

系統神學叢書

THEOLOGY | THE BASICS

基督教神學淺析

首尔中国神学院



M001207

麥格夫

Alister E. McGrath 著

蔡錦圖 譯

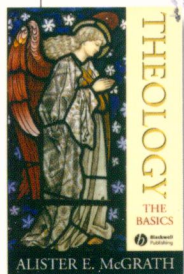
作者簡介



麥格夫

Alister E. McGrath

英國牛津大學威克里夫
學院院長，歷史神學教
授，著作甚豐，有：《今日
基督教教義》、《追尋真理
的激情》、《宗教改革運動
思潮》等。



系統神學叢書

基督教神學淺析

Theology: the basics

作者

麥格夫 Alister E. McGrath

翻譯

蔡錦圖

審閱

許寶瑩

責任編輯

蔡錦圖

裝幀設計

李贊海



出版/發行

基道出版社

香港沙田火炭坳背灣街26號富騰工業中心1011室

LOGOS PUBLISHERS

Unit 1011, Fo Tan Ind. Centre, 26 Au Pui Wan St., Shatin, Hong Kong

電話：(852) 2687-0331 傳真：(852) 2687-0281

網址：<http://www.logos.com.hk>

承印

陽光印刷製本廠



版權所有・請勿翻印

© 基道出版社有限公司

09/2005初版

Cat. No. LP 225

ISBN 962-457-293-3

Original Edition "Theology: the basics"

Blackwell Publishing Ltd

© Alister E. McGrath, 2004

Chinese Edition © 2005 by Logos Publishers Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED

Printed in Hong Kong

目錄

中文版序	vii
英文版序	ix
起步	xiii
1 信心	1
2 上帝	19
3 創造	39
4 耶穌	57
5 救恩	77
6 三位一體	95
7 教會	115
8 天堂	135
邁步向前	151
神學詞彙簡表	155
神學家生平簡述	161
索引	167

基督教神學漫析

Theology the Basics

作者: 艾倫·E·麥葛利

目錄

	序	
	第一章	基督教
	第二章	新舊約
	第三章	耶穌基督
	第四章	聖靈
	第五章	教會
iv	第六章	救恩論
vi	第七章	救恩論
viii	第八章	聖潔
x	第九章	末世論
xii	第十章	禱告
xiv	第十一章	禁食
xvi	第十二章	禁慾
xviii	第十三章	禁賭
xx	第十四章	禁酒
xxii	第十五章	禁賭博
xxiv	第十六章	禁賭博
xxvi	第十七章	禁賭博
xxviii	第十八章	禁賭博
xxx	第十九章	禁賭博
xxxii	第二十章	禁賭博
xxxiv	第二十一章	禁賭博
xxxvi	第二十二章	禁賭博
xxxviii	第二十三章	禁賭博
xxxx	第二十四章	禁賭博
xxxxii	第二十五章	禁賭博
xxxxiv	第二十六章	禁賭博
xxxxvi	第二十七章	禁賭博
xxxxviii	第二十八章	禁賭博
xxxxx	第二十九章	禁賭博
xxxxxi	第三十章	禁賭博
xxxxxiii	第三十一章	禁賭博
xxxxxv	第三十二章	禁賭博
xxxxxvii	第三十三章	禁賭博
xxxxxix	第三十四章	禁賭博
xxxxxxi	第三十五章	禁賭博
xxxxxxiii	第三十六章	禁賭博
xxxxxxv	第三十七章	禁賭博
xxxxxxvii	第三十八章	禁賭博
xxxxxxix	第三十九章	禁賭博
xxxxxxxi	第四十章	禁賭博
xxxxxxxiii	第四十一章	禁賭博
xxxxxxxv	第四十二章	禁賭博
xxxxxxxvii	第四十三章	禁賭博
xxxxxxxix	第四十四章	禁賭博
xxxxxxxi	第四十五章	禁賭博
xxxxxxxiii	第四十六章	禁賭博
xxxxxxxv	第四十七章	禁賭博
xxxxxxxvii	第四十八章	禁賭博
xxxxxxxix	第四十九章	禁賭博
xxxxxxxi	第五十章	禁賭博

中文版序

對於能為《基督教神學淺析》中文版撰寫序言，我深感欣喜。本書殷殷以初階入門者的需要為志，目的是提供一部非常簡單的導論，介紹基督教神學的某些主題和辯論。基督教偉大的神學家希坡的奧古斯丁 (Augustine of Hippo) 曾在他的著作中提過「理智之愛」(*eros of the mind*)——因著對思想觀念的深思斟酌所產生振奮莫名之情。我深深期望這本神學導論可以協助讀者，享受基督教神學對智性的啟發，以及其理解和挑戰所帶來的裨益。

我有幸曾在香港某幾間神學院講課，本書可以讓更多華人讀者閱讀，我深感高興。我盼望本書可以成為一個明證，幫助那些對認識基督教觀念的基礎感興趣的讀者，又幫助他們了解這些基礎在教會圈子內的神學反省這漫長傳統中的發展過程。

麥格夫

牛津，2005年2月

教育文庫

これは、日本の教育の歴史を振り返るにあたって、
重要な資料として、本書が役立つことを期待して、本書の
出版を希望する。本書が、日本の教育の発展に
一石を投ずることを祈る。本書の出版を希望する。
本書は、日本の教育の歴史を振り返るにあたって、
重要な資料として、本書が役立つことを期待して、本書の
出版を希望する。本書が、日本の教育の発展に
一石を投ずることを祈る。本書の出版を希望する。
本書は、日本の教育の歴史を振り返るにあたって、
重要な資料として、本書が役立つことを期待して、本書の
出版を希望する。本書が、日本の教育の発展に
一石を投ずることを祈る。本書の出版を希望する。

英文版序

神學是甚麼？自從公元3世紀開始，基督徒便用這個字詞來指「談論上帝」。要知道「神」(god) 這個字詞在不同宗教傳統中，可以有相當不同的意思；故此，當提到「基督教神學」，就像指某些「以基督教的方式談論上帝」的事情。在基督徒思考他們的信仰之時，「神學」一詞便是指這個反省的過程，以及它的結果。那麼，研讀神學，就是有系統地思考基督教的基本概念。這是對基督教信仰的表現、內容和含義，作出智性的反省。

有時候，神學是意味著要判斷甚麼才是理解基督教信仰某些層面的最佳方式。教會的教義就是一個好例子。對於某些人來說，教會是一個「混合的團體」，包括了信徒和非信徒；對於另外一些人來說，它卻是一個「純潔的團體」，只包括信徒。其他類似的例子也輕而易見。那麼，這些不同的取向是從哪裏而來的？它們的價值和含義是甚麼？它們對基督徒生活的本分又會造成甚麼差異？

在另一些時候，神學反省意即嘗試理解為何基督教教

會要信奉(起碼驟眼看來)似乎複雜,甚至是頗為難以置信的觀念。基督徒為何不接受諸如「耶穌基督是真正的人」這較簡單的說法,而偏要相信耶穌基督是「真正的神和真正的人」如此難理解的說法?又或者,人為何不單純的只相信(一位)上帝,而要相信上帝是三位一體的(即一上帝,三位格)?

想要深思基督教信仰的理由十分多。教外的人也會對基督徒相信甚麼及其原委感興趣。神學就能提供基督教信仰的一個解釋,而且幫助我們見到,基督徒為何會在某些重點上意見分歧。至少,對於任何研究西方文化歷史、文學或藝術的人來說,基督教神學的基本理解是十分重要的。

對基督徒而言,神學反省可以使一個人更豐實,並加深他們對信仰的認識。基督教偉大的神學家希坡的奧古斯丁認為,「與上帝摔跤」讓智性經歷了真正的振奮。他談到「理智之愛」(*eros of the mind*)——這是一種渴望認識上帝本性和行事的意識——以及它對人們生活所造成改變上的影響。還有別的基督徒作者強調神學在實踐上的重要性,指出它對教會事工是如何不可缺少的。許多人認為,講道、靈性生活和教牧關懷,最終都是建基在神學上。這樣「思考上帝」的事情,可以在許多地方進行——教會研習小組、查經、講道和神學院教室。

本書是基督教神學的導讀概論,特別是針對那些初次接觸神學的入門者,以及對研究神學思想心存恐懼的人。本書的目的是向你介紹基督教神學某些基本主題、困難和特性,而且刺激你渴望認識更多。在本書不多的篇幅中,可以處理的事項相當有限,而且許多讀者會因某些討論只

是蜻蜓點水而感到失望。幸好，還有許多其他作品可以讓你進一步研習。當你讀完這本導論之後，若不知道下一步該做甚麼，本書亦有具體的建議。

本書是由探討基督教的某些基本概念開始，擇其精粹而論之。本書的**目的**是向你介紹基督教神學的基本原理，它**假定**你對有關課題毫無認識。本書將會**介紹和解釋**基督教神學的以下層面：

- 某些主要的觀念，這些觀念可見於〈使徒信經〉；
- 這些觀念如何發展和被證明；
- 用來討論這些觀念的基本詞彙，特別是專門用語；
- 過去2000年間影響基督教思想的某些主要辯論；
- 歷代塑造基督教神學的主要思想家。

本書也藉著協助你閱讀以不同取向處理上述問題的文獻，從而鼓勵你**接觸**這些觀念。當你讀完本書之後，你可以應付在相關範圍中較深入的著作，包括由我所撰寫的兩部標準神學初階課本。

《基督教神學淺析》是建基於我以往兩部成功的著作：《基督教神學手冊》(*Christian Theology: An Introduction*)和《基督教神學原典菁華》(*The Christian Theology Reader*)。前者的英文版現今已是第三版，提供完全符合大學水平的基督教神學導論，包括神學歷史的綜合範圍、神學方法的基本原理，以及10個神學主要領域的詳細討論。後者現今已是第二版，提供了超過三百篇與神學研究相關的原始文獻，並附上個別的導論、註釋和研討問題。本書期望既可以成為基督教神學主題的入門概論，也能夠用作詳細研讀上述兩書的基

礎。本書力圖避免任何宗派成見，盡力以尊重和公平的態度檢視一切立場。

本書所採納的取向，曾在牛津大學的聽課學生中試用多年，為著那些協助我評估這取向的人，我深表謝意。

麥格夫

牛津

起步

神學 (Theology) 是「談論上帝」，而基督教神學是從基督徒的觀點來「談論上帝」。它的起點是要承認基督徒對誰是上帝和祂的樣貌，有相當與別不同的觀念。我們可以在聖經中找到這些信息，而且所有基督徒都認為，聖經對信仰的事情極其重要。基督教神學既可視之為對聖經深思，以及整理它的觀念和主題的**過程**，也可視之為反思某些概念的過程之後的**結果**——那些概念往往被稱為「教義」(doctrines，這個字是源自拉丁文 *doctrina*，意思是「教導」)。

還有其他文獻如〈使徒信經〉(the Apostles' Creed) 和〈尼西亞信經〉(the Nicene Creed) 亦深受基督徒的尊重。「信經」(creed) 一詞源自拉丁文 *credo*，意思是「我相信」。基本上，信經是一份基督教信仰要點的概略陳述。上述的古老信經列出了信仰的某些基準，而且廣泛用作教導的用途。許多神學家認為，基督教神學就是探討這些信經的基本概念，研究它們在聖經中的基礎，以及它們對基督徒的思想和生活的影響。

那麼，我們可以怎樣研讀神學？研讀神學的方法之一，是閱讀某些神學家的著作，以及觀察他們接納了哪類取向。他們如何發展那些概念？怎樣評估論據？在他們的取向中，如何運用聖經和其他神學家的著作？有兩位基督教神學古典時期的神學家，在此可以一提：

- 阿奎那 (Thomas Aquinas, 約1225~1274年)。他是中世紀一位偉大的神學家，他的《神學大全》(*Summa Theologiae*, 拉丁文書名的意思是「神學總體」)是系統神學中最受推崇的著作。
- 加爾文 (John Calvin, 1509~1564年)。他的《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)是新教神學的里程碑。

在20世紀亦有兩位神學家往往特別受到注意：

- 新教神學家巴特 (Karl Barth, 1886~1968年)。他的《教會教義學》(*Church Dogmatics*)經常被視為當代最重要的神學作品。
- 天主教神學家拉納 (Karl Rahner, 1904~1984年)。他的《神學探究》(*Theological Investigations*)把精簡的神學論文，重新確立為處理神學辯論和探討的一個主要方式。

上述研讀神學的進路有許多優點。不過，這樣的進路對神學生的要求相當大。對於入門初學者來說，上述作品的篇幅十分宏大。此外，學員還須知道不少背景資料，才能真正明白它們的意思。

故此，某些作者建議**歷史性**的進路會較佳。這是意謂注目於基督教神學的歷史，以及它在歷代中的發展。這個

進路並不是把焦點放在某一人物上，而是讓學生綜覽基督教思想如何逐步形成。如前一樣，這是研讀神學的有效方法。不過，它對神學生的要求也極高，因為2000年的歷史是需要漫長時間才能掌握的！

那樣的歷史往往分割為不同的部分，才較易於處理。雖然每一個神學家對於如何才算是最好地劃分2000年的基督教歷史，各有一套見解，不過許多人都會採用類似下述的架構。

最初的100年通常被稱為**使徒時期** (apostolic period)。現今收錄在新約中的作品，就是在這段時期撰寫的。這時候，基督教擴展遍布地中海地區及更遠處。使徒行傳所描述保羅的宣教旅程，正好是這些活動的極佳例證。

接下來是**教父時期** (patristic period)。通常是由公元100年開始計算，直至451年的迦克墩會議 (Council of Chalcedon) 結束。這個會議標誌著基督教思想的里程碑 (尤其是關於耶穌基督的身分)，許多作者視它為這個神學發展重要時期的終結。「教父」(patristic) 是一個不常見的用詞，源自希臘文 *pater* (意即「父親」)，用來稱呼一羣被稱為「教會的父親」(fathers of the church) 的作家。(可惜的是，他們中間沒有多少婦女。) 教父時期見證了教會的教義、耶穌基督的身分、三位一體的教義，以及恩典與自由意志的關係等重要神學探討。

跟著的是**中世紀時期** (medieval period)。一般是指從迦克墩會議至公元1500年左右。這段漫長的時期在神學上富有成效，而且有好些神學鉅著面世。上文提過阿奎那在13世紀的鉅著《神學大全》。此外還有許多其他例子，例如敦司·蘇格徒 (Duns Scotus) 和俄坎的威廉 (William of Ockham)

的著作。這段時期曾有過許多詳盡探討的課題，包括信仰與理性的關係，以及聖禮的神學。當然，除此之外，教父時期有些爭論仍然在這段時期持續不休，包括基督的身分，以及恩典與自由意志的關係。

16世紀標誌著西方教會一個激烈改變的時期。這個**宗教改革時期** (period of reformation) 見證了新教宗教改革運動的誕生，涉及的人物例如馬丁·路德 (Martin Luther) 和加爾文等，開展了新的神學論爭的時期。在這段期間，某些神學論題特別炙手可熱，尤其是聖經在神學辯論中的地位、教會的教義，以及要做甚麼才可以得救的問題。天主教教會也在這段期間經歷了一段改革時期，通過天特會議 (Council of Trent) 設定了天主教對於重要論題的最終立場。許多學者也把17世紀包括在這段時期內，認為它代表了由前一世紀開始發展的新教與天主教的鞏固時期。在這個世紀裏，基督徒移居北美洲，開始把當地確立成為神學論爭的一個主要參與者。

最後是**現代時期** (modern period)。它所指的是從接著的時期開始，直至如今。這時期的西歐相當動盪，特別是先後發生了1789年的法國大革命，以及20世紀在東歐興起的馬克思主義。儘管有上述的焦慮，這是一個神學在歐洲和北美極富創造力的時代。此外，20世紀在非洲和亞洲的基督徒愈來愈多，以致在這些新興地區中引發了對「本土神學」 (local theologies) 產生更多興趣。這些本土神學建基在基督教傳統上，卻敏感於本土的處境。

上文以三言兩語綜覽這些發展，可以說是一個不可能的任務，結果顯然相當粗略和不足。故此，本書不會採用一個歷史性的取向。雖然研讀神學的歷史是一件十分吸引的事，但卻需要提供比這本小書的篇幅所能容許

還要深入的討論。幸好，還有另一種方法介紹神學，來避免這個難題。

本書所採用的取向是**主題式**的。我們會查看好幾個基督教思想的領域，探討基督徒神學家就著這些領域說了些甚麼，以及他們如何發展這些概念。這讓我們以一種可以掌握的方式，來斟酌基督教神學的某些重大問題。它可以使你發展思考神學論題的一些工具，而不僅是學習某些偉大神學家如何思索這些論題。

任何嚴肅的神學研究，都會包括論題、個別神學家和神學的歷史。若沒有留意神學家以往的思想，以及它與今天的關係，都不可能正確地研究神學。由於這本小書的篇幅有限，故此不可能期望它可以公平地釐清個別思想家或歷史的複雜性。然而，論題式的取向卻容許我們查考某一辯論的歷史（這與所討論的論題相關），以及個別的神學家（當他們對有關討論作出獨特的貢獻時）。本書提供了兩個有用的附錄參考，協助這個互動交流的過程：神學詞彙簡表，以及在本書提過的主要神學家生平簡述。

在漫長的歷史中，基督教神學曾經訴諸於三個十分重要的源頭：聖經、傳統和理性。主題式的取向容許我們探討這些資源在神學辯論中各自的位置。鑒於它們的重要性，我們在進入本書的第一個論題之前，將會稍微詳細地逐一探討它們。

聖經簡介

「聖經」(Bible)一詞源自希臘文 *biblia* (「書本」)。聖經是指一本書卷合集，基督徒視它為一本在思想和生活等事情上具有權威性的作品。聖經分為兩個主要部分，稱為「舊

約」(Old Testament) 和「新約」(New Testament)。「舊約」是基督徒對猶太教奉為權威的一系列典籍的稱呼方式，它有時被稱為希伯來聖經(Hebrew Bible)。「約」(testament) 這個字須加解釋。在這情況下，它實際上是意指「盟約」(covenant) 或「上帝所定的秩序或時代」(dispensation)。這樣選詞用字背後的基督教觀念基礎是：

1. 呼召以色列民和基督教會的是同一位上帝。以聖經的言語表達，兩者都是「蒙揀選的子民」。
2. 上帝在耶穌基督裏對待人類的一個新時期，通常被稱為「新約」(“new covenant” 或 “new dispensation”)。

這對基督徒閱讀舊約有重大的意義。對於基督徒來說，舊約期待著基督的來臨。這個觀念在新約中是有規律地發展的。如果你想概略地探討這一點，請閱讀新約第一卷書馬太福音的首兩章，並嘗試回答以下兩條問題：

1. 在這兩章中，「這事成就是要應驗先知的話……」一語出現了多少次？
2. 你認為，馬太為何會把耶穌基督應驗舊約預言看作是一件如此重要的事？

基督教普遍同意，聖經對神學爭論和個人靈性有其獨特的重要性。新教的所有信條都強調聖經的中心性。最近期的梵蒂岡第二次大公會議(Second Vatican Council, 1962~1965年)再次肯定了聖經對天主教神學和宣講的重要性。聖經的權威被視為是繫於「靈感」或「默示」(inspiration) 的觀

念——換言之，聖經的說話在某程度上是傳達了上帝的話語。新教大多數的信條都清楚說明這一點，例如〈加利亞信條〉(Gallican Confession of Faith, 1559年)明文宣告：

我們相信，在這些書卷中所包含的道是從上帝而來的，並且惟獨從祂得到權威，而不是來自人類。

《天主教教理》(*Catechism of the Catholic Church*, 1992年)提出了一個類似的立場：

上帝是聖經的作者。上帝所啟示的事情，都是包含在聖經裏，並以聖經文本表達出來，它是在聖靈的感動之下寫成的。神聖教會根據使徒時代的信仰，接受舊約與新約各卷書為神聖的正典，是包括整本書，亦是任何一部分，原因在於它們是在聖靈的默示下寫成的。上帝是聖經的作者，並且親自把這書託付給教會。上帝默示人間的作者，寫成神聖的經典。

對於聖經確實所包括的書卷，在基督教圈子裏有不同的意見。其中最重要的異議是那些稱為「次經」(Apocrypha, 源自希臘文字詞，意思是「隱藏」)或「典外文獻」(Deuterocanonical works, 或稱為「後典」)的作品。這些作品包括了所羅門智訓(Wisdom of Solomon)和猶滴傳(Book of Judith)等。關鍵在於，這些書卷的成書日期雖然可以追溯至舊約時期，但不是以希伯來文寫成的。

新教教會傾向把這些次經書卷視為資料豐富的作品，但卻沒有教義的重要性。不過，天主教教會卻認為它們是聖經的一部分。兩者之間的差異，反映在新教與天主教聖經的編排方式上。新教的聖經——例如1611年著名的《英王詹姆斯聖經》(King James Bible)或《新國際譯本》(New International Version)——把這些文獻放在聖經的第三部分裏，並稱之為「次經」。天主教的聖經——例如《耶路撒冷聖經》(Jerusalem Bible)——則把它們放在聖經的舊約部分中。

傳統

早期教會的連串爭議，說明了傳統這概念的重要性。「傳統」(tradition)一詞是源自拉丁文 *traditio*，意思是「傳出」、「流傳下來」或「傳遞」。它完全是一個聖經的概念；我們發現使徒保羅提醒他的讀者說，他把基督教信仰的精髓傳給他們，那是他自己從其他人領受的(林前十五1~4)。這個用詞既可以指傳遞教訓給其他人的行動——保羅堅持這些事情必須在教會內進行，也可以指以此方式傳遞的教導內容。故此，傳統可以被理解為**過程和教導的內容**。教牧書信(三卷特別關心教會組織和如何傳遞基督教教導的新約書信：提摩太前、後書和提多書)尤其強調「從前所交託你的善道，你要……牢牢地守著」(提後一14)。新約也有負面地運用傳統的概念，意指某些「沒有上帝權威的人為觀念和做法」。耶穌基督就以這個概念，公開地批評猶太教的某些人為傳統(參太十五1~6；可七13)。

傳統這概念的重要性，首先見於2世紀期間爆發的一場爭論。這場爭論涉及諾斯底思想(Gnostic controversy)，是集

中於一些問題，包括如何得到救恩。基督徒的作家發現要處理某些對聖經相當罕見和富想像力的解釋。他們如何處理這些問題？假如聖經被視為具權威性，那麼是否每一個聖經的解釋都有同等的價值？

里昂的愛任紐 (Irenaeus of Lyons) 是教會其中一位最偉大的神學家，他對此不以為然。如何解釋聖經這問題，至為重要。他認為，異端是根據他們本身的旨趣來解釋聖經。相反地，正統信仰的信徒解釋聖經，是採用他們的使徒作者所贊許的方式。使徒藉著教會所傳下來的，不只是聖經的文本本身，還有閱讀和理解這些文本的方式：

任何人若想理解真理，就應當考慮使徒的傳統，那是地上每一教會所知悉的。我們可以數算出那些被使徒委派的主教，以及由他們流傳下來直到今天的繼承者，他們絲毫沒有教導和曉得這些人〔按：指異端〕所想像出來的東西。

愛任紐的論點是，當時基督徒的教導、生活和詮釋的源流，是可以追溯至使徒時期。教會可以分辨出誰是那些維護教會教導的人，以及某些眾所周知的標準信經，這些信經設定了基督教信仰的主線。故此，傳統是忠於使徒原來教訓的保證者及捍衛者，以對抗部分來自諾斯底派對聖經經文的創見和歪曲的解釋。

這樣的發展十分重要，因為它構成了「信經」的基礎——信經是基督教信仰之基要重點，是一份公開的、權威的陳述。它建基在聖經上，卻消除了持不同意見者對聖經材料的解釋。這個論點在5世紀初由萊蘭的萬桑 (Vincent

of Lérins) 進一步發展，他關注到有某些教義創見並沒有在良好理由下提出，故此他認為有必要制訂一些公開準則，來判斷上述的教義。那麼，教會有何標準可以沿用，來防衛這樣的謬誤？萬桑認為，答案十分清楚：傳統。傳統是「詮釋先知和使徒的準則，由普世教會的準則所引導著。」

信經

在提到信經的重要性之後，我們可以探討它們是如何成為現今的形式。信經的出現是受到兩個相當重要的因素所促成的：

1. 公開的信仰陳述之需要，可以用作教導和維護基督教信仰，對抗誤傳歪曲；
2. 在受洗時個人「認信」(confessions of faith) 的需要。

我們已經提過第一點，第二點則要進一步探討。我們知道，早期教會相當重視新成員的受洗。在3至4世紀間，洗禮和教導的一個明確模式逐漸成形：教會的新成員在大齋期之間接受基督教信仰基礎的教導，然後在復活節受洗。這些教會新成員被公開要求認同基督教信仰的主要條文，肯定他們的信仰。

希坡律陀 (Hippolytus) 的《使徒傳統》(*Apostolic Tradition*，3世紀初面世) 告訴我們，每名預備受洗的人都會被問及三條問題：「你相信上帝，全能的父嗎？你相信耶穌基督我們的救主嗎？你相信聖靈、聖教會和罪得赦免嗎？」隨著時間過去，這些問題逐漸變成一份信仰條文，要求每位等

候受洗者確認。

今天在基督教崇拜中廣泛使用的〈使徒信經〉，就是源自這些「洗禮信經」最重要的信經。傳統上，〈使徒信經〉是有12項陳述句，每一項歸於12使徒其中一位的名下。雖然現今一般同意，這份信經並不是真的由使徒所撰寫的，然而卻有「使徒性」(apostolic)的意義，包含了教會從這些使徒所接受的基督教信仰的主要概念。這份信經的現今形式，可以溯源至8世紀。現今的形式如下：

我信上帝，全能的父，創造天地的主。

我信我主耶穌基督，上帝的獨生子；因著聖靈感孕，從童貞女馬利亞所生；在本丟彼拉多手下受難，被釘在十字架上，受死，埋葬；降在陰間；第三天從死裏復活；祂升天，坐在全能父上帝的右邊；將來必從那裏降臨，審判活人、死人。

我信聖靈；我信聖而公之教會；我信聖徒相通；我信罪得赦免；我信身體復活；我信永生。阿們！

請留意，這份信經仍然可以分成三部分，呼應著希坡律陀所載，在3世紀等候受洗者被問及的三條問題。雖然每條問題的答案都已經擴寫了，當中的基本結構仍然可以辨認。

〈使徒信經〉提供了一份相當合宜的摘要，概括了基督教信仰的某些主要論題，我們將會在本書裏經常運用它，作為討論的基礎。

理性

最後，我們要提到理性在基督教神學中的重要性。傳統上，基督教神學認為理性的運作是臣服在啟示之下的。阿奎那認為，超自然的真理必須向我們啟示出來。人類的理性本身不能期望得以洞悉神聖的奧秘。不過，它們一旦被啟示出來，理性就可以對之加以反省。這是大多數基督教神學家所接納的立場。理性容讓我們對啟示有所反省。

上述的見解，在西方文化偉大的「理性時代」——大多數歷史學者認為是指1750年至1950年的二百年間——受到批判。有認為理性可足以推論任何認識上帝所需要的東西，所以沒有必要把神聖啟示提出來。相反地，我們可以依賴理性。這個立場一般被稱為「理性主義」(rationalism)，今天仍然可以在某些地方接觸到。

當然，理性在神學中的角色，現今仍然是一個有趣的課題。最明顯的是見於對「上帝存在的論證」這一直以來的爭議。這些論證可以證明許多事情的說法，相當受到質疑，更不要說論證基督教上帝的存在，不過對於以理性來辯論神學這一直以來的角色，卻顯得相當突出。本書較後部分將會簡略地探討這方面的某些論證。

現在，我們要討論信心與理性之關係最有趣的一面：神學上的「合作者」(helpmates) 或「對話夥伴」(dialogue partners) 的使用，通常是用拉丁文 *ancilla theologiae* 稱之，這句片語的字面意思是「神學的侍女」(a handmaid of theology)。

「侍女」：神學與文化的對話

在基督教神學中有一個長久的傳統，就是利用基督教傳統以外的智性材料，作為發展神學視野的工具。這個取

向往往用拉丁文片語 *ancilla theologiae* (神學的侍女) 稱之。它所建於的基本觀念是，哲學系統相當有助促進神學發展，而且讓基督徒思想家可以與他們四周文化有開放對話。這個取向的兩個最重要歷史例子，是與柏拉圖主義 (Platonism) 和亞里斯多德主義 (Aristotelianism) 的對話。

在基督教會最初五個世紀期間，與柏拉圖主義的對話極其重要，尤其是在地中海東部操希臘語的世界中。當基督教在當地擴展時，接觸到可與之匹敵的世界觀，其中最重要的是柏拉圖主義。這樣的世界觀可以從正面或負面的角度看：它們既是對話和智性發展的機會，也是對基督教的存在產生威脅。殉道者游斯丁 (Justin Martyr) 或亞歷山太的革利免 (Clement of Alexandria) 等作家所面對的任務，就是如何讓柏拉圖主義在智性方面的明顯價值，運用在建構基督教的世界觀中，而不用對基督教本身的完整性作出妥協。畢竟，雖然它們之間偶爾有相似之處，但基督教卻始終不是柏拉圖主義。

在13世紀經院哲學的黃金時期中，開展了一場新的辯論。中世紀作家對亞里斯多德的重新發現，似乎提供了新的資源，幫助智性生活的每一層面，包括物理學、哲學和倫理學。不可避免地，神學家應該也想見到，他們以亞里斯多德的觀念和方法建構一套系統神學，可以產生了怎樣的用途——例如阿奎那的鉅著《神學大全》，就廣泛被視為是古往今來最偉大的神學著作之一。

在上述情況中，運用另一套智性的學科作為「神學的侍女」，既有機遇，也有危險。所以認識這些機遇和危險，顯然十分重要。對於神學所提供的兩個主要機遇，可以概括如下：

1. 它比別的方法更能容許一個對種種觀念遠較嚴格的探討。
基督教神學在試圖發展其觀念中所碰到的難題，往往在其他學科中也會遇上。例如，阿奎那發現亞里斯多德那「不動的動者」(unmoved mover) 的概念，有助提出維護上帝存在的某些理由。
2. 它容許基督教神學與其他世界觀對話——這是教會在世俗處境中作見證的重要元素。在2世紀，殉道者游斯丁無疑相信，許多柏拉圖主義者對柏拉圖主義與他們可能考慮歸信的基督教之間的相似之處，會留下深刻的印象。同樣地，保羅在「亞略巴古演說」(Areopagus address, 徒十七22~31) 中，就從斯多亞哲學 (Stoic philosophy) 中採用了某些主題，試圖針對雅典文化傳遞基督教信息。

除了這些正面的觀點之外，也必須提及一個明顯的危機：那些並非基督教所獨有的觀念，開始在基督教神學中扮演了重要——甚至可能是決定性——的角色。例如，亞里斯多德思想對於邏輯推理之特有方法，或笛卡兒哲學 (Cartesian) 關於任何智性學科的恰當起點，這類觀念都進入了基督教神學裏。在某些情況，這可以是中性的發展，但亦可能最後會被承認為有負面的含義，侵蝕了基督教神學完整性的基礎，而且至終導致它被扭曲。偉大的德國改教家馬丁·路德認為，由於亞里斯多德觀念在中世紀過分地、偏袒地不加批判的運用，中世紀神學已經有一些這樣的歪曲出現。

雖然有這些擔憂，上述的取向依然繼續被廣泛使用。許多19世紀的德國神學家發現，哲學家黑格爾 (G. W. F. Hegel) 和康德 (Immanuel Kant) 的著作是有益的對話夥伴。在20世紀

