，我向你呼求」之第二句表達了類似的觀點：

在你，最重要的唯有你的恩典

我們的缺點全得遮掩。

從這觀點的相似上看，這首讚美詩似乎有可能和這篇講道寫成於大約同一時間，即 1523 年末或 1524 年初。參見 W. 盧克 (W. Lucke) 關於這首讚美詩的成詩年代的討論。WA 35, 101；〔參見烏爾利希·利奧波德有關此問題的類似討論，LW 53, 221。——英譯者〕「在你，最重要的唯有你的恩典」和引自講道的「你已經決定」是一致的，而「既然我聖潔並為你所接受，沒有〔別的〕能有助益，我只應敬畏」在讚美詩的這些詩句裏得到再現：

哪怕是至善的人生也不能贏得這比賽，

善工徒勞無益。

工」作為成績擺在上帝面前的願望等同於使作為給與者和造物主的上帝蒙受恥辱的謊言。首先，因為人能夠這樣擺在上帝面前的一切都是祂從上帝本身那裏接受來的。因此，以道德上或宗教上的成績為依據來確定自己在上帝面前的地位，將意味著不亞於忘記上帝就是上帝，也就是說忘記造物主的榮耀。每時每刻，人之為人和人所有的一切之所以是他的，僅僅是因為上帝把它們給與人。於是，在這樣一種企圖中，人就會否認他對上帝的賜予完全、經常的依賴。他將把自己置於把上帝作為一個地位相等的同伙來打交道的錯誤地位，好像上帝給人點什麼，人又給上帝點什麼。然而，這樣一種有來有往的關係意味著上帝不再是上帝。這樣一種生活是對作為上帝之上帝的攻

在你面前沒有一種榮譽能，
所以每個人都戰戰兢兢，
唯有靠你的恩典生存。

因此，這首讚美詩看來似乎表達了我們在別處發現的思想，即上帝已經決定只在恩典和慈悲的基礎上和人打交道，即使他們能過至善的生活並完全履行律法——假如這是可能的話。因此，上帝恩典的法則不僅適用於罪人，而且適用於義人。「一個人行善、聖潔、智慧、公正或做他決意要成為的無論什麼樣的人，但如果他缺少信仰，他仍舊在上帝之憤怒下，要被罰入地獄。」*WA* 39 I, 48; *LW* 34, 113。「因為上帝決意要給我們生命和公義，但不與憐憫分開。」*WA* 39 I, 236。「上帝不接受善工只接受理解了在基督裏應許的憐憫的信仰。所以他任何時候都沒有因為任何善工——不管善工是多麼光榮，多麼偉大，多麼符合神的律法——賜予過或打算賜予永生，祂賜予永生僅僅因為祂那不可言喻的憐憫。因此，任何人說這樣的話都是不穩健和不明智的：『我自有我自己的價值，啊上帝，我應該是什麼樣的，我就是什麼樣的。』」*WA* 39 I, 238。〔這話可能是路德的一位學生說的〕參見 *WA* 6, 210 以下；*PE* 1, 195。

擊，因為它並不是每時每刻都被理解為得自上帝之生活，並當作這樣一種生活來過。「理性是如此明顯地愚蠢，以致它試圖用給予上帝『它從上帝那裏作為恩賜而接受的東西』這種辦法來創造某種偉大業績。」人肯定應該把上帝已經給他的帶給上帝。但是，他把它似乎當作不是上帝之賜予和財產，而是自己的財產和成績，來帶給上帝則是荒謬的。用這種方式把成績擺在一切才幹和一切能力的創造者面前是對上帝的一種侮辱。我們能擺在上帝面前的只有一樣東西，那就是感恩，無論我們帶給他什麼，都只能被理解為感恩的一種表示⁵⁸。這樣，它就不再是不調和的了。然而，一個人如果試圖把自己的成績擺在上帝面前，那麼感恩的成分就喪失了⁵⁹。關於這一點，不應該忘

58. 「除了感恩、讚美和頌揚我，你們別無其他東西可用來回報我。」*WA* 16, 444。「可是，我身上有什麼東西不是祂賜給的呢？」……一切都來自上帝……除了對上帝感恩，沒有別的留待我們去做；我們所是的一切，所有的一切，乃至生命本身都是上帝所賜予。『誰是先給了祂？』（《羅馬書》十一：35）人類的理性接受上帝之賜予並決意做一些偉大的事情作為回報，這就是人類理性明顯的愚蠢。你們不可能給上帝任何原先不屬於祂自己的。……如果你們的一切都是上帝所賜予卻又希望給祂點〔什麼作為回報〕，那麼你們的理性就把上帝當作強盜來定祂的罪。」（羅勒爾（Rörer）的筆記）*WA* 41 II, 452；參見 *LW* 12, 397。「但是，把不是上帝自己的和不屬於祂的歸還給祂，這點我們是不可能做到的。」*WA* 40 II, 433（見於羅勒爾的筆記，維耶特·狄特裏希〔Veit Dietrich〕版）。

59. 「把這些善工擺出來就不再有感恩，因為感恩是不能與這種行為共存的。」*WA* 31 I, 252；*LW* 14, 34。參見 *WA* 6, 237；*PE* 1, 233，在這幾處，路德談到了那些不願意要上帝之恩典的不信的人，說他們「不讓他作一個施恩予每一個人，卻從不取回報的上帝。」在 *WA* 40 I, 131，可以找到另外一例說明路德在他的

記沒有任何人是憑自己的力量向一切美好事物的賜予者感恩的；勿寧說這也是上帝給我們的恩賜。他不僅給我們我們要為之向他感恩的，而且也給我們感激之情⁶⁰。每當人尋求以饒恕之外的其他為基礎在上帝面前生活時，就不再有對上帝真正的畏懼。然而，上帝卻說：「我仍將是上帝；我將被愛，被尊敬，被敬畏！」這樣，祂可以既仍然是上帝而又被畏懼，祂饒恕人類，命令他們只靠祂的饒恕生活。因為這就是把上帝當作上帝來畏懼的含義：把祂當作不要求任何回報、既白白地給予並想要白白地給我們一切、除了要求我們讓祂這般給予外別無所求的上帝⁶¹。不願意接受上帝不要求任何回報的白白恩賜，

稱義的教義中如何最終對作為從無創造萬有的造物主的榮耀表示關心的。參見 *LW* 26, 66：「我們從人取來全部的義並把這義歸諸從無創造萬有的造物主。」
60. *WA* 40^{II}, 453, 參見 *LW* 12, 387。

61. 路德在關於《詩篇》一三〇的講座中說：「因此，你的公義在於你的饒恕和容忍的憐憫，這很好，因為這樣你就繼續是上帝；否則你就會失去你的神性而變得無足輕重……如果上帝會丟失然後創造一個新上帝，坐在祂的寶座上冥思苦想一些卡特爾教團（Carthusian）的修道士們想的那類思想。絕不讓這事發生。因為因律法稱義的必然結果只能是偶像崇拜；而因善工稱義就是偶像崇拜本身，因為它創造了另外一個上帝。這麼做時，我就只會崇拜我自己，並像卡特爾教團的修道士以及各種各樣的〔主張〕因善工稱義的人那樣說：『我已經傳了道，受了許許多多的苦。』結果怎樣呢？當我用我自己的善工來崇拜我自己時，我就成了一個偶像崇拜者，因為我認為上帝會考慮這些善工的。這種想像是我的心的一個偶像。所以因善工稱義的人是偶像崇拜者，因為他拿走了上帝，上帝失去了神性。所以，結果只能是透過善工，上帝失去了祂自己的存在、名稱、榮譽、威嚴和偉大的善。所以上帝這麼說：『我仍舊是上帝。我將被愛、被尊重、被敬畏。至於你們，你們應靠恩典稱義，不要自高自大，瞧不起我或抬高自己，凌駕於我之上。』上帝注定，除非赦罪、恩典、贖罪的教義仍舊成立，偶像崇

就是剝奪了上帝就是上帝的榮耀⁶²。「把你從上帝那裏接受來的東西當作好像是自己的東西一樣來帶給上帝是放肆。這是一切罪中最壞的。」⁶³

任何人若希望透過自己道德上的成績在上帝面前稱義都是僭取造物主的位置。創造義，消滅罪，給予生命，這些都只是造物主的工作。「我們是祂造的，而不是我們自己造的」——摘錄自《詩篇》一〇〇篇的這句經文不僅對於第一次創造時現世的生命之賜予是千真萬確的，而且對於第二次創造時透過再生而獲得永恆的生命也是千真萬確的。由於這個原因，一切神

拜將盛行；因為他說：『然而你饒恕我們，因此我們應該敬畏你（《詩篇》一三〇：4）。』*WA* 40^{III}, 356。「否則人就簡直不可能有上帝；要把有上帝和因律法稱義結合在一起是不可能的。這是因為一方面敬畏上帝和尊重上帝，另一方面又想要因律法稱義，二者之不相容勝於水火，勝於魔鬼和上帝。……凡是沒有饒恕的地方就沒有上帝，只有十足的偶像崇拜。因善工稱義本質上自然而然地就是最純粹的偶像崇拜。……但基督徒的主要本領是認識到饒恕仍舊在上帝那裏，饒恕已經走出來進入了世界，以致於上帝仍舊存在，假如我們相信上帝贖罪並饒恕我們的話。」*WA* 40^{III}, 358。參見下面引自菲特·狄特裏希（Veit Dietrich）版的路德的講座筆記的一段話：「因為先知說剝奪恩典就是除去對上帝之敬畏（《詩篇》一三〇：4）。除了崇拜祂、敬愛祂並了解祂的恩典是些什麼以及如何服從祂，敬畏上帝之含義還有什麼？」*WA* 40^{III}, 358。

62. 「因為上帝白白地把祂的恩賜給予一切人，這是祂對自己的神性的讚揚。但是祂在和自封的義人打交道時是不可能堅持自己的神性的，這些人不願意從祂那裏白白地接受恩典和永生，而想要通過自己的善工掙得它們。這簡直是剝奪祂的神性的榮耀。」*WA* 40^I, 224；*LW* 26, 127（羅勒爾版）。「給予一切人和幫助一切人是上帝之本性；我如果認識到這點，我就是真的上帝，但如果我把任何東西歸諸自己，我就搶奪了上帝之榮耀。」*WA* 17^I, 233。

63. *WA* 9, 462 以下。

人合作說都是對上帝之概念和我們的活動能夠並應該具有什麼意義的全面歪曲。我們應該並且能夠透過我們自己的成績尋求和上帝之合夥關係並由此獲得永生，這種想法不僅愚蠢，而且像路德明確說過的那樣，是不信上帝，是褻瀆；之所以愚蠢，是因為我們不可能做到這點；之所以是不信上帝，是褻瀆，那是因為我們因此對上帝作為上帝之地位進行了攻擊。人聲言已經把保障他在上帝那裏的地位的東西擺在上帝面前和他把自己擺在上帝的位置並使自己成為自己的上帝和創造者並無二致。因為他這樣做就是膽敢做上帝保留給自己獨自做的事：創造義和生命。想要透過自己的功德而稱義的願望等同於徹底改變《聖經》裏的話和訓誡，「造我們的不是上帝而是我們自己」——兩者都是同樣地褻瀆⁶⁴。

64. *WA* 40^{II}, 466。參見引自菲特·狄特裏希版的下面這一段文字：「如果獻祭的目的是避開上帝的憤怒並使自己成為義人的話，那麼上帝就不要獻祭而要譴責和拒絕這種最高形式的崇拜；這是很令人欣慰的。這裏上帝的憐憫被推薦給我們，祂白白地饒恕我們的罪並使我們稱義。那些追求靠自己的善工稱義的人的所作所為，只不過是試圖成為自己的製造者或創造者。……因此，堅持認為上帝能被我們的善工如此取悅，以致祂賜給我們永生或使我們稱義，這種觀念不僅是錯誤的而且是邪惡的。」*WA* 40^{II}, 456-57; *LW* 12, 402。「但他們根本沒有看到這一點，並使我們成為比謀殺犯還要壞十倍的罪人。因為他們把威嚴的上帝之工作歸於我：但只有祂能消滅罪，使人稱義，給予生命。這就是創造——而他們要我去完成這事。所以他們把我放在上帝的位置上，把我造成了一尊偶像——因為他們把威嚴的上帝本身的工作歸之於我了。」*WA* 40^I, 442; 參見 *LW* 26, 283。「難道把我們自己的工作解釋成取代並凌駕於上帝之恩典之上，不是褻瀆和荒謬透頂嗎？〔下面的句子未見於英譯本。〕「這難道不是和剝奪上帝的神性與否認基督是一回事嗎？」*WA* 31^I, 244; *LW* 14, 26。鑒於在《聖

因此，路德對道德主義的批判特點是其以上帝為中心。其標準是上帝真正是上帝。道德主義被認為是偶像崇拜和褻瀆。「因善工稱義實際上和本質上都是偶像崇拜。」⁶⁵

人放棄了上帝之真正的實在並用為自己製造的偶像取代其位置。他作了一幅關於上帝之本性和旨意的圖畫，這圖畫和自己的道德上的空虛是相配的⁶⁶，但和上帝真正要求的東西不相干；這是一幅偶像的圖畫。真實的上帝是透過耶穌基督實現和解的上帝，是只有他給予和創造的上帝。道德主義的方法不僅是一種道德上的幻覺——因為沒有人能遵守誡命，而且主要是一種宗教上的虛構——因為人自以為用這種方法與之打交道的上帝只不過是人心的想像力的臆造。上帝被奪去了真正的神性並隨即作為上帝被拋棄在一邊。道德的人只要沒有在上帝裏而在自己和自己的成績裏找到最終的安全，也是在搞偶像崇拜。在這種人眼中，成績似乎具有上帝必須考慮的無條件的價值。

經》裏義人被叫做新造的人（《哥林多後書》五：17）這一事實，路德問道：「但是誰能承擔這褻瀆，即我們的善工生我們或我們是自己的善工所造？」……假使那樣的話，那麼就允許按與先知相反的意思說「我們創造了自己，上帝沒有創造我們。」（《詩篇》一〇〇：3）……因此說一個人是自己的上帝、自己的創造者或生產者，就和說他因自己的善工稱義，同樣地褻瀆上帝。」*WA* 39^I, 48; *LW* 34, 114。「你認為你自己而不是上帝值得信賴；這是對上帝之褻瀆。」*WA* 17^I, 233; 參見 *LW* 12, 187。

65. 「當我們想要把善工給上帝或確立善工或用我們的善行來償付他時，恩典是不能容忍它的。這是褻瀆中最大的褻瀆、偶像崇拜中最大的偶像崇拜，這完全是否認上帝，甚至是嘲弄上帝。」*WA* 31^I, 252; *LW* 14, 34。

66. *WA* 40^{II}, 466。

所以，道德的人同時崇拜的是他自己及其成績。他是他自己的偶像。因此，道德主義和對上帝之真正畏懼是相互排斥的。

「對於因律法稱義的想望和有一個上帝是不可能結合在一起的。在畏懼或崇敬上帝和想要因律法稱義之間存在的矛盾比水與火或魔鬼與上帝之間的矛盾還要大。」路德就是以這種方式來理解《詩篇》一三〇：4 的：「『但在你有赦免之恩，要叫人敬畏你。』即是說你可仍舊是上帝。」⁶⁷ 這一節詩句經常使路德明白稱義的以神為中心的含義。這一詩句是他在《聖經》裏的決定性的依據。道德上的驕傲表示對上帝之畏懼的喪失，由此也就是否認上帝就是上帝。

這否認和這斷言是一致的。不僅是路德對道德主義的批判，而且還有他對信仰的評價，都是以上帝中心論形成的。正如道德主義就是偶像崇拜，對上帝在基督裏的許諾的信仰是對上帝之真正崇拜。信仰是和上帝建立聯繫的正當方式；不僅在現在如此——因為人沿著善工的道路前進時必然要拋錨，而且從一開始便如此——因為上帝的本性如此。「沒有任何人能在你面前誇口，」的確沒有任何人能。這之所以是千真萬確的，不僅因為人人都是罪人，而且因為上帝就是上帝，人就是人。我們應該信上帝，不僅因為除此而外留給罪人的別無其他，還因為上帝就是上帝，人除了信之外別無他法把祂當作上帝來尊

67. *WA* 40^{III}, 360. 「如果我知道你赦免了我，那麼你仍舊是〔上帝〕，但假如我不知道你，那麼我就失去了真正的上帝。」出處同前。

重——因為信仰即是對第一誡命的完全⁶⁸。信仰是人與上帝的本性、上帝的神性相一致的唯一態度。上帝之真正的神性在於祂是造物主，在於祂從無甚至從其對立的事物創造這一事實。信仰與此嚴密地一致。信仰從上帝那兒有所盼望，但在上帝那兒什麼也看不見；信仰不顧一切表面現象，期盼地等待著。上帝之神性和人的信仰是相互回應的。信仰是完全地把上帝作為上帝；人只能完全相信和信賴他，因為他本質上是上帝⁶⁹。再有，人除開用信仰外，不能用其他任何方法把上帝當作上帝來把握、認識和尊重。只有信仰才把上帝當作祂所真正是的來服從和崇拜。路德像保羅那樣以對上帝的服從和崇拜為依據來看待信仰，這是稱義的教義以神為中心的特徵的充分表現；這是取悅上帝唯一的崇拜形式。只有信仰者才是對上帝真正的畏懼⁷⁰。

對於稱義和信仰的這種以上帝中心的認識是路德用以區別真假宗教的決定性的標準。他所知的宗教分為兩個基本的範疇：第一個範疇包括福音外的全部宗教——其中有歪曲福音的羅馬天主教，甚至有猶太教徒所理解的由上帝命令執行的獻祭制度；另一個範疇只包括福音，即信仰的宗教。不論第一類宗

68. 「信仰是真正的崇拜而且是第一誡命的主要工作。」*WA* 5, 394. 參見 *WA* 6, 516。

69. *WA* 37, 42。

70. 「除了對上帝的信賴和希望外，我們不應該把任何別的獻給祂。」然後路德討論了上帝的「本性」，認為祂是從無創造萬有者，並得出結論說：「所以，任何人只要同意並遵循這本性，他便是個正直的人。即使沒有看見，他也觀察並希望。」*WA* 40^{III}, 154。

教相互間區別有多大，它們都同意，人必須給上帝獻上點什麼，他不敢信賴無條件的和解與稱義。路德把猶太教、伊斯蘭教、羅馬教廷、經院哲學、宗教狂熱分子以及瑞士人都歸入同一範疇，因為它們鼓勵的是人類放肆的驕傲、偶像崇拜，因此與對上帝之真正的畏懼是相抵觸的（在《詩篇》一三〇：4的意義上）。上帝不想要這種虛假的崇拜；無條件信上帝之慈悲的宗教是唯一可能真正崇拜上帝之宗教。路德的以上帝為中心的觀點就這樣在世界上一切宗教間劃出了一條分界線⁷¹。

路德明確地聲明，他的教義以上帝為中心論的特性是其真理性的標準。他的教義由於讓上帝做上帝，頌揚上帝之名以及把榮耀給上帝而不給人而被證明是真理⁷²。路德在《加拉太書》一：10 保羅所說的話中發現了這一標準，「我現在講道是為人服務，還是為上帝服務？」路德使用這種關於一種神學的真理

71. 「獻給上帝的祭雖然是摩西在上帝授意下所設立並且得到先知們和教父們的贊同，可是毫無價值。……所以，把基督和世界上其他一切宗教區別開來。應該把基督擺在摩西之上。赦罪和恩典比全世界的崇拜活動都更偉大。」WA 40^{II}，451；參見 12，396 以下。

「羅馬天主教、伊斯蘭教、經院哲學、最近的異端慈運理以及厄科蘭巴提（Oecolampad）都搞偶像崇拜。」這是羅勒爾的筆記中的順序。按狄特裏希的版本，路德把猶太教也包括在這單子中。WA 40^{III}，359。「當一個人失去了基督，唯一的救主便不在他心裏時，所有的信仰變成了一個信仰〔*da wird aus allem Glauben ein Glaube*〕。因為他們的意見在這一點上是一致的：他們沒有真正的信仰，而是信賴別的東西。」WA 37，59。

72. 「我可以說：『因此，我的教義是站得住的，所以它是正確的。』它是好教義。這從它信賴主基督、讓上帝作我們的主上帝，並把榮耀歸上帝等事實，可以明顯看出來。這教義是正確的，它不可能出錯。」WA 17^I，32；LW 12，187。

性的標準是為了證實他自己的神學〔的真理性〕。他的神學高舉的是上帝，而不是人⁷³。

因此，只有路德的因信稱義的教義是完全以他的只有上帝是造物主這一原則為依據的。只有這種對稱義的理解，才是以路德所感到的，它要求的充分嚴肅性來對待人是受造之物⁷⁴。不信上帝者的稱義是上帝從無造有和在相反的形式下創造的一切特例中最崇高的一例。

73. 路德在解釋《加拉太書》一：10 時說：「因此，我要讓你明白，我講道不是為尋求人的好感或表揚，我尋求的是上帝的恩典和榮耀，是跟上帝和解。」WA 40^I，121；LW 26，58。另見這段引文以下的部分。「我仍然確實知道這點，我所宣講的不是來自人而是來自上帝。即是說我把一切只歸於上帝，沒有把任何東西歸於人。……福音的教義把一切榮耀、智慧、公義等等都從人那兒拿走，只把它們給從無創造萬有的造物主，這是千真萬確的。而且，把太多的歸於上帝比歸於人要安全得多。」WA 40^I，131 以下；LW 26，66。參見 WA 40^I，589；LW 26，387。

74. 「我從何處來？你又是從何處來？我們肯定沒有創造自己，因為我們過去根本不存在。所以一定有一位創造了我們。而現在我們卻要去我們的主上帝那兒和祂討價還價：我們要把自己的善工賣給祂，以換取祂給我們天國？這受造者把自己抬舉得這麼高，以致他認為自己可以和自己的創造者做一筆交易，這難道不可恥嗎？這一切之所以會發生，是因為我們不相信上帝是造物主。假如我們相信祂是造物主，那麼我們就會按大不相同的方式來行事了。可是，沒有人相信祂是造物主（即使他說自己相信），儘管我們的良心使我們相信祂創造了我們所有的人。假如我們是另外一位上帝所造，那麼我們來到上帝面前說下面這番話便是有意義的了：『主上帝，由於我的善工請接受我吧，因為我是從另外一位那兒來到你這兒的，而且你並沒有創造我。』」WA，TR 5，5492。

第十一章

上帝對人的旨意

本章的標題也可以是「上帝之律法」。然而，對於我們從罪的觀點來討論律法和福音間的關係，保留這一標題更為可取。上帝對人的旨意雖然表現於誡命之中，但消除了律法和福音間的差別。它作為得救的一種呼召，同時既是福音又是律法。

上帝對人的旨意在誡命中面對人。最重要和最具決定性的是第一條誡命。路德認為第一誡是福音藉以宣告的形式之一。他認為福音以上帝之一條誡命的形式也直接面對我們，這是很重要的。「我是主，你的上帝，」表達的是福音的本質。這句話召喚我們去信。「除我以外，你不可有別的神。」¹這一召喚具有一條命令的全部嚴肅性。路德懂得並認識到，每當懷疑和絕望的時候，用誡命的形式表述出來的福音都有助於信仰；對自己 and 對他人，路德都是如此來使用它的。路德在修道院進行

1. *WA* 30 I, 133; *BC* 365。

內心的靈性掙扎時，他的懺悔既不能透過赦罪，也不能透過其他安慰帶給他良心的平安。後來，他的「導師」說了如下的話作為對他的抱怨的回答：「我的兒子，你在做什麼？難道你不知道主親自命令我們要心存希望嗎？」這些話是轉折點。路德報告說：「透過『命令』這個詞，我得到如此大的激勵，以致現在我知道我必須相信赦罪。」²福音在這裏以誠命的形式面對他，這種形式幫助他去信。這次經歷對於他作為牧師與他人的關係一直具有決定性的意義。他經常引導那些心存懷疑和絕望的人領會第一誡：上帝命令你們心存希望並信祂；你們如果心存懷疑，感到絕望，你們就犯了反對第一誡的罪³。

第一誡是「基本的，最偉大的，最好的，其他各條誡命都是由之而來。」⁴由於這個原因，第一誡的「工作」，即「在一切時候都相信或信賴上帝之恩典」是第一的，最偉大的和最好的「工作」，其他一切工作都由之而來。第一誡要求「人全心全意，把全部信賴只給上帝，不給別的任何神明。」「其中，上帝被當作上帝來尊重，」即是說，「這是取悅上帝之真正的

2. *WA* 40^{II}, 412; *LW* 12, 370。

3. 「你怎麼做？上帝不要你絕望：相反地，祂希望你希望和信賴；祂的意願是你們應該崇拜祂並對祂的慈悲有信心。這就是第一誡。」*WA* 40^{III}, 343。「上帝要你們對祂心存希望並且相信基督，祂為你們而死然後從死裏復活，祂命令你們透過我的口和聖保羅的口來做到這點。……假如你們懷疑這點並感到絕望，你們就犯了違背第一誡的罪，因為上帝要你們相信祂就是你們的上帝。」*WA* 39^I, 428。

4. *WA* 6, 209; *PE* 1, 195。 *WA* 28, 510。 *WA* 30^I, 180, 324, 409。

尊重，真正的敬拜。」⁵任何在祂允諾時相信祂的人，任何只對祂心存希望的人，都是以此把祂當作上帝來信賴，信賴祂的大能，信賴祂的信實，信賴祂的善⁶。上帝要求的心的純潔即在這信仰之中。而只有這才使我們所做的一切純潔。「沒有信仰便沒有純潔的心；沒有純潔的心便沒有真實和純潔的工作。」⁷遵守第一誡包括了遵守其他各條誡命；除非遵守第一誡，其他各條誡命都不可能真正地被遵守⁸。

我們用以把上帝當作上帝來尊重的信仰，尤其表現在讚美和感恩裏。這就是《新約》裏要求的唯一的獻祭，是對上帝最

5. *WA* 30^I, 134; *BC* 366。「對上帝最好和最恰當的崇拜是信賴祂和相信祂；與這種崇拜相比，所有外在的崇拜都有如兒戲般容易。祂要求的僅僅是誠心信祂。」*WA* 37, 42。「你們看見了信仰是不能與別的任何東西相比的，信仰的力量是無法描述的，因為信仰給上帝榮耀。……這是能歸於祂的最高的。把榮耀歸於上帝就是信祂，就是認為祂是信實的、智慧的、公義的、慈悲的、萬能的，簡而言之，就是承認祂是一切善的泉源和施予者。」*WA* 40^I, 360; *LW* 26, 227。參見前面第 127 頁以下。

6. 「把榮耀歸於上帝和崇拜上帝在於對上帝之真誠的信仰、堅定的希望和絕對的愛。……簡單地總結如下：崇拜上帝就是把榮耀歸於上帝。而把榮耀歸於上帝就是信祂、對祂心存希望並愛祂；因為信上帝的人把祂當作信實上帝並藉此把信實歸於祂。對祂心存希望的人相信祂是智慧的、善的，即是說祂能夠幫助和拯救我們；並藉此把能力、智慧和善歸於祂，祂藉這能力成就一切，祂藉這智慧知道如何成就一切，祂藉這善決意幫助我們；這就是真正作上帝和真正有一位上帝的含義。」*WA* 5, 103 以下；參見 *WA* 7, 25; *RW* 1, 362; *LW* 31, 350。

7. *WA*, *DB* 7, 186 (對《加拉太書》五：3 的旁注)。

8. *WA* 51, 204; *LW* 13, 150。

崇高和最高級的敬拜⁹。

祈禱加上感恩和讚美是我們對上帝之信賴的表現。路德反覆說，我們應該向上帝提出請求，因為祂命令我們這樣做。在我們生活中遇到外部和內部的麻煩以及有急難之時，我們是沒有自由選擇是否願意祈求上帝保佑。相反，上帝之意願是我們在有困難時轉向祂求助，這樣就是尊重祂，把祂當作上帝來對待¹⁰。毫無疑問，每當我們有困難或受到誘惑之時，我們都應該祈求上帝保守。但是，邪靈要竭盡全力阻止此事。牠還要努力使我們懷疑我們配把自己的請求擺在崇高而威嚴的上帝面前。對付這一情況的唯一根本辦法是記住上帝不僅允諾傾聽我們的祈禱，而且命令我們祈禱，否則便要招致祂「永久的憤怒和不滿」。我們必須用上帝的誠命來驅除魔鬼的誘惑，除此之外，沒有別的辦法可以使魔鬼罷休。勇敢的信仰向上帝提出要求，因為它信賴上帝的允諾；它從遵守上帝的寬厚但非常嚴肅的誠命，獲得最終的、決定性的和有效的推動力。路德在他為《基督徒大問答》中的主禱文寫的導言最強有力地表達了這點。「祈禱是我們的責任，因為上帝如此命令。……所以，祈禱像其他一切誠命，諸如不可有其他神、不可殺戮、不可偷盜

9. *WA* 31 I, 59。「我們為上帝所做的事情，沒有比對祂感恩更偉大、更美好的了，我們對上帝之事奉，沒有比對祂感恩更崇高的了。」*WA* 31 I, 76; *LW* 1451。
10. *WA* 62, 223, 235; *PE* 1, 213, 230。「在祂的命令和允諾下，我下跪，舉眼望天，祈求安慰和幫助。這樣，祂就被尊崇為真正的上帝，我從祂那裏祈求幫助和安慰；因為一位真正的上帝對我如此要求，祂是當之無愧的。」*WA* 31 I, 98; *LW* 14, 61。

等，是以同樣的嚴格和嚴肅來命令的。……每當你有急難時都祈求上帝保佑。這是祂要求我們的；祂不允許我們對此有選擇的自由。如果我們要作基督徒，祈禱就是我們的責任與義務。……這裏，我沒有選擇祈禱還是不祈禱的自由，祈禱是我的責任與義務。……我們的一切祈禱必須以服從上帝為基礎。」¹¹

「信仰進一步表現在我們以高高興興地服從的態度，遵守上帝之誠命的願望中。信仰使我們願意為祂的緣故忍受一切邪惡，為了祂而冒身體和生命的危險，冒丟失財產和榮譽的危險。」¹²

愛鄰舍的誠命和愛上帝的誠命是並列的。從根本上說，這兩條誠命是一回事。上帝指引我愛鄰舍。除了要求我們信祂，祂不為自己從我們要求任何別的。祂不需要我們為祂自己工作¹³。祂的確需要我們的工作，然而為我們的鄰舍¹⁴。因此，愛鄰舍就成了我們愛上帝的渠道；為鄰舍服務就是為上帝本身

11. *WA* 30 I, 193 以下; *BC* 420 以下, 423。

12. *WA* 31 I, 433; *LW* 14, 111。

13. 「我們……和上帝打交道除了透過信祂的應許之外別無他法。祂不想要善工，祂也不需要善工；相反地，我們和人以及自己打交道時才以善工為基礎。」*WA* 6, 516; *LW* 36, 42。

14. 「上帝對我的信心是滿意的。……所以祂要我為有利於我的鄰舍而作善工。……祂根本不需要我的善工。……沒有我、沒有我的工作，上帝也是夠豐富的。然而祂讓我活在世上，以便我能夠向我的鄰舍表現友誼，就如同上帝豐盛地向我顯明的友誼。……這樣上帝就把兩條誠命相互融合，結果就只有一種工作和一種愛了。我們透過宣道、教導、提供衣食，為鄰舍所做的一切，都是做在基督身上的。」羅勒爾在其筆記中這樣寫道：「所以，我對上帝的愛和我對鄰舍的愛是同一回事；因為上帝透過祂的愛引導我們愛鄰舍。」*WA* 20, 513。

服務。上帝在鄰舍裏向我們顯現。「在每一條街上，就在你的家門外，你都能找到基督。不要站在那兒，仰望著上天說：『但願我能看到我們的主上帝，即使一次也好，我多麼願意為祂做一切我能做到的事啊！』」¹⁵ 在路德看來，這是包括在基督的道成肉身裏的。透過取了人的形像，基督希望抓住我們被錯誤地引導向上天的愛，把它完全轉向地上來愛我們的鄰舍。我們的信仰不應該去天上尋求上帝的神性，而應該在基督的人性裏去尋找上帝裏的神性；對於我們的愛來說，情況也是一樣。既然上帝變成了人，那麼我們對上帝的愛就應該表現為對人的愛。上帝離我們很近，就是說上帝在人裏面。這對於我們的愛來說，是和對於我們的信仰而言同樣地千真萬確。因此，路德對愛的理解完全受他對道成肉身的信仰的支配。

正如上帝既不需要也不想要我直接奉獻給祂除信仰外的一切，我除了在信仰裏接受祂的恩典外，不需要做別的任何事以

15. *WA* 20, 514。我們在羅勒爾 (Rörer) 的筆記裏可以讀到：「世界充滿著上帝。」在後來印刷的文本中是這樣措辭的：「假如你們希望愛我……你們就要做一切你想為自己做的事，來幫助窮人。……這時你們就真地、全心全意地愛我了。但你們要小心注意，不要忘記我；我就近在你們身旁；我透過每一個需要你們的幫助和教導的窮人——我本身就臨在他們裏面——在你們身旁。」*WA* 20, 515。「我們應該在那裏〔在受苦受難的窮鄰舍裏〕找到上帝並愛上帝；也就是說，每當我們想要對上帝做好事和事奉祂的時候，我們應該事奉鄰舍並對他做好事；因此，愛上帝之誠命是完全地、徹底地被包容在愛鄰舍這條誠命裏的。……正是因為這個原因，祂把自己神的形像拋棄了，採取了奴僕的形像，這樣他就可以把我們對祂的愛引到地上，使之屬於我們的鄰舍。可是我們卻對自己的鄰舍漠不關心，同時舉眼望天，假裝熱愛上帝、大力事奉上帝。」*WA* 17^{II}, 99。「愛上帝就是愛鄰舍。」*WA*, TR 5, 5906。

便從祂獲得救恩。我不需要更多就能從祂獲得救恩。但我的鄰舍需要我的工作；鄰舍所擁有的仍然不夠。為了他的緣故——不為我的緣故，也不為我自己得救的緣故，我必須用我的生命來為鄰舍服務¹⁶。因此，人人都不應該為自己而生活。「人人都是為他人的緣故才被創造和生出的。」¹⁷ 這就意味著人人都是為了愛鄰舍和服務鄰舍而降生到這個世界上來的。「我們擁有的一切必須用來服務鄰舍。不用來服務的就是被偷竊了。」¹⁸ 如果我不用我擁有的一切來服務鄰舍，我就是剝奪按上帝的旨意我欠祂的東西。由於這個原因，路德數次很尖銳地說：「為自己而不是為鄰舍的生活該受詛咒。還有，不為自己而為鄰舍的生活該蒙福，服務鄰舍的方法有教導、忠告、幫助或別的可能形式。」¹⁹

愛鄰舍分享信仰的這種特性：愛著的人在自己之外，生活

16. 「似乎為了自己得救、罪得赦免或為了良心的平靜你們必須做點什麼，其實你們什麼也不必做。你們需要的一切都在你們的信仰裏。可是你們的鄰舍還沒有他所需要的，他是你們必須幫助的人。正是為了這個原因上帝才讓你們繼續活下去……以便你們可以用自己的生命為鄰舍而不是為你們那有罪的自我服務。」*WA* 10^{III}, 168。「我們做的一切必須以為鄰舍服務為目的，因為每一個人在其信仰裏已經有了自己需要的一切。我們其他一切行為和其餘的生命，可以出於自發的愛來服務鄰舍……因為我透過自己的信仰在基督裏已經有了足夠的一切。」*WA* 7, 35 以下；*RW* 1, 376 以下；參見 *LW* 31, 366 以下。

17. *WA* 21, 346。

18. *WA* 12, 470。

19. *WA* 10^{III}, 98。參見前引書第 168 頁。「因為為了自我的利益和好處所過的和追求的每一種生活，都遭到詛咒和譴責；一切不是用愛心去完成的工作都遭到詛咒。」*WA* 11, 272；*LW* 45, 118。

於另外一個人裏。在信仰裏，他不為自己生活，不依靠自己而是依靠上帝的憐憫。在愛裏，他不為自己而為別人生活。因此，信和愛的人是生活在一種特殊形式的「超脫」裏²⁰。

路德在基督裏，也就是說在上帝、在基督裏和我們打交道中發現了愛鄰舍與服務鄰舍的原有模式和標準。基督如何待我，我就應該這樣待我的鄰舍（路德指的是《腓立比書》二：5）。我應做到「對我的鄰舍，……像基督待我一樣待他²¹。」這條原則應該在（二：5）全部生活裏遵循，應該包括對我的鄰舍「需要的、有用的、成為幸福的」一切²²。它從外在的幫助直到最衷心的代禱²³。只要不是維持我們自己的生活所絕對必需，我們擁有的一切都屬於鄰舍。「在上帝眼裏，一個人所剩餘的如果不用來幫助鄰舍，就是非法的、偷來的；因為在上帝面前，人應該給予，借出，讓一切東西都從自己身邊被拿走²⁴。路德並不認為僅僅擁有就是偷竊。然而，如果我們不按

20. 「一個基督徒不是生活在自己裏，而是生活在基督和鄰舍裏——藉信仰生活在基督裏，靠愛心生活在鄰舍裏。他藉信仰超越自己達到上帝那裏；從上帝那裏，他藉愛心貶低自己，但他總是在上帝裏，在神的愛裏。」*WA* 7, 38; *RW* 1, 379; 參見 *LW* 31, 371。

21. *WA* 7, 35; *RW* 1, 376。「既然我們的天父在基督裏白白地來幫助我們，所以我們也應該用我們的身體及其工作來白白地幫助自己的鄰舍，每一個人對待另一個人時，都應該視自己如同基督一樣，這樣我們就可以像基督那樣相互對待，而基督就同樣地在我們裏面，結果我們就可以成為真正的基督徒。」*WA* 7, 66; *LW* 31, 367 以下。

22. *WA* 7, 36; 參見 *LW* 31, 367。

23. *WA* 11, 76。

24. *WA* 10^{III}, 275。

這一規則來管理自己擁有的，它就可能成為偷竊。每一種內在的才幹和本領，我們自己的虔誠和公義，還有我們自己的能力（在這個詞的各種意義上）也屬於鄰舍。「為了愛的緣故，我們應該在一切狀況中幫助我們的鄰舍。如果他貧窮，我們應該用自己的財產為他盡力。如果他蒙受恥辱，我們應該用自己的榮譽去遮蓋他。如果他是罪人，我們應該用自己的公義和虔誠去裝飾他。因為這些是基督為我們所做的。」²⁵ 只有這時我們才能顯明上帝要求我們的那種品質的愛。我擁有的一切都屬於鄰舍。一切財富都應該流向窮人。愛消除義人和罪人之間的距離。義人只想要站在罪人身旁，不想要站在別的任何地方。愛分享財產和負擔。我幫助鄰舍承受他的負擔，這樣就讓他分享了上帝給予我的²⁶。我在上帝面前的適當地位是在擔重擔的人身旁，是在墮落的人身旁，是在罪人的身旁；為了他，我甚至取代他的地位。因此，愛總是完全捲入在以我的全部所有為他

25. *WA* 10^{III}, 217。「讓童貞女用她的虔誠來為妓女服務，聰慧的人為傻瓜服務，虔誠的人為罪人服務，義人為入歧途者服務。」*WA* 10^{III}, 238。參見 *WA* 11, 76 和 *WA* 12, 470。

26. 「別忘記來自上帝之一切好的，都應該從一個人流向另一個人，成為大家所共有，以便每一個人都可以像關心自己一樣關心鄰舍。我們的一切好的都是來自基督，基督已經把我們接納進祂自己的生命裏，好像祂曾經是我們現在這樣子。它們應該從我們流向那些需要它們的人。這應該是如此徹底地真確，以致我甚至必須為了鄰舍的利益把自己的信仰和公義奉獻在上帝面前，以便抹掉他的罪，把它們加在自己身上。正如基督已經為我們大家所做的那樣，我的一舉一動都必須做到好像它們就是自己的〔罪〕一樣。的確，愛如果是真的，愛的本性就是這樣。」*WA* 7, 37; *RW* 1, 379; 參見 *LW* 31, 371。

人服務中。愛就這樣成了無條件的替代，即作為兄弟和代理人參與到他的狀況中。總而言之，這規則是：「在你的鄰舍需要你而你又有此能力的時候，你要完全把自己奉獻給鄰舍，為他服務，」甚至到為他受苦受難、為他去死的程度²⁷。上帝的誠命就是這樣要求愛的。我們應該愛——這不僅決定上帝命令我們去完成的行為，而且還在我們裏面決定它在個人身上的現實。上帝的誠命進一步要求我們的意願僅只透過上帝的樂意，即通過對祂的律法的完全滿意來激發²⁸，而且還要求它全部是我們自己的意志。

所以，我們必須為上帝之誠命的緣故去遵守上帝之誠命。從反面言之，這就意味著順服不可能作為達到目的的手段，毋寧說服從必須是純粹的順服，純粹的順服因為和上帝的樂意相一致才有意義。它的基礎因此必須是嚴格和不自主地服從上帝的意志。所以路德把真正的順服和由世俗目的促動的順服（例如對人類社會中榮辱的考慮）區別開來。儘管人們可能感到在培養青年時有必要求助於榮辱，但求助於榮辱是和上帝的誠命的本質和上帝想要的真正的順服不一致的。任何關心真正的順服的人都不需要這種動機的激發。他讓自己，至少應該讓自己，由上帝的誠命本身——即由畏懼、信賴和愛上帝——來推動。由關心榮辱所決定的活動在世人眼中也許是好事，但在上帝看來卻不是好事，毫無價值²⁹。

27. *WA* 10 1.2, 38。

28. *WA* 5, 33; *LW* 14, 295。

29. *WA* 6, 220; *PE* 1, 209。

順服不可用來獲得來世的得救。路德對上帝之兒女的描述是和上帝的誠命一致的：「上帝的兒女做善事是因為他們想要做，不是為自己的私利而做。除了得到上帝的表揚和執行祂的旨意外，他們不尋求別的回報。即使沒有天堂和地獄——但這是不可能的，他們也要行善。」³⁰ 上帝將要對順服給予回報；但是，由於想要得到這回報才順服的人並非真正的順服，因此得不到回報。這種人尋求的不是上帝的榮耀和旨意；甚至在與上帝的關係上，他們出於私利尋求的是自己的好處³¹。這種人如何能達到為人立下的目標——上帝之國及其幸福？人不能也不可以把上帝之國理解為、盼望為自己對幸福的自然慾望的實現。其反面才是千真萬確的。上帝之國本身就是福。（「當上帝在我們裏面掌管而且我們就是祂的國時，我們就有福了。」）所以，我們必須盼望上帝在我們裏面掌管——毫無疑問它就是我們的福，為它本身的緣故，而不把它作為一種得救的手段。否則，我們既得不到上帝之國，也得不到拯救。因為得救只是上帝之國的結果³²。拯救是上帝之旨意的另一面。我們不能為得救而盼望得救。總而言之，我們應該純粹為了虔信

30. *WA* 18, 694; *BOW*, 182。「再者，這願望是內心的純潔的願望，喜樂並不尋求主應許什麼或者威脅什麼，只尋求律法是神聖的、公正的和善的。」*WA* 5, 33; *LW* 14, 295。

31. 「的確，假如他們做善工是為了得到天國，那麼他們永遠也得不到，而應歸入不信上帝者一夥，這些傢伙用邪惡的、唯利是圖的目光，甚至想在上帝身上尋求自己的東西。」*WA* 18, 694; *BOW* 182。

32. *WA* 2, 98。

上帝而虔信上帝，而這就意味著為上帝的緣故³³。

路德在說下面這番話時很明白地表達了他對幸福論的強烈厭棄：我們由於畏懼律法威脅的懲罰或由於想要律法允諾的回報而做的無論什麼事，都不是我們自己的工作，而是律法用威脅或哄騙的辦法從我們逼迫出來的工作。這樣的活動並不表示我們自己的個人意志，毋寧說表示的是律法在威脅或哄騙的範圍內的精神強迫作用³⁴。因此，路德是在否定的意義上來理解保羅的「行律法的善工」的概念的。我們沒有把自己的心投入其中。但是上帝要求的是真正我們自己的善工。「人人都必須藉著自己的善工得救。」³⁵

因此，路德對上帝之誠命的解釋是嚴格反對道德幸福論——包括其宗教上的超驗論的變體的。做律法要求之事的人，其意志必須完全地和純粹地以善和上帝之善的意志為目標。他的動機必須潔淨和單純，他不可馳心旁騖，追求自己的幸福。康德把這一嚴格的要求納入了他的實證哲學之中；一個人的活動只應由他對道德律的尊重來決定。但就在這一點上路德和康德分道揚鑣了。康德知道《聖經》的道德律的核心是愛上帝和

33. 「我們不應該為了贏得或避免某事物而虔誠。所有這樣的人都是雇工、奴僕、幹活拿工錢的工人，而不是自覺自願的兒女和子孫。後者是為了虔信和上帝而虔誠和純潔的。因為上帝就是公義、真理、良善、智慧和聖潔。一個不尋求宗教的純粹制度（外在形式）的人尋求的和找到的是上帝本身。但一個尋求利益或逃避痛苦的人永遠也找不到上帝。他把自己得到的利益當成了上帝。因為一個人的行為之目的或根據實質上就是他的上帝。」WA 7, 801; RW 2, 123。

34. WA 2, 492; LW 27, 224。WA 10 1, 1, 450 以下。

35. WA 10 1, 1, 451。

鄰舍這條誠命。而且他解釋說，愛上帝意味著喜歡守祂的誠命，愛鄰舍意味著喜歡做屬於我們對他負有責任的任何事。可是，律法不可能命令我們去喜歡，只能命令我們努力去喜歡。然而，「喜歡」是一個理想，我們應該在一個經常而無止境的接近它的過程中奮力去實現³⁶。但對康德來說僅僅是一個理想的東西（因為一個人總是要求「自我強制，也就是說，他在內心受到驅使去做他並不完全喜歡的事——但一個受造之物絕不可能達到這麼高的道德水平」）。卻正是路德認為是上帝對人的清楚明白的誠命。而且，這並不是作為一個我們必須經常奮力去達到、但永遠達不到的目標來命令我們做的，毋寧說它是作為我們就在此時此地應該做到的來命令我們做的。理想是可以等待的，但命令是不可以等待的。

康德因此降低了耶穌的誠命的銳利性，因為他看到了我們的實際情況，並認為我們達不到這麼高的一項要求。路德則讓誠命說它要說的話，即使沒有人能夠遵守這誠命。上帝要求我們今天就應該愛。這就意味著上帝的誠命應該以喜樂的心，以自由的靈來順服³⁷。上帝不承認「自我強制」是有效的。全身

36. 康德說要求我們愛上帝和鄰舍的那條律法和福音書的每一條道德命令是類似的。它要求絕對的完善；所以「作為一種聖潔的理想，它是任何人都不能達到的，然而它又是我們在一個永不間斷的、無限的過程中，應該奮力達到和仿效的範型。」伊曼努爾·康德：《實踐理性批判和其他道德哲學著作》（*Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*）劉易斯·懷特·貝克（Lewis White Beck）英譯並編輯，芝加哥，芝加哥大學出版社，1949年版，第190頁。

37. WA 56, 205; LCC 15, 55。WA 2, 500。WA 5, 564。

心的人必須以其感情，以其無意識的衝動，以其感情上的欲求來順服。上帝不僅要求在有意識的意志上的順服，還要求「心底裏的」順服³⁸。我們不被允許有這種感覺：寧可從來不知道這誡命並希望它不存在。我們必須甚至不加思考地歡喜誡命。我們不以自己的全部能力自發地、理所當然般地去做的任何事情——亦即僅表現我們的意志與暗中盼望相矛盾的道德行為——在上帝眼裏都是毫無價值的。「行為是發自一顆不情願的、不順從的心，怎麼可能取悅上帝呢？」³⁹「你對貞操的願望必須與你過去對私通的願望一樣的強烈。」⁴⁰這句話的意思是：善行對我們必須變得如同惡行對我們的「舊我」一樣自然。而且我們必須以自己的全部存有和同樣的基本衝動朝向它前進。喜樂是做正當的事必不可少的一部分⁴¹。

38. *WA*，DB 7，3；*LW* 25，366。「假如對善事沒有出於自願的喜歡，那麼內心深處就沒有放在上帝之律法上。」*WA*，DB 7，5；*LW* 35，366。「可是，只要心不在工作上，就沒有忠實和公義的工作。」*WA* 311，421；*LW* 13，381。「並非好像是上帝要求為這些工作本身的緣故而做這些工作；祂要求的是高高興興地、自覺自願地做這些工作。可是，如果缺少高興和自覺自願，那麼在上帝眼裏，這些工作就是無效的。」*WA* 7，800；*RW* 2，123。

39. *WA*，DB 7，7；*LW* 35，368。

40. *WA* 10^{III}，88。

41. 「他們必須樂意做善事，其含義是以自覺自願的心情去做。」*WA* 56，205；*LCC* 15，55。絕對的自覺自願是以聲色之欲的完全寂滅為先決條件。這首先完全發生在未來的生活中。但始於現在。「和平與康樂的工作……是在聲色之欲寂滅之後完全從容自在而又快樂地完成的——就像在未來的生活中那樣。這裏僅僅是一個開端。」*WA* 2，493；*LW* 27，224。

第十二章 作為罪人的人

人對罪的認識

人不能靠自己認識自己有罪的狀況，至少不能了解其真正的性質和深度。應該承認，人天生便對罪有部分的認識。上帝的律法生來就寫在他的心裏。在他接納上帝之律法的限度內，他也由律法知道自己逾越了律法而犯罪¹。但正如沒有聖靈的道和啟迪，他就不可能認識上帝所提出的要求的全部含義，在他內心深處的罪以及內在的不純潔也就仍然處於隱藏的狀態。「人心是如此深不可測，以致我們不可能自己審查它。」因此，《詩篇》（一三九：23）作者要求主讓他了解自己的罪²。罪無限地大，特別是違背第一條誡命的罪更是如此。「不信是怎樣的一個深淵啊！」人怎麼可能自己去探測其深度和表述

1. *WA* 39^{II}，367。

2. *WA* 39^{II}，323。

它呢³？他也許天生能認識一些個別的罪，但不可能認識「那基本的、主要的、真正致命的罪」，即最初的或原有的罪，這種罪從根本上說是不信上帝和基督，是不守第一條誡命的罪⁴。人也不知道這罪從何而來。他只有在上帝之道告訴他所有這些事情後才可能知道。《聖經》向他作了見證，他不僅到處犯罪，而且他本性中很少有善，有的那麼一點點善也被誤用了⁵。只有按照上帝之道和律法，人才能完全認識自己的罪。但即使在這時，他也只是從一定的距離透過一層面紗看見罪可怕的致命力量。「任何人如果感覺到罪之大，他就不可能繼續生活，即便是片刻；罪的力量就有如此之大。」只有當他相信福音的允諾時，他才能忍受這一認識⁶。

所以，路德透過對《聖經》章節的解釋反覆說明了他關於罪的教義，並由此確定了一種來自《聖經》的證據⁷。然而，他

3. *WA* 39 II, 366。「於是，你們會知道無論我們認為這罪有多大，我們的認識都是不夠的，因為絕對沒有任何人能發現和了解自己的邪惡，這邪惡是無限的和永恆的。」*WA* 8, 115；*LW* 32, 240。

4. 「在整個廣闊的世界上，沒有人認識基本的罪，它是致命的、真正置人於死地的。……在所有人中，沒有一個人能想到不信在十字架上受難的耶穌基督是一種世界性的罪。」*WA* 39 I, 84；*LW* 34, 154。「一個人憑自己的本性是不知道罪從何而來，甚至不認識罪本身。但是透過上帝的道，人裏面仍然有關於罪的知識。」*WA* 39 II, 365。參見前引書第 366 頁和 *WA* 8, 104。

5. *WA* 39 I, 86；*LW* 34, 156。

6. 「在这一切中，顯而易見的是我們不可能知道罪真正的定義，只可能知道一些模模糊糊的、模稜兩可的術語。」*WA* 39 II, 210。

7. 特別參見路德的論文《駁拉托姆斯》（*Against Latomus*, 1521 年）。*WA* 8, 59 以下；*LW* 32, 137-260。

的話同時又以經驗為基礎。這並不矛盾。人只有靠相信《聖經》的話才能學會完全認識自己。從反面來說，《聖經》的話，至少是路德經常引用來支持自己的論述的《詩篇》作者和使徒保羅的懺悔，描述了他們與上帝相遇的經歷。因此，路德求助於《聖經》，同時又是求助於人與上帝之關係的經驗。

《聖經》的話被挪用於個人的經驗⁸。路德發現《聖經》裏的懺悔是他自己的懺悔。

路德的神學明確關注的問題之一是避免縮小罪之大以及罪之嚴重，好像罪無關緊要。在其他問題上，他從來沒有用如此強烈的認真態度和他的對手經院哲學家們戰鬥。我們只須想想他對拉托姆斯的強有力的抨擊（1521 年）就夠了。對恩典和上帝在基督裏的救世活動的偉大而不可思議的榮耀的認識，乃一切問題中之最關鍵的。認識罪之大是和頌揚與讚美恩典不可分割地聯繫在一起的。由於這個原因，路德指責這樣的神學家，他們不願承認對基督一無所知，這個罪的可怕現實的全部實情。上帝之慈悲的榮耀，從罪中救贖我們的基督的榮耀都要求我們認識罪的極度嚴重性，不得有任何緩和。「無論我們認為罪有多大，我們的認識也是不夠的」，「無論我們如何高地頌揚恩典的榮耀，我們的頌揚也是不夠的」；這兩句話的每一句都以另一句為條件，和另一句一道成立，一道站不住。路德以

8. 「看看你自己的經驗和別人的經驗，你就會發現沒有人能幫助他擺脫這樣一種處境。」*WA* 10 III, 245。路德的論點的依據是「我們自己的日常經驗和所有聖徒的經驗。」*WA* 8, 98；*LW* 32, 216。參見 *WA* 8, 109 以下，122；*LW* 32, 231, 235, 251 以下。

無情的嚴肅和不撓的剛硬來談論罪，這是因為他的動機是關注把一切榮耀歸於上帝和基督⁹。

世俗的公義

路德對人的道德能力並未採取狹隘的觀點。他知道人是能夠產生「公義」的。這就是人與人間存在的公義，即「道德的」、「世俗的」、「外在的」、「市民的」公義。它在於遵守世俗的或道德的法律，在人與人之間的關係上對人所提出的要求¹⁰。這是如亞裏士多德和西塞羅所教導的市民道德的本質。古典時代最優秀人物提供了這些道德的傑出範例。路德用毫不含糊的詞語讚揚這些人¹¹。這種公義也可在異教徒和土耳其人中見到。路德經常在歷史上和各國現在的事件中見到這種公義——他有時稱之為「英雄的道德」¹²。為了維護國與國間的和平與秩序，這種道德和行為是必須的。上帝需要並要求「世俗的公義」，因為他利用它在世界上維護和平與秩序，用它來避免世界自己毀滅自己。所以上帝讓世俗的公義在自己的領域內發揮效力；事實上他甚至用世間最高級的財物來獎賞它¹³。

9. *WA* 8, 108, 112, 115; *LW* 32, 230, 236, 240 以下。

10. *WA* 18, 767; *BOW* 289。 *WA* 39 I, 459。 *WA* 39 II, 289。

11. *WA* 40 I, 219; *LW* 26, 123。 *WA* 40 II, 389; *LW* 12, 354。 *WA* 18, 742; *BOW* 251。

12. *WA* 39 I, 202。

13. *WA* 8, 104; *LW* 32, 225。 *WA* 39 I, 82; *LW* 34, 151。 *WA* 39 I, 100 以下, 202。 *WA* 39 I, 289。 *WA* 40 I, 393; 參見 *LW* 12, 357。

然而，歸根結底，這種公義只在人面前有效，只受到人的尊重，但得不到上帝的尊重（路德在這裏發揮了保羅在《羅馬書》四：2 裏說的話）¹⁴。我們必須區別「兩種審判室」，即「神學的」和「世俗的」審判室。「上帝之審判的根據與這個世界的大不相同。」（一個人的良心對自己的審判，在其良心沒有被上帝之靈照亮時，屬於這個世界的審判範疇。）¹⁵「使我在世俗的法官面前稱義的那種公義，是不能和上帝面前的公義相等同的。」當我們受上帝審判時，世俗的公義對我們沒有幫助¹⁶。世俗的公義對上帝來說是不夠的。而且，在上帝審判時，它只是虛假的門面，是偽善，是謊言。因為缺少「祢所喜愛的內裏誠實」（《詩篇》五十一：6）。這就意味著像這樣的外在行為在政治和世俗的領域可能是適當的。但上帝要看人的心——而人心儘管有世俗的公義，並有它作掩蓋，仍然是不潔淨的。因為在內心深處，人追求的只是自己的利益，信賴的是自己¹⁷。特別是人的偉大成就和「英雄的美德」被這種情況所敗壞。路德感到古典時代和一切國家的偉人都完全為追求榮譽和名聲的慾望所毒化。追求名聲的慾望可能在人們中間被認為是光榮的；但就上帝而論，這是最可恥、最可怕的褻瀆，即

14. *WA* 39 I, 82; *LW* 34, 51。 *WA* 39 I, 441。

15. *WA* 8, 67; *LW* 32, 173。 *WA* 39 I, 82; *LW* 34, 151。

16. *WA* 39 I, 230。

17. *WA* 40 II, 389; 參見 *LW* 12, 354 以下。 *WA* 39 I, 82; *LW* 34, 151。 *WA* 39 I, 202, 212。 *WA* 18, 767; *BOW* 289。

對上帝之榮耀的掠奪¹⁸。這說明人的審判和上帝的審判相去多麼遠。世俗的公義引誘我們墮入道德主義的自身安全感，這種情況也是一樣的¹⁹。

罪是對上帝的掠奪

何謂罪？《聖經》中很少用這個詞來描述人們通常稱之為「罪」的東西。無論如何，該詞不僅指人所謂的罪，而且特別指行為的根源²⁰。「罪在《聖經》裏不僅意指身體的外在行為，而且也意指以其全部力量推動人去做這些行為的一切，即內心的最深處。」《聖經》「窺視人心」，在那裏發現「人心深處的不信」是「一切罪的根源」²¹。然而路德也能追隨奧古斯丁把自我中心描述為「一切罪之起源」。兩者同時開始存在。自我中心追求的是自己的利益，「從上帝和人奪取屬於他們的東西，既不給上帝也不給人它所有的、所是的以及它能夠做到的一切」²²。

18. *WA* 6, 220; *PE* 1, 208。 *WA* 18, 742 以下; *BOW* 252。 *WA* 40^{II}, 325; *LW* 12, 309。 *WA* 42, 350; *LW* 2, 125 以下。

19. *WA* 39^I, 459。 *WA* 2, 492; *LW* 27, 224。

20. *WA* 8, 104; *LW* 32, 224。

21. *WA*, *DB* 7, 6; *LW* 35, 369。「主要的、真正的罪是不信，這時人蔑視上帝，當人不像他肯定應該的那樣，不敬畏、不愛、不信賴上帝時，就會發生這種情況，而人肯定應該敬畏、愛、信賴上帝。」 *WA* 31^I, 148; 參見 *LW* 14, 84。

22. *WA* 7, 212; *PE* 2, 364。

不信就是缺少對上帝的畏懼、信賴和愛，它特別表現在忘恩負義中。這是「最可恥的罪惡，是對上帝最大的蔑視。」²³路德在《羅馬書》一：21 中，從保羅那裏知道這點的。忘恩負義取決於自我中心、自滿，只信自己和自己的公義²⁴。人即使從上帝那裏得到了今生之所需，也不把它們當作上帝的恩賜。他們如此關心恩賜，以致忘記了賜恩者。他們認為這些恩賜好像是自己顯然配得到的，是他們自己為自己創造的。「我們使用這恩賜，好像是我們而不是上帝創造的。」²⁵但是占有上帝的恩賜而不認為它們是，並且不把它們當作是上帝的來對待，即是說，不因為它們而感謝上帝，是「和〔占有〕偷來的和搶來的同一回事」²⁶。忘恩負義是對上帝之蔑視，任何以此蔑視上帝者都是濫用上帝的恩賜來反對上帝和鄰舍。我們如果經常自吹自擂，好像為一切的事物，我們要感謝的只是我們自己；我們不是把自己奉獻給上帝，而是信賴這些世俗的東西，那麼我們就是濫用這些恩賜來反對上帝。我們如果不把這些恩賜當作從上帝手裏接受過來代管的，而是用它們來達到自己的目的，甚至用來傷害自己的鄰舍，那麼我們就是濫用它們來反對鄰舍，「似乎我們自己就是上帝，是這世上的主。」因此，蔑視上帝導致對鄰舍的蔑視²⁷。

23. *WA* 31^I, 76; *LW* 14, 51。 *WA* 39^I, 580。

24. *WA* 56, 178 以下。 *LCC* 15, 25 以下。

25. *WA* 31^I, 443; *LW* 14, 122。 參見 *WA* 56, 178; *LCC* 15, 26。 *WA* 31^I, 433, 454; *LW* 14, 112, 133。

26. *WA* 31^I, 454; *LW* 14, 133。

27. *WA* 31^I, 438; 參見 434; *LW* 14, 115; 參見 113。

人由於不把全部信賴給予上帝而經常違犯第一條誡命。否則我們甚至在不幸時也會相信上帝的愛，並頌揚祂。但我們不可能做到這點。「當誘惑來臨或我必死之時，我就認為上帝是魔鬼，而且甚至認為祂是對我動怒的、憤怒的上帝。」²⁸ 當一切順利時，我們容易想像自己真正愛上帝。我們甚至可能在「愛上帝、愛鄰舍」上表現得相當出色。但我們只是在沒有被置於苦難中，才有這樣的表現。「在和平時期，上帝有很多人愛。」真愛和假愛在和平時期是如此相像，以致可能被相互混淆；真愛因此而被掩蓋。然而「在戰爭時期」，即上帝打擊並摧毀人以及鄰舍傷害我，而且一切都令人厭煩時，情況則不一樣。當我們因上帝而喜樂，當我們為鄰舍而奉獻一切時，也會在自己身上發現這種不協調。「但正如耽於肉欲者在平靜時期假裝愛，喜樂也是如此。他們頌揚上帝以及上帝給人的恩賜，但只到自己受到冒犯為止。這時肉欲的影響洶湧而來。他們於是詆毀自己原先頌揚過的上帝之恩賜。如果他們的詆毀不成功，如果鄰人的名譽沒有降低，他們就感到悲傷。這是因為肉欲的惡意有多深，它把這麼多的人得意洋洋地送到毀滅的境地，在他們受到考驗並得到證實以前，是沒有人相信的²⁹。外表上，一個人是可能過「聖潔的生活」的。但在內裏，心仍舊沒有信仰，害怕死亡，充滿驕傲，「只要哪裏有地方，這一切就爆發出來」³⁰。真正畏懼上帝、信賴上帝，必須表現在使我

28. *WA* 31 I, 94; *LW* 14, 59. *WA* 46, 661; *LW* 22, 142.

29. *WA* 2, 593; *LW* 27, 374.

30. *WA* 17 I, 240; 參見 *LW* 12, 190.

們不受人們對自己的褒貶的影響上。「但我們就是這樣的人，別人喜歡我們，我們就沾沾自喜。而這就是內心不純潔的一種標誌。」（在這一特定的地方，路德首先把這運用於傳道人。）³¹

人不是真正交託給上帝，而是自私自利地追求自己的利益，甚至在與上帝的關係方面和在上帝幫助下也是如此³²；「在他做的和不做的一切事情中，他追求的是自己的利益、意願和榮譽，而不是上帝和鄰舍的。由於這個原因，他的全部行為、全部言論、全部思想，乃至全部生命都是邪惡的和不虔誠的」³³。路德在 1515 年和 1516 年講授《羅馬書》時最尖銳地表達了這點。

「人是如此以自我為中心，以致於不僅利用物質上的恩賜，而且還利用精神上的恩賜來謀取自己的利益，一有機會就追求一己之私利。」人性「只關心自己，只追求自己的私利，總是看不見可能擋自己的道的東西。它甚至忽略上帝本身，好像甚至沒有看見祂，它完全以自己為中心。……它用自己取代一切，甚至上帝，追求的只是自己的目標，而不是上帝的目標。由於這個原因，它成了自己第一的和最重要的偶像」³⁴。人性就是

31. *WA* 17 I, 237; 參見 *LW* 12, 188 以下。

32. 「當一個人做他裏面的一切時，他是在犯罪並在一切裏尋求他自己。」*WA* 1, 360; *LW* 31, 50。「由於天生如此，我在上帝裏和所有受造之物裏尋求使我高興的一切。」維耶特·狄特裏希的版本中此句為：「我們不尋求上帝的榮耀，反而在上帝裏和一切受造之物裏尋求自己的榮耀。」*WA* 41 II, 325; *LW* 12, 309。

33. *WA* 6, 244; *PE* 1, 242。

34. *WA* 56, 356 以下; *LCC* 15, 218 以下。

如此利用上帝本身的³⁵。它甚至利用和操縱自己對上帝旨意的順服和從屬來達到自己的目的。它的眼睛不只盯著上帝的旨意，而且還盯著次要的事情。所以，它缺少上帝要求我們執行其旨意時應有的「喜樂、愛和幸福」。它「甚至違背自己的意志來做到虔誠」。它「在自己的虔誠中」，追求自己的「利益和目標」。沒有人「純粹為上帝的緣故或因為這是虔誠的、正確的道路而虔誠的。」自然既需要也喜歡有某種虔誠的理由；它既不願意也不能夠單單為虔誠的緣故而虔誠。」這樣，人類的自然宗教就經常歪曲和篡改人與上帝關係。人只在似乎上帝對達到自己的目標有用的範圍內樂意事奉上帝³⁶。他經常犯不守第一誡的罪。後來費爾巴哈所形容為宗教的本質的，正是路德看作實際的歪曲的固定形式。虔誠被降低為達到目標的一種手段，而不被認為是和被想望為最高的善。

人類甚至就其氣質而論，也是追逐私利的。「對自己的行為沾沾自喜，並把自己當作偶像來崇拜」是人最終的意圖³⁷。因此，除聲色之欲外，驕傲成了愛自己的另一個特徵。這種對自己的愛是為人自己道德上的成績所激起的。人可能透過道德上的努力來克制自己低級的慾望，但不能克制驕傲，因為驕傲

35. 「他們犯了違背第一誡的罪，因為他們尋求的不是上帝的事情，而是在上帝和祂的聖徒裏尋求自己的利益；所以他們做一切事情都是為了達到自己的最終目的，他們是自己的偶像，因為他們利用上帝來謀取自己的好處。」*WA* 1, 425

36. *WA* 7, 800; *RW* 2, 123。

37. *WA* 1, 358; *LW* 31, 46。

起源於人糾正錯誤的勝利，起源於人道德上的進步³⁸。

這種驕傲和自滿在人身上扎根如此之深，以致能靠人的謙卑和悔罪來滋養。這自然不是真正的謙卑，而是虛假的、偽造的謙卑；因為真正謙卑的人是「意識不到自己的謙卑的」。「真正的謙卑從不知道自己是謙卑的……因為如果知道這點，它就會由於想到這是如此美好的德行而變得驕傲。……謙卑既不能看見自己，也意識不到自己。……謙卑是如此嬌嫩珍貴，以致不能忍受看見自己；只有上帝才能看見它。」所以只有上帝看見謙卑。謙卑萬一看見自己，就有可能變得驕傲而自己甚至還不知道³⁹。自然的人嚴肅對待謙卑時，就會出現這種情況；他對自己的愛甚至由這種嚴肅態度而得到滋養。這些就是《詩篇》十九：12所說的「隱而未現的過錯」，它們之所以對我們隱藏著，正是因為比如說，正當我們認為自己能有清白的良心時，正當我們使自己謙卑時，正當我們批判別人以及正當我們犧牲自己時，我們就陷入其中了。因為這時我們尤其由於自己的謙卑而沾沾自喜，由於我們的悔罪和自責而暗自以為自己了不起，由於我們的自卑而驕傲。因此，甚至當人自己審判自己並對自己感到絕望時，人仍舊是自己，並袒護自己。他不僅在道德理想主義提供的安全感中，而且也在道德悲觀主義中肯定自己和欣賞自己；道德悲觀主義是理想主義在絕望時所採取的

38. 「因為有許多人不但犯罪，而且只做好事；儘管如此，從他們的德行產生出來的全部東西只是一種極隱約的驕傲，這驕傲使他們敗壞。」參見 *WA* 3, 292。
WA 3, 486。

39. 《尊主頌》（*The Magnificat*, 1520年），*WA* 7, 561 以下；*LW* 21, 315 以下。

反面形式。人怎麼能擺脫「觀看自己並對看見的東西感到得意且習以為常」呢⁴⁰？

驕傲使人的一切活動，尤其是「善工」，成為罪惡的⁴¹。他極為尖銳地指出：「由於最隱蔽的驕傲，沒有人有把握他不再繼續犯死罪。」教皇在懲罰路德的訓諭中譴責了這種說法，而路德在1521年的抗辯中甚至更尖銳地表達了這一觀點。「因此我必須收回這篇文章，而且我現在要說，人人都不應該懷疑，如果按上帝之審判和嚴厲來判斷，如果不是單單地藉著恩典被承認為善工，我們做的一切善工都是死罪。」⁴²這並非因為作為特定的個體行為的善工的性質，而是由於人的驕傲玷污了一切的善工。然而，只要人不深入體察上帝的誠命，善工的「光輝」就會不斷把人誤導向這種「虛假的信賴」⁴³。

這一切意味著人之所以犯違背上帝的罪，不僅因為他自己的善工總保持是行律法的善工——他自己不總是親自完全捲入善工，而且還同樣地因為——這是最糟糕的——甚至當他認真

40. 「我們的肉體是如此邪惡，以致它經常就在磨難和謙卑裏欺騙我們，結果我們因為自己的謙卑，輕看自己以及認罪而沾沾自喜；我們由於指控自己驕傲而變得驕傲。這就是驕傲隱藏著的專橫和罪過。」*WA* 5, 564。

41. 「義人在他所做的一切善工裏都犯罪。」*WA* 7, 433；*LW* 32, 83。「一件善工即使做得很漂亮，按上帝之寬大的審判也是可饒恕的罪，按上帝之嚴格的審判則是死罪。」*WA* 7, 438；*LW* 32, 86。

42. *WA* 7, 445；*LW* 32, 91。「除非被憐憫所饒恕，每一件善工都是罪。」*WA* 8, 93；*LW* 32, 209。

43. 「行律法的善工……不僅不夠，而且在其外表上給偽善者以虛假的信心。」*WA* 2, 492；*LW* 27, 223。

對待一切，試圖確立自己的公義，並因此把自己關閉於上帝想要給予的公義之外時，他捲入了罪。這樣，人甚至在做他能做的最好的事情時，在他有最佳的行為時，他仍犯罪。路德也是從保羅那裏學到這一點的；他的立場以《羅馬書》十：2為基礎，他把這一節的意思解釋為：即使猶太人對上帝有熱心，並追求律法的義，他們仍舊違犯了律法，因為他們「內心上」不是猶太人，而是頑固地抵制信仰的公義。「『自由意志』在最值得得意時最壞，它越是努力，就變得越壞，它的行為就越糟糕，除此之外我們還能得出別的結論嗎？」⁴⁴

上帝的旨意一方面在屬於第二個約的「道德的」誠命中臨到人，另一方面在屬於第一個約的「宗教的」誠命，特別在第一誠中傳達給人們。相應地，人的罪也就有兩重。首先，人沒有遵守誠命而是違犯誠命。其次，當他試圖為了得救而守誠命時，他就違犯了第一條誠命，也就是說犯了違犯上帝之罪，這是因為他由此不把上帝當作唯一的上帝和造物主，只有他給人以公義。人不僅在對道德滿不在乎時，而且在很嚴肅地對待道德時，在與上帝的關係上都是有罪的。這一嚴肅的態度使他由於信賴自己而成為一切罪中最壞者——宗教上的罪的犧牲品。信賴自己而不是信賴上帝就是褻瀆⁴⁵。當人們不相信上帝作為我們的救世主，而給予我們的被釘十字架的基督時，這違犯第一誠的大罪就處於最壞的情況⁴⁶。路德在每一點上都完全追隨

44. *WA* 18, 760 以下；*BOW* 278 以下。

45. *WA* 171, 223；*LW* 12, 187。

46. *WA* 391, 84；*LW* 34, 154。

使徒保羅的榜樣，保羅以猶太人為代表對人類進行的譴責包括了這兩個著重點⁴⁷。

罪是對鄰人的掠奪

驕傲和自滿都是違犯第一誡的罪，它們不僅奪去了上帝的神性，而且傷害了鄰人。法利賽人不僅犯了違背信仰的罪，而且犯了違背愛的罪⁴⁸。此事說起來雖然可怕，但為了欣賞「與他們相較，自己是公義的」這種感覺，他們利用自己弟兄的失敗。在這自封的公義中，他輕視了他人。他並沒有像愛要求的那樣，把自己和他們的道德需要聯繫起來；他反而因為有這種黑暗的陪襯而興高采烈。路德宣稱世間沒有別的罪比這更壞⁴⁹。

這對於法利賽人，即「義人」來說，特別真確。然而這對於一切人而言也是真確的。上帝給我們種種恩賜，以便我們能用它們來服務鄰舍。我們沒有如此用它們，相反地，我們誤用上帝為了使我們高於別人而給我們多於給別人的每一種恩賜。

「理性不能避免這麼做。理性一旦發現自己比別人的理性得到了較多的恩典，便不把那些不如自己的人放在眼裏。」⁵⁰ 按照愛的律法，我們應該關心鄰舍的需要。然而，人們通常反而對

47. 參見拙著：*Paulus und Luther über den Menschen*（第3版，居特斯洛，伯特爾斯曼出版社1958年），第49頁。

48. *WA* 15，673。

49. *WA* 2，606 以下；*LW* 27，393 以下。參見 *WA* 15，673。

50. *WA* 10^{III}，238。

別人的困難感到高興。「那些……對別人陷入困難自己便感到不安，看到別人如此自己就不愉快的人在哪兒呢？如果你這樣看別人的困難，整個世界就成了一條長著血淋淋獠牙的瘋狗。」對邪惡的這種高興已經是謀殺，是對第五條誡命的一種違犯⁵¹。沒有人像耶穌了解的那樣來守這條誡命。這裏，「因為你應該做，所以你就能做」這句話毫無真確性可言；事實是「我們必須做，但我們做不到」。耶穌要求的超越了我們的能力，是與我們的本性相悖的。路德把這句話的依據建立在各時代的經驗以及他自己的心的經驗之上。我們不可能給自己的心下命令。對敵人的憤怒是不能根除的。我們可以在外表上對他友善。「然而，無論我們想要如何努力，都不能把自己的心給他，縱使我們在此過程中會把自己批評得體無完膚。」用這種方法沒有人能靠自己的努力獲得成功。如耶穌所解釋的那樣，上帝的誡命應該被理解為不是對我們這種人的道德呼求，也不是對我們的自由意志的呼求；相反地，它們顯示我們是完全無能的。它們要求的是完全的新人，是重生。「不可殺人」的最終意義是「你必須重生，成為一個不同的人」⁵²。儘管人有種種友善的表現，但人在內心深處尋求的是自己的利益，因此他在內心是對自己的兄弟關閉的，是自己兄弟的敵人。

51. 「我如果說『他們活該』，我就是一個謀殺犯。」*WA* 27，264。

52. *WA* 10^{III}，243 以下，247。「所以，上帝之律法只是一面鏡子，我們在其中看見自己的弱點和邪惡；它們把我們束縛在自己的罪裏，以致我們不能夠靠自己的幫助和運用自己的自由意志找到出路；必須有別的什麼幫助我們。」*WA* 10^{III}，244。

路德絕不是否認道德意志的力量。這種力量使人能自覺地受上帝之誠命的支配，並做律法的善工；但意志力量的作用僅限於受其自覺的意志支配的行為。這種意志對於內心深處、對內心深處祕密的感情、對思想、對願望是無能為力的。由於這個原因，我們的行為本身是正確的，但我們有這些行為並不是「出於內心」。自覺的意志受誠命限定並對此說「是」，但「心底」，即非隨意的衝動的所在地，常常對此說「不」。因此，甚至我們自覺地屈從於上帝，也由於自己的祕密抵抗而削弱。因為我們對上帝和鄰人的愛總是必須先克服這抵抗——無論這抵抗多麼微不足道，所以我們做出的無論什麼都絕不是如上帝要求的那樣自由和快樂。自覺意志的運動由於內心的不願意所加的重量而受到牽制。由於這一原因，做到願意或多或少是困難的；做到願意不像愛應該做到的那樣容易⁵³。不是我們

53. 「因為他的行為從來不無勉強，所以他做的善事沒有不被敗壞了的。這樣，他從來就沒有完全行過上帝之律法。正如我已經說過的那樣，既然對行上帝律法之不情願總是存在於肉體中，而且因為人也願意照上帝之律法去做，所以他由於願意而為善，由於不願意而作惡。……妨礙人高興而自由地愛上帝之律法的障礙就阻礙上帝之律法的完全執行。這是因為除非一個人以純潔而自由的精神行事，律法是不可能被執行的。所以，一個人的心裏有多少不願意、障礙、勉強，就有同樣多的罪，一個人的心裏有多少願意、自由、高興，就有同樣多的善工。這二者在每個人的生活中，在我們的一切工作中是混合在一起的。……然而，在現世生活中並沒有完整的意志；所以即使我們做正確的事情的時候，我們也犯罪；我們有時犯罪多，有時犯罪少，取決於我們的肉體用其不純潔的慾望向我們進攻的多少。」*WA* 2, 412 以下。參見 *WA* 1, 367; *LW* 31, 61。「我們受到邪惡的阻礙，以致我們並不完全在祂的律法之內，而且我們的一部分和我們抗爭，這一部分是和祂的律法相對立的。」*WA* 8, 95; *LW* 32, 212。

的全部，而只是我們自己的一部分在主的律法裏。我們的行動缺乏誠命所要求的那種絕對的完整和真實，自由和喜樂。我們的道德在這種程度上是虛假的虔誠的門面。在這門面的後面隱藏著的東西和眼睛看見的大不相同，即我們的罪⁵⁴。這不僅對心中沒有基督的人是真確的，而且對基督徒也是真確的。因為他雖然接受了上帝的靈，但他仍舊是抵制上帝之旨意的「肉體」。由於這個原因，他甚至在做正確的事時仍然在犯罪。

肉體

阻礙人獲得對人或對上帝之真愛的驕傲和自信並不是一種偶然的歪曲，而是墮落了的人的本性。這意味著罪不僅是故意與出於疏忽的個別行為，而且是人整個存有的不純潔。我們談論罪時，也許不像路德的對手——經院神學家們——那樣，只要想到在思想上、言語上、行為上對律法的違犯。我們如果這樣想，便沒有能了解罪的完全的深度，即罪的根源和真正的病患⁵⁵。「我們的虛弱不在於自己的行為，而在於本性；我們的身體、本性和整個存有由於亞當的墮落而被敗壞了。」⁵⁶ 人類

54. 「因為出於關心律法而做的任何事都是罪，這是由於這些事情不是以自願的精神而是不情願地做的，因此是和律法相對抗的，所以是真正的罪。」*WA* 7, 760。

55. *WA* 40^{II}, 316; 參見 *LW* 12, 304。「通過惡行和善工而起作用的激烈的酵素。」*WA* 8, 104; *LW* 32, 224。

56. *WA* 10^{I,1}, 508. *WA* 8, 104; *LW* 32, 224 以下。

的行為暴露了人的本性是不純潔的，也就是說，在我們裏面除了罪外別無其他⁵⁷。唯名論經院哲學家斷言「人性是完整的」，這句話必須更正為「人性是敗壞的」⁵⁸。人在會想、會說、會做任何事以前就是有罪的。他所做的是從他所是的流溢而來的⁵⁹。這是「真正的和最重要的罪；如果這種罪都不存在，那麼就沒有真正的罪了。其他罪都是犯的，而這種罪不是；它就是存在著，就是存活著，並且犯下一切的罪。它是基本的罪，它不僅只犯一小時或一會兒，而是無處不在，只要一個人活著它就存在。只有上帝看見這自然的罪。」⁶⁰

路德和保羅透過把人叫做「肉體」而描述了這種情況。因此「肉體」指在人與上帝相對立的範圍內的整個人⁶¹。「靈」與「肉」的區別完全不同於把人劃分為靈、魂和身子，這種劃分可以在《聖經》中見到（《帖撒羅尼迦前書》五：23）。後一種劃分基本上是人類學的，而前一種是神學的。它不鑒別人的本性的碎塊或部分，而是描述這種本性和上帝之關係的品

57. 「在這行為中〔通姦和謀殺烏利亞〕，大衛開始認識到自己是完全有罪的。……我們因此也應該認識到在我們身上沒有任何東西是無罪的。」*WA* 40 II, 322, 參見 *LW* 12, 307。

58. *WA* 40 II, 323; *LW* 12, 307。

59. 「以這一聖詩為依據，把罪定義為一個人在成長到足以說、做、想任何事情以前，源於父母的一切。」*WA* 40 II, 322, *LW* 12, 307。（此句引自維特·狄特利希的版本。）

60. *WA* 10 I, 1, 508 以下。

61. 路德明白「肉體」這個詞在《聖經》裏單獨使用時指肉體和人的肉體的本性。然而在它有別於「靈」的地方則指和「靈」相對立的一切東西。*WA* 18, 735; *BOW*, 242。

質。因此，它指整個人，即同時指靈、魂和身子。人可能在三個水平上要麼是「靈」，要麼是「肉」，即是說，要麼善，要麼惡⁶²。中世紀的神學在希臘人的二元論的影響下傾向於把這兩種區分如此結合起來，以致肉體和人的物理存有相等同：人在參與其身體的慾望的範圍內是「肉」，這種慾望是與被稱作理性的靈相對立的。與此相反，路德站在保羅一邊宣稱，肉體是「恩典和基督的靈以外的一切」，是一切不來自信仰的東西；這種意義上的「肉體」不僅是人的一部分，而且肯定不只是他的物體存有，而是整個人⁶³。人恰好在其靈性裏，在其「心」裏、魂裏，以及在「其最優秀和高級的能力裏」，即

62. *WA* 7, 550; *LW* 21, 303。

63. 路德在評《加拉太書》三：3時說：「這就使下述情況變得明白無誤：『肉體』不僅應意指肉體的感官享受或慾望，而且應意指在恩典和基督的靈之外的所有事物。加拉太人靠善工稱義就是屬肉體的。……所以，不是來自信仰的任何東西都是屬肉體的。」*WA* 2, 509; *LW* 27, 249。「保羅用『肉體』指不是來自靈的一切，即是說指整個人。」*WA* 2, 610; *LW* 27, 399。路德在談到其對手時說：「他們犯錯誤的原因是……在肉體與靈之間作了形而上學的區分，似乎它們是兩種物質；然而整個人是肉體和靈，在他愛上帝之律法的範圍內是靈，在他恨上帝之律法的範圍內是肉體。」*WA* 2, 415。「我……並不完全把肉體、魂和靈分開。這是因為肉體除非透過它藉以存活的魂和靈是不能經驗到慾望的。而且，靠靈和肉體我理解了整個人，特別是魂本身。」*WA* 2, 585; *LW* 27, 363。想進一步知道有關路德對「肉體」和「靈」的理解的段落，請參見 *WA*, *DB* 7, 12; *LW* 35, 371 以下。「由肉體所做成的一切都是『肉體的』——無論它們隱藏在魂裏有多深。」*WA* 17 I, 18。「這老人所是的一切，連同他的最優秀和最高級的能力，既有內在的也有外在的——包括他身上可能有的他之任性、陰鬱的知性、理性、智慧和對自己的善工、靈性生活以及上帝賜予的其他才幹的驕傲等等，深藏的邪惡〔都是『肉體』〕。」*WA* 17 II, 11。

是說，特別在其精粹和作為一個信宗教的人之虔誠裏是「肉體」⁶⁴。這正是真正可怕的罪之所在。人的自滿、人的驕傲、人的傲慢、人的不信、人不由自主地針對上帝斷言自己的公義全都是「靈性的」，但恰好是在這裏面和因為這，人才是「肉體」。一切「肉體的」哲學、神學和人類的智慧都不宣講信仰⁶⁵。然而，人在其愛上帝之律法的範圍內是「靈」和「屬靈的」。這樣，路德就給予了聲色之欲的傳統概念一種新意，和它在保羅的神學裏的意義相一致。聲色之欲遠不止違背作為人的最高級部分的理性的對感官享受的貪求；毋寧說它是整個的人對上帝之反對。這種反對集中在人的靈魂和精神裏。在這一一切裏，路德有意識地要恢復保羅的概念的真義，保羅的概念在早期教會和中世紀教會的神學裏被嚴重地誤解了⁶⁶。

按路德的觀點，自然的人是完全的肉體。但這並不意味著「我們如此傾向於惡，以致沒有任何傾向於行律法的東西留在我們裏面」。人用其存有的一方面來立志為善；但這只是「他

64. *WA* 18, 743 以下；*BOW* 252 以下。路德告誡不要把「肉體」解釋成更基本的、更粗俗的感情，因為無知和輕蔑的根源要在「人的最高級和優秀的能力中尋找，在這些能力中，公義、虔誠、關於上帝的知識和對上帝的崇敬應該居於統治地位——也就是說要在理性和意志中，並因此就在『自由意志』的力量中，就在正直的萌芽中，即在人的最優秀的東西中去尋找！」*WA* 18, 761；*BOW* 280。

65. *WA* 2, 509；*LW* 27, 250。

66. *WA* 2, 585；*LW* 27, 362 以下。「如果不這樣理解這些詞，你就永遠不會理解聖保羅的這封書信，也不會理解聖經中的其他書卷。所以，你們得提防那些在不同的意義上使用這些詞的導師，不管他們是誰，甚至是奧利金、安布羅斯、奧古斯丁、耶柔米以及其他像他們或超過他們的人，你們都得提防。」*WA*, DB 7, 12；*LW* 35, 372。

的意志的一個小小的動作」⁶⁷。路德是在使用經院哲學關於 *synteresis*（良心）的概念時談到這點的⁶⁸。但他對此並不強調。在路德看來只有基督徒能被嚴肅地描述為「處於矛盾中的人」。在基督徒的一生，善與惡混存於第一次行為中⁶⁹。路德並不把保羅在《羅馬書》七：14 以下描述的內心衝突理解為對沒有基督和聖靈的自然的人的描述，而是理解為對已經被賜予聖靈的基督徒的描述。作為一個整體的沒有基督的人類，儘管有那個為善的「小小的動作」，仍然充滿了種種慾望⁷⁰。

67. 「我承認一個人從這種態度出發的確能並願意做一些、但不是所有的善事，因為我們並非如此徹底傾向於惡，以致一點趨向於善的部分也沒有留給我們，這正如在 *synteresis* 中顯而易見的那樣。」〔*Synteresis* 是經院哲學家們用來指靈魂自然向善的傾向的詞，為希臘語中相當於「conscience」（「良心」）的詞的訛誤。——英譯者〕*WA* 56, 237；*LCC* 15, 88。「他們說，即是說，當意志受 *synteresis* 支配的時候，意志就『傾向於善』——不過對此只有些微的把握。而這趨向於上帝之小小的動作〔人是自然能做到這點的〕，他們竟然把它看作是一種愛上帝高於愛一切的行為！」*WA* 56, 275；*LCC* 15, 130。參見拙著 *Paulus und Luther über den Menschen*，第 59 頁以下。*GA* 1, 第 61 頁以下引用了《駁拉托姆斯》中的文字作為人裏面的肉體和『較善的自我』之雙重性〔*Doppelheit*〕的證據。*WA* 8, 119 以下；*LW* 32, 247 以下。然而，鑒於路德對《羅馬書》七：14 以下的理解，這些被引證的文字描述的並非沒有基督的人，而只適用於基督徒。

68. 欲了解路德關於良心的學說，見希爾施·埃曼努爾：*Lutherstudien*（居特斯洛，伯特爾斯曼出版社，1954 年）。

69. *WA* 2, 413（引自第 53 條注釋）。

70. 「看看人實際上是什麼樣子，再看看他的整個人身是如何充滿了這些罪惡的慾望（還要看看那小小的動作是如何毫無效果）。」*WA* 56, 275；*LCC* 15, 130。這是注 67 中引述的那段文字的繼續。

被捆綁的意志

人是肉體。這包括他既不能逃離他的道德狀況，也不能靠自己的自然能力來制服它。路德在這裏與亞里士多德及受其影響的哲學傳統尖銳地對立。這種哲學傳統提到修煉的重要性。路德的回答是愛、貞節和謙卑不是可以通過修煉得到的⁷¹。這需要透過信仰獲得的重生。沒有這重生，人的意志就受到奴役和束縛。人在他所是的和所做的一切中，都受犯罪的不可逃避的必然性支配。然而這並不免除他的責任和罪疚感。一個人並非被迫違背自己的內在意志去犯罪。毋寧說他是在自己的意志裏經驗到罪的不可逃避性。他必然是罪人，但他又是自願的罪人。「我們不是違背自己的意志去犯罪，毋寧說是按照自己的意志去犯罪。」⁷² 但人不可能改變自己的基本意志。而且身為

71. 「這裏托馬斯和他的追隨者們與亞里士多德一樣犯了錯誤，這些人說『熟能生巧』，正如一位豎琴演奏者透過長期練習就能成為優秀的演奏家，這些愚蠢的人認為透過修煉就可能獲得愛、貞節和謙卑等德行。情況並非如此。」WA 10^{III}，92 以下。

72. 「慾望是與生俱來的；我們的行為不是不受意志控制的，而是在犯罪的行動和犯罪的原因兩方面〔*in peccato originali*〕都有最強大的意志和願望。我們犯罪是不可能不受意志控制的。」另一套筆記是這樣的：「亞當是自願地、自由地犯了罪，從他開始，我們生來就有一種犯罪的意志，以致我們不可能無所意識地犯罪，而只能有意地去犯罪。但是這正是我們的邪惡。」WA 391，378。

一個人，他被束縛在其意志裏⁷³。他不能操縱自己對自由的缺乏去為善，他也不能操縱他對惡的服從，好像惡是自己的命運，或者是其存有的一種自然狀態，不能從作為一個人的他分割開來。他的意志受到束縛，但這意志是並且繼續是他的意志。他反覆地、自願地根據它來行事。由於這個原因，罪之不可逃避性並不減少人的內疚感。路德總是同時肯定這二者。人在自己的罪裏現在感到並仍將感到有罪，因為上帝已經賜他一條律法，使他了解上帝的善意。由於罪人的行為經常違背律法，所以其行為是邪惡的，他是有罪疚感的⁷⁴。

是上帝禁錮了人的意志。這是對罪的懲罰。上帝已經對人定了罪，已經判他喪失原有的為善的自由。現在他成了自己的罪的奴隸。此外，上帝還使他受撒旦的奴役（參見第 160 頁以下）。人是自己罪的奴隸，同時也在撒旦的力量控制之下。現在他再也沒有力量向善⁷⁵。然而，上帝可以使他轉向善。他保留了這種能力。路德在這裏採納了經院哲學的一種概念：可被轉向〔善〕的消極的能力。即使一個人在涉及他與上帝之關係的事情上已經喪失了為善的一切能力，這種消極能力仍然存在：他可以被恩典和上帝的靈控制。罪並未摧毀這種能力。這是

73. 「但對那些自願地行善和作惡的人來說，即使他們不能靠自己的力量來改變其意志，賞與罰自然和必然隨之而來。」WA 18，693；BOW 181。「他有意犯罪，他有意識地犯罪，並不受到強迫，也不是無所意識，即使他不能選擇透過自己改變他的意志。」WA 391，379。

74. WA 16，143。

75. WA 18，636，670；BOW 104，148 以下。

因為上帝創造了人，並打算讓人可能享永生——還有永死⁷⁶。

原罪

罪是個人的罪，而個人的罪同時是「本性的罪，」也就是說我們同自己的本性一道接受了罪。它起初並沒有透過生活中種種個人的決定而成為我們的命運；它是「與生俱來的」和「我們裏面固有的」。它「被稱做繼承的罪〔*Erbsuende*〕，因為我們自己並未犯這罪，而是從父母那裏帶來的，這罪即使我們沒有犯，也同樣要歸於我們。」它源於亞當的墮落，透過父母傳給我們⁷⁷。

亞當墮入罪裏。但上帝並未把他創造為罪人。路德遵循教會的傳統宣講一種原始狀態。亞當「被上帝創造為一個公義的、虔誠的、聖潔的人」，沒有任何惡的傾向，只有善的傾向⁷⁸。他為何墮落？這裏，路德面對的是一個不可能由神學解決而必然保持是謎的問題。一方面，路德確信上帝不是罪的根源。我們從上帝之誠命的嚴肅性得知上帝是聖潔的、公義的，上帝的聖潔和公義排除了那種可能性。「罪的原因是魔鬼和我

76. 「作為被造來享永生或永死的受造之物，人類〔是〕適合於被聖靈扶起和為上帝之恩典所感動的對象。」*WA* 18, 636; *BOW* 105。

77. *WA* 17^{II}, 282。 *WA* 40^{II}, 379 以下; *LW* 12, 347-351。「這就是在亞當墮落後我們與生俱來的原罪，而原罪不僅是個人的而且是本性的東西。*WA* 39^I, 84; *LW* 34, 154。

78. *WA* 17^{II}, 282。 *WA* 40^{II}, 323; 參見 *LW* 12, 308。

們的意志。」⁷⁹ 然而另一方面，路德發現他的一切裏的一切皆是上帝的創造，這教義迫使他儘量使上帝接近罪同時又不成為罪的原因。上帝即使沒有使亞當墮入罪裏，但祂仍然容許此事⁸⁰。撒旦在上帝拋棄牠時就犯了罪⁸¹。而且，由於撒旦現在已成為邪惡的，上帝就激動牠進一步作惡；上帝甚至激動牠使人犯罪⁸²。路德對下述兩點事實作了鮮明的區分；上帝不是罪的製造者，因為祂沒有做任何邪惡的事；上帝之離棄〔*deserante Deo*〕和激動〔*incitari*〕直接與撒旦犯罪的根源有關，因此透過撒旦，間接與人類的罪有關。

路德發現自己被迫斷言上帝既棄絕〔撒旦〕又激動〔牠〕犯罪——儘管兩者都不是有意用來表示上帝是罪的製造者。但這究竟意味著什麼呢？是否意味著上帝的旨意是和它自己相矛盾呢？祂給我們律法並要我們行律法，但卻激動魔鬼引誘我們犯罪？這兩者之間存在著真正的衝突，神學是不能解決這衝突

79. *WA* 39^I, 379。

80. *WA* 18, 712; *BOW* 209。

81. 上帝並沒有把撒旦的意志創造成邪惡的。「它之所以變得邪惡是由於撒旦的犯罪和上帝的離開；現在上帝透過祂自己的操作使之運行，並按祂的意願運動。」*WA* 18, 711; *BOW* 206。「不信上帝者是上帝創造的，但由於沒有上帝的靈和他同在，這種受造之物已走上邪路並可以自行其是，所以他不可能決意行善，也不可能行善。」*WA* 18, 710; *BOW* 204。問題在於「離開」和「犯罪」之間的關係，在第一部分引文裏是「已走上邪路」，在第二部分引文裏是「可以自行其是」。哪一種情況先出現：上帝拋棄人並讓人自行其是，或者人之脫離上帝並犯罪？或者二者如此密切地交織在一起，以致問哪一種情況先出現是不合情理的？

82. *WA* 16, 143。

的。路德最終只能說：「這對我們來說太深奧了，上帝的旨意參與其中，但我不應該知道這一切是如何發生的。」⁸³ 在此路德已經遇到了《被捆綁的意志》一書中的問題，即上帝以隱藏的和顯明的兩種不同形式出現的差別。路德作為牧師，在給面對這一問題的基督徒的指教和他給面對隱藏著的、創造萬有的上帝以及神祕的、預定的基督徒的指教是完全一致的。基督徒應該堅守律法和福音啟示出來的上帝之旨意。這旨意告訴他應該做什麼。他應該停止問，上帝為什麼像祂所行的那樣行事，例如問當祂激動犯罪時，祂為什麼要這麼做。當基督徒透過律法和福音而得到操練時，他也會明白關於上帝的旨意和活動這類事情的，而這些事情現在對他而言是那麼晦澀難解⁸⁴。

有人問路德，上帝本可以阻止亞當犯罪，那麼祂為何要讓他犯罪；路德對這些人的回答和上面的回答是一致的。路德首先的反應是駁回該問題。上帝就是上帝，而這意味著我們不敢對祂意欲做的事尋求合理的解釋，因為上帝的旨意如此就是終極的解釋。上帝之讓亞當墮落屬於只可崇拜、不可探究的「祂的威嚴的奧祕」⁸⁵。然而，儘管如此，路德在上帝對亞當的處理中發現了一種兩重性的意義。他可以說，上帝用亞當給了我們一個關於人的「自由意志」的可怕例子：如果上帝對人的自由意志聽其自然，不經常地漸增地用自己的靈來激發和加強

83. *WA* 16, 143。這句引文出自該講道的奧列法伯（Aurifaber）版。羅勒爾的筆記如下：「這是如此深奧，以致除了說上帝喜歡如此之外不可能有答案。」

84. *WA* 16, 143。

85. *WA* 18, 712; *BOW* 209。

它，它究竟會做出什麼樣的事來。如果這對墮落前的亞當來說都是真確的，那麼對我們這些已經墮落了的罪人而言，難道不更加真確？因此，亞當的墮落應該摧毀我們的道德主義的驕傲⁸⁶。它應該增強我們對聖靈的恩典之絕對不可或缺的意識。路德在上帝讓亞當墮落中發現的第二重意義是：它是一種「蒙福的罪疚感」〔*felix culpa*〕。「萬一有人在最後審判時問上帝：『你為什麼讓亞當墮落？』上帝會回答：『為了讓人們知道，我如此愛人類，以致我要獻出我的兒子去拯救他們！』」路德補充說，我們那時會說：「為了彰顯祂的榮耀，讓全人類再墮落一次！」這句話的意思是，如果沒有人類在亞當裏的墮落，如果沒有罪與罪咎感，那麼我們永遠也不會體驗到，永遠也不會知道上帝之憐憫的全部偉大性⁸⁷。

