

中華信義神學院
神學碩士論文

路德對洗禮的理解與教導

指導教授：俞繼斌 博士

(Dr. Thomas Chi-ping Yu)

研究生：苗其華 撰

中華民國一〇三年六月

附表三：論文授權書格式

中華信義神學院
神學 碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在中華信義神學院

102 學年度第 二 學期取得 神學 碩士學位之論文。

論文名稱：路德對洗禮的理解與教導

同意 不同意 (政府機關重製上網)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予中華信義神學院圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。

同意 不同意 (圖書館影印)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予中華信義神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鈎選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：

研究生簽名：
(親筆正楷)

苗其華

學號：960503
(務必填寫)

日期：西元 2014 年 6 月 16 日

中華信義神學院
神學碩士學位論文
考試委員審定書

苗其華 君 所提之論文

路德對於聖洗禮的理解與教導

經本委員會審查，符合神學碩士資格標準。

學位考試委員會

俞建斌

潘佳耀

廖元威

中華民國一〇三年六月三日

中華信義神學院

神學碩士論文中文摘要

論文題目：路德對洗禮的理解與教導

論文頁數與字數：114 頁，70319 字。

指導教授：俞繼斌博士

研究生：苗其華

畢業年月：二〇一四年六月

論文摘要內容：

本文所討論的洗禮觀，特別是指馬丁路德面對中世紀羅馬教會因功生效又受善功影響，導致毫不在乎受洗者是否悔罪或是否有信心的洗禮觀，以及重洗派強調信心過於聖道，視洗禮為儀式而已，而非上帝有效的施恩具的洗禮觀。前者以羅馬教會經院派神學為代表，而後者以激烈改革之重洗派為代表。並且當路德經歷了以上的論辯後，其洗禮觀的解釋與教導也因此而漸趨成熟完整。

在選擇路德關於洗禮的著作上，考量上有三部份：

第一部份是以當時羅馬天主教經院派神學對洗禮的觀點，來研究路德面對其挑戰所作出的回應。此方面主要是選擇《教會被擄於巴比倫》(*The Babylonian Captivity of The Church*, 1520)為主要文本。路德對教宗及羅馬天主教會的回應，澄清了當時經院神學中對洗禮的錯誤觀念。

第二方面乃是面對改革中之激烈改革派，尤其是重洗派在洗禮上的觀念。此方面主要是選擇《論重洗派》(*Concerning Rebaptism*, 1528)作主要文本。由於重洗派把從路德學到的一切去論述唯因信得救的這一事實，並用它來貶低、反對聖禮，使得路德不得不審慎地以此論辯文作出回應。

第三方面便是研究路德本人對洗禮的教導。在這方面選擇路德的問答書《大問答》(*Large Catechism*, 1529)、《小問答》(*Small Catechism*, 1529)作為文本，乃是因為路德洗禮觀的發展是階段性的趨向完整與成熟，不僅藉由與羅馬教會及重洗

派的論辯使其洗禮觀漸趨成熟完整，更因他那牧者心腸在巡視教會時，看見了教會的苦況，即傳道人的怠惰與信徒們的無知，激動他作此問答書作為教會教導與學習基礎教義之用。路德在其問答書中所教導之成熟整全的洗禮觀以及這洗禮觀呈現出符合整個路德十架神學的思想體系。

最後的結論部分則是以路德對當時羅馬教會傳統洗禮觀的回應與重洗派觀點的回應，來突顯出現代教會因時代文化潮流所引致對於洗禮的錯誤認知與輕忽洗禮之效益與教導，所可能引發的現代普遍信仰問題，並以此指出基督教會、基督徒家庭及基督徒個人在傳福音及生活見證上能有反省調整的空間與轉化應用的原則。

關鍵字：路德、洗禮、悔改、罪人、義人、福音、信心、重洗、聖召、聖禮、道、應許、因功生效。

CHINA LUTHERAN SEMINARY

ABSTRACT

Luther's understanding of baptism and teaching

By

MIAO, CHI-HUA

June 2014

ADVISOR: DR. THOMAS CHI-PING YU

MAJOR: LUTHER'S THEOLOGY

DEGREE: MASTER OF THEOLOGY

View of baptism discussed in this article, especially Martin Luther 1519-1529 Years, due to the entry into force of the medieval Roman Church *ex opere operato* and meritorious works deeds whether impacts care were baptized baptism of repentance or confident view, as well as the Anabaptists emphasized faith too, regards baptism as ritual, rather than God's effective Means of grace of baptism. Pontifical Roman Church by Scholastics as a representative of the former, while the latter represented by the radical reforms of the Anabaptists. And when Luther after experiencing the above argument, interpretation of his views on baptism are taught and thus become more mature and complete.

On the choice of Luther's writings on Baptism, consider there are three parts:

The first part is based on the Roman Catholic theological views on baptism by academics to study Lutheran response to face its challenges. This aspect is the choice of *The Babylonian Captivity of The Church* as the main text. Luther for the Pope and the Roman Catholic Church's response clarified misconceptions monastic theology of baptism.

In second place is facing zealous for reform, especially the Anabaptists in the baptism of ideas. This level is to choose *Concerning Rebaptism* as the main text. As Anabaptists learned from Luther to discuss everything but the fact that salvation by faith, and used it to denigrate and against sacraments, Luther had to carefully respond to this apology.

Luther himself third aspect concerns research on the teaching of baptism. Choice Luther's Catechism book (*Large Catechism*, 1529 and *Small Catechism*, 1529) as text, Because Luther's baptism views of development is staged of tend to full and mature, not only through The Rome Church and the Anabaptist sent of debate makes its baptism views gradually mature full, more due to he visits Church, saw what great misery in the Church , that preaching people of laziness and believers were of ignorance, excited he made this Catechism book as Church taught and learning based doctrine of with. Luther in his Catechism teaches a mature concept of holistic view of baptism and the baptism presents the entire ideology of Luther's theology of the cross.

Last of conclusions part is to highlights appeared generation Church due to era culture trend by caused for baptism of errors cognitive and neglect baptism of benefits and taught, by may raised of modern general belief problem, and to this pointed out that Christian will, and Christian family and the Christian personal in Gospel and the life witness can has reflection adjustment of space and conversion application of principles.

Keywords: Luther, Catechism, , *ex opere operato*, baptism, repentance, the sinner, the righteous, Gospel, faith, sacraments, Anabaptist, an Holy calling, promises.

誌謝

在上帝的恩典以及周圍的師長同學之幫助下，七年的神研所學習終於告一段落。當知道必須於今年完成論文的撰寫時，心中想的是這根本是不可能的任務，教會與總會的服事更多更重之時，加上英文閱讀翻譯的能力上又相當不足，如何能專心閱讀與撰寫呢？在此約九個月的期間，每當放棄的念頭興起時，主便對我說：「我的恩典夠你用」。而今再次證明了上帝的恩典與能力，祂為我預備了一切需要的。

在學習中，我由衷深深感謝普愛民博士、俞繼斌院長在「路德神學研討」、「路德的聖經觀」以及「牧者路德」等課程的教授指導，還有外籍路德學者：Dr. Eugene Boe 和 Dr. Robert Kolb 分別教授「路德倫理觀」以及特別神學講座指導，以及李廣生博士對於「路德時代背景」的教導，都相當受益。我的同學淑靜和秀娟則是一路鼓勵並督促我完成四個研究報告及論文，若非如此，在忙碌的教會牧養服事中，完成學業恐怕會遙遙無期吧！

在口試時，很感謝我的指導教授俞繼斌牧師擔任論文指導與主持口試的職任，也很感謝潘佳耀牧師與華神教授廖元威牧師擔任口試教授並非常細心地、前後數次地處理並指導論文的修改。同時也感謝歐祈人牧師教我學習英文準備入學考試，不斷地問候與代禱，並撥冗為我的英文摘要作校正。

最後感謝永生堂弟兄姊妹，對於我在神碩的學習與論文寫作上，不僅經常表達關心與代禱之意，更有鄭馨姊妹就近提供研究室讓我撰寫論文，陳寵印姊妹幫助我將翻譯的手稿電腦打字，使我在有限的時間中，更加有效率。還有感謝妻子淑靜和兒子宣恩的支持。深願所學能為主所用，也願主幫助我能繼續不斷地學習裝備。

目錄

中文摘要.....	i
英文摘要.....	iii
誌謝.....	v
目錄.....	vi
第一章 導論.....	1
第一節 研究問題與動機.....	1
第二節 研究限制與方法.....	4
第二章 路德回應中世紀教會之洗禮觀----	
1520年《教會被擄於巴比倫》.....	7
第一節 神學背景.....	8
一、古代教會的洗禮觀.....	8
二、中世紀經院哲學派的洗禮觀.....	11
三、羅馬天主教的洗禮觀.....	15
四、路德早期的洗禮觀.....	16
第二節 歷史背景.....	20
第三節 路德洗禮觀的突破期.....	22
一、洗禮是上帝的工作.....	23

二、洗禮的記號與意義.....	27
三、洗禮的應許與信心.....	30
四、洗禮與聖召.....	31
五、嬰孩洗禮.....	33
第四節 小結.....	34
第三章 路德與重洗派在洗禮觀上的論辯---	
1528 年《論重洗派》	36
第一節 歷史與神學背景.....	36
第二節 路德與重洗派在洗禮與信心上的不同觀點.....	42
一、重洗派觀點：信心在洗禮中是主要地位.....	42
二、路德的觀點：神的話在洗禮中是主要地位.....	44
第三節 路德與重洗派在嬰兒洗禮上的不同觀點.....	47
一、重洗派的主張與釋經.....	47
二、路德之主張與釋經.....	49
第四節 小結.....	52
第四章 路德洗禮觀成熟期之教導---	
1529 年《路德問答書》中的洗禮觀.....	56
第一節 歷史與神學背景.....	57
第二節 洗禮的本質.....	66
第三節 洗禮的目的.....	68

第四節	洗禮中轉變.....	70
第五節	洗禮的意義.....	72
第六節	嬰孩之洗禮.....	76
第七節	小結---路德洗禮觀所呈現的十架神學.....	83
第五章	路德洗禮觀的意義與現代應用.....	86
第一節	台灣文化處境中的省思.....	86
一、	萬物有靈論的民間宗教如何影響今日教會洗禮觀.....	87
二、	面對後現代主義的演變趨勢.....	94
第二節	對現代信徒與教會之意義與應用.....	99
一、	洗禮是上帝的工作，不是人的工作.....	100
二、	洗禮與基督徒的生活.....	102
三、	洗禮與今日基督徒家庭.....	103
四、	洗禮與今日教會.....	106
第三節	結論.....	108
參考書目	111

第一章 導論

第一節 研究問題與動機

在台灣教會界藉著機構所做的民調顯示，台灣基督徒比例已達到百分之五左右¹。當眾教會牧者在聯禱會中為此而歡呼讚美主時，筆者心中的困惑卻油然而生。曾幾何時，基督徒的定義已經不再是按著聖經中的定義了，而是按著民主個人的自我意識來決定，甚至是藉世俗方式來看待上帝的國度，這真會是基督大使命要我們去建立教會、教導人作主門徒的途徑嗎？

傳福音如果不再是為了要將人在基督裡領到上帝面前，而是為了快速地建立一個世人眼中成功榮耀輝煌的大教會，如此一來福音也就被扭曲變成了一個虛假的「速食福音」，一個人只要作出一個決志禱告，就可以成為基督徒了；又或者一個人聽過「信而受洗必然得救」，便以民間宗教的思維到教會去拿取「天國入場券」，擇日受洗之後，便不會再出現於教會了。於是造就了許多不進入教會過正常肢體生活的所謂基督徒，他們強調信主是個人與上帝的關係而已，甚至還有些人到廟裡求籤問一年的運勢，卻說這是所有的宗教所賦予的自由，以萬物有靈論的態度來看待上帝，還認為這樣不會影響自己進天國得救。而隨著時代媒體迅速的發展，電視媒體甚至網路都已經被美化成為「方便的虛擬教會」，成為許多怠惰、體貼肉體、貪愛世界的所謂基督徒不參加教會崇拜聚會的最佳藉口。根據

¹ 「2011年台灣基督教會教勢報告」今日基督教報〔網路〕，網址：<http://news.dhf.org.tw/News.aspx?cate=01&key=2788>，上網日期：2014年3月27日。根據基督教資料中心最新提出的《2011年台灣基督教會教勢報告》指出，台灣基督徒人口增長至5.44%（不含天主教），共計有1,207,504人，比2009年的1,117,986人的5.08%，增加0.36%，成長近9萬人。

2009 年台灣基督教會教勢報告總結指出，當時台灣的基督徒有一半以上是不穩定參加教會生活的人²，事實上他們自稱是教友卻不是聖經中使徒保羅所說，那在心裏受割禮、向神活的基督徒。當教會界沾沾自喜地認為傳福音極有果效見證時，卻不知道我們正在建立像中世紀羅馬教會一樣的世俗教會，這是教會的危機。

另一種危機狀況則是在教會中許多信徒所呈現的兩種極端的生命狀況。一者乃某些信徒以「信而受洗必然得救」的應許，認為既已受洗，無論自己繼續如何軟弱、沉溺罪中、貪愛世界，只要維持基本的外在教會生活模式，便不會失落救恩，讓自己活在虛假的安全感中；另外某些信徒則是受洗後積極地參與所有的教會聚會，也努力的服事與奉獻，企圖以自己的善行來換得救的確據，卻忘記自己得救是本乎恩也因著信，以致始終無法對自己的得救有把握，也無法真正享有安息，直到精疲力盡後，常常是灰心失望地離開這教會到另一個教會，卻仍舊不斷重複著這苦況。這種教會中的危機，筆者從信主進入教會後，便看見它不斷地重複上演，難道這真是教會的常態嗎？的確，它儼然成了一種我們習以為常的教會生態，使我們無法真正跟從主，也無法經得起火一般的試驗。

一個基督徒自從悔改信主後，隨即受洗加入教會生活，若是終其一生都委身於同一個教會並且未曾與其他宗派之教會接觸，那麼對於自己所領之洗禮或許就不會有諸多問題困擾；然而身在現代教會中，不可能、也不應該像井底之蛙一樣，只委身自己的教會，而不去關心其他的基督教會，也不去瞭解上帝在其他地方的奇妙作為。所以一旦我們與其他宗派的教會弟兄姊妹接觸後，在本身信仰上，因著各宗派強調之教義不同，便無法不產生許多困擾問題。尤其是在洗禮方面的問題特別嚴重，因為洗禮關乎我們的得救與信心，一旦產生疑惑，便會導致我們對

² 同上，「2009 年台灣基督教會教勢報告」。

得救的不確定感。像這類的困擾問題有：為什麼基督教會會有許多不同的宗派？為什麼各宗派在洗禮方面的教義解釋會有不同呢？怎樣的洗禮才是正當且有效的得救洗禮呢？必須是全身浸入水中才有效，亦或是澆水與點水也有效呢？為什麼有人必須再次或多次地受洗呢？為什麼有的教會舉行嬰孩洗禮，有的教會反對嬰孩洗禮呢？洗禮的義意究竟為何？它如何影響信徒的生活呢？這些問題必須從聖經真理中找到答案，並且有正確的解釋與教導，才能叫人在真理中得以自由。

當有基督徒對於自己的得救沒把握而因此受攪擾，並且信心動搖時，我們便應該正視這關乎得救「信而受洗」的問題，不能繼續像從前一般地視若無睹。在民主自由的台灣，教會界視這類問題為爭論，常常因為彼此尊重而避重就輕，總是少有積極正面性的真理教導及論辯。如此一來，教會便會漸漸地像馬丁路德在其小問答序言中提到的光景，凸顯出教會與信徒靈命逐漸衰微的苦況，雖然外表看似興旺。其中也清楚指出傳道人的怠惰、輕忽自己所領受的職分乃主要因素之一，若自己連基要真理都不能清楚辨明，更何況是要教導牧養群羊呢！

以上無論是信徒個人或教會的危機狀況並不是今日才有，當筆者研究中世紀宗教改革時期教會歷史時，看見當時無論是羅馬天主教傳統教會或是改教後的復原教會也充滿著同樣的問題與危機。在主基督交付的大使命中，指明要我們奉父、子、聖靈的名，去為人施洗，使他們作主門徒。究竟我們對洗禮該有怎樣的理解與教導，才能讓自己與眾信徒擁有正確而真實的信心生活呢？因此筆者欲藉由研究馬丁路德回應當時宗教改革時期在洗禮觀方面的論辯挑戰之著作，來釐清許多對洗禮的誤解並能正確理解洗禮的意義在基督徒生活中的重要性及在路德十架神學中的重要性。期盼十六世紀宗教改革「回歸聖經」的救恩觀念堅持可以在今日教會重現，藉著重新正確地理解洗禮的意義，信徒可以在信心中支取、領受洗禮中一切應許的效益，重塑屬靈生命，作主門徒。

第二節 研究方法、範圍與限制

此處所討論的洗禮觀，特別是指馬丁路德面對中世紀因功生效的洗禮觀，毫不在乎受洗者是否悔罪或是否有信心，以及強調信心過於聖道，視洗禮為儀式而已，而非上帝有效的施恩具的洗禮觀。前者以羅馬教會經院派神學為代表，而後者以激烈改革之重洗派為代表。並且當路德經歷了以上的論辯後，其洗禮觀的解釋與教導也因此而漸趨成熟完整。

一、研究範圍與限制

在選擇路德關於洗禮的著作上，考量上有三方面，第一方面是以當時羅馬天主教經院神學對洗禮的觀點，來研究路德面對其挑戰所作出的回應。此方面主要是選擇《教會被擄於巴比倫》(*The Babylonian Captivity of The Church*, 1520)為主要文本之一。這是路德回應當時奧古斯丁修會修士阿爾維爾特，以及道明會修士伊西多羅·伊索蘭尼的論辯文，其內容論述了羅馬教會的七項聖禮，其中大半篇幅集中於聖餐禮和洗禮上，它像一把匕首直刺聖禮制度、教權主義和修道主義的要害，是對羅馬教會之教導及實踐的要命攻擊，也代表著路德與羅馬教會的最終決裂。

第二方面乃是面對宗教改革中的激烈改革派，尤其是重洗派在洗禮上的觀念。此方面主要是選擇《論重洗派》(*Concerning Rebaptism*, 1528)作主要文本。由於重洗派把從路德學到的一切去論述唯因信得救的這一事實，並用它來貶低、反對聖禮，使得路德不得不審慎地以此論辯文作出回應。

最後一部分便是研究路德本人對洗禮的教導。在這方面選擇路德的問答書《大問答》(*Large Catechism*, 1529)、《小問答》(*Small Catechism*, 1529)作為主要

文本，乃是因為路德洗禮觀的發展是階段性的趨向完整與成熟，不僅藉由與羅馬教會及重洗派的論辯使其洗禮觀漸趨成熟完整，更因他那牧者心腸在巡視教會時，看見了教會的苦況，即傳道人的怠惰與信徒們的無知，激動他作此問答書作為教會教導與學習基礎教義之用。

二、研究方法

本研究以路德於1519年至1529年之間，有關回應洗禮論辯及教導相關的著作為研究文本。相關著作依年代排列，包括：

1519 《神聖而蒙福的洗禮》(*The Holy and Blessed Sacrament of Baptism*)

1520 《教會被擄至巴比倫》(*The Babylonian Captivity of The Church*)

1528 《論重洗派》(*Concerning Rebaptism*)

1529 《大問答》(*Large Catechism*)

1529 《小問答》(*Small Catechism*)

本研究所選用的文本版本為 Pelikan 與 Lehmann 所編的英文版路德選集 (*Luther's Works*，以下簡稱為 *LW*)，並參考路德著作之中文譯本，包括《路德選集，上冊》³ (以下簡稱《路德選集(上)》)，以及《路德文集，第一卷、第二卷》⁴ (以下簡稱《路德文集(一)、(二)》)。至於路德大小問答書相關著作的中文譯本，則採用《協同書：基督教信義宗教會信條，2001 年修訂出版》⁵ (以下簡稱《協同書》)。

本研究方法的步驟：

1. 敘述文本的歷史背景：從洗禮的研究議題中，探討路德著作的歷史文化處

³ 路德選集，上冊，徐慶譽、湯清譯 (香港：基督教文藝出版社，2006 年)。

⁴ 路德文集，第一卷，伍渭文主編 (香港：香港路德會文字部，2003 年)。第二卷，雷雨田主編 (香港路德會文字部，2004 年)。

⁵ 協同書：基督教信義宗教會信條 (修訂版)，李天德譯 (香港：香港路德會文字部，2001 年)。

境，並認識路德回應時所針對的問題與情況為何及為何他當時會如此回應。

2. 探討相關的神學背景：路德所回應的神學議題是針對怎樣的神學觀念？各研究部分所牽涉的路德的對手，這些改革者關於洗禮的看法與神學立場的特點需要深入探討。
3. 認識路德神學的觀點：在路德關於洗禮論辯的回應上，所表達出對洗禮的教導與神學觀念為何，並且在路德的神學觀點中，包含路德問答書中的觀點，是如何完整地呈現路德對洗禮的神學概念。
4. 提出現代反思與應用：對於洗禮論辯的回應，以及他對洗禮的教導與神學觀點，對於現代教會在信仰上的教導、發展，可以有怎樣的省思或應用？

在研究路德回應當代洗禮神學之論題上，第一部分主要談論路德對教宗及羅馬天主教會的回應，澄清當時經院神學中對洗禮的錯誤觀念。接著第二部分在路德對激烈改革者及重洗派所持洗禮觀的回應。然後在第三部分談到路德在其問答書中所教導之成熟整全的洗禮觀以及這洗禮觀如何呈現符合整個路德十架神學的思想體系。結論則談到路德對當時羅馬天主教傳統教會洗禮觀的回應與重洗派觀點的回應，突顯出現代教會因時代文化潮流所引致對於洗禮的錯誤認知與輕忽洗禮之效益與教導，所引發的現代普遍信仰問題，以此指出反省調整的空間與轉化應用的原則。

第二章 路德回應中世紀教會的洗禮觀

引言：

路德認為洗禮並未像聖餐一樣受到善功及獻祭的影響，洗禮雖然受到補贖禮的影響，使它在敬虔上不再扮演重要的角色，但大部份教義仍未被影響，並無重大的改變。但路德仍然在 1519 年「神聖而蒙福的洗禮」中，從洗禮的應許中發展出洗禮的教義，他所強調的重點乃是在於洗禮與基督徒自由之間的關聯，也就是任何人都不能強加新的義務在已受洗之人的身上，因他們是自由的基督子民。而當時補贖禮中人被迫所立的種種誓約內容，都傷害了基督徒的自由，誓約應該是自願的，否則就該廢除。可確定的，路德也認為誓約是不可撤消的，但他質疑當時的人是否知道，什麼才是真正的誓約。⁶

路德指控當時普遍流行的懺悔，認為當一個人強調懺悔的行為、告解和補償性苦修時，就貶抑了赦罪應許的話語，尤其是私下的告解更加貶抑了上帝的應許。⁷在補贖這部分，我們能夠連帶地注意到路德對於聖禮的理解仍持續的發展中。起先他仍視補贖如同聖禮，雖然強調的是它指向洗禮。然而，自從他發現補贖缺少構成聖禮的外在的表記之後，他就在著作中撤回這觀念。⁸

路德早期的論述與《教會被擄於巴比倫》相較之下，都遜色多了，此傑出的著作迫使路德在教會中的對手們必須面對公開的論辯。從沃木斯會議中教會處理路德的案件上，就能清楚看見這處境了。例如，他們準備同意路德的某些看法，

⁶ Martin Brecht, *Martin Luther—His Road to Reformation 1483-1521*, Translated by James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1985), 383.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

或至少表現出某些對他的理解，但這份著作卻又是他們無法認同的，因為這是證明路德是異端者的證據，必須被撤回。在此著作中，路德推翻了羅馬教會培育基督徒從搖籃到墳墓的聖禮制度，因此也剝奪了聖禮制度許多方面的能力和影響。在基督徒身上，與此著作一致的論調，就是指向自由，一方面指向聖禮的自由，另一方面也直接論及基督徒的自由。無論是否被視為革命或破壞教會，路德確信他已經恢復了新約對聖禮和祭司身分的理解，展現出聖禮卓越的性質如同禮物，而非像命令叫人去完成。⁹

第一節 神學背景

洗禮在教會之初就已實施，從使徒時代起就已經有的，並一直保留至今，因此當我們研究中世紀洗禮神學的爭論時，尤其是羅馬教會聖禮派的觀點時，就不能不去瞭解初代教會教父們對洗禮（或聖禮）教義上的理解與教導了。

一、古代教會的洗禮觀

教父中第一位仔細注意「聖禮」之定義與教義的是奧古斯丁（Augustine, 354-430），他廣泛地使用這詞，而非單指洗禮和聖餐。¹⁰

奧古斯丁將聖禮定義作一個不可見之恩典的有形表記。因此聖禮是記號，不僅如此，它也是彰顯神恩典的工具。外表的記號成為話語的實體表現，藉著聖禮的動作把字句表達出來，因而使聖禮的整體如同看得見的道。聖禮的功效不在於外表可見的儀式，而是在於內在有功效之神的作為。¹¹

⁹ Martin Brecht, *Martin Luther—His Road to Reformation 1483-1521*, 384.