中，布特曼 (Rudolf Bultmann) 和田立克 (Paul Tillich) 都認為，與存在主義 (existentialism) 的對話，使神學有豐碩的成果。我在更近期的著作中指出，自然科學的處理方法和假設，在神學上可以是極具意義的 (參考我的三冊論著：《科學化的神學》[*A Scientific Theology*])。

邁步向前

本章略述了基督教神學的某些背景。不過，還有許多地方是完全沒有提及的。填補這許多缺口的最佳方法，就是開始探討某些特定的神學論題，而且藉此作為方法，反省基督教神學某些課題、觀念、人物和爭議。我們將會使用一個架構，以便做到這一點。與其只是隨意探討問題，我們寧可讓〈使徒信經〉的結構來設定我們的反省範圍。

在作出這個決定時，我是受到兩個考慮因素所影響的。本書的許多讀者都是參與教會或神學院的研習小組，而〈使徒信經〉在這些地方顯然是討論的一個參照點。許多教授基督教教義入門課程的學院，都是採用〈使徒信經〉作為講授的架構，使本書可供參考閱讀之用。不過，本書的基本取向其實是沒有依附任何特定的方式。本書所提出作進一步探討的論題，在神學上都是極有趣味的，不論你是在哪一個境況中研究它們。

那麼，我們將會從哪裏開始？顯然應從「『信』上帝」這話是甚麼意思開始。〈使徒信經〉以「我信」一語開始。那麼，這是甚麼意思？它提出了甚麼課題？我們立即就轉入下一章，探討這些問題。

The first part of the document is a letter from the Secretary of the State to the President, dated the 10th day of January, 1800. The letter is addressed to the President and is signed by the Secretary of the State. The letter contains the following text:

Sir, I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 9th inst. and in reply to inform you that the same has been forwarded to the proper authorities for their consideration. I am, Sir, very respectfully, your obedient servant,

J. C. CALHOUN, Secretary of the State.

The second part of the document is a report from the Secretary of the State to the President, dated the 10th day of January, 1800. The report is addressed to the President and is signed by the Secretary of the State. The report contains the following text:

Sir, I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 9th inst. and in reply to inform you that the same has been forwarded to the proper authorities for their consideration. I am, Sir, very respectfully, your obedient servant,

J. C. CALHOUN, Secretary of the State.

The third part of the document is a report from the Secretary of the State to the President, dated the 10th day of January, 1800. The report is addressed to the President and is signed by the Secretary of the State. The report contains the following text:

Sir, I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 9th inst. and in reply to inform you that the same has been forwarded to the proper authorities for their consideration. I am, Sir, very respectfully, your obedient servant,

J. C. CALHOUN, Secretary of the State.

1

信心

「我信上帝。」〈使徒信經〉這句扼要的開首語，直接引領我們進入本書的第一個神學論題。「我信上帝」這句話究竟是甚麼意思？我們又怎樣理解「信念」(belief)和「信心」(faith)等用詞？

「信心」一詞在聖經中有幾方面的意義。聖經有一個特別重要的主題：信賴上帝，這觀念是關係於舊約亞伯拉罕蒙召這人所共知的記載(創十五1~6)。這段經文提到，上帝向亞伯蘭應許賜他無數後嗣，猶如夜空的星星那樣多。亞伯蘭相信上帝——意即信賴所給他的應許。同樣地，耶穌四周的羣眾往往被描述成有「信心」的羣體，意思是指他們相信耶穌擁有某些特殊地位、身分或權力，能夠醫治他們的疾病，或解決他們所關心的問題(參路五20，十七19)。在此再一次顯出信賴的基本觀念，在這情況中，還加上了識別出耶穌有值得如此信賴之處。

在日常的用語中，「信心」和「信念」等用詞彷彿已像是「沒有說服力的知識」。我知道水的化學公式是 H_2O ，也知

道地球是環繞太陽運行。當我說「我知道」美國首都是華府時，意即這句話是可以查證的。不過，當我說「我信上帝」時，一般認為這是意味著「我認為有一位上帝存在，不過我沒法以任何確實證據來證明這一點。」

然而，上述對「信心」和「信念」等詞的日常用法是誤導的，沒有恰當地理解「信心」這神學概念之複雜性。在18和19世紀，西方哲學廣泛相信，任何值得相信的事物都是可以證明的——不論是藉著邏輯論證，或是通過科學實驗。正如19世紀偉大的數學家克利福德 (W. K. Clifford, 1845~1879年) 認為：「任何人若是相信證據不充分的東西，不論何時何地都是錯誤的。」這種「實證主義」(positivism) 深深衝擊了西方的文化，而且它的影響仍然存在。「相信上帝」的觀念被某些理性主義的作者嘲笑揶揄，他們認為，除非上帝的存在可以得到證實，否則沒有任何理由要對上帝這樣的宣稱有些微的關注。

不過，隨著星移物換，上述立場的可信性已經受到嚴重削弱。西方文化的許多基本信念，愈來愈清楚是不能被證明的。科學哲學家波拉尼 (Michael Polanyi) 指出，在自然科學的處理方法背後，存在著某些不能證明的信念。正如旦尼生 (Alfred Lord Tennyson, 1809~1892年) 在他的詩〈古聖先賢〉(The Ancient Sage) 中指出，真正值得相信的東西，沒有一樣是可以按照克利福德等人所要求的方式來證明的：

由於沒有值得證明的東西是可以被證明的，
或是加以反駁：因此你要有智慧，
總要堅守在懷疑較樂觀的一方。

從那時候開始，哲學家變得更務實。某些事物真的可以證明；不過某些事物，因著它們的本質，是不能證明的。上帝是其中之一。對於上帝存在的證明，基督教的基本態度如下：

1. 上帝的存在是不能以理性來確定和證明。然而，上帝存在的事實是**超越**理性，而不是**違反**理性。
2. 有某些極好的理據是可以提出來，顯示上帝的存在；然而，這些理據卻不能算是按照「嚴格的邏輯論證」或「決定性的科學實驗」而言的「證明」。
3. 信心是關乎對上帝的信靠，而不只是同意上帝是存在的。

我們已經開始進入討論上帝存在的「證明」這問題。在下文中，我們將會以阿奎那的觀念為中心，稍微詳細地探討基督教神學的這層面。阿奎那是基督教其中一位最有吸引力的神學家。

上帝存在的證明？

阿奎那(約1225~1274年)或許是中世紀最著名和最具影響力的神學家。他出生於意大利，在巴黎大學和其他北部大學唸書和教學，在此聲名鵲起。阿奎那的名望主要是來自《神學大全》，直至晚年，他還在編撰此著作，甚至逝世時也尚未完成。不過，他同時撰寫了許多其他重要作品，特別是《駁異大全》(*Summa contra Gentiles*)，此書代表了基督教信仰的主要陳述，尤其是關於上帝的存在。阿奎那相信，從人類普遍的經驗中找出指向上帝存在的線索，完全是恰當的。他的「五項論證」(Five Ways) 代表了他支持上帝存在

的五項議論，而每一項都是運用了世界的某一層面，「指向」其創造者的存在。

那麼，阿奎那提出了哪類線索？他的基本思想進路，在於這世界反映了上帝是它的創造者——這個觀念在他的「存有的類比」(analogy of being) 之教義中，提供了一個較有條理的表達方式。正如一位藝術家在畫作上簽署，表明那是他的作品一樣，上帝同樣也對受造物寫上一個神聖的「簽署」。我們在世界中所觀察到的——例如它的秩序性——可以解釋上帝是否就是它的創造者。假如上帝創造了世界，也在其上銘刻了上帝的形象和樣式，那麼上帝的某些本質，就可以從受造物中得知。

那麼，我們可以從哪裏觀察受造物，找到上帝存在的證據？阿奎那認為，世界井然有序就是上帝的存在和智慧最有說服力的證據。這個基本假設，構成了五項論證的基礎。然而，一般稱為「設計論證」(argument from design) 和「目的論證」(teleological argument) 的議論尤其重要。我們將會討論其中第一項和最後一項的「論證」，說明問題所在。

第一項論證是始於觀察世間事物的運動或改變。世界是動態的，而不是靜態的。這方面的例子不勝枚舉。雨水從天而降、石頭滾下山谷、地球環繞太陽運行(事實上阿奎那不知道這一事實)。阿奎那的這一項論證，通常稱為「運動論證」(argument from motion)；不過，在此討論的「運動」，顯然實際上是以較為一般性的用語來理解的，故此若翻譯成「變化」就較為適合。

那麼，自然界是如何處於運動的狀態？為甚麼它一直在變化？它為何不是靜態的？阿奎那認為，萬物的運動都是由於受到其他東西所驅動。對於每一運動來說，

都有一個起因。事物不只是在運動，它們是受到其他東西所驅動的。然後，每一運動的起因本身，必然還有一個起因，而那起因也必然再有另一個起因。於是，阿奎那認為，在我們所認識的世界背後，有一連串運動的起因。阿奎那認為，除非這些起因的數量無窮無盡，否則必然在連串系列的源頭之處，有一個單一的起因。所有其他的運動，最終都是來自這個運動的源頭。這是一串很長的因果關係的源頭，而卻能夠反映在我們見到這世界所表現的方式上。由事物是在運動的事實中，阿奎那從而認為，這一切運動都有一個最初的起因。阿奎那堅稱，這不是別的，正是上帝。

在較近代，這項論證以上帝被說成是創造宇宙的一位，而得以重述。因此，它通常被稱為「宇宙式」(cosmological；源自希臘字 *kosmos*，意思是「宇宙」) 論證。這項論證最常見的表達方式如下：

1. 宇宙萬物的存在，都是依靠別的事物。
2. 宇宙個別部分的真實情況，也是宇宙本身的真實情況。
3. 因此，宇宙是依靠其他事物而存在的，只要它是曾經或將會存在。
4. 故此，宇宙的存在是有賴於上帝。

上述的論證，基本上假設宇宙的存在是某些需要解釋的東西。顯然，這類論證直接涉及現代宇宙論的研究，尤其是宇宙起源的「大爆炸」理論。

第五項也是最後一項論證，就是「目的論證」，這論證的名稱源自希臘字 *telos*，意思是「意圖」或「目的」。阿

奎那提出，世界流露了由聰明者設計的明顯痕跡。自然界的進程和對象，似乎是有某一既定的目標。它們彷彿是有一個意圖，經過設計而成。不過，事物是不會自己設計自己的：它們是由別的人或物所造成和設計的。基於這觀察而來的論據，阿奎那斷定，這個自然秩序的來源，必定是上帝。

這項論證由佩力(William Paley, 1743~1805年)詳盡闡述。根據佩力的論點，世界就像一隻手錶。這錶顯示出智慧者設計的證據，而且是為了一個目的而製造的。只要有一隻手錶存在，也就必然有一位鐘錶匠存在。佩力特別對人眼的構造印象深刻，他認為，眼睛十分複雜，而且相當先進，必定是來自智慧的設計和建構的成果。

佩力的論證在19世紀的英國極具影響力。不過，達爾文(Charles Darwin, 1809~1882年)的進化論對這樣複雜的結構如何出現，提供了另一個解釋，使佩力論證的可信性打了折扣。達爾文在《物種起源》(*Origin of Species*, 1859年)中堅稱，這是可以從一個純粹自然的基礎上來解釋，而無須依賴一個有智慧的神聖設計師。然而，「設計論證」仍然是一個富有魅力的觀念，繼續吸引著人們。

顯然，阿奎那的論證在結構上大同小異。每一項都是取決於追溯一連串因果序列，直至它的單一源頭，而且指出那就是上帝。故此，這些論證不是按照嚴格語義的「證明」，因為它們實際上都是首先假定了上帝的存在！但阿奎那的取向實際上相當不同。他的論據是，倘若我們假定上帝創造了世界，那麼這樣理解世界的方式，結果就會讓所有事物得到解釋。換言之，阿奎那認為，從基督教觀點來看，上帝的存在是可以與在世界所觀察到

之事物和諧而共鳴的。因此，它是上帝存在的一個肯定，而不是一項證明。

不過，其他神學家對這樣的「論證」持懷疑的態度。偉大的法國數學家 and 哲學家巴斯噶 (Blaise Pascal, 1623~1662年) 對於阿奎那所採納的進路性質，有兩個重點關注。首先，他發現難以接受從這類論證而來相當抽象哲學性的「神」，有任何地方像舊約和新約的永活上帝。巴斯噶在《思想錄》(*Pensées*) 中指出：「上帝存在的形而上證明，與人的論理十分不同，而且相當複雜，以致它們沒有甚麼作用。」

其次，巴斯噶認為，這些「證明」假設上帝根本是可以透過理性而知曉的。對巴斯噶來說，人類的心靈也有相信 (或不相信!) 上帝的判斷力。「我們認識真理，不只是藉著我們的理性，也是藉著我們的心靈。」上帝對人類境況的迎合，遠超過我們所認識的世界與基督教信仰的觀念之間的任何反響。巴斯噶認為，它延展至包括人類對上帝的深層渴望。這對於人類一直以來不停地尋找上帝和最終意義，極為重要。

最後，根據巴斯噶的觀點，你是不可能以論理說服某人進入神國的。上帝的存在不是某些可以證明的東西。同樣地，它也不是某些可以反駁的東西。我們極易忽略了一個事實：無神論也是一個信仰。無神論者相信，沒有神存在。然而，這個信念正如基督教信仰認為真有上帝一樣，都是難以證明的。

信心超越理性，卻不違反理性

近期對信心與理性的關係最重要的討論，是教宗若望保祿二世 (John Paul II) 在1998年發表的文告〈信心與理性〉(*Fides*

et Ratio)。這封文告以非常易讀的方式，說明傳統基督教對信心與理性之關係的取向。在下文中，我們將會探討這份重要文獻的論證。

這封文告一開始便宣告，信心與理性是可以共存的。「信心與理性彷彿像一對翼，人類的心靈可以藉此提升至真理的沉思；上帝在人心放下一個認識真理的渴望——簡言之，就是認識祂自己——故此，藉著認識上帝和愛祂，眾人就可以得到關於他們自己的豐盛真理。」這是豐富而有力的說法，值得加以深思。它的基本觀念是，人類渴望認識真理，而且會不斷尋找。「在人類心靈的遙遠可及之處，埋藏了渴慕和緬懷上帝的種子。」

那麼，單靠理性可以引領人類到達這真理嗎？這封文告相當推崇哲學，視之為人類尋找真理的合理方式。哲學是「人類最崇高的任務之一」，它是「由發現存在的終極真理的渴望所驅動的」。然而，人類理性若沒有任何協助，就不能完全洞察生命的奧祕。理性不可能回答諸如「為何我們在此？」的問題。因此，上帝恩慈地選擇通過啟示讓人認識這些事情，否則那就一直不能被知曉。「藉著啟示讓我們認識的真理，不是人類理性思考論證的成果，又或由此實現。」

這封文告強調，信心不是盲目的信靠，違背世界的證據。相反地，它指出世界——基督徒視此為上帝的創造——滿布上帝存在和本性的提示。它是訴諸於保羅在雅典亞略巴古所宣講的道（徒十七章），指出從自然界的奇妙，以及人類意識到有神靈在人間，因而推斷上帝的存在，這是完全合理的。這些不算是「證明」，然而卻是信仰基本論題的肯定或確證。在11世紀，坎特伯雷的安瑟倫(Anselm of Canterbury)

認為「信心尋求理解」(faith seeks understanding)。人既已相信，便會渴望認識人信心的內在動力和結構。

波爾金霍恩(John Polkinghorne)提出了類似的論證方式。他是英國的理論物理學家翹楚，對基督教神學懷有強烈的興趣。波爾金霍恩在許多著作中一直強調，基督教就像自然科學一樣，關注以現存證據的基礎上去理解世界。「信心的問題不是閉上眼睛，咬緊牙關，然後相信不可能發生之事物。它是包含著一個跳躍，但不是跳入黑暗裏，而是躍進光明中。」信心被理解為「激勵信仰，基於證據」。它是嚴格地建基在對世界的反省上——基於其來源和本質的不同「線索」。

例如，波爾金霍恩認為，科學向我們顯示了一個深邃的智性、理性的優美、和諧的豐碩，它本質上是理性的，有部分特性隱藏，其進程亦是開放的，而且在其本質中透露信息。他認為，這些非凡的特性不會只是偶然而來的，它們是某些有其道理的東西。對波爾金霍恩來說，對這些觀察的最佳解釋，就是世界為上帝所創造，而且是有秩序的。這個進路是以證據為基礎的，探討如何最能解釋我們所觀察的事物。那不是結論性的，但卻會相當有見地。

波爾金霍恩也強調，拿撒勒人耶穌這人物對基督教信仰的重要性。耶穌也是要考慮的其中一個證據：

我的信仰中心是在於我與耶穌基督這人物的相遇，正如我在福音書內、在教會的見證裏，以及在聖禮中遇見祂。這是我的基督教信仰和盼望的中心所在。不過，我們的科學知識，可以

作為一個附屬卻是支援性的層次，暗示了上帝的臨在。我們回答「如何？」這問題的真正方法，結果會轉而迫使我們也提出「為甚麼？」的問題，因此科學本身在智性上也是不足以讓人滿意的。

雖然某些無神論的作家堅持把基督教信仰描繪成是在黑暗中的盲目跳躍，但情況顯然不是這樣的。正如阿奎那指出，信心是有其理據的。

直到如今，我們主要是從理智上認同的角度來查考信心。對於阿奎那來說，信心可以定義為「認同上帝的啟示」。不過，這個觀念還不止於此。在16世紀期間，信心的關係性層面變成了重點。「相信上帝」，不只是接受上帝的存在；也是關乎**信賴**那位上帝。在接著的內容裏，我們將會探討信心的這個重要層面。

信心與上帝的應許

馬丁·路德(1483~1546年)是好些強調信心遠不只是理智上的認同的作家之一，那是基督教會對信心一語的理解。誠然，信心是相信某些東西是真實的。毫無疑問，這是理解信心的一個元素。不過，它不止如此。對路德來說，信心基本上是信賴。他經常運用拉丁文的一個詞 *fiducia*，這個詞可以翻譯成「信任」或「信賴」，顯示那是他想強調的信心層面。信心是關乎信靠一位作出應許的上帝，而祂的應許是可信任的。路德在1520年的重要文章〈教會被擄於巴比倫〉(*The Babylonian Captivity of the Church*)中，強調了信心的這個層面：

哪裏有上帝作出應許的話語，那裏就必然有接受這些應許者的信心。我們得救的起點，顯然是繫於一個作出應許的上帝的話語，祂以自由和我們所不配的恩慈，在我們面前，向我們作出了應許之言，不用我們付出任何努力。

路德對信心的觀念，涉及三個可以討論的要點：

1. 信心是個人性（而不只是純粹歷史性）的指涉。
2. 信心是關乎信賴上帝的應許。
3. 信心把信徒與基督聯合。

我們將會分別探討這些論點。

首先，信心不僅是歷史性的知識。路德認為，一個只滿足於相信福音書的歷史真實性的信心，不是一個改變我們與上帝的關係的信心。罪人完全能夠相信福音書中的歷史記載，不過這些事實本身不足以成為真正基督徒的信心。得救的信心是關乎相信 (believing) 和信靠 (trusting) 基督是為了我們整個人而生，並且為我們成就了拯救的工作。正如路德指出：

我經常談到兩類信心。第一類是這樣的：你相信基督真的是福音書所描述和宣告的一個人物，不過你不相信祂對你來說是這樣的人物。你懷疑你是否可以這樣接納祂，而且你想：「是的，我肯定祂對某些人來說（例如彼得和保羅，以及宗教聖人）是那樣的人物。不過對我又如何呢？我可

以確信像聖賢所期待的一樣地接納祂嗎？」你看，這個信心是沒有意思的。它沒有從基督裏得到甚麼，也沒有從祂體驗到甚麼。他不能感到喜樂，也沒有覺察到祂的愛或愛祂。這只是關於基督的事的信心，卻不是在基督裏的信心。……若是要稱為基督徒，惟一應有的信心是這樣的：你毫無保留地相信，不只彼得和眾聖徒認為基督是這樣的一個人物，對你自己而言也是一樣——事實上，對你是比任何人都更多。

第二個關於信心的要點是信賴（拉丁文：*fiducia*）。信心的這個概念在16世紀中相當重要，而且經常出現在路德和加爾文的作品中。路德用了一個航海的比喻，說明信賴和交託在信仰生活中的重要性：「一切都在乎信心。沒有信心的人，如同一個必須渡海的人，但心中膽怯，不肯相信舟船。這樣的人只得留在岸上，永不能過到海的另一邊，因為他不肯上船渡海。」信心不只是相信某些事物是真實的，也是預備按照那信心行事，並且依靠著它。若用路德的比喻：信心不只是相信一艘舟船存在，也是踏上舟船，把自己交託給這舟船。

不過，我們要信賴的是甚麼？我們純粹是要對信心有信心嗎？這問題或許可以更準確地說：我們要信賴的是誰？對路德來說，答案毫不含糊：信心是預備把個人的信靠放在上帝的應許，以及作出應許的上帝之正直和信實上。信徒「必須確信，那應許任何人若認罪必蒙赦免者，必然極之信實地實踐這個應許。」對路德來說，信心的強弱，取決於我們所相信和依靠的一位。信心有效與否，不是在於

我們相信的強烈程度，而是我們所相信對象的可靠程度。有價值的不是我們信心的巨大，而是上帝的崇高。正如路德指出：

即使我的信心是軟弱的，我仍然正如其他人一樣，完全擁有同一的寶藏和同一的基督。沒有任何差異。……那就像有兩個人，各自擁有一百金幣。其中一人以紙袋攜帶金幣，另一人則用鐵箱。雖然有這些分別，他們卻是擁有同等的財物。因此，你我所擁有的基督是同一的，與你我的信心強弱無關。

信心的內容，遠比它的強烈程度要緊。熱情地信任一個不值得相信的人，是沒有意義的；相反，若是把少量信心放在某個完全可以信賴的人身上，也更為可取。然而，信靠不是偶一為之的態度。對於路德來說，信心就是在生命裏展現著堅定不移的信靠，確信上帝應許是絕對可靠的。正如巴特在20世紀指出這一點：「惟有上帝是信實的，而所謂信心，就是指緊靠祂、祂的應許和祂的引導的一種信賴。緊靠上帝，即是信賴上帝為了我而在此的事實，並且要在這個肯定的事實中生活。」

第三，信心把信徒與基督聯合起來。路德在1520年的作品〈基督徒的自由〉(*The Liberty of a Christian*)中，清楚說明了這個原則：

信心將人的靈魂與基督連合，如同新娘與新郎連合。正如保羅教導我們的，因著這個奧秘，

基督與人的靈魂成為一體（弗五31~32）。他們既然連為一體，而且婚姻既然是真實的（事實上，它是所有婚姻中最美滿的，因為人間的婚姻是以這惟一真正的婚姻為榜樣，但卻是貧乏的），那麼，隨之而來的是，他們的一切皆為共有，不論善惡。因此，信徒便能以基督的所有而自誇，並以此為榮，就如同是屬於自己一般；而凡屬信徒所有的一切，基督也自稱為己所有。我們若留意這是如何發生的，就會看到它對我們的益處。基督滿是恩典、生命和救恩。人的靈魂卻滿是罪孽、死亡和詛咒。如今讓信心參與其中，那麼罪孽、死亡和詛咒便歸了基督，而恩典、生命和救恩便為信徒所有。

既然這樣，信心就不是認同一套抽象的教義——或許這是阿奎那之進路的弱點。相反地，它是一隻「結婚戒指」（路德），指出基督與信徒之間彼此的委身與聯合。信心是信徒整個人對上帝的回應，導致基督真實而獨個兒地臨在於信徒當中。路德在威登堡的同事墨蘭頓（Philip Melancthon）曾如此寫道：「認識基督，就是認識祂的好處。」信心讓信徒可以得到基督及其一切的好處，例如赦罪、稱義和盼望。加爾文以一貫清晰的表達說明這一點：「〔基督〕把我們移植進祂的身體，讓我們可以分享的，不只是祂的一切好處，更是祂自己。」加爾文堅稱，基督不「只是在理解和想像中得到接納。因著應許而將祂擺上，這不是為了讓我們最終只有祂的看法和知識，更是為了讓我們享有與祂的真正溝通。」

文獻研讀

在本書的第一章裏，我們已經探討過信心的某些層面。我們看過信心可以被理解的某些方式。相信上帝，除了是接納有一位上帝的存在，也可以是指認識和信靠這位上帝。我們看過在阿奎那和路德著作中的某些觀念，說明了這些要點。現在，我們嘗試更深入一點，閱讀一篇神學文獻。

閱讀神學文獻為何如此重要？因為在某些論點上，你自己必須親自閱讀神學的作品。故此，為了快一點掌握到閱讀的方式，就當盡早接觸這些作品，這是相當重要的。本書好幾章都有部分的內容，幫助你閱讀從某一重要神學家或神學文獻中摘錄的選輯短文。這些短文是取材自不同的基督教傳統，讓你可以體驗不同的進路。在閱讀的過程中，你會得到指引。在開始時，這些文章會是簡短的——不過逐漸地，它們會長一點。起初，你會得到許多協助——不過隨著你的信心增加，就沒有那麼需要協助了。我們現在從新教一個重要作者論信心的主題開始，進入閱讀文獻的歷程。

在此討論的文章是取材自加爾文的《基督教要義》，初版在1536年出版，然後多次修訂再版，最後的版本在1559年出版。加爾文是一個十分精確和合乎邏輯的神學家，他的作品一般來說都十分容易閱讀和理解。在下文裏，我們將會在這部重要著作中，接觸到他對信心的定義。他的定義如下：

假如我們說，信心是擁有上帝向我們之仁愛的一種不變而確實的知識，這知識是以上帝在基督裏那恩慈應許的真實為根據，並藉著聖靈向

我們的思想所啟示，在我們心裏所證實的。那麼，這就是信心的一個完全的定義。

請用一點時間閱讀這段文字，領略加爾文所說的是甚麼。然後，運用以下的問題探討他的觀念。

1. 請留意加爾文對信心的定義是**三位一體性** (trinitarian) 的。我們將會在第六章中較為詳細地探討基督教信仰這方面的議題。現在，請留意加爾文是如何把信心的不同層面，歸屬給三位一體的三個位格——聖父、聖子和聖靈。請嘗試將這些不同的層面寫下。假如你是以小組討論方式研習本書，請用一點時間討論，設法確保你是通曉這個定義的三重結構。
2. 現在，請留意這個定義的第一部分，宣稱信心是「擁有上帝向我們之仁愛的一種不變而確實的知識」。首先注意加爾文如何遣詞用字來表達在上帝裏的確信，以及強調上帝的可靠性。另外，請注意信心是如何被定義成「知識」——不過卻肯定這是指一種非常特別的知識。其實它不只是一種「知識」；事實上，它甚至不是「對上帝的知識」。它是特別指「**對上帝向我們之仁愛的知識**」。加爾文的用字是十分獨特和刻意的。信心是建基在上帝的**仁慈**之上。它不僅是接納上帝存在，更是觸及上帝對我們的恩慈。你是否同意加爾文在這點上的看法？
3. 現在所定義的是接著的宣告，信心是「以上帝在基督裏那恩慈應許的真實為根據」。請再一次留意信心如何被一再申明是關乎知識的——「**真實**」一詞在此的運

用十分重要。加爾文想要清楚表明，信心不是人所捏造或妄想的，而是某些建基在真實上的東西。不過，請留意加爾文接著是如何把這一點繫於「上帝恩慈的應許」之上。對於加爾文來說，我們面對的是向我們作出應許的上帝，而這應許是可以信任和依賴的。你可以把這個觀念與路德的觀點作出比較（我們在本章較前部分曾經查考過），要留意兩者之間在這一論點上相似的地方。重要的是，留心加爾文如何把基督視為這些應許啟示的確證或途徑。你可以查考哥林多後書一章20節，看看加爾文的取向與這段經文的關係。

4. 加爾文顯然認為，信心是包括思維和心靈的。假如你是在小組討論中，你可以探討他是怎樣處理這兩點。請再次留意，加爾文肯定信心實際上是關乎知識的——某些影響我們思考方式的東西，影響我們的思維。不過，還不止這樣：它是改變我們內在的某些東西。請留意加爾文關於「心」的用字，它是指向我們內在更深的改變，而不只在思維上接納一個觀念。加爾文認為，上帝在達成信心的過程中是主動的。信心不是人的洞見；它是個人對上帝的認識，並且是要由聖靈成就才行。

在探討過「信心」的意義後，我們可以探討信心的內容了。我們首先由上帝開始。

[The text in this block is extremely faint and illegible. It appears to be a list or a series of entries, possibly a table of contents or a list of references, but the specific details cannot be discerned.]