按《詩篇》五十一：5，罪透過懷胎的自然過程使自己得以延續⁸⁸。儘管性行為乃上帝的旨意，並且很令上帝滿意，但由於淫慾，它已經喪失了其原始的純潔，而成為有罪的了⁸⁹。儘管如此，罪也沒有透過婚姻關係的這種有罪性和懷胎的行為而永久相傳，好像這些行為本身是有罪的，罪是透過精子的有

86. 「透過第一個人的可怕例子向我們顯示，假如讓我們的『自由意志』自行其是，並且不繼續得到上帝之靈的驅使和增強，會做出什麼事情來。這一例子的目的是打破我們的驕傲。」 *WA* 18, 675; *BOW* 156。

87. *WA*, TR 5, 5071。

88. *WA* 40^{II}, 380 以下; *LW* 12, 347-350; 參見 *WA* 37, 55。

89. *WA* 2, 167。「假如女人沒有男人的精子就能懷胎，這樣的事仍能發生，這樣的生產也是純潔的。這就是基督為何是由童貞女所生的道理。」 *WA* 12, 403。

罪性而永久相傳的。上帝用已經變得有罪的亞當的精子造人⁹⁰。祂這麼做的理由是祂的奧祕，因而我們不可能發現祂為何這麼做。這樣，我們由於是亞當的子孫而成了罪人。至於個人靈魂的起源，路德傾向於追隨奧古斯丁的靈魂遺傳說，但又不使之成為一種教條⁹¹。

90. *WA* 18, 784; *BOW* 314。參見 *WA* 37, 55。

91. *WA* 39^{II}, 341, 349 以下, 354 以下, 358 以下, 390 以下。

第十三章

處於上帝與撒旦之間的人類

當路德意欲指明處於有罪狀況的每一個人受其支配的那種力量時，他談到「肉體」、「世界」和「魔鬼」。他反覆地將這三種概念相提並論。這三種力量的每一種都誘使人墮入罪並沉迷於罪中；這三種力量全都與上帝、上帝的道、信仰背道而馳。這三種力量對我們的作用不可能完全區別開。「魔鬼」、「世界」皆摧殘上帝的真理；而我們的「本性」、「肉體」以及屬血氣的理性，加上世界與撒旦，與上帝的道和信仰絕無聯繫；他們是上帝的道和信仰的死敵¹。魔鬼透過我們的「肉體」和「世界」而起作用。魔鬼是這個世界的主人；《聖經》如此說，路德也如此說。雖然這三種力量仍大不相同。但這三種概念代表著一個統一的意志，它從各個方面包圍我們，與上帝作對。它深入到我們裏面，環繞於我們周圍，籠罩在我們之上。對路德來說，罪不僅僅是一種控制全人類的力量。它

1. 關於「世俗」，參見 *WA* 18, 766; *BOW* 287。世俗仇恨並摧殘在福音裏宣告的上帝之公義。路德常常說魔鬼的所作所為也一樣。

也是一種個人意志的影響和範圍。個人意志不僅抓住了個體的意志，也抓住了全體人類的共同意志；它是與上帝對抗的超人的意志，是具有自身存在的意志。

路德提出的關於魔鬼的教義是以《聖經》的權威為依據的，是對教會傳統的繼承。不過，他關於魔鬼的論述以及他論述魔鬼的方式遠遠超出了《聖經》主義和傳統主義。他不僅深入發展了一種神學的和流行的傳統，他更以自身的體驗為基礎見證了魔鬼的力量的現實性及其可怕性。路德這麼做是出於深刻的個人確信，絕對的嚴肅認真²。雖然路德神學的這一部分的某些具體細節受到關於魔鬼和鬼魔的傳統信念的限定，但絕不能簡單地推論它是中世紀的遺傳。對待魔鬼，路德比中世紀時期嚴肅得多。「人們也許會說，路德的魔鬼的凶惡的威風超過中世紀的魔鬼；他的魔鬼變得更危險、更強大、更可怕。」³路德的觀點無疑源於他對上帝和基督是主的新而明確的理解，由此形成了他對反對上帝之力量的本質和上帝與反叛力量無所不在之戰鬥的尖銳性和深度有新穎且更為深刻的洞見。這裏，路德又一次回到對基督和古代教會的看法。他對魔鬼的論述與其神學的核心是不可分割的。以下的概述僅為讀者提供一個總體印象，不可能展現路德論述撒旦的全部豐富思想⁴。

2. 「你不論朝什麼方向看它，魔鬼都是這個世界的王。」*WA* 23, 70; *LW* 37, 18。

「靠上帝之恩典我學會了認識有關魔鬼的許多事。」*WA* 26, 500; *LW* 37, 361。

3. 萊因霍爾德·西貝爾格：*Lehrbuch der Dogmengeschichte*（第2版和第3版；萊比錫，1917年）IV1, 172。

4. 參見 *LT* 1, 18 和 H. 奧本狄克：*Der Teufel bei Martin Luther*（柏林，富爾希出版社，1931年）。

魔鬼是上帝和基督的最大敵手，因此，路德看到魔鬼格外在對抗上帝給祂的創造物和人的最終旨意的一切事物中工作，因此魔鬼也在不幸、病痛、生活中遭遇的其他麻煩和死亡中工作。據《希伯來書》二：14，魔鬼職掌死權⁵。但是最有決定意義的是，作為上帝的第一個也是最強的敵手，魔鬼總是與上帝分庭抗禮。在與上帝作對中，魔鬼建立了牠的罪與不服從的國度。牠引誘第一個人犯罪，現在仍引誘和驅使人類犯罪。在歷史的進程中，牠的所作所為是與上帝、基督、真理、福音相對立的。牠仇恨基督並在基督的教會裏迫害基督⁶。在道的敵人身後、在錯誤解釋《聖經》的背後、在所有錯誤的教義和教派後面以及在哲學後面都站著魔鬼⁷。牠不能承受純潔的道和真正的教義，而是企圖篡改，特別是要篡改其中的關鍵部分：人僅因信稱義⁸。牠竭盡所能廢除這一教義⁹。牠使人盲目，看不見上帝明明白白的道；牠使人的理性蒙受其恥辱¹⁰。牠叫人心剛硬，不再畏懼上帝的審判，也不知道自己可悲的處境¹¹。當人感到安全，或自負驕傲，或麻木遲鈍，或對上帝與基督的憐憫不抱希望之際，魔鬼的工作就得逞了¹²。

5. *WA* 40^{III}, 68。

6. *WA* 37, 50。 *WA* 39 I, 420。

7. *WA* 39 I, 180; *LW* 34, 144。

8. *WA* 18, 764; *BOW* 284。參見 *WA* 39^{II}, 266。

9. *WA* 39 I, 420, 489。

10. *WA* 18, 659; *BOW* 133。 *WA* 37, 58。

11. *WA* 39 I, 429。 *WA* 18, 679; *BOW* 162。

12. *WA* 37, 47。 *WA* 39 I, 426。 *WA* 40^{II}, 338; 參見 *LW* 12, 318。

人無時無刻不受魔鬼的威脅、試探。這是因為魔鬼享有神性存有的一面，以致無論在何處，牠總是能接近人¹³。因此，上帝的能力與魔鬼的能力是相互對峙的，而且必然處於最為激烈的衝突中。這一衝突貫穿整個歷史，並使歷史動盪不安；魔鬼反抗上帝，上帝反對魔鬼；真上帝反對敵上帝¹⁴。這是因為魔鬼也想成為上帝。牠是「這個世界的統治者」（《約翰福音》十二：31，十四：30），是「這個世界的神靈」（《哥林多後書》四：4）¹⁵。上帝和魔鬼爭奪人¹⁶，爭奪人類，爭奪主的地位。這裏沒有中立，沒有緩衝，不是在上帝的國就是在魔鬼的國¹⁷。人在諸如他與上帝的關係、人的得救與毀滅等方面

13. 「……我們的教師們和作者們……他們沒有想到魔鬼就在他們周圍，帶著牠全部的有毒的燃燒著火焰的飛鏢……」*WA* 23, 71; *LW* 37, 17。「和魔鬼鬥爭，牠總是在我們周圍，等待機會引誘我們犯罪和丟臉，陷入災難和麻煩。」*WA* 30 I, 142; *BC* 374, 參見 *WA* 30 I, 146; *BC* 378, 100。魔鬼離神學家特別近。牠向他們灌輸「裝飾著聖經詞句的最美麗的思想」，而他們沒有注意到這些思想是來自魔鬼的錯誤。*WA* 18, 626; *BOW* 91。參見 *WA* 18, 627, 782; *BOW* 93, 312。 *WA* 39 I, 420。

14. 「世人及其神靈不可能、也不願意承受真正的上帝之道，而真正的上帝不可能、也不願意保持沉默。現在這兩位神靈在爭戰；所以在全世界，除了騷亂之外還可能有別的什麼嗎？」*WA* 18, 626; *BOW* 91。參見 *WA* 18, 627, 782; *BOW* 93, 312。 *WA* 39 I, 420。

15. *WA* 23, 70; *LW* 37, 17。

16. *WA* 18, 635; *BOW* 103。

17. 「而且，假如它是上帝之國和上帝之靈的陌生人，那麼情況必然是它在撒旦之國和撒旦之靈的統治下。這是由於上帝的國和撒旦的國之間並沒有一個中間的國，上帝的國和撒旦的國相互進行永無休止的戰爭。」*WA* 18, 743; *BOW* 253。參見 *WA* 17 II, 217。 *WA* 18, 659; *BOW* 133。

沒有自由，他不受上帝的力量掌握就受魔鬼的力量掌握¹⁸。「因此，人的意志就像站在兩位騎士之間的馬，如果由上帝駕馭，它就願意並實際上按照上帝之意願前行。……如果由魔鬼駕馭，則願意並實際上按魔鬼的意願前行。」所以人的意志不能選擇騎士，也不能走向騎士；「而是騎士之間相互較量，看由誰來擁有和掌管它。」¹⁹撒旦一旦控制了人，牠的所作所為就有如上帝，不給人休息和安寧，憑著其意志的能動力驅使人沿著罪惡的路前行²⁰。誰若還沒有被基督所掌握和受祂的靈統治，就必在魔鬼的力量和控制之中。除了上帝的靈沒有別的力量能將人從魔鬼的控制中解脫出來。正如耶穌所作的比喻（《路加福音》十二：21 以下）：聖靈比壯士更壯，從而制服壯士²¹。

基督裏的上帝將人從魔鬼的力量控制下解脫出來。人透過洗禮獲得一份脫離撒旦之控制的自由²²。但是這份自由只有終身不懈地與魔鬼鬥爭才能維護²³。我們只有兩種選擇：或與魔

18. 「然而，關於上帝，還有一切與拯救或永罰有關的事，他是沒有『自由意志』的，要麼是上帝之意志的俘虜、囚犯、被束縛的奴隸，要麼是撒旦之意志的俘虜、囚犯、被束縛的奴隸。」*WA* 18, 638; *BOW* 107。

19. *WA* 18, 635 以下; *BOW* 103 以下。

20. 「他們的神靈——魔鬼驅趕他們前進，只要他們還能動，就不讓他們休息和放鬆。……當魔鬼驅趕和迫使他們前進時，他們雷厲風行、氣勢洶洶、爭先恐後地為他做事。他們不可能停下來，即使暫時停一停也不可能。」*WA* 31 I, 119 以下; *LW* 14, 70 以下。 *WA* 40 III, 35。

21. *WA* 17 II, 218, 參見 *WA* 18, 782; *BOW* 312。

22. *WA* 30 I, 217, 222; *BC* 441, 446。

23. *WA* 39 I, 420。

鬼戰鬥，或陷入魔鬼力量的控制中²⁴。這場戰鬥的武器是上帝的道²⁵。基督徒個人是這樣，整個教會也是這樣。教會透過宣揚上帝的道，以教導為方法必將置魔鬼於死地²⁶。雖然如此，魔鬼仍然會在這個世界、在歷史中保留勢力——因為不是每一個人都信——教會焦急地等待末日的到來，那時基督將再來，最終摧毀魔鬼的勢力。

魔鬼與上帝作對。雖然魔鬼的勢力如此之大，它的宣稱如此有力，以致能被稱作「這個世界的神」，但毫無疑問的是：只有真正的上帝才是神。路德對上帝之全能——在一切裏創造一切的能力——持二元論的見解。撒旦及其罪惡的作為也從屬於上帝全能的活動²⁷。這就意味著說魔鬼也必須為上帝給人和世界的旨意服務——儘管魔鬼的意志及活動是反對上帝。上帝使牠為自己服務，利用牠為自己做工。上帝主要用牠作為表示自己之憤怒的工具²⁸。上帝發怒時的所作所為和魔鬼的看起來常常是同樣的。魔鬼是「上帝的魔鬼」。然而，牠仍舊是魔鬼，上帝的敵人，牠想要的正好與上帝想要的相反。那麼，對撒旦的意願及其活動與上帝的所作所為，特別是與上帝的懲罰

24. 「那麼，你是否願意和魔鬼鬥爭，你是否願意屬於牠，二者必須擇一。……你如果拒絕作魔鬼的人，你就得保護自己，向牠進攻！」*WA* 23, 70; *LW* 37, 17。

25. *WA* 30 I, 127; *BC* 359。 *WA* 30 I, 146; *BC* 379, 100 以下。

26. *WA* 30 I, 129; *BC* 361。

27. *WA* 18, 710; *BOW* 204。

28. 「上帝其實利用魔鬼來折磨和殺害我們。可是，假如上帝不想用這種方式來懲罰罪，魔鬼便不可能這麼做。」*WA* 40 III, 519; *LW* 13, 97。〔引自維耶特·狄特裏希的版本。〕

二者間的關係，路德有何看法？這是一個更大的問題的特殊形式，即上帝之一般工作是如此與祂的創造物的活動相聯繫，以致包容了後者的活動，與此同時兩者之間又不等同。

上帝與其創造物間的關係，當某些力量威脅或意欲從身心兩方面毀壞人的生命時，就變得高度緊張。例如：發生在約伯身上的事就實實在在是魔鬼幹的²⁹。但是《聖經》仍將這一切歸之於上帝（《約伯書》二：3）。這是什麼意思？如何理解？「上帝不是親自，而是透過某些手段或工具去工作。」³⁰ 有兩點可以肯定：其一，正是上帝自己透過某些工具工作；其二，對於給人的生命帶來災禍的某個特別事件，我們必須區別什麼是上帝做的，什麼是其工具做的。

首先，上帝使用的工具中當然有撒旦。但是路德也將律法歸入這一類。如此，律法不但是人的，也成為上帝的一個敵對力量。上帝也使用律法³¹。這麼說，我們應該明白的是：所有發生在我們身上的壞事正是上帝自己透過其工具工作的結果。路德不僅強調撒旦執掌死權（參見《希伯來書》二：14）³²，而且仍然注意提醒我們：根據《詩篇》九十：3，正是上帝自己要讓我們死：「你使人歸於塵土。」³³ 在死亡裏，人和上帝

29. *WA* 40 II, 416; 參見 *LW* 12, 373。

30. *WA* 40 II, 416; 參見 *LW* 12, 373 以下。

31. *WA* 40 II, 417; 參見 *LW* 12, 373 以下。

32. 「牠作死亡之王那麼長的時間。」*WA* 31 I, 149; *LW* 14, 84。

33. *WA* 40 III, 514 以下（特別見第 517 頁以下），*LW* 13, 94-99（特別見第 96 頁）。

連在一起。在任何情況下，他都不可將苦難和死亡歸於其他神通廣大的力量。那樣做就像摩尼教徒一樣，否認了上帝的統一性和信仰的統一性³⁴。我們絕對不能接受的是：在我們的生活中，來自上帝之手的不僅有好事，也有壞事³⁵。和我們打交道的總是上帝自己，無論祂是處於憤怒之中還是眷顧我們。如果人認為他所遭受的不幸和死亡並非來自上帝而是來自其他力量，人就是自己騙自己，認為自己沒有和憤怒的上帝或眷顧我們的上帝相遇。他撇開對上帝之憤怒的經驗，不如實對待此事；反之，他認為自己可以藐視死亡，從而對付死亡，比如說，就像古典時代的人們試圖做的那樣³⁶。可是在這樣做時，他仍然不明白苦難和死亡是上帝恩典之手的工具。上帝利用不幸、身體和精神上的痛苦，還有死亡，要使那些屬祂的人謙卑，要引領那些相信塵世的人只相信祂³⁷。我們並非在順境中遇到上帝、而在逆境中遇到的是其他什麼，事實上我們總是與同一位上帝打交道。上帝以不可動搖的一貫性保持祂自己，祂並非一時友好一時發怒，祂總是憐憫的，即使在敲打我時也是

34. *WA* 40^{II}, 417; *LW* 12, 374。 *WA* 40^{III}, 516 以下；參見 *LW* 13, 96。「但這就是想像還存在另一個上帝，不再保持只有一個上帝的樸素信仰。」 *WA* 40^{II}, 418; *LW* 12, 375。

35. *WA* 40^{II}, 517; 參見 *LW* 13, 96。「『誰煽動起了針對我們的這邪惡？』公正的回答是『魔鬼，因為上帝是公義的，祂是不會作這事的。』可是上帝確實做了這事，因為不如此，祂就不能被認知。」 *WA* 16, 138。

36. *WA* 40^{III}, 517; 參見 *LW* 13, 96。

37. *WA* 40^{II}, 417; 參見 *LW* 12, 374。

如此³⁸。無可否認，當我們遭受不幸、感受到上帝的打擊時相信上帝的憐憫「乃是一種藝術」，只有聖靈才能賜予我們這種藝術³⁹。因為當上帝透過其工具與我們打交道時，祂隱藏了自己，給我們的是祂自己扭曲了的形像⁴⁰。

如此說來，人最終還是只和上帝打交道。但與此同時，撒旦和律法仍然作為工具在我們的生活中發揮作用。因此我們不但應該將上帝的工作和撒旦的工作視為同一；同時還應該分辨它們。正如我們已經聽到的那樣，上帝並不透過自己做毀壞我們生命的事。但是，如果上帝讓撒旦有行事的自由，就像牠對約伯所做的那樣，那怎麼仍可能區別撒旦做的魔鬼之工和上帝的作為呢？路德清楚地回答了這個問題。上帝和撒旦都捲入人的種種遭遇，但在產生同一行為時，就其意圖而論，二者南轅北轍。路德斷言，甚至當撒旦引誘我們對上帝絕望時，上帝自己也這麼做⁴¹。上帝發怒，而撒旦使上帝的憤怒對一個人變得如此之大和可怕，例如在死亡時，以致那個人除絕望之外別無其他的感覺⁴²。兩者都向人類發動了猛烈的進攻。但上帝發動進攻是為了拯救人類，以便人類能擺脫自己，擺脫對自己的一

38. 「上帝也不是殘忍的，祂是『賜各樣安慰的父』（《哥林多後書》一：3）。由於祂推遲祂的幫助，我們的心就把上帝當成了憤怒的偶像，而祂總是像祂自己而且始終如一。」 *WA* 40^{II}, 417; *LW* 12, 374。

39. *WA* 40^{II}, 418; 參見 *LW* 12, 374。

40. 「上帝掩飾〔自己〕……」 *WA* 40^{II}, 417; *LW* 12, 347。

41. 路德說這句話是針對撒旦的，*WA* 40^{II}, 416; *LW* 12, 373 以下。在 *WA* 39^I, 426，他針對基督說了這話。

42. *WA* 31^I, 147, 159; *LW* 14, 84, 89。

切信賴，把人類驅趕進上帝憐憫的懷抱。而撒旦這麼做則是為了把人徹底從上帝那裏拉開，最終不受上帝的約束。因此，這是完全不同的兩回事。的確，當基督和魔鬼用律法來恐嚇一個人時，他們之間存在著極大的不同和絕對的矛盾。一個這麼做是為救人，另一個則為置人於死地。魔鬼要人們對赦罪絕望；基督要人們對自己絕望，從而在基督裏求助於上帝的憐憫⁴³。因此，誘惑總是有兩副面孔和兩種目的：上帝的面孔和目的以及魔鬼的面孔和目的。而且這些面孔和目的是相互對立的。信仰的任務是透過信賴上帝無可懷疑的憐憫來戰勝撒旦誘惑的目的，上帝的憐憫隱藏於那誘惑的危險之下。信仰就這樣挫敗撒旦在特定的苦惱中的目的，其辦法是信賴上帝在那同一苦惱中的用意——並如此使之實現。上帝的目的因此得以達到。路德就這樣指出了一個人在其外部和內部命運的種種困境之中，也許有可能遇見與上帝的目的相對立的魔鬼的目的。人要知道上帝之目的，只有在放棄知道的希望時才有可能；因為上帝等待人在信仰裏去理解祂，而人只有在和上帝與自己作對這感覺作鬥爭時才能做到這點。

路德說上帝利用撒旦來做祂的「異乎自己本性的工作」（*opus alienum*），但上帝在這麼做時總是以祂的「合乎自己本性的工作」為目的（*opus proprium*）（《以賽亞書》二十八：21）。對上帝而言，這種異乎自己本性的工作只不過是一種手段，祂藉以達到別的目的；然而，對撒旦而言，這種工作則以

43. WA 39 I, 426 以下。

摧毀生活為目的。因此，路德就可以把撒旦既看成上帝的工具，又看成上帝的敵人。上帝利用撒旦，但同時又和牠鬥爭，並從牠那裏拯救我們。

第十四章

處於上帝憤怒之下的人類

上帝之憤怒的根據和現實

作為神聖的上帝，對人類犯罪的反應只能是憎恨與憤怒¹。路德在談到保羅時說道：「正如罪是上帝的敵人，上帝是罪的敵人。」²路德用了幾個概念來表達上帝的存在這一必然性，這幾個概念在本質上是同一件事。他可能指上帝的公義；一切的罪都是對上帝的侮辱和傷害，因為罪是對公義的傷害。既然上帝愛公義，上帝本身就是公義，罪打擊的和傷害的是他的本質³。所以，就與罪的關係而論，上帝的公義必然表現為憤怒。路德既然發現所有的誡命都包括在第一誡之中，那麼他也就能

1. 狄奧多西·哈納克的《路德神學》(LT1)仍舊是闡述路德關於上帝之憤怒的學說的最優秀著作。

2. WA I, 1, 472。

3. WA 5, 50; LW 14, 316。WA 6, 127; PE 1, 157。

看到罪的真正本質是攻擊「把上帝作為上帝」，並在上帝要繼續作上帝之決心中發現一種上帝之憤怒的相應的依據。上帝是「妒忌的」上帝，祂用祂神聖的妒忌來保持祂作為唯一的上帝之榮耀——路德這裏用的是《舊約》裏的術語。祂不能聽任人除祂以外有別的主，不能聽任人愛別的而不愛祂或愛別的超過愛祂，因這正是罪的本質⁴。在對罪作出反應時，這妒忌必然變成憤怒。祂既有懲罰的旨意，也有懲罰的能力⁵。

上帝的憤怒是人不能忍受的一種可怕的現實⁶。上帝的憤怒和祂的權威具有共同的範圍；它就像上帝本身一樣是永恆的、全能的和無限的⁷。憤怒中的上帝真正是「烈火」（《申命記》四：24），而這意味著祂的破壞是完全而徹底的⁸。

關於上帝的憤怒，路德也可能說一些很不相同的話，這些話看來和剛才說的話處於不能解決的矛盾之中。有時候他宣布上帝就是純粹的愛，不是別的；祂不是憤怒和生氣的上帝，只是恩典的上帝⁹。如此說來，上帝的憤怒看來是人類想像力的臆造。人類看到的不是真正的上帝，而是一個偶像；不是事實上的上帝，而只是掩蔽上帝真面目的一片烏雲。然而這片烏雲存在人心之中，因此它不是客觀地而只是主觀地存在。它僅存

4. *WA* 10 I. 2, 361。

5. *WA* 28, 582。

6. *WA* 22, 285。

7. *WA* 39 II, 366。參見 *WA* 40 III, 513, 567; *LW* 13, 93 (參見第 125 頁)。

8. *WA* 28, 557, 581。

9. *WA* 36, 428。 *WA* 40 II, 363; *LW* 12, 336。

在關於上帝之錯誤的思想中，而撒旦經常引誘人這樣思想¹⁰。在這一點上，路德經常重複他的基本原則：上帝是——對你說來是——你想像和認為的那樣的上帝¹¹。此外，路德甚至說《聖經》在談到上帝的憤怒時，僅僅反映了我們對上帝的主觀印象，並不意欲說上帝真正是憤怒的¹²。

這些說法似乎和路德關於上帝之憤怒的現實的其他強有力的表述相衝突，那麼我們應該如何來理解它們呢？路德說上帝

10. 「任何人如果認為祂是憤怒的，那麼他就是沒有正確地看見祂，而是拉下了一幅帷幔和罩子，甚至拉下了一片烏雲，遮掩了祂的面孔。」 *WA* 32, 328; *LW* 21, 37。參見 *WA* 40 II, 417; *LW* 12, 374。 *WA* 31 I, 147 以下, 159; *LW* 14, 84 以下, 89。

11. *WA* 17 II, 66。 「你怎樣想上帝，上帝就是怎樣的。假如你認為上帝是憤怒的，祂就是〔憤怒的〕。……這樣我們的思想便當具有偉大的效果。這是因為我認為上帝是怎樣的，上帝就會怎樣對待我。所以，即使『上帝是憤怒的』這想法是不真實的，情況仍真如此，儘管是不真實的。」 *WA* 40 II, 342。〔由維耶特·狄特裏希根據格奧爾格·勒雷爾的筆記編纂出版的這部分筆記是這樣的：「上帝是憤怒的，這種思想自然而然就不是真實的，因為上帝就是憐憫；然而這種不真實的思想，由於你認為它是真實的而成為真實的。但是，另一種思想——上帝對那些感到自己有罪的罪人是仁慈的——就是真實的並永遠是真實的。你們不應該設想：因為你們認為它是這樣它才是這樣的。毋寧說你們應該確信，一件自然而然就是確實和真實的事情，當你們認為它是如此時，就變得更加確實和真實。另一方面，假如你們認為上帝是憤怒的，那麼你們肯定會感到祂對你們的怒氣和敵意。但這是魔鬼的、偶像崇拜的、反常的思想，因為假如你們畏懼祂並把基督理解為慈悲的，上帝便得到了侍奉。」 *LW* 12, 322。——英譯者〕

12. 「在讀《聖經》時你們必須經常考慮到這條規律：《聖經》談論的上帝如像我們感覺到的那樣。這是因為我們感覺到上帝是什麼樣，上帝對我們就是什麼樣。如果你們認為上帝是憤怒的、不是憐憫的，那麼祂就不是憐憫的。所以，當《聖

的憤怒是祂的「異乎自己本性的工作」，是違背其本性的，我們必須從這一論述開始。人類的惡迫使上帝這麼做¹³。這意味著兩點：上帝自己的本性是愛；憤怒本質上是和上帝格格不入的，然而憤怒作為上帝對罪的反應又是一種現實——儘管應該承認不是最後的現實。路德自己的這些論述之間的衝突事實上是無法容忍的，如果第二組論述的意思是說，一個人聲稱感覺到的上帝之憤怒只不過是一種虛構。可是這根本不是路德所說的意思。他想要說的是，把上帝的憤怒當作是上帝真正存在的一個本質部分，這種說法是錯誤的。憤怒在那種程度上是容易使人上當的，但當任何人認為憤怒是上帝之存在的本質部分時，憤怒就成了上帝與他之間無法否認的現實。有罪的人類如此受其罪的束縛，以至於不能信，由於這不信，他們便認為上帝是憤怒的，這樣他們就真正體驗到了上帝的憤怒。人類關於上帝的這種錯覺本身就是上帝之憤怒的一種表現。這是因為上帝的憤怒降臨在那些不信者身上¹⁴。

這些顯然矛盾之論述的意圖，是要人們根據上帝之異乎自己本性的工作和合乎自己本性的工作、律法和福音的辯證關係

經》說上帝是憤怒的時，其含義除了我們感覺到祂是憤怒的以外，別無其他的含義。」WA 24, 169（克魯西加編輯）。「聖靈是從我們的感覺出發來談話的。因為當我們被主所糾正時，我們以為祂是真正憤怒的。」WA 25, 320。參見通俗拉丁文本《聖經·哥林多前書》十一：32，無疑在該版本中本節用詞是「被指責」（*corripimur*）而不是「被糾正」（*corrigimur*）。

13. 「憤怒是上帝真正異乎自己本性的工作，祂違反自己的本性而利用它，因為人類的邪惡迫使祂不得不這樣做。」WA 42, 356；LW 2, 134。

14. 參見「祂就是〔憤怒的〕」WA 40^{II}, 342。（注釋 11 中引用了此句。）

來理解這些論述。基督是分隔線。除基督之外，人處於憤怒之下¹⁵。凡有基督的地方，即是說，凡信基督的地方，上帝的憤怒就不再存在，上帝之異乎自己本性的工作就被認為是上帝之愛的合乎自己本性的工作。這是因為基督化解了憤怒。然而，我們必須經常記住，路德對他們說上帝裏沒有憤怒的那些人和路德這樣說的目的。他是對那些認為自己必須先透過各種各樣的成就來化解上帝之憤怒的人說的。他是對那些受驚嚇的良心說的，他希望鼓勵他們真正的利用表現於基督裏的上帝之愛。從反面說，當路德說上帝的憤怒是一個可怕的現實而不是想像力的臆造時，他是對那些〔感到〕安全並且在「上帝是認真的」這個觀點上自欺的人說的。對這些人他不能說上帝的憤怒不存在。上帝之愛的福音只能說給對上帝的憤怒心存畏懼的人聽。對這種人我們可以而且必須宣講上帝裏沒有憤怒。這兩種論述本身都不是「絕對的」有理；每一種都只不過是相對的，即是說，總是根據一個人的特定的靈性光景直接對該人說的。

因此，路德在關於上帝之憤怒的兩套說法中表述的是律法與福音的辯證關係。所以確信上帝不是憤怒的，就不單是放棄對上帝之一種錯誤觀念的結果。關於上帝無憤怒的愛，這一信息不是作為啟迪，而是作為宣言而出現的；而對上帝之愛的信不是由對上帝更深的了解，而是由對這宣言的冒險和利用構成的。在信仰裏，人心從畏懼上帝顯然的憤怒轉向對他的愛滿懷信心。信仰不是從現象到實在的一種理智上的突破；信仰是一

15. WA 28, 117。

種突破，勇敢地冒險，去信賴良心所體驗到、不是上帝裏的最終實在的那個現實¹⁶。一切否認上帝之憤怒的言論都是信仰的斷言。而信仰總是有「然而」的性質。在路德看來，信仰意味著「逆著上帝強擠過去而達到上帝，並祈求上帝保佑……透過上帝的憤怒，透過祂的懲罰，還有透過祂的冷淡對待，突破而達於上帝」¹⁷。因此，信仰總是具有戰鬥的性質：人類鬥爭著要從自己內部把上帝憤怒的形像驅逐出去，鬥爭著要抓住上帝憐憫的形像¹⁸。可是人不可能憑自己的力量做到這點。必須靠上帝之恩典和聖靈把它賜給人¹⁹。

祈求上帝保佑的信仰把「嚴厲的憤怒」轉變為「憐憫的憤怒」²⁰。因此，憤怒被理解為上帝之「異乎自己本性的工作」，這異己的工作為祂的愛的「合乎自己本性的工作」作準備。於是上帝的打擊就不再被理解為最後的拋棄，而被理解為父親的處罰，這處罰是由試圖教育我們，並更新我們的愛執行的。上帝的憤怒是為祂的愛服務的，這一事實並不是一條普遍的和自明的真理。為上帝之律法所影響的良心不認識這真理，因此不

16. 參見 *LT* 1, 296 (在 1927 年第二版中為第 226 頁)。

17. 「自然界不可能靠自己的力量抬高自己超越上帝的憤怒，或跳越自己的感情，由此逆著上帝強擠過去而達到上帝並祈求上帝保佑。」 *WA* 18, 223。

18. *WA* 40 II, 342; *LW* 12, 321。

19. 「上帝首先賜下恩典和祂的靈以安慰人心，以便人心記住祂的憐憫並拋棄關於〔上帝之〕憤怒的思想，然後把自己從審判者上帝轉向父上帝。但這不是靠人力可以完成的。」 *WA* 19, 229。

20. *WA* 3, 69。路德把「義憤的憤怒或氣憤的憤怒，」或「嚴厲的憤怒」和「善的憤怒和嚴父的棍子」區別開來。*WA* 56, 196; *LCC* 15, 44 以下。

會利用它。只有在對福音的信仰裏，心才能往回看，在上帝之憤怒的行為裏看到祂的愛的意圖。

對憤怒的經驗

上帝的憤怒在祂什麼也不做時，在祂保持沉默不懲罰罪人反而讓他在罪惡的道路上繼續走下去時，是最可怕的。相比之下，當上帝並非不理會一個人而是用嚴厲的懲罰來打擊他時，這反而是上帝憐憫的記號²¹。我們的理性卻恰恰認為與此相反的才是真的。這就是為什麼本性的人靠自己是不知道自己處於上帝的憤怒下。只要上帝不給人嚴酷的命運、妨礙他們、把他們打翻在地，他們就自行其是，變得剛硬和感到安全。路德在講解先知約拿時，對此提出了一種透徹的說明。暴風雨已經開始，可是約拿還在船底睡覺。這是對罪人的睡眠的說明，人甚至在受上帝審判時也陷入這種睡眠²²。沒有人靠自己感到上帝的憤怒。上帝必須喚醒人。

21. *WA*, TR 6, 5554, 6690。「當上帝說話，表示憤怒、生氣、懲罰，把我們交到敵人手裏，降瘟疫、饑荒、戰爭和其他災難時，這就是明確地表示他對我們是憐憫的，祂尋求我們的益處。然而，假如祂說『我不再懲罰你們而是保持沉默，從你們那裏撤回我的憤怒，讓你們繼續做任何你們認為最好的事，』這就是表示祂已經離開我們了。可是世人和我們的理性卻把這顛倒了，反而認為其反面才是真確的。」 *WA*, TR 1, 1179。

22. 「因為上帝保持沉默，既不懲罰也不制止罪，或至少不立即採取行動〔懲罰和制止罪〕，所以罪的本性是使人如此盲目和剛硬，以致他感到安全，不再畏懼上帝，而是躺下睡覺，看不見一場可怕的暴風雨和諸多不幸就要降臨到他身上。」 *WA* 19, 209。

上帝給人嚴酷的命運。祂透過祂的創造物用種種不幸和困苦，最後用死亡來打擊人。「上帝要懲罰人時，一切受造之物都是祂的棍子和武器。」²³但甚至在那時候，人仍然感覺不到上帝的憤怒。他仍然不明白這些打擊和厄運是上帝的審判，它們並未引導他畏懼上帝²⁴。上帝必須首先打開人的眼睛。祂透過律法來做到這一點。上帝透過律法影響人的良心並引導人經驗到祂的憤怒²⁵。

律法原來並不是上帝憤怒的工具²⁶。人類處於原始狀態時仍是能行律法的。所以那時律法對人類而言並不是一種負擔，而是一種樂事²⁷。然而，自從人類墮落以來，一切都變了樣。人類不再能行律法。由於這原因，曾經是人類和上帝合一的工具的律法現在成了上帝憤怒的工具。

應該承認，並非所有人都立即如此體驗到此事。路德分辨出一種對律法的兩重態度，確定了兩組相應的人群，甚至確定了與律法的關係的兩個階段²⁸。一組人按律法的明顯的世俗的意義來理解律法，認為自己能夠行律法。他們過著一種值得尊敬的生活，並因此相信自己的所作所為已經夠了；他們以自己

23. *WA* 17 II, 59。

24. *WA* 40 III, 567；參見 *LW* 13, 125。

25. *WA* 19, 210。「因為良心也感覺到降臨到我們身上的每一次災難都是上帝的憤怒，全世界都認為或感覺到上帝是妒忌和憤怒的。」*WA* 19, 226。

26. 見路德關於律法和福音的學說，第 251 頁以下。

27. *WA* 39 I, 364。

28. *WA* 5, 447 以下。*WA* 10 III, 89。*WA* 39 I, 50；*LW* 34, 116。*WA* 46, 659 以下；*LW* 22, 141 以下。

的公義為驕傲。他們想像自己愛上帝的律法。但事實上，他們並非從心裏愛律法，而是在其存在的最深處仇恨律法。表面的行律法掩蓋了內心的不純潔。因此，他們設想的對律法的執行就是虛偽、自欺、謊言²⁹。他們以雙重的方式犯了反對律法的罪。第一，他們沒有按律法的真正意義和深度行律法。第二，由於對律法的真義不知道，他們佯稱表面的順從就是真正的順從，並且對自己感到滿意；實際上他們甚至吹噓自己佯稱的對律法的履行，並由此確立自己的公義³⁰。毫無疑問，他們並沒有意識到透過律法來體驗上帝的憤怒，但他們事實上經受了上帝的憤怒。這樣，他們透過律法而成為有罪的，這就是上帝的憤怒。

已經蒙上帝的靈揭示律法的深層靈性意義的人，他的處境則不相同³¹。他認識到上帝之神聖的要求實際上是什麼。對他而言，這要求看似巨大。他感到自己不可能達到這要求。他體驗到開始努力遵守上帝之誡命的人如何受到經常的、不留情面的新要求的折磨，這些要求使他完全精疲力竭。他越是努力行律法，他就變得越有罪疚感。律法就這樣漸漸逼近他，折磨

29. *WA* 17 I, 240；參見 *LW* 12, 192。「對他們來說，他們似乎在行律法和作律法的善工，可是這是極大的欺騙，因為沒有恩典，心和身都不可能是清白無罪的。」*WA* 2, 514。參見 *WA* 5, 557。*WA* 5, 33；*LW* 14, 294。*WA* 39 I, 569。

30. *WA* 5, 557。

31. *WA* 5, 557。「當一個人真正開始感覺到這力量時，在聖靈的責備下，他不久便失去了對上帝之憐憫的希望。」*WA* 39 I, 50；*LW* 34, 116。

他，使他疲憊沮喪，並在他身上產生抵制和敵對的情緒³²。他必定仇恨律法，因為律法經常禁止他去滿足自己的種種慾望，這些慾望是違背上帝的；他仍不能放棄自己的慾望。所以他必然要開始仇恨律法³³。同時，他對上帝及其憐憫，還有自己的得救感到絕望。因為他認識到上帝對他提出了達不到的要求，現在他無可逃避地與上帝作對³⁴。然而，沒有任何罪比對上帝的憐憫感到絕望更大的了³⁵。對上帝之憐憫的絕望必然變成對上帝的仇恨，因為上帝透過其律法把人置於這種毫無希望的境地³⁶。它還引導人反叛、褻瀆，熱切希望沒有上帝、沒有律法、沒有永恆。如果可能，人類實在想殺死上帝³⁷。因此，律法的

32. 「因為後者殺死人心並給人心加上沉重的負擔，因為人心感到自己不能靠自己的力量和工作達到律法的要求；人心越是努力、越是多工作，就知道自己所欠越多。」*WA* 5, 556。「因為律法〔的要求〕不是用善工來達到的；毋寧說它以其無止境的要求使做善工的人們精疲力竭，並用各種各樣的方法使他們陷入自憐或變得桀驁不馴、以自我為中心、勉強固執，違背自己的意志。」同前。「因此律法使他們疲倦和精疲力竭，直到永遠耗盡他們。」同前引書，第 559 頁。

33. *WA* 5, 557.

34. 見注 1。參見 *WA* 39 I, 557, 559。

35. 「但對上帝之慈悲絕望是最大的罪，是不可寬恕的罪，除非恩典適當的時候取消這罪。」*WA* 39 I, 50; *LW* 34, 116。

36. *WA* 39 I, 558。

37. 「他們仇恨主的誠命，他們不希望在這些事情上受到束縛。……他們寧可你這麼想：凡是看不見的東西都不存在。」*WA* 5, 556。「他們蔑視上帝，看不見上帝，而是選擇自己那不純潔的心，這樣的人倒願意不畏懼〔上帝〕是可能的。」*WA* 5, 560。「你們不做這〔即律法所要求的事〕，並由於這原因對上帝感到氣憤和褻瀆上帝——希望上帝和律法都會被砍倒。」*WA* 39 I, 560。「而我倒希望

最終效果是使人經常變得更邪惡³⁸。這是上帝對罪的憤怒的一種表現。上帝透過祂的律法迫使人不斷越來越深地陷入罪中。

「一個人犯罪可怕，莫過於他開始感受並理解律法的那個時刻。」³⁹路德指的是保羅在《羅馬書》七章的斷言，即叫罪因著誠命「更顯出是惡極了」（七：13）和罪透過誠命殺人（七：11）⁴⁰。關於律法的作用，路德一向就是如此教導的。在他 1519 年至 1521 年間所作的有關《詩篇》的講座〔*Operationes*〕中有對《詩篇》十九：9 的解釋，他在其中最強有力地表達了這一點。但他在三十年代的辯論中重複了這些言論的實質，甚至重複了這些詞語（讀者可以從我們作為闡述的證據而列出的引文看到這一點）⁴¹。

沒有上帝。」*WA* 46, 660; *LW* 22, 142。「當他如此強烈地希望上帝不存在和結束上帝之存在——假如他能夠——時，他褻瀆了至高無上的上帝。」*WA* 5, 210。「一個人越是強烈地感到律法的力量，他就越是脫離上帝和仇恨上帝。」*WA* 39 I, 382。

38. *WA* 5, 557。

39. *WA* 39 I, 50; *LW* 34, 116。

40. 同前。

41. 正是路德引述保羅的話說明了他們之間的區別——儘管他們有共同的基本思想。保羅只是確認罪透過律法而變得無法估量地大。他很可能想到，是誠命迫使人自私的衝動成為對上帝之有意識的抵制方式。這也是路德的最後結論。然而，關於在律法之下的人，路德提供了一種心理學的描述，詳細描述了律法在罪人的靈魂裏的影響。而保羅卻沒有作這種詳細的描述。此外，保羅關心的只是律法使人有意識地反叛上帝這一事實。路德對此進行了補充，他闡明了一個感到上帝的律法對自己要求太多的人，是如何陷入最嚴重的反上帝的罪——絕望和仇恨之中。關於這點，保羅一句話也沒有說。在《羅馬書》七：7 以下，保羅描

因此對在律法之下的人，可能發生的情況有兩種。他或者是忽視律法的嚴肅性並認為自己能夠行律法，或者是能認識到律法的深度並明白自己不能行律法。在前一種情況下他陷入目無上帝的傲慢和自滿中，在後一種情況下他陷入絕望並仇恨上帝。不存在第三種可能性。在這兩種情況下，上帝的憤怒都驅使人更深地陷入罪之中⁴²。

第二種可能性與地獄無異⁴³。因為這種情況意味著上帝的憤怒利用律法來影響人的良心，把它轉變為壞的良心。然而，良心變壞是地獄的真正災難和懲罰。「地獄就是壞良心本身，捨此別無其他。如果魔鬼的良心未被禁錮於罪疚感之中，魔鬼就在天國裏了。這樣的良心點燃地獄之火，在人心裏喚醒最可怕的折磨和記憶……上帝的憤怒就是魔鬼和一切受詛咒的人的地獄。」⁴⁴地獄當初就是由於上帝的憤怒而變成地獄的，上帝

述的不是人對於自己在律法之下沒有基督的處境的主觀認識，而是對人客觀上無希望的處境的認識——人只有在後來從對基督的信仰出發才能認識。參見我對《羅馬書》的評論：《德語新約·羅馬書》（*Römerbrief, Das Neue Testament Deutsch*，第9版，格丁根，範登赫克和魯普雷希特出版公司，1959年），第71頁。R.布特曼：《新約神學》（*Theology of the New Testament*），肯德裏克·格羅貝爾英譯（紐約，斯克裏布納公司，1951年），第1頁，第267頁以下。

42. 「簡而言之，一個對上帝的恩典無知的人理解律法時，必然或者是感到絕望，或者是信賴自己，不理解律法並蔑視上帝之憤怒。」*WA* 39 I, 50; *LW* 34, 116 以下。

43. *WA* 39 I, 345, 477。

44. *WA* 44, 617。參見前引書第500頁。

的憤怒以邪惡良心的形式從心靈深處影響人。這就意味著地獄正像壞良心和人透過律法對良心的打擊去體驗上帝的憤怒一樣，是一個現存的、內在的現實。「任何人只要沒有感到死亡和上帝之憤怒的最後災難，無論該人在何處，他都隨身帶著自己的地獄。」⁴⁵所以，地獄從根本上說，不是一個特定的地方，而是人類的一種內心狀況。在末日審判以後，它將成為一個特定的地方，人連同其軀體和靈魂都要到那裏去⁴⁶。地獄的真正折磨，正如在今生已經開始被感覺到的那樣，是當一個人在他的良心中感覺到上帝反對他，而他不能忍受與上帝接近時出現的。他努力要逃離上帝卻又逃離不掉。因為在他的良心中，無所不在的上帝帶著祂的憤怒無處不遇見他，接近他。全能的上帝把人掌握在其手中。他努力要離開上帝卻又離不開。這就是良心已被喚醒而且現在體驗到上帝之憤怒的人的可怕情況。他對如此費力地用其憤怒囚禁他的這個上帝充滿仇恨⁴⁷。他也找

45. *WA* 19, 225。

46. *WA* 19, 225。 *WA* 10 III, 192。

47. 「因為他尋找逃避卻找不到；於是他不久便陷入對上帝的強烈仇恨之中。」*WA* 5, 209, 參見 509, 603。「因此，尚未贖罪的人不斷地逃離卻又逃不掉，這樣就必然被迫處於憤怒、罪、死亡和地獄之中。這裏你可以看到地獄的許多情況，看到罪人在今生以後的情況是什麼樣子，即他們逃離上帝的憤怒卻又逃不掉，然而他們不向祂呼喊，不祈求祂保佑。」*WA* 19, 223。「但是，當憤怒的上帝之聲音被聽見時，也就是說被良心所感覺到時，真正可怕的事情就發生了。那時，原先任何地方也不在的上帝無處不在了。那時，早先看起來在睡眠的上帝聽見了一切，看見了一切；祂的憤怒燃燒、洶湧，像烈火一樣燒死人。」*WA* 42, 419; *LW* 2, 222 以下。「假如上帝生氣了，那麼就無處可逃。永罰就是這

不到進入自由的唯一出路：既然他處於上帝的憤怒下，他就應該轉向這同一個上帝，在祈禱中向上帝求助。如果他只轉向這個上帝，逃離憤怒的上帝到憐憫的上帝那裏，他就會得救。「因為上帝不可能做別的事；他必定幫助那些呼叫求助的人。……因為如果在地獄裏的人大聲向上帝呼喊求救，地獄將不是也不會繼續是地獄。」⁴⁸ 可是有罪的人是做不到這一點的。他不可能超越自己對上帝之憤怒的經驗⁴⁹。在他自己受自己的可怕束縛時——這使他仇恨上帝——他既不可能看見、也不可能相信上帝的憐憫，他也不能產生對上帝之憐憫的信賴⁵⁰。因此，他到處尋求幫助抵擋上帝的憤怒，而正因為這個原因他仍舊無可奈何地迷失於上帝的憤怒下⁵¹。只有上帝自己才能打開這座牢房，借助於讓此人面對福音，並透過祂的靈使此人的心向信仰敞開。

樣：他們試圖逃避卻又逃不掉。」（《帖撒羅尼迦前書》五：3）*WA* 40^{III}，512；*LW* 13，93。

48. *WA* 19，222。

49. 見注 17。

50. *WA* 5，209。

51. 「沒有人相信這樣祈求上帝保佑和向上帝呼喊有多麼困難。……未贖罪的人靠自己或不信上帝者，是不能做到這點並在〔感覺到上帝之憤怒的邪惡的良心的〕重負下承受得住的，同時向那位氣憤的、懲罰的上帝求助而不跑到另外一個人那裏求助。毋寧說當他生氣或懲罰時，未贖罪的人的特性就是逃離上帝——更不用說轉向祂並祈求祂保佑了——未贖罪的人總是在別處尋求幫助，不要這個上帝，不能忍受祂。」*WA* 19，222。

第十五章

耶穌基督裏的上帝

對古代教義的接受

我信耶穌基督：這是路德接受的基督教傳統中的信仰聲明¹。路德感到「我信」這話本身就斷言耶穌基督是上帝。因為信仰是一種對上帝之關係。「如果我對某人說『我信你並把我的信賴和發自內心的信任給予你』，那麼這個人必定是我的神。」²

路德是根據古代教會的基督論教義來理解基督即上帝這一

1. 關於路德的基督論，見沃爾夫·恩斯特：*Die Christusverkündigung bei Luther*（1935年）。重新刊印在 *Peregrinatio*（慕尼黑，凱塞爾出版社，1954年），第30頁以下。埃裏克·西貝爾格：*Christus, Wirklichkeit und Urbild*（斯圖加特，科爾哈默爾出版社，1937年）。P.W.根利希：*Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524 bis 1529*（哥廷根，範登胡克和魯普雷希特出版社，1929年）。

2. *WA* 37，42。

信仰聲明的。他明確地接受了希臘和拉丁神學的偉大的普世信經。除針對個別的概念，他沒有對傳統的基督論教義提出批評。他和亞他那修的意見一致，但拒斥阿裏烏的觀點。他寫的聖誕歌曲《啊！耶穌基督，一切讚美歸於祢》以希臘基督論的風格頌揚了永恆聖子道成肉身的奇蹟³。

他特別強調理性的力量絕不能理解道成肉身的這件似非而是的事。造物主成了被造者⁴。路德無保留地使用「〔神人〕二性」及其在主的一個位格裏統一的傳統術語來描述耶穌基督的神祕性。他採納了屬性相通這一古代教義（屬性相通指在基督的位格裏神人二性間的屬性交流），並在他的聖餐教義中擴充它。他對基督的真正神性的關心和亞他那修或安瑟倫對此問題的關心不相上下，並且是和他們在同一意義上關心這一問題的。「如果基督被剝奪了神性，就不再有針對上帝之憤怒的補救辦法了，也不再有從上帝的審判挽救人的辦法了。」⁵「我們基督徒必須認識這點：上帝自己如果不參與其事，不把自己的重量加在天秤上，天秤上我們這一端便會下沉到地面。我這句話的意思是：如果為我們而死的不是上帝而是一個人，這一假定是真確的，那麼我們就完蛋了。但當上帝自己的死和死去了的上帝加載於天平的法碼盤上，法碼盤就下沉，於是我們就被

3. *WA* 53, 434 以下；*LW* 53, 240 以下。

4. *WA* 37, 43 以下。

5. *WA* 46, 555；*LW* 22, 22。

提升上來。」⁶

路德也遵循傳統的方法確立基督真正的神性。上帝的道，《聖經》，以及基督自己對自己的見證（這裏《約翰福音》裏的記述是決定性的），還有我們被告之的種種都教導我們，耶穌基督是真正的上帝⁷。因此《聖經》的權威保證了基督真正的神性。此外還有別的考慮，即歸諸基督的那些工作，甚至現在還被感受到是來自祂的工作，不僅僅是來自人類的而且是上帝的工作。更進一步說，基督如果不是真正的永恆的上帝，祂便不可能救贖我們。然而，來自《聖經》的證據仍然是決定性的，基本的。路德在基督論裏必須表述的每一樣新東西都是以古代教義意義上的基督的神性和道成肉身的確實性為先決條件的。到這種程度的對基督的信仰，仰賴於對上帝之道的權威的承認，對《聖經》權威的承認。士萊馬赫斷言：「《聖經》的權威是不可能確立對基督的信仰的；毋寧說，這信仰必須作為

6. *WA* 50, 590。在 *WA* 49, 252 兩處，路德也談到神性的「重量」。太初即存在的道〔即上帝之子〕必須親自做這事；祂就是把罪和死亡踩在腳下，並永遠吞沒它們的重量。

7. 例如 *WA* 10^{1,1}, 181。 *WA* 37, 40。在約翰內斯·馮·瓦爾特的《路德神學》（*Die Theologie Luthers*，居特斯洛，貝爾特爾斯曼出版社，1940年）第212頁以下和 *LT* 2, 164, 169 以下有更多的材料可參照。狄奧多西·哈爾納克正確地說道：「路德認為這些教條……特別是基督的神性這一教條，不僅是古代教會的或由於其起源而是光榮的遺產，而且部分原因是他認為這些教條在《聖經》裏有明白而可靠的根據，部分原因則是它們是信仰的先決條件和為信仰所絕對必須。」

先決條件以便賦予《聖經》一種特殊的權威。」⁸他這麼斷言是在同樣程度上向路德尋求支持。在這一點上我們不可將路德的思想現代化。

路德的基督論裏的新成分

路德的基督論裏有一個新的著重點，即使他接受了過去的理論。路德和教會所有正統神學家一道承認基督的神性。然而，他對耶穌基督是真正的上帝這一事實對人的意義和重要性賦予了新的和更加深刻的見識。自《新約》時代以來沒有別的神學家如此深刻而有力地表述了這一事實的意義和重要性。路德對基督論的新觀點取決於把他帶到基督那裏的對拯救的尋求。

當然，這種情況對基督論的種種早先的形式也是真確的。古代希臘的基督教特別受到「關心上帝之不朽生命」的激發，這不朽生命可救贖人脫離衰敗和死亡。由於這一原因，希臘人的基督論把基督主要看成是透過其道成肉身和復活與人類一道共享上帝之不朽生命者。對拯救的這種理解和關於基督的論述是一致的。西方基督教一直由對擺脫罪疚感和罪的力量追求所決定。因此關於基督的決定性的論述認為他已經贖了〔人的〕罪，現在透過聖禮賜予恩典的力量以便〔人〕過一種聖潔

8. 《基督教信仰》，H.R.麥金托什，J.S.斯圖爾特等編輯並英譯（愛丁堡，T和 T.克拉克出版社，1928年），第 591 頁。〔此引文是我自己翻譯的——本書英譯者〕

的生活。

路德也知道救世論中的這些著重點；由於這原因，基督論的相應形式仍是他自己思想裏活生生的成分。然而，在他神學的核心，對於救世的關注採取了一種新的形式。上帝對我們這些罪人究竟想要作何處理？祂對我的關係是什麼？關於我，祂感覺如何？所以這已不再是對上帝不朽壞不凋萎的生命、祂的力量、祂的贖罪和救恩的關注了；毋寧說，這是對上帝本身、祂的旨意以及祂的心的關注。對路德來說，一切皆取決於對關於拯救的這個問題的回答。他在基督裏找到了答案。由於這原因，關於基督的決定性的事情是上帝已經在耶穌基督其人裏，在基督的活動及其經歷中向我們敞開了祂的心，並因此讓我們確確實實知道祂對我們感覺如何，祂想要如何處理我們。對路德而言，這是耶穌基督的神性新的意義和重要地位。基督是「上帝那顆父親的心之鏡子」⁹，上帝在這面鏡子裏向我們顯現。我們可以說，在路德以前，教會及其神學家們主要關注的是基督裏的神性。他們尋求祂的神的本性，祂的神性的生活，祂的苦行贖罪的神性意義。然而，路德在基督裏尋找和發現的卻是上帝父親本身。

因此，路德的基督論具有《約翰福音》的特點。記錄於《約翰福音》裏的基督的偉言，比如「誰看見我，就是看見父」（十四：9），是他的基督論的最終依據的經文。但路德認為保羅和約翰在這一點上是完全一致的。「聖約翰是宣揚這

9. WA 30 I, 192; BC 419, 65。

一論點的傑出福音傳道師，他和聖保羅兩人在宣講這一認識方面超過了其他任何人。他們把基督和父如此牢固地結合與捆綁在一起，以致於我們已學會了只用基督來思考上帝。」¹⁰

路德是在耶穌基督其人裏，而不是在別的任何地方發現了父的。父的旨意在歷史的耶穌的態度與活動裏啟示給祂。基督「在我們可憐的血肉中」的來臨，即是說道成肉身，是基督的活動的不可分割的部分。路德從這一行為了解到基督對我們的態度，同時也了解到上帝對我們的感覺。在路德看來，基督之來到人世及其在人世間的活動與生活，是不可分割地捆綁在一起的，是一個整體。但以這一整體為依據，對耶穌的人世生活的沉思，對祂作為一個人的所作所為的考察，都得到了新的具有決定性的意義。中世紀的教會也考察過耶穌其人，也沉思過祂的受難，也把祂看作榜樣。特別是明谷的伯爾納把主的人性置於祂的虔敬的中心，並對祂的受難作了虔誠的沉思。與基督的人性的這種聯繫的本質特徵是對他的深愛，和他一道受難，追隨他可憐的一生的腳蹤。路德的基本關注——在耶穌其人裏遇見父親——便遠遠退為遠景了。對此沒有任何強調。就這一點而論，奧古斯丁是最接近路德的先驅；但對奧古斯丁而言，它只是許多別的論點裏的一個，而在路德那裏卻成了他關於基督的見解的核心。路德於 1519 年給他的朋友斯帕拉丁寫了一封信，在這封著名的信中他說道：「任何人如果想要用一種能

10. *WA* 45, 519; *LW* 24, 61。欲了解一項關於路德和約翰的關係的研究，參見瓦爾特·豐·勒文尼希：*Luther und das Johanneische Christentum*（慕尼黑，凱塞爾出版社，1935 年），第 20 頁，第 35 頁以下。

使自己得救的方式來思想或沉思上帝，他必須把別的一切都置於基督的人性之下。」¹¹

路德孜孜不倦地把自己的注意力，並透過講道把他的教區教眾的注意力集中於基督的人性上。他的全部講道有一半以上都以前三部福音書的經文為依據。他以非同尋常的愛與虔敬來對待耶穌與人的關係，和他一生經歷的一個個細節，因此他描繪了一幅耶穌其人的活生生的具體圖畫¹²。路德與 19 世紀後期和 20 世紀初期的「耶穌虔誠派」不一樣，他對作為一個偉大的「宗教人物」的耶穌並不感興趣，他感興趣的是認識在子裏的父，認識上帝本身。耶穌是父的子。因此上帝本身與我們的關係是和耶穌與人的關係一樣的，就如他與那個敘利非尼基族女人的關係一樣。我們從考察基督上升到認識父，也就是說「透過基督的心達到上帝之心。」奧古斯丁在他的講道中也敦促自己的會眾作出這樣一種從耶穌到父的上升。「認識基督，然後透過基督其人上升到〔認識〕上帝。」¹³ 我們可以設想，關於這句引自奧古斯丁的話，路德既沒有得到直接的知識，也

11. *WA*, Br 1, 329。路德在一篇關於《約翰福音》六：47 的講道中說過同樣的話。

「你假如能使自己謙卑，全心全意堅持道，堅持基督的人性——那麼神性確實會變得顯而易見。那時聖父、聖靈以及整個上帝將會吸引你，掌握你。」*WA* 33, 154; *LW* 23, 102。參見 *WA* 33, 156; *LW* 23, 103。

12. 參見瓦爾特·克勒：*Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat*（萊比錫，豪普特出版社，1917 年）。瓦爾特·豐·勒文尼希：*Luther als Ausleger der Syn optiker*（慕尼黑，凱塞爾出版社，1954 年），第 132 頁以下。

13. *Sermo*, 第 8 頁，第 16 頁。參見 F. 洛弗斯：*Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*（第 4 版，1906 年），第 396 頁，注 2。

沒有得到間接的知識。他經常用這句話¹⁴。這成了他對信耶穌基督的意義決定性的描述之一。路德可以談到「參透」以及「上升」；重要的是我們並不止於〔認識〕基督的人性，而是透過認識作為一個人的基督而參透〔*durchdringen*〕上帝之心¹⁵。兩種概念表達的都是同一件事。這「上升」和「參透」的邏輯

14.路德在他的論文「論沉思基督的神聖受難」(*Treatise on Meditating on Christ's Holy Passion*, 1519年)中教導我們不要止於觀看基督的受難——這使我們感到害怕，引導我們悔改，而且要「深入中心」〔*hindurchzudringen*〕並「看到他那充滿對你的愛的友好的心，這心迫使祂背負起你的良心和你的罪過的沉重負擔。然後，要透過基督的心上升到上帝的心，要看到假如上帝——基督聽命於祂——不在永恆的愛中要祂對你表現出這愛，基督是不可能對你表現出這愛的。」*WA* 2, 140。在談論了基督出於愛而代我們罪人受難之後，路德說：「當我認識到這點時，我必須愛祂，必須交託給這樣一個人。於是我透過子上升到父那裏，並看到基督就是上帝，祂把自己奉獻出來，進入了我的死、我的罪、我的苦難之中，同時祂又把自己的恩典賜予我。同樣，我在這裏也認出了沒有心能體驗到的父的仁慈的旨意和偉大的愛；這樣，我就在上帝最為慈愛之處把握住上帝，並想到：『啊，這就是上帝；上帝在基督裏為我所做的一切，就是祂的旨意並使祂感到很滿意。』而且在這一異象（指基督受難——中譯者）中，我體驗到上帝偉大而不可言喻的憐憫和愛，為了我，他讓自己親愛的孩子蒙羞受辱，並為我而死。上帝這憐憫的外貌和親愛的面孔保護了我。」*WA* 10^{III}, 154。

15.路德在1519年寫給施帕拉丁（*Spalatin*）的一封信中討論了我們必須「參透」到上帝之心的方法。這封信的一部分在前面已引述，見注11。路德在這封信裏繼續寫道：「然而他應該把這〔基督的人性〕隨時擺在自己眼前，不管它〔指基督的人性——中譯者〕是在受難還是在養育〔*sugenten*〕，直至它的甜蜜的善充滿他。然而，他不應該停止這事，而應該深入它並且這樣想：『隨時都要留意，祂執行的不是祂自己的意志而是上帝聖父的旨意。』那麼聖父在基督的人性裏向我們展現的祂自己的旨意，就開始令我們喜歡並樂意接受了。」*WA*, Br 1, 329。

是這樣的：因為基督是父的子，所以（如《聖經》裏描述的）祂涉及人的活動不是別的，就是父親自己決意進行的和實際進行的。所以祂的活動是我們賴以知道父的旨意的依據。

由於對父的旨意的這種確知對路德了解救世如此關鍵，所以一切事情最終都仰賴於透過耶穌的來臨與活動而為人所知的〔上帝〕對人的旨意和態度。自然，這樣的「救世的事實」對路德來說也是重要的：聖誕的奇蹟、道成肉身、十字架，以及基督透過祂替代我們受的苦難承擔我們的罪和需要。然而，他在滿懷崇敬地描述了道成肉身的奇蹟及其對我們之得救的意義後，以下面的這些文字開始的詩句結束了一首聖誕讚美詩：

耶穌為我們做這一切，
為彰顯他偉大的愛¹⁶。

路德感到永恆聖子道成肉身時所做的一切，最終彰顯的是祂的愛，同時也是父的愛。在路德看來，在聖誕之時以及後來在耶穌的生活與苦難中發生的一切，這個個人層面是我們得救真正的深奧所在。它是最終事關重大的那一件事：上帝為我們！路德因此能夠透過「述說真正帶來救恩的信仰是承認上帝父的愛和祂拯救我們的旨意」，來描述真信基督和僅僅是歷史

埃曼努爾·希爾施：*Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*（柏林，德格於爾特出版社，1937年），第27頁。希爾施把 *sugentem* 翻譯成好像該詞意味著人性提升自己。可是路德用的是 *sugentem*，而不是 *surgentem*，而 *sugere* 的意思是“to nurse”（養育，餵養）。所以路德勸告我們注意在母親懷裏吃奶的聖嬰耶穌。馬槽和十字架放在一起，作為基督倒空自己的方法的兩種象徵。

16.*WA* 35, 435; *LW* 53, 241。

的信仰之間的區別，後一種信仰只知道耶穌基督的歷史¹⁷。

路德的方法是從基督其人開始，然後從祂上升到上帝，我們不敢把他的方法和現代神學所形容的「從下至上的基督論」〔*von unten nach oben*〕混為一談。把路德的方法和裏敕爾（*Ritschl*）的嘗試混為一談是同樣地危險，裏敕爾試圖以基督的人世的、歷史的生活向我們顯示了上帝之特徵為理由，從耶穌其人開始克服二性論。首先，路德從耶穌其人開始，並不意味著他需要基督人的特徵來消除自己的疑慮，相信基督的確是上帝或上帝臨在於基督裏。在路德看來，基督的神性是透過《聖經》和教會二者的見證而得到保證的。當路德指引我們去觀察耶穌其人時，他關心的並不是向我們顯示基督即上帝，而是向我們顯示基督是什麼，也就是說使我們確信上帝的品格和心。所以，人們不可以引用路德的話來支持認識基督的神性的現代方法。

其次，路德對耶穌其人的觀點，遠遠超出了現代神學按該用語可以了解的一切。特別要指出的是，路德以聖子已經成為人，並在十字架上承受了人類的罪，這條教義為先決條件的——在注釋裏有幾段引文說明這點。因此，路德也思考別的，或不只是現代神學的「歷史上的〔*geschichtliche*〕耶穌」。他想到的是基督以永恆之子的先存開始於天國裏的整個歷史。祂以我們的血肉之軀來到人世間，這才使基督和上帝的愛為人們

17. 這樣領會基督的信仰「理解父上帝的愛，祂為了你們的罪而把基督捨了出來，祂要透過基督來救贖和拯救你們。」*WA* 39 I, 45; *LW* 34, 110。

所認識。因此，所謂「形而上學的」基督論已經在基督的人性裏得到包括或預先假定。而且，僅只是十字架的歷史事實本身並不揭示基督和上帝的愛，而僅只在「十字架的道」——即以十字架的教義來解釋時——才揭示這愛。路德召喚人們留意在這個意義上理解「基督的人性」。路德的神學立場和任務與我們的之間的距離是顯而易見的。我們面對的基督論主要問題和任務是確立基督的神性；而這在路德看來是完全而清楚地被《聖經》的見證解決了。

路德還指引我們沿著「從下至上」的路子去認識基督，也就是基督裏的上帝。這條路從作為人的基督通向作為上帝的基督，從而通向上帝。然而，這並不意味著認識基督其人就使我們確知祂的神性（路德從來沒有說過任何像這樣的話），但使我們確信我們應該在基督裏遇見上帝救世的大能。當我們這般遇見上帝時，我們就體驗到了祂對我們人類的愛和慈悲。上帝藉著基督作為人在塵世的生活裏，向我們顯示祂自己，祂並沒有殺死我們這些有罪的凡人，而是臨在於〔基督裏〕來拯救我們。這是通向天國的梯子的最低一級，這梯子是上帝安放的，以便我們可以到祂那兒。它就立在地上——我們應該在地上而不是在天上找到上帝之子。我們如果從最低一級開始，就必將攀登進天國，即達到對上帝本身的認識¹⁸。

18. 「《聖經》和緩地開始，首先像引向一個人一般，把我們引向基督，然後又引向創造萬有的主，最後引向一位上帝。這樣，我輕而易舉地就進來了，然後學會了認識基督。可是哲學和這個世界上的聰明人卻要從上開始，但在進行的過程中卻成了傻瓜。我們必須從底層開始，然後再往上升。」*WA* 10 I.2, 297。

路德的講道裏有特別感人的兩段，說明他是如何在耶穌基督向我們啟示的慈祥旨意裏，看到他的經歷的真實意義。在路德關於耶穌生平的經文的講道精選中，有一篇是論述基督的受洗，這篇講道作於 1526 年的顯現日¹⁹。在其中，路德對《馬太福音》裏記述的受洗故事的結尾部分進行了發揮，馬太記述道，從天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜愛的。」因此這句話是耶穌是上帝之子以及祂得上帝悅納的見證。「上帝說這番話讓全世界的人心都感到喜悅和幸福，讓一切受造之物都充滿了神聖的甜蜜和安慰。為何如此呢？我如果知道並且確信的基督其人上帝之子並得上帝悅納——正如我必須確信的那樣，因為威嚴的上帝自己從天上這麼說的，他是不會說謊的——那麼此人所說的每一句話和所做的每一件事就是那使上帝感到最滿意的親愛兒子的所言和所行。所以，我表明這點並堅守之。……上帝說祂的心感到滿意，因為祂的兒子基督如此友愛地和我談話，如此由衷地關心我，為我受難，為我受死，以如此偉大的愛為我做一切事，上帝不可能比這些更多地傾注自己，以比這些更加有愛心的或更令人高興的方式奉獻自己了。難道你們沒有想到一個人的心如果實際感到上帝對基督如此滿

19. 「這儀式必須小心保留。我們在充分了解這個嬰兒以前不應該急於上升去研究威嚴的上帝。我們應該透過放在我們面前的那架梯子上升到天國，用上帝為了這上升而準備和使用的梯級。上帝之子不想要人們在天國裏看見和發現祂。因此，祂從天國下降到這個世界上，以我們肉身的形式來到我們中間。祂把自己放在祂母親的子宮裏和懷抱裏，放在十字架上。這就是祂放在地上的梯子，我們應該透過這梯子上升到上帝那裏。」 WA 40^{III}，656。

意，滿意於祂這般為我們服務，一定會高興得碎裂成千萬片嗎？因為那時它就會仔細地看到父親的心的深處，對了，看到上帝那永不枯竭的善和永恆的愛，祂現在感受到，並從永恆起就感到這善和愛是對我們的。」²⁰

路德在棕枝主日就《腓立比書》二：5 以下所作的一篇講道表達了同一思想，這篇講道發表於 1525 年的大齋日講道中。路德在解釋了保羅關於基督之倒空自己和謙卑自己的論述後，尋找了基督的行為的動機，把指頭放在經文的這些詞語上：「『他存心順服』……〔基督作這一切〕是為順服父。」路德繼續說：「這樣，保羅用一句話就打開了天國的門，並為我們掃清了道路，以便我們能審視威嚴的上帝的深處，看見祂那不可言傳的父親對我們仁慈的旨意和愛。保羅要我們感到上帝從永恆開始就對那榮耀的人基督，為我們應該做和已經做的一切感到滿意。聽見這，誰的心不會樂得融化了呢？看見上帝自己對祂評價如此之高，在祂兒子的順從裏，如此豐富地傾瀉和證明祂那父親的旨意時，誰能不去愛、去讚美、去感謝、去不僅成為全世界的僕人，而且高高興興地成為比烏有都不如的東西呢？」²¹

這幾段文字全是描述用不同的方式從基督上升到父的，每

20. WA 20，228。參見：「因此，這句話〔『這是我的愛子』〕引導我們明白上帝對基督的一切言行感到真正的高興，上帝整個的心都在基督身上，還引導我們明白基督在上帝心中，得到上帝真正的悅納，以致二者在各方面都最親密地結合在一起了。」 WA 20，229。

21. WA 17^{II}，244。

一種方式都是由特定的經文所決定。在路德看來，耶穌其人，以及祂為我們的緣故所做的一切，和祂向我們顯示的一切，證明祂就是上帝之子，因此祂就是上帝，和父的旨意是一致的；這是《聖經》已作了見證的事實，我們的思想只有借助於一步一腳印地追隨這事實才能實現這上升。像這樣，基督的神性和兒子的身分對路德而言就是至關重要的了，因為他知道基督的旨意就是上帝的旨意，基督是按上帝的旨意來工作的，祂的工作上帝是十分滿意的。既然路德最終關注的東西完全地涉及人，即他關注的是上帝對我們仁慈的旨意，所以他也強調基督的位格就是上帝，是和上帝合一的。這合一可以在祂的旨意和上帝的旨意合一以及在兒子對父親的順服中找到。聖保羅用以「打開天國之門」的話是「祂存心順服。」天國的門是被這句關於順服的話，而不是被涉及基督的神性的話打開的——按路德的觀點，基督甚至在其謙卑中也沒有放棄自己的神性，而是保持了神性。

透過這一切，路德改變了「認識基督」的基本特性。就關於基督的客觀認識而論，正如我們已經說過的那樣，路德把古代教條有關基督的二性及其在基督裏的合一所說的一切都包括進去了。路德沒有否定其中任何一點，對他來說，它們都是重要的。然而，在路德看來，見於古代基督論的慣用語句裏，對基督的神性和人性的理解還不是關於基督的神性之關鍵；而且這種知識還不是關於基督的真正知識，僅是其先決條件。路德在其對《使徒信經》第 2 條的說明中很明白地表述了這一點。

「我信我主耶穌基督，是真神、由父從永恆所生，也是真人，

由童貞女馬利亞所生。」²² 這裏有教條的偉大的基督論論點，但不是作為「我信」的唯一內容或對象而提出來的，而是與「耶穌基督」並列。在路德看來，信耶穌基督的內容是「祂是我的主」，或換句話說，不是基督在自己裏或對自己而言是什麼，毋寧說是基督對我來說是什麼。

我們也許可用下面的說法來表達這點：對於基督的真正認識在於在基督給我的旨意裏認識並理解上帝給我的旨意，在基督為我做的工作裏認識並理解上帝為拯救我而做的工作。路德在 1537 年關於《約翰福音》十四、十五章的講道之一，就是這麼說的（克魯齊格記錄了這篇講道，並於 1538 年發表）。

「關於基督在父裏存在的最最重要之點是，我不懷疑這個人所言所行的每一件事都在天國裏擺在並一定會擺在、所有天使面前，在世間擺在、並一定會擺在所有暴君面前，在地獄裏擺在、並一定會擺在所有魔鬼面前，在心裏擺在、並一定會擺在每一個邪惡的良心和我自己的思想面前。因為如果我確信他所想、所言和所欲的每一件事都是父的旨意的反映，我就能藐視任何對我生氣和發怒的人。在基督裏，我得到了父的旨意和心。」²³ 路德就是這樣解釋《約翰福音》十四：20 的。他對《約翰福音》十四：24 的解釋（聖靈降臨節經文的一部分，根據 1544 年出版的克魯齊格的 *Sommerpostille* 轉述）與此相似。

22. *WA* 301, 295; *BC* 345. (此處所引用的《使徒信經》的文字與載於《簡明不列顛百科全書》中譯本第 7 卷第 312 頁的不同，為行文通順此處的中譯文系自譯——中譯者)

23. *WA* 45, 589; *LW* 24, 141.

「當一個人理解的僅僅是基督其人而不超越這一理解時，魔鬼仍然對此能夠忍受。是的，牠甚至允許說基督是可以被言說、可以被聽見的真正的上帝。但牠努力要阻止人心把基督和父如此緊密和牢固地聯繫在一起，以致可以肯定地得出結論，基督的道和父的道是同一的道、同一的心、同一的旨意。人心如果不了解這點，就會這麼想，『是的，我肯定聽見基督向不安的良心所說的友好和安慰的話；但誰知道在天國裏我和上帝關係如何呢？』這意味著這樣的心並沒有把上帝和基督合而為一，而是為自己捏造了一種基督和另外一種上帝，從而沒有看到真正的上帝，真正的上帝除了在基督裏，不想要在別的任何地方被發現、被理解。」²⁴

因此，想要把人從上帝那裏搶奪走的魔鬼，很願意讓兩件事發生：（1）牠讓人們尊重和熱愛基督其人，讓他們在自己的虔誠裏和基督發生聯繫，例如「在基督神祕論」裏和基督發生聯繫，但卻不在基督裏去尋找和發現父；（2）牠讓人們相信關於基督永恆神性的正統教義。從撒旦的觀點看，這兩種態度仍然是中性的和無害的，並不事關重大。因為只要基督對一個人的意義僅止於此，那麼他就尚未發現那唯一的真正的上帝——這正是撒旦想要阻止的事。正統基督論還不是對基督真正的信仰。只有當人心把基督和父視為完全同一，把他們合在一起，並因此認識和理解到父及其道、心、旨意一道臨在於耶穌基督的道、心、旨意之中時，才開始有對於基督的真正認識。

24. WA 21, 467.

這樣的人藉著基督並因為基督的緣故，而變得完全不確信上帝的心。魔鬼是不能忍受這點的。因為這樣的人已經真正找到了上帝，從而現在完全擺脫了撒旦勢力的控制。單是正統基督論還不會產生這樣的效果。古代的教義關心的是二性在基督裏的合一。路德也照傳統宣講這一論點。但最終在救世中具有決定性意義的並不是二性的「形而上學的」合一，而是子和父的、基督其人和永恆的父的位格的合一。我們現世的人只有透過某個像我們一樣的人的現世的事實裏，也就是說在基督作為人的旨意和活動裏，才知道上帝如何看待我們，祂和我們的關係如何。由於這個原因，拯救的首要的、唯一的真理是上帝本身，為我們而臨在於基督的人性裏。上帝父本身而不僅僅是「神性」臨在於基督的人性裏。在這種意義上，對我們來說上帝的實在就是耶穌基督，「而且不存在別的上帝。」「除了那個叫做耶穌基督的上帝之外，我不知道有別的上帝。」²⁵ 確信這一點就是信耶穌基督。耶穌和上帝與上帝和耶穌的這種合一，上帝的旨意和心臨在於基督裏就是「基督的神性」最完全的意義。

這樣，路德以神學上前所未聞的大膽，把神性包容進人性之中。更確切地說，被包容進去的不僅僅是神性，而是上帝本身親自被包容進去。路德把上帝和基督外的人看作「比天和地相距更遠」這一事實對他並不造成妨礙。上帝就是這個人，這

25. 「除了這個基督之外沒有別的上帝，基督已成為我們的光明和太陽。……而祂不是別的，是真正的上帝。我說，是祂透過祂的福音啟迪了我們。」WA 311, 63。

個人就是上帝為我們而實現的臨在。從根本上說，路德因此超越了二性的教義，認為這教義是不充足的。它說得太少，而且沒有說出決定性的東西是什麼。路德最終關心的並不是人性和神性的關係，而是耶穌的位格對父的位格的關係。因此，對於基督的神性以及基督的道成肉身，路德比《新約》的任何作者都更認真。

按路德的觀點，這還意味著：對於上帝之形而上學的屬性的認識，對一個尋求拯救的人來說，並非是具有最終決定性的（不像這些屬性對於上帝之神性那樣必要）；具有最終決定性的因素是，對於上帝具有位格的本性和活動的認識。「上帝並非是當我們認識到祂令人畏懼的力量和智慧時被認知的，只有當我們認識祂的善和愛時上帝才被認知。」²⁶ 上帝的神性——正如我們前面看到的那樣——集中於下述的事實：上帝的本性是給予、賜予、犧牲自己和有憐憫。在基督的圖畫裏，信仰能夠辨識這些神性的特點，並把自己交託給它們。上帝僅只在耶穌這個實在的人裏向我們敞開其有位格的存有。

這對於我們對基督的認識，主觀方面的意義是：對於基督的主觀認識不存在於理智的和理論的特性之中，而是像其內容一樣，是用「心」和整個人對基督完全個人的、實際的、基於存在的和至關緊要的理解。因為《聖經》和教會的權威而承認基督永恆的神性是不夠的。承認《使徒信經》第2條為真，並背誦經文的內容，也還不是信仰基督。只有當「我信祂是我的

26. *WA* 2, 141。

主」時，才有對基督的信仰。「我們發現有許多人說『基督是一個人，是上帝之子，童貞女所生，降世為人，死了，又從死裏復活，等等』——這一切都無關緊要。祂是基督這一事實意味著，祂被給予我們，並不是因為我們做了任何工作。祂在沒有我們的善工的情況下，為我們獲得了上帝的聖靈，使我們成了上帝的兒女，以便我們可能有一位仁慈的上帝，和祂一道成為君臨天上地下萬有之主，並透過祂得享永生。這就是信仰，這就是真正認識基督的意義之所在。」²⁷ 因此，只有當我認識到祂是為拯救我而被給予，並以由衷的信心，讓祂為了我成為祂意欲成為的和按上帝之旨意成為祂應該成為的時候，我才開始嚴肅認真地信基督和真正認識基督。這意味著對基督真正信仰的特點是，把基督和祂的工作及其「為我」和「為我們」同信者自己的存在聯繫在一起。把真正的信仰和僅僅是理論的、歷史的和形而上學的信仰區別開來的正是這一點，後一種信仰認為基督一生的歷史事實和基督的神性即使不和一個人自己的存在相聯繫，也是真實的²⁸。所以，只有對拯救的信仰才是對基督真正的信仰。基督論基本上是救世論。基督只有在他的工作裏才為人所知，而我只在當祂的工作是為我而做之時才知道祂的工作。因此，按路德的見解，關於基督的位格的教義和關

27. *WA* 171, 363。

28. *WA* 391, 45 以下；*LW* 34, 110 以下。「你們還沒有基督，即使你們認識到祂就是上帝和人。只有當你們相信這個完全純潔而清白的人已經由父作為你們的大祭司和救贖者，對了，作為你們的奴隸賜給了你們時，你們才真正有了基督。」*WA* 401, 448；*LW* 26, 288。

於祂的工作的教義是不可能相互分開的；二者是一體，其融為一體的方式，只有在基督的工作對我的意義上，我才能把握他工作的意義。因此對基督的信仰和證明信仰之有理是同一回事²⁹。對於基督的有益的認識是徹底個人的，不僅從其內容，即從上帝對我個人的關係來看是如此，而且就其方法而論也是如此。只有當我親自參與理解基督，並承認基督是我的主時，只有當我把自己的一切都押在他身上時，我才認識基督。對於基督的唯一意義重大的認識在被征服並引向對基督的完全信賴之前是不存在的，只有在這樣的信賴裏，並同這樣的信賴一道，這種認識才開始存在。

對耶穌基督的這種理解，以祂為我而臨在這個事實為前提，並與該事實密切關聯。祂透過關於祂的道為我們而臨在。我們不以別的方式體驗到祂，因為祂現在和父一道在天國裏。祂現在並不親自而只在福音裏降世到我們這裏來。而這福音不僅把祂帶給我們，而且還教導我們認識祂的本性。像這樣的基督的人性也是神性的一層面紗。假如祂今天以祂的歷史的真實來到我們中間，我們也不會認出祂是有神性的子。首先必須向我們啟示這一點，而這啟示是透過福音實現的。我們需要使徒們關於祂所說的話，因為這些話是對祂是何人的見證。我們只有在信祂存在於福音之中這一信仰裏才體驗到祂。因此，信仰的基礎不是「歷史的耶穌」本身（基督的「肉體」），而是在

29. 「所以，羅馬天主教徒向上帝之子祈求保佑，並非出於真正的信仰，即是說沒有把祂當作唯有透過祂才能得到赦罪和永生者來祈求。由於他們還信賴自己的善工，所以他們並不向真正的上帝祈禱。」 *WA 39 II*，278。

使徒們的見證裏宣講的基督。除開《聖經》和基督教給予祂的信仰的見證，路德不知道基督³⁰。這對於認識基督如此重要，以致路德能夠說，上帝希望道比基督的人性得到更多的尊崇³¹。

路德的二性基督論

正如我們已經指出的那樣，路德採納了傳統教條主義的二性論教義。為了與此保持一致，他宣講的是神性和人性在耶穌基督的位格裏的完全合一，人性完全參與在神性裏和神性完全參與在人性裏。「上帝受難；一個人創造了天和地；一個人死了；來自永恆的上帝死了；童貞女馬利亞用乳汁哺育的孩子是萬有的創造者。」³²路德宣講的是基督的人性無位格性（*an-或 enhypostasis*）³³。

30. *WA 10 III*，340；*LW 51*，114。（此句在第6章注1中已引述。）「基督只有透過祂的道才能被認識。假如沒有祂的道，祂的肉體即使今天出現，對我也沒有益處。」 *WA 10 III*，210。「因此祂是透過福音來到我們中間的。是的，祂透過福音來，比祂現在通過門進來要好得多；這是因為即使他〔通過門〕進來了，你們甚至不會知道祂。假如你們信，那麼你就有〔體驗〕；假如你們不信，那麼你們就沒有〔體驗〕。」 *WA 10 III*，92。

31. *WA 17 I*，5。

32. 「基督之人性與神性的結合是一個而不是兩個位格，歸於其中一個的無論什麼樣的屬性也正確地歸於另一個。」 *WA 39 II*，280。以下就是正文中引述的文字。關於屬性相通，參見 *WA 39 II*，93（論文2以下）。

33. *WA 39 II*，93以下（論文11以下，116以下）路德拒斥奧古斯丁的表述：「神的位格接納了一個人」（否則基督裏便會有兩個位格）；他說：「神的位格採取了人的本性。」參見洛弗斯：前引書，第286頁，注9。

路德在這些情況下如何能維持基督的真正人性呢？他宣講說，基督按其人性也具有威嚴的上帝之屬性，即是說甚至耶穌在孩提時期也是全知、全能、全在的。因此，路德並不把基督在道成肉身時之虛己，理解為意味著他脫離了祂的神性或神性在天國裏的諸本質特徵。路德不同意早期教會的解經學家的意見，他們把《腓立比書》二：6 以下（「祂虛己」）理解為：對先存的基督在道成肉身時的一次行動的描述；而路德則理解為：描述在人世的道成肉身的基督的態度³⁴。基督並非一勞永逸地虛己；毋寧說他在整個人世生活中始終如一地虛己。在道成肉身時，他並沒有一勞永逸地放棄「上帝之形像」和「取了奴僕的形像」；毋寧說耶穌其人在任何時候都具有上帝的形像，祂本來能夠利用這形像，使之產生影響，但祂把它放在一邊，使自己成為萬人之僕、而非萬人之主。「上帝的形像就是智慧、力量、公義和善——還有自由；因為基督是一個自由的、有大能的和智慧的人，不受任何其他人都受其支配的惡行或罪的支配。……〔基督〕把那個形像留給了父上帝而虛己，不願意利用自己的高位來對付我們，不願意和我們有所不同。而且，祂為了我們的緣故成為我們當中的一員，採取了奴僕的形像，也就是說祂讓自己受一切邪惡的支配。還有，祂儘管是自由的……仍使自己成為一切人的奴僕（《馬可福音》九：35），祂過的那種生活好像我們的一切罪惡實際上都是祂自己

34. 路德的解釋被加爾文、直到 J.A. 本格爾為止的過去的路德宗解經學家採用，也被諸如 A. 施拉特等現代解經學家以及諸如 A. 裏敕爾和維爾內·埃萊特等教義學家所採用。

的罪惡似的。」³⁵ 與基督相對立的是法利賽人。他們犯了「搶劫罪」，即他們為自己保有自己所有的一切，不把它們歸還上帝，不用來為自己的兄弟服務。

路德對《腓立比書》中關於基督之虛己那一段的理解，揭示了他的基督論完全的深度。永恆的子因著〔父的〕意願降世為人，而且祂的一生中都不斷地用新的方式重複著這一意願。我們可以說，道成肉身是一個漸進的事件，是基督的永遠更新的活動。這裏我們面對的是這樣一個事實：祂不僅放棄了對神性授予人性的種種所謂抽象的屬性的利用，而且祂沒有從其倫理上的優勢得出公義和善的結論。路德和 19 世紀主張神性放棄論的神學家 G. 托馬修斯（G. Thomasius）不同，沒有在不同種類的屬性之間作出區分，而是把它們一起看作上帝的形像。基督之虛己在於祂在一種特定的情況中為了有罪的人而獻出自己，這一不斷進行的活動，即是說基督希望等同於人，進入壓在人類身上的困難之中，並把困難擔當起來，即使取了上帝之形像的祂自己沒有這些困難。道成肉身是基督在十字架上受難中完成的。因此，它不再僅僅是基督救世工作抽象的預先推測，而是這工作的完成本身。救世工作不是有別於先前已經發生過的虛己的某一事情，而是在基督不斷進行的虛己中發生的。基督之虛己在基督徒裏得以繼續。基督的態度和活動是他們的榜樣³⁶。因此，路德對道成肉身和虛己的理解，決定了他的倫理學並滲透其中。

35. WA 2, 148; LW 31, 301。

36. WA 2, 147; LW 31, 300 以下。

路德在 1525 年大齋日根據《腓立比書》二：5 以下的系列講道之一，說明了他對虛己的理解，他這次的說明構思特別的好³⁷。他對神性和「威嚴的上帝之形像」作了區分。基督的虛己使自己失去上帝的形像，並不意味著祂把它擱置一旁而放棄；恰恰相反，祂保留了它；然而，祂「沒有利用和誇耀它來對抗我們，而是用它來服事我們」。祂「因此仍舊是上帝，仍舊有上帝的形像。也就是說，祂是上帝，為了我們好，祂做的一切都是上帝的工作，說的一切都是上帝的道，以此祂作為我們的僕人服事我們」³⁸。這樣，基督的虛己在於祂用祂的「上帝的形像」服事我們，而且祂用它是為我們而不是為祂自己³⁹。因此，路德就能用基督的虛己甚至作為帝王的榜樣。帝王不應表面上而應「在心裏」放棄自己的權力。這就意味著帝王不應該為自己用權，而應該為人民用權。「那麼，讓帝王在心裏放棄自己的權力和至高無上的地位，關心其臣民的需要，好像是自己的需要一樣。因為這是基督已經為我們做過的，而且這是出於基督徒之愛的真正工作。」⁴⁰

然而，我們對基督之虛己的這種理解的一切欽佩，都不能阻止我們提出這個問題：路德的耶穌其人具有上帝的種種屬性可利用，這個推測是否可能和《聖經》裏關於歷史的基督的描繪相協調？甚至和我們在路德自己的神學裏別處發現的，對主的

37. *WA* 17 II, 237。

38. *WA* 17 II, 243。

39. *WA* 11, 76；*WA* 12, 469 以下。

40. *WA* 11, 273；*LW* 45, 120。

真正人性的有力強調相協調？路德在自己的有些言論中不顧一切地試圖保持歷史的耶穌的真正人性。他對《路加福音》二：40、50 的解釋即是一例：「耶穌的智慧增長了。」（這是路德 1530 年以後翻譯的。）這一節如何能與耶穌一開始就是真正的上帝，因此也就具有上帝的靈這一教義的論點相協調呢？路德解釋道：上帝的靈肯定從基督被懷胎之時起就在基督裏；但隨著祂的身體和智慧的增长，「上帝的靈越來越多地降臨在祂身上，隨著時間的推移，對祂的感動也越來越大」。路德說基督在靈性上變得強壯，祂的這話應該認真對待。而且，上帝的靈並不經常地、每次等同地感動基督，而是有時感動，「一個時候，喚起祂做這，另一個時候，喚起祂做那」⁴¹。路德的這些思想無疑屬於安提阿派的基督論傳統⁴²。然而，這些思想和他之接受人性並不具有自己的人的位格這一教義（*anhypostasis*）並不很一致。因為這些思想是以耶穌其人獨立的、越來越多地受到上帝之靈感動的個人生活為前提的。另一方面，如果把它們當作教義的聲明，那麼也只不過是很小的讓步。路德把 *genus majesticum*（耶穌按其人性在出生之時就具有神的一切能力和

41. *WA* 10 I, 1, 446。

42. 試比較路德的立場和莫普蘇埃斯蒂亞的狄奧多爾的立場，特別參見前面引用過的洛弗斯的書第 282 頁的引文。狄奧多爾還教導說，邏各斯的寓存在耶穌的倫理發展過程中更加完善。路德把基督的人性描述為「上帝之工具和寓所」，這種描述在狄奧多爾那裏也是有先例的。*WA* 10 I, 1, 447。參見洛弗斯：前引書，第 280, 282 頁和 R. 西貝爾格：《教義史教程》（*Lehrbuch der Dogmengeschichte*，第 3 版；萊比錫，戴克爾特出版社，1933 年）II，第 187 頁以下。

屬性的教義)，理解為基督在歷史中虛己的前提，仍舊在極大程度上和對耶穌其人的真正描繪相矛盾。

但 *genus majestaticum* 還不是路德最後的基督論論述⁴³。他在針對 *genus tapeinoticon*（基督裏的上帝分擔耶穌的弱點、苦難和屈辱的教義），作出論述時便超越了它。路德認為基督的神性因為道成肉身及其與人性的在個人裏的合一，進入了其苦難的最深處。上帝在基督裏受苦受難。但路德並未像形態論者那樣宣講「父受難說」，而是宣講「上帝受難說」⁴⁴。他總是認為上帝受難是一個不可理解的奧秘。它經常是理性的障礙，甚至天使也不能完全理解它。因為它的含義只能是上帝同時完全在上面又完全在下面。祂是造物主和主，但同時又是最低等的受造物 and 受一切人、甚至受魔鬼支配的奴僕。耶穌這個人承受了上帝的憤怒、全世界的罪、世上的一切困苦，對了，還有地獄本身，但同時又是至高無上的上帝⁴⁵。沒有這些自相矛盾的論點，是不可能表示基督的奧秘的。這對於基督在十字架上受難尤其真實。神性本身帶著神性的大能臨在於苦難之中。基督是以其屈辱，特別以其在十字架上的受難戰勝了魔鬼和地獄的——不過這是上帝自己的工作⁴⁶。

43. 欲了解對路德的基督論的一種評價和批判，參見 *CW* 450, 459。

44. 在 1540 年的一次辯論中，路德根據自己對屬性相通的理解拒斥了神性沒有在基督裏受難的見解。「基督所受的苦難也應該被認為上帝也受了，因為他們是同一的。」*WA* 39II, 121。

45. *WA* 39II, 279, 340。 *WA* 43, 579 以下。

46. *WA* 43, 579。

同時，路德又不得不應付基督在十字架上的斷言——他被上帝所拋棄。在 1537 年的一次講道中，他是這樣理解這句話的：神性肯定沒有離開人性（神性和人性是不可分割地在基督裏合而為一的）；但「神性退後並隱藏起來……人性被單獨留下，魔鬼因此能自由接近基督，神性收回其大能，讓人性單獨戰鬥。」⁴⁷但在別處路德卻說基督在十字架上沒有感到自己的神性而是純粹作為一個人在受難⁴⁸。這第二句話是可能和路德的神性在基督裏受難這一思想相協調的，但前面一句話不能，至少不能以神性「收回」的形式。這不能公平對待神性在耶穌基督其人的苦難裏受難的奧秘；這奧秘只能用自相矛盾的話來表示。基督的神性特別在耶穌其人受難之時沒有退後，而是在祂受難和勝利之時都臨在於祂裏面。

路德關於基督論的基本信仰表白（父的心和旨意在基督裏）將永遠具有重大的意義。然而，他的教義理論把基督既描述為真正的上帝又描述為真正的人，這理論在自身裏是不統一的，表現出矛盾。神學必須超越他的理論。

47. *WA* 45, 239 以下；*LW* 12, 126 以下。這段引文是奧裏法貝爾編輯的，但決定性的詞句得到勒雷爾的筆記的支持。

48. *WA* 171, 72。

第十六章

三位一體

路德接受關於三位一體的傳統教義，因為他知道該教義得到《聖經》的支持——不僅有《新約》支持，還有《舊約》的支持¹。他同等地強調「一性」和「三性」²。上帝是一和三。祂的統一性超過任何受造之物以及任何數學概念的一性。由於這原因，路德討厭「三重性」的概念〔*Dreifaltigkeit*〕，因為「在神性裏存在著最崇高的一性。」³但這一性同時又是不同的「位格」的三性。一位上帝存在於三個位格裏——每一個位格都是完全的神，但沒有一個位格是作為沒有其他兩個位格的自為的神而存在的⁴。這一切都有《聖經》作依據。無可否認，理

1. 「《聖經》就這樣巧妙地證明了存在三個位格和一個上帝。因為我既不會相信奧古斯丁的著作，也不會相信教會教師們的話，除非《新約》和《舊約》清楚地明白地說明這三位一體的教義。」*WA* 39 I, 1, 305。

2. *WA* 39 II, 287 (論文 5 以下)。

3. *WA* 46, 436。

4. *WA* 39 II, 287。

性發現關於上帝裏的一性和三性的這一切談論是一塊絆腳石。但由於它是以明白無誤的《聖經》為依據，因此理性在這一問題上必須保持沉默，我們必須相信⁵。

用以表示這神祕的諸概念很可能是不夠的。《聖經》沒有談到「三位一體。但為了弱者的緣故以及為了教導，人們必須這樣講。任何人想用其他的表達方式來取代三個位格的表達方式，他都有自由這麼做，但他必須非常小心翼翼地保存並表達處於危險之中的實質⁶。然而，那實質就是毫無疑問地見於《聖經》裏的這兩個因素：在這個一性裏的一性與三性⁷。

由於路德發現《聖經》為上帝之三位一體作了見證，所以他以對這一問題的思索和他對其他基督教的基本真理的思索態度同樣嚴肅認真。他的論文和辯論有幾篇是討論這一問題的⁸；而且當聖誕節使用的有關基督論的經文，諸如《約翰福音》第一章和《希伯來書》第一章，需要探討這個問題時，他就在自己的講道中對此加以介紹⁹。中世紀時對這一問題的討論，路德

5. *WA* 10 I, 1, 152。「這裏需要的是信仰，不是各種各樣的敏銳的思辨。」*WA* 10 I, 1, 157, 186。「如果自然理性不理解這點，那麼只有信仰理解這點就是適宜的了；自然理性產生異端和錯誤，而信仰則宣教和堅持真理，因為信仰忠於不說謊、不欺騙的《聖經》。」*WA* 10 I, 1, 191。參見本卷第 186 頁和 *WA* 37, 44。

6. *WA* 39 II, 305, 287。

7. 路德透過說上帝是一個本質裏的一個“*Gedritts*”來翻譯拉丁語詞 *trinus*。*WA* 49, 239。

8. *WA* 39 II, 287 以下；293, 305, 339 以下。

9. *WA* 10 I, 1, 152 以下，180 以下；*WA* 37, 38。*WA* 49, 238 以下。

很了解¹⁰。但他拒斥經院學者們的「微妙深奧的論證」，他們想要從上帝的本性推導出三位一體，使它能被理性理解。他希望堅持並維護《聖經》的話¹¹。他在解釋《聖經》時使用了傳統概念，比如子的永恆的出生或上帝指向自己之外面的工作是不可見的等等¹²。這裏正如在別處一樣，路德在他的三位一體教義的基本形式方面，是沿著奧古斯丁開拓的道路前進的，例如，路德說三個「位格」除了用作聖父、聖子、聖靈它們之間各自的相互關係外，不可能用其他任何東西在神學上把它們相互區別開來¹³。

10. *WA* 39 II, 287 以下。

11. *WA* 10 I, 1, 181, 185。「經院哲學的教師們試圖用極微妙深奧的論證，使這成為可以理解的。」*WA* 10 I, 1, 181。「我們不應該堅持這點，而應該堅持聖經簡單、明白而有力的話。」*WA* 37, 41。