¹⁰ 克勞治，基督教教義史，胡加恩譯（台北：華神出版社，2002年），125頁。

¹¹ 同上，126頁。

奧古斯丁認為洗禮和授職禮都是不必重複的儀式，有基督的印記在其中，使聖禮有長久的功效，這種功效是一個客觀的事實，不受祭司的主觀道德情況影響，因為這是基督在教會中藉著施禮者的作為。此為「因功生效」(*ex opere operato*)的觀念，指出聖禮本身能實現它所象徵的恩典，不是因人成效，而是按照聖禮的施行而產生功效。¹²這教義是奧古斯丁對當時多納徒派分離主義所作的回應。¹³

「因功生效」的觀念在十二世紀中葉後便成為常見的神學用語。聖禮乃是接受恩典的途徑，藉著祝詞、物質或行動，上帝在人的心靈中作工，其價值及功效完全出自上帝的旨意及權能，不受施禮者或受禮者的狀況影響。所以只要受禮者具備願意的心來接受上帝的恩典，就能得著；但這不是恩典的成因，只是領受上帝恩典不可或缺的條件；也就是一種內心的傾向，不將障礙物放在受恩的過程中。

14

聖禮乃是傳遞神的恩典給相信並生活在教會內的信徒。關於洗禮的功效，奧古斯丁說：「受洗時，當水碰到身體，潔淨靈魂，從水而來的偉大功效，乃是藉著話語的運行，並且不單是聲明，而且是話語裡面所代表的信心。」¹⁵

從早期教會的開始，洗禮便被賦予極大的重要性。希臘教父們認為一個人要得救，洗禮是不可或缺的；甚至嬰孩不受洗也不能得救。洗禮能赦免以前所犯的罪，而受洗之後所犯的罪，將藉由懲戒來得到潔淨。洗禮帶來救恩，給予永生的

¹² 林榮洪，基督教神學發展史：2 中世紀教會，(香港：宣道出版社，2004年)，387頁。

¹³ 多納徒主義是指313年迦太基主教多納徒(Donatus)所倡導的一種思想。強調殉道的屬靈報償，認為教會由聖徒組成，必須保守她聖潔的身分，因此由叛道者施行的聖禮是無效的；而當時教會卻認為神職人員可能會跌倒，但他們施行的聖禮仍然有效，因為他們只是聖禮的媒介，真正的施行者是基督。這是奧古斯丁反對多納徒主義最主要的理由之一。參閱當代神學辭典上冊，楊牧谷主編(台北：校園書房出版社，1997年)，311頁。

¹⁴ 林榮洪，基督教神學發展史：2 中世紀教會，389頁。

¹⁵ 克勞治，基督教教義史，126頁。

確據，並讓人接受聖靈和一切恩典。他們稱洗禮為印記、光照、得救、潔淨的盆水，乃全備的儀式。¹⁶

特土良 (Tertullian, 160-230) 之後，教父們認為聖靈和洗禮水有真實的關連，但對於施行聖禮功效的方式卻是看法不一：是出於使用的水？或出於運行於水中的潔淨力量？若受洗者為成人，洗禮要有效，就必須受洗者內心有正確的態度和目的。從很早以前開始，人們便認為若洗禮的功效失去時，不能重複施行洗禮儀式。¹⁷

教會很早就開始為嬰兒施洗，第一次提到嬰兒受洗的是愛任紐 (Irenaeus, 130-200)，他說基督來是為了拯救一切藉基督向著神重生的人，包括了嬰孩。俄利根 (Origen, 185-254) 也說嬰兒受洗是教會中早已存在的慣例，乃根據羅馬書五章 9 節；並且從特土良反對嬰兒洗一事，也能證明嬰兒洗是當時的習慣。¹⁸

在教父著作中，並沒有關於洗禮形式的特定教義，全身浸入水中的洗禮形式無疑是早期教會普遍使用的；第二世紀早期著作《十二使徒遺訓》裡，指出澆洗也是當時一種公認的施洗形式。居普良 (Cyprian, 200-258) 也主張接受點水或澆水形式施洗的人，便是得救的基督徒。¹⁹

根據奧古斯丁的觀點，洗禮與救恩有著密不可分的關連，因為人只能在教會裡得救，而洗禮是教會惟一的入口。因此他主張未受洗的嬰孩是沉淪未得救的，雖然對他們的定罪可能是最輕微的；對於那位與基督同釘十架的強盜，未曾受洗卻是得救來說，奧古斯丁認為他不是接受水洗，而是接受血洗，或者他之前早已

¹⁶ 克勞治，基督教教義史，127 頁。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 同上。

受洗。這種觀點認為殉道可以代替平常的洗禮，奧古斯丁和俄利根對此均有一致的看法。洗禮是赦罪的聖禮，除去了受洗前的罪，也除去了未來實際犯的罪，不過受洗後所犯的罪必須藉著悔改來補贖。但一個人若沒受洗，他的贖罪行為便不能帶來赦免。²⁰

由於聖禮只對生活於教會裡的信徒傳遞神的恩典，奧古斯丁認為嬰孩本身雖然沒有信心，但仍有份於教會整體的信心，教會以他們的立場作為信心的認信，藉洗禮將嬰孩獻給神。「一個嬰孩雖然他還不是一個信徒（這信包括同意為他施洗者的信心），但是藉著那種信心的洗禮，他就變成信徒了。因為當父母或教父母回答說：『我相信』時，嬰兒被視為信徒，並不是由於他有能力作出判斷，進而同意真理的舉動，而是由於他接受了那真理的聖禮。」²¹

有關於洗禮的特性與意義，雖然古代教會尚無一個公認的教義。但奧古斯丁已經為羅馬大公教會奠定了一個洗禮的概念。²²

二、中世紀經院哲學派的洗禮觀

多馬阿奎那（Thomas Aquinas, 1224-1274）乃中世紀最具影響力的經院學派神學家，享有「天使博士」的美稱。²³對阿奎那而言，聖禮是使人成聖的一個表記，具有三方面神聖的意義—使我們成聖乃是因著基督的苦難；使我們成聖的表記乃是恩典和美德；而成聖的目的則是為了得著永生。所以聖禮是對過去的回憶，對現在的證明以及對未來的應許。²⁴

²⁰ 克勞治，基督教教義史，128 頁。

²¹ 同上。

²² 同上。

²³ 林榮洪，基督教神學發展史：2 中世紀教會，334 頁。

²⁴ 同上，357-358 頁。

阿奎那認為就洗禮而言，領受者有份於基督的受難，好像經歷同樣的苦楚，能使靈魂得著醫治，即已經與基督同死，將來也必要與祂同活，雖然基督已復活升天，但藉著聖禮，我們便能分享祂昔日道成肉身所成就的救贖功效。²⁵

聖禮是受恩的途徑。阿奎那聲言：「無論何人領受了真正的聖禮，就能獲得恩典，這恩典不是從外面的表記而來，乃是從上帝而來的。」²⁶施行洗禮時，水本身並不能有甚麼功效，而是上帝使用這物質，將除罪的恩典賜下。這物質就是洗禮的水，而形式就是祝物成聖的話語，這二者構成了聖禮的要素。然而施禮者必須留意自己是接受教會委託施行的人，這三項若缺了任何一項，也就是不使用正確的祝詞、沒有適當的物質或施禮者的心不敬虔，那麼聖禮便無法真正的施行了。但是阿奎那卻又贊同奧古斯丁「因功生效」的主張，認為聖禮的功效完全有賴於賜恩的上帝，施禮者的道德狀況不會影響聖禮的進行，然而受禮者若缺少信心和敬虔，他就無法從聖禮得著任何的益處了。²⁷

阿奎那主張基督為人作成了人自己無法作成的功勞，然而人在得救後，倚賴上帝恩典而行的善功就可以獲得賞賜，得救之人有力量去遵行誠命與勸勉，他能建立分外之功勞，其中最大的善功就是進入並忠誠地完成修道生活。這樣，他不僅可以求得自己上天堂，還能在基督與眾聖徒功德的倉庫中提供自己一份小小功德，而這小小功德也只有仰賴上帝恩典才能達成。因此阿奎那神學中容納了中世紀兩大敬虔的概念—恩典與功德。²⁸如此人因受洗得救重生，原罪與受洗前個人所犯的罪雖得著赦免，但犯罪的傾向並不會因此全然消滅；受洗之後，人所得的恩典若運用得合宜，就可以抵擋罪惡，恢復那既失去的能力，形成基督徒的美德。

²⁵ 林榮洪，基督教神學發展史：2 中世紀教會，358 頁。

²⁶ 同上。

²⁷ 同上。

²⁸ 華爾克，基督教會史。謝受靈、趙毅之譯（香港：基督教文藝出版社，1970 年），431 頁。

另一位經院派神學家敦司蘇格徒（John Duns Scotus, 1266-1308）主張，具有上帝所指定的「懊悔」就是罪蒙赦免的條件，在此條件之下，不僅可得赦罪，進而擁有上帝的恩典在心中，以致能行出討上帝喜悅的事來，也算是建立了功德。所以聖禮本身並不傳達恩典，乃是上帝所指定的條件，一旦完成，便有恩典降下。

30

蘇格徒又以象徵的看法去解釋洗禮是一個表記，是上帝在人受洗後靈魂中工作的預表。隨著這表記上帝恩典就澆灌在人的心中，因而洗禮這象徵的動作成了一種可靠、有效的表記。又說這洗除罪孽的工作只有藉著上帝的旨意才能實現，一點也不在乎道和水。³¹

整體來說，中世紀經院哲學派對聖禮的定義乃是依循奧古斯丁，認為聖禮是一種「不可見之恩典的一個有形的表記」，但在聖禮的功效上，他們所加諸的就遠超過奧古斯丁所提的：³²

（一）關於聖禮：³³

1. 經院哲學派把神聖的功效歸於儀式本身，而不是在於禮儀中祝聖時所說的話，聖禮的原始功效是為人帶來稱義的恩典。

2. 洗禮、堅振禮和授職禮具有「不能磨滅的特性」，因此它們不可重複施行，

²⁹ 華爾克，基督教會史，432 頁。

³⁰ 同上，438 頁。

³¹ 約瑟夫森，路德的聖洗觀，王敬軒譯（香港：道聲出版社，1978 年），10 頁。

³² 克勞治，基督教教義史，198 頁。

³³ 同上，198-200 頁。

以免褻瀆。

3. 經院哲學派認為每一項聖禮分別由物質與形式兩種要素組成，物質是可以感覺得到的要素，形式包含禮儀中祝物為聖的話語。但是，物質的要素只有在主禮者全心注意到他所施行的聖禮乃是受教會與基督的委任時，才成為真正的聖禮。即物質、形式與施禮者的意向構成了聖禮的三大要素。

4. 聖禮的功效不受施禮者個人因素的影響，因為聖禮本身有能力產生功效，也就是「因功生效」的客觀效力。只要正當的施行，總是有功效的；但是，為了能得著聖禮的功效，受禮者不能有不敬虔的意向，也不能處在罪的狀況中，以免成為聖禮有效的障礙。

5. 聖禮的功效可以因著受禮者的虔誠品德而得以增強，也就是「因人生效」的主觀效力。憑藉著他的功德和屬靈的品性，可以領受更多的恩賜與恩典做為報酬。

（二）關於洗禮：³⁴

1. 洗禮的物質是水，洗禮的形式並不被看為重要。

2. 洗禮與得救是不可分的，因此未受洗而死亡的嬰孩不能得救，他們不會在地獄永火中受痛苦，而是在一個永遠不能見著主面的永久居所。

3. 有兩種例外的情況可以代替洗禮。一種是憑藉著心願的洗禮，也就是有

³⁴ 克勞治，基督教教義史，200-201 頁。

熱切渴想受洗的心，卻沒有機會受洗的人；另一種則是憑藉血的洗禮，也就是為著基督的緣故而殉道的人。

4. 洗禮的功效是恩典的傳遞，這恩典可以除去罪惡和刑罰，使人能夠行善。它的功效乃豁免一切原罪、實際的罪過和刑罰。

5. 洗禮雖然塗抹了過去的罪，但罪性仍然還在，也就是人性中的私慾如同火種一樣，罪的火花隨時都可能被點燃成為火焰。雖然洗禮傳遞的是一種不可磨滅的特性，然而受洗者必須持續保有信心以持守洗禮的益處。

6. 若是嬰兒受洗，則由監護人的信心代替嬰兒的信心，監護人要在誓詞下負責教導孩子一切關乎基督的信仰。

7. 洗禮使信徒稱義成為一個聖徒，過去一切的原罪和實際犯的罪完全赦免了，但是受洗後若犯了致死的罪³⁵，將使這罪人喪失恩典的生命和神的團契，只剩下不可磨滅的特性了。

8. 補贖禮乃是為了教會的潔淨，即為了人受洗後所犯之罪能得著赦免而有的，為了使罪人愈來愈被滌淨，因此罪人必須受操練，後來卻發展成罪人必須向他所冒犯的神贖罪。

三、羅馬教會的洗禮觀

³⁵ 經院哲學家的看法認為罪可分為致死的罪與可恕的罪。致死的罪就是故意違背神的律法，並與神隔離。可恕的罪，乃是意志不完全趨向偏離神。可恕的罪，可藉著臨時的刑罰或者某些贖罪的舉動而獲得赦免。參閱蕭江祥，「基督教思想史」查經資料大全〔網路〕。網址：<http://www.churchinmarlboro.org/Biblestudy/Topics/97History/97QT20.htm>，上網日期：2014年3月8日。

羅馬教會主張聖禮是上帝恩典的「有效表記」，且認為在表記的功效上，新約聖禮與舊約聖禮的預表不同（意指新約聖禮無須信心）。其論述的根據乃是：假如新約的聖禮只是表記而已，那麼它們就沒有甚麼明顯的理由會優於舊約的預表了。³⁶所以羅馬教會不得不把這些神奇的力量歸諸於新約的聖禮，認為它們甚至能使十惡不赦之徒得著赦罪的效益；而且既不需要信心，也不需要恩典，只要在接受聖禮的路上沒有絆腳石，即不再有實際犯罪的動機，就夠了。³⁷（以為悔改或受洗以後就沒有罪了）

羅馬教會因為受到耶柔米影響，將補贖禮稱為「船失事後的第二塊木板」，似乎洗禮就不是補贖。這樣，當已受洗的信徒們墮入罪孽之中時，他們對洗禮這「第一塊木板」，也就是救恩之船，徹底絕望，好像它已經沈沒了，於是就把所有的信心和希望寄託在補贖禮這「第二塊木板」上。因此就導致了無窮無盡的誓言、宗教儀規、善功、補贖、朝聖、贖罪卷和修道院等。³⁸他們其實僅僅是觸及了聖禮的質料和形式，及只針對聖禮那叫人死的字句，而沒有論及聖禮的精意、生命和用途，即忽視了神聖的應許(真理)和我們的信心。³⁹

多馬阿奎那的嬰兒洗禮觀點跟隨奧古斯丁，他主張：嬰兒因那些帶領他來受洗的人的信心得著效益，因為上帝的聖道有無比的力量，只要被宣揚出來，就可以改變那些比嬰孩更加愚昧、軟弱、不信之人的心靈，所以藉著帶領嬰孩前來的虔誠禱告，那嬰兒就因注入的信心而改變、潔淨和更新。這觀點在 1311-1312 年的維也納會議上得到了教宗的認可。⁴⁰

四、路德早期的洗禮觀（1513-1515）

³⁶ LW36:64-65.

³⁷ LW36:64-65, 67.

³⁸ LW36:57-58.

³⁹ LW36:62.

⁴⁰ LW36:73.

早期路德對於羅馬教會洗禮的看法是緘默的，未見他有明顯的抗辯態度。學者傑特(Werner Jetter)在解釋路德早期對洗禮的緘默態度上做了很詳盡的研究，舉凡與路德有關的背景及他所能想得到的方面，包括路德的教育、智力、教會歷史、神學發展趨勢等，他都用來分析年輕路德對洗禮緘默的潛在源頭。⁴¹傑特分析後認為可能影響路德的有五方面：

(一) 可能受到「唯名論」⁴²的影響

按唯名論之契約神學來看，聖禮乃是純粹偶發的必然性，它們的效力根據命定的權能（預定論）⁴³，即人決定回應才會有聖禮的功效；而非根據不受限制之上帝絕對的權能。它是一個權能改變（從以上帝為中心變為以人為中心）的新起點，形成了自己的聖禮神學，而它最後的結果是貶低了聖禮的價值（提高了人的功德份量）⁴⁴。

⁴¹ Jonathan D. Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*. (Boston: Brill Academic Publishers, 2001), 124.

⁴² 經院哲學是依從亞里斯多德的邏輯演繹法，去明白聖經真理。經院哲學有三種形式。實名論(Realism)，此派跟隨柏拉圖的思想，認為普遍概念(universal ideas)是存在於個別物體(individual objects)以外。安瑟倫(Anselm)和波拿文土拉(Bonaventura)是實名論的佼佼者。溫和的實名論(Moderate realists)，跟隨亞里斯多德的思想，認為普遍概念如真理及良善，是客觀存在的(objective existence)；但普遍概念並不獨立於個別事物而存在，亞伯拉德(Abelard)和阿奎那(Thomas Aquinas)是此派的代表。唯名論(Nominalism)，是對實名論的一種回應，此派認為概念在思維以外並不存在。俄坎(Occam)是此派代表。唯名論否定任何在人經驗以外的事物，因此，唯名論也否定三位一體。唯名論的觀念，出現在多個世紀以後的經驗主義(empiricism)和實用主義(pragmatism)中。參閱殷保羅，「中世紀神學」慕迪神學手冊〔網路〕，網址：<http://www.pcchong.net/mydictionary1/Special/MiddleAge.htm>，上網日期：103年4月14日。

⁴³ 他們將預定論等同於神的預知，否認神能預定人一切的行為，而只承認神預知人的行為，認為人的意志有能力行出違反自我的選擇或決定，故此預定了那些將會以信心及順服來回應福音的人得到永生。而這與奧古斯丁的預定論不同，奧古斯丁相信人會迷失在罪中，會反叛神，完全不會尋找神。人墮落的意志敗壞到一個地步，就是不懂得尋找救恩，就此意義而言，人沒有自由意志。人若仍有得救的可能，完全要靠神主動先行的恩典行動，來尋找、重建、拯救和保守罪人。改教家路德、加爾文和慈運理都完全接受奧古斯丁的預定論。參閱當代神學辭典上冊，楊牧谷主編（台北：校園書房出版社，1997年），914-915, 1192頁。

⁴⁴ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 124.

但是對路德而言，其成熟期的洗禮觀是根據基督之約的神學，是出於上帝神聖的話語，就是在馬太福音二十八章 19 節的命令和馬可福音十六章 16 節的應許。

⁴⁵ 由此看來便排除了受唯名論影響的可能性。

（二）可能受到德國神祕主義的影響

反對這可能性的原因有二：第一，是年代先後的問題。路德接觸十五世紀德國神祕主義是在 1520 年之後，而路德洗禮觀的突破卻是在此之前。第二，傑特堅稱神祕主義不可能對路德完全沒有暫時的影響，難以置信的是同時也說路德因神祕主義的影響而對聖禮漠不關心。但我們若透過路德晚年的積極改革來看，自然也就會排除此看法了。⁴⁶

（三）受馬德堡兄弟會共同生活的影響

第三個可能影響是年輕的路德在學生時代時曾經加入馬德堡兄弟會的生活。然而此組織最顯著的代表就是金碧士（Kempis）所提倡的「效法基督」運動⁴⁷，這是一種強調內在生命自我省察的靈修運動，然而他們雖反對當時羅馬教會之弊端，卻不見得會帶出對教會聖禮激烈的批判。所以此可能性仍缺少有力的證據。

48

（四）受路德告解的對象施道比次（Johann Von Staupitz）的影響

⁴⁵ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 125.

⁴⁶ *Ibid.*, 125-126.

⁴⁷ 這是從使徒後期教父開始，一種非常重視強調效法基督的教義和生活。後來成為十七世紀法國一種靈修生活的模式，主張按字面意思來效法基督；在祈克果（Kierkegaard）和勞威廉（W. Law）的影響下，效法基督在二十世紀又再成為信徒熱切追求的理想。參閱當代神學辭典上冊，楊牧谷主編，584 頁。

⁴⁸ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 127-128.

奧古斯丁修會院長施道比次繼承了阿奎那與蘇格徒的神學，而他作為路德屬靈生命的導師，傑特認為其神學對路德應該有一定範疇的影響。但這仍不能充分證明路德的聖禮神學受到施道比次的影響，因為他對路德的服事偏重於以奧古斯丁神學進行傳統的教牧靈性關顧，好讓路德重獲信心，能減少對隱藏的上帝及祂的公義的懼怕，使路德能自由地發展其改革神學。⁴⁹

（五）受當時人文主義的影響

最後一個可能影響路德表面上忽視聖禮的因素是人文主義。人文主義興起的風潮特徵是鼓勵促使學者們研究古早的原文，如同一種特別的系統思想。路德從前使用它來研究原文，但卻反對人文主義的神學立場，從 1520 年之後路德與伊拉斯姆的論辯中將可清楚地呈現出來。因此我們很難在人文主義和路德的任何一個時期的洗禮觀找到共通點。⁵⁰

所以到了最後，傑特的探索仍被迫承認，事實上並未發現找到充分合理的解釋。⁵¹

但從另一個方向來解釋路德當時對洗禮的緘默，可能會有更好的收穫，那就是從路德當時自己對洗禮的立場看法來著手。如此初步得著的可能解釋有三個：

52

（一）對年輕的路德而言，他對洗禮的緘默可能是有意或無意地暗示，在神學的核心價值上，聖禮不是在救恩核心範圍內的。

⁴⁹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 128-129.

⁵⁰ *Ibid.*, 130.

⁵¹ *Ibid.*, 124.

⁵² *Ibid.*, 131.

(二) 比較中立的看法是路德與當時許多人一樣，低調地指出聖禮是無需爭論的。神學上的爭論不重要，不是因為它們本身是次要的，乃因它們至今尚未被質疑過。

(三) 事實上，聖禮很少被提及，也許似非而是地，在路德及其同時代的人而言，沒有理由，也沒有必要去探討評估如此神聖的事本身，更何況是質疑或爭論。

第二節 歷史背景

自一五一七年路德在威登堡教會大門釘上九十五條命題，抗議教廷贖罪券之事件後，一五一八年十月與迦耶坦會談以至一五二〇年十月教皇諭令到達這一段期間，審訊路德的事拖延了一年半，於是讓他有機會詳盡地表明自己的見解並宣佈自己的神學發現。其實路德的神學在有關上帝和基督最重要的教義以及人得救之法，在他與羅馬教會決裂以前就已經成熟了。而這些要點使路德知道，他在某些教義方面與羅馬教會的看法有差異。於是路德充分地利用他不受騷擾的這段緩衝時間來寫作，當時他本人也不知道這段時間會歷時多久。直到一五二〇年夏天，他交給印刷商一捆小冊子的稿件，這些小冊子至今仍常被稱為他的最初作品，包括：《論善功講章》、《論羅馬教皇權》、《上德意志公侯書》、《教會被擄於巴比倫》、《論基督徒的自由》。⁵³

在路德時代的人眼中，言論最激烈的莫過於直接攻擊羅馬教會聖禮制度的《教會被擄於巴比倫》。這是一本論述聖禮已經在教會奴役之下，又是攻擊羅馬教會教義的小冊子，比以前的任何小冊子都更具攻擊性；所以當伊拉斯姆讀到這

⁵³ 羅倫培登，這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記，古樂人、陸中石合譯（台北：道聲出版社，2001年），152頁。

本小冊子時，他知道路德與羅馬教會之間的破裂已經無法彌補了，原因是羅馬教會的權利全然依賴聖禮為唯一的恩典管道，而且依賴聖職人員所擁有的特權，因為聖禮只有他們可以執行。倘若把聖禮主義的價值降低了，那麼祭司的職權勢必也會崩毀。⁵⁴

路德的這部論述對今日讀者的最重要的意義，在於他對聖禮的詮釋及面對惡勢力無畏的膽識。路德在面對羅馬教會黨羽攻擊的過程中，先以《上德意志公侯書》拆毀了掩護羅馬教會竊取屬世與屬靈雙重權力的三道牆⁵⁵之後；接著便在《教會被擄於巴比倫》中，深入抨擊當時羅馬教會的聖禮制度，而羅馬教會正是藉此制度來箝制信徒們，從搖籃直到墳墓。路德以此論著來作為他全力參與論辯「聖禮」這一個主題的序曲，期待著羅馬教會也能有所準備參加論辯。在這序曲的最後說到，若妄想在論辯中叫他放棄自己的主張，結果是他不會「變調」，而只會「調高聲調」。⁵⁶

此序曲之所以被路德稱為「教會被擄於巴比倫」，正是形容當時整個歐洲基督徒在教宗制度下的苦況，如同猶太人自耶路撒冷被劫走，在巴比倫帝國的暴政下成為俘虜一般。特別是此教宗制度假藉聖禮來箝制信徒們。

在 1520 年路德在首篇改革論著《上德意志公侯書》中承諾要唱一首關於羅馬的小曲⁵⁷，之後他發現某些人的耳朵的確需要聽新歌，有兩個人的文章特別讓路德感到有此必要。第一篇出自奧古斯丁修會修士阿爾維爾特所寫的《論雙式聖餐禮》，而路德形容它是：「萊比錫的驢子又在對我嘶吼了，滿是褻瀆」。另一篇

⁵⁴ 羅倫培登，這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記，152-153 頁。

⁵⁵ 如耶利哥的一道牆乃指：屬靈權高於屬世權、教皇有解釋聖經的全權及教皇有召開教會會議全權。參閱馬丁路德，路德選集上冊，徐慶譽、湯清合譯（香港：基督教文藝出版社，2006 年），157-158 頁。

⁵⁶ LW36:5.

⁵⁷ 馬丁路德，路德選集上冊，238 頁。

作品是意大利克雷莫納的修士伊西多羅·伊索蘭尼所寫的《奧古斯丁派修士馬丁路德在聖座前的反正》。這兩篇作品可以說是路德寫《教會被擄於巴比倫》的直接原因。⁵⁸

於是，這部序曲在路德手中開始醞釀，並對當時教會整個聖禮制度做詳細的考察。他逐一地討論了羅馬教會的七個聖禮，然而有一半的篇幅都集中於聖餐和洗禮方面。在對洗禮的論述中，路德否定了修道主義的制度，堅持主張除了洗禮的誓言之外，其他任何誓言都不需要。⁵⁹

除了聖餐和洗禮，路德拒絕接受其他五項儀式為聖禮。他希望保留補贖禮的純粹形式，但不能作為聖禮，因為它缺少了上帝所設立的可見記號；並且他也強烈反對神父施行的告解禮。路德在任何地方都否認教會有權設立新的恩具或新的恩言，他使自己的整個聖禮觀和對各項聖禮的理解都本於聖經。⁶⁰

總之，《教會被擄於巴比倫》這部序曲是直接針對羅馬教會聖禮制度、教權主義和修道主義要害的一把致命匕首，做出了對羅馬教會之教訓與實踐的毀滅性攻擊，代表著路德與羅馬教會的最終決裂。⁶¹

第三節 路德洗禮觀的突破期

要如何看出路德在洗禮觀理解上的發展與改革突破的神學發現？這些證據可以從《神聖而有福的洗禮》及《教會被擄於巴比倫》文獻上點滴搜集而得，且可以肯定這突破是一個持續數年的進程，直到 1519 年「洗禮」的講章被視為過

⁵⁸ LW36:6.

⁵⁹ LW36:7.

⁶⁰ LW36:7-8.

⁶¹ LW36:8.

渡時期的文獻，大部分基於洗禮本身表面所呈現的來解釋洗禮的盟約。若這是正確的，可肯定無疑地代表過渡時非常晚期的舞台。幾個月後《教會被擄於巴比倫》寫成，是決定性改革作品之一，當此二文獻放在一起來看，是接近於最後浮現的改革神學，每一個推論都預期能描述路德在面對洗禮本身神學改革上的衝擊。無疑地，這神學改革的核心教義乃是上帝外來的義，加給相信的罪人，並不歸罪給他。路德在 1519-1520 年間的洗禮觀，很清楚地反映出這樣的教義，完全地強調缺少信心的洗禮是無足輕重的，甚至可能成為妨礙或失敗（錯誤）信心的源頭——這是清楚的證明了改革神學的洗禮。⁶²

路德原本並沒有想要作出關於洗禮的教義，也沒有打算形成他自己的洗禮觀，來做為他反對羅馬教會的武器。他只想要將關乎洗禮的混淆思想澄清，使它在基督徒的生命中發生效力。然而使洗禮觀念產生混亂的原因乃是教會所形成的善功制度已取代了洗禮的實質，而這乃是與上帝的話及旨意相違背的。⁶³此時路德的思想是非常實際的，他所想的問題會是：你我接受了洗禮，而它對你我的生命有何意義？⁶⁴

一、洗禮是上帝的工作

路德在「教會被擄於巴比倫」中說明了洗禮乃是表現出上帝對世人的慈悲心腸，也說明了路德的神學觀乃是以上帝為中心的神學觀，與當時中世紀教會以人為中心的神學觀恰恰相反。⁶⁵

當時盛行的中世紀神學觀特色，此等以人為中心的神學把認識上帝這事看作是人的能力，也就是說人自己有認識上帝的能力，用不著外來的啟示。因此在客

⁶² Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 144.

⁶³ Ruben Josefson, *Luther on Baptism*. Trans. by Gustav Carlberg (Hongkong: Lutheran Theological Seminary, 1952), 20.

⁶⁴ *Ibid.*, 21.

⁶⁵ *Ibid.*, 31.

觀地認識上帝的可能性上，就只能憑藉人的推理而得著，以為藉著分析信仰而可以領會上帝的本性。如此一來，信仰便被看作是人自我意識中存在的實體，一種肯定的經驗。它被視為從上帝而來，也是為上帝所作的見證。⁶⁶

然而上帝比我們的思想大多了，也比我們的信心大多了。我們的信心不能完全涵蓋上帝，且信心的分析若變成分析意識，就永遠不可能引導人到上帝那裏去。因為信心不是去推論意識上的事實，這是心理上的分析，如此一來，很容易把上帝的工作拋棄。拿理論去推論上帝是錯的，路德從來沒有如此去解釋信心。路德在認識上帝這方面是以上帝為中心的神學觀，也就是人只能藉著上帝的啟示去瞭解上帝。⁶⁷

以上帝為中心的神學觀指出，只要是與得救之事有關的問題，都是上帝自己的工作。人乃是一個罪人，在他自己得救的事上沒有絲毫的能力，只能完全倚靠上帝恩典的作為。所以得救完全是上帝的作為，這個以上帝為中心----罪與恩之對照的神學觀呈現出改教的基本之道。既然得救完全是上帝的恩典，上帝所賜的，那麼在得救這件事上所在乎的就不是我們的心願如何、需要如何；在乎的乃是上帝的旨意和祂在人身上的所有目的。就基督徒的信仰而言，宗教的自我主義是不容存在的。⁶⁸

在《教會被擄於巴比倫》中所有路德的洗禮觀都是以上帝為中心的，也就是洗禮應當看作是上帝的工作和祂旨意的顯明。所以我們可以瞭解為什麼路德對於在羅馬教會中的聖洗仍然保持許多純正教導，因未被人為的傳統規條所汙染而歡欣稱頌上帝。然而終究「善功」的觀念仍然進入了教會的洗禮中，這不是說洗禮因此就失去了它的基本意義，而是洗禮原本的意義被這種善功論給混淆了。在當

⁶⁶ Josefson, *Luther on Baptism*, 31.