2 上帝

上帝是基督教神學的中心。不過，究竟這是指哪一位上帝？上帝是怎麼樣的？顯然，「上帝」這麼簡單的字詞，就要有大量的闡述。以色列對其上帝身分的反省——他們慣常的稱呼是「以色列的主上帝」——是在一個抗衡多神思想的背景中。當地的每一個民族都有它的神明，而且許多已經擁有先進發達的萬神殿，來供奉眾多不同的神祇，眾神各自有其職司或影響範圍。故此，只談「上帝」是沒有具體意義的。必須要問：你所說的是這些神明中的哪一位？基督教神學的任務之一，就是識別出基督徒所相信的上帝。

這樣的識別過程，可以見於新舊兩約聖經。對於舊約先知來說，以色列是認識和敬拜那帶領他們出埃及，並且引導他們進入應許之地的上帝。在新約中，我們發現是採納了上述觀念，而且得到更進一步發展。基督徒是相信亞伯拉罕所信的同上帝；不過，這位上帝最終亦完全地在耶穌基督身上彰顯出來。故此，保羅提到「主耶穌基督的父上帝」（林後一3）。

我們在新約中自始至終所發現的基本觀念，就是基督徒所敬拜和認識的上帝，與以色列所信的是同一位。然而，基督徒堅稱，這位上帝是在基督裏才至高並完全地啟示出來。所以，希伯來書的開首是宣告，曾經「多次多方」藉著先知曉諭以色列的那位上帝，如今「藉著他兒子曉諭我們」，而基督是被承認為上帝「本體的真像」（來一1~3）。這一點十分重要，因為它說明基督徒如何把對上帝的理解，連於基督這個人物身上。認識基督，就是認識上帝。或許正如2世紀的一位基督徒作家所說的：「我們必須學習思考耶穌如同思考上帝一般。」（革利免一書1:1）

那麼，基督徒相信的這位上帝是怎麼樣的？〈使徒信經〉的開首語為我們提供了一個好開始：基督徒相信上帝是「全能的父，創造天地的主」。在本書第三章裏，我們將會探討「創造」這個相當豐富和有利的主题。在此我們要先看看上帝是「全能的父」這觀念。我們可以把它分為兩部分，各自理應用獨立一章處理。不過，礙於本書篇幅有限，就意味著我們只能浮光掠影；在此的第一步，先由探討上帝是「父」這說法有何意思開始。

神學的類比

基督徒談論上帝，最值得注意之處，就是運用大量的意象 (imagery)。上帝被描述成一位牧人、君王、磐石，而且也是一位父親。在我們探討上帝是「父」這說法之前，首先看看類比 (analogy) 在神學中應用的一般問題，這將會是十分有用的。

聖經用了許多類比來談論上帝。若要探討在神學中運用類比所產生的某些問題，我們可以查考聖經最熟悉的一

節經文，就是詩篇二十三篇1節：「耶和華是我的牧者」。上帝是牧人這形象，在舊約中經常出現（參詩八十一；賽四十11；結三十四12），而且在新約中亦被用來指耶穌，稱祂為「好牧人」（約十11）。但是，這個類比告訴了我們關於上帝的哪些事情呢？在神學的角度上，我們可以怎樣闡述這個形象？回答這問題的最簡單方法，就是深思這個形象，而且看看有甚麼事情發生。假如你是在一個小組討論中，請合上本書，然後討論以下問題。假如你是自修研讀，請寫下在你的腦海中對以下問題的回應。

當你談到牧人時，腦海中出現的觀念是甚麼？

對於大多數人來說，腦海中會有以下四個觀念。

第一、那是牧人愛惜羊兒的觀念。牧人是全時間委身照顧他的羊羣。事實上，牧羊人在以色列的社羣中往往被視為離羣的人，原因是他不得不用大量時間在他的羊羣上，以致不可能參與正常的社交活動。故此，當談到上帝是一個牧人時，是傳達了一個觀念，就是上帝對以色列和教會的全然委身。這個觀念在新約中十分有力地被闡述，尤其是在失羊的比喻中（路十五3~7）。在這個比喻中，牧人積極地尋找迷失了的羊，為的是引領牠回家。這個意象的最終被強化，是見於約翰福音，該書強調好牧人——立即被視為是指耶穌——會為祂羊羣的平安而甘願捨命（約十11~16）。

第二、把上帝想像成一個牧人，是確認了上帝的引導。牧人知道在哪裏可以找到食水，又引領羊兒前往。把上帝比作牧人，是強調上帝一直與以色列和教會同在。它肯定了上

帝保護我們經過人生所遇的危難，帶領祂的子民去到一處豐足和平安的地方。上帝「必像牧人牧養自己的羊羣，用膀臂聚集羊羔抱在懷中，慢慢引導那乳養小羊的」（賽四十一）。

第三、從基督徒的觀點看，上帝是牧人的形象告訴了我們某些關於我們自己的事。我們是上帝草場的羊（詩七十九13，九十五7，一〇〇3）。我們就如羊一般，沒有能力照顧自己，而且不斷迷路。我們不能自足，正如羊兒要倚靠牧人生存一樣，我們也要倚靠上帝。我們總是以為我們可以照顧自己，不過因著基督徒對人性的理解，便不得不承認，我們要完全地倚靠上帝。故此，人的罪過往往會被比作為遠離上帝，就像迷羊一樣。「我們都如羊走迷；各人偏行己路。」（賽五十三6；比較詩一一九176；彼前二25）

第四、就像牧人出去尋找他的迷羊一樣，上帝也來尋找我們這些失喪者，把我們帶回家裏。浪子比喻（路十五11~32）的比擬十分明顯。在福音書的這一章記載中，我們見到三個從「迷失」轉而「尋找到」和至終「喜樂」的故事。牧人找到他失落的羊兒（路十五3~8）；婦人找到她掉失的錢幣（路十五8~10）；父親找到他跑掉了的兒子（路十五11~32）。在这一切類比中，我們找到基督教信仰一直不變的重點：我們迷失了，而上帝在耶穌基督裏臨到世上，為的是尋找我們，把我們領回家。

那麼，若說「上帝是牧人」，便是肯定了「上帝像牧人一樣」。換言之，牧人的形象有助我們思考上帝的本性，而且讓我們得以洞悉祂的本性。那不是說，上帝等同於人類中的一個牧人，而是指這個牧人某方面的狀況，是有助我們更有效地思考上帝。

不過，人間的類比是否**每一方面**都可以用於上帝？其實，每一個類比均有某些不適用之處。我們可以把類比的效用推展到甚麼程度呢？為了探討這個問題，我們可以提出一系列適用於牧人的事情：

1. 牧人照顧羊兒。
2. 牧人保護羊兒免受傷害。
3. 牧人引導他們的羊兒前往吃草和喝水。
4. 牧人是人。

顯然，這個類比的前三方面，可以用於我們對上帝的思考。上帝是眷顧、保護和引領的上帝。在這三方面裏，牧人的類比均是有效地闡明上帝的特性。

不過，牧人始終都是人。這類比在**這**方面是否可以繼續使用？顯然，我們沒有意思要把上帝說成是一個人。雖然上帝**不**是一個人，但某類人的行為仍然可以視之為有助我們更理解上帝的本性。故此，可以說，這一個類比的方向是不會使我們過於離題的。

這麼簡單的論點，你可能覺得在嚴肅的神學討論裏是不會出現的。事實上，情況遠不是這樣的。我們所要探討的重要神學論題，是關乎上帝的類比可以用到甚麼程度，以及這些類比對神學反省可以有何強大的形象化刺激。它也提出了一個問題，就是我們為何必須以此方式來描繪上帝的形象。為甚麼不用更概念性或抽象性的方式，來談論或思考上帝？基督教神學的傳統是有其答案的，概述如下。

受造人類的心思，絕對沒有能力可直接注視上帝。結果，我們必須以一種較狹窄的方式來思想上帝，以配合我

們的能力。某些早期的基督徒作家經常把理解上帝比作為直接注視太陽。人類的眼睛根本不能正視太陽完全燦爛的光輝。同樣地，人類的心思也不能應付上帝的一切榮耀。

話說有一個異教君主探訪一位猶太拉比約書亞 (Joshua ben Hananiah)。這位君主要求見到約書亞的上帝。拉比回答說這是不可能的，他的答案使君主感到不滿。接著，拉比帶了君主走到屋外，要求他凝視中午的夏日。「沒有可能！」君主答道。拉比就回答說：「假如你不能凝視上帝所創造的太陽，那麼，你怎能注視上帝本身的榮耀！」

不過，即使人類的眼睛不能注視太陽的所有光輝，但仍可以透過一塊深色的玻璃片來觀望太陽。這樣會大幅度減低太陽的光芒，但卻讓人的眼睛可以注視它；除此以外，注視太陽就完全非眼睛的能力所及的事。這個比喻有助於我們去思考聖經是怎樣描述上帝的模式或形象，把上帝以可掌握的程度啟示出來，好讓人類的思維得以應付。

加爾文認為，上帝知道我們應付觀念的能力有限，故此祂以我們能夠掌握的方式來啟示祂自己。根據加爾文的看法，上帝的啟示是按著我們思考的能力調適或「俯就」我們。加爾文堅稱，上帝根本是人類思維所不能理解的。上帝之所以會被認識，都是因為藉著啟示；而這啟示就是調適至我們這有限的、墮落的人類被造物的能力。這並不是說，上帝的那方有何軟弱和不足；它只是反映出上帝寬宏和慈愛的本性，上帝藉此體諒我們的軟弱。加爾文評論說：「上帝是調適自己來俯就我們的能力」——意思是上帝使用了我們可以明白的詞彙、觀念和形象。

這樣探討過類比在神學中的運用之後，我們現在要轉到在信經中見到的一個獨特類比：上帝是**父**的類比。

上帝是父

上帝是父的形象，深藏在基督教信仰中，這不只是由於基督教導門徒的禱告（現今稱為主禱文）。許多讀者熟悉主禱文的開首：「我們……的父」。倘若耶穌基督以此方式指稱上帝，那麼它顯然對基督教信仰十分重要。不過，我們可以怎樣解釋這個形象？

我們正在處理的仍然是類比。那麼，這個類比究竟傳達了哪類觀念？你可以用一點時間，寫下這個形象所傳達的觀念，正如我們先前在牧人的類比中一樣。我們可以想到以下的觀念，而且會逐一簡略探討：

1. 父親是人。
2. 父親使他們的孩子出生。
3. 父親照顧他們的孩子。
4. 父親是男性。

第一項特徵顯然不會改變我們對上帝的想法。正如我們在牧人的類比中所見，這是運用來自受造秩序的語言來指稱創造者所難免會有的結果。

第二項特徵顯然重要。上帝是我們的來源。若沒有上帝，我們就不會在這裏。舊約和新約都強調，我們自始至終要完全依靠上帝。上帝是父的類比，無疑也傳達了照顧的觀念。舊約尤其經常把上帝與其百姓的關係，比作是父親與幼子之間的關係。當兒子還是非常年幼時，他在凡事上都要完全依賴父親，而且兩者的關係非常密切。不過，隨著兒子長大，逐漸學曉獨立，脫離他的父親，以至彼此間的關係變得疏遠。先知何西阿運用這個實例，帶出以色

列如何在實際上遠離了那生出他們的上帝：

以色列年幼的時候，我愛他，就從埃及召出我的兒子來。先知越發招呼他們，他們越發走開，向諸巴力獻祭，給雕刻的偶像燒香。我原教導以法蓮行走，用膀臂抱著他們，他們卻不知道是我醫治他們。我用慈繩愛索牽引他們。（何十一1~4上）

正如耶穌基督在登山寶訓中指出的（太七9~11），即使是人類的父親，尚且想拿好東西給兒女，何況我們在天上的父，豈不更把好東西給在禱告中求祂的人嗎？

這個類比的第四方面，引起了激烈的爭議，需要深入討論。新舊兩約把陽性的語言用於上帝。希臘文的「神」（*theos*）字無疑是陽性的，而且聖經各處所用的類比——例如父親、君王和牧人——大多數是男性的。這是否說上帝是男性嗎？

在此要一提，聖經也用女性的形象來描述上帝對人類的愛。正如母親不會忘記或敵視她的嬰孩一樣，上帝也不會忘記或敵視祂的子民（賽四十九15）。在上帝與祂的兒女之間，自然有相愛與共鳴的結連，只因為他們是由祂生出的。故此，上帝在我們愛祂之前，早已愛我們了（約壹四10、19）。詩篇五十一篇1節提到，上帝有「豐盛的慈悲」。有趣的是，希伯來字「慈悲」（*rachmin*）是源自「子宮」（*rechmen*）一字的。上帝對祂的百姓的憐憫，就像母親對待她的孩子一樣（參賽六十六12~13）。憐憫是源自母腹之中。

那麼，上帝是男性嗎？若說上帝是「父」，是否意謂基督教相信一個男性的神？在前文我們提過神學語言的類比性質。個別人物或社會角色（大多是來自古代近東的農業世界）被視為是上帝的行動或性格的典範。牧人是這樣的一個類比；另一個是父親。不過，「古代以色列社會的父親是上帝的恰當類比」這說法不等於說：「上帝是男人」。若說上帝是父，意思是古代以色列的父親角色，讓我們可以洞悉上帝的本性。那不是說，上帝是一個男性的人類。況且，舊約清楚顯示，母親也是上帝對以色列之愛的類比。雖然以父親的角色為典範的經文，比母親的還要更多，但父親和母親在聖經中無疑都是用作上帝類比的功能。

在此要知道的重點是，男性或女性的性徵**都沒有**歸屬於上帝。由於性徵是受造秩序的屬性，不能假定可以把其直接等同於創造者上帝的任何一極性。事實上，舊約完全避免把性徵的功能歸於上帝，因為這樣的聯想是帶有相當濃烈的異教色彩。迦南人的生殖力崇拜強調男神祇與女神祇的性慾功能；而舊約拒絕認可上帝的性別或性徵的觀念，這是值得注意的。

德國重要的信義宗神學家潘寧博 (Wolfhart Pannenberg) 在《系統神學》(*Systematic Theology*, 1990年) 中闡述了這一點：

父親的照料這層面，特別是用於舊約的，是指到上帝對以色列如同父親般關顧。父親角色的性徵定義，卻並不存在。……以性別的區分來理解上帝，是有多神思想的意味；故此，以色列的上帝不是這樣子的。……上帝照顧以色列的事實，也可以用母愛的說法來表達，這已清

楚顯示把上帝理解為父親，並沒有任何性別區分的意識。

在試圖顯示上帝不是男性的事實中，近期有一些作家探討過上帝作為「母親」（帶出了上帝的女性層面）或「朋友」（帶出了上帝較為中性的層面）的觀念。美國神學家麥法格（Sallie McFague）在她的《上帝的典範》（*Models of God*）中，為此提供了一個出色的例子。她認定，談到「上帝是父」，並非表示上帝是男性，她寫道：

上帝作為母親，意思不是說上帝是母親（或父親）。即使我們把上帝想像成母親和父親，但我們知道，諸如此類的隱喻並不足以表達上帝創造性的慈愛。……然而，父母給我們生命，我們的身體也來自他們，依靠他們的照料，我們就用這熟悉和親切的語言，談到這份愛。

近年由於關注把聖經描述上帝的大多數形象非男性化而引起的問題，因而詳細查閱早期基督教歷史中的屬靈文獻，結果更加認識在這段早期對女性意象的運用。一個出色的例子見於《神愛的啟示》（*Revelations of Divine Love*），書中記載了英國作家諾里奇的猶利安（Julian of Norwich）在1373年5月所見的16個異象。值得注意的是，在提到上帝和耶穌基督時，這些異象特別傾向用強烈母性的用語：

我見到上帝樂於作我們的父親，也樂於作我們的母親；同時，祂樂於作我們的真正丈夫，以

我們的靈魂為祂所愛的新娘。……祂是根基、本體和事物的本身，那是祂的本性。按祂的本性，祂是真正的父親和母親。

談到上帝是「牧人」或「父」，讓我們見到基督徒思考上帝的另一個重要主題：一個**有位格** (personal) 的上帝的概念。這是我們以下要討論的。

一個有位格的上帝

歷代以來，神學家和一般信徒都一樣，毫不猶疑地以個人性的用語談論上帝。例如，基督教把一連串屬性歸給上帝，就如慈愛、可信賴和有目的等，都有強烈的個人性聯想。許多作家曾指出，基督徒對禱告的實踐，似乎是以孩子與父母的關係為典範的。祈禱表達了一段恩慈的關係，「單純地信任某人，是在於這個人對我們的所作所為已證明了他是值得信任的。」(奧曼〔John Oman〕)。同樣地，保羅的救恩論 (soteriology，意思是「救恩的理解」) 的一個主要形象——復和 (reconciliation) ——顯然是以人類的個人關係為典範的。它意味著因著上帝與罪人之間的信心關係而產生的改變，就像兩個人 (例如疏遠了的夫婦) 之間的復和。

對於早期基督徒的作家來說，「位格」(person，或譯「個人」) 一字表達了某一個人的個體性 (individuality)，這可見於他或她的說話和行為上。首先，這裏所強調的是社交關係的觀念。個人是指在社會的舞台上扮演著某個角色的人，他是與別人有關係的。個人是參與在一個社會關係網絡中的。「個體性」不含社會關係的意思，但「位格性」(personality，或譯「個人性」) 則是關乎一個人在人際關係網絡 (那人因而

被視為有別於他人)中所扮演的部分。故此，「有位格的上帝」(personal God) 這觀念所表達的基本概念，就是指我們可以與上帝建立關係，就像我們與別人所擁有的關係一樣。

思考「非位格的上帝」(impersonal God) 這短語所傳達的含義，是十分有用的。這短語所講的上帝是疏離或冷漠的，祂對待人類(假如祂有面對我們的話)只不過是例行公事，不會體諒到人的個體性。一段個人關係的觀念(例如愛)，暗示上帝與我們的共處是有相互往還的特徵。這個觀念符合一位有位格的上帝的概念，卻不符合上帝本性是非位格的概念。「非位格」的觀念是有強烈的負面意味，某些基督徒對上帝的本性亦有這樣的想法。

個人性的關係建立了一個框架，讓聖經諸如愛、信靠和信實等這些關鍵主題，在當中為成有意義，而認識這一點也是十分重要的。新舊兩約充滿了「上帝的愛」、「上帝的可靠性」和「上帝的信實」等敘述。「愛」字主要是用在個人的關係上。此外，聖經對應許和實現等重要主題，最終是建基在個人的關係上，上帝在其中向某些人承諾了某些明確的事情(例如永生和赦免)。主導著舊約的其中一個重要主題，就是上帝與百姓之間的約，他們藉此互相繫在一起。「我要作他們的神，他們要作我的子民。」(耶三十一33下)背後的基本觀念是，無論是上帝對祂的子民，又或上帝子民對他們的上帝，均有個人的委身。

20世紀以哲學分析「位格」的意思，也有助於澄清若談到有位格的上帝是甚麼意思。猶太作家馬丁·布伯(Martin Buber)的重要著作《我與祢》(*I and Thou*, 1927年)在兩類範疇之間的關係上作出了重要的區分：「我－祢的關係」(*I-Thou relations*)，這是「有位格」的關係，「我－它的關係」(*I-It*

relations)，是「非位格」的關係。我們會更多探討這些基本區別，然後思考它們在神學上的重要性。

1. **我－它的關係**：布伯用這類別來指主體與客體之間的關係；例如是某人與一枝鉛筆之間。人類是主動而積極的，而鉛筆是被動而消極的。這個區別經常以較為哲學性的語句「主體－客體的關係」(subject-object relation) 來表達，意指一個主動的主體（在這情況中是指某人）與一個非主動的客體（在這情況中是指鉛筆）之關係。根據布伯的看法，主體是指一個**我** (I)，而客體則是指一個**它** (It)。故此，某人與鉛筆之間的關係，可以描述成是一個「我－它的關係」。
2. **我－祢的關係**：這一點是布伯哲學的中心。一段我－祢的關係，是存在於兩個主動的主體 (active subjects) 之間，即是在兩個位格 (persons) 之間。它是共同 (mutual) 和相互 (reciprocal) 的。「我－祢的我字，顯示它是一個個體，而且意識到本身的存在。」換言之，布伯是在暗示，人際的個人關係說明了一段「我－祢」關係的基本特徵。正是這段關係的本身（兩個位格之間的無形聯繫），成了布伯的「我－祢關係」觀念的核心。

那麼，這樣看位格性質的取向，在神學上有何含義？布伯的哲學如何協助我們去理解和探討上帝有位格的觀念？一些關鍵的觀念出現了，全都是重要和有用的神學應用。此外，布伯自己也預期到某些應用會出現。在《我與祢》的最後一段中，他探討了他思考和談論上帝（他喜愛的用語是「絕對的祢」〔Absolute Thou〕）的取向的含義。

1. 布伯的取向，肯定了上帝是不可以被貶抑為一個概念，或某些工整的概念公式。按照布伯的看法，只有「我—它」之「它」才可以看為是一個概念的。對於布伯來說，上帝是「『我—祢』的『祢』」，按其本質，這『祢』永遠不可以變成『它』。換言之，上帝是絕不可以被客體化，亦不能用筆墨所能盡述。」神學必須曉得承認和深思上帝的臨在，知道這臨在不可能被貶抑為一套工整的內容。
2. 這個取向對啟示的觀念具有相當價值的洞見。對於基督教神學來說，上帝的啟示不只是得知「上帝」的事情，而是上帝的自我啟示。關於上帝這觀念的啟示，要輔以上帝是有位格的啟示，包括臨在與內容。我們可以這樣說，啟示包含了上帝作為「它」和「祢」的知識。我們要認識關於上帝的事情；然而我們也要認識上帝。同樣地，「認識上帝」包括了認識上帝作為「它」和「祢」。「認識上帝」不只是關於上帝的資料搜集，更是一段個人性的關係。
3. 布伯的「對話式位格主義」(dialogical personalism) 也避免了把上帝作為一個客體的觀念，後者或許是19世紀新教自由神學最大的弱點，也是備受批評之處。19世紀典型(卻非獨有)的說法「人對上帝的追尋」(man's quest for God)，總結了這個取向的前提：上帝是一個「它」，一個被動的客體，等待由(男性)神學家發現，後者則被視為是主動的主體。卜仁納(Emil Brunner)在他的《真理為相遇》(*Truth as Encounter*)中，認為上帝必須被視為一個「祢」，即一個主動的主體。這樣，上帝能夠採取主動，不須依靠人，藉著自我啟示，以及願意以一個歷史和個人的形式被知曉；那就是藉著耶穌基督。這樣，神學成為人對上帝之自我啟示的回應，而不是人對上帝的追尋。

上帝是全能的

然而，〈使徒信經〉繼續說，上帝是「全能」(almighty)的。那麼，當我們說上帝是「全能」時，那是甚麼意思呢？驟眼看來，這似乎有點無謂。「全能」一字的意思，在日常生活的語言中明顯不過。它是意謂「有能力做任何事情」。當我們相信上帝真的是全能時，我們只不過是說，上帝可以做任何事。在此所要討論的事情似乎就是這麼多了。還有甚麼要說的呢？

不過，神學的任務之一是鼓勵我們批判性地運用語言，使我們談論上帝時，可以讓我們思考我們的確實意思是甚麼。它真的是這樣簡單嗎？當「全能」一字是用於上帝時，是否與這個字用於人類的情況有微妙的分別？若要探討這一點，讓我們考慮一句簡單的說話：

若說上帝是全能的，意思是上帝能夠做任何事情。

假如你現在是在一個研討小組中，你可以討論這句說話。假如你是自己研讀，那麼請停在這一點上，思考一下。這句子正確嗎？它產生了甚麼問題？首先，它看來似乎一目了然，然而，它一早就面臨某些難題了。請考慮以下問題：「上帝可以畫一個四邊的三角形嗎？」不用多想，這條問題的答案是否定的。三角形只有三條邊；若畫了四條邊的東西，那就是四邊形，而不是三角形。

現在，我們可以轉到另一個問題：「上帝能夠創造一塊十分重的石頭，甚至連祂自己也沒法舉起嗎？」這條問題涉及一個巧妙的邏輯難題。假如上帝不能創造這樣的一塊石頭，那麼上帝就有某些事情是不能做的。然而，假如

上帝能夠創造這樣的一塊石頭，那麼上帝將會不能舉起它，這樣，上帝也有某些事情是不能做的。不論問題的答案是甚麼，上帝可以做任何事情的能力都頓成疑問。換言之，上帝的全能在每一個處境中都有問題。

然而，想深一層，這些問題未必會讓基督徒對上帝的理解產生難題。四邊的三角形是不會，也沒有可能存在的，所以上帝不能做出這樣的一個三角形，這不會構成嚴重的問題。它只是會迫使我們把簡單的講法，以較為複雜的方式重述：「若說上帝是全能的，意思是上帝可以做任何沒有涉及邏輯矛盾的事情。」或許我們可以跟隨阿奎那的說法：並不是上帝不能做那些事情，只不過是那些事情根本不可以做到。

然而，神學並非只是這類邏輯謎題。真正的問題是關乎上帝的本性。我們可以先從中世紀哲學家喜愛詢問的一個問題開始，處理這個重要事情：

上帝可以讓某個愛祂的人恨祂嗎？

再者，你可以在這一點上停下來，然後思考一下，或在小組中討論。驟眼看來，這問題似乎有點兒奇怪。為甚麼上帝想把某個愛祂的人變成恨祂？這問題顯得不真實和無意義。不過，若是仔細查考，這問題就開始變得有意義了。在某層面上，這問題並不存在困難。「若說上帝是全能的，意思是上帝可以做任何沒有涉及邏輯矛盾的事情。」在此顯然沒有這樣的矛盾存在。上帝必然有能力使某個愛祂的人變成恨祂。不過，這裏顯然有一個更深入的問題，是關乎上帝的**特性**。我們可以想像上帝會**期望**這樣做嗎？

若要清楚說明這個重點，就讓我們詢問另一個問題。「上帝可以不守諾言嗎？」不守諾言並沒有涉及邏輯上的矛盾，這些事情時常發生。它可能令人遺憾，卻沒有任何智性上的難題。假如上帝可以做任何沒有涉及邏輯矛盾的事情，上帝肯定可以不守諾言。

然而，對於基督徒來說，這個想法令人吃驚。我們所認識和所愛的上帝，是對應許一直信守承諾的。倘若我們不能信靠上帝，我們還能信靠誰？上帝可以不守諾言的想法，與上帝特性的一個必不可少的層面存在矛盾——那就是上帝的誠信和真實。舊約和新約的其中一個偉大主題，就是上帝的全然可信和可靠。人可能會失信；上帝卻仍然信實。請查考以下經文：

所以，你要知道耶和華——你的神，他是神，
是信實的神；向愛他、守他誠命的人守約，施
慈愛，直到千代。（申七9）

上主的應許信實可靠。（詩一四五13下，《現代
中文譯本》譯文，〈和合本〉缺此句）

這點產生了能力與信任之間的張力。一個全能的騙子可以許下諾言，但卻不能被信任。然而，基督教信仰最重要的理解之一，是我們所認識的上帝**能夠**做任何事——但祂**選擇**了救贖我們。上帝無須與以色列立約——不過上帝選擇這樣做，而且也這樣做了，仍然信守這應許。我們在此看到上帝自我限制這個重要的觀念——上帝自由地選擇了某種方式行事，並且在上帝的事務中，為自己設下了限制。如此，上帝就不能被指責是任意妄為地行事；相反地，

祂行事是可靠信實的。

倘若上帝真的是在基督裏被啟示，我們就必須認識到，上帝的能力不是以刀劍或戰車來象徵的——那是耶穌當時世界的軍事和政治力量的常見標誌，而是藉著十字架，這個象徵符號是聯繫於羞辱、挫敗和**無能**。或許最動人心魄地說明上帝自限這個概念的，可以見於潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 在第二次世界大戰結束時所寫的《獄中書簡》(*Letters and Papers from Prison*)：

上帝在十字架上讓自己被逐離世界。祂在世界中是軟弱和無能的，而且正是以此方式，亦是惟一的方式與我們同在，幫助我們。……聖經把我們引向上帝的無能和受苦；只有受苦的上帝才能幫助。

在此要提醒一句，在一個對「權力」這觀念逐漸抱有懷疑的時代中，談到「一位全能的上帝」，並非暗示上帝是一個暴君。對於潘霍華來說，它的意思是上帝選擇與無能的子民站在一起——這是解釋基督的十字架的一個重要主題，我們稍後將會再討論這一點。

不過，讓我們返回開始時所提出的問題。上帝能夠做任何事嗎？以一個普通常識答案來回答是簡單明瞭的。倘若上帝是全能的，上帝必然能夠做任何事。然而，基督教神學堅持，上帝的全能是在上帝本性的處境中設定的——祂是公義和信實的上帝，祂的應許信實可靠。正如經常會出現的情況一樣，當我們將一些從人的處境而來的概念轉化到上帝身上時，我們必須非常謹慎地處理它。

文獻研讀

《天主教教理》是20世紀最重要的神學文獻之一，而且由於它的敘述清晰，已經贏得了許多讚譽。在討論到上帝是「父」的意思時，《天主教教理》結合了好幾個要點，全都值得仔細考慮。內容如下：

以「父親」的名字稱呼上帝，這信仰的語言特別表明兩點：就是上帝是一切的根源和超越的權威，同時祂又愛護並眷顧祂所有的子女。上帝的這種慈父温情也可以用母性的形象表達，這更能顯示出上帝內在於世界中，顯出上帝與受造物之間的親密。信仰語言取自人類的父母經驗，因父母在某種程度上，為人是上帝的最初形象。但這經驗也顯示人類父母可能破壞並扭曲父性或母性的形象。所以要牢記上帝超越人類的性別，祂既非男人也非女人，祂是上帝。因此祂超越人類的父性或母性，雖然祂是這兩性的根源和典範。沒有人能成為像上帝那樣的父親。

不論你是自己研讀或是小組討論，你都可以依循以下的架構，思考上文。

1. 《天主教教理》通過運用上帝是父的形象，所相信的兩個要點是甚麼？你可以嘗試把支持這些要點的聖經經文找出來。
2. 《天主教教理》也強調母性形象的重要性。這是以甚麼

方式補充了父性的意象？這些主題綜合起來後，是如何說明上帝作為「父母」的愛？

3. 當《天主教敎理》說：「沒有人能成為像上帝那樣的父親」時，你認為這是甚麼意思？

3 創造

基督教所有信經都強調，上帝是世界的創造者。這個主題遍布在基督教的聖經中，而且是我們按照正典的次序閱讀聖經時所碰到的第一個主題——即是創世記的開首（創世記的英文名稱 Genesis 是源自一個希臘字，字面意思是「開端」或「起源」）。故此，本章以探討舊約對創造的理解作為開始，是合宜的。

舊約中的創造

「上帝是創造者」的主題，在舊約中十分重要。創世記頭兩章的創造敘述往往受到注意，那是舊約的開端。不過，要知道這主題深植在舊約的智慧文學和先知文學中。例如，約伯記三十八章1節至四十二章6節無疑確立了舊約對上帝是創造者的最充分理解，強調上帝作為世界的創造者和維護者的角色。

在「上帝作為創造者」的概念中，可能會遇到兩類不同（儘管有關）的經文處境：第一類經文是在以色列的敬拜中

——包括個人和羣體，反映對上帝的讚美；另一類經文強調上帝既創造了世界，也把以色列從束縛中解放出來，並且到現今一直在支援著以色列。

按照我們的目的，特別感興趣的是舊約中「創造是整理布置」(creation as ordering)的主題，以及「秩序」這個重要主題得以確立——並且證明——在宇宙論(cosmological)基礎上的方式。經常有人指出，舊約是以對付和戰勝混亂力量的用語來描繪創造。這類「秩序的確立」，一般是以兩個相當不同的方式來代表的：

1. 創造是在一個沒有形式的混亂上，賦予秩序。這個模式特別見於一個形象：陶匠把泥造成一個可以識別而有條理的結構(參創二7；賽二十九16，四十四8；耶十八1~6)。
2. 創造涉及與一連串混亂力量的衝突，那些力量往往被描繪成是龍或另一頭怪物(分別稱為「比希莫」[Behemoth，《和合本》譯為「河馬」、「畜類」等]、「利未亞坦」[Leviathan，《和合本》譯為「鱷魚」、「Nahar」、「拉哈伯」[Rahab]、「Tannim」或「Yam」)，必須加以制服(伯三8，七12，九13，四十一~32；詩七十四13~15，一三九10~11；賽二十七1，四十一9~10；亞十一)。

舊約描述上帝對付混亂力量的記載，顯然近似古代近東其他宗教文獻的記載(例如烏加列和迦南的神話)。不過，在重點上卻有顯著的不同，特別是舊約堅持不會把混亂力量視作為神性。創造沒有被理解為只是宇宙的形成，而是上帝對混亂的控制，並為世界設立秩序。

或許，最值得注意的是舊約斷言**自然界不是神性的**。

創世記的創造記載強調，上帝創造了月、日和眾星。這一點的意義很易受到忽略。這些天體在古代世界是被視為神性之物來敬拜的。舊約藉著聲稱它們是由上帝創造的，強調它們是從屬於上帝，並且沒有神性的本質。

從虛無創造的概念

在略述創造概念的某些方面之後，我們現在可以用較為神學的方式探討某些層面。創造教義的最重要發展之一，就是在回應2世紀諾斯底爭論中提出的。對諾斯底主義來說，它最值得注意的形式，就是清楚地區分把人類從世界救贖出來的上帝，以及最初創造世界那較為次等的神明（通常稱為「德謬哥」〔the demiurge〕）。諾斯底派認為舊約是論述這個次一等的神明，而新約則是關乎救贖的上帝。嚴格來說，相信上帝是創造者和在舊約的權威，在早期就已經互相關聯了。在芸芸處理這個主題的早期作家中，里昂的愛任紐尤其重要。

爭論主要集中於「從虛無」(*ex nihilo*) 創造的問題。必須記得的是，基督教起初是植根在1和2世紀的地中海東部世界，然後擴展出去，那地區是由形形色色的希臘哲學家所支配的。希臘人對世界起源的一般理解概括如下。上帝不是被設想為**創造**了世界。相反地，上帝是被設想成一個建築師，整理布置現存的素材。材料已經存在於天地萬物中，是沒有需要創造出來；它需要的是賦予一個確定的形狀和結構。因此，上帝被設想成是從已存物質製造世界者。故此，柏拉圖在他的其中一篇對話《提麥奧斯篇》(*Timaeus*) 中，提出了世界是從先存物質中造出來的觀念，以此造成世界的現今形式。