12. 「基督永恆地、永不止息地從父而生。」*WA* 10 I, 1, 154。參見 *WA* 39 II, 293 和 *WA* 49, 239。

13. *WA* 37, 41。

第十七章

作為中保和救主的耶穌基督

上帝對我們罪人的感情可以在基督裏得知。上帝的心在祂裏面顯明。正如《基督論》一章（第十五章）所表明的，路德極為重視這一點。上帝使祂的情感在耶穌基督的歷史中為人所知。作為上帝與人之間的事件、上帝與種種勢力（因上帝的忿怒，祂把人交給了這些勢力）之間的事件，耶穌基督的這一歷史也具有其本身的價值。根據自保羅時代起的基督教傳統，路德把耶穌的歷史理解為是和解和救贖的事件。上帝的忿怒落在罪人身上。但藉著耶穌基督十字架受難和復活升天，一種新的局面創建了。基督取代了忿怒的力量，成為我們的主。祂是「生命、公義之主，是全善、全福之主」。透過祂的事工，我們得以歸入祂，並受到祂掌管，以致祂賜予我們分享祂生命裏的「公義、無辜和福分」——這就彰顯了祂的主宰¹。

1. 參見路德的大本和小本《教理問答》第二條款中的解釋。WA 301, 295f 和 185ff; BC, 345 和 413ff

這一切都是上帝在基督裏並藉著基督所做的工作。正是祂派遣基督去做祂的工作²。但基督是以上帝的名及能力去行事的，用這種方法，祂打交道的對象不僅是人類及其屈從的種種勢力，而且是上帝本身。祂在與上帝的關係中行動；祂與上帝「和解」，或者我們也可以說，祂使人與上帝和解³。上帝在基督裏也與祂本身打交道，這是在三位一體的內在關係中進行的。

作為滿足上帝的基督的事工

如果上帝的公義得不到滿足，祂不可能忘卻祂的忿怒並顯示祂對罪人的憐憫⁴。路德就像安瑟倫那樣，從這方面來看待基督的事工。基督必須為我們的罪去滿足上帝⁵。的確，上帝的恩

2. *WA*17^{II}, 293。

3. *WA* 8, 519; *LW*36, 177. *WA*10^{III}, 136。正如這些段落及其他段落所顯明的那樣，路德使用了這種互換的表述法：同上帝和解；使我們與聖父上帝和解；使我們與上帝和解。

4. 「所有這一切不會憑空發生，或者說，如果上帝的公義得不到滿足就不會發生。因為要是上帝的公義事先沒有得到充分的滿足，就不要想使祂的憐憫與恩典有效地施於我們，留存於我們當中，或者幫助我們得永福和拯救……。因為除非人能完全徹底地滿足上帝的誡命，他才能得到上帝豐滿的恩典。」*WA*10^{I,1}, 121。

「如今儘管上帝純粹出於恩典，沒有把我們的罪歸於我們，但要是祂的律法及公義得不到適當的滿足，祂仍不想這麼做。這種把罪轉嫁的恩典首先必須是從祂對我們的公義中買贖和贏來的。」*WA*10^{I,1}, 470。

5. 滿足和滿意的概念常在路德文中出現。參見「如果祂要成為祭司，並按其祭司

典是白白地賜予罪人的，全然不靠他們本身的善工和協助。但從另一方面看，它也不是憑空發生的。雖然它沒讓我們付任何代價，但「它仍讓某人為我們付出了昂貴的代價」⁶。這是千真萬確的，因為只有透過某人的替代，才能使上帝的公義得到滿足。耶穌基督因此代我們受過⁷。用這一「奇特的交換」，祂在上帝面前，把人類的全部虧欠和罪孽都承擔在自己身上⁸。祂取得了人本身不可能達成的罪的補贖。祂的愛驅動祂達到此點；在祂的愛中存在著上帝對罪人的愛和憐憫⁹。

職分使我們與上帝和解，那麼祂就必須為我們去滿足上帝的公義」。 *WA*10^{I,1}, 720。參見 *WA*10^{III}, 49; *LW*51, 92; *WA*17^{II}, 291; *WA*29, 578f; *WA*30^I, 187; *BC*, 407, 313; *WA*40^{II}, 405; *LW*12, 365; *WA*31^{II}, 339; *WA*39^I, 46。但與此同時，路德感到「滿足」這一詞不能充分表達基督的事工和拯救能力的全部意義，就是救贖我們脫離死亡和邪惡，並建立祂恩典的永恆之國。他說：「『滿足』這一詞還是太弱，以致無法充分表達基督的恩典，也不能恰如其分地榮耀祂的苦難。」 *WA*21, 264。

6. *WA*10^{I,1}, 471。

7. 「基督、上帝的兒子，替我們受過，把我們全部罪孽都擔在祂肩上……祂為我們永遠贖清了罪，使我們與父上帝和解。」 *WA*10^{III}, 49; *LW*51, 92。「基督代替我們」，*WA*29, 578。基督「為我們所有人的緣故而順從」。 *WA*39^I, 53; *LW*34, 119。

參見路德讚美詩「死亡抓住在獄中的我主」的第三節開頭：

耶穌基督，上帝的獨生子

降卑至我處……

*WA*35, 443; *LW*53, 257。

8. *WA*31^{II}, 339（路德評《以賽亞書》四十三：24）。

9. 參見讚美詩「親愛的基督徒，現在讓我們重聚」，尤其是第4、5節：「那時上

基督用雙向方式為罪人償清虧欠：祂滿足了上帝在律法中所表達的意願；祂遭受了罪的懲罰，即上帝的忿怒。這兩點都是處於我們的位置，為我們的利益做成的。

基督徹底完成了律法。「因為祂盡心、盡力、盡意愛上帝，並且愛人如己。」祂愛上帝，因為祂存心順服祂（《腓立比書》二：8），成為人的樣子，凡事按父的旨意去做。祂愛鄰人，因為祂在世間所做的一切，目的只是服事人，直至獻出祂的生命¹⁰。

基督不僅成全了律法，而且也遭受律法所頒布的對違背律法者的懲罰。只有這樣才能完全滿足上帝的公義。在安瑟倫看來，只存在兩種可能性：或是懲罰，或是贖罪；而在路德看來，贖罪是透過懲罰而發生的，但懲罰的不是罪人，而是基督¹¹。對罪的懲罰包括上帝的忿怒及由此帶給人類的一切。所以基督是處於上帝的忿怒之下。祂在十字架上受難時，遭受到此忿怒。祂死於一個罪人所受的死刑中。但祂不像我們罪人，祂遭難和死是「無辜的、純潔的」。由於祂「償還了對上帝的虧欠」，使上帝把祂的忿怒及永罰從我們身上取走了¹²。

路德對基督在十字架上受難的理解，主要是由《聖經》經

帝在寶座上嘆息……」 「祂對祂親愛的兒子說：『下去……』」 WA35, 423; LW53, 219f。參見 WA 39 I, 45; LW34, 110。

10. WA17 II, 291。

11. 論路德和安瑟倫之間關於和解教義的關係。參見我的《教義學概論》（德文第3版；居特斯洛：Bertelsmann, 1949），11, 32。

12. WA 37, 59。參見 WA8, 519; LW 36, 177。

文決定的，尤其是耶穌在十字架上講的第4句話（《馬太福音》二十七：46）和《加拉太書》三：13的內容¹³。但他也受到一個基督徒所經歷的個人誘惑的經驗的影響¹⁴。正是在這些經驗中，路德理解了那些經文所闡述的真正含義。基督的受難和基督徒的受試探有共同的歸屬。它們以一種雙向的方式連在一起。首先，基督徒自身受試探的經驗，給予路德基督本身痛苦

13. 主要來源是：「論對基督神聖受難的沉思」〔*Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi*〕（1519）, WA 2, 136ff；「論準備受死」〔*Sermon von der Bereitung zum Sterben*〕（1915）, WA 2, 685ff；1521年路德論述讚美詩的演講對《詩篇》二十二的解釋，WA 5, 588ff；對《加拉太書》長篇評論中有關《加拉太書》三：13的解釋，WA 40 I, 432ff；LW 26, 276ff；論來自十字架上第4句話的佈道詞，WA 17 I, 67ff。

14. 埃裏希·福格爾桑的《路德論被誘惑的基督》（柏林：de Gruyter, 1932）。我們也許不會那麼簡單輕易地把《聖經》和誘惑看成是路德思想中兩個相反的極點。因為《聖經》在誘惑的經驗中也起作用——至少就路德所理解的誘惑而言是根據一些虔誠的人的經驗，正如《聖經》，特別是《詩篇》對他們的記載那樣。參見，例如 WA 5, 603。

路德始終堅持，如以我們本身受誘惑的苦惱為基礎，我們只能部分地理解基督在十字架上受的煎熬。而我們如果從另一方面考慮，即以基督遭受上帝的烈怒為基礎，我們就能首先充分理解我們自己受誘惑的苦惱，否則這種苦惱會因我們不敬神而被掩蓋。因此講述這兩個方面很有必要：如以我們本身經驗為基礎，我們只能部分地理解基督的苦難；而另一方面，只有我們像《聖經》所見證的那樣見到基督的苦難，我們才能充分理解這種在上帝之下的苦惱。「我們不了解自己，也不知道我們正處於令人羞恥的境地……由此基督所承受的一切就成為適用於我們自身；因此，當我們能夠較為清晰地看到基督的苦難時，我們就將會更好地看到我們自己的邪惡。」 WA 17 I, 71。

掙扎的觀念。其次，要理解基督的苦難，也必須從祂進入人類內心最深處的需要出發，否則基督就不可能在這些特殊需要方面成為我們的救主。

基督的苦難完全是人的苦難。祂是作為「絕對的真人」而受難的。即使無法度量祂個人在十字架上所遭受痛苦的深度，但祂完全像其他人那樣遭受苦難的事實，意味著虔誠者在上帝忿怒下其良知所經受的誘惑，與基督受難之間仍有類似之處¹⁵。基督作為人受試探幾乎到了絕望的地步。上帝讓祂的良知承受內疚意識的重負。由此，祂能夠全面深刻地理解我們人類，知道我們必須在上帝統治下負起重荷，並從中幫助我們¹⁶。我們必須領悟耶穌十字架上第4句話和保羅在《加拉太書》三：13中所說的（「基督為我們受了咒詛……凡挂在木頭上都是被咒詛的」），是極其嚴肅認真的話語，無須為它們巧辯過去¹⁷。基督是真正被上帝棄絕：祂被排除在與天父上帝親近的經歷之

15. 「我們必須允許基督成為完全的人……祂是一個像其他人一樣的人……這正是發生在義人中的事……祂就像人那樣感受萬物。」*WA* 17 1, 68f。這些可參見勒雷爾的版本。在同一頁碼中可見到羅特注釋中的相應段落。

16. 因為倘若我們有這種安慰：我們有一位恩典的上帝，那麼任何苦難和麻煩都不會大到使我們無法承擔了；那時我們就不在乎任何形式的麻煩了。不管上帝怎麼反對祂（基督）……祂不得不受損傷，這樣祂也許會像我們，知道怎樣幫助我們。這就是我們遇到麻煩時得到的安慰；那時我們就會想：「你也曾在醫院中呆過。」「有某種經歷的那些人是向他們懺悔的合適人選。因此基督能立即了解我們，知道怎樣幫助我們，因為祂也經歷了麻煩。而這點正是最為肯定的安慰。」*WA* 45, 370f。

17. *WA* 40 1, 432; *LW* 26, 276。

外，取而代之的是忿怒和地獄的經歷。根據《以賽亞書》第五十三章，耶和華，因我們的罪擊打祂，用對我們的懲罰去懲罰祂。而「這些並不只包括肉體的死亡，還包括因感到上帝永恆的忿怒，彷彿將被上帝永遠棄絕而受驚嚇的良知的焦慮和恐怖。」因此基督也不得不「忍受因感受到上帝永恆忿怒而受驚恐的良知的焦慮和恐怖」¹⁸。這樣，基督甚至在祂自己眼中也像是個受咒詛的人那樣。我們無法用任何方式去削弱《加拉太書》三：13中提到的「咒詛」的含義，而是必須與保羅一起，十分嚴肅認真地去接受用在基督身上的這個詞的確實性。《以賽亞書》五十三：6也同樣。「上帝絕不會以先知所言自娛。」¹⁹凡不能極其認真地對待這一點的人（因為他認為把基督說成是承擔了我們的懲罰和咒詛是無法容忍的），就是剝奪了我們最甜蜜的慰藉²⁰。

因此，基督充分忍受著對死亡焦慮的恐懼及受上帝棄絕和處於上帝烈怒下的恐懼。路德對這種絕對恐懼的無望情勢作了詳細的描述²¹。然而基督受難與我們遭受的這一切不是為祂自己，而是為我們。祂慈愛地體諒了在上帝烈怒下罪人的全部需要。「祂被自己的慾望和父要成為罪人的朋友的意志所打

18. *WA* 5, 602f。

19. *WA* 40, 434; *LW* 26, 278, 參見 *WA* 8, 33; *LW* 13, 35。

20. 「對基督的這一認識及最令人欣喜的安慰就是基督為我們受咒詛，使我們從律法的咒詛中得解脫。而詭辯學家卻剝奪了我們對此的認識。」*WA* 40 1, 434; *LW* 26, 278。

21. *WA* 5, 602。

動。」²² 由此，祂遭上帝的棄絕，替我們遭受上帝的忿怒。祂把我們的罪擔在祂自己身上，彷彿這些罪孽就是祂自己的那樣²³。祂用這種方式，作為罪人中的一員，站在上帝面前，上帝也就這樣對待祂。因此，我們得救端賴基督把我們的罪擔在祂身上²⁴。

然而，即使基督替代我們作為罪人受難，甚至在祂受難時，祂本身也並沒有罪。這一點區分了祂純潔的受難與我們的苦難的不同，我們在受苦時不可能透過抱怨、挑釁、絕望、褻瀆神等逃避罪責。耶穌在十字架上的第 4 句話聽起來彷彿明顯地是基督對上帝的抱怨，但事實上這只是受造物自然地對死亡恐懼的抵制——就像負擔過重的梁正在斷裂那樣。實際上甚至當基督深陷試探時，祂也傾其全力愛上帝²⁵。就在祂處於被上帝棄絕、遭咒詛的最可怕的經歷中，祂都不與上帝抗爭，而是在愛中順服上帝。因此在基督內同時並行地存留著最大的歡樂和最大的悲哀、最大的絕望和最大的能力、最沉痛的煩惱和最深沉的平靜、絕對的死亡與絕對的生命；因為基督既被上帝棄絕，而又仍未被棄絕。路德從耶穌十字架上第 4 句話中找到了這雙重含義。基督呼喚的是祂感到已經棄絕了祂的上帝。任何一個知道自己已遭徹底棄絕的人都不會呼喚上帝為「我的上

22. WA 40 I, 434; LW 26, 278。論基督具有的愛：為我們的緣故，把萬事擔在祂身上。參見 WA 17 I, 70f。

23. WA 5, 603。「不管我、你及我們當中所有人已犯下或將要犯的罪，它們都等於是耶穌自己的，彷彿他本人犯了這些罪那樣。」WA 40 I, 435; LW 26, 278。

24. WA 40 I, 435; LW 26, 278。

25. WA 5, 604f。

帝」²⁶。

基督從沒停止愛上帝勝於一切，即使祂徹底經受了上帝對祂的棄絕、處於上帝的忿怒下和遠離上帝的地獄中。由於祂戰勝了上帝的忿怒和地獄，所以摧毀了這一審判的力量。而我們其他人也處於上帝的忿怒下，因為我們謀求的是自身的利益，所以就對上帝生氣，再次犯下所有的罪孽。基督則全然不同。祂肯定也感受到受咒詛者所感受的一切。祂在上帝面前戰慄，並且想逃走；但與此同時，祂卻能夠愛他²⁷。這就是路德在其佈道集「論準備受死」(*Sermon von der Bereitung zum Sterben*)一文中所表達的思想。基督是天上的一位，儘管被上帝視為受咒詛的，並且離棄祂，但祂仍透過祂的全能的愛征服了地獄，祂為自己是上帝最親愛的兒子一事作了見證，而且如果我們相信的話，祂也把這同樣的地位提供給我們²⁸。

我們無須強調這一事實，即對基督受難的這種理解超出了全部心理學範疇。在心理學中，幾乎不能想像基督在被上帝棄絕的情況下，卻仍能繼續愛上帝，而且因此即使在焦慮中，卻仍生活在上帝的平安中。這一神學結論是路德根據耶穌十字架第 4 句話的雙關內容和基督無罪性的教義得出來的²⁹。

基督遭受地獄和上帝的忿怒的苦難，用祂對上帝的愛的力

26. WA 5, 602。

27. WA 5, 605。

28. WA 2, 691。

29. 「因為基督既不可能犯罪，又不可能做任何罪惡之事——儘管祂所做的那些事如果我們在祂之前做會是真的罪。」WA 50, 604。

量勝過了它們。這就是路德對基督陷入地獄這段經文的理解。這是基督遭受死亡痛苦的一部分。由此，基督獲得了征服地獄的勝利。路德在他寫作的各階段都採用了這一立場³⁰。與之相對的，還有某些不同的解釋。路德以《聖經》某些章節為基礎，諸如《詩篇》十六：10；《使徒行傳》二：24-27，並根據《使徒信經》中一些條款的後續文（他「死了」、「下到陰間」），他也講基督死後下到陰間。這種兩面性的解釋給他造成了困難³¹。除此之外，無疑路德有其個人對基督下到陰間的理解，把它與基督受難，客西馬尼園和各各他相連。加爾文採納了這一理解，某些歸正宗教派的認信文中也接受了此點。墨蘭頓對基督下到陰間的理解與路德不同，他認為基督是勝利地向地獄邁進。基督透過向魔鬼和受咒詛者顯示其力量而使他們戰慄。路德正統派發展了這一思想。下到陰間成為基督高升的第一階段。由此人們拋棄了路德這一深刻的理解。路德宗的絕大部分人反對歸正宗（the Reformed）把基督下到陰間理解為基督降卑的一部分，他們也沒認識到這是在從事討伐路德的筆戰。

路德關於十字架的教義，藉著他極其嚴肅地對待基督遭受地獄和被上帝徹底棄絕的苦難，而超越了所有早期的神學。就他對道成肉身和十字架的理解，他不能很深刻地把基督包含在我們人性中。此點的理由是依據下列事實：路德始終把基督受

30.參見，以我的文章「墜入地獄」為證，載於《系統神學雜誌》第19期（1942年），371ff。

31.同上。

難與人類在上帝忿怒下的苦難（*Anfechtung*）相連，正如我們已經強調的那樣，從這點出發，他必須能夠理解和承認，把基督受難作為對他自己的苦痛十分恰當的幫助。一位願意成為我們救主的基督也必定會遭受我們本身地獄的處境。這地獄並非是將來的某一境遇或地方，而是一種目前的真實——受到驚嚇的良知正處於上帝的忿怒之下。有著地獄和被上帝棄絕經歷的基督，直接陷入在上帝忿怒下所有人類的苦痛中，而人類的苦痛也直接陷入基督的受難中。

作為與惡勢力戰鬥的基督的事工

正如前面提到的，路德對基督下陰間的理解那樣，他把基督的事工不僅描寫為要滿足上帝——諸如遭受並征服上帝的烈怒、上帝的離棄、咒詛和下地獄——他也把基督的事工描寫為基督與惡勢力的戰鬥。這些惡勢力是為上帝的忿怒服務的，而且上帝使人類降服於它們³²。路德把惡勢力人格化。原罪是人類一切罪孽的基礎，它就像對所有其他人所做的那樣，出現並力圖攻擊基督。但這裏，原罪是以一個人的形式出現，它替代我們，成為「最壞的、最大的，並且是唯一的罪人」，去面對一位永恆的、不可變更的公義之人³³；它面對基督「不計後果

32.我們的主要來源是關於《加拉太書》的長篇評論。WA 40 I, 432ff, LW 26, 276ff 和路德的佈道集。

33.WA 40 I, 438; LW 26, 281。

的順從」³⁴。這場決鬥只可能有這種後果：「一切罪被征服，被置於死地並被埋葬。」基督的公義吞噬了罪³⁵。律法，就像加在我們身上那樣，譴責和力圖加在基督身上，但它卻對基督既無權，也無力，因為祂徹底地成全了它³⁶。死亡，這個對整個世界全能的刑罰，試圖抓住祂，但卻遇到了不朽的生命³⁷。

那是一場真正奇妙的戰鬥

死亡在生命的控制中翻騰

生命露出勝利的光芒

他徹底吞噬了死亡

《聖經》宣告——

一人之死消除他人之亡³⁸。

「基督只是純粹的生命」，因此祂用祂自己的生命扼殺了死亡³⁹。撒旦和地獄力圖吞噬祂，卻無可奈何；相反地，它們本身被祂所消滅，因為祂活在上帝的全愛中⁴⁰。路德也會把在基督受難時，一股與祝福基督的力量相對抗的勢力，說成是神

34. 「祂是上帝恩典的肖像，反對擔在自己身上的罪，並藉著祂絕不動搖的順服去克服罪。」*WA* 2, 691。參見讚美詩「親愛的基督徒，讓我們現在重新聯合」的第8節中，「我的無辜將承擔你的罪」這一行。*WA* 35, 425；*LW* 53, 220。

35. 罪「確實在攻擊祂，但對它而言，祂太強大了；祂吞噬了它；就像掉進大海中的火星那樣，它被消滅在祂裏面，因為祂只有公義」，*WA* 17^{II}, 291。

36. *WA* 17^{II}, 291。

37. *WA* 40^I, 439；*LW* 26, 281。

38. *WA* 35, 444；*LW* 53, 257。

39. *WA* 2, 689；參見 *WA* 17^{II}, 292。

40. *WA* 17^{II}, 292；*WA* 2, 691。

忿怒的咒詛，而不是指撒旦和地獄。這種咒詛企圖破壞祝福，但它無法做到，因為這種祝福是神聖的、永恆的。頗具特色的是，路德在這裏把神怒的咒詛與死亡和罪惡的勢力放在一起，並把它列為基督與之戰鬥的「那些惡魔」之一⁴¹。這標誌著：基督必須與之戰鬥的惡勢力，最終是從上帝中心論的角度被理解的。上帝的忿怒是其中之一，而且是所有這些惡勢力中，一股真正具有威脅性的和死亡的勢力⁴²。

這場戰鬥具有全部內在含義的性質，並且根據《歌羅西書》二：15，它也發生在「祂裏面」，即在基督一個人，並且僅僅是祂一個人身上⁴³。耶穌這個人經受住了所有這一切。然而如沒有祂的神性，祂絕不可能在這場可怕的戰鬥中，戰勝這些強大的敵人⁴⁴。路德十分強調基督的神性對此點而言是不可缺少的。任何一個要否定基督是上帝的人，如果堅持這說法，那他就像阿裏烏（Arius）那樣，必須否定我們靠基督得救贖。因為要征服世界的罪、死亡、上帝本身的咒詛和烈怒，這決非

41. *WA* 40^I, 440；*LW* 26, 282。

42. 路德在講述基督與惡勢力鬥爭時，毫不猶豫地使用「滿足」這一詞，因此當他描述基督滿足了上帝公義時，也採用同樣的表述方法。他也以同樣方式講述律法。*WA* 17^{II}, 291；*WA* 40^I, 503；*LW* 26, 325。

43. *WA* 40^I, 440；*LW* 26, 282。

44. 當基督在客西馬尼園內心鬥爭時，祂藉著神的能力保守住自己。「否則祂不可能得勝」。*WA* 10^{III}, 74。「因為如果一個為我們而犧牲自己的人不與上帝同在，那末祂由童貞女所生的事實，以及他死了（即使上千次）都毫無意義，而且在上帝面前也就毫無用處。這位亞伯拉罕的子孫也是真上帝，祂為我們而獻身，這事實帶給我們戰勝一切罪惡和死亡的祝福和勝利。」*WA* 17^{II}, 236。

任何受造物所能做的，而是神能力的工作。因此必然是：「一位靠其本身去征服那些惡勢的人在本質上應該是真上帝……能棄絕罪，消滅死亡，除去本身的咒詛，賜予公義，給生命帶來光，為自身帶來祝福；也就是去消滅這些，去創造那些——所有這一切都只能是神能力的工作。」⁴⁵ 同樣，由於基督親自征服和消滅了律法，祂就必定是真正的上帝，因為祂必須超越律法，而這只有上帝能做到⁴⁶。

凡在路德講述基督與那些惡勢力戰鬥並戰勝它們的事情中，凡在他以上帝為中心去對待基督事工之處，他正如使徒保羅所為，始終堅持把基督的死與復活緊密相聯。基督的受難和復活是不可分割的事⁴⁷。頗有特色的事實是：路德沒有寫過後來信義宗信徒所譜寫的那類大齋期讚美詩。他的關於基督拯救工作的詩歌是復活節讚美詩「死亡抓住在獄中的我主」⁴⁸。這種明確的、系統表述的 17 世紀信義宗詩人的大齋期讚美詩是以中世紀天主教模式譜寫的。路德並沒有為這類讚美詩鋪路。（人——神）和解已在基督的死亡和復活時一並發生。我們對這一已完成的和解的確定是依據基督的復活。相信基督的復活

45. *WA* 40 I, 441; *LW* 26, 281。

46. *WA* 40 I, 569; *LW* 26, 373。

47. 正如保羅在《羅馬人書》四：25 中所言，路德把基督受難的拯救意義與祂的復活意義加以區分：「基督受難使我知罪，並置罪於死地；祂的復活使我們稱義，免去一切罪孽。」*WA* 2, 140，參見「……祂藉著復活，征服了它」。同上。

48. *WA* 35, 444; *LW* 53, 257。

就意味著肯定了藉著基督，與上帝取得和解⁴⁹。

基督是在歷史特定的時間中完成其工作的。但在上帝眼中，這工作久已存在。正是在這一含義上，根據《啟示錄》十三：8，基督「在世界形成之前」，就已為全人類的罪被釘在十字架上。因為福音和上帝的應許從起初就在那裏，包括基督及其事工。因此相信上帝應許並由此而得祝福的各時代的全體人類都因基督的事工而活，即使此事其實首先發生在各各他。而這一拯救工作是基於上帝永恆的拯救意志⁵⁰，因此它的意義是超越時間的⁵¹。

基督事工在道和信中的當代性

基督的事工是「在我們之外」進行的，因此沒有我們參與。它也是賜予我們的，因此它是「客觀的」。但與此同時，路德盡力充分強調，如果我們沒有信仰，那麼基督的事工就對我們無用；我們只有藉著信，使基督進入我們裏面，它才能幫

49. 「相信耶穌基督復活無非就是相信已有人使我們與上帝和解，這就是基督，祂使我們為天父和聖徒所接受……信基督的復活就是我們相信……基督擔負了我們的罪和整個世界的罪，以及父的忿怒，祂已把它們兩者都放在自己裏面，由此我們得以與上帝和解，成為完全的義。」*WA* 10 III, 136f。

50. 參見《彼得前書》一：20。

51. 「再者，基督是為從起初整個世界的罪而死……」*WA* 39 I, 49; *LW* 34, 115. 「事實上，除了僅就應許而言，基督並非是從世界創立起遭殺害。」*WA* 39 II, 197; *LW* 34, 313。參見 *WA* 18, 203; *LW* 40, 214。

助我們⁵²。但如果祂的工作不向我們宣布，此事也就不會發生。基督的事工這一特點，在總體上也賦予耶穌基督位格和歷史的特點。只有宣告才能把它們帶給我們，讓我們懂得它們對我們的意義（參見第 192-193 頁）⁵³。在上帝面前任何其他工作或信仰都不能幫助我們，這一說法無例外地始終正確，甚至涉及基督時也如此。儘管基督是整個世界的救主，但只要我們不信，祂也無法幫助我們⁵⁴。基督親自戰勝惡勢力，但只有當基督活在我心中並支配我時，祂的勝利才能使我受益；而這點發生在信仰中。因此「勝了世界的就是我們的信心」這一論斷（《約翰一書》五：4）始終密不可分地與基督親自戰勝惡勢力的斷言相結合⁵⁵。基督的勝利不是指那類形而上學的事，能使我們

52. 就基督藉著恩典在信徒內心中的掌管程度而言，任何罪、或死亡、或咒詛都不存在了。但在不認識基督的地方，這些都始終存在那裏。所以一切不信者都缺乏此種祝福和勝利。正如約翰所言：「因為這是我們的勝利、信心的勝利。」*WA* 40¹，440；*LW* 26，282。路德在講述基督事工時，反覆使用這類表述，諸如：「就我們信的程度而言。」

53. 「如果基督已經成千上萬次地被釘十字架而無人對此說什麼，那麼祂被釘十字架這一事實有什麼好的？」*WA* 26，40。參見 *WA* 10^{1,2}，7。

54. 「讓人們都不要應承藉著他人的信仰或工作得到拯救。是的，你絕不能藉著馬利亞的工作和信仰，甚至你都無法藉著基督本身的信仰和工作獲救（如果你自己沒有信仰的話）。因為上帝沒有應許馬利亞或基督本人去代替你，由此而使你具有公義和虔誠，除非你本身信而且很虔誠……否則任何異己的信或工作都無任何用處，即使是全世界的救主——基督的信和事工也無濟於事；祂的益處和幫助無助於你，除非你相信並受到啟示。」*WA* 10^{III}，306，308。

55. 參見注釋 52。路德把真正信仰描述為「將使基督有效地在我們當中抵擋死亡、罪和律法」。*WA* 39¹，45；*LW* 110。

去說自祂得勝時起惡勢力就不存在等。相反地，它是在這種意義上的勝利：從祂勝利開始，敵人就被征服，不再存在。我們可以描述祂勝利的現實，但僅就「祂的所在」這一空間形像而言，而不是指「自……起」彷彿這世界自各各他和復活節起，在形而上學的含義上就已改變了。惡勢力，包括上帝的忿怒和律法在內，所有這一切都還存在，但它們在基督裏被征服；因此對那些藉著信、基督活在他們裏面的人而言，它們是被征服了。因此，基督的和解與救贖並不是一種物質成就，甚至不是在我們不了解、也不與基督親身分享的情況下都會生效的物質成就。在這含義上，它確實不「客觀」。它要求在信仰中「主觀」地擁有它；實際上，拯救只是對信仰和信心而言。在拯救處於緊要關頭時，上帝也只限於以個人方式，即藉著信與人打交道。因此，信屬於基督的事工。

因著信，基督的事工成為我們自己的。路德認為必須這樣表述：基督在祂的愛中，使自身與人合而為一。如今人因著信，使自身與基督合而為一。基督把我們所有的事都親自承擔下來，包括我們的罪、在上帝烈怒下和魔鬼掌管下我們死亡的痛苦；祂把祂自己及屬於祂的萬物，包括祂的無辜、公義和福分都給了我們，就像完全是我們自己的那樣。這是一種「奇妙的交換」⁵⁶。但信是手段，透過它，人允許這一「奇妙的交換」

56. *WA* 7，25；*RW* 1，363。*WA* 7，54；*LW* 31，351。這一概念非常早就出現了。

WA 1，593；*LW* 31，189ff。「這是神給罪人的豐富恩典的奧秘；因為透過這一奇妙的交換，我們的罪如今不是我們的，而成為基督的，基督的公義也不是基督的，而成為我們的。」*WA* 4，608。「如今這一奇妙的交換發生了，基督把祂

發生在他身上；藉著信，祂本人贊成此交換，並為它而豁出生命。基督對人說：「你們的罪就是我的，我的無辜就是你們的。」人憑著信心對基督說：「我的罪在你身上，你的無辜和公義如今都屬於我。」因此這種賜福的交換僅因著信而發生。信心是結婚戒指，藉著它，基督與人的靈魂結婚，因此「奇妙的交換」發生了。因著信，基督與人的靈魂成為「一體」；與此一起發生的是：屬性和苦難的分享也完成了。因此信心是和解本身的一部分⁵⁷。

但信心只有容許它本身進入基督的苦難和死亡時，才能藉著基督的十字架去擁有基督為我們的代求。路德像保羅一樣，也講到與基督的同死。與基督的同死並不是只發生一次的事（路德對《加拉太書》二：19的理解是：「我現在與基督同釘十字架」，而不是「我已經與基督同釘十字架」）。因此他把與基督同死等同於肉體釘十字架，這一行動的不斷進行（路德把保羅在《加拉太書》五：24中「已經把（你的）肉體同釘在

自己及其福分給予了信心，承受起人心及任何壓在人心中的重負，並使之成為祂自己的。」*WA*10Ⅲ，356，358。「參見奇妙的交換。一個人的罪由另一人去償還。一個人所具有的歸於他的平安，卻由另一個人去接受。」*WA* 31Ⅱ，435（《以賽亞書》五十三：5的解釋）。

57.「對和解『主觀上的占有』並非是某件隨著上帝『客觀』工作而產生的事，它本身就是這一『客觀』工作的一部分，無此工作，這種和解就不可能完成，『補償』也就不會發生。」（雷根·普雷特）的《創世與拯救》，翻譯克裏斯廷·伯內克——肖貝格（哥廷根：Vandenhoeck & Ruprecht, 1960）Ⅱ，365。

十字架上了」這句話譯成現在時態）⁵⁸。在這裏，路德使用了奧古斯丁所作的區分：基督受難既是「獻祭」，又是「榜樣」。路德對此話的理解是：就罪基本上藉基督受難而被消滅而言，基督受難是獻祭；而就我們應仿效基督經受肉身受難和死而言，它又是榜樣。作為「獻祭」，基督受難是「為我們的利益而發生的」一次事件；作為「榜樣」，它意味著「我也必須因著老亞當去受苦」⁵⁹。「基督受難必須涉及的不僅是話語和外表方面，而且老實說，還必須涉及生命方面」⁶⁰。路德說，保羅和彼得書信已對這些作了充分的闡述。他特別在其洗禮學說中強調了這一思想。這是他對基督代人受過事工的理解中不可分割的一部分。這種替代不能被理解為彷彿它只是排他性的，而應理解為有包容性。基督不僅為我們受難，而且由此希望把我們帶入祂的苦難中⁶¹。

基督受難包括與惡勢力戰鬥並戰勝它們這兩個方面。信心

58.1522年至1527年，路德把保羅經文確切地譯成「已經同釘在十字架上」；1530年後，他改為現在時態。對於路德的神學與保羅的關係而言，此改動具有深刻的意義，正如他用《羅馬人書》第6章去回答其《基督徒小問答》中有關洗禮的第4個問題時所具有的意義一樣。參見第353頁和*CW* 561頁。

59.*WA* 2，141，501；*WA*17Ⅰ，74。

60.*WA* 2，141。

61.在魯多夫·布爾特曼的存在神學中，這一問題的兩個方面的聯繫被切斷了，它們被放在彼此對立的地位。「信基督的十字架就意味著本身把這十字架作為自己的去承受，並使本人與基督同釘十字架。」《啟示與救贖》（慕尼黑：Kaiser 1941），第61頁。對路德而言，這是第二位的事，是發生在「為我們」之後的。而對布爾特曼而言，這就是存在的全部含義。

使基督徒參與基督的受難，用這種方法，基督的戰鬥和勝利在基督徒中實現了。路德回應了約翰，稱信心是勝利。因此，基督的戰鬥和勝利、祂的十字架和復活成為當代事件，出現在基督徒個人的戰鬥和勝利中。在原則上，基督確實一勞永逸地征服了惡勢力、律法、撒旦和死亡⁶²。但在經驗上，它們仍存在於世界上，並在基督沒統治到的地方肆虐⁶³。在世界末日來臨前，它們絕不會徹底放棄行動⁶⁴。它們還將與它們所憎恨的基督作戰，直到那時；而如今它們在基督之國的形式——教會中從事反基督的鬥爭⁶⁵。就這點而言，基督的戰鬥儘管得勝，但仍未結束⁶⁶。

由於基督徒中仍有舊人和罪人，因此始終要受到惡勢力的攻擊。他們在良知上要受它們的威脅和誘惑，而且這類攻擊不會停止。因此，基督現在必須藉著道和聖禮在祂的子民心中展開這場鬥爭——即使祂已在十字架上和復活時取得了勝利。我

62. *WA*17 I, 71。

63. *WA*19, 140。

64. 這正是死亡和罪被征服的巧妙方法：不是透過強迫性的立即消滅它們，致使它們永遠不再被感受到，而是透過首先奪取它們的權力和權柄，然後由權威的審判宣判它們滅亡。如今即使它們仍繼續逞凶，使其本身感到它們尚未被消滅，但這都無濟於事；因為對它們的審判已裁定：它們既無力量也無權柄，而且行將，並必須立即中止並終結。*WA*19, 141。參見 *WA*8, 92；*LW*32, 207。

65. 根據《詩篇》一一〇篇，基督之國是在其「仇敵中掌權」。它是那類處於不斷爭戰狀態中的王國。*WA*34 II, 68。

66. 「這些肆虐者（惡勢力）總有一天被基督藉十字架和寶血打敗，而且基督還要不斷擊打它們，因為祂宣布了凡信祂的人將會從律法、罪和死亡中獲釋放。今天，同樣的戰鬥將藉著道和聖禮繼續。」*WA*49, 24。

們的基督必定因著信成為在我們裏面的基督。因此祂再次成為一名勇士⁶⁷。祂在勝利的基礎上，在其子民的心中向惡勢力開戰。但對其子民而言，祂的勝利只有在不斷的新的戰鬥中，才是一種真正存在的因素。基督與惡勢力的對峙在每個基督徒裏面都是不斷更新的⁶⁸。在這場戰鬥中，基督徒藉著緊緊把握住基督在福音中向他宣布的勝利而取勝⁶⁹。靠著基督得勝的力量及對此的相信去戰鬥並獲勝。因此，雖然新的誘惑不斷藉著惡勢力襲來，但它們一次又一次地被征服。這些惡勢力因此而失去了它們指控人的權柄（他們原本就具有的）以及誤導和腐蝕人的力量。

反對這種指控勢力的戰鬥是靠良知，即靠在良知中的基督進行的。由於上帝的忿怒在良知上擊打人，因此也必須在良知上去征服它；當良知因著信抓住了基督，上帝的烈怒就被克服

67. 「基督是安息日的主，即萬軍的上帝，祂不斷地開戰，在我們裏面繼續祂的戰事。」*WA*30 II, 621。就在此前，路德對信心下了同樣的斷言：「信和靈十分繁忙，沒有休止，必定常有事要做，常保持戰爭狀態。」*WA*30 II, 621。「《聖經》稱基督為……萬軍之主，因為祂的基督徒藉著福音不斷地進行爭戰，常投入反魔鬼、塵世和肉體的戰鬥中。」*WA*8, 13。參見 *WA*8, 123；*LW*32, 252 及參見 *WA*37, 50。

68. *WA*17 II, 291f。注意路德對基督與惡勢力鬥爭的描述，他對基督徒與惡勢力鬥爭以及惡勢力對基督徒攻擊的描述。

69. 「基督已征服了罪、死亡、地獄及魔鬼。這也發生在掌握此點、堅信此點的人中。人在耶穌基督裏成為罪、死亡、地獄和魔鬼的征服者」。*WA*10 III, 356。「看，基督徒自身必須用基督的勝利武裝起來，並用它回擊魔鬼。」*WA*36, 694（克魯齊格的版本）。「如果這世界本身呼叫反對我，我不應該害怕，因為我知道基督已征服了一切阻擋我的事。」*WA*17 I, 71。

了⁷⁰。

人因信基督而從惡勢力中獲釋，並成為「自由的萬物之主」。因為惡勢力因基督已失去了它們的力量，無力把信基督者與上帝及其拯救相分離。正相反，它們如今必須作為達到真生命的工具和幫手去服事人類，恰如他們服事基督本身那樣。「如今任何事物都無法損害人類得救；是的，萬物必須服從人，幫助人得救」（根據《羅馬書》八：28）。這就是「基督徒的自由」⁷¹。這種自由藉著基督的十字架和復活得來，並且完全變成基督徒自己的；但基督徒只有從基督的同在中，在信心裏不斷地接受它並生活在它裏面時，才擁有這種自由。

因此當路德試圖用基督徒的誘惑去理解基督的十字架時，他也用十字架和復活去解釋受神怒之力攻擊的基督徒的誘惑和困苦。因此基督的戰鬥和勝利完全成為當代發生的事，基督徒與基督的十字架和復活事件也成為同時代了。雖然該事件僅發生一次，但它卻影響著一切生命。曾從死裏復活的基督，今天還在祂的基督徒裏持續不斷地從死裏復活⁷²。路德的基督既是歷史上的基督，又是復活的、活生生的基督。祂就在我們面前，祂以其活生生的靈性力量包容萬物，並存在於萬物之中。基督完全生活在祂的教會團契內。祂的事工超越了已發生的和

70. 「當有基督幫助時，良知就得勝；因為那時恩典和勝利出現在我們當中。」
WA39II, 170。

71. WA7, 27f; RW1, 365f; 參見 LW31, 354f。

72. 「基督尚未在祂的信徒中徹底復活；但祂作為初熟的果子，開始在他們當中從死裏復活。」 WA39I, 356。

正在發生的事之間的區分，超越了在我們之外、之前的歷史與我們之內歷史間的區分，因此也就是超越了過去的歷史與今天在從事創造信仰的聖靈間的區分。所有這一切都屬於有關基督事工的神學。這一現實就在我們面前，在我們之中。路德的這種觀點遠勝過所有先前對基督事工的解釋。他已追根溯源回到《新約》本身中找答案，徹底更新了使徒保羅對基督事工的基本理解。

路德還找到了另一種絕妙簡單的表述法去概括基督的事工和作用。耶穌基督作為真人已經歷了我們整個人生、活動和苦難。祂已經歷了我們一生中所具有的每件事，但祂與我們走的是完全不同的路，即祂是無罪性的。我們從生至死所走的都是有罪的路；萬物都因我們成為罪，傷害我們。但基督一生的路是完全純潔的。因此不管我們是在受苦還是在活動，祂已使生命所帶來的一切成聖。祂實施此點有其雙重含義。首先，由於基督無罪地走完了一生，使我們本身不潔的生命在上帝眼中和審判時變為聖潔。其次，基督純潔地度過一生，把詛咒從與生命有關的一切事物中清除，也去除了死亡本身。它使所有這些事成為對我們的祝福和上帝恩典的工具，在這雙重含義上，基督純潔的生與死，使我們整個生與死成為聖潔；它甚至使整個世界變得聖潔，以致我們在它之內無須再成為有罪的。只要我們受洗、堅持信奉基督，任何事物都無法使我們變污穢，因為祂已貫穿於萬物之中。這裏基督的整個事工、祂的生與死全都被歸結為一，它對我們的生命表露出像人們所能設想的那麼質樸和有意義⁷³。

古斯塔夫·奧連^[譯註] (Gustaf Aulen) 對基督事工的理解

我們對路德的基督事工學說的闡述，實際上是含蓄地拒絕了一種把路德強調的重點放在別處的現代的解釋。根據現代的解釋，基督事工的決定性因素不是它與上帝公義和忿怒的關

73. *WA*37, 53ff. 「憑藉基督聖潔的一生，使我們恥辱、有罪的一生變為聖潔。」
*WA*37, 53. 「祂藉著祂的身體潔淨萬物，這樣由於祂，就使屬於我們自然生育的萬物及這種生命不會損害我們；它們反被認為就像屬於祂的東西那樣的純潔。因為藉著受洗和信仰，我已與祂的降生和生命密切結合。因此，我所做的每件事也取悅於上帝，可以恰如其分地被稱為神聖的散步、站立、吃喝、睡覺、工作等等，這在每個基督徒中都變成純潔和神聖的事，即使他仍活在肉身中，其本身顯然並不純潔；但因著信，圍繞著他的每件事都成為純潔的。因此這是一種異己的神聖，但也是我們本身的，因為上帝不願看到我們在這一生中做本質上不潔的事；但萬物成聖，為上帝所接受是靠這位上帝之子，祂用其畢生使整個世界成聖。」*WA*37, 57. 「主基督貫穿了從出生起我們整個人生：祂經歷、度過的一生及所行的每件事就像我們所為，由於祂對生命的祝福使生命成聖、成為神聖……如今凡與基督的生與死相連的每件事都是我們的寶藏，它使我們徹底成聖。雖然我們在塵世間不再擁有或存在任何事物，並因死亡而斷絕了人生，但我們在寶藏中擁有萬物。我們在基督裏也變得如此神聖，致使我們甚至在死亡時也不會死在祂面前。死本身對我們而言必定已變成了生。」*WA*37, 59f. 參見 *WA*37, 62. 基督用祂的純潔觸及「我的生與死，我的行走、站立、受苦、挫折和誘惑。所有這一切祂都曾有過、實踐過、經歷過……」*WA*37, 62. 就這點而言，在基督死時祂對聖父的順從，改變了我們的死亡。參見 1532 年基督受難日的佈道詞。*WA* 10^{III}, 75ff.

[譯註：奧連（1879 年生），瑞典神學家兼主教。]

係，而是它與威脅人類的惡勢力的關係。阿爾布雷希特·裏敕爾（Albrecht Ritschl）斷言：「路德理解的基督所做的補償並非是交給上帝的，而是交給那些惡勢力的」⁷⁴。儘管狄奧多西·哈納克根據材料來源證明此論點是對路德思想的歪曲⁷⁵，但瑞典教義學家古斯塔夫·奧連卻再次下此斷言⁷⁶。奧連把教義史中和解的教義分為三類：「經典式的」、「拉丁式的」和「倫理式的」。倫理式的不在我們現在論述之內。經典式的特點是把和解解釋成戰鬥和勝利的結果。在基督裏，上帝親自向惡勢力開戰，因為人類一直被捆綁在這勢力之下；這樣，上帝本身與世界和解了。奧連斷言，和解因此始終被理解為是上帝的行動，尤其是祂的愛的行動。上帝的愛打破了上帝與人之間的公義關係。奧連發現，這種經典式的解釋可在《新約》中，以及古希臘神學和路德那裏找到⁷⁷。

拉丁式的與此相反。它以公義這種持續關係為背景，從「守法」的角度來理解和解。由此，和解只是上帝行動的一部

74. 《基督教論稱義與和解的學說》（第三版；波恩：Adolph Marcus, 1889），I，224。

75. *LT* 2, 70f, 342。

76. A.G. 赫伯特翻譯「得勝的基督」。「基督教和解觀的總類型」，載於《系統神學雜誌》V III（1930/31），501ff。對奧連立場的一種批判，參見我的論文「十字架與邪惡」，載於《系統神學雜誌》XV（1938），165ff，特別是 O. 蒂利拉的「基督的磨爛」，載於《芬蘭科學院年鑒》（赫爾辛基，1941）。

77. 隆德派其他神學家做了同樣的事，例如拉格納·布林格的《路德的二元論》（隆德：Hakan Ohlsson, 1929）和菲利普·沃森的《讓上帝成為上帝》（費城：Muhlenberg, 1948）。

分，因為上帝對公義的要求也需要得到滿足。然而和解不能像經典式那樣肯定地被解釋為勝利，而基本上只能是否定性的解釋為由於基督的行為使人的懲罰得到寬恕。安瑟倫的理論是這種觀點的最好範例。按照奧連的看法，路德的十字架學說與安瑟倫的學說由此而形成了尖銳的對立。奧連主張受安瑟倫和經典的新教教義影響的和解教義應該在《新約》和路德思想的基礎上得到修正。

但必須注意的是：這些材料來源並沒有證實奧連對路德的解釋。奧連聲稱，是路德為他自己接受經典式的教條提供了基礎，但這不是真的。路德強調的重點並不在此。確實，路德常喜歡把基督的事工描述成與惡勢力鬥爭。他不僅用神話上的大量圖片向普通會眾解釋基督的這一事工，而且甚至使用這些圖片，打算在不喪失其圖解性特點的情況下，以其徹底的神學上的嚴肅性去作那些闡述。我們不僅可在他的佈道集中找到它們，並在其演講中也可發現它們。在路德的讚美詩「親愛的基督徒，讓我們喜樂吧」⁷⁸中，基督的拯救事工是從他與魔鬼戰鬥的觀點去看待的（「因為他將抓獲魔鬼」等等）。但我們也必須再三肯定狄奧多西·哈納克⁷⁹及更為當代的蒂利拉（O. Tiililä）⁸⁰。在路德思想基礎上所說明和強調的：基督與之戰鬥的那些惡勢力，只有憑藉上帝的忿怒才具有權勢。它們是祂反

78. WA35, 493ff; LW53, 219f.

79. LT2, 66ff.

80. 同上書, 215ff.

對罪人的工具。路德說，魔鬼「擁有上帝的忿怒，我們站在魔鬼一邊對此感到懼怕」⁸¹。我們必須注意的是：路德不僅提到這些惡勢力的力量，而且還同樣提到它們所擁有的權柄⁸²。但只有憑藉上帝的忿怒，並且只有在這忿怒沒有停止時，它們才擁有這權柄，儘管與此同時，它們都是，並始終是上帝的敵人。此外我們必須指出在這些勢力中律法占有特殊地位。一方面，路德在他的律法學說的深層辯證法中，賦予了律法以敵人的本質，不僅是人類的敵人，而且是上帝的敵人⁸³。另一方面，律法又是最直接、最顯明地執行上帝事工和意志、作為祂的忿怒和審判工具而工作的勢力之一。僅就路德把律法置於與其他惡勢力和肆虐共同的類別中這一事實，就可說明上帝的忿怒是怎樣成為所有這些惡勢力的權柄的。這就是為什麼路德在討論基督事工時，把主要重點放在它與神怒的關係上，也就是放在與我們罪孽的關係上，而不是強調它與惡勢力的關係⁸⁴。上帝的公義要求得到滿足，這構成了基督的事工，尤其是祂的死具有主要決定性的意義。其他一切，包括惡勢力的力量和權柄，都取決於這種滿足。

不可以說基督對惡勢力的戰鬥和勝利是路德的主要觀點，也不可以說不滿足與平息神怒的概念沒有表達路德本身的立

81. WA20, 609.

82. LT2, 75.

83. WA40 I, 565; LW26, 370, WA40 II, 417; 參見 LW12, 374.

84. LT2, 70f.

場，而只是由其對手加給路德的⁸⁵。路德本人明確闡明此點：平息上帝的烈怒、使人從惡勢力中獲釋，這兩方面是彼此關聯的。因此「我們從上帝的忿怒中永遠獲釋的自由是難於描述的，它比天地萬物的創造更偉大。從這點起，另一種自由接踵而至，這就是：我們將藉著基督獲得安全，擺脫律法、罪孽、死亡、魔鬼和地獄的束縛」⁸⁶。很清楚，路德並沒有說第二種自由是「跟隨」著第一種，彷彿在時間上它比第一種自由來得晚似的。擺脫惡勢力的第二種自由恰恰是與擺脫上帝的忿怒一起發生的，正如一個錢幣的兩面。但這種「接踵而至」的表達

85. 沃森：同上書，119ff; 144, 注釋 130。沃森引證的這段話源自 *WA* 21, 251 (等同於 *WA* 341, 301, 303)。「我們不允許償還這詞用於我們學校和佈道中」，這句話只是道德上的運用在人悔罪的含義上。路德用它去描述基督的事工——只因論戰之故他才不用此詞。引自 203 頁的這一段話恰如其分地擯棄了那種想法。斷言償還觀並非是路德思想中不可缺少的(沃森，同上書，120 頁)是想當然地認為經文中沒有確認過。路德也使用過同類表述，諸如「基督為我們償還」。*WA* 301, 187, *BC* 414, *WA* 37, 59。在他關於聖餐的讚美詩「讓上帝成為樂土」中，路德說：
我們虧欠最大的，
莫過於上帝。

WA 35, 515; *LW* 53, 254。我們是否相信路德沒有認真地使用過這類神學表達？不幸的是沃森沒有恰當地考慮蒂利拉的著作。沃森說：「懲罰理論隱含著上帝本質及祂與人關係的基本律法觀。」因此路德是不會認真地持有這一思想，「否則他就是那樣不可饒恕的一位律法主義的對手。」在這點上，我們必須與蒂利拉聯合起來，提醒沃森和奧蘭，他們沒有對「律法主義的」和「律法」這兩詞作區分，即沒有區分一種錯誤的律法主義與任何一種把律法概念運用於和解事工的形式。

86. *WA* 40^{II}, 4, 11; *LW* 27, 4。

方式標誌著人與上帝關係的純潔性是具決定意義的，基督的事工與上帝的關係是主要的，它較之與惡勢力的關係具有更偉大的意義。

路德區分了基督既作祭司又作君王的合而為一的事工的雙重含義和結果。作為君王，基督是「死亡、地獄、魔鬼和一切受造物之主」；作為祭司，基督充當上帝和我們之間的中保，給我們帶來了「對我們而言絕對必要的。藉著祂的國和主的地位，祂在萬事上保護我們免遭一切邪惡；藉著祂的祭司工作，祂保護我們免遭一切罪孽和上帝的忿怒，為我們代求並奉獻了自己，以使我們與上帝和解。」路德還明確補充說：「如今祂使我們與上帝的關係上有了這樣的保證，給予我們良心的平安：上帝不再反對我們，或者說我們不再反對自己了。這行動遠較之使受造物不傷害我們更為偉大；因為罪孽遠較痛苦和死亡更大」⁸⁷。我們注意到，所有壓迫和傷害我們的惡勢力都只是「上帝的受造物」，甚至包括撒旦和律法在內⁸⁸。正因如此，最終它們無須認真對付。只有上帝的忿怒使它們變得嚴重。萬物都取決於與上帝的和解⁸⁹。

因此，像路德派那樣，片面地把路德經典化，把他作為「經典」式的代表，這是對路德極大的誤解。相反，用奧連的

87. *WA* 101.1, 717f。

88. 路德把律法視為「受造物」。「這是一切真正的決鬥，律法這一受造物在與它的造物主決鬥。」*WA* 401, 565; *LW* 26, 370。

89. 參見諸如 *WA* 10^{III}, 136 這段，這裏路德徹底地把基督的道成肉身和十字架應用於克服上帝和人之間的不和，「淹沒」罪和天譴、與上帝和解方面。

話說，路德是結合了經典式和拉丁式的觀念，但在這方面，他主要追隨的是拉丁路線⁹⁰。路德把基督釘死在十字架上和復活升天理解成是對至今仍在毀壞人類的腐朽勢力的征服，就這點而言，他贊同希臘神學家和早期教會的有關教義；他也贊同安瑟倫，把基督的事工主要放在與上帝的關係上。從以下事實可看出這兩種觀念在路德思想中結合起來：他與保羅一起，把律法視為腐朽勢力之一，並且把我們良知上所感受到的神怒，視為隱藏在惡勢力之中、支持惡勢力，並最終構成威脅我們的那種力量。與此同時，路德所關心的，與其說是避開將要來臨的上帝的忿怒、不如說他更關心的是如何忍受和克服目前存在的上帝的忿怒。就此點而言，路德的立場更接近希臘人，而不是安瑟倫。因此，路德對基督事工的理解是把當時的各種因素與嚴格的上帝中心論結合起來。

90. 「路德對基督客觀的事工的理解基本上是追隨中世紀補償理論的路線」。（見洛弗斯神父的《教義史研究淺說》第4版，1906）第778頁。蒂利拉說，路德「可以被視為加深和更新了『拉丁』贖罪觀的理解」。同上書，226頁。

第十八章 因信稱義

稱義的教義¹並非只是所有教義之一，而正如路德聲稱的，是主要的基本的信條，它關係到教會的成敗，是其全部教義的基石。稱義的教義是「基督教教義的總結」，是「照亮上帝聖教會的太陽」。它是基督教唯一的財富，「把我們的宗教與一切其他宗教相區分」。稱義的教義使教會得以保存下來。如果我們失去這一教義，也就失去了基督和教會；因為那時對基督教的理解就不存在了。這一教義最關鍵的是關於人如何能繼續站在上帝面前這一決定性問題。路德彷彿是在發誓那樣用最強烈的措詞反覆講述了此點²。「此信條的任何一點都不能放棄或讓步，即使天地、世界萬物將被毀滅……我們所教導和實施的反教皇、魔鬼和塵世的一切活動都端賴於此條，因此我們對它

1. 魯道夫·赫爾曼：《路德關於義人與罪人同等命運》（1930年第1版；1960年第2版；居特斯洛：Mohn）。漢斯·約希姆·伊萬德：《根據路德的學說，論信仰之義》（第3版，慕尼黑：Kaiser，1959）

2. WA 40^{III}，335，352。參見 WA 39^I，205；WA 25，330。

必須完全堅信不疑，否則就要失去一切，而教皇、魔鬼及我們所有的敵對勢力就將取勝。」路德在《施馬加登信式》中這樣講³。同年，1537年，路德在向他的學生介紹一場爭論時忠告他們說：在論述這條教義時，我們的思想常常不夠尖銳，強調得不夠。我們必須在神學上用最大的勤勉和嚴肅性把自己奉獻給它。因為理性和撒旦都不會像反對這條那樣去反對任何其他事物。也沒有任何其他信條受到錯誤教義的威脅會像這條這麼大⁴。因此路德一生中為這條教義所寫的神學著作，花費的精力心血超過任何除聖餐教義外的其他教義。

路德所說的耶穌基督的教義，與他講的稱義教義是同一回事。基督的教義就是所有基督教知識的要義，是基督教與其他一切宗教相區分的最關鍵因素。我們全部智慧、拯救和福祉全都取決於它。基督教一切的確定性都依賴此教義。它是標準，用以判斷一切教義和生命問題。整個基督教信仰的成敗也憑藉此教義⁵。路德能把這兩條教義說成是一回事，這表明它們在他神學中結合得十分緊密，是互相依賴的。鑒於對基督的信，因信稱義的教義並非是次等的，或是一種新因素；正相反，確切地說它就是此信仰本身，要以極其嚴肅的態度去理解它，並把它與人類的拯救問題相連。上段引證的《施馬加登信式》的話指出，基督事工與稱義是一回事。稱義教義最恰當的理解就是信仰基督，除此而外沒有其他。這種信仰具有包容性、又具排

3. *WA* 50, 199; *BC*, 292。

4. *WA* 39 I, 205。

5. *WA* 37, 71f; *WA* 30 II, 186; *WA* 32, 348; *LW* 21, 59。

它性的意義。在拯救問題上，它排除一切自我信靠⁶。因此信（基督）與稱義教義的根本內容完全吻合。因此，路德能夠說新教徒⁷之所以被其對手稱為異端是因為他們的主耶穌基督的教義。路德說，我們受譴責是因為我們「如此明確有力地教誨和宣布此教義，唯有基督才是我們擁有的唯一有價值的財富，是我們被稱為基督徒的唯一理由。不想認識任何別的主、其他的義或神聖」⁸。路德轉而指責其羅馬的對手們是口稱信基督，而實際在教義上否定他⁹。在路德的《基督徒小問答》中，他並沒有明確提及稱義，甚至連此概念都全然不提；但對第二條的解釋隱含著唯因信基督才能稱義的完整教義。反之，信仰基督和稱義間的這種關係表明了路德絕不會認為稱義與信基督是分開的。因此我們不能用非基督論的方法來解釋路德的學說。稱義端賴信基督，它由對信基督的信仰所構成並只是信基督的一種形式（儘管並非唯一的形式）¹⁰。

路德使用「使稱義」和「稱義」這些詞不止一種含義。從

6. *WA* 39 I, 46; *LW* 34, 111。要是增加了對某人自己善功的信心，那就「毀壞了信仰和整個基督。因為只有基督才算數，我必須表明這點……說：『因為基督做了，我就不必做』。因為在我心中基督與我本身的善工彼此絕不相容；因此我絕不能同時信它們兩個，因此其中之一必須排除，或是基督，或是我自身的活動。」*WA* 37, 46。參見，同上，48頁。

7.（宗教改革家們願意把此稱謂用於指他們自己。它源自希臘詞為了「福音」——譯者）。

8. *WA* 37, 71。

9. *WA* 37, 36; *WA* 46, 6; *WA* 39 II, 188; *LW* 34, 304。

10. 參見 H.J. 伊萬德的《稱義學說和基督信仰》（萊比錫：J.C. Hinrichs, 1930）。

開始，稱義最常指的是上帝宣布人為義的審判〔*justum reputare or computare*〕¹¹。而在其他地方，該詞意味著使人本質上成義的完整事件（路德也在保羅的《羅馬書》第5章中發現了此用法）¹²，即，既包括義的轉歸，也包括人確實成義¹³。在這含義上，稱義在塵世始終是不完善的，要到世界末日才會首次完成。在此含義上，徹底的義是末世論意義上的現實。不可能使該詞的雙重用法與路德早期的及後來的神學相互關聯；他常同時在這兩種意義上使用「稱義」，有時甚至在同一文中彼此緊接使用¹⁴。那麼在理論上講，稱義就審判意義而言可從這兩方面的任何一方得到解釋。一種可能的解釋是上帝根據人對律法的履行稱人為義¹⁵；另一種是不管人是否履行律法，上帝都將

11. 例如，在論《羅馬書》的演講集中，*WA* 56, 39，一些段落，同樣的在論《加拉太書》的首次演講中，*WA* 2, 490；*LW* 27, 221。路德在其一生的後期，例如1536年也用了同樣的話，參見 *WA* 39 I, 46；*LW* 34, 111。「『被稱為義』這句話意味著人被認為是義的。」*WA* 39 I, 98；*LW* 34, 167。在 *WA* 39 I, 443 中，路德對稱義和完成律法作了區分。

12. *WA* 39 II, 202；*LW* 34, 320。

13. 「他已開始稱義、治癒……但與此同時正當他在稱義和治癒時，在他肉身中所留下的罪不會歸於他，等等。」*WA* 2, 495；*LW* 27, 227。在此段中，路德對「稱義」和「不歸於」作了區分。*WA* 39 I, 83；*LW* 34, 152。「那麼最終我們將完全地成為義。」*WA* 39 I, 98；*LW* 34, 167。「我們稱義尚未完成。」*WA* 39 I, 252。

14. 參見1536年的《關於稱義的爭論》。「憑藉我們不配得的對罪的赦免和上帝憐憫的義，使我們每天稱義。」*WA* 39 I, 98；*LW* 34, 167。「因為我們察覺被稱義的人仍然還不是義人，但他處於非常時刻，或者說，正處於向義前進的途中。」*WA* 39 I, 83；*LW* 34, 152。

15. 參見路德對《羅馬書》二：13的評論，載於 *WA* 56, 22；*LCC* 15, 50。

宣布罪人為義。這兩種可能性是「從法律意義講的」。

外加的義

路德有關稱義的學說直接與保羅有關。路德結合保羅（《羅馬書》四：1ff）的思想，通常把稱義理解為上帝的行動：把義轉歸於人並承認是屬於人的（*imputare, reputare*），也就是上帝藉此行動，在祂與人的關係中，賦予人價值。就福音而言，正是靠這一行動，上帝把那些在祂面前本不義的罪人視為義，並接受他們。這首先意味著稱義實際上就是：上帝不歸罪，而是赦免其過（參見《詩篇》三十二：1）。上帝待人的罪就彷彿它們不存在：「祂再也知道它們。」¹⁶ 這種罪得赦免，或不加追究，從積極方面描述就是義的轉歸。基督的義被歸於罪人。上帝視罪人為與基督合一的。祂赦了人的罪，並為基督之故視罪人為義¹⁷。因此賜予罪人的義並非由罪人本身產生，而是「外加的」，屬於耶穌基督的。義並非是人的本性，不像由它決定的哲學和經院神學所認為的那樣；恰恰相反，它所以為義只是因上帝的恩典，把基督的義轉歸於人，即，這是

16. 「任何罪孽……都不歸咎於我們，而是彷彿它不存在似的，與此同時，它因得赦免而取消了。」*WA* 39 I, 83；*LW* 34, 153。「因基督之故，人的罪就這樣被赦免了，彷彿他從沒有過罪似的。」*WA* 39 I, 97；*LW* 34, 166。「因為我們的義是神對我們罪的無視和白白的赦免。」*WA* 40 III, 350。

17. 「因基督，我們被視為義。」*WA* 39 I, 83；*LW* 34, 153。參見 *WA* 39 I, 97；*LW* 34, 166；*WA* 40 I, 229；*LW* 26, 130。

從人的「外面來的」義¹⁸。人絕不能為自己掙得這個義，只能因基督之故，靠上帝白白的恩典把義賜予他¹⁹。我們義的情況與世界末日進天堂完全一樣。基督將使我們從地上高升至天上（《帖撒羅尼迦前書》四：16），這並非由我們自己去做。在這過程中，我們完全是被動的，不可能做任何事。同樣，某事在我們身上發生，我們只能讓它發生，無須用任何方法去積極參與。相應地，罪人的義並非是一種「主動的」義，而是一種「被動的」義，只能去「遭受」、領受²⁰。這一切都包含在以下的闡述中：一位被釘死在十字架上、從死裏復活和升天的基

18. *WA* 2, 145f; *LW* 31, 297ff. 「所有人都靠另一人的義而成為義。」 *WA* 2, 491; *LW* 27, 222. 「基督或基督的義是在我們之外的，對我們來說是外加的……」 *WA* 39 I, 83; *LW* 34, 153. 「這是一種哲學家無法理解的靈性上的神學，因為他們把義稱之為本性。」 *WA* 39 I, 99; *LW* 34, 169. 參見 *WA* 46, 43f, 尤其是 44; *LW* 24, 345-349, 尤其是 347. 「靠著仁慈和憐憫，你們成為義。那不是我本身的條件或我內心的本質，而是在我本身之外的其他東西，即神的憐憫。」 *WA* 40 II, 353; 參見 *LW* 12, 328. 參見 *WA* 40 II, 356, 407; *LW* 12, 330f, 367.

19. 「在我們以外」的意思是超越了我們的能力。我們擁有義，確實，是因為（神）出自憐憫賦予我們的。不管怎樣，義對我們是外加的，因為我們不配得到它。*WA* 39 I, 109; *LW* 34, 178. 參見 *WA* 39 I, 235.

20. 「因此我就彷彿是一個小東西那樣被稱義，我受苦；而我並沒有做任何事。」 *WA* 39 I, 447. 「來自我們中的義不是基督教的義。基督教的義正相反；它是被動的，我們去領受它；我們自身是無能為力的，只能讓他人，即上帝，在我們裏面工作。」 *WA* 40 I, 41; 參見 *LW* 26, 4f. 「就我們而言，整個稱義過程都是被動的。」 *WA* 40 II, 410; *LW* 12, 368. 參見 *WA* 54, 186; *LW* 34, 337.

督（據《羅馬書》八：34）親自成為罪人的²¹義。當基督使其本身與人合一時，這種「外加的」義就成為人自己的，並使人在上帝面前成為義²²。人生活在上帝面前，不僅是在他受洗成為基督徒的那一刻，而是整個人生，都是以這種「外加的」、「被動的」義為基礎。這意味著這一被動的義不會越來越被一種主動的義所取代，受其限制；而這種異己的義也不會越來越為人自己所取代。人，包括基督徒，在其整個人生中，始終是罪人，絕無可能有價值地生活在上帝面前，除非憑藉這一異己的義，即基督轉歸的義。這發生在日常對罪的赦免中²³。

路德可以把我們的義說成是基督的義，又可說這存在於上

21. *WA* 17 I, 245. *WA* 40 I, 47, 229; *LW* 26, 8f, 130; *WA* 46, 44; *LW* 24, 347, 路德在其論《加拉太書》第二次系列演講中，他明確地說，上帝的義「被稱為死人復活」。路德引證的基督的復活主要是根據保羅的《羅馬書》四：25。*WA* 40 I, 64; *LW* 26, 21. 參見 *WA* 39 II, 237.

22. *WA* 2, 495; *LW* 27, 227. 「雖然它是一種外加的聖潔，但它仍是我們自己的聖潔，因為上帝並沒有認為我們今生所行的每件事本身都是不潔的，而是把它們視為聖潔、珍貴、可以接受的，因為這位上帝之子用祂的生命使整個世界成聖。」 *WA* 37, 57. 「這是一種特殊的義：它確實奇特，我們被稱為義，或被說成在我們裏面擁有義，但這義完全是在我們之外的，而是在基督裏的，而如今卻成為我們自己的了，彷彿我們本身掙得的那樣。」 *WA* 46, 44; *LW* 24, 347.

23. 「因為這種罪的赦免開始於受洗時，並將與我們一起直到死，直到我們從死中復活；它還帶領我們進入永生。這樣，我們就不斷地生活在罪得赦免的狀態中。」 *WA* 39 I, 95; *LW* 34, 164. 「藉著我們不配得的對罪的赦免及上帝憐憫的赦免，使我們每日稱義。」 *WA* 39 I, 98; *LW* 34, 167. 「我每天生活在寬容中。」 *WA* 40 III, 348. 參見《神聖、賜福的洗禮》（1519），*WA* 2, 731; *LW* 35, 34.

帝的憐憫中²⁴。這兩種說法都認為義是從人本身以外而被賦予的，它不是人心的本性。它們都反對把稱義視為靠我們本身的善工和成就獲得的。重要的是要保持如下的事實：對路德而言，義存在於上帝的憐憫中的基礎，並不排斥它的發生是「因基督之故」（*propter Christum*），正如在現代神學中常如此斷言的。與此相反，確切地說，這是包容的，因為上帝的憐憫是因基督之故賜予我們的。

上帝透過祂接受不義的人為義而揭示了在祂與人的關係中「祂的力量和憐憫是無法置信的偉大」。這種歸罪並非是無結果的，而是比整個世界和聖天使更偉大²⁵。上帝宣布不義之人為義，這超越了人的全部理解和理性。上帝的審判與人的審判和各人對自己的審判，是大相逕庭的。被本人或他人定罪的人卻被（上帝）宣布為義²⁶。上帝以這種奇妙的方式待人。路德喜歡引證《詩篇》四：3，說：「要知道主奇妙地引領祂的虔誠人」²⁷。僅靠理性是無法理解上帝審判的反論及祂歸罪的義

24. 參見，例如 *WA40* II, 340；參見 *LW12*, 320。「我們的義唯靠上帝憐憫，而不靠我們本身的善工」。*WA39* I, 48；*LW34*, 113。「義並非建立在那些本質的形成中，而是建立在上帝的憐憫中。」*WA8*, 92；*LW32*, 208。

25. *WA39* I, 97；*LW34*, 166f。

26. *WA39* I, 82；*LW34*, 151ff。

27. *WA39* I, 82；*LW34*, 151。參見 *WA39* I, 515。參見路德對這段的解釋 *WA5*, 107ff，尤其是 108。路德引證了拉丁通俗文本中《詩篇》六十八：35 的譯文（在本文中是 67：36）：「在虔誠者中，上帝是奇妙的。」*WA56*, 296；*LCC15*, 125；*WA57*, 164；參見 *LCC15*, 125；*WA8*, 124；*LW32*, 254。（修訂版標準本中對這些源自《詩篇》的各段的翻譯與拉丁通俗文本和路德對原文所作的翻譯強調的部分不同。——英譯者）。

的奧秘。但這對信徒也是一種不斷的新誘惑，因為即使聖徒也難以相信罪人被稱為義²⁸。

人只有透過信，即信耶穌基督才能得著義。信祂就是在耶穌基督的歷史中認識並抓住聖父上帝的愛²⁹。當人接受了上帝對他恩典的審判時，他相信。只有基於上帝的憐憫，把基督的義歸於人，人才能冒險生活在上帝面前。因此，這種使人稱義的信仰遠不只是相信拯救的事實是真的，但又不親自與之發生關係。它包括對拯救的相信，但所發生的事必須歸結為是「為我」、「為我之故」。這種「為我」就是因信稱義中最關鍵的、最根本的因素，它明確地把此信仰與我們也稱為信仰的一切其他事物，尤其是單一的「歷史上的信仰」區分開³⁰。路德實際上把因信稱義的根本點視為抓住基督。它是一種「抓住」、「領會的」信仰（*fides apprehensiva*）³¹。它除了是一種

28. *WA39* I, 82；*LW34*, 151；*WA40* I, 41；參見 *LW26*, 14。 *WA40* II, 420；*LW12*, 376；*WA46*, 44；*LW24*, 347。

29. *WA39* I, 45；*LW34*, 110。

30. 「相應地，如果相信的話，那麼「為我」或「為我們」就能創造出與一切其他信仰不同的真信，因為其他信仰只是聽說已做成的事。而這是唯一使我們稱義的信……」*WA39* I, 46；*LW34*, 110。論歷史的信仰，也可參見 *WA37*, 45。路德也描述了信仰的因素，它是藉著思想的更新而升華，所以它贊成上帝之言；它也藉著皈依上帝的意願而升華，所以它本身關係到承諾對信的贊同。因此它包含著雙重贊同。*WA39* II, 243。

31. 「信仰領會（或抓住）基督。」*WA39* I, 45；*LW34*, 110（也可參見 18-25 的那些主題）。路德也說信心「理解（或抓住）基督」。*WA39* I, 83；*LW34*, 153。「領會」一詞也可在其他地方發現，例如 *WA40* I, 228f；*LW26*, 129f。「我們的信心是一種領會之力。（*virtus apprehensiva*）」*WA39* II, 319。

理智的行為外，也是相信上帝在基督裏給我們憐憫的有效行動³²。

但只說信心稱義，或者說人因信獲得稱義，那是不夠的。必須更為明確地表達路德的思想。稱義要靠信，即在信的形式中才能得到。信心是上帝的事工和恩贈。上帝透過給人信心而使人稱義。基督是人的義，就這點而言，義是在我們人之外的。但只有當我擁有基督，使之成為我自己的，基督才能成為我的義。信仰是唯一使基督把自己給予我的途徑。只有在信仰中擁有基督，即藉著信，基督活在我心中，那麼祂才能是我的義³³。基督不僅是信仰的「客體」，而且本身就存在於信仰中。因著信，基督與人同在，並且就在人的裏面³⁴。一顆相信的心就能緊緊抓住基督，正如戒指座緊夾著珠寶那樣：我們因信而擁有基督³⁵。只有因信，基督才能與人緊密結合，成為一體，以致在上帝審判時人分享了基督的義。因此在稱義問題上，基督與信仰不能作為兩件不同的事去對待，把它們放在彼此對立的地位。只有在相信我「抓住」祂的那種信念中，基督才成為上帝審判時為我的祂。信心之所以在上帝審判中具有意義，只因基督與人同在。因此，不管路德說我們是因基督稱義，或是說我們因信基督稱義，都是同一個意思³⁶。路德一方面強調，

32. *WA*40 I, 228; *LW*26, 129。

33. *WA*40 I, 229; 參見 *LW*26, 130。

34. *WA*2 502; *LW*27, 239; *WA*40 I, 228f; *LW*26, 130。

35. *WA*40 I, 165, 233, 235; *LW*26, 89, 132, 134。

36. *WA*40 III, 351; *WA*39 II, 214。

在稱義中上帝的力量和憐憫心的偉大，另一方面強調信仰的偉大和實效，這也都是同一個意思³⁷。信仰之所以有力量只是因為它抓住了基督裏上帝憐憫之力，也只因它依靠基督自身的義³⁸。

在路德第一次論述《加拉太書》的演講中，信與在祈禱中呼喚「上帝的名」相連。實質上，這點和信與基督的關係並無二致。因為上帝的名歸結為祂的憐憫和真實，而這點在任何其他地方都不會像在基督裏彰顯得那麼清楚。路德在此斷言，因信，主的名和人心結成一體，正如因信，基督活在人心中，因信，基督與信徒成為一體。人心分享了原屬主名的純潔、神聖和公義。這一意思始終無變化，就在其後不久，路德說，基督的義和基督徒的義用一種無法言表的方式緊密相連成為同一事物³⁹。路德在《基督徒的自由》一書中基本上說的是同一件事，當時他描述了使人稱義的奧祕是靠人與之在信心中所抓住的上帝之道的聯繫。「當靈魂與道結合，它就成為像道那樣，正如鐵在受熱時變紅像火一樣」⁴⁰。路德在 1522 年 8 月 15 日

37. *WA*39 I, 97; *LW*34, 166。

38. *WA*8, 114; *LW*32, 239。

39. *WA*2, 490f; *LW*27, 220ff。

40. 「因著信、靠著上帝之道，靈魂將變得聖潔、公義、真實、平和、自由和完整的善；人將成為上帝真正的孩子。」*WA*7, 24; *RW*1, 362; 參見 *LW*31, 349。

的佈道中⁴¹也闡述了同樣的觀點。由此，路德能用不同的概念去表達同一件事。也應注意到，根據這些章節，道不僅宣布人為義，而且給人新的存有。

正如我們已見到的，信使我們稱義，因為它抓住了基督。「信使人稱義，因為它抓住並擁有這一寶貴、實在的基督。」⁴²使人稱義不是靠信仰本身，而只是因為基督藉著信使祂自己與我們同在。正如後來的教義學家們所言，信仰的意義只在於它作為我們領受（義）的工具和方法。它可比作活動的手，人要領受，就必須有它⁴³。

然而路德也把信仰評價為由聖靈形成的人的態度。信仰包括這樣一個事實，即人不再對自己心滿意足⁴⁴。因此人不期望為自己從上帝那裏得到什麼，並且在上帝面前他從不把任何東西歸為己有。他徹底毫無保留地把自己交託於上帝的憐憫和信心，然後做好從上帝處領受的準備。因此信仰就成為對第一條誠命的真正履行；這是人承認上帝就是上帝，並完全尊他為生

41. 「信心因此而導致靈與道的徹底統一；它的火和善滲透進靈魂，致使它具有道的本質，正如我們不會批判道那樣，所以我們也不會批判良知，因為它的實體如今就是道與信心的結合。」WA10^{III}，271。「凡是成為與道一樣的人，都是公義的、無可指責的。」WA10^{III}，273。

42. WA40^I，229；LW26，130。

43. 後來路德派教義學家們把信心說成是「有領受力的器官」（*organon receptivum*，或 *leptikon*）。「信心是我們接受基督並在基督內領受在上帝面前有用的義的唯一方法和工具。」《協同式》（節錄III，5），BC，473。除其他人之外對於手和財寶的描述可以在霍拉茨中發現。

44. WA56，157f，199；LCC15，3f，48。

命和拯救的唯一造物主的唯一之路。信仰使人心純潔，其本身是對人心的洗滌⁴⁵。人只有在信仰中才完全成為他本應在上帝面前的那樣⁴⁶。因此信仰是「第一條誠命的善工」。路德在他的《論善工》一文中形容如何得體地履行十誡時，使用了這一公式⁴⁷，但後來，他不喜歡聽到在神學中使用此定義。他對把信仰賦予善工的特點有疑慮⁴⁸。那種說法也許在一定程度上可以允許，但嚴格地說應予避免，因為它不符合《聖經》的教訓。路德感覺到這一點，因為根據《聖經》，信仰並不是我們的善工，而是上帝的事工。但最主要的是，他感到「善工」這概念是屬於與律法相結合的；而信仰則與律法毫不相干，只與上帝的應許有關⁴⁹。而在稱義的教義內絕不允許給信仰賦予善工的特點。如果有人把信仰說成是善工，那任何人的工作一樣不會使人稱義。「我們應該讓每種工作都只留在自己本身的範疇內，這樣此問題就不會陷入完全混亂中。」⁵⁰把信仰說成是「第一條誠命的善功」，也許可以列入對誠命的履行這一倫理學解釋的範疇內，而不屬於稱義的神學範疇。

45. WA2，514，563；LW27，257，331。

46. WA5，104。

47. WA6，209；PE1，194。

48. 「我不願聽到把信心稱為善功。」WA39^I，98；LW34，167。

49. WA39^I，90；LW34，159f；WA39^I，207。

50. WA39^I，91；LW34，160。

新的創造的開始

儘管在與我們稱義的關係中，信不能被視為一種「善工」，但它始終是「善工」的泉源和基礎。這樣，它是因人真正稱義而為人所擁有的新公義的開始。這實際上包含著：「信因基督而使人稱義，即它把基督帶進人心，或者換句話說，它靠聖靈工作，使（這聖靈）與它結合⁵¹。正如路德在他第一次論《加拉太書》的演講中所說，這意味著作為在基督裏向我們揭示的上帝的名、祂的神聖、潔淨和神性，其本身因信與我們的心結合得如此緊密，以致它使我們的心像它自己一樣。由此我們的心本身成為義，這不僅是因為其本身是藉著基督義的轉歸，即上帝自己的公義的轉歸而被接受，而且也因為上帝的聖靈進入人心中，給他帶來愛和新的順服⁵²。信把基督帶入人心，基督不僅因其本身的義成為人在上帝面前的「異己的」義，而且與此同時，祂在信徒中也成為一種有效的力量，即上帝本身的力量，能把人的心吸收進祂本身的生命和存在中⁵³。路德也提到這點，說，基督在與我們的關係中用一種雙重的方式完成

51. *WA*, DB7, 10; *LW*35, 370。

52. 「因此正因為主的名是純潔、神聖、公義、真實、良善等等，所以如果它觸到人心或被人心所觸及（藉著信仰發生），它就使人心整個地像它本身那樣。」*WA*2, 490; *LW*27, 22, 參見 *WA*39 I, 482。

53. 「義人本身並沒有活著，而是基督活在他心裏，因為藉著信，基督住在他裏面，並使恩典進入他心裏，由此，人不是受他本身的靈支配，而是受基督的靈的支

了律法。首先，祂在我們之外為我們完成了律法。其次，祂在我們裏面，藉著聖靈使我們能追隨祂，由此完成了律法⁵⁴。因此，信基督是上帝改造罪人的唯一方法，這樣罪人就變成像上帝那樣了。

信唯一指望的是基督為我們或成為「在我們之外」的義，信還因此而成為在我們裏面的同在和力量。對基督的同一個信，既能使罪得赦免，又能戰勝罪⁵⁵。因信，人變成一個新人。稱義的信的意思就是從上帝處重生。對上帝赦罪憐憫的確定性使我樂意在上帝裏，並使在律法下奴隸般的事奉結束，行使對上帝意志的自由愉快的新的順服，置我於反對舊人之罪的戰線中，創造一種樂意在愛中為他人服務，並做好「在對上帝的愛和稱頌中」去受苦的準備。路德洋溢著歡樂，不斷讚揚這一倫理學上的信心之果⁵⁶。他充分地、具體地描述了這一事實的豐富含義，即基督在人心內大有能力以及聖靈活在人心裏，使人

配。」*WA*2, 502; *LW*27, 238。「信基督的人倒空了他自己，不再忙於他自己的工作，以使基督可以活在他裏面，並在他裏面工作。」*WA*2, 564; *LW*27, 332. *WA*8, 6; *LW*13, 5。

54. 「我們空洞的律法靠基督完成，首先祂在我們之外填補這一空白，因為祂親自為我們完成了律法；然後祂也用聖靈去填補，因為聖靈開始把這一新的永恆的順服放進我們裏面。」*WA*39 I, 435, 483, 383, 388。

55. 「一個新的受造物從一開始就完成了這一信仰和向肉身的罪開戰，因為這同樣的信基督既是對罪的赦免，又是對它的征服。」*WA*39 I, 83; *LW*34, 153, 參見 *WA*39 II, 236。

56. 特別在《羅馬書》的前言中說，「信是神在我們心中的工作，它改變了我們，使我們從上帝得重生，見《約翰福音》一：12、13。它消滅了舊亞當，使我們

有活力。

信基督有兩種結果：它使人領受到罪得赦免並由此得到了義的轉歸；它也創造了新人，使人本身成為義。信仰的這兩種結果在路德的神學中密不可分地結合起來。當他講到信就是義、它賦予義時，他看見的是兩者的結合：因基督之故義轉歸於人，人轉變進入新的順服⁵⁷。「稱義」的充分含義包括這兩者的合成。最基本的、決定性因素是人在上帝面前罪得赦免，並接受了新的價值。第二類的義是人本身所具有的義，它只有憑藉第一類義的力量才來到⁵⁸。但同樣始終真實的是：上帝赦免的目的已超過其本身範圍，而是給予人新的存在和順服。如果這種改造舊人的目的沒有實現，那麼「福音、信心及一切其他就都將會無用」⁵⁹。如果上帝也不想造一個從他而出的新人，如果祂還沒有開始用這一使人稱義的信的恩賜去做此工作的

所有人在心、靈、腦和力各方面都成為不同的人。它把聖靈帶給新人。噢，這種信心就是活生生的、忙碌的、積極的、強有力的，即，要它不去不斷地行善是不可能的……。信仰就是對上帝的恩典生動、大膽的信心，因此確實信徒會成千上萬次地把他的生命拴在它上面。這種對上帝恩典的認知和信心使人在與上帝和萬物交往中歡愉、勇敢、快樂。這就是聖靈在信心中所行的事工。一個人因著它，不是被迫地，而是樂意地向每個人行善、為大家服務、容忍萬物，這些都發自對上帝的愛和稱頌，上帝向他顯明這種恩典。」*WA*，DB7，10；*LW*35，370f。也可參見注釋 57。

57. 「那麼義就是這類信心。它被稱為『上帝的義』，因為是上帝賦予它的，並因基督之故，把它視為我們的中介，使人去完成其對大家的義務。因為憑著信，人成為脫離罪的，並樂意承受上帝的誡命……」*WA*，DB7，11；*LW*35，371。

58. 「但第一類義的基礎比第二類堅固、重要，因為儘管第二類義也做同樣的事，但它只有藉著第一類義之力才去做。」*WA*8，114；*LW*33，239。

59. *WA*8，26；*LW*13，22。

話，那祂決不會宣布人為義。就這點而言，上帝的赦罪、祂使對罪人的這審判稱義都具有一種末世論特點。正因為上帝的目標超出了赦罪，祂給予人的新價值是人真正成為新人，所以上帝也把信徒推向這一目標。雖然信徒處於安全中，不必依賴上帝對罪的赦免，就彷彿罪不再有任何後果似的，但他每天都要徹底投入戰鬥，以取得征服罪的勝利⁶⁰。

由此，基督徒的義存在於目前，與此同時，它仍將於未來降臨。它存在於目前是因為人所擁有的義是藉著上帝的轉歸，就像因基督之故人在上帝面前那樣；也是因為這種根本的義一開始產生就是憑藉基督有效地臨在信仰中。基督徒的義在將來降臨是因為只有在他完全成為新人時才擁有這義。目前已有的義是對將要來臨的義的應許和等待。目前已有的義既是完全的義，又是部分的義，這取決於看待它的方法。當它被視為是上帝所接受並有基督的義參與時，它就是完全的⁶¹；基督的義是個整體，信徒也整個地參與其中。就人成為新人，有新的順服而言，它又是不完全的⁶²。上帝接受我們，這必須用完成時來描述：我們已被成為義，我們現在是義的。我們本身義的狀況可以用現在時態形容為正在開始，而它的完成有賴於未來：我們只是正在成義⁶³。在這含義上，基督徒仍在等待義。這裏路

60. *WA*39 I，353。

61. 「而這是真實的，藉著神義的轉歸，我們實際上整個成為義。」*WA*39 I，563。
參見 *WA*8，106f；*LW*32，227f。

62. *WA*39 I，241。參見 *WA*2，498；*LW*27，232。

63. 「因為我們知道使之稱義的人並非已經成義，而只是向義邁進。」*WA*39 I，

德也贊同保羅在《羅馬書》八：24 和《加拉太書》五：5 中所言⁶⁴。1530 年後，路德把《加拉太書》中這段經文譯為：「但我們靠著聖靈，憑著信心，等候我們必須盼望的義。」他把此段解釋為：「我們尚未成義——雖然我們已做好了成義的準備，但我們的義取決於盼望。」⁶⁵ 基督徒的義在此時此地尚無其真實性，而只是在盼望中，這種表述可以在路德兩篇評述《加拉太書》的文章中找到⁶⁶。

從這個觀點出發才能理解，路德把稱義既作為對罪的赦免，又作為在基督徒生命裏的一種新人，在這雙重用法間的關係。同樣，基督徒是，並始終是罪人，他們每天都要依靠上帝的寬恕和基督的義的轉歸。但上帝用基督徒領受寬恕時同樣的信心，開始祂的新的創造事工⁶⁷。憑這信心，上帝已開始祂的新創造。路德經常採用拉丁通俗文本對《雅各書》一：18 的譯法：「祂創造的一種開始」（*initium aliquod creaturae ejus*）⁶⁸。

83；*LW34*，152。「我們稱義也尚未完成……它仍在構建中。它將在死人復活時完成。」*WA391*，252。路德也可以這樣表述：「基督在祂子民的心中，祂從死裏復活；但祂只是剛開始這麼做，因為在我們心中祂尚未徹底復活。」*WA391*，356。

64. 路德對這兩種說法都提到：*WA40II*，24；*LW27*，20f。（英文版本並沒有明確提到《加拉太書》五：5——英文譯者）。

65. *WA40II*，24；參見 *LW27*，21。

66. *WA2*，495；*LW27*，227；*WA40II*，24；*LW27*，20。

67. 「生命的新生已奇般地開始……」。*WA391*，98；*LW34*，167。

68. *WA391*，83；*LW34*，152。只有我們在此生中接受並有了聖靈初熟的果子，我

就上帝使審判稱義而言，這種新創造的開始並非是件無足輕重的事。路德在其早年及以後的年代中，不止一次強調，上帝使祂的民稱義並容忍他們，是因為新的創造在他們中間開始，並考慮到這種開始⁶⁹。「因基督」是與「因祂的創造在我們中間開始」在一起的。這使我們已認識到的事物變得絕對清楚：上帝稱義的審判與祂在人心中的活動，是不可分離地同屬一體，這不僅是因為上帝開始使人成為新人時，就已接受他，

們才是創造的初熟的果子。*WA391*，235。「僅僅是這新創造的開始。」*WA391*，204。參見 252，356。路德在他的德語《聖經》中，把「祂的創造的初熟的果子」理解為信徒及教會團契是上帝新創造的開始，這種創造遠不止於此。而這裏，能把它們理解為是指：上帝旨在我們中進行的這種新創造只是剛在我們中開始，尚未完成。參見有關這句話的講道，*WA45*，80。*WA41*，587。路德在 1529 年他的拉丁通俗本的修訂本中，用起始（*primitia*）一詞代替了開端（*initium*）一詞，這與他的德語譯文「初熟的果子」相一致。由此路德用各種不同方式解釋了此段。

69. 「儘管罪始終沒被驅走，上帝並沒有以此反對我們，因為我們已在造就虔誠方面有了開端，並堅定地向罪開戰、不斷驅趕罪……」*WA7*，343；*LW32*，28。「上帝因祂初熟的創造果子在我們裏面而支持他們，並由此而宣布他們為義，是上帝之國的子民。」*WA391*，83；*LW34*，152。「因此我們作為這新創造的開始被抱在上帝的懷中，直到我們從死裏復活成為完善為止。」*WA391*，204。「上帝就是以這種方式真正把罪取走：它沒有留下罪，因為祂開始了實質上的徹底洗罪和赦罪。」*WA391*，98；*LW34*，167。這種因果關係也可以在 *WA2*，497；*LW27*，230f 中找到。

「並且也因基督徒投入滌罪和成聖的事工中，並且不斷地讓撒瑪利亞人治癒他，不再用不潔淨去增添其本身的腐敗，所有這一切都因道之故被恩典地轉歸和賜予他，並藉著道，祂使其本身成聖、潔淨；他罪得赦免並被稱為潔淨。」參見《約翰福音》十五：3：「現在你們因我講給你們的道，已經乾淨了。」*WA51*，520。參見 *WA56*，272；*WA57*，165；參見 *LCC15*，127。*WA8*，107；*LW32*，229。

與他分享，而且上帝在此接受罪人為義，是因為與此同時，上帝開始使他重生，恢復其固有的義。上帝使對罪人的裁決稱義，把一個神聖的「彷彿」一詞包括在它內。上帝接受罪人，彷彿他是義的，彷彿他已完成了律法⁷⁰。但這種「彷彿」的存在是為了廢除；而這種廢除的最初那一刻是始於上帝的憐憫，赦免罪人的罪，接受他，即在上帝使罪人與之分享之時起。因此上帝對罪人的接受，使祂唯因信稱義，這也具有末世論的特點。上帝了解這種新的創造工作，或者這種「治癒」（正如路德喜歡說的，記住好撒瑪利亞人，他還把基督與之比較）⁷¹是在上帝接受人時開始的，它將達到目的。上帝聲稱，這樣的人已成義，因為在上帝從事新的創造的手中，人已正沿著通往那一目標的路前進。路德不斷地表達了赦罪和稱義這種末世論的特點，提到「暫時」、「在……之間」、「與此同時」、「目前」等詞。所有這些詞他都用於描述上帝寬恕那些仍是罪人的人。這是指上帝赦免了人的罪，即使他現在還是罪人，仍未徹底更新，仍然處在他與上帝的新關係與成為新人之間，並就其本身而言，仍只是在朝向稱義的方向前進。「與此同時」是指直到上帝使他徹底成義⁷²。

70. WA391, 242;

71. 路德使用「被稱義」和「被治癒」，都是同義詞。WA2, 495; LW27, 227 及 WA51, 520。路德在他論《羅馬書》的演講中特別提到好撒瑪利亞人的比喻。WA56, 272, 513; LCC15, 127, 402。WA57, 165; 參見 LCC15, 127。

72. 「但與此同時，當他被稱義和治癒時，留在他肉身中的罪不能歸於他……」WA2, 495; LW27, 227。參見 WA391, 204。（參見上面注釋 68）「……與此

這種對「重生以及信心向罪開戰的起始」的關心並不能替代對基督的關心。「因新的創造的開始」無法與「因基督」相比，而且肯定前者不能替代後者。路德在同一段上下文中，用同樣的句子強調這兩方面⁷³。他不允許用「因新的創造的開始」去取代甚至遮蓋「因基督」，這種拒絕不能解釋成他受其傳統的束縛。恰恰相反，這是神學上的需要。在基督徒中新的創造及向罪開戰的開始絕不能改變他還是罪人這一事實。這不只是意味著他仍未成義：他在上帝面前有罪孽。上帝因考慮到人的徹底更新將會來臨，故祂可以容忍這種只是「尚未來到」的情況；但罪孽終究是罪孽，未來的義無法補救它。因此就這點而言，上帝的寬恕不可能意味著上帝把祂的裁定基點放在祂見到

同時赦罪……」WA7, 345; LW32, 28。

路德的論《羅馬人書》演講集特別強調上帝裁決宣布人為義的這一末世論範疇，賦予了此裁決具有應許來世得到徹底治癒和獲救的特點。「上帝賦予（他成義）的應許和行動，使他完全確信他將擺脫那些事，直到徹底被治癒。」WA56, 272; LCC15, 127。路德也講到：「……因信上帝的應許並因對它的實施滿懷希望而成義。」WA57, 165; LCC15, 127。

73. 「因此，因為義和對律法的完成已藉著信開始了，為此凡留下的罪和沒完成的律法都不再歸於他們，因為他們已信基督。」（注意「因為」和「因為他們信基督」*propter Christum* 都是並列的）。WA2, 497; LW27, 231。路德對上帝為什麼不把罪歸於基督徒提出兩點理由：「首先因為我們信基督，藉著信，祂用祂的清白無辜代替我們，並掩蓋了我們的罪；第二，因為我們不停地向罪開戰，以消滅它。凡是這兩條理由不存在的地方，罪就要歸於我們，不會饒恕我們，而且將永遠譴責我們。」由此，路德能把簡單地、彼此不相干的「因基督」，「因義的開始」這兩條作成上帝赦罪的兩個必不可少的條件。WA7, 345; LW32, 28。

並承認了這未來的義上。相反，是基於「因基督」⁷⁴。

基督徒每天需要罪的赦免。因為這種新的義只是一種不完整的開始。基督徒也仍不是一位徹底的相信基督活在他裏面的人；他還始終是位舊人，一位「肉身」的人。為此他甚至無法以他的新的存有站在上帝審判臺前。因為他不斷有舊人在他身邊，因此即使他具有新的順服，他在上帝面前仍始終完全是個罪人，是邪惡的。因此即使一個人正處於成聖過程中，他也只能藉著上帝恩典的赦罪和義的轉歸才能站在上帝的審判臺前⁷⁵。而他的罪得赦免也只因基督之故。因此基督仍須不斷地為祂的基督徒代求，這樣，祂可以用祂自己完善的義去遮蓋和增加他們不完善的、支離破碎的義的價值⁷⁶。就基督徒仍是個舊人而言，他的「善工」常是「律法的善工」⁷⁷。他不會像用信心承

74. 參見我的短文「論對稱義的理解」，載於《系統神學雜誌》V II (1930)，在《神學論集》中重印（居特斯洛：Bertelsmann），II (1935)，31ff。

75. WA39 I, 228, 230, 235, 204, 211。WA39 II, 207, 225。

76. 留在他肉身中的罪並不歸於他，這是因為全然無罪的基督，如今已與祂的基督徒合一，祂為他們向其父代求。WA2, 495; LW27, 227。「再者，上帝寬恕並憐憫我們是因為基督、我們的辯護人和祭司，祂代為求情，准予我們在義中。由於祂的義無欠缺，並像傘一樣服事我們，遮擋上帝的天譴之烈度，不讓我們剛開始的義受譴責。」WA39 I, 83; LW34, 153。「為此，祂給了我們一位主教，即基督，祂是無罪的，並成為我們的代表，直到我們也完全成為像祂那樣的聖潔〔《希伯來書》七：26；《羅馬書》八：34〕。與此同時，基督的義必須成為我們的遮蓋。祂完美的虔誠必定成為我們的盾和防禦物。因祂之故，在開始信祂的人中所留存的罪不會遭到反對他們的指控。」WA7, 345; LW32, 28。WA8, 111f。LW32, 235f。參見 WA50, 250; BC, 315。WA39 II, 214, 289（主題 39ff）。

77. 律法的工作就是「人的意志處於律法的壓迫和目的下，與信相分離」的工作；

受順服之果的上帝之子那樣，把順服作為理所當然的事，而是像奴隸那樣服從。他這樣的服從在上帝審判中並非是件好事，而是罪孽和邪惡。但上帝赦罪的憐憫心給律法工作增添了價值⁷⁸。正因為上帝把人本身作為義接受（即使他有罪），所以上帝也接受了那人所投入的這種（律法）「工作」。正因為上帝因基督之故接受罪人，所以祂也接受了這種破碎的、半心半意的、有瑕疵的順服；祂把它作為完全的服從去接受⁷⁹。