⁶⁷ *Ibid.*, 32.

⁶⁸ *Ibid.*, 32-33.

時成人的生活中因依循這種善功論而衍生出許多其他的得救方法，然而路德主張洗禮是要叫人脫離靠行為得救的流毒，洗禮是上帝自己的工作，絲毫不容沾染人的功德而使其失去原有的價值。路德的洗禮觀清楚地反對中世紀羅馬教會所說人得救是依靠善功的錯謬。⁶⁹

在當時洗禮觀點上路德還想要避免另一種誤解，即洗禮很可能會被人完全看為是教會的舉動，是人的活動，是人在施行外在禮儀的一種動作。在這裏所說的上帝的工作和人的動作並不是恩與罪的對照，而是就洗禮本身而言，上帝的工作與人的動作之間的關係要如何界定。⁷⁰

對這問題路德認為設立洗禮的是上帝，人不過是代替上帝執行洗禮動作的僕人而已。這個動作包括浸入水中及宣讀洗禮的話。⁷¹路德在其「教會被擄於巴比倫」中指出：

信心使我們可以清楚看出洗禮中施禮者與創立者上帝之間的區別。這人給他人施洗，這人又不是施洗的；說這人施洗，是指他行使了讓人浸入水中而受洗的工作；說他不是施洗的，是因為他不是憑藉著個人權柄去行，而是藉著上帝的權柄。因此我們雖從人的手接受洗禮，卻是真實基督甚至上帝親自為我們施洗一樣，因為我們從人手所接受的不是人的洗禮，而是上帝的洗禮。

72

當路德在討論聖餐時，同時也對洗禮的性質下了一個普通的定義：

⁶⁹ Josefson, *Luther on Baptism*, 33.

⁷⁰ *Ibid.*, 34.

⁷¹ *Ibid.*, 34-35.

⁷² 伍渭文主編，路德文集第一卷—改革文獻 I（香港：路德會文字部，2003年），415頁。

上帝在洗禮中除了應許的話語外，還加上了一個表記，即浸入水中。從這一點上我們可以瞭解上帝的每一個應許都有祂自己的話與表記，為叫我們明白話語就是約，另外，表記就是聖禮；如同在彌撒中基督的話語是約，餅和酒是聖禮一樣。並且話語中所擁有的能力比表記中的能力更大；同樣地，約中的能力比聖禮中的能力更大，因為一個人不必有表記或聖禮，也可以得著並使用這約或話語。⁷³

可見路德將洗禮視為上帝與人立約的舉動。⁷⁴在早期路德解釋洗禮的時候，這種約的觀念是他的中心思想，依上面所引證路德的話來看，約是聖禮施行中的主要成分。在這個立約上簡略地將基督道成肉身和受死連結在一起了。路德認為聖禮的立約概念很有價值，因為它把聖禮的性質顯出來了，正說明了聖禮是一種恩賜，與人一切的善行和功德是毫無關係的。⁷⁵洗禮既然是為要得到基督徒生命的意義，路德就必須十分確定這件事完全是上帝的工作。⁷⁶

洗禮帶有應許的話及一個外在的表記，這個普通概念是根據路德對於聖餐的性質而有的想法和所下的解釋而來的。由於羅馬教會藉著彌撒之說將聖餐當作人的功德，造成了極大的弊端，然而路德慶幸的是洗禮尚未遭遇同樣的傷害。⁷⁷關於這一點，路德說：

榮耀歸於我們主耶穌基督的父上帝，祂施以豐富的恩典（弗一3、7）在祂的教會中，使教會至少保留了這個聖禮，使它仍未受到人的法規條文所玷污而造成危害，並將它白白地賜給萬國各階層的信眾，不讓它受到貪婪和迷信兩種魔鬼的傷害。因為上帝要讓兒童本著他們極單純的信心來領受應許之道，

⁷³ 伍渭文主編，路德文集第一卷—改革文獻I，399-400 頁。

⁷⁴ Josefson, *Luther on Baptism*, 72.

⁷⁵ *Ibid.*, 17.

⁷⁶ *Ibid.*, 21.

⁷⁷ *Ibid.*, 18.

因為牠們還不會有貪婪和迷信的行為，因此至今，洗禮中仍有為兒童所預備最重要的恩福。如果上帝只將這聖禮給成年人和老人，那我就難以相信它還能保有原本的效能和榮耀，來對抗貪婪和迷信的專制，這專制已經廢除了我們中間一切的聖事。無疑地，屬肉體的智慧也設想了自己的準備、尊嚴、保存、限制，及其他可搜括金錢的網羅，直到水的價值變得與現在的羊皮紙（贖罪券）的價值一樣高。⁷⁸

二、洗禮的記號與意義

關於洗禮記號的重要性，路德在《神聖而有福的洗禮》及《教會被擄於巴比倫》這兩部著作中的觀點，實質上是相同的。即路德視洗禮涵蓋了整個基督徒的生活。⁷⁹

路德認為羅馬教會在記號的效能上，將新約聖禮與舊約聖禮視作不同，是錯誤的想法。他主張如今藉洗禮拯救我們的上帝，過去也因亞伯的獻祭救了亞伯，藉彩虹救了挪亞，以割禮救了亞伯拉罕，並用其他相應的記號救了別人。所以就記號而言，舊約和新約的聖禮並沒有區別，因為每一個記號裡都有某種應許，它要求人對上帝懷有信心。⁸⁰

舊約割禮就好像新約的洗禮，它們與其他施恩具最明顯的不同，在於它的不可重複性，一次為所有人而進入立約的狀態。⁸¹基督受洗與其他基督徒不同；同樣的，亞伯拉罕行割禮也是獨特的，因為亞伯拉罕稱義在割禮之前，如同基督受洗不是為了稱義；對照之後的人，同時在兩種狀態下，即藉相信應許被稱義，並

⁷⁸ 伍渭文主編，路德文集第一卷—改革文獻I，411 頁。

⁷⁹ LW35:38；LW36:69.

⁸⁰ LW36:65.

⁸¹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 39.

且在信心中使用聖禮。⁸²

然而摩西律法之條文和新舊約記號是有區別的，律法條文並不需要附以任何要求信心的應許之言，因此它們不是稱義的記號，不是唯獨使人稱義的那種信心的聖禮，而只是行為的儀式。它們的全部效能和本質存在於行為裏，而不在信心之中。無論何人去履行它們，即使沒有信心，也能夠使其成全。但是我們及我們先祖的記號或聖禮，都賦有一個要求信心的應許之言，而且不能用其他行為去完成。所以它們是使人稱義之信心的聖禮，而不是行為的聖禮。它們的整個效能就在於信心本身，而不在於作任何工作。⁸³

新舊聖禮不能有別，因為兩者都有神聖的應許和同樣的信心精意，儘管它們的確與古時的預表截然不同----就在它們的應許之言上，成為區分它們的唯一的有效方式。⁸⁴

按照路德的看法，新約中也有律法，舊約中也有福音。⁸⁵無論在舊約中或是在新約中，使人得救的不是表記，乃是人以信心接受了應許的話語。認為聖禮中有賜恩作用的思想很容易引人走到想要依賴行為得救的地步。羅馬教會認為人只要不拒絕、不阻攔聖禮，即使是不敬虔、無信心之人都可以從其中得著益處與恩典；然而路德指出聖禮之有效或無效全在乎人有沒有以信心接受。一個人不能憑藉自己的行為，而不藉著信心去接受聖禮，若是這樣，我們就將聖禮的核心由上帝的話移到表記上去了，由信心移到行為上去了。為了盡全力消除羅馬教會的錯謬，路德甚至幾乎不再去強調表記本身的重要性了。⁸⁶

⁸² Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 41.

⁸³ LW36:65-66.

⁸⁴ LW36:66.

⁸⁵ Josefson, *Luther on Baptism*, 24.

⁸⁶ *Ibid.*, 25.

在表記或儀式方面，洗禮的希臘字是 *baptismos*，拉丁文是 *mersio*，亦即將一些東西完全浸入水中，使水覆蓋其上。德文所用「洗禮」(*Taufe*)一字，無疑也是出於「深度」(*Tiefe*)一字，因為當人領洗的時候，要深深浸入水中，這是洗禮的意義所要求的。洗禮的意義就是使老舊人，那屬乎血氣的罪人，藉著上帝的恩典而完完全全地浸死。所以我們的作法亦應根據這意義，使洗禮有一個真正而完全的記號。⁸⁷雖然路德從意義上而認同全身浸入水中的施洗方式，但他根據聖經(徒二 16-17)及「施洗」希臘文的字根意思也有澆灌、蘸在水中之意，主張完全浸入水中並不是施洗的唯一合法方式。路德不選擇全身浸入的方式，乃因不願意支持浸禮派的觀念，免得基督徒的自由被他們的良心論斷。⁸⁸

洗禮就像是溺水，有雙重的意義，即淹死老亞當並重生新我。若是無限制地放任老我，便是誤用了洗禮，就是敵對洗禮，不在基督裏，只會更糟。惟有當我們成為基督徒時，那殺死老我的過程才會開始。所以其焦點意義就在於每天的死去與重生。⁸⁹

洗禮預視兩件事----死亡與復活，也就是充分和完全的稱義。我們將這死與新生稱為新造、再生、靈的誕生，對此不能僅僅在寓意上將其理解為所謂罪的死亡和恩典的產生，而應視為實在的死亡和復生。因為洗禮不是虛假的記號，也不是權宜之事，而是永恆之道，如同使徒保羅所說(羅 6:6-7)，在我們今生的罪身毀滅之前，罪既不能徹底根絕，恩典也不會完全興起。只要我們生存於肉體之中，肉體的慾望就會被激起、騷動。因此，我們一有信心，就開始在現世中死亡，在新生中與上帝同在，所以信心實在就是死亡與復活，即靈

⁸⁷ LW35:29；LW36:64.

⁸⁸ 馬丁路德，聖道精華—馬丁路德小問答略解附註（中華福音道路德會，1991年），179-180頁。

⁸⁹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 92-93.

命的洗禮，我們沈沒於其中，又從其中興起。⁹⁰

雖然禮儀本身轉瞬即逝，但它的象徵意義卻持續存在到我們死亡，甚至延續到我們末日復活之時。因為只要我們活著，我們就持續不斷地做著洗禮指明的事情，即死而復活。所以我們的整個生活，無非是不斷地進行屬靈的洗禮。⁹¹

三、洗禮的應許及信心

我們必須重視、堅信的是：一個人得救全賴於上帝的應許。我們一旦受洗，就要毫不懷疑自己無論如何都已得救，這信息應當始終銘刻在人們心上，這應許必須時刻縈繞在他們的耳邊，他們一定要念念不忘洗禮的應許，使信心不斷得到激勵、滋長。因為正如這神聖應許的聖道一旦向我們宣揚，就會一直延續到我們離世之時一樣，我們對它的信心也是一生之久，並且藉著持續回想那洗禮中所得到的應許，使這信心增長、加強。所以我們在脫離罪惡或悔改的時候，不過是回到了應許的權能和跌倒之前對洗禮的信心之中，重新找到我們犯罪時所背離的應許。因為應許的真道一旦賜給我們，就堅定不移，永遠敞開胸懷，迎接我們回歸。

92

藉著信心，我們要深深相信上帝的應許：洗禮不僅表示末日的死亡和復活，也使人可以重新受造，永遠過著離開罪惡的生活，而且這種生活已經確實開始，有所表現了。受洗者是潔淨的，乃是說他已開始變為潔淨，而且對於這種潔淨既有了表記和盟約，就當愈來愈潔淨了。因此，上帝並不計算他留下來的污穢，而他之所謂的潔淨，是由於上帝的仁愛算法，不在乎他本身有甚麼功勞。這種信心

⁹⁰ LW36:67-68 ; LW35:30-31.

⁹¹ LW36:69.

⁹² LW36:59 ; LW35:38.

是最必要的，因為這是一切安慰的根基。沒有這種信心，就一定會因自己的罪而生沮喪，因為洗禮之後他仍是會犯罪的罪人，使任何善工在上帝面前都不潔淨。因此我們必須完全信賴，敢於放膽持守洗禮，並以之對抗一切的罪和良心的畏懼。

93

因此，那裡有神聖的應許，那裡就要求信心，並且這兩者相輔相成，彼此無法分割。因為沒有應許，就無從相信；若不相信，就無法支取所應許的。這兩者必須相互配合，才能使聖禮發生確實的、最可靠的效力。因此基督說：「信而受洗的必然得救，不信的必被定罪」（可十六 16）。此話說明，信心在聖禮中是必要的，即使沒有聖禮，人相信應許之道，也必然得救。由於這個原因，基督就不須要說「未信且未受洗的」。⁹⁴

但是路德也認為，若是從聖禮得到恩典是因為我接受它，那麼聖禮就變成了我自己的功勞了，如此一來，連同信心也會一併消失了。所以路德提醒我們注意，千萬不可將信心當作人從聖禮中得著恩典的條件。⁹⁵關於洗禮中信心的地位與角色，我們將在第三章路德與重洗派的論辯時來討論。

四、洗禮與聖召

路德的洗禮觀與聖召觀有密切關係，路德的聖召觀肯定了洗禮的意義。每天老我的死去是基於基督福音的恩召上，而基督徒所面對的一切患難、困境和煩惱，就是用來操練捨己及持守基督福音聖召的機會。⁹⁶

⁹³ LW35:38-39.

⁹⁴ LW36:67.

⁹⁵ Josefson, *Luther on Baptism*, 26.

⁹⁶ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 97.

在洗禮當中，我們大家都許下同一的誓願，就是靠賴上帝的作為和恩典對付罪，使得自己成為聖潔。為此我們交出自己，像陶土交在陶匠手中一樣(耶18:4-6)，在這件事上，誰都不比誰強。⁹⁷

我們不需要尋求特別的機曾去治死老我，不需要自我選擇苦難或製造十字架，只要基督徒持續順服地活在他專屬的呼召中，這些操練的機曾將會很快且充足地來到其生活中。⁹⁸路德指出羅馬教會的錯謬：

我們讓神父、男女修士充斥於世界，因終身誓願使他們陷入牢籠，羅馬教會甚至發佈諭令說，還願的行為比不還願的行為高尚，在天上能得到比他人更多的、無可限量的賞賜。瞎眼邪惡的法利賽人啊，他們竟用行為的大小、多少和其他性質來衡量公義和神聖！但上帝僅用信心來衡量它們，在祂看來，行為均無分別，惟以信心而作區分。⁹⁹

由於誓願輕視信心和洗禮，抬高行為，使人輕視洗禮忘記上帝的恩典，以為藉自己努力所取得的成就，比別人藉信心所獲得的成就大。所以路德主張廢除和禁絕一切誓願，無論是有關修會、朝聖還是善功的誓願，以便保持洗禮的自由。因為誓願是法規或要求，一旦誓願增多，法規和行為也勢必增加，這些事一旦氾濫開來，信心也就隨之消失，洗禮的自由即被囚擄。¹⁰⁰

至於要正確施行洗禮，以達成對付罪的任務，則操練的方法不會只有一種，或只有某一種身份的人才能成功。路德認為，每一個人人都必須自己審慎考慮，究竟那一種生活境況中最易於對付罪及收斂自己的本性(例如婚姻生活、修道生活、

⁹⁷ LW35:41.

⁹⁸ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 97.

⁹⁹ 伍渭文主編，路德文集第一卷—改革文獻I，427 頁。

¹⁰⁰ LW36:74-75.

神職人員生活等)。然而無論在那種生活方式中，我們都不能忘記操練自己之目的只在勝過罪，且不能夠拿工作成就的大小或多寡來衡量。因此，沒有任何人的誓願會比洗禮的應許之約更高、更好、更大。難道我們許願還有比清除罪、死亡、恨惡今生及盼望成聖更深遠的麼？除了這個應許之約以外，每個人應該選擇一種職業或一種生活方式，幫助他成全聖洗所含的意義。¹⁰¹

五、路德所陳述嬰兒洗的觀點

我們要像剛剛領洗之後的小孩那樣凡事自由，無須煞費苦心，勤奮工作，只靠洗禮的榮耀獲得安全和拯救。事實上我們真是孩童，因為我們不斷在奉基督之名義重新受洗。¹⁰²

當有人以嬰兒洗禮為例證，指出嬰兒不能夠領悟上帝應許之言，所以不會對洗禮產生信心。照這種說法，信心若不是不必要的，便是嬰兒的洗禮是無效的。路德按當時羅馬教會多馬·阿奎那的觀點說：嬰兒可以從別人的信心得著益處，即那些帶領他前來受洗的人。因為上帝之道威力無窮，只要被宣講，甚至可以改變那擁有比嬰兒還要愚鈍軟弱之心靈的不信者。所以，藉著引薦嬰兒的那位虔誠者，凡事都能的禱告（可九 23），那嬰兒也因注入的信心而改變、潔淨和更新。在這個意義上路德承認聖禮對任何人都一視同仁，不論你是否頑固地抗拒它，你都能從其中獲得有效的恩惠，有甚麼樣的絆腳石是不能被教會的信心和祈禱搬開呢？（可 2:3-12）此時，聖禮所為並非依靠自身的力量，而是藉信心之力，沒有這個，聖禮將一無所有。¹⁰³

嬰兒洗禮方面有一個疑問始終存在著，就連路德自己也承認對此無知，難以草率決定，即是否能夠為只伸出一手或一腳的胎兒施洗。有人認為整個靈魂寓於

¹⁰¹ LW35:41.

¹⁰² LW36:73.

¹⁰³ LW36:73.

身體百隻的任何部分---路德不認為他們有充分的理由這麼說，因為外部接受水洗的，不是靈魂而是肉體。也有人堅持未出生者，即使洗禮本身有大能，亦不能叫他重生，而路德同樣地不接受這種觀點。他將這些問題留待聖靈的引導與啟發，在此之前大家可以各持己見。¹⁰⁴

第四節 小結

把聖禮理解為上帝聖道所提供之應許的標誌，這點確立了聖禮和信心之間不能分割的關係。因為道的聖禮形式就像道本身那樣，是為信心而存在的；它依賴信心，沒有信心，便無法支取那應許之道，於是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觀念。按羅馬教會的教義，可以把聖禮之恩典施於每個犯有死罪的人，只要他們不拒絕洗禮，即不將恩典拒之門外。為反對這種說法，路德聲稱：「如果認為聖禮……可以把恩典賜給那些僅僅對聖禮不設置障礙的人，這種說法就是異端。」教宗雖然在宣布革除路德教籍的諭令中譴責了他的這句話，但路德始終堅持此言。¹⁰⁵

『因此使聖禮與應許分割，又妄想無信心卻能有功效，這必然是一種無謂的努力，會遭到譴責』¹⁰⁶聖禮就像上帝的道本身，往往是上帝與人的相遇。因此，可以確定的是「上帝的工作對拯救是有益的、必要的；它們不會排除信心，恰恰相反，它們要求有信心，因為要是無信心，就無法抓住它們」。¹⁰⁷

路德在反對羅馬教會聖禮的教義和虔誠時，因為針對「因功生效」甚至可以

¹⁰⁴ LW36:74.

¹⁰⁵ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，段琦、孫善玲合譯（新竹：中華信義神學院出版社，1999年），475-476頁。

¹⁰⁶ LW36:67.

¹⁰⁷ 阿爾托依茲，馬丁路德神學，476頁。

聲稱信心可以不要聖禮，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：因此基督顯明了信心對聖禮是多麼必要，以致它可使人甚至沒有聖禮都能得到永生的拯救。¹⁰⁸路德這樣針對性的聲明，的確有高舉信心過於聖禮之嫌，也成為後來激烈改革之重洗派與路德論辯之伏筆。

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。如果因無法抗拒之原因而無法受洗，或者如果被無理地拒絕，只要我們相信福音，我們仍將會得救。「因為凡福音所在之地也就會有基督徒所需要的洗禮及一切事物。」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，洗禮的實質也因信心而存在並生效。¹⁰⁹

¹⁰⁸ 阿爾托依茲，馬丁路德神學，476-477 頁。

¹⁰⁹ 同上，477 頁。

第三章 路德與重洗派在洗禮觀上的論辯

路德與羅馬教會在洗禮之教義論辯時，所堅持的立場是：「洗禮不能作為得救的條件，唯有信福音才能得救。凡領受福音的，便擁有一切。」也因此而被特蘭托會議（The Council of Trent）所譴責¹¹⁰；後來當路德與重洗派和屬靈先知派（the Spiritualists）論辯時，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，所以他們誤用了路德的觀點，而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。¹¹¹

這次論辯與對羅馬教會聖禮派的那次論辯其放置的重點不同。但在這過程中，路德對聖禮的基本理解並沒有改變。¹¹²

第一節 歷史與神學背景

一、重洗派之形成、主張與影響

¹¹⁰ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，477-478 頁。

¹¹¹ 同上，478-479 頁。

¹¹² 同上，479 頁。

在瑞士的激進改革運動的領袖原先跟隨慈運理的領導，在蘇黎世推行教會改革運動。其中蘇黎世望族格列伯（Conrad Grebel, 1498-1526）早年在巴色、維也納及巴黎等地大學受教育，受人文主義影響，曾支持慈運理的改革運動。然而，因不滿慈運理的改革既緩慢，又與政治領袖關係密切，遂於一五二四年與好友腓力士孟茲（Felix Mantz, 1500-1527）及胡伯邁爾（Balthasar Hubmaier, 1480-1528）成立瑞士弟兄會，正式與慈運理分道揚鑣。¹¹³

在改革運動中很快地發展出一個嚴重的問題，是關於嬰兒洗禮正當性的問題。蘇黎世鄰近村莊維地肯（Wytikon）的牧師盧布里（Wilhelm Reublin）可算是瑞士弟兄會中第一位反對嬰兒洗禮的人。在維地肯一年內有三位父親在一位老牧師伯特里（Johannes Brotlin）的支持下，不讓自己的孩子受洗。報復很快隨後來到，伯特里遭監禁隨後不久被迫離開蘇黎世。堅持只有成人信徒洗禮主張的人有盧布里、伯特里、格列伯等人，因形成的危機而促成了一五二五年一月的公開辯論。¹¹⁴

一五二五年一月十七日，慈運理和格列伯等人在蘇黎世，為著嬰孩洗禮的有效性公開辯論之後，市議會就下令所有父母都當讓他們的嬰兒領受教會洗禮。雙方原本就已經為了市議會在教會改革運動中的角色爭辯，此刻已經完全決裂。再加上格列伯公開否認嬰兒洗禮的有效性，市議會遂議決禁止格列伯繼續牧職。但格列伯等人並沒有理會，反在一月廿一日於孟茲家中查經聚會後，竟公然為前神父喬治布若克（George Blaurock, 1491-1529）施浸，然後大家又接受布若克的施浸。之後，盧布里（Wilhelm Roubli）又在瓦勒司胡特為胡伯邁爾施浸。從此他們不得不另立教派，這就是瑞士弟兄會最早建立的教會，反對他們的人便稱他們為「重洗派」。他們強調個人的信奉基督絕對是得救與受洗必要的條件。¹¹⁵

¹¹³ William R. Estep, *The Anabaptist Story*, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975), 10.

¹¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹¹⁵ *Ibid.*, 10-11.

一五二六年三月蘇黎世市議會宣告重洗派為異端，下令捉拿信奉這主張的信徒，並處以淹死的刑罰，眾人於是紛紛逃命。同年夏天，格列伯則不幸在逃亡中死於瘟疫。十一月十九日，市議會更下令嚴禁重洗派的任何聚會，違者一律處死。不久，孟茲和包樂被捕。翌年一月五日孟茲在蘇黎世的利馬河（Limmat River）遭公開淹死，是為第一位死於基督新教徒手中的基督新教徒。¹¹⁶一五二八年，皇帝查理五世下令處死所有神聖羅馬帝國中的重洗派。翌年四月廿三日，在斯拜爾國會中，嚴厲打壓重洗派，甚至通過對逮捕到的重洗派人士不須審訊就可以入罪。¹¹⁷而如此的逼迫反而使重洗派的主張廣播於德國全境、瑞士及荷蘭各地。¹¹⁸

一五三四年原為荷蘭麵包師傅的靈恩領袖馬提斯（Jan Matthis 1500-1534）和門徒鄭理敦（Jan Beukels of Leyden 1509-1536）宣稱敏斯特（Münster）才是真正的新耶路撒冷，吸引了成千上萬的重洗派信徒由荷蘭湧入該市，要等候基督再臨和千禧年國度的成立，卻為該市帶來暴力和混亂。因為馬提斯施行專制統治，認為必須先消滅一切不虔不義的人，基督才會再來。所以，他先驅逐城中所有羅馬教會的信徒，後來連較中庸的基督新教徒也被趕走。他堅持凡事必須與聖經相符，所以將市內凡與舊信仰相關的聖經、圖畫、雕塑等都被毀。當地羅馬教區的主教親王（bishop-prince）於是聚集軍隊圍城，一時間弄得人心惶惶，異象預言更滿天飛。之後馬提斯在與主教的戰事中被殺，鄭理敦遂繼承其極權統治，以敏斯特城為「新錫安」，對人民的一切事情都嚴加監視。由於連番戰事造成城內陰盛陽衰，鄭理敦乃以舊約聖經以色列人族長的做法為依據，實行一夫多妻制。一五三五年六月，敏斯特被圍城的主教軍隊攻陷，城內重洗派被悉數消滅。此事令歐洲各地政權和重洗派信徒都得到教訓；在一般人的心目中，「重洗派」與革命或叛亂幾乎成了同義詞。¹¹⁹

一五二七年二月，前聖本篤修士米高撒拿在史烈函（Schleitheim）主持瑞

¹¹⁶ Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, (New Haven and London Yale University Press, 1980), 332.

¹¹⁷ 約翰·阿伯特，基督教歷史上的重大事件，劉秀慧譯（基督教錫安堂，1993年），226頁。

¹¹⁸ 華克爾，基督教會史，謝受靈、趙毅之譯（基督教文藝出版社，1992年），570頁。

¹¹⁹ George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), 368-381.

士弟兄會的會議，以德文撰寫了七條信條（又稱為《史烈函信條》），旋即被翻譯成拉丁文、法文、荷蘭文。它雖然不是全面說明基督教教義，卻是在受逼迫的艱難歲月中突顯自己的信仰特點，若不以偏概全，則大抵可以代表當時各地某些重洗派的共同信仰。¹²⁰它包括：

第一、浸禮。根據馬太福音廿八章、馬可福音十六章、使徒行傳二、八、十六和十九章，浸禮只給那些願意悔改，真心相信基督除去他們的罪，願意行在耶穌基督的復活裏，並自己主動要求浸禮的人。¹²¹

第二、禁制令。禁制令只應用在所有把自己交給主，遵行主誡命，受浸歸入基督身體的弟兄姊妹。他們偶有跌倒，落在錯誤和罪惡中，就當根據馬太福音十八章按基督的命令，兩次私下勸告之後，第三次則施以紀律或禁制；但也當按聖靈的指教（馬太福音五章）要在舉行聖餐以前，確保領餐的一群人是同心、在愛中、同領聖餐的一個餅和一個杯。¹²²

第三、聖餐。凡願意藉擘開一個餅以記念基督所捨的身體，藉飲一個杯以記念基督所流的寶血的人，必須先藉浸禮聯合成為基督的身體，就是以基督為元首和頭的上帝的教會。正如使徒保羅說的，那些仍然吃魔鬼的筵席、仍然喝魔鬼的杯的，不能又吃主的筵席和喝主的杯（林前十 21）。惟有那些被同一位上帝呼召，一信、一浸、一靈、一身的，才可以一同領受聖餐，藉此顯明自己是上帝兒女和真教會。¹²³

第四、分離。凡不願意在信心中順服與上帝聯合，凡不願意遵行上帝旨意

¹²⁰ Williams, *The Radical Reformation*, 181-182.