這個觀念被大多數諾斯底派作家所採納，有個別的基督徒神學家跟隨了諾斯底派這方面的觀念，例如安提阿的提阿非羅 (Theophilus of Antioch) 和殉道者游斯丁。他們承認一個先存物質的信念，在創造的行動中以這些物質塑造了世界。換言之，創造不是「從虛無」而來的；反之，它可以被視作為一項建構的行動，基於已經在手邊的材料，就像是某人用雪建造愛斯基摩圓頂小屋，或用石頭建造房子。世界的罪惡之所以存在，因而被解釋為是由於這先存物質所造成的難題。上帝在創造世界中所選擇的，是受到可用材料之劣質所侷限。因此，邪惡或瑕疵之所以在世界存在，並不是歸因於上帝，而是由於建構世界之材料的缺陷。

不過，由於與諾斯底主義的衝突，以致不得不再思這個課題。一方面，諾斯底派思想已經使從先存物質創造的觀念不足取信；另一方面，愈是仔細研讀舊約的創造記載，就會對這觀念愈感懷疑。為了對抗這種柏拉圖式的世界觀，2和3世紀好幾位重要的基督徒作家主張，一切事物都是由上帝創造的。沒有先存的物質，一切事物都是要由虛無中創造出來的。愛任紐認為，基督教的創造教義肯定了創造的內在美善，與諾斯底派認為物質世界是邪惡的觀念大相逕庭。

特土良 (Tertullian，約160～約225年) 強調上帝創造世界是來自祂的決定。世界的存在本身是由於上帝的自由和美善，而不是來自物質本身的內在需要。世界的存在是取決於上帝。這與亞里斯多德的觀點相當不同，後者認為世界不用依靠甚麼來存在，世界的獨特結構是它的本質使然。然而，在基督教傳統出現的這個早期階段中，並不是所有基督徒神學家都接納上述立場。俄利根 (Origen，約185～約

254年)可能是早期基督徒作家中最具柏拉圖主義思想者，他顯然認為，從先存物質中創造的教義有某些優點。

故此，在基督教神學的第一個階段中，在創造論中必須爭論的主要問題就是二元論 (dualism)。這方面的典型例子，可以在諾斯底主義的某些形式中找到，而那是受到愛任紐強烈反對的。諾斯底主義認為有兩個神存在——一個是至高的上帝，是不可見的屬靈世界的源頭，另一個是較次等的神，是創造了物質世界的。這個取向是強烈的二元論，在其中架設了屬靈領域 (被視為是美好的) 與物質領域 (被視為是邪惡的) 之間的基本張力。創造的教義斷言，物質世界是由上帝創造成為美善的，儘管它後來受到罪惡所沾污。相似的看法使人聯想到摩尼教 (Manichaeism)，它的諾斯底式世界觀吸引了年青的奧古斯丁 (Augustine)。

到了4世紀末，大多數基督徒神學家已經摒棄了柏拉圖的取向 (即使是與俄利根有關聯的形式)，認為上帝是屬靈和物質世界的創造者。〈尼西亞信經〉開首的宣告是，相信上帝是「創造天地」的主，因而肯定了上帝對屬靈和物質領域的創造。在中世紀時期，二元論的形式再次出現，尤其是在迦他利派 (Cathari) 和阿爾比根派 (Albigenses) 的觀點中，他們教導物質是邪惡的，而且是由魔鬼從虛無中創造出來。為了反對這樣的觀點，拉特蘭第四次會議 (the Fourth Lateran Council, 1215年) 和佛羅倫斯會議 (the Council of Florence, 1442年) 明確教導，上帝從虛無中創造了一個美善的世界。

創造教義的含義

上帝是創造者的教義有幾個重要含義，在此可以提到其中四點。

首先，上帝與受造物之間必須有所區分。基督教神學從最早期開始的一個主要論題，就是抗拒落在一種試探，把創造者與受造物融合。保羅的羅馬書清楚說明了這個主題，他在第一章就批判把上帝降低至世界的層次的傾向。保羅認為，人性因著罪的緣故，自然就傾向敬拜事奉「受造之物，不敬奉那造物的主」（羅一25）。基督教創造神學的一個主要任務，是把上帝從受造物區分出來，同時也肯定這些受造物是**上帝的創造**。

這個議論的過程可以見於奧古斯丁的著作。在諸如加爾文等改教家的著作中，它也是十分重要的，加爾文為了回應普遍修道主義棄絕世界的傾向（明顯見於金碧士〔Thomas à Kempis〕的《效法基督》〔*Imitation of Christ*〕等作品，特色是強調「藐視世界」），致力建構一套肯定這世界的屬靈觀。在加爾文的思想中，世界作為上帝親自的創造，以及世界作為墮落的受造物之間，存在著張力。這世界一方面是上帝的創造，應受到榮耀、尊崇和肯定；但另一方面它亦是墮落的受造物，被判為拯救的對象。這兩個觀點，可以說是加爾文肯定世界的屬靈觀上之兩個橢圓焦點。類似的模式可以見於加爾文對人性的教義，雖然他在其中強調了墮落人類的罪性，但卻從沒有忽視人類仍然是上帝的創造這事實。雖然受到罪的玷污，它仍然是上帝的創造和所有，並且因而有其價值。這樣，創造的教義導致一個批判地肯定世界的屬靈觀，在其中對世界肯定，卻沒有陷入把它視為等同於上帝這陷阱中。

第二方面，創造必然包含了上帝對世界的主權。創造者對受造物的權柄，是聖經所一貫強調的。以此方式，人類被視為是創造的一部分，在其中具有特別的功能。創造

的教義引向**人類是受造物的管家** (human stewardship of the creation) 這觀念，與世俗所見解**人類是世界主宰** (human ownership of the world) 成對比。受造物不是屬於我們的，我們是為了上帝而忠誠地管理它。我們是上帝之受造物的管家，我們要為自己如何行使管家職分負責任。這個見解對於生態學和環境學的關注是相當重要的，它在其中為人類對這行星履行責任提供了理論的基礎。

第三方面，上帝作為創造者的教義暗示著受造物的美善。在聖經的第一段創造記載中，我們得到肯定：「神看著是好的」（創一10、18、21、25、31）。（順便一提的，惟一「不好」的事情是亞當的獨居。人類是被創造為一個社會性的存有，其存在是要與別人建立關係。）基督教神學絕不接受諾斯底派或二元論認為世界的本質是邪惡之地的觀念。正如我們將會在其他地方探討的，即使世界是因著罪惡而墮落了，它仍然是上帝的美善創造，能夠被救贖。

這不是說，受造物現今是完美的。基督教罪觀的一個基本要素，就是承認世界已經離開了上帝在創造之工為它所設下的軌道。它已經偏離原來的方向，從受造的榮耀中墮落。我們所看到的世界，並不是世界的原初目的。人類的罪惡、邪行和死亡的存在，本身就標誌著創造秩序離開正軌的程度。因此，大多數基督徒對救贖的反省，都包括了受造物回復最初的完整的某類觀念，為使上帝對祂受造物的意願可以得到實踐。肯定受造物的美善，也避免了上帝要為邪惡負責的想法，這是不被大多數神學家所接納的。聖經總是強調創造的美善，提醒我們，罪惡的毀壞力量並不是上帝對世界所設計或允許的。

第四方面，創造的教義肯定了人類是按照上帝的形象所創造的（創一26~27）。這個見解（為基督教裏任何關於人性教義的中心）是創造教義相當重要的一個層面。「祢是為祢自己造出了我們，而我們的心靈除非安歇在祢裏面，否則便不能安息。」（希坡的奧古斯丁）隨著這幾句話，創造教義對於正確地理解人類的經驗、本性和命運的重要性，便得以確立。

上帝是創造者的模式

上帝作為創造者而行動的方式，已經成為基督教傳統中熱烈討論的主題。上帝以甚麼方式創造世界，已經有了好幾個模式（或景象），而每一個都為基督徒複雜和豐富的創造觀注入了亮光。

散發

「散發」（emanation）一詞廣泛被早期基督徒作家所用，闡明上帝與世界的關係。雖然柏拉圖或普羅提諾（Plotinus）都沒有用過這個字詞，許多贊同柏拉圖主義不同形式的教父作家卻認為，它是一種表達柏拉圖式理解的合宜方式。主導這個取向的形象是，光或熱散發自太陽，又或散發自人間的來源（例如火）。這個創造的形象（在〈尼西亞信經〉的用語「出於光而為光」中暗示了）使人聯想，世界的被造可以視之為是上帝的創造能力的溢出。正如光線是源自太陽，而且反映了它的本質，同樣，創造的秩序也是源自上帝，並顯示了上帝的本質。基於這個模式，上帝與受造物之間是有一個**自然的或有機的**關聯。

不過，這個模式是有弱點的，在此可以提到兩處。首

先，太陽散發光線或火散發熱力的形象，暗示了一種不由自主的放射，而不是一種有意識地創造的決定。基督教傳統一貫強調，創造的行動是取決於上帝的一方預先作出創造的決定，那是這個模式所不能適當地表達的。

這自然引致第二個弱點，涉及所討論的模式非位格本質。這個形象難以傳遞一個有位格的上帝的觀念，後者表達了在創造的行動和以後的受造物本體中，都是有位格性的。不過，這模式清楚表達了創造者與受造物之間的密切關係，引致我們會預期，創造者的某些身分和本質可以在受造物中找到。故此，上帝的優美——這個主題在中世紀早期神學中尤其重要，而且在巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) 的後期著作中再次顯著出現——是可以期望在受造物的本質中反映出來。

建造

聖經許多經文描述上帝是一個建築大師，精心建造世界 (參詩一二七1)。這個意象十分有力，亦傳達了目的性、計劃和刻意創造的觀念。這個形象是相當重要的，它同時注重創造者和受造物。除了說出創造者的技巧外，它也讓創造成果的優美和秩序得到欣賞，既是因著受造物本身，也是因著它見證了造物主的創意和眷顧。

不過，這個形象有一個不足之處，所涉及的要點關乎柏拉圖的對話篇《提麥奧斯篇》。這篇對話描述創造是涉及先存的物質。在此，創造是被理解為把形狀和形式賦予某些已存在的物質——我們已經提過，這個觀念至少造成了「從虛無」創造的教義某程度上的張力。上帝是一個建造者的形象，似乎暗示世界是從已有的材料裝嵌而成，這個形

象顯然是有不足的。

不過，雖然有上述難題，這個模式顯然說出了創造者在自然世界中流露（以某些方式）其特質，正如一個藝術家在其作品中所交流和體現的。尤其是這個模式清楚地肯定了「整理布置」（ordering）的概念——即是說，把一致或結構分配或加給有關的材料。不論創造的複雜概念在基督徒處境中有何意義，它肯定包括了整理布置這個基本主題——這個概念在舊約的創造敘述中尤其重要。

藝術的表達

教會歷史上不同時期的許多基督徒作家都談到，創造是「上帝的手工」，把它比作一項藝術成品，本身既有優美之處，也流露了它的創造者的性情。這個把受造物視為上帝這個創造者的「藝術表達」（artistic expression）的模式，特別是在18世紀北美神學家愛德華茲（Jonathan Edwards）的著作中充分描述，他對自然界的優美特別感興趣。

這個形象是相當有用的，補充了上述兩個模式的不足——即是它們的非位格特質。上帝是藝術大師的形象，傳遞了在創造中表達了某些美好事物的位格性觀念。不過，它仍然是有潛在弱點的：例如，這個模式可能會有從先存物質中創造的觀念，因為雕刻家是從現存石材中雕像的。不過，這個模式至少有可能讓我們想到從無中創造，正如作家撰寫一部小說，或作曲家創作一段旋律與和聲一樣。它也鼓勵我們在受造物中尋找上帝的自我表現，增加了自然神學在神學上的可信性。創造是藝術表達的概念，也自然聯繫到美善這個極重要的觀念。

創造與自然神學

那麼，假如上帝創造了世界，我們又可以從世界中認識到上帝的哪些方面？這個問題歷代在基督教神學中都有爭論。「諸天述說上帝的榮耀；穹蒼傳揚他的手段。」（詩十九1）這節眾所周知的經文可以視之為代表基督教聖經的一個普遍主題——上帝的某些智慧可以透過被造的世界而得以認識。這個主題的探討，已經證明是在神學中最富成效的領域之一。我們的討論以一個在這課題上廣受推崇的里程碑開始：阿奎那的貢獻。

阿奎那的《駁異大全》在1259至1261年間先後在巴黎和那不勒斯撰寫。書中最重要的討論之一，就是關乎上帝可以在受造物中被認識的方式——正如下文所述，阿奎那是以因果關係來分析這關係的。

對阿奎那來說，在創造的秩序中存在著一個基本的「相似（*similitudo*）上帝之處」，理由在於上帝某程度上是一切受造之物的源頭。在其中沒有受造物可以說是自發地存在的，所有事物的存在，可以說都是創造者與受造物因果關係的結果。阿奎那運用亞里斯多德因果關係的範疇，提出了一個立場，我們可以概括如下：

1. 假定 A 引致 B。
2. 也假定 A 擁有一個性質 Q。
3. 那麼 B 由於是從 A 引致的，也會擁有性質 Q。

阿奎那所提出的整個論證十分複雜，而且不無困難；不過，它的結論清楚明瞭。可以說，在受造物之中刻印了物質上和形而上的指紋，提供了論證的基礎，歸納出它的

源頭之存在。

假如世界是由上帝製造出來的，上帝的「簽署」（可以說）就能夠在受造的秩序中找到。阿奎那說明這一點如下：

默想〔上帝的〕工作讓我們能夠，至少在某程度上，欣賞和反省上帝的智慧。……我們因而能夠從對上帝的工作之反省中，推論上帝的智慧。……這樣思考上帝的工作，導致讚美上帝的崇高權能，從而在人心中啟發對上帝的敬愛。……這樣的思考，也激勵人類的心靈對上帝美善的愛。……假如受造物的美善、優美和奇妙，對於人心來說是令人愉悅的，上帝本身的美善源頭（比較在受造物中所見的美善涓流）就會吸引興奮的人類心思完全歸向它自己。

故此，上帝美善的洪流所出來的東西，可以見於受造物美善的小溪之中。

另一個探討這課題的神學家是加爾文。加爾文的《基督教要義》卷一是以探討基督教神學以下這個基本難題開始的：我們如何認識關於上帝的任何事情？加爾文堅稱，上帝的普遍知識可以從遍及受造界中認知——在人性中、在自然秩序中，以及在歷史進程的本身中。這等知識可以識別出兩個主要的基礎，其一是主觀的，另一是客觀的。

第一個基礎是「神性的意識」（*sensus divinitatis*）或「宗教的種子」（*semen religionis*），那是已經由上帝根植於每一個人裏面。上帝已經賦予人類某些內建的意識或預感，知道上帝的存在。就像是某些關於上帝的東西，已經銘

刻在每一個人的內心深處。加爾文指出，對上帝的這個內建意識有三個後果：宗教的普遍性（若沒有基督教的啟示，就會變成偶像崇拜）、不安的良心，以及對上帝的臣服敬畏。加爾文建議，這一切可以成為基督教傳揚福音的接觸點。

認識上帝是創造者的第二個基礎，在於體驗和思考世界的秩序。上帝是創造者這事實，以及對上帝的智慧和公義的認知，都可以從創造秩序（以人類為它的高峯）的檢視中得到。

要強調的是，加爾文沒有暗示從創造秩序中得悉這類上帝的知識，是基督徒特有的（或甚至是只限於基督徒）。加爾文是在說，**沒有任何人**可以因著對創造秩序的智性和理性反省，就能夠有上帝的觀念。創造秩序是一個「劇場」或一面「鏡子」，展示了上帝的臨在、本質和屬性。雖然上帝是不能被看見和理解的，祂的旨意卻可以在萬物的被造和可見形式中得知。造物主是可以透過受造物本身被認識的，儘管是有一定的限度。

加爾文接下來介紹啟示的概念。聖經一再重申，透過自然界可以認識上帝，而同時說明並加以強化這個普遍的啟示。「上帝的知識清楚見於世界及萬物的整理布置中，更清楚和親切地在聖言中解釋出來。」信徒只有藉著聖經才可以曉得上帝在歷史中的救贖行動，以耶穌基督的生命、受死和復活為頂峯。對加爾文來說，啟示是集中在耶穌基督的身上；我們對上帝的知識是透過祂而來的。因此，惟有透過耶穌基督，才可以完全認識上帝，而反過來也只有透過聖經，才可以認識耶穌基督。然而，創造秩序為這個啟示提供了重要的接觸點。

上帝是創造者這樣的知識可以同時透過自然界和啟示獲得，而後者是澄清、肯定和延伸了前者所認知的。這是一個基本的觀念。上帝是救贖者的知識——加爾文認為這是**基督徒**特有的知識——只可以從基督教的啟示中獲得，包括在基督裏和藉著聖經。

然而，不是所有神學家都相信自然神學的價值和其合理性。或許在近代基督教神學中，採取最為否定的態度的是巴特。他在1934年與卜仁納對此課題的爭論，已經成為神學辯論的一個里程碑。1934年卜仁納出版了一本名為《自然與恩典》(*Nature and Grace*)的作品。在這本書中，他指出「我們這神學一代的任務，就是找出一條回到一套合理的自然神學之路」。卜仁納把這個取向置於創造的教義中，尤其是人類是按照「上帝的形象」(*imago Dei*)創造的觀念。人類的本性之建構方式，就是與上帝存有之間的一個類比。雖然人性是有罪的，但仍然能在自然界中識別上帝。有罪性的人類仍然可以認識到在自然界和歷史事件中的上帝，而且在上帝面前察覺出他們的罪過。故此，在人類本性中對於神性啟示是有一個「接觸點」，這是創造教義的必然結果。

卜仁納認為，人性的構成方式，早已有了一個對神聖啟示的接觸點。故此，啟示所針對的人類本性，已經具有啟示所關乎的某些觀念。例如，以福音要求「悔罪」為例，卜仁納認為，除非人類已經有「罪」是甚麼的某些觀念，否則「悔罪」就沒有甚麼意思。故此，福音要求悔改，就是告訴那些至少已經對「罪惡」和「悔改」的意思有某些觀念的受眾。啟示為罪惡的意思帶來了更完整的理解，不過，這樣做是建基在人類已存對罪惡的察覺性中。

巴特對於這個建議深感憤慨。他所出版一本回應卜仁納的刊物——導致他們長久的友誼突然結束——是宗敎出版史中最短的書題之一：《不！》(Nein!)。巴特向卜仁納對自然神學的正面評價，肯定地說：「不！」因為卜仁納似乎暗示，上帝是需要一些協助才能被認識，或人類某程度上需要在啟示的行動中與上帝合作。對於巴特來說，這是破壞了上帝在啟示中的自由和主權。他憤怒地反駁說：「聖靈……除了這同一聖靈所建立的之外，是不須任何接觸點。」對於巴特來說，在人性之中，沒有與生俱來的「接觸點」。任何這樣的「接觸點」，本身都是神聖啟示的結果。它是由上帝的話語所喚起的，而不是人性一直已有的某些特質。

在上述對話的背後，極易忽略了另一件事。巴特與卜仁納的辯論是在1934年發生的，這一年希特勒(Adolf Hitler)在德國取得權力。卜仁納訴諸於自然的背後是有一個觀念的，這可以溯源至路德所稱之為「創造的秩序」。根據路德的看法，上帝因著祂的眷顧在創造中確立了某些「秩序」，為的是防止它陷於混亂。這些秩序包括家庭、教會和國家。(教會與國家在德國信義宗思想中的密切關聯，可以視之為反映了這個觀念。)19世紀德國自由派新敎思想已經汲取了這個觀念，而且發展出一套容納德國文化的神學，包括對國家的正面評價，這在神學上是相當重要的。巴特所關注的，部分是在於卜仁納(可能是不自覺地)已經奠下了一個神學的基礎，容許國家成為上帝的一個典範。他想知道，誰會把希特勒當成是上帝的典範？

不過，其他人就對上述批評的正確性感到懷疑了。難道相信上帝可以在有限的程度上被認識，就真的暗示

著我們是按照希特勒的形象建構上帝？巴特的評論者，例如巴爾（James Barr），認為這個可能性微乎其微，是巴特著作由於當時政治境況而有的不足取信之處。巴爾認為，這個可能性**微乎其微**。老實說，自然神學對於納粹德國的政治境況根本無能為力（即使是有的話）。不過，雖然這個評論有此提醒，巴特對自然神學的批判仍然是有意義的。

文獻研讀

加爾文對於上帝的自然知識的強烈肯定，大大地刺激了自然神學的概念在改革宗傳統之認信中的發展。這樣，〈加利亞信條〉（1559年）說明，上帝以兩種方式向人類啟示自己：

第一，是藉著祂的工作，包括它們的創造、保存和管理。第二，而且是更清楚的，是藉著祂的聖言，起初是透過神諭啟示出來的，以後寫下在我們稱為聖經的書卷中。

〈比利時信條〉（Belgic Confession，1561年）提出了一個相關的觀念，把〈加利亞信條〉對自然神學的略述加以擴大。上帝的知識再一次被認為是來自兩個渠道：自然和聖經。在上述信條中清楚可見的兩個主題，可以概述如下：

1. 認識上帝有兩種方式，一是透過自然秩序，另一是透過聖經。
2. 第二種方式比第一種更清楚和完整。

在下文中，我們將會在〈比利時信條〉的第二條中，查考關於這個課題的教導——這信條有另一個稍微冗長的題目：〈改革宗華隆和法蘭德斯教會信條〉（“The Confession of Faith of the Reformed Walloon and Flemish Churches”）——〈比利時信條〉由德布利（Guido des Brès）在1561年草擬。這信條顯然是建基在早期的〈加利亞信條〉上，而且可以被視為是它某些論點的延伸。

我們用兩種方法認識〔上帝〕。第一是藉著宇宙的創造、保護和管理；這在我們眼前已是一本佳作，在其中的一切受造之物，無論大小，都引導我們觀摩上帝不可見的事，即祂的永能和神性，正如使徒保羅所說的（羅一20）。凡事足以叫人知道，而又心服口服，亦無可推諉。第二是藉著祂的聖言，將祂自己更清楚、更完全地啟示給我們；那就是在今生，對於祂的榮耀和我們的救恩，我們所應了解的事。

這段簡單的陳述，顯然對於低地國家的生物和物理科學的發展十分重要。顯微鏡由一個17世紀的荷蘭鐘錶匠列文虎克（Anton Van Leeuwenhoek）開發，可以視之為是試圖較仔細地探索自然界的「小書」，從而理解上帝在創造中的智慧這更大範圍。

不論你是自己研讀或是小組討論，你都可以依循以下的架構，思考上文。

1. 請查閱羅馬書一章20節，這節經文在這份文獻中扮演

了相當重要的角色。請由18節開始，閱讀原來的上下文。保羅提出的論點是甚麼？〈比利時信經〉對此如何闡述？

2. 在這份文獻中，如何理解上帝的自然知識和啟示知識之間的關係？你認為這會鼓勵文獻的讀者更深入研究自然界嗎？若是的話，理由何在？

4 耶穌

基督教神學最基本的任務之一，就是闡明基督教信仰的中心人物耶穌基督的身分和意義。即使把神學歷史匆匆一瞥，也清楚見到，基督徒總是堅信耶穌有某些獨特的、在本質上與別不同之處，以致祂不是位列於宗教老師或思想家之類。那麼，祂的獨特之處是甚麼呢？這些問題的探討，在基督教神學領域中，傳統上稱為「基督論」(Christology)。假如神學是「試圖理解上帝」，那麼基督論就是「試圖理解耶穌基督」。另一個相關的重要用語也應在此提及：「救恩論」，記著，它的意思是「救恩的理解」。

基督教神學的任務之一，是把聖經見證耶穌的身分和意義之不同元素編織一起。以此方式，須加整合的不同聖經主旨包括：

1. 新約用來指稱耶穌的用語。
 2. 耶穌被認為成就了的事，這被視為是直接關乎祂的身分。
- 基督徒對基督的**位格**和基督的**工作**的理解，兩者之間是

有密切的關聯。換言之，基督的**身分**的討論是緊扣著基督的**成就**的討論。在下一章思考救恩時，我們將會進一步探討這個課題。

3. 在耶穌的職事中，祂對人的影響——例如，通過祂的醫治。
4. 新約作者把復活解釋為耶穌與上帝相關之崇高地位的贊同和認可。因此，對保羅來說，復活證明了耶穌是上帝的兒子（羅一3~4）。

本書的討論篇幅有限，故此我們不能探討上述各點。

鑒於聖經對基督教神學的重要性，本章將會集中於某些聖經主題，需要把其交織一起，從而得出對耶穌之身分的全面理解。我們首先反省新約作者用於耶穌的某些稱號，以及它們對祂的身分的含義。

彌賽亞

「基督」(Christ) 或「彌賽亞」(Messiah) 的稱號，在新約中廣泛地用來指稱耶穌。這兩個字詞是指同一觀念，前者是希臘文的版本，後者是希伯來文的版本。(希臘文和希伯來文的字詞在約翰福音一章41節中一併提及。) 當彼得承認耶穌是「基督，是永生上帝的兒子」時(太十六16)，他是把耶穌確認為等同於盼望已久的彌賽亞。現代西方讀者極易以為「基督」就是耶穌的姓氏，而沒有正確認識到它實際上是一個稱號：「稱為基督的耶穌」(Jesus the Christ)。

「彌賽亞」一詞的字面意思是「受膏者」——是被油膏抹的某人。這是舊約的習俗，表示受膏者以此方式被視為是由上帝挑選出來，擁有特別的能力和功用；因此，撒母耳記上二十四章6節稱君王為「耶和華的受膏者」。這個用詞

的基本意思，可以說是「蒙上帝委任的以色列君王」。隨著時間過去，這個用詞逐漸指到一位解放者，他本身是大衛的後裔，重振以色列在大衛統治下的黃金歲月。

當耶穌在世時，巴勒斯坦由羅馬佔據和治理。那時候湧現了強烈的民族主義感情，對於外國佔據勢力的存在懷有極度憤恨，而這顯然對彌賽亞來臨的傳統期望，提供了一股新的力量。對於許多人來說，彌賽亞是一位解放者，把羅馬人從以色列驅逐出去，重振大衛家。耶穌清楚地否定了以這樣的意思來看待祂。在祂的職事中，我們找不到任何地方暗示或寬容以暴力對抗羅馬，甚至沒有斬釘截鐵地抨擊羅馬政權。耶穌的責難主要是針對祂自己的人民。故此，祂在凱旋進入耶路撒冷之後（太二十一8~11）——種種跡象顯示，那是刻意安排的彌賽亞式證明或表態——耶穌立即逐出在聖殿中做買賣的商人（太二十一12~13）。

耶穌在祂的事奉生涯中，顯然沒有預備接受「彌賽亞」的稱號。在閱讀馬可福音時，應該小心留意這一點。當彼得宣稱耶穌是彌賽亞時——「你是基督」——耶穌立即吩咐他不要告訴人（可八29~30）。「彌賽亞的奧秘」（Messianic secret）的完整意義是甚麼，其實並不十分清楚。馬可為何強調，耶穌沒有明確宣稱祂是彌賽亞，而當時卻有許多人相當清楚地這樣看祂？

或許答案可以在馬可福音的後段中找到，那時是馬可惟一敘述耶穌確實承認祂的身分是彌賽亞。當耶穌以犯人的身分被領到大祭司前，祂承認自己是彌賽亞（可十四61~62）。一旦任何類型的暴力或政治行動都不再可能發生時，耶穌就揭示了祂的身分。祂實在是上帝子民的解放者——

不過卻並非（可以見到的）這個用詞的任何政治意思。這個用詞所涉及的誤解，尤其是在極端猶太民族主義者的圈子中，顯然導致耶穌淡化了祂事奉中的彌賽亞一面。

猶太人沒有想過，他們的彌賽亞會像尋常罪犯般被處死。值得提及的是，在彼得承認耶穌是彌賽亞之後，耶穌立即開始向門徒解釋祂必須受苦，被祂的百姓棄絕，並且被殺（可八29~31）——很難說這是彌賽亞生涯的美好結局。保羅清楚向哥林多信徒指出，正是「釘十字架的彌賽亞」（或「釘十字架的基督」）這觀念，對一個猶太人來說是可恥的（林前一23）。從非常早的時期開始，基督徒就清楚地承認耶穌的彌賽亞身分與神祕的「受苦僕人」的命運有關聯：

他被藐視，被人厭棄；多受痛苦，常經憂患。

他被藐視，……我們也不尊重他。他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦；我們卻以為他受責罰，被上帝擊打苦待了。哪知他為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因他受的刑罰，我們得平安；因他受的鞭傷，我們得醫治。……

耶和華使我們眾人的罪孽都歸在他身上。（賽五十三3~6）

主

我們要留意的第二個稱號是「主」（希臘文：*kyrios*）。這個用詞在新約中是有兩個主要的意思。它是用作尊敬的客氣稱呼，尤其是在對某人說話時。當馬大以此方式向耶穌說話稱祂為「主」（約十一21）時，她可能（雖然不是必然）只是尊稱耶穌而已。

不過，更為重要的是，新約經文屢次稱耶穌為「主」。保羅顯然認為，「耶穌為主」（羅十9；林前十二3）的認信是說出了福音的基本特徵。基督徒是那些「求告主名」（羅十13；林前一2）的人。不過，這有甚麼含義？在1世紀的巴勒斯坦猶太教中，顯然有傾向把「主」（希臘文：*kyrios*；亞蘭文：*mare*）字用來指一個神聖的存有，或至少是一個明顯並非凡人的人物，此外還有禮貌性或尊敬性稱謂的作用。不過尤其重要的是，*kyrios* 這個希臘字是用來翻譯在舊約中稱呼上帝的四字母詞（英文一般稱為“Tetragrammaton”，源自希臘文的「四」和「字母」；譯按：即上帝名稱的希伯來文 YHWH，中文譯作「耶和華」）。

舊約作者不願直呼上帝的名字，顯然認為這是冒犯了祂的超然性。當必須提到上帝時，他們傾向用一組四字母的「密碼」，有時字譯成英文的 YHWH。這組字母構成了《英王詹姆斯譯本》指稱上帝的“Jehovah”和《耶路撒冷聖經》指稱上帝的“Yahweh”（兩者在中文都可譯成「耶和華」），用來代表上帝的聖名。其他希伯來字詞可以用來指一般的神祇；但這個名稱卻只用於「亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝」。它是特定用於上帝的，差不多是一個專有名稱。它不像其他稱「神」的希伯來字詞，從未用來指別的神明或天使。後者的這些字詞是作為普通名詞，指到一般的「神」或「眾神」，也可以用作指以色列的神，或別的神祇（例如其他民族的異教神祇）。不過，四字母詞只用來稱呼以色列所認識和敬拜的那位上帝，而祂是藉著耶穌基督的一生、受死和復活而得以被認識的。

當舊約從希伯來文翻譯成為希臘文時，通常是用 *kyrios* 一詞來翻譯上帝的聖名。這名字用於希伯來文的6,823次中，

其中6,156次是以希臘字 *kyrios* (「主」) 來翻譯的。故此，這個希臘字就成為一種認可的方式，直接並特別指稱上帝，祂是在西乃向以色列啟示自己，而且在那時與祂的子民立約。猶太人不會用這個字詞來指其他人或事。若是這樣做，就是暗示這人或這事有神性的地位。歷史學者約瑟夫 (Josephus) 告訴我們，猶太人拒絕稱羅馬皇帝為 *kyrios*，因為他們認為這個名稱只可以留給上帝。