前面幾段含蓄地闡述了卡爾·霍爾（Karl Holl）所理解的路德稱義學說的觀點⁸⁰。霍爾立場的真實性在於特別強調路德的「因為新的創造的開始」這一論題，即，上帝赦免人的罪並宣布人為義是因為祂決意更新人，並且已開始這麼做。事實上，在路德神學中，這種結合是上帝赦罪的必要條件。霍爾還是採用了這一不可缺少的條件，使它成為對上帝的稱義裁決的充足基礎：如今上帝宣布罪人為義，因為上帝、永恆的存在，

而恩典的工作則是「在聖靈驅動下，得重生的人決意藉著信去做的」工作。兩者完全不同。WA39 I, 202，參見 WA2, 492; LW27, 224。

78. WA8, 69, 77, 78; LW32, 175, 186, 189。「就他們在肉身中而言……他們做的是律法工作，即，他們既沒有義，也沒做善工……但這些律法工作也處於上帝審判下，不能視為律法的工作，即使那是它們的自然本性。」WA39 I, 204。

79. WA39 II, 238。

80. 「路德論《羅馬書》講義中的稱義學說……」GA I, 111ff。「論對路德稱義學說的理解」，載於《新教會雜誌》XXXIV (1923)，165ff。有關整個問題，參見我的短文「對稱義的理解」，載於《系統神學雜誌》V II (1930)，727 — 741，重印於《神學論集》II (1935)，31ff。

已把人視為經上帝更新之力使人在最後審判時成為的那樣。上帝的裁定可以用分析的預詞去理解：現在上帝宣布人要成義，就是人將在未來的某一時刻成義。因此，在基督「異己的」義的轉歸意義上，霍爾放棄了「因基督」。根據霍爾的說法，上帝這一裁定僅就上帝使罪人稱義的意義上生效，因為上帝知道基督的更新之力已正在罪人裏工作。後面這一因素在理解路德的稱義說中確實也很有意義。但它不敢限制和取代前者的「因基督」的含義。對路德而言，稱義是建立在因著基督的補償而（人與上帝）和解的基礎上。而這一基礎被霍爾丟棄了。用「因新的創造的開始」是解決不了「因基督」的問題⁸¹。因此這點是違背路德的。霍爾的結構構成了稱義倫理學的理性化。它過分地看重上帝審判人這一事實，不僅是在人的道德存在方面，而且主要是在人的罪孽方面的審判。而那種罪孽是無法被人未來的義改變的。怎樣能夠在預期和分析上去理解今天上帝赦免罪人並抹去了他們的罪呢？上帝的愛超越了一切倫理學上的見識，是無法用那些詞語去理解的。

同時是義人和罪人

現在我們可以理解路德把基督徒描寫成既是義人同時又是

81.這在希爾施的《路德的上帝觀》中也是真實的（哥廷根：Vandenhoeck und Ruprecht, 1918），第19頁。

罪人這一名言的意思了（*simul justus et peccator*）⁸²。他是義人是因為上帝對罪的赦免，即因基督之故，上帝裁定，接受人為義，但就人本身而言，即，就現在作為人的存在而言，人是罪人。「一個義人和一個罪人」，這兩種說法就其不同方面，都是正確的⁸³。按上帝嚴厲的審判而言，這一方面正確；按上帝偉大的憐憫心而言，另一方面也正確；或者說，對路德而言，這些都一樣：一種說法是在沒有基督的情況下僅就我本身而言的，另一種說法是就基督已為我代求而言⁸⁴。「就我在基督之外的本身裏，我是個罪人；就我在本身之外的基督裏，我不是

82.這一闡述出現於路德論《羅馬書》的演講中，例如 WA56, 70, 272; LCC15, 127。「同時是義人和罪人：實際是罪人，但憑藉對上帝應許的信心及對它完成的希望而成為義人」。WA57, 165; LCC15, 127。它也出現在首次論《加拉太書》的演講中：「那些在基督裏稱義的人不是罪人，但同時又是罪人……，因此既是義人又是罪人。」WA2, 496f; LW27, 230f。〔也可參見「即使我確實是罪人，但我也不是罪人」〕WA38, 205。「沒有一個基督徒有罪，但他們又全都是犯罪的。」WA40II, 352; 參見LW12, 328。參見WA8, 67; LW32, 173。參見R.赫爾曼的同上書，及維爾弗裏德·約斯特的《律法與自由》（哥廷根：Vandenhoeck und Ruprecht, pp.55ff）。

83.WA39 I, 492, 521, 564。

84.「因此你將對自己作出審判，一方面根據上帝審判的嚴厲性，另一方面根據祂的憐憫的慈悲性。在今世，你們不要將這兩方面分開。」WA8, 96; LW32, 213。「你們知道，我們確實是公義、純潔、神聖的，即使我們是罪人、不義、邪惡的。我們成為義是根據上帝同基督之故，即因我們信基督之故，應許義的轉歸或憐憫……根據我們自己的形式和實體，我們是非公義和邪惡的……」WA39 I, 492。「一個信基督的人，由於神義的轉歸而成義和聖潔的……」WA39 I, 21。「就基督我主及罪在基督裏得赦免而言，我們確實成為聖潔、清白和公義的……；但我們自身和我的肉身而言，我是罪人。」WA39 I, 552。

罪人」⁸⁵。這雙重特點始終貫穿生命的全部。對我來說，二者都是正確的。這就是關於基督徒存在的大悖論。理性和邏輯思維都不可能理解包括這一事實中的矛盾：同一個人在同一時刻既是義人又是罪人⁸⁶，而且兩者在他都是完全的，決非彷彿他是部分的義人、部分的罪人，而恰恰是，他是個完全的罪人，而又完全是義的⁸⁷。這正是上帝對待其子民的絕妙方法⁸⁸。

「同一時刻」包含著義人和罪人的這一矛盾將在今生持續不斷，直至死亡。但它不是一種靜止的關係，而是在這對立的兩極間不停地運動。因為正如我們已經見到的那樣，基督連同那領受赦免的信心一同被帶入人的心中。根據這一立場，如今基督開始向舊人開戰⁸⁹。因此，路德的「同時為義人和罪人」的說法還有另一方面的意思。只要基督藉著信有力地在人心中工作，而此人藉著聖靈之力向作為舊人的自我開戰，那他就是

85. *WA*38, 205。

86. *WA*39 I, 507。「我們是祂的孩子，但我們也是罪人。」*WA*6, 216; *PE*1, 203。

87. *WA*39 I, 563f。

88. 「上帝對待其聖徒是如此奇妙，以致祂不斷在教會內造成：教會既神聖又不神聖，有人是公義的，而同時另一些人則是不義的，有人受祝福，而另一些人則無祝福。」*WA*57, 164; 參見 *LCC*15, 125。

89. 「所以在我們中間同時存在著罪和義……信心向罪開戰……而罪向信心開戰。」*WA*39 I, 376。「當此信心已產生時，你們看到，它的任務就是驅走存留在我們肉體中的罪……所以就這點而言，上帝的律法給人歡樂，並且不僅在人的靈與心中得到了實施，而且在抵制信心的肉身中以及酷愛履行律法的靈中也得到實施。」*WA*2, 497; *LW*27, 231。參見 *WA*40 II, 352; *LW*12, 328。

義的⁹⁰。但只要他同時仍保留「肉身」，就會與他抗爭，就會死，他就仍是個罪人⁹¹。按這種方式去理解，「同時是義人和罪人」這句話就不能說成兩者對一人同時都是完全真實的事，而只能說共存於一個人裏的罪人和義人，包含著緊張的關係和鬥爭。這兩者間的界線和戰線貫穿於此人。路德把基督徒描述成一個處於矛盾中的人，其根據是《羅馬書》七章。按他及其他宗教改革家的評判，《羅馬書》七：14ff 所描寫的並不是不信基督的人，而是指基督徒⁹²。因此，「同時是義人和罪人」這句話不僅具有對神的裁決和人的實際情況自相矛盾的神學和經驗上結合的特點，而且具有在基督徒之內的人類學上的抗爭之特點。「義人」和「罪人」在這裏都不完全，都只是人的部分範疇。

「同時是義人和罪人」這一雙重意思與關於基督徒生命的內部運動的另外兩個方面的真實性有關。一方面，基督徒因著信把自身每天的更新交付給上帝對生與死完全憐憫的審判，正

90. 路德反覆強調，對那些向罪開戰的人，罪得赦免和因基督稱義都生效，並強調他們一定會有掙扎。*WA*8, 95, 114; *LW*32, 212, 239f, 他對此點特別的《聖經》根據是《羅馬書》八：1，在《通俗文本》(*textus receptus*)「在耶穌基督裏的」這句話之後插入這樣的一句話：「不隨從肉體只隨從聖靈而活的人。」

91. *WA*2, 497; *LW*27, 231。參見 *WA*39 I, 494。

92. 此外在路德論《羅馬書》的演講中還可找到對《羅馬書》七章的解釋。參見 *WA*2, 497; *LW*27, 231。也可參見路德的《反拉托莫斯》(*Against Latomus*)，*WA*8, 112, 118ff; *LW*32, 237, 245ff 及 *WA*39 II, 221。論《羅馬書》七：15ff：「因為我既做惡事，而又憎恨我所做的惡事，因此我既是罪人，而同時又是義人。」*WA*56, 70。

如每天領受新的審判和稱義的恩典那樣⁹³。另一方面，我交付給上帝在我裏面工作的這種不斷更新，導致舊人漸漸死去，新人復活⁹⁴。前者的死是整體的，後者的復活是部分的。我們也許可以說，舊人的死亡發生在生命的垂直方向；新人的復活發生在生命的水平方向⁹⁵。要在我們裏面形成基督的樣子，這是件不斷前進、花費畢生精力的事。領受稱義的恩典意味著我在此時此刻得到福分，因為基督與我同在，祂為了我，並在我裏面——而確切地說，這意味著我正處於形成而仍未完成的過程中⁹⁶。在這形成過程中，我正朝著完善前進。但路德並沒有把這一完善理解為倫理學上的至高點，而是理解為一種深度：人失去對自身的全部信任，他純潔而強烈地希望完全擺脫罪，徹

93. 參見 WA391, 95, 98; LW34, 164, 167; WA40^{III}, 348; WA2, 731; LW35, 34。

94. WA30^{II}, 225; BC, 449。「在來世，我們將完全成為義人，在今世我們正處於形成的過程中。」WA391, 251。「鑒於成聖開始，並與日俱增……」WA30^I, 190; BC418。「基督徒在靈性光景上日趨完善，常常得到良知的平安。」WA8, 20; LW13, 20; 參見 WA2, 147; LW31, 301, WA8, 7, 12; LW13, 5, 11; WA8, 111; LW32, 235; WA40^{II}, 355-358; 參見 LW12, 329-331; WA391, 432, 439。

95. 「因為我們在裏面不斷取了基督的樣式，而且我們還活著時，按祂的形像形成我們的樣式。」WA391, 204。

96. 「我們稱義尚未結束，它正在形成過程中；它既非實際完成的，又不是必然存在的。它仍在形成中。」WA391, 252。「因此今生並非聖潔，而是在成為聖潔的過程中；並非健康的，而是在逐漸好轉中；並非已形成，而是正在形成；並非止息，而是在操練。如今我們尚未成為我們所應成為的，而是正在過程中。這一過程尚未結束，但它正在積極進行。這不是目標，而是條正確的路。目前萬物還沒閃現，但正在變得清晰。」WA7, 337; LW32, 24。

底地與上帝的意志合為一體，即，他隨時願意去死⁹⁷。

信及其結果

稱義及隨之而來的全部拯救只有因信 (*sola fide*)，因為稱義和得救端賴上帝的憐憫，這點只有在信的行動中才能領受。人的倫理性活動的「善行」在此無任何地位。它們既不會給我們帶來拯救，也不會為我們保住拯救。只有因信，才能使我們保持永生⁹⁸。

但是如我們所見，義和得救的確定性一旦被感受到，它就會因內心的需要，導致「善行」、導致新的順服，以及導致憑藉為鄰人服務而歡樂地事奉上帝。這些善行都出於信。但那並沒有結束它們的關係。這種新的順服依賴信仰。反之，作為真信的標誌，這種新的順服對信具有這種非凡的理性意義⁹⁹。如果信是善行的真實基礎，那麼善行就成為了解我們是否有信心的基礎。這類基礎是必要的，因為任何自稱為信的都不是真信¹⁰⁰。存在著一種假信和偽信。在偽信中，人們並沒有真正遭

97. WA17^{II}, 13, 上帝「使我們的良知驚恐，並用各種麻煩使我們痛苦，因此我們有罪的舊亞當變得完美溫和了。最終因我們死亡，我們的驕傲、我們對自身努力和知識的自信也將徹底死亡。」WA31^I, 169; LW14, 94。

98. WA391, 255f。

99. 「因此，我們必須最堅定地堅持：凡無信心之處就無善功；反之，凡無善功之處也無信心。因此信心與善功應該是緊密相連的，以使整個基督徒生命的要素存在於這兩者之內。」WA12, 282。

100. WA47, 789。

遇在基督內的上帝之愛，也沒認真地去抓住基督，因此基督也沒有進入他心中。區分真信和偽信、死信與活信的標誌就是新的順服的行為，即與罪的爭戰¹⁰¹。這裏路德就像他強調保羅的「唯靠信心」那樣嚴肅認真，斷言包含在《雅各書》和《約翰一書》中那些思想的有效性。他也一再確認他贊同《彼得後書》一：10 中所言：「應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移」¹⁰²。他也贊同雅各，認為如果無善行緊隨，那麼肯定對基督的真信就不會在心裏存活，而只能是一種死信、假信、偽信¹⁰³。確實，路德解釋說，上帝稱義的赦免部分是靠人參與聖靈對抗肉體的爭戰¹⁰⁴。如果戰役失誤、人執意犯嚴重的罪，那麼他就不是基督徒，也不會得到上帝赦免¹⁰⁵。相應地，路德肯定地宣布：新的順服、與罪的爭戰、善行和愛能使我們和其他人確信我們的信是真的，因此我們得救了¹⁰⁶。

101. 「真信決非偶像。因此我們能夠根據實際情況及追隨什麼去確定和識別有真正信仰的那些人。」*WA39 I*，114；*LW34*，183。

102. 例如 *WA6*，217；*PE1*，205。*WA10 III*，95，226；*WA14*，22；*WA32*，432；*LW21*，149；*WA39 I*，204。

103. 相應地，如果善工不緊隨其後，那肯定這種對基督的信仰就沒有留在我們心中，而是一種死的信。*WA39 I*，46；*LW34*，111。參見 *WA39 I*，92；*LW34*，161；*WA12*，289。「當無善工時，信心也會完全喪失。」*WA39 II*，248。「因為無果的信不是一種實信，而是假信。」*WA39 I*，106；*LW34*，176；*WA39 I*，114；*LW34* 183。

104. *WA7*，343；*LW32*，28。

105. *WA39 I*，92；*LW34*，161。

106. 「善工是一個肯定的標記，就像一封信中蓋的印章那樣，使我們確信我的信心是真的。因此如果我檢驗我的心，發現我的善工是在愛心中做的，那麼我就確

對路德這些論斷提供最明確的《聖經》基礎的是《主禱文》的第五段禱詞以及《馬太福音》六：14 對它的補充。他在對這段話的解釋中著重講到這點。他還講了雙重的赦罪：內在的赦罪——人因信上帝的道而領受的；外在的赦罪——人在「善行」中，即，在對鄰人寬恕的行動中領受到的。後者，作為一種標誌和記號，幾乎與聖禮同處一個水平，上帝藉此而鞏固我們的信心¹⁰⁷。因此聖靈藉著我們內心和外在的善工為我們得救作見證¹⁰⁸。得救的確定性並不單單依賴於基督徒新的順從經驗，即，他對基督使人重生之力的經驗。但它仍部分地依賴

信我的信心是真的。如果我寬恕（別人），那麼這寬恕就使我確信我的信心是真實的，使我深信不疑，並向我展示了我的信心。」*WA10 III*，225。「善工使我們深信不疑並且在他人和兄弟面前，甚至在我自己面前作見證：我們是真信，我們是上帝之子，處於永生的希望和傳承中。」*WA39 I*，292。參見 *WA39 I*，293。「如果這一開端是真正存在的，那麼它會藉善工顯明其自身並由此而使我們的蒙召得到確定」。*WA39 I*，204，8。「愛是信的明證，給我們堅定確實的信心，相信上帝的憐憫，因此我們藉著善工得到了我們蒙召的確定（《彼得後書》一：10）。當善工緊隨，我們的信心就變得清晰可見……」*WA39 II*，248。

107. 「對罪的赦免發生在兩方面：首先是內心的，藉著福音和上帝的道，靠內心對上帝的信心而領受到的；第二是外在的，藉著善工得到，也就是《彼得後書》一：10 有關善工的教導所言：『所以兄弟們，應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移』。他的意思是說，我們應當確信我們擁有信和罪得赦免……我在我的行為中所顯明的外在的罪得赦免，正是我在上帝眼中已被赦罪的確實標記。另一方面，如果我在與鄰人的關係中沒有表明此點，那麼我得到的確實標記是：我在上帝眼中，罪沒得到赦免，我仍陷於不信中……祂用善工把上帝的應許置於頂端，這樣，善工也許就完全可以被恰當地稱為聖禮，即鞏固信心的工具。」*WA32*，423f；*LW21*，149f。參見 *WA14*，627；*LW9*，86。

108. *WA40 I*，577；*LW26*，379。

於此。

路德可以根據基督對一位淫婦所言（《路加福音》七：47），既講述雙重的義，又講述基督徒的雙重赦罪。他區分了上帝面前「內在的」義和在人面前的「外在的」義：「內在的」義是因信基督而罪得赦免所領受到的；「外在的」義是在那出自稱義的愛中顯明其本身的。前者是「隱藏在人的靈中」；後者是在為他人時被揭示的，使他們知道我們擁有了罪得赦免，因此在上帝面前是義的，或者說，這與我們擁有信心是同一回事¹⁰⁹。

所有這一切已成為路德稱義神學中的第二極。這對唯靠信心這決定性的第一極是否構成危險？它是否與這點相抵觸¹¹⁰？它們的這種緊張關係看來很大。唯靠信心的意思是基督徒在其得救問題上不應該試圖以善工、罪、赦罪等為基礎去作出回答，而只應聽從福音中上帝恩典的道，因為上帝接納我們，完全不是因為我們這方是否有善工、有價值，也不顧我們所有的罪。路德是否撤銷了此條？如今他要求基督徒去考慮他們做了或沒做什麼。而他們做與不做，直接關係到其得救的確定性是加強了，還是處於危險中。然而這裏也存在不矛盾之處。因為對他們做與不做、善功及罪的考慮，就不同情況而言有著完全不同的意思。就基督徒不依賴其善工作為其得救的基礎而言，

109. *WA*39 I, 92f, 96; *LW*34, 161f, 165。

110. 在我第一本書《德國改革宗教義學原理》（萊比錫：Deichert），1914，198頁中，我得出結論：「宗教改革家們的這一基本立場將因此而遭破壞。」

他不應該去考慮這些問題，也不應該把這些作為成就置於上帝面前。他只應想到這些是賜予他真信的「確實標誌」。它們既不能給予、也不能確保得救；但作為信心之果，它們提供了其後得救的確保。這些全然與善工得救無關。因為要達此目標，善功必須是毫無瑕疵、完善無缺的。然而，即使它們並不完善，仍能作為賦予我們的一種拯救標誌。基督徒感到上帝的靈驅使他去愛，由此也使他確信他與基督分享，即使最終的結果從來不是一種徹底純粹的善工，而且常具有舊人的標誌。同樣的，是否考慮某人的罪和失敗也是視情況而定，完全不同。如講到一個人以前曾因害怕而用上帝的律法去補贖，而如今他要求他得救不要去考慮他在上帝面前的罪和失敗，全然不顧及它們而只信稱義之道，這裏就不存在矛盾！另一方面，還有一種與此完全不同的情況：鑒於存在著假信、偽信，基督徒得到警告說，不要因其「信」而認為有了確保，而是要因其罪和失敗身感不安和擔憂，這樣他就會問自己他是否真信並由此而真得救。在基督徒一生中，這兩種情況都有其必要的特定位置。而第二種情況在任何方面都不會貶低「唯靠信心」。

路德用一種非常有意義的方式表述了這點所需講述的事。他說善工，即「恩典之工」是必要的。與此同時，他拒絕把它們視為得救或稱義所必要的特點。它們作為信心的見證是必要的（並為此它們榮耀了天父、服務了鄰人）¹¹¹。但它們「對拯救而言」並非必要。這類目的論的含義會把稱義和得救「唯靠

111. *WA*39 I, 224, 254; 參見 *WA*39 II, 241。

恩典」、「唯靠信心」棄於一邊¹¹²。路德認為：善工或新的順服對拯救是必要的，這種表述是抬高了關於功與過的思想，在對得救的討論中這類問題是無法容忍的¹¹³。因此，這類「善工對得救是必要的」表達是含糊不清的，在神學上視它為錯誤的，要避免使用¹¹⁴。我們必須保持稱義教義的純潔性¹¹⁵。路德至多能夠贊同「因虛偽之敵」，在教學上使用這種表述，以便形成他們的「信必須行」的意識。但在那種情況中，我們必須十分肯定地斷言：「儘管善行對得救是必要的，但它們並不在做拯救工作，因為唯有信賦予生命」¹¹⁶。或者說，信心必然的果和行——新的順服的發生與得救有關，但它並沒有贏得拯救¹¹⁷。它「的發生與得救有關」這事實可以理解成這一拯救的最終啟示。新的順服發生在與拯救的關聯中，這一主張暗示著基督徒已因信、望而得救，確切地說，在這盼望中，他向人啟示這一拯救。基督徒的聖潔和新的順服是這種希望的實踐形式，適合於已經和正在得救與尚未得救之間的等待狀態。新的順服是來自對現已存在的拯救的確信，並以它的未來啟示為目的。實際上，它具有信徒所擁有的，並熱切地盼望領受它的來源¹¹⁸。

112. 「因此我們的重生（*novitas*）是必要的，但既不是為我們得救，也不是為我們稱義。對於得救和稱義唯一必要的事就是因信領受上帝的憐憫。」*WA39 I*，225。參見 *WA39 II*，241。

113. *WA39 I*，214f，254，257。

114. *WA39 I*，224f。

115. *WA39 I*，215。

116. *WA39 I*，96。參見 104；*LW34*，165，172。

117. *WA39 I*，254。

118. 同上。

第十九章

律法與福音

在前幾章，我們已反覆講述了律法和福音。路德的稱義的教義尤其充分地表達了他對律法和福音及其彼此間關係的理解。他的神學的這兩個主題有著非常密切的聯繫。就整體而言，把路德論述律法與福音的學說，緊接在我們關於稱義的討論之後，是最恰當不過了。上面已提到過的，或只是暗示過的許多問題將再次提出討論¹。

上帝的道以律法和福音的雙重形式向人展現。按路德的說法，想維護教義的純潔就要絕對依靠神學上對律法和福音的本質和含義作的精確的闡述；必須對它們作仔細的區分，正確理解他們彼此間的真正關係²。

1. 參見格哈德·海因策《路德關於律法與福音的佈道》（慕尼黑：Kaiser，1958）。

2. *WA7*，750，參見 *WA18*，680；*BOW* 163；*WA39 I*，361f。

統一中的對立

人從被創造起就知道上帝的律法。上帝藉著創造親手把律法寫進每個人的心裏，那就是本性。路德講述這一點時，非常贊同而且還參照了保羅在《羅馬書》二：14中所言。即使上帝從未藉著摩西頒布成文的律法，人的靈也會天生知道他應崇拜上帝、愛鄰人³。因此對上帝意志的揭示和了解先於摩西的十誡，並且作為在人心中「活的」律法，它不同於摩西十誡⁴。它的內容與摩西律法和福音的道德告誡相同，那就是《馬太福音》七：12中的規定：命令我們要愛人如己。「因此只有一條律法，在任何時代都有效，並為所有人所了解，因為它寫在每個人的心中，沒有人會自始至終地原諒自己，（因為）聖靈從未一刻停止過在所有的人心中講述此條律法。」⁵

但這「居住並照亮每個人理性的」光，自人墮落以來已被人罪惡的慾望所黯淡。因此上帝被迫藉著摩西向以色列人頒布此成文的律法，以提醒人們在其心中的這條自然法則⁶。因此摩

3. WA39 I, 374, 454, 478, 539, 540. WA17 II, 102。

4. WA39 I, 352, 402。

5. WA2, 580; LW27, 355。參見路德論《羅馬書》的演講。WA56, 197; LCC15, 46。

6. 「但邪惡的慾望和愛使這光黯淡，使人眼瞎，以致無法看到他心中的這本書，也不會去追隨這類明顯的理性的誡命。因此一個人必須藉著外面的命令和書，藉著劍和武力約束並迫使他重新回來，並提醒他記住他的本性之光，把他自己

西並不是十誡真正的作者，他的地位較為次一等。恰當的理解是，他僅僅解釋和闡明了已寫入人心中的此條自然法則⁷。「自然法則在西奈山得到最清楚、精確的總結——在這方面遠比哲學家們做得好」⁸。基督也只是解釋了律法。祂也並非是律法的制訂者，而只是想清楚地向我們顯明那些寫在我們心中的律法，或者說逐條寫在十誡中的律法所真正要求的⁹。

我們必須用雙重方法講述這一律法。律法僅被視為上帝永恆意志的總結，具有一套內涵意義；作為面對罪人的律法，它具有完全不同的意義。或者我們可以說，我們必須區分上帝律法的內容與此內容使罪人面臨的形式¹⁰。

按律法的內容而言，它是上帝永恆的意志，人得拯救就在於對它的完成。它所說的只是：人應讓他的上帝和主確實成為上帝向人顯現的那樣，即，人的仁慈的上帝。就這點而言，律法表達了上帝的愛，並給人分享了那愛的生命。上帝就是上帝這一事實所能拯救的只是那些堅信這一點，並積極體會「我是主、你的上帝」的人。在這個意義上，路德根據保羅在《羅馬書》七：10的闡述，能夠說：律法是「為善」、「為生命」而

的心放在他的眼前。」WA17 II, 102; WA39 I, 539。「所以律法被更新。」WA39 I, 540。參見同上，549。

7. WA39 I, 454, 478。

8. WA49, 1。

9. WA39 I, 387。

10. WA39 I, 455。

賦予的，是作為「生命的教義和道」¹¹。這樣，律法針對的是墮落之前的人，並在未來的世界中它仍將同樣生效；它將在來世徹底完成，就像人在墮落犯罪前已完成的那樣¹²。因此律法的內容儘管不是它與罪人關係中所具有的那種外在的形式，但還是顯明人在墮落前是什麼樣的，在將來又是什麼樣的；因此律法既具有原生學（*protology*）上的含義，又具有末世論上的含義¹³。人在墮落前是能夠完成律法的，而且他是歡愉地去完成它、服從它。律法使他高興¹⁴。這種與律法的內心關係如今必須靠基督、藉著祂的聖靈，使我們恢復，並且只有在來世才會徹底恢復¹⁵。然而這是種福分，因為「那是它意味著得到了祝福：上帝的掌管在我們心裏，我們是祂的國。」¹⁶

但因亞當墮落，我們已失落我們原來的狀態，而來世的生命尚未在此出現。人墮落犯罪改變了律法與人的關係是作為上帝的永恆意志這一非凡基礎。上帝為人的永恆意志如今變成了為罪人這一特殊含義上的「律法」。路德在其律法的「職責」（*Amt, Officium*）、「作用」（*Brauch, usus*）或「意義」（*Sinn, sensus*）等學說中，對此點的意思作了解釋¹⁷。

11. *WA*46, 658, 661; *LW*22, 140, 143。

12. *WA*39 I, 413。

13. *WA*39 I, 204, 454。

14. *WA*39 I, 364。

15. *WA*39 I, 365, 374。

16. *WA*2, 98。

17. (其後的 *Amt* 常譯作「功能」。——英譯者)

律法具有雙重作用¹⁸。一種是「世俗」作用；另一種是「神學的」、「靈性的」，或者說具有「神聖」的意義和作用¹⁹。第一種律法作用是阻止這個被魔鬼控制的罪惡世界中的嚴重過失和犯罪。由此它維護了公眾的和平，使青年人有可能受教育；特別是進行福音佈道。律法是在上帝設立的政府、父母、教師職能的形式中並藉著民法去實施的²⁰。人基本上能夠完成那些律法，也能完成在世俗意義上的上帝的律法，即他能夠產生為世界所接受的世俗的含義。

上帝律法的第二個意思和作用與此不同。較之它在世俗作用中所表達的內容，它有另一尺度，相應地也有另外的作用²¹。律法所具有的第二種作用就是其並非只被簡單地理解為它的世俗或「政治」含義，而且還有其靈性含義而言的；而後者才是律法的真正含義²²。耶穌在祂的《登山寶訓》中表明了這點。祂對律法的解釋徹底突出了它的要求²³。上帝的律法要求一顆純潔的心，對上帝完全的服從、完全的畏懼和愛。此律法是不會僅僅因外在的完成就滿足了²⁴。保羅以與耶穌同樣的方式解釋了律法的廣度與深度²⁵。而這使律法清楚地表明：按此意理

18. *WA*39 I, 441。參見 *WA*40 I, 429; *LW*26, 274。

19. *WA*26, 15。參見 *WA*40 I, 429f; *LW*26, 274, 308f。

20. *WA*40 I, 479; *LW*26, 39。參見 *WA*11, 250; *LW*45, 89f。

21. 「因此律法是雙重的，是以雙重方式而著稱的」。 *WA*39 I, 460。

22. *WA*39 I, 460。

23. *WA*39 I, 533, 570。

24. *WA*39 I, 387, 404, 461。

25. *WA*39 I, 388, 393。

解的律法在人未墮落犯罪前是能夠完成的，而且已完成了；然而有罪的人簡直不可能完成它²⁶。如今律法不會幫助人成義。相反地，它揭示了人的罪惡，並使之增添²⁷。律法不斷地指控人²⁸，並逐步升級，把人交到上帝的忿怒、審判、永死的手裏²⁹。這就是律法的力量。所有人都知道有關上帝律法之事，而全然沒有意識到或感受到它的力量³⁰。這要藉著對律法的宣講才會發生。它想要並確實真正使人從無意識中覺醒，使他們感受到律法的力量，承認其罪、經受上帝的忿怒並導致他們悔罪³¹，所有這些，路德全都接受了使徒保羅的教義。

律法最初是上帝愛的表述；如今它卻成為上帝忿怒的工具。律法曾使人欣喜；如今卻成為使人害怕的事³²。在上帝忿怒的手中的律法對人所為及其給人造成的問題已在論上帝的忿

26. *WA*39 I, 364, 374。

27. *WA*39 I, 557ff。在道德水準上，罪開始增加，它違背了第二塊法版上的誡命根據此規條：「我們尋找被禁之物。」*WA*39 I, 556, 559。這種罪的增加開始充分表現在我們對第一塊法版誡命的違抗；因為知道我們不可能完成律法，由此產生了憎恨反對上帝和絕望。

28. 罪的力量就是使律法不斷地譴責和置人於死地。*WA*39 I, 412。墨蘭頓的主張是「律法常譴責（人）」（《對奧格斯堡信經的辯護》，*BC* 150, 285），此點也同樣可能在路德著作中找到。

29. *WA*39 I, 383。

30. *WA*39 I, 345, 366, 404f。

31. *WA*8, 103; *LW*32, 224。參見 *WA*39 I, 401。

32. 「那些站在基督之外的人發現該律法的要求是痛苦的、可恨的、不可能的。」*WA*39 I, 365, 374。

怒這一章（參見第 173-174 頁）中作了詳細描述。

然而這是律法在神學上或靈性上的意思和作用。它給那些由於無此律法而成為盲人和無意識的人顯明了他們的罪，並由此向他們揭示了上帝的忿怒、死亡和地獄³³。任何人如試圖把律法解釋並利用它作為在上帝面前取得義的一種手段，那麼此人就完全誤解和誤用了它。那點既非是律法的作用，又非是其目的。它是完全達不到此種目的的³⁴。相反地，律法做的是與稱義相反的工作。那是上帝親自賜予它的作用。

因此，無疑的，律法是上帝本身的道。它甚至是「靈性的」，即，它來自上帝，是由「上帝親自寫成的」。它是真理；而一切真理均來自聖靈。誰不希望傳講律法，誰就拒絕聽從上帝的真理³⁵。有意思的是路德反對唯信論者，強調律法是靈性的、來自上帝的——即使與此同時，他區分了律法中的聖靈的工作，與基督從天父處派遣的聖靈所做的工作不同³⁶。路

33. *WA*18, 677, 766; *BOW* 158f; 287。「律法的作用就是顯明罪，製造悲傷，引人入地獄。」*WA*39 I, 477, 參見 347f。

34. 「律法的目的絕不同於稱義」。*WA*39 I, 213。「對稱義而言，律法不僅並非必要，而且顯然全然無法使用，因為律法既無法使人稱義和活著，也無法助人成義，只能顯明罪，作忿怒的工作，即：使良知有罪疚感」。*WA*39 I, 347。「律法應與稱義分開，正如天地分開那樣。」*WA*39 I, 348。

35. *WA*39 I, 349。

36. 「當聖靈在本質上就是上帝時，祂就是律法的作者。沒有祂，律法就不能宣判人有罪。然而當祂藉著基督給我們恩賜時，祂就是一位使我們活著，並使我們聖潔的人。」*WA*39 I, 391; 參見 370, 389, 484。

德用雙重方式講述了上帝的靈。這一點與上帝的道既作為律法，又是福音的雙重特點相一致。聖靈就其作為律法的作者而言，是與憑藉耶穌基督福音的上帝恩賜不同。前者是「上帝在其本性中」；而後者是來自上帝，就像在耶穌基督裏所揭示的那樣³⁷。相應地，當上帝的靈憑著律法講話，祂在人心中所為與祂藉福音講話時所為是完全不同的，甚至是相反的，藉著律法，聖靈的講話使人恐懼、是殺氣騰騰的，對良知而言是一堆毀滅性的火。但藉著福音，祂是使人成聖和活著的保惠師。同時，我們已正在向福音過渡。

律法並非是上帝道的全部。福音是與之並列的。律法和福音完全不同，甚至起相反作用。律法要求去做或不做某事；它譴責並定我們的罪就是因為我們反其道而行。福音包括上帝在基督裏的應許。它宣布律法上的一切要求都在耶穌基督裏得到滿足，就是它宣布了對罪的赦免。「福音是藉著耶穌基督的名字宣布罪得赦免。」³⁸路德採納了保羅賦予福音的「應許」特點。他就像保羅那樣（《哥林多後書》三：6ff），也把律法和福音放在彼此對立的地位，把律法描述為死亡的工具，而福音則是聖靈的工具³⁹。律法導致死亡；福音則宣布藉著基督救贖的力量而得永生。律法把人置於神怒下，而福音則帶來了恩

37. *WA39 I*, 370。

38. *WA2*, 466; *LW27*, 184。「對福音恰當的定義就是它是基督的應許，把我們從律法的罪和死亡的恐怖中解脫出來，帶來恩典、對罪的赦免、公義和永生。」
WA39 I, 389。參見 *WA46*, 665; *LW22*, 145。

39. *WA39 I*, 447。

典⁴⁰。

因此律法和福音彼此對立。律法要求一顆聖潔的心、徹底的順從。福音則宣布了罪人和不潔的人因基督之故而被（上帝）接納。因此福音取消了律法的力量。使罪人稱義是與律法反其道而行的；福音也必定被認為是與律法反其道而行的。鑒於律法面對的是人的良知，並且它決定了人的良知的性質，所以人必須相信福音而不顧良知依據律法的指控，也不顧良知因律法的功用而引發的將信將疑的態度。保羅教導說，神的義在「律法之外」顯明（《羅馬書》三：21）。實際上路德贊同使徒之言，只是使這種表述更尖銳，把它說成是「反對律法」⁴¹。

但在所有這一切中，律法與福音不僅彼此相反，而且在這種對立中還彼此關聯。雖然它們存在著明顯的不同，但並非彼此隔絕⁴²。它們可能不會彼此混合（例如藉著把由福音宣布的上帝無條件的恩典，變成靠人成就的有條件的恩典）⁴³。但它們也不會彼此分離，因為它們是無法分離地綁在一起，彼此相

40. 「律法真正恰當的功能就是去指控人、殺人；但福音的功能是使人活」。
WA39 I, 363；參見同上書 382 頁。參見 *WA8*, 108; *LW32*, 230。

41. 「因此我確實在律法之上，並且不在乎它。因為上帝拯救信徒，甚至違背了律法的意願：無人能得救，除非義人。但上帝拯救了不義者，因此律法遭離棄，即：定了律法的罪，使人稱義。」*WA39 I*, 219。

路德在講到一位前往耶利哥城的瞎子時說：「他不僅與他的良知作鬥爭，無疑，這良知使他感到他不配於此……他也一路鬥爭並取得勝利，他不允許整個世界，甚至他自己的良知把他與他的自信分開。」*WA17 II*, 177。

42. 「律法與福音既不可能，也不應該分開；正如罪的赦免和悔罪不應分離那樣，因為它們是如此緊密相連、彼此包容。」*WA39 I*, 416。

43. *WA18*, 680; *BOW*, 163f。參見 *WA46*, 663, 665; *LW22*, 145, 147f。

連。因此兩種說法都有效：稱義是「以律法為背景」而產生的，也可以說：「不要認為律法和福音是處於彼此鬥爭的狀態中」⁴⁴。為此，兩者都必須宣講⁴⁵。儘管在律法和福音兩者之間存在著不同和對立，但也存在著不可分割的聯繫，有對立，也有和諧。如何理解這一點呢？

福音是以律法及其宣布為前提的，因為福音帶來罪的赦免。但這是以罪本身為前提的⁴⁶。而唯有在律法下，罪才存在並被承認。為此，路德在與唯信論者戰鬥中斷言，放棄律法就意味著放棄罪：「但如果罪被放棄，那麼基督也就被除去了，因為對他而言不再有任何需要了。」⁴⁷ 如果我們不是站在律法之下，我們就不可能懂得或希望聽到這樣的福音：基督的拯救工作是贖清罪孽。除了律法，我們不可能認識到基督為我們所做的事的偉大⁴⁸。因此福音直接與律法相關。律法的頒布是宣講福音必不可少的前提⁴⁹。沒有律法，人不會認識到他自己有病，反而始終認為安全，並自以為是他對自身道德能力感到驕傲⁵⁰。只有律法教我們認識到我們真正有罪的狀態，並把我們置於受譴責、上帝的忿怒和審判之下，並由此為我們準備了福

44. *WA*39 I, 566。

45. *WA*39 I, 382。

46. *WA*39 I, 416。

47. *WA*39 I, 546, 348f, 371, 535, 546。

48. *WA*39 I, 424, 465, 534。

49. 「關於律法的學說也應放在救贖教義中。」*WA*39 I, 466；參見 348。

50. *WA*39 I, 348。

音⁵¹。它教導我們渴望救主。它引領我們悔罪並由此打開我們的心扉去接受福音的慰藉。因此對律法的宣講直接指向福音，並引導我們趨向福音。這就是基督講解律法時的意圖⁵²。藉著律法，上帝做他的外加的工作，這樣也許能使他開始其自身的工作。

因此律法必須宣講。頒布律法本身不可能導致人悔罪、信福音。許多人聽到了它，但並沒有任何效果。他們還沒有感到律法的力量。它的威脅和可怕並沒有激動他們。至於就律法和福音而言，上帝的靈必須與所傳講的道共同工作⁵³。

但即使上帝讓祂的靈去宣布律法，也不一定能導致人真正悔罪。相反地，可能產生兩件事。當律法宣告人有罪並揭示上帝的忿怒時，會導致人絕望。如果人只有律法，他的絕望就不會得醫治。絕望導致他憎恨上帝，進入新的罪中⁵⁴。要改變這種情況只有在人不僅有律法，而且聽到福音之道時。然後，他認識到律法並非是上帝最終的話，它的威脅、審判和譴責也不

51. 「福音……最美地追隨律法。律法把我們介紹給罪，用它的有關知識壓倒我們。它這麼做，也許會使我們尋求使人獲釋的、希望的恩典。」*WA*8, 105；*LW*32, 226。如果律法的教誨真正觸及人心，「那麼整個廣大的世界在我們看來也變小了，除了在基督裏，任何地方都找不到幫助。」*WA*39 I 456。

52. *WA*39 I, 533。

53. 「許多人聽到了律法，但並沒有因它的威脅和恐怖而有所動，因為他們沒有感到律法的力量。因此我不是靠我的傳道力量使任何人皈依，除非上帝臨在，祂的靈與我傳講的道一起工作。」*WA*39 I, 368。「沒有聖靈，律法就無法宣判罪。」*WA*39 I, 371，參見 389f。這就是路德為什麼能用聖靈或用律法本身作為「使人恐懼」、「殺手」的主體；聖靈藉著律法工作。*WA*39 I, 484。

54. 「因為律法本身只能誘導恐怖，並把人趕下地獄。」*WA*39 I, 445。

是目的，而只是上帝手中的工具⁵⁵。那時人的絕望就變成了一種有益的絕望，即，他不再對上帝的憐憫心絕望，而是對他本人及他自己的能力絕望，這樣他就會盼望來自基督的每件事。律法藉福音得到解釋；對它的意圖的理解是建立在福音的基礎上。律法將仍然像它應該的那樣，被公認為導致人進入良知的恐怖中，那些恐怖可以是魔鬼的，或者是「福音的」。魔鬼的恐怖導致無神的絕望，如果只有這種絕望，那就是邪惡和死亡本身。福音的恐怖導致真正的「福音絕望」和基督⁵⁶。

當律法擊中人的要害時，人是站在上帝和魔鬼之間。每一方都想用律法的恐怖去達到截然相反的目的。魔鬼圖謀把人帶到毀滅和死亡中。但上帝的意願是人應得到祝福和生命⁵⁷。在第一種情況中，律法本身成為良知的惡魔，就像路上只想殺他的強盜那樣。另一種情況是律法處於福音的安撫下，成為把人驅往基督處的「紀律執行者」。而這「是律法的一種令人欣慰的話語，是其真正無與倫比的歡樂的目的」。路德說：「當我聽到律法是紀律執行者，帶領我去基督處而不是到魔鬼和強盜處，我感到極大的欣慰，因為魔鬼和強盜不是培養我處於紀律中，而是讓我在絕望中。」⁵⁸ 這種無福音的律法本身是無醫治

55. 「但那時福音來到，並拔掉律法的刺，使它成為執行紀律者 (Paedagogum)。」 WA391, 445。

56. WA391, 442; 參見 430。

57. WA391, 440。

58. 「因此，律法應該靠福音去解釋，必須穿越不可能的事情返回有益的事中。它應被帶回到基督和福音中，藉其力量使強盜變成門徒，取了被律法殺死的人，把他帶回到基督中；這正是律法做不到的。」 WA391, 446; 參見 441, 445。

能力的。但藉著福音，它做了拯救工作。律法如只靠它自身，則導致人進入地獄；但當它與福音一起並在福音的基礎上被理解，它就可導致人進入基督裏。

所有這一切都意味著我們只有藉著律法才能達到真正理解和掌握福音。但同時，對律法有益的理解和使用只可能建立在福音的基礎上⁵⁹。因此，律法和福音都同屬上帝的兩個「約」，是為我們得救而制訂的，由此我們也許能脫離罪⁶⁰。兩者對我們的拯救而言都是必要的，藉著律法我們變成能意識到我們的病，我們的罪——這是「一種大福分」——而在福音中，我們尋找並找到了醫治方法⁶¹。為此，道的工具必定是宣布律法和福音兩者。這就是上帝的意志和命令⁶²。基督也宣講這兩點⁶³。沒有福音，就不會允許去宣講律法，或者反之，沒有律法也不會允許去宣講福音；只取一方就像只取另一方，都同樣危險⁶⁴。上帝把我們置於律法和福音之下，想要我們同時相信兩者。相信律法就是相信我們是罪人，理應受到永恆咒詛的懲罰；相信福音就是我們不應懷疑上帝的憐憫，而要在對我們所犯的罪和上帝公義審判的恐怖和悔悟中，逃往他在基督裏的憐憫⁶⁵。兩者同屬一起，在教會裏必須同時保留兩者：在律法下的焦慮和

59. 「如沒有其他，他要理解摩西和基督就非常困難。」 WA391, 547; 參見 445。

60. WA8, 103; LW32, 223。

61. WA391, 517。

62. WA391, 428; 參見 430, 383。

63. WA391, 533f; 參見 538。

64. WA391, 430。

65. WA391, 428。

痛苦；在福音下的慰藉和歡樂⁶⁶。這兩者一起構成了真正的福音救贖。因此福音救贖是要靠律法和福音共同工作⁶⁷。在這過程中，律法比福音先至。

律法和福音作為同一個道的功能

所有這一切都沒有窮盡路德關於律法和福音的學說。我們已顯明律法是什麼，它如何工作，福音是什麼，它怎樣工作，以及它們既衝突又相屬的方面。但我們在何處發現律法，又在何處找到福音？路德與道德虛無論者的鬥爭導致他去考慮這一問題。此答案打開了他的律法和福音學說的全部深度。

首先，它是自我理解——正如我們已聽說的——路德不僅在《舊約》中，即在狹義和廣義的摩西經文中找到律法，而且在耶穌的宣告中、在「福音」中找到律法（路德通常使用的「福音」一詞是廣義的，因此福音標示了耶穌及其使徒們的全部宣告）⁶⁸。基督也宣講律法。他確認摩西律法，並對它作了解釋。「律法」，不管人們是在基督中還是在摩西中發現它，它都使我們認識自己的罪，指責並控訴良知⁶⁹。「律法」不僅是明顯的命令、指責或審判的詞語，也是祈禱的詞語，諸如主禱文。它是「充滿了律法教義」。不管誰嚴肅認真地祈求它，

66. *WA39 I*, 430。

67. *WA39 I*, 345, 415, 452, 471。

68. *WA39 I*, 535, 351, 542。

69. *WA39 I*, 348, 535, 351。

都會懺悔他所犯下的違背律法的罪，需要悔改。我們所禱求的每件事都首先有三個請求：視上帝的名為聖、祂的國要來臨、祂的旨意要實現，這些都是上帝律法對我們的要求。如果我們為所有這一切祈禱，那麼我們就為我們尚未完成它們作了見證。在這方面，《主禱文》也貫徹了律法在我們中的工作⁷⁰。對我們來說，它所做的與律法經常做的是同一回事。它向我們顯明我們不具有我們所應該具有的⁷¹。

路德在與道德虛無論者的鬥爭中進一步探討了下列問題：由於人有罪，不信上帝的兒子，那麼悔罪是應以摩西的律法為基礎，還是應與福音相關？道德虛無論者贊同後者。路德反對這種非此即彼的作法。他聲稱，領人悔改甚至可以藉著基督的十字架和死⁷²。那麼在他讀到保羅在《羅馬書》二：4時他怎樣能否定保羅之言「不曉得上帝的恩慈是領你悔改呢」⁷³？在他與道德虛無論者作鬥爭時唯一關心的是他們不應該聲稱律法是無用的，因為悔改也可以從福音中發展而來⁷⁴。他為兩者都留

70. *WA39 I*, 351。

71. 同上。

72. *WA39 I*, 405。

73. *WA39 I*, 400, 536。

74. *WA39 I*, 407。路德承認在宗教改革第一階段中，他的佈道方法正是唯信論者想要採用的，在討論悔改時他也使用了同樣的話。他唯一的意圖是有力地宣講福音。這在當時是必要和正確的，因為在教皇統治下，人們一直處於過分的恐怖中。而如今，形勢完全不同了。人們有了安全感、新鮮感，並成為既不怕上帝又不怕人的伊壁鳩魯派了。不同的時代精神要求不同的佈道方式。為此，唯信論者引證路德早期的活動，以支持他們的立場，並聲稱是他的真正學生就不合

下餘地：因為悔改既來自對律法的了解，也來自對基督十字架和拯救的了解。相應地，他也為這宣告及其他的宣告留下餘地。律法和福音都以不同方式導致悔改。路德提到了福音的「雄辯術」。一方面我們聽到了難以入耳之聲：指控、宣告有罪、定罪、指出我們要下地獄等。另一方面，我們的好牧人的道中聽到了鼓勵人、吸引人的聲音：白白地提供罪得赦免和永生。但不管引領我們悔改是透過這條路還是那條路，最終達到的是同一個目的地。「它走它所願走的路，這並無不同。」因此蒙召前往基督處有幾條路可走，上帝引領所有人去祂那裏不會只有一條路⁷⁵。

在所有這方面，路德也超越了這種或靠律法、或靠福音悔改的非此即彼的模式。他指出這個問題並不表明律法和福音真正的非此即彼。恰恰相反，福音在本身內就擔負了律法，福音本身的宣告就是律法的宣告。這真正具有二重性。首先很清楚，宣告基督是我們的榜樣具有頒布律法的特點，因為它向我們表明我們是在實施上帝的旨意⁷⁶。宣告基督是救贖者也是律法的聲言，因為救贖是以罪這一事實為前提的。因此基督是我救主的聲明導致我對罪的認識。凡向我揭示我的罪孽的一切事

適了。W439 I, 571-574。在《第三次與唯信論者的爭論》中的這段話對理解路德拒絕阿格裏科拉是非常有用的〔「唯信論者 (Antinomians)」一詞的使用有多種含義，就這裏的用法是指那些拒絕用律法去引導人悔改和悔罪的人——英譯者〕。

75. W439 I, 407。

76. W439 I, 464。

都是律法⁷⁷。因此對福音的宣告也成為我對律法的宣告⁷⁸。第二，福音為上帝的憐憫和基督的恩典作見證。當人在愛和順服中變成意識到一切都歸功於上帝時，他就會充滿羞愧，因為他一直毫無感激之心，並且藐視上帝的至善。就第一點而言，福音引起人們認罪。罪是在福音之先，是福音存在的前提。就第二點而言，福音導致人承認他的罪，就是抵擋福音中那位慈愛的上帝。

因此認罪從狹義上講可能是來自律法，或來自上帝至善及因基督而得救贖的福音。後一種情況，福音就是律法⁷⁹。不管這些是向我指明我該做什麼，還是我仍在罪中，它們都是律法。的確，路德得出結論：任何律法都不可能像見到《福音書》中上帝的至善那樣深刻地震撼我們的心，引起那樣可怕痛苦。沒有比我們睜眼看到自己毫無感激之心的藐視福音中慈愛的上帝更能認識到罪對律法第一、二條的反對，從而如此痛

77. 「這點對福音也具真實性，它是在第一條誡命的應許中宣告的。」W440 II, 370。

78. 「因此甚至在我們說基督作為榜樣，或作為救贖者在我們面前時，我們就在講律法。這也確實是在宣講律法。因為如果祂作為你的救主、救贖者來到你們中，你們必定是有罪的：救贖本身是罪的前提。」W439 I, 464。「但我們必須注意，路德在此也希望對律法和福音的功能作出明確的區分。即使一個人學會憑福音去了解其罪，但定罪對福音而言仍是不恰當的，這只有靠律法。為此，路德說，雖然並非福音本身指控我們犯罪，但福音卻給我們揭示了律法，律法指控我們犯了罪。」W439 I, 388。

79. 「律法的宣告揭示了罪……但這點甚至藉著顯明基督的恩典就可做到，因為祂為你們及你們的罪不得不遭受這麼大的苦難。不管是靠宣講基督的恩典，還是靠律法，全都是同一件事。它毫無區別，它就是全部的律法。」W439 I, 535。

苦地煎熬我們。誰變得意識到這點，誰就會很容易地陷入絕望中⁸⁰。但這類人如何能得到幫助呢？確實不是因律法，顯然也不是因為對上帝至善的提及，他已犯下反對這種至善的罪，而記住此點只能使他更加絕望⁸¹。我們可以用這段話來表達路德的立場：福音的信息對人而言是一種比真正的律法更可怕的律法。福音這邊的律法是潛在的。在對律法作整體的表述中，路德所使用的概念顯然有雙重含義。一方面它賦予福音與律法截然不同的特點；另一方面，對罪人而言，它表達了，甚至福音本身也具有律法的特點。

那麼對路德而言，上帝之道確切地說，終究不能被分成福音和律法兩類。同樣的道對罪人的震撼既是作為律法，又是作為福音，甚至是福音的中心。耶穌在十字架上的話也行使著律法的作用，它所揭示的人的罪和失落狀態較之任何狹義的「律法」所做的更為深刻、更加痛苦。任何忠告和幫助，都無法使人知道他的罪與上帝在基督裏的愛的關係，除非向他提出這同樣的道、十字架上受難的基督、這位承受了世界之罪的上帝的

80. *WA391*, 536, 580。

81. 「怎麼能夠使貧乏的人得到幫助呢？肯定不是靠律法，不是靠上帝的善，因為對他而言這會使形勢變得比律法本身所為更嚴峻。」*WA391*, 537。傳統文本寫成：「肯定不是靠律法，而是靠上帝的善……」而此處的「而是」是一個錯誤；從整個內容看，尤其是其後的句子要求的是「不是」，而並非是「而是」：「然後我要問，我們怎樣能治癒那些由律法和上帝的善都無法幫助的人呢？只有使他們徹底感到恐懼，因為你越強調上帝的善，這些人就會越絕望，因為他或是無視，或是藐視這類偉大的善。」同上。

羔羊，以及那位向窮人頒布福音的耶穌基督⁸²。雖然我們因無感激之心常反對耶穌基督，但祂卻仍同樣地向我們宣布祂是拯救失落者的救主、中保及遭受各種麻煩的保惠師⁸³。這同一福音導致悔改與信心、絕望與和平。它既能夠又仍帶領我擺脫絕望，進入信心，即使它也領我行出律法的功用，只能這樣解釋：在十字架上受難的基督就在我犯下反對祂十字架的罪時，祂還是承擔了我的罪。或者也可以說，我犯有並堅持反對祂的愛的罪孽，並沒有改變祂去拯救犯此罪的人。因此悔改的痛苦既被保留下來，但又在信心的歡樂中被拋在一邊。但此種情況的發生並非一勞永逸，而是一種過渡，我們必須冒一次又一次的險。因為我們的冷漠、無感激之心，不會停止反對基督自我奉獻的愛。

因此律法和福音雙方都具有完全不同的相互對立的功能，但這兩種功能都是同一個道的功能。它們常同時發生。而信心是從律法向福音運動。這種運動是不可逆的。福音不斷地行使著律法對人的工作，使他有罪疚感。但因這福音是使罪疚感得慰藉之道，因此信心的運動常停留在福音上。律法既可被棄置一邊，又可保留在福音中，但永遠不可能真正逆轉。福音可變

82. *WA391*, 537。

83. *WA391*, 538。根據同上書第 537 頁，能顯明路德對兩種不同的上帝之善作了區分：一種是我們犯罪所反對的；另一種是在基督十字架受難時所揭示的。後者在我們處於絕望時會拯救我們，去克服反對前者的罪。但有些闡述，諸如上書第 536 頁，則顯明了路德把上帝的善與基督的恩典看作是統一的；這意味著基督的十字架也會使我們有罪疚感，並拯救我們。

成律法，而律法永不可能成為福音，因為雖然我始終有反上帝和主的罪責，但上帝和主不會因此而不再成為仁慈的上帝。而信心意味著當我聽到福音時我就把它置於律法之上，甚至置於律法的對立面。

這種不顧律法的信福音是在最深刻含義上對律法的填補。因為在律法中最決定性的因素是第一誡，而這完全取決於福音，即施予和應許：我是主，你的上帝，祂「能夠又願意拯救一切呼求祂名的人」。為此，我們不應有其他神祇，也不應絕望，而是應對上帝存著畏懼、信心和希望⁸⁴。因此律法的這第一條誡命只要求我們信福音，尤其是因為我們是一類負有反上帝律法罪責的人。當因信基督而完成了第一誡時，就表明律法和福音的統一。在罪人一生中，律法和福音間的對立是處於其原初統一，和基督徒生活中自相矛盾的基督徒統一之間的一個過渡階段。這一自相矛盾的基督徒的統一，存在於基督徒尚未完成上帝的律法，處在它的譴責和定罪的情況中；但不管這點，也不管他處於罪中，他仍相信福音會完成上帝的第一條誡命。

律法在基督徒的生活中

稱義完全改變了人與律法的關係。基督是律法的終結。僅就律法作為對人的要求、強制、譴責和定罪而言，這就意味著

84. *WA*39 I, 531, 581。

律法對稱義之人已被取消⁸⁵。因為基督已藉著祂的順服徹底地完成了律法，祂就像一位受律法指控和咒詛的人那樣承受了律法的咒詛。祂所做的一切都是為了我們。上帝把由基督完成的律法都轉歸於我們。基督把祂的無辜和公義給了我們⁸⁶。藉著基督，稱義的人擺脫了律法的要求、強迫、指控和定罪。他們從「律法的王國」過渡到基督的王國。

但這並不意味著律法不再像上帝對人的意願那樣生效。基督把我們從律法的權力之下釋放出來，也就是從強制、指責、咒詛、把人交於神怒和死亡的力量中釋放出來⁸⁷。與此不同的是，律法的實質內容，即，上帝對人的善良意願始終不變。確實，根據保羅在《羅馬書》八：4中所言⁸⁸，稱義應使人從無法完成上帝意願中獲釋，使其可以完成。在某種含義上，律法藉著基督已完成，因此基督徒無須再關心它。但同時它是作為上帝神聖的意願去完成的⁸⁹。但上帝的這一旨意不再作為律法的要求或律法的形式，與稱義的人對峙。因為基督及其靈藉著信居住在他們裏面。由此他們所做的就是律法本身想叫他們做的。基督在他們裏面完成了它⁹⁰。基督的靈在他們裏面產生了

85. *WA*39 I, 219, 250, 374, 380, 392, 579。 *WA*27, 477; *LW*27, 202, *WA*39 II, 274。

86. *WA*39 I, 219, 250, 366, 375, 380, 435f; 478f。

87. *WA*7, 760。

88. *WA*39 I, 367。

89. *WA*39 I, 203f。

90. *WA*39 I, 46。「但是由於靠恩典稱義……那麼我們就做善工了，是的，基督親自在我們裏做了這一切。」 *WA*39 I, 46; *LW*34, 111。

新動力，驅使他們形成愛上帝及其律法，憎恨邪惡⁹¹。如今他們喜愛上帝的律法（《詩篇》一，《羅馬書》七：22——路德把這幾段話解釋為是指基督徒）。當我受聖靈啟發，那麼「基督就因我信祂而賜我上帝的恩典，使我樂於接受第一條誡命」。因此我不再無助、絕望地站在上帝此條誡命前，而是因信基督，我知道我能夠完成它。確實，因著信，我已開始完成它⁹²。

由此律法「開始成為一件歡樂的事」，基督徒變得願意去完成它，至少已有了完成它的開端⁹³。他不再是被動的，而是靠聖靈之力歡愉地向上帝的律法靠攏，基督使人擺脫受律法控制的狀態，回到那對律法歡愉的服從中，因為此律法正是人在墮落前就熟知的⁹⁴。基督徒自由地順從律法，不是因律法要求這樣，而是因為他愛上帝和公義⁹⁵。他不再要借助於律法去行動，無需被律法強迫行事，而是在自由的靈中行事。他的活動是自主的⁹⁶。因此他的工作也不再是「律法的工作」，即律法

91. *WA*39 I, 395。

92. *WA*46, 662。「我感到我能夠完成它；我開始上這一課，並也已熟悉 ABC 等……先前我發現我在律法中沒有歡樂，但如今我發現在我一生中律法曾給我帶來了珍貴和善良，如今它使我歡悅。先前它告訴我要做什麼；如今我開始順服它的要求。所以現在我稱頌、讚美、事奉上帝。」*WA*46, 662；*LW*22, 144。參見 *WA*39 I, 373。*WA*2, 492；*LW*27, 224。

93. *WA*39 I, 373f。

94. *WA*39 I, 375。

95. *WA*7, 760, *WA*39 I, 434。

96. *WA*7, 759；*WA*39 I, 250, 354。

強迫他的工作，而是自由的「恩典的工作」⁹⁷。因此，律法不再與信徒有任何關係；它對他也不再有要求（因為他自己命令自己去做）。也不再指責他。就此而言，律法不再在他生命中活動，而是無能為力了⁹⁸。

但律法甚至對已稱義的基督徒來說也還繼續有意義（無需提及已有的事實：律法的世俗作用是必不可少的，必須在現世保持其有效性）。因為基督徒還不是完全的「在基督裏」的人；信徒只是個「雙重人」，部分已成聖（藉著信基督），部分仍是罪人；部分已屬靈，部分仍屬肉身⁹⁹。他部分屬靈，部分是罪人——這並不是指把人視為公義、聖潔的上帝恩典的審判及人經驗罪性的存在之總體，而是指在稱義的人中靈與肉、新人與舊人同時並存（參見第 239 頁）。舊人或肉身反對新人及其在上帝律法裏的歡樂¹⁰⁰。只要基督徒仍是「屬肉身的」，仍是「舊人」，律法對他就不是廢除的，像對新人那樣（根據《提摩太前書》一：9）¹⁰¹。相反地，他仍要置於律法之下¹⁰²。

97. *WA*2, 492；*LW*27, 224。

98. *WA*39 I, 433, 435。

99. *WA*39 I, 542。

100. *WA*39 I, 373, 375, 432。

101. *WA*39 I, 249。

102. *WA*39 I, 204, 552, 575。路德也以另一種方式表達了在基督徒中靈與肉之間的對立。「就基督活在我們裏面而言，我們是無律法、無罪、無死亡的。但就他還沒有活在我們裏面而言，我們還處於律法、罪和死亡之下。」*WA*39 I, 356；參見 511。

「凡善於區別此點的，就是一個好神學家。」¹⁰³ 鑒於基督徒最終既是新人又是舊人，既是義人又是罪人，他既無需生活在律法之下，但又要生活在律法之下，律法對他既已失去力量，但又仍然有效¹⁰⁴。當然，律法的決定性因素對這個整體的人而言已被廢除。他作為整體人已稱義。律法不再能咒詛他，使他絕望了¹⁰⁵。但因這肉身，它仍有在他裏面要完成的任務¹⁰⁶。這任務是什麼？

律法對仍為舊人的基督徒必須行使其靈性的作用，向他顯明其罪，律法使這位稱義者認識到舊人仍存在他之內，他還是個罪人¹⁰⁷。由此它呼召他必須畢生參加靈與肉、新人與舊人較量的鬥爭，直到舊人陷入徹底滅亡之中（參見第 214、239 頁）¹⁰⁸。在這場戰鬥中，律法仍有需完成的任務。聖靈和有信心的新人把律法強加於肉身和舊人¹⁰⁹。否則基督徒就會有變得世俗和懶惰的危險，就會有去睡覺而不是去戰鬥的危險。律法敦促、驅使他去戰鬥¹¹⁰。因為基督徒也像其他人一樣。這意味

103. *WA*39 I, 552。

104. *WA*39 I, 433。

105. *WA*39 I, 373f。

106. *WA*39 I, 374。

107. *WA*39 I, 497, 514。

108. 路德在無數場合下，強調了這場鬥爭，包括悔改在內，必定會不斷地貫穿我們整個人生。參見 *WA*39 I, 350, 394ff, 398, 474。《95 條論綱》中的第一條就是：「當我主耶穌基督說『悔改』（《馬太福音》四：17）時，他願意信徒整個一生都成為一個改悔的人。」*WA*1, 233；*LW*31, 83。

109. *WA*39 I, 412。

110. *WA*39 I, 356, 432, 474, 500, 510, 513。

著律法使他恐懼，並會置他於死地，正如他未信福音前所做的那樣。但如今發生在基督徒身上的恐懼和死亡完全不同於在他信福音前的¹¹¹。現在它是發生在公義和赦罪的背景下，而不是置於律法的毀滅性的咒詛之下，像他在不信基督時律法所為那樣。律法使基督徒終生悔改¹¹²，這點顯然與律法在無基督的情況下的作用是不同的。律法所判處的死刑如今已變為「可承受了」，它不再導致絕望和咒詛，而是導致公義。律法及其恐懼在稱義背景下被極大地「緩解了」¹¹³。因此基督徒的悔改並非像他以往曾有的那樣不愉快和困難，而是變得容易、快樂；因為基督徒已有了聖靈¹¹⁴。律法沉重的軛為基督輕省的軛所取代¹¹⁵。

即使成聖和潔淨的過程正在進行，這場鬥爭在今生今世也不可能徹底達到它的目標。律法只是處於完成的過程中，但仍未真正完成¹¹⁶。確實，藉著上帝把基督所完成的律法轉歸於我們，使我們也得以完成，但它仍必須要真正在我們裏面，由我們去完成¹¹⁷。這些只能在復活後發生¹¹⁸。只有在那時，律法才

111. 律法是「能夠指控人和使人畏懼的，即使是信徒，但它無法驅使他們絕望和咒詛他們。」*WA*39 I, 367。

112. *WA*39 I, 399。

113. *WA*39 I, 412, 474。

114. *WA*39 I, 398。

115. *WA*39 I, 381。

116. *WA*39 I, 374, 380。

117. *WA*39 I, 431, 434f, 456。

118. *WA*39 I, 375。

將徹底完成其工作，到達其終點¹¹⁹。

這是否意味著要是基督徒成為新人，律法就不再有任何意義了？路德明確宣布律法不是為新人、為有信心的人頒布的，因為他有了上帝的靈，可自由地服從律法（根據《羅馬書》八：1）¹²⁰。這樣，他也就不再需要律法。他不需要律法的要求和警告作為其做什麼或不做什麼的動機。藉著上帝之靈的推動，他本身就會去做律法想讓他做的。但凡對基督徒行動的動力具有真實性的事是否也對了解需做之事是真實的？難道基督徒還需要律法作為上帝旨意的表達，以使他知道什麼是上帝的旨意嗎？路德對此講了兩點。首先，依聖靈而行的基督徒並不依賴十誡。他能在聖靈的力量中為自己建立新的十誡，就像耶穌及其門徒所做的那樣。因此他無需成文的規條，僅僅聖靈就能教會他在各種特殊情況下該做什麼¹²¹。第二，路德卻又立即對此說法加以限定，指出並非每個基督徒都已具有到達此程度的聖靈，肉身在他裏面仍與聖靈在鬥爭，由此限定了他對該做什麼作出明確的判斷。使路德注意到此點的是他觀察到下列情況：一些狂熱者聲稱並斷言他們藉著聖靈，甚至無需《聖經》之道就已領受到私下的啟示。因此基督徒需要遵守新約使徒的命令。因為只有用這方法，基督教內才能保持道德判斷的一致

119.路德對在福音下的改悔作了精彩的解釋，把基督徒一生中，愛與懼怕之間的關係用《約翰一書》四：18 去描述。WA39 I, 437ff; 56 5.

120.WA39 I, 374.

121.WA39 I, 47; LW34, 112f. 參見 WA2, 478f; LW27, 204f. 「我們所有人都得到了行善或行惡的危險的自由」。WA7, 760。

性¹²²。

這裏路德並沒有講述「律法」，只是講述了使徒的「誠命」（用《新約》的術語說）。但根據路德廣義的律法觀，《新約》的誠命也是「律法」。那時作為新人的基督徒也仍依賴律法。那麼是否律法的神學功能仍是像我們習而得知的那樣呢？幾乎不是——儘管路德基於基督徒的肉身仍要與聖靈鬥爭的這一事實，而認為必須把注意力集中在使徒的訓令上。對基督徒來說，這種律法的神學作用是關係到與罪的鬥爭，因為罪仍活在其肉身中。但基督徒的一生並不僅僅在於反對罪的那場戰鬥，而是按路德的說法，也存在於根據上帝的指令所做的「善工」這一實際的行為中，把它們視為「已賜予我們的義和聖靈的果子」。因此在幫助人認識到罪並與罪鬥爭方面，《新約》的教導（律法——據路德對此觀念的用法）所具有的意義超出了律法的神學功能。因此《新約》的教導不再能用律法的神學功能去解釋。誠命也服事接受聖靈的基督徒，幫助他去真正理解「善工」，並召喚他去行動¹²³。這也是十誡的真理。這

122.WA39 I, 41; LW34, 113。

123.路德解釋說新約包括應許和告誡。然後他又闡述了福音是什麼，並繼續說，告誡之後便激起了一種意圖：「已獲得憐憫並已稱義的那些人積極地使賦予他的聖靈和公義結出果子，在愛和善工中去實施自由，並勇敢地承擔起十字架和這世界的其他苦難。」WA18, 693; BOW180。顯然路德沒有講述律法的功能，而是講了來自福音的告誡功能。他在這方面的意圖同樣推動了我們中間某些現代神學家對「律法」和「誠命」作區分。我們所關心的是去發現術語以區分源自福音的命令與源自律法的命令，正如罪人們所經歷到的那樣。參見 W.約斯特的《律法與自由》（哥廷根：Vandenhoeck & Ruprecht, 1951）及我的《信條與律法》（居特斯洛：Bertelsmann, 1952）。

就是路德在他的教理問答中對它所作的解釋的意思——被公認為它是在《聖經》總體範疇基礎上，自由地創造性的應用和發展。路德不僅把誡命視為鏡子，從中認識到罪——儘管甚至對基督徒而言，誡命也確實始終是鏡子——但還不止於此，誡命還被視為是上帝所希望的有關「善工」的教導；這類教導對基督徒是必要的、有益的¹²⁴。再說一遍，誡命如僅作為從總體《聖經》教導中得到補充並按福音被理解的話，那它們就是這一切。相應地，路德構思了《論善工》集，此書預定把基督徒

路德在討論了律法的神學功能後便斷言，這種律法功能是為了安排使已成為聖徒和新人的人得以進入那類新生命中。*WA391*，542。在別處，路德也說，「所有那些該做與不該做的事都已在《新約》中指明。」*WA7*，760。他在提到信徒時說：「他們如今被帶出了律法的王國，被置於基督的王國中，因此律法就成為受信徒制約的，這樣他們也許會為做善工樹立榜樣。」*WA39II*，274。稱義者應制約律法的理由是他們是在基督的國度中，而律法是在善工中給他們指令。這段話為下列說法提供了最徹底的保障：「律法受制約，這樣聖徒也許就知道上帝要求哪類善功，他們應該行哪些事去順服上帝。」*WA391*，485。鑒於後面這段話在路德的大部分手稿中消失了，維爾納·埃萊特把它貼上了偽造的標籤，認為此話系出自墨蘭頓後來寫的《邏輯》（*Corpus Reformatorum* 21，406）一書，後人將它複製塞進路德著作中。埃勒特的《蒙恩與失寵之間》（慕尼黑：*Evang-Pressverband*，1948），第162頁；參見埃勒特（Elert）的新著作《律法與福音》，由愛德華·施羅德（Edward H. Schroeder）譯為英文（「某方面的書——社會倫理叢書」，16；費城：*Fortress Press*，1967），38ff。正如上段指明的，*WA391*，485中的內容對路德思想而言並不陌生。

124. 在路德關於十誡的讚美詩中，他寫道：

這些誡命降臨於我們
從而使人的後代知其罪過
使你能夠更加明白
人在上帝面前應該怎樣生活

的一生描述為對十誡的解釋。十誡不僅在稱義前，而且在稱義後都有其地位；因此它們不僅在律法的神學功能中鍛煉基督徒，而且也引導他正確理解他應該按上帝旨意去行善¹²⁵。

路德並沒有使用「律法的第三種功能」（*tertius usus legis*）這種表述法。墨蘭頓則使用了這種表述，並因此而在路德派的經典《協同式》和19世紀神學中被採納。實際上，路德也想到這點。正如我們所見，路德並不認為上帝律法所採用的形式把反對罪人作為首要的，因此這也不是律法唯一可能的形式和意思。既然人在陷入罪之前就知道上帝的律法，那麼為什麼他就不該在基督徒的一生中去認識它——不僅在其神學功能方面，由此不僅使舊人了解他的罪，洗淨罪，而且在律法所起的培養基督徒作善工的作用上。

這裏他明確區分的兩種不同的知識：一種是「學習」怎樣以誡律為基礎，在上帝面前過正當的生活；另一種是了解我們的罪是從它們裏面來的知識。*WA35*，428；*LW532*，279。他還在別處說，十誡給我們概括了有關我們做什麼才能使我們一生得上帝歡悅的神聖教義。「它們是一切善工必定噴發的泉源，是一切善工必定要流淌的渠道。」*WA30I*，178；*BC407*，311。

125. 人們絕不可能把路德教理問答中十誡的地位解釋成，只是在它未「稱義」之前所處的地位之意。而如認為《海德堡教義問答》中把十誡置於「贖後」、「恩典」下的地位是特別由改革宗提出，而不是路德宗提出的，那同樣是不正確的。眾所周知，《海德堡教義問答》中主要部分的規條早在1547年路德宗教義問答中就有了。

第二十章

慈愛的上帝之自由

隱藏的上帝與顯明的上帝

對路德而言，上帝就是上帝的這一論斷隱含著如下事實：唯有上帝以預知成就萬事（參見 98 頁）¹。這不僅決定了人的外在命運，也決定了人的內在命運，他與上帝的關係：信不信上帝、服從不服從上帝。這裏，人也完全掌握在上帝手中。路德為此點找到了《聖經》根據，尤其是在《哥林多前書》十二：6 中所言上帝「在眾人裏面運行一切的事」。路德對這段的含義大加發揮，遠超出保羅在原文中的意思。它在路德思想中頻頻出現²。

《聖經》對下列事實作了見證，而經驗又進一步肯定了

1. *WA*18, 719; *BOW*, 218。

2. 參見在《被捆綁的意志》中下列的各段，*WA*18, 614, 685, 709, 732; *BOW*, 78, 170, 204, 236。

它：人本身與上帝之道的關係是各不相同的。有些人對信仰敞開胸懷；另一些人則始終拒它於門外。相應地，《聖經》也以雙重方式預期人類歷史到達終點。並非所有人都得保佑；許多人將失落。路德聯繫到「上帝在眾人裏面運行一切的事」的這一論斷的背景，可以在上帝本身，在其意圖和運行中找到最終的因。這一決定不是靠假設的人之自由意志去完成，而是僅靠上帝的意志和工作。祂揀選了某些人使他們得救，又拒絕了另一些人。對於每種選擇都無明確的理由。祂藉著自己的靈的工作把信心賜予某人；同時又拒絕把信心賜予另一些人，致使他們被束縛在不信中。因此拯救和毀滅都源自上帝預先的決定及其相應的雙重活動。上帝的選擇並非基於個人的條件；而是它設定了這一條件。這意味著得救和受詛咒都是無條件的、永恆的預定³。

路德得出這一結論並不是基於哲學上有關對上帝的推測，而是在《聖經》中發現的。他在上帝與他的關係中親身感覺到它。因此他所感受到的上帝與在《聖經》中講話、被宣告的上帝完全是同一個。保羅尤其證實了路德的見解：上帝作出這雙重決定，他使那些失落的人心剛硬：「上帝要憐憫誰就憐憫誰；要叫誰剛硬就叫誰剛硬」（《羅馬書》九：18）。保羅藉著對一位窯匠用一塊泥既做貴重的器皿，也做卑賤的器皿的描

3. 路德在《羅馬書》九：11中所讀到的是他自己的信仰表白：「上帝永恆的預定，根據這預定原初就定了誰將信或不信，誰能夠或不能夠拋棄罪孽，因為我們得救完全不掌握在我們手中，而只置於上帝的掌握中。」*WA*, *DB*, 7, 23; *LW*35, 378。

述來說明這點（《羅馬書》九：20ff）。此外，保羅引證了《瑪拉基書》中的話：「雅各是我所愛的，以掃是我所惡的。」（《羅馬書》九：13）。保羅還特別指出上帝如何對待法老（羅九：17）⁴。

因此，《聖經》所給予路德的觀點，也是他對上帝理解的一個不可避免的結果。他甚至引證了人天生理性就有上帝的概念作為附加證明⁵。甚至認為如把上帝想成：在人決定信與不信的事上上帝沒有作用，彷彿上帝會因人的選擇感到驚訝，人得救還是失落，上帝都不知曉，這樣想就是褻瀆神。誰這麼想，誰就否定了上帝就是上帝，誰就嘲弄了上帝，彷彿祂是可笑的偶像⁶。凡嚴肅地談論上帝的人必定會講到祂的預知及對萬物無條件的決定。

因此，路德發現了《聖經》中上帝意志的兩重性。有關上帝包容一切的恩典的闡述與另一些闡述是緊密相連的，那些闡述表達了與上帝拯救的意願和運作相一致的其他意願和運作。忿怒，即一種拒絕愛、不再是愛的一部分，也是與恩典相一致的。這點不僅在《舊約》中，而且在《新約》中都能發現。路德不是根據上帝自身的形像去描繪上帝的兩面性，而是視它早已存在於《聖經》中。《聖經》中的上帝不完全是福音中的上

4. *WA*18, 631, 690, 700, 716, 720, 724; *BOW*, 98, 177, 190, 214, 218f., 224。

5. *WA*18, 709, 718f; *BOW*, 203, 216, 218。

6. *WA*18, 706, 718f; *BOW*, 200, 216, 218, 「上帝應該不再是上帝」。 *WA*18, 712; *BOW*, 208。

帝。前者不僅是一切恩典的上帝，而且如果祂願意，祂也是位心腸剛硬、拒絕人的上帝。這位上帝對待人甚至也是態度含糊：祂在道中提供恩典，但又拒絕把祂的靈賜給人，使人皈依。祂甚至能使人心變剛硬——所有這一切，路德實際上並沒有超出《聖經》中把上帝描寫成使人心剛硬的令人費解的那幾段話的範圍。

然而路德用盡可能的最犀利的話總結了這些《聖經》闡述的內容。在《被捆綁的意志》一書中，他講述了上帝具有雙重意志、甚至雙重的實在。《福音書》所揭示和被宣告的上帝必定與沒被宣告，而運行在萬物中的隱藏的上帝是有區別的。上帝的道與「上帝本身」是不同的。上帝藉著祂的道，用祂的憐憫心接近人（根據《以西結書》三十三），憐憫不尋求罪人死亡，而是願他轉離罪而存活。但上帝隱蔽的意志，我們必定會害怕的這一意志，「獨自決定它所揀選的哪類人能共享藉（道的）宣告所提供的這種憐憫」。上帝「不願罪人死，那是按其道而言；但按其高深莫測的意志，他確實願意讓他們死」。在道中揭示的上帝悲嘆罪人死亡，力圖把他從罪中拯救出來。

「另一方面，隱蔽在君王尊嚴中的上帝不會為罪人的死亡而悲嘆或廢除死亡，世間一切萬物的生與死都是祂的作為。因為上帝不會使自己受其道的限制，而是要保持祂統治萬物的自由權……。上帝所做的許多事，並不是憑藉道向我們顯明的。祂也願意做許多祂的道不向我們顯明的事」⁷。

7. 對於這整段參見 *WA18*，664，684，686，698；*BOW*，139，619ff。

路德對這位自隱的上帝（此表述來自《以賽亞》四十五：15）的討論是在其發展的早期進行的，例如：在他 1518 年的《海德堡辯論》中，就已發展了他的十架神學⁸。但當時他對此的想法與後來他在《被捆綁的意志》一書中的思想完全不同。後者認為上帝隱藏在祂的啟示中，祂並不是直接向我們顯明，而是藉著十字架和受難似非而是地向我們顯明⁹。因此只有當祂隱藏時，祂才能向我們罪人揭示自己。路德在《被捆綁的意志》一書中所描述的這種自隱並不是啟示與隱蔽同時發生，而是有先後，上帝的自隱發生在啟示之後。在這奧秘中，啟示形成了祂拯救和咒詛的雙重意志和雙重工作的背景。要發現「上帝本身」必須在道的後面及外面去找，而不是在道之內去找。對自隱的和顯露的上帝所作的區分，路德的根據是《聖經》，也就是根據保羅在《帖撒羅尼迦後書》二：4 中所言¹⁰。敵基督被描繪成高抬自己超過一切「被稱頌和尊為上帝的」（路德對這段的翻譯很可能根據拉丁通俗文本）。路德在這裏找到了被稱頌崇拜的上帝。據說敵基督可以把自己置於這位上帝之上。路德的結論是：保羅對兩位上帝作了區分，一位是被頌揚、受崇拜的上帝；另一位是這兩種資歷都不具備的上帝，儘管《聖經》經文中不存在此論點的基礎。任何人都不能高抬自己超過後一位上帝，因為萬物都置於祂強有力的掌管下。

8. 參見 W. 豐·勒文尼希：《路德的神學危機》（第 4 版，慕尼黑：Chr.Kaiser, 1959），pp.21ff。

9. 參見 25 頁。

10. *WA18*，685；*BOW*，170。

保羅的闡述並不包括路德在其中所發現的。隱藏的上帝與被稱頌的上帝之間的區別在此沒有基礎。除此之外，我們必定會問這種區分在本質上是否是符合《聖經》的。確實，《聖經》意識到上帝使人心剛硬的這種黑暗的奧秘。但對《聖經》而言，這只是留下了圍繞著上帝拯救人的意志這一明亮之光的一道黑圈。另一方面，對路德而言——至少在《被捆綁的意志》中——對隱藏的上帝的了解就像一片廣大的陰影籠罩在上帝已顯露的意志的畫面上。對照《聖經》，路德的重點發生了轉移。一方面按《聖經》所為，就是不隱藏的上帝使人心變剛硬這一嚴肅的事實，並在對上帝的畏懼中嚴肅地對待它。而另一方面，按路德所為則完全不同，他是在上帝與人及民族的關係中去認識我們面臨的這一奧秘，認為此奧秘違背了我們所知道的上帝拯救人的意志，由此他發展出上帝雙重旨意的完全成熟的學說，即：在隱藏的上帝與顯露的上帝間的雙重性以及尖銳的對立性。一方面保羅在討論上帝使人心變硬時並不直接把它理解為是神對人的最終棄絕。而另一方面路德則全然不同。他不再把這種剛硬視為救恩的轉移（正如保羅在《羅馬書》十一中所說），而是把它解釋為最後的棄絕。路德的隱藏的上帝的學說儘管是以《聖經》為基礎，但在形式和內容上肯定超出了《聖經》的範圍。

我們必定會進一步問，路德在《被捆綁的意志》中提出的隱藏的上帝的學說是否廢棄了我們已知的他的其它神學¹¹？一

11. 參見馬丁·德內《在有限意志中的上帝的榮耀》。載於《路德年表》XX（1938），45-92。也可參見CW63，616-621。

般而言，路德從思考上帝出發，力圖研究的是作為內在於自身中的上帝，從這沉思出發，訴諸一種把自身置於道中的上帝¹²。然而在《被捆綁的意志》中，他教誨說，上帝並沒有把自己限定於道中及要求我們對「上帝本身」與在道中所顯明的上帝相區別，並因此而與道本身相區別。這是否會對人所信的上帝應許之言構成極大危險，甚至成為僵死的？確實，它斷言，根據上帝祕密的意志，在很大程度上路德不贊成祂的道向所有人提供恩典。對許多人而言，隱蔽在道之後的意志與道所表達的意志是不同的。在某種程度上，上帝在處理與部分人的關係中，違背了祂在道中所揭示的拯救意願。顯然上帝即使在與福音有關的事中也是自由的。那麼聽到這點的人怎麼還能無保留地相信道向他提供了上帝的憐憫呢？

路德經常堅持說上帝的拯救活動把本身隱藏在其對立面之下，並且上帝用此法為信心留有一席之地，因為信心常涉及的是人無法見到的事（參見第49頁）。正是這種信心的本質突破了上帝「外加的工作」，而成為祂自身的工作。路德在對信心本質的這一論述中，企圖使宣告隱藏的上帝具有意義；他簡直把隱藏的上帝與上帝把自身工作置於異己工作之下的隱蔽性相並列。他講述後者同時也講述前者。在講到上帝活動的自相矛盾後（祂使被置於死地者存活，使我們有罪的人稱義等等），路德繼續說：「因此上帝停止了祂永恆的憐憫，把愛的憐憫置於永恆的忿怒下，把祂的公義置於非公義之下。」因此

12. WA40 III, 386; LW12, 352。

對路德而言，信心的根源就是相信上帝是憐憫人的，儘管祂「拯救如此少，咒詛如此多；相信祂是正義的，儘管出於祂自己的意志，祂使我們成為必然真正的詛咒主體。」¹³ 第二句話遠離第一句，談論的是完全不同的事。這裏我們不再關心上帝外加的工作與自身的工作間的張力。對後者而言，無疑上帝向同一人既顯示恩典又顯示忿怒，而且這兩類活動都指向拯救這一明確的目標。上帝的拯救活動只是被隱藏在表面上，像非拯救的活動下。但路德隱藏的上帝的學說，正如他在《被捆綁的意志》中所描寫的那樣，講述的上帝活動是不以拯救為目的的，因此是完全站在上帝拯救活動之外的。據此，所進行的這種純粹的非拯救活動與上帝希望拯救的那些人無關，而與祂不希望拯救的人有關。這種拯救與非拯救的並行存在怎能達到這樣一種目的，即：為此刻的信心及信心「繼續」存在於其中這種張力提供一席之地呢？就這點而言，拯救活動不再被隱藏在表面上不是拯救的活動中；恰恰相反，拯救活動受非拯救活動的限制。

那麼我們必定會問，這種在上帝活動中的自相矛盾是否就像祂救恩行為的自相矛盾一樣，是屬於對信心的誘惑，在此信心真正成為信心，並因此而征服該誘惑？或者是否必定會導致信心被上帝內的這種自相矛盾所破壞¹⁴？路德怎麼知道上帝永

13. *WA*18, 633; *BOW*, 101。

14. 例如馬丁·德內的同上書，79，89f頁「這裏路德曲解了信心的真正悖論，造成了邏輯上自相矛盾的錯誤。信徒確實體驗到上帝把祂的至善隱藏在祂的忿怒下。

恆地咒詛那些本身已成罪孽、該死的人呢？是從《聖經》中得知的嗎？這是信心的必不可少的主題嗎？這是否恰恰標誌著路德建立在「上帝在眾人裏運行一切的事」的教義基礎上，得出了不恰當的理論上的結論？因為就該學說合法的神學意義而言，此結論不再具有任何基礎，它遠離了基礎。

上帝「隱藏的旨意」的意義

這些批判性問題的提出是不可避免的。我們無法中止它們。即使路德關於上帝雙重旨意學說在神學上難以建立和保存，那它仍有可能表達福音宣告之必要部分的意圖。如今我們必須要問的是，它是否確實這麼做了。路德明確地表述了他的感情，諸如神學為什麼必須討論上帝隱藏的旨意，基督徒應該怎樣把他自己與這種福音的黑暗背景相連。我們對後一問題要開始進行討論。

首先，路德對基督徒說：就上帝自隱而言，我們本身是完全不應該去關注祂的。上帝不希望我們了解更多有關祂的事。祂也不希望我們「在祂自己的本性和至尊」中去遇見祂。相反地，祂希望來到我們中間是「以祂的道表現出來……」「我們

這種認為上帝咒詛無辜人的斷言並不是對信心的斷言，而成為信心的見證。這在理性方面變得如此荒唐、以致本身自相矛盾……誘惑的神學絕不會導致預定論學說……這裏所發生的一切就是……對上帝奧祕的誤解」。德內的精闢分析和批判探討了路德《被捆綁的意志》書中所包括的全部問題，在方法上它比上述所描寫的更能為人理解，也更深入細緻。

必須始終著眼於祂的道，而不管祂那不可思議的旨意；因為指導我們的必須是祂的道，而不是祂的旨意。」¹⁵ 我們不應該去窺視祂至尊的奧秘，而應「關心已成肉身的上帝」，關心被釘在十字架上的耶穌，一切聰明才智都在祂身上，儘管祂隱蔽了這些」¹⁶。正如路德讚美詩上提到上帝：「這就是耶穌基督……世間惟他猛無雙。」這行詩出自讚美詩：《堅固保障歌》¹⁷，路德在論《創世記》的演講中明確提醒他的聽眾記住這行詩。這意味著基督徒不應該只盯著隱藏的上帝的預定論的深不可測，提出自己是否被揀選這種使人痛苦的問題。但他應持守在基督裏所啟示的那種預定論，持守基督的呼召，就像在他受洗時及對道的宣告中所接受的那樣。藉著對基督的盼望和聽道，也許他可以得到獲救的確信。因此他不應該探究預定論的奧秘，提出許多「為什麼」：為什麼上帝終究離棄我？為什麼祂把人綁在罪中，然後把這作為罪責歸咎於他們？或者，為什麼祂不用其力量去征服人心，改變所有對抗上帝的意願¹⁸？在上帝只保留給祂自己的奧秘面前我們被阻止因這畏懼的感覺提出這類問題。祂不允許任何人窺視其奧秘。「你們必須讓上帝就是上帝：祂對你們的了解遠超過你們對自己的了解」¹⁹。因此

15. *WA*18, 685; *BOW*, 170f. 參見 *WA*43, 463。

16. *WA*18, 689; *BOW*, 176。

17. *WA*43, 463; 參見 *WA*35, 457; *LW*53, 285。

18. *WA*18, 690; *BOW*, 176。參見 *WA*, DB7, 23; *LW*35, 378; *WA*43, 463; *WA*18, 696, 712; *BOW*, 184, 208。

19. *WA*2, 69。「他把它保留給自己，並禁止我們去了解它。」*WA*18, 684; *BOW*, 169。

即使我們問此類問題也是徒勞，因為這些都是我們無法深入的奧秘。除此之外，它還是極其危險的，因為它或是導致絕望，或是導致犬儒主義²⁰。路德不斷給予這類忠告和告誡。他在《被捆綁的意志》一書及後來著作中都十分重複地強調這一點。

那麼，這是否意味著路德為了教育上的原因限制了他這最困難的學說²¹？路德幾乎沒有那麼想。他沒有規勸我們贊同上帝在基督裏所啟示的旨意和道，或者避免因上帝祕密的旨意及工作的奧秘而沮喪，彷彿我們應該忘記這隱藏的上帝的黑暗背景似的。不！基督徒應該知道存在著這一背景。他應該憂慮和崇拜這位自隱的上帝的奧秘。但要做到這點，他必須始終意識到這位上帝的存在。上帝希望我們公開指出上帝的旨意及所運行的許多事均是祕密的。這些在保羅的《羅馬書》九章中都提到了²²。

對處於祕密旨意和工作中，上帝的虔敬崇拜排除了我們去與上帝爭論或指控祂不公的可能性²³。路德就像在他之前的奧古斯丁那樣，接受了保羅的思想：不許向上帝強嘴（《羅馬書》九：20）。按人類的思維方式，似乎上帝揀選某些人又離棄另一些人的行為簡直是不公、專橫的，即使他們當中的一切都是上帝親自做的。但路德提醒我們，我們不能用決斷我們正

20. *WA*, DB7, 25; *LW*35, 378。

21. 這裏，F.洛弗斯的《教義史研究淺說》，760頁。

22. 「要了解上帝之內存在著高深莫測的意志，那是太簡單了。」*WA*18, 686; *BOW*, 171。參見 *WA*18, 631f; 684, 716; *BOW*, 98f, 169, 214。

23. *WA*18, 690; *BOW*, 176。

確與否的律法及人類的標準去判斷上帝的活動。我們必須考慮到上帝和人的距離。正因為上帝的公義是上帝的，因此必定是超人的，不可能讓我們去檢驗和評估；我們的理性不可能理解它。如果我們的理性能理解它，那就不是神的公義。使徒保羅說：「祂的審判是多麼不可思議。」²⁴ 上帝不像人，祂不受制於律法。如果這樣，祂就不是上帝，而是臣屬於另一個高於祂的權威。但上帝本身是最高的權威、最終的上訴法庭，「行使對萬物的統治」。祂本身就是祂自己的律法²⁵。祂並非隨心所欲地意願和行動，而是根據祂神聖本性的標準，鑒於這是一切善的要素，凡祂意願的就必定是善的，因為祂的意願出自祂本身。祂的意志是最高的善。因此祂的公義是毫無疑問的。我們要承認，暫時我們只有相信它。但最終祂將顯示祂的榮光，讓我們看到祂所做的一切在過去和現在都是公義的。作為「恩典之光」的福音解決了此謎，搬走了這塊表面上對世間命運提供分配不公的絆腳石。它揭開了賦予我們公義和意義的面紗。在將來的某一時刻，「榮耀之光」同樣地將使我們擺脫有關上帝揀選和離棄這表面上不公的問題，而向我們揭示更深刻的意義。到那時，我們應該相信，恩典之光，即福音已揭示了上帝永恆的善，並從中受到鼓舞²⁶。

24. *WA*18, 784; *BOW*, 315。

25. *WA*56, 396; *LCC*15, 268。參見 *WA*16, 140。「不了解上帝不服從任何律法的人就讓他閉嘴；在上帝裏除了意志外沒有別的，只有意志、意志、意志。」

*WA*16, 148; 參見 *WA*18, 712; *BOW*, 209。

26. *WA*18, 632; 731, 784f; *BOW*, 100, 234f., 315ff。

儘管阿爾布雷希特·裏敕爾把路德關於上帝的學說說成是表達了唯名論者的思想，即上帝是一位不受限制的、隨心所欲的上帝，但凡是對路德這些闡述進行思考的人都不再會得出這種結論。但人們仍將要問：對榮耀之光的這種期盼及對神活動之謎的最終自解的期盼是否能解決上帝詛咒無辜之人，並使信心能經受得住這一問題²⁷。

路德關於神學必須也講述這位隱藏的上帝的斷言，不僅是基於上帝希望這樣的基礎上，他還試圖顯明，這對我們基督徒來說是必要的，是好的。正如我們所見的，路德在此一再重複對他而言是非常重要的思想：上帝的救恩隱藏於祂可怕的離棄這一真實下，這種隱蔽性為信心及它所具有的一種冒險的「繼續」的特徵開創了地盤。信心只有在碰到誘惑時，藉著它對隱藏的上帝的認識，才能成為完全的信心²⁸。除此之外，認識到上帝完全掌握了對人的拯救和詛咒，並按祂自己的意志去揀選和棄絕人，這會使人徹底擺脫幻想：人能為自身的拯救作某些貢獻。這種上帝自隱其意志和活動的學說「謙卑了我們驕傲之心，引導我們去認識上帝的恩典」。只有這樣才能打破人在上帝面前最後的自信。當他徹底對其本身絕望，不把任何東西歸為己有，他就變得渴望信心，即：使自己無保留地投入上帝的懷抱中。宣講這位自隱的上帝會由此而導致絕望，路德證明這種情況是可怕的；但與此同時，他斷言，這是有益的，而且將

27. 德內的上書，90 頁。

28. *WA*18, 633; *BOW*, 101。

「非常接近救恩」。因為上帝應許給絕望者救恩。這揭示了「那些畏懼上帝者也許會在謙卑中去理解、宣稱和領受上帝救恩的應許」²⁹。

還有另一種方法對幫助信心謙卑是必要的。路德觸動了一個非同尋常的事實：當上帝離棄那些不配得救的人時，我們就說祂不公，但當祂憑恩典去接受和拯救那些不配的人時，我們卻並不抱怨。我們常為其後面的行為去讚美稱頌上帝，但卻常為其前面的行為而與之爭論不休。彷彿上帝在這兩種情況中的行為並非同樣地「不公」（按人的標準而言），或同樣地公正！這充分暴露了人心的無賴。人，即使在與上帝關係中也完全是以自我為中心，想到的只是其自身的利益，並把它作為評判上帝的標準。只要上帝有利於人自身利益，人就贊同上帝。由此他只從上帝那裏謀取其自身利益，並不關心上帝³⁰。他不反對上帝揀選和拯救不配的人，而認為這完全合宜。這一事實暴露了他顯然認為上帝的拯救是理所當然的。這隱藏著一種暗含的要求：上帝應拯救每個人。當人們提出這要求時，他忘了上帝對罪人的憐憫是神的自由行動，不可能去期盼，這是一個從未聽說過的奇蹟。為此，藉著不把拯救賜予一切人，上帝向我們顯明，祂的恩典決非理所當然的。上帝藉顯明祂有自由不予憐憫、僅予棄絕來證明祂所讓我們看到的憐憫是自由的。祂在其恩典中是真正自由的。我們不能要求它。在我們與上帝的

29. *WA18*, 632; *BOW*, 101。

30. *WA18*, 730; *BOW*, 234。

關係中，我們是無權的；反之，祂有權做祂想做的。祂不欠我們人類任何東西。「祂沒從我們這裏得到任何東西」（比較《羅馬書》十一：35），祂應許的只是祂願意去做並高興做的事³¹。在每件事上，祂都保留了至尊的初創的自由。我們應該想到上帝可能忽視我，應該讚美祂自由的恩典。我們人似乎需要這種黑暗的背景、完全成為揀選的對立面，以使我們變成並保持十分謙卑地去領受恩典：完全意識到上帝賦予我們的恩典的自由和偉大。如果恩典完全是普世的，我們就會用理所當然去解釋這種普世性。那麼信心就會脫離對上帝的畏懼，就會變得狂妄自大。只有有了這種對立面，才會達到最完滿、最深刻地感激和崇敬恩典³²。

所有這一切都意味著這一隱藏的上帝、祂的祕密旨意及其在人中強有力的工作都必須得到宣揚，這樣，基督徒的信心才將真正始終保持著謙卑地畏懼上帝。如果我們只有一位「被稱頌的上帝」的圖像，只有祂的包容一切的拯救意志的圖像，那麼人的理性就可能控制上帝；反之，人就會懂得他在上帝手中，上帝用自由恩典控制著他。這就結束了一切傲慢和安全感。拯救的確保只屬於那些把上帝的恩典作為一種純粹的神來接受的謙卑者。

但路德並沒有要求所有基督徒都去思考這位隱藏的上帝。他把基督徒的一生劃分了若干階段。正如保羅的《羅馬書》前

31. *WA18*, 717; *BOW*, 216。

32. 就此點本身而言，《協同式》已保留了路德的這些思想。《團結宣言》，2，60；*BC*, 626。

八章要比論及「預定論」的第九、十、十一章在先那樣，基督徒也應該首先完全贊同這位顯明的上帝，使自己沉浸在律法和福音中，並與基督共同去實際承受十字架和苦難。只有那樣，他再去思考預定論才不會對他有害，而會在他對拯救的確定中得到安慰和力量³³。但路德知道，除此之外，基督徒還會受到他不被揀選的焦慮的誘惑，並由此而陷入內心極大的困惑和絕望。他從教牧角度論及這些人，認為對此焦慮的人應該高興，因為上帝應許要特別關心處於焦慮和絕望中的人。上帝絕不會撒謊。應鼓勵任何一位有這種焦慮的人信賴這一點，以及信賴「他將得救、蒙揀選」³⁴。