¹²¹ *Ibid.*, 182.

¹²² *Ibid.*, 182-183.

¹²³ *Ibid.*, 183.

的，就是自絕於上帝。所以，善與惡、信徒與非信徒、光明與黑暗、世界和從它出來的、上帝的殿與偶像、基督與比列等等有徹底分別。凡不與上帝和基督相合的，就是與之為敵，必須徹底撇棄遠離。因此，舉凡與羅馬有關的，無論是崇拜之類的事物、民事、刀劍等等，都當一概拒絕。¹²⁴

第五、教會的牧師。根據保羅所說的，牧師當在教外也有好名聲。他的職責是在教會裏研讀聖經，規勸、教導、警戒、紀律、禁制信徒，藉禱告使全體弟兄姊妹都有長進，在各方面關心基督的身體，務求彼此建立，有美好發展，以堵住外人的口。牧師既由群體揀選而出，也當根據聖經受大家供應。若牧師犯罪，當按聖經處理，若有兩三位的見証証實，就當公開受紀律，作為大家的警戒。若牧師殉道，就當另外按立牧師，使上帝小群仍得牧養，不致被毀滅。¹²⁵

第六、刀劍。上帝雖然在基督的完全之外設立刀劍，為要懲罰惡者，保護善良。但對於在基督的完全之內的，禁制令已經足夠。故此，按基督的教訓，基督徒不應該使用刀劍，也不要作斷事之官，更要逃避出任官職，正如他們的主耶穌基督一樣。¹²⁶

第七、宣誓。在律法裏，人被教導要奉上帝的名起誓，以表明所爭論和應許的是真實無偽的。但基督卻指出，律法的完全在清心直說，是就是，非就非，無須起誓。不論他人如何引用舊約新約聖經，基督自己的話已經清清楚楚：嚴禁宣誓。¹²⁷

綜合歸納重洗派之重要主張有三點：第一，否認嬰兒洗禮，孩童時受洗之教友，必須再行受洗，故有「重洗派」之稱。第二，堅持政教分離的原則，真正的

¹²⁴ Williams, *The Radical Reformation*, 183-184.

¹²⁵ *Ibid.*, 184.

¹²⁶ *Ibid.*, 184-185.

¹²⁷ *Ibid.*, 185.

教會應該是真實信徒的團體。第三，置上帝外表的道與聖禮於聖靈「內心之光」的主觀經驗之下。¹²⁸

二、路德對於重洗派之態度

關於洗禮與聖餐這兩個聖禮上的辯論，在福音派陣營中並非新事，早在一五二二年有慈味考，接著是迦勒斯大便有了爭辯。在一五二四至一五二五年間重洗派首先於蘇黎世發展為獨立自主的運動，直到一五二七年路德才逐漸正視重洗派所帶來的影響。¹²⁹

路德早期初步接觸的重洗派觀念是從「慈味考先知」而得，但經過農民戰爭之後，重洗派運動及鎮壓他們的企圖都一同逐漸增強。俗世的權柄被挑戰，因此重洗派被視為威脅整個政體的叛亂者，火刑和淹死則普遍成為處死這些被視為異端者的刑罰。一五二八年重洗派重要領袖之一的胡伯邁爾在維也納被處以火刑，他的妻子被淹死。路德反對以這種懲罰方式來對待重洗派，卻也無法改變那些懼怕異端教義之人的態度。他注意到重洗派運動已經延伸擴大，於是在一五二七年十二月至一五二八年一月間為了回答兩位羅馬天主教區內神父的問題而寫了這篇關於洗禮的專論，以反駁重洗派觀念。¹³⁰

路德給他人的印象是他對重洗派的教義並未有充分的瞭解，然而實際上他從各地他的擁護者獲得了許多相關的資訊，並且莫蘭頓讓他看了胡伯邁爾一五二五年為重洗派教義辯護的短文著作。路德否認了胡伯邁爾短文中聲稱路德是支持他的，並著手專論來給兩位神父忠告，以對抗重洗派的影響。¹³¹

若說在宗教改革後的新教與羅馬天主教間最明顯的區別在於聖經的權威，那麼當時新教與重洗派最明顯的區別則在於信徒的洗禮。¹³²

¹²⁸ 谷勒本，教會歷史，李少蘭譯（道聲出版社，1965年），407頁。

¹²⁹ Martin Brecht, *Martin Luther: Shaping and Defining The Reformation 1521-1532*, Trans. By James L. Schaaf. (Fortress Press, 1990), 293.

¹³⁰ LW40:227.

¹³¹ LW 40:227.

¹³² Estep, *The Anabaptist Story*,.150.

第二節 重洗派與路德在洗禮與信心上的不同觀點

一、重洗派的觀點：信心在洗禮中是主要地位

早期重洗派的領袖們像孟茲、胡伯邁爾及門諾（Menno Simons, 1496-1561）等人幾乎沒有例外的，在他們的著作中都清楚顯示關於洗禮的問題是非常重要的，並且早期重洗派的辯護及認信經常專注在信徒洗禮上。因此，從歷史觀點來看，忽視洗禮的作用或低估它在十六世紀重洗派信徒生活中的地位是不合理的。更確切地說，瞭解洗禮在重洗派信徒之生活中的地位，將是說明重洗派對於門徒和教會觀點的關鍵。¹³³

重洗派在洗禮上拒絕嬰兒洗禮的立場最早呈現的文件乃是弟兄會的閔次爾（Thomas Müntzer, 1490-1525）所寫，之後格列伯接續其觀點並引導至更完善的地步。一開始格列伯便指出他所訴諸的權威與聖經一致。洗禮意味著罪得赦免、內在心思意念的轉變及承諾過一個門徒的生活。他堅稱「水不能確認或增強信心，如同威登堡學者們所說」。¹³⁴

一五二七年的《史烈函信條》呈現出瑞士弟兄會在洗禮上的清晰立場。其中關於洗禮乃僅僅為忠貞堅定的門徒而施行之條款，是七條款中首先獲得在場一致同意的。其部分的內容如下：

洗禮應當被施行在那些已被教導悔改、改變其生活，並且真實相信他們的罪藉著基督已經被塗抹掉了。...並且任何人渴望與主同埋、同死，就能與主同復活。所以任何人要求受洗前，必須先有這樣的心態，...因他們有這樣的態度，我們為他們施洗。根據這些理由我們拒絕所有的嬰兒洗禮。由於這關於洗禮的條款具有聖經強有力的支持，我們也就如此實踐使徒的傳承。¹³⁵

¹³³ Estep, *The Anabaptist Story*, 150.

¹³⁴ *Ibid.*, 151.

¹³⁵ *Ibid.*, 153.

在嬰兒洗禮方面，弟兄會與一般的論證不同，他們提出並強調以下重洗派信徒基本的觀念：¹³⁶

第一，洗禮在本質上排除嬰兒洗禮的可行性。新約聖經中的洗禮要求信心在受洗之前，就是為己罪懊悔，信靠基督。洗禮看作是加入教會和在基督裡新生命開始的象徵。換句話說，施行洗禮乃在人心接受聖靈之後，而孩童未必然被定罪，也尚未擁有聖靈。

第二，洗禮僅是象徵而非聖禮。沒有信心，洗禮便毫無意義。

第三，基督以自己的受洗為我們樹立了榜樣。

第四，藉著基督的大使命，祂清楚地命令我們去教導、施洗。

第五，洗禮不能類比作割禮。很清楚的，新約的洗禮跟舊約的割禮其實是不一樣的，但是洗禮取代了割禮。類比不應該推得太遠。

而胡伯邁爾對於洗禮更強調是「一個公開的認信，即一個內在信心的聲明」。洗禮也是作為門徒的一個誓言，也就是一個預備受洗之人，承諾未來將依照基督的話語和命令來生活，而不倚靠己力，活在人的血氣中，唯恐那曾在彼得身上的軟弱臨到他。胡伯邁爾喜歡將這洗禮的過程稱作「聖經中的順序」，他發現這順序與施洗約翰的洗禮關連，又是跟隨使徒與基督所建立的模式。這順序乃：第一是「道」；第二是「順服」；第三是「改變生活或承認己罪」；第四是「受洗」；第五是「善行」。¹³⁷

胡伯邁爾相信這神聖的順序在大使命和馬可福音十六章中可以發現，藉著這些話語，這順序立即可以被理解成為使徒們三方面的使命。第一是「教導」；

¹³⁶ Estep, *The Anabaptist Story*, 154.

¹³⁷ *Ibid.*, 155.

第二是「信心」；第三是「外在的洗禮」。接下來胡伯邁爾以象徵的方式來引用彼得前書三章二十節的「方舟」，將舊約藉挪亞方舟得救的八人與新約的洗禮關連在一起，他解釋說：「類似我們藉著洗禮被拯救一樣」。他從彼得獲得提示：「不是肉體的洗滌，而是藉著那位已經復活、升到天上、坐在上帝右邊的耶穌基督，回轉歸向神，得著一顆平安的心」，必須附加說明的乃是「信心在受洗之前」。¹³⁸

胡伯邁爾為其整個辯論作總結：「因此，在水裡受洗不是為了淨化靈魂，更確切地說，乃是藉著信心在上帝面前得著一顆平安的良心」。¹³⁹

二、路德的觀點：神的話在洗禮中是主要地位（信心是附屬地位）

重洗派只肯為那些已經形成本身信心的人施洗，路德反對他們如此實踐洗禮的理由有三個。

首先，重洗派以為羅馬教會的洗禮不能生效，是因為這洗禮是由敵基督教皇所施行，為要完全與羅馬教會斷絕關係，因而抨擊反對其洗禮，當然包括嬰兒洗禮。路德反對這樣為反對而反對的觀點。¹⁴⁰

路德從帖撒羅尼迦後書 2:4「敵基督坐在神的殿裡」察覺到教皇的羅馬教會同時是真實的基督教和敵基督的座位。路德認為，如果當時的教皇是真正的敵基督，他不可能是坐在撒但的座位上統治，而是在神的殿中。他不會在只有撒但和不信者當中，也不會只在沒有基督或非基督教國家當中。因為他是敵基督且必須以此方式在基督徒中間。¹⁴¹

路德認為：基督徒國度現在正在教皇統治之下是真正基督身體的成員之一。若它是基督的身體，那麼它就擁有真實的聖靈、福音、信心、洗禮、聖餐、鑰匙職、聖職、聖經和其他與基督教有關的一切事物。因此當時基督徒仍然在教皇統

¹³⁸ Estep, *The Anabaptist Story*, 156.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ LW 40: 231.

¹⁴¹ LW 40: 232.

治下，也從那裡獲得他們基督徒的珍寶。當他們反對和拒絕教皇時，是因為他不願堅守基督教國家的珍寶，就是他從使徒們所傳承的。反倒製造了附加的邪惡，也不肯運用這些珍寶來增進神的殿。¹⁴²

按路德的觀點，作為真正的敵基督必定有迫害基督徒國度的舉動，所以教皇針對他們來迫害他們、咒詛他們、逐出他們、追捕他們、燒毀他們，置他們於死地。如果基督徒在對抗教皇和死亡上得勝，才是真實受洗的基督肢體。然而基督保護他的國度，即使是在如此的毀滅當中。正如祂從所多瑪拯救羅得一樣(彼後二 6-7)。事實上，兩者都繼續存在：敵基督藉著撒但的作為，坐在神的殿中；同時，藉著基督的能力，神的殿仍然堅立。¹⁴³

當重洗派教徒進行全面推翻羅馬教會，抨擊、改變聖禮的意義時，他們重重地傷害了基督徒國度，並且欺騙了自己。因為他們本應該幫助基督徒拒絕誤用和附加物，卻為了虛浮的榮耀而攻擊那別人不曾攻擊的範圍，他們期待的榮耀卻變為羞辱。因為他們盲目地攻擊了上帝的殿，卻沒有擊中坐在殿中的敵基督。他們激烈地攻擊教宗，卻失了準頭，更可怕的是傷害了在教宗統治下的基督教國家。現在當他們降低了聖禮的意義，他們極可能失喪，那時起基督本身因此而被拿走。所以一個人要特別謹慎，要準確攻擊那威脅神殿的附加物（指敵基督及其所屬的一切），而不要摧毀聖殿本身。

其次，如果洗禮有效與否是憑藉著本人的信心，那麼將會造成信徒對於所有洗禮的不確定性，因為我們從來就不可能確切地知道預備受洗的人是否有信心。路德認為重洗派根本無法肯定他們的重洗必定有效，因為他們重洗之前提是受洗者有信心，但他們從來無法具有對這信心的確定性，因此他們的重洗是一種不確定的行動，凡是對神的事情不確定和疑惑的人，就犯了違背神的罪。¹⁴⁴

凡把洗禮基於受洗者信心的人，從來都無法為任何人施洗，因為受洗者與

¹⁴² LW 40: 231-232.

¹⁴³ Ibid., 233.

¹⁴⁴ Ibid., 240,252,260.

施洗者一樣，都無法把洗禮的功效基於他們的信心上，因為他們不能確認自己的信心。¹⁴⁵路德舉例指出：

如果一個成年人想接受洗禮或想受洗並且說：「我想要受洗」，你問說：「你是否相信？」正如同在使徒行傳第八章中腓利問埃提阿伯太監及我們日常問那些欲受洗之人一樣。然後他不會脫口而出說：「是的，我想要藉我的信心移山」，反倒會說：「是的，我信，但我不能建立在我的信心上，因為它太軟弱且無法確定。我想要受洗，因為它是上帝的命令，是我必須作的，基於這命令才敢受洗，我的信心才可能及時成為確定的信心。如果我受洗是基於祂的命令，我便能確認我的受洗。若我受洗是因自己的信心，明天我將因失敗的信心發現自己並未受洗，或者擔憂昨天沒有正確的信心。但現在那種情況不會影響我，因上帝和祂的命令或許會被抨擊，但我在祂所應許的真道上，確認我已受洗。」¹⁴⁶

路德認為如果一個人有信心，洗禮對他是有效益的；如果沒有信心，就不能對受洗的人有效益。但洗禮本身並不會因此而不確定、有錯誤或毫無意義，因為洗禮的確定性並不取決於效益，而是取決於道和上帝的命令。¹⁴⁷

第三，把為人施洗和人受洗的根基放在信心上，不僅會使我們的得救無確定性，也會使我們成為偶像崇拜者。這種方式依賴信心，就把洗禮變成一種「善工」。重洗派教徒雖然他們口中說「信」，但真正強調的卻是人的活動和善工。¹⁴⁸因此在他們心裡存有一個使人相信善工的魔鬼，牠偽裝成信心，而心中真正有的卻是善工，他以信心的名義和藉口去引導可憐的人們依賴善工。¹⁴⁹

路德明確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

¹⁴⁵ LW 40: 239-240.

¹⁴⁶ Ibid., 253.

¹⁴⁷ Ibid., 252-253.

¹⁴⁸ Ibid., 252.

¹⁴⁹ Ibid., 248.

心是一回事，但它完全不同於依賴信心，並因人有信心而去領受洗禮的事。誰允許自己因信心的堅定性而受洗，誰就不只是無確知的，而且也是個否認基督的偶像崇拜者，因為他倚賴並且建基於自己的某一件事，也就是說，在從上帝所領受的恩賜上，而並非唯獨在上帝的道上。¹⁵⁰

把簡單的信心表白轉變為相信他自己的信心，這就是反對信心。因為真正的信與「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。¹⁵¹

基督的大使命已清楚地命令我們要去使萬民作主的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。所以我們施洗，不是因為我們有確定的信心，而是因為這是上帝的命令和旨意。即使我不能確認信心，我仍能確認是上帝的命令，他命令我們去施洗，為了讓全世界都認識基督。這事我不會錯，因為上帝的命令不能欺騙人。¹⁵²一個有信心的人前來領洗，他也不能因他信而領洗，只能是因上帝命令而領洗。

第一次的洗禮與神的誠命符合，且藉著洗禮本身真實的工作而完成了義，但重洗派仍堅稱它是錯誤的，只視作是一次失敗的洗澡。他們的理由乃是要求在洗禮中要有確定的信心，雖然他們不可能有這樣的確定。根據聖經，從來信心都是建基在神的話上，而非神的話建基於信心上。因為信心可能搖擺和改變，但神的話卻永遠常存(賽 40:6-9；彼前 1:24)。因此路德認為，重洗派教徒犯了以不確定的錯覺來褻瀆神和否認神誠命與工作的罪。¹⁵³

第三節 重洗派與路德在嬰兒洗禮上的不同主張

一、重洗派之主張與釋經。

格列伯從新約聖經的觀點來否認嬰兒洗禮的正當性和必要性，他宣稱：「嬰

¹⁵⁰ LW40: 252.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., 260.

兒洗禮是無意義的，是令人厭惡的褻瀆，與整個聖經相抵觸。」他表達其想法，認為閩次爾主張只有成人信徒才能受洗，嬰兒不應該受洗，乃根據聖經，並不違反永恆的真理、智慧和神的誡命。¹⁵⁴

無疑地，這不僅僅是格列伯自己的信念，而且之後孟茲在一份由蘇黎世議會簽署的權威文件《信心辯護宣言》中，他宣稱在傳統的意義上，洗禮不是一項聖禮，而是順服之門徒的象徵。因此，何謂洗禮並且誰應該受洗就明顯可見了，也就是說，一個人藉著上帝的話而改變信仰、心志，並且從今以後渴望活在新生命中。由此已經可以確實知道，洗禮的最重要意義就是脫去舊人，穿上新人，並且基督的命令乃是去為那些已經受過教導的人施洗。在新約聖經中記載的總是為成人信徒施洗，並且嬰兒洗禮也沒有基督清楚的命令和使徒所施行的例子。《信心辯護宣言》基於基督徒洗禮的本質，否認了嬰兒洗禮的正當性。¹⁵⁵

格列伯最後乃是針對嬰兒洗禮作出完全源出於聖經的反駁。為了準備與慈運理的辯論，他企圖從新約聖經證明嬰兒洗禮並不能被包括在家庭洗禮當中。他指出新約聖經中的例證，像基利司布全家信主（徒十八 8）、腓立比禁卒全家受洗信主（徒十六 31-34）及腓利在撒瑪利亞傳道施洗（徒八 11）所提及的僅僅是成年人，或者至少是那些有能力聽信真道的人。格列伯提出了這樣的啟發，卻由胡伯邁爾將它發揚光大。根據聖經，信道必須從聽道而來，這當然意味著信道者需要有相當程度的成熟，結果必然是將嬰兒洗禮排除在外了。在格列伯這最後所顯出較早期的兩個觀念：就是重洗派的觀點全然倚賴聖經的權威和新約聖經中的洗禮乃是象徵的本質；根據這兩個觀念，嬰兒洗禮是不能相信的。¹⁵⁶

又因路德聲稱嬰兒洗禮是以其監護人的信仰及信仰告白為基礎的，在施洗儀式中，要求監護人代替受洗之嬰孩回答他是否信。重洗派辯論說：嬰兒洗禮無法確認其洗禮是否真是有效。因為嬰孩無法自己表達意願，必須倚賴其他的見證人，如此一來，他們所信靠的是人，而不是上帝本身了。¹⁵⁷

¹⁵⁴ Estep, *The Anabaptist Story*, 151.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 151-152.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 152.

¹⁵⁷ LW 40:234.

二、路德之主張與釋經

路德以歷史為基礎主張：教會長久以來，上帝在各世代、各地教會都保留嬰兒洗禮，從來沒有人能證明這不是上帝的神蹟和工作，以致於需要改變、廢除。除非《聖經》告訴我們並非如此，我們就應當順從和相信。¹⁵⁸如果教會清楚證明嬰兒洗禮是錯誤的，那麼就不會有真正的洗禮存在，也就不會有長達一千多年歷史的教會存在了。如此必然與《使徒信經》之「我信一聖基督教會」互相矛盾。¹⁵⁹早期教父包括俄利根（Origen, 185-254）、居普良（Cyprian, 200-258）及奧古斯丁（Augustine, 354-430）等人也都強調擁護嬰兒洗禮。¹⁶⁰

路德認為即使嬰兒洗的信心是不確定的，但我們無法撤銷這已確定的洗禮，因為洗禮發生的源頭不是我們。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。凡是聖經沒有顯明禁令的，我們可以把它視為上帝的工作而接受，我們這麼做是無罪的，祂不會錯領我們。¹⁶¹

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。教會在其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》相牴觸，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

¹⁵⁸ Ibid., 241.

¹⁵⁹ Ibid., 256.

¹⁶⁰ Donald K. McKim, *Theological Turning Points—Major Issues in Christian Thought*, (Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1988), 127-128.

¹⁶¹ LW 40:255.

德要求教會所言、所行的每件事，都要與《聖經》相容。¹⁶²

雖然路德承認嬰兒洗在聖經中既未被明確地要求，也沒有明確提及。路德個人支持嬰兒洗的根據有：①根據《馬太福音 19 章》、《馬可福音 10 章》、《路加福音 18 章》耶穌允許小孩子到祂面前，並說上帝的國屬於他們。②引證要受洗的命令，雖然命令中沒有明確地提到孩子，卻是一視同仁的命令(全家受洗包括孩子)，其施洗的普遍性顯然與使徒行傳施洗的實踐一致，它是對福音普世性的一種表述。③不論如何，所引證的聖經根據都表明嬰兒洗並不違反聖經，而是與聖經一致。重洗派無法提出明確的聖經來反對嬰兒洗，這意謂著他們攻擊嬰兒洗是沒有堅固基礎的。因為在與神有關的事上，人們要按確定的立場行事，而非奉行懷疑的立場。¹⁶³

路德明確表達：嬰兒洗不是基於受洗者能相信的確定性上，也不是基於嬰兒的信心上。由於為嬰兒施洗是來自使徒的，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。因為如果我否定或拒絕為孩子施洗，我就要為他們會失落而負責，因為我們相信受洗得救。¹⁶⁴路德指出，受洗肯定應該在信心中領受，但洗禮之所以生效是因為上帝藉著洗禮本身起作用。任何一個不信的人或脫離信仰的人都是錯用了洗禮，但這種錯用並不會使洗禮無效。¹⁶⁵

針對有些重洗派教徒辯論說：嬰兒洗禮無法確認其洗禮是否真是有效。因為嬰孩無法自己表達意願，必須倚賴其他的見證人（監護人），如此一來，他們所信靠的是人，而不是上帝本身。¹⁶⁶

路德回應說如果我拒絕我不曾看見和聽見的一切事物，或是信心、愛、或是屬靈的、世俗的事，那麼我真的將寸步難行。他以一個人要如何確認自己的父母為例，來反駁重洗派教徒。要確認自己的父母，你不能相信別人，你必須對自

¹⁶² 阿爾托依茲，馬丁路德神學，491-492 頁。

¹⁶³ LW 40: 246, 252.

¹⁶⁴ Ibid., 254.

¹⁶⁵ Ibid., 246.

¹⁶⁶ Ibid., 234.

己的出生有把握。以此方式，所有的孩童將毫不猶豫地、自由地順服上帝的誡命「你當尊榮(孝敬)父母」。¹⁶⁷

因為不能相信別人，為了能夠自己去看，就要父母必須讓你再出生一次，不然就不願順服父母。這樣做，便是使上帝的命令真正成為全然地無效的了。照樣的，若不能確認自己的父母，也就不能確認其他的親屬關係了。然後，這人也將拒絕任何統治者或主人，只因為他未曾看見他出生便是王子。如此，他將是一個自由人，無須在意上帝的命令，也無任何權柄能管轄他，成為離群索居的人。然後聖經、基督、使徒們都不再具有任何意義，永遠不再教導這些，只因為我不曾親自看見或感受到這一切。路德說：這是魔鬼的宣言。這重洗派教徒的根基使任何事都無法成立，無論是天上的還是地上的。¹⁶⁸

當一個人教導說不要順從人時，那人的意思是因為他們所說的，完全是出於他們自己而不是出於上帝，也就是他們所說的話只是人心所想的，沒有提及上帝的話和工作，也無法證明他們所做的是藉著上帝的話和工作，如同保羅在加拉太書 2:23 所指責的「人的教訓」。按聖經話語的指示，一個人可以簡易地分別在上帝裏的信心和人自己的信心。¹⁶⁹

一個人的出生是上帝公開且無法否認的工作。任何人想否定它就好像猶太人否認基督的神蹟一樣，都是無效的。在申命記十九 15 上帝的律法說：「總要憑兩三個人的口作見證，才可定案。」我們應該像那樣真正地相信人，因為他們乃是證明上帝的工作。他們證明了我們的父母，此外，也只有父母照顧我們、為我們勞苦。所以當任何人見證上帝的工作，而非出於人的想像虛構時，那不是相信人而是相信上帝。上帝如此公開宣示祂的工作，就算是撒但，也無法否認它。然而當上帝的工作仍然隱藏時，撒但必然會熟練地攻擊上帝的工作。¹⁷⁰

路德對嬰兒洗禮的考慮是有一個發展過程的。最初，路德聲稱兒童洗是以

¹⁶⁷ LW 40: 234.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid., 235.

¹⁷⁰ Ibid., 236.

其監護者的信仰和信仰表白為基礎的。在施洗儀式中，要求監護人代替受洗的孩子回答他是否信。¹⁷¹

一五二二年路德對嬰兒洗禮有了另一方面的理解與解釋：即我們得救不是靠他人的信仰，而只靠我們自己的信仰。¹⁷²

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，站在那裡時，他們沒有信仰和事工，如今基督教教會來到這裡並祈禱，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。¹⁷³

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施洗…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。¹⁷⁴

一五二八年之後路德更進一步認為《聖經》顯明嬰兒能信，例如「當基督來到並藉著馬利亞的口說話時，在母腹中的施洗約翰就信了」。¹⁷⁵正是基督本人，藉著他的言行把信心做在孩子身上，這樣就確立了嬰兒有信仰的事實，或至少是可能性。至於怎麼樣使嬰兒信的問題就只有留交上帝手中了。所以斷言孩子無法信，這是違背聖經的。¹⁷⁶

第四節 小結

一、重洗派洗禮之教義可能產生之信仰危機

¹⁷¹ LW32:14.

¹⁷² 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，段琦、孫善玲合譯（新竹市：信義神學院，1999年），496頁。

¹⁷³ 同上，註腳42。

¹⁷⁴ 同上。

¹⁷⁵ LW 40: 245.

¹⁷⁶ Ibid., 242-243.