不過，新約作者毫不猶豫地用這個聖名來指耶穌，包括它的所有含義。一個只會用來指稱上帝的名字，被認為可以同樣指稱耶穌。這不是由無知的作者弄出來的錯誤，忽略了猶太人對這個名稱的背景。畢竟，所有門徒都是猶太人。那些經常用「主」字指稱耶穌的新約作者，例如保羅，就完全明白它的含義。不過，他們認為關於耶穌的證據，尤其是祂從死裏復活，讓他們不得不作出這個關乎祂身分的說法。這是一個深思熟慮、通達有理的判斷，完全合乎耶穌的歷史。祂已經被提升至榮耀尊嚴，而且坐在上帝的右邊。故此，祂與上帝分享同一地位，從而據此稱呼。

上帝的兒子

新約用來指稱耶穌的另一個稱號是「上帝的兒子」。在舊約中，這個用詞有時是用來指天使或超自然的人物 (參詩八6；伯三十八7；但三25)。舊約的彌賽亞經文把正在來臨的彌賽亞稱為「上帝的兒子」 (撒下七12~14；詩二7，八十六26~27)。新約對這個字詞的運用，似乎標誌著它的舊約意思的發展，增強了它的獨特性。

雖然這用詞在某程度上有一切人都是上帝兒女的意思，新約卻認為耶穌就是上帝的那兒子。保羅把耶穌作為由上

帝而出的兒子，與信徒作為被收納的眾子，作出了區分。他們與上帝的關係，相當有別於耶穌與祂的關係，即使兩者都可以稱為「上帝的〔眾〕兒子」。當我們查考收納 (adoption) 的觀念，作為思考基督在十字架上為我們所得好處的方式時，我們就會進一步探討這一點。同樣地，在約翰一書中，耶穌被稱為「兒子」，而信徒則被稱為「兒女」。耶穌與上帝的關係，擁有某些相當與別不同之處，正如「上帝的兒子」這稱謂所表達的。

新約對耶穌與上帝的關係之理解，以好幾個形式，表達了父—子關係。首先，我們留意到耶穌直接稱上帝為「父」，用的是亞蘭語「阿爸」(Abba)，這往往被認為是反映了一個特別親密的關係(可十四36；另參太六9，十一25~26，二十六42；路二十三34、46)。其次，從一些經文中，清楚見到福音書作者把耶穌視為上帝的兒子，或是耶穌把上帝視為祂的父，即使這不是明確地說出來的(可一11，九7，十二6，十三32，十四61~62，十五39)。第三，約翰福音瀰漫著父—子關係(尤其留意約五16~27，十七1~26等經文)，特別強調父和子在意願和目標上的一致，暗示著第一代基督徒認為，耶穌與上帝之間是擁有密切的關係。在新約的每一方面——以耶穌自己的話說，或以第一代基督徒之間所造成的印象而言——耶穌清楚被理解為是擁有與上帝的獨特而親密的關係，由復活所公開證明的(羅一3~4)。

人子

對於許多基督徒來說，「人子」一詞自然是對應於「上帝的兒子」而言。它是基督的人性之肯定，正如後一個用

詞是祂的神性之相輔肯定一樣。然而，它不只是如此簡單。「人子」一詞（希伯來文是 *ben adam* 或亞蘭文是 *bar nasha*）是用於舊約三類主要的經文處境：

1. 作為對先知以西結的一種稱謂形式。
2. 指一個未來的末世性人物（但七13~14），其來臨是標誌著歷史的終結，以及開始上帝的審判。
3. 強調人性的卑微和軟弱，以及上帝和天使的崇高地位或永恆性（民二十三19；詩八14）。

第三點的意思自然涉及耶穌的人性，而且可以構成馬太、馬可和路加等福音書至少某些提及之處的基礎。不過，這個用詞的第二點用法已經吸引了大多數學者的注意。

德國新約學者布特曼認為，但以理書七章13至14節指向「人子」在歷史終結時來臨的期待，而且認為耶穌分享了這個期待。故此，按照布特曼的看法，耶穌引用「人子有大能力、大榮耀，駕雲降臨」（可十三26）被理解為是指耶穌以外的一個人物。布特曼建議，早期教會後來把「耶穌」和「人子」融合一起，視兩者為同一的。故此，早期教會發明了把這個用詞套用在耶穌身上。

不過，這個觀點沒有贏得普遍的贊同。其他學者認為，「人子」一詞帶有一連串聯想，包括受苦、辯護和審訊，因而讓它自然而恰當地用於耶穌。凱爾德（George Caird）是開展上述取向的一個新約學者，認為耶穌用這字詞「表示祂與人類在本質上的一致，尤其是軟弱和卑微，而祂的獨特功能也注定成為新以色列的代表，以及上帝審判和國度的帶來者。」

上帝

最後，我們需要考慮的一組新約經文，是最重要和令人興奮的宣告：耶穌不是別的，正是上帝。本章查考的其他材料，都可以視為是指向這個結論。耶穌是神性的這個宣告，是新約對耶穌基督這人物的見證高峯。在新約中，至少有10段經文看來是明確地這樣論到耶穌的（包括約一1，一18，二十28；羅九5；多二13；來一8~9；彼後一1；約壹五20）。朝著這方向的其他地方，都包含著同一的結論（例如，太一23；約十七3；加二20；弗五5；西二2；帖後一12；提前三16）。

我們可以繼續這樣查考新約用於指稱耶穌的不同稱號，說明新約對祂的身分和意義之複雜見證的許多面。不過，這樣做有一個危險，就是我們可能只見樹木，不見樹林。換言之，我們看不見這些稱號，聯同新約記載基督對那些遇到祂的人的影響，所建立起的一個模式。顯然，新約見證耶穌是上帝一切應許的體現（在舊約中已經見證的），帶來了應驗和實現。

關於耶穌的陳述，大概可以分為兩類列出。首先，有些陳述是關於耶穌的**功能**——即上帝在耶穌裏為我們所做的事。第二，另一些陳述是關於耶穌的**身分**——即耶穌是誰。當然，兩者之間是密切聯繫的。祂的成就是建基在祂的身分上；祂的身分是由祂的成就所證明的。正如一幅拼圖須由各小塊組合成一幅圖案，沒有任何一塊可以把圖案完整顯示出來，新約的「基督稱號」也組合成一幅整全的圖畫，那是沒有任何一個稱謂可以充分顯示的。它們一起組合成一幅豐富、深入和有力的圖像，把基督描繪為神聖救主和上主，一直相當影響和吸引有罪的凡人。

關於耶穌的功能性陳述

除了耶穌身分的陳述外，新約還有幾段重要經文是以**功能性** (functional) 用語來談到耶穌的意義——即是說，這些用語是以履行與上帝相關的某些功能或任務，藉此識別祂。其中三組經文尤其重要，因為它們識別耶穌的功能之用語，清楚顯示了祂的身分。

耶穌是人類的救主

舊約宣告，人類只有一位救主：上帝。在完全明白只有上帝是救主，惟獨上帝才可以拯救之中，第一代基督徒依然肯定耶穌是救主。正如亞他那修 (Athanasius，約296~373年) 強調，沒有任何受造之物，不論如何偉大，可以達成這件事。假如耶穌基督把救恩帶給人類，正如信經宣稱祂所做的，那麼祂就必定是上帝。假如耶穌基督不是上帝——換言之，祂是受造之物——那麼，不論祂帶來的「救恩」是甚麼，都不會等同於上帝所提供的。

早期基督徒以魚作為信仰的象徵，因為希臘文「魚」的拼寫所用的五個希臘文字母 (I-CH-TH-U-S) 代表了「耶穌基督、上帝的兒子、救主」這口號。新約指出，耶穌要將自己的百姓從罪惡裏救出來 (太一21)；惟獨靠祂的名得救 (徒四12)；祂是「救他們的元帥」(來二10)；祂是「救主，就是主基督」(路二11)。而且在諸如此類的斷言中，耶穌是被理解為如同上帝般的功能，做出某些 (正確地說) 只有上帝才可以做到的事。

耶穌是受敬拜者

在第一代基督徒生活的猶太背景中，他們所敬拜的是

上帝，而且惟獨是上帝。保羅提醒羅馬的基督徒，一直以來，人類都有敬拜受造之物的危機，而他們應當敬拜的是他們的創造主（羅一23）。不過，早期基督教會敬拜基督，猶如上帝一般——這做法即使在新約中也清楚反映出來。故此，哥林多前書一章2節論到基督徒是那些「求告我主耶穌基督之名的人」，所用的語言反映了舊約用於敬拜或崇敬上帝的慣用語句（例如，創四26，十三4；詩一〇五1；耶十25；珥二32）。故此，耶穌是被理解為如同上帝般的功能，在其中祂是敬拜的對象。

耶穌啟示上帝

「人看見了我，就是看見了父。」（約十四9）這些值得注意的字詞正是約翰福音的特色，強調了聖父是在聖子裏說話和行動的信念——換言之，上帝是在耶穌裏，並藉著耶穌啟示出來。人看見了耶穌，就是看見了父——換言之，耶穌再一次是被理解為擁有如同上帝般的功能。

這三組經文清楚指向對耶穌的一個理解，超出了純粹人性的範疇。然而，沒有任何新約作者，或基督教神學，認為這是說耶穌**不**是一個人。聖經每一段經文都明確肯定，耶穌不只是一個人，還有經文可以進一步肯定祂真的是一個人。耶穌會哭泣、受苦、疲倦，以及經歷人性的感情。

基督教神學的漫長任務之一，就是澄清在耶穌基督這個人裏面，神人二性的關係。首先，耶穌是一個真正的人。祂是一個會感到疼痛，明白饑餓和口渴是怎樣子的人。然而，上述的理解本身不足以充分說明聖經對耶穌的描繪。我們必須轉到第二個結論，才明白原因何在。

第二，新約堅決認為，耶穌遠不只是一個人。在沒有否認耶穌的真實人性的情況下，新約宣稱祂是「上帝的兒子」、「主」等。它把專門留給上帝的字詞套用在祂身上，也把惟獨上帝所作的事歸給祂。

迦克墩的定義

基督教神學要解決的謎題，就是這兩個元素要如何結合在一起。在基督教神學反省的第一個階段中，探討過一些簡單的解答方式，結果全都遭到否定。我們可以簡略提到其中三個不恰當的取向。

嗣子論 (Adoptionism) 主張，耶穌基本上是由聖靈所膏立的一個人，正如舊約先知的方式一樣，不過祂較為優越。當耶穌受施洗約翰的洗禮時，祂被天父「收納」(adopted)，成為上帝的兒子。祂被賦予一個使命，傳講天國的福音，而且有能力施行神蹟。根據這個觀點，耶穌與舊約先知一模一樣——祂與他們是在程度上的不同，而不是在本質上。

幻影說 (Docetism，源自希臘文動詞 *dokein*，「顯現」) 認為，耶穌基督完全是上帝，但也顯現似人的樣子。雖然基督是真正的上帝，卻對人類表現成與他們有同一的境況。

亞流主義 (Arianism，其名稱來自亞流 [Arius]，他是4世紀的一個亞歷山太作家) 認為，耶穌基督不是上帝，卻是在上帝的受造物中至高的一位。

迦克墩會議 (451年) 可以說是為古典基督論設下了一個支配性的原則，被許多基督教神學接納為決定性的定義。

這個原則可以概述如下：承認耶穌基督既是真正的上帝，也是真正的人，至於表述或探討它的箇中玄機，就不是最重要的。牛津大學的教父學學者懷爾斯 (Maurice Wiles) 把迦克墩的主旨概括為下文：

一方面是確信一位救主必須完全是上帝；另一方面是確信所沒有採納的事情仍有爭議。或許，以另一些話說，救恩的來源必須是上帝；拯救的所在之處必然是人性。相當明顯，這兩個原則往往被推至相反的方向。迦克墩會議是教會解決(或許更確切地說是同意生活在)那張力的嘗試。事實上，接納這兩個原則，像早期教會一樣，就是已經接納了迦克墩的信仰。

在某程度上，迦克墩的決定堅決地宣告了基督的兩性，同時接納兩性關係有多重性的解釋，反映了當時的政治情況。當時教會對於如何以最可靠的方式說明「基督的兩性」，存在相當大的分歧，這次會議就不得不接納一個實際可行的取向，對於任何共識都同樣重視。當時的共識是承認基督既是神，也是人，卻沒有說明神人二性如何互相聯繫。

基督教教義對於耶穌基督的位格，往往是以「道成肉身」(incarnation) 一語討論。「道成肉身」是一個困難而重要的用詞，源自拉丁文「肉體」一詞，概括和肯定了基督教的基本信仰，就是耶穌基督既是神，也是人。道成肉身的觀念，是基督徒對基督的奧秘之反省的高峯——承認耶穌基督啟示了上帝；祂代表了上帝；祂如同上帝般說話，也為上帝發言；祂如同上帝般行事，也為上帝行事；祂是上帝。

簡而言之，我們必須（套用一個1世紀作者的話）曉得「思想耶穌就像我們對待上帝一樣」（革利免二書 1:1~2）。故此，我們必須踏出重要的一步，把一切基督教思想建基在道成肉身上——即是說，由於耶穌基督在每個重要場合都是行事像上帝，也為上帝行事，那麼我們應該斷定，不論如何，祂就是上帝。

基督是中保

那麼，我們可以怎樣設想基督的身分？在神性與人性的種種可能上，當我們試圖找出耶穌基督是站在哪一方時，有甚麼典範或類比可以協助我們？在本段中，我們會探討新約一個較易忽略的基督稱銜，而且思考它的含義。在新約好幾處地方中，稱基督是上帝與人類之間的中保（mediator，參來九15；提前二5）。基督在此被理解為是在超越的上帝與墮落的人類之間的中保。

那麼，中保所傳達的是甚麼？在新約中，以及在基督教學研討聖經的漫長傳統中，提供了兩個基本上是互相補充的答案：**啟示**和**救恩**。基督同時是傳達了上帝的知識和作為**與上帝契合**的中保。

殉道者游斯丁及其他早期教父作家所謂的「道—基督論」（Logos-Christology）是一個極佳的例子，說明上帝的知識通過基督居中傳遞的概念。「道」（logos，或音譯成「邏各斯」）是被理解為一個居中的原則，在超越的上帝與上帝的創造之間的鴻溝上架起橋樑。雖然「道」在舊約先知書中只是驚鴻一瞥，卻在基督裏成了肉身，從而成為神人之間居中協調的一點。相關的取向見於卜仁納的《中保》（*Mediator*，1927年），更成熟的形式見於他在1938年的作品《真理為相遇》。

在後者中，卜仁納認為，信心首先是與上帝相遇，而上帝是在耶穌基督裏親自遇見我們。

其他作者強調，基督是傳遞救恩的中保的重要性。這個進路可以見於加爾文的《基督教要義》(1559年)。基督在此被視為是一個獨特的渠道或軌跡，通過祂，上帝的救贖工作直接給予人，讓人得到。人原來是由上帝所創造的，在每一方面都美善。因著墮落的關係，自然人性的恩賜和能力已經受到極大損害。結果，人的理性和意志都被罪所污染。故此，不信被視為是意志的行動，而不是理性的行動；那不只是沒有識別出上帝在自然秩序中的手，更是一個故意不識別和不順服上帝的決定。

加爾文分別在兩個層面上(雖然顯然是有關的)提出了這樣的結果。在啟示的層面上，人是缺乏在創造秩序中完全認識上帝所不可少的理性和意志力量。在此顯然有類似殉道者游斯丁的「道一基督論」之處。在救恩的層面上，人是缺乏得到拯救所需要的東西；他們不想被拯救(由於心思和意志因著罪的緣故而衰弱)，而且他們是沒有能力拯救自己的(在此得救假設是指順服上帝，現在卻因罪而不可能順服)。故此，上帝和救恩的真知識必然是來自人類處境以外的地方。就這樣，加爾文為耶穌基督的中保教義奠定了基礎。

加爾文對上帝與人類罪惡的認識之分析，構成了他的基督論的基礎。耶穌基督是神人之間的中保。為了成為這樣的一個中保，耶穌基督必須既是神，也是人。我們因著罪的緣故，不可能提升至上帝那裏，上帝就選擇降臨到我們這裏。除非耶穌基督本身是一個人，其他人就不能從祂的臨在或活動中得到好處。「上帝的兒子也成為人的兒子，

而且接收屬於我們的一切，又把祂所有的一切轉給我們，使我們藉著恩典得到祂那由本性所有的。」

加爾文強調上帝在基督裏的居中臨在，讓他堅稱，在基督的位格與工作之間是有密切的關係。加爾文運用一個可以追溯至該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea，約260～約340年）的傳統，認為基督的工作可以概括成三個職事或事奉（*munus triplex Christi*）：先知、祭司和君王。基本的論點是，耶穌基督在祂身上結合了舊約三個重要的中保職事。基督在祂的**先知**職事中，祂是上帝恩典的信使和見證。祂是一個具有神聖智慧和權威的教師。在祂的**君王**職事中，基督就任成為屬天的君王，而不是屬地的；屬靈的，而不是屬肉體的。祂的君權是通過聖靈的行動，施行在信徒身上。最後，基督藉著祂的**祭司**職事，透過為我們的罪獻上捨己，能夠讓我們重新得到上帝的悅納。在这一切層面中，基督實現了舊約的中保職事，隨著它們在基督的中保工作中得到實現，就得以從一個新穎而清晰的眼光來看它們。

文獻研讀

奈貽思（Dorothy L. Sayers，另譯「桃樂絲·賽兒絲」或「塞爾姿」）或許是以她的犯罪小說而最為聞名，在她書中出場的溫西爵爺（Lord Peter Wimsey）是一個業餘的貴族偵探。然而，她也對基督教神學有濃厚的興趣，正如以下的演講所顯示的。這場演講是在第二次世界大戰期間，故此她提到極權主義，強烈引起聽眾的共鳴。演講的主題是，僅僅同意耶穌有某些有用的觀念是不夠的，除非我們有足夠理由堅持，耶穌是有某些獨特之處，要求我們不得不嚴肅地對

待那些觀念。因此，余貽思認為，基督論的重要問題是不能逃避，必須面對的。

1940年，余貽思在英國的一場演講中，對於基督的神人二性之關係作出了重要而透徹的分析，後來收錄在《信念或混亂？》(Creed or Chaos?, 1947年)一書中出版。她以1930年代納粹主義在希特勒統治的德國中興起為例子，認為道德或文化權威的主張，必須建基在基督的位格之內在本質上。否則，基督將會由道德和文化原則所審判，而不是作為它們的基礎和準則。

假如「一般人」要「信耶穌」，而且接納祂的權威作為「基督徒的原則」，那麼探討基督是誰，以及祂的權威為何應該得到接納，就肯定是關係重大的。不過，一般人立即會覺得「你以為基督是甚麼？」的問題是最難纏的教義難題。我們不能說基督是誰，祂仗著甚麼權柄做那些事，根本就沒有所謂，甚至認為即使祂只不過是一個人，祂還是一個非常好的人，因此我們應該按照祂的原則生活：那只不過是人文主義的看法而已，而且假如德國的「一般人」以為希特勒就是一個好人，而且在他身上有更吸引人的原則，那麼基督徒人文主義者就無話可答了。

教義並不是真的對一般人的生活 and 思想「無關痛癢」的。基督教牧師真的常常這樣主張，其實這是因為他們對教義的錯誤解釋才會弄成這樣子的。道成肉身的中心教義，是關乎信仰的適切性。假如基督只是人，那麼祂完

全與任何上帝的思想無關；假如祂只是上帝，那麼祂完全與任何人生的經驗無關。按照最嚴格的意義，一個人應該相信我主耶穌基督的道成肉身，才能得到救恩。除非他信得正確，否則他就完全沒有信下去的理由。在那情況下，喋喋不休地說甚麼「基督徒原則」，完全是不相干的。……假如「一般人」繼續對基督有絲毫的興趣，那麼教義就能讓他感興趣。問題在於，他十居其九根本找不到這等教義。他所見到只是一連串神學名詞，沒有人費心把它們翻譯成為日常生活相關的語言。……我想，教師和講員從來沒有把教義弄得清楚，教義不是由一羣神學家首先發明隨心所欲的一套規條，在毫無規則的爭論中享用。大部分教義都是在迫切的實際需要下，對抗異端，千錘百鍊推敲而得的結果。

你會發現以下的問題有助你閱讀上文，不論是個人研讀或小組討論。

1. 請閱讀開首的段落。余貽思在此提出了甚麼論點？她對「基督教人文主義」的基本批判是甚麼？她對基督身分問題的理解，如何塑造了我們對祂與生命之關係的想法？
2. 「假如基督只是人，那麼祂完全與任何上帝的思想無關；假如祂只是上帝，那麼祂完全與任何人生的經驗無關。」請在上文中找出這段說話。余貽思是如何

得出這個結論的？她是怎樣進一步發展其中所包含的觀念？

3. 請閱讀引文的結論部分。某些人認為，關於耶穌的教義——例如，祂是神人二性的——只不過是把福音書毫無必要地弄得複雜。在面對這樣的異議時，你認為余貽思會說甚麼？

「你唔好以為你係第一級嘅靈敏，你係第二級嘅靈敏，你係第三級嘅靈敏，你係第四級嘅靈敏，你係第五級嘅靈敏，你係第六級嘅靈敏，你係第七級嘅靈敏，你係第八級嘅靈敏，你係第九級嘅靈敏，你係第十級嘅靈敏。」

「你係第一級嘅靈敏，你係第二級嘅靈敏，你係第三級嘅靈敏，你係第四級嘅靈敏，你係第五級嘅靈敏，你係第六級嘅靈敏，你係第七級嘅靈敏，你係第八級嘅靈敏，你係第九級嘅靈敏，你係第十級嘅靈敏。」

你會發現以下的問題有助你閱讀上文，不論是個人研讀或小組討論。

1. 作者用咁多「你係第幾級嘅靈敏」係想表達乜嘢意思？

2. 你覺得作者用咁多「你係第幾級嘅靈敏」係好定唔好？

3. 你覺得作者用咁多「你係第幾級嘅靈敏」係好定唔好？

4. 你覺得作者用咁多「你係第幾級嘅靈敏」係好定唔好？

5 救恩

基督教啟示的中心主題是說明人類的境況，以某種方式，已經因著耶穌基督的受死和復活而改變過來。當我們來到探討救恩的神學時，需要處理兩個問題。第一個問題是如何理解「救恩」(salvation) 本身。第二個問題是救恩如何成事，尤其是它與耶穌基督的歷史有何關係。在基督教歷史中，上述問題一直是熱烈討論的問題，在下文，我們將略述從這個辯論中出現的某些主題。

我們首先探討第一個問題：救恩是甚麼？開始探討這個問題的其中一種方式，是查考在保羅書信中討論救恩時所使用的某些形象。

保羅書信論救恩的形象

保羅在他的書信中運用了豐富的形象，闡述說明基督使信徒得了甚麼好處。其中一個用詞是**救恩**。由於可以理解的原因，這個用語往往被視為是最重要的，凌駕其他一切之上。事實上，這個用語有一連串特別的聯想，是需要

加以認識的。基本的概念是從危難或囚禁中得到釋放，包括從某種形式的致命疾病中得到解脫。例如「醫治」(healing)和「釋放」(liberation)等概念，可以被視為是保羅這個重要用語的一部分。保羅看救恩是有過去(參羅八24)、現在(參林前一18)和未來(參羅十三11)的向度。那是一個已經開始了的過程，不過還未有達到完成。

第二個重要的形象是**收納**(adoption)。在好幾處地方中，保羅談到基督徒是被「收納」進入神家的(羅八15、23；加四5)。普遍認為，保羅在此是運用了一個在希羅文化中盛行的法律上的做法(不過，有趣的是，在傳統的猶太律法中卻是不被承認的)。許多保羅的詮釋者認為，談到「信徒」被收納進上帝的家，就是指到信徒所分享的繼承權利是如同耶穌基督一樣的，而且因此得到基督所贏取的榮耀(儘管要首先分享祂的受苦)。

在16世紀宗教改革運動時期，**稱義**(justification)的形象特別受到許多人的重視。尤其是那些處理基督教與猶太教之間關係的書信(例如加拉太書和羅馬書)，保羅斷言信徒已經「因信稱義」(參羅五1~2)。普遍認為，這是涉及信徒在上帝眼中的法律地位的改變，以及他們最終在上帝面前被宣判無罪的保證，儘管他們是有罪的。因此，「稱義」的名詞(justification)和動詞(to justify)就變成表示「進入與上帝的一個正確關係中」或可能是「在上帝眼中成為義人」。

第四個形象是**救贖**(redemption)。這個用語的主要意思是「確保某人藉著付款而獲釋」。保羅思想的背景是在古代的世界，這個用詞在當時可以是指戰俘的獲釋，或那些被賣為奴者(通常是為了支付家庭的債務)得到自由。保羅的基本觀念顯然是指，基督的受死確保信徒得以從律法或死

亡的奴役中獲取自由，好讓他們成為上帝的奴僕（林前六20，七23）。

類比的難題：救恩作為贖價

在前文的章節中，我們提過類比的神學性運用如何引起某些有趣的問題。這些類比可以用到甚麼程度？例如，在思想上帝是「父」中，我們是否在暗示上帝是男性？同樣的問題在思考救恩時也會出現，我們將會藉著觀察救恩作為一項「贖價」（ransom）的形象，探討這個問題。

基督受死是一項贖價的形象，對於希臘教父作家來說是非常重要的，例如愛任紐。新約提到，耶穌捨命作罪人的贖價（可十45；提前二6）。那麼，這個形象有何含義？「贖價」一詞使人聯想到三個相關的觀念：

1. **釋放**：贖價是讓一個被囚的人得到自由的東西。
2. **付款**：贖價是支付一筆金錢，讓某人得到釋放。
3. **贖價支付的對象**：贖價往往是支付給俘虜某人者。

無疑，新約宣稱我們透過基督的受死和復活，已經從網羅中得釋放。我們已經從罪的轄制和死的恐懼中得到釋放（羅八21；來二15）。新約也清楚地把耶穌的受死理解為支付一筆款項，好讓我們得到釋放（林前六20，七23）。在這兩方面，聖經對「救贖」的用法都是相應於這字詞的日常用法。然而，第三方面又如何？

新約沒有任何地方暗示，耶穌的受死是付給某人的代價（例如魔鬼），換取我們的釋放。不過，某些教父作家假定，他們可以把這個類比用到極限，宣稱上帝藉著獻上

耶穌作為我們自由的代價，已經把我們從魔鬼勢力中釋放出來。

俄利根或許是最推測性的早期教父神學家，他就是這樣的一位作家。俄利根認為，假如基督的受死是一項贖價，那麼它必定是付給某人的。可是給誰呢？它不可能是付給上帝，因為上帝不會拘禁罪人換取贖金。故此，它必定是付給魔鬼的。

大貴格利 (Gregory the Great) 進一步發展這個觀念。魔鬼得到了轄制墮落人類的權力，那是上帝所不得不尊重的。人類擺脫撒但支配和壓制的惟一途徑，就是藉著使魔鬼逾越了牠的權力範圍，從而迫使牠失去權力。那麼，這是怎樣達成的？貴格利建議，只要有一個無罪的人（卻以一個正常罪人的形體）進入世界，那就成了。當魔鬼曉得時，已經太遲了。在魔鬼對這個無罪的人行使權力之際，牠就超出了其權力的限度，因而被迫失去權力。

貴格利提議了一個掛上誘餌的釣鉤的形象。他形容基督的人性是那誘餌，而祂的神性就是那釣鉤。魔鬼就像是一頭大海怪，猛咬誘餌——然後發現，太遲了，那是釣鉤。「誘餌是使釣鉤可以造成損害。我們的主因而（當前來救贖人類時）讓自己成為一個釣鉤，對付魔鬼的死亡。」其他作家也用過其他意象來探討同一觀念——設陷阱捕捉魔鬼。基督的受死就像是捕鳥的網羅，或是捕鼠的陷阱。這樣解釋十字架意思的取向，後來造成了困擾不安。它似乎是說，上帝是有欺詐的過失。

這個主題可能最佳見於阿奎萊亞的魯非諾 (Rufinus of Aquileia) 的著作中，尤其是他對〈使徒信經〉的註解，寫作時間約在400年間：

〔道成肉身的目的〕是使上帝兒子的神性就像是一種釣鉤，隱藏在人類肉身的形體之下。……以誘餌吸引這世界的掌權者爭逐；聖子獻上祂的肉身，成為一個誘餌，神性則隱藏在背後，以便捕捉撒但，抓住釣鉤上的牠。……然後，正如上釣的魚兒不只無法脫鉤，反而會離開海水變成美食一樣；同理，牠的死亡權勢抓住耶穌死亡的身軀，卻沒有留意到藏在其中的神性釣鉤。一旦吞下它，牠就會立即上釣。地獄之門被打破了，而牠就從陷阱中被拖出來，成為他人的美食。

戰勝魔鬼的意象，顯然甚為迎合民眾。中世紀相當盛行「地獄的折磨」的觀念。據此，基督在十字架上死後，降到陰間，拆毀它的門，為使被囚的靈魂得自由。這個觀念是來自（必須一提，這是毫無根據的）彼得前書三章18至22節，提到基督「傳道給那些在監獄裏的靈聽」。富爾伯特（Fulbert of Chartres）所撰寫的聖詩〈新耶路撒冷讚美〉（“Ye Choirs of New Jerusalem”），在其中兩節表達了這個主題，把基督喻為「猶大支派中的獅子」（啟五5）擊敗撒但古蛇（創三15）：

猶大的獅子衝破枷鎖
碾碎蛇的頭；
呼聲響遍死亡掌管之地
喚醒被禁錮的死人。
吞噬他們犧牲的地獄深淵
在祂命令下復元；

祂所贖出的羣眾起步，

耶穌引領前行。

類似的觀念見於《耕者皮爾斯》(*Piers the Plowman*)，這是14世紀最重要的英文詩之一。在這首詩中，皮爾斯沉睡了，夢見基督打開地獄之門，把以下的話告訴撒但：

這是我的靈魂，作為這一切罪人的贖價，救贖那些配得上的人。他們是屬我的；他們本就從我而出，因此理當屬於我。……你用虛謊和罪行，違背一切公義，奪去屬於我的，在我自己的屬地上；我藉著付出贖價挽回他們，是憑著公正，別無其他技倆。你以奸詐取得的，我以恩典贏回來。……因著一棵樹，亞當和全人類都死去，同樣因著我的十架之樹，也領他們得回生命。

贖罪的理論

在查考過聖經對救恩的某些意象，以及如何解釋之後，我們現在可以思考這些主題在基督教神學傳統中是如何受到探討和發展。基督教神學的這領域傳統上稱為「贖罪論」(theories of the atonement)。「贖罪」(atonement)的英文用詞可以溯源至1526年，當時英國作家丁道爾(William Tyndale)面對著把新約翻譯成英文的任務。那時在英語中沒有字詞的意思是「復和」(reconciliation)。因此，丁道爾杜撰了一個字：at-one-ment。這個字很快就有以下的含義：「耶穌基督藉著祂在十字架上的受死為信徒帶來的好處」。這個罕見的字在現代英語中甚少使用，特別古色古香。神學家為了避免

留下基督教信仰是完全過時的印象，現今談到這方面時一般是說「基督的工作的教義」(the doctrine of the work of Christ)。

在下文，我們會見到在基督教神學中，有三個對十字架的取向是特別重要的。基督徒在這個重要課題上，要對這些取向詳盡思考。

十字架作為獻祭

新約運用了舊約的意象和預期，把基督在十字架上的受死描述成獻祭。這個取向特別見於希伯來書，書中把基督的獻祭犧牲描述成一個有效和完美的祭，可以完成舊約獻祭只能暗示，卻不能成就者。特別是，保羅用了一個希臘字 *hilasterion*（「挽回祭」，羅三25），把基督的受死解釋成獻祭。