路德還描述了揀選確定性的更高階段。在他論《羅馬書》的演講中，他講到一些人，他們對上帝的愛完全擺脫了一切自私的願望，他們是如此純潔，以致甚至準備進地獄、受永死，如果上帝願意如此——這樣他的意志也許能徹底實現。做好上帝離棄的這種準備（如果那是上帝的旨意），就是真正得救，因為上帝非常高興、鐘愛任何一位把自己徹底交付給上帝旨意的人、一位把上帝旨意作為其自己旨意的人。這就是得救。對這些人而言，地獄就是天堂³⁵。由此路德重新提出「聽從咒詛」

33. 「舊亞當必定首先死在他容忍此事和飲下此烈酒之前。因此，在你還是位乳臭未乾的人時要謹防，不要喝酒。每種教義都有其一定的限度、時間和時代。」
WA, DB7, 23f; LW35, 378。參見 WA16, 143。

34. WA56, 387; LCC15, 254。

35. WA56, 388, 391, 397; LCC15, 255, 262, 268。

的思想。這是神祕主義者和施道比次（*Staupitz*）曾經教導的³⁶。路德在後來的著作中沒有明確地重複這種思想。但他後來的神學仍繼續具有他所宣揚的對拯救的理解以神為中心的這一特點：拯救是基於、存在於我們與上帝的意志合而為一的意志中。

最後，我們要再次提醒自己記住路德的聲言：討論這位隱藏的上帝及其祕密活動必須是：「因揀選的緣故」³⁷。路德最終並沒有像加爾文那樣從理論上建立起雙重預定論的教義。不管各種與此相反的不同現象，路德的神學在這一點上完全不是理論上的，而是教牧上的。他的隱藏的上帝的思想最終意圖只在於純潔基督徒的信心，使之擺脫一切祕密的要求和自我安全感。這點他與保羅在《羅馬書》九—十一中所言一致。他也像保羅那樣，很少對永恆的離棄這一主題有獨立的興趣。

36. 參見 *GA1*, 149ff, 及恩斯特·沃爾夫的《施道比次和路德》（萊比錫：*Heinsius*, 1927）。107ff 頁。沃爾夫也討論了在對此教義的論述中路德和神祕主義者之間的關係。

37. WA18, 633; *BOW*, 100。

第二十一章 上帝的子民

路德的宗教改革是在他那個時代教會的鬥爭中產生的。他反對教會經驗主義的現實，也反對羅馬的教會觀。但他發起這場鬥爭並不是憑著非教會的、僅為個人的虔誠，而是憑他自己根據對福音的理解而衍生出來的明確的教會觀¹。路德以感激之心謙卑地懂得他是教會的一員。他不僅歌唱「上主是我堅固保障」，而且他還勇敢地承認：「教會應該是我的堡壘、我的城堡、我的居室。」在他的拉丁文論《創世記》演講中，他用德文講了上述的話²。他在《啟示錄》十二章的基礎上，唱了一首讚美詩稱頌教會：

1. 參見，尤其是卡爾·霍心的《路德教會觀的起源》，GA1，288-325。論路德的教會說，參見威廉·瓦爾特：《宗教改革遺產》，載於《路德的教會》，No. 4 (1917)；E.科爾邁爾：《教會對於路德的意義》，載於《教會史雜誌》，第47期，新系列第10期(1928)，94ff；馬丁·德內：《上帝的子民與上帝之道》，載於《路德年表》第14期(1932)，61ff。

2. WA44，713。

對我而言，她是親愛的、珍貴的婦人，
我不能忘記她……³

他把希望找到基督的人都引向教會。「凡尋求基督的人必須首先找到教會。如今，教會不是木頭和石頭，而是信基督的一群人。凡尋求教會的人應該親自投身於他們，遵循他們的教導、祈禱和信仰。因為基督肯定在他們中間」⁴。因此教會的現實是人與基督的關係的一個不可缺少的部分。人與教會的關係顯然甚至先於人與基督的關係，並不遵從像士萊馬赫在《論宗教》演講中所說的那種關係⁵。顯然，路德沒提及「無形教會」，而是講一個為人所能「參加」的、公認的「組織」。這意味著教會對路德而言，與教會對羅馬天主教而言都同樣的真實和重要，同樣地具有歷史重要性。兩者間的不同點在於各自對教會的本質及相應地對教會的可見性有不同的理解。

路德認為《使徒信經》是把教會定義為「聖徒相通」。路德並沒把這點理解為一條獨立的教義，而是把它譯為「聖徒的團契（*Gemeine*）」⁶，譯成對「至一神聖的基督教教會」解釋的同位語⁷。他不喜歡「教會」這個詞。它「不是德語，既不能表達此條的意思，也不能表達其思想」⁸。因為教會必定是這樣

3. *WA*35, 462; *LW*53, 293。

4. *WA*10 I, 1, 140。

5. 士萊馬赫：《論宗教》，翻譯：約翰·奧曼（紐約 Harper Torchbook, 1958），157-180 頁，190-193 頁。

6. 參見下章的開頭第 295 頁的有關術語翻譯的注釋——譯者。

7. 「基督的教會是聖徒的團體（*communio sanctorum*）」，*WA*7, 712。

8. *WA*50, 624。參見 *WA*30 I, 189; *BC*416-48。路德使用教會（*Kirche*）一詞在他《舊約》的譯文中僅有幾處。除了《創世記》四十九：6 之外，它指的聖地就是

一個團契。路德喜歡說「基督徒團契或聚會」或「神聖的基督徒世界」，或「上帝神聖的基督教子民」。這是指世上所有「聽從其牧人聲音」的人的總和，即一切信徒的總和⁹。因此就這點而言，據路德對「教會」的描述看出，路德沒有表現出對教會組織的關心¹⁰。但這種關心並非沒有，而是包含在其中。這教會團契是「受聖靈召喚在一起的」，而「聖靈是藉福音召喚我們」（《基督徒小問答》）¹¹。

教會是藉著福音聚在一起的一個組織，因此也是以福音為核心而集合的一個組織¹²。鑒於該團契是藉上帝之道聚集在一起，並靠道維繫的，那麼道就必定成為其關鍵性特徵，即：它把這種人民的聚會認同為教會團契和「上帝神聖的基督教子民」。路德也直接把洗禮和聖餐禮增添進道中。在《論議會和教會》一文中，路德又增添了許多內容作為其特徵，包括教會

崇拜上帝之地。在《新約》中，路德把拉丁文和希臘文中的教會（*ecclesia*）譯成德文的 *Gemeinde*（團體）。雖然在他的《基督徒小問答》的第三條解釋中沒有出現教會（*Kirche*）一詞，但路德卻提到「世間的整個基督教世界」。*WA*30 I, 296; *BC*, 345。在他關於《信經》的讚美詩中同樣也如此。*WA*35, 452; *LW*53, 273。

9. 有關對教會描述的最重要段落是 *WA*7, 219; *PE* 2, 378; *WA*26, 506; *LW*37, 367. *WA*30 I, 190; *BC*, 417, 51; *WA*50, 250; *BC*, 315。

10. 但路德也會說：「教會是在一位教士領導下若干受洗者或信徒，或是他們的聚會，不管這是在一個城市，或一個省，或整個世界。」*WA*30 II, 421。

11. *WA*30 I, 190; *BC*, 417; *WA*30 I, 294; *BC*, 345。

12. 「因為鑒於教會把它的誕生歸功於上帝的道，藉著道滋養、幫助和加強，顯然它不可能沒有道。」*WA*12, 191; *LW*40, 37。

的鑰匙功能、教堂內牧師和祭禮的設置、祈禱、公眾對上帝的稱頌、「聖十字架的神龕」，即：內在的引誘和外在的迫害等¹³。但其關鍵性特徵仍始終是與聖禮結合的上帝之道。「教會內整個生命和本質都在上帝的道中。」¹⁴它成為「主要的神聖之事，是因為基督教子民被稱為神聖的」。路德指出「外在之道是藉著人口宣講的」，即「福音佈道」¹⁵。路德在此創立了雙重主題：「上帝的道如果沒有上帝的子民就不可能存在；而上帝的子民如沒有上帝的道也不可能存在。」他的前半句話的基礎是《以賽亞書》五：11中的「確實的應許」，即：「我口所說出的話決不徒然返回」¹⁶。在這應許的基礎上，信心敢於肯定上帝宣告的話是強有力的。「凡在你聽到上帝之道得到宣

13. *WA*50, 628ff; *PE*5, 269ff。

14. 「我們能賴以知道教會存在於這世界上的外在標誌是洗禮、聖餐和福音。」*WA*6, 301; *PE*1, 361。「因此藉著什麼標誌我能夠認識教會？因為應該給予某些外在的標誌，憑藉它們，我可以會聚在一個組織中以便聆聽上帝之道。我的答案是，標誌是必要的，我們已有此標誌，即洗禮、聖餐和全部福音，其中尤以福音最重要；這三者是基督教的象徵、印和標誌。因為當你發現有洗禮、聖餐和福音之處，不管何地、何人，無疑就有教會在那裏。」*WA*7, 720。路德一再強調道要比聖禮和教會的標記更為重要：「因為福音是教會唯一的、最確定、最高貴的標誌——甚至也比聖餐和洗禮更重要；因為只有藉著福音，教會才能孕育、形成、誕生，得到培養、增長、表達思想、受關懷、增強、被武裝、得保存——簡言之，教會的整個生命和實體是在上帝的道中。」*WA*7, 721。因此，不要忘記對上帝的子民的最好的鑒別、最大的慰藉就是他們對上帝之道的擁有。」*WA*31¹, 456, *LW*14, 135。參見 *WA*11, 408; *PE*4, 75。

15. *WA*7, 721。「我們講述的外在之道就是由像你、我那樣的人去宣講。因為這就是基督自己作為一種外在標誌遺留下來的，憑藉它，我們應該能在這世界上認識祂的教會或祂的基督教聖民。」*WA*50, 629; *PE*5, 207f。

講之地，凡你看到人民按此道去信仰、認罪和行動的地方，毫無疑問，就必定存在著一個真正的聖而公之教會。他們都是神聖的基督教子民，即使是少數，因為上帝的道不會無效地存留。」因此講道前後所面向的都是上帝的子民。它面向前面，因為道創造了上帝的子民；它面向後面，因為佈道和傾聽佈道的先決條件就是上帝的子民已在那裏¹⁷。

上帝的道與上帝子民間這一聯繫意味著教會活著，而且必定是靠宣講關於基督之道而使教會團結一致。但與此同時要創造教會——這是它的自由——唯一必須的就是宣講道¹⁸。教會只不過是不斷以新形式出現的道的力量的神。

古代教會所有信經，大的屬性都完全適用於教會。教會是至一，並諸如「大公」，即普世，它在世界各地建立¹⁹。它是至一的，因為它信仰一個福音²⁰。在暫存的含義上，它也是包羅萬象的。它從起始就存在，從亞當時代起一直存在，並將保持到世界末日²¹。基督在《馬太福音》二十八：20中的應許，

16. *WA*11, 408; *PE*4, 74。參見 *WA*50, 629; *PE*5, 271。

17. *WA*50, 629; *PE*5, 271。

18. *WA*6, 300; *PE*1, 361。

19. 「我相信在世界任何地方最終都只能存在一個聖而公的基督教會；這只能是世間聖徒、義人和信徒組成的一個團體或聚會。」*WA*7, 219; *PE*2, 373。「這聖教會並不受制於羅馬，而是使整個世界聚集在一個信仰中。」*WA*6, 300; *PE*1, 361。參見 *WA*26, 506; *LW*37, 367。

20. *WA*7, 721。

21. 「教會總是存在著，從人類始祖亞當時代起直到最近出生的嬰兒，上帝的子民也總是存在……」*WA*40^{III}, 505; *LW*13, 88。「教會就是基督教聖民的名字，

給信心以確定性：上帝的子民將始終存在，直到世界終結²²。這個教會是神聖的，因為它相信基督，並且擁有聖靈。它是神聖的，並非因為其成員個人或作為整體是無罪的，而是上帝的聖道使它成聖，它藉聖靈從上帝的道中不斷地重生²³。它是使徒的教會，因為它按使徒的福音生活，並由此站在真正使徒繼承者的位置上²⁴。對這個教會來說，教會外無拯救是真實的。「我相信凡不屬這一團體一部分的、不與它和諧地共同生活在同一個信、道、聖禮、望和愛中的人是不可能得救的。」²⁵「因為在基督教的教會之外，就無真理、無基督、無拯救。」²⁶

教會是可見的，因為它有其標記可識別。但唯有信心能認識到它的存在。「教會是隱藏得如此深的事物，以致無人能看到或了解它，唯有在洗禮、聖餐和道中才能領會並相信它。」²⁷世俗的眼光絕不能認識到它是一個基督的教會。它與整個信仰的真意都共有這種隱蔽性，因此也就是與上帝總的啟示和與耶

不僅使徒時代如此，而且直到世界末日，因此總將會有神聖的基督教子民活在世界上。」*WA*50, 625; *PE*5, 266。

22. *WA*50, 628; *PE*5, 269f。

23. 存在著至一神聖的基督教子民，他們都信基督，因此被稱為一群基督的人們，有聖靈使之每天成聖。*WA*50, 624; *PE*5, 265。「由於基督的人們被稱為『神聖』的，因此對他們最重要、最神聖的財產就是上帝的道。」*WA*50, 629; *PE*5, 270。

24. *WA*39 I, 191。參見 *WA*39 II, 176。

25. *WA*7, 219, 6; *PE*2, 273。「在這一基督教教會外，不存在任何拯救或罪得赦免，而只存在永死和詛咒。」*WA*26, 507; *LW*37, 368。

26. *WA*10 I, 1, 140。

27. *WA*51, 507。

穌基督共有隱蔽性。路德的十字架神學再次使其本身感受到此點。鑒於上帝是「隱藏在基督受難中」與我們相遭遇的，所以教會也是「隱藏在肉身裏」，隱藏在它的對立面之下的²⁸。因此理性是不可能認識到教會本身的。一件能為基督所不齒的事也能夠而且必定也為它所不齒。因為它的「神聖性是在基督所在的天堂，而不是在世上，像市場上的商人那樣為世人所見。」它隱藏在許多錯誤和失敗之下，隱藏在異端、分裂和罪過之下——正如基督徒個人所能見到的只是其本身的失敗和不潔，由此而掩蓋了他自身是位基督徒。為此，有關教會的條款是一個「信心條款」，而不是所有其他條款。教會不可能「去發現，而必須去信」。但信心經常與那些無法見到的事發生關係²⁹。

教會也是不可見的，因為它是信徒的團體。無人能看見信心。好牧人基督是唯一認識祂羊群的人。其他所有都不可能看透他人的心³⁰，基督就像祂接受撒該那樣愉快地接受人的靈魂。它「是一座隱藏的、只有聖靈知曉的殿」——人和魔鬼都不可能了解它。這裏路德使用了大膽的解釋：「當上帝與祂新

28. *WA*39 II, 161。

29. 「『我信聖基督教會』這一條款與其他信仰條款都一樣。這就是為什麼自然理性不可能認識它，即使它戴上了所有的眼鏡。魔鬼可以藉著過犯、分裂把它遮沒，這樣你必定對它生氣。上帝也能把它隱藏在各種錯誤和缺點之後，這樣你就必然成為傻瓜，對它作出錯誤的判斷。」*WA*, DB7, 412; *LW*35, 410（《聖約翰的啟示錄》前言〔1530〕）。參見 *WA*, DB7, 420; *LW*35, 411; *WA*, DB7, 710, 722。

30. *WA*21, 332。

娘睡覺時，他不想讓世界知道。」³¹ 信心只有靠聖靈給予，聖靈的工作是隱蔽的。路德論證了信心的不可見性與真正教會的隱蔽性是不可分離的，由此反對羅馬教廷自稱它統治了基督教世界，尤其是自稱它能藉著拒絕聖禮的參與把人民逐出教會。世間的任何權力都無法對教會劃界，也不可能決定誰屬於它、誰不屬於它。唯有把信心賦予人心的基督才知道這點；唯有祂能看見信心。教會的戒律只能把人排斥在外在的教會團體之外，而從來不可能把人排斥在「人心中內在的、靈性的、不可見的教會團體」之外，因為它是與信心在一起被賜予的³²。基督徒個人的存在遠超越每個教會組織所能達到的範圍。

即使路德在反對羅馬教廷的聲言中如此有力地強調信心的不可見性和教會的隱藏性，但這些學說在絕對意義上都是無效的³³。之所以用這種絕對形式對它們闡述，是因為它們是專制的教階制的對立面。當路德非為此而戰時，他毫不猶豫地斷言，我們確實可以承認其他人的信仰。他從不打算把他的教會

31. *WA*17^{II}, 501, 510。

32. *WA*1, 639。路德在講到靈性的教會團體時說：「無人能對這一團體進行取捨，不管他是主教、教皇、天使或任何其他受造物。唯有上帝能藉著祂的聖靈賜予它，把它注入信徒的心中……任何絕罰在此都無效。」*WA*6, 64。「人怎麼能治理他既不知道又不懂的事？但誰又能知道一個人是真信還是不信呢？」*WA*6, 298；*PE*1, 357。「基督說：『我認識我自己。』這句話推翻了……猶太教及其律法和祭司，也推翻了我們的教皇及與之在一起的一切事物；祂從他們中間取走了一切統治和審判其羊群的權柄，並且也不想叫他們去統治祂的教會。凡是企圖設置對基督徒、上帝的子民和非基督徒進行的審判都遭到祂的拒絕和譴責。」*WA*21, 333。

33. 參見我的書《聖徒相通》（慕尼黑：Kaiser, 1929），第 86ff 頁。

的不可見性及基督教存在的不可能性主題經由教會權威檢驗，以解散教會團體——正如羅馬神學論戰所指控他的那樣。這裏不存在任何一種對神學上的唯我論的暗示，在這暗示中，基督徒只會肯定自己的信心及他歸屬於教會。因為路德說，基督徒甚至對其本身也是隱藏的³⁴。但他相信他是基督徒，因為道和聖禮在召喚他。他與其他基督徒的關係也同樣是真實的。凡是道存在之處，我有可能並應該得出如下結論：那些聚集在道周圍的人是基督徒，是基督羊群中的成員。路德對心中的信心和口中的表白作了區分——正如保羅在《羅馬書》十：10 中所言。我們公認，信心是無法見到的，但能夠藉著信徒對信仰的表白去認識信徒。「這團契是可見的，因為它是信心的表白。」³⁵ 因此就道的各種意義上，基督的教會不是一個隱藏的真實，而是也為公眾眼睛所見。路德並沒有區分不可見的教會與可見的教會，而是教導說，同一個基督教世界的教會既是可見的，又是不可見的，既是隱藏的，同時又是顯明的——就不同方面而言³⁶。

34. 「祂的全體子民都是隱藏的，甚至對他們本身也隱藏。」*WA*9, 196。「基督徒甚至對其本身也隱藏；他看不到他的神聖、美德，而只看到自身的不潔、骯髒。」*WA*, *DB*7, 420；*LW*35, 411，然而路德也說：「如果這信心存在於你之內，你怎麼可能不意識到它？」*WA*2, 458；*LW*27, 173。

35. *WA*39^{II}, 161。

36. 關於路德暫用「論戰的唯靈主義」一詞的討論，參見維爾內·埃萊特《路德主義的結構》，翻譯沃爾特·A·漢森（聖路易斯：Concordia, 1962），1, 258f。

第二十二章

作為聖徒團體的教會

路德對「聖徒團體」的理解

我們已看到路德把通常在《使徒信經》中譯為「聖徒相通」的 *comunio sanctorum* 一詞看成與「神聖的基督教會」¹ 相並列，即它解釋了教會是什麼²。這點對路德理解此教義是決定性的。

在對此教義解釋中最主要的問題就是通常英文譯作「*communion*（相通）」一詞的 *communio*，其意思究竟是指會眾、組織、團體、聚會、集會，還是指 16 世紀該詞的常用法「參

1. *WA*2, 190, 415; *WA*6, 606; *WA*11, 53; *WA*30 I, 92; *LW*51, 166; *WA*30 I, 189; *BC*, 416f; *WA*50, 624。

2. 路德解釋了這條，認為很可能它原來並不真正屬於信經正文，而只是條注釋。路德引用了魯芬對信經的解釋。隨著時間的推移，其後它才成為正文。*WA*2, 190; *WA*30 I, 189; *BC*, 416, 47。

加」之意³，即：與某人緊密結合在一起，共享、共同分擔行動，對某事有共同的權利。在前一種情況中，「聖徒」（*sanctorum*）是主格所有格；在後一種情況它是賓格所有格。如果它是從人格意義上解釋，那麼 *communio* 的意思就是「與某人共享」；如果它是從非人格意義上解釋，那麼 *communio* 就是指參予物質的目的。如果 *sanctorum* 是主格所有格，那它就是陽性的；如果是賓格所有格，那或是陽性，指「聖徒」，或是中性，指「神聖之物」。因此存在著三種可能性。在這結構裏，我們可以對路德思想中所存在的這兩種不同的解釋作區分。

當路德把 *communio sanctorum* 作為與有關教會闡述相並列來理解時，是最接近於把 *communio* 這一詞理解成：由聖徒組成的「一個神聖者的團體」⁴，「一個唯有聖民組成的團體」，也許最好表達成「一個神聖的團體」，或「神聖的人們」⁵。路德批判通常德文中常把 *communio* 譯成 *Gemeinschaft*，認為這是不確切的譯法，是很差的德文⁶。他把 *communio* 理解成一種概括性的集合概念。但他並不知道德語 *Gemeinschaft* 的現代用法

3. 參見 *WA301*，189，注釋 3 以及格林的《德語字典》，*WA41*，3266。

4.（我通常把 *Gemeine* 和 *Gemeinde* 兩詞譯為「團體」。「會眾」也是一種可能的譯法，但我很少採用，因為在習慣法中，它的出處和普通含義與路德詞意不同。對我來說似乎用「團體」一詞問題較少——英譯者）

5. *WA50*，624ff；*PE5*，264ff。參見 T.保羅：「路德論聖徒團體：道與事」，載於《神學研究與批判》102 期（1930），31ff。

6. *WA301*，189；*BC*，417。然而路德有時也使用該詞，例如 *WA2*，756；*LW35*，70。 *WA7*，218；*PE2*，373。

有彼此理解和彼此信任之意。對這種解釋的經典事例是他在《基督徒大問答》第三條的論述⁷。

在其他地方，路德都把 *communio* 解釋成傳統含義上的參加、分享。就此而言，問題在於賓格所有格 *sanctorum*（「神聖的」）是指人格還是非人格的，即：它是指分享恩典的好處還是指與聖徒一起參與。如果是第一種情況，那麼就會意味著路德有時把 *sanctorum* 理解為是人格的，有時則理解為中性的。而這點本身是不大可能的。所有有關各段都肯定了這種懷疑⁸。路德把 *communio* 理解成信徒間利益共享、不分彼此，成為一體，相互服務之意。確實，路德的這一理解根據在於《聖經》

7. *WA301*，189；*BC*，416f 及 47-50 頁。對該詞的這種理解也是在 *WA2*，190，415 中的前提。「就像威登堡是公民的社區那樣，教會也以此命名現世的一切信徒……它被稱為聖徒的團體（*communio sanctorum*），因為上帝使它成聖……」*WA11*，53。這後面引號內的話十分清楚地表明，路德把 *sanctorum* 理解為陽性的。在他的《基督徒大問答》中也像這樣給予解釋。但在路德看來，*communio* 不只是包容性的聚會，因為他也把它視為一個統一體。「因為這種立場超出聖徒相通的，即聖徒在主內本是一心。」*WA2*，169。

8. 關於 *WA4*，401 中的討論，此處乍看似乎會支持把該詞解釋為中性的說法，參見我的書《聖徒團體》（慕尼黑：Kaiser, 1929）第 39 頁注釋 8。下面的引號解釋了 *sanctorum* 在人格意義上的使用：「我們信聖教會而不是信聖徒團體，這意味著什麼？但什麼是聖徒共有的呢？不僅是祝福，還有邪惡；一切事物都屬於所有人。」*WA6*，131；*PE*，1，166。此外參見所有有關描述教會有物共享的、用德文譯文 *Gemeinschaft der Heiligen* 表示的段落。最重要的是在《基督神聖真體的真福聖禮》一書中那些章節。*WA2*，743，756f；*LW35*，50ff.，70，72。

拉丁通俗文本《羅馬書》十二：13所言「聖徒缺乏要幫補」⁹。在路德的思想中 *communio* 同參與和貢獻的意思是密切相連的。「要分享和參與」，其對象經常既有人格性，又有非人格性。我們與兄弟們分享自然和拯救的好處，但也分擔彼此的需求¹⁰。但 *communio sanctorum* 一語本身並不是指非人格的對象。但人格的對象可表達一切事物——因為要與那些既領受恩典、又承擔擔子的兄弟分享就意味著我們要與他們分享恩典，共擔擔子。

路德是否真正有兩種不同的解釋？就語言和語法上看，他確實如此。他把 *communio* 與拉丁文 *congregatio*（後來在《奧斯堡信條》中也使用該詞）相等同，把 *Gemeinde* 描寫成「*Sammlung*」、「*Versammlung*」或「*Haufe*」（「聚會」、「團體」或「集會」）¹¹。他平素也把它用於描寫相互分享的行動（*communicare*）。但對路德而言，決定性的是後者的意思隱含在前者之內，因為該有關團體是信仰基督的那些人的集會。路德把《使徒信經》中的 *communio* 譯成德語 *Gemeine*，即「團體」之意，該德語詞也表達一種有生命力的取與捨的關係。共

9. 根據路德對 Sancti（聖徒）的理解，如果他想不到 *communio sanctorum*（聖徒團體）並以此為基礎去解釋聖徒的話，他就無法解釋此段經文。WA56, 470; LCC15, 351; WA6, 131; PE1, 166。

10. 路德在《基督徒大問答》中說：「我也是這一團體的一部分，是一員，是它所擁有的全部賜福的參與者和合作伙伴。」WA301, 190; BC, 417。

11. “Gemeine oder Sammlung der Heiligen”（團體）或聖徒集會。WA7, 219; PE2, 373。「*Gemeinschaft der Heiligen* 即『像基督徒和聖徒這類人所組成的組織或集會。』」WA50, 624; PE5, 264。

同擁有一切是這一聚會或團體的本質¹²。凡屬這一團體的人不僅是這一群人中的一員，而且是同一個身體中的一個肢體¹³。路德向來認為凡不懂得身體中各肢體是統一的，就不可能把許多人聚集一起結成這一團體的統一體，並由此而彼此分享（*Gemeinschaft*）。

對“*communio*”的新理解

路德繼承了把教會視作「聖徒相通」（*communio sanctorum*）的思想¹⁴，在他之前很久的神學家都把 *sanctorum* 既理解為在聖禮中所表達的恩賜，又從人格上去理解，即「聖民」之意，兩者並行不悖。一方面 *communio sanctorum* 描繪了藉著聖禮（在這方面，*sanctorum* 作為中性去理解）共享拯救和基督的功德，另一方面，它也意味著作為聖潔的人們與聖徒共享，即共享他們的善功：因為藉著愛的力量和聖徒的善工就能使教會其他人得益。因此，教會的愛本身就表達了有物同享。但與《新約》相比，傳統的概念在兩方面受到限制和被歪曲。首先

12. 「我相信在這個團體或基督教世界內萬物都共有。」WA7, 219; PE2, 373。因此路德從不會在講到這團體時不提到它們有福共享、有難同當；即使他僅在 *Sammlung*（集會）的含義上使用 *Gemeinde*（團體），常常也是隱含萬物共有的這另一種意思。

13. WA28, 149。

14. 論中世紀對 *communio sanctorum* 的理解。參見我的《聖徒相通》（1929），pp. 10ff. 有關早期教會對該詞的用法參見維爾內·埃萊特：《以東方教會為主的教會餐與教會團體》（柏林：Lutherisches Verlagshaus, 1954）。

路德發現在他那時代教會的教義中，最重要的是世上的教會既要與天堂的教會相關聯，又要與煉獄中受難的教會相關聯。這種聯繫的實現是靠對聖徒的尊敬及使用其善功。與此相反，在世間教會內的分享就顯得並不特別重要，尤其是因為《聖經》中「聖徒」的意義被中世紀對該詞的通常理解推到了次要地位。第二，與聖徒分享 (*Gemeinschaft*) 被物質化了。它被貫穿於道德中的個人中心主義所歪曲；路德稱之為「善工主義」。這兩個特點緊密相聯。我們仰望天上的教會，因為它擁有善功庫。通常中世紀的「聖徒」觀，本質上是道德定義上的。

在這點上，路德開始更新了 *communio sanctorum* 的觀念¹⁵。他從兩方面給該詞以新的意思。首先，路德把聖徒的團體從天堂降到地上。他認為他本人就是該團體的成員。早在1513年，甚至就在他首次作關於《詩篇》的演講之前，他重新發現了這一事實：在《新約》中，尤其是在保羅書信中的聖徒並不是指該團體中特殊的一群，而是指全體成員，即：凡信基督的人都是聖徒¹⁶。《聖經》中「聖」這個詞並不是像它通常

15. 參見卡爾·霍爾的「路德教會觀的起源」，*GA*1, 288ff.，尤其是 320ff.；以及「路德作為基督教會思想的革新者」，載於《德國福音》(1917)，241-246頁。

16. *WA*56, 469；*LCC*15, 351；*WA*17II, 50。關於路德對「聖徒」早期理解的討論，參見 L.皮諾馬的「在路德早期神學中的聖徒」，載於《神學研究》，XIII (1959) 第1期。皮諾馬描述了這一過程：路德對「聖徒」的理解如何由傳統的中世紀觀念轉變為宗教改革家們所鼓吹的福音派觀念。

在教會術語中所使用的，用以指有福者，即完人，而是特別用以指活人¹⁷。聖徒不僅可以在天堂找到，而且他們就在我們中間，在地上各處基督教團體中都可找到。因此我們不再區分聖徒和普通基督徒，而只是區分已死的和仍活著的聖徒。我們的責任不是去服事那些已死的，而是服事那些活著的。相應地，對聖徒的禮拜也與先前完全不同：先前人們認為他應該禮拜聖徒，眼盯的是進入天堂的聖徒；如今他就在地上他周圍的最低層那些基督的兄弟中尋找¹⁸。那些離世的人的生命我們看不到¹⁹。「分享」只能在地上活著的人中實現。

路德淨化了這種有益的分享思想，它是與這種聖徒觀密切相連的。中世紀神學在道德主義角度上從兩方面扭曲了這位教會鬥士有關聖徒的重要性。這種聖徒觀被物質化了；與其說它擺脫了宗教中心主義的氣氛，不如說它本身滲透了這種氣氛。總之這兩方面都是同樣的曲解。

這種聖徒間共享的物質化可以從下列教會寶庫教義的表述中發現：藉著教會的主要職能，它掌管著整個基督和聖徒的善

17. *WA*17II, 50。

18. 「無論你要為聖徒做什麼，都要把你的注意力從死者轉到生者。活著的聖徒就是你的鄰人，赤身露體者、饑渴者，那些有妻兒、備受凌辱的窮人。指望你去幫助他們，你的工作就在這裏開始，用你的舌頭去保護他們，用你的衣服去披蓋他們，給他們以尊嚴。」*WA*10III, 407f。參見 *WA*17III, 50。

19. 讓親愛的聖徒留在他們所在之地，照顧那些與我們有關的人；因為如果我們要過像基督徒所應該過的生活，我們已足以照顧我們自己。因此讓他們在那裏，讓上帝照顧他們。我們無法知道也弄不清楚他們是怎樣生活在彼岸世界的。那個世界完全與這個世界不同。*WA*17II, 255。

功，能使罪人所缺乏的善功和悔罪得到補償。在路德的《九十五條論綱》中第 58 條及捍衛該《論綱》的《解釋》中，路德表達了截然不同的看法。「沒有一個聖徒在這一生中能徹底完成上帝的誠命。」²⁰但聖徒對教會而言，具有至為重要的時代意義。這不是基於道德上的成就，因為他們也是罪人。因此，我們不會用他們的成就去證明福音的真理。他們的生活不宜用一個尺度去歸結，也不宜按一個法定的榜樣去仿效。但就另一種含義上：就他們的「教導」，即他們對上帝的確定性和認識而言，他們是榜樣。他們在那些方面與我們相一致，有利於堅固我們對上帝的認識。我們能夠從他們的生活史中看到上帝怎樣在祂的自由恩典中與祂的子民相關聯。這種意識有助於鞏固我們對祂的憐憫的信心。聖徒憑藉他們的相信和順服，憑藉他們的謙卑、憑藉上帝給予他們的苦難的忍耐力而成為我們的榜樣²¹。信心的活力出自他們。路德用《希伯來書》講述的方法去講解聖徒的意義。無論誰見到《希伯來書》第十一章通章所列出的長長一系列對信心的見證，都會嚴肅地肯定保羅所言：「我們也當如此」（十二：1），並從中得到鼓勵。這裏，我們肯定也會講到教會的寶庫，但與中世紀理論的含義完全不

20. *WA*1, 605ff; *LW*31, 213。

21. *WA*15, 789。參見路德的《讚美詩》前言。「在那裏，你再次窺視到所有聖徒的心……。這也很好地服務於另一個目的。當那些話語正中人心意並適合於他的情況時，他就會確信他是在聖徒團體內並確信它與全體聖徒是一致的，正如它與他一致那樣，因為他們全都與他一起同唱一支小曲。」*WA*, *DB* 101, 102; *LW*35, 256。

同。聖徒的生活是寶庫，但並不是因為他們所做的善功，而是因為基督徒所做的一切、其生活和受難都是為了彼此，就像身體的各個肢體那樣。這就是一個聖徒的團體（*communio sanctorum*）²²。

路德對上帝及稱義的理解損害了中世紀天主教的聖徒觀。鑒於我們的拯救只靠上帝白白的恩典，因此在天堂銀行中存的善功從這一帳戶轉讓到另一帳戶上的做法²³就失去了一切意義。彼此的服務取代了善功。在道的嚴格含義上，無人能在上帝審判中去幫助他人——不管是成就上的替代還是善功上的代求（因為上帝親自與每個人發生關係，無人能替別人去信，或去服從，或去死。儘管我們可以講存在著某種代理或替代的行動，但我們從不可能做到那點，而只能為人代禱，幫助他獲得信心和生命）²⁴。甚至聖徒的代求對路德而言，也與中世紀神

22. 由此，該主題中的部分得到證明，即：聖徒的善功絕不可能當作給我們的善功庫，因為聖徒本身認為自己是有缺陷的；要是說人應該把他們視為我們的善功庫，那不是因為他們有額外的善功，而是因為教會是聖徒的團體，在那裏人人為他人工作，就像他人的一個肢體那樣。*WA*1, 607; *LW*31, 215f。路德用窮人拉撒路的例子向我們解釋了這點。上帝因拉撒路的貧困和悲慘，應許他服事整個世界；換言之，他藉著他的一生幫助我們具有像他那樣的耐心，去承受我們的苦難。「這是一個人具有信心最有說服力的特點。他用他的饑餓來餵養我們，用他的赤身裸體來披蓋我們，用他的苦難使我們得安慰，他給我們樹立了一切榜樣，這樣我們就可效法他。」*WA*10^{III}, 185f。

23. 「善功的一種確實的轉讓」，*WA*1, 606; *LW*31, 212。

24. 「我們皆是祭司和君王，這點意味著我們每個基督徒都可來到上帝面前，為他人代禱，要求上帝把自己的信心給他。因此如果我注意到你無信心或信心軟弱，

學上所講的相左。對那些代求，上帝始終是自由的，祂可以聽，也可以不聽，因為人最終只能按上帝的自由恩典去生活²⁵。因此一切代求、祈禱所具有的真正意義，不是因為他們在上帝

我就會要求上帝給你強烈的信心，我不會要求上帝把我的信心賜予你，而是要他把你自己的信心和善功賜予你，這樣基督可以藉著你的信心把祂的事工和拯救賜給你，正如藉著我們的信心，祂把它們給予我們那樣。」*WA10III*，308。

「要看到人無法提出藉他人的信心和善工得救；確實你不可能藉著馬利亞或基督的信心和善功得救，除非你本身有信心和信念，因為上帝沒有應許馬利亞或耶穌本人去替代你，使你成為忠信和公義的，除非你自己忠信、相信。」

WA10III，306。「人無法為他人完成上帝的律法；每人只能為自己去成全它……

〔路德引證了《加拉太書》六：5和《哥林多後書》五、十章〕。那就是為什麼十誡說：你、你、你應該去愛；而沒有說應讓他人替你去愛。因為儘管我們應該並能夠為彼此祈求上帝施予恩典和幫助，但無人能得救，除非他為自己完成上帝的誡命。因此我們應祈禱的不是上帝將應許他人不受懲罰，就像那些出售贖罪券的惡棍所自稱的那樣，而是要祈求上帝使他變得虔誠，能持守上帝的誡命。*WA17II*，100。因此路德想用無法辯駁的《加拉太書》六：5中所言〔各人必擔當自己的擔子〕去解釋《加拉太書》六：2的話：聖徒的代求絕不意味著我們沒有擔子，而是意味著他們幫助我們去擔起擔子。參見：路德在反對把聖徒的善功說成是用以使某人從神的懲罰中解放出來時說道：「然而對殉道者和聖徒的懲罰應該成為我們承受懲罰的榜樣。」*WA1*，607；*LW31*，215。因此所有這些替代都是內含的，而不是外在的。正是根據這種觀點，我們必須懂得路德的和解學說。

25. 「上帝用肘輕推我們的力量只要稍稍加重一點，他就不僅會離棄我們本身，而且會把我們唯一能感受到的慰藉也取走，即給成聖虔誠之人的安慰和代求也從我們這裏取走。因為當我們感到上帝不再給我們恩典時，或在我們遇到某種麻煩時，我們最終憑藉的是向虔誠的有靈性的人謀求忠告和幫助，他們願意把它作為愛的要求給予我們，但從它那裏得不到東西，祈禱也不會有答覆，對我們而言，事情只會變得更壞。」*WA17II*，202。

面前取得某些成就²⁶，而正相反——只因他們是上帝在我們中間恩典的工作。祂藉著我的弟兄服事我，把我吸引到祂那裏。

關於教會團體學說，路德和中世紀的不同點可以表達如下：（中世紀的）外在的、物質化的代求為（路德的）內在的、人格化的代求所取代。這點同樣適用於對基督事工的理解。這也正是安瑟倫和路德之間的不同點。我們能夠依據對代求的自我否定來闡明這種不同。根據中世紀的立場，自我否定

26. 羅馬天主教的《教會詞典》，韋策和韋爾茨編（第二版，布賴斯高地區弗賴堡：B. Herder 1882-1903），V，1622 和謝本——阿茨貝格的《教義學》（布賴斯高地區弗賴堡：B. Herder, 1889-1903），IV ③，885，可發現改革家們「否定了聖徒代求或至少否定了請求他們幫助的合宜性」，但還是允許活人為彼此祈禱。但他們忽略了這一事實：路德之所以告誡不要向聖徒祈禱，是因為它與善功代求思想的聯繫過於緊密；這種觀念看來很少出現在活人中相互間兄弟般的代禱中。此外死後作兄弟般的代禱已在路德思想中退居次要地位，因為這些已死者的情況我們並不知曉。即使在《施馬加登信式》中，路德也不否定他們有為我們祈禱的可能性。「儘管天堂裏的天使為我們祈禱（正如基督本身也這麼做），一切地上的那些聖徒，也許還有所有在天堂中的那些人都同樣這麼做」，但沒有理由在宗教上對天使和聖徒尊崇，正如我們幾乎不會向世間能為我們祈禱的弟兄去祈求和尊崇那樣。路德說：「除此之外，還存在著使我能夠在基督裏尊重你、愛你、想到你的其他方法。」*WA50*，210；*BC*，297。路德闡明了我們所想到的有關天堂裏聖徒的情況，指出我們與他們的關係同我們與世間兄弟間的關係沒什麼不同。由於路德把聖徒頭銜按在世間兄弟頭上，使聖徒團體的觀念得到純潔；與此相反，如果把聖徒頭銜僅限於指天堂中的那些人，那就是宗教上的自我主義。「它之所以在我們中起作用，正是因為我們在需要幫助時忽視了求助於活聖徒，使我們不得不去朝拜死聖徒，求助於他們，希望藉著他們滿足我們的需求。」*WA17II*，49。

就意味著人靠自身取得的禁欲上的成就，其本身與該弟兄的真正生命無任何關係。因此它就成為一種能記入該弟兄賬上的善功。而對路德而言，也正如對保羅而言，自我否定是替代性地分擔了該弟兄的處境，只有與弟兄特定擔子及使之擺脫此重擔的方法相一致，它時才具有意義。在羅馬教會教義中，人是作為一個社會被考慮的，在這社會中可度量的價值能轉移。在路德學說中，他們被包括在一個由真正彼此生活在一起的人所組成的該教會團體中。

由此我們接觸到第二點，在這方面，路德恢復了 *communio* 含義的純潔性。中世紀教會簡直不可能把教會理解成一個真正的團體，因為它受到人人必須首先照顧自己的道學原則的支配。「愛始於家」²⁷，甚至當愛在為他人的生命或在他人生命裏工作的地方，它的最終目標還是確保自己得救。路德無情地揭示了這種關係。道德主義在其最根本點上都是自私的，因為它不允許聖徒團體的存在。道德主義不去建立這一團體，而是毀滅它。道德主義驅使人去做出引人注目的禁欲成就，這種努力創造出宗教教階。一切信徒都是基督身體的各個肢體，都是平等的，這種觀念被打破了——最明顯的是某人可驕傲地自稱

27. 參見路德論《羅馬書》的演講，*WA56*，390，517；*LCC15*，262，406。鄧斯·斯各脫和加布裏埃爾·比爾兩人聲稱「博愛始於家」。*WA56*，390；注釋 3：*LCC15*，242，注釋 4。托瑪斯·阿奎那也講述了此點。*GA1*，165。正如霍爾在別處指出的，這種思想也可從奧古斯丁本人那裏發現。*GA3*，87，109。

他是普通基督徒的中保，這導致靠善工稱義²⁸。福音打破了這純粹自私的整個世界的基礎，把它留在廢墟上。路德知道唯有靠上帝白白的恩典的因信稱義的福音才能創造一個真正的教會團體。信福音就把人的得救完全放在上帝的手中，把人從那種自私——只關心自身永恆的命運，由此而決定自己的一切行為——中釋放出來。因此使他能自由地去積極服事弟兄²⁹。

羅馬天主教會也根據保羅關於「體」的觀念描述了教會的本質；它也知道愛是教會賴以生活的律法。奧古斯丁特別完整地宣布了這一點。但所有這一切被道德主義和純粹的自私所破壞。基督教團體成為每個個人得拯救的工具。對路德而言，教會團體中的分享對其本身十分重要。它承認了「基督的律法」。愛在其本身之外失去了目標。它就是上帝自身的生命。

28. 「相信他們自己的善工可稱義的那些人不得不在基督徒中設立各種區分和差異。神父希望比平信徒好，僧侶想比教區神父好，處女希望比已婚者好，祈禱禁食者想比作工的好，而那些過禁慾獨身生活的想高於只過尋常生活的人……。由此它造成頭腦簡單的人不把注意力放在信仰事工和信徒的蒙召上……。最終那些人無法達到為窮苦的基督徒祈禱的目的，也無法成為上帝和那些基督徒之間的中介，由此他們把他人生活狀況貶低到完全無價值的地步。」*WA17II*，33。

29. 就我而言，只要我是他體中的一個肢體並擁有像其他人一樣的權力和尊榮那就足矣。因此我既不會也不願再去使成為他身體的一個肢體，分享其身體的工作，因為我已擁有這些了，它對我已足夠了。我恰恰應該去做事奉這身體及其肢體的工作，即事奉我親愛的弟兄和戰友。我不會把任何反常的工作加諸於自身，以免我造出分歧與不和」。 *WA17II*，37。「我將擁有足夠得救之食，使我自己一生中所有的萬物為他人謀福利。」 *WA15*，607。

作為恩賜和任務的教會團體

教會是聖徒的團體³⁰。「我信地上只存在至一神聖共同的基督教會，它遍佈全世界。這就是除了聖徒、地上一切虔敬者和信徒的團體外別無它物。它由聖靈聚集、保存和統治。……我信在這個基督教世界的團體裏，萬物共有，每人的東西都屬他人，無人擁有屬自己的東西。由此整個團體的全部祈禱和善工都對我和每個信徒有幫助；他們在生與死的各種時刻都能彼此支持和加強，這樣人人都能承受他人的擔子，就像保羅所教導的那樣。」這就是路德在1520年發表的《十誡簡式》（*Short Form of the Ten Commandments*）及1522年《小公禱書》（*Betbüchlein*）所論述的方面³¹。

教會團體的組成取決於這一事實：基督對愛的奉獻使信徒成為一體，或者說，他們與基督由此也就是彼此結為「一

30.關於路德把教會視為 *communio* 的最重要材料來源是：「論準備去死」，*WA2*，685-697；「基督神聖的真體的真福聖禮及兄弟關係」（1519），*WA2*，742ff；*LW35*，49-73；1519年論《加拉太書》的演講（尤其論述《加拉太書》六：1ff），*WA2*，601ff；*LW27*，387ff。「慰藉第14條」（1520），*WA6*，130ff；*PE1*，164-167；「基督徒的自由」（1520），*WA7*，49ff；*LW31*，333-337。在1522-1524年間的幾次佈道的佈道文。*WA10* 1,2，67。*WA10* Ⅲ，217，238；*WA12*，486；*WA15*，494。

31.*WA7*，219；*PE2*，373，*WA10* Ⅱ，394。

餅」³²。聖靈使每個相信道的人成為基督身體的一個肢體。人不再作為其本身而存在；它被取代，不是靠神祕地彼此吸收，而是藉著愛，對生命充分的共享³³。如果沒有所有人的參與，個人就不存在強與弱、公義與罪孽、平安與麻煩³⁴。在人與基督之間作的這種不可思議的交易、「歡樂的交換」³⁵、「財物共享」³⁶，也意味著祂的子民在他們自己中間進行著一種徹底

32.*WA10* Ⅲ，218。*WA12*，490；*WA15*，607；*WA28*，149。「基督徒因信基督而與基督結成一個靈、一個體，因為二人成為一體（《創世記》二：24），『這是極大的奧祕，我是指著基督和教會說的』（《以弗所書》五：32f）。因此，鑒於基督的靈居住在基督徒裏，靠此點，弟兄們成為基督的共同繼承人，結成基督的一個身體，成為祂的公民。這樣它怎麼可能使我們不分享基督的全部恩惠呢？基督本身所具有的屬於祂的一切都來自這同一個靈。」*WA1*，593；*LW31*，190。

33.路德講述了「信、望、愛及其他恩賜和恩典。藉著愛，它們成為一切人的共同財富」。*WA6*，131；*PE165*。「教會是……神聖的、在天的和高貴的兄弟關係……聖徒團體。在那裏我們全是兄弟姐妹，團結得緊密無間，不可能設想還有比這更緊密的關係，因為這裏我們同有一個洗禮、一個基督、一個聖禮、一種靈糧、一個福音、一個靈、一個靈性的身體（《以弗所書》四：4f），每個人都是他人的一個肢體（《羅馬書》十二：5）。」*WA2*，756；*LW35*，70。

34.「我也是這個團體中的一部分和一員，在它所擁有的各種福分中，我也是分享者和合作者。」*WA30* I，190；*BC*，417。

35.「確實，除了因信之外，這種最當前的基督福分的共享和生命歡樂的交換就都不會發生」。*WA1*，593；*LW31*，190f。

36.「注意，我們就這樣與基督結合成一個餅，使我們進入與祂在一起的一個團體，在那裏，我們分享了祂的財富，祂也進入了與我們一起的一個團體，在那裏祂也分享了我們的一切。」*WA12*，486。

的交換，一種對生命、財產和苦難無條件的分享³⁷。這「身體」過著「同一種」生活。這就是基督之愛的本性。基督本人靠著這種愛的靈而生活。祂的存在和擁有的一切全靠父的賜予，祂與父本身共享一切存在和所有³⁸。

參加這一團體既使每個教會成員獲得恩賜，而同時又都有了任務，既有恩典，而同時又有召喚³⁹。路德總結了這種分享的恩賜：基督和聖徒的全部財物都是我的財物；我的擔子、麻煩和罪孽都屬於基督和全體聖徒⁴⁰。這種分享意味著基督的義補贖了人的罪，「基督和聖徒在上帝面前代我們求情，以致在上帝嚴格的審判中，我們的罪將不歸於我們」。它也包括了這一事實：基督和這團體「為我們」向罪「開戰」，與我們共患難，互相承受擔子⁴¹。他人的信心、潔淨、祈禱在助我克服我本身基督徒生命中的貧困、軟弱時十分有力。在我生或死時，我也從不孤單，因為基督和教會與我同在⁴²。凡與身體中一個

37.「它就是一種相通，是把我們的罪和苦難同基督及其聖徒的公義作一種恩典式的交換或交融。」*WA2*，749；*LW35*，60。參見 *WA6*，131；*PE1*，166（參見注釋 7）。

38.參見注釋 31 中所引證的最後一句話。

39.路德在《基督神聖的真體的真福聖禮和兄弟關係》（1519）中對這兩方面作了非常明確的區分。*WA2*，744ff；*LW35*，52ff。

40.*WA1*，593；*LW31*，190。參見 *WA6*，131；*PE1*，165，常常還有其它地方。

41.*WA2*，744；*LW35*，53。

42.*WA1*，333；*WA2*，745；*LW35*，53f。《慰藉第 14 條》中有一段極精彩的話：「因此當我受苦時我不是孤獨地受苦，基督及所有基督徒都與我一起受苦……甚至有這麼多其他人在擔我的擔子，他們的力量成為我自己的，教會的信心支持了我的膽怯，他人的博愛承擔了我肉體的誘惑，他人的禁食就是我的收益，

肢體相關聯的也就與整個身體相關聯。路德找到了肯定這一點的《聖經》根據，尤其在保羅所說的基督的律法（《加拉太書》六：2）和生活在一體中的肢體彼此相顧（《哥林多前書》十二：22ff和 26）的這些有關《聖經》段落，他都頻頻引證。路德一再要求為他自己與撒旦的戰鬥作這類代求，並感到他需要他們，尤其在 1527 年他受到大誘惑時。路德因知道弟兄們正與他一同戰鬥而感到極大的欣慰⁴³。路德提到弟兄們的代求是一種工具，藉著它，這種分享使每人都受惠；同時，代求也是一種助人的、告誡的、警告的、安慰人的教牧之言，「弟兄間相互談話和安慰」，正如他在《施馬加登信式》上所寫的⁴⁴。路德唯有在講述教會時才帶著極大的歡樂，洋溢著感激之情。這點在很大程度上是基於他對這一聖徒團體的肯定上⁴⁵。

在這種情況下，路德想到的不僅是弟兄彼此間有意識的代禱。這種弟兄間彼此所給予的幫助遠比他自己所了解的，或意識到的更為廣泛。他們的生活是我們的榜樣，也是我們在自身鬥爭中的力量泉源。上帝把他們連同他們為之掙扎和受苦的切身的難題和問題都安排在他們自己的弟兄們中間，即：教會團

他人的祈禱就是在為我求情……這樣誰還能因他的罪而絕望？誰還會因他的痛苦而不高興？因為這不是他在承受他的罪和痛苦；或者說，他承受了它們，但不是獨自一人，而是由這麼多神聖的上帝之子，甚至基督本身的幫助。所以聖徒團體和基督教會是如此偉大。」*WA6*，131；*PE1*，165f。

43.參見路德 1527 年的通信。*WA*，Br4。

44.*WA50*，241；*BC*，310。參見 *WA40III*，343。

45.這點在向其兄弟作信仰表白中尤為真實。這種絕對性的聲音是從他那裏領受到的。參見 316ff。

體的服務中，即使他們不了解並無此意願時也如此，在這意義上，我們之中無人為自身而活著，這說法也是對的⁴⁶。

因此這個團體從來都不只是對信心的恩賜，經常是一種對愛的任務⁴⁷。每個人都應該把基督及其教會的擔子就像他本身的擔子那樣擔在自己肩上。對基督的羞辱，對祂的道的違抗、教會的麻煩、無辜者不公的遭遇、罪人的罪責和恥辱、窮人的需要等等，所有這一切，他都應在心中有所感受，不是用某種廉價的同情去感受，而是要積極主動地去擔起這副擔子並去受苦。每個基督徒都應該「捍衛、行動、祈禱」；每位基督徒都應為真理而戰，打倒不公義，為更新教會及其成員而工作，把他的財物用於窮人，把他自己的生命獻給病人⁴⁸，在上帝和人面前為罪人及他自己的義代禱⁴⁹。簡言之，所有基督徒必須分享他們一切內部和外部的財物⁵⁰，以及彼此間一切的煩惱，不

46. 這點對拉撒路也是真的。WA10III, 185 (在注釋 22 中有引證)。路德表述了這一希望：他本身與撒旦的鬥爭將證明對許多人有好處。WA, Br 6, 235。

47. WA2, 745-750, 757; LW35, 55-61, 72。

48. WA20, 713。WA23, 352ff。這些段落討論了在瘟疫流行期間所存在的職責，以便照顧病人，向他們宣揚上帝之道。路德親自實踐了他佈道的內容。

49. WA2, 606; LW27, 393。參見注釋 50。

50. 「因基督為我們全體共同擁有……，我們也應該彼此擁有。」WA10I.2, 89。
「如果讓你學習（看來此處用 sanus 是一個錯誤，應該用 doctus），你不應該為你自己的利益去使用你的學說，而應該用它為你的弟兄服務。如果你很健康，而你的鄰人很虛弱，那你要明白如何使他強壯。如果你看到一位與妻子不和的丈夫，就要使他們之間有平安。如果你不這樣做，你就不具有基督的心智。如果你很富有，看到鄰人很窮，就要用你的財富服事他。如果你不這樣做，那麼你現在還不是位基督徒。這就是我們與我們的一切財富（包括精神和物質兩

管這些煩惱是來自生命的自然過程，還是因為他們是基督徒而造成的。我們擁有的一切就是具有「上帝的形像」（《腓立比書》二：5）。我們也要像基督那樣在它們中間倒空了自己。它們必定會在我們之中變成奴僕的形像⁵¹——正如基督在祂的愛中把我們的形像加諸其身那樣。「我們應藉著這種愛有所轉變，致使一切其他基督徒的軟弱變成我們自己的；我們要把他們的形像和需要加在我們自己身上，把一切好的給予他們，致使他們可以從中得益⁵²。教會成員的生活不應具有物主的形像，而應是一種僕人的形像，去從事獻身的服事，並成為集各種煩惱、羞恥和罪責於一身的人。「我們所擁有一切，都應該使用在服事中，凡沒有在服事中使用的東西就是偷來的。」⁵³ 每種恩賜、各種力量、全部的健康、平安、純潔都是屬於愛和弟兄

方面)之間所存在的關係。」WA11, 76 [勒雷的注釋；參見已出版的正文。WA12, 470]。參見 WA17II, 327f。

51. 「注意基督就像人一樣，即：像罪人和軟弱的人。祂顯示的只有人和奴僕的本性和形像，因為祂沒有藐視我們，儘管祂本有上帝的形像，但祂取了我們的形像，在祂自己的身體中承擔了我們的罪。」WA2, 603; LW27, 389。「這些就是上帝的形像，我們必須倒空自己，以便使這奴僕的形像在我們心中（《腓立比書》二：6），因為它具有所有這些品質，我們必須為沒有這些品質的人站在上帝面前為他調停，彷彿用別人的衣服遮蓋那樣……但即使在人面前，我們也必須用同樣的愛去為我們的對手服務，即使是施暴者也如此。」WA2, 606; LW27, 393。參見 1516 年 4 月 8 日給喬治·斯潘萊的信。WA, Br 1, 35; LW48, 13。

52. WA2, 748; LW35, 58。我們應該仿效基督，在祂為其門徒洗腳時脫下了自己的衣服，即：在祂與祂的門徒關係中，祂並不始終認為祂是長者、至尊的。WA15, 507。

53. WA12, 470。

們的⁵⁴。「你應該背起你的十字架，但不是為你自己背，這樣的話，你的鄰人也許會因看到它而受益，並因此而受鼓勵去擔起他的十字架。」⁵⁵因為我們自身拯救的問題已在因信稱義中得到解決，又因為人期盼一切都來自上帝，而不是來自其本身，所以他如今就能徹底地、自由地去使用他所擁有的一切去服事弟兄，並且能夠為此去行動、去受苦。在任何方面他都不再為其本身生活，而是完全徹底為聖徒的團體。「每個人都為他人之故被創造和生活。」⁵⁶

路德反覆強調愛的律法對於外在生命財富的意義⁵⁷。但這點較之承擔弟兄的軟弱和罪孽而言，其重要性就很小了⁵⁸。他

54.「再者，如果在我們中間存在著不是我們自己的東西，那就是上帝的恩賜。但如果它是上帝的恩賜，那麼它整個就是我們虧欠了愛、即：欠下基督律法的一筆債。如果它是虧欠愛的債，那麼我們必須用它來為他人服務。因此我的學問不是我自己的，它屬於那些無知識的人，這是我欠他們的債。我的博愛不是我自己的，它屬於那些肉身犯罪的人。我有義務藉著它為他們服務，為他們向上帝奉獻它以繼續原諒他們，這樣就用我的尊嚴遮蓋他們在上帝和人面前的羞恥……因此我的智慧屬於傻子，我的權力屬於被壓迫者。因此我的財富屬於窮人，我的義屬於罪人。」*WA2*，606；*LW27*，303。「確實這上帝贈禮是賜予我的，它可能成為他人的公共財富……在我一生中我將有足夠的得救之食及一切物品，財物要為他人的利益而使用。」*WA15*，607。

55.*WA10*Ⅲ，119。

56.*WA21*，346（克魯西格的版本）。

57.例如 *WA24*，409。

58.*WA10*Ⅲ，97。「如今當我讓我的財富變成其他人的奴僕時，它似乎是件偉大的愛的工作。但所有這一切中最偉大的是當我放棄我自己的義，讓它服事我鄰人的罪時」。*WA10*Ⅲ，217。「你們已聽到我們應該信任上帝，用我們外在的財富去愛人，這是我能做的最小的事。除此之外，我們可以讓我們的義服事罪人，

區分了該團體的三個階段⁵⁹：首先是「暫時性財物」的奉獻與體力上的服事人；第二是憑藉教義、安慰和代禱服事他人；最高階段是承受起弟兄們的軟弱，使那些得到上帝恩賜和保護的人與罪人共享，使「健康人」與「病人」共享。這裏他感受到基督的愛心，因此也就是基督徒的愛心最深處的脈搏。他反覆描述了基督的榜樣，尤其是在《腓立比書》二：5⁶⁰。《羅馬書》十五：1⁶¹和洗腳⁶²的事例，並藉著《路加福音》十五章⁶³中的比喻和法利賽人與稅吏的故事描寫了這種代人受過的愛的本質⁶⁴。

路德在證道中的暗諷之處有特別的高見。他尤其譴責自私的基督徒。「他們只關注自己，自我膨脹，從來不會考慮把憐憫給予罪人。他們甚至不懂得他們應該成為奴僕，他們的宗教虔誠心應該服事他人。」⁶⁵法利賽人——路德知道他恰好生活在基督教世界的中間——所犯的罪不僅反對上帝，而且也反對他的弟兄⁶⁶。他傷害的不僅是信心，而且是愛。當他說「主啊，

這是所有這一切中最偉大的事，這件最高尚的事並不是從罪人中撤退，而恰恰是要顯明像最大的罪人那樣的可憐。」*WA10*Ⅲ，238。

59.*WA15*，499。

60.*WA2*，603；*LW27*，389。參見 *WA7*，65；*LW31*，366；*WA10*Ⅲ，217，219。

61.*WA2*，603；*LW27*，389。參見 *WA10*^{1,2}，67ff，*WA20*，715。

62.*WA15*，507。

63.*WA10*Ⅲ，217ff。

64.*WA10*^{1,2}，349ff；*WA15*，671ff。

65.*WA10*Ⅲ，218。

66.*WA15*，673。

我感激你，我不像他人那樣」時，他宣告了自己是位說謊者。他認為他自己沒有偷，但確切地說，他就是偷了，因為當他的行為就像唯有他一人是義人時，他在上帝面前就盜取了鄰人的榮譽。此外，他應該為他有罪的弟兄祈禱、懺悔，幫助他擺脫罪。上帝讓該團體內某些人墮落，這樣可以讓其他人有機會去表現對他們福音上的弟兄般的關懷⁶⁷。但法利賽人卻不這樣，他在其弟兄犯罪的基礎上吃喝，當他弟兄的靈魂陷入永死時，他卻歡欣鼓舞。他用他兄弟的軟弱和失敗去餵養他的自我信心⁶⁸。路德斷言沒有比這更可怕的罪了⁶⁹。這點令人憎惡，其程度遠超過異教徒中所能見到的。「當我陷入罪中時，他本應揮著血來幫助我，但他卻歡欣鼓舞地說：『在上帝眼中我是個義人！』」⁷⁰路德在講到這裏時態度驚人地嚴肅，這是他證道中少有的。我們感到他所關心的，對他而言，正是福音的核心中最關鍵的問題。上帝榮耀的福音為反對一切善工稱義作了憑證；也保護了人的榮光，反對「義人」搶奪性的、謀殺性的冷漠。路德看到了這一基本的聯繫：道德主義的驕傲既藐視了上帝，又藐視了鄰人。它既不把上帝當上帝對待，又不把人當人對待⁷¹。驕傲的人不會像其他人那樣，在教會團體內甘居可憐

67. WA20, 715。

68. WA2, 598; LW27, 383, 603f, 607。

69. WA10III, 221。參見 WA15, 673。

70. WA15, 673; WA32, 321; LW21, 28。

71. WA15, 673。

的罪人地位，而要毀滅他們⁷²。

那麼要關心罪人及其罪，與他共擔罪的意思是什麼呢？路德首先認為，最關鍵的是基督如何處理與罪人的關係。基督遮蓋了我們的罪，用祂的義為我們代求。這也正是我們應該追隨的模式。重要的是如何把我們的義用於幫助罪人⁷³。對此，羅馬教會各種典型的解釋是：不要過問此事——正如我們所見的那樣。但恰恰正是此事生死攸關：「我置身於恩典之下，不僅要為我自己，而且也不只為我；而是每時每刻，我都要帶領我的弟兄與我一起進入恩典中。我與他並排站著，完全與他一樣，甚至在上帝眼中，我也不可能是別樣的。因為我有與別人同樣的一切犯罪能力；今天我站著，但明天也許我就跌倒了，因為肉身不可能行善」⁷⁴，「正是上帝的，而不是我的善工，保護了我，使我沒有墮入我鄰人的罪中」⁷⁵，我與我弟兄所結

72. 路德在講到法利賽人時說：「如果他只說『噢，上帝，我們全是罪人，這位可憐的罪人也像我和其他人一樣』，如果他因此而只把自己包括在共同的團體內，並說，『噢，上帝，可憐我們吧！』，那麼他就完成了上帝的誠律。」WA10I, 2, 301。

73. WA10III, 220, 「這是你必須做的事：童貞女把花環（童貞的象徵）放在妓女頭上，一位有美德的妻子必須把面紗給一位淫婦，我們必須讓我們擁有的每件事物都變成罪人的遮蓋物。因為每個人都將有他自己的羊，每個婦女都將有她自己的錢（路九五：3-10）。但我們全部的贈禮必須成為他人的財產。」WA10III, 238。參見 WA7, 37; RW1, 377; 參見 LW31, 368-371。「現在我們將講述愛的偉大工作，在愛中虔誠的人會為罪人使用他的義，一位有美德的婦女為最無道德的淫婦使用她的尊嚴。」WA10III, 217。

74. 同樣的思想出現在托瑪斯·厄·肯培的《效法基督》第1冊第2章末尾。

75. WA15, 674。

成的團結就像同他真正結成一個人那樣。「上帝的兒女不希望獨自一人進天堂，而是希望帶領絕大多數罪人一起進入（如果他們可能的話）」⁷⁶。在上帝面前，他們只能站在其弟兄旁邊，或更確切地說，站在他們所在之地。真正的代人受過的這種愛，甚至能為了弟兄的緣故而放棄上帝給予的拯救，就像摩西和保羅祈求上帝離棄「我」，以使「我的」弟兄取代「我」的地位而蒙福那樣⁷⁷。這樣，代人受過並非是某類廉價的對罪的克制。受難的並不是罪，而是這位罪人，他令人佩服；而他的罪是以這樣的方式受到譴責：使我們保留在愛中，並與弟兄們團結一致——路德在這裏引證了《馬太福音》十八章。我們走進了弟兄的污穢和恥辱中，以使用我們的全部力量去幫助他擺脫罪，因為上帝保護我們。我們成為他的同伙犯人，這樣他可能得自由；我們要在失足時成為他的伙伴，這樣他也許會站

76. WA1, 697。

77. 在路德論《羅馬書》六：3 中的演講集中 (WA56, 389ff; LCC15, 260-265)，首先強調的就是捨棄人的自我，而不是明確地強調作為對弟兄們的獻祭放棄人的自我。路德的重點更多的是放在憎恨人自己的自我，而不是放在對弟兄的愛上。後者是保羅思想的特點，而在路德思想中，它退居次要地位。但路德在 1522 年三一節後第三個星期日的重要佈道詞中，他把《出埃及記》三十二：32 中摩西的祈禱以及《羅馬書》九：3 中保羅的話，都作為替罪人代求的例子。「注意摩西是位知道上帝愛他並已將他名字列入生命冊的人，但他還說：『主，如果你要咒詛我，拯救百姓，我願意這樣』。同樣保羅也如此。他明確地譴責猶太人，甚至罵他們是「狗」或其他什麼，但他還是降下調子說，『只要百姓能得幫助，就是自己受咒詛，永遭上帝離棄，我也願意』。理性是無法理解這段話的，因為它超越理性。」

起來行走⁷⁸。

路德特別要求教會中的牧師要實踐這種分享。權威只存在於有團結的地方，主只能存在於有禮拜的地方。教階制中的權貴必須學會「脫去其外衣」，就像基督為門徒洗腳時所做的那樣。教會各種職務的真正實質就是藉著向個人宣布的福音，對罪人作教牧上的關懷⁷⁹。

然而，這種與罪人分享 (*communio*) 的規則不僅決定了我

78. 「我必須成為罪人的朋友並愛他；但我也必須憎恨他的邪惡，誠懇地譴責它；但我必須發自內心地愛他，以致我能用我的義去遮蓋他的罪。我必須反對他，以致我不可能站在他的立場；我應該多多地愛他，以致我會像牧人尋找丟失的羊或主婦尋找丟失的錢（《路加福音》十五：3-10）那樣去追尋他。WA10^{III}, 217。「如今上帝就已進入這種狀態，並藉著審判，說，這些人應該使自己謙卑，把罪人放在他們肩上，擔負起他們，使他們自己思想到要憑藉他們本身的義和虔誠去幫助他人擺脫罪……這就是真正的基督徒的善工：我們落入並深陷進泥沙中，這正是罪人發現自己所處的處境，我們要擔起他們的罪，與他們一起擺脫罪——就彷彿他們的事就是我們自己的事。我們應該最嚴厲地忠告和對待他，但不應該蔑視他；相反，我們應該最誠摯地愛他……這些就是我們應該去做的真正偉大的善工。」WA10^{III}, 218。參見 WA10^{I,2}, 68f。

79. 路德在 1524 年的一次佈道中論述了洗腳，他說：「如果主教說，『要是我們厭惡我們自己，那麼我們的力量就要結束』。〔但是我要對你說〕，『如果在一個教會組織內，主教厭惡自己而去照顧窮人〔*Episcopos* 似乎不適合這段上下文中的意思，很可能應改成 *paupees*〕，那麼整個世界就會皈依』……但他們並不在乎有關這點的任何事，只要維護他們自己的尊位就行。當你的所作所為還不像基督徒時，當你還沒放棄你的長袍之前，你將不可能統治基督徒。這意味著那些占據教士之職的人應該在靈性上為百姓洗腳，即：他們要親自關心其鄰人的罪，在他犯罪時要去安慰他。」WA15, 507。參見 WA10^{I,2}, 306。

們與個人的關係，而且決定了我們與整個教會的關係⁸⁰。因為教會也可能有罪⁸¹。那麼它也必須要完成「基督的律法」，把教會的擔子放在人自己身上。如果教會墮落，如果教皇和神父墮落，那麼愛和教會團體必須得到保留。因此這個時代不是號召分裂和分離，路德最尖銳地指出，胡斯派為建立聖民的團體而與羅馬教會分離，這是不可原諒的，是不虔誠的，是反基督律法的⁸²。相反，這一形勢要求最緊密的聯繫和共擔。這不是跑出教會的時刻，而是要跑進教會，在教會內為它的復興而工作⁸³，由此路德描述了他與羅馬教會的關係中，他本身希望走的路。他是否沒有足夠的理由去打破與腐敗教會的合一？1519年他的回答是一種激情的「死了心吧！」他將要去控告、責難、威脅、抗辯——但教會的團結不應因此理由而破裂。讓愛高於一切！為了愛的緣故，我們不僅必須接受這個生命外部財富的喪失，而且要接受對罪的憎惡。愛如果只從他人接受好處而不承受擔子，那麼這種愛就是一種虛假的愛⁸⁴。因此對路

80. *WA* 2, 605; *LW* 27, 391f.

81. 「教會的外表就是罪人的外表。」*WA* 45^{II}, 560; *LW* 12, 263。

82. *WA* 2, 605; *LW* 27, 392f.

83. 「因為如果主教或神父或任何人都是邪惡的，如果你充滿了真正的愛，那你就不会逃走。不，即使你在天涯海角，你也會跑到他們中，哭泣、警告、重新證明，切實地做好一切事。如果你遵循這條使徒的教誨（《加拉太書》六：2），你就會知道這不是恩惠，而是你必須承受的擔子。」*WA* 2, 605; *LW* 27, 392。參見 *WA* 2, 456; *LW* 27, 169。

84. 「我們正承受著擔子，並承受了羅馬紅衣主教團真正不寬容的憎恨——難道我

德而言，教會團體包括了承擔教會團結的責任，而不管它內部存在著罪和墮落。他本人從來不把自己與羅馬教會相分離，如果羅馬教會不是頑固地把他扔出去的話。但即使在分離之後，這一團體也絕不能解散。路德不斷感到他對至一的教會負有責任。這就是他直到生命最後一刻都在寫反羅馬教會的爭論性文章的意義所在。

傳福音的祭司職分

在把教會整個表述為聖徒團體時也可以把牧職描述為教會生活的律法。當基督擔起我們的擔子，用祂的義為我們代求時，祂就是在做牧師的工作：在基督教中，擔子和替罪相互承擔也是教牧上的活動⁸⁵。教會建立的基礎是：基督是祭司。它的內在結構是基督徒彼此為祭司。基督徒的祭司職分來自基督的祭司職分。基督徒作為基督的弟兄領受分享了祂的祭司職分，即藉著領受聖靈的洗禮、重生和膏立得分享⁸⁶。這種祭司

們要以此為理由逃走、脫離它？死了心吧！死了心吧！確實，我們指控，我們譴責，我們抗辯，我們警告；但我們並沒有以這一理由去破壞靈性的團結，我們也不會自我膨脹地去反對它，因為我們知道愛高於一切，不僅高於身體各部分所遭受的傷害，而且高於一切對罪的憎惡，只能承受別人好處的這種愛是虛假的。」*WA* 2, 605; *LW* 27, 392f.

85. 正因為這個原因，路德提到了基督的祭司職，把它與使徒的忠告相連：藉著承受有罪的弟兄，完成基督的律法。*WA*, Br 1, 61。

86. 「藉著洗禮，我們全都被授任為祭司。」*WA* 6, 407; *PE* 2, 66。「只要我們是

職分意味著：我們站在上帝面前，為他人祈禱、代求，把他們自己奉獻給上帝，並彼此宣告上帝的道⁸⁷。路德從來沒有把每個信徒皆為祭司僅按「新教」的意思理解為指基督徒能自由地直接與上帝溝通，而無須任何人作中介。相反，他一再強調基督徒為了弟兄，為了這個世界的緣故而來到上帝面前的傳福音

基督徒，我們就都是祭司。」*WA6*，564；*LW36*，113。「這裏（《約翰福音》十六：26f），祂用聖靈的名加冕、授任、膏立我們，以使我們全都成為在基督裏的祭司，行使祭司職分，來到上帝面前彼此代求。因此我們所有人都可以說：『基督已成為大祭司，祂為我們祈禱，為我獲得信心和聖靈；為此，我也是位祭司，應該繼續為全世界的人祈禱，這樣，上帝也會把信心賜予他們。』」*WA10*^{II}，309。參見 *WA11*，411；*PE4*，79f。「鑒於祂是位祭司，我們是祂的弟兄，所有基督徒都有此能力，並必須完成誡律，藉著為彼此代求，並把我們自己奉獻給上帝，去傳道並來到上帝面前。」*WA12*，308。路德講述了他們的靈性祭司，這是「一切基督徒的共同財富……他們的內心已受聖靈的膏立。」*WA17*^{II}，6。「基督與一切基督徒同為祭司……這一祭司職絕不是靠授任而成的，或給予的。無人能在此成為祭司，他必須是生就的祭司，並就像他天生遺傳那樣帶給他的。我所講的『生就』是指水和靈的『生就』。藉此，一切基督徒都屬於偉大的高級祭司之列，成為基督的兒女，並繼承他的衣鉢。」*WA17*^{II}，6；*WA12*，178f；*LW40*，19f。路德也引證了約六：45；詩四十五：7；彼前二：9；啟五：10。參見 *WA6*，407；*WA11*，411；*PE4*，79f。

87.除了前面注腳所引證的段落，參見 *WA7*，28，57；*RW1*，366f；*LW31*，354f。在路德《關於教牧工作》（1523年）一書中，他列舉了一般祭司職分的七種權利：傳講上帝之道、施洗、祭壇祝聖、當好天堂鑰匙掌管人、為他人祈禱、獻祭、裁定教義和區分靈性。*WA12*，180ff；*LW40*，21，32。在前面注腳中引自 *WA12*，308 的引文列出同樣的三點，在 *WA12*，309，318 和 *WA41*，183ff 中也重復列出。祭司的第 4 條職責就是要承受其弟兄的罪責，正如耶穌「為我們的罪而生」。 *WA10*^{III}，107（對本講章可靠性都公認存在著某些疑點）。

的權威⁸⁸。普世的祭司職分所表述的並不是宗教個人主義，而是它的真正對立面——公眾組成的團體的真實性。當個人直接站在上帝面前時，他已領受了這種代人受過的權柄。祭司職分意味著「會眾」；祭司職分就是聖徒團體的內在形式⁸⁹。這一特點把基督徒與其他人區分開了。他們是適於當祭司的一代人，是忠實的祭司⁹⁰。路德也講到「基督已承擔了我們的罪」的教義使「世間一切他人的宗教與我們的宗教之間作了巨大永恆的區分」。對路德而言，基督的祭司職和基督徒的祭司職是同一歸屬，正如信基督與聖徒團體和好的信仰構成了教會的本質。總之，基督徒的祭司式的獻祭與基督自身的獻祭完全是同一回事。因為基督徒的生命就是基督的生命。教會團體所存在的各種獻祭都是與基督一同、在基督內的奉獻，一次獻祭一旦在此發生也就是在任何地方發生；它不可能重複出現，但卻繼續活在教會團體的現實中⁹¹。

祭司職分有兩種表現，都必須特別地對待：（1）傳講上帝之道；（2）對赦罪和教規的掌管。信徒皆祭司意味著他們

88. *WA10*^{III}，309（在注釋 85 中已引證）標示基督徒行使其祭司作用不僅是針對彼此間的，而且是針對「現世」的。

89. 參見 *GA1*，320，尤其是在目錄上的用詞 p.VII，「一般的祭司職分是作為在教會中建立一個真正團體的條件。」

90. *WA2*，606；*LW27*，394。

91. *WA17*^{II}，6。

有表白、講述、傳播上帝之道的權利和職責⁹²。這就是最高的祭司職分⁹³。路德表示可以在教會內當眾講道，但僅限於教會團體中蒙召的那些人（參見 333 頁）；他也允許個別沒有蒙召的人當眾證道，但僅限於真正傳教領域內的，或蒙召的教師不能講或犯錯誤的時候⁹⁴。在這些限制之內，一切人都可以蒙召彼此傳講福音。這個團體作為一個整體擁有這類證道的權力以及無限的權柄和職責。凡信徒就只能這麼做。「我信，因我傳講福音。」⁹⁵路德承認沒有一個教會團體是一個不證道的團體，也沒有一個教會團體中所有的人都不蒙召作見證。每個人都要照看他的弟兄，在他遇麻煩時給他所需要的道的安慰⁹⁶。

這類彼此宣講道的特殊形式，所講述的是罪得赦免。「在講『你的罪得赦免』與傳講福音之間有什麼不同嗎？」⁹⁷對路德而言，該教會團體所擁有的最大的善就是在它之中將找到罪得赦免。在他 1520 年的《十誡簡式》中，從教會團體內財物共享到直接對罪的赦免，整個進程的描述都是直接按《信經》

92. *WA*7, 57; *LW*31, 355。路德指出「一個基督徒不僅有權利，而且有責任去講述上帝之道；他不這樣做，他本身的得救就有危險。」*WA*11, 412; *PE*4, 80。

93. *WA*12, 318。

94. *WA*6, 408; *PE*2, 68。 *WA*11, 412; *PE*4, 80f。

95. *WA*10^{III}, 234, 311。參見 *WA*12, 318。 *WA*45, 540; *LW*24, 87。

96. *WA*40^{III}, 342。 *WA*40^{III}, 543; *LW*13, 111。參見 *WA*49, 139。

97. *WA*10^{III}, 395。「如果不是在上帝面前宣布罪得赦免，它為了什麼而放鬆呢？除了撤去福音並宣布保留罪外，它還有什麼看不見的？」*WA*12, 184; *LW*40, 28。

第三條款的步驟進行的。「我相信罪得赦免只有在這教會團體中才能找到，任何別處都不會有。」⁹⁸這整個團體和每個成員都從基督本身那裏領受到權柄，去宣告這個家的存在，並把它帶給弟兄們（根據《馬太福音》十六：19，十八：18）⁹⁹。「整個教會充滿了對罪的赦免。」¹⁰⁰這就是這個教會團體的榮耀¹⁰¹。我們在私下告解和赦罪中已經歷到。「當一個人私下向別人告解，把他所遭遇的麻煩講給他人聽時，他會聽到來自他人的安

98. *WA*7, 219; *PE*2, 373。托瑪斯·阿奎那也在罪得赦免和聖徒相通（*communio sanctorum*）之間建立起聯繫，但他較之路德有多麼大的不同！文章 6 對表徵的解釋，第 10 節〔托瑪斯強調教會成員藉七件聖事得到赦免。因此他在這方面把聖徒解釋為中性——英譯者〕。參見我的《聖徒相通》（1929），第 15 頁。

99. 「因為任何一位基督徒都會對你說，『以上帝的名義，上帝饒恕你的罪』等等，如果你有自信心能去接受那話語，就彷彿是上帝對你說的，那麼你就能在這同樣的信心中得赦免……現今這種赦罪的權柄只是祭司的事。確實，如需要的話，任何一位基督徒當看到其兄弟因罪而感到痛苦和害怕時，也可以對他說這些話。他可以歡欣地講述上帝的裁決：「放心吧！你的罪赦了」（《馬太福音》六：2）。凡是把它作為上帝之道去接受和相信的人，他的罪就確實得赦免。*WA*716, 722; *LW*35, 12, 21（從 1519 年起）。*WA*10^{III}, 215f; 394ff。「凡有信心的、並是基督徒的人，他也有基督，凡屬於基督的人就是他的人；因此他也有權去赦罪……這意思是我擁有了基督的權柄……因為凡有信心的人也擁有了屬於基督的萬物；如果一位基督徒有赦罪的權柄，他也就有了祭司所能做的一切之事的權柄。」*WA*10^{III}, 394f。「但這一掌管鑰匙之職屬於成為基督徒的我們全體。」*WA*12, 183f; *LW*40, 26f。

100. *WA*2, 722; *LW*35, 21。

101. 「有關基督徒的一件大事就是：如果我們再也聽不到不止一人向我們談及此點，那麼上帝就不可能得到充分的愛和稱頌。如今世界充滿了基督徒，但無人注意到這點，或去感謝上帝。」*WA*2, 723; *LW*35, 22。

慰的話。」¹⁰²路德拒絕了這條要求告解的教會教規。它不可能成為律法，但它也是福音不可缺少的形式。因此它不是一種要求，而是一種恩賜，沒有它，我們無法去做¹⁰³。聽取告解是一種真正的服事：我們可以向每個弟兄要求這種服事¹⁰⁴。即使當我轉向在道上蒙召的僕人——路德通常會想到他——我也會要求一位弟兄的服事。路德把祭司看作弟兄，當他聽取告解時也分擔了罪的擔子¹⁰⁵。這點是在《馬太福音》十八：18所給予的

102.正如我們也許會預期的那樣，路德並沒有引證《雅各書》五：16。他解釋此點就像伊拉斯謨那樣：是指由於一種不公正的反對其兄弟的行為，而要求得寬恕。參見我的文章《像他人承認自己的罪過》，載於《狄奧多·查恩的紀念文集》（萊比錫：Deichert [Scholl]，1922）。176ff。

103.「無論如何我不允許任何人讓私下告解離我而去，我不會為世界上的一切財富而放棄它，因為我知道它給我多大的慰藉和力量。除了一位經常並長期與惡魔作鬥爭的人外，無人知道它能為他做什麼。對！如果沒有告解支持我的話，惡魔早就會把我殺了。」WA10III，61；LW51，97f。

104.「這意味著我會前往我的好朋友那裏，對他說，『親愛的朋友，這是我因罪造成的麻煩和困難』。他應該直率地對我說，『你的罪得赦免，在上帝的平安中走吧。』你應該絕對地相信你的罪得赦免，彷彿基督本身就是你父親、懺悔師——只要你的朋友以上帝的名這麼做。」WA10III，395。「所以當你的良知困擾你時，走到虔誠的人中，告訴他，你的問題所在；如果他寬恕你，你就接受。他這麼做無須從教皇那裏取得這權柄。」WA10III，398，35。

105.「再者，我要忠告你：你私下把任何事都向祭司告解，並不是因為他是一名祭司，而只因他是位兄弟和基督徒。」WA8，184。「如果我請求我的兄弟給我忠告，雖然魔鬼在這點或那點欺騙了我，然而兄弟之愛已開始，這就幫助了我。」WA15，487。在這整篇佈道詞中，路德似乎考慮到要向祭司告解。但他常明確地講到要「向弟兄」告解。WA15，488。J.科斯特林指出，路德「常深思熟慮地把祭司說成是我們的鄰人，或我們的弟兄。」見《路德神學》，翻譯查爾斯·E·海，（費城：信義宗出版社，1897），II，529。路德拒絕教廷對神職的理解，認為這違背福音。

應許之下的¹⁰⁶。

這一教會團體不可能沒有此種對弟兄私下的告解而生活。但強烈地相信上帝的赦免是不需要弟兄的，因為基督徒能夠只向上帝告解。但許多人怎麼會擁有這種強烈的信心呢¹⁰⁷？我們難道不該最大地使用各種方法去聆聽福音嗎？「上帝給我們這麼多恩典，致使他努力用上帝之道去佈滿世界各個角落」，那就是採用弟兄的形式，在教會團體內跟隨基督徒。我們不應當把這條只當耳邊風，而要以感激之心去領受它¹⁰⁸。「福音將藉著所有基督徒的口不停地傳播、再傳播；因此，我們應歡欣地接受能聽到它的各種可能性，高舉我們的手感謝上帝，因為我們能在任何地方聽到它。」¹⁰⁹對路德而言，這似乎是有關教會團體的一件最大的事：上帝的道、福音總是離我很近，並向我顯現，所以我到處被它的聲音所包圍，無法去要求它。它在每位弟兄中接近我，因為當我遇到麻煩時，他就會以上帝的名義

106.路德在提到耶穌的應許時說：「因此讓我們以他明確的話語為基礎去自由地、問心無愧地做、去告解。凡是與我們有關的事要彼此協商、互相幫助，不管它是罪還是煩惱，絕不懷疑上帝這一明確的應許。」WA8，184。在這段和其他幾段中，告解和赦罪並不是簡單地作為孤立的行為提及，而是與協商、幫助等連在一起，這是很有意思的。

107.WA10III，63；LW51，99。

108.WA15，486，488。

109.WA15，486（這段目前形式也許並非路德本人所寫）。「除了上帝之外，你還能向誰告解你的軟弱？而除了在你弟兄中，你還能在哪裏發現他？你的弟兄可用他的話語去幫助你，使你堅強。」WA15，488。

向我傳講福音¹¹⁰。

聖餐禮

路德發現聖餐禮既表達了又保證了教會作為聖徒團體的真實性¹¹¹。1519年他在有關聖餐的證道詞中發展了他把教會作為團體的理解。奧古斯丁和托瑪斯（Thomas）也談及聖餐，把它作為「愛的聖禮」¹¹²。但對路德而言，這種傳統已成為某些新事物，因為他用一種新方法去理解 *communio*。在聖餐裏我們領

110. 我們再次指出在《施馬加登信式》中，路德強調「弟兄相互談話和安慰」。WA50, 241; BC, 310。路德用「並且也」這句話，把它與佈道、洗禮、祭壇聖禮、（開啟天國的）鑰匙職責等置於平列地位，而且使它與它們相協調，把它作為一種工具，藉著它，上帝給我們力量，幫助我們反對罪。他把「相互談話」與「鑰匙的力量」區分開，見丁·科斯特林同上書，II, 528ff。把這種「相互談話」解釋成基督徒需要得到其弟兄的安慰和勸告這種整體的幫助。」但它不可能把赦罪描述成談話的目的。對罪人的安慰包括於罪得赦免的信息（這段文字在聖·路易斯編輯的《路德文集》，XVII, 2089中。參見WA15, 508）。

111. 聖餐作為聖徒團體的聖禮的這一評價，其材料來源是1519-1424年間路德所寫的文章。最重要的是在《基督神聖的真體的真福聖禮與弟兄關係》（1519）一文，WA2, 742-758; LW35, 49-73。也可參見「聖禮的崇拜」（1523），WA11, 431-456; LW36, 275-305。也可根據1522-1524年的佈道文。WA10^{III}, 55ff; LW51, 92-96; WA12, 485ff; WA15, 497ff。

112. WA2, 745; LW35, 54。參見奧古斯丁的評論，「噢，團結的象徵！噢，愛的鎖鏈！」在 *Joann*, 26, 13, MPL35, 1613 中。托瑪斯·阿奎那稱聖餐為「愛的聖禮……，聯絡全體的，正如在《歌羅西書》三：14中所稱的那樣。」見《神學大全》III, ques, 73, art 3。參見伯恩哈德·巴特曼的《教義學》（第4、5版，1920），II, 342：「聖餐是愛的聖禮」。路德在餅和酒中找到了同樣的象徵：餅之製成是在每顆麥粒都放棄了自己的形式，變成麵粉混合成一條時；同

受到一種與基督和一切聖徒相通、合一的確切標誌¹¹³。正因為這個團體既是恩賜又是一種呼召，所以聖餐也具有統一的雙重含義¹¹⁴。它確保我具有祭司的獻祭和基督的代求，確保整個教會為了我¹¹⁵。但與此同時，我也有義務為弟兄們作祭司的獻祭¹¹⁶。

樣的方法，葡萄也是失去其個別的存在形式而成為酒；我們吃喝它們時，我們也把餅和酒轉化成在我們裏面的。路德發現，在所有這些話中，「愛得到了表達。」WA2, 748; LW35, 58。參見WA11, 441; LW36, 287; WA12, 488; WA15, 503; WA19, 509, 511; LW36, 352。在古代教會教父們中，例如在奚普裏安（Cyprian）的信中《教父文選》（致蔡契裏烏姆ep.63和致馬紐姆ep.76）和奧古斯丁著作中頻頻出現這一思想。也可參見約翰·格哈德的《神學邏輯》，普羅伊斯編輯（柏林：Schlawitz, 1867），V, 13。但在這一切中，一種不斷對照之點就是：從許多變成一。但在路德解釋中最重要的內容是在教父的解釋中所見不著的，即：麥粒和葡萄失去其本身的形式——正如基督取了我們的樣子，我們取了祂的樣子及其他基督徒的樣子。

113. WA2, 743; LW35, 51。參見「這種聖禮的意義和效用全體聖徒組成的這一團體」，見WA2, 743; LW35, 50。當祭司給我領基督的聖體時，「不管我配不配得著它，我仍然是基督教世界的一員；這就是該聖禮所說的和所展示的。」WA2, 694。參見WA6, 63; PE2, 38。

114. 「這一團體存在於這點之中，即：基督和聖徒一切靈性上的財物都共享，並成為領受這一聖禮的人的共同財產。一切苦難和罪也成為共同財富，因此，愛反過來又產生愛，這種相互的愛團結起來。」WA2, 743; LW35, 51。參見WA2, 745; LW35, 53f。

115. 「因此在這聖禮中，藉著祭司，我們也從上帝本身那裏得到一個確保的信號——他因此與基督及其聖徒合一，並與他們共有一切事物，即：基督的苦難和生命就是他自己的，並與全體聖徒的生命和苦難結合。」WA2, 743; LW35, 51。參見WA2, 745; LW35, 53f。

116. 「當你分享了這聖禮，或者願意分享它時，那麼你必須反過來分擔該團體的不幸，正如上帝所說……你的心必須走出去，進入愛中，並要明白這是愛的聖禮。就像你得到愛和支持那樣，你也必須反過來把愛和支持歸還給基督及其需要

我們不會有聖禮的保惠師，也不會忘記責任。如果我們關心的是我們如何逃避它，那麼聖禮無助於我們。因為聖禮的果子和基礎是愛¹¹⁷。路德也完全意識到這類聖禮將不僅打擊了通常的自我中心主義的活動，也打擊了個人聖餐的教義。聖餐不再能從其真正的含義上去理解¹¹⁸。許多彌撒在舉行，但那種「本該宣講、實施、展現基督模式的基督徒的分享卻徹底消失了」。在古代教會中這些事情全然不同。路德比較了早期教會的聖餐與他那時代被個人主義歪曲的這一公共聖禮的舉行情況¹¹⁹。在宗教改革決定性的幾年中，他的聖餐學說確實重新發現了《哥林多前書》十：16ff 中對早期教會「同領基督身體」這句話的

者」。WA2, 745; LW35, 54。

117. WA10^{III}, 55; LW51, 95。參見 WA15, 497ff., 500。路德也在完全不同的背景中提到聖餐，那是當他希望告誡其聽眾去愛時；他指出許多人領受了這聖餐禮但卻不承擔後果。WA11, 76。在《德語彌撒》中，在聖餐後的短禱文說：「藉著同樣的對你的信心中，在對我們所有的人的熱愛中，我們懇求你的慈悲使我們堅強……」WA19, 102; LW53, 84。就我所見，在羅馬的彌撒中沒有有關這點的請求或類似的話：這段短禱文「藉著同樣的……使我們堅強」，是路德親自寫的；第一部分是以前五旬節後第 18 個星期日的聖餐禮後的短禱文為基礎的。參見 P. 德魯茲：《在路德禮儀改革中的文集》（杜賓根：Mohr, 1910），pp. 95f。

118. WA2, 747; LW35, 56。路德在威登堡對基督徒的講話中說：「你們願意在聖禮中取得上帝全部財富，但你們都不願在愛中把它們再全部傾倒出來。無人向他人伸出援助之手，無人認真地考慮別人；但每個人都只期待自己及自己的利益，堅持走他自己的路，讓一切其他的事都走吧。」WA10^{III}, 57; LW51, 96。「我們全都參加聖禮，想要成為一名好基督徒，但我們之中卻無人想屈就為我們的鄰人服務，這是對上帝多可怕的褻瀆。」WA12, 470。

119. WA2, 747; LW35, 57。路德用另一種方法把聖餐說成是教會團體的聖禮。他

含義。路德結合了《新約》，把教會理解為團體，與此同時，他重新獲得了聖餐禮的這種認識。路德把聖餐視為教會相通的真正聖餐。它站在其生命的中心，表達並保障了「基督的律法」及其愛，教會所作所為都據此而行，並應以此為生。

路德對聖餐採用的這種理解是非常嚴肅的。這可透過下列事實顯明：他敢於把憑藉基督徒在愛中分享的財物和分擔的苦惱而造成的彼此吃喝，與憑藉信心對聖餐禮的領受而吃喝基督相提並論¹²⁰。因為在聖餐中，基督是我們的飲食，所以我們彼此也成了飲食。這意味著我把我所有的東西都給予需要它的鄰人，反之，我也允許他在我貧困時幫助我和服事我。但路德明

提醒我們，在早期教會中，聖餐是基督徒相互承認的一種信仰表白和標記，這點會造成對他們的迫害，帶來死亡。」WA15, 491。

120. 「正如在一個完整的身體上，一個肢體服務於另一個肢體那樣，每一方都在吃喝另一方，即，每次吃喝時，每人都在消耗他人的，人人都是他人的飲食，所以我們也都只是他人的飲食，正如基督只是我們的飲食那樣。」WA11, 441; LW36, 287。「憑著相信，道被靈魂本身所吸收、領受，我們吃了主。反之，我的鄰人吃了我及我的財富、我的身體和我的生命；我把它們及我所有的一切都給了他，讓他在他需要時使用所有各件東西。反之同樣的，當我貧窮時、遇到麻煩，需要鄰人時，我也讓自己得到幫助和服務。而在這方面，我們是彼此的一部分，所以一人幫助他人，正如基督幫助我們那樣。這就是我們在靈性上彼此吃喝的意思。」WA15, 503; 參見 498, 14。參見路德在 1524 年寫的論述聖餐的讚美詩「耶穌基督，我們的主、救主」，其結尾是這樣的：

「信心之果在此顯現，
對他人的愛是你的藝術；
你為鄰人做的，
正如上帝在愛中為你做的。」
WA35, 437; LW53, 251。

確限定了對基督的「吃食」和對鄰人的吃食之間的相互關係。這種關係僅對在靈性上的吃食而言，即因信基督是「為了你」而領受了基督，只在這層含義上，它是真實的。除此之外，路德還講了生理上的吃食基督的身體；但在基督徒的相互關係中，沒有與此相符的¹²¹。

這些思想以及對聖餐作為聖徒團體的聖餐的整個評價，後來在路德思想中都退居次要地位。他首要的興趣是對基督天上的身體和血真正臨在和接受。他 1519 年的這些思想為人們所見到的，就我所知，只存在至 1524 年。有意思的是它們中止於一場有關臨在說之戰剛開始之際，毫無疑問，與早期基督徒之間的充實相較，這種臨在說的發展，限制並枯竭了信義宗教會內聖餐教義及對這一聖餐禮的舉行。路德並沒有恢復聖餐在教會生活中的主導地位，就像它在首批基督徒中所具有的相通作用那樣。聖餐作為我們教會中舉行的儀式，它肯定在基督徒個人生活中具有很高的地位，但它不等同於作為共享基督身體的教會團體生活的中心。在這方面，路德最早有關聖餐禮的著作（1519 年的論文），遠比他後來那些文章要站得高。我們今天必須再次發揚他的這些思想¹²²。

路德關於聖徒團體的學說表明了基督臨在教會團體內的觀念極有活力。基督以雙重方式臨在：施與受。基督親自臨在關懷和安慰的話語中，這些話是教會團體和弟兄們在上帝名義

121. 參見路德所作的明確區分，*WA*23，179；*LW*37，85f。

122. 參見保羅·菲利皮：《聖餐慶典和教會的真實》（柏林：Evang. Verlagsanstalt，1960）。

下，在為我代求中，在他的忍受和幫助中對我講的¹²³。在這意義上，我既可以又應該成為他人的一位基督——倒空了我自己並取了「奴僕的形像」¹²⁴。然而，與此同時，基督按其在《馬太福音》二十五：40 中的話，祂臨在於需要者、罪人、承受者中¹²⁵。凡為兄弟中最小的做的就是為祂做的。祂願意他們所有人都得到愛和服事。這就是基督臨在教會團體中的意思。

123. *WA*，Br 4，238。

124. *WA*7，35；*RW*1，376；參見 *LW*31，366。「我將像一位基督那樣，把我自己奉獻給我的鄰居，正如基督把他自己奉獻給我那樣……我們應該……使我們中的每一位都成為好像是他人的基督一樣，我們會彼此成為基督，基督也同樣會在我們所有人中，即：我們會成為真正的基督徒。」*WA*7，66；*LW*31，367f。

125. *WA*12，333。參見，特別是 1526 年 9 月 30 日所講的道。該文的印刷文本與勒雷爾的注釋內容相符。「所以這就是整個世界被上帝充滿。你會在門外每條街上發現基督，不要凝視天堂……」也可參見 *WA*，Br 4，15。

第二十三章

聖職的職分

基礎和內容

路德的《論議會和教會》一書中列出了教會存在的標誌，其中包括這一事實：教會有各種職分、要求有人去負責¹。如今路德把這一特別的標誌列成第五方面。在它前面有：上帝之道、洗禮、聖餐、掌管（進天堂）鑰匙的職責。但確切地說，教會的這四種「醫治力量」使這點成為必要的：教會，即「基督教聖民」具有職責並具有行使這些得救醫治法的「教會的僕人」²。路德對這種正式聖職的必要性和權威性的雙重基礎作了闡述。一方面，他首先從一切受洗者的祭司職分出發。靠這祭

1. WA50, 632; PE5, 275。參見 W.布魯諾特：《路德論教階制》（柏林：Lutherisches Verlagshaus, 1959）。H.利貝格：《路德和梅蘭西頓論聖職與牧職》（未出版的論文集，埃爾蘭根大學，1960）。

2. WA50, 632; PE5, 275; WA11, 411; PE4, 79; WA39, 287。

司職分的力量，他們藉著道和聖禮被授權並蒙召去服務。但不可能讓教會團體中每個人都當眾給整個團體佈道、施聖禮。那會導致可悲的混亂³。為避免發生此事，教會團體必須把這一公共聖職交給「為了教會、並以教會的名義」去行使對它管理的某一個人。但這一職位的必要性和權威性「更多地」來自基督的授權。根據《以弗所書》四：8-11，祂「所賜的」有使徒、有先知、有傳福音的、有教師等等。這一授權不只是涉及第一代基督徒。因為教會將存留到世界末日。為此，當首批使徒和傳福音的人不再活著時，就必須有他人接替其位，並「講述上帝之道、進行祂的工作」⁴。因此上帝親自「命令、制訂、任命」這一佈道的聖職⁵。