受重洗派洗禮觀所影響而導致產生之信仰危機，無論是在過去或是現代都仍然存在的至少有三個，而它們都會貶低洗禮的重要性：

首先，將洗禮僅僅當作是一種人的象徵動作，而非將聖禮視作上帝的工作，往往使信徒輕忽洗禮的本質及意義，因為人的動作既然只是象徵，是可有可無的。如此一來，我們更容易落入倚靠自己「自我意識」的信心中，在燈光美氣氛佳的時候，便舉手決志說信主；但當困境挫折來臨時，也能夠靠「自我意識」舉手決志說不再信主了。

其次，在洗禮中強調與主同死同復活的意義，將洗禮視為信徒向上帝誓約要過門徒生活，卻完全漠視上帝在洗禮中主動先行之恩典工作，將使信徒淪於倚靠自己的善工，而不願倚靠上帝白白恩典的危險。如此，無法過真實與主同死、同活、同走十架道路的信徒，便會漸漸遠離上帝，因為對他們而言，上帝是嚴厲的法官；反之，能夠靠己力做到門徒生活要求的信徒，在上帝和他人面前，便不可能不驕傲自誇，就真實的門徒生活而言，仍是失敗。真實的門徒生活所彰顯的是基督的生命，而不是我們屬人的軟弱或成就；因為我們能坦然無懼地在上帝面前站立得住，並不是因為我們的努力與成就，而是單單倚靠耶穌基督的白白恩典。

最後，也是最主要的危險，就是「重洗」帶給信徒的不是堅定的信心，而是對得救之確據的沒有把握，使良心動搖與不安。對成人而言，重洗必然是建立在個人「自我意識」的信心上，而非建立在上帝應許的話語上，因為已經推翻否定了首次受洗中上帝的應許，之後又如何能再確認洗禮中的應許呢？對嬰孩而言，

重洗觀念拒絕了嬰兒洗禮，就表示將嬰孩置於教會肢體及基督的救恩以外。如此，不僅孩子未成年受洗前的成長過程中，父母的心恐怕總是擔心害怕孩子失落救恩；然而當嬰孩夭折時，作父母的又將如何來看待自己孩子的得救呢？父母的心要如何才能得安慰呢？

二、路德宗洗禮之教義也會有被誤導的可能

首先，直到如今，路德宗教會實施嬰兒洗禮時，仍是由父母或代父母替嬰孩作回答，而此舉無論是在路德的時代或現代，仍可能會讓人誤以為基督徒信仰是可以靠他人的幫助而得救的。的確，現今教會與信徒在這洗禮上有許多的謬誤，其中以為孩童受洗得救以後，不必殷勤教導他們，也不必看見教會與父母的身教見證，他們的屬靈生命就可以自然而然地與年齡同時增長，便是主要錯謬之一，久而久之，便造成了日後毫無見證、掛名的所謂第二代基督徒與積弱不振的教會。

因此，今日教會施行嬰兒洗禮時或之前，都應該給予清楚的教導，讓受洗嬰孩的監護人及觀禮的眾人都清楚知道洗禮的中心乃是上帝的命令及應許，即使這洗禮指出是上帝主動的愛與白白的恩賜，並顯明了基督徒進入教會成為肢體，完全建立在上帝愛人的旨意上且完全與人的功勞無關。¹⁷⁷但我們仍不應忽略主的大使命，反倒更應該使教會與孩童的父母都清楚瞭解自己的角色與職責，擔負起孩童靈性生活的責任，就是遵行上帝的命令與殷勤教導孩子關於上帝的一切道理。

其次，由於路德宗洗禮之教義強調信靠上帝的應許、命令及工作，信徒往

¹⁷⁷ 奧連，基督教之信仰，謝受靈、王敬軒譯（香港：信義宗聯合出版社，1954年），345-346頁。

往容易忽略了因信稱義之後應有的真實門徒生活，這也正是當初重洗派所強調的；甚至會讓人產生誤解的危險，以為即使沒有悔改相信基督福音的人，也可以來教會受洗得救。

其實路德將上帝的應許、命令及工作視為洗禮的中心，卻從未忽視真實信心，因為能生發仁愛之心的真信心正是建基於上帝的應許、命令及工作上，而非建立在人的自我意識所以為的善行上。

就基督徒個人而言，一方面洗禮所帶給他的是上帝主動揀選的恩典，且給予不變的應許，使他能一生不斷地來到上帝面前得著更新的能力；另一方面洗禮也賦予人莫大的責任，就是要他不斷歸正悔改，即「與基督同死」的責任。¹⁷⁸當然實踐真實的門徒生活並非像世人一樣地靠自己的毅力、能力去行善、積功德，恰恰相反，乃是天天回到洗禮中經歷與主同死（悔改）、同復活的生命（更新），在藉福音而有的真實信心中，才能生發真正的仁愛之心，行出真正無私愛人的善行。

¹⁷⁸ 奧連，基督教之信仰，348 頁。

第四章 路德洗禮觀之教導

1529 年問答書中的洗禮觀

如何能定義「成熟期的路德」？這不會有一個方便現成的定義。隨著路德神學不同方面的發展有不同的評價，幾個要素互相影響彼此反應：（一）路德之生活及工作面對不同的危機。（二）他轉變了外在表面的割禮。（三）路德內在理智與屬靈的掙扎。在這研究的目的上，要定義晚期路德就必須具體地關聯到其洗禮神學的發展。¹⁷⁹

路德聖禮神學發展至成熟期應在 1520 年之後，這時期路德與同僚們正需要建構一個新的教會秩序，之後他們很清楚要面對第二個挑戰，他們必須與注重表面的激烈改革派對抗。對照 1529 大問答和 1520 年教會被擄巴比倫有關洗禮的論述有其啟發性（不同陣線的方向及爭論）。1520 年始終如一的強調乃信心（*Fides*）和應許（*Promissio*）是關鍵時期，聖洗禮如何能被正確使用¹⁸⁰；到了 1529 年路德論辯的重心焦點轉為洗禮的記號本身，他反對狂熱派（*Schwärmer*）和洗禮派（*Täufer*）沒有信心洗禮便毫無意義的主張。路德堅持即使缺少了信心，洗禮也絕不會變成毫無意義。¹⁸¹

洗禮神學的目的被視為「路德成熟期」的開始。而它有二個決定性的標準：其中之一很明顯的是「真實臨在與否」的神學主題，例如洗禮中的要素，即個別

¹⁷⁹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*. (Boston Leiden: Brill Academic Publishers, 2001), 62.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid., 63.

的信心；而另一個同樣重要的是「洗禮的外在形式」。¹⁸²而 1529 年的《大小問答書》，則是瞭解路德洗禮神學的主要文件之一。¹⁸³

第一節 歷史與神學背景

「教義問答」名稱來自希臘字“*Katecho*”，其字面上的意思即「來來回回的聲響」（英文“*echo*”也是由此希臘字而來）。所以「問答式」的教學方法的根源，就是希臘和羅馬時的教育方式，並且在中世紀路德的時代被普遍的使用。老師問問題，學生回答既定的答案，如此不斷地來回問答。透過反覆背誦教材的習慣，漸漸地將字、片語及觀念教導給學生。同時也要按著學生不同的理解程度來加以解釋說明。基督教會藉這種問答的教導方式，來讓預備受洗的學生學習認識何謂信心，使他們能接受嚴謹與完全的教義，持守在基督徒的信心中。¹⁸⁴

馬丁路德並未發明教義問答書，而是繼承了這教義問答式教學的傳統，當時宗教會議通過要求（牧師）神職人員一年至少要教導四次，並考查人們是否真明白這些教義。他不是簡單保存珍惜這傳統而已，他將這傳統改良重編，在過程中使這傳統更具福音性。這改良後的教義問答教學內容對教會而言是卓越的禮物。

185

在中世紀時，「教義問答」的教導與認罪禮關連是基於二個理由：（一）神職人員在認罪禮中可以確認悔罪者對基督教教義的認識。（二）更重要的；「教義問答」內容本身適合有助於這聖禮，並且它視為基督徒生活方向，從懊悔己罪（離

¹⁸² Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 63.

¹⁸³ *Ibid.*, 66.

¹⁸⁴ *Concordia: The Lutheran Confessions-- A Reader's Edition of The Book of Concord*. Edited by Paul Timothy McCain. (Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 2006), 309.

¹⁸⁵ Timothy J. Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2009), 3-4.

開神)到承認己罪(所有意識到的罪),最後就是贖罪(以善功來減少今生的刑罰,即補贖)。最受歡迎中世紀晚期的問答書是由柯得1470年所寫(Dietrich Kolde),他問答書的結構表露出補贖禮的力量,去界定了中世紀晚期基督徒的生活及教義。

186

由於中世紀神學主張一個人處於罪的狀態下,信心必須藉由不斷地鍛鍊自由意志而培養出來,也就是承認教會的教義是真實正確的。因為這樣的信心,對於上帝的審判所導致的焦慮必然臨到,於是柯得立即從十誡著手,他的目的是要導致個人的悔罪。其中說到:「如果你想要見主面,那麼必須遵守每一條誡命和每一句話。」柯得覺得只是解釋十誡是不夠的,他又加上神聖教會的五個命令、七個致死的罪、九個外在的罪和褻瀆聖靈的六個罪,最後指示一個人如何分辨是否在恩典地位上,及如何認罪。¹⁸⁷

如此柯得在教義問答第一部分處理的是悔罪與認罪。接著第二部分柯得處理的是基督徒的生活,即補贖的工作。僅是向(祭司)神父告解是不夠的,我們必須有更多的苦修補贖。於是形成了修道院中的各種禱告,藉各種禱告來詳述善功,如恩慈的七種善功或聖靈的七種恩賜等等。¹⁸⁸

我們由此可知受此教義問答的影響,路德自己的體會是如何的,它讓一個人困惑,我做的夠了嗎?我真認為教會所教導的是真理嗎?我所有的罪都認清了嗎?還是我仍存有某些罪?我認罪是出於上帝之愛的憂傷,或只是出於怕受罰而有的淡淡憂傷呢?在我基督徒生活中,有合宜的禱告、禁食及施捨,能滿足上帝的命令嗎?如此的基督徒教導,導致了靈命上的不確定感。¹⁸⁹

¹⁸⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 4.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 5.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, 5-6.

這種不確定感直到今日仍是一樣，我所做的足夠了嗎？路德在其教義問答式的著作提出了明確的信仰突破，他採取了一個單純作法，那就是改變排列順序。原本舊的順序乃以必須做到之事的命令為主，也就是現在你成為信徒了，這裡有你必須做的事；現在你感到有罪惡感，這裡有你需要的正確禱詞。而新的順序乃是以洗禮的命令為主：從死亡到復活，從恐懼到信靠而蒙安慰；從十誡到信經，即從律法到福音。這新順序之問答書的教導乃今日最珍貴的一部份，乃傑出的服事。在教會中我們運用律法與福音，總是引導人走向善功，這是教會中普遍存在的問題，即使在路德會中，到少一半以上，乃是以我們所行的善工來與基督攀關係。但真理並非如此，救恩的確據只能是單單依靠基督。至少路德是如此認信的。¹⁹⁰路德在其「個人祈禱手冊」(Personal Prayer Book) 序言中說：

一個人要得救必須知道三件事。第一，他們必須知道該做與不該做的事。第二，當他們瞭解了事實，即他們做不到前項的要求，他們需要尋求幫助的力量。第三，他們必須知道如何去尋找及得到這力量。就好像一個病人，先要確定其病因，然後找出該做或不該做的行動，再來他必須渴望去尋求這藥並獲得它。如此一來，十誡可以讓人類承認自己是有病的。……信經指示他們到那裡去發現良藥—恩典，幫助他們成為虔誠人，能遵行誡命；信經向人指明上帝和祂的恩慈，在基督裡清楚地賜給人。最後主禱文達成這一切，意即，在信心中藉著上帝的誡命被成全，所有一切的恩典將會賜給他們。¹⁹¹

教義問答書中從律法到福音，此洞察力在路德一生中到處可見。在路德洗禮觀中這樣的洞察力，帶出了洗禮的四個問題，基督徒生活本身的特徵，乃是在信心中藉每天老我的淹死，及重生新我。而生活中「老我死」就是從律法到福音。

¹⁹⁰ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 6.

¹⁹¹ LW43:13-14.

教義問答書傳統的三部分是十誡、信經和主禱文，構成了對上帝之道的基本認識，路德與其他跟隨者在威登堡教導時，加上了二個福音的聖禮，即洗禮及聖餐禮，即為教義問答之全部。再一次路德開闢新局面。在路德的時代，羅馬教會以補贖禮為主，因此洗禮與聖餐從信心生活中被怪異地抽離了出去，導致當時人們認為其他的聖禮是更好、更神奇的宗教力量，只要他們願意去施行，根本不必在乎一個人是否瞭解或相信這些聖禮。當然，也就不會有從聖禮而來的直接效益產生了。這反應出他們將聖禮以迷信的方式來使用，之後其他的人則把聖禮變成了無意義的記號，僅作為人向神的寄託。但路德拒絕這二種極端的聖禮觀，他藉著道與聖禮的聯合，將焦點放在強有力的應許上，而它是聖禮的核心和信心所倚賴的。¹⁹³

路德的教義問答書同時給了我們聖道和聖禮：基督之可見的道（應許）在水中，在餅和酒中。也因此路德為其讀者們對教會的本質下了定義，教會對路德而言是一個結果，乃是一群聽聖道和參與洗禮、聖餐禮之信徒聚集。如同之後墨蘭頓在奧斯堡信條中第七條論教會所宣稱的¹⁹⁴，無論在哪裡有福音被宣講，且聖禮在一個福音派，以福音為中心的態度方式施行，那裡就有教會。現在我們生活的世界，再一次地將聖道與聖禮分開來，有些人想像聖禮只是教會或神職人員的特定形式，這樣就能算是合宜的聖禮，好像上帝聖道只是它外表的包裝而已。¹⁹⁵

在路德的時代，有一些教義問答式的教材被使用。他們常常非常廣泛地要求年輕人不但要熟背十誡、主禱文和信經，還要熟記表列的七個屬靈恩賜、七種主

¹⁹² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 7.

¹⁹³ *Ibid.*, 10.

¹⁹⁴ 協同書：基督教信義宗教會信條，李天德譯（香港：香港路德會文字部，2001年），28頁。

¹⁹⁵ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 10-11.

要的善功、七種聖禮、仁慈的七言、八種上帝至大的福氣等等。路德將這些中世紀的問答教義加以整理收拾，保留了教義問答的核心內容，即十誡、信經和主禱文。後來他又加上了洗禮、認罪禮及聖餐禮的解釋。至於向聖母瑪利亞等聖徒的禱告，路德則以每日早晚禱及用餐前後的禱告，來取而代之。¹⁹⁶

路德小問答的目標是提供更簡捷易記的扼要內容，也更容易教導與學習。而路德大問答的設計則是為老師及學生提供更深入廣泛的教材。路德希望那些已熟悉小問答的學生們，能夠進而學習大問答。路德不但是威丁堡大學的聖經教授，同時也是城堡教會的地區教師。1516年路德以一系列的講道教導十誡，以幫助地區信徒承認己罪。¹⁹⁷

1518年路德出版了他對十誡的闡述，之後二年出版了其他關於問答講章的小冊子。1520年他整理這些內容出版了「扼要的十誡、信經及主禱文」。路德希望這本書能服事幫助一般的人，當他建立教義問答式的習慣，他的工作很明顯地與其他許多中世紀的教義問答不同。¹⁹⁸

引人注目的有三個主要原因：（一）路德撤消了許多中世紀累積附加的內容材料，聚焦於十誡、信經和主禱文，極力主張一個人學好這三方面重要教義，便能夠明瞭基督教中最重要的真理。（二）路德刻意地安排教義問答學習的順序，先十誡，然後信經，最後是主禱文。（三）路德將使徒信經分作三段，有別於當時傳統的十二段。他想要清楚地聚焦在三位一體真神不同位格各自拯救的工作上。這本1520年的小書，之後成為他從事教義問答工作的基礎。1525年路德正式被委任，從事「兒童的教義問答」的編寫。他指導其同事約拿賈斯汀（Justus Jonas）和亞基柯拉（John Agricola）做這工作，因路德覺得自己太忙。然而結果是他們

¹⁹⁶ *Concordia: The Lutheran Confessions-- A Reader's Edition of The Book of Concord*, 309.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*, 310.

無法使路德滿意。¹⁹⁹

路德持續著每年教導教義問答的主要部分，同時在講章中加上了清晰扼要的聖禮教導，包括洗禮、認罪禮和聖餐禮。1528 年路德再次負責威丁堡地區教會的教學工作，這年有三段系列的講章：五月、九月、十二月各有十篇講章。這三十篇講章在一年後，即 1529 年路德寫教義問答時有很大的幫助。²⁰⁰

一個嚴肅的問題出現了，為什麼路德要費心去寫一本自己的問答書？在這裡有三個事件的介入對我們理解路德在 1529 年所寫成問答書是重要的。²⁰¹

第一個事件是路德自己在小問答書序言提到：當他巡視薩克遜教區時，看見屬靈貧窮的事實光景。

我近來巡視教會的時候，看見可悲的苦況，就激動並催促我，用這樸實簡單的體裁寫成這本問答—即基督教的道理。親愛的上帝啊，求祢的幫助。我所看見的苦況何其多，平民在基督道理上是毫不曉得的，鄉村人更是如此，並且有許多牧師毫無學識教訓人，他們連主禱文、信經、十條誡也不曉得，好像可憐的牲畜無理性的小豬一樣度日，他們卻還是稱為基督徒、受過洗、並且享受聖禮的，但是福音一來他們才完全曉得妄用了一切的自由。²⁰²

第二個事件是擔任助理牧師的路德，由於其主任牧師長期的缺席，以致於在 1528 年在城市教會中所有教導的責任都落在路德身上，包括平日的教導，即一年四次教導教義問答書。²⁰³

¹⁹⁹ *Concordia: The Lutheran Confessions-- A Reader's Edition of The Book of Concord*, 310.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 13.

²⁰² *Concordia: The Lutheran Confessions-- A Reader's Edition of The Book of Concord*, 310.

²⁰³ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 14.

第三個事件對路德的問答書有最深刻的影響，起因是路德之學生間的論辯：1527年菲力墨蘭頓與約翰亞基柯拉為了「補贖禮」的意義而論辯，此乃因為巡視薩克遜而觸發。1527年墨蘭頓制定了一套拉丁文神學的論綱，來訓練受邀牧師們如何論辯，之後開始小規模論辯是在將補贖禮區分作悔罪、認罪和補償三部分（補償乃基督的工作，不是我們的。）此論辯於1527年平和落幕，路德於1528年出版德文譯本的《巡視手冊》（*Instruction by the Visitors for the Parish Pastors in Saxony*）中提出了折衷方法。最重要的是，路德堅持教導律法而少了福音將導致絕望，而教導福音卻少了律法，將導致錯誤的安全感，並誤用了基督徒的自由。

204

但若只是這樣還不致於使路德出版自己的問答書，事實是早在十一月時，亞基柯拉第三次出版了他的問答書（*130 Questions and Answers for the Girl's School in Eisleben*）而且非常暢銷。內容中他論述悔改來自於福音，並且完全地表達出對律法的輕蔑。如此一來，十誡的價值淪為附錄，一張表列基督徒可能的行動而已。亞基柯拉的問答書讓人從信心轉向懺悔及善功，又重新回到中世紀的問答的工作。墨蘭頓雖指示他人針對十誡回應亞基柯拉，但失敗了。於是路德開始寫大問答。²⁰⁵

清楚區分律法與福音並結合道與聖禮的解釋，使路德的問答書明顯不同於其他的問答書。即時性的內容脈絡，使路德寫成問答書的工作成為獨一無二的方向：基於關心一般信徒的基本教育，教訓的、釋義的風格出自於路德自己的經驗；並且拒絕亞基柯拉的非律法主義，無論如何，還有其他種種因素，都使得路德的寫

²⁰⁴ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 14-15.

²⁰⁵ *Ibid.*, 15.

作在清晰度及延續性方面有很大的收穫。²⁰⁶

問答書的方向是針對家庭，也可以說是家庭式教會，在預備受洗期間，我們要求父母和教父母以問答書教導孩子十誡、信經和主禱文。現在，醫院給父母衛生手冊，醫生給他們健康手冊，有些人有義務給他們一些作父母的指導。然而為什麼教會要求父母對此回應時，這些傳道人幾乎像不知道如何去換尿布一樣，沒有給他們一份小問答書，特別是那些已受洗的父母。好讓這些父母能發現問答書的內容，以至於能夠教導他們的兒女。²⁰⁷

如同以上所說的，路德擔任聖瑪利教會的助理牧師，被迫使在 1528 年再次在平日的服事中，宣講問答書內容的講章。由於主任牧師長期不在的緣故。而這些講章就成為大小問答書的基本內容。在介紹問答書的聚會中，路德告誡威登堡孩子們的父母，他說：「每一位父親都是家中的主教，而妻子是副主教，因此記得你在家中要幫助我們，帶出如同我們在教會的職份來。」²⁰⁸

路德期待作父母的能做像主教一樣的工作，就是向孩子們教導福音。那就是教導他們基本的信心（內容），即十誡、信經、主禱文、洗禮和聖餐禮。如果他們在這些基礎內容的意義上有問題，或是孩子們提出了父母無法回答的問題，他們可以在路德的問答書中獲得幫助。²⁰⁹

嚴格來說，父母職份是由上帝所呼召和任命的，要訓練教育他們的孩子，或留意孩子們所受的訓練教育為何。無庸置疑，路德每一次詳細討論第四條誡命時，在逐字說完對孩子們的命令之後，他堅持還要再論到父母和君主的責任，特別強

²⁰⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 16.

²⁰⁷ *Ibid.*, 17.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

調他們的責任和呼召是去教育他們的孩子們。²¹⁰

路德當時的人們所呈現出來所謂基督教世界的現象，就是有兩種不一樣的基督徒。一種是修道院外的一般信徒，立志遵行十誡並誓言守貧窮、貞潔、服從，以達到完全人的地步，他們所做的工作總是超出所要求的。而另一種基督徒則是因路德洗禮觀而有的生活體制，將重心集中於基督徒每日洗禮中的悔改更新生活及每一天的聖召（工作）。²¹¹

如果使窮人對這真理產生印象，婢女必會歡喜雀躍，讚美感謝上帝；仔細地工作，因而有食宿和工資，她必獲得一珍寶，是過去被視為最要緊的人所得不著的。人若能自誇說：「若我忠心每日做家務，這就比所有修士的聖潔與嚴謹生活更好。」這豈不是一件奇妙的事嗎？況且你有應許，必在一切事上昌盛順利。²¹²

小問答書所強調的重點，首要的是為了家庭教會的需要，路德提供其他的附加價值，是常被人忽略或誤解。小問答提供了基本的禮儀模式（早晚禱及謝飯禱告），也提供了婚禮和洗禮的服事。小問答書中最叫人驚訝的是包括了木刻圖案，從 1536 年起無論是每一條誡命，每一段信經或禱文都附加了聖經圖案。這樣的目的是要人能使用這本書，在 1580 年出版的協同書中，小問答書被稱為「一般信徒的聖經」。即使一個人不論是太幼小或不識字，而不能讀它，卻能看這些圖案，由於小問答與圖案之間的緊密關連，使得 1584 年出版拉丁文協同書中遍佈了正式的圖案。問答書中每一段都連上聖經故事，易於記憶。也提供了視覺教具

²¹⁰ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 18.

²¹¹ Ibid.

²¹² 協同書：基督教信義宗教會信條，李天德譯（香港：香港路德會文字部，2001 年），343 頁。

給每一位家庭成員。²¹³

小問答書的功能是家庭性的，為整個家庭而有的書，路德甚至稱它為「手冊」，現代翻譯成「基督徒家庭手冊」，因為路德在這書中已完整提出一個基督徒得救所需要的一切並每一天生活所涵蓋的。²¹⁴

路德在 1529 年 3 月完成了大問答，4 月中第一版付印。同年 5 月完成了小問答（為一般牧師及教師）。²¹⁵

第二節 洗禮的本質

路德同時在大小問答書中提出了關於洗禮的四個基本問答，並在大問答書加上了嬰兒洗禮的附記，類似他前一年在「論重洗派」的解釋。第一個問題是：「洗禮是什麼？」小問答的回答是值得注意的，因為它乃是威登堡對於聖禮本質的概述。²¹⁶

確實，有兩個聖禮的定義圍繞著威登堡發聲，都隸屬於奧古斯丁派和中世紀傳統的影響。一者強調上帝的話與物質的元素聯合；另一則著重上帝的命令與人所設恩典應許的禮儀聯合。而路德將二者結合成單一的句子：「洗禮之水並非尋常的水，乃是水包含在上帝的命令與道中。」命令引用自馬太福音二十八章，而應許之道引用自馬可福音十六章，路德首次如此引用乃是與第二個問題有關。

1529 年一個可憎的事件引起路德的刺痛，就是他聽聞有一些重洗派教徒拒絕嬰孩洗禮，路德堅持洗禮不是一個所謂「洗浴缸者的洗禮」，路德強調重點，在他

²¹³ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 19.

²¹⁴ *Ibid.*, 20.

²¹⁵ *Concordia: The Lutheran Confessions-- A Reader's Edition of The Book of Concord*, 311.

²¹⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 107.

大問答的解釋中想要從馬太福音二十八章開始：「首先要注意的是這些話包含了上帝的命令和制度，所以無人能夠質疑洗禮的神聖源由。」他接著說，洗禮不是供人玩耍的玩具或無關緊要的事。它的客觀性不能違背上帝的話與命令。再次，這裡路德延伸的解釋是令人震驚的，在一個單一句子內他碰觸到上帝真實的應許，被忽略的見解，即十架神學的聖禮觀（它是上帝啟示祂自己的地方，我們應正確合理地看待它。）²¹⁷他甚至斷言：「奉上帝的名受洗，不是受人的洗，而是受上帝的洗。雖藉人手施作，仍是上帝親自的作為。」²¹⁸

對路德而言，道成肉身、聖禮和十架神學有著緊密的關連：上帝本人來，在水裡（在餅與酒中）拯救人。雖然路德晚期著作十架神學不見了，但這裡再度呈現其卓越的思想（定義上帝的啟示隱藏在其相反的外表之下），就像路德將人的工作和撒但的作為放在上帝的工作洗禮中來對照。「撒但努力工作為要使我們因不真實的表象而盲目，以便使我們離開上帝的工作而偏行己路，注重我們自己的工作。」²¹⁹路德指出修道主義的誓約與敬虔就是最明顯的例證：

因為人本身行動的位格更高貴美好，我們必須不按工作而評定人，當按人而評定工作，工作是否尊貴是要從人而來的。可是狂妄的理性衝著說：因洗禮不像我們所行的善事這樣眩目，所以毫無價值。²²⁰

基於介紹「大問答」所帶來的迴響，路德接著提出他第一個問題：「洗禮是什麼？」此處，我們可瞥見路德之聖道神學在其思想中真實的衝擊。²²¹

它不是一種聖經崇拜，而是一次與上帝自己的演說相遇，並賦予祂所碰觸的

²¹⁷ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 107-108.

²¹⁸ 協同書，李天德譯（2001年），393頁。

²¹⁹ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 109.

²²⁰ 協同書，李天德譯（2001年），394頁。

²²¹ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 109.

每一個軟弱事物有意義和價值。由於一些人期待在洗禮上有複雜的解釋，而路德的話將令他們失望。他平淡無奇簡單地陳述。如果一個人猶豫著是否要受洗，那麼他要注意兩個物件：「水和道」這就是洗禮。接著對路德而言的問題是「什麼樣的道？」能夠使水變得特別，「而不同於所有其他的水？」答案是「道」。它比水高貴，使尋常的水變成神聖的、屬天的、有福的水，一切都憑藉聖道的緣故。²²²在這樣的關連上，路德引用奧古斯丁的定義「當聖道與原質聯合，便成為聖禮」，也就是一種聖潔神聖的事與記號。²²³

路德鼓勵他的讀者們，不要看外表，而是看內在的道，就如同看待父母的地位和政府的權柄一樣。父母看來並沒有比他人尊貴（更不用說從政之人），直到上帝的命令「你當尊榮你的父母」來到，以上帝的威榮作為衣服裝飾他們，就不同了。路德寫說：「同樣的道理，甚至再多點延伸，你應當因為聖道而尊榮洗禮。」此外，道和水這兩樣絕不可分離。²²⁴

第三節 洗禮的目的

大問答關於洗禮的第二個問題，路德問到洗禮之目的，「即它帶給我們什麼益處、恩賜與效果」²²⁵這問題促使我們從定義邁向果效，可將之視為路德宗釋經學的核心定義。的確，一件事全部的意義（是否為聖禮或是否出於聖經）不能只是從定義來衡量，總是必須包括它的果效。這裡看出路德與墨蘭頓都受亞里斯多德的影響。²²⁶

²²² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 110.

²²³ 協同書，李天德譯（2001年），394頁。

²²⁴ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 110.