這個觀念以後在基督教傳統中繼續發展下去。為了讓人與上帝恢復和好，中保就必須獻上自己；若沒有這獻祭，復和就不可能出現。亞他那修認為，基督的獻祭在幾方面是超越了那些在舊約中所要求的：

基督獻上的祭是可靠的，永遠有效的，而且本質上經久不衰。根據律法獻上的祭是不可靠的，因為它們每天都要被獻上，不斷需要潔淨。相反地，救主的祭是只獻上一次，並且完全成就，因而永遠可信。

這一點在亞他那修的《節日書函》(*Festal Letters*)中進一步闡述，那是每年寫下來慶祝復活節的。在這些書函中，亞他那修發展了新約的觀念，把基督在十字架上的受死與

羔羊在猶太逾越節期間的獻祭（紀念以色列人從埃及得解救），作出了重要的類比：

〔基督〕，如同父上帝般真實，為我們的緣故成為肉身，好讓祂可以在我們的位置上把自己獻給天父，藉著祂的捨己獻上，救贖我們。……祂作為羔羊被獻上，昔日已經在那羔羊中預表了。然而以後，祂為我們被殺害。「因為我們逾越節的羔羊基督已經被殺獻祭了。」（林前五7）

希坡的奧古斯丁在《上帝之城》（*City of God*）中，對獻祭有乾淨俐落和極具影響的定義，從而更清晰地說明了基督獻祭的性質：「真正的祭在獻上時的每一行動，都是為了讓我們與上帝神聖契合而設計的。」在這個定義的基礎上，奧古斯丁毫無困難地說，基督的死是一次獻祭：「藉著祂的死，事實上是惟一而最真實地為我們獻上的，祂潔淨、廢止和除去所有罪過，按照律法，罪惡的權勢把我們拘禁，要我們承受刑罰。」在這次獻祭中，基督既是祭牲，也是祭司；祂把自己獻上為祭：「祂為我們的罪獻上。那麼祂是從哪裏找到祂可以獻上的祭牲，純潔的犧牲品？祂獻上了祂自己，也別無其他可供代替。」

這樣理解基督的獻祭，在中世紀期間變得相當重要，而且塑造了西方對基督受死的理解。鑒於奧古斯丁的重要性，我們可以摘引一段文章，這段文章經常被引述作為他對這問題的思想最簡潔的表達：

故此，真正的中保，就是那「取了奴僕的形像」

並成為「在上帝和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌」（提前二5）的一位，在「上帝的形像」（腓二7、8）中接受獻祭，與聖父聯合，與祂一起是同一位上帝。然而，在「奴僕的形像」中，祂決定讓自己成為祭牲，而不是接受祭物，為的是防止任何人以為這祭牲是可以獻給任何受造之物的。這樣，祂既是祭司，又因祂獻上自己，祂也是祭物。

聖維克托的休格 (Hugh of St. Victor) 在12世紀初寫道，當他解釋基督在十字架上受死之工的內在邏輯時，發現「獻祭」的意象十分有用。基督正是可以成為有效的祭牲，為人類的罪獻上，因為祂能夠把我們墮落的罪性領到上帝面前：

祂取了我們的本性，當作為我們的本性成為犧牲品，以致整個燔祭的獻上，都是來自我們的。祂這樣做，所提供的救贖就可以與我們有關連，因為所獻上的是取自我們的樣式。救贖主藉著祂的肉身與我們相交，我們因著信心而與祂結合，因此在這救贖中，我們是真正的共同受益人。

故此，基督獻祭的功效，既是在於祂的人性，也是在於祂的神性。

十字架作為得勝

十字架意義的第二個解釋取向，是結合了一系列聖經的

經文，集中於上帝戰勝仇敵力量這概念。新約宣稱，上帝通過耶穌基督的復活，已經使我們得勝。「感謝神，使我們藉著我們的主耶穌基督得勝。」(林前十五57) 早期教會稱頌基督在十字架上的凱旋，以及祂戰勝罪惡、死亡和撒但的勝利。不過，這場勝利是以甚麼方式來理解呢？誰被擊敗了？怎樣擊敗？最初五世紀的基督徒作家深受基督藉著十字架取得勝利的意象所吸引。他們確信，基督已經戰勝死亡、罪惡和魔鬼。正如大衛以自己的武器殺死歌利亞一樣，基督也以其武器擊敗罪惡——死亡。藉著一次明顯的擊敗，就戰勝了欺壓人類的眾多隱藏力量。

亞他那修和希坡的奧古斯丁等教父作家，運用了一些重要形象，探討人類被罪惡俘虜的性質，以及我們藉著基督的受死和復活而得釋放的方式。我們是受到死亡的恐懼所奴役。我們是被罪惡所禁錮。我們是陷入魔鬼力量的網羅中。這些作者生花妙筆，描繪了一幅人類困境的圖像。人類是受到仇敵的勢力所囚禁，難以在毫無幫助之下脫困。他們需要有人打破他們的囚牢，釋放他們。我們要有一個不受人間境況所困的人，進入我們的困境中，釋放我們。我們需要有人切斷束縛我們的網綁。同一主題一再重述：我們是陷於我們的處境中，而我們得以釋放的盼望是來自外在的。

按照這個進路，基督藉著祂的受死和復活，祂已經迎頭痛擊那把我們一同拘禁的仇敵大軍。十字架和復活代表了上帝解放的一場戲劇性行動，上帝把祂的子民從仇敵的拘禁中釋放了，正如祂曾經拯救祂的子民以色列離開埃及的奴役一樣。2世紀的作家里昂的愛任紐這樣說：「上帝的道成了肉身，為了讓祂可以消滅死亡，把生命帶給我們。」

因為我們是困於罪中，我們是生於罪中，而我們是活在死亡的轄制之下。」

這種凱旋勝利的講法，導致基督徒在描繪基督在十字架上的勝利為他們所帶來的好處時，運用了晚期古典羅馬文化的一個形象。基督的勝利被描述成是一羣大型的凱旋隊伍，足以媲美古羅馬者，後者是慶祝羅馬英雄偉大軍事成就的情景。在古代的形式中，凱旋的隊伍與勝利的英雄一同由戰神廣場 (Campus Martius) 出發，穿過羅馬的大街小巷，最後到達卡庇托利尼山 (Capitoline Hill) 上的宙斯廟。遊行隊伍是由將軍的兵士帶領，往往帶同宣揚將軍及其成就的口號標語，或展示他所征服的領土地圖。其他士兵會領著裝滿戰利品的車前進，這些戰利品會納入羅馬的庫房。部分遊行隊伍包括了囚犯，他們通常是戰敗城市或國家的領袖，身繫鎖鏈。

基督徒作家只要稍微行多一步，就把這個意象轉化成宣揚基督是戰勝的英雄。這個有力的象徵肯定是基於新約的，新約提到得勝的基督是「擄掠了仇敵」(弗四8)。這個主題可以見於早期的某些基督徒藝術作品，它最戲劇性的影響是體現在當時的聖詩上。基督教教會當時最偉大的一篇聖詩作品，就描繪了基督的凱旋列隊，慶祝祂擊敗仇敵。

福蒂納圖斯 (Venantius Honorius Clementianus Fortunatus，約530～約610年) 生於意大利北部特雷維索 (Treviso) 附近的切內達 (Ceneda)。他年青時成為基督徒，在拉韋納 (Ravenna) 和米蘭學習。他以詩文和修辭而享譽，約於599年間成為普瓦捷 (Poitiers，在高盧南部) 的主教。他的詩歌〈王旗前導歌〉 (*Vexilla regis prodeunt*) 十分著名。根據可靠的傳統，在569年，

拉德貢達 (St. Radegunde) 把相信是基督的真正十字架的一大塊碎片帶到普瓦捷。拉德貢達從皇帝猶斯丁二世 (Justin II) 那裏得到這塊碎片。當這些遺物到達普瓦捷時，福蒂納圖斯是其中一個獲選迎接遺物的人。當攜帶聖物的人來到城外約兩哩時，福蒂納圖斯與大羣信眾和熱心者——他們某些人攜帶著旗幟、十字架和其他聖徽——趨前迎接他們。當他們前進時，唱著福蒂納圖斯為這情景而撰寫的聖詩。這首聖詩很快就收入西方教會的受難節期禮拜文，而且直到今天仍然廣泛用在西方基督教的聖週中。它的英文譯文見於偉大的維多利亞時代聖詩作家和中世紀史家尼爾 (John Mason Neale, 1818~1866年) 的《中世紀聖詩集》(*Mediaeval Hymns and Sequences*, 1851年)，中譯文如下：

王旗引導前行，
 十架閃耀神祕光芒；
 造我們的主成了肉身，
 擔負我們刑責，付上我們贖價。

噢，榮耀之樹，至美之樹，
 高懸至聖膀臂，
 鮮艷紫袍垂掛，
 救主寶血紫紅！

十架上的雙臂，猶如真理的天平，
 承擔人類罪債，
 贖價惟祂能付，
 奪取強虜掠物。

順便提一句，我們要留意基督教聖詩和頌歌作為陳述教義之工具的重要性。基督教教會的聖詩集，往往是它最重要和最難忘的教義陳述。

十字架與饒恕

基督受死之意思的第三個解釋取向，是結合了一系列聖經的經文，論到審判和饒恕的概念。上述對基督工作的理解，有相當大的吸引力，至少在它的高度戲劇性特徵上。不過，它也有某些嚴重的弱點。對於11世紀作家坎特伯雷的安瑟倫來說，有兩個弱點尤其重要。一方面，它沒有解釋上帝為何想要救贖我們。另一方面，它在理解耶穌基督如何參與救贖的過程上，沒有甚麼價值。安瑟倫感到，需要多一些解釋。

為了滿足上述需要，他提出了一個對基督工作的解釋取向，集中於創造秩序的公正性。上帝以某種方式創造了世界，呈現出上帝的本性。上帝也創造了人類，為的是他們可以在永恆中與其創造者團契相交。然而，這個目的似乎已經被人類的罪惡所挫敗，罪惡成為人神之間的障礙。這樣，在受造物中間出現了十分嚴重的崩潰。它的道德秩序已經受到擾亂。故此，人類需要救贖，好讓創造秩序的自然公正性得以恢復。在這意義上，安瑟倫把救贖理解為人類恢復在受造物中的原初狀態。

那麼，我們如何才能被救贖？安瑟倫強調，上帝救贖我們的方式，必須與受造物的道德秩序一致，反映出上帝的本性。上帝不能以一種方式創造宇宙，流露出上帝的旨意和本性，然後違反它的道德秩序，以完全不同的行事方式救贖人類。上帝救贖我們的方式，必須要與上帝的本性

和旨意相符。救贖首先必須是道德性的，而其次是要看來合乎道德。上帝不會在某一時刻運用了一個道德標準，然後下一刻就用另一個。因此，上帝是在一個自願接受的責任下，尊重創造的道德秩序。

安瑟倫確立了這一點之後，就考慮救贖如何成就。主要的難題可以概述如下。上帝若沒有首先處理人類的罪惡，就不能修復我們與祂契合的關係。罪惡是宇宙的道德秩序的崩潰。它代表了受造物對它的創造者的背叛，也代表了對上帝的羞辱和冒犯。那麼，在神人之間的契合修補之前，這個情況必須得到更正。故此，上帝必須「弄妥」這情況，而所用的方式是既要符合上帝的憐憫，也要符合祂的公義。這樣，安瑟倫提出了一個「補償」(satisfaction)的概念——補償人類罪過的一筆款項或其他行動。一旦得到補償，情況就會回復正常。不過，這份補償必須首先付出。

安瑟倫注意到，難題在於人類沒有能力作出這份補償。它要依靠其他來源。他們要付出——但他們做不到。人類應當為自己的罪作出補償，卻做不到。上帝並沒有責任付出這份補償——不過上帝可以這樣做，只要它是恰當的。因此，安瑟倫認為，假如上帝要成為人，那麼這個神人就會既有**責任**(作為人類)，也有**能力**(作為上帝)作出需要的補償。這樣，道成肉身是解決人類困境的一個合理答案。耶穌基督在十字架上的受死說明上帝完全反對罪惡，而同時提供了一個途徑，罪惡因此可以真正被赦免，而且打開了人神之間契合相交得以更新的道路。

故此，關鍵是作出補償而付的代價，必須要相等於人類罪惡的價值。安瑟倫認為，上帝的兒子道成肉身，為了讓基督(作為上帝道成肉身)可以既有人類付出補償的**責任**，

也有上帝付出救贖極大所需的補償的**能力**。這個觀念忠實地重現於亞歷山大夫人 (Mrs. Cecil F. Alexander) 在她的19世紀著名聖詩〈救主受難〉(There is a Green Hill Far Away) 中。

世間無人像祂完全，
能付贖罪代價，
只有耶穌能開天門，
招呼我們歸家。

「補償」這概念的神學基礎，在13世紀由阿奎那進一步發展。阿奎那把「基督的補償」為人類的罪付出代價的恰當性，建基於三個思考層次上：

當某人付東西給一個被得罪的人，讓他所得到的欣喜，比那冒犯所引起的憎恨更大時，就是恰當的補償了。如今基督因著愛和順服而受苦，對上帝所獻上的，比人類一切罪過所需的補償更大；首先是由於祂受苦而來的愛是如此偉大；其次是因為祂的捨棄而付補償之生命的價值極高，那是上帝的生命，也是人的生命；第三是因為祂的受難是那麼深廣，以及祂所承受的悲痛是那麼大。

阿奎那在此跟隨安瑟倫，認為基督受死的內在價值是建基於祂的神性。基督的受死為何如此重要，而且有救贖我們的能力呢？阿奎那認為，因為祂——而且只有祂——是上帝的道成肉身。正如阿奎那所說的，「基督肉身的價

值是要被計算的，不只是按照肉身的性質，更是根據這個人是誰，那是上帝的肉身，擁有無限的價值。」在回應一個人的死為何竟然有這樣的拯救意義時，阿奎那指出，基督在此事上的重要性，不是在於祂的人性，而是在於祂的神性。

不過，儘管這樣強調基督的神性，阿奎那顯然小心翼翼地確保，基督人性的重要性不會受到忽略。他的三個考慮的第一和第三點，每一點都可以被視為是藉著強調基督的愛和受苦的重要性，賦予基督的人性在救贖過程中的重要地位。安瑟倫傾向把基督的人性當成是基督能夠公正地承擔人類罪債的工具；因此，阿奎那對基督的人性在救恩上的角色，提供了一個較為正面的評價。

不過，基督在十字架上的成就怎樣影響我們呢？我們是以甚麼方式分享祂受死和復活的好處？安瑟倫感到，這一點無須討論，故此沒有對此事提出指引。然而，後期的作家卻感到要加以論述。信徒與基督在這方面的關係，有三個主要的理解方式可以一提。

1. **參與 (Participation)**。信徒藉著信心，參與在耶穌基督裏。若用保羅的名言說，他們是「在基督裏」。他們抓住祂，分享祂的復活生命。結果，他們分享了基督通過祂在十字架上的順服，所贏得的一切好處。
2. **代表 (Representation)**。基督是人類立約的代表。藉著信心，我們處於上帝與人類所立的約中間。因著約的關係，基督為我們所贏得的一切，都供我們可用。正如上帝與以色列人立約一樣，上帝也與祂的教會立了類似的約。基督因著祂在十字架上的順服，代表了上帝的立約子民，

作為他們的代表，為他們贏得了好處。個人藉著信心，處於約的中間，因而有份於基督所贏得的一切好處。

3. **代替 (Substitution)**。基督在此是被理解為我們的代替者。我們因著自己的罪惡，應該被釘在十字架上；基督代替我們被釘。上帝容許基督代替我們的位置，親身承擔我們的過犯，好讓基督的義，因著在十字架上的順服而得勝，可以成為我們的義。

文獻研讀

我們進深研讀的文章，取材自希坡的奧古斯丁所傳講的一篇講章，他是基督教會最偉大的神學家之一。奧古斯丁以講道清晰有力而聞名，而且他的講章內容包括了基督教神學主題非常易讀的材料。可想而知，奧古斯丁經常提到十字架的意義，以及基督的受死和復活讓人得到救恩的途徑。這篇講章是基於啟示錄五章的開首段落，奧古斯丁在此探討了基督如何可以被設想成既是獅子，也是羔羊——「猶大支派的獅子」和「上帝的羔羊」，挪去世界的罪惡。

倘若基督不是被置於死，死亡就不會結束。魔鬼是被自己的戰利品所擊敗的。當魔鬼引誘了首先的人，把他置於死地時，就歡呼跳躍。藉著誘惑這首先的人，牠殺死了他；藉著殺死末後的人，牠從陷阱中失去了首先的人。當我主耶穌基督從死裏復活，升到天上時，牠的勝利就來到了。在這一點上，你們今天所聆聽的啟示錄經文就應驗了：「猶大支派中的獅子……他已得勝。」(啟五5) 那被殺的羔羊如今被稱為獅

子——獅子是因為祂的英勇，羔羊是因為祂的無罪；獅子是因為祂的戰無不勝，羔羊是因為祂的溫柔和善。藉著祂的死，被殺的羔羊戰勝了那「遍地遊行，尋找可吞吃的人」（彼前五8）的獅子。另一方面，魔鬼在此是因為牠的兇殘而被稱為獅子，而不是因為牠的勇敢。……當基督死亡時，魔鬼歡喜跳躍；而正是因著基督的受死，魔鬼就被戰勝了：牠落入了捕鼠機中。牠喜悅基督的受死，相信牠自己就是死亡的統帥。不過，讓牠歡欣的事，正是懸在牠面前的誘餌。主的十字架是魔鬼的捕鼠機；捕捉牠的誘餌就是主的受死。

當你閱讀這篇文章後，由你自己或在你的小組中，嘗試回答以下問題。

1. 重溫在本章前段我們思考十字架的意義的三個主要取向。哪一個看來「最吻合」奧古斯丁的取向？
2. 你可以用自己的說話方式，概述奧古斯丁所提出的基本論證嗎？按照奧古斯丁的看法，基督在十字架上的受死，以甚麼方式救人脫離魔鬼力量的糾纏？
3. 當奧古斯丁說：「主的十字架是魔鬼的捕鼠機」時，他的意思是甚麼？你想這會對他的聽眾造成甚麼影響？你認為他想說的論點是甚麼？

6

三位一體

對於許多人來說，三位一體的教義是基督教神學中最令人困惑不解的地方。上帝怎麼可以被想像成是「三個位格」？不少人懷疑，這只不過是神學家把門外漢拒於千里之外的把戲。美國第三任總統傑佛遜 (Thomas Jefferson) 就嚴厲地批評他所稱的「三一論算術不可思議的胡言亂語」。在地球上我們為何要以這樣迂迴和困惑的方式談論上帝？

這教義最好的理解方法，就是把它看成是從不斷研讀聖經見證上帝的話語和作為，從而對上帝有的必然和合理的思考方式。三位一體的教義可以視之為是對聖經啟示上帝作為的模式，以及繼續見於基督徒的經驗，經過不斷並批判地反省的結果。這不是說，聖經敘述了一套三位一體的教義；反之，聖經是見證了一位要以三一論 (trinitarian) 的方式來理解的上帝。

驟眼看來，聖經只有兩節經文是有三一論解釋的可能性：馬太福音二十八章19節和哥林多後書十三章14節。第一節經文吩咐門徒去「奉父、子、聖靈的名」給人施洗；第

二節經文是以「恩惠」等熟悉用語談到父、子和聖靈。兩段經文都已深植在基督徒的意識中，前者的記載與洗禮有關，後者見於基督徒祈禱和靈修的常用公式語中。可是，這兩段經文（不論是一起或分開）都難以想成是建構了一套三位一體的教義。

三位一體教義的最終基礎，不只是訴諸於這兩節經文，別無其他。相反地，這教義的基礎是在於新約所見證上帝行動的模式。聖父是透過聖靈在基督裏啟示出來的。在新約的作品中，聖父、聖子和聖靈之間有著最密切的關聯。一次又一次，新約經文把這些元素連在一起，構成為更大整體的一部分。上帝拯救的臨在和能力，要由這三個元素一起才呈現出整全的概況（例如，參林前十二4~6；林後一21~22；加四6；弗二20~22；帖後二13~14；多三4~6；彼前一2）。

三位一體教義的發展，最好被視為是與基督論的發展有關的。教會愈強調基督是上帝，就愈會受到壓力，要去澄清基督與上帝的關係。三位一體教義的發展，是經歷過三個階段，基本上到了4世紀末就完成了。

第一階段 承認耶穌基督的完全神性。

第二階段 承認聖靈的完全神性。

第三階段 三位一體教義的決定性表述，把這些重要見解深化和澄清，而且決定了它們彼此之間的關係。

三位一體教義的上述發展歷程，得到拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus, 329~389年）所承認，他指出了一個逐步的過程，最終澄清和理解上帝啟示的這個奧秘。

他認為，基督的神性這課題若沒有弄清，就不可能處理聖靈的神性的問題：

舊約公開地宣講聖父，只隱約地傳講聖子。新約啟示了聖子，而且暗示聖靈也是上帝。現在聖靈居住在我們裏面，並且向我們更清楚地啟示出來。當聖父的神性還未被承認，就公開地宣講聖子，是不恰當的。或是在承認聖子〔的神性〕之前，就接納聖靈，也是不恰當的。……反而，藉著逐步地前進和……徐徐提升，我們就會愈來愈清楚看見，以致三位一體的亮光得以照耀。

由於承認聖靈的神性，對於三位一體教義的發展十分重要，我們會較詳細地討論這一點。

聖靈

「上帝是靈。」(約四24)不過，這句話究竟告訴了我們關於上帝的甚麼呢？英文至少用了三個字詞——“wind”(風)、“breath”(氣息)和“spirit”(靈)——來翻譯一個希伯來字詞 *ruach*。這個重要的希伯來字詞擁有深邃的意思，差不多難以在英文找出對應的字來。*Ruach* 傳統上是簡單地翻譯成「靈」(spirit)，這是涉及好幾個意思，各自為基督徒對聖靈的複雜概念投下了某些亮光。

聖靈如風

舊約作者謹慎地避免把上帝等同於風，以防把上帝降

格至自然力量的水平。不過，風的力量與上帝的力量之間是有相似之處的。若說上帝是靈，就會讓人想起「萬軍之耶和華」的澎湃力量，並且提醒以色列，呼召以色列出埃及的上帝之力量和大能。聖靈作為救贖力量的這個形象，或許在出埃及的記載是最顯著的敘述，這段經文提到有大風把紅海分開（出十四21）。在此，*ruach* 的概念同時傳遞了上帝的力量和救贖目的。

風的形象也可以敘述人對上帝的不同經驗，而且以真正有用的方式顯示。舊約作者意識到，經歷上帝的臨在和行動，是有兩類相當不同的方式。有時，上帝被經驗為一個審判者，責備以色列的任性反覆；不過在其他時候，上帝也被經歷為一個讓選民重新得力者，就像乾地上的水一樣。風的形象以有力的方式，同時傳遞了這些概念。

必須記得，以色列的邊界西臨地中海，東臨大沙漠。當風從東方吹來時，就像經歷一場可怕的沙暴，使植物枯萎，讓地乾透。旅行者對這些風的記載，總會提到它們的非凡力量。即使陽光也會被大風揚起的沙暴所掩蔽。聖經作者把這風作為一個模式，讓上帝證明受造之物的有限和短暫。「草必枯乾，花必凋殘，因為耶和華的氣吹在其上。」（賽四十七上）正如乾燥的東風（例如阿拉伯的乾熱風）會摧毀花草，上帝也照樣會摧毀人的傲慢（參詩一〇三15~18；耶四11）。就像青綠生長的花草，在熾熱的曠野風暴之前只會枯萎一樣，人類的國度在上帝面前也是只會敗亡。

舊約先知以賽亞書撰寫時，正是以色列人被擄於巴比倫之際。對於許多人來說，強大的巴比倫帝國似乎是一個永恆的歷史主角，沒有東西可以改變。然而，先知宣告這個帝國即將崩潰，人間霸業在「耶和華的氣」吹到他們時，就像是曇

花一現。惟有上帝是永恆的，其他一切都會改動變化。

不過，從西方吹來的風就完全不同了。在冬天，隨著西方和西南方的風從海上吹來，把雨水帶到乾旱之地。在夏天，西方的風帶來的不是雨水，而是涼快。曠野的炎熱，因著這些涼快的微風而得以緩和。正如這風讓人心曠神怡，在冬天滋潤乾地，在夏天涼快炎炎夏日，上帝也同樣被視為是更新人類的屬靈需要。在一連串力量的形象中，舊約作者把上帝比作為西風所帶來的雨水（何六3），滋潤大地。

聖靈如氣息

聖靈的這個觀念是與生命有關的。當上帝創造亞當時，上帝把生命的氣息吹入他裏面，結果他就成了一個「活人」（創二7）。活人與死人之間的差別，在於前者有氣息，後者則沒有。這帶來了一個觀念，生命是依賴氣息的。上帝把生命的氣息吹入空殼，然後為他們帶來生命。上帝藉著把氣息吹入亞當，為他帶來生命。舊約著名的枯骨平原的異象（結三十七1~14），也說明了這一點。這些枯骨可以復生嗎？惟有當氣息進入骸骨時，它們才得以復生（結三十七9~10）。

因此，上帝是靈的模式，傳遞了上帝是賜予生命者，甚至可以讓死者復生的要點。故此要指出的是，*ruach* 經常與上帝的創造工作有關（參創一2；伯二十六12~13，三十三4；詩一〇四27~31），即使聖靈的確實角色還未有具體說明。聖靈與透過創造賜予生命之間，有清楚的關聯。

聖靈如靈恩

「靈恩」（charism）這個專門用詞是指「個人被上帝的靈所

充滿」，一個人可藉此有能力做出別人無法做到的工作。智慧的恩賜往往被描繪成是聖靈能力的結果（創四十一38~39；出二十八3，三十五31；申三十四9）。有時，舊約把領導的恩賜或軍事的英勇，歸因於聖靈的影響（士十四6、19，十五14、15）。然而，聖靈這個特質最普遍的層面，是關乎先知預言的問題。

舊約沒有清楚說明，先知是如何受到聖靈感動、引導和啟發的方式。在以色列人被擄至巴比倫之前，先知預言往往是與上帝的出神經驗有關，涉及狂野的行為（撒十6，十九24）。不過，先知的活動逐漸聯繫於先知的**信息**，而不是先知的**行為**。先知的憑據是在於聖靈的能力（賽六十一1；結二1~2；彌三8；亞七12），證明那先知的信息是真實的——這個信息通常被描述為「耶和華的話語〔*dabhar*〕」。

不過，聖靈是**神性**的嗎？亞他那修與該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）認為，這是事實，而且訴諸於當時已經普遍接納的洗禮公式。自從新約的時代以來（參太二十八18~20），基督徒是奉「父、子和聖靈」的名受洗。亞他那修認為，這已經相當清楚地暗示如何理解聖靈的位格的地位。亞他那修在《致瑟拉皮恩書信》（*Letter to Serapion*）中宣稱，洗禮的公式用語清楚指明，聖靈享有與聖父和聖子的同等神性。這個論調最終普遍盛行。

然而，教父作家對於公然談到聖靈是上帝，感到躊躇，因為這樣做並沒有得到聖經的認可——這一點由該撒利亞的巴西流在他論聖靈的專著中用了相當的篇幅討論（374~375年）。即使遲至380年，拿先斯的貴格利還得承認，許多正統的基督徒神學家仍不肯定究竟是否要把聖靈視為「一個行動、一個創造者，或是一個上帝」。

上述的告誡，可以見於381年君士坦丁堡會議制定的聖靈教義之最後陳述。聖靈在此沒有被描述為上帝，而是「賜生命的主，從父和子出來，與父子同受敬拜，同受尊榮」。這裏的用語是毫不含糊的：聖靈是被視為與聖父和聖子同等尊榮和地位，即使沒有明確地用「上帝」的字眼。

在4世紀末確立聖靈的神性中，有三個因素是特別重要的。首先，正如拿先斯的貴格利強調，聖經把所有上帝的稱號用於聖靈，除了「非受生」(unbegotten)。貴格利特別留意把「聖」(holy)字用於聖靈，認為這份聖潔不是由於任何外在的源頭，而是聖靈本質的直接結果。聖靈被視為是神聖者，而不是某個需要被聖化者。

其次，聖靈獨有的功能，構成了聖靈的神性。失明者荻地模 (Didymus the Blind，卒於398年) 是眾多作家之一，指出聖靈是負責創造、更新和聖化上帝的眾多受造物。然而，一個受造物怎能更新或聖化另一個受造物？惟有聖靈是上帝，這些功能才可以理解。倘若聖靈行使只有上帝才有的功能，那麼聖靈必然是分享了神性的本質。該撒利亞的巴西流特別清楚地指明這一點：

所有需要成聖的人都會尋求聖靈；所有尋找祂的人都因祂而活，因為祂的氣息更新了他們，協助他們尋求自然與正當的目標。聖靈有能力使其他人成為完美，祂自己卻一無所缺。祂不需要恢復力量，祂自己卻供應生命。……聖靈所居住的靈魂，由聖靈光照，這些靈魂成為屬靈的人，會把他們得到的恩典傳給他人。人們因此而能夠預知未來、明白奧秘、領悟隱藏之

事、分享不同的恩賜，例如恩典、天上的國民、與天使齊聲合唱、無止境的喜樂、在上帝裏恆久不變、變得更像上帝——而最重要的——便是使之成為上帝。

對於巴西流來說，聖靈是使人更像上帝 (to be like God) 和使之成為上帝 (to be God) —— 只有上帝才能有此效能。(在第四章中，我們探討過從新約承認基督是「救主」來推斷基督的神性，用的也是同一論證。)

第三，在教會的受洗公式中提到聖靈，可以解釋為支持聖靈的神性。洗禮是奉「父、子、聖靈」(太二十八17~20) 的名施行的。亞他那修與其他人認為，這個公式建構了三位一體的三個成員之間的密切關聯，以致不可能一方面認為聖父與聖子分享上帝的本質，而另一方面卻暗示聖靈只不過是受造之物而已。以類似的方式，該撒利亞的巴西流認為，洗禮的公式用語清楚暗示聖父、聖子和聖靈的不可分離。按照巴西流的看法，上述的言辭聯繫顯然是有相當多的神學含義。

隨著聖靈的神性在4世紀得到完全承認，確立了基督教三一論教義最終發展的場景。

三位一體的教義

正如我們已經見到的，基督徒反省三位一體的起點，是在新約所見證上帝在基督裏和透過聖靈的臨在和活動。對於愛任紐來說，救恩的整個過程，自始至終都見證了聖父、聖子和聖靈的活動。愛任紐用了一句話，成為以後三位一體討論的重要特色：「救恩的經世性」(the economy

of salvation)。「經世性」(economy)一詞在此需要少許解釋。希臘字 *oikonomia* 基本的意思是「一件事情整理進行的方式」(清楚見到與“economy”一字的現代意思的關係)。對於愛任紐來說,「救恩的經世性」是指「上帝在歷史中安排人類得救的方式」。

當時愛任紐面對諾斯底派批評者的巨大壓力,後者認為創造者上帝是完全不同於(並且低於)救贖者上帝(參第三章)。馬吉安(Marcion)認為,舊約的上帝只是一位創造者的上帝,而且完全不同於新約的救贖者上帝。結果,基督徒應該避開舊約,而要把注意力集中於新約。愛任紐有力地否定了這個概念。他堅持救恩的整個過程,從創世的一刻至歷史的終局,都是同一位上帝的作為。在此只有一個救恩的經世性,在其中只有一個上帝——祂既是創造者,也是救贖者——進行救贖受造物。

愛任紐在《使徒宣道論證》(*Demonstration of the Apostolic Preaching*)中,堅持聖父、聖子和聖靈在救恩的經世中有區別卻相關的角色。他肯定地相信:

父上帝是自存的,不被容載的、不可見的、是獨一的上帝、宇宙的創造者;這是我們信仰的第一項。……**上帝的道**、上帝的兒子、我主耶穌基督,……祂在時候滿足,為了召聚萬物歸於祂自己,祂成為人,住在人間,能夠被看見和觸摸,而且敗壞死亡,帶來生命,重建神人之間的團契。**聖靈**……在時候滿足,以嶄新的方式澆灌在我們的人性上,為了在上帝眼前,更新全地的人。

這篇文章清楚說明了一個觀念，就是上帝的每一個位格負責施行救恩的不同層面。三位一體的教義絕不是神學推測的一個無謂片斷，而是直接建基於人在基督裏的複雜救贖經驗，以及關於這個經驗的解釋。

特土良認為，上帝在救恩的經世中之行動是複雜的，同時啟示了**合一性** (unity) 和**特殊性** (distinctiveness)。故此，三位一體的教義肯定了上帝的合一，同時承認基督徒對上帝的異象之複雜和深奧。特土良因而認為，**本體** (substance) 是把救恩的經世性之三個層面結合一起；**位格** (person) 是區分它們之間的地方。三位一體的三個位格是有區別的，但卻不是分開的 (*distincti non divisi*)；是不同的，但卻不是離散或各自獨立的 (*discreti non separati*)。人類救贖的經驗之所以如此複雜，原因是上帝的三個位格在人類歷史中分別行事，卻互相協調，沒有失去上帝的完全統一性。

對於大多數人來說，難題是在於如何把三位一體**形象化** (visualization)。我們可以怎樣認識這麼複雜和抽象的觀念？傳說愛爾蘭的主保聖徒聖帕提克 (St. Patrick) 用了一條三葉草 (shamrock) 的葉子去說明，一片葉子如何可以擁三種不同的元素。女撒的貴利格 (Gregory of Nyssa) 在他的書信中，用了一連串類比，協助他的讀者理解三位一體的事實，包括：

1. **泉水的源頭、噴泉和流水的類比。** 它們每一個都是源自另一個，大家卻分享同一的本質——泉水。雖然可以分辨出流水的不同層面，它們卻是不能**離散**的。
2. **鎖鏈的類比。** 在一條鎖鏈上有許多環扣；一個環扣接上另一環扣，即是接上了全體。同樣地，貴利格認為，一個人若是與聖靈相遇，也等於是與聖父和聖子相遇。

3. **彩虹的類比**。貴格利運用了尼西亞描述基督是「出於光而為光」的說法，認為彩虹讓我們可以分辨和領會到一束陽光的不同顏色。光線只有一束，顏色卻混然天成地交融在一起。

在下文中，我們將會探討近代對三位一體的一個思考方式，它證明對許多人是有幫助的。這思考方式是與當代美國神學家詹遜 (Robert Jenson) 有關的，在他的著作《三位一體的身分：福音書中的上帝》(*The Triune Identity: God According to the Gospel*, 1982年) 中提出。

上帝的三一性和命名

若要明白詹遜的取向，我們就要問一個簡單的問題：以色列的上帝是誰？這個答案可以是，上帝就是上帝；由於沒有其他的神，故此沒有甚麼進一步討論的空間。不過記著，古代以色列是存在於一個多神思想的環境中。那裏是有許多「神」的。故此，若問以色列所信奉的是誰，是十分適當的問題。換言之，以色列所認識和敬拜的上帝是需要識別的——即是要**命名**。舊約宣告，以色列的上帝是向亞伯拉罕、以撒和雅各啟示自己的神；祂是以神蹟奇事引領以色列民離開埃及，進入應許之地的神。換句話說，我們對上帝的命名，是藉著所述說上帝的故事。

當我們想要識別一個人時，我們也會做同類事情。你與某人的談話，可以是這樣子的：「你認識約翰布朗吧？你不認識。啊，你記得約一年前讀過有個男人划船橫越大西洋的事嗎？當時那船幾乎沉沒了。當他完成旅程時，他寫了一本書描述經歷！噢！你是知道我說的是誰了！」你

所做的，就是講述一個環繞著約翰布朗的故事。你是以這方式來認出他。約翰布朗是這個故事的中心人物。上帝與舊約也是一樣。舊約從上帝子民的歷史中認出上帝——那是亞伯拉罕、以撒和雅各的偉大故事，出埃及的偉大故事；諸如此類的故事，是為了把上帝識別出來。以色列的上帝就是這樣行事的。

在一些舊約經文中（參出十九4~5；申二十六5~9；結二十五~26），清楚見到這一點。問題是：上帝是誰？答案是：上帝是那位拯救以色列離開埃及者。當然，上帝也有一個名字——這個名稱顯然難以翻譯成為英文或中文：“Yahweh”、“the Lord”、“Jehovah”、「耶和華」、「上主」是其中最著名的翻譯。不過，實際上我們仍然經常以上帝的行動來思考上帝。

現在，我們轉到基督徒敬拜和崇仰的上帝。這位上帝是誰？為了回答這個問題，新約講述了一個故事——或許是世界上最著名的故事——耶穌基督的故事。隨著耶穌從死裏復活的記載，讓這個故事達到頂峯，我們認識到上帝（對基督徒來說）就是以此方式提升耶穌的一位。問題是：基督徒所敬拜和尊崇的上帝是誰？答案是：是「使我們的主耶穌從死裏復活」（羅四24）的那一位。當然，新約作者相當清楚地表明，那「使我們的主耶穌從死裏復活」的一位，就是拯救以色列離開埃及的同一位上帝，從而確認了舊約與新約之間的延續。

這個觀念不難再進深一步探索。新約把耶穌的復活和聖靈在五旬節的降臨，視之為密切相關。新約對上帝、耶穌和聖靈的關係之描述相當複雜，以至不能把其整齊地歸類。然而，「上帝」顯然是讓耶穌從死裏復活的一位，而現

今是透過聖靈臨在於教會中。在許多方面，基督徒所說的「父、子和聖靈」(太二十八19；林後十三14)與舊約所說的「亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝」是息息相關的——它是**識別**出所討論的上帝。問題是：你所談論的上帝是誰？答案是：讓耶穌基督從死裏復活，現今透過聖靈臨在的上帝。

故此，三一論公式可以被設想是一個**專有名稱**——這是一種簡略的表達方式，說明我們所談論的是哪一位上帝。基督教以這句工整的用語，蘊藏了救恩歷史的重點，那些是上帝十分清楚地臨在和活動的重要時刻(復活和五旬節)。它特別把上帝聯繫於這些事件中，正如以色列特別把上帝聯繫於出埃及一樣。它把我們的注意力集中在某些特定的事件上，其中集中並公開證明了上帝的臨在和活動。

故此，三位一體的教義可以視之為是上帝對待以色列和教會的故事之總結。它敘述了上帝如何創造和救贖人類的故事，肯定了故事中的上帝是始終如一的。假如你是在談論一個現代偉大的政治家，例如邱吉爾(Winston Churchill)或甘迺迪(John F. Kennedy)，你會注目於他們事業的高峯——那是他們踏上歷史舞台，改變歷史方向的時刻。三位一體教義識別出在救恩歷史中的偉大時刻，上帝在這些時刻主動作工，而且祂的作工被看見了。它肯定了上帝是活躍於世界中，因著上帝的行動而讓上帝被認識，而且指出創造、耶穌基督的受死和復活，以及五旬節，都是上帝對待我們的轉捩點。故此，三位一體教義說明我們所面對的上帝實際上是誰。

詹遜以一個新穎而有用的方向，發展了這個進路，對三位一體的傳統教義提供了一個具創意的重述。詹遜在《三位一體的身分》中，認為「父、子和聖靈」是上帝的

專有名稱，因為基督徒是在耶穌基督裏並通過祂而認識上帝的。他認為，上帝必須要有一個專有名稱。「三一論的講法，是基督教努力說明召喚我們的上帝是誰。三位一體教義包含了一個專有名稱：『父、子和聖靈』……以及相關描述的複雜發展和分析。」詹遜指出，古代以色列是處於多神思想的環境中，「神」字在其中所傳遞的信息不多。故此，有需要對所討論的神加以**命名**。新約作者面對著類似的處境，不得不說明他們心中所相信的上帝是哪一位，並且把這上帝從當地（尤其是在小亞細亞）敬拜和認識的眾神區別出來。

故此，三位一體教義是把基督教的上帝**識別和命名**——不過，是用與聖經見證一致的方式來識別和命名這上帝。祂的名稱不是由我們選擇的；而是選擇授給我們，讓我們有權使用。詹遜以此方式維護了上帝自我啟示的優先性，以對抗人類所建構的上帝觀。「福音把上帝視為：上帝是把以色列的耶穌從死裏復活的一位。神學的整體任務，可以說是把這句話以不同的方式包裝。其中一個成果，就是出現了教會的三一論用語和思想。」詹遜肯定，三位一體的教義讓教會發現，它的信經有其獨特性，而且避免被併入其他教派的神觀中。

故此，三位一體的教義集中於承認聖經（以及在教會的見證中）所命名的上帝。在希伯來的傳統上，上帝是由歷史事件所識別的。詹遜提到，許多舊約經文是如何看到上帝在歷史中的行動——例如以色列從埃及為奴的境況中得到自由。同樣的模式也見於新約：上帝是被識別為與某些獨特的歷史事件有關，其中最重要的是耶穌基督的復活。上帝的身分變成與耶穌基督有關。上帝是誰？

我們所談論的是哪一位上帝？那是讓基督從死裏復活的上帝。正如詹遜指出：「出現了一種語義上的模式，在其中對『上帝』與『耶穌基督』的使用，是互相影響的」，這在新約中十分重要。

新約的福音對這〔以色列的〕同一位上帝提供了新的識別描述。新約的整體重點，是用新約記載的事件來作出新的識別描述。在福音書中，上帝是「把耶穌從死裏復活」的那一位。由復活來識別上帝，並沒有取代由出埃及來識別上帝；基本上，使耶穌復活的上帝，與解放以色列的是同一位上帝。然而，新穎之處是在於福音書的內容，即上帝如今也把自己識別為「使我們的主耶穌從死裏復活」（羅四24）。在新約中，這樣的片語成了形容上帝的標準方式。

這樣，詹遜從形而上學的推測中，恢復了上帝的位格性概念。「父、子和聖靈」是一個**專有名稱**，我們是要這樣命名和稱呼上帝的。「識別身分的語言學工具——專門名稱，身分描述，或兩者兼具——是宗教所必須的。禱告（就像其他的祈求和讚美）是必須有傾訴的對象。」故此，三位一體是神學清晰性的一個工具，讓我們專注於清楚說明所討論的上帝。基督徒並不是相信一般神明，而是一個非常獨特的上帝，在歷史的連串行動中加以認識。

文獻研讀

巴特普遍被認為是20世紀最偉大的神學家之一，以在

近數十年間重新恢復對三位一體教義的興趣而享譽。巴特對三位一體的觀念是十分難以理解的，故此本段要比一般的需要有更多的討論。

故此，若我們注目於自我啟示的上帝這問題，只要我們跟隨聖經的見證，那麼第一條問題就無論如何不能抽離另一條問題：這位上帝是怎樣啟示祂自己，如何真的發生？接著也會引發出第三條問題：結果是甚麼？這事件對於發生在他身上的人來說有何作用？反過來說，第二和第三條問題也不能與第一條問題分開。……

上帝啟示了祂自己。祂是**透過祂自己**啟示祂自己。祂啟示了**祂自己**。假如我們真的想要明白啟示的這個主題，即是要明白上帝，那麼我們要知道的第一件事，就是上帝是啟示者這個主題，是等同於祂在啟示中的行動，也等同於它的結果。從這事實中，即在第一種情況中我們只是表明，我們曉得必須把啟示的教義以三一論上帝的教義開始。

「上帝啟示了祂自己。祂是**透過祂自己**啟示祂自己。祂啟示了**祂自己**。」巴特以這些說話（我恐怕，肯定沒有包括一切在內），建立了一個啟示性的架構，從而構成三位一體的教義。在啟示中「上帝說話」（*Deus dixit!*），而且神學的任務就是探討這個啟示的前提和含義。對於巴特來說，神學是一個「後來回想」（*thinking afterwards*）的過程，關乎上帝自我啟示的內容。我們要「仔細探討我們對上帝的認識，

以及上帝本身在祂的存有和本質之間的關係。」

● 巴特以上的說法，建構了三位一體教義的背景：假如上帝進行自我啟示，那麼上帝要怎樣才會讓這事發生？啟示告訴了我們甚麼關於上帝的存有的事實？巴特討論三位一體的起點，不是一套教義或一個觀念，而是上帝說話和上帝聆聽的事實。那麼當罪人不能聆聽上帝的話語時，上帝又怎能被聆聽呢？

● 上文只是巴特的《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 第一冊前半部分的內容略述，它的標題是「上帝話語的教義」(“The Doctrine of the Word of God”)，間中插入引文。在此有許多事情須加解釋。其中有兩個主題是要謹慎處理的：

1. 有罪的人基本上是不能聆聽上帝的話語。
2. 然而，有罪的人已經聽到上帝的話語，這聖言因而讓罪人得悉其罪。

● 故此，啟示如何出現是需要解釋的。對於巴特來說，這是暗示，人在領受的過程中是被動的；啟示的過程自始至終是取決於上帝為主的主權。從啟示到**成為**啟示，上帝必須能夠做到向罪人自我啟示，儘管他們是有罪的。

● 一旦明白這個吊詭之處，就能理解巴特的三位一體教義的大體結構。巴特認為，在啟示中，上帝必須在神聖自我啟示中彰顯。在啟示者與啟示之間，必然有直接相連之處。倘若「上帝啟示祂自己是主」(一個典型的巴特式斷言)，那麼上帝必然「祂首先本身」(*antecedently in himself*) 是主。啟示是在時間中重申上帝在永恆中的真實模樣。故此，以下兩者是有直接的相關之處：

1. 啟示的上帝；
2. 上帝的自我啟示。

以三一論神學的语言表達，聖父是在聖子裏啟示出來的。

那麼，聖靈又怎樣呢？在此我們來到巴特的三位一體教義可能是最困難的層面：「使啟示生效者」(*Offenbarsein*)的觀念。若要探討這一點，我們要用一個巴特本身沒有用過的例子。試想像有兩個人，在公元30年左右的一個春日途經耶路撒冷城外。他們看見有三個人釘在十字架上，就駐足觀望。第一個人望著被釘在中間的十字架上的人，然後說：「這是一個被處死的尋常罪犯。」另一人指著同一人，回答說：「這是上帝的兒子正在為我而死。」若說耶穌是上帝的自我啟示，這不會是自明的；耶穌必然是藉著某些途徑，使祂**被承認**為上帝的自我啟示。正是這樣承認啟示是啟示，就構成了「使啟示生效者」的觀念。

這個洞見是怎樣得到的？巴特相當清楚：罪人是沒有能力在毫無幫助之下得到這個洞見的。巴特沒有準備讓人在啟示的解釋中有任何積極的角色，他相信這會把神聖的啟示受制於人的知識理論。承認啟示**是**啟示，本身必然是上帝的工作——更準確的說，是聖靈的工作。人類是不會變得有能力聆聽上主的說話 (*capax verbi domini*)，然後回應所聆聽的話語；不論是聆聽和聆聽的能力，都是由聖靈在一個行動中賜予的。

巴特的成就是證明啟示和三位一體的概念是完全緊扣的，是交織在一起，缺一不可。若相信一位啟示的上帝，就是意味著相信上帝的三一論概念，那是神學要揭示和探討的任務。故此，對於巴特來說，三位一體教義是基督教

神學整項工程的假設。雖然許多人對巴特的某些取向有所保留，卻甚少人否定他的成就代表了神學的一個重大里程碑。

會時期坐落於柏林巴達人巷舊教堂。經過佛堡工廠暴動和
以基爾的德聯制訂亦升為聖約翰堂普人堂基爾。留於利
。報望里

以三一論神學的語言表述，實又是在聖子與聖靈出來的。
一。那麼，聖靈又怎樣呢？在此我們來到巴特三位一體
教義可能是最困難的層面。「使徒宗徒教會」(Apostolische)
的觀念。若要探討這一點，我們要用一個巴特事沒有採
用的例子。試想像有兩個人，在公元300年左右的某個春日
這座聖約翰教堂外，他們看見有三個人釘在十字架上，就
駐足觀望。第一個人望著被釘在中间的十字架上的人，然
後說：「這是一顆被處死的尋常罪惡。」另一人指著同一人，
回答說：「這是上帝的兒子正在為我而死。」若他耶穌是上
帝的自我顯示，那不會是白費話；耶穌必然是藉著某種境
況，使他被承認為上帝的自我顯示。正是這種承認就是
顯示，就構成了「使徒宗徒教會」的觀念。

這個洞見是怎樣得到的？巴特相當清楚：罪人是沒有
能力在毫無幫助之下得到這個洞見的，巴特沒有準備讓
人在顯示的層面中有任何積極的角色。他卻會總會把神聖的
顯示交與個人的知識經驗。承認自我是顯示。本身必須是
上帝的工作——更準確的說，是聖靈的工作。人類是不會
變得有能力聆聽上帝的真話 (wahrhaftig)。基督與聖
靈真話的說話：不論是聆聽和聆聽的能力，都是由聖靈在
一個行動中賦予的。

巴特的洞見與說明及示明三位一體的觀念是完全對
稱的。首先是三一統一體。不可。若相信一位顯示的上帝，
就無法理解聖靈的三一論觀念。那是非學要顯示和認
同的真理。故此，對於巴特來說，三位一體教義是基督教

7

教會

〈使徒信經〉有一句話，宣稱基督徒相信教會。那麼，這是甚麼意思？教會是如何定義的，它有何目的？神學的這個領域傳統上稱為「教會論」(ecclesiology，源自希臘文 *ekklesia*，指「教會」)。它是神學中最要小心處理的領域，因為它引起了棘手的宗派問題，對教會的身分極之重要。在本章中，我們將會探討教會論的某些層面。一如既往，在有限的篇幅中只能討論某些觀念，而且不能探討某些其實相當有趣的課題。

教會：地方或普世？

新約運用「教會」一詞，是以兩個稍微不同的方式。在許多地方，「教會」一詞是用來指個別的基督教堂會——地方性的、可見的信徒聚集。例如，保羅寫信給哥林多城和腓立比城的教會。啟示錄提到是寫給「亞西亞的七個教會」，可能是指在小亞細亞地區(現今的土耳其)中七個地方的基督徒羣體。不過，在別的地方，我們見到這個用詞有較廣

泛、較一般性的意思，就像是意指「全體的基督教信徒」。「教會」一詞的地方性與普世性意義之間的張力，十分重要，而且需要仔細的查考。究竟如何可以同時維持兩個層面？

傳統上，這個張力是藉著主張，在地方性羣體中是有獨一的、普世的教會存在，從而得以舒解。由此推論，有一個普世性的教會（包括所有基督教信徒），在某一地區採取了個別地方教會的形式。加爾文提出了表達這區分的一種方式，相當有影響力，就是在「可見」(visible) 和「不可見」(invisible) 的教會之間作出重要區別。一方面，教會是基督教信徒（一個可見的羣體）的羣體。然而，它也是聖徒的團契和蒙揀選者的團隊——一個不可見的實體。在不可見的層面上，教會是蒙揀選者的不可見的集合，只為上帝所知悉；在可見的層面上，教會是信徒在地上的社羣。前者只包含著蒙揀選者；後者卻有好人與壞人、蒙揀選者與被遺棄者。前者是信心和盼望的對象，後者是現今的經驗。它們兩者的區別是終末性的 (eschatological, 換言之，在末世時候才發生)：不可見的教會是在末世時成為現實，那時候上帝在最後審判人類中親臨。

加爾文的觀念在〈威斯敏斯特信條〉(Westminster Confession of Faith) 提出了較正式的陳述，這份文獻在清教徒和改革宗教會的圈子中極具影響力：

無形的大公教會或普世教會為過去、現在與將來在教會的元首基督之下所召集合而為一的選民總數所構成。……有形的教會在福音時代(在律法時代僅限於一個民族)也是大公的、普世的，為凡承認真實宗教者，以及彼等之子女所構成。

這個模式（以及其他類似者）的重要性，最好是由考慮以下問題來理解。當有這麼多不同的基督教派別時，我們怎樣談論「一個」基督教會？

只有一教會？

「一教會」的理論性信念與教會眾多的非理論性可見現實之間，存在著明顯的張力；基督徒作者在面對這張力時，提出了許多進路，讓後者的觀察可以吻合前者的框架。在此可以提到四個對教會合一性的主要取向，每一個都有其強弱之處。

1. **帝國式** (imperialist) 的取向，宣稱只有一個帝國式——即是可見的——的教會，是應該被認識和視作真教會的。其他一切都是僭稱這名號，或至多只是接近真象而已。這個立場在梵蒂岡第二次會議 (the Second Vatican Council, 1962~1965年) 之前為羅馬天主教會所持守，這次會議踏出了重大的一步，承認其他基督教會是「分離的」基督徒弟兄姊妹。
2. **柏拉圖式** (Platonic) 的取向，在帝國式教會（即教會是一個可見的歷史實體）與理想教會之間作出了基本的區分。這個觀點在主流基督教神學中較少受到支持，雖然某些學者曾經提議，在加爾文區分「可見的」和「不可見的」教會背後，可能某程度上是有這樣的觀念。然而，正如我們提過的，加爾文的區分最好是沿著終末論的路線來解釋。
3. **終末式** (eschatological) 的取向，認為教會現今的不統一，在末日將不會再出現。現今的狀況是暫時性的，而且在

審判之日將會被消除。這個理解存在於加爾文對「可見的」和「不可見的」教會之區分的背後，正如前文所述。

4. **生物式** (biological) 的取向，這個觀點把教會在歷史中的進展，比作一棵樹的枝葉繁衍。這個形象由18世紀德國敬虔主義作者親岑多夫 (Nicolas von Zinzendorf) 提出，而且由聖公會作家在跟著的世紀熱忱地採納，容許不同的帝國式教會——例如，羅馬天主教會、正教會和聖公會——被視為是擁有一個有機性的統一體，儘管它們有制度上的不同。

近年許多神學家關心普世教會主義 (ecumenism，源自希臘字 *oecumene*，意思是「全世界」，現在一般把這個字詞理解為「關注促進基督教合一的運動」)，主張在經過許多世紀的扭曲之後，需要恢復「教會合一」的真正基礎。「基督在哪裏，那裏就有教會」(*ubi Christus, ibi ecclesia*) 的格言是源自安提阿的伊格那丟 (Ignatius of Antioch)，指出教會的合一性是在於基督，而不是任何歷史或文化的因素。他們認為，新約始終沒有認為地方教會的多樣性是會危及教會的合一性。教會透過它從上帝而來的共同呼召，已經擁有合一，那呼召是在不同文化和處境的不同羣體中呈現的。「合一」必然不是按照**社會性**或**組織性**來理解的，而是按照**神學性**。龔漢斯 (Hans Küng) 在他的權威研究《教會發微》(*The Church*) 中強調：

教會的合一性是一個屬靈的實體。它是由同一位上帝召集分散在不同地方、不同時代的人，讓他們成為上帝的同一子民。它是由同一位基

督透過祂的話語和聖靈，把所有人結合在基督的同一身體的同一團契聯結中。……教會是一個，因而應該是一個。

龔漢斯的論點是，教會的合一是建基於上帝在基督裏的拯救工作。獨一的教會按照地方文化處境，建立地方性教會，並沒有甚麼矛盾之處。正如龔漢斯指出的：

教會的合一性假定了教會的多樣性；不同的教會不用否定他們的根源或獨特處境；他們的語言、歷史、習俗和傳統、他們的生活和思考方式、他們個別的結構可以全然不同，而且沒有人有權加以取締。同一事物並不適合於所有人、所有時間和所有地方。

教會之普世性的討論，往往集中於「大公性」(catholicity)的概念，這是需要較詳細的解釋。

教會的大公性

在現代英語中，“catholic”（大公性）一語往往與“Roman Catholic”（羅馬天主教，直譯是「羅馬大公教會」）混淆，尤其是在非宗教的圈子中。雖然這樣的混淆是可以理解的，卻必須指出，不只是羅馬天主教會是大公性的，正如不只是東正教會（Eastern Orthodox，直譯是「東方正統教會」）的作者所寫的神學才是正統（orthodox）的一樣。事實上，許多新教教會對於在信經中用“catholic”一字感到有多少不安，因而改用沒有那麼多爭議的用詞“universal”（普世性），認為這個

用詞較能表達「獨一聖潔普世性和使徒性的教會」這信念。

“catholic”一語是源自希臘文片語 *kath' holou*（「與整體有關」）。這些希臘字以後變成拉丁字 *catholicus*，後者的意思是「普世的或全體的」。這個字的意思保留在英語的“catholic taste”，意思是「廣泛的愛好」，而不是指「羅馬天主教的愛好」。舊版本的英文聖經往往稱某些新約書信（例如雅各書和約翰書信）為「大公書信」（catholic epistles），意即它們是直接寫給所有基督徒（與保羅的書信不同，那是直接為個別教會的需要和處境而撰寫的，例如羅馬教會或哥林多教會）。

這個字詞發展出來的成熟意思，或許最好見於耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem）在4世紀撰寫的教理問答作品。區利羅在第18篇教理問答講學中，梳理了「大公」一字的某些意思：

故此，教會得以被稱為「大公」，因為它傳遍整個有人居住的世界（*oikoumene*），從世界一端到另一端，而且因著其教導的整全性（*katholikos*），沒有遺漏每一教義的任何部分，是人所需要知道，關乎可見和不可見的事，不論是在天上和地上。教會也稱為「大公的」，因為它讓不同類型的人順服——不論是君主或臣民、有識之士或無知小民。教會亦對各類罪惡提供了普世性（*katholikos*）的補救和醫治。

區利羅使用「大公性」一語，顯然是有四類方式，每一類都應加以評論。

1. 大公性是被理解為「傳遍整個有人居住的世界」。在此，區利羅是提到這個字詞的地域性意義。故此，「全體性」或「普世性」的概念是被理解為吩咐教會傳遍到地上每處地區。
2. 大公性意味著「沒有遺漏任何部分」。這樣說，區利羅強調教會的「大公性」是包含著基督教信仰的完整宣揚和解釋。它是確保要傳講和教導的福音的完整性。
3. 大公性是意指教會把它的使命和事工延伸至「每一類人」。區利羅在此提出的，基本上是社會性的論點。福音和教會是為所有人而設的，不論他們的種族、性別或社會地位。我們在此見到的，是清楚回應了保羅的著名宣告：「並不分猶太人、希利尼人，自主的、為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裏都成為一了」（加三28）。
4. 大公性是指教會提供和宣講「對各類罪惡的普世性補救和醫治」。區利羅在此提出的是一個救恩論的說法：福音，以及宣揚福音的教會，可以滿足所有人類的需要和苦惱。不論那是甚麼罪惡，教會都能夠提供矯正的良方。

「大公」一語的不同意思，也清楚地見於阿奎那在處理教會論時，討論〈使徒信經〉的段落中。在這段分析中，阿奎那提出了「大公性」概念的三個基本層面。

教會是大公性的，即是普世性的，首先是按地方而言，因為它是傳遍整個世界 (*per totum mundum*)，有別於多納徒派的看法。參羅馬書一章8節：「你們的信德傳遍了天下」；馬可福音十六章15節：「你們往普天下去，傳福音給萬民

聽。」……第二，教會是普世性的，是按人的境況而言，因為沒有人被拒於教會門外，不論是主人或奴僕、男人或女人。參加拉太書三章28節：「並不分……或男或女。」第三，它是普世性的，是指時間而言。某些人說教會應是持續至某段時間為止，不過這是錯誤的，因為教會是始於亞伯的時代，直至世界的末了。參馬太福音二十八章20節：「我就常與你們同在，直到世界的末了。」在時間結束之後，教會仍然會留存在天上。

請留意，大公性是如何被理解為地理上、人種上和時間上的普世性。

教會：聖潔的，或只不過是人間的？

教會論最有趣的爭論之一，就是關乎教會的成員是否要聖潔。在4世紀的多納徒派爭論期間，這場辯論似乎相當白熱化，問題集中於教會領袖是否需要道德純潔的問題。在羅馬皇帝戴克里先(Diocletian, 284~313年)的治下，基督教會承受著不同程度的逼迫。逼迫起初始於303年，結束於君士坦丁的歸信，以及米蘭諭令(Edict of Milan)在313年的發表。在303年2月所下的一道諭令，頒令焚燬基督教書籍，並且破壞教堂。那些交出書籍焚燬的基督徒領袖，被稱為*traditores*——意即「那些交出[他們的書籍]者」。現代英語的“traitor”(叛徒)是源自同一字根。腓力斯(Felix of Aptunga)就是其中一個交出書籍者，他後來在311年按立了卡其良努(Caecilian)為北非迦太基的主教。

許多當地的基督徒對於這樣的一個人參與這次祝聖感到憤慨，而且宣告他們不能接納卡其良努的權威。當時認為，新主教的權威是有虧損的，因為按立他的主教曾在逼迫的壓力下跌倒過。大公教會的聖職階層因著這樣的發展，受到沾染。教會應該是純潔的，不應該容許有這樣的人存在。到了奧古斯丁（注定是這場爭論中的核心人物）在388年從羅馬返回北非時，一個分離的教派已經成為當地主要的基督教團體，特別受到非洲本地民眾的強烈支持。

多納徒派相信，大公教會的整個聖禮系統已經因著其領袖的背道而陷於墮落。這樣敗壞的人所施行的聖禮，怎能有效？因此，有需要由更適合的人來取代這些人，就是那些在逼迫中仍然持守信仰的人。此外，也有需要重洗和重按那些已經受洗和按立，卻曾經跌倒過的人。不可避免地，這會導致出現分離的教派。到了奧古斯丁回到非洲時，分離的教派已經比他們所脫離的教會更大。

奧古斯丁的回應，是提出一個他相信是深植在新約而不是多納徒派教導的教會觀。尤其是，奧古斯丁強調**基督徒的罪性** (sinfulness of Christians)。教會不是一個「純潔的身體」，一個聖徒的組織，而是一個聖徒和罪人的「混合身體」 (*corpus permixtum*)。奧古斯丁在兩個聖經比喻中找到這個形象：一網捕獲許多魚的比喻，以及麥子和稗子的比喻。後者的比喻 (太十三24~31) 尤其重要，需要進一步討論。

這個比喻提到有一個農夫撒種，卻發現在穀物中既有麥子，也有稗子。那怎麼辦？若是在穀物生長時試圖分開麥子和稗子，就會造成災難，在拔稗子時連麥子也破壞了。可是到了收割時，所有穀物——不論是麥子或稗子——都

會被割下和挑出，因而避免了傷害麥子。故此，善惡的區分是在末世中作出的，而不是在歷史中。

奧古斯丁認為，這個比喻是指到在世界中的教會。教會必然包括聖徒和罪人。若是試圖在這世界中加以區分，是幼稚和錯誤的。這區分會在上帝的時間中出現，那是在歷史的終結時。沒有人可以取代上帝作出審判和區分。

那麼，教會的聖潔是甚麼意思？對於奧古斯丁來說，聖潔的問題不在於它的成員，而在於基督。教會在這世界中不可能成為一羣聖徒的聚集，因為它的成員在世界中會受到原罪的沾染。然而，教會是由基督使之成聖的——這聖潔將會在最後審判時達到完全和最終實現。除了上述的神學分析之外，奧古斯丁實際上觀察到，多納徒派也不能活出他們自己的崇高道德標準。奧古斯丁暗示，多納徒派只是能夠做到醉酒和打人的大公教會信徒而已。