路德毫不猶豫地把來自「下層」的和來自「上層」的這兩種聖職統一起來。他認為它們之間沒有矛盾。而只是表明兩種

3. 「否則，在上帝的子民間也許會存在一種令人羞恥的混亂」。WA12, 189; LW40, 34。「因為整個組織不可能去做此事，而必須或是由他們本身去指定人，或允許某人去做。否則如果人人都想佈道或行聖禮，而又互不相讓，那麼會是什麼樣的結果呢？必須指定某人，他必須承擔起佈道工作。」WA50, 633; PE5, 275f。

4. WA50, 633f; PE5, 275f。

5. WA50, 647; PE5, 292。論述聖職由上帝或基督設定的其他段落有：WA30II, 598; WA37, 269, 192。參見維爾內·埃萊特：《路德主義結構》，翻譯瓦爾特·漢森（聖路易斯：Concordia, 1962），1, 344。「聖職和聖禮一職分並不是我們的特權，而是屬於基督的。因為是他設置了這些，並把它們留給教會，這樣直到世界末日來臨都可以使用和行使它們。」WA38, 240。路德在他的《與聖餐有關的告解》（1528）把聖職的職分與婚姻和政府一起都列為由上帝設立的「神聖命令」、「規定」和「制度」。WA26, 504; LW37, 364。

不同的發展路線。第一種聖職，是以普遍的祭司職分的前提為基礎，並由此把它說成具有中介的職責。第二種聖職是他直接根據基督設立導出的，它與普遍的祭司職分無關。後一種情況，聖職從一開始就是基督授予傳福音的人的。這兩種聖職的來源，其先決條件是：只要世界存在，福音就必須得到傳講，聖禮就必須得到施行，這樣教會才會持久。但當我們問誰應該做這工作時，我們就會處於路的交叉口。一條思路回答：如果僅以理性和社會學上的考慮為基礎，那麼「每個人」都會得出這樣的結論：此職位必定委任給個人。另一條思路是認為主已直接賜予和設立了這一特殊的職位。但即使以普遍的祭司職分為基礎，上帝最終所願意的這一職位並非直接的，而只是間接的；因為上帝願意教會團體有秩序。

路德不可能把聖職僅基於基督直接的設定上。因為這樣會對下列情況造成障礙：一切受洗的基督徒都從基督這位大祭司處領受到這一祭司職分，正如路德描述的，他們既有行一切祭司職分的權力，又有行使此職分的責任⁶。他們所有人都擁有行使傳道和行聖禮的聖職權柄⁷。鑒於特殊的職分並沒有廢除所有基督徒的祭司職分，而後者正是路德所關心的，它是教會團體生命的律法，他必須為兼顧到一般職分的特殊職分提供一個基礎。他藉著把特殊職分與一般職分區分而做到這一點。由此他區分了這兩種不同的祭司職分：一種是弟兄與弟兄之間在必要

6. 參見 313 頁。

7. WA6, 566; LW36, 116。

情況下所實施的祭司職分；另一種是對全體會眾當眾行使的職分，從事佈道教牧管理工作⁸。這種特殊的職分對維護秩序而言是必要的。路德引證了保羅的話（《哥林多前書》十四：40），在教會團體內凡事都要規規矩矩地按次序行⁹。為此教會團體必須要求一個人去擔任佈道和行聖禮這一聖職的特殊職分¹⁰。因此，全體會眾和教會團體內每個人所擁有的這種權柄要授予從他們中間選出的一個人，或由上級指派的一位。正因為佈道和行聖禮的權柄賜予整個教會團體，每個人都不能擅自按其自己的意願去行使它。他必須蒙召任職，必須經過教會團體的協商。然後他代替所有人作為整個教會團體的代表去行使其職分¹¹。

8. 「因為公開行使此權是一回事；緊急情況時使用它是另一回事。這種公開行使的權利如不經整個教會團體或教會協商不得擅自行使，而在緊急情況中，每個人都可以使用此權，只要他相信這樣做是最好的。」*WA12*，189；*LW40*，34。

9. *WA12*，189；*LW40*，34。

10. *WA6*，440；*PE2*，119。

11. 因為路德的對聖職職分的理解源於一切信徒皆為祭司的一般職分，尤其要參見：《給無能力的基督徒一封公開信》。*WA6*，404-469；*PE2*，61-164。《教會被擄於巴比倫》，*WA6*，497-573；*LW36*，11-126。《關於教牧工作》，*WA12*，169-195；*LW40*，7-44。「基督徒會眾或教會團體的權利和權力：根據《聖經》，確立和證明擁有裁定一切教義之權，有徵召、任命、罷免教師之權。」（1523）*WA11*，408-416；*PE4*，75-85。《論私下的彌撒》，*WA38*，195-256。「因此讓每個自認為是基督徒的人確信這點：我們所有人全是平等的祭司，也就是說，我們都擁有同等的能力去傳道和行聖禮。但無人能使用這一權力，除非藉著教會團體的權力或靠至高者的呼召。（因為凡是所有人共有的財富，任何個人就都不能僭取此權據為己有，除非他蒙召。）」*WA6*，566；*LW36*，116。「鑒於我們人人皆為祭司，同樣，如不經與我們協商和選擇，我們之中任

牧師是教會團體的代表，所做的每件事，包括佈道和施聖禮都以它的名。路德在提及這點時巧妙地把新教大眾描繪成「真正的基督徒大眾」。牧師「歌唱基督創立的聖餐儀式」，即：設定的話語；會眾在他旁邊、後面及周圍跪拜。他們之中所有人都是「真正神聖的祭司」，正如牧師本人那樣。「我們不應允許牧師本人講基督之道時彷彿是在為他自己講似的，相反的，他是我們所有人的口，我們所有人都應同他一起用我們的心講道。」¹² 牧師這種有代表性的活動不排斥教會團體的共同行動，而是包容這共同行動。對道的宣講也同樣。對路德而言，牧師當眾佈道絕不是免除了教會團體成員所擔當的，向彼此宣講上帝之道的祭司職分。

路德認為，個人蒙召擔當的特殊職分來自由全體祭司組成的教會團體。該特殊職分在其實質和權柄方面與所有其他人的祭司職分完全一樣。這一教會職分的承受者以基督之名來行動。他的話就是基督的話；他代表基督站在教會團體成員面

何人都不能不經協商和選擇，突出自己，去做屬於我們全體之權力範圍內的事：因為沒有整個教會團體的意願和命令，無人敢獨自擔當起所有人共同的事。」*WA12*，180；*LW40*，21。參見 *WA12*，189；*LW40*，34。

路德常對代表們表達對代表權的理解，例如：他講述了一個人「為其他人的利益行使這權利」。*WA6*，407；*PE2*，67。他把牧師講成是「代表其他人、受其他人委託去傳道和講道的人」。*WA11*，412f；*PE4*，81f；「教會團體的權利要求一個人，或如教會團體所願的多人應被選出來，或應被授權，以擁有這些權利的所有人的名義，去公開履行這些職能。」*WA12*，189；*LW40*，34。參見 *WA38*，230。

12. *WA38*，247。

前¹³。但所有這一切對每個基督徒也都是真實的，因為他的弟兄們也要求他作為一名祭司為他們服務：聽他們的告解，或用某種其他方式服務，因為每個基督徒都是因著基督而成為祭司的，因此他們可以說：「基督的權柄就是我的權柄。」¹⁴當他的弟兄要求他聽取他們的需求和罪的告解時，他就代表基督，並以基督的權柄站在其弟兄面前¹⁵。

基督與教會團體及一切成員的關係表現在牧師與教會團體及其每個成員的關係中——但當牧師必須向弟兄講上帝的道、給予他福音的慰藉和赦罪時，基督與教會團體的關係只表現在每個基督徒與其弟兄的關係中。因此聖職的教會與一般的祭司職分的唯一區別是：正式牧師具有向整個教會團體證道和施聖禮的公共特點。基督徒個人的祭司職分則是由其鄰人授權的；而牧師職位的承受者是由全體教會團體授權的。當今某些信義宗神學家對牧師的權柄和平信徒的權柄作了根本性的區分。他

13. 「每個牧師的嘴就是基督的嘴，這是件不可思議的事。」 *WA*37, 381。「因此你應該聽從牧師的話，不是把他作為一個人，而是作為上帝。」 *WA*49, 140。

14. *WA*10^{III}, 394。

15. 不管路德與那些「偷偷地在角落裏佈道的人」所作的鬥爭，他在最後幾年仍同樣堅定地繼續維持這一立場，就像在他宗教改革一些基本著作所寫的那樣。由此他在對《約翰福音》二十：21（「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們」）作解釋時說：「我直到世界末日之前，要在各地給你們下此命令，使你們能知道你們所行不是憑藉你們自己的權柄，而是靠差遣你們的基督之命令，你們也會知道你們不是靠人的力量去做那些事的……」接著路德明確地說：「我所講的『你們』不僅是指牧師，而且是指全體基督徒。」這意味著這段話也是指那些無教會職務，但藉著基督的命令和權柄彼此得安慰的基督徒們。 *WA*49, 139。

們認為正式牧師行聖禮所起的作用比平信徒行聖禮要大，並更具確定性。這些神學家的想法不代表路德的思想，儘管他也認為聖禮通常應由專職的證道牧師行使。他講到證道的教牧工作，即：證道的職分是「教會中最高的職責」¹⁶。但這指的不僅是特殊職分，也指授予所有基督徒的一般的祭司職分¹⁷。基督既創立了這種，也設立了那種。在路德看來，誰行使傳道的聖職的問題要比傳道工作是否在進行的問題次要。萬事取決於其功能；與此相比，有關人選的問題只具次等重要性¹⁸。

所有這一切在若干方面是對羅馬教會的教義和實踐的否定。首先，教會職分的承受者不是傳統意義上的「祭司」。該頭銜適用於一切基督徒，因此就不會認為這一職分的承受者具有專有的特權。在《新約》中找不到有關憑藉禮儀任命的專職祭司的記載，而只有關於所有受洗者都是「固有的」祭司的報導¹⁹。相應地，《新約》中也沒有把祭司這一稱謂賦予任何使徒或給任何教會中其他職分的人，而只是給所有基督徒所共有²⁰。教會後來產生了教士，這是由於受到《舊約》傳統中異

16. *WA*11, 415；*PE*4, 84；*WA*12, 181；*LW*40, 23。

17. 「宣道的聖職是教會中最高職分，它是獨一無二的，屬於一切成為基督徒的人，這不是靠權力，而是靠命令。」 *WA*12, 181；*LW*40, 23。

18. 參見埃勒特的同上書，343ff頁。

19. 「在《新約》中，沒有一個人成為祭司是由外部任命的……因為祭司，尤其是《新約》中的，都不是後來成為的，而是天生的、上帝創造的，而不是按立的。」 *WA*12, 178；*LW*40, 19。

20. *WA*38, 230。

教崇拜的影響：異教化、猶太化，造成了對教會很大的傷害²¹。直到路德時代都一直被稱之為神職的這一教會之職，所從事的無非是傳道服務工作（或教牧工作）²²。為此，人們不該稱教士為神父，也許可稱「僕人」或「牧師」，正如使徒保羅所稱的那樣（《哥林多前書》四：1）²³。其次這意味著蒙召在教會中任職不是表明基督徒具有特殊地位之意，而是表明了向教會團體證道和施聖禮這種特殊的教牧工作。這不存在持久性的特點。蒙召的教士與平信徒間僅由於這一職分而有所區別：這差別不在於他們是什麼，而在於他們做什麼²⁴。鑒於按立祭司職分這一禮儀並沒有《聖經》根據，因此它不是一種聖禮，而只是一種禮儀，憑藉它，傳道人蒙召²⁵。而正是這一呼召乃具決定性作用的行為。路德的這一觀點不僅存在於他早期思想中，而且遲至 1541 年都還存在。

呼召

沒有一個基督徒能為自己自設聖職。它是藉著有秩序的呼

21. *WA*12, 190; *LW*40, 35。

22. 「祭司職分真正來說就只是宣道的聖職。」*WA*6, 566; *LW*36, 116。參見 *WA*38, 239。

23. *WA*12, 190; *LW*40, 35。

24. 「祭司和平信徒間唯一的不同就是他的教牧工作。」*WA*6, 567; *LW*36, 117。

25. *WA*6, 560ff; *LW*36, 106ff。按立這一聖禮只不過是教會選擇其講道者的一定的儀式。」*WA*6, 564; *LW*36, 113。「按立並不是一種聖禮，而只是一種個人蒙召任教會聖職的一種儀式或慶典。」*WA*54, 428; *LW*34, 357。

召賜予他的。路德在反對熱衷於拉幫結派弄宗派活動的人時強調這點是很有道理的。他對上帝召喚人任牧師職的兩種方法作了區分：一種是內心的直接召喚，例如上帝賜予先知們和使徒保羅的；另一種是外在的、間接的召喚，人要藉著他人才能得到的²⁶。前者必須用「外在的標誌和見證」去證明其本身。路德一再要求閔採爾和農民們證明這點²⁷。他對上帝會以某種方式突破歷史上已建立的秩序這一可能性持開放態度，但這理應必須有神蹟和奇事出現而得到確認（儘管即使這樣也需小心，因為撒旦也可能有神蹟和奇事！）。另一種呼召，即：藉著人進行的外在的召喚則無須任何神蹟。這種呼召發生在一人要求他人證道時，即：去領受職分時。愛的誡命要求他去領受這一職分。愛是受命於上帝，因此凡蒙人之召任聖職的也就是蒙上帝本身之召。他無須藉著神蹟和奇事去證明。路德強調這點，特別涉及到他本人在威登堡的聖職²⁸。

26. *WA*16, 32f (奧裏法貝爾版本)。 *WA*17^{II}, 254; *WA*12, 460; *WA*31^I, 210ff; *LW*13, 63ff; *WA*38, 493; *WA*40^I, 59ff; *LW*26, 17ff。

27. 例如 *WA*18, 304; *PE*4, 227。

28. 「由於人力勸我……應該聽從（講此話的人），因為他說：『愛人如己』，由此，我蒙上帝之召。」*WA*16, 33。「我能夠在全然無任何表徵情況下佈道，但要按上帝之言去佈道。」*WA*16, 35。路德明確斷言，人應按有序方式，不經蒙召不得佈道的教規只適用於基督教會團體內；而在非基督徒中此條不適用——因為在那種情況下人們不應該等待蒙召，而應像使徒那樣不經明確的蒙召就去佈道。*WA*11, 412; *PE*4, 80f。參見 *WA*16, 35。這意味著在基督教世界和教會團體中認為是真理的，在傳教領域中則不是。甚至在緊急情況中，即：當基督徒組織顯然沒有真正教師時，這一教規也無效。*WA*11, 412, 414; *PE*4, 81f。參見 *WA*12, 189; *LW*40, 34。「我不能這樣設定（我的佈道權）：顯明我蒙召

路德認為傳道人有序的蒙召很重要，這不僅是因為教會有序之故，也因為傳道者本身之故。他告訴我們，這點對他本身的宗教改革活動也是真實的。路德在這些偉大的任務中，在看到他工作帶給他的責任、誘惑和鬥爭的困難中，找到了力量和慰藉，事實是他並不是自己謀求此職的，而是蒙召進入的，的確，甚至是被迫接受此職的，即，憑藉其在神學上的博士學位得來的。「因為如果我一開始就不是因蒙召和受命去完成這一任務，而是偷偷地去做的話，那麼最終我確實會因加在我身的沉重的負擔而被壓垮，並陷入絕望中。」²⁹而這點不僅對路德本人，而且對每位傳道人而言都是真實的。「一個人如果僅有上帝的道和純粹的教義是不夠的，他必須也要有他蒙召的確信，」否則「上帝將不會使他的工作興旺」。但一個沒有得到他蒙召的確信和確保的人怎麼能在撒旦的戰爭和攻擊中站穩立場，而這種攻擊是聖職職分所必須忍受的³⁰？如強使某人靠其

任聖職是上帝的看顧，而不是因他人的逼使，我必須為他人之故這麼做。由此我具有愛的聖靈授權，愛就是不為自己謀私利，而是勤勤懇懇為他人謀福利。我個人除了招來麻煩外，一無所獲；我倒是更願逗留在家我自己的天地內，但這是愛的聖靈加之於我的責任。」*WA20*，222。

29. *WA30* III，522；*LW40*，387f。參見 *GA1*，393。路德在講到他已寫了「整個世界」都能讀的書時說：「我從來不想這麼做，現在也不想這麼做。當我不得不違反本意成為聖經博士時我第一次被迫、被驅趕到這一位置上。」*WA31* I，212，*LW13*，66。

30. *WA40* I，62；*LW26*，19f。「因此，我在任傳道聖職時有了這一慰藉，即，我擁有屬天的神聖的職分；合法地蒙召去做此事、去戰勝一切地獄的大門。另一方面，怕的是當良知說：『你是未經蒙召就做此事！』」*WA40* I，62；*LW26*，20。

自身的權柄去擔任證道的職分，那就是不順服上帝，這種不順服「使此人一切善工都成為邪惡」；這樣的人都安著壞心行事，他們犯有違背上帝之道的罪，因為他把他的意志強加在他的宣道中³¹。對於這一切，路德設定了如下的命題：「凡不在呼召基礎上行的，則都是罪。」它作為對牧師和傳道人的一條規定，與保羅所言相同：「凡不出於信心的都是罪。」（《羅馬書十四：23》）「這種神的呼召和命令形成了牧師和傳道人……因為上帝的旨意是：一切事情都不是人自身選擇或決定的結果，而是由於（上帝的）命令和呼召的結果。對講道而言更是如此。」³²

路德知道那些自稱有證道天才之人的自我意識是違背這條嚴格的規則的。他們認為上帝需要他們，他們能夠完成大量的傳道工作。路德對他們說，「如果上帝需要你，祂肯定會呼召你」——而他們也許很有自信地等待那事發生³³！只有那些沒

31. *WA40* I，63；*LW26*，20。

32. *WA31* I，211；*LW13*，65。

33. 「誰在召喚你？等待著祂的召喚。與此同時你不要煩惱。實際上，即使你比所羅門本人和大衛更聰明，如果你沒有蒙召，就不要去傳道，因為這只會使你陷入地獄本身。如果上帝需要你，祂將呼召你。如果祂沒有呼召你，你就不要突發你的智慧。實際上，它也不是真正的智慧，對你來說，它只是看起來像智慧。要是你設想你能夠結出果子，那就太傻了。不憑藉上帝之道，人是不能產生果子的，除非他蒙召傳講，而不是自己想要這麼做的。因為我們的師尊只有一位，即基督（《馬太福音》二十三：10）。只有祂因著祂的蒙召的僕人去傳講和產生果子，而那些不經蒙召去傳講的人，這樣做就是傷害自己，也害了他的聽眾，因為基督沒有與他同在。」*WA2*，454；*LW27*，167。

有自己意志，而是蒙召講道的，才能結出這果子。凡是沒有蒙召而去講道的，對他本人和他的聽眾都是危險的，因為基督與他無關。

我們沒有必要闡述路德神學中所涉及到的誰有呼召的權利及發出呼召的恰當方式等詳情³⁴。我們所關心的只是闡明路德思想的主要脈絡³⁵。路德承認沒有一種簡單的方式作為無條件的需要。給予呼召的方式依賴個人的境遇及其需要，這並不是神聖權利的問題。對路德而言，教會團體有選擇並召喚上帝話語之僕人的權利，這是必然且重要的。但與此同時，他遵照《新約·使徒行傳》和使徒書信所描述的事例，想要主教參與，如果他們是真正的主教的話。但是他們如不經教會團體同意，他們不能召集。不經教會團體協商就不可能產生呼召³⁶。路德對正常情況與緊急情況作了區分。在緊急情況下，例如要是一個理應能為自己招聘一名牧師的一個教會組織卻不復存在，那麼政府就可招聘一名傳道員³⁷，或者甚至個人可以為其本身謀取這一職分。但所有這些都是特例。路德再次闡明了在他的 1545 年的主題中的準則：「呼召完全由教會產生」，但

羅特把路德的這段評論（譯文）匯入一個證道集中，此集是他從路德各種不同著作中彙集而成，並把它歸於路德。WA17^{II}，258。

34. 參見埃萊特的同上書第 346-351 頁。此文也引自上述 323 頁注釋 1。

35. 參見「基督徒會眾或團體的權利和權力：根據《聖經》確立和證明，裁定一切教義、召集、任命、罷免一切教師」（1523）。WA11，413ff；PE4，81ff。

36. WA11，413f；PE4，81f。

37. WA11，415；PE4，82。

他從不認為教會採取行動可以不與教會團體合作³⁸。藉著教會產生的呼召正是來自基督本身的呼召。

由教會團體去呼召這點對路德是決定性的，以致他對授神職的特殊禮儀活動（他所採用的這種表述方式是來自中世紀教會中的）沒有特別的興趣。他把它同羅馬教會授任神職作了明確的區分。「授任神職根本上無非應該是，而且能夠是一種呼召或命令去行使聖職的，或傳道的職分（如果事情按正確方式進行的話）」³⁹。因為授任聖職作為教會活動而言，基本上是一種呼召的形式，也是對呼召的當眾確認⁴⁰。它並不具有絕對的特性，其意義只在於是一個特殊的教會團體中的一次按立聖職儀式。路德把「呼召（call）」和「按立（ordain）」兩詞作為同義詞使用。1535 年的「按立儀式」標明了此點⁴¹。但按牧並不是根據羅馬教會的禮儀，而是按《新約》的模式⁴²。路德自由地制訂了按立儀式，包括讀經、祈禱、按手⁴³。

38. WA54，428。

39. WA38，228，238，參見 WA15，721。

40. WA38，428；LW53，125，特別是注釋 5。

41. WA38，423ff；LW53，124ff。

42. WA38，228。

43. 路德早在 1523 年就提倡按手禮。WA12，193；LW40，40。論路德對按手的理解，特別參見德魯的對祝聖令的介紹，WA38，401ff；參見 LW53，122f；此文也引自 323 頁注釋 1。此外參見彼得·布呂納的《尼古拉·馮·奧姆斯多夫作為瑠姆堡主教》（居特斯洛：G·Mohn, 1961），60ff。

第二十四章

真正的教會與經驗中的教會

傳統的權威及其侷限性

在路德看來，基督教會是一個歷史的事實，它從使徒時代起一直延續到他生活的年代，已持續存在了這麼多個世紀，而這無損於它的屬靈的本質。新教徒們並不是另一個新教會，而是「真正的老教會，是與整個神聖的基督教會結合的一個肢體，是聖徒的一個團體。」¹儘管路德深深感到要對羅馬教會作全面的批判，但他始終肯定，不管發生什麼事，上帝都奇蹟般地保留了真正的教會，即使在「被擄於巴比倫」時期也如此²。新教徒從宗教改革前的教會手中領受了基督教偉大的傳統——因為這一傳統即使在教皇統治下也沒有喪失。「就我們這方面

1. WA51, 487。

2. WA38, 220。

而言，我們承認在教皇統治下存在著許多屬基督的和善的。確實，凡有屬基督的和善的都可在那裏找到，它們是從這根源中帶給我們的。例如我們承認在教皇的教會中存在著真正的《聖經》、真正的洗禮、真正的祭壇聖禮、真正的赦罪鑰匙、真正的聖職的職分、真正存在於《主禱文》、《十誡》和《信經經文》形式中的教理問答。」³路德所列舉的事除了最後一條《信經經文》之外，全部是《聖經》的材料。他給那些事物定的名全部都緊密地與直接取自《聖經》的材料相結合，這一事實使我們得出結論：除了許多有關細節，他還是接受了古代教會的《信經》，認為它基本符合《聖經》真理⁴。他發現在羅馬教會彌撒中，真正的基督教內容與違背福音的結合在一起。在德文彌撒中，他表達了這一觀點⁵。同樣地，他所採用的中世紀時代所寫的集子為數也絕不少（他把它們譯成德文，常被公認是一種創造性的重構）⁶。鑒於他收集了「拉丁文和德文許多好的歌曲和聖詩」，以便為上帝甚至在古代教會中就已保留的基督教精髓作明證⁷，他也把那些引入德語禮拜和新教團體的禮拜中。他翻譯了許多拉丁文聖詩以及其他在禮儀中已為人所接受的音樂文本，並按德語歌唱形式譜成曲。（「我們決意要為特殊的

3. WA26, 147; LW40, 231f. 參見 401, 69; LW26, 24. 在此處，路德特別提到羅馬城的教會。參見 WA51, 501; WA39II, 167。

4. 參見第 7 頁。

5. WA19, 72; LW53, 61。

6. 保羅·阿爾特豪斯 d. A (爵士)：《福音祈禱文選研究》(居特斯洛：Be-rtelsmann, 1928)，195ff 頁，參見 LW53, 129-146。

7. WA38, 221。

節日保留最好的拉丁文歌曲。它們肯定得到我們發自內心的認同。」)此外，他採用了中世紀最有影響的德國歌曲，清除了那些非新教的思想，加進了某些詩句⁸。

因此，路德很感激地不僅在《聖經》用語的直接含義上從古代和中世紀教會手中領受了《聖經》的實質，而且也領受了教會傳統的聖禮。教會為孩子施洗是很大的事。根據路德的判斷，由於《聖經》對嬰兒施洗沒有明確指令，因此這就給他本人根本的表述機會：根據教會傳統的權威反對重洗派對嬰兒施洗的否定⁹。路德斷言：鑒於嬰兒洗並沒有違反《聖經》，因此整個教會在教義或禮儀上的一致性是有約束力的。他反對把聖餐解釋成完全是靈性上的，聲稱：「整個神聖的基督教會的見證（即使我們沒有任何其他東西），理應足以使我們堅持這條教義，既不聽也不寬容任何分裂派的反對。因為去聽從或相信任何反對整個聖基督教會自始至今達 1500 多年在全世界所堅持的共同見證、信仰和教義是十分危險和可怕的。」¹⁰

正如所顯明的那樣，路德在任何意義上都不是位絕對的聖經主義者。他並沒有使《聖經》絕對化以反對傳統。他既沒有限制基督教教條，也沒有限制在《聖經》中明確闡述的福音的倫理含義。他並不要求把基督教的真理縮減為《聖經》的真理。聖靈自使徒時代以來引領的不僅是使徒，而且是基督教世

8. 保羅·阿爾特豪斯 d. A (爵士)：《路德作為福音教會聖詩之父》(萊比錫：Deichert, 1917)，29ff 頁，參見 LW53, 191-309。

9. 參見 359ff 頁。

10. WA30III, 552。

界。但路德十分強調這兩種情況的不同。這點確立了基督教傳統的正確有效。要檢驗它，只要看它是否違背了明確地包含在《聖經》之內的福音真理。凡是透過這一檢驗的就應該被保留。

然而正是在這個含義上，《聖經》成為檢驗能否稱之為教會好傳統的一個標準。由於路德強烈地主張這一標準的有效性，因此他絕不可能無條件地對教會傳統作出基本的肯定。恰恰相反，它包括了不贊同它們的可能性。這種對傳統的「否定」，並不是從根本上的和普遍的「否定」，而往往是針對某種特殊情況而言的，並且是以《聖經》為基礎的。但凡是因傳統明顯地與《聖經》相違背，由此它不可能與《聖經》相協調時，那我們就不可避免地要否定這類傳統。

路德親口告訴我們，他發現要對此說「不」是極其困難的。因為他對教會連續性的信心，以及對藉著聖靈，教會不容置疑的領導地位的信心已成為他信仰的不可缺少的一部分。他的對手在反對他時就說：「教會、教會——難道你能設想上帝是這樣無情，祂竟會為了少數幾個路德派異端分子而否定整個教會嗎？難道你能設想上帝會把祂的教會置於錯誤中長達這麼多個世紀嗎？」¹¹「難道你能真正設想你是唯一的一個聰明人？」¹²對傳統的基本部分的每次否定都會使教會整個歷史的發展，甚至整個教會的教條置於爭議地位中。「教會、教會」

11. WA40 I, 54f (勒雷爾的印刷版本及注釋)；LW26, 15。參見 WA40 I, 130；LW26, 65。

12. WA46, 22；LW24, 323。

——教皇及其同夥的吶喊引起路德內心相當大的困惑。「那一擊真正擊中了要害」，即對教會的真實性及其真理力量的這種一貫的持守。遲至1538年，路德在證道中還討論了這一誘惑¹³。羅馬教會聲稱它是真正的教會。路德本人不能否定他一貫承認的「教宗制具有上帝之道和使徒的職責，我們一直從他們那裏接受《聖經》、施洗、聖禮以及傳道的職分」。這是否意味著誰反對羅馬教會就是反對基督的教會和基督本身？這就是路德對手所提出的問題。路德感到要使他們不進行這場爭論是極端困難的。「是的，我們自己發現難以駁倒它……那時衝進我心中的有諸如這樣的思想：如今我看到我自己正在犯錯誤。噢！要是我從來都沒有開始這樣做，從來都沒有宣講過那該多好！因為誰膽敢反對教會，我們在信經中都表白過：我信一聖基督教會……」

路德克服了這一困難的誘惑，果斷地攻擊教會的傳統。「無人喜歡講述教會正陷入錯誤之中；但如果教會講的多於上帝的道，或反對上帝的道，我們必須說，它正陷入錯誤之中。」¹⁴就這點而言，引起了一個被公認的新問題。什麼是「上帝的道」？路德不得不經受著人們對他學說的反對及對他的傳統的批判。儘管這些本身都是以《聖經》經文為基礎的。一種正式合法的聖經主義不足以對付他的對手。路德最終確立的權威和標準絕不是《聖經》這本書和教規之類，而是確立那樣一

13. WA46, 5f (克魯西格編輯)；LW24, 304。

14. WA40 I, 132；LW26, 66f。

種《聖經》，即一種從其本身的中心出發，即：從基督出發，從徹底理解的福音出發去解釋自身，也批判自身的《聖經》。對路德而言，這種《聖經》的權威是嚴格地以福音為中心的¹⁵。人們也許會以這種方式去賦予他這一態度的特點：正典本身，就路德所關心的，只是教會傳統的一小塊，因此正典要服從建立在上帝之道基礎上的批判。羅馬天主教神學頻頻地譴責路德的方法論及其把《聖經》作為主觀的、專橫的權威的確證。但在路德看來，正因為天堂遠離塵世，因此他自己決定以《聖經》為中心，並充滿自信地按此中心去闡明他的神學。勒雷爾在對路德的 1531 年《加拉太書》演講文作的注釋中保留了這位宗教改革家的一句話：作為他對福音的理解，他要不斷發現他本身違背福音之處¹⁶。但他也知道，他常被使徒保羅的見證所折服。他找到了整部《聖經》中保羅的主旋律——正典中任何與此旋律不合的就都是例外，就不可能自稱是上帝之道的權威¹⁷。

在所有這一切中，路德保持著一個決定性的主題作為其神學的重要準則。這一基本原則就是福音以神為中心的特點，就是保持上帝的榮耀，諸如他從無中創造萬物。路德告訴我們斯道比次曾在他疑慮時安慰他，指出路德的學說是把一切榮耀歸

15. 參見 82 頁。

16. *WA40 I*, 131; 參見 *LW26*, 65f。應該注意，這一印刷文本（英譯本以此為基礎）已降低了路德這一明晰的闡述的調子：「我常想到有違於這一教導的事。」

17. 參見，例如，*WA40 I*, 458; *LW26*, 295。關於路德論《雅各書》，參見 *WA39 II*, 199。

於上帝，而不是歸於人。「人給予上帝的，絕不會過多。」路德接受了這一準則，用它去克服因他與傳統相左而給他造成的誘惑。「我仍然確實認識到這點：我所講的是要得人的心呢，還是要得神的心（參見《加拉太書》一：10），即：我把萬物全部歸於神，而沒有一件歸於人……給神過多遠較給人過多要安全。」¹⁸「我的學說是……讓上帝就是上帝，它給上帝榮耀……因此它絕不能錯。」¹⁹但即使他把福音解釋成真理的準則，這也不是他專橫的確立起來的。這是由使徒保羅在《羅馬書》四：17 中賜予他的：「亞伯拉罕所信的是使無變為有的上帝。」

《聖經》的權威和教會的權威

對路德而言不存在任何與上帝之道平行或相脫離的無條件的權威。每當人們引證在基督教信仰和生活問題上的「教會觀點」時，我們必須問這是什麼意思。這是否是真正的教會觀點？是否能被公認為站在《聖經》立場上，以《聖經》為基礎的？或者它是否是「《聖經》之外發現的」一種自我構建的觀點，只有某人自稱是真正的教會觀點？只有前者具有權威性，因為只有它建立在《聖經》基礎上，並與基督的旨意和命令相一致。「教會所相信的和所想的只是基督所想和命令的，幾乎

18. *WA40 I*, 131f; *LW26*, 66。

19. *WA17 I*, 232; *LW12*, 187。

不存在與他所想、所命令之事相違背的。」這類教會觀點，就像上帝的道一樣，絕不會犯錯誤²⁰。唯在這含義上，我們也許才能去引證教會的權威。它與《聖經》相連，並依賴《聖經》。

教會的這類權威，諸如神父、傳統，它的職責和組織的權威，都決非是無條件的權威。因為教會會犯錯誤，正如主親自預言的那樣（《馬太福音》二十四：24）。為此，我們絕不能簡單地引證教父所言去建樹我們的立場。「我們不能大量地依賴或基於教父們的生平和著作，而只能依賴上帝的道。」²¹《舊約》藉著大衛和拿單的例子顯明了教會有可能犯錯誤。《新約》所顯示的這種明證也絕不少於《舊約》，因為即使使徒「也常犯罪和失敗」，例如，彼得（磯法）也犯錯誤，正如保羅在《加拉太書》二：11ff 中所說的那樣²²。為此，教會要不損害其神聖性就必須每天按《主禱文》的第5條祈禱，請求寬恕。這條不僅教會中每個成員必須祈禱，而且教會作為整體也必須祈禱²³。教會直到世界末日，在上帝面前都「始終是位順服的罪人，唯有在她的救主基督裏，藉著恩典罪得赦免才能成聖」²⁴。為此基督徒絕不能無條件地服從教會。我們當無條件

20. WA38, 203, 216ff。參見 WA51, 518。

21. WA38, 206。

22. WA38, 208。參見 WA12, 417, 419。

23. WA38, 208, 216。參見 WA40 I, 132; LW26, 66。WA39 I, 351。WA40 III, 506; LW13, 89。

24. WA38, 216。「教會的外觀就是罪人的外觀」。WA40 II, 560; LW12, 263。

地服從基督，但對使徒教會，甚至天使，我們都要按上帝之道的標準去評判他們。（為此，使徒也必須允許我們用基督之道的標準去衡量他們，即使他們的權威超過教會。）「我們服從使徒和教會，只有當他們承受了那人（基督）的印記，即如果他們宣講的福音是按照基督在《馬太福音》二十八：19f 中的命令去做的話。」如果他們沒有承受印記，我們無須對他們過分注意，就像《加拉太書》二章中聖保羅對彼得那樣。保羅沒有聽從彼得，而是譴責了他，因為他違背了福音。在這種情況下，對教會權威的求助是無足輕重的²⁵。這種權威，並由此而服從的責任是基於福音基礎上的，並受福音的限制，即：這是因為並鑒於教會承擔對福音的真正見證之故，由此展示它受基督的差遣。

因此基督徒服從教會必須採取服從基督的形式。但這兩者有可能不同。有時為了順從基督，可能會造成我們必須拒絕服從教會。也存在著要是服從人的權威就會不服從上帝的情況。路德在一篇紀念文中明確地指出教會的權威屬於人的權威之列。「讓所有服從政府、父母，或甚至教會，並由此違抗上帝的這一切順服受到咒詛、下地獄吧。」就這點而言，我既不認識父母、朋友、政府，也不認識教會²⁶。因此教會在與其他被提名的塵世間的權威的關係中，並不占有特殊的地位。所有這一切都體現了人，體現了「人類都要犯錯誤」。路德在強調此

25. WA38, 208。

26. WA28, 24。

點時特別提到教會²⁷。既不能把教會從人類中排除出去、也不能把它從罪中排除出去。這兩條原因就禁止了這些權威中的任何一位自稱具有無條件的權威，要求人們無條件地服從。但鑒於聖靈曾應許過教會，那麼它是否在一切權威中占有特殊地位呢？路德也論述了這個問題——我們將在下面談到。

路德把教會權威的有限性及其有犯錯誤的能力這些思想具體化了，特別把它們用於公會議上²⁸。像這樣的公會議也絕不擁有無條件的靈性的權威，就像教會及其傳統一樣。公會議不斷自稱它們是「以基督之名」聚集的，因此不可能錯——根據《馬太福音》十八：20中基督的應許（無論在那裏，有兩三個人奉我的名聚會……）。路德指出僅自稱以基督的名聚會還不能意味著公會議就真正這麼做，並擁有基督的權威。「如果他們以基督的名聚會，他們就將要顯明他們是按基督的話去行，而不是違背福音。」因此公會議教令的內容將決定此會議是否真正奉基督的名聚集。「即使聖徒出席此次會議，即使有許多聖徒參加，即使有天使參加，我們所信的仍不是個人，而只是上帝的道，因為即使聖徒也可能犯錯誤。如果說此人是聖徒，故值得相信，那是不能成立的。大多數人肯定不是這樣。基督

27.路德指出教會的神父們也像所有人那樣會犯錯誤。WA7, 711。路德聲稱對保羅因信稱義說的真正解釋絕不能以教會所承認的神父們的言論為基礎。「他們不等於瞎子嗎？難道他們沒有無視保羅明晰易懂的論述嗎？」WA18, 771; BOW, 294。WA391, 185。

28.參見《關於公會議權威的爭論》(1536)。WA391, 189f。參見主題 12ff; WA391, 185f。此外，路德在他的《論公會議和教會》(1539)中批判了公會議，WA50, 509-624; PE5, 157-263。

說的正相反，只有當他能正確談及我時，我才相信他。」這並不是由多數人來作決定；而恰恰相反，「如果我看見某人能正確地思考基督，我就應該去吻他，擁抱他，任憑一切錯誤思考的其他人去吧」。因此福音的純真理給予那些為基督作見證的教會人士以真正的權柄。路德肯定了這同樣的事，因為他說過，聚集在聖靈之中的只是提出「信仰類似物」而不是提出自己思想的人²⁹。

當有一次公會議沒有犯錯誤並為真理作了見證時，我們不應該認為這是理所當然的。這類公會議並不會因為它是普世的，或是由於它有正式的權威就會必然地為真理作見證。當公會議確實這麼做了，那也是經驗的、「偶然的」情況（與被視為理所當然是有區別的）。每次這樣的事例都是基督對其教會恩典的特殊標誌，不管他在公會議中使用的是「聖徒」個人，還是用了整個教會的聲音。誠如所說，這是一種特殊的恩典，並非簡單地緊隨公會議的權威。真理並不是靠公會議權威保障的，而基督的真理的自由恩賜在特殊事例中卻賜予公會議以權威性³⁰。單憑公會議「代表」教會這一事實，並不意味著它本身就是一個教會、一個真正的教會。正如上文所說，這並非是理所當然的事，也不是只隨公會議集會而賜予的事，而純粹只是一種經驗的、「偶然的」事³¹。

路德承認聖靈應許進入基督的教會中。但這並非必定應許

29.WA391, 186。

30.WA391, 185。

31.WA391, 186f。

進入主教的聚會或公會議的聚會中。這意味著沒有一個公會議能引證聖靈的應許去證明它的教令，也無法推導出對它的教規所具有的約束力的權威是來自於聖靈的這一應許³²。教會的這類聚會的合法性沒有必要包括它靈性的合法性。後者完全取決於它的教義和決議的使徒傳統³³。我們幾乎無須提及路德對教會自稱具有最高的訓導職責也會說同樣的話。第一次梵蒂岡大公會議提出的教皇無誤的信條，就像公會議無謬的信條一樣，受到同樣的批判。

教會歷史中的聖靈

路德對公會議的評價闡明了羅馬教會和新教之間對聖靈如何引領教會的理解的分歧。兩者的區別不在於羅馬天主教會承認聖靈的領導地位而新教思想卻不承認它。路德像他的對手一樣確信和自信，認為基督藉著聖靈始終與祂的教會在一起，祂（基督）指導引領教會進入完善的真理中。路德可能說過：「我們也承認教會做的一切事都是正確的」³⁴。儘管他明確地否定在使徒時代之後教會中的任何一位個人能聲稱自己在信仰問題上是永無謬誤的。他同樣肯定普世的教會絕不可能有錯³⁵。

32. *WA*39 I, 186。

33. *WA*39 I, 187。

34. *WA*7, 713。

35. 「因此在使徒之後，除了普世教會外，人們都不應自稱他有這種殊榮：他在信心中不犯錯誤。」*WA*39 I, 48; *LW*34, 113。參見 *WA*6, 561; *LW*36, 108。
*WA*6, 615。

但哪裏還存在著這全真的教會？它是哪類教會？就這點而言，路德的十架神學再次對此作了描繪。它決定了他對基督的教會的理解。它說，真正的基督的教會和歷史上的基督教世界並非完全一致。真正的教會是隱蔽的³⁶，與官方教會及其歷史是不同的——官方教會甚至不承認這真正的教會是教會。這一真正的隱蔽的教會是受基督之靈統治的；它不可能有錯，即使在最小信仰條款上也是如此。因為基督應許與它同在，直到世界末日。它是「真理的柱石和根基」（《提摩太前書》三：15）³⁷，但祂的應許並非自動地對整個教會組織和官方教會有效。官方教會自稱它的主教是使徒繼承人，這並不必然地像某些理所當然之物那樣，包含著對真理的繼承和真正使徒福音的繼承。前者並非與後者有著不可分割的聯繫³⁸。

按教會有機的發展所闡述的教會史理論，不可能把經驗教會的決議和發展簡單地用聖靈引領教會的假設去解釋。路德之所以能夠了解這一經驗的教會組織的歷史和現實，只是因為他假定他已處於上帝的忿怒之下³⁹。或者換句話說，路德在闡述這一尖銳的、爭議性的主題時聲稱，我們必須也要問一下，教

36. 「教會是隱通的，聖徒是看不見的。」*WA*18, 652; *BOW*123。這點在《舊約》也是真實的，真正的上帝子民是隱蔽的。他們與猶太教宗教團體不一致。反之，在《舊約》中真正的教會也受到那些假冒是教會而迫害真正教會的人的反對。參見 H.博恩卡姆的《路德與舊約》第 176ff 頁的論述。

37. *WA*18, 64f; *BOW*, 120。參見 *WA*51, 511。

38. *WA*39 I, 191。參見 *WA*39 II, 176f。

39. *WA*5, 43; *LW*14, 306。

皇的以及羅馬其他官方的教令和規條究竟是來自聖靈還是來自撒旦⁴⁰。確實，路德有關官方教會和隱蔽教會之間不同點和矛盾之處的闡述是受著他與羅馬教會間鬥爭的制約，因此也是受著這具體的論戰形勢的制約。但我們不能無視這一事實：這些闡述的基礎和意義遠超出了這一形勢。路德發現描述教會本質的這條律法在《舊約》中也有闡述，例如在以利亞時代及從那時起上帝子民的整部歷史中。他把這條原則應用於整部教會史中。「有些人被稱為上帝的子民和聖徒，而實際上他們不是，而另一些人被認為是他們中所餘剩的，卻是真正的上帝子民和聖徒，但他們卻得不到這種稱謂。」⁴¹ 這些情況往往都是真實的。

官方教會與隱蔽教會在福音、聖禮、鑰匙職分等方面是一致的。路德在官方教會中也找到了所有這些闡述。這點使他確信隱蔽的教會並不是柏拉圖的理想國。按路德的說法，它具有歷史的真實性。十架神學講的是上帝子民、基督教團體和官方教會的歷史形態完全不同，而它是隱蔽在官方教會下的。這種神學得到復活神學的補充。根據復活神學，上帝經常保護祂的教會，甚至當它處於一個像教皇統治那樣的、在許多方面犯錯誤的教會組織的統治下也如此。祂靠著奇蹟般地留存的福音書和聖禮而做到這點。藉著這些，許多人為真正的信仰而生、去死。這點始終是真實的，即使他們僅僅是官方教會中弱小的、

40. *WA*7, 713。

41. *WA*18, 650; *BOW*, 121。論真正教會的隱蔽性，也可參見 *WA*40^{III}, 504f; *LW*13, 88ff。

隱蔽的少數。路德反覆講述了這點⁴²。由此他看到在教會真實的歷史上的一條真理的路線，沿著這條路線，上帝的應許——聖靈將引領教會——一次又一次地得到實施。

就這含義上，真正的教會不僅「仍將是」信心的目標，而且是其歷史經驗的目標。路德主義承認它顯然也是歷史連續性的一部分。但靠聖靈領導及真正教會得留存的這種連續性顯然與官方教會傳統及其假定教會組織是使徒繼承人的做法是完全不同的，而且這種連續性也不是靠後者保障的⁴³。在任何時代，上帝都要選擇祂願意的方法和地點為真理作見證。路德指出，正如我們所見，在特殊情況下，在教會中單獨的個人也許具有真理，那時他必須堅定不移地堅持真理、反對官方教會的權威。這點阻止我們把聖靈的領導理解成教階制或超自然的進化關係。上帝應許官方教會犯錯誤，以便打破人們對教會的信任勝於對上帝之道本身的信任這種始終存在的危險⁴⁴。這樣，上帝就會再派見證人到教會為祂的真理作見證。

42. *WA*18, 651; *BOW*121。 *WA*39^{II}, 167f; *WA*40^{III}, 505; *LW*13, 89。

43. *WA*39^{II}, 176。

44. *WA*12, 418。

第二十五章

聖禮

上帝在祂的道中與我們相遇。我們在信中領受祂的道。上帝在福音的應許和信仰這一相互關聯的意境中與人交往。路德正是在這種關聯中去理解聖禮的¹。這決定他的聖禮學說中的新教特點。我們將首先論及聖禮與福音的關係，然後論述它與信仰的關係。

聖禮和福音

在路德看來，聖禮存在於上帝的應許之言與標誌的結合之中，即：它是一種由上帝設置的標誌相伴的應許，或者說是一

1. 「因為如果所賜的聖禮沒有明確的與要求信仰的神的應許在一起，那就不是聖禮，因為我們脫離了應許之道和領受的信仰就不可能進入任何一種與上帝的關係中。」 *WA*, Br1, 595; S-J1, 264。

種由應許相伴的標記²。首先這意味著只有標記或象徵本身還不是聖禮。路德的解釋是：每一種可見的行動可能很自然地就意味著某件事，它可以被理解成現實的可見的圖畫或類似物。但要把一種象徵的行動變為聖禮僅這點還不夠³，此象徵的行動還必須是由上帝構建，並與祂的應許相結合。聖禮的特點最終依賴於神應許之言呈現⁴。凡是無此特點的，如婚禮或堅振禮，人們就不能說它是聖禮。但另一方面，在基督徒生活中存在著現實和行動，諸如對上帝之道的祈禱、聽從和沉思以及手劃十字——上帝把祂的應許都附在這些行動中。但它們缺少標記和象徵的特點。例如在所謂的懺悔禮中就是這種情況。由此在上帝的教會中，嚴格地講只存在兩種聖禮：洗禮和聖餐。因為只有在這兩種聖禮中存在著上帝所構築的標記和罪得赦免的應許⁵。相應地，在聖餐中決定性的餅和酒就是上帝的應許⁶。沒有上帝

2. 「因為我們的標記以及神父們的那些標記都是聖禮，有上帝應許之言附在聖禮上，這一應許要求有信仰，任何其他事工都無法滿足它。」*WA*6, 532; *LW*36, 65。 *WA*6, 572; *LW*36, 124。路德經常引證奧古斯丁的法則：「當上帝之道加進餅與酒中時，它就成了聖禮。」例如：*WA*30 I, 214; *BC*, 438。

3. 「我們一直說，在每次聖禮中都有神應許之言，凡領受這一標記的人都相信它。唯有標誌決非是聖禮……而就我們所使用的該詞的意思，那些外部形式或比喻都不是聖禮。」*WA*6, 550; *LW*36, 92。

4. 「要構成聖禮，神的應許之言就要高於一切；憑藉它，信仰才得以實施。」*WA*6, 550; *LW*36, 92。

5. *WA*6, 571f; *LW*36, 124。

6. *WA*40 II, 411; *LW*12, 369f。

的應許之言就沒有聖禮⁷。聖禮只具有應許之言的內容和效用，除此而外就一無所有。但應許常常是赦罪的應許。路德在其《基督徒小問答》中對有關洗禮和聖餐的第三、第四個問題所作的回答很清楚地表達了所有這一切⁸。因此路德不承認形形色色的聖禮恩典，而往往只承認使罪得赦免、帶來生命和拯救的這唯一的、完全是同一個的恩賜。

鑒於聖禮是上帝之道來到我們中的一種形式，因此，這種形式除了口頭頒布外還具有獨特的本性和意義。聖禮給人上帝應許的保障、誓約和印記⁹。這點在它與疑慮鬥爭時，能鞏固和幫助信心¹⁰。聖禮正是為此目的而設立的。1520年路德在對聖餐，包括基督真體和血的臨在和領受進行分類時，把它歸入信心的標誌這一界說之下，因為基督的身體和血的恩賜是確保我們罪得赦免之應許的標誌。後來，這種對基督身體和血的臨在的強調，無疑使路德超出了僅把祭壇聖禮視為一種標記的評價（參見第27章中有關聖餐教義的討論）。但即使那時，對罪的赦免仍始終是聖餐的真正恩賜，基督的身體和血仍被理解為

7. 「我們受上帝之道的洗」，*WA*12, 180; *LW*40, 21。「在洗禮中，上帝之道居至高的統治地位。」*WA*12, 182; *LW*40, 123。

8. 「產生這些效用的並不是水，而是與水結合的上帝之言……」*WA*30 I, 310; *BC*, 349。「吃喝本身並沒有產生效用，而是『為你們』、『為罪得赦免』這兩句話產生了效用。」*WA*30 I, 317; *BC*, 352。

9. *WA*2, 694, 692, 686。 *WA*7, 323; *LW*32, 15, *WA*10 III, 142。

10. 除了這些在注釋9中所引證的段落外，參見「一切聖禮都為滋養信心而構建」。*WA*6, 529; *LW*36, 61。

是：「罪得赦免的確實保證和信號」¹¹。

根據傳道是普遍地直接針對所有人，而聖禮則是把道的內容傳遞給特殊的個人這一事實，路德看到聖禮的特殊意義以及它比口頭宣講更具優越性¹²。這一原則與我們所討論的事密切關聯。因為聖禮是賦予作為個人的我，這事實鞏固了我的信心：這應許也對我有效用。而宣講無法解答這個問答，至少對於那些處於誘惑中的人是如此。因為當眾的宣講絕不能特別地針對作為單個的個人宣講。

聖禮之所以獨特也由於它具有物質的特性。聖禮是對我們身體進行的物質活動，我們藉著我們的身體去參加此活動。對路德來說，聖禮的這種物質特性具有特殊的意義，即：聖禮作為信心的幫手所包含的標誌或誓約適合於感官，能被感官所用。它能為感官抓住並由此而占據人心¹³。除此之外，聖禮也是一種作用於我們的身體並使我們的身體參予其中的行動，這一事實意味著以聖禮形式給我們的上帝之應許也適用於我們的

11. *WA*301, 225; *BC*, 449。

12. 「但這裏必須作出這種區分。當我宣講祂的死時，它是一種當眾的宣講。在那裏，我本人並沒有針對個人含義上的人演講，誰領會就領會。但當我要施聖禮時，我就要指明是否是為領受它的個人。我給他基督的身體和血，這樣他也許會藉著基督的死獲得對罪的赦免，並在基督教團體中宣布此點。這件事超過了當眾佈道，其優點是直接針對明確的個人。在佈道時，我不會針對或描述某一個特定的個人，但在聖禮中，則是特別賜予你和我，這樣，講道就成為針對你自己的。」*WA*19, 504f; *LW*36, 348f。

13. 「是的，它必須發展，致使它被人感知、領會，並由此進入人心。」*WA*301, 215, *BC*, 440。

身體。藉著聖禮的物質性，它確保我們的身體也會得永生和祝福。這就是施洗的真理¹⁴。在這聖餐學說中，基督身體與血的恩賜的超自然和物質性被加到餅酒以及藉著它們而發生的活動的物質性中。路德認為這種恩賜的超然性和物質特性，甚於酒與餅的物理本質，保證身體也是為永生預備的¹⁵。在洗禮中不存在與之對應之物。

聖禮和信心

把聖禮理解為上帝之道所提供的應許的標誌，這點確立了聖禮和信仰之間難以分解的關係。因為道的聖禮形式就像道本身那樣，是為信仰而存在的；它依賴信仰，沒有信仰，它將對人的拯救毫無作用。路德不斷強調此點，以反對羅馬教會的聖禮主義。按羅馬教會的教義，聖禮把恩典施於每個雖有死罪但不把「恩典拒之門外」的人。為反對這種說法，路德聲稱：「如認為聖禮……把恩典賜予不設置障礙的那些人，這種說法

14. 「我得到應許：我將在靈與肉兩者中都得救、得永生。這就是為什麼在受洗時這兩件事都要做的原因：水傾倒在身體上，儘管身體只領受到水，但與此同時，所講述的應許之道，使人的靈魂可以領受它。鑒於水和上帝之道共同構成洗禮，故身體與靈都應該得拯救和永生；靈因它相信上帝之道而得救；身體因它與靈合一，並唯有它才能領受洗禮而得救。」*WA*301, 217; *BC*, 442。

15. 基督把祂自己的身體給我們吃，「以便因這種保證，祂確保和應許我們：我們的身體也將得永生，因為它在塵世間分享一種永恆的、有生命的食物。」*WA*23, 155; *LW*37, 71。

就是異端。」¹⁶ 教皇在宣布革除路德教籍的通諭中譴責了他的這句話，但路德始終堅持此言。與此相關的是還必須承認聖禮轉達了神接納的應許。這類一個人給另一個人的施予必須在個人信仰的行為中去理解和領會¹⁷。聖禮就像上帝的道本身，往往是上帝與人的相遇。因此，確實是「上帝的事工對拯救是有益的、必要的；它們不會排除信仰，恰恰相反，它們要求有信仰，因為要是無信仰，就無法抓住它們」¹⁸。

路德在反對羅馬教會聖禮的教義和虔誠時，甚至可以聲稱信仰可以不要聖禮，尤其是洗禮。路德引證了《馬可福音》十六：16 所言，基督只是說「不信的必被定罪」，而沒有說「不信的和不受洗的必被定罪」，由此路德得出結論：因此基督顯明了信對聖禮是多麼必要，以致它可使人甚至沒有聖禮都能得

16. *WA1*, 544; *LW31*, 106f. 參見 *WA7*, 317; *LW32*, 12。

17. 「當一個人涉及到上帝之言和應許時，就需要信心，甚至在人世間人與人之間也如此……。如今誠如我們清楚地見到的那樣，上帝只憑其聖道和聖禮，而不是用其他方式與我們打交道。聖禮就像是上帝之言的標記或印記。那麼居首位重要的事必定是信奉上帝之言和標誌，因為當上帝講話，並賜以標誌時，人必須完全地、全身心地相信他所說的和表徵的都是真理。」*WA7*, 321; *LW32*, 15。鑒於每一聖禮都包含著上帝給予並保證給我們祂的恩典的聖道和應許，因此確實僅如他們所稱的「掃清障礙」是不夠的，而必須在內心具有不會動搖的堅定信仰：接受應許和標誌，毫不懷疑上帝的應許和標誌的確實性。*WA7*, 323; *LW32*, 15。「因此要想使聖禮脫離應許，又無信仰但卻有功效，這必是一種無謂的勞動，會遭到譴責。」*WA6*, 533; *LW36*, 67。

18. *WA301*, 216; *BC*, 441.

到永生的拯救¹⁹。如果我們能夠受洗，我們應該這麼做；因為我們不該輕視受洗這一聖禮。如果不可能受洗，或者如果被拒絕，只要我們相信福音，我們仍將會得救。「因為凡福音所在地也就會有基督徒所需要的洗禮及一切事物。」²⁰ 這意味著洗禮只是福音的一種特殊印記。它的實質就是福音本身，因此洗禮包括在福音內。這意味著即使沒有真正的行使受洗，洗禮的實質也因信仰而存在並生效。

特蘭托會議（The Council of Trent）譴責路德這種聖禮觀，尤其是關於沒有聖禮，信仰在某種情況下也能有效的主題²¹。雖然羅馬天主教會教義也承認洗禮在某種情況下可以有相應的替代方式。這種替代方式是「意願洗禮」，是由完全的愛的行

19. 「在這段話中，他向我們顯明信是聖禮中多麼不可缺少的部分，只要有信心，甚至無須聖禮也能得救。」*WA6*, 533; *LW36*, 67。路德在 *WA7*, 321 中也作了同樣的斷言；*LW32*, 14，在那裏，他引證了《馬可福音》十六：16，也引證了《羅馬書》一：17（「義人必因信得生」），「他沒有說義人必因聖禮而得生，而是說因信而得生，因為賜予生命和公義的不是聖禮，而是與聖禮結合的信。」就在此後不久，他又提到《羅馬書》十：10，在那裏，保羅講的不是聖禮，而是信仰。「他並沒有說：接受聖禮是必須的，因為你能因信稱義，無須軀體上領受聖禮（只要你不蔑視它們）。」*WA7*, 321; *LW32*, 15。參見 *WA2*, 694。在 1533 年，路德仍堅持上帝的道與聖禮的這種關係：「因為上帝的道能在無聖禮的情況下存在，但聖禮如沒有上帝的道就不可能存在。在必要情況下，一個人無須聖禮就能得救，但如無上帝的道就不能得救。這點對於那些願意受洗，但尚未領洗就已去世的人也適用。」*WA38*, 231。

20. 1522 年路德說：「即使你沒有受洗，你也能夠信，因為受洗不過是外在的標誌，使我們記住神的應許。」這段引文出自 *WA10III*, 142。

21. 「特蘭托會議的教規和教令」第七次會議《論聖禮》，教規 4（Denzinger，第 847 條）。

動與藉水接受洗禮的意願相結合而成²²。這裏伯爾納的一條原則也始終生效：「要咒詛的不是聖禮的缺乏，而是對聖禮的蔑視。」但就是這條，甚至與路德的立場也有距離。因為路德並不想把洗禮作為得救的條件，唯有信福音才能得救。凡領受福音的，便擁有一切。

路德在與羅馬天主教教義鬥爭時就堅持這一立場。後來，在他與重洗派和唯靈派（the Spiritualists）鬥爭時，他蒙召在聖禮的討論中去開闢第二戰線。為反對那些人，他又不得不強調聖禮學說中的另一方面。正因為那些人認為與內在的道相比，外在的道沒什麼價值，所以他們也蔑視聖禮的外在標誌。他們用他們從路德那裏學到的一切去論述唯因信得救的這一事實，並用它貶低聖禮。他們把路德曾用來證明聖禮正確的原則轉而去反對聖禮。如今路德為反對此說不得不強調聖禮是由上帝設定和指令的，上帝願意藉著這一「外在的命令」在我們之中做祂的事工。祂這麼做是為我們的緣故，使需經感官與這世界相連的我們能同樣藉這些感官在心中領受祂的道。「因為正是由於整個福音是一種外在的宣講的道」，無法與信心分離，所以人們也無法把信心與聖禮的「外在行動」相分離。為此，最終理由是：鑒於上帝明確地把祂本身與那些外在的行動相聯繫——把祂的道加在聖禮中，並使祂的道對它們承擔義務，因此如今祂願意用此法與我們打交道。確實，萬事端賴信仰，但信

22. 同上第7次會議，教規4（Denzinger, 196條）。米夏埃爾·施毛斯：《天主教教義學》（第3, 4版；慕尼黑：Max Hüber, 1952），IV¹, 158指出：「意願洗禮」轉達了稱義，但並不是一種「持久的特點」，而是「對基督的順從」。

仰必須「有某物可依附，可支持它」²³。

更有甚者，唯靈主義者超出了路德有關信仰與聖禮相互關係的論述；當他們否定上帝首先要藉聖禮行動，當他們使聖禮變成只依賴於信仰這一條件時，他們就徹底篡改了它。由此洗禮從上帝的應許的標誌和確保變成了人的信仰的標誌，從而失去了它作為拯救的意義。這裏路德沒有放棄聖禮與信仰不可分割的這一關係中的任何一點。然而如今他強調上帝在聖禮中的行動要先於信仰，它號召人去信並建立信仰。確實，沒有信仰，聖禮無法行使拯救，但當它本身不涉及人對它的態度，或不涉及它是正確還是錯誤地使用上帝恩賜的話，那它還是切實可行的²⁴。信仰並沒有造就聖禮，而是接受它。因此聖禮作為使人能對之親自表明信仰的上帝行動而言，它是先於信仰而賜予人的。路德特別在他贊成嬰兒受洗，反對重洗派的爭論中對此點作了詳細的闡明。

這次討論與對羅馬教會教義的那次討論其放置的重點不同。但在這過程中，路德對聖禮的基本理解並沒有改變。

23. 「最重要的是我們把洗禮視為最好的、最榮耀的、最高尚的。它正是引起我們爭論和戰鬥的主要原因，因為如今這世界充滿了分裂派，他們聲稱洗禮是外在的事，而這外在的事都屬無用之列。儘管它也許是外在的，但這裏存在著上帝的道和命令：設立、創建並確認洗禮。凡上帝所設立和命令的就不會是無用的。它是最珍貴的事，即使它顯然絕不會只值一根稻草。」WA301, 212; BC, 437。「我們對它一切的認識，即：新的靈性斷言：唯信得救，一切善工及外在之事都無濟於事。我們的答覆是：確實，在我們之中除了信仰以外，任何事對得救都無用，正如我們後面將聽到的那樣。但這些瞎眼領導們不願看到信仰必須體現再去相信某事，即：有它可附著和支撐的事物。由此信心依附於水，相

信受洗取得純拯救和純生命，但並不是因著水……而是因著它與上帝的道和禮儀的結合以及上帝的名與它的連結……現在這些人愚蠢到要把信心與信仰所依附和連接的客體相分離，其理由是這客體是外在之物。是的，它必須是外在的，這樣它才能被感官所察覺和抓住，並由此進入人心，正如整個福音都是外在的、口頭的宣傳那樣；總之，凡上帝要作用於我們的事，祂就要藉著這外在的聖禮來做，不管祂在那裏講什麼，也確實不管祂講話的目的或意思是什麼，他們必須要有信仰。」*WA30 I*，215；*BC*，440，28ff。

24. 「如果某人要用一種邪惡的目的去對待聖禮，那麼聖禮就沒有失去效用。」*WA30 I*，219；*BC*，443。（*BC*，把聖禮解釋為是指祭壇聖禮——英譯者）。

「因此只有放肆、愚蠢的人才會得出結論說：凡無真信之地，也就無真正的洗禮。同樣，我會爭辯說：『如果我沒有信仰，那麼基督就不存在，……要是得出這樣的結論：當任何人都去做他該做的事，那麼他所做的錯事就不存在或無價值時，那麼這一結論是否正確呢？』」*WA30 I*，218；*BC*，444。

第二十六章

洗禮

洗禮和基督徒生命

洗禮乍看是一種人的行動。但人並不是以他們自己的名，而是以上帝的名施洗。並不是人發明、發現洗禮的；它恰恰是由上帝設立和命令的。正是上帝親自作用於洗禮中：「以上帝之名施洗不是由人，而是由上帝親自施洗。儘管這是經人手實施，但無論如何它確實是上帝本身的工作。」¹ 洗禮整個的設定，就是「根據上帝的命令用水施洗，並把水與上帝之言相連」²。而上帝之言「包括和轉達了上帝一切的完滿」³，即施

1. *WA30 I*，212f；*BC*，437。這章的基本來源是 1519 年的《洗禮，神聖並蒙福的聖禮》，*WA2*，727-737；*LW35*，29-43，以及 1520 年的《教會被擄於巴比倫》，*WA6*，497-573；*LW36*，11-126 和《基督徒大小問答》。*WA30 I*，308-313，212-222。*BC*，348f 和 436-446。

2. *WA30 I*，308；*BC*，348。

3. *WA30 I*，214；*BC*，438。

洗的命令及與施洗有關的應許（在路德的《基督徒小問答》中提到《馬太福音》二十八：19；《馬可福音》十六：16）授予施洗以權柄，並根據《提多書》三章，使它成為「重生的洗」⁴。

而這點意味著洗禮轉達了一切的拯救。路德在《基督徒小問答》中斷言，洗禮「有赦罪功效，使人擺脫死亡和邪惡，給所有信徒永遠的拯救」⁵。這句話路德曾以類似的形式不斷重複多次。經過洗禮，「我獲得應許：我將得救、得永生，不管是在肉身還是在靈魂方面」。洗禮所給予的並不只是特殊的恩典和部分的拯救，而簡直是上帝整個的恩典，「整個的基督及與祂的恩賜在一起的聖靈」⁶。洗禮的全部恩賜對基督徒的生命意味深長，並在他進入永生之前都始終有效。他的生命完全靠因施洗而應許和傳遞給他的恩典，而且他也永不需要其他新的恩典。當我們背離了洗禮而犯罪時要有真正的悔改，但悔改並不是新的恩典之意，而只是回到我們的洗禮中，回到與因施洗而賜予我們的應許和力量相結合的信仰中。因為曾經賜予我們的應許的真理始終不變；它在我們悔改時張開雙臂接納我們」⁷。

4. WA30 I, 215; BC, 440。

5. WA30 I, 310; BC, 348f。

6. WA30 I, 217; BC, 442。

7. WA2, 733; LW35, 38。WA6, 528; LW36, 59。「因此，當我們從罪中復活或悔罪時，我們只是恢復了我們已失落的洗禮的信心和力量，並找到了一條回到當時上帝應許我們的路，這條路在我們犯罪時已丟棄了。」（這段話的引文如下）WA6, 528; LW36, 59。參見 WA6, 535; LW36, 69。「因此洗禮始終留存，即使我們背叛了它，犯了罪，但我們也總是接近它，這樣就會使我們再次征服舊人。」WA30 I, 221; BC, 445f。此段引文出自 BC, 446。

因此基督徒在他整個一生中都必须始終領會、重新取得施洗給予他的一勞永逸的應許。洗禮使我們一勞永逸地成為「上帝的人」⁸。因此洗禮是獨一無二的行動，但與此同時，它又是在基督徒一生中一個始終存在、意味深長的現實。

路德用《羅馬書》六章的話論證，洗禮在我們一生中始終存在並意義深遠。他像保羅那樣，在討論洗禮時都先從它的外在行動開始，即：把受洗者浸入水中，再提出水面的行動。這一浸一提的意思是使舊人死亡，新人從死裏復活⁹。就「聖禮」而言，它永恆地發生在洗禮這一事實上；但在生命的現實中，它必須在信仰裏持續不斷地、反覆地去再實施¹⁰。「基督徒的生命沒有別的，只有每日洗禮，一旦開始便恆久活在裏面。」¹¹因此洗禮外在行為的「意義」必須不斷地被認識；這就是路德《基督徒小問答》中在講到用水施洗所表徵的意義所在：「在我們之中，與一切罪和邪惡的貪慾在一起的舊亞當，因每日的悔恨和悔改必將死亡、被埋葬；新人必將每天出現和復活，在上帝面前永遠過著潔淨、公義的生活。」因此基督徒一切的聖潔全靠洗禮的完全性。「我們必須經常地受洗，直到我們在最後時日中完美地完成洗禮的表徵（在施洗這一事實中再

8. WA30 I, 222; BC, 446。

9. WA6, 534; LW36, 67f。WA30 I, 220; BC, 444f。WA30 I, 312; BC, 349。

10. WA2, 728, 730; LW35, 30f。「因此，雖然你曾經在這聖禮中受洗，但你需要繼續受信心之洗，不斷地死，不斷地生。」WA6, 535; LW36, 69。

11. WA30 I, 220; BC, 445。

次發現死和復活的象徵)。」¹² 或者換言之，我們也可以說我們肉身的死亡完成了洗禮中所包含的意義。我們死得越早，洗禮的意義變成現實就越快。我們必須吃越多的苦才越會真正遵奉洗禮。洗禮與死亡、洗禮與苦難、洗禮與殉道都不可分地緊密相連¹³。

在我們的全部人生中，上帝藉著讓舊人死亡、新人復活而幫助我們完成洗禮。在行洗禮時，祂與我們訂了新約，給予我們保證：祂將饒恕我們一生所有的罪，與此同時，祂將把我們的罪置於死地——這就是路德在 1519 年發表的《神聖、蒙福的洗禮》一文中對它的描述¹⁴。上帝因洗禮而開始實施此點。在我們一生中，祂利用因我們的地位和呼召帶給我們的任務及各種苦難，去訓練我們擺脫罪孽，加強我們的信心¹⁵。祂培養我們正視導致罪最後消滅的那種死亡¹⁶。但在行洗禮時，人本身有責任去認識洗禮的意義：「要使自己服從洗禮，參與上帝對人做的慈愛的工作：向罪開戰，消滅罪，直至人本身死亡為止。」¹⁷ 因此，基督徒整個一生是生活在洗禮的力量之中，洗禮的義務之下。

12. *WA*30 I, 312; *BC*, 349。

13. 「因此，你將懂得凡我們在這一生中所行的克制肉體或加快靈性的事都是與我們的受洗有關。我們越早脫離此生，就能越快地完成我們的洗禮。我們遭受的苦難越殘酷，我們就越能成功地遵奉我們的洗禮。」*WA*6, 535; *LW*36, 69。

14. 參見注釋 1。

15. *WA*8, 11f; *LW*13, 9, 11。

16. *WA*2, 729ff; *LW*35, 32f。

17. *WA*2, 730f; *LW*35, 35ff。

由此，路德把洗禮放在基督徒生活的中心。他對洗禮的理解確實表達了他的稱義學說。藉著施洗這一聖禮，使我們成為「神聖的」，或者說，由於這一聖禮，使我們在上帝慈愛的審判中變為完全純潔無辜的，即：我們成為「恩典的孩子，稱義的人」¹⁸。上帝如今願意接受我們，儘管我們在一生中始終還是罪人，上帝願意真正使我們成為能經受住他慈愛審判的人。使我們成為無辜的這同一句審判之言也推動了我們，即：使我們的舊人日益死亡，這樣我們就有可能變得純潔¹⁹。在洗禮中，我立即得到了對罪的徹底赦免，使我在上帝審判中成為純潔的。這位受洗者可能並將會在他生命的任何時刻，都在信心中抱緊這點。然而，與此同時，這點也成為我們從上帝那裏得來的生命運動的基礎：是上帝為在我們之中建造起真正新和純潔的整個人生而持續工作的一個過程。洗禮是給我們的一個表徵；它使我們確信上帝與我們立了約，藉此他透過赦罪，使我們成為純潔，而且如今祂也願意要淨潔我們的本性。在路德的洗禮學說中，這兩個方面是不可分地緊密相連的，就像它們在他的稱義學說中那樣。他的洗禮學說基本上就是他稱義學說的具體體現。

18. *WA*2, 728; *LW*35, 30。

19. 「所以你懂得一個人是怎樣在受洗中成為無咎、純潔、無罪的，但同時又仍繼續充滿了邪惡傾向。他之所以稱為純潔只是在這樣的含義上：他開始變得純潔，具有這種純潔的表徵和契約，並將會變得更加純潔……因此一個人純潔是靠上帝的恩典擔當了罪，而不是靠他本身的美德。」*WA*2, 732; *LW*35, 35f。參見 *WA*8, 93, 96; *LW*32, 208f, 213。

路德對洗禮的理解，誠如我們所見，是參考了保羅，尤其是參考了《羅馬書》六章。然而，值得注意的是在路德的《基督徒大小問答》中最開始都先講洗禮作為死亡的意義，而在他討論的結尾再談從死裏復活的意義。在《基督徒小問答》中他首次提到洗禮是與他的第四個問題有關係。只有那時他才聯繫到洗禮的外在行為。因此，路德很可能在描述洗禮的基本本質時並不提及《羅馬書》六章，也不提及死亡和從死裏復活。

這使我們意識到路德學說與保羅之間存在著根本的不同。在保羅看來，死和從死裏復活是在受洗中，並與受洗一同發生的事（參見《歌羅西書》二：12f）。顯然，一個人必須不斷地重複肯定這點：要治死舊人以圖從死中復活（《歌羅西書》三：5）；這規則是基於「你已經死了」、「你要與基督一同復活」（《歌羅西書》三：3）這些表述上。舊人在受洗時已死，新人已復活。就我所見，在路德書中卻沒有與此相應的闡述。他在《基督徒小問答》中所採用的《羅馬書》六：3ff這段話是一個特例。根據路德的說法，受洗這一象徵性的行動並不意味是件以往曾經發生過的事，而必須是持續性的不斷發生的事。舊人「定將」被埋葬等等。因此路德所使用的保羅關於洗禮意義的說法並不是指受洗這一原初的行動，而是指要終生領悟洗禮的意義²⁰。我們可以說（而且在《基督徒小問答》上有關《羅馬書》六章的立場已清楚地表明此點），就路德所關心

20. 路德把洗禮的力量和事工說成是「埋葬舊亞當」、「新人復活」。然而他沒有說死和復活只是在洗禮這一行動本身，而是直接講述這一事實：「這兩種行動必須在我們整個一生中持續不斷。」WA301，220；BC，445。

的《羅馬書》六章及它論述死與復活的洗禮神學，都不是一種教條式的對待洗禮，而是對洗禮作倫理學意義的討論。這解釋了路德注釋結尾部分的立場。

保羅認為我們在受洗中與基督同死，而我在路德著作中就沒有發現任何與保羅此說相對應的論述。路德確實說過受了洗的人是純潔無辜的²¹，但他從來沒說過他死了。他也常說上帝應許這種在洗禮中的死亡。鑒於它已開始，就必定在整個一生中持續進行，直到徹底的死亡和復活。保羅在此用的是現代完成時態（參見《羅馬書》六章和《歌羅西書》三章中希臘文的不定過去式），而路德使用的是現代進行時態，這時態確定是以行洗禮這單一的行動為標誌，甚至以此為開端，但作為洗禮的總體而言還尚未發生。路德確實說過，受洗只不過是進入永生的死亡²²。洗禮的這一行動本身不會造成死亡，但「凡受過洗的人都被定罪要死」。當路德對這位使徒的闡述作出明晰的解釋時，他對保羅的背離顯得尤為清楚。因此在他於1539年發表的《第三次反唯信論者的爭論》一文中，他偶爾提到：「人的死與罪有關，這是保羅為了與罪作鬥爭而說的，但保羅並沒有讓它在我們中占統治地位。」²³我們也許會說，保羅的《羅馬書》六：12的提法是以六：11為基礎的，但路德卻把六：11（「你們向罪就已死」）與六：12相並列，由此把「向

21. WA2，730；LW35，32。

22. WA，Br 5，452。

23. WA391，551。

罪已死」的事實用將來進行時態，把它解釋成要與罪鬥爭。在《教會被擄於巴比倫》中，路德確實用保羅的話說了：罪人因洗禮與基督同死、同復活；但在這裏，他再次直接把這思想變成了洗禮是人一生的問題²⁴。毫無疑問，路德的強調之點與保羅不同。

保羅和路德在這點上的分歧有其根源，那就是這兩位神學家之間對基督教存在的理解有根本的分歧。使徒保羅考慮的是傳教的形勢；而路德關心的是基督教教會的形勢²⁵。這意味著保羅講述的洗禮是作為皈依的洗禮、作為明確劃分以往的他與現在的他之間的巨大分界點。而路德對嬰兒施洗問題很關心，因為在這種洗禮中把人生中這種重大決定和有明確標誌的界線給丟棄了。路德為了不這樣，就必須提出受洗者一生仍始終有罪的問題。正因如此，保羅把洗禮的重點放在此事已經發生上；而路德則把洗禮放在我們一生中必須得到實現的事實中。那麼我們必定會問，這種分歧是否並不會導致這類聖禮教義的不同。路德曾經說：「當我們開始相信時，我們也就開始死於現世，並向著上帝活在來世中。」²⁶因此，與基督同死並不是與行洗禮這一行動相一致的，而是與信心相一致。信心使行洗禮這一行動所表徵的事物真實化了，即：與基督同死，並同復活。

24. *WA*6, 534; *LW*36, 68f.

25. 參見我的《保羅和路德論人》（第三版；居特斯洛：Bertelsmann, 1958）;80ff.

26. *WA*6, 534; *LW*36, 68.

但在所有這一切中，始終存在著一個問題：保羅是否在他所有的神學思想中都像他在《羅馬書》六章中那樣，把洗禮與基督的同死、同復活密切相連。在《加拉太書》二：19和《哥林多後書》五：14中，他講到了與基督同死，但沒有提到洗禮。即使我們感到這點很重要，這一關鍵性的事實卻始終存在：因為保羅與基督同死是件已發生的事（雖然並沒有否定在一生中必定還會不斷地重複發生），而路德則是把它理解成純粹是整個人生的問題，是一件要去完成的任務。

嬰兒洗

路德為確立嬰兒受洗之權反對重洗派時，他把這一共同的基督教傳統放在此次討論之前²⁷。為了使用早期路德派教會的這些用語，我們可以把嬰兒洗稱之為「大公的」（普世的）現實。那的確不是路德在論述此主題的結語，而恰恰是他的前言。

嬰兒洗「在教會之初就已實施」，它是「從使徒時代起」帶給我們的，並「自他們時代起一直保留至今」。因此在時、空含義上，它都是「普世的」。它在各世代都實施，並「為全

27. 基本來源是：論《馬太福音》八：1ff 的佈道詞，摘自《預苦期講章》，載於 *WA*17II, 尤其是 78ff。「關於再洗禮派」，*WA*26, 144-174; *LW*40, 229—262。1528 年佈道中有關洗禮的佈道詞，*WA*27, 32ff 和 49ff; 《基督徒大問答》，*WA*30I, 218ff; *BC*, 442-444。

世界所有基督徒所接受」。因嬰兒施洗在各世代和各地都具合法性，人們無須去解釋對它的接受，上帝也把祂的贊許賦予它。這裏路德的論點是以其歷史神學為基礎的：上帝絕不會允許某件錯事能從始至今存在如此長的時間。他絕不會讓世界上所有基督徒都去接受某件錯事。上帝使那些比嬰兒施洗興起晚得多的異端都滅亡了，但他卻總是在各地保留嬰兒施洗；這一上帝的神表明嬰兒洗必定是正確的。但這種來自歷史神學的論點只能在一定的條件下站得住，即：只有當討論設定在不違背《聖經》的條件下才成立。如果它符合這一條件，這一論點就能站住。各世代、各地教會都保留嬰兒洗，這是上帝的神蹟和工作。「因為凡在我們所見到的上帝工作之地，我們就應該服從和相信，就像我們聽到祂的話那樣，除非《聖經》告訴我們並非如此。」²⁸ 上帝還用其他方式在教會史的各階段確鑿無誤地表明祂贊成嬰兒受洗；顯然，祂把聖靈賜予了許多嬰兒受洗者，並使他們成聖，這點一直相沿至今。就此而言，路德並沒有避而不用明晰的經驗。他明顯地感到聖靈在人心中存在是不會錯的。聖靈藉著他在教誨和生命中的恩賜而為人所認識。凡是在人們能夠解釋《聖經》、認識基督的地方，凡是人們「在教會裏做出偉大之舉」的地方，就有上帝之靈在工作。路德列舉了聖伯納爾、格爾松（Gerson）、約翰·胡斯等人為例。但他也引證了當代的例子。「甚至今天還有許多人，他們的主張

28. WA26, 155, 167f; LW40, 241, 255f. 參見 WA27, 52。

和生活都證明了他們有聖靈。同樣的，靠上帝美好的恩典，賜予我們能力去解釋《聖經》、認識基督——要是沒有聖靈，這一切是不可能的。」²⁹ 還有一點也必須提到：如果嬰兒施洗是錯的，是違背上帝意願的，那麼也就不會有真正的洗禮存在，因此也就不會有長達一千多年歷史的教會存在了。因為沒有洗禮也就沒有教會。而這一必然的結論就會與《使徒信經》條款——「我信……一聖基督教會」，以及與在世界末日到來之前，教會都絕不能消滅的這種信仰的確定性，有著不可調和的矛盾。如果教會不顧此點而繼續存在，那麼嬰兒洗就必定也是恰當的。因為教會有真正的福音和聖禮。如果教會清楚證明了的和未受干擾的嬰兒施洗的實踐是錯誤的，那麼教會在關鍵問題上就都是錯誤的，它就不可能再是「神聖的」教會了。簡言之，就沒有長達一千多年的真正教會存在了——此事無法與我們的信綱相協調³⁰。

然而，正如我們已提到的，路德並不想作這類爭辯以為其立場提供一種無條件的、最終正確的基礎。古代和普世教會這兩種傳統所具有的僅僅是一個有限的權威：「我們不應該放棄或取代那些明顯基於《聖經》權威上的無法放棄或取代的東西。上帝的工作是奇妙的，祂把祂所不願的事都在《聖經》上明確地顯明了。凡是那裏沒有顯明的，我們就可以把它視為祂

29. WA30 I, 218; BC, 442. 參見 WA26, 168; LW40, 256。

30. WA26, 168; LW40, 256. 參見 WA27, 52. WA30 I, 218; BC, 442f。

的工作而接受。我們這麼做是無罪的，祂不會錯領我們。」³¹由此，這種與傳統相一致的證明超出了其本身的範圍，而指向《聖經》的見證。關於嬰兒洗的決定必須建立在《聖經》基礎上。哪類《聖經》證據是必要的呢？路德在上述闡述中回答了這個問題。路德並不是唯聖經主義者。他並不要求每種主張和實踐的合法性均需憑藉《聖經》明確的指令才能確立。教會在歷史的長河中能夠獲得在《聖經》中沒有表述的知識。但每件事都要依據這一事實：這類知識不得與《聖經》相抵觸，而是須與它相一致、相協調。這並不意味著路德是為了他的需要而去構建這一理論——彷彿他無能力對嬰兒洗形成嚴格意義上的《聖經》見證，只因嬰兒洗迫使他去修正其《聖經》原則，故只有設定更溫和的要求，即：嬰兒洗不要違背《聖經》。事實恰恰相反，不只是對嬰兒施洗，路德要求教會所言、所行的每件事，都要與《聖經》相容。

路德直率地承認嬰兒洗在《聖經》中既未被明確地要求，也沒有明確提及。沒有「特別的段落」論述嬰兒洗³²。如果嬰兒洗沒有實施的話，那麼單單靠《聖經》的直接見證要想為嬰兒施洗的開創提供合適的基礎，其力量是不夠的。但另一方面，《聖經》的見證又是那麼強烈和清楚，以致「在現時代，沒有一個具有良知的人會去拒絕或中止已實施如此長時間的嬰兒洗」——尤其是鑒於上帝已明顯地保留它。這是路德個人支

31. *WA*26, 167; *LW*40, 255。

32. *WA*26, 167, 169; *LW*40, 255, 258。

持嬰兒洗論點所包含的意思，（1）根據《馬太福音》十九章、《馬可福音》十章、《路加福音》十八章，耶穌允許小孩子到他面前，並說上帝的國屬於他們。「誰能忽視這段經文？誰敢違背此經文去禁止小孩受洗或不相信基督為前來的孩子祝福？」³³除了對孩子的這種祝福外，路德也指出《馬太福音》十八：10中提到的有關孩子的說法。（2）路德也引證了要受洗的命令。顯然，在這段命令中沒有明確提到孩子這兩個字。但那裏也沒有任何其他年齡組和性別。此施洗的命令只是一般地提到「列國」，「無一例外」。孩子也包括在內。相應地，《使徒行傳》和《保羅書信》中也常報導全「家」受洗。顯然，「他們是對在家中所有的人施洗」，「而孩子確實是家中實體的一部分」。鑒於使徒們在其書信中論及其他問題時，經常十分強調基督徒之間無個人的尊貴或不同，如果他們在與施洗相關的問題領受到這些區分的話，他們會明確地提到它³⁴。這種一視同仁的命令施洗的普遍性，顯然與使徒行施洗的實踐相一致，它只是對福音普世性的一種表述。而這點對路德至關重要³⁵。路德最終把嬰兒施洗的正確性和必要性建立在福音根本意義的基礎上。路德也引證《聖經》其他段落，如《約翰一書》二：12，或《路加福音》一：41（施洗約翰在母腹中就信），但所有這些段落與這點相比都處於第二位。路德知道，那些反對嬰兒施洗者，多半是不會接受駁斥他們的個人論點的

33. *WA*17^{II}, 83, 88。參見 *WA*26, 157, 169; *LW*40, 243, 257。

34. *WA*26, 157-158; *LW*40, 243-245。

35. *WA*26, 169; *LW*40, 252。

《聖經》根據。而且那也不是他的目的。只要顯明《聖經》不反對嬰兒洗，不明確地排斥它，也沒有下令只允許成人受洗，那就足夠了。

不管怎樣，所引證的《聖經》根據都表明嬰兒洗並不違反《聖經》，而是與《聖經》相一致。這意味著重洗派攻擊嬰兒施洗是沒有堅實基礎的。很明顯，《聖經》材料沒有給予明確答案。但這本身意味著他們行為不正確。「因為在神的問題上，人們要按確定的立場行事，而不是奉行懷疑的立場。」³⁶重洗派是革新者。正是他們，而不是支持嬰兒洗者有責任去證明他們的立場。他們對其拒絕嬰兒洗必須有明確的《聖經》基礎。對那些堅持嬰兒洗者來說，《聖經》沒有反對嬰兒洗，那就足夠了，再說，嬰兒洗也與《聖經》相符。他們有各時代的教會統計，都站在他們這邊。更有甚者，他們知道，只要《聖經》沒有明確講反對此點，那麼上帝就贊同它，並讓他們承擔起繼續實施嬰兒洗的義務。

當我們回顧路德維護嬰兒洗的基礎時，我們必須強調這位宗教改革家所表明的嬰兒受洗的權利是依據他基本的神學思想，是基於他對福音的理解及他對教會普世傳統的高度評價。他在討論洗禮時，並沒有使用那些他在其他地方、在考慮其他問題，作出其他決定中所沒有使用過的概念。例如：他在捍衛聖餐教義反對唯靈派的解釋中，只要它的《聖經》基礎不受到

36. *WA*26, 159, 169; *LW*40, 246, 252。

攻擊的話，他是維護整個教會一致性這種緊密相連的特性的³⁷。

嬰兒洗問題：洗禮與信仰

路德關鍵的宗教改革主題是：只有當他們因信領受聖禮時，才能靠聖禮得救（參見第 354 頁）。自然這對洗禮也適用。在《馬可福音》十六章中，耶穌說：「信而受洗的必然得救。」³⁸「他把信放在受洗的前面；因為凡無信心的地方，受洗也無益。」這就是為什麼基督立即加了一句：「不信的必被定罪。」即使他已受了洗，因為並不是受洗得救，而是信而受洗得救³⁹。即使路德在與唯靈主義者和浸禮派（**Baptists**）就基

37. *WA*30^{III}, 552。卡爾·巴特闡述了這一觀點：在其對手的思想中，對嬰兒施洗的真正決定性基礎是，他們不希望放棄本民族成員與教會成員實踐上的一致性。見《教會關於洗禮的教義》，翻譯，歐內斯特·A·佩恩（倫敦：S.C.M. 1948）。52-55 頁。最肯定的是那點對路德並不真實。否則我們就不得預期路德會使用集會的概念，即：把那些認真想成為基督徒的人集合在一起的概念。此概念是他在 1526 年《德語彌撒》的前言中所使用的，而這種用法本該導致他去改變教會嬰兒施洗活動的可能性。但他卻根本沒有說到那點。儘管他對教會成員提出了限制，認為僅限於那些希望自願地歸附教會的人組成。他還提出要根據《馬太福音》十八章的要求嚴格實施教會教規，並對教會外在禮儀進行壓縮，但他甚至還沒開始得出下列結論：如今洗禮必須基於良知事先的決斷、個人表白願意受洗的基礎上。他只是說：「這裏人們能夠為洗禮和聖餐設立一種簡單明了的規則。」*WA*19, 75; *LW*53, 64。但在任何方面他都沒有否定嬰兒洗。他也沒有像巴特所暗示的那樣，為這麼做提出「外來的」理由，凡事還都依靠教會傳統和《聖經》的見證。

38. *WA*6, 533; *LW*36, 67。

39. *WA*7, 321; *LW*32, 14。

督所設定的施洗行動的價值進行爭論時，他都無論如何也沒有否定過信對受洗是必不可少的⁴⁰。然而，這點給嬰兒洗提出了問題：理性年齡以下的兒童在受洗時有信仰嗎？

路德對此的考慮常常是不連貫的，而是有一個發展過程。最初（直到 1521 年），路德聲稱兒童洗是以前監護者的信仰和信仰告白為基礎的。在施洗儀式中，要求監護人代替受洗的孩子回答他是否信⁴¹。然而在 1522 年，路德放棄了這思想，以保持這種洞見：我們得救不是靠他人的信仰，而只靠我們自己的信仰。「受洗無人能幫助，無人能實施，除非他本人相信。個人不信，任何他人都不能為他受洗……信仰必須或存在於受洗之前，或受洗本身中，否則孩子無法擺脫邪惡和罪。」⁴²這只不過是把宗教改革的基本洞見延續應用於聖禮和信仰之間牢不可破的關聯中。

正因如此，路德開始講述嬰兒的信仰：當尚未達到理智年齡的兒童受洗時，他們便已信了。在特別詳細地追溯路德立場之前，我們必須強調他從沒有把嬰孩受洗的有效性放在展現嬰孩信仰的基礎上。他所做的恰恰相反：他把堅持孩子有信仰的

40. *WA*26, 154; *LW*40, 240。參見 *WA*30 I, 216; *BC*, 440f。

41. *WA*7, 321; *LW*32, 14。

42. *WA*17 II, 19ff, 81。路德早在 1522 年 9 月 7 日佈道時就表達了這點。講到孩子的洗禮時，他說：「當我們施洗時，我們就看到了孩子的信仰。當孩子完全裸露著身體和靈魂，站在那裏時，他們沒有信仰和事工，如今基督教教會來到這裏並祈禱，上帝把信心注入他們之中。此意圖並不是說我們的信仰或事工將會幫助這些孩子，而是說孩子將會領受到他們自己的信心。」*WA*10 III, 310。

這一斷言的範圍放在嬰兒洗這一設置上，同時也是放在它的實效上。嬰兒受洗並不是因為它能證明他們信，而是因為嬰兒受洗符合《聖經》，是上帝的意願。為此路德並沒有對嬰兒的信仰作經驗上的證明。他最強烈地拒絕了企圖去決斷任何一位成人是信還是不信、尤其是在外表形式上，而這正是浸禮派所實施的。他確信嬰兒信，因為嬰兒洗是正確的、有效的，而不是因為任何其他理由。因此路德甚至不考慮去顯明這類信仰是否真正存在，而是捍衛存在的可能性，以反對浸禮派在辯論中的攻擊。

現在我們將詳細追溯路德這一學說的發展。我們關於 1525 年的材料來源是他在預苦期論《馬太福音》八：1ff 的講章⁴³。他拒絕了羅馬教會的立場：嬰兒受洗是以教會信仰為基礎。他也明確拒絕了韋爾多派（Waldensians）的觀點，他們把為嬰兒洗基於展望其在將來會具有的信仰上⁴⁴。嬰兒必須本身相信，而且必須在受洗時信。他們信的這一事實是不容置疑的。因為基督既應許天國屬於孩子，並且還說「凡不信者必被定罪」，那麼誰能堅持說被接納進祂的國的孩子會是不信的？⁴⁵如果教會認真地實施嬰兒洗，把它作為得救的工具，那它必定表明孩子能夠信。否則，為嬰兒施洗就不能得救，就是「一場遊戲和褻瀆神的行為」⁴⁶。那麼信仰如何在嬰兒中得以存在？上帝為

43. *WA*17 II, 78ff。

44. *WA*17 II, 79, 81。

45. *WA*17 II, 83。

46. *WA*17 II, 82。

此而作工，「藉著監護人代禱，帶孩子因基督教會的信而受洗。」這就是靠其他人信仰的力量。這類信絕不能拯救孩子，但藉著代禱和幫助，孩子也許會從上帝那裏領受到他自己的信仰，而這一信仰將拯救他」⁴⁷。「孩子不是由於其監護人或教會的信仰而受洗；而恰恰是監護人和教會的信仰為孩子們獲得了他們自己的信仰。正是在這種信仰上，孩子們受洗並使他們本身相信。」⁴⁸

浸禮派反對這點，認為理性年齡以下的兒童不會信，因為他們不懂，沒有理智。路德回答說，事實恰恰相反。理性經常也「最強烈地反對信仰和上帝的道。」而且理性也擋信仰的道。鑒於孩子沒有理性，「他們比那些年長的、有較多理性的人更合於信仰，因為那些人已失足於他們的理性中，不希望把他們腫脹的頭通過這道窄門」⁴⁹。小孩子是否就真的不能聽到上帝的道？路德的回答是：「即使他們沒有聽到像大人們那樣形成他們信仰的那種上帝的道，但他還是聽到了小孩們所能聽到的上帝的道。大人們是用他們的耳朵和理性去領會，但卻常常沒有信仰；而孩子們是藉著他們沒理性、卻有信心的耳朵去聽。一個人理性越少，其信心就越堅定。」⁵⁰被帶去受洗的孩子聽到上帝的道，因為他們所經受的施洗本身除了福音外沒有別的。他們是以一種非凡力量聽到這種福音的，「因為基督已

47. WA17 II, 82。

48. WA17 II, 83。

49. WA17 II, 84f。

50. WA17 II, 87。

命令要把他們帶來，如今他們就在祂的懷裏」⁵¹。

我們有許多反對路德這些論題的理由。路德所使用的「理性」概念與他的對手們所認為的具有不同的含義。那些反對嬰兒洗者的意圖，是說信仰是個人的行為。路德並不懂得這種正式含義上的理性，而是把它直接解釋成它的內容囊括了我們有罪的、叛逆的、不信的思想之總和。就這點而言，路德把信仰與理性放在簡單的彼此對立的地位。但這種做法還沒有回答反對此說的理由：嬰兒缺乏那類必要的、相信事物的「理性」，即人的個體的特性，在此我把它歸於上帝的恩典。確實「靠我自己的理性」我無法做到這點，但我要與我的理性一起去做到。然而我無須與路德爭辯此點，這也是真的。因為他的主張限制了他自己的嬰兒信仰觀，他說：我們心安理得地為那些前來受洗的人施洗，只是因為他們來了，即使我們不知道他們是否真信；所以我們也許也應該為嬰兒施洗，因為耶穌命令把他們帶來。他們的信仰問題也許被置於命令把他們帶來的那人手中。因那些人不是靠他們自己來的，而是被人帶來的，他們的信仰就應置於命令帶他們來的那人手中；他們應該受洗，因為那人命令這麼做。我們只能說：「主啊，你已帶他們到這裏，並命令說，他們要受洗。你將肯定要對他們負責。我也按你的做法做。」⁵²從這些闡述中看出，路德並沒有放棄關於嬰兒洗的思想。從最後引證的這段話的上下文看，清楚地表明了這

51. WA17 II, 87。

52. WA17 II, 85f。

點。但路德並沒有斷言嬰兒信仰的存在和可能性，彷彿它最終決定了我們對嬰兒洗的態度。決定性的是上帝接納孩子，並命令把他們帶到祂面前。我們按上帝意願和祂的話為他們施洗。不管他們信仰特點會是什麼，我們都把它留給了上帝。當我們為成人施洗時，則情況就不同了。成人確實是自己去領受洗禮。這種欣然地、憑良知的洗是否就比主命令把孩子帶來受洗更為理性呢？從路德論嬰兒信仰強調的各點看，他並不依仗此點，而是全靠耶穌基督。我們無法斷定孩子或成人信仰的確定性並提出爭議。對在此基礎上施洗，我們無須負責；基督既然命令把孩子帶到祂面前，祂就對此負責。

1528年路德又沿此方向邁出了另一步。他繼續設定了嬰兒有信仰。《聖經》顯明嬰兒能信，例如「當基督來到並藉著其母的口說話時，在母腹中的施洗約翰就信了」⁵³。浸禮派斷言孩子無法信，這是違背《聖經》的⁵⁴。無人能證明在理性年齡以下的孩子就不能信⁵⁵。也無人能用《聖經》經文證明嬰兒的信仰是存在的。但我們肯定嬰兒在他受洗時就能信，因為沒有一個人能像耶穌基督本人那樣對他們講話，在施洗中與他們交往。他們與祂在一起，祂的話和事工傳給了他們。那必定會有結果！⁵⁶正是基督本人，藉著祂的言行把信仰做在孩子身上。這樣就確立了嬰兒有信仰的事實，或至少是可能性。這種「怎

53. *WA26*, 159; *LW40*, 245。

54. *WA26*, 156; *LW40*, 242。

55. *WA26*, 156; *LW40*, 241f。

56. *WA26*, 156, 159; *LW40*, 243, 246。

麼樣」（使嬰兒信）的問題就留交上帝手中⁵⁷——因為我們不知道它是什麼。但無論如何，路德明確表達這點：嬰兒洗不是基於受洗的個人能相信的確定性上，因此也不是基於嬰兒的信仰上。「因為即使我不能確定他們是否信，但從我的良知出發，我也必須讓他們受洗」，因為嬰兒施洗是來自使徒的。如果我應該否定或拒絕為孩子施洗，我就要為他們會失落而負責，因為我們確實相信受洗得救⁵⁸！確實，這裏路德又進而邁出一步，受洗肯定應該在相信中領受。但洗禮之所以生效是因為上帝作用於它或上帝藉著它本身起作用。任何一個不信的人或脫離信仰的人都是錯用了洗禮——但這種錯用並不使洗禮無效的。如果受過洗的人遲早來到或回到信仰中，那一切仍都合乎規則⁵⁹。「如果信仰在受洗後十年才出現，鑒於施洗是完全的，而且一切都合規則的，那麼第二次規則又有什麼必要呢？因為他如今相信的就是施洗時所要求的。」⁶⁰「當信仰來到時，洗禮就是完全的。」正因為洗禮的效用和力量不會改變，「即使基督徒失落了信仰，或一年中犯了成千次罪」，並由此成為無信仰的受洗者，「如果這個人又真正變成了一個有信仰的基督徒，那麼第一次施洗為什麼就該成為不適用、不真實了？」⁶¹

57. *WA26*, 157, 169; *LW40*, 243, 259。

58. *WA26*, 166; *LW40*, 254。

59. *WA26*, 159; *LW40*, 246。

60. *WA26*, 160; *LW40*, 246。

61. *WA26*, 160f; *LW40*, 246, 248。

因此路德認為很可能基督徒所想的嬰兒受洗是一種無信仰的受洗，它只是在後來才領會信仰。

路德在 1529 年的《基督徒大問答》中甚至給嬰兒信仰以更多的限定。這裏他仍然堅持嬰兒可以信⁶²。但他如今的說法卻一反 1525 年的。他說，對施洗而言，受洗的個人是信還是不信無關大局，這不會使施洗無效，萬事端賴上帝之言和命令。「當上帝之言伴隨著水，施洗就有效，即使缺乏信仰也無妨。因為構成洗禮的不是我的信仰，我只是領受它。」⁶³ 洗禮必須在信仰中去領受。任何不信者就是誤用了它。但那並沒有改變這一事實：洗禮本身「經常保持著真正的、根本上的完美」。需要改變的不是洗禮，而是我們自己。「如果你一直不信，那麼現在就信吧！」洗禮傳召我去信，它的真實性和有效性並不依仗我的信。這點對成人施洗也是真理。那些因信來領洗的人絕不能依仗他們的信，「而我所依仗的是：它是你（上帝）的話和誠命」。這點對嬰兒施洗也同樣真實。「我們帶著孩子去受洗，因為我們認為並希望他將會信，我們祈禱上帝將給他信心；我們不給他施洗也由於此，但只因上帝已有命令。」⁶⁴

這就是路德最終的立場。他後來對這主題的闡述時堅持說：當小孩受洗時，他們領受了聖靈，並用他們自己的信仰去

62. WA30 I, 219; BC, 443f, 55ff.

63. WA30 I, 218, 220; BC, 443f, 56f.; WA30 I, 220; BC, 444.

64. WA30 I, 219; BC, 443f, 55f.

相信⁶⁵。但他也重複了另一種論斷：嬰兒洗的恰當性和有效性不是依靠他們的信仰，因此嬰兒洗是恰當的，即使這些孩子本不信（肯定無此種情況）⁶⁶。

路德對重洗派的否定

路德不僅捍衛了嬰兒洗的有效性，反對重洗派的攻擊；他也攻擊了他們的洗禮實踐，顯明它不可能建立在福音的基礎上⁶⁷。因此路德對重洗派的否定不只是他自身對嬰兒洗抱肯定態度的自我證明的結果，而是有其本身的內容和意義。路德拒絕了只准成人受洗的要求，從而保護加強了他對嬰兒洗的接受。重洗派只想為那些已形成本身信仰的人施洗。為此路德提出了兩條主要的反對理由。

首先，如使洗禮憑藉本人的信仰，那麼留給我們的就總是關於任何特殊洗禮的不確定性。因為我們從來不可能確切知道受洗的候選人是否真信。有關這類信仰問題沒有明確無誤的表徵，甚至在他前來受洗並表白他信時也如此。浸禮派的立場並沒有明確的基礎，因此也是一種不確定的行為。然而那就是

65. 參見，卡爾·布林克爾顯明的證據《路德論嬰兒受洗中的幼嬰信仰》（柏林：Evan. Verlagsanstalt, 1958），60ff.