²²⁵ 協同書，李天德譯（2001年），395頁。

²²⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 110. 亞里斯多德分析某物件時所帶出的主要問題有：它是否存在？它是甚麼？它屬於何種類或範疇？它的起因為何？它的效果為何？當墨蘭頓總結路德的神學觀時，他將注意力集中在「它是甚麼？」和「它的效果為何？」。

在問答書中關於聖禮，路德的前二個問題都有相同的特點：認識洗禮就是瞭解它的效益。它帶來罪得赦免，從撒但和死亡中贖回，並賜下永生給所有相信它的人，就像是上帝宣告祂的話和應許一樣。²²⁷

路德為證明他的論點，指出馬可福音十六 16「信而受洗必然得救，不信的必被定罪。」和馬太福音二十八章來論證洗禮與救恩本身的關聯，也有引用彼得前書三 21「洗禮……現在拯救你」及其他保羅書信的信息。事實上，我們現在知道馬可福音十六 16 是之後才加進馬可福音的結果，此後這經文的指向遠超其本身，指向聖洗禮和它的效益。如同他解釋主聖餐的益處一樣，路德改變他的用字去強調洗禮的恩賜：它是貴重的，一種難以形容的珍寶，一種神聖有福的，又富有成效的、恩慈的水。²²⁸

在大問答中我們獲得一個暗示；關於為什麼緊握救恩的益處，對路德而言如此重要。在當時，狂熱派的唯靈論者²²⁹追求成為「自認無所不知的人」和「新的屬靈人」，也就是不只是為了惟獨因信得救而歡呼，還會將信心與所有物質的事物分開來，這便是沈溺於所謂「屬靈的事」。導致人們輕視洗禮外表可見的特質（像這個嬰孩、這水、這些話），並且企圖自主性地形成其他更多令人印象深刻的虔誠信仰型態，而這一切都基於我們的獻身和能力去塑造出的神學和上帝。²³⁰路德對此的回應是：「現在這些愚蠢的人將信心與實體分開，而二者應彼此牢牢依附，所有地上的物質都具有外表的特徵。是的，它必須是可見外表的，好叫它可以被感官所察覺和抓住且因此帶入內心深處，正如同完整的福音是一個外在的、

²²⁷ 協回書，李天德譯（2001年），300頁。

²²⁸ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 111.

²²⁹ 在當時德國一群狂熱派分子，像慈味考先知們（Zwickau Prophets）、迦勒斯大（Carlstadt）、閩次爾（Muenzer）等人，拒絕恩典的管道之客觀事實，認為透過神秘派的冥想與苦修主義，他們就可以直接與聖靈交通。參閱克勞治，基督教教義史，243-244頁。

²³⁰ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 111.

口頭上的宣佈。」²³¹

第四節 洗禮中轉變

大問答中的第三個問題，乃是由第二個問題所引起的。誰能領受如此的益處呢？在小問答中第一眼看似一個完全不同的問題，即水如何成就這偉大的事？然而仔細檢視路德在小問答中的回答，就可發現洗禮中所應許的益處，唯獨藉信心能得；顯然地，水和相信這上帝之道在水中所作成的，如此一來，路德完整的聖禮神學就變得清晰了：外在的媒介（超越理性）、上帝的命令及應許（使事物變得有意義）、信心就是相信這上帝的話在水中。這最後一句話「道在水中」值得注意的是它本身充份地反應出道成肉身的思想觀念。²³²

在小問答這點上，路德並未忘記解釋信經的第三部分（我信我不能相信）。如此一來，他聚焦的不是依賴人的努力而有的自我意識的信心，反倒是由不斷增強之聖道所創造的信心。沒有聖道，我們有的就只是水；與聖道聯合，它就是洗禮，是充滿恩典的生命之水和重生的聖靈之洗。²³³路德不僅以提多書三 5-8 來轉述，之後更引用正文之兩個詞組，連結洗禮與信經：「因祂的恩，我們得稱為義，……，這話是可信的。」而「這話是可信的」等同信經每部分最後的「阿們」，同時也反映出主禱文中對「阿們」的解釋：「是的，是的，必要如此成就。」²³⁴

現在我們可以看見正確的關聯，在洗禮與信心之間：「這是最確定的真理，洗禮不僅是記號表明其他某事或象徵而已，此外它更是自我證明的真實之事。」

²³¹ 協同書，李天德譯（2001年），396頁。

²³² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 112.

²³³ 協同書，李天德譯（2001年），300頁。

²³⁴ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 112.

在大問答中，路德甚至更強烈地聚焦於信心的角色上。首先，馬可福音 16:16 「凡信的人」是如此強而有力的拒絕和驅逐了一切人的善工。對路德而言，信心不但不是人的工作，更是與人的工作相對立的。然而可以預期的是信徒往往會將信心和人的工作混淆了。²³⁶

然而，有些人會問說：「如果洗禮本身為善行，而你說善行對救贖無用，那信仰算什麼呢？」回答：不錯，我們的行為實在對救贖無用，但洗禮並不是我們的行為，乃是上帝的。（因為，如前言，你當清楚分辨基督的洗禮和清理浴室者的洗禮）。上帝的工作有益且是救贖所必須的，上帝的工作不排除信心，反而需要信心，沒有信心便無法領會上帝的作為。……人的手或身體不能作這事（領受水中救贖的應許），而是人心必須相信它。如此，你清楚地看見洗禮不是我們所作的工，乃是上帝賜給我們的珍寶，是信心所緊握的，正如主基督在十架上不是人的行為，乃是珍寶包含在聖道中賜給我們，且藉信領受。²³⁷

這裡，路德在基督的救贖和信心之間做了詳盡的關連，而信心被描寫成是被改變的心，而不是自由意志。洗禮（特別是嬰孩洗禮）是所有聖禮中，最清楚明顯地證明不是人的工作。只有當信心變成人的工作且洗禮變成人所委任的記號時，我們便在這令人驚嘆的聖禮中失去了珍寶。路德從未使用洗禮的誓約條件在其問答書中，所謂的「誓約條件」在現代的說法上，就是一種不適宜的、非聖經的條件，即暗指人的行為。對路德而言，在他這些著作中，洗禮是全然的恩典和珍寶，也是為熱衷於行為（或寄託於行為）的教會所預備的解毒劑。²³⁸

²³⁵ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 113.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ 協同書，李天德譯（2001年），396-397頁。

²³⁸ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 113.

第五節 洗禮的意義

第四個問題在大小問答書中，是關於水洗的意義，也就是每天老我的淹死和新生命的興起。因為這是在赦罪中具體地呈現出來的。而這個問題實際上決定了問答書的架構，如同一個傾向，從律法到福音。²³⁹

在討論大問答中這個問題之前，路德提出了二個附帶的部分。第二個附記是論述嬰孩洗禮；而第一個附記，路德概述了他論辯的重點方向，引導他的讀者們回到洗禮這個整體基督徒生活的中心思想裡。²⁴⁰路德說：

因此，每位基督徒必須一生學習洗禮，必須時常提醒自己堅信洗禮所帶來的應許，勝過死亡與魔鬼，獲得罪的赦免、上帝的恩典、整個基督、聖靈及其一切恩賜。總之，洗禮的祝福無限豐盛，以致膽怯者從人性思考就會疑惑。假使有一位醫師具有能使人長生不老的醫術，即使死了，以後仍能永遠活著，試想一想，世上會有多少人紛紛爭相把金錢交給他：因為有此財主擁擠著他，別人不能挨近他。不過，在洗禮中便把這樣的珍寶白白送到各人面前。正是這種無價的靈丹吞滅死亡（賽 25:8），並拯救萬人的生命。²⁴¹

為正確鑑別和運用洗禮，當我們因罪或良心而受困擾時，我們要從中支取力量，獲得安慰，說：「我既已受洗，就有永生的應許，知道自己必能得救，身體和靈魂都要永遠活著。」因此緣故，在洗禮中完成了這兩件事：水倒在身上，雖身體不能領受水以外的東西，但同時聖道被宣講，使靈魂能抓

²³⁹ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 114.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ 協同書，李天德譯（2001年），397頁。

住它。²⁴²

水與道既聯合成洗禮，所以身體與靈魂必同樣得救，並永遠活著：靈魂活著是藉所信之道，身體活著因它與靈魂聯合，並以其所能領悟的方法獲得洗禮。因此除洗禮外，再無更大珍寶能作我們身體與靈魂的裝飾。²⁴³

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，也就是把受洗者浸入水中，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。²⁴⁴

洗禮就像溺水，有雙重的意義，淹死老亞當並重生新我。²⁴⁵無限制地放任老我，便是誤用了洗禮，代表敵對洗禮，不在基督裡，只會變得更糟。唯有當我們成為基督徒，那殺死老我的過程才會開始。其焦點在意義上乃是每天的死去與重生。²⁴⁶如果洗禮的意義決定了基督徒生活的特徵，它也給予生活的樣式。那是一段旅程，一個死亡的過程，開始於受洗的一剎那，要到肉體死亡時，才得以完全。這旅程開始於洗禮，人必須持續不斷地在信心中，這個方向要藉著死亡才得以完全。²⁴⁷

在基督徒生活的意義與形態方面，直接的樣式是在傳統裡最確實可用的，它總是最自然原始的基督徒生活模式，那是漸進式被期待的基督徒生活，必須不斷地在理解中、信心中及意志中。²⁴⁸路德使用一個圓圈來說明基督徒生活，這圓圈意指基督徒必須在聖召中藉由不斷地悔改以及重複地回到基督的應許中，就是洗

²⁴² 協同書，李天德譯（2001年），398頁。

²⁴³ 同上。

²⁴⁴ 阿爾托依茲，馬丁路德神學，483頁。

²⁴⁵ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 92.

²⁴⁶ *Ibid.*, 93.

²⁴⁷ *Ibid.*, 94.

²⁴⁸ *Ibid.*, 95.

禮本身的應許，好使我們不會倚靠自己的成就。簡單來說，就是天天回到洗禮這起點。這個圓圈和洗禮的現在式時態，不可避免的連結。即使洗禮的施行只有一次，它不會因受洗後的罪而失去力量。²⁴⁹穿上義袍—此義袍的特色就是基督徒每天的生活。基督徒必須死，且每一天經歷死去，但很吊詭地，他必須從不尋找機會去操練這經歷。因為如果他持續在生活中順服他專屬的呼召中，這些操練的機會將會很快且充足的來到。路德的聖召神學肯定了洗禮的意義，每天老我的死去必須放在每個人特別呼召的基礎上。所有的聖召提供大量操練的機會，由於煩惱、患難及捨己，每一位基督徒都相同。我們不需要尋求特別的機會，去治死老我，不需要自我選擇苦難或製造十字架，因為基督徒活出這聖召，將會有大量的十字架和苦難在一生中。²⁵⁰

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。²⁵¹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。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。²⁵²

真實的洗禮培養我們正視導致罪最後消滅的那種死亡。²⁵³因為在行洗禮時，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，即向罪開戰，消滅罪，直至人本身死亡為止。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。」²⁵⁴

²⁴⁹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 96.

²⁵⁰ *Ibid.*, 97.

²⁵¹ LW35:30.

²⁵² LW36:69.

²⁵³ LW35:32.

²⁵⁴ LW35:35.

我們同時是一個義人和罪人，這令人注目路德宗的洞見，在問答書中的表達到處都能發現，但沒有任何一個地方能比路德解釋水洗的意義時更清楚的了。每一天老我死去；每一天新生命在信心中重生。路德為解釋我們稱義是藉著信，而非藉著行為，他引申保羅在加拉太書二 16 的論述：「我們（猶太人）尋求在基督裡藉信稱義：現在我們與外邦人同樣是罪人，且同時也與外邦人同樣是義人。」之後，路德解釋 18 節時，描述約伯的受苦如同「同時是義人和罪人」。²⁵⁵

這種說法被視作聖禮的內心矛盾，即恩典包含在聖禮中，使一個人從罪人的身份地位，進入蒙恩身份地位。當時教宗指控路德，認為一個人受洗後，如果有強烈性慾的毛病，這性慾不是罪，因它缺少具體形態。路德之後以羅馬書第七章反駁教皇，1521 年也反駁了拉托莫斯，路德堅持「每一個人當他稱義時，同時也仍是罪人。」1535 年路德出版了加拉太書的註釋，他這次引用三章 6 節說：「如此，基督徒同時是義人和罪人，聖潔的和玷污的，是上帝的兒子和仇敵。」²⁵⁶

「同時是義人和罪人」這個洞見在小問答中也可發現，不僅是在洗禮的第四個問題中，也在洗禮的附錄中，這附錄提供了一個簡單的認罪式，在牧師面前得著罪的赦免。²⁵⁷

就像 1520 年的《教會被擄於巴比倫》僅將洗禮和聖餐視為聖禮。如此，路德宗應該只承認有二個聖禮。然而在奧斯堡信條辯護論和其他的文件中，路德宗似乎傾向於加上「補贖」或他們寧可稱「認罪禮」視作第三個聖禮。路德在大問答中對洗禮的解釋時，澄清了這個問題，並且實際上使它與他的同事的解釋不

²⁵⁵ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 117.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid.

同。²⁵⁸在水洗的意義上的解釋，路德寫到：「此處你可以理解洗禮，同時藉它的力量和它的意義，同時也了解第三種聖禮，從前稱之為「補贖」，除了洗禮之外，它實在別無所指。什麼叫做補贖（在協同書中翻作「懺悔」）？就是認真地攻克老我，並且開始一種新生命。」²⁵⁹這個見解使洗禮成為基督徒日常的衣服，每天都必須穿著。²⁶⁰這每日的洗禮只有在信心裡才能被發現，在壓制老我的同時，新生命開始成長。路德在這部分最後的論述，反應出同時是義人和罪人的狀態乃是一生之久。我們在洗禮中只要領受過一次罪的赦免，在我們被舊人所纏繞的一生中，赦免亦天天存留。²⁶¹

路德清楚地從洗禮引申出認罪，如同我們所見，但在中世紀的風氣，他也仍然將它與聖餐連結，認為那些經歷懺悔的人，之後能來領受聖餐。這種關聯在 1529 年出版的問答小冊子中能夠看見。它提供一種整體的對話，有懺悔的意味和為領聖餐作預備。²⁶²

第六節 嬰孩之洗禮

惟獨因信稱義意味著上帝不須尊重人的看法。洗禮乃是使人因信稱義的卓越聖禮，形成了大規模一主、一信、一洗的基督徒，連時代也不能使他們分開。這樣的洗禮觀對孩童而言，與重洗派是完全不同的態度，在「教會被擄於巴比倫」中已見：首先是面對慈運考攻擊嬰孩洗禮及瑞士弟兄會第一次施行重洗，在 1525 年路德為施行嬰孩洗禮辯護，將此視為唯獨因信稱義的核心。其次，更重要的，也許是為了改革神學的發展，路德首次抨擊修道主義是來自於洗禮觀，這源頭激

²⁵⁸ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 119.

²⁵⁹ 協同書，李天德譯（2001 年），401 頁。

²⁶⁰ 同上，402 頁。

²⁶¹ 同上。

²⁶² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 120.

發出在每日生活中的聖召觀，這聖召包括孩童。²⁶³

當 1521 年晚期慈運考先知在威登堡尖銳批評，並宣稱不再施行嬰兒洗時，菲力墨蘭頓寫信給在瓦特堡的路德，以尋找支持，他需要路德的權威更甚於路德的神學忠告。²⁶⁴

當路德於 1528 年在「論重洗派」一文中，再論及這問題時，他寫到關於基督徒生活中嬰孩洗禮的核心地位時，提出了更多的保證。不再被馬可福音 16:16 「信而受洗」所威嚇，因經文似乎暗示著信心必須在受洗之前，路德則以施洗約翰在以利沙伯腹中跳動為根據來為嬰孩洗禮辯護，²⁶⁵更合理、成熟地剖析羅馬天主教神學家及重洗派教徒的觀點，他們較路德對孩童的觀點遜色。路德認為即使孩子們沒有信心仍應受洗，他們就像一個女人和一個自己不愛的男人結婚一樣，如果五年後她愛上自己的丈夫後，這問題便不存在了。沒有任何事物能阻撓上帝美好的應許：「讓孩子到我這裡來。」以下我們將看見，這嬰孩洗禮的辯護深深地影響了路德的教育觀。²⁶⁶

路德將他「論重洗」所得的結論，作為大問答書的附記。首先，路德從嬰孩洗禮的結果來論辯，對他而言提出許多受嬰孩洗的，之後有許多聖靈工作記號的聖徒，是輕而易舉的（如約翰胡司等人）。並且自從有教會開始以來，上帝的應許持續地施行，嬰孩洗禮必須存在。當然，如此辯論可以被拿來暗指洗禮的效益全賴信心，而這樣的結果促使路德的第二步，也就是讓路德不得不從更健全的觀點來論辯：「每一件事全賴聖道和上帝的命令」，他承認這樣講是有點不可思議的

²⁶³ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 101.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ 路德更進一步認為《聖經》顯明嬰兒能信，例如「當基督來到並藉著馬利亞的口說話時，在母腹中的施洗約翰就信了」。²⁶⁵正是基督本人，藉著他的言行把信心做在孩子身上，這樣就確立了嬰兒有信仰的事實，或至少是可能性。至於怎麼樣使嬰兒信的問題就只有留交上帝手中了。所以斷言孩子無法信，這是違背聖經的。參閱 LW40:242-243.

²⁶⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 101-102.

確，他藉「簡單」的指示，去解決學習中的全部問題，而開始這附記），但他同時也指出許多他早期的洗禮觀點，皆以形成這中心思想為目的。路德區別洗禮有二方面，從其有效益與否看其正當性及清楚區分信心的角色及上帝的話：「由於我的信心不能構成洗禮，的確，它只是接受洗禮。洗禮不會變得軟弱無效，即使它沒有被正確地接受或使用，誠如我已說過的，洗禮乃是與上帝的話聯合，而不是我們的信心。」即使嬰孩不能相信，這不會是無效的洗禮。洗禮不是建基在信心上（實際上信心的共同體），而是建基在上帝的話和命令。²⁶⁷

路德懷疑這些反對嬰孩洗禮的人是引起惡行之酵，他們將信心變成自我意識的信，並以此反對在基督裡上帝普遍性的恩典。去信任這種自我意識的信，就是毀壞整個基督教。這樣論述仍圍繞在今日所有形式的「信心神學」上²⁶⁸。路德寫到：

「因此，只有放肆的和愚蠢的靈，才會推論說，『沒有信心的地方，就沒有真正的洗禮。』照樣地，我也能說，『如果我沒有信心，基督就算不得什麼』，又或者『如果我不順服，那麼父親、母親和政府官員就算不得什麼。』」路德引用一個拉丁諺語作為結束，意思是：「誤用不會毀壞真義，只會更證實它的存在。」這樣的問題存在於信徒的洗禮中，對路德而言，是有相當可怕的破壞性：它使信徒相信自己的信心，並且詆毀上帝的話，使洗禮成為空洞的記號。由此可見，中世紀的信念是洗禮能使罪挪開，而重洗派的信念是洗禮乃由信心所引起。二者僅是一個銅板的二面，同時傷害了上帝的恩典和人類使命。²⁶⁹

路德對嬰孩洗禮的辯護和基督徒每日生活的軌跡之創新觀點形成了他對孩

²⁶⁷ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 102-103.

²⁶⁸ *Ibid.*, 103.

²⁶⁹ *Ibid.*

子的看法。²⁷⁰關於路德在嬰孩洗禮方面不同的辯護，至少有五個主要路線，都是合乎邏輯，彼此可獨立分開，且能被認同的。²⁷¹

辯護（一）：教會存在的方式

路德在大小問答中提出他辯護的第一個根據。初步印象：它是個簡單又天真地向上帝懇求賜福的行動，嬰兒洗在教會施行已有數世紀，且它是上帝所喜悅的，被祂自己的行動所證實。它是聖靈所賜的禮物，為要堅定這些接受嬰兒洗的人，教會歷史上有許多如此的聖徒，如伯爾納（Bernard）、格爾森（Gerson）和胡司（Huss），如果上帝不接受嬰兒洗，這些聖徒便被排除於救恩之外，而世界上也沒有任何人可以是基督徒了。²⁷²

洗禮有一個特別又重要的地位，缺少了有根據的洗禮，就不會有教會的存在。若按重洗派的假設前提，教會已經消失了幾百年，因為沒有真正的洗禮。洗禮與聖經、聖餐一起都是教會的記號，不可少的還有信經、十誡、聖職、鑰匙職及其它基督徒所擁有的一切，現在都已從教宗那兒失落了。但即使如此，這一切本身不會減少其價值，就像金子在邪惡之人手中仍然是金子一樣。路德在此使用的是反證論法。²⁷³

辯護（二）和（三）：洗禮的信心（惟獨信心與外來的信心）

路德第二次及最後在嬰兒洗禮的辯護在問答中，他（拒絕）否認洗禮必須依賴信心。無論有無信心，施洗者或受洗者，絕不是確認洗禮的有效性之最重要的因素。在路德的神學中，信心的本質、重點及所有的份量都在於上帝的話及命令，

²⁷⁰ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 104.

²⁷¹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 100.

²⁷² *Ibid.*, 100.

²⁷³ *Ibid.*, 101.

宗教信仰的方向乃是從上帝開始，而臨到人，而洗禮本身是上帝的工作，不是人的工作。路德在問答中提及「外來的信心」，也並非暗示教父、教母的特別角色。

274

辯護（四）：嬰孩的信心

路德第四個辯護方向是嬰孩洗禮，原本嬰孩是否有信心，在問答中並不重要，但是在問答的附記中關於嬰孩洗禮的部分，路德採用了另一個選擇，就是嬰孩有相信的可能。重洗派指嬰兒洗禮沒有聖經根據，這是對教會傳統的偏見，重洗派必須從聖經中找出嬰孩無法相信的證據。路德從聖經中多處證實嬰孩能夠相信。²⁷⁵然而最後爭論從嬰孩是否能信轉回起點：嬰兒洗禮是否為上帝所命令的。²⁷⁶

辯護（五）：立約—創世記中的嬰孩洗禮（*Kindertaufe*）

路德在創世記註釋中，舉出各種理由為嬰兒洗禮辯護，嬰孩的信心乃是從上帝命令第八天受割禮推衍而來。上帝藉割禮與亞伯拉罕後裔盟約，無可避免地與嬰孩的信心關聯，也同時貼近關聯外來的信心，藉神子民的合一。這盟約是給萬國萬民的，所以受洗的命令也是普遍性的。²⁷⁷所以洗禮的根基不是信心，而是施恩具，首要的乃洗禮是主的命令，晚期路德全力將其他關於洗禮的問題置於其次。

278

中世紀學者視洗禮是成為真實基督徒的開端，聲稱凡接受洗禮的孩子們，必須隨後領他們到基督面前。相對照之下，路德的理解則是孩子們前來受洗，聖洗

²⁷⁴ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 102.

²⁷⁵ *Ibid.*, 103.

²⁷⁶ *Ibid.*, 104.

²⁷⁷ *Ibid.*, 104-105.

²⁷⁸ *Ibid.*, 106.

禮的完成惟獨因信稱義，都是出類拔萃的。對路德而言，這不僅僅是內容的改變，也是基督徒教育的調整。在他 1520 年在第四條誡命的註釋中，提供了一個改變的例子。²⁷⁹

1520 年路德出版他所寫關於十誡、信經、主禱文的短文，其內容後來成了他 1522 年「基督徒個人祈禱手冊」之骨幹。其中對第四條誡命的解釋仍呈現出中世紀的特色，沒有提到聖召觀，核心內容在道德的告誡上，要關照和尊榮父母親，甚至連順從的限制都沒有詳加說明。相較之下，也在 1520 年完成的「論善功」，則集中於父母的責任，它概述了一個人不能尊榮其父母的原因，乃是因為身為父母的放任自己的兒女，並且未能遵守十誡的第一塊法版部份。因著這樣的縱容，孩子們不願意順服自己的父母。路德同時也概述作為父母的可以藉著履行這條誡命而有美好的結果。²⁸⁰父母當履行馬太福音二十五章所說的，好好照養他們的孩子：

在你自己的家中，同著你自己的兒女，在手邊有許多美好的工作可做；他們有許多的需要，當兒女飢餓、渴、赤裸、貧窮、坐牢、靈命生病時。擁有這樣盡責的父母，其婚姻家庭何等有福啊！這家庭實在是真正的教會，是蒙揀選之地，就是天堂。²⁸¹

同時，路德拿這些上帝恩賜的美好工作與自我選擇的誓約與朝聖來對比；無論如何，他強調的乃是信心為中心。²⁸²

之前論到其他的誡命所關聯的是在信心中被遵守，是最重要的工作。例如，

²⁷⁹ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 105.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ LW44:85.

²⁸² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 106.

沒有人會認為在訓練和教導他的孩子這件事上是足夠的，它必須在上帝所認同的信心中完成。一個人必須確定他所做的是上帝所喜悅的，他應該讓工作本身只成為表達與操練其信心的工具。²⁸³

從此之後，路德開始越多專注於將受洗者的聖召涵蓋在第四條誡命中。在他 1528 年問答式講章中，路德直接將信心生活與世上家庭每日的生活聯結一起。他瞭解這方法的基本關聯，所以他提醒聽眾們，教皇與經院派神學家們不但沒抓住這條誡命，而且直到如今，我也不明白或從未被如此教導過。當父母善盡職責時，老我便咒詛和拒絕尊榮他們，上帝因此「命令兒女們不僅應該順從父母，更應該尊榮他們；也就是孩子們要視父母有極高的地位，不是因為他們外表裝扮華麗，乃因為第一條誡命，它命令我們當敬畏、信賴上帝。」²⁸⁴以後，路德回到第四條誡命，唯有這次告誡作為父母者：「由於第四條誡命呼召你們成為父親和母親，而不是暴君、無賴和流氓，……上帝賜給你們兒女，不是為了陪你們玩耍，也非像僕婢般供你們使喚，像驢一樣工作。」²⁸⁵

修訂這些論題是為了 1529 年出版的大問答，路德直接地應用這基督徒聖召的觀念在孩子身上。²⁸⁶

如果使窮人對這真理產生印象，婢女必會歡喜雀躍，讚美感謝上帝；仔細地工作，因而有食宿和工資，她必得獲一珍寶，是過去被視為最要緊的人所得不著的。人若能自誇道：「若我忠心每日作家務，這就比所有修士的聖潔與嚴謹生活更好。」這豈不是一件奇妙的事嗎？況且你有應許，必在一切事上昌盛順利。但你考慮你的善行，怎能更有福或過更聖潔的生活呢？在上帝面

²⁸³ LW44:86.

²⁸⁴ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 106.

²⁸⁵ LW51:150-151.

²⁸⁶ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 106.

前，惟有信心才使人聖潔；惟獨以信心服事上帝，同時我們以善行服事人。

287

洗禮不再是孩子一生中的踏腳石而已，容易在罪上掙扎對抗時失落；相反的，它成為一個孩子得以進入上帝恩慈範疇之門，如同路德在為人施洗時的禱詞一樣，使一切變得清晰，就是新受洗者將面對一個終身的仇敵，就是撒但。這對路德而言意味著，父母的責任對他們受洗的孩子而言，變成第四條誡命的中心思想之一。隨著晦暗的定規而不管事實，以致第四誡本身僅僅是對孩子說話，而路德強調父母的責任和政府的職責在於提供教育訓練，幫助孩子們去面對一生與撒但爭戰的挑戰。在 1528 年 12 月問答的講章中，路德說：「給他們一小時，使他們能更多認識自己並基督。」否則，父母勢必將要為自己的輕忽負責。²⁸⁸

在小問答序言中，路德特別強調第四條誡命在教區的教育中，也是必須強調的主題。在概略提及兒女們與國民順服權柄之後，他寫了一段描述父母及掌權者在教育方面的責任。在大問答中，路德也是大聲疾呼：「因此，願人人知道這是他們最主要的責任，免得失去上帝的恩典。首先引導他們的兒女們敬畏並認識上帝，然後，如果他們有天賦，要給他們讀書學習的機會，使他們將來在需要的地方盡責服事。」²⁸⁹

第七節 小結---路德洗禮觀所呈現的十架神學

洗禮是上帝先行恩典的作為，同時也證明基督徒的生活帶有向罪死去、向上帝活的責任，其意義就是在此一作為，是信徒全體的動作，也是直接向個人而行

²⁸⁷ 協同書，李天德譯（2001 年），343 頁。

²⁸⁸ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 107.

²⁸⁹ Ibid.