然而，多納徒派對「純潔身體」的憧憬，仍然對許多人具有吸引力。由於這是神學辯論常見的課題，沒有任何一方的論證是完全佔優的。教會是「純潔身體」的觀念一直受到相當大的支持，尤其是那些可以追溯至新教宗教改革較激進分子的宗派，他們常被稱為「重洗派」(Anabaptism)。激進宗教改革運動深信，教會在16世紀歐洲文化主流中是「另類的社會」(alternative society)。對於門諾·西蒙斯(Menno Simmons)來說，教會是「義人聚集的地方」，不會與世界一致，更不是一個正如奧古斯丁所認為的「混合的身體」：

事實上，那些只是誇耀祂名字的人，不是基督教會的真正會眾。基督教會的真正會眾是那些真心悔改，由上帝從上而生者，他們是因著聖

靈的運行，通過聆聽上帝的話語，心思得以重生，並已成為上帝的兒女。

這段說話顯然相當類似多納徒派的觀點，認為教會是一個神聖和純潔的身體，不受世界的敗壞影響，而且不惜用任何紀律懲戒的方法，都要維持它的純潔和特色。

重洗派堅持，教會是藉著「禁令」(the ban) 施行紀律——藉此方法，成員可以被逐出重洗派的教會。這種施行紀律的方法，被視為對一間真正教會的身分十分重要。重洗派有部分人激進地脫離了主流教會(這做法今天仍然出現在美國賓夕法尼亞州蘭開斯特(Lancaster) 郡的阿曼門諾派(Amish) 中)，原因是那些教會疏忽了在他們的陣營中維持適當的紀律。

〈施萊特海姆信條〉(Schleitheim Confession) 把它的「禁令」教義建基在基督的話語上，那是載於馬太福音十八章15至20節：

禁令適用於那些已經獻給上主，遵行祂的誠命的人，以及那些受洗歸入基督的一個身體，稱為弟兄姊妹的人，卻偶然犯了過失，不慎陷於錯誤和罪過中。這等人會私下受到兩次訓誡，而在第三次時，他們會公開受到懲處，或根據基督的吩咐逐出教會(太十八章)。

「禁令」被視為是既有威懾力量，也能治療矯正，兩者都讓受禁令的人有動機去改正他們的生活方式，以及制止其他人效法他們的罪行。波蘭的《拉科夫教理問答》(Racovian

Catechism) 列出了五個理由，維持重洗派教會中的嚴格紀律，相當程度反映了它的極端分離政策：

1. 墮落的教會成員可以得到治療，而且被領回教會的相交中。
2. 避免他人陷於同一罪過之中。
3. 除去教會的醜事和混亂。
4. 防止上主的話語在教會以外陷於聲譽敗壞的境況。
5. 防止上主的榮耀被褻瀆。

儘管它有牧養上的意向，「禁令」往往是嚴厲地解釋的，以至教會會友通常會避免與受禁令的個人及其家人有一切社會性的接觸（稱為「迴避」）。

還有其他作者指出，「聖潔」一語通常是等同於「道德」、「神聖」或「純潔」，往往被視為是與墮落人類的行為沒有多少關係。不過，希伯來文 *kadad* (建構了新約的「聖潔」概念) 有一個相當不同的意思，含有「被切斷」或「被分別出來」的意義。那是有強烈的奉獻意味：成為「聖潔」是被分別出來，委身事奉上帝。

舊約的聖潔觀念有一個基本元素——事實上，或許是最基本的元素——即是「上帝分別出來的某物或某人」。新約把這個觀念差不多完全限於個人的聖潔。它的觀念是指到個人，而不含「聖地」或「聖物」的觀念。人之所以是「聖潔」的，在於他們獻給上帝，並且因著他們蒙上帝呼召而從世界分別出來。有些神學家認為，在「教會」（希臘文可以有「那些被召出來者」的意思）和「神聖」（即是說，那些因著他們蒙上帝呼召，已經從世界分別出來的人）的觀念之間有相互關係。

故此，提到「教會的聖潔」，主要是說那呼召教會及其成員的那一位的聖潔。教會已經從世界分別出來，為的是見證上帝的恩典和救恩。在這個意義上，教會是「聖潔的」與教會是「使徒性」之間是有明顯的關聯。「聖潔」一語是神學性的，而不是道德性的，在它的含義中，肯定了教會及其成員的呼召，以及盼望教會有一天可以分享上帝的生命和榮耀。

那麼，假如教會不是由聖潔來定義的，它與別不同之處又是甚麼呢？對於這問題，有一些回應，而我們將會在下文中考慮其中一點。

由上帝話語建構的教會

從我們的討論中清楚見到，基督徒神學家堅稱，「教會」一詞是由神學，而不是社會學的角度定義的。「我信教會」不是指相信教會的制度，而是肯定教會最終是由上帝呼召而來的，擁有從上帝而來的使命和認可。新教對教會的本質和使命之理解，其中一個主題是集中於基督因著祂的話語的宣講（在講道和聖禮中）而臨在。對於馬丁·路德來說，教會是蒙召宣講上帝話語的羣體：

現在，你聽到或看見有任何地方傳揚、相信、承認和實踐〔上帝的話語〕，不要懷疑，那裏必然就是真正的神聖大公教會，是一羣「神聖的基督徒子民」，即使他們人數不多。因為上帝的話語「決不徒然返回」（賽五十五11），卻至少擁有四分之一或部分的田地。即使是只有這個記號，已經足以證明那裏必定存在一羣神聖的基督徒

子民，因為上帝的話語不可能沒有上帝的子民，反之亦然，上帝的子民也不可能沒有上帝的話語。因為倘若沒有上帝的子民，誰會傳講這話語，或聆聽所傳講的？而倘若沒有上帝的話語，那麼上帝的子民又怎能相信？

故此，由主教所封立的事奉人員，並不一定保證教會的存在，反而福音的傳講卻是對教會的身分十分重要。「話語在哪裏，那裏就有信心；哪裏有信心，那裏就有真教會。」可見的教會是由傳講上帝的話語而組成的：任何人為的組織，若不是建基於福音，都不能稱為「上帝的教會」。正如使徒一樣傳講福音，比成為一個在歷史上源自使徒之機構的成員，更為重要。

加爾文對教會本質的教導採取了類似的路線，同樣強調上帝話語的宣講作為教會身分之關鍵的重要性：

無論在哪裏，我們若發現上帝的道，被人純正地宣講和聽到，而且聖禮也按照基督的吩咐施行，毫無疑問，那裏就有了上帝的教會，因為祂的應許是不會欺騙我們的：「無論在哪裏，有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。」(太十八20)……倘若它們保持並尊重聖道的傳揚和聖禮的施行，它們毫無疑問地當被稱為教會。

對於加爾文來說，話語的宣講和聖禮的正確施行，都與基督的臨在有關係——無論基督在哪裏，祂的教會也在那裏建立。

這個宣道式 (kerygmatic，源自希臘文 *kerygma*，意思是「報信者」) 的主題，在20世紀依然十分重要，尤其是在巴特的著作中。對於巴特來說，教會是回應上帝話語的傳揚而有的羣體。教會被視為是一個宣道羣體，傳揚上帝在基督裏為人而成就的福音，在上帝的話語忠實宣揚和接納的地方，那裏就有教會。巴特在1948年向普世基督教會協會 (World Council of Churches) 演說時指出，教會包含了「聚集 (*congregatio*) 的男女 (*fidelium*) 是由永活的主耶穌基督所揀選和呼召的，見證祂已贏得的勝利，宣佈它在未來的彰顯。」巴特的教會論在這一點上完全是三一性的，涉及父、子和聖靈在教會本質上的動態理解。對於巴特來說，教會不是基督的延伸，而是與基督合一，蒙祂呼召和授命服事世界。基督是藉著聖靈與教會同在的。

聖靈的角色尤其重要。雖然說巴特對教會有「靈恩性」 (*charismatic*) 理解的講法是不正確的，但他對教會的基督論取向，卻為聖靈分配了一個明確而獨特的角色，巴特在《教義大綱》 (*Dogmatics in Outline*) 中總結如下：

「我信教會」 [*Credo ecclesiam*] 的意思是在這裏的集會中，聖靈的工作發生。那不是要把受造之物奉為神明；教會不是信仰的對象，我們不是相信 (*believe in*) 教會；我們是相信在這羣教會會眾中，聖靈的工作會成就大事。

故此，教會被視為是一件大事，而不是一個機構。巴特沒有把聖靈等同於教會，也沒有把聖靈的運行限制在教會機構的範圍之內。他認為，聖靈加力和更新教會，把它

聯合於基督在十字架上的救贖工作，而且復活的基督也藉著它，向上帝的子民呈現。這樣，聖靈護衛了教會，不致陷入以純粹世俗的方式來理解它的身分和使命。

對於許多新教神學家來說，「使徒性」(apostolicity) 的主要概念是意指**遵照使徒的教導**——換言之，與使徒一起維護建基於聖經的信念和實踐在教義上的延續性。然而，還有其他人有別的重點。例如，許多天主教神學家會認為，**制度性的延續** (institutional continuity) 對於教會身分來說是必要的。更多的激進新教徒表示(尤其是重洗派)，認為在任何教會的定義中，包含紀律是十分重要的。要不然，教會的純潔和獨特又如何維持呢？

純潔或混合的身體：兩者之間有何分別？

在本章的較前之處，我們探討過對於可見的或「帝國式」教會兩個相當不同的理解。其中一個認為教會是聖徒與罪人的「混合身體」；另一個認為教會是(或應該是)一個純潔的身體。那麼，這對教會的事工又有何分別？神學又怎樣影響實踐？我們可以簡略提出數點。

純潔身體的教會論假定，教會的成員在教義上和道德上都是純潔的。故此，可以假定教會有非常高程度的委身。傳揚福音是教會成員在教會以外做的事情。講道首先是深化他們的信仰知識，而且鼓勵他們作為信徒的社會和個人責任。為了同一理由，這樣的教會論往往導致強調紀律。假如教會是由教義上和道德上的純潔所定義的，必須要有途徑加強這樣的純潔，否則教會的存在與正直就會頓成疑問。在前文中，我們提過「禁令」是施行紀律的工具；當然，其他取向也是有可能的。

混合身體的教會論必然假定，它的成員沒有那麼多委身。如今，傳揚福音必然是在教會內部進行。講道的形式是鼓勵教會成員作為信徒的社會和個人責任；不過，它必然也要面對某些成員仍未悔改的事實。相應地，也可以預料教會整體的委身會較少，即使許多個別成員是非常委身於他們的信仰。由於這個教會觀並沒有要求教會成員在道德和教義上的純潔，故此也沒有需要在教會中設立強制執行的手段。大多數接納這個教會觀的教會，會要求他們的牧師有這等的純潔，卻不會這樣要求他們的成員。

文獻研讀

理解教會的其中一種方式，就是看看上帝那改變人的愛的範圍。有些神學家認為，教會可以被視為是有圍牆的花園——而不是像原本的伊甸園——信徒處於其中可以在恩典和聖潔中成長，免受四周世界的傷害。這個對基督教會的看法，提出了一個封閉和受保護的羣體的觀念，在其中可以有信、望和愛，而每一個人也平靜地與別人和與上帝共處。教會是蒙召的，不受世界潮流所影響，就像是在曠野中與四周隔絕的一個花園，受到灌溉、耕種和照料。這樣的教會是伊甸園式的羣體，致力在本身的範圍中恢復伊甸園的價值。這個概念可以見於敘利亞人以法蓮 (Ephraem the Syrian，卒於373年) 的著作，他一再肯定，教會不只是通往天堂的入口；在某程度上，它是在其圍牆內建立一個天堂式的實體。

這個觀念也見於偉大的英國聖詩作家以撒·華滋 (Isaac Watts，1674~1748年) 的作品。雖然華滋最著名的作品可能是〈我每思想奇妙十架〉(When I survey the wondrous Cross)，他也寫過討論教會本質的聖詩：

我們是有圍牆的花園，
蒙揀選造成獨特的土壤；
由恩典圍起的小地方，
在世界遼闊的曠野之外。

我們仿如沒藥香料樹，
天父上帝栽種；
祂的清泉湧流自錫安，
使幼苗園地成長。

醒吧，天上涼風吹來，
吹在園中芬芳；
聖靈來吧呼氣，
和風輕拂樹叢。

這個意象是取材自希坡的奧古斯丁，他指出，在舊約書卷的雅歌中，教會被描述成「我妹子，我新婦，乃是關鎖的園，禁閉的井，封閉的泉源。你園內所種的結了石榴，有佳美的果子，並鳳仙花與哪噠樹」（雅四12~13）。華滋把這個意象加以發展。你會發現以下的問題，有助你思考上文。

1. 在第1節中，華滋用了「獨特的土壤」(peculiar ground) 一語。你想這是甚麼意思？當時，英語的“peculiar”有「獨特」的意思。華滋的歌詞以何方式，幫助識別教會的特色？
2. 請留意在這節中採用了曠野的意象。這在當時是十分

流行的：本仁 (John Bunyan) 的名著《天路歷程》(*Pilgrim's Progress*) 就是描述一段穿越「世界的曠野」之旅。華滋把教會的花園與世界的曠野作出對比，你認為他想證明甚麼？這個意象是如何協助我們明白他對教會的本質和事工的觀點？

3. 你認為一個花園的形象是如何協助華滋顯示，教會是屬靈成長和發展之地的觀念？他認為這個過程是我們可以成就的事，或是要由上帝賜力和引導的呢？他在最後一節中提到「天上涼風」(heavenly wind)，究竟有何意義？

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO, ILLINOIS 60607
1998

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO, ILLINOIS 60607
1998

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO, ILLINOIS 60607
1998

8 天堂

基督教神學的大部分作品都是依循信經的模式，而且結束於永生這課題的討論。在這本基督教神學的基礎導論中，也會跟隨這個傳統的取向。在基督教神學中，「終末論」(eschatology，或譯「末世論」，源自希臘字 *ta eschata*，意思是「末後的事情」)一詞普遍是指審判、天堂及其他信念。在本書最後一章，我們將會探討基督徒對天堂的某些思考。

基督教是一個盼望的宗教，注目於耶穌的復活，以此為基礎，相信和依靠一個戰勝死亡，給所有受苦和死亡者有盼望的上帝。「終末論」是基督教對「末後的事情」的教導。正如「基督論」是指基督教對耶穌基督的本質和身分的理解，「終末論」也是指基督教對諸如天堂和永生等事情的理解。

新約的終末論是複雜的。然而，它的其中一個主題，就是某些在過去發生的事情，已經開啟了新事，在未來將會達到它最終的實現。故此，基督徒是處於「現今」(now)

與「還未」(not yet)的張力之間。一方面，天堂還未來到；另一方面，它那強大的吸引力已經以戲劇性和複雜的方式影響了我們，在其中我們同時對於它的預期會覺得興奮，也會因著知道我們仍未在那裏而感到灰心。

在新約的保羅書信中，「天」或「天堂」經常是指基督徒的盼望。雖然很自然會以為天堂是未來的事情，但保羅的想法顯然是，未來的實況與屬靈的領域或範圍，是並存於物質世界的時空。故此，「天」既是指到信徒的未來家鄉(林後五1~2；腓三20)，也是指耶穌基督現今的居所，祂將會在最後審判中回來(羅十6；帖前一10，四16)。

正如我們將會見到的，保羅關於天堂的最重要說法，是信徒作為「天上的國民」的概念(腓三20)，而且今生在某方面會分享了天堂的生活。「現今」與「還未」之間的張力，清楚見於保羅論到天堂時的說法，故此很難把這觀念簡化，以為天堂是未來才有的某些東西，或是現今完全不可能經歷的事情。對於保羅來說，天堂的盼望會影響此時此地的生活，即使天堂(在它一切的完全中)仍然是有待未來的實現。

對於新約最審慎地討論這個主題的說法，其中一個有用的思考方式，就是把天堂看成為是基督教救恩觀的實現。這是說，罪惡的存在、刑罰和力量已經最終被消滅，而上帝已經完全臨在於個人和信仰羣體中。天堂景象背後的某些觀念，在《天主教教理》中描繪出來：

天堂是人最後的歸宿，也是人最深的期盼的圓滿實現，是決定性和至高的幸福境界。……這個圓滿將是人類成為一體的最終實現，這人類

的一體性是上帝創造之初就願意的，也是旅途教會「作為聖事」所象徵的。那些曾與基督結合的人將組成得救的團體、上帝的「聖城」、「羔羊的新娘」。這團體不再受罪惡、不潔、私愛所損傷，因為這一切只摧毀或傷害地上人們的團體。榮福直觀 (beatific vision) 將是福樂、平安和彼此共融的永不枯竭的泉源，因為在直觀中上帝將向被選者無窮無盡地顯示自己。

新約對天堂的比喻，在本質上十分相似。天堂在此被描述成一場筵席、一場婚宴，或是一座城市——新耶路撒冷。故此，永生並不是個人存在的投射，而是被視為與整個救贖羣體一起，在慈愛上帝的羣體中分享。

我們由查考聖經對我們這主題十分重要的一個形象開始，探討天堂的神學。

天堂的形象：新耶路撒冷

我們已經見過基督徒神學家掙扎於如何為相當困難的觀念提出合理的論據，例如耶穌基督的「兩性」，或三位一體的教義。不過，神學家也要探討一些形象——例如上帝是一個牧人或一個父親。正如牛津學者和神學家法勒 (Austin Farrer) 所說的，基督教代表了一個「形象的再生」(rebirth of images)。形象在表達和論述基督徒生活上，被認為是十分重要的。教會繼承了以色列的宗教意象，也帶來了新的動力。基督徒對天堂的理解，是在於一個形象，多過是一個觀念，對於基督教神學有相當重要的角色——那就是「新耶路撒冷」的形象。

許多舊約經文都提到耶路撒冷，那既是一個有形有體的形象，代表上帝在它堅固的圍牆內臨在和保守，也是實現彌賽亞期待的一個指引。耶路撒冷是以色列偉大的君王大衛登基，並為「以色列的主神」建殿的城。結果，這個城市就被熱切期待成為將來彌賽亞所居住的地方。新約為此帶來了一個新的變換，至少對「上帝的城」這主題作出了值得注意的修訂，見於基督教聖經最後一卷書啟示錄中。這位聖經作者提到，基督徒對新耶路撒冷（上帝的城，復活的基督在其中勝利地統治）的所有盼望和期待都得以實現。這個形象已經啟發了某些基督徒神學家的強烈反省。新耶路撒冷的形象，在歷代基督徒對天堂的反省中，擁有相當重要的影響。

啟示錄的有力意象，已經滲透基督教聖詩和神學中，尤其是教會對天堂所想像的觀念。天堂的慰藉，在此是相對於地上生活的苦惱、悲傷和痛楚而言。傳統認為，啟示錄（英文也稱為 Apocalypse）所反映的是在羅馬帝國統治下，皇帝多米田（Domitian）最後年間，基督徒所面對的社會排斥，甚至是逼迫。或許它最持久的形象——無疑是與本段的研究關聯甚密——就是對新耶路撒冷的描繪：

我又看見一個新天新地；因為先前的天地已經過去了，海也不再有了。我又看見聖城新耶路撒冷由神那裏從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫。我聽見有大聲音從寶座出來說：「看哪，神的帳幕在人間。他要與人同住，他們要作他的子民。神要親自與他們同在，作他們的神。神要擦去他們一切的眼淚；不再

有死亡，也不再有任何悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了。」坐寶座的說：「看哪，我將一切都更新了！」（啟二十一1~5上）

在這段經文中，新耶路撒冷的主題併合於從創造記載而來的主題中——例如「生命樹」的出現（啟二十二2）——暗示天堂被視為是伊甸園福樂的再現（創二章），那時候上帝與人和諧共處。墮落世界的痛苦、悲傷和邪惡已經最終成為過去，而受造物則恢復了原初的目的。當時小亞細亞的基督徒人數不多，社會地位一般低下。他們從進入一座屬天的城的期望中，無疑會得到許多慰藉，這座城大大超越了他們在地上所知的安逸和保障。聖城鋪上黃金，以寶石飾物來裝飾，讓城中的居民讚歎，也讓那些仍然在地上的人更渴望通過城門進入。

新耶路撒冷——就像地上的耶路撒冷——被描繪成是一座有圍牆的城。它的安全性沒有問題。它位於山的頂峯，沒有任何入侵的軍隊可以有望攀上。它的牆壁十分厚，不會被任何已知的圍城工具所攻破，而且十分高，沒有人能夠攀上。它的12道門是由天使守護的。正如回到伊甸之路曾經由守護天使所防守一樣，新耶路撒冷是由超自然力量所守護的，免受侵犯。

重要的是，新耶路撒冷的12道門雖然由天使守衛，卻是永遠打開著。古代的城堡是要把外人拒於門外，而新耶路撒冷的建築卻似乎是歡迎外人進入它的範圍之內。這城是完全四方的（二十一16），可能表示它是方形聖殿的完美形狀，那是先知以西結設想在以色列人被擄歸回之後為重建耶路撒冷而建者（結四十三16，四十八20）。

這個意象的詳細描述，暗示新耶路撒冷應該被視為是以色列十二支派復興的實現（啟二十一12~14）。最值得注意的是，新耶路撒冷城內沒有殿（二十一22）。古老祭司傳統的宗教等級制度，被棄在一旁。現在，每一個人都是祭司，再不需要一座聖殿，因為上帝是完全居住在城中。事實上，這些形象有一點值得注意的修訂，就是這城本身已經變成是一座聖殿，上帝如今在城內無處不在，而不只是留在某一特定的建築物中。舊約先知過去嚮往聖殿的重建，但啟示錄如今宣告，不再有此需要。先知期望的重建所預示的，如今已經發生了。因著上帝的同在真的來到了，聖殿的象徵就不再有需要。上帝的居所，現在成為與上帝的子民同在之處；它不再局限在物質的建築物中。新耶路撒冷的特色因而是上帝的普遍臨在，以及那些一直以來期待這體驗的人的凱歌。

這個天堂的形象，強烈地回應了保羅神學的一個主題——基督徒被視為是「天上的國民」（腓三19~21）。保羅把「思念地上的事」的人與「天上的」國民作出區分。保羅自己是一個羅馬公民，他知道這帶來了甚麼特權——尤其是當他與羅馬政權產生衝突的那些情況中。對於保羅來說，基督徒擁有更重要的東西：「天上的國民」，那是被理解為一份現今的擁有物，而不是某些還沒有得到的東西。當信徒還未完全擁有這國民身分時，他們就已經擁有那特權了。我們在這世界上沒有永恆的國民身分，我們的國民身分是天上的（腓三20）。正如希伯來書的作者說：「我們在這裏本沒有常存的城，乃是尋求那將來的城。」（來十三14）

人的身體在天堂中的外觀

新約描述基督徒是「天上的國民」。不過，天上的國民

是怎樣子的？假如天堂是比作一個人間的城市，那麼它的居民又會是甚麼樣子？新約甚少提到這方面，雖然它暗示過這等事是一個奧秘，而不是已知的事實。許多作者採用了種子的形象（由保羅在哥林多前書十五章中使用），意味著我們在地上與天上的形體之間有某些有機性的關聯。故此，復活可以被認為是展露了在人體中早已確立了的樣式。不過，即使是這個形象，也要小心處理。某些神學家認為這會迫使他們要謹慎處理這些事情，而其他則顯然覺得他們掙脫了聖經傳統的束縛，可以展開最高層次的神學推論。

其中一個可能性，是想像新耶路撒冷的街道住滿了沒有肉體的靈魂。在這個模式上，人類是包括了兩個實體：物質的肉身和屬靈的靈魂。死亡導致靈魂從它的物質身軀釋放出來。在新約時代受希臘影響的文化中，這個觀點十分普遍。然而，它受到大多數早期基督徒神學家激烈反對。在這個問題上最重要的少數聲音，是來自俄利根，他是一個相當有創意的神學家，有強烈的柏拉圖主義傾向，他認為復活的身體純粹是靈性的。這個觀點受到大多數基督徒作家質疑，他們堅持「身體復活」一語，是指信徒的肉身和靈魂的永恆復活。

不過，這些復活的人會像甚麼樣子？許多早期基督徒作者認為，「天上的國民」是裸體的，重塑了在樂園中的境況。不過，這時候裸露身體不會造成羞恥或刺激性慾，而只不過是接納作為人性的自然和無罪境況。然而，還其他人認為，新耶路撒冷居民會穿上華麗的服飾，反映了他們作為上帝揀選之城的子民的狀況。

許多作者都確信，已故信徒臨終前的狀態，對於他們在天堂的狀況並沒有物質上的重要性。當里昂市在175至177

年間逼迫基督徒時，上述問題在神學上就顯得重要了。異教壓迫者留意到基督徒相信「身體復活」，就焚燒剛殉道的基督徒屍首，把遺骸拋在隆河 (River Rhone)。他們相信，這樣會阻止這些殉道者復活，因為他們現在已經失去了復活的身軀。基督教神學家回應說，上帝能夠恢復所有被毀壞了的身軀。

奧林匹斯的麥托丟 (Methodius of Olympus，卒於311年) 為這個復原的過程提出了一個類比，證明相當具影響力。他認為，復活可以被設想成是把人類的構成元素「重整」(rearrangement)。那就像是一座雕像，從同一材料中熔化和重造，卻沒有任何瑕疵和損毀：

那就像某些技藝精湛的工匠，以黃金和其他材料，製造了一個貴重的肖像，每一部分都優美均衡。然後，工匠突然留意到，這個肖像被某些嫉妒者弄污了，這些人因著不能忍受它的美麗，就決定破壞它，為了滿足一己妒嫉的毫無意義的快樂。這樣，工匠決定重造這座貴重的肖像。最有智慧的亞哥羅豐 (Aglaophon) 啊，現在請留意，假如他想確保這座肖像(他已經花了相當大的努力、照料和工作)完全沒有任何瑕疵，他就要熔化它，恢復到原初的境況。……現在，我覺得上帝的計劃與這個人間的例子大同小異。祂看到人類，這是祂最奇妙的受造物，已經因著妒忌和背叛而墮落。由於祂對人類的慈愛，祂不能再容忍有缺點和不能足以進入永恆的情況繼續下去。由於這個原因，上帝就再一次把

原初的材料熔化，以致可以重塑，使一切瑕疵都消失不見。現在，一座肖像的熔化，就等於人類身軀的死亡和分解，而材料的重塑，就等於死後的復活。

類似論證可以見於《四部語錄》(*Four Books of the Sentences*)，這是12世紀偉大的神學家倫巴都(Peter Lombard)的傑作。這本書是每一位中世紀神學家的主要課本，書中認為復活的身體基本上是一個重組的人，所有缺陷都會除去：

人類受造時的肉身，沒有任何本質會失去；相反地，身軀的自然本質，藉著把以往消散的一切碎片收集而重組。故此，聖徒的身軀將會毫無受損地復活，就像日光般照耀，他們的一切缺陷都會消失。

12世紀愛爾蘭的《牛皮書》(*Book of the Dun Cow*，愛爾蘭語是 *Leabhar na Uidhre*)——這名稱的由來，據說是因為原稿所書寫的牛皮是取自克朗麥克諾伊斯(Clonmacnoise)的聖西亞朗(St. Ciaran)的母牛——提出了一個進一步的問題，涉及復活身體的本質。假如信徒**被吃掉了**怎麼辦？《牛皮書》——假定這一點是為了回應實際的牧養關注——認為，人體的不同部分，不論是碎掉或腐爛了，都會因著「末日之火」而「重鑄成一個更美的形體」。然而，這部著作承認，信徒死亡的確實地方是有重要性的：

那些被野獸吃掉，遺體散佈各地的人，按照上

主的勤勉，祂會把遺體組合，加以更新。……
在這個情況中，遺體會在被吃掉和撕碎的地方
復生，因為這被看為是他們的墳墓所在之處。

最後一個相當困擾基督徒神學家的問題，關乎復活的人的年齡。假如某人是在60歲時逝世，當他們在新耶路撒冷的街上出現時，他們是老人家嗎？假如某人死時是10歲，他們會以孩童的模樣現身嗎？特別在中世紀，這個問題耗費了許多神學作品的筆墨。到了13世紀末，有一個新的看法出現。正如每一個人在約30歲時最為健美，他們在復活時就會像這個歲數般出現——即使他們從來沒有活到這個歲數。倫巴都對這個問題的討論是有代表性的：「一個出生便死亡的嬰孩，將會以他活到30歲時的樣子復活。」故此，新耶路撒冷會住滿30歲的男女（當然，這是基督被釘十字架時的歲數）——不過所有瑕疵都會被除去。

榮福直觀：面對面看見上帝

基督徒的盼望，往往是表達於可以直接面見上帝，不需要有被造的中介物。在舊約中，上帝的恩寵是以上帝面向某個人來表明的，正如不受恩寵是顯示於把臉移開。在當時的正式禱告或禮儀中，一個敬拜者會祈求上帝「仰〔上帝的〕臉」（王下十三4；賽一12；結三十二11），藉此確保接納所獻上的祭和禱告。假如上帝的面是「掩面」或「轉臉不顧」，信徒就沒有希望得到上帝的接納（申三十一17；結七22）。

然而，上帝的臉這形象所涉及的概念，遠不止是上帝的悅納和恩寵。它也喚起了與永生上帝相遇的可能性。「得見上帝的臉」是擁有與上帝獨特的、即時的關係——看見

上帝「的真體」(約壹三2)，而不是通過形象和影兒來間接認識上帝。現在我們見上帝是「彷彿對著鏡子觀看，模糊不清」，不過我們最後將會面對面見上帝(林前十三12)。啟示錄肯定，這將會是那些在天堂的人之特權，聖徒在那裏最終會「見〔上帝〕他的面」(啟二十二4)。

得見上帝的臉的盼望，在基督徒的傳統中廣泛地發展。希坡的奧古斯丁在《第92封信》(Letter 92)中，寫信給一個貴族寡婦艾她利加(Italica)，後者提出了某些關於天堂的問題。奧古斯丁藉著論述聖經記載「見上帝」的簡略陳述，回答了這問題。當我們在地上被擄時，我們並不「適合」或「適宜」注視上帝的完全榮耀；只有當我們被提升至榮耀和改變時，我們才有希望完全見到上帝的光輝和榮耀：

我們見上帝，是根據我們被祂調適的程度。……不論我們是前進到多遠，我們仍然缺乏足夠的完美可達致見到上帝的模樣，正如使徒所說的：「面對面」。……當你讀到：「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清；到那時就要面對面了。」(林前十三12)從這裏學到，我們那時候將會以同一途徑面對面見上帝，而現今藉此我們只會是通過模糊不清的鏡子看祂。在相似的情況中，上帝的異象是屬於人的內心，不論是在我們憑著信心行走這朝聖之旅，在其中運用鏡子和影兒，或是有一天在我們的家鄉中，我們將會看見明白，正如「面對面」這幾個字所表達的景象。

對於奧古斯丁來說，得見上帝的形象，是有獨特的能力，可以滿足人的需要，絕對勝過任何受造之物。這樣的一個異象是「至善」(*summum bonum*)，「從它而出的亮光使真理被得知，從它而出的泉源使所有蒙恩者得喝。」

奧古斯丁在《上帝之城》進一步發展了這個概念，認為上帝在天上的異象，支持著信徒行過他們的信心朝聖之旅：

上帝自己(祂是美善的創始者)將會成為我們的獎賞。由於沒有任何東西是比上帝自己更偉大或更美好的，上帝就向我們應許祂自己。先知傳講上帝的話：「你們要作我的子民、我要作你會的神」，意思除了是「我會成為他們的滿足，我會成為所有百姓的尊榮渴望——生命、健康、滋養、榮耀、尊貴