66. 參見 WA37, 281; WA45, 170; WA46, 152.

67. 這段的基本來源是「關於重洗派」，WA26, 144-174; LW40, 229-262 以及 1534 年 1, 2 月佈道中有關洗禮的講道。在 WA37, 258ff 中所見到的勒雷爾的注釋；在 WA37, 627ff 中所見到的這些佈道詞的印刷版。

罪。這裏有幾段引文：「他們是否已變成了神，以致能識別人心，知道那些人是否信？」「重洗派無法肯定他們的再次洗禮就必有效。因為他們的再次受洗的前提是受洗的本人有信仰。但他們從來無法具有對這類信仰的確定性，因此他們再洗禮是一種不確定的行動。凡是對神的事情不確定和懷疑的人就犯了反上帝之罪，受罪的誘惑。」⁶⁸「凡把洗禮基於某位受洗者信仰上的人從來都無法為任何人施洗。」⁶⁹受洗的個人與為他施洗的人一樣都無法把洗禮的有效性基於他的信仰上⁷⁰。「因為他不能確信他自己的信仰。」⁷¹因此，只要他想把洗禮基於他的信仰上，那麼他受洗的權利和合法性就總是不確定的。魔鬼在任何時候都會使我懷疑我的洗禮，這樣，我就始終無法得到我得救的確定性。

第二，把為人施洗和人受洗基於信仰的基礎上，這不僅會使我們得救無確定性，而且也會使我們成為偶像崇拜者⁷²。用這種方式依仗信心，就把洗禮變成一種「善工」。由此浸禮派的活動只不過是一種新的善工稱義。雖然他們的口說信，但他們真正強調的是人的活動和善工。「因此在他們心中就存在著一個促使人信善工的魔鬼。他偽裝信，而心中真正有的只是善

68. *WA*26, 154, 164, 171f; *LW*40, 240.252, 260。參見 *WA*17^{II}, 85。 *WA*37, 667。

69. *WA*26, 154; *LW*40, 239f。

70. *WA*26, 155; *LW*40, 240。

71. *WA*26, 154; *LW*40, 240。

72. *WA*26, 165; *LW*40, 252。

工。他用信仰的名義和藉口去引導可憐的人們依仗善工。」⁷³浸禮派想要把「由上帝的道和上帝規定的」洗禮和聖餐貶低為「僅僅是人的善工……他們並不想藉著受洗變得虔誠，相反，他們只想藉著他們本身的虔誠使洗禮變成善事和神聖的事。」他們否定洗禮的本質就是傳遞基督的恩典：只有基督使我們成聖。恰恰相反，他們卻希望尚未受洗前就「使他們自己成聖」。因此他們把受洗貶低為一種使他們等同於虔誠之人的多餘的標記⁷⁴。

路德反對把洗禮基於受洗者信心的做法，其根據在於考慮聖禮的客觀性，確切地說，當信心變成受洗者自己的目標時，它就被破壞和摧毀了。路德明確而尖銳地區分了相信與相信信心本身之間的不同。「確實當我們受洗時應該信，但我們不應該因我們信而去領受洗禮。有信心是一回事，它是完全不同於依仗信心，並因人有信心而去領受洗禮的事。」⁷⁵一位有信心的成人前來領洗，他也不能因他信而領洗，而只能是因上帝命令而領洗。「如果一位成人想要受洗，說『先生，我想受洗』，你就問『你信嗎』……那麼他不會脫口而出地說：『是，我想靠我的信心去移山。』相反他會說：『是，先生，我信，但我不會建立在我信心的基礎上。它也許太軟弱或太不確定。我想受洗是因為它是上帝的命令，我應該這麼做，在此命令的力量上，我敢於去受洗。及時地讓我的信心成為它可以

73. *WA*26, 161; *LW*40, 248。

74. *WA*31^I, 257; *LW*14, 39。

75. *WA*26, 164; *LW*40, 252。

成為的那樣。如果我受洗是以祂的命令為基礎，那麼我就知道我確實受了洗。如果我受洗是以我自己的信心為基礎，要是我脫離了信心或我受到某些思想的引誘，認為昨天我也許並沒有真正的相信，那麼明天我也許會發現我本身沒有受洗。』」⁷⁶ 如果某人當他作為成人受洗時必定會以這樣的方式去講述的話，那麼，他也會相信他作為嬰兒去領受他的洗禮。「我感謝上帝，很高興我作為孩子來受洗，因為由此我做了上帝所命令的事。不管我信還是不信，我遵循了上帝的命令，受了洗。我受洗是正確、確實的，不管上帝今天賜予我的信心是確定的還是不確定的。我應該留心我的信念和確信。在洗禮中萬事都不缺乏。在信心中總有某事缺乏。不管我們活多長，關於信心我們總有足夠的東西要學習。信心的失落是可能發生的。所以可以說：「看！他以前有信心，但現在已不再有了。」但我們不能這麼說洗禮：「看，以前有過的洗禮，但現在不存在了。」「不，它仍存在，因為上帝的命令始終存在，凡按祂的命令去做的事都還存在，並將永遠存在。」⁷⁷

應該懂得，路德並沒有說，根據耶穌的命令和意願，那些由自己決定受洗的成人所領受的洗禮就不是真正基督教的洗禮。他知道這些人也可能要回答洗禮時規定的「你信嗎？」以及所有一系列問題，他會說：「是，主啊，我信。」⁷⁸ 但當這

76. WA26, 165; LW40, 253。

77. WA26, 165; LW40, 253f。

78. WA26, 165; LW40, 253。

一簡單的問題被關於「他是否有足夠的信心去領洗」的問題所取代時，一切事物就都被扭曲、上下顛倒了。放棄嬰兒洗，制訂成人洗的規定就不可避免地必定會導致這樣。因為儘管路德沒有明確地這麼說，他的決斷就是根據這種沒有道出的前提；在教會內與在傳教領域內的情況是不同的。因為當一個人從世俗的、異教徒或猶太教徒轉向耶穌基督時，在這種決定性時刻簡單地問他有關他的信心問題，那是一回事；但當一個人在基督教會眾中成長，他自孩提起就生活在信心中，再問他，他的信心是否確實、成熟和自覺到足以使他作出決定，去領受洗禮並表明他的信心，那就是完全不同的另一件事了，特別是當他必須問自己這問題時尤為如此。這就把簡單的信心表白轉變為相信他自己的信心了。然而，確切地說，這就是反對信心。路德說，因為那時此人看起來「信任和建立」是「以他自己」為基礎去「信靠和建立」，「即：是建立在上帝給他的恩典的基礎上，而不是單單建立在上帝之言的基礎上」，然而，那就是一種偶像崇拜式的對福音的否定⁷⁹。行第二次洗禮是因為人拒絕嬰兒洗，並對它所賦予的基督徒的存在和公義視為「不恰當的」，這種第二次受洗意味著已使因信稱義轉變為因善工稱義。因為在所有這些做法中，第二次洗禮是作為「更好的稱義」的終結。路德把這點看作是加拉太人背叛因信稱義的再現。「我們德國人現在是，而且始終是真正的加拉太人」；這

79. WA26, 165; LW40, 252。

是魔鬼的傑作；魔鬼絕不允許德國人「藉著福音去真正認識基督」，即：因信稱義，由此牠派遣了重洗派⁸⁰。

路德關心因信稱義的純潔性，因此這成為他反對第二次洗禮，反對用普遍要求成人受洗去取代嬰兒受洗的最終理由。他的最大的信息之一就是，說明他對信心必不可少的理解的深度。我們可以不把洗禮基於信心基礎上，因為受洗者和施洗者都沒有得到信心的確定性。總之，他們是處於其不確定性的危險和引誘中。「因為它確實發生了，甚至看起來在信心這個問題上還會不斷發生，認為他信而最終卻是不信的事情，而一個認為他不信、十分絕望的人，但他卻是信得最多的。」因為真正信與「一個人認為他信」是完全不同的兩回事。信心並不是自我意識。耶穌說：「信的人……」而不是說「他認為他信的人」。「一個人必須信，但我們既不應該，也不可能確實知道它。」⁸¹路德曾經歷過「全然不知道自己是否信」這種誘惑，而這正可能是他最信的時候，於信心就是這樣的情況，我們既不能，也不敢使洗禮依賴於受洗者真信的確定性上。受洗者與施洗者都不需要這類確定性。

80. WA26, 162; LW40, 249。

81. WA26, 155; LW40, 241。

第二十七章

聖餐

在討論路德的聖餐教義時，我們無法避免要對該教義最終定型之前曾經歷過的幾種不同階段的形式加以區分¹。與瑞士人卡爾斯塔特（Karlstadt）和施文克費爾德（Schwenckfeld）的鬥爭導致路德遠超出他早期有關聖餐教義的範圍。在這過程中，早期的強調點退居到不重要的地位。確實，路德並不是簡單地放棄它們。但他不再重復它們，由此而貶低了它們，甚至使它們失去了在他整個有關聖餐神學中的地位。但它們始終仍是他對這整個聖禮理解的必不可少的一個組成部分，因此我們既不

1. 對於這整個一章，參見漢斯·格拉斯的《路德和加爾文的聖餐學說》（第二版；居特斯洛：Bertelsmann, 1954）以及恩斯特·佐默爾拉特的《根據路德論聖餐的思想看聖餐的意義，1527-1529》（萊比錫：Dörffling, 1930）。〔對僅僅英語的讀者有兩本書很有幫助：赫爾曼·扎塞的《這是我的身體：路德為祭壇聖餐的真實臨在而鬥爭》（明尼阿波利斯：奧格斯堡，1959）；雅羅斯拉符·佩利坎的《評注者路德：對這位改革家聖經注釋的介紹》（聖路易斯：Concordia, 1959），137-260 頁；扎塞，同上書，第 233-270 頁，重建馬堡會談——英譯者〕。

能簡單地無視它們，也不能只讓它們去投合他的聖餐神學的最終定式。相反，我們必須逐個對它們進行討論，才能顯明路德論聖餐的巨著中，他的這一教義的發展過程。

1524 年前的發展

我們在仔細察看路德的聖餐教義的整個發展過程中，必須區分兩個階段。其分界點是在 1524 年左右一場有關真正臨在說爭論的起始。在第一階段，路德反對羅馬教會；第二階段，他反對狂熱派和瑞士派。第一階段中，路德為維護聖餐作為上帝恩賜的真正含義以反對羅馬教會的彌撒獻祭的教義而鬥爭。在第二階段，路德強調基督的身體與血以肉身方式臨在於餅和酒中，反對象徵說理論（Symbolic theory）中對它的拋棄。

路德在這過程的第一階段所講的是「真正臨在」。這是他從古代教會繼承下來的的神學的一部分，無疑他是把它作為《聖經》上的話去接受的。他所作的唯一改變就是用同質論概念去取代教會的化質說教義。他最初是在論《教會被擄於巴比倫》一文中提到這點的。路德這樣做是追隨了唯名論傳統。他斷言基督的身體和血是臨在不可轉化的餅和酒中²。但路德並沒有特

2. 路德拒絕化質說信條。他認為教會在這信條中把關於真實臨在的神的形而上學經院理論與信仰條款相混淆；再者，化質說信條的形而上學理論完全依靠亞里斯多德哲學。路德把這點看成是聖禮之「囚」。WA6, 508; LW36, 28ff。對於每種試圖描述真實臨在發生方法的其他理論，只要那種理論變成信條，那麼這種情況也同樣真實。在內容上化質說信條不同於福音派的教義，因為它斷言地

別強調這一改變。1520 年，他還講到誰想要堅持化質說教義仍可堅持。稍後他不帶任何特別激情地否定了；在臨在說問題上，在他對瑞士派講話時，甚至會強調他贊同羅馬教會的立場。他明確宣布：「與其讓我與狂熱派一起喝那純粹的酒，倒不如與教皇一起喝那純真的血。」³ 圍繞著真正臨在說問題，在路德內心一定有過交戰。在他 1524 年給斯特拉斯堡的一封信中，他承認，在他與教皇鬥爭的關鍵時刻，他曾極大地受到「用純象徵意義去解釋聖餐中設定之言、放棄基督的身體和血真正臨在餅酒中」的這一誘惑的困擾，因為這樣他就能最大地危及羅馬教會的結構。但當他面對那一誘惑時——以及每當他本性想放棄這一困難的信條的意願成了問題的其他時刻（不幸的是每當感覺到我的舊亞當存在時，我就總是太傾向於這麼做）——他總會受到這段明確的設定之言的經文的約束⁴。

路德思想第一階段的特點是：儘管臨在說始終是路德有關聖餐教義的必不可少的組成部分，但在他對聖餐的具體理解中，他既沒有特別強調它，也沒有充分使用它。

上的實質變成了天上的實質。WA6, 511; LW36, 34。真實臨在必須被理解為確實與基督論相同，即：神性居住在完全的、不變的人性中。正因為我們不能說基督的人性是在道成肉身中變體的，所以我們也不能說它在聖餐中變體了。「因此凡是對於基督是真實的事，那對於聖餐也就是真實的。」WA6, 511; LW36, 35。

3. 「我已經夠經常地斷言，我不會為聖餐中的仍是酒或已不再是酒這事去爭辯。基督身體的臨在這對我就足夠了；讓它像上帝所願意的那樣與酒同在。」WA26, 462; LW37, 317。在此文本中的這段引文如下。

4. WA15, 394; LW40, 68。

現在我們必須對第一階段中兩個有明顯差別的子階段作區分。第一子階段是以 1519 年他的《蒙基督神聖真體之福的聖餐與弟兄會》一文為特點。第二子階段則始於 1520 年他的論《新約，即：神聖的彌撒》一文⁵。

1519 年的這篇論聖餐的文章在路德有關聖餐思想發展中占有獨特的地位。正如他的洗禮學說那樣，路德在一開始就指出了外在的表徵，餅是由許多小麥粒製成，酒是由許多葡萄釀成。當我們吃餅、喝酒時，就在自己體內把它們轉化了。路德把這點視為「教會團體」的雙重標記。在聖餐中，基督徒確信基督及其一切聖徒都將為他作中保，他也有義務為基督及其子民的利益作中保。因此這是「愛的聖禮」，即「*communio*」，正如奧古斯丁和托瑪斯認為的那樣，路德把教會作為聖徒團體的觀念就是在對聖餐的理解的基礎上發展起來的⁶。但基督的身體和血臨在的意義又是什麼呢？首先，它意味著是一種「完善的表徵」⁷。餅酒轉化為基督的身體和血，隨著餅酒及我們對它們的領受已經完成，使我們完全確信我們也得到轉化，並與基督靈性的身體和愛的團體合為一體了。因此這種身體和血的臨在只具有象徵性的意義。領受身體和血這點並不特別重要，重要的只是它們臨在並被認識到。路德並沒有強調吃基督的身

5. *WA*2, 742-758; *LW*35, 49-73, *WA*6, 353-378; *LW*35, 79-111。參見萊因霍爾德·西貝爾格的《教義史教科書》（第三版；萊比錫：Deichert, 1917），IV¹，323ff。

6. 參見 304 頁。

7. *WA*2, 749, 751; *LW*35, 59, 62。

體，而只強調吃餅；這象徵性地使我們確信我們要與基督和一切聖徒合為一體。在這一上下文中，並沒有為與其意義相當的真正臨在留下地盤。對它的提及是顯明了一種事後的思考，決非是必不可少的。正因如此，路德 1519 年的這篇論文絕不是他關於聖餐教義的最終定式。但路德也還必須去發現真正臨在與聖餐的「意義」或「善工」之間一種有機的關係，他也不得不超出他的學說的這一程式而發展，因為在這整個論題中，聖餐所設定的話沒有意義。但不管怎樣，人們想必會贊同萊因霍爾德·西貝爾格（Reinhold Seeberg）的觀點：「很可能，路德再也沒有像他在此文中那樣，這麼接近聖餐的真正意思了。」進一步的發展並不都是進步的。就此文的思想退居次位而言（它們繼續出現在他的佈道文中，直到 20 年代中期）⁸，他對此聖禮的理解變得貧乏了。

路德向著第一階段的第 2 個子階段前進——這是其思想尚未由這場聖餐爭論決定的階段——他一般地闡發了他的聖禮觀。這就是他在 1519 年和 1520 年所做的。此時路德強調了聖餐中的必要因素就是明確闡明神的應許，通常就是一種赦罪的應許⁹。按照此點，聖餐設定之言及其中所賜予的罪得赦免，如今在路德對聖餐的思考中占據了中心地位。在他的論《新約，即：神聖的彌撒》一文中¹⁰——此標題就是指示性的——路德教導說在聖餐中所設定的話是耶穌最終的意願和見證。「凡事

8. 參見，這幾段引證，邊碼第 321 頁。

9. *WA*6, 513; *LW*36, 38。

10. *WA*6, 353ff.; *LW*35, 79-111。

端賴……這聖餐中的話。這些就是基督的話。」¹¹ 此約的內容就是罪得赦免、得永生¹²。因此，我們這邊的萬事都要憑藉信心領會約中的話語。耶穌用祂的死為「這些給我們的應許」打上印記，「作為不可變更的」；為此，祂把祂的身體和血留給我們作標記¹³。這種表徵有益於我們的信心。因此這種基督的身體和血的真正臨在的意義包括在這一事實中：它們是證明罪得赦免的應許的標記。也就在這點上，把強調點放到吃基督的身體這事上。我們還必須說，此處真正臨在說還沒有在路德聖餐教義中獲得其充分的意思。把基督的身體和血理解為是使祂的應許成為真實的表徵，這種理解顯然就在那兩種思想之間設立了一種人為的，不充分的聯繫。路德說我們需要表徵，因為我們是有感覺的生物。為此，它也必須是一種「外在的」標記¹⁴。但基督的身體和血是否是真正能為我們感官所能理解的一種標記？唯有餅和酒才是那類標記！但我們必須相信真正臨在說。那麼它怎麼能成為一種藉著我們感官而獲得的標記，而又顯明這一應許的真理呢？真正臨在說在路德聖餐觀中所占據的一種有機的和必要的地位是有限度的，這一點從他只要我們有基督的話語、標記就可以從略的明確聲稱中看出。我們可以沒有聖餐（因此也就沒有真正的臨在）而得救，但卻不能無此

11. *WA*6, 360; *LW*35, 88。

12. *WA*6, 358f, 361; *LW*35, 85-89。

13. *WA*6, 358ff; *LW*35, 85ff; *WA*6, 515, 518; *LW*36, 38, 44。參見 *WA*10^{III}, 351; *LW*51, 116。

14. *WA*6, 359; *LW*35, 86。

約。「基督更關心的是祂的話語，而不是這一標記。」¹⁵

決定路德思想進一步發展的是，由於必須捍衛真正臨在說以抵制對它的攻擊。現在我們就進入了他的這一學說的第二階段。不可避免的是：由於真正臨在說已不再被理所當然地視為是此聖餐學說的無可爭議的組成部分，因此它理應在路德對聖餐的總體理解中得到極大的強調，並具有了更大的意義。萊因霍爾德·西貝爾格對此作了很好的闡述，他說，正如我們已討論過的，路德的這一教義在第一階段中的第一部分時，其「特有的」因素是「看見了」聖餐所設定的話，而在第二部分時是「聽見了」此話。然而，如今由於真正臨在說的爭議，「吃」就被強調了。路德意識到，由於這場真正臨在說爭論的開始，造成了他的聖餐教義強調點的改變。1526年，路德說，在那之前他簡直沒有談到過這種信仰的客體，即：基督聖體臨在餅和酒中。以往，他的注意力都集中在主體因素上，即：真正忠誠地使用聖禮，使用就必須對每種聖禮進行了解，「使用也是了解的最好的事」。但如今，他必須把他的注意力轉向這一聖禮的客觀的特性上，因為真正臨在說正受到攻擊¹⁶。

因此，聖餐中所設定的話如今要以一種新方式去對待。它們不再僅僅被看作是罪得赦免、應許的承載體，也被理解為是真正臨在的應許。路德早在1523年就定下了這一新調子，當時他說，此言隨之就帶來了它所講到的一切事，即，基督連同

15. *WA*6, 363, 373f; *LW*35, 91, 106。

16. *WA*19, 482f; *LW*36, 335。

祂的肉身和血，以及祂所存在的和所具有的一切。」¹⁷

但路德並不是突然得到他在 1527 年至 1528 年間的立場的。在這場爭論開始的幾年中，他對真正臨在的特殊意義及它與福音之言的關係尚未確定。這點在路德的《反對天國的先知們》的小冊子裏得到證明，此書十分有力地斷言臨在說就是聖餐設定之言的真正含義。路德在此運用了絕妙的解釋，教導說，在十字架上所賦予的罪得赦免，在聖餐中「藉設定之言也得到和分享了」，正如在福音中它被宣講的那樣。聖餐簡直就可以說成是「福音」。我在聖禮和福音中找到了這句話：「把在十字架上所掙得的罪得赦免贈送、奉獻、分配、給予我……凡是因其罪而有內疚感的人就應該去領聖餐，獲得安慰，這不是因為餅和酒，也不是因為基督的身體和血，而是因為聖餐中的話，它提供表達、賜予了為你而捨的基督的身體和血」¹⁸。這一闡述特別有趣。它顯明了罪得赦免在路德思想中居於中心地位，他把它視為此聖禮的特殊恩賜。其次，真正臨在說也適合這種思想。生死攸關的倒不是身體和血臨在本身，而是給我提供了這句話：基督在十字架上付出的身體和血是為我而捨的。因此，十字架就處於這一討論的中心。強調點放到了基督的身體是為我們而死的上面。

然而，如果一切都依據這一事實：用它們是「為你」的這句聖餐設定之言向我們打開和轉達由基督獲得的寶庫的話¹⁹，

17. WA11, 433; LW36, 278。

18. WA18, 204f.; LW40, 214f。

19. WA18, 203; LW40, 214。

那麼為我們獲得赦罪而使基督的身體和血真正臨在就無絕對的必要性了。鑒於路德有神的話就是力量的觀念，這點就尤為真實了。路德也得出結論：「即使正如他們所聲稱的那樣，那裏只存在著餅和酒，但只要有『拿去吃，這是我的身體，是為你們捨的』這句話，那麼就會因此話語，在聖餐上始終會存在著對罪的赦免。」²⁰就此而言，路德明顯地參照了洗禮的類同之處。後來，他的有關聖餐的內容和功效的學說遠遠超過了這種類同性。

人們在此再次看到聖餐教義仍尚未完善。對臨在說的恰當的強調（路德在這場圍繞它的鬥爭中變得越來越有意識了），也還沒有真正符合把聖餐朝著罪得赦免的應許方向去理解。路德以往是為了服從《聖經》而嚴守臨在說，但從現在起，他是越發明確地、越發有意識地為了真正臨在說本身之故對它發生興趣。但由於他的基本的聖禮觀的影響，使他還不能充分利用臨在說。我們也許可以說，他對聖禮的一般觀念如今正與他對聖餐中真正臨在的理解相抗爭；後者已超過了他對聖禮的一般概念。1525 年他的聖餐觀中較大的成分仍然還是像前面曾引證的各段中顯明的那種。但它的發展將會取什麼方向呢？如果對臨在說的充分意義進行考慮的話，它是否必定就會導致路德不再把赦罪的應許作為聖餐的中心去理解，而是用一種更為實際的理解或是補充它，或甚至取代它呢？鑒於路德的聖餐學說是在這場爭論中得到充分的發展，因此我們要記住，帶著這個問

20. WA18, 204; LW40, 214。

題到他的這學說中去找答案，尤其是到他 1527 和 1528 年的著作中，以及他在馬爾堡所作的聲明中找答案。

發展後的聖餐教義

祝餐詞（Words of Institution）的權威

什麼導致了路德對他的聖餐教義作出決定性的變動，並使他如此堅定不移地這麼做呢？路德本人每到關鍵時刻都要引證祝餐詞明確的經文。服從主的話迫使他去講述主所教誨的事。在他的幾篇神學辯論之中，他都設法使基督臨在說能為人理解，在回答其對手的詰難中，他首次發展出帶有此特色的基督論的觀念。它的特點是：由於路德在馬爾堡討論中的對手們並沒有提出把基督侷限在天堂中²¹，所以路德也沒有把他的教義向著基督坐在上帝右邊這一方向發展，而是繼續不斷地返回到引證那段簡明的經文中去。但這種引證不應該把它解釋成路德是墨守《聖經》的頑固派。路德既沒有受《聖經》才是真正神的啟示這一理論的束縛，也沒有受語法的束縛。有時他對卡爾斯塔特圍繞語法、標點的評論作出回應，說：「當關係到這種信心基礎時，必定會存在某些高於語法規則的事……如果我的信心必須依賴多納圖斯（一種拉丁語法）或《小公禱書》，我就會處在一種壞的狀態。如果我們根據語法規則去掌握所有的

21. 參見奧西安德的報告，WA30III, 148。

《聖經》章節，那我們必須設立多少條新規則？」²² 事實上，「我們必定會問，在討論臨在說時，為什麼路德沒有更自由地運用《聖經》。」²³ 唯一可能的答覆是聖經話語的真義本身迫使他採取如此行的立場。他對基督和福音的整體理解——在這方面他確實服從《聖經》——是在為他的《聖經》注釋作見證的。因此我們若要對這種狀況作一恰當的描述，只有在我們講到這種互相調節時，即在路德的《聖經》注釋及與他對福音的理解的基本要素相關的這種本質上的關心之間調節時。決定他思想的既不是只有《聖經》經文，也不是只靠自我，而是這種和那種相結合或者這種在那種之內一起決定的。當他內心圍繞著自我，並與自我本身鬥爭時，《聖經》經文約束了他——正如他在 1524 年 12 月 15 日《致斯特拉斯堡基督徒》（*a Letter to the Christians in Strassburg*）的信中及其他地方所表明的那樣²⁴。但正是在這場圍繞著此段經文含義的爭論中，他摸索著

22. WA18, 157; LW40, 167。

23. 恩斯特·佐默爾拉特的《路德關於聖餐中的真實臨在》，載於《馬丁·路德的遺產》（萊比錫：Dörffling, 1928），335 頁。也可參見卡爾·巴特的《路德論聖餐學說的起因及目的》，轉載於《時代之間雜誌》（1923/4），50f；也刊登在《神學與教會雜誌》（慕尼黑：Kaiser, 1928），26ff。巴特正確地賦予路德思想這一方面的特點，他說：「路德為此主題所作的作為見證的每件事……都是對『這是我的體』的意釋；在路德看來，這是完全敲定的」。巴特接著說，而且說得同樣正確：「因此它被寫下，並必須被寫下。路德理應用與茨溫利完全不同的方式去說到此點，即使他沒有發現在《聖經》中這個有爭議的『是』字」。

24. 「但我是一名囚徒，不可能使自己自由。此經文出現太有影響力，將不允許其

尋找自我本身，以使他確信他的《聖經》注釋是正確的。

因此我們應該首先討論路德的《聖經》注釋，然後再討論他關於聖餐的教義及其他與他整個神學的關係。

在涉及路德對這段設定之言的注釋中，我們必須指出，路德最初是以保羅在《哥林多前書》十一，十二章中所講的話為基礎去確定它們的含義。這些設定之言是他戰鬥中的最後堡壘。然而正是保羅給了他這一堡壘。

路德在 1525 年和 1528 年的兩次不同場合中，都斷言保羅在《哥林多前書》十：16 中的話（「我們所祝福的杯，豈不是同領基督的血嗎？我們所擘開的餅，豈不是同領基督的身體嗎？」）是對他的立場的真正肯定。1525 年，他明確提到他的「誘惑」，即：圍繞著真正臨在問題的內心鬥爭及想放棄此說的誘惑，這些都在他給斯特拉斯堡的信中提到了。「這是落在卡爾斯塔特博士及其整個黨羽頭上的雷電般的經文。在我經歷這一聖禮的有關考驗中，這段經文也一直是對我的心進行賜予生命的治療。即使我們只有這段經文而無其他，也足以增強良知，並足以征服所有的對手。」²⁵1528 年，他說：「我一直讚

本身被這純粹羅嗦的長文奪走它的意思」。WA15, 394; LW40, 68。參見 WA18, 166; LW40, 177。這意味著我們不能贊同卡爾·巴特的這種說法：「對路德的聖餐設定之言的注釋所提出的問題不是他的學說的來源，而只是他學說的其後證明。」（同上書）。這段話把下列兩者間的關係有點過分簡單化了，即在路德的《聖經》注釋及他與此問題的本質之聯繫之間的此種關係，路德給斯特拉斯堡的信就不允許用這種方法。

25. WA18, 166; LW40, 177。

美這段經文，並且我還要這麼做，就像我心中的歡樂和榮耀那樣，因為它不只是像我們在《聖經》中讀到的那樣說『這是基督的身體』，而是提到這樣擘餅，並說『此餅是基督的身體』，確實，『我們所擘的不只是基督的身體，而且是被分享的基督的身體』。此段經文在此時此地是那麼清楚明亮，以致這些宗教狂熱者和整個世界都不可能願意和要求任何更多的。」²⁶保羅的話對路德本身及其學說的客觀內容的重要性已無以復加地明晰地表達出來。很顯然，路德在與瑞士派和施文克費爾德的鬥爭中不得不為此段而爭辯。他自己對這段的解釋是：「當時保羅是這樣說的：『我們所擘的餅就是同領基督的身體』，即：凡是同領餅的人就是同領基督的身體，這是作為在許多人中分配的共同財富；因為保羅說，餅就是這種共享的基督之身體。這點已被清楚明晰的話所闡明，無人對此還能有不同的理解，除非變更此話。」²⁷反對者想要把保羅所說的「同領基督的身體」解釋成是「靈性上的」，並把他們的觀點基於隨後的《哥林多前書》十：17 上：「我們雖多，仍是一個餅、

26. WA26, 487; LW37, 348。

27. WA26, 490; LW37, 353f。路德對第 17 節的解釋是強調保羅並沒有說我們是基督的身體，而只是說我們是一個身體和集會，一個團體。WA26, 491; LW37, 355。這種說法是站不住的。但路德的對手們也同樣錯誤。凡路德企圖以第 16 和 18 節為基礎去理解第 17 節的地方，他的對手們就企圖反其道而行之，他們是以第 17 節為基礎去理解第 16 和 18 節。但他們在解釋第 16、18 節是不成功的，因為這種方法使基督身體的「肉身」關係都消失了。第 17 節與第 16、18 節的關係是一個《聖經》解釋的難題。

一個身體，因為我們都分享這一個餅。」鑒於同領基督的身體也意味著屬於基督靈性的身體，即：教會「同領」本身也必須被理解為是靈性上的一體。因此在十：16中，保羅並沒有講到去吃基督的肉體。但路德不承認此論點的效用。根據路德的說法，保羅這裏講的是身體上同領基督的身體，即使是猶大和一文不值的人也同領，因為他們也擘了餅²⁸。在此處「體」和「血」絕不能被理解為是比喻。路德一再反對企圖用此種解釋法，特別指出《哥林多前書》十一：27和29中，「因為人吃喝如不分辨主的身體就是干犯主的身、主的血」²⁹。在這些段落中，用比喻去理解是不可能的。這裏保羅沒有講到身體的象徵性，而是講身體本身。「如果主的身體不臨在吃中或餅中，人怎麼會因吃而犯下反對主的身體的罪呢？」³⁰正是在這基礎上，路德作出了也是與《哥林多前書》十：16有關的決定，並且也就在這一基礎上，作出了與聖餐各段有關的決定。「如果在此段中，身體和血……不是比喻，而恰恰是指基督真正的身體和血，就像我們教義上所堅持的那樣，那麼它們在其他提及聖餐的各段中也不可能是比喻。」³¹

28. 「所以保羅這段話就像塊石頭那樣屹立，很有說服力地必須作出如下解釋：凡是擘餅、領受和吃餅的人就是領受和分享基督的身體。正如我們已說過的，它不可能是靈性上的，所以它必定是一種肉身的分享。」*WA18*，172；*LW40*，181。

29. *WA26*，481，486，498；*LW37*，341，347，358。

30. *WA18*，173；*LW40*，183。

31. *WA26*，489；*LW37*，351；*WA26*，498；*LW37*，359f，有著特殊的意義。

因此保羅的話清楚地講明了聖餐設定之言的明確意思。它們顯明此言必須按他們所讀到的去理解，而不能把它們解釋成是比喻。路德通常闡述的一般原則，不管怎樣，理應也會導致這一立場。《聖經》的每一段都要根據它簡單的字面意思去理解，除非有公認的信條迫使我們得出另一種解釋。「我們應該讓《聖經》中的話就像他們所讀到的那樣，保持其自然的力量，不得給予任何其他解釋，除非有明確的信條迫使其改變。」³²然而無需採用這類非字面的方式去解釋這一設定之言。再者，不管所有論述聖餐的設定之言的各種記載有所不同——而且路德很認真地對待這些不同的細節³³——「這是我的身體」這句話是它們所有各段中都共同有的³⁴。那些話都非常明確，都是上帝之言。「這是我的身體……」這段經文不是來自人，而是來自上帝本身，是從祂自己的口中講出來的，並記載在那些非同一般的書信和話語中³⁵。「我們的經文是準確無誤的，它必將始終作為上帝之言所講的；因為上帝本身把它放在它存

32. *WA26*，403；*LW37*，270；*WA18*，147；*LW40*，157。「因為任何人要膽敢採用與他們所說的不同的其他方法去解釋上帝之言和《聖經》，那他就有義務去證明他的反對也出自完全相同的一段經文或同一則信條。」*WA23*，93；*LW37*，32。在馬爾堡，路德說：「信仰的最終本質要求我們不要編輯我們親愛的上帝之言，除非有某些與信仰或信仰規條相反的荒謬（源於文字翻譯）迫使我們去這麼做。」*WA30*Ⅲ，122；參見扎塞的同上書，243頁。

33. *WA24*，454ff；*LW37*，310ff。

34. *WA26*，459；*LW37*，314。

35. *WA26*，446；*LW37*，304。

在的地方，無人會膽敢去增補或推翻一個字。」³⁶

當然所有的解釋都來自人，而且是不確定的，在路德的對手們中就存在著幾種解釋³⁷。即使這類《聖經》解釋本身可能是好的，但當信仰這類大問題處於危急時，它也無濟於事。

「我的良知喜歡有一種良好而確定的基礎，那會怎麼樣呢？難道良心是建立在這種饑渴之需的評論基礎上嗎？」³⁸ 這類解釋不僅表明缺乏對上帝明確之言的虔敬，而且也是一種不仁義的行為，因為它反對良知為其信心去尋求一種確鑿的基礎。當人們單純地服從上帝之道，視它們繼續有效時，上帝就受到了稱頌，良知也肯定得到了確定。因此決定路德的虔誠及其神學的因素之一就成為他的聖餐教義的組成部分：服從上帝的這一明確之言，反對一切無益的理性思想。路德認為他的對手是理性主義者，他們想要用人類的思想，用那些可能的、不可能的、有用的、無用的等概念去學會理解上帝明晰的話語³⁹。這並不

36. *WA*26, 446, 448; *LW*37, 304, 307。「我看到這一清楚、明確、有能力的上帝之言，它迫使我承認基督的身體和血就是在聖餐中。」*WA*18, 166; *LW*40, 176。參見 *WA*23, 83, 87; *LW*37, 25f, 28f。在馬爾堡，路德說：「我親愛的先生，鑒於我主耶穌基督的這段經文：『這是我的身體』還仍然站得住，我確實不可能避開它，而必須承認相信基督的身體就在那裏。」*WA*30^{III}, 116, 137；參見扎塞的同上書，237, 257 頁。

37. *WA*26, 446; *LW*37, 304。

38. *WA*26, 483; *LW*37, 344。「因為如果我們必須信賴簡單明了的話，我們寧可信賴上帝對我們講的這一簡單明了的經文，而不去信賴人所作的簡單明了的解釋。」*WA*36, 497。

39. *WA*23, 123; *LW*37, 51。「這是對自然理性的一種怨恨和憎恨，因為它不想與

是在關於聖餐的這場爭論中，路德對其對手評價是否正確的問題。當前我們所關心的，並不是對這場對立面間爭論的局面下一判斷，而是要了解路德的立場。

必須服從上帝明確的話語，這種服從要求完全擺脫我們是否能夠理解基督的身體和血是怎樣臨在餅和酒中的這種問題。路德反覆竭力強調，這種「怎樣」真正臨在的問題是向我們的理性保密的，也應該保密⁴⁰。上帝比我們所能夠理解的更偉大。祂的所作所為必定超出我們能力所能理解的⁴¹。那點所顯明的正是上帝的活動⁴²。因此在這場聖餐之爭中，路德所使用的基督論思想是無法用於為理性開道，而且也不打算這麼做；它們也不可能在論證臨在說時去啟示理性。它們的目的是要掃除我們對上帝臨在說所抱有的狹隘的人的思想，提醒我們記住上帝的可能性始終超越我們對它們的理解能力。路德叫我們注意，在我們固有的生活中包圍我們的，都是奇妙而無法理解的事，僅就此而言，他把這位無法理解的關閉者（上帝）帶給了人類

這信條有關，並由此而唾棄反對它，然後試圖把自己偽裝成在《聖經》中以避免為人們所識別。」*WA*23, 127; *LW*37, 53。參見 *WA*23, 161; *LW*37, 137f。

40. 例如，*WA*18, 206; *LW*40, 216。*WA*23, 87, 145, 209, 265; *LW*37, 28f, 64, 103, 139。

41. 「但上帝之言行並不是按我們對事的看法進行的，而是以一種一切理性，甚至天使都無法理解的方法進行。」*WA*26, 318; *LW*37, 207f。參見 *WA*30^{III}, 119; 扎塞的同上書，239f。

42. 「如果我知道祂的方法，那麼這位最絕妙的祂就不再是無法理解的了。」*WA*30^{III}, 119; 扎塞的同上書，239f。

的理性。我們生活在它們當中，來自它們當中，而不理解它們是怎樣發生的⁴³。

這位順從上帝的人（路德）既不問「怎樣」，又不問「為什麼」上帝做祂應許之事。因此路德拒絕回答其對手提出的關於真正臨在之目的的問題，把這些問題視為反上帝的人類的理性推測。他的對手們問，在聖餐中基督的身體和血的臨在可以作什麼用。正如我們所見，路德確實沒有回答這一問題。他沒有把這答案給那些要求見到上帝這一明確話語的好處才相信此言的人；他只把這答案給那些崇敬而謙卑地相信上帝之言的人。路德在這一點上儘可能地著重強調信心的本質。這裏每件事都至關重要。信就意味著放棄我們自己的思想和意願，盲目地順從上帝之言和意願。「一顆相信、敬畏上帝的心就能做到這點：它首先問的是此言是否是上帝之言。當它聽到回答是時，它就不會再去問為什麼它有用或必要等這類問題。因為它會帶著畏懼和謙卑的心說：『親愛的上帝，我瞎了眼，確實我不知什麼對我有用或無用，我也不希望知道這點。但根據你神性的善和智慧，我相信和信任你會最好地了解和我。我聽到你的簡明的話語，得知你的旨意感到非常高興和滿足。』」⁴⁴路德在這裏關心的完全只有上帝之言及其意願的至高無上，反對這一切人為的要求：就是要看透上帝所做之事的宗教上的必

43. 「我將不會提到這一事實：他們應該知道怎樣用肉身去看、聽、講和生活。我們感受到所有這類事，而且每天都會陷入到它們之中，但我們仍不知它們是怎麼發生的。他仍卻想知道基督是怎樣臨在餅上的。」 *WA23*, 266; *LW37*, 139。

44. *WA23*, 247, 249, 253; *LW37*, 127f, 131。

要性和意義。凡是上帝之言所講的和所賜予的，對我們來說就是好的。然而我們不能把這一標準反過來用，不能藉著問它有什麼用處去衡量和支配上帝的話。因為那反倒是人類自負、顛倒上帝與人之間關係的一種原罪的表現。如果一個人順從上帝之言靠的是他悟到了上帝之言的用處，那麼實際上他就把自己置於上帝之上。「因為一個問上帝所說所行的事為什麼必要的人，就想把他自己凌駕於上帝之上，比上帝更好、更聰明。」路德認為這種驕傲是可怕的。「一個人的心會因為他的這種惡魔似的邪惡及傲慢無禮的狂語而爆裂。」「然而，如果他們對信心有任何的了解，甚至感到它的火花，那麼他們就會知道信心的唯一最高的美德、特性、榮耀就是有一種意願：不去窺探人所信之事的好處和必要性。它拒絕為上帝立限制或要求知道上帝所命令或吩咐的必要性和目的是什麼，並完全樂意本身遭受無視，而給上帝榮耀，並相信祂的簡明之言。」⁴⁵在馬爾堡，路德以非常激烈的形式表達了同一思想：「如果上帝要我去吃肥料，我就會去這麼做，並確信它對我身心有益。」⁴⁶在所有這些中，沒有提及我們最終陷於一種無意義和任意的意志中。正如已引證的各段所顯明的那樣，路德並不總是堅持，上帝所做的每件事對我們來說都是真正有用和必要的，但他也設法論證真正臨在的有用性。他所關心的只圍繞一點：我們不應該把自己的信仰基於我們對上帝思想的認識上，而只應該在信仰中

45. *WA23*, 265; *LW37*, 139。

46. *WA30*^{III}, 116; 扎塞的同上書, 237 頁。「僕人不該詢問他主人的意願，他應該閉上他的眼。」同上。

尋找認識。因為富有意義並不是評估上帝之言的標準；恰恰相反，上帝之言是富有意義的泉源和標準。上帝願意使祂的意思藉著聖靈讓我們了解。但聖靈只把祂本身賜予那些順服的人——順服也就是無自決權的。到達對上帝的目的神治的理解之路是要藉著盲目的、他治的服從引導。

如果我們一旦開始提出反對一種建立在上帝之言基礎上的信條的理性理由，那就沒有停留之地。接著其他各信條也會失落。如果它不贊成這條，也就會不贊成一切信條。因為在理性看來，上帝之言總是愚拙的（見《哥林多前書》一：18）⁴⁷。不僅相信這一教義是「困難的，甚至是不可能的」，而且相信，例如基督既是上帝又是人的教義也同樣如此。「只有那些聖人是例外，他們不僅發現很容易接受它，而且發現在信仰上帝之言和行中有著歡樂和幸福，是的，甚至有生命和拯救。」⁴⁸

因此，路德對聖餐設定之言的每一字都十分激情地、毫不動搖地信，這也同他對上帝與人、神的真理與理性、上帝之言與信仰之間的關係有深刻的理解相連。要使我們意識到那一點最好是摘自路德 1528 年發表的《關於基督晚餐的告解》一文中的那段話。

「首先當我們與上帝的言行發生關係時，理性及一切人類的智慧都必須甘受降服，正如聖保羅在《哥林多後書》十：5 中教導的那樣。它們也必須允許本身成為盲從的，被引領、受

47. WA23, 127; LW37, 53。

48. WA23, 161; LW37, 75。

指點、受教誨和教導的，免得我們擅敢坐在高於上帝之言的審判席上。當我們企圖評判上帝之言時，就必定失敗無疑，正如《詩篇》五十一：4 所見證的那樣。其次，如果我們降服於祂，並承認我們並不理解祂的言行，那麼我們就將會得到滿足。我們在講到祂的事工時只應使用祂的言語，因為祂已向我們宣講了它們，並命令我們要跟隨祂去講；我們不應擅敢用我們自己的話去講，彷彿我們的話比上帝的話更好似的。當祂向我們宣講祂的話時，如果我們不跟隨祂重複這些話，就像一個幼兒跟隨其父重複誦讀《信經》和《主禱文》那樣，那麼我們確實就會走錯路。這裏我們只需閉上眼在黑暗中行走，並且只需堅守上帝之言並追隨它。因為鑒於我們面對的是這句上帝之言『這是我的身體』，它是不同尋常的、明確的、普通的、肯定的話，不管是在《聖經》中，還是在任何語言中都肯定不是比喻，因此我們必須很有信心地信奉此言，並讓我們的理性成為瞎眼的，並被降服。正因為這些話不是吹毛求疵詭辯術的指令，而是上帝對我們說的，所以我們必須跟隨祂重複這些話語，並贊成它們。」⁴⁹

路德曾一度正視聖餐中設定之言的經文和文字的理解會存在著不確定性和不清楚的可能性——即使它們對他而言並非如此——他甚至還正視這種可能性：根據聖餐設定之言相信臨

49. WA26, 439; LW37, 296。

在說的那些人也許會陷入虛幻中，因為實際上上帝想用這些話表明其他事物。但即使這種可能性是確鑿的（儘管在路德看來，這種可能性甚至不存在），路德仍感到追隨它的字面意思會比人對它的解釋更好。因為無論如何，上帝是用這種方式顯示經文的。如果它的意思不清楚，這是因為基督的意願是如此；祂寬恕我們無法理解和錯誤理解它，正如祂寬恕其門徒不明白祂對其受難的預見那樣。「如果我必須有一種不確定的、不清楚的經文和解釋，我寧可有上帝親口說的，而不是由人講述的。如果我必須受騙的話，我寧可受上帝的騙（如果那是可能的話），而不是受人騙。因為如果上帝騙我，他就會負起責任，會使我得到平反；如果人騙我並導致我入地獄，他們是絕不可能使我平反的。」⁵⁰

有人感到，對《聖經》注釋的問題並不像路德著作中所顯示的那麼簡單⁵¹，確實，甚至認為他對聖餐設定之言的理解也並沒有表達出它們在《聖經》上的意義（例如「身體」和「血」），但他們也必須承認路德的看法是一種很有活力的見解，因為上帝應許用祂的話和祂的生命去表達這件最偉大的事，即：絕對唯獨順服和信賴上帝之言，這點是無與倫比的。因這一原因，路德圍繞聖餐之爭所寫的文章對教會而言是一種尤為珍貴的遺產。

50. *WA*26, 446; *LW*37, 305。

51. 參見我對路德的批判及路德對聖餐設定之言的正統解釋，在 *CW*, 563-588, §§ 57f.中。

路德對臨在說的客觀興趣

路德是以一種服從聖餐設定之言的字面意義的態度對此言進行解釋，這也表明了他實在的關心。我們如今要問的是在他整個神學中，是什麼導致他得出了這種真實臨在觀，並使他與它捆綁在一起。我們要問，例如：他的聖餐學說是怎樣與他整個對福音的理解相連接、相適應的，它又是怎樣影響路德神學中個別的學說，如基督論等。

路德主要關心的還是他一貫反對羅馬的那件事：把這一聖禮真正作為上帝的恩賜去理解。作為恩賜，它確實要為信仰而存在，但它也可以獨立於和先於信仰而存在。人的能動性沒有為它增添什麼。他發現狂熱派和瑞士派的首要錯誤是，他們不承認聖餐是上帝給那些為取得信仰的歡樂而奮鬥的人的恩賜。他們把聖餐作為紀念性的晚餐。這種概念不僅瀆褻了基督這一明確之言，而且對身臨其境的人也是一種不仁慈的行動。確實，路德在行聖餐禮時也紀念基督的死。他有一切理由問：「有關這一點，有誰比我們知道的更多？」⁵²然而，所涉及到的還不止於此。把聖餐理解為紀念的晚餐最終只能是善工稱義說，使人無法擺脫困擾。而它實際上只會把他帶進更深的困擾中，因為它要求藉著真正的紀念和愛而昇華，而這必須靠他自

52. 上述引文摘自勒雷爾的注釋。*WA*19, 504。參見上下文，*WA*19, 503f; *LW*36, 347f。

己的力量去創造。「但假設你對基督的認識和紀念是純激情的、純心靈的、純熱情的、純粹火樣的……那它會造成什麼呢？又會獲得什麼呢？站在餅和酒面前的，就只有那些帶有較大信心和熱情的新僧侶和偽善者了（如果一切都進行順利的話），正如迄今為止只有敏感的良知站在聖餐面前那樣。」

「即使我……對基督的紀念和認識具有如此的激情和嚴肅以致我去流血，變得很狂熱，那它也會全然無用，一切都會是徒勞。因為它只會是純善工和誠命，上帝的恩賜或道沒有在基督的身體和血中賜予我。」⁵³ 行聖禮的意思不是用我們自己的思想把我們自己提升到基督的高度，而是基督把本身降低到與我們一樣。路德並沒有把對上帝的事奉和崇拜基於我們信心的激情上或者把我們的默想基於基督的受難上，因為對上帝的一種確信和歡樂的崇拜怎麼可能始終基於這種情況呢？他卻寧願把它基於基督臨在說上，因為基督承擔並寬恕了我們信心的不足。

支配路德全部思想的是，對此的關注。此時路德在它裏面抓住以《聖經》為基礎的真實臨在說思想，這是傳統為他提供的。真實臨在說是指我們在這裏與真正的恩賜發生關係，它以身體的形式贈與我們，並且最為明顯的是它擺脫了一切人類的態度和所有「靈性上的」能力。慈運理把聖餐理解為象徵性的，這與一種明確可見的行動主義相關：聖餐從來就不是基督

53. WA18, 195, 203; LW40, 205f, 213。

的身體和血，而是表達感謝的行動。」⁵⁴ 然而，路德認為上帝與人的每次遭遇，其基本特點都是被動性的，人的全部活動都只是純粹的、相應的接受。路德認為強調這點是把聖餐和真實臨在理解為非象徵性的一個必要的組成部分。

路德也發現上帝拯救人之活動的基本特點還以另一種方式顯現在真實臨在中。真實臨在意味著基督肉身的臨在。路德知道主甚至就是現在，都在親自口頭宣講他的話。然而在聖餐中，基督親口應許他將以肉身臨在。路德並不認為這一做法是特殊的、獨一無二的事。相反，這點在上帝拯救的活動史上處處時時發生。

道成肉身（《約翰福音》一：14）——在路德看來這也意味著道成了身體。這種肉體並非無意義的。它與真正的歷史真實性是一致的。歷史總是發生在肉身中。基督是在肉身中這一事實意味著他對人的親近和理解。上帝是在肉身和靈性這一整體上與人發生關係的。耶穌的當代人都能同他有靈性上的關係，而同時又與祂有肉身上的關係。馬利亞生下了祂，既是靈性上的，又是肉身上的。牧羊人和西面被允許見祂，也既是在靈性上的，又是在肉身上的。我們也會有像這樣的關係。祂希望「肉身與我們接近就像祂與他們接近那樣」。祂今天這麼做是按另一種方式，一種超自然的方式，這樣祂能夠非常緊密地接近世界上所有的人；如果祂是以可見的形體出現，那就不可

54. 慈運理的《著作》，舒勒和舒爾特斯編輯（蘇黎士：Schulthess, 1832）3, 542。

能做到這點。因此，肯定祂是以肉身臨在，但是以隱蔽的方式臨在⁵⁵。我們得到應許，因著信，按祂的身體和靈去全面領受祂。難道這種基督身體的臨在就應是件不重要的事嗎？它是否對祂在塵世生活期間的救贖工作就不具重要性呢？確實，祂在世間行走和幫助那些與祂肉身有接觸的人是好的。藉著祂的身體，藉著祂的身體的呼喚聲，祂把拉撒路從墓中叫起來（《約翰福音》十一：43）。祂摸了長大痲瘋病的人，使此人得潔淨（太八：3）。祂在水面行走，伸出手把正在下沉的彼得拉上船（《馬太福音》十四：31），祂的一切行為都是神，是善行（路德所指的只是肉身的行為）。祂的特性和本性也就是祂無處不在行善。如今祂為什麼就不該在此刻作為同樣肉身、同樣的道、同一本性的餅中，而且必定同時也是善和有益的餅中幫助我們呢？」⁵⁶

如果在人們吃肉體上的基督時，基督的肉卻是無益的，那麼「當它在肉身上被懷胎、出生、躺在馬槽中，被人抱起，坐在晚餐桌邊，挂在十字架上等等時，為什麼不也是無用的呢？所有這一切都是祂肉身的、外在的樣子和用處，這些與在肉身上吃祂時是同樣的真實。祂在母腹中是否比祂在餅中和人嘴中要好些？如果祂的肉身在這裏無益，那麼它在那裏也無益；如果它在那裏有幫助，那麼它在這裏也必定有幫助。因為基督的身體在涉及到肉身的、外在的方面也無非由這些構成，不管是

55. *WA23*, 193, 173, 175; *LW37*, 81, 94ff.。

56. *WA23*, 256; *LW37*, 133f.。

它被人吃、受孕、出生或帶領，被人看見或聽到都如此。在所有這些情況中，靈性上的吃是無用的，只有身體上的使用和運作才有用。」⁵⁷ 正因為道成了肉身，基督的肉體才為上帝之道所充滿。它與我們的肉身和血是完全不同的。「它就是在這肉身中的上帝。它是上帝的肉身、靈的肉身。它在上帝裏，而上帝又在它裏。」死神企圖取得對這一肉身的權力，但沒成功。當死神想吃掉它時，「這種食物對他太硬，反倒吞滅和消化了這位貪食者。」⁵⁸

瑞士派對路德所言毫不理解，這點從他們之間相互反對的實際深度就可看出。雙方分歧在於路德和瑞士派對肉和靈概念的理解方面不同⁵⁹。路德的對手把他們的反對理由基於基督的這句話上：「肉體是無益的。」（《約翰福音》六：63）他們關心的是靈性上的事，而靈只能出自靈。靈只能對靈有影響。那麼真實臨在和肉體上吃基督具有什麼意義呢？⁶⁰ 這些想法是與認為上帝就是靈性，我們同祂的關係也是靈性的相矛盾。聖餐也許只能理解成是象徵，用以說明一種信心能夠體驗到的靈性上的真實性；就這點而言，它就是基督獻祭的死亡。

路德深邃的洞察力認識到在這類想法中的肉身與靈的概念

57. *WA23*, 177; *LW37*, 85.。

58. *WA23*, 243; *LW37*, 124. 參見 *WA23*, 201, 253; *LW37*, 98.130f; *WA26*, 351; *LW37*, 236f.。

59. 參見埃裏克·西貝爾格的重要敘述，載於《慈運理，施文克費爾德與路德間對立的觀點》（萊比錫：Deichert, 1929）。

60. *WA23*, 173, 199; *LW37*, 81, 97.。

是與《聖經》概念不符的。事實上，慈運理及其追隨者講述的是古代後期經典的二元論和唯靈論。他們把靈理解成是肉的對立面，是就肉身的含義上而言的。但在路德看來，靈是肉的對立面是就罪的含義上而言的。為此，那種認為聖餐中上帝的肉身是不重要的、無價值的，以便去肯定聖靈的重要性，這點毫無意義。肉體上吃基督，當這本身是因著信而發生的，那就是一種「靈性上的」吃。因為凡因信而行的事就是靈性上的。

「凡是出自聖靈的事就是靈、靈性的，是聖靈的目標，不管它是肉體的或物質的，外在的或可見的；同樣的，一切來自固有的肉身力量而無聖靈的事物就都是肉體和肉體上的，儘管它也許是內在的、不可見的。」⁶¹ 因此基督的肉體是「靈性的」，因為它來自聖靈；這種肉體上的吃也是靈性的，因為它是因信上帝之道而吃的。「靈性上」的吃並不意味著我們領受的是來自聖靈的真實，它必須以靈性方式，即：因信而領受和分享⁶²。

路德在這點上的立場遠高於其對手。他打破了他們理想主義地把聖靈世界等同於唯有「靈」存在的內心世界的觀念。他維護了聖靈與現實整體和意義的關係，使一切生命都具有與上帝分享、與上帝聯合的關係。所以在本質上，這些就不只是靈

61. *WA*23, 203; *LW*37, 99。參見「如果神命令立一根稻草，那也是一種靈性行為……凡事不在於說了什麼，而在於誰說的。」*WA*30^{III}, 115。

62. *WA*23, 183, 189, 191; *LW*37, 88, 92, 93f. 參見馬爾堡會談的報告：「如果上帝把馬肥送給我吃，我也應該在靈性上吃它，因為凡上帝之言所在之處，就存在著靈性上的吃。」*WA*30^{III}, 116, 118。論靈性上和肉體上的吃。參見 *WA*, Br 6, 156。

性的，而是肉體的。我們唯一需要考慮的是：路德的對手們引證的是哪類《聖經》段落去反對他。除了已經得到的《約翰福音》六章，他們還特別引證了《哥林多後書》五：16：「我們從今以後，不再憑著外貌（肉體）認基督了」；《歌羅西書》三：1f：「當求在上面的事……你們要思念上面的事，不要思念地上的事。」⁶³ 不要去追求地上的事——是否就真是用來作為反對真實臨在說強調之點的證明？路德的回答十分有力：

「但我要去問他們，為什麼要參加佈道和尋求福音，為什麼他們要遵奉聖餐？為什麼他們要愛鄰人並服事他們？我們的父母、主人、僕人、鄰人全都在地上，好吧，讓我們不要去追尋他們，也不要尊敬、服從、服務或愛他們任何人吧！難道這就好？而這一切都存在地上。聖保羅說，我們不可追求那存在地上的事。」⁶⁴

乍看上去，路德也許顯得很不公正地把其對手的論點壓縮到荒謬的地步。但這一回答非常清楚地表明它正是對路德和瑞士派作了最深刻的區分。在路德看來，上帝的靈要與人遭遇，只能採取完全具體的、外在的、歷史的、肉身的方式，而不是任何其他方式。貶低肉體就表明人們無須嚴肅地對待上帝啟示的真實的歷史事實。「你在整部《聖經》中找不到上帝之言是不包括、不顯現在物質的和外在的事物中的。」整部《聖經》

63. *WA*26, 306ff; *LW*37, 199-203。墨蘭頓和路德在馬爾堡對「憑著肉體」一語作了精彩的評論。「墨蘭頓：那是憑著我們的肉體。路德：那憑著我們的肉體，意思是以肉身方式去認識，即：沒有聖靈，沒有信仰的認識。」*WA*30^{III}, 132。

64. *WA*26, 306; *LW*37, 199。

史都對此作了見證⁶⁵。「聖靈只有在物質上和肉體上的事物中，諸如話語、水等，只有在基督的肉身中、在地上的那些事物中才能與我們同在。」⁶⁶「靈」並不是一種超越一切地上的、歷史的、超驗的領域，而就是用上帝的道去理解的這一歷史。在這含義上，留在地上具有真正的重要性。因為當我們尋求在上面的事時，我們則最徹底地始終還在地上。路德對基督肉身臨在的興趣正是他關心這一歷史神學真正必要的背景的一部分。他有很好的理由說他的對手們「想的只有靈」，並在這方面用極大熱情將它們分類。他的對手們反對他的理由有著他們對靈和歷史整個看法的根源，路德十分正確地感到那是非《聖經》的，是來自「不同於我們所具有的另一種靈」⁶⁷。

路德也能從雙方對上帝的榮耀所具有的不同觀念中去表明這一切徹底反對的理由。他的對手們認為上帝真實臨在祭壇上的餅酒中是不值得的。路德用「它不恰當」也「不合適」一語去表述他們的思想⁶⁸。路德說這是對上帝榮耀的一種「塵世間的、肉身的」觀念，它把上帝榮耀看作是由上帝的超驗性所構

65. *WA*23, 261; *LW*37, 135f.。

66. *WA*23, 193; *LW*37, 95。

67. 「祂賜給亞伯拉罕的話包括把他兒子以撒賜給祂（《撒母耳記上》十五：2f）。祂賜給挪亞的話，包括以彩虹為記（《創世記》九：8ff）等等。你在整本《聖經》中找不到上帝之言是不包括、不出現於物質和外在的事物中的……所以在與基督為我們被釘在十字架上的身體同在的聖餐中，也賜予了我們這話：耶穌臨在，以使祂的肉身被人吃。」*WA*23, 261; *LW*37, 135f. *WA*, Br 5, 340; 參見扎塞的同上書，265 頁。

68. *WA*19, 486; *LW*36, 338。

成的。但真實的情況是上帝的榮耀存在於祂的降卑之中，存在於祂參與這個世界中，體諒塵世的困難和羞恥中。「我們的上帝之榮耀，確切而言，就是祂為我們的緣故下到很深的底層，進入人的肉身中、進入餅中、進入我們的嘴、我們的心和我們的身體中；更有甚者，為了我們的緣故，祂讓自己既在十字架上，又在祭壇上遭到不光彩的對待。」⁶⁹

但路德關心的不僅是真實臨在對上帝是否必要、值得、是否有意義的問題，而且還有其他問題，諸如它是否可能，而並非荒唐。基督的肉身和血是否真實臨在祭壇的餅和酒中？基督難道沒有升天？在那裏，祂仍按其人性與上帝同在。祂是在天上而不是在祭壇上⁷⁰。路德只能把真實臨在說放在他的基督論的較大的背景中去回答這些問題。有關真實臨在說的這場論爭給予他的基督論以最終的定式，並自那時起支配著路德的神學⁷¹。基督論和他的聖餐教義一直是互為條件的。

在我們討論開始時必須闡述路德最基本的基督論思想。「不存在與基督相分離的上帝。」上帝對我們來說只存在於基督的人性中。「凡基督所在之地，那裏就存在著徹底完全的神

69. *WA*23, 155, 157; *LW*37, 71f.。

70. *WA*23, 116, 119; *LW*37, 46f, 49。

71. P.W. 根利希說：「路德的基督論不是聖餐之爭的產物。正相反，路德有關聖餐爭論的立場是他基督論立場的必然結果。但圍繞聖餐的這場爭論肯定是刺激路德去發展，特別是強調了他在基督論中的某些動力；然而他在這裏所發展的內容也已包含在他對基督整體理解的背景中，作為他神學的基礎。」見《在聖餐之爭中路德的基督論》（1929）第 129 頁。

性。」反之也是對的⁷²。但上帝是無所不在的，並運行於萬物中。凡祂所在之處，基督也在。如果基督坐在上帝的右邊，那麼在上帝的右邊的必定有祂的存在，祂的存在既超驗於萬物，又存在於萬物之中，而不只是在天堂這一特殊之地。基督按其人性而言也必定無所不在。然而基督的人性本身是件我們無法領會、無法理解的事⁷³。因為要問上帝是否存在是一回事，而要問祂是否為我而存在，那就是截然不同的另一回事了。上帝的右邊到處都有；但我不可能在各處找它。相反地，上帝必須「為了你們的利益而限制自己，與你們在某一特定之地相逢。當上帝的右手進入基督的人性，並住在那裏時，就是這麼做的。你們確實能在那裏找到它」。基督的人性無處不在也同樣是真的。當它臨在萬物之中和在萬物之上時，就像它作為上帝右手的本性那樣，我們無法理解它。但基督用祂的話語「這是我的身體」把祂自己限定在餅中，命令我們在那裏領受祂。正因為這位不可思議的、無處不在的上帝是藉著耶穌基督的人性去接近人，所以基督的無法思議的、無處不在的人性又是藉著人在聖餐中再去接近人，並能為人所領受。正是上帝之愛使祂以這種具體形式去揭示自己。祂始終自由地選擇祂將具體臨在的形式。上帝的啟示在其具體化時總是視情況而定的，而且是無法推定的，唯有靠把它作為絕對恩賜的信心才能領受它。」⁷⁴

72. *WA23*, 131ff; *LW37*, 55ff; *WA30* III, 132f; 扎塞的同上書, 250f.。

73. *WA23*, 151; *LW37*, 68f.。

74. *WA23*, 267; *LW37*, 140.。

真實的臨在和聖餐的恩賜

真實的臨在，即：基督的真體和血在肉身上臨在餅和酒中，這發生在教會團體領聖餐中。在聖餐禮中，作為「我們全體的嘴」的牧師施行和講述（或唱）由基督所設立的這一禮儀⁷⁵。在這一「基督的禮儀中」中，決定性的因素是基督的話：「這是我的身體」、「這是我的血」。那麼就像今天一樣，當牧師在教會團體中說出它們時，它們就會帶來其表述的那種事。基督的身體和血因基督的這些話語而臨在⁷⁶。

基督的身體臨在餅和酒中的作用是什麼呢？所有人都領受它，而不只是那些信徒⁷⁷，而且它為全體帶來同樣的恩賜。但它的拯救工作只為那些因信基督之言而領受它的人⁷⁸。對其他不信的人，因此也就是無價值的人而言，對那些只從物質上而不是從靈性上，即不是因信去領受聖餐的人而言，它起到毒藥

75. *WA38*, 247.。

76. 「我們必須把我們的眼和心只轉向基督設定之言，並且唯有此言，在我們面前無其他，只有基督這句非凡之言，因著它，他設立了聖餐，使之完善，並把它交託給我們，因為在這句話中，並且唯有在這句話中存在著這種彌撒的力量、本質和全部實質。」*WA6*, 512; *LW36*, 36. 「藉著與餅酒相連的那些話，你們在此領受了基督的身體和血。」*WA30* I, 224; *BC*, 448. 為了對路德真實臨在有更確切的理解，參見漢斯·格托斯的同上書。

77. *WA26*, 490f; *LW37*, 352f.。

78. *WA26*, 353; *LW37*, 238.。

的作用，造成審判下的死亡⁷⁹。因此路德教導說，這些無價值的人是口頭上接受基督的身體和血；他的立場是基於保羅在《哥林多前書》十一章中的闡述。真實臨在及其對它的領受，這一現實是由基督之言決定的，因此是不受那些接受者內心態度支配的，也不受他信或不信的支配⁸⁰。我們作為一名與路德基本立場相矛盾的復舊者，或作為一個物質上的聖餐主義者的殘餘，都無法理解這一闡述。因為路德把他（和保羅）歸於聖餐的這種雙重效用也同樣歸於基督的話，並強調此言和聖餐在這點上的交互作用⁸¹。在這兩種情況中，恩典的出現把人置於決定性狀態中，或是為生，或是為死。

什麼是真實臨在的拯救效用？它是怎樣與福音的基本恩賜，即：罪得赦免相關的？藉著用這種方法提出問題，我們就會在考慮路德聖餐教義第一階段中再次提出與我們有關的問題。

甚至當路德有力地強調真實臨在說時，聖餐的真正恩賜仍始終是罪得赦免。罪得赦免依賴於《新約》記載了聖餐這一事實，而聖餐反過來又依賴基督的身體和血的臨在。這就是路德如何看待這種聯繫的。「那些基督的話構成了餅和酒進入聖餐中。而身體和血就相當於《新約》；《新約》轉達了罪得赦

79. *WA*23, 179ff; *LW*37, 85f.

80. *WA*30 I, 224; *BC*, 448.

81. 在馬爾堡，他明確地與《哥林多前書》二：16 之言作對比。*WA*30 III, 119; 參見扎塞的同上書，239 頁。

免；罪得赦免帶來了永生和拯救。」⁸² 藉著基督之言的力量，身體和血就是「寶貝，因著它，並在它裏面，我們領受了對罪的赦免」。「基督命令我吃餅和喝酒，以使聖餐可以成為我們的。作為祂為我提供了反對我的罪、死亡和一切邪惡的一種真正的誓約和表徵，也就是作為一種非凡的恩賜，聖禮可以成為賜福於我的來源。」⁸³ 因此，身體和血保證了我領受對罪的赦免。但它們也是一種確保，從一開始就參與了使罪得赦免的相互關係中。確切地說，就其所包含的內容也就是：為了我們而豁出生命上十字架的耶穌的人性生命。我們可以看到當路德講述主的榮耀之身體時，從不忘記說，它是被置於死地的身體。這榮耀之身體始終是被釘在十字架上的身體。

聖餐的效用就像其他聖禮的效用那樣，一般來說，是使人不斷地鞏固和增加其信心或它的對應物，即：新的生命的⁸⁴。信心需要這種「再創造」和「鞏固」，因為在這一生中，它不斷受到魔鬼和塵世的攻擊和危害，因此，當人受到誘惑攻擊時，聖餐特別有幫助。

但要回答真實臨在的功效問題絕不能停留在此點上。例如在告解和懺悔中，上帝之言是否賜予同樣的東西？由聖靈充滿

82. *WA*20, 478. 參見 *WA*30 III, 133. 參見扎塞的同上書，253 頁。

83. *WA*30 I, 225; *BC*, 449.

84. 「因此它最恰當的稱呼就是靈糧，因為它滋養和強壯了新人。聖餐是作為每天的食物和實體賜予的，這樣，我們的信仰本身也許會得到更新和加強，在這場鬥爭中不會被削弱，只會繼續增強。因為新生命應該是不斷發展和進步的。」*WA*30 I, 225; *BC*, 449.

的基督之身體的真實臨在之無比的意義實在是太偉大了，以致不能允許只是簡單地用體和血來確保，特別是赦罪的承載體等這類話去回答這一問題。為此，路德企圖展現這種肉體上吃基督的肉具有特別的拯救效用。「所以當我們在肉體和靈性上吃基督的肉時，這食物是如此有力量，以致使我們轉變為它本身，擺脫了肉身的、罪惡的、朽壞的人，成為靈性的、神聖的、活生生的人。我們已成為這人，儘管是以在信和望中的一種隱蔽方式；這一事實現今尚未明朗，但我們將在世界末日體驗到它。」⁸⁵ 路德以往非常頻繁地把肉身轉成靈性歸之於佈道中所講的話，把基督帶進我們的心中之故。為此，路德首先描述了聖餐具有獨一無二的拯救功效，提出了伊裏奈烏及其他希臘教父的思想為依據：基督的身體和血是使人肉身不朽的食物。基督把祂的身體賜給我們作食物，「結果由於有這樣的保證，他能確保和應許我們的身體也將有永生；因為就在這個地球上，它分享了永生的食物。」如果這些言語似乎在說肉體上吃基督，就會確保肉身上升為靈魂，那麼毫無疑問，剩下的其他各段所表明的是：路德想到的是關於肉身導致復活的功效，而不是對它的確保。「靈魂看見並清楚地懂得身體將永生，因為它分享了永生的食物，這食物不會聽任它在墳墓中腐爛，轉為塵土。」⁸⁶

85. *WA*23, 205; *LW*37, 101。

86. *WA*23, 155, 191, 205, 253ff; *LW*37, 71, 93f, 100, 130f。論伊裏奈烏斯，參見 *WA*22, 233; *LW*37, 115-120。 *WA*30^{III}, 126; 參見扎塞的同上書，248頁。路德在討論洗禮時作了同樣的闡述。 *WA*30^I, 217; *BC*, 442。

正因這樣，真實的臨在將得到一種特殊的效用，與其特殊的意義相一致。由於這點只賦予信心，因此人們不能把這種思想視為具有巫術性的特點。但它明顯地率先超出了路德關於道與聖禮間關係的基本準則。如今這一聖禮具有兩個至高點。而正是這一特點，路德在他爭論性文章之外幾乎沒有提到過聖餐的這種肉體功效的思想。在他的《大教義問答》和《小教義問答》中，遭到徹底忽視的這一事實具有特別重要的意義。他的《小教義問答》總結了聖禮的「好處」共三條：罪得赦免、得生命、得拯救。這三條基本上就是一條：赦罪。「因為在罪得赦免之處也就有生命和拯救。」⁸⁷ 路德關於聖餐的肉身效用的思想確實滿足了這種聖餐教義的要求：聖餐的實效性和獨立性的意義與基督所宣講之道一同設立。但路德通常還用另一種方法去定義聖餐的獨特性，正如我們已見到的。

87. 「相信此言的他，也相信他們所說和宣布的話：罪得赦免。」沒有提到任何其他事情。 *WA*30^I, 391, *BC*, 352。

第二十八章

末世論

對信仰而言，拯救是一個當前的現實。路德有力地強調這一現實。「哪裏有罪得赦免，哪裏就有生命和拯救」，如今正處於這種時刻中。拯救不再只是未來的事。然而基督徒在今生要擁有它只有在信仰中，而不是在經驗中，即：不是在完全的、整體的、不停的、持續不斷的、一致的經驗之中。信仰不斷受到各種誘惑的攻擊，這些誘惑是由於所見到的現實和那存在而又看不見的拯救之間相抵觸而引起的。「我們不能等待赦免和全部的恩典，彷彿我們要到來世才能得到它們似的；相反地，即使它們是隱蔽的，並只在來世才被揭示，而如今它們卻已在信仰中向我們顯明了。」¹因此基督徒等待著最後的啟示。我們已反覆討論了路德神學各種主題中的這一末世論方面，例如基督的事工和因信稱義教義中的這一方面。要成為一名基督徒就會處於願取得，而同時又未取得，既是，而同時又不是

1. WA17II, 229。

的狀態。我們是處於成為基督徒的這一過程中。因此那些已為信仰所接受的內容推動了這一過程朝向末日的方向發展。這點不僅對基督徒個人生命是真實的，而且同樣對教會在今世的情況和基督在歷史上的主的身分也是真實的。教會還必須忍受由於塵世和撒旦的壓迫和抵制給它造成的苦難。神學就是，而且始終就是十字架的神學；因此它必定成為末世學。信仰急切地等待和盼望未來，那時將會揭示基督是主。路德神學在嚴格意義上講是徹底的末世論的，因為它期盼世界末日。他關於末日的思想並不是傳統的附庸，而是扎根於他的神學的不可缺少的一部分，也是他神學最本質的部分，在回答末世論的中心問題時，路德並不僅僅是重複著古老傳統的答案。他在這一教義方面也是位改革家。

從律法和福音的角度看待死亡

路德對《詩篇》九十篇作了很有說服力的解釋，此文對路德的死亡神學表述得尤為清楚²。一個自然的人，雖然靠他自己的力量是不可能懂得上帝律法的真正本質，但他卻設想他能夠滿足律法的要求，因此他也不會認識到死亡的嚴肅性和擔子。人們通常把死亡理解為一件「自然的」事，是一切受造之物所

2. WA40Ⅲ, 485ff; LW13, 75-141, 路德在 1534 年 10 月和 1535 年 5 月之間作了這些演講。由於生病和其他原因，這些演講中斷了很長一段時間。勒雷爾對它們作了注釋和重新編排；法伊特·迪特裏希編輯並出版了它們。我們仍還有勒雷爾對那些演講稿的注釋以及這一印刷文本。

具有的轉瞬即逝的特別的事例；因此他們勸告我們不應該太認真對待死亡——路德在此想到的是古代經典作家和他同時代的人³。但《聖經》開了我們的眼，使我們看到在我們死時會真正發生的事。死亡決非只是一種生物學的現象。它是人類的現實。這一點把它與動植物生命的結束區分開。動植物最終死亡不是由於上帝的忿怒，而只是按照上帝所建立的「自然法則」。「但人的死亡是一種無限的、永久的痛苦和忿怒。」因為人是按上帝的形像創造的一種受造物，本應永恆地、不朽地生活在與上帝的關聯中，並且不會死。人的死亡不是上帝所創造的這一自然過程的結果。相反，死亡是「因上帝的忿怒加諸於人，並對人的處決」⁴。這就是為什麼人們面對死亡時會驚恐地退卻，並經受著其他生物所經受不到的那類恐懼⁵。我們必須在上帝與人的關係內，從神學上去理解我們必死的命運；因為這種關係對人的命運是決定性的，涵蓋一切的。

在這一討論中，路德從不只想到肉體的死亡，或生命本身的減小，而是把我們的注意力集中到個人生命的中心和深度上⁶。死亡就其本身而言絕不是一種兒童遊戲。在死亡時，我們站在深淵的邊緣，必須「從今生這種確鑿可靠的邊緣跳進深淵中」。我們必須這麼做，即使我們看不到也感覺不到那能使我

3. WA40Ⅲ, 485; 參見 LW13, 76。

4. WA39Ⅱ, 366f; WA40Ⅲ, 513; LW13, 94。

5. WA39Ⅱ, 367。

6. WA40Ⅲ, 487; LW13, 78。

們獲得立足點的淵底；唯靠上帝才能使我們得到這一機會⁷。因此沒有人面臨死亡時不害怕戰兢的，即使他就像異教徒和聖徒那樣不害怕上帝的忿怒⁸。但如果那就是包括在死亡內的一切，它還能承受⁹。但事情遠不止此，因為「死亡的出現總是伴隨著罪和律法」¹⁰。這意味著：在我們塵世生命崩潰時，我們這些罪人經受著上帝在祂忿怒中對我們說的「不」字¹¹。在死亡時經受上帝的忿怒那就是永死。上帝因我們的罪在死時懲罰我們。「凡是因罪而理應遭受死亡的地方，上帝的忿怒來臨，並使死亡難以承受，以致我們所能發現和感受到的就只有死亡。」¹²

看哪，在死亡中

地獄之口正向我們張開¹³！

唯有基督徒和敬畏上帝的人能夠完全意識到這種死亡的深度。路德會說：「我們的死亡不僅會比所有其他活物的死亡可怕，而且會比所有其他人的死亡和困擾更為可怕。當伊壁鳩魯死亡時，死亡是什麼？他不僅不知道一位上帝存在，甚至不知道他本身的不幸，不承認他正經歷的是場災難。但基督徒和敬畏上帝的人知道他們的死及今生一切其他的不幸是與上帝的忿

7. WA19, 217。

8. WA19, 218。

9. WA19, 217。

10. WA31 I, 146; LW14, 83。

11. WA19, 217; WA40 III, 487; LW13, 78。

12. WA19, 217。

13. WA35, 454; LW53, 276。

怒相等的。因此他們發現其本身不得不與這位發怒的上帝去掙扎、抗爭，以便保留他們的拯救。」¹⁴ 唯有基督徒完全被上帝之言所喚醒，意識到他在上帝面前的局勢，由此充分理解他的人性。因此唯有基督徒完全認識到死亡的命運、上帝的忿怒和律法。

當按律法去看待死亡時，所有這一切對死亡都是真實的。但基督徒不僅要忍受上帝的律法，與此同時，他還聽到了福音。這福音完全改變了他對上帝忿怒的經驗，包括死亡。一個驕傲的、背叛上帝的人在毀滅性的死亡經驗中遭遇到上帝對他說「不」。然而在他有了這種經歷後其本身就謙卑了，並逃到上帝在福音中賜予他的恩典中，這樣他在這「不」字下也會因基督而領受到上帝給他的偉大的「是」字。那麼這一個上帝拒絕他的、咒詛他的「不」字就變成了上帝恩典的慈父般的懲罰的「不」字，這種懲罰就是：藉著他的死亡使他舊有的罪性去掉，並且又因基督而賦予他一種新的本性。死亡就變成了「父親用於懲罰自己孩子的棍棒」¹⁵。

那麼死亡就因他們受洗而完成了上帝給基督徒的應許，即：把他們的罪置於死地¹⁶。這點是藉著上帝加諸於人的任務和苦難在現世開始的，但它的完成只有在肉體死亡時，而且在

14. WA40 III, 554; LW13, 112。

15. WA31 I, 160; LW14, 90。

16. 參見《洗禮，神聖蒙福的聖禮》（1519），WA2, 727-737; LW35, 29-43。關於路德對洗禮的理解參見上述第 26 章。

那時「即刻」完成¹⁷。因此萬事均靠基督徒認識到死亡的這一恩典的意義而欣然去死。「在死亡時所能發生的最好的事就是我們願意接受它。」¹⁸無人能靠他本身做到此點。唯有憑藉基督在絕對的順服中去承受死亡的這種力量，人才能做到這點。鑒於上帝運用人的死亡而使之擺脫其自身和死亡，因此基督徒願意死。路德祈禱說：「幫助我們不要懼怕死亡，而是願意去死。」¹⁹他承認說：「我們應該快樂並渴望去死。」²⁰他尤其用願意死這個詞去理解基督徒的完美。在基督徒一生中成聖的最終結果「就是他成為完善的，並樂意把他的生命給了死亡；用保羅在《腓立比書》一：23的話說，他情願離世，這樣可中止一切罪，上帝的意願也許會在他裏面充分完成」²¹。因此死亡的律法對基督徒而言就變成了福音的形式。「那時，原為對罪懲罰的死亡如今成為對罪的一種救贖，因此它現在蒙福了。」²²

17.「與此同時，由於成聖已開始並與日俱增，我們等待著這一時刻的到來，到那時我們的肉身將置於死地，它將與一切不潔之物同埋葬，並因徹底完成成聖，而榮耀地以一種新的永生生命出現和復活……而所有這一切都是聖靈為世上開始成聖，並使之與日俱增所作的工作和所起的作用……當我們走完了此人生，上帝即刻使我們完全成聖，並因它而永恆地留存我們。」WA30 I, 190; BC, 418。路德在使用「即刻」時，參照了保羅對那些生活在世界末日中的基督徒將發生的一切進行描述（《哥林多前書》十五：52）。在兩種情況下，這種變化會「即刻」發生。「當我們化為塵土時，那麼最終罪也將被徹底消滅。」WA39 I, 95; LW34, 164。

18.WA10 III, 76。參見整篇講道，其意義非常豐富。WA10 III, 75ff。

19.WA6, 14。

20.WA12, 410; WA39 I, 512。

21.WA17 II, 13。

22.WA10 III, 76。

死亡用這種方法擺脫了上帝的忿怒，它成了一種真正的睡眠。「死亡成了我的安眠」，這是路德的一種描述法，他用它來翻譯讚美詩《西面頌歌》（《路加福音》二：29、32）²³。或者路德還用另一種描述法去解釋死亡，這是在他的《論準備去死》（1519年）一文中所使用的方法；死亡只是「通向生命的窄門和小路」，是與孩子從其母腹中降生到這世界上要經過這種（母體的）狹窄出口相應的。因此當人死時，他也要透過這渴望的狹窄出口降生到來世。「因此一個垂死的人因得知有一個偉大的去處，一個更加歡樂的後世，必定會勇敢地進入渴望中。」²⁴這正是信心根據福音所見到的死亡。律法說：「我們在生命中就是在死亡中。」而福音卻說：「我們在死亡中就是在生命中。」²⁵

但基督徒要聽到福音之聲，只有當他還作為罪人，置於律法之下，並聽到律法之聲時。如果這點對普遍的信心是真實的，那麼它在面對死亡時就尤為真實。這意味著此信心也必須不斷地、反覆地克服來自處於律法之下死亡真實性的誘惑²⁶。基督徒要想一勞永逸地藉著福音看待死亡，那是不會成功的；

23.WA35, 439; LW53, 248。

24.WA2, 685。

25.WA40 III, 496; LW13, 83。參見 WA35, 453f; LW53, 275f。

26.如果我們真正相信，那麼我們就不會再擔心，也不會去對抗死亡。WA39 II, 276。

相反地，作罪人的他始終出自律法之下，因此也就是藉著律法去看待死亡。在這種困擾中，他必須重新運用福音及它所賦予死亡的意義。這裏，信心是可移動的、會逃離的、有鬥爭的、會突破的。凡是記不住信仰的這種特點的人，就必定會發現在路德說到的，基督徒死亡的形形色色之間存在著一種無法承受的矛盾。正如我們所見，路德可以說，基督徒所感受到的死亡是可怕的，那是其他人所感受不到的。因為只有基督徒了解上帝的忿怒，並在死亡時自覺地面對它。他們與一切其他人的區別是，他們對律法是十分警覺的。但另一方面，路德似乎也說到完全相反的話。「一個基督徒既嘗不到，也看不見死亡。那就是，他感覺不到它，也不會因它而恐懼，而只是平靜安寧地走進死亡中，彷彿他去睡覺而不是真死。但一位不信神的人就會感覺到死亡，並且死亡會使他永遠感到害怕。上帝之道使這點不同。基督徒擁有這種道，並在死時緊緊抓住它。」²⁷ 路德對這方面和那方面兩者都說到了。這意思是信心始終來自第一種立場，而常以第二種立場而告終。只要基督徒在塵世，作為罪人的他產生於與上帝的這一抗爭中，因此也就是來自上帝的忿怒和律法之下。他既不可能，也不會迂迴過去，而他可以並應該藉著上帝赦罪的應許和救贖的恩典不斷地讓自己去蒙召，迷戀基督的福音。因此信心是處於不斷地與痛苦的死亡這一直接的經驗和感受相抗爭中。基督徒感受到死亡，但他不想去感

27. *WA*17 II, 234

受它。他已上升超越了這種感受²⁸。

因此基督徒繼續唱著像《我們在生命裏》這樣的歌曲，表達了由《慘死的痛苦》²⁹ 中提出的急迫的問題和祈禱。甚至在「我們在生命裏」這首讚美詩每節令人傷感的頭幾行，也並不是「前基督徒」的，而是基督徒的。路德並不希望用「如今我在平安快樂中離世」這首詩去取代《我們在生命中》³⁰，而是把兩首詩都為基督徒譜成曲，希望他們兩首都唱：

不管我們逃到何方，

哪裏有安寧在等待？

到你那裏，主耶穌，唯有你處。

該處正是在死亡時，當信心面對上帝時，它要逃避使之感受到這種焦慮的地方。正是這一變遷，使它能接著唱：

如今我在平安快樂中離世，

正如上帝希望我的那樣。

滿足與平靜在我心頭，

他確在拯救我。

因我的上帝應許我，

死亡現已成了我的安眠。

28. 「他感受到了死亡，但他卻拒絕去感受它或把它稱之為死亡，而是始終信靠這位上帝恩典的右手（基督）。」*WA*31 I, 160; *LW*14, 90。

29. *WA*35, 453; *LW*53, 275f。

30. *WA*35, 438; *LW*53, 248。

死亡的睡眠和復活

路德想到了基督徒首先希望的那一未來，即：個人在死時和死後所發生的事。路德確信將存在著由死而復活的新生命，這種確信基於上帝在基督裏的救贖工作。因此在我們所進行的討論中，我們已不斷地提到這點。整個這一立場的中心點是耶穌基督的復活及他在其中所贏得的征服死亡的勝利。這點對必死的我們全體而言是唯一真正的慰藉。路德透過引證保羅在《哥林多前書》十五章中的話，此章中他的佈道及在別處的闡述，對這點作了很有說服力的見證³¹。基督作為「初熟的果子」死而復活。祂的復活應許了一切因洗禮和信心而成為屬祂的人肉身的復活³²。藉著元首、基督的復活，這最大部分的普遍復活也已真正發生了³³。

路德總是把他對死後生命的盼望放在基督復活的基礎上——儘管他通常沒有明確地提到這點。在這類情況中，他總是用第一條誡命，或用對它的介紹作為開場白：「我是主，你們

31. *WA*36, 478-696。

32. 參見，例如：「即使我死了，那又怎麼樣？我將依然歌唱，因為基督復活了，祂是初熟的果子。我擁有祂，我相信祂，我在祂裏面受洗——而且祂應許將帶我到達祂那裏。」*WA*36, 543。參見 *WA*37, 67ff。也可參見《基督徒小問答》中對第二條款的解釋。在那裏路德說：「甚至就在他死而復活時」，*WA*301, 297；*BC*, 345。

33. *WA*36, 547；*WA*37, 68。

的上帝」，或用上帝對人說的其他話作為開場白³⁴。他用《馬太福音》二十二章中耶穌對撒都該人的回答「上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝」，去解釋上述各節。（這裏並不意味著在路德看來，基督這種特殊的復活方式就不重要。因為路德引證的第一條誡命和其他有關上帝的闡述只不過是對耶穌基督福音的總結。必須說的話有：「我是主，你的上帝」、「我的上帝」，對想要拯救我的上帝從來都只用「在基督裏的上帝」這句話。因為路德把它視為是對基督隱含在上帝之道中的自我理解。）路德在講下述話時應用了這種三段論法，他說：如果上帝把祂自身介紹給你，作為你的上帝，那麼你就活在上帝中，即使當你死時³⁵。如果上帝對你講話，那你就捲入了一種不死的關係中；因為上帝只對那些活人講話。它必定隨之帶來上帝使死人復活。這使他們「不朽」。任何一位上帝與之談話的人，不管上帝是在發怒中，還是在恩典中談的話，這些人都肯定因此而成為不朽的。這位講話的上帝及祂的話語都表明了，我們就是這種受造物，是上帝希望在永生中用一種不死的方式與之談話的這類受造物³⁶。上帝所作的要使人明白他是我們的上帝的種種聲言以及祂對我們講的每句話都是為死人的復活作見證³⁷。按路德的說法，這點對每個人而言都是真理——

34. *WA*43, 479, 481。參見 *WA*311, 154；*LW*14, 87。

35 「因為他們可以活到永遠；否則祂就不是他們的上帝」。 *WA*311, 155；*LW*14, 87。

36. *WA*43, 481。

37. *WA*43, 479。

即使上帝不是在恩典中，而是「在烈怒中」同人講的話。人要是想藉著肉身的死亡去逃避或擺脫他與上帝的關係，那是沒有基礎的。上帝對他講話這一事實始終是他無法逃避的命運。但在信徒看來，上帝對他講的話，即：藉著死而留存他，這與基督之言相一致。基督徒在死時緊緊抓住這句話，它給他帶來確保：他將從死裏復活。

因此對死後情況的一切確保都端賴上帝和基督之言³⁸。由於這一原因，路德只要根據上帝或基督的話就能回答我們在死後將在何處的問題。基督徒在「基督的懷中」永眠³⁹。

但這點只靠基督的話，例如：「凡信我的必永遠不死」（《約翰福音》十一：26）或一些類似的話。這就是人在死時必須堅信的。他在這話中找到了安靜永眠之地；因為他在那時就「留在基督的懷裏直到末日」⁴⁰。這一深刻的洞察力表明了路德對末世論改革的深深刻意義。傳統教義更多地講述的是關於死者靈魂處於各種不同的境地。這種居間狀態可用地形學的圖示表示⁴¹。路德很尖銳地批判了它們，他肯定了一切因信而死

38. 「我的話是永恆的，用這話，你們也成了永恆的」。WA31 I, 456; LW14, 134f。

39. WA43, 361; LW4, 313。

40 「人的靈魂或精神，在世界末日它最終完全見到上帝之前如果沒有上帝的話語就沒有它所能逗留的安息之地……當我死時，我必須得到鼓勵，以強烈的信心交託給基督所說之言：『凡信我的，將永不滅亡』（《約翰福音》十一：26），或某些同類的話，我們躺在它上面死和睡覺，並因此而躺在基督的懷中，直到世界末日。」WA10 III, 191。參見 WA43, 361; LW4, 314。

41. WA43, 361; LW4, 314f。

的人都會在上帝之道和基督的應許中占有「一席之地」，這樣他就把地形學上的討論引向了神學上的討論⁴²。他們在基督的懷中「安息」、「睡眠」。這就是路德關於離世之人情況的明確表述。為了徹底了解它的意義，我們必須以自《新約》時代以來的末世論發展為背景去看待它。

早期教會把希望集中在末日的復活。這就是首先叫死者得永生（《哥林多前書》十五章；《腓立比書》三：20f）。這種復活發生在整體的人身上，不只是肉身。保羅講到復活時沒有說「身體」復活，而是說「死人」復活。對復活的這一理解暗含著把死亡也視為作用於整個人。我們還發現了保羅另一種思想是與對末日復活的這種希望緊密相連的。人一死就立即導致與基督的完全同在，活在一起（《哥林多後書》五：6ff；《腓立比書》一：23）。使徒保羅顯然感到這兩種思想之間沒有矛盾。在他給腓立比人的信中，他先是說他盼望立即與基督合一，後來又說基督徒盼望，當主復臨時他們能領受到一種肉體上新的存在，同時領受到一個擺脫了死亡的生命。保羅不想去調和這兩種思想。總之，它就是在我們死時和世界末日來臨時等待我們的基督。與這種確保相比較，其他問題都不重要。

但教會的末世論教義試圖把這兩種對未來的盼望合成一個

42. 《舊約》中的先輩們躺在亞伯拉罕的懷中，那是上帝給亞伯拉罕的應許。「所以一切生活在基督出生之前去到亞伯拉罕懷中的先輩們，即：堅信上帝的這段話（《創世記》二十二：18）而去死，並且全體都已沉睡的先輩們，因上帝的此話語，他們將得到存留和保護，並因此話語而沉睡至世界末日，彷彿此話語就是胸懷。」WA10 III, 191。

暫時的彼此關係⁴³。這點藉著個人死亡和世界末日之間的「中間狀態」的概念做到了，到世界末日，他將領受到一個新的肉體的存在。肉體和靈魂必須被視為二元的。人死後，靈魂與肉體相分離，靈魂要繼續在一個無肉身的情况下生活在某處，或處於得救者和失落者的分界處，或處於半途的客棧中（正如直到包括奧古斯丁在內的神學家們通常所教導的那樣）。其他人則始終認為那些沒有進煉獄的人死後或是直接進天堂，或是進地獄。這點將意味著蒙福的靈魂已經與基督在一起，他們也因看見和享有上帝已蒙福並分享到祂的永生生命。末日將只是由於他們身體復活而使他們的這一狀態得到加強。靈魂將在這榮耀的狀態下再次回來領受他們的體；這使他們的拯救完全了。此重點並不放在第二個因素上，而是放在第一個上，即：靈魂在（肉體）復活前已真正活著，並已蒙福。因此這種原初的《聖經》觀念已被希臘諾斯底派的二元論所取代。《新約》有關作用於整個人的復活思想不得不讓位給靈魂不朽的思想。末日也失去了它的意義，因為靈魂在這之前很久已領受到有決定性重要意義的一切。末世論的傾向也不再是強烈地指向基督來臨的時日。這點與《新約》的盼望之間存在很大的差距。

我們在這背景中可衡量出路德對末世論改革的意義。路德明顯地也分擔了把死亡作為靈魂與肉體相分離的二元論的界

43. 參見我的《終極事件》（第4版，居特斯洛：Bertelsmann, 1933），144ff。

說，隨之他也講到靈魂在末日之前一直享有無肉身的存在⁴⁴。為此，所有這一切中較重要的是：《新約》有決定性意義的洞見再次重現於路德思想中，並成為他思想中的主導成分。大體上，路德把死後與復活之間的狀態理解為是一種無意識的、無感覺的、無夢的沉睡。當死者在末日被喚醒時，他們就像清晨醒來的人一樣，不知他們在哪裏，也不知他們睡了多久。「因為正像一位倒頭便睡，並沉睡至晨的人在他醒時不知他曾發生了什麼事那樣，我們在末日也是這樣突然復活，也不知死亡像什麼或我們是怎樣睡過來的。」⁴⁵ 因此路德沒有講過那些關於肉身的靈魂在復活前享有真正的生命和蒙福等話。他們是在「基督的平安」裏熟睡的⁴⁶。

某些《聖經》章節迫使路德對死者熟睡這條教規明確地作為例外。上帝也能暫時喚醒他們——正如他允許在塵世間的我們中的一些人可以在醒與睡之間作選擇。他們睡覺的這一事實並沒有妨礙靈魂能體會到視覺，並聽到上帝和天使的講話⁴⁷。

44. 「只有人的一部分死了」。WA36, 241, 參見 LW51, 234。「因此靈性就像肉身一樣，都出於同一種子，它能與肉身相分離，但此後它們將再次重新合一。」WA39II, 386。參見 WA39II, 354。參見我的《路德論永生與病死》（居特斯洛：Bertelsmann, 1930），36f。