的作為，因為全部福音的主要內容都包含在這聖禮之中了。洗禮既表明接納人進入教會成為一體，給嬰孩施洗使他成為信徒的這個儀式，乃是在於眾人的判斷，又全靠上帝愛人的應許命令，而這個主動的作為也把人與上帝相交的一切障礙挪去了，同時見證教會對於受洗之人負有教導與牧養的責任和義務。²⁹⁰

洗禮顯明上帝的愛直接白白地賜給人，而這愛就是基督徒生活的基礎，也是唯一可靠的基礎（加五 6）。這愛救我們脫離了撒但、罪惡與死亡的權勢，恢復我們兒子的地位並得以進入恩典的國度，在上帝的聖手中與祂相交。所以，洗禮是重生的洗，但這不是敬虔派所說的，人本身有了改變，乃是人的地位改變了。同時不但一方面建立了基督徒的基礎，另一方面也給了人一個新的責任，就是要向罪惡死去。²⁹¹

嬰孩洗禮之所以必須看為洗禮意義之最理想的實踐方式，是因為它比任何其他方式更足以顯明洗禮是上帝主動先行且白白賜給我們的愛，它證實了基督教會信徒身份的建立完全與人的功德無關。沒有任何其他方式能比嬰孩洗禮更能顯出上帝那用之不盡的白白恩典，並且是上帝主動尋找人。²⁹²

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，藉此祂透過赦罪，使我們成為純潔，而且如今祂也願意要潔淨我們的本性。在路德的洗禮神學中，

²⁹⁰ 奧連，基督教之信仰，344 頁。

²⁹¹ 同上，345 頁。

²⁹² 同上，346-347 頁。

這兩個方面是不可分地緊密相連的，就像它們在他的稱義神學中那樣。他的洗禮神學基本上就是他稱義神學的具體體現。²⁹³

²⁹³ 阿爾托依茲，馬丁路德神學，485 頁。

第五章 路德洗禮觀的現代意義與應用

從中世紀宗教改革歷史中，可以看見在當時整個歐洲基督教世界裡，宗教領袖們的敗壞墮落與堅持回歸聖經之改革者的奮鬥，也能夠看見信徒們在信仰上的昏沈無知與覺醒，這歷史的演變過程的影響力直到現代，無論是重洗派或路德宗的洗禮觀，對於今日我們的教會仍有著相當的潛移默化的影響，雖然我們似乎不覺得受到影響。除非我們正視這樣的影響，並在其中來學習引以為鑑戒，才能夠避免歷史重蹈覆轍，好避免錯誤的信仰使上帝兒女的生命受到虧損。

第一節 台灣文化處境中的省思

台灣一直以來是一個充滿了各式各樣萬物有靈論之民間宗教的社會，而進入二十一世紀以後，西方後現代主義也逐漸地開始影響台灣，導致許多的新興宗教興起，從現代主義到後現代主義，雖然它們的形成原因和信仰內容看起來都不一樣，甚至矛盾，然而它們在本質上卻都是一樣的，即它們都是以人為中心的、人所發明出來的宗教，都是與上帝為仇敵的。對於基督教會與信徒而言，我們不能輕忽主所託付我們的大使命，尤其是大使命的完成在於正確地施行洗禮與教導，在今日台灣這樣的處境中，我們應該如何去實踐大使命才是正確的呢？免得基督教的福音信仰又被錯誤的看待與誤用了。

今日台灣的基督教會面對百分之九十五以上的百姓在如此的背景成長影響之下，基督徒必須更多的去認識瞭解這些民間宗教及文化潮流的影響力，才能有所省思自己是真正「深知所信」，還是「所謂的信」；之後才能夠有效地傳講基督的福音進而正確教導引領人信而受洗作主門徒。

一、萬物有靈論的民間宗教如何影響今日教會的洗禮觀

二十世紀八、九零年代，已經有越來越多的「新興宗教」出現。這些宗教雖然名目繁多，但多多少少可以歸納出幾個原則：第一，是相信萬物有靈、自然界處處有靈。第二，人心靈內在可以有無限開發的靈力。第三，大自然靈力與人內在靈力可以相通。最後，因為強調靈力，所以往往伴隨有重要「大師」或「專家」，可顯神通、知禍福、或幫人開啟能力。這種靈力追求的宗教型態，其實在任何時代都曾經出現過，但可預見的是，靈力追求仍然會是二十一世紀的宗教界主流。²⁹⁴當教會傳福音，而人卻將教會實施的洗禮當作靈力來操弄時，會是怎樣的看法呢？我們應如何來避免這類的誤用呢？這些新興教會如此令人心動，是有其原因的：

第一，它把科學與心靈作了一種結合，使宗教與科學不再是衝突的。它接受開放的宇宙，將進化觀點引入文化與心靈，也不斷提醒人，科學邊際的種種學說並非胡說，甚至用量子力學與全像理論來證明世界的和諧。²⁹⁵教會與信徒若受此影響而以科學觀點去實施洗禮，就容易將洗禮當成以人為中心的儀式而已，也因此當遭遇苦難時，便失去了洗禮所應許那真實的安慰與恩典。

第二，這思想體系非常適合資本主義社會講究個人主義的趨勢，因為它主觀而自由心證，強調與萬物渾然一體天人合一，精神的自由，自我的組織管理，與個人在平權社會的自治。²⁹⁶如此一來，人活在自我裏面對於自己的存在便懷有正當的理由，到最後便失去了「榮耀神」的觀念，也就是認為敬拜創造主是無意義

²⁹⁴ 陳韻琳，「新興宗教與靈力追求」心靈小憩〔網路〕，網址：
<http://life.fhl.net/Culture/davincode/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

²⁹⁵ 同上。

²⁹⁶ 同上。

的，一味地尋求自己的目標，為要操縱神、掌控生命；所以禱告的重點在於我如何可以讓神站在我這一邊，不管這位神是誰。甚至犯罪、得罪神也不在意，因為對罪毫無察覺力。所以受萬物有靈論影響的所謂「基督門徒」，他所做的每一件事都是自我為中心，當他禱告、哀求和獻祭的時候，都只是為了實現自己的潛能。基督教的信仰在不知不覺中被轉化影響了。所以一個基督徒應該也必須回答這個問題----我為何禱告？我為何靈修？我為何奉獻？

第三，它讓人在混亂的世界中心靈有所寄託、在茫茫生命中給予人一點指示、並死亡以後的永生允諾。²⁹⁷萬物有靈論者會想藉著洗禮要得上帝的祝福與保佑，但卻對上帝的話輕忽遺忘，這在教會生活中是普遍常見的現象。這樣的信徒有需要時就來教會尋求幫助與禱告，一旦問題解決了便重回世俗，希望教會牧者與上帝不要盯著他的信仰生活。

第四，它使人之接觸靈界變成合法，也不再只是一般缺乏教育階層之人的事，也是知識份子熱衷的事。在一個動盪不安的世界局勢與社會環境中，接觸靈界以得知自己未來的命運，是一種安全感，也是一種『能力』的尋見。²⁹⁸然而將基督的靈當作可操弄的超自然力量，來滿足自己的慾望，在許多所謂追求靈恩的教會或信徒身上可以清楚看見；也有自稱基督徒的歌星、演藝人員，為了確認一年的星運如何而去廟中求籤，卻宣稱這是所有宗教所賦予的自由，這些人都是萬物有靈論者而非信靠跟隨基督的人。

第五，我即是神，更是每個人內在深處的想望，每個人都會想說，我只要相信自己，生命的主權便操之在我。²⁹⁹這是以自我為中心的狂妄人，即使在教會中

²⁹⁷ 陳韻琳，「新興宗教與靈力追求」心靈小憩〔網路〕，網址：
<http://life.fhl.net/Culture/davincode/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

²⁹⁸ 同上。

²⁹⁹ 同上。

受洗也是為了利用上帝去成全自我中心的生活，單顧自己家庭工作及成就，卻絲毫不顧念神國。有人忙於事業賺錢而無法穩定委身教會，甚至連崇拜也只是三節（復活節、母親節和聖誕節）教友，卻推說因為上帝祝福他的工作，所以無法守主日。

第六，它告訴我們萬物有一天會合一。人與自己，與他人，與世界，與宇宙合一，是多美好的心靈烏托邦境界。³⁰⁰基督徒受此影響容易把基督的再來當作遙遠的未來而與現實脫節，以遙遠的盼望來認知末世論與世俗生活。

第七，它讓科技不斷千變萬化的世界，有懷舊溯古的機會，重返原始文明的精神信仰。不管是當今新興宗教已出現的現象，或對二十一世紀的宗教趨勢的預測，我們都會發現，接觸靈界的神秘體驗成為很重要的外顯宗教現象，而「人將成為神」，是其核心本質。³⁰¹

「萬物有靈論」（Animism 可譯為萬物有靈論或精靈崇拜或泛靈論）被定義為一種宗教，它在全世界的影響，顯示出「萬物有靈論」是敵對福音之最強而有力的對手，因為它具有融合、混雜各宗教的傾向與特質：³⁰²

第一，人文主義的世界：這個世界，人其實是世界的中心，這是以人為本的世界。精靈崇拜者以這樣的方式來看這整個世界，它是完全受到靈的存有的影響，可是如果它要發揮功用，人必須讓它發揮功用，並且有特定的方式會讓它有效。有重要的關係在其中，人必須正確地與彼此連結，如果他們沒有正確地彼此建立關係，它就不會有效。可是人要去操作，並且如果他知道如何透過正確的儀式、

³⁰⁰ 陳韻琳，「新興宗教與靈力追求」心靈小憩〔網路〕，網址：
<http://life.fhl.net/Culture/davincodex/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

³⁰¹ 同上。

³⁰² Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 1.

禮儀、咒語和敬拜來操作----它自動地發揮功用，且坦白說，他們確實有方法會讓它有效。³⁰³很明顯的，這樣的所謂基督徒或教會乃是以人為本的，其所謂的屬靈或追求聖靈充滿，不過是操弄上帝的手段與途徑罷了；而路德洗禮觀最重要的一點就是：洗禮完全是上帝的工作，不是人的工作。意謂著上帝不必聽人的意見，完全是以上帝（聖道）為中心與基礎。

第二，聖俗不分：當我們看使徒行傳一 8：「聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，作我的見證。」許多人解釋這一節的意思是，當聖靈來，我們就會有面對生命的力量，並且這會是宗教經驗的一個標準或程度，是我們以前所沒有的，我們也期待可以控制（生命），或者過一個更好的生活，或在宗教上有更好的經歷等等。不過經文的上下文已說得非常清楚，當神加添力量，這是盼望實現神的目的，而不是人的目的，不是讓人多少可以享受這個降臨在他身上全新賦予的能力。這個能力可供使用，盼望成為主耶穌的見證，絕不是為了個人的誇耀或享受。它的目的是盼望人認識這位榮耀的神是誰，整本聖經都是如此。精靈崇拜的人不是這麼想，這個神祇的旨意和他的生命絕對沒有一點關係，他只是關心是否能得到能力，以致於他可以面對生命的課題，只要它可以滿足他特定的需要。³⁰⁴若曾與任何有宗教信仰的人談談，就知道不論他們身在何處(在基督教國家的範圍內，大部分的人也是如此)，他們會告訴你，他們其實在尋找生命中的快樂。這實在也是許多宣稱本於聖經之基督徒的特徵。無疑地，受苦不應該成為生命的特徵，全世界的宗教都是如此。³⁰⁵所以我們需要認清這個事實，那就是上帝呼召我們跟隨基督走一條受苦的路，而這跟我們（世人）所想的完全不同。路德洗禮觀的意義帶出了基督徒的聖召，就是與主同死，同復活，透過我們生活中的煩惱、患難與困境，熬練使我們每日更多的淹死老我，並讓新生命更茁壯。

³⁰³ Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 4.

³⁰⁴ *Ibid.*, Lesson 5.

³⁰⁵ *Ibid.*, Lesson 7.

第三，將罪視為「無知」：精靈崇拜對生命的處理方式中，都是不承認罪惡是冒犯且敵對神的，最後罪惡不再是罪惡，只不過是無知，所以這不是我的錯。其所謂的屬靈爭戰，不是與聖潔神的關係，不是藉基督代贖。而是我如何才能掌控生命，為我的目的效力？這整個追求權力的領域就是精靈崇拜，一個權能宗教，實用又有功效，有靈的存在隨侍在側，要回應人的請託，為人效力，卻是盼望人毀滅，即叫人遠離真神，不認識基督，不能事奉真神。³⁰⁶

台灣的大多數的民間宗教在這點上非常明顯，他們在廟中祈求時，總是不斷地訴說自己的需要，從來不會聽見他們說「我是個罪人，請憐憫我。」聽見並應允所求，便還願蓋更大的廟，不然就要將神像斷頭、斷手，因為千錯萬錯絕不是我的錯。

然而在基督教中許多方面我們也可以看見基督徒變成精靈崇拜者。靈修與否，關乎那天順不順利；什一奉獻，為的是要讓神給更多，祂有義務如此做；為了達到自己的目的，將禱告當作魔法使用等等。這些都不是出於聖經的想法，而是精靈崇拜，這也難怪有許多自稱基督徒的精靈崇拜者，他們會同時使用白魔法（如算命、占星、求籤等）與黑魔法（碟仙、筆仙、下蠱等）。舊約以賽亞書中，以色列百姓以為藉聖經中的儀式就可以自動地與神在一起，而神的回應卻是：「你們的心並沒有歸向我，你們活在罪中，卻企圖藉禮儀操縱我。」³⁰⁷在路德的洗禮觀中，看重的不僅僅是洗禮的實體，更是洗禮的正確意義。藉著洗禮所帶出來的乃是我們應該有不同於世俗一般人的思維模式與不一樣的生活，就是根據聖經真理而擁有天國子民的思想與生活模式，承認我們雖然已經因信基督而成為義人，但同時也仍是一個罪人，所以我們任何的善行都是應分之事，不能以此令上帝為我做事。否則便只是個萬物有靈論的教徒，而非基督徒。

³⁰⁶ Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 2.

³⁰⁷ *Ibid.*, Lesson 6.

在台灣教會中最明顯的例子，就是把洗禮當作天國の入場券，許多人受洗後就再也不會到教會聚會了，因為沒有教導他們洗禮的意義包括了加入聖徒相通的教會；另外則有許多人受洗是為了證實上帝靈不靈，不靈的話就不再到教會了，因為有些教會傳福音時強調神蹟奇事，而非十架道路。然而不僅在台灣教會中，其他世界也有相同的問題，下面便是在非洲教會的兩個具體例子。

非洲尚比亞一個教會的禱告會，當所有人跪向東方、低頭舉手，承認耶和華和基督是惟一的真正醫治者並且獻上讚美；但他們的禱告卻是集中在撒但的能力上，因為他們認為牠要為惡劣的健康負責。雖然根據聖經唱詩，也誦讀了聖經，但這只是形式上的讀，其實與經文無關，因為講員強調，耶和華已選擇了傳統部落的醫治者來診斷，並且醫治大家的疾病，求醫者必須同意這些傳統醫治者的能力是來自神，並同意保持沉默，被問問題時，只能答「是」或「不是」。而所謂的傳統醫治者就是一個巫師，穿著白袍、一手拿揮帚或棍子，另一手拿聖經開始動作，他保持雙眼緊閉，即使眼睛盯著聖經。當然他們宣稱神的聖靈透過祂特別的使者作工，並且有過去祖先的幫助來診斷疾病，這是在那環境中所做的，這算是基督教信仰嗎？坦白說，這完全是宗教混合，僅表面上像基督教而已。³⁰⁸

在肯亞酋長用大十字架治病，付錢愈多，療效愈有保障，用沒人懂的所謂方言禱告，然後打發病人走，叫他們帶著痊癒的保證，他們必須如此宣稱，否則便是沒信心。尋找操弄靈界的途徑，以致於靈界會做出反應，精靈崇拜的輕重等級充斥在所有的宗教中無法避免，因為有恐懼，缺少慰藉。³⁰⁹

你會看到基督教信仰常如此地被錯誤地實踐，成了「所謂」基督門徒的特徵：

³⁰⁸ Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 6.

³⁰⁹ Ibid.

我如何可以讓神站在我這一邊，而不管這位神是誰？這絕對是精靈崇拜者信念的核心。按著聖經所理解的，對精靈崇拜的人來說，罪惡是完全不相干的，他沒有將它看作或理解為冒犯神。即使只是故意不順服神的一個誡命、一個命令，你就是與神的律例敵對。這也是為何申命記最後幾章，在那裡神論到咒詛與祝福，那不僅是針對當時的百姓，也是為今日的百姓而有的話語。在聖經顯明，神在意人是否順服祂。順服神不是為了操縱神，順服只因祂是神，這一點是非常不容易。

310

教會與基督徒在台灣萬物有靈論的宗教背景中，其實正面對著許多的挑戰，現在有許多萬物有靈論者正走向回應耶穌基督福音的道路上，為什麼呢？因為第一，他們永無休止的受網綁，沒有自由。人被迫要做、做、做，好讓神靈迎合人的需要，如果不做，神靈就不會回應。第二，他們活在恐懼中，沒有真正的平安。人永遠不確定自己做得「對不對、夠不夠」，神靈會友善回應我嗎？我找的專家可靠嗎？第三，缺乏絕對，沒有真理。沒有放諸四海皆準的手冊，每個專家講的、用的儀式方法都不一樣。但基督徒有絕對的事，就是上帝永不改變的話，不受文化、環境、時空的影響。第四，沒有道德行為的基礎及必要。人怎樣生活都不是重點，重點是「我的好處」，沒有利他的動機。（所以我不去殺人，不是因為那是罪，而是因為殺人會下地獄；我做善事不是因為盡己本分，而是因為我想要上天堂。）第五，缺乏減輕罪疚感的管道。精靈崇拜者雖然沒有罪的觀念，但他們因是非良心還是知道自己終究要面對罪。他們不可能聽到「你被赦免了，不用為你的罪或失敗負責了」，他們想要卻得不到，因此沒想過要被赦免。第六，缺乏進步的推動力。精靈崇拜者想要和大自然諸靈和諧共存，害怕改變會讓神靈不悅，所以看不見真正的社會改革，只能維持祖先既定習俗。第七，缺乏與至高上帝的團契關係。

³¹⁰ Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 7.

雖然他們有「至高神」或「創造主」的概念，卻沒有與祂互動，反倒是與次等神打交道。³¹¹

以上精靈崇拜者的缺點也正是他們轉向基督的契機。他們不是懦弱無能的人，他們真的認識能力的「來源」，但他們也瞭解這些能力來源不是全善的，是有目的的對人好，也不一定能滿足人的需要。所以當精靈崇拜者在其生命中接觸到耶穌基督的福音，又看見福音的大能確實超越其他能力時，由於他對自己屬靈經驗的評估，他會準備好要聽我們心中盼望的源由，即這位聖經中的神。³¹²

然而當我們向這些精靈崇拜者（混雜主義）傳福音時，最大的潛在威脅就是：他們不是一張白紙，他們會把所聽見的福音和過去的理解一起思想，有反省也有結合。當福音被講出來，每個人聽見的重點都不一樣，不論我們說甚麼，他們都會與其歷史文化做連結，這其中就會發生問題了。所以我們也當學習、瞭解精靈崇拜者的宗教，以便能正確解釋教導福音，並確認他們有正確的領受，接受正確的洗禮委身教會，活出真實基督徒生活。

因此上帝呼召我們為祂作見證，宣揚這位偉大的神「是誰」，按著主大使命的吩咐，不僅僅是去奉父、子、聖靈的名給人施洗，更要將洗禮中與水結合的道，就是上帝的應許、那整全的福音教導人相信遵守。誠如路德在問答書中所教導的洗禮觀及聖召觀，我們必須藉著「每天的洗禮」，在信心中不斷地死去與重生茁壯，才能真正作主門徒，不輕忽自己所領受的職分，正確地見證、解釋、宣講福音，並施行洗禮。

³¹¹ Philip M. Steyne, *Folk Religion*, (Columbia International University, 2005), Lesson 22.

³¹² *Ibid.*, Lesson 25.

二、面對後現代主義的演變趨勢

隨著時代變遷，昔日所信奉的客觀真理不再成為唯一的判斷標準，「後」現代以超越或遠離對現代文化認同之姿興起，由解構主義所主導的「去中心化」方式解放了多元的可能性，於是，變動與多元成了後現代社會的文化特徵。雖然台灣社會之現代化尚未臻於成熟，但後現代卻已開始向我們叩門，此可由大眾文化價值、生活方式、消費主義及各方面多元化論述得到印證。事實上由許多以 X 世代³¹³為主的小眾媒體所發表的「顛覆性」論述中，均不難發現後現代思潮的痕跡。³¹⁴

後現代主義有幾個主要特點值得我們注意，好讓我們在後現代思潮逐漸取代現代主義的同時，思考教會界應如何回應後現代所拋出的挑戰。

(一) 反二元論：後現代主義稱，西方哲學創造了二元論（真/假，對/錯），因此從考慮中排除了某些觀點。另一方面，後現代主義重視和提倡多元論和多元化（而不是非黑即白，非西方即東方，非男性即女性。）它試圖尋找「另一方面」的利益，也就是這些被現代主義的意識形態和支持意識形態的政治社會結構所邊緣化和壓迫下的其他體系。³¹⁵

(二) 對文字提出疑問：後現代主義還主張涉及歷史、文學和相同內容的文字

³¹³ X 世代的定義眾多，但一般而言，均指的是嬰兒潮父母所生的下一代，配合台灣的社會經濟狀況，約為 1970~1980 年出生者。他們生長的环境背景正是台灣經濟起飛的時候，也就是台灣人民的生活水準與價值觀的轉捩點，此時正處於既保守又開放的時期。他們是最早享受資訊成果的第一代。而他們的生活型態則步入多元多樣化的環境，及流行感受度等明顯的特徵。參閱陳盈宇等，「X 世代工作價值觀與領導風格關係之研究」〔網路〕，網址：<http://www.mba.fju.edu.tw/ba/files/bafiles/report/35report/sp/sp3.pdf>，上網日期：2014 年 4 月 12 日。

³¹⁴ 周學信，「後現代主義與台灣社會」心靈小憩〔網路〕，網址：<http://life.fhl.net/Culture/davincode/01.htm>，上網日期：2014 年 3 月 5 日。

³¹⁵ Copan Paul，「甚麼是後現代主義？」4TRUTH.NET 新興宗教與邪教〔網路〕。網址：<http://zht.4truth.net/fourtruthzhtpbnew.aspx?pageid=8589983189>，上網日期：2014 年 3 月 5 日。

在揭示作者意圖上，沒有自然而來的權利和客觀性。這些文字也不能告訴我們「到底發生了什麼」，相反的，這些文字反映了作者特有的偏見、文化和身處的時代。在語言的轉變上：後現代主義認為，語言形成了思維。如果沒有語言，人們就沒有思想。因此，就真如從字面上說的，語言創造了真理。因此真理是被創造出來的而非被發現的。就像尼采(Friedrich Nietzsche)所言，"世界上沒有永恆的事實，就如同沒有絕對的真理。³¹⁶

(三) 真理就是觀念：其次，真理是關乎一種觀念或是一種背景，而非公認的東西。我們對現實和事情的真相沒有很好的掌握，只知道它們看起來的樣子。因為我們不能使我們自己擺脫我們的背景，即「用神的觀點」去觀察事情，我們必須承認我們的思維是由一種非我們能控制的力量所形成的。我們就像是楚門世界(Truman) 戲劇中的主角楚門(Truman Burbank) 一樣。³¹⁷

(四) 後現代主義也有很多值得擔心的問題和很深的矛盾：一個人怎能否定公認的真理而不同時肯定了它呢(世界上沒有真理是公認的真理)? 「沒有任何公認的事實」，是不是一個公認的事實呢? 難道「這都是觀點的問題」這句話不是多過肯定一個人的觀點嗎? 難道這些懷疑能否知道作者意圖的人們，他們寫東西不是為了表達他們自己獨特的意圖嗎?³¹⁸

後現代主義的影響力進入教會所帶來結果漸漸呈現出來了，近幾年認同同性戀婚姻，主張多元化家庭的運動規模一年比一年大，而且都是由某些教會與牧師們所主導，他們以人為中心(尊重罪人卻不敬畏上帝)，沒有聖經中罪的觀念，而是自我定義何為罪。當持守聖經真理的教會起來抗衡的同時，

³¹⁶ Copan Paul, 「甚麼是後現代主義?」4TRUTH.NET 新興宗教與邪教 [網路]。網址：<http://zht.4truth.net/fourtruthzhtpbnew.aspx?pageid=8589983189>，上網日期：2014年3月5日。

³¹⁷ 同上。

³¹⁸ 同上。

也需要自省為什麼世俗化的基督徒越來越多，似乎時代潮流比聖道對基督徒更有影響力！信義宗對教會的定義在「司馬加登信條」（1537）中記載：「感謝上帝，一個七歲的孩童可以清楚知道『教會是甚麼？』，就是聽從大牧者聲音的聖徒和羊群。因此孩童們禱告認信說：『我信一聖基督教會』。」³¹⁹另外路德在「論羅馬教宗制度」（1520）說：

認識這教會在世界上存在的外部表記，不是羅馬或這個、那個甚麼地方，而是聖洗、聖禮和福音。哪裡有洗禮和福音，那裡就無疑有聖徒存在——即使他們還是搖籃中的嬰兒。羅馬或教宗權卻不是基督教世界存在的表記，因為這種權力不能像洗禮和福音那樣造就基督徒，因此它並不屬於真正的基督教世界，只是人為的制度。³²⁰

今日教會與傳道人如果繼續忽視聖道與聖禮的教導，只是以事工導向為主的業績競爭，恐怕未來這種情況只會更加惡化嚴重。

二十一世紀今日的台灣社會狀況是：前現代仍逗留在中國社會文化生活的若干層面，現代也尚未達到其成熟的程度，而後現代卻已開始向我們的生活叩門。這點可從大眾文化價值與生活方式，消費主義與高科技效率的資訊社會中得到清楚的見證。然而目前台灣的後現代化處境其實是很負面的，過度的物質主義乃是建基於現代「發展」與「成長」的意識型態。在台灣，物質主義與消費主義成為主導的生活型態。接續在過度的物質主義與消費主義之後，乃是極度渴望快速與不斷的改變，同時也顛覆著舊有的事物。人類學家米德（Margaret Mead）提醒我們：我們乃是愛慕新潮的一代，愛戀新的事物。的確，當代的台灣具備了後現

³¹⁹ 協同書，李天德譯（2001年），264頁。

³²⁰ 同上，563頁。

代社會中的迅速與不斷改變的特徵。³²¹

基督教會該如何回應必須生活於其間的後現代世界呢？當我們在面對後現代主義，如果只是像鴛鴦把頭埋在沙中，盼望這些法國的否定論者（negativism）走開，這可不是好的選擇。當然，我們不要把他們妖魔化為無神論者，像是不合聖經的思想家所作的。我們也必須避免另一個極端，就是接待他們有如基督教最好的朋友。所以後現代的思想提供給福音派的，不只是嚴肅的挑戰，更是福音前所未有的機會。³²²

從積極面來說，福音派可以發現與後現代的共通點，就是一致地拒絕啟蒙時代的理性主義和科學化方法。但很不幸地，福音派往往不假批判地接受了現代的觀點：認為知識是有其確定性與客觀性，這種客觀性可由理性建構。這種啟蒙時代的影響對福音派是非常深遠而廣泛的。福音派傾向於看待聖經乃是一本純粹命題真理的資料來源，而忽視或未能體認它的敘事性質。同時福音派的屬靈觀往往過於理性，僅根植於他對聖經經文的了解；而對聖經中屬靈觀也包含了關係、情感與想像力等各層面並沒有等量齊觀。我們的「清晨靈修」就是很好的例證，靈修就是讀經與應用。在我們的護教與佈道中，花了太多精力在闡明基督教信仰的可信度；這個假設的瑕疵就是認為，人人都會同意那些合理的事物。我們對「福音真理」的理解往往過於理性，以致未能充份體認耶穌基督就是那「真理」。即使在講道中，也往往浸潤在理性的陳述與分項式的大綱。長久以來，許多基督徒認為自己是合乎聖經的，其實是徹頭徹尾的理性主義。我們認為自己是神的兒女，但最後卻發現我們只不過是啟蒙時代的兒女。³²³

³²¹ 周學信，「後現代主義與台灣社會」心靈小憩〔網路〕，網址：<http://life.fhl.net/Culture/davincode/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

³²² 同上。

³²³ 同上。

我們相信這個世界不只是將彼此衝突的局部敘事（local narrative）集大成，更相信有一後設敘事將所有人涵蓋在其中；這個敘事就是神在這世界中的救恩行動，耶穌基督是這後設敘事的中心，我們不能容許基督教的地位降格為只是諸多信仰之一。³²⁴後現代的挑戰是不容忽視的，基督徒必須承擔這樣的挑戰。要分辨一項新的運動綱要是一回事，介入其中又是另一回事。將福音帶入這樣一個充滿變化的環境中，首先必須深知所信，也就是不斷地正確領受聖經真理，包括所信仰的對象與內容，天天回到洗禮的意義中，天天悔改、重生更新並要在真道上造就自己，學習正確地解釋、宣講福音真裡，付代價裝備自己作主門徒；基督徒必須背起十架，跟隨基督進入這後現代的世界。

第二節 對現代信徒與教會之意義與應用

從歷史的觀點來看，自初代教會以來，洗禮和聖餐禮在基督徒的生活及教會中，都佔有極其重要的地位。使徒保羅與約翰的書信中也都一致表明基督徒受洗歸入基督和同領聖餐是養成基督徒生活的要素³²⁵，而洗禮的動作之所以重要，乃是因它表明一個人被接納成為教會的肢體，這也是建立教會的動作，所以顯出了洗禮不容忽視的重要性³²⁶。

反觀在現代有許多自稱是基督徒的人，卻一直不肯受洗委身在教會中，成了名副其實的掛名基督徒，他們的說法是：「我已經決志信耶穌了，何必一定要在教會公開受洗呢？受洗既不是得救的條件，它就只是一個儀式罷了。」也有人說：「我雖然已經決志信主了，但對聖經還不熟，等我以後將聖經讀熟、讀通了，到時候再受洗也不遲啊！」面對這樣的初信者，或者應該說是慕道友更合適，教會

³²⁴ 周學信，「後現代主義與台灣社會」心靈小憩〔網路〕，網址：<http://life.fhl.net/Culture/davincode/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

³²⁵ 奧連，基督教之信仰，338-339頁。

³²⁶ 同上，346頁。

傳道人與基督徒不應該漠然不語、順其自然，反倒是要清楚肯定地告訴他，有關洗禮的一切真理與重要性，好叫他不成為一個藐視聖禮的愚昧人。

一、洗禮是上帝的工作，不是人的工作

今日信徒應如何正確看待洗禮呢？在現代教會中，許多教會實際上一直遵循著當時重洗派的聖禮觀念施行聖禮，卻堅稱自己不是受重洗派觀念影響；也有許多路德宗教會形式上雖然依循路德宗聖禮儀式施行聖禮，卻對路德在聖禮中所堅持的聖經根據及豐富意義一無所知。若是如此，帶給信徒的將是無知、無所適從的宗教形式，不但對自己的得救沒有確據，還會將過去教會歷史上的仇恨、敵視延續下去，而不是以奠基於聖經永恆真道上的態度來尋求真實信仰的進深。

中世紀宗教改革時期，因著神學教義的觀點不同，常常藉著書信、著作或公開辯論會，針對各項神學主題來辯論，使人更清楚知道這些神學教義的立論根據，可以作出明確而非無知的判斷。這原是好的，卻因人的固執與不耐，導致了衝突、迫害與仇恨的激烈手段，走到這地步，往往模糊了焦點，不再是真理越辯越明，反倒是仇恨越結越深。而現代的教會卻又走向另一個極端，就是以人為中心，強調彼此尊重，以至於故意輕忽、避免去論辯像洗禮或聖餐禮等真理，自中世紀宗教改革以來需要澄清與解釋的神學主題，甚至連教導自己教會的主張也一併省略了，最後仍導致教會的信徒無所適從且充滿困惑。

今日在全世界的宣教工作中有一個普遍的現象，就是熱衷於領人「決志信耶穌」，尤其是許多國際性佈道家總是呼召人決志信主，以此作為其為主得著靈魂的服事之顯著果效，數十年來至今仍繼續影響著台灣傳道人的服事心態。在此景況中有幾個值得我們深入去探討思想的問題：（一）一個人的得救信主是自己舉手可以決定的嗎？（二）在佈道會中決志信主的人，他們是佈道家們的業績嗎？（三）如果決志就代表重生得救的話，那麼我們應如何看待洗禮呢？而這三個問

題關連的正是：洗禮是神的工作還是人的工作？或者說一個人得救是神的工作還是人的工作呢？而這不也正是馬丁路德在中世紀與羅馬教會、重洗派在洗禮論辯上的主題嗎！只不過在今日以不同的形態呈現罷了。除非我們像路德一樣願意認真地回到真理的源頭，從聖經去省察思考探究真相，否則就只有迷失在自己的理性中了。

首先，從路德的洗禮觀來看，他根據聖經強調：「受洗歸入上帝之名，並非藉人而成，乃是上帝自己為人施洗；雖然它藉人的手施洗，卻完完全全是上帝自己的作為。」³²⁷所以一個人重生得救完全是上帝的工作，人的決志不是重生得救的信心，所以不能叫人真正得救，只能這麼說，這人有渴望認識基督那教人得救之福音的心，而那只是自我意識的信心。若一個人僅決志信主而不再進入教會，或以這種自我意識的信心而未曾真正進入教會生活，並學習福音聖道之應許而自認是基督徒，那麼即使他受洗了，恐怕也無法擁有得救的確據與平安。因為信心需要有所依附或支撐，也就是正確的信仰對象與內容。

其次，對許多教牧傳道而言，一生在意的便是教會人數的增長，或是建立富麗堂皇的教堂，以此作為其一生事奉的成就。筆者曾見有牧者在每次主日崇拜中不斷地點人數，每當與其他牧者碰面時，話題又總是離不開你的教會多少人，我的教會多少人，似有彼此較量之意；又有在教牧研習會中，有些教牧同工因為教會人數無法增加而備感壓力，甚至因此歸咎於教導因信稱義的教會不如事工導向的教會來得實際、有果效；更有大型佈道會的國際知名講員，在其宣傳海報上宣稱十多年來已建立了一萬多間的教會，真是叫人刮目相看、羨慕不已，相信他自己也相當地有成就感，不像那些備感壓力的教牧同工。但仔細想想，計算一下，便能夠發現其宣傳廣告不實的虛浮榮耀了，因為平均下來，這位知名講員幾乎是一天至少要建立三間教會了，可能嗎？然而就算是事實，這也不會是歸算作這位知名講員的業績，因為使徒保羅說：「我栽種了，亞波羅澆灌了，惟有神叫他生長。」（林前 3:6）

³²⁷ 協同書，李天德譯（2001年），393頁。

第三，如果一個人決志信耶穌就可以得救了，那麼洗禮就被決志所取代了，甚至洗禮將被藐視，看作僅僅是一個可有可無的、點綴裝飾、錦上添花、炫耀自我信心的儀式罷了。但我們可以確定的是，「決志」信耶穌或「決志」跟隨耶穌的道理，都是以人為中心，與聖經所說的真理牴觸衝突的。

路德在他大問答的解釋以馬太福音二十八章大使命強調說：「首先要注意的是這些話包含了上帝的命令和制度，所以無人能夠質疑洗禮的神聖源由。」又說：「洗禮不是供人玩耍的玩具或無關緊要的事。它的客觀性不能違背上帝的話與命令。」再次，這裡路德延伸的解釋是令人震驚的，在一個單一句子內他碰觸到上帝真實的應許，被忽略的見解，即十架神學的聖禮觀--它是上帝啟示祂自己的地方，我們應正確合理地看待它。³²⁸

主耶穌在世上傳道時，祂同時醫病趕鬼、平靜風浪、行五餅二魚的神蹟，由於這些神蹟奇事，有門徒們和許多人跟隨他，但他們都認識並且相信耶穌是基督、是神的兒子嗎？顯然並非如此，當耶穌告知眾人祂將要走一條十字架受苦受死的道路時，許多人從此就退去了。因為他們的決志是出於自我意識（得餅吃飽）的信，以為跟隨的是以利亞、耶利米或施洗約翰，而不是神所差來的彌賽亞；最值得注意的是，主耶穌問門徒們說：「你們說，我是誰？」彼得代表門徒們回答說：「你是基督，永生神的兒子。」主耶穌說：「西門巴約拿，你是有福的！因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」（太 16:15-17）。從主耶穌自己的話中已經證明，真正得救的信心必須有正確信仰的對象與內容，也就是使徒保羅所說的：「耶穌基督並他釘十字架」；更何況主耶穌最後託付我們的大使命中（太 28:18-20），清楚地將洗禮（相信聖道）而非決志（相信自己），與之連結並置於最重要的地位。

二、洗禮與基督徒生活

³²⁸ 協同書，李天德譯（2001年），393頁。

關於上帝的主動及臨在洗禮中，路德的表達有兩個特徵，一是典型地教導神聖主動地臨在；另一是上帝是施洗者。路德提醒我們，洗禮必須被聽見及接受，此外別無他途，藉施洗約翰為基督施洗，使路德的讀者及聽者成為洗禮的堅定見證人，路德對洗禮最好的描述就是「現在式」、或「每日的」的洗禮。³²⁹

教義問答書中的「從律法到福音」，此洞察力在路德一生中到處可見。在路德洗禮觀中這樣的洞察力，帶出了洗禮的四個問題。基督徒生活本身的特徵，乃是在信心中藉每天老我的淹死，及重生新我而向神活。生活中「老我死」就是從律法到福音。³³⁰路德問答的順序—從律法到福音，再到禱告尋求幫助。祂拒絕任何類型的苦修，此外，在許多方面強化了問答書的重心：在洗禮上的第四個問題—洗禮的水有何重要意義？它代表著在我們這舊人裡面所有的罪及邪惡、慾望，藉著每日的悔罪與悔改而被死，並且另一方面，每日新我重生，復活在上帝面前，永遠在義及聖潔中。³³¹

當身為基督徒的我們忽視自己仍然是一個罪人這個事實時，便會自以為比別人聖潔，往往很長一段日子都不曾有過省察己罪及悔改的禱告生活，久而久之，我們的靈命漸漸地麻痺無感了，洗禮的意義對我們而言也早已經成了過去式了，或者說，我們早已跳入世俗之海，離開了基督福音的救恩之船。同樣的，當我們看見自己罪人的本相時，又忘記或懷疑自己早已經藉基督恩典成為一個義人的時候，我們若不是落入絕望的深淵中，就是會落入企圖以本身努力服事、成就等善行來換取安慰，除非我們回到這救恩之船上，否則最終仍落在絕望深淵之中。

三、洗禮與今日基督徒家庭

³²⁹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 33.

³³⁰ Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 7.

³³¹ *Ibid.*, 21.

台灣教會的兒童事工中有一種非常叫人困惑的現象，就是非常重視兒童主日學，投入眾多人力和財力資源，但基督徒的下一代兒女卻是流失最嚴重的。筆者在許多有歷史傳統教會中看見這些苦況：(一)長輩們在教會委身，卻不見他們那些從小在教會受洗的兒孫們，原來他們只有小學期間曾經參加兒童主日學，之後在升學主義與父母尊重兒女自由選擇權之下而不再進入教會，之後甚至成了異教徒。(二)教會兒童主日學老師不斷地折損，像無底洞一樣吞噬服事的同工。由於投資大卻無果效，老師挫折感大、流失率高，在彼此批評論斷中，不斷重蹈覆轍。(三)父母對於兒女的悖逆與背道無可奈何，失去了上帝賦予父母的權柄，卻又指責教會牧者不重視兒童事工，再度帶來傷害。(四)即使兒女從小到成年都被勉強參加教會聚會，卻也只是聚會掛名、世俗化的教友，從來不知道自己所信的對象與內容，成了繼承遺傳的所謂第二代或第三代基督徒。

台灣教會這種苦況是如何形成的呢？面對這樣的處境，路德會如何做呢？在問答書關於洗禮的教導中，路德給了今日教會和基督徒父母最好的教訓與提醒：

首先，從洗禮的意義來看，最大的形成原因在於作父母的自己不明白洗禮的意義，也就是不知道這洗禮是現在式的洗禮、是每天的洗禮，把洗禮看作是過去式，所以從來不曾認真地為兒女的信仰教導來自我省察（沒有天天悔改淹死自己的老我），並調整自己態度（當然就沒有心意更新而變化的新生），反倒是歸咎於教會牧者沒有好好教導帶領自己的兒女。

同時這也顯露出第二個重大形成原因，就是身為父母的基督徒忽視自己

做為父母的聖召職分，路德寫問答書的方向是針對家庭的，也可以說是家族式教會，中世紀時在嬰孩受洗的日子，教會要求父母和教父母在往後的日子，要以問答書教導孩子十誡、信經和主禱文。父母職份嚴格來說，是由上帝所呼召和任命的，要訓練教育他們的孩子，或留意孩子們所受的訓練教育為何。無庸置疑，路德每一次詳細討論第四條誡命時，在逐字說完對孩子們的命令之後，他堅持還要再論到父母和君主的責任，特別強調他們的責任和呼召是去教育他們的孩子們。³³²路德期待作父母的能做像主教一樣的工作，就是向孩子們教導福音。那就是教導他們基本的信心（內容），即十誡、信經、主禱文、洗禮和聖餐禮。如果他們在這些基礎內容的意義上有問題，或是孩子們提出了父母無法回答的問題，他們可以在路德的問答書中獲得幫助。³³³

而第三個重大形成原因就是路德在其小問答序言中所說的，因為牧者、監督的怠惰、瀆職所造成的苦況。

並且有許多牧師毫無學識教訓人，他們連主禱文、信經、十條誡也不曉得，好像可憐的牲畜無理性的小豬一樣度日，他們還是稱為基督徒、受過洗、並且享受聖禮的，但是福音一來他們才完全曉得妄用了一切的自由。

你們做監督的啊！你們這樣無恥的不顧念百姓，也沒有片時盡你們的職份，你們將來怎樣對答基督呢？願一切災難不臨到你們！你們禁止百姓領受一種物質的聖晚餐，勉強他們遵守你們人的吩咐，卻不管他們是否曉得主禱文、信經、十條誡或別的道理。哀哉！你們永遠有禍了！

因此我奉上帝的名哀求我親愛作牧師和傳道的弟兄先生們，總要誠心

³³² Wengert, *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*, 18.

³³³ *Ibid*, 17.

盡你們的職份，並要憐憫主所託付你們的百姓，要幫助我們將問答的要道灌入在他們心裡，對於少年人更要特別注意；若是你們沒有更好的方法，就可以將這條文和樣式一字一句的教導他們。³³⁴

路德所寫的問答書與其他的問答書不同，其中的方向改變，他關心一般信徒的基本信仰教育，於是問答書轉變為針對信徒家庭，就如同靈命成長須知手冊一樣。所以今日教會既擁有路德這寶貴的遺產，就應該推動鼓勵基督教家庭教育，由牧者提供教材（問答書）與教導訓練，讓每一位基督徒父母成為家庭中的主教（牧者），與教會牧者配搭（而非僅靠教會兒童主日學），殷勤盡責地教導自己的兒女，確實明白洗禮中完整福音的意義並活出與福音相稱的生活見證，讓下一代不致在世俗潮流和異教風中而失喪，能一生走在耶穌基督福音真光中。

四、洗禮與今日教會

我要如何才能確信自己是上帝的子民？洗禮與教會互為界限，我確定自己是上帝的子民，乃因我在「我已受洗」此界限之內，然而事實並非如此簡單。有充份證據顯示，許多人受洗後卻又放棄了這信仰，去拜偶像，並不是所有聽道受洗之人都在信心中。

當路德引用創世紀來做為教會的開始，源於亞當，在伊甸園中有分別善惡之樹，上帝已規定了敬拜的外在形式，附屬的記號是恐嚇而非應許。教會精確的外在顯露記號，乃是藉由神聖的道。自人類墮落後，亞當被給予應許的種子，這可以看作教會的誕生。由此看來，雖然指定敬拜的記號和地點不同，卻是持續不斷的一個教會，藉所有這些的改變，來構成一致的應許並帶有記號。教會乃是由聖

³³⁴ 馬丁路德，聖道精華—馬丁路德小問答略解附註（中華福音道路德會，1991年），1頁。

道所構成，所以教會也成為所有上帝應許的供應源頭和種子。路德講道中遍佈一鮮明的圖畫，就是族長教導的職責，亞當和夏娃不但記得他們的「教會」是盼望與應許的源頭，並且按著當時「被指定的記號」來獻祭。路德在看見創世記中該隱被警告時，他斷定那是亞當的講道。待亞當在信心中睡了之後，領導角色的這職分就落在先知和祭司身上。這型態繼續在挪亞、亞伯拉罕、雅各的身上，教會聚集各種記號和地點，且到處可看見族長的教導。³³⁵

二種教會（該隱與亞伯）掛名的教會與真實的教會，成功神學的世俗教會與十架神學的基督教會兩者之間，存在著不可避免，又似是而非的元素。³³⁶要區別這二種教會的關鍵就在於上帝所指定的約會之地，而洗禮被指定為上帝與人相會（約會）之處。³³⁷然而在新的世代我們看見了另一種區別：真教會在現代已名不符實，對上帝恩典的應許只剩下輕視，沒有信心可言。這個現象提醒我們，離開上帝所指定的地方或去自己選擇場所的所謂敬拜，都是被定罪的假宗教與成功神學。³³⁸當上帝在洗禮中說話，乃是上帝對我們說應許的話，因為祂的行動是應許，我們與上帝相遇的「約會之地」就是「信心」，這才是恰當的模式。³³⁹

在某個層面上來看，洗禮決定了教會的界限，路德清楚地陳述了教會與受洗團體的定義。然而洗禮的擁有是藉著要求教會，不論是假的或真實（相信）來施行。³⁴⁰對照背景及基本的張力，有幾條識別的線索值得注意：第一，洗禮與指定相會之處，在每個時代都會被錯謬的教會所藐視。第二，錯謬的教會吹捧洗禮及其他記號，卻沒有真信心，導致無效用。他們沒有道，因為以血氣（自我意識的信）來看待運用它。就如同以掃賣長子的名份一樣。最後，區分真假二種教會的

³³⁵ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 46-47.

³³⁶ *Ibid.*, 48.

³³⁷ *Ibid.*, 30.

³³⁸ *Ibid.*, 31.

³³⁹ *Ibid.*, 39.

³⁴⁰ *Ibid.*, 57.

方法，在於真教會的洗禮符合下面的特徵：它擁有被藐視、軟弱的面具，也就是隱藏在苦難中、在神聖十字架上。³⁴¹

第三節 結論

路德洗禮觀從歷史的發展來看，其實是為了對抗、防堵兩種極端錯誤的聖禮觀，一種是羅馬天主教受「因功生效」而有的洗禮觀，這種魔術般的思想至今仍影響著許多福音派教會；另一種則是受中世紀重洗派「象徵說」的影響，台灣教會尤其普遍，將聖禮僅僅視為象徵而非實體，強調人的行動而忽略了聖禮是上帝的恩賜，因此使洗禮的意義不復存在。而現代教會在民主制度下，在洗禮觀方面所要面對的恐怕不是中世紀那樣的逼迫壓力，反倒是如何根據聖經正確地解釋看待洗禮。過去可能會因患難逼迫而失去正確神學立場，而現代則可能在安逸穩當的世俗影響下而毫無立場或固執於錯誤的神學立場。所以中世紀改教時期的「回到源頭」運動及路德「每天的洗禮」觀念，對現代的教會與信徒都有著當頭棒喝的提醒作用。

關於洗禮，首先應當重視的是「上帝的應許」，因主說：「信而受洗的必然得救」（可十六 16）。³⁴²我們得救全賴於上帝的應許，因為沒有應許，就無從相信；也必須清楚知道「洗禮的功效取決於受洗者的信心」。因為若不相信，應許就無法成功。

許多人接受洗禮時，並非相信神的應許，而是期待直接看見所謂的神蹟奇事，他們在意的是靈或不靈，而非罪是否解決，得救的問題；也有許多人雖受洗了，卻始終沒有平安，因為不相信神的應許。這些人的信心是死的，沒有正確的對象

³⁴¹ Trigg, *Baptism in the Theology of Martin Luther*, 58.

³⁴² LW36:58.

與內容，不但不會滋長、增強，日後反倒會生出許多苦毒、埋怨、懷疑及不信。

今日教會的牧者及家庭中的父母應重視自己從神所領受的職份，必須確實殷勤地教導並提醒「洗禮的正確意義」，以導正信徒們及兒女們的洗禮觀，能夠活出與福音相稱的基督徒生活見證。不明白洗禮的意義，只是將洗禮當作取得「天國入場券」或遺傳的方法而已，這樣的所謂的「教友」往往不能、也不會委身於基督教會，當然更不可能持續不斷地做著洗禮所指明的事情，即與主同死、同復活，天天更多地淹死自己的老我，讓新生命日益茁壯。他們甚至不知道自己不能得救進神國的這個事實。路德認為撒但雖不能摧毀洗禮對兒童的效能，卻能滅絕它對成人的效能，以致很少人想起洗禮來，更沒有多少人會以洗禮為榮，也因此導致生出了許多赦罪和進天堂的其他途徑。³⁴³所以這信息應當始終銘刻在人們心上，這應許必須時刻縈繞在他們的耳邊。他們一定要念念不忘洗禮，使信心不斷得到激勵、滋長。

教會應當殷勤不斷地、正確地宣講、教導十字架的福音，好使那些因福音而真實悔改相信上帝應許的人受洗，能在基督裡真正活出洗禮的真實意義，成為世上的鹽和光；應當避免只是為了追求教會增長的業績而要求人受洗（決志者），卻忽略教導，不去察驗受洗者信心的對象與內容是否正確，如此一來，便是把洗禮視為幻術，如同民間宗教般的符合人的感覺、需求，以人的自我為中心。這樣就與羅馬教會因功生效的洗禮觀相同，即使受洗的人數增加，沒有真實的信心，也只是擴大了敗壞沉淪、世俗化的基督教世界，像中世紀教會一樣。

今日基督徒的處境錯綜複雜，不僅有萬物有靈論的各種民間宗教，更有基督教許多新興極端與異端宗派要去面對，無論是在教會內的教導或是傳福音領人悔改歸主，當面對到不同教導的聖禮教義的挑戰時，應該要更認真地，回到聖經

³⁴³ LW36:57.

真理的源頭，如此便能心意更新而變化，藉著宣講、教導聖道及對話或辯論，透過聖靈的工作，便能看見自己的無知與錯謬，並不斷地調整與進深，如此一來，便使眾人在真道上可以合而為一，而非像中世紀羅馬教會及宗教改革後期間的激烈改革派，彼此以暴力或政治逼迫的手段來解決，然而這並非一蹴可及的。路德強調：

我們應該讓聖道自由運行，不要加上我們的工作，我們只有說話的權利，沒有執行的權力。我們應當傳道，但結果如何，全憑上帝作主。³⁴⁴

路德深深明白，惟有上帝的道及聖靈的感動能夠影響改變人心，所以主張教會必須以愛和聖道來改革，推動改革者必須以基督的愛來進行改革，照我們從上帝所白白領受的去愛人，服務人，但絕不以暴力或強迫使人接受這內在信仰的更新，因為那不是任何改革者或改革方法所能達成的，這事唯有上帝至聖之道才能完成的。

³⁴⁴馬丁路德，基督徒的自由（附馬丁路德講道詞八篇），和士謙、陳建勛譯（台北：道聲，2004年），70頁。

參考書目

中文：

伍渭文主編。路德文集第一卷。雷兩田、劉行仕譯。香港路德會文字部，2003年。

但以理·普洛斯。基督為中心—因信稱義的生活。胡楚揚、顧美芬譯。中華信義神學院出版社，2011年。

李志傑主編。協同書--基督教信義宗教會信條。李天德譯。香港路德會文字部，2001年。

克勞治。基督教教義史。胡加恩譯。華神出版社，2002年。

谷勒本。教會歷史。李少蘭譯。道聲出版社，1965年。

林榮洪。基督教神學發展史：2 中世紀教會。香港：宣道出版社，2004年。

保羅·阿爾托依茲。馬丁路德神學。段琦、孫善玲合譯。新竹：信義神學院，1999年。

約瑟夫森。路德的聖洗觀。王敬軒譯。道聲出版社，1978年。

約翰·阿伯特。基督教歷史上的重大事件。劉秀慧譯。基督教溝子口錫安堂，1993年。

馬丁路德。路德選集上冊。徐慶譽、湯清譯。香港：基督教文藝出版社，2006年。

馬丁路德。聖道精華—馬丁路德小問答略解附註。中華福音道路德會，1991年。

凱利。早期基督教教義。康來昌譯。華神出版社，1992年。

華爾克。基督教會史。謝受靈、趙毅之譯。香港：基督教文藝出版社，1970年增訂本。

楊牧谷主編。《當代神學辭典》。上冊。台北校園書房，1997年。

楊牧谷主編。《當代神學辭典》。下冊。台北校園書房，1997年。

羅倫培登。《這是我的立場—改教先導馬丁路德傳記》。古樂人、陸中石譯。道聲出版社，2001年。

奧連。《基督教之信仰》。謝受靈、王敬軒譯。信義宗聯合出版社，1954年。

網路：

周學信。「後現代主義與台灣社會」。《心靈小憩》〔網路〕，網址：
<http://life.fhl.net/Culture/davincod/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

Copan Paul。「甚麼是後現代主義？」。《4TRUTH.NET 新興宗教與邪教》〔網路〕。
網址：<http://zht.4truth.net/fourtruthzhtpbnew.aspx?pageid=8589983189>，上網日期：2014年3月5日。

陳韻琳。「新興宗教與靈力追求」。《心靈小憩》〔網路〕，網址：
<http://life.fhl.net/Culture/davincod/01.htm>，上網日期：2014年3月5日。

「2011年台灣基督教會教勢報告」。《今日基督教報》〔網路〕，網址：
<http://news.dhf.org.tw/News.aspx?cate=01&key=2788>，上網日期：2014年3月27日。

英文：

Arand, Charles P. *That I May be His Own: An Overview of Luther's Catechisms*.
Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 2000.

A Reader's Edition of The Book of Concord. *Concordia: The Lutheran Confessions*.
Edited by Paul Timothy McCain. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House,
2006.

Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Michigan: William B.
Eerdmans Publishing Company, 1988.

Brecht, Martin. *Martin Luther—His Road to Reformation 1483-1521*. Trans. by James

- L. Schaaf, Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- Brecht, Martin. *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation 1521-1532*. Trans. by James L. Schaaf, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Evans, G. R. *The Medieval Theologians*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd 2001.
- E. Schillebeeckx, O. P. *Christ the Sacrament of the Encounter with God*. New York: Sheed and Ward, 1963.
- Estep, William Roscoe. *The Anabaptist Story*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- Josefson, Ruben. *Luther on Baptism*. Trans. by Gustav Carlberg. Hong Kong: Lutheran Theological Seminary, 1952.
- Kostlin, Julius. *The Theology of Luther Vol. I*. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897.
- Kostlin, Julius. *The Theology of Luther Vol. II*. Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology: His Historical and Systematic Development*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction Third Edition*. OX: Blackwell Publishers, 1999.
- Mckim, Donald K. *Theological Turning Points--Major Issues in Christian Thought*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1988.
- Oyer, John S. *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and The Anabaptists of Central Germany*. Indiana: The Hague Martinus Nijhoff, 1964.
- Ozment, Steven. *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press,

1980.

Peters, Albrecht. *Baptism and Lord's Supper*. Trans. by Thomas Trapp. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 2012.

Schlink, Edmund. *Doctrine of Baptism*. Trans. by Herbert J. A. Bouman. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 1972.

Trigg, Jonathan D. *Baptism in the Theology of Martin Luther*. Boston: Brill Academic Publishers, 2001.

Williams, George H. *The Radical Reformation*. Philadelphia: Westminster Press, 1957.

Wengert, Timothy J. *Martin Luther's Catechisms: Forming the Faith*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.