45. WA17II, 235。

46. 「那麼它必定中止，而讓我們在基督的平安中熟睡，直到祂來臨，歡樂地叫醒我們。」WA, Br 5, 240。「毫無疑問：他必定在基督永恆的平安中甜蜜安穩地熟睡。」WA, Br 5, 213。

47. WA43, 360; LW4, 313; WA43, 480f. WA10III, 194。參見尤利烏斯·克斯特林《路德神學》，翻譯查爾斯·E·海（費城：信義宗出版社，1897），II, 577。

但這一切並不能在這種決定性因素方面有絲毫改變，即：在路德思想中所表明的《聖經》復活觀的全部意義絲毫沒有改變。末日對個人也有決定性的意義。基督喚醒人，不僅把他的身體從死亡的睡眠中喚醒，而且只在那時賜福給他。基督徒在其死亡的睡眠中得到很好的照顧，因為他是與基督在一起，躺在他的懷裏「甜蜜地」睡去。但基督為生命賜福與甜蜜的睡眠是全然不同的另一回事；它只與末日復活的那種覺醒狀態有關係。「我們去睡了，直到他來敲墳墓，說：『馬丁博士，起來。』於是就在那一刻我就復活了，並將永遠地與他在一起。」⁴⁸

與此同時，路德也像使徒保羅那樣，可能強調在我們死後即刻等待我們的是基督和永生。路德在講到烏爾巴努斯·賴吉烏斯（呂內堡的改革家）時說：我們該知道他已蒙福，已得永生和永遠的歡樂，並與基督同在天堂的教會中。因為如今他已學到並親眼看到和聽到那些他在塵世教會中曾根據上帝之言解釋過的事。」⁴⁹

對路德而言，支持這兩種彼此相對立的觀點不會引起任何困難。因為他知道我們塵世對時間的概念和量度在死後不再有用。因此我們在此所經歷的時間，在那裏都消失了，被置於一邊了。「這裏你必須把時間置於腦後，要知道在那個世界裏無

48. WA37, 151。

49. WA53, 400。路德在談到別人死時說：「病把他帶走，上了天堂，去見我主耶穌基督」。WA, Br 6, 301; LCC18, 64。

時間，也無時間量度的，萬物都在一個永恆的時刻中。」⁵⁰因此，「中間狀態」被壓縮成很短的時間段。對於那些已死的人來說，末日是在他們死後很短的時間，甚至「即刻」到來。「我們每人在死時都有他自己的末日」⁵¹。因此我們在死的那一刻就到達了世界的結束和末日。但在現世暫時結束之前，它的來臨對於已死者絕不比對我們及我們的後代來得更快⁵²。因為我們的時間段在上帝的永恆中不再有效用。末日包圍著我們的生命就像海洋包圍著小島那樣。凡我們到達這一生命邊緣的地方——不管是昨天死，或今天死，或某一其他時刻死，或世界末日死——末日都以偉大的永恆之同時性在各處露出曙光。這種把末日作為在我們死時已接近，甚至就存在的某種事物去理解，使我們在前面的保羅思想中發現的兩條盼望的路線互不

50. WA10^{III}, 194。「因為在上帝眼中無時間量度，在祂面前成千上萬年必定彷彿只是一天；因這原因，在祂看來第一個人亞當與世界末日前夕降生的最後一個人都是一樣地近，因為上帝不是在地平線上看時間，而是從垂直角度看。」WA14, 70。

51. WA14, 71。

52. 「在那世上，上帝面前的成千上萬年甚至都不到一天。當我們復活時，在亞當及父輩們看來，彷彿他們就在半小時前活著那樣，那裏沒有時間……在上帝看來，萬物都是立即發生的，無『前』『後』。父輩們也不會在我們之前到達世界末日。」WA12, 496。「你眼睛剛一閉就被喚醒。成千上萬年就彷彿你只睡了半小時。就像在夜晚，如果我們沒聽到敲鐘，就不知道睡了多長，所以在死後成千上萬年的流逝是非常迅速的。在我們還沒有環顧四周時，就成了美麗的天使。」WA36, 349。「當亞當從死中復活時，在他看來，自人被創造以來所存在的這一全部的時間就彷彿他睡了 1 小時覺。」WA40^{III}, 525; LW13, 101。注意，路德認為時間停止不僅是對那睡覺的人主觀上而言的、而且也是對在上帝的永恆中的客觀上而言的。

排斥地合為一條。

後來的信義宗教會神學在這點上沒有追隨路德⁵³。恰恰相反，它一再採用了中世紀的傳統並繼承下去。在復活前靈魂就生活在與基督同在的蒙福狀態中，即使它沒有肉身。那他怎麼會真正盼望復活和末日呢？「當靈魂已在天堂中，難道還會有想取得其肉身的傻靈魂！」這正是路德提出的論點⁵⁴。復活再次失去了它曾在早期教會中所具有的意義，對靈魂二元論的理解再次取勝。17世紀信義宗脫離了路德認為人死時靈魂睡覺的思想。這想法使他們不舒服，並力圖用他們自己的學說重新解釋它，以貶低它的意義⁵⁵。只有肉體睡覺，而靈魂則始終醒著。對靈魂而言，不存在死亡的狀態。因此死亡為一方，復活為另一方的意義被大大削弱。路德所期望的死後的生命是完完全全來自上帝對人的喚醒。後來的虔敬和神學不再完全依賴於上帝能夠並願意把我們從死亡中喚醒的這一希望中。恰恰相反，它使一種被證明是建立在《聖經》章節基礎上的形而上學的關於靈魂的學說有效用。上帝的復活不再對死後生命具有全部意義，而只具有部分意義⁵⁶。

根據《新約》，路德講到復活包括一切死者，而不只是信

53.關於信義宗正統派的末世論，參見漢斯·埃米爾·韋貝爾：《宗教改革、正統教義與理性主義》（居特斯洛：Bertelsmann,1940），I²，241ff。

54. *WA*，TR 5，5534。

55.有關更明確的敘述，參見《終極事件》150頁。

56.關於這一變化的描述反映在17世紀路德宗讚美詩中。參見我的論文《路德關於終極事件的思想》，《路德年表》XXIII（1941）18ff。

徒復活⁵⁷。所有人都要進入審判中。信徒與基督一同分享永生；邪惡之人則與魔鬼及其使者進入永死。路德明確地拒絕了魔鬼最終也得救的思想⁵⁸。

歷史和創造的終點

基督徒對末日的盼望不僅與個人只擁有一個有限的未來這一事實有關，而且與歷史和世界都將會結束這一事實有關。路德始終都強調這兩方面。正因為他把基督徒視為正在走向死亡和復活的人，並鼓勵他們有此意願，所以他也提醒他們現世目前的這種形式將結束，耶穌基督的時代將來臨，並教導他們有此意願。這點對《新約》而言無任何新意。但與中世紀教會的末世論傳統相比較，它是件新事⁵⁹。由於教會在第4世紀得勝，它對上帝之國來臨的期盼越來越不強烈了。自蒂科尼烏斯和奧古斯丁起，《啟示錄》二十章中的千禧年不再是作為歷史結束，而是作為教會史去理解。基督已征服，而且如今已藉著祂的教會去實施《啟示錄》中所講到的主的身分⁶⁰。對未來傳統的描繪也經常保留在教義學中。但它們已失去了往日所具有的

57.參見，在《基督徒小問答》中的第三款解釋：「祂將使我和一切死者復活並賜予我及一切信仰基督的人得永生」。 *WA*301，250；*BC*，345。參見 *WA*26，509；*LW*37，372。

58. *WA*26，509；*LW*37，372。

59.參見，在我的書《終極事件》第299ff中有更廣泛的描寫。「世界末日……被納入和包括在教會範圍內。」

60.T.F.托蘭斯：「宗教改革末日」，載於《福音派神學》XIV（1954），60頁。

重點。在與早期基督教會以及與君士坦丁前的那時代的教會作一比較，此時的歷史意識基本上已改變了。如今末世論的興趣幾乎全都是與個人的未來有關。這是末世論神學唯一的發展之點。但它對歷史的結局和目的這一問題沒有影響。

但在主流派教會以外的那些人中仍保留著強烈地對上帝之國來臨的期盼。從弗洛拉·喬基姆開始，這種受壓的千禧年的溪流再次決口。如今它呈現出與對曾順應現世的教會進行新的、激烈的批判相結合。人們不再把真正的基督之主的身分認為是這類教會所為。由此人們必須等待在新時代中主耶穌的身分的來臨。這種教會史觀影響了中世紀後期對教會和激進派所作的一切批判。藉著它們，它影響了胡斯派和再洗禮派。傳統上對敵基督者來臨的期盼都與在邪惡的時尚中的現實相聯。教階是敵基督者的王國。世俗教會是《啟示錄》所講的「巴比倫」。如今路德因拒絕千禧年論而與天主教會相一致了⁶¹。對《啟示錄》二十章，他也不是用歷史的結束去解釋，而是認為這是對教會的一種描述。千禧年存在於過去，因土耳其人來臨，或是隨教皇成為敵基督者而結束了⁶²。但路德的神學與教會的官方教義在這方面的不同之處是它再次激起了對基督來臨的熱切期盼，這點是與早期教會共同的。路德為了反對羅馬對其教會的美化，最明確地強調：上帝教會的隱蔽性；主基督的

61. *WA*41 I, 121; *LW*13, 263f. (克魯西格對佈道注釋的重構)。

62. *WA*, DB7, 409; *LW*35, 405。參見 *WA*, DB7, 469 (見對《啟示錄》二十章的邊注)。 *WA*53, 152, 154。參見埃曼努爾·希爾施的《教義學研究輔助讀物》(1937), 264 頁。

身分是以僕人的形式呈現的；撒旦在世間，尤其是在羅馬教會的權勢中。因此他最急切地等待著世界末日，那時基督將最終征服撒旦。

中世紀教會也講末日，但它把重點放在最後審判日對個人的意義。人們只需想一下這首讚美詩：「噢，懲罰之日，噢，哀傷之日 (*Dies irae, dies illa*)。」⁶³《新約》中基督將回來消滅敵基督者的教義確實是被保留下來了。敵基督的觀念在中世紀的大眾意識中是一種非常重要的觀念⁶⁴。但中世紀的教會除了對它激進的批判外，還都預料敵基督者是一位在某一將來時刻來臨的個人，他把歷史上曾出現過的一切基督的敵人都結合進本身內，並使之升至最高的權力。對這一傳說中的人物形像都視為是個體的人，對他的生活、他的腐敗均作了詳細的描述。人們擔心他會在不久的將來來臨，因此他們企圖計算出他來臨的時間。但儘管如此，此種觀念與現實不發生什麼關係。但路德卻發現敵基督就在教皇中。因為教皇把其本身地位置於上帝的道之上，因此也就是置於上帝和基督之上，他們放棄了福音的一致性，用人的善工稱義說去取代福音。根據《但以理書》十一：36 和保羅在《帖撒羅尼迦後書》二：4 中的預見，那些都是敵基督的關鍵性特點⁶⁵。

63. 威廉·J·艾恩斯的這一譯文可以在《路德讚美詩》中找到 (聖路易絲: *Concordia*, 1951), 第 607 首。

64. 關於下列說法，參見漢斯·普羅伊斯的《敵基督的觀念》(萊比錫: Hinrichs, 1906) 和 P. 施泰格勒德爾的「敵基督的花招」(博士論文, 波恩大學, 1938)。

65. *WA*39 II, 381; *WA*51, 509; *WA*7, 741f. 參見普羅伊斯的上書 149ff, 156, 177; 進一步的引證在此還能找到。

由此早期教會思想再次得到武裝並準備使用。這些虛幻的傳說不堪一擊，它被慘痛的現實所取代，這就是人人都能在教皇教廷中見到的現實。確實，路德並非是唯一的使教皇帶著敵基督特徵的人；人們最先想到的是波希米亞人中的其他改革家和革命家，他們也都是這麼認為的。但路德並不是簡單地重複胡斯的論點。他的基礎是全新的。波希米亞人稱教皇為敵基督者是因為他們過著非基督徒的生活。「但路德更為關注的是教義而不是生活，是信仰而不是善工，因為這些是根，有根才能長枝結果……因此路德的敵基督是與中世紀教皇的對手們的敵基督不同，恰如宗教改革的神學不同於前宗教改革期的神學那樣。」⁶⁶ 在路德看來，末世論事件就發生在目前。因為敵基督已出現，路德期望末日將於不久的將來來臨，並將寄希望於它。中世紀害怕這懲罰之日，但路德卻希望耶穌來臨，因為他將結束敵基督並帶來救贖。路德可以稱它為「最幸福的末日」⁶⁷。於是早期基督徒對末日的態度又重生了，恢復了它的生命力。

路德最終的結論是：人們只有在教皇中，即：在教會本身的範圍內才能找到敵基督者——儘管他在論述這問題時的觀點時時有些變化。基本上他沒有把敵基督者視為基督教世界以外

66. 普羅伊斯的同上書，153，177。

67. *WA*53，401；*WA*，Br 2，567；S-J2，130；*LW*，Br 9，175（1540年給他夫人的信）。這些信中所引證的典型的句子是在1543年和1544年寫的；*WA*，Br 10，275，277，284，287，398。

的壓迫者——在他那時代主要是土耳其人。在《施馬加登信式》中，他說：「教皇是真正的敵基督者，他使自己凌駕於基督之上並與基督相對抗，因為教皇只准基督徒靠教皇本身的權柄得救，鑒於這一權柄既不是由上帝設立，又不是上帝要求的，所以它等於零。這確實就是聖保羅所稱之為抬高自己凌駕於上帝之上、反對上帝的事。土耳其人和韃靼人儘管對基督徒懷有很大敵意，但也沒做出這樣的事……」⁶⁸ 路德還在另一處聲稱：「我不認為穆罕默德是位敵基督者。他所做的事太顯而易見了；那位黑色魔鬼是如此容易被識別，以致無法用信仰和理性去欺騙人。他就像從教會外去迫害教會的一名異教徒，與羅馬教會和其他異教徒所做的一樣。但我們時代的教皇則是真正的敵基督者。他是一位坐在教會裏的非常狡猾、美麗、光彩的魔鬼。」⁶⁹ 確實，基督的教會必須承認這一事實，並為此事實作準備：政治勢力將與基督教團體相對立。正是在這含義上，路德反覆強調教會在全世界遭受迫害是不可避免的，甚至是尋常之事⁷⁰。《新約》用對膜拜皇帝反基督教的形式（《啟示錄》十三）對這一可怕的政治性的宗教戰爭作了見證⁷¹。但

68. *WA*50，217；BC，300。

69. *WA*53，394；*WA*26，507；*LW*37，367。

70. *WA*51，217；*LW*13，167f。

71. 在路德對《啟示錄》的解釋中，他把第一隻獸解釋成是指羅馬帝國，第二隻獸是指教皇的帝國。他所見的第一隻獸只存在於過去。路德不知道可以把《啟示錄》十三：6f 的話用於指他那時代的政治狀況。古代的這一帝國已衰落，但教皇又重建了它。「因為教皇恢復了衰落的羅馬帝國，並把它從希臘人手中轉到德國人手中，儘管它只是羅馬帝國的形像，而不是該帝國曾有過的體制。」它

最嚴重的危險始終是：在教會內的有權勢者歪曲基督，並成為假基督迷惑力（《馬可福音》十三：6、21）的基礎；對基督的國的篡改，使它成為現世的一股勢力；對福音的篡改，使它成為律法（宗教法庭大法官！）；使這榮耀的神權的教會忘記了十字架。在我們時代所使用的「敵基督」和「敵基督教的」兩詞是那樣的不確切，以致無須保留它們，不敢把它們作為對每種反教會和反基督教勢力的表達方式。因為最初這兩詞的《聖經》含義是描述那些貌似基督，裝成代表基督的騙子們在反基督。敵基督是出現在教會本身中，它本身就是撒旦能夠假扮的最危險形式。

路德的末日觀以及他對上帝之國來臨的急切盼望也在他的學生和朋友中流傳。我們在伊拉斯謨·阿爾伯所寫的讚美詩中可看出：

您的可愛的孩子都在等待，
因為世界將淪落，
當魔鬼的權柄消失，
他將永受咒詛下地獄⁷²。

是「帝王式的教皇體制，即：教皇統治已成為世俗王國。」由此路德可以簡單地把《啟示錄》第十三章的內容歸納為「對在塵世生活中的教皇制的厭惡」。這章中的預言，在他看來，似乎是在真正唯一的作為對教皇制的勾畫。WA, DB7, 413ff; LW35, 405ff。參見 WA, DB7, 451ff。

72. *Dein lieben Kinder Warten all,
wann doch einmal die Welt zerfall
und wann des Teufels Reich vergeh
und er in ewigen Schanden steh.*

同樣，尼古拉·赫爾曼也顯明了此點：
主啊，我們都在等待你的來臨，
在傾聽號聲響起。
來吧！主耶穌，切勿延緩，
幫助你的教會——因為我們正擔驚受怕⁷³。

在宗教改革時的基督徒意識到他們的立場，知道他們站在世界歷史之中，並急切地盼望基督時代的來臨。

但在17世紀，這一強調點退居次位。虔誠在很大程度上成為個人的私事。基督徒關心的是他們自身的得救。這一結果首先是：除了約翰·赫爾曼外，幾乎沒有什麼讚美詩提到教會。也越來越少有讚美詩去表達對基督最後勝利及祂的王國來臨的希望。末世論讚美詩的基本形式就是一種為剛死的人祈禱，希望能確保他們達到至福的目的地，能得到與基督同在的永生生命。人們希望升天，在天上得救，這種得救確實被認為在耶穌的團體內就有的，而不是在末日基督來臨時才有。我們也可在保羅·格哈特的讚美詩中看到，他在其他方面的作品幾乎囊括了基督徒信仰的全部內容。他的復臨詩「噢，主，我將怎樣遇見你？」確實包括了一段可以被理解為末日的詩句：

重印於 P.瓦克納格爾的《從遠古至 17 世紀初的德國童謠》，*Jahrhunderts*, 3 (1870), 879 頁。

73. *Dein Zukunft, Herr, wir warten all,
Horchen auf der Posauen Schall,
Komm, lieber, Herr Christ, machs, nicht lang,
Hilf deiner Kirch, denn ihr ist bang.*

重印於瓦克納格爾的同上書，1217 頁。

哪管敵人多猖狂，
哪管他們的詭計和惡意；
你們的主在戰鬥，
將擊潰他們全部勢力；
祂來臨成為最榮耀之王，
所有祂塵世的敵人，
竭力反對祂那勝利進程
但只能是枉費心機⁷⁴。
但他只是偶爾強調這點。他的讚美詩「關於末日」：
時間將近，
主耶穌你已來臨⁷⁵。

描述的只是見到耶穌並嘗到與祂一起分享永生歡樂的個人所感受到的福分。這裏沒有提到關於上帝和基督徒團體的戰鬥和勝利，也沒提到對榮耀的上帝之國重大進展的盼望。敬虔主義改變了這種狀況，尤其是威登堡的敬虔主義及其有關上帝之國的歷史神學。應該首先要提到菲力普·弗蘭德裏希·希勒的名字，但也不應忘記克裏斯托夫·戈特利布·布盧姆哈特和約翰·克裏斯托夫·布盧姆哈特。儘管他們有千禧年主義的思想，他們還是較 17 世紀路德派正統更為接近路德。他們再一次地使我們意識到《新約》所帶給我們的希望，這也曾是路德要給教會恢復的。

74.《路德的讚美詩》，第 58 首（8 節）。

75. *Die Zeit ist nunmehr nah,
Herr Jesu, du bist da.*

路德，正如《新約》中所做的那樣，不僅期盼個人將在未來死後繼續存在，歷史將因上帝之國的最終確立而結束和完成，而且他也期盼未來整個世界的更新，它將作為上帝的受造物而完美無缺。基督的復活不僅確保基督徒的肉身復活，而且根據《羅馬書》八：21，它確保「一切受造之物與我們在一起」得救贖和完善⁷⁶。

就人和萬物都憑藉上帝創造之行動而擺脫目前的形式過渡到未來最終形式而言，上帝末世論中所涉及的人和一切受造物都是相互一致的。正因為人生活在這世界上是「簡單的物質」，上帝想用它來為人的來世重塑他所願意的形式，因此，一切受造物也同樣屬於無用之物，是物質，上帝將利用它去創造它未來的榮耀的形式⁷⁷。因此上帝並沒有放棄祂的創造之物及創造，而是使它們改變、更新和有榮耀。這才是祂的好創造，祂樂意從事此創造。由此上帝引導人和一切創造之物到達最終目標。路德的末世論並不像 17 世紀正統派的那樣，是一種無塵世的末世論，而是包括了一切受造物⁷⁸。

這種一致性甚至還遠不止於此。由於所有的人都必須藉著死亡的審判、屍體的腐爛，並且只有用此法才能進入永生的榮耀中，所以必須用火把當今世界的目前形式徹底消滅才能創造

76. *WA37*, 68。

77. *WA39 I*, 177; *LW34*, 139。

78. 參見《終極事件》，351ff。

79. *WA39 I*, 95; *LW34*, 164。參見 *WA10 I*, 2, 116f; *WA41*, 307ff.; *WA45*, 229ff.; *LW12*, 118-121; *WA49*, 503ff.; *WA14*, 72。

出一個嶄新的最終世界⁷⁹。路德把這一切都基於《聖經》某些章節，諸如《羅馬書》八：20ff；《彼得後書》三：10、13；《以賽亞書》六十五：17及其他章節上。他希望受造物將具有與目前狀態完全不同的榮耀形式，眾所周知，他能夠採用激情和現實主義的手法去表達這種希望。但祂卻把要想對這種永生和新創造詳加描述的做法加上了如下條件：「我們對永生的了解絕不會比在母腹中的孩子對他們將進入的世界了解得更多。」⁸⁰

附 錄

附錄一

「儘管我有全備的信」

路德對《哥林多前書》十三：2 的解釋

維爾內·埃萊特在他的《基督教精神》¹的開始幾段就論述了「愛鄰人、愛仇敵、愛兄弟」，提到保羅在《哥林多前書》十三：2 中所闡明的話似乎給唯因信稱義得重生的福音教義所造成的問題。同時他提出了一個路德曾反覆討論過的問題。羅馬天主教的辯護者經常普遍引證這段話以反對路德和信義宗，證明唯因信稱義是與《聖經》相對立的²。

乍看，保羅的這段話似乎給路德造成了幾個難題：（1）

1. 維爾納·埃勒特：《基督教精神》。翻譯卡爾·欣德勒（費城：Muhlenberg 出版社，1957），269 頁。
2. 參見加爾文在《評使徒保羅給哥林多人的書信》對這段所作的解釋，翻譯約翰·普林格爾（大皮拉茲：Eerdmans, 1948），I，419f，以及《基督教原理》，約翰·麥克尼爾編輯，福特·L·巴特爾翻譯（費城：Westminster，1960），I，553f。也可參見《奧斯堡信條辨》，BC，127，218。

這位宗教改革家曾反覆強調造成愛的整個自然的必然性是出於信。信和愛是不可分離地連在一起的。信如果不立即變成「貫穿愛的行動」，那就不是真信；愛如果不是來自信，那就不是真愛。信使我們成為公義、純潔，那麼信怎麼能無愛而存在呢？「凡有真信之處，也就有聖靈存在。聖靈存在之地，愛和一切其他事物也必定存在。那麼他（保羅）怎麼能講到彷彿有人可以有無愛的信呢？」³然而「令人驚訝的」是保羅在這裏講到一種能夠移山的信，卻沒有愛。（2）如果信可以沒有愛而存在，如果這位使徒明確地說任何一位無愛的人就都是「虛空」，那麼信就不會唯因其本身而稱義。正是在這含義上，羅馬天主教神學斷言《哥林多前書》十三章是作為反對路德的唯因信稱義說的論據。「保教皇派說，唯因信不能稱義，還需要愛。」《哥林多前書》十三章所講的似乎真是「非常有力地反對我們當中那些講授唯因信稱義的人。」⁴

因此這就要求路德屢次對此段經文進行《聖經》注釋性的論述——甚至撇開這一事實：它就是《變像主日書信》（變像主日即主耶穌登山變像主日，該主日是預苦期前的星期日），因此路德不得不在其證道時反覆解釋。路德遵循解經學上的原則，即：此經文必須按照保羅教義的總體，尤其是《哥林多前書》的總體，對它進行解釋。「此段經文必須與保羅對信心的其他所有闡述不矛盾，也不會推翻它們；而所有那些闡述都斷

3. *WA*17^{II}, 164。

4. *WA*49, 351。

言唯因信稱義。」⁵在《哥林多前書》十三章的基礎上得出因愛「稱義」這一結論就會與保羅在這整篇書信中其他地方所表述的聲音和意向相抵觸⁶。

最初，路德並沒有完全肯定要對此段經文作解釋，直到16世紀30年代他才開始從事這項解釋工作，並貫穿了他的餘生。在查找他對這段經文解釋的發展情況時遇到了種種麻煩，但很值得。對於1525-1535年這十年間的情況，我們的材料來源是根據路德的兩本證道集及其手稿。在1535年以後，我們的材料是摘自有關的辯論中。

在1525年的預苦期證道集中，路德的論《變像主日書信》的證道文對此段經文所存在的問題提出了三種可能解決的辦法⁷：（1）我們把《哥林多前書》十三：2的話可理解成：保羅講述的並不是指靠其自身力量而帶來愛的那種基督徒的信心，而是講「對上帝及其能力的一種共同的信心」。當在這一含義上去理解時，《哥林多前書》十三：2中的信心就是保羅在那些章中所討論的其他恩賜中的一種或類似於它們，即：諸如講方言、預言、知識及「類似的事」。這種信心儘管不是「基督徒的信心」，但可以行神蹟。路德聲稱，即使猶大這位叛徒也能實施神蹟奇事⁸。「基督徒的信」使我們稱義、純潔，因此帶

5. *WA*17^{II}, 164。

6. *WA*39^{II}, 193; *LW*34, 309。

7. *WA*17^{II}, 164f。

8. 加爾文以同樣方式對待此段經文（參見注釋2）。對此文解釋的基礎最明顯的是《馬太福音》六：13。

來了愛。但《哥林多前書》十三：2 所說的信是一種行奇蹟的信，是與基督徒的信完全不同的另一類信。它不能改變人心，而只不過像其他恩賜一樣，是一種對個人生命無多大效用的「恩賜」；路德把它稱之為理性、健康、雄辯和富裕。所有這些都是始終在自身之外的，而且沒有給本身帶來觸動和變化。

(2) 但我們也能把這段解釋成：保羅講的不是指共同的信上帝，而是指真正的基督徒的信。那麼他可以講到人能藉這種基督徒的信心力量行出奇蹟。但接著卻正是這種真正的行神蹟的信心的力量使人驕傲，以致他死於這驕傲的引誘中。於是他既背叛了愛，又背叛了信。因此路德在企圖解決這問題時，採取的不是把此段經文解釋成是基督徒信心之外的其他某種說法，而是把這種基督徒信心區分為兩個不同的階段。最初，具有愛的信是真信。但接著，由於它的驕傲而失去了真性的本質。

(3) 第三種可能的解釋是保羅使用了一種不可能的例子以便儘可能強烈地表明愛的絕對必要性。事實上如沒有愛就不可能有能移山的信心。但保羅假定了這種不可能的情況以便加強他的主張：即使是這類榮耀而強烈的信心，如沒有愛也是「虛無」。路德感到保羅在此講的是一種非真實的可能性，正如他在《哥林多前書》十三：1 中所言（「我若能說萬人的方言，並天使的話語……」）那樣；在這兩種情況中，他所講的都是「不可能」的事。一個人要講天使的話語簡直不可能。因此十三：2 中的話也可作為十三：1 中類似的話去理解。十三：2a 也描寫了一種不可能的情況（「我若明白各種奧祕」），因

為事實上任何人都不可明白各種奧祕，即：整個聖靈的，「因為這是個深淵，人們永遠都無法查明」。

路德認為第三種解釋是最好的，雖然他並沒有拒絕前兩種。約翰·格哈德在這一點上跟隨他⁹。但路德本身再也沒有回到他在 1525 年時最喜歡對此段經文所作的這種解釋。很可能他感到這種解釋沒有公正評價保羅此段經文。由於也把十三：1 和十三：2a 假定為都是在描述這些不可能的情況，因此對這兩段話進行類比的提法不能令人信服。因為這種類比只能把能說天使的話語、明白各樣的奧祕與要想具有能移山的信心都統統視為不可能。但那點並不是路德想要表明的。他想表明的是沒有愛的信是不可能的。在十三：26 中的「不可能的事例」是基於「卻沒有愛」的條件上；但在十三：1 和十三：2a 中所闡述的這種不可能的事例是在一些假設的條件上。而這點打破了十三：1、2a 同十三：26 的類同性。

使徒保羅在十三章的頭幾節的說法確實十分誇張。他描寫的是賜予基督徒的最高、最極限的可能性。保羅理應知道《馬可福音》十一：23 中耶穌所言，因此也本該知道它們的可能性和不可能性，本不會認為在基督徒團體中發現能移山的信心會是不可能的。也許保羅認為要講天使的話語和明白各樣的奧祕只是作為在末世論中才有的可能性¹⁰，而甚至就在那時，它也還只是一種可能性。但即使在末日來臨前講天使的話、明白各

9. 《神學的邏輯》，普羅伊斯編輯（柏林：Gust.加：Schlawitz, 1865），III, 472a。

10. A. 施拉特：《保羅，耶穌的使者》（施圖特加特：Calwer, 1934），354 頁。

樣的奧祕是任何一位歷史人物或基督徒都不可能做到的，而《馬可福音》十一：23 中卻仍斷言人可能具有能移山的信心。為了描述信心的終極力量，保羅確實使用了就像耶穌曾用過的例證。但那時他認為存在著一種可能性：這類強有力的信心不具有愛。但這絕不是想要描寫一種不可能性，就像路德喜歡在此處發現的那樣。在哥林多，保羅面臨著一種缺乏愛的「諾斯」（gnosis，真知）。為與此點相符，他也認為存在著這類無愛而強烈的信心的可能性。對所有信的人而言，否定那點就會奪走此段經文的深度和刺激性。而在別處，保羅也意識到信和愛的結合。在《羅馬書》十一：17ff 中，他論及一些外邦人基督徒，他們雖「相信」，但與此同時卻有一種危險傾向，即處於沒有愛的驕傲中並妄自尊大地藐視不信的以色列人。由此他們也就處於背離信仰，進入過分自信的危險中。但這點表明路德在 1525 年所考慮並選擇了對《哥林多前書》的第三種解釋並不是保羅的思想。路德也並不堅持此種解釋。我們發現，5 年後，他講到前二種解釋存在的可能性，這是他早在 1525 年就曾考慮到的。

我們發現此類的最早證據是路德於 1530 年在《新約全書》頁邊上所作的注釋¹¹。最初路德聲稱《哥林多前書》十二：9（「蒙這位聖靈賜他信心」）中，保羅並沒有講到因信稱義，而是講信要藉著它的信仰表白使其本身為外部所了解。在這背景中，保羅討論了在基督徒團體中所顯明的聖靈的恩賜。即使

11. WA, DB 4, 479f. 有關物質真實性的討論，參見 WA, DB 4, 439ff.

巴蘭和異端及不信神的都可以有這類信。《馬太福音》七：22 中就顯明了這類無神的信。無神的人也會具有在《哥林多前書》十二章中提到的那種神授能力的恩賜，因此也具有《哥林多前書》十三：2 的那種行神的能「移山」的信心。（這意味著路德把《哥林多前書》十二：9 和《哥林多前書》十三：2 的信心理解成同一含義。）巴蘭也能像保羅那樣藉著預言和祝福行神蹟，這點可能是毫無疑問的。這些奇蹟是信徒和非信徒的共同財富。因此，關於路德在 1525 年所關心的問題，諸如保羅在《哥林多前書》十三章中的話所假定的條件是在真實的、還是在非真實的含義上去理解等，就失去了意義。無論如何，它不可能是最後的定論。在《哥林多前書》十三：2 這節中所尊重的每件事都是關於行奇蹟，這些不僅有基督徒所為，也有基督徒之外的那些人所為。

但路德並沒有讓此問題只取決於這種解釋。這點可從同年（1530 年）他的一則手稿中看出，此手稿很可能是他與其他人一起為準備撰寫論稱義的論文而構思起草的初稿，只是此論文始終沒有寫成。維特·迪特裏克轉達了它¹²。在這一解釋中始終存在一個難題，它在路德作的邊碼注釋中標示了：主極其簡明地講述的那種行神蹟的信心能否與「不信神者」的不容置疑的神放在同一類中？根據《哥林多前書》十二：9，它是聖靈的恩賜，顯然它就是真信。再者，我們怎麼能說一個藉著他的偉大的功業和神而顯明其具有真信的人，還應該像保羅所說

12. WA30^{II}, 674. 參見 WA, DB4, 480, 注釋 1 及 WA, TR 1, No.1063. 關於這經文的歷史，參見 WA30^{II}, 652ff.

的，稱之為「虛空」的人呢？他絕不缺乏那種能為真信所承認的「果子」。《馬可福音》九：39中，主親口說：「沒有人奉我名行異能，反倒輕易毀謗我。」這裏我們再次看到路德神學是如何受《聖經》的限制。《聖經》所包含的不僅是《馬太福音》七：22，還包含《馬可福音》九：39的內容。這兩段經文的發現標誌著很大的緊張關係，甚至一種明顯的對抗。一種情況是：以主名所行的神就標誌著某人處在與主有一種活生生的關係中，因此也就屬於主。而另一種情況是：即使以主名行的這類事也不能阻止耶穌拒絕它們的行為者。「我不認識你。」這兩種情況之間的緊張關係和矛盾怎樣去解決呢？路德找到了一種解決辦法：他把神學上無法承受的這種行神蹟的信心與沒有愛兩者間的同時性變成一種暫時的連續性，正如他在1525年所考慮到的第二種解決方法。他聲稱行神蹟的信確實是真信，但如果一個具有這一信心的人沒有產生愛，那麼他也就會背叛這信心，因此實際上也就從信變成了「虛無」¹³。那麼沒有取得愛的信就不再是它本身，而只成為輕率的臆斷，既蔑視上帝之言又蔑視其兄弟。路德在他那時代曾多次見到此類事情的發生。起初人們熱烈地接受福音，隨後他們又無法忍受信心。用建立在信心基礎上的宗教臆斷去取代對上帝之言的信靠。這類

13.這點使下列情況變得十分清楚：路德對真信導致愛的根本必然性的理解，不能說成是自動的心理過程——儘管這些解釋是根據本性。信徒之所以必須並能夠蒙召認識到信心的全部本性，僅僅是因為有可能他相信而同時又缺乏信心的基本本性所要求的那種愛。參見我的著作《神的命令》，翻譯富蘭克林·舍曼（「叢書——社會倫理系列」，9；費城：Fortress出版社，1966），38頁。

對信心的曲解——即使它假裝信——自然不會導致愛。路德解釋了保羅在哥林多教會中所面臨的這種形勢。他指出這點是去反對那些裝扮成信徒的人、反對那些曾因信有過好開端，但如今即使不再真信仍以他們的信心而驕傲的人。因此沒有愛的信就不是真信，而是一種被扭曲為臆造和冒稱的信。路德引證了巴蘭、掃羅、亞拿尼亞、撒非喇、閔採爾等人對這種信心的誤解，並把真信曲解為臆像的事例。所有這些人都曾經真信過，並且他們因那種信心所行的也都是好的；而這點對主在《馬太福音》七：22中所講的那些人而言也是真實的。但後來，他們變成一個完全不同的人。

這些思想的基本要素，路德在1531年2月19日，變像主日，所作的論《哥林多前書》的講道中又再現了¹⁴。路德一開始就指出一個人絕不能同時既具有移山的信心，而又不具有愛。「我們的主、上帝不能使用無賴們去行使祂的神蹟。」¹⁵信心與沒有愛兩者要在同時發生是不可能的；相反，它們彼此必定有前後。路德說，有些人開始時有信心，但隨後又喪失了。他所具有的只是有關信心的自誇。1531年路德的講章又增加了新思想，它超越了路德原有的解釋；無論如何，路德在1525-1530年間對他的第二種可能性的解釋進行討論時還沒有表述這一思想——即使他也許已對此有了很好的考慮：一個人即使信心失落了，但也許還保留有賜予此信心的行神蹟的恩賜。因此信心和信心的恩賜是不相同的。再次舉巴蘭為例；而

14. WA 43 I, 162ff.。

15. WA 43 I, 167.。

如今路德說巴蘭曾是位先知，曾有過信心，但後來背叛了信仰——而說預言的恩賜卻保留下來。這也可能發生在受洗的、背叛信仰的基督徒身上。不管怎樣，他還保存了洗禮的恩賜、罪得赦免¹⁶。因此路德可以作出下列有關沒有愛卻始終保持行神的信心的說法：「凡一度曾有過信而如今卻沒有愛的人，他們現在就不再有那種信了，而是失去了信，即使他曾藉著信行過奇蹟。然後，這種信或者不是真信，或者從未存在過。」¹⁷留下的一切就是一種被假想之信心的「顯現」或是「回聲」¹⁸。

路德始終堅持他於 1540 年 2 月 8 日在變像主日的證道文中對這問題的解決辦法¹⁹。「什麼在失落？愛。愛失落的地方就不可能出現真信，即使它在早些時候可能存在過。因為這是可能發生的：曾經真正存在過的事在其後由於驕傲而喪失了。」此時此地路德也表達了這種思想：保羅在《哥林多前書》十三：2 中所想到的人很可能曾有過真信，但以後喪失了，於是也喪失了他們行神蹟的能力。

路德在他的講章中不僅論述這段來自保羅的經文。而且在他圍繞唯因信稱義的問題上與羅馬神學家們進行的鬥爭中，就應該再三關心此段經文的神學意義，這是無比自然的事。在他

16. *WA*34 I, 167。

17. *WA*34 I, 168。

18. *WA*34 I, 168。此段文字難點是：一方面失去信仰後仍保持行神蹟的能力，這似乎是上帝的恩賜。但與此同時，勒雷爾的注釋表明路德曾說過：「如果一種假信能行奇蹟，那麼是因為它受魔鬼的驅使而行，或是得到上帝允許。」路德是否對上帝所賜予行神蹟的能力與由魔鬼驅使這一恩賜的運用作了區分？

19. *WA*49, 27。

對稱義的論文準備的過程中所作的最初研究標明了這點。在路德指導下所開展的這些論戰就是這麼做的。在這些爭論中，他不得不思考《哥林多前書》十三：2 之言；這點導致了這種神學上洞見的發現和表述，而這些我們在路德向基督教團體的講道中是找不到的，我們對此完全能理解。

《哥林多前書》十三：2 常在 1535 至 1544 年間路德的辯論中進行討論²⁰。慣常它都要被引入，因為這場爭論的參予者都要引證它去反對唯因信稱義說，而路德則要對此作出回答。但有時路德在這場爭論中採取主動，在那些他所構思的主題中去討論這段經文，然後發展他的思想。為純潔因信稱義說，路德對這段經文意思的關心程度可從下列事實中看出：1535 年他計畫發起關於此段經文的一場特殊爭論，甚至已寫下了論題的簡短草稿²¹。他對此主題所作的全部闡述中，最有意義的是 1542 年 7 月 7 日的這場爭論中最後的那些論題²²，尤其是 1543 年 4 月 24 日爭論的那些論題²³，以及在這兩次論戰中他的某些解釋。這些最後的論題是專門用於《哥林多前書》十三：2 中所引起的問題。它們都是路德在這一主題中最大量闡述的問題。在這之後，我們只發現他在 1544 年 12 月 12 日論戰中所發表的很簡短的觀點²⁴。與此同時，它們是最明確的、最有效

20. *WA*39 I, 74, 77, 279; *WA*39 I, 114; *LW*34: 183; *WA*39 II, 190, 193, 198; *LW*34, 307ff.; *WA*39 II, 235f, 241, 247f., 310。

21. *WA*39 I, 76f。

22. *WA*39 II, 190; *LW*34, 306f。

23. *WA*39 II, 235f。

24. *WA*39 II, 310。

的，並且在神學上最重要的問題。這裏是對路德早在 16 世紀 30 年代已表達的思想作了總結，並在各方面都進行了討論。我們把這些論戰中所出現的思想都收集起來，根據其主要內容把它們分類。

(1) 路德在其早期，例如他對《新約》作的注腳時，強調了《哥林多前書》十三：2 絕無可能作為反對「唯因信稱義」的論點加以引證，因為保羅在這裏甚至都沒有考慮到那種稱義和真正的信基督的事，而想的只是那些「不信神而仍做善事的人的信仰」²⁵。真信絕無可能意味著因為那會導致愛。但保羅希望去糾正的人是具有犯有反對愛的罪的特徵²⁶。因此路德把《哥林多前書》十三：4-6 中對愛的必要性的描述理解為是保羅在哥林多教會內發現了對立面。路德把這一結論基於此整篇書信的基礎上，很可能尤其是基於對這些章節中的大量否定性的闡述上。在使徒保羅用於描述愛的這 15 句短句中有絕不下於 8 句是否定句的形式。這意味著《哥林多前書》十三：2 中的闡述可以被理解為是針對自稱為基督徒的人，他們因他們的信心做了些大事，但卻沒有愛——這證明他們的信是假信、毫無意義²⁷。路德確立了這一最基本的原則²⁸：凡是在保羅、雅各、約翰書信中召喚人從僅僅只有信而變成有愛的有關各段經文，都可理解成是向那些以其信心及靈恩方面的恩賜而驕傲，

25. WA39 I, 74。

26. WA39 II, 233。

27. WA39 I, 279f。

28. WA39 I, 279。

但同時又在尋求自我、無愛心、傲慢的、偏見和蠻橫的人講述的²⁹。

(2) 根據《哥林多前書》十三：2 顯明這些人也有一種信心，並可用它行奇蹟。路德通常稱此信心為假的、空的、設想的、虛偽的、「死」的信。它是「死的」，因為它並沒有信靠基督，也沒有行在愛中。它是一種無神者的信。但與此同時，《哥林多前書》十三：2 中的上下文聯繫導致路德把這種信理解成是聖靈的恩賜³⁰。在 1535 年 10 月 16 日的這場論戰中，路德認為《哥林多前書》十三：2 中所說的信不僅有可能解釋成是指那些與基督無緣的不信神的人的信仰，而且保羅很可能在這裏講的是那些一開始是真信、但沒有保持下去的人³¹。於是，路德再次採納了他在 1525 年就考慮的，以及 1530 年他的手稿和 1531 年他的講道中所提到的第二種可能性。人們可見到，甚至在 1535 年他都還沒有完全確定保羅所想的是哪種信。但在他後來的討論中，不再提到這第二種可能性。與此同時，路德卻發現了《馬太福音》七：22（「我們不是奉你的名行許多異能嗎？」）主說的話，這必定常提醒他《哥林多前書》十三章的話或許敘述的是那些曾真信過的人對信仰的背叛。但按路德對《哥林多前書》十三：2 的基本理解，或許會得出這一結論：即使是一種扭曲的、錯誤的、設想的或死的信仰，它也能做大事、行神蹟，甚至「移山」。但一種死的信仰怎麼能做像移

29. WA39 I, 280。

30. WA39 I, 77. WA39 II, 236。

31. WA39 I, 74。

山、治病等這類有活力的事呢？這類信並不是死的、而完全是活的。在 1542 年 7 月 7 日的論爭中，布根哈根提出了一個論點：「因」必定要與「果」相符，尤其是這個「因」必定像「果」一樣有活力³²。路德用下列思想對此作了回答，此思想路德在 1535 年 10 月 16 日的辯論中³³、在 1542 年 7 月 7 日的論題中以及甚至在布根哈根提出這一反對意見之前就已表述了的³⁴；「凡是使死的信仰有活力地工作的，都是由公共的政府機構或牧職工作而完成的」，這是上帝所賜予的³⁵。這點對那些身居政治職位以及教會職務的人都是真實的。不信神的當局可以由於他們占據的公職而做好事，並且能做得很好³⁶。我們無法否認那些只有死的信仰的不信神的人可以行神蹟，尤其是當他們在政府機構中或在基督教團體中任職時³⁷。「因為死的信仰由於基督教團體和牧職有神之言而靈驗。」³⁸上帝「透過巴蘭、不虔敬的先知和專制統治者做了許多好事，並仍將做好事，因為聖職所擁有的，並不是其本身的，而是上帝的。因此儘管由那些不信神的個人控制，但藉著聖靈之力它仍靈驗。」³⁹路德在上述所提到的經文中還引證了其他事例，它們是該亞

32. *WA*39 II, 198; *LW*34, 315。

33. *WA*39 I, 74。

34. *WA*39 II, 190, 193; *LW*34, 306, 309。

35. *WA*39 II, 198; *LW*34, 315。

36. *WA*39 I, 74。

37. *WA*39 II, 190; *LW*34, 306。

38. *WA*39 II, 193; *LW*34, 309。

39. *WA*39 II, 198; *LW*34, 315f。

法、亞歷山大大帝、猶大、教皇，自然還有保羅寫信反對的哥林多教會中的假教師。

所有這一切都意味著上帝把做大事、行奇蹟的權柄，並因此也就是必要的「行奇蹟的信心」⁴⁰交給了祂委以公職的那些人，不管是在政府中還是在教堂中，這是由於他們的職務，並因此職務之故。在教會中任職的人能行神蹟，並且只要他們在位上就要比「信徒個人」或基督徒公眾的功業更大⁴¹。賜予他們的行使功業的權柄不是由於他們個人，而是由於他們的職位。此職位不是由他們支配的事，而是上帝用於行使其事工的工具，正如他把這些用於政府官職中那樣。上帝藉著他們來運作，但這種運作完全不是把他們作為個人看待。職位與個人必須嚴格區分。個人也許是不信神的，但上帝因他的職位而藉著他去運作。這種緊張關係看起來幾乎無法忍受：在哥林多教會中的教師是「魔鬼的僕人」（路德很可能想到《哥林多前書》十一：15），他們還以其假信而行神蹟！羅馬教皇是魔鬼的工具，但人必須承認他能靠他的職位之力行神蹟⁴²。那些不信神的官員憑著他們的職位之權力所行的事可能會具有偉大的歷史

40. 路德說這些哥林多的教師行大神蹟。*WA*39 II, 193; *LW*34, 309f。他用同樣的話說教皇：「因此我們也要退一步說羅馬教皇……整體上說是能藉著他的聖職，依靠神的。」*WA*39 II, 193; *LW*34, 309。這段話暗含兩種意思：我們能夠有行神蹟的信心和由這信心流出的行神蹟的力量。

41. *WA*39 II, 236。

42. *WA*39 II, 193; *LW*34, 309。

意義。然而做出的這類偉大功業所憑藉的信仰是死的——即使也許人們還認為它們是「非常有活力的」，正如布根哈根所說的那樣⁴³，但在神學意義上，它們是死的⁴⁴。因為此人一直都不是因導致愛的那種真信而具有生命。上帝的奇事藉著不信神的人完成。路德指出不信神的人也統治著教會。他們實施的上帝之言和聖禮比一切神更偉大，因為他們傳達了永生，這點甚至能藉著猶大給予⁴⁵！不信神的人也能講授真正的教義，行聖禮，統治聖教會⁴⁶。根據信義宗對恩典意義的理解，路德在此採用了聖奧古斯丁在反對多納圖派中發展出來的學說。

路德在 1532 年論登山寶訓的佈道中特別強調人與職分之間的區別⁴⁷。「在這基礎上，你可以審判每個在基督教世界上占有職分的人。並不是每個占有職分、傳道的人都是基督徒或是虔誠的人。上帝也並沒有要求這樣。個人可以成為他喜歡成為的那樣，但不管怎樣，這職位是正確的、是好的，因為它不屬於人，而屬於上帝本身。」⁴⁸ 接著路德聲稱世俗世界中任政府官職的人也同樣如此。這裏他所講述的完全與他在辯論中有關奇蹟的說法是一致的：「正如我已說的，真實的情況是上帝不會藉著邪惡的人去行神蹟的，除非他們擔任公職，因為上帝賜予神蹟不會是為了他們個人的緣故，而只因他們的職位。」⁴⁹

43. *WA39II*, 198; *LW34*, 315。

44. *WA39I*, 74。

45. *WA39II*, 190; *LW34*, 306。

46. *WA39II*, 236。

47. *WA32*, 528; *LW21*, 276-280。

48. *WA32*, 529; *LW21*, 277。

49. *WA32*, 531; *LW21*, 279。

(3) 路德對信基督得救與行神蹟的信仰之間作了區分。擁有後者的人可依仗他的權勢去行大神蹟，但按信基督的標準看，他們仍是非信徒，而且不管他所行的一切偉大的善工，他們也將會失落。路德引證了猶大作為例子⁵⁰。從神學上看，那些因人的動力及歷史上的作用而「有生命的」善工也可以是「死的」善工，因此在一種意義上說是信，而在另一種意義上就可能是不信（見注釋 2）。

(4) 路德聲稱不信者的大的業績也是靠聖靈的力量實施的⁵¹。因此他的聖靈及其事工的概念是非常寬泛的，正如《舊約》概念那樣⁵²。聖靈的工作不限於只賜予信耶穌基督的恩賜，而且也包括賜予除這信心之外的從事偉大的歷史工作的權柄。聖靈工作不僅在拯救史方面，還包括現世的政治史方面；他不僅在教會範圍內工作，而且還在褻瀆神的、不信神的世界中工作。「聖靈、或者祂的恩賜」——路德想到《哥林多前書》十二章所言——「也許甚至在不信基督、沒有愛的地方也賜予並出現」⁵³，亦即也賜予那些只是在名義上是基督徒而不信神的人。它們並不限於只賜予這一信眾的團體。

(5) 信基督與行神蹟的恩賜所具有的意義，在教會內與

50. 「他們依靠大神。但與此同時他們始終是不信者。」*WA39II*, 193; *LW34*, 310。

51. *WA39II*, 198; *LW34*, 316。

52. 參見 *WA39II*, 239。

53. *WA39II*, 236。

它們在世俗中是完全不同的。一種能「移山」的信心所作的善工，在上帝和人面前都有效⁵⁴。正如保羅在《哥林多前書》十二：7中所言，賜予它們是叫人「得益處」。路德把「gemeinen Nutzen」譯成「叫教會得益處」⁵⁵。這點對在《哥林多前書》十二：4ff中所提到的各類恩賜、職事、功用都是真的⁵⁶。上帝為了教會和國家的利益而使用它們。但當某位無個人信仰、不信基督、沒有愛的人占據了職位時，可以只因他的職位而授予他行奇蹟之信心以及《哥林多前書》十二章中所提到的其他神授能力的恩賜⁵⁷。所以一位承擔了職事、並擁有神授能力恩賜及隨之一並賜予他業績的人，並沒有從所有這一切中得到個人的益處⁵⁸，而反倒因它而處於危險中。因此擁有這類恩賜的人不能從他們的職位、他們能移山的信心及其偉大業績中得到個人的拯救，而只能傷及他們的靈魂並由此而失落，因為他們的大恩賜和善功使他們驕傲。

信基督則完全不同。信基督是全然沒有公眾的意義和效用

54. *WA* (和 *LW*) 的文中可看到：「即使這些人沒有因這些行動為其本身得到好處，反倒傷害了自己，但他們在上帝和人面前所行的事都是有效的。」我認為此段拉丁文中，逗點應放在 *faciunt* 之後，這樣這一論題就應讀作：「……但他們所做的，在上帝和人面前是有效的。」*WA39II*，190；*LW34*，307。

55. *WA39II*，236。

56. *WA39II*，237。

57. *WA39II*，236。

58. 「即使這些人沒有靠這些行為使自己得益……」*WA39II*，190；*LW34*，307。

「這牧職對它的擁有者無益。」*WA39II*，236。這裏路德對保羅在《哥林多前書》十三：3中「仍然與我無益」這句話作了回應。

的，它不同於因職位而獲得的那種行神蹟的信心。它首先是在上帝和信徒間的一種個人事務。它所具有的拯救意義僅對於信的本人而言，因此也就是對稱義的人本身；而教會中的職位是為他人的拯救而賜予的，有職位的人本身也許反倒失落⁵⁹。當人因其信而稱義後，信才首先成為有生命的。因此那類授予職位的神授恩賜的信仰，所具有活力是原初含義上的，而起拯救作用的對基督的信仰所具的活力只是次要含義上的。因愛而具有生命的這種信心所行的神蹟絕不低於「移山」和同類業績。恰恰相反，因愛而具活力的信奉耶穌基督能夠做一些甚至在《哥林多前書》十三：14ff所提到的那種信心所無法做到的事。信基督克服了保羅在《哥林多前書》十三：4ff中所列出的種種沒有愛的罪行，「征服它們去服從義」。因此它征服了罪、塵世和邪惡——這是遠比移山更偉大的事。心甘情願地始終如一地愛上帝和鄰人而不圖報，這也許可以被非常準確地稱之為「從死裏復活」⁶⁰。路德表達了使徒保羅這一想法，保羅曾斷言非同尋常的靈恩方面的恩賜所具有的價值和作用遠低於信因愛而活動所做的一切。（保羅把愛所做的那些事作了對照；路德則比較了兩類信心；實際上，他們兩人想的都是同樣的事）。路德正如保羅所為，教導基督徒不要對《哥林多前書》十二章中所提到的那類恩賜給予過高的評價，即使它們是聖靈賜予的。它們的意義遠低於因愛而信奉基督所創造的偉大

59. 「信基督導致唯擁有這類信仰的稱義」。 *WA39II*，236。

60. *WA39II*，236。

神，這一信心是質樸的、決非是超凡的。

(6) 路德對行神蹟的信心與信基督而得救的信心之間作了區分，其範圍在他的 1543 年 4 月 24 日的論題中顯明：它們把這種行神蹟的信心比作世界歷史上的偉人和英雄人物的內心動力。他發現這兩種人是相類似的。「英雄人物」如要做出任何偉大或為人所紀念的事，那必定受到一種非凡信心的推動。如只有能力和權柄，那是不夠的。還有許多人既缺乏那些，又缺乏內心動力和自信心，因此就一事無成。這種動力來自上帝。根據《耶利米書》五十一：11，上帝激動了瑪代君王的心去反巴比倫。為了敘利亞的利益，上帝喚醒了乃縵，雖然他仍崇拜偶像並向偶像屈身（《列王紀》）。我們也可看到上帝在那些無感激之心的異教徒中賜予光榮偉大的恩賜。祂既能藉著信徒，也能藉著不信上帝的人把偉大的事賜予祂的子民，並為他們做出偉大的事⁶¹。

路德以這種辯論主題的簡短形式，提出了「行神蹟的人」或「健全的英雄」這種觀念，這是他對歷史神學的理解的一部分，1534 年至 1535 年，他在對《詩篇》一〇一篇的解釋中更大量地表達了這種觀念。他明確地把世界歷史以及上帝同其子民和教會的關係作了區分。但路德的上帝也是支配各國歷史的——正如《舊約》先知認識到和宣稱的那樣。上帝「喚醒」了英雄、偉大的君王和政治家；祂「教導」他們，並「把一些主意放進他們的心中」；祂「激發了他們의思想和勇氣」，並把

61. WA39^{II}, 237。

一些事交到他們手中⁶²。這些異教徒們「根據經驗知道不經上帝特別的默示（*sine afflatu*），就不會有偉大功業的人和超凡的人存在」⁶³。路德在此引證了西塞羅的話。在 1535 年的論題中，他同樣使用了默示（*afflatus*），這種表述，無疑也可理解為是受上帝的激動之意。正如我們在前面已提及的，路德甚至都無法避免講到上帝的聖靈運行在世界歷史上及其英雄人物中。確實，這項工作與祂激動人心、使人信耶穌基督是完全不同的事。而聖靈賜予不同恩賜，不僅在教會內如此——正如《哥林多前書》十二章所描述的那樣——而且在塵世間也如此。如果路德發現這些創奇蹟的人的功業根源在於上帝的工作⁶⁴，那麼無疑，他也會發現歷史上的英雄的不尋常的信心和信念也同樣如此——即使它與信基督無關⁶⁵。

62. WA51, 207; LW13, 154f。

63. WA51, 222; LW13, 174。

64. 參見 WA39^{II}, 198; LW34, 316。「如果一位國王統治得很好，那麼這不是因為他生來有天才，也不是因為他從書本中學到，而是因為他受到聖靈的感動，得到了教誨。」WA40^{III}, 209。

65. 因此我可以不再支持我在我的論文中所採取的立場〔「路德與政治世界」，載於《路德學會叢書》（1937），No. 9.11 頁〕。我在那裏斷言，路德在講到「行神蹟的人」時從來沒講到聖靈。那時我企圖對「感動」和「聖靈賜予的恩賜」的概念作區分；我也「對政治領袖的感動」和「聖靈只在上帝子民中存在」這一事實作了區分（同上第 4 頁）。但這種區分對路德來說沒有用。這也意味著我必須收回我在另一篇論文中反對西格弗裏德·勒夫勒爾時所講的話〔見「基督教政治」，收入《軍事神學》（萊比錫：Deichert, 1935）No. 5.11 頁〕。路德講述上帝靈的運行遠比當今神學家們所講的具有更廣泛的含義。它表明他在講述此點時受《舊約》的影響。

在結束我的闡述之時，我們必定會問，路德對《哥林多前書》十三：2 的最後解釋是否充分地表達了使徒保羅的思想。

路德表達了保羅的想法，這點可能是毫無疑問的，但他卻沒有把我們這段中所提到的「信」與一切基督徒所共享的、藉此使人稱義的信相提並論。他正確地把它理解成是一種並非賜予一切基督徒的一種特殊的靈恩方面的恩賜，可與《哥林多前書》十三：9 中所提到的那類恩賜相媲美⁶⁶。（人們也可以認為是一種特別強烈的信；顯然保羅在別處對《羅馬人書》十二：6 中各種不同水平的信心作了區分⁶⁷。）

我們還必定會問，當路德把行神蹟的信心簡單地視為假的、設想的信心，視為專制的、由人自己產生的「英雄」的信心，視為因它沒有愛而成為設想的信心時，他是否就正確地解釋了保羅的思想了。路德感受到了這類信心，說：「我相信，如果它是真的，就讓它是真的吧。」⁶⁸ 這類信心只會使人成為

66. 漢斯·利茨曼……《論哥林多前、後書》，見《新約手冊》8（4版，杜賓根：Mohr，1941），57頁。加爾文：《評哥林多書》I，401f 和《原理》III，2，9；LCC 1，553f。加爾文指出「信」這個詞有許多含義。在每種使用時，人們必定要問它的特殊含義是什麼。而羅馬神學家卻沒有這麼做，因此他們在爭辯反對信仰對得救的意義時，不恰當地使用此段經文。在《哥林多前書》十二章這一特殊的經文中，信是一種特別的來自聖靈的能力，即：一種不完全的信。加爾文所以把它稱為不完全的信是「因為它沒有抓住全部的基督，而只抓住行神蹟的能力」。為此，它能暫時為那些沒有神聖之靈的人，即：一些邪惡的人所擁有。它可以被他們誤用。「難怪它可與愛相分離。」

67. 參見 H.D. 文德蘭德：「致哥林多人書信」，《新約神學評注》（6版：哥廷根：Vandenhoeck & Ruprecht，1954），94頁。

68. WA39II，247。

一位名義上的，而不是真正的基督徒；事實上，他將始終是位不信者。保羅是否真正認為信心在這方面產生了神？保羅確實知道，這位「不法之人」、「褻瀆神者」在他顯露之時將行異能、大的神蹟、奇事（《帖撒羅尼迦後書》二：9）。因為惡魔和邪惡者會做出類似於基督、使徒和基督徒所行的神蹟。所行的這類奇事本身並沒有任何特別屬於救主的、使徒的或基督徒的。但不管怎樣，這點絕沒有改變這一事實：保羅始終把使徒們及基督徒團體內其他具有神授能力的人所行的神蹟，都理解為是藉著基督的能力所為（羅十五：18）。這意味著保羅也承認它們是因信而做成的。保羅把它列入聖靈的顯現中。但對保羅而言，只有基督的靈是聖靈。《哥林多前書》十二：4-6 中的三句話顯明了這就是《哥林多前書》十二：14 的前後關係。神授能力的恩賜，包括具有行神信心的超凡者都是由一位聖靈、一位主、一位上帝所賜予的。主和聖靈的一致性，或更正確地說，統一性，排除了保羅會說出像路德所講的那種可能性：「聖靈或者祂賦予的恩賜，甚至可以在不信基督的情況中存在……」⁶⁹ 路德必須下此斷言，因為他對信心的理解消除了會沒有愛而信基督的可能性。上帝確實可以運行於這類信心中，但它絕無可能與作為信基督而得救的那種信心相提並論。因此路德必須對《哥林多前書》十三：2 中的信心與信基督而得救的信心之間作一鮮明的區分。他稱前者為「虛假的」、

69. WA39II，236。

「哄騙的」、「假的」，從而把它的意義貶到最低點⁷⁰。在路德思想中，凡有這類（無愛的）行奇蹟的信心，按信基督的標準去評判，就是非信徒的⁷¹。問題是保羅的觀點是與此一致還是不一致。路德對一種藉愛的活動的真信，與另一種「假的」、「虛偽的」或「騙人的」信之間，兩者取其一的思想是否符合保羅在《哥林多前書》十三：2中所講的信仰觀？保羅只是在信與愛相比較的關係中去貶低那種（無愛的）信，而不是貶低信本身。路德聲稱不導致愛的信就全然是不信⁷²。而保羅聲稱只具有這種無愛的信心的人是「虛無」。他並沒有說這類信就全然是不信。保羅和路德基本上對這一事實並沒有不同意見：真信，根據其非凡的本性，必然地導致愛。對保羅而言，愛屬於「信的根本」——用阿爾貝特·施魏策爾的話說⁷³。一些根本上同歸一體的事可能在心理學上和經驗上仍是彼此分離的。我們也已提到《羅馬書》十一：17ff，保羅所寫的得救的信心是針對那些只為他自己而不為他人得救著想的人，正因為此人對他人的態度而冒犯了愛：他因為被賜予信心的恩賜就對他們採取妄自尊大的態度。那麼，是存在著這種可能性的——正如保羅最嚴肅地強調的——這類信存在著致命的危險：由信變為自高（《羅馬書》十一：20）。如果一個人失落了

70.這是很難理解的：路德怎麼能同時認為這信仰是由聖靈所運行的。

71. *WA*39 II, 193; *LW*34, 310。

72. *WA*39 II, 236。

73. 《使徒保羅的神祕主義》，翻譯威廉·蒙哥馬利（紐約：Holt, 1931），307頁。

愛，他不可避免地就會背叛信⁷⁴。

路德在1525年所考慮的，以及其後1530-1531年間他所堅持的第二種解釋是最接近保羅思想的。但保羅對哥林多教會講述的，確切地說，就是講述了這種批判性的局勢：存在著一種由基督確立的真正的信心，但卻缺乏愛。他面臨著一種信心：它真正地信基督的能力，並因這種信心而能夠去行神蹟和「移山」。「但也存在著這種可能性：人把自己高置於上帝之上，甚至在祈禱、認知、相信和獻祭時仍自私自利。」⁷⁵但信心按其本性而言是靠基督包容一切的愛而存活的，並且是與之相適應的。如果一個人把出自基督的愛的動力變得很狹隘，並且阻撓它，用那種始終存在於每個人心中的自私心去反對它，那麼信心就否定了它的基礎，與此同時，它也就失去了它最根本的本性。雖然它是一種信心，甚至還是一種強烈的信心，對拯救有確信、並具有承擔大事和行神蹟的能力，但這只是一種自私的、有限的信心；因此它就處於一條通向驕傲的路上，由此也就是處於通往虛假的對得救的確保的路上，在一條通往失喪的路上。在《哥林多前書》十三章中使徒保羅設法中止這種滑向死亡傾向的運動。

74. *WA*17 II, 165; *WA*34 I, 168。

75. A. 施拉特的同上書，358頁。

附錄二

「愛和得救的確信」

路德對《約翰一書》四：17a 的解釋

路德神學圍繞著這一論斷：我們唯藉著信而稱義，並由此而得救。上帝的應許排除了我們這邊的一切制約而施予我們。我們只需使自己確信上帝的應許，這就是路德稱之為「信」的內容。所有這一切都是真的，不僅對基督徒生命的開始而言，而且對它持續到世界末日，即：最後的審判時也是真的。然而，它不可能否定《新約》中得救的確信，不僅常常與把信仰作為一種純領受相連，而且與愛相連。使徒們認識到，信仰如缺乏愛就無法使人從毀滅中被拯救出來（《哥林多前書》十三：2；《雅各書》二章）。《新約》的這類闡述對路德神學的這一中心論題提出了問題。路德不斷地作新的嘗試以達到對這些經文的真正理解，使它們與他的基本洞見相協調。在他一生中對這些經文所作的變更是很有意思的。這點表明他常為這

些經文所困惑。確實如此，例如《哥林多前書》十三：2（「我若有全備的信……卻沒有愛，我就算不得什麼」）¹。《約翰一書》四：17a 也同樣如此。雖然要較為詳細地探討路德對約翰的這段經文的解釋是很麻煩的事，但卻很值得。

這段經文：「這樣，愛在我們裏面得以完全，我們就可以在審判的日子裏坦然無懼。」²在對此段經文作解釋時，必須把其上下文，尤其是《約翰一書》四：16 和四：18 兩節考慮進去。這段意思似乎是：完全的愛的真實性本身就在基督徒對末日審判歡樂的盼望中顯明。解經家曾反覆問這類愛是否是上帝對人之愛，就像基督徒所經歷的那樣，或者它至少包括了基督徒的愛。

在路德 1527 年的論《約翰一書》的演講中，最初他把這種愛理解成是上帝對我們的愛³。確實，上帝愛我們，給我們在末日審判時的確保和信心。加爾文對這段經文也是這樣理解的。「我們也許有自信心」這句話描寫了「神愛對於我們的結果」。「愛在我們裏完善」意思是神的愛完完全全地給了我

1. 參見附錄一

2. 引證的希臘文和拉丁文通俗文本中此段經文：'Εν τούτω τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. The Vulgate reads: *in hoc perfect a est charitas Dei nobiscum* (since the revision of 1529: *in nobis*), *ut fiduciam habeamus in die iudicii*.

3. 因為上帝之愛是那麼偉大，以致在審判之日當整個世界遭受困擾時，我們能有自信心……因為我們藉著愛具有這種認知和信心：我們能參加審判（根據雅各布·普魯普斯特的注釋）。在勒雷爾的注釋中，我們讀到：「……（就我們所知）上帝的愛和我們愛他，我們也將能在審判之日對他有信心……」根據勒雷爾的說法，路德把我們對上帝的愛與我們對上帝之愛的確信聯繫起來。WA20, 757。

們。信徒在聽到末日審判時不會懼怕；相反地，他們以得救的確信和十足的勇氣來到上帝審判臺前，因為他們絕對地相信天父的愛。因此，可以藉著基督徒等待末日審判的十足的勇氣來衡量他們在信心方面的長進⁴。

這種解釋毫無困難地適合宗教改革家們的神學。然而它卻不能維持。我們在解釋《約翰一書》四：17 時，不敢把上帝之愛與由它激發的人之愛相分離。我們在思考四：17 與四：16（「人住在愛裏面」）時都同樣無法這麼做，四：18 無可否認地是揭示了人的愛的依據——就只因我們的愛，我們就有權確信我們對神的愛的態度⁵。

路德沒有繼續對四：17 中的「愛得以完全」解釋成是上帝對我們的愛；相反，他把四：17 解釋成是在善工和完成十誡中自我顯明的基督徒之愛。由此提出一個問題：路德的「唯因信稱義」的神學，怎麼能與一種明顯地把末日審判所具有的對拯救的確定性和信心，與完全的愛相連的經文調和呢？這點顯然使這位宗教改革家的因信稱義學說成了問題。如果基督徒本身的愛終究對他得救的確定性具有意義的話，那麼似乎基督徒就必定會認為他與上帝的關係是依據他是什麼人、他所具有的成就而定。然而路德在反對經院神學及其把信視為由愛形成的這種觀念時，就已嚴厲地拒絕了此點⁶。他感到這種神學斷言因信

4. 加爾文的《天主教書信》，翻譯：約翰·歐文（大拉皮茲：Eerdmans, 1948），244 頁。

5. F. 比希澤：「約翰書信」，載於《新約神學評注》（萊比錫：Deichert, 1933）XVIX, 37f。

6. 參見，例如 WA39 I, 318；WA39 II, 207, 213, 214。

稱義，是因為信是由愛「形成」（或確證的）。然而那違背保羅和福音書。信並非首先藉著愛稱義。「信本身就已經是完全的義；它是一種不完全的愛。但我們需要完全的義，如果我們的愛是不完全的，我們怎麼能有完全的義呢？答案就是：藉著基督，因為祂的義是絕對完全的；而我們則是藉著信，為自己挪用了基督的義。」⁷信本身只不過是為其本身，支取基督的義的一種純粹的信靠和接受的態度⁸。這樣信本身作用於我們的義，即：基督的義轉歸於我們。信本身使我們稱義不是作為一種人的本性，而是作為使我們能領受基督「外加的」義的唯一可能的態度。因此在討論因信稱義時，不可能提到由愛形成信。愛是出於信，是信的果子；但它並沒有在上帝面前賦予信心的本質。我們對信心的關注全然不是把它作為人的本性，而只是作為一種純接受的态度去對待。

不管所有這一切，愛在路德稱義學說的關係中是一種很有意義的因素。最為肯定的是，萬事靠信，並只靠信。但所有那些自稱信，表面上看上去是信的事，是否就都是真的信？假的、空的、死的信看上去也似乎是信。路德用他自己的眼去識別它。由此他必然地必須提出關於真信的標誌問題。這裏信和愛之間、信與作為信的果子的精髓之間的聯繫就成為頗具意義的事。路德在《羅馬書前言》中，把信定義為「神在我們裏面運行，改變了我們，使我們從上帝中新生（《約翰福音》一：12、13）。它殺死了我們自身中的舊亞當，使我們在心靈、頭

7. WA39 II, 214。

8. WA39 I, 45; LW34, 110。

腦、能力上都成為一個完全不同的人；它帶來了聖靈。噢！這信是有活力的、忙碌的、積極的、有力的心。它不可能不始終如一地做善工……誰不做這類善工就是不信者。」⁹

這裏路德追隨保羅所言，「使人生發仁愛的信心」（《加拉太書》五：6）的提示，追隨那些通函書信中的提示，尤其是《約翰一書》中的提示。路德在1545年作的有關《約翰一書》四：16ff的佈道中¹⁰，他問聽眾：「顯示給你們真信的果實在哪裏？」¹¹這意思是在生命中的果實顯明了信心是否是真的。為此這位傳道者告誡他的會眾：「基督一直不死，這樣你們就可能始終是這樣一位罪人；而他死了，這樣罪也許會被置於死地、遭毀滅，而且也許會使你們現在就開始愛上帝及你們的鄰人。信心使罪離開，把它們推向死亡，這樣你將不會生活在罪中，而是活在義中。因此藉你的善工、你所結的果子就表明了你有信心。如果你是高利貸者、不順從者，也不勤奮於你的職業，那麼就能看出你是信還是不信了。因為信就是征服這世界的勝利者和征服者……（凡信的人）都會以他的業績說明這點——否則就忘掉想要具有信徒的好名聲……愛追隨著真正的信……人們應該做一切好事，這樣信就不會成為一個空皮殼，而就可能是真的。」¹²由此愛及其表現就成為真信的標準。

《彼得後書》一：10 不斷提醒路德記住信仰與時代精神之

9. WA, DB7, 11; LW35, 370。

10. WA49, 780ff。

11. WA49, 783。

12. WA49, 783。

間的這種必然關係以及善工對於得救確保的意義。「所以弟兄們，應當更加殷勤，使你們所蒙的恩召和揀選堅定不移（藉著你們的善行）。」《主禱文》5的第二部分（《馬太福音》六：14ff）所講的也是同一件事¹³。這段經文把上帝寬恕我的確定性是隨著我本身對鄰人的寬恕為轉移的。在1543年所引起的一場爭論中，路德把《彼得前書》一：10和《約翰一書》四：17一起引證。愛是信的明證。它使我們對上帝的恩典有信心和確信。這樣（藉著善行）就使我們對本身蒙召得到更大的確定性。因此我們具有信心的這一事實就表現在善工隨之而來的時刻。如果沒有善工，那麼信心就會喪失殆盡，因為果子是對樹作的見證¹⁴。

正是在這一含義上，路德在論述《約翰一書》的演講中，解釋了《約翰一書》三：18f（「小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上。從此就知道我們是屬真理的，並且我們的心在神面前可以安穩……」）¹⁵這裏正如在《彼得後書》中所言，弟兄之愛看起來就是我們蒙召的外在見證，即：因為我們誠摯地、真心地愛弟兄及任何一位軟弱的人，而使我們本身認定我們確實真正就是那樣……藉著這一確定性，能使我們確信我們擁有信心。這是一個很大的慰藉。

13.參見，此段引自我的LW，644ff。尤其要參見WA32，423；LW21，149f。即使有關《馬太福音》五一七章中的佈道文也許已有其他人編輯（WA32，LXXVI），它們內容的真實性可由路德的其他確鑿可靠的段落得到確認。

14.WA39II，248。

15.WA20，715ff。

路德認為愛使信心搞清了它的真實性和真理，與這一思想一起的是，他也指出了信心需要實施，以便變得強大。信心在其善工和果實中實施自己。信心總是在上帝面前的深感內疚和罪疚感意識中掙扎。當信心在愛中為弟兄服務時，它更容易征服這些¹⁶。因此按照《約翰一書》三：18去行，人心就能在上帝面前得安慰和增強，並對它與上帝的關係滿懷信心。這位宗教改革家典型的保留意見始終很明確：善工不能生義！它們也不是信心的障礙；與此相反，它們有助於信¹⁷。我們注意到，善工和愛都沒有被視為能使我們在上帝面前稱義。但只要它們使我們明白我們擁有強烈的信心，那麼它們對使人稱義的信心就具有重要的意義。根據路德的說法，我們簡直無法把我們的愛帶到上帝面前，因為那愛始終是不完全的。在上帝面前我們需要有完全的義。我們全然不可能也不應該彷彿我們就是，或已取得某物似地把它帶到上帝面前。只有當我們採取一種純粹的接受態度，我們才會正確地對待上帝。愛與信的這種關係並沒有把一種倫理學的特點注入信心中，使之高於或超越其僅有的接受性。信心只能是，而且始終是在作領受上帝應許和工作的準備。問題是信心是否像它認為的那樣真正去領受，還是它僅僅只是假想它領受並因此而欺騙自己和他人。我們對上帝之愛的領受必然地會顯明我們如今生活在愛中；正如路德所說，如今我們的行為宣布我們相信並已得拯救。因此每當路德問到什麼使人在上帝面前稱義時，他把義和愛置於相脫節的情況。

16.WA20，716.參見WA36，467。

17.WA20，716。

但當他問到，一個人想要得到義，在這種特殊情況中，他所具有的信心是否是真正的信，即：信心是否真正領受上帝之愛時，路德又把信與愛兩者連在一起了。

1532年，即5年之後，路德在對《約翰一書》四：16ff作的系列佈道中，再次解釋了《約翰一書》四：17¹⁸。後來的這種解釋完全不同於1527年的，也不同於他對相應的經文《約翰一書》三：19f的解釋。如今他承認完全的愛包括基督徒所具有的愛。這點與他在演講中對《約翰一書》三：19f的解釋是一致的。但愛所賦予的信心和歡樂不再被理解為是依據人與上帝間的關係了。路德對一種雙重的歡樂（或「勇氣」，或「自誇」）¹⁹以及被基督徒的歡樂所征服的相應的雙重害怕²⁰作了區分。這一勝利導致對歡樂相應的增加。一方面，在末日審判的日子中，基督徒站在上帝、主的面前接受祂的審判，必定懼怕祂的忿怒。這是一種「自上面落下來的懼怕」²¹。在上帝面前每個人都會失落，因為用上帝十誡的高標準審判時，人都有罪。「在你的眼中我是罪人。」²²但另一方面，當死亡和審判日來臨時——是的，甚至在這之前，就生命本身而言——撒旦、死亡、世界以及因我犯這麼多的罪孽而反對過的鄰人，都起來指控我²³。他們指控我沒有行善、違反了上帝的十誡。而

18. WA36, 416ff.。

19. WA36, 454.。

20. WA36, 464.。

21. WA36, 462.。

22. WA36, 462.。

23. WA36, 445, 466, 474.。

這點是我必須懼怕的。這種懼怕是來自下面的，即：來自世界的²⁴。

第一種懼怕，即：「在上帝面前的根本的懼怕」²⁵是用任何其他方法都無法克服的；要我在上帝面前建立歡樂和信心也只能確信靠基督、靠上帝因祂而行的拯救，即：信靠基督，除此而外別無它法。我們的罪，我們感受到的對上帝的懼怕「只有藉著信心克服」。信心使「最重要的歡樂」²⁶和我們「主要的榮耀」²⁷發生了。這種「從上落下來的」懼怕要得到克服「只能是藉著洗禮和福音。它所賜予我們的極大的勇氣是在我們本身中無法找到的，只有在基督裏才有」²⁸。

那因撒旦、死亡、世界和我的鄰人的指控而使我感到的懼怕則必須用另一種方法去克服，這就是靠善工和愛。在上帝面前我們也深感內疚。但我們在與魔鬼勢力和人的關係中，應該像保羅那樣（《哥林多前書》四：4；《哥林多後書》一：12；《提摩太後書》四：7），問心無愧²⁹。由於我們對鄰人表明了愛，因此就我們對他們的態度而言，在我們蒙召時已完成了十

24. WA36, 472.。

25. WA36, 463.。

26. WA36, 448.。

27. WA36, 455.。

28. WA36, 472.。

29. WA36, 455, 449.。

30. 「因此你不應該有僅挂在你嘴上的那類愛，因為那是無意義的愛；相反，你應該有使你心歡樂的完全的愛，這樣，即使當死亡和審判來臨時，你也可能說：

誠³⁰。這種愛在上帝面前肯定是不完全的³¹。但使徒約翰在講到愛是完全時並不是指那種情況而言的。說愛是完全的，那是當它有真意時、當它並不只是空皮囊時、不是虛假時、不是「只有牙齒格格作響」「而在它後面空無一物時」³²。根據保羅的說法，路德斷言，在這含義上，基督徒具有完全的愛是可能的，即：基督徒完成對他鄰人的義務是可能的。因此「藉著確實抓住正確的善工」，愛就會平息其他人的指控，所以也就無須再懼怕了³³。我能夠以一種有序的方式，充分而忠誠地完成上帝對我的召喚；並且在任何情況中，那都是一種愛的服務。路德個人斷言他以這種方式履行聖職³⁴。為此，一種問心無愧的榮耀和勇氣已占有一席之地³⁵。

但這絕不意味著它在上帝面前就足夠了。一位站在上帝面前、在上帝眼中的基督徒，在他反對魔鬼勢力和人對他的指控中也許還可以誇口說，他在愛中忠誠地完成了上帝的呼召，但他絕不能為了建立他與上帝的關係而這麼做³⁶。因為無人能經受住上帝本身所解釋的十誡³⁷。由此，路德嚴格區分了上帝誠命中的雙重應該：一方面是上帝期望我做的；另一方面是現世和我的鄰人期望我做的。上帝、主的要求比我的鄰人和世界所

『雖然這樣，我已為我的鄰人做這做那』。」 WA36, 444。

31. WA36, 445。

32. WA36, 444f。

33. WA36, 455, 466。

34. WA36, 470, 474。

35. WA36, 451。

36. WA36, 466, 455, 463。

37. WA36, 451。

能要求的要更多。在這個世界上，必須向上帝作出的回答與必須向指控我的鄰人、他人和其他勢力作出的回答是截然不同的。「我要與上帝和解只有藉著基督。」³⁸我必須對上帝講完全不同的話，即不同於我對其他人和其他勢力所講的話³⁹。我唯一能夠向上帝講述的就只是指望基督，堅信祂的那類話⁴⁰。

因此只有在我與人及魔鬼勢力講話時，我才可以堅持說我有愛的行為，但這永遠不能在我與上帝講話時這麼說。我絕不能，也無此可能靠我愛的行為得救或創造我本身的拯救。路德永不知疲倦地強調了此點。它包括兩個完全不同的方面。路德說，他的對手始終在混淆這兩方面⁴¹。在《詩篇》六篇中提到的懼怕（「求你不要在怒中責備我，也不要再在烈怒中懲罰我」）絕不是靠我們的愛所能趕走的，而只有靠基督，靠信祂才行⁴²。

但另一方面，對基督徒而言，生活和運行在愛中，以及末日審判時當他面臨對他的指控時，愛所賦予的歡樂都具有偉大的意義，即使愛並不能確保他得救，要是在那時日不得不顯明沒有做出愛的善工，那麼就意味著存在著懼怕，根據《約翰一書》四：18的說法，懼怕必定與刑罰有關。因為對人和其他權威的指控會擊打我們的良知。「凡有恐懼感的人都會感到巨大

38. WA36, 453。

39. WA36, 470。

40. WA36, 448, 450, 455, 463。

41. WA36, 466。

42. WA36, 477。

的煩惱，因為良知就是世界上最大的十字架。」⁴³ 如果我們不做善工，我們的心就會受撒旦和人的指控而變得擔驚受怕。「它使人不得不痛苦地承認：『我做得不對。我蔑視當局，不尊重我的老師和配偶。』」⁴⁴ 「那種傷害」正是路德對約翰的「恐懼必定與刑罰有關」（標準本《聖經》修訂版）這句話的翻譯⁴⁵。而這點增加了人人都必須經受的，對上帝忿怒的恐懼。一個人怎麼能擺脫這雙重負擔呢？「如果你想去掉來自你的鄰人和魔鬼所講的話中的刺，以及來自上帝忿怒的刺，你就有一個雙重困難的任務。是的，親愛的夥伴，這是你能力所不及的。」⁴⁶ 路德會說：「我也必須隨身帶著那榮耀（來自愛的善工的），否則上帝不會對我以朋友相待。」⁴⁷ 路德也會說：它「危及」信心不去做善工。信心必須得到實施，並且「保持行動」⁴⁸。對基督徒而言，困難的是，要相信如果他沒有信心的體驗或標誌的話，那就處於死亡之時。「只是單單信靠上帝的恩典是很困難的。」⁴⁹ 這點表明，路德為促使信心在愛和善工中實施，已走得有多遠。信心如在生活中得不到檢驗，沒有這類檢驗所形成的「標誌」，信心就會處於窘困的境地。

43. *WA*36, 477。

44. *WA*36, 471。參見「如果這點（對善工的意識）在死亡來臨時還沒出現，那麼人心就開始在體內融化，正如鹽融化在水中那樣」。 *WA*36, 466。

45. *WA*36, 475, 477。

46. *WA*36, 471。

47. *WA*36, 446。

48. *WA*36, 467。

49. *WA*36, 446。

這點可以明確地加上。帶著愛的善工參加審判，並不會帶來任何拯救。得救只來自上帝赦罪的恩典。但這些愛的善工正是使徒保羅在《提摩太後書》四：8 中所講的「冠冕」，「從此以後，有公義的冠冕為我存留，就是按著公義審判的主到了那日要賜給我的。」儘管基督徒在上帝面前始終是罪人，但上帝不管這世界毫無感激之心，仍不知疲倦地繼續服事它⁵⁰。由此路德區分了兩個方面：以福分和拯救為一方；以冠冕或稱頌、榮譽、榮耀為另一方。

這種因愛的行為而得的榮耀在與因信基督而有的信心的榮耀相比，都公認是微不足道的。它所帶來的信心也是屬於低一級的，但我們還必須要有它，這樣現世就無法在上帝面前指控我們⁵¹。

另一方面，那還不是定論。路德的教牧神學還必須對那些由於缺乏善工而如此害怕遭受人和權勢指控，以致在絕望中徹

50. *WA*36, 462. 參見由克魯西格準備的此印刷版本。他把賜予榮耀與同等地賜予一切人的福分作了區分。賜予榮耀是根據為基督所忍受苦難的總和而劃分出各種不同等級。假定這段隨後的經文確實反映了路德所說的，那麼路德甚至可以講述基督徒從上帝那裏接受了「善工和賞賜」。在這含義上，我們可以退一步說，基督徒具有上帝給予的善工和賞賜，但並不是為了使他們成為上帝之子和繼承永生。相反地，它的意圖是安慰已具有它的信徒，讓他們知道他將不會為他們因基督而在此遭受的苦難而得不到回報的，如果他們遭受苦難越多、勞作越多，他就會給他們比其他人多得多的榮耀，尤其是在世界末日，使他們更為出色。所以聖保羅也比其他人更光彩、更明亮、更清晰。這不是指罪得赦免，也不是指升天堂的功德，而是指因遭受較大的苦難而得到較大榮耀的回報」。 *WA*32, 543; *LW*21, 292f. 參見 *WA*36, 635。

51. *WA*36, 456ff., 477。

底崩潰的人進一言：上帝並不想發生那事。在我們生命中因缺乏愛而引起的懼怕會造成極度的痛苦。但路德不斷強調基督徒還是不應該在絕望中崩潰。因為上帝命令我們相信祂，並因祂而得歡樂。「應該控制的是信心，而不是懼怕」，即使像我們所說的那樣，當信心沒有經過愛的檢驗，當它藉著罪反對誠命時，信心就是「軟弱的」。但路德的話並不暗含著人將因這種軟弱而受咒詛之意⁵²。沒做善工的人也不該真正絕望；他也可藉著得上帝的恩典而得救。路德在 1527 年論述《約翰一書》三：19f 的演講中曾說，我們確實應該關心這種來自生活在愛中的心安理得。但即使我們沒有善工，或者我們所行的違背愛的事指控我們，即使我們無法取得《約翰一書》三：19 中所描述的「我們的心在上帝面前可以安穩」的那種有活力的愛，我們仍留在慰藉中。而我們應該記住的是：上帝不僅忠告我們，而且命令我們要對祂滿懷希望。因此不管發生什麼，我們都不應絕望。因為最高的誠命，對福音的整個總結就是：我們應該因信而抓住賜予我們的恩典，這使我們在上帝面前有價值⁵³。

因此在一方面，信和愛之間關係的辯證法都能恰當地被對待。我們得救僅憑著相信福音給我們提供的恩典，而不是憑藉其他什麼。但真正的信表明它本身就在愛中。如果失去愛，那麼信要成其為信，要用得救歡樂的確信去克服深感內疚的指控就會很困難。但就是這種情況，我們也絕不能叫人不要去相

52. WA36, 470f.。

53. WA20, 716。普魯普斯特的「你不要失望」是譯文中正確的一種。勒雷爾的「你不要希望」是錯誤的。

信，而是告訴他們去做其他事。如果你沒有做善工，切不要再無信仰⁵⁴。

路德是否解釋了經文原意？它符合《約翰一書》的神學嗎？

路德指出《約翰一書》一方面把得救與信基督相連，而另一方面又把它與愛相連。我們在《約翰一書》四：15 中讀到：「凡認耶穌為上帝兒子的，上帝就住在他裏面，他也住在上帝裏面。」但另一方面，在隨後的四：16 又說：「……住在愛的裏面就是住在上帝裏面。」路德說：「這兩者都是真的……都被寫上的。」⁵⁵ 但我們必須用此法來區分這兩點。信幫助我們在與上帝的關係中具有「最重要的歡樂」；愛使我們在與基督教團體和世界的關係中有歡樂。「藉著信，我因我屬於上帝而榮耀；藉著善工和愛，我因無人反對我所做的事而榮耀。」⁵⁶ 但在這段經文中很難發現這種區分。毫無疑問，在四：17 中使用的「信心」，或「在審判的日子裏坦然無懼」都是指與上帝關係中的信心，而不是指與人和其他指控者的關係的信心。這段經文的意思是得救，「始終在上帝裏面」，既與信相連，並同樣地與愛相連，在上帝審判的法庭中兩者都生效，毫無區別。《約翰一書》把信和愛理解成是不可分離的統一體。因此得救可以與這一個相連，也可與另一個相連。

路德設法作的區分與此段經文無關。在這兩種情況中，它

54. WA20, 716。

55. WA36, 447。

56. WA36, 454。

就是既包含在上帝的審判中，也包含在上帝的法庭中。無須提及那些反對和指控我們的人和魔鬼勢力⁵⁷。就這點而言，路德在 1527 年的演講中對《約翰一書》三：19 的理解要比此時的理解更接近原意。因為那時他很可能還承認約翰把對我們在上帝面前得救的確信與愛相連。但另一方面，即使在那時，路德也違背了約翰的原意。因為約翰認為愛的生命能平息非難的人心。額外地提到「上帝比我們的心更偉大」及祂了解一切，這些話既沒有導致超越這一事實，又沒有導致脫離這一事實，因為確切地說，這種確定性是與基督徒活在愛中緊密結合的⁵⁸。但路德並不像此經文中所斷言的那樣——只有當我們生活在愛中，我們的心才能得安穩，他還考慮增加一種可能性：這種能使人心安寧的愛也缺乏時。在這種情況下，路德叫我們注意上帝的誡命，不要絕望，而且要相信，並明確地在這含義上理解三：20 的話：上帝比我們的心大。「良知只是一滴水，而與我們和解的上帝是慰藉的海洋。」⁵⁹ 那麼根據路德的說法，三：20 指出了我們缺乏愛的這一可能性。此經文並沒有對關係的變化提供任何基礎；相反地，對人心的指責遭遇到這種確定性：徹底看透我們的上帝也看到了我們裏面的愛，這愛是作為祂的恩賜而存在的，儘管在其他方面必定存在著各種定我罪的事⁶⁰。

57. 瓦爾特·豐·勒文尼希：《路德與約翰派基督徒》（1935），28f。

58. 參見 F. 比希澤的對《約翰一書》三：19f 的解釋，同上書。

59. WA20，716。

60. 比希澤說：「上帝並沒有因我們的罪而忘記把愛存留在我們之中。」同上書，58 頁。

對於約翰而言，上帝「一切事沒有不知道的」（《約翰福音》三：20），意思是祂比我們更深刻地了解我們的心，祂知道我們受祂愛的感動。但路德把這點理解成這一意思：我的心混亂、羞愧，這樣譴責我：「我不知該對我自己說什麼」；但上帝知道「我該出自何處」，「即使我不知道結果，但祂自己知道」我的罪因寬恕而減輕了⁶¹。對約翰而言，愛在這整段經文中是一個決定性的因素。在三：20 和三：19 兩節中說的正是愛使我們有信心，並且愛敢於使三：20 中提到的信心成為可能。（比希澤說：「我們必須真正實施愛，以能真正相信愛。」）但路德把三：20 視為表明了從愛向信的轉變⁶²。

路德對雙重的懼怕和雙重的歡樂，對在同人和權威關係中的問心無愧與在同上帝關係中的深感內疚之間作了區分，這點在《約翰一書》的經文中是找不到根據的。但路德卻指望保羅支持他的立場。他在對《約翰一書》四：17 的解釋中反覆引證保羅的話⁶³。他把他的立場基於這一事實：保羅曾見證那宣布不信神者為義的恩典，與此同時還期望無人能從他奪去的「榮耀」，他尋求甚至還宣布他已得到了這一恩典——在人、教會和世界面前問心無愧⁶⁴。上帝對他的審判和人對他的審判是截然不同的兩回事。保羅面對人，甚至基督徒的批評和指責，他

61. WA36，717f。但路德意識到此段經文的困難，也意識到他自己的解釋。WA36，716f。路德問，為什麼約翰恰恰不說「能做一切」，而是說：「知道一切」。

62. WA36，717。

63. 在 WA36，449f，455，465，471。路德提到了《哥林多前書》四：4 或《哥林多後書》一：12。

64. WA36，453。

都表白自己問心無愧，（《哥林多前書》四：4；《哥林多後書》一：12）。他拒絕了他們的批評。但上帝的審判則是完全不同的事。即使他在人前問心無愧，也不能使他在上帝面前稱義（《哥林多前書》四：46）。面臨著上帝末世的忿怒，他將像一切基督徒一樣，無法靠他在人前的問心無愧而得救，而只能藉著被釘在十字架上的基督得救（《羅馬書》五：9）。這是路德思想中的雙層次模式。保羅也知道這雙重的審判室。

我們也可以提到《哥林多前書》三：12ff：這裏保羅認為很可能基督徒的工程——他最初想到的是福音使者們的工程——被顯明為一文不值，並在審判的火焰中被焚燒——我們的解釋也許是基於保羅的其他闡述上。那麼基督徒作為忠實工作的基督的僕人就沒有榮耀，但他卻藉著恩典得救，雖然得救「乃像從火裏經過的一樣」。這描述了如果人在受審判時顯明了他沒有「防火」的生命工程，人將遭遇到種種麻煩，雖然如此，恩典仍將拯救他。這就是路德區分的兩種榮耀——愛的工程所給予我們的榮耀以及我們信奉和好的基督的榮耀——的《聖經》基礎。使徒保羅對賜予所有信基督之人的福分與由我們生命工程所賦予的榮耀之間作了區分。顯然這種榮耀不僅在人和魔鬼勢力面前算數，而且在上帝面前也算數，因為事奉基督的人，將照自己的工夫得自己的賞賜（《哥林多前書》三：8）。上帝賜予的這種賞賜不同於拯救和營救。使徒保羅所作的區分與路德是同樣的，即：一視同仁地賜予全體的福分，與按不同程度的工夫得到的不同的榮譽或榮耀兩者是有區別的。

正如我們所見，路德也根據這種區分去理解《提摩太後

書》四：7f，這裏信心並沒有因基督是它的主而在上帝面前得榮耀，但愛卻因它所行的善工而得榮耀⁶⁵。根據路德的說法，使徒保羅所預期的公義的冠冕不能被理解為是福分，而只能理解為根據其忠誠程度及他在作工和受苦的盡力程度，而賜予這位真正工人和勇士榮譽和榮耀⁶⁶。路德在解釋這段經文時總體上是與保羅神學相類同，但這位後保羅派的作者在講述《提摩太後書》四章時肯定把它理解成別樣：在他看來，冠冕就是拯救。

正如我們所見，路德對《約翰一書》四：17中的解釋並不是始終如一，而是有所變更的。在他生命結束時，他是怎樣理解此段經文的呢？如果我的理解是正確的話，那就是他不再重複他曾在1532年佈道中對兩類信心所作的區分了。他不斷強調愛是真信的標誌，這不僅是對別人而言，而且也是對信徒本人而言的。這只能意味著要取得人本身真正的信心的確定性絕不可能沒有愛。因此要真正取得得救的確定性和上帝恩賜的確定性同樣也不能沒有愛。愛給人的信心不僅有效地反對指控者，而且在與上帝本身的關係中都是有效的。有這種信心的人確信上帝是憐憫的，因為他確信他本身信奉福音是真的。這就是人們所理解的路德最終對《約翰一書》四：17的解釋。這點對我們已提及的摘自1543年的辯論中的那段話尤為真實：「愛是信的見證，使我們對上帝的恩典有信心和確信。」⁶⁷ 接著路

65. WA36, 453.

66. WA36, 462.

67. WA39^{II}, 248.

德重複了《約翰一書》四：17 這段話，並對它作出了完全不同於他在 1532 年所作的解釋。

路德就這段經文所作的最後一次佈道是在 1545 年 6 月 7 日，此佈道文我們已引證了幾段，它只能按此意去理解。這位佈道家在強有力地號召我們，用我們的生命去證明我們的信心，並表達了他本身對於這點的信心之後，又繼續說：「如果我在最後審判中面對上帝，以及面對你們時沒有這種確定性……（勒雷爾的注釋對此點作了解釋，並在脫漏空白處之後繼續說）那麼我就知道我的信心不是徒勞的。」⁶⁸這意思很清楚，如果我不能確定我的信是真的——因為我已用我的行為證明了它——並且對我與上帝、與你、與我的鄰人的關係無信心的話，那麼我就會失落。這裏也像在 1532 年那樣，把上帝和鄰人彼此並列，但這並不是說那種由信仰所產生，被愛所證明的信心只有在與鄰人的關係中才能具有意義。不！在與上帝的關係中，信心也取決於愛。路德在 1532 年所作的區分後來再沒有出現。路德最終的解釋給了這段經文真正的含義。

編後記

本書出版過程中，美國國際路德會平信徒聯盟（International Lutheran Laymen's League）給予我們大力支持，中國基督教協會會長韓文藻博士以及本院前任兼任教授徐炳堅博士給予我們熱忱幫助，金陵協和神學院闕保平先生在百忙中抽出時間幫助校勘樣稿，在此我們一並表示感謝。

一九九八年四月

常用中英譯名對照表

英文	譯名
Advent	將臨期
Alien	外加的
Albrecht Ritschl	阿爾布雷希特·裏敕爾
Anabaptist	重洗派
Antinomian	唯信論者
Apology of the Augsburg Cofession	奧斯堡辯護文
Arius	阿裏烏
Athanasian Creed	亞他那修信經
Augsburg confession	奧斯堡信條
Baptists	浸禮派
Consufstantiation	同質論
Cyprian	奚普裏安
Elert	埃勒特
Formula of Concord	協同式
Gustaf Aulen	奧連
G. Thomasius	G.托馬修斯
Heidelberg Disputation	海德堡辯論
Heinrich Bornkamm	海瑞克·波恩茨
In the Babylonian of the Church	教會被擄於巴比倫
Jerome	耶柔米
Karlstadt	卡爾斯塔特
Karl Holl	卡爾·霍爾
Large Catechism	基督徒大問答
Lectures on Prmans	羅馬書講義
Lenten	預苦期
Lutheran	信義宗

Little Prayer Book	小公禱書
Melanchthon's	墨蘭頓
Orign	俄利根
Oecolampad	厄科蘭巴提
Reinhold Seeberg	萊因霍爾德·西貝爾格
Schleiermacher	士萊馬赫
Schwenckfeld	施文克費爾德
Smalcald Articles	施馬加登信式
Staupitz	施道比次
Short Form of the Ten Commandment	十誡簡式
Small Catechism	基督徒小問答
The Book of Concord	協同書
The Bondage of the Will	被網綁的意志
The Theology of Cross	十架神學
Transubstantiation	化質說
The Council of Trent	特蘭托會議
the Reformed	歸正宗
the Spiritualists	唯靈派、唯靈主義者
Thomas	托瑪斯
Waldensians	韋爾多派
Wittenberg	威登堡
Zwingli	慈運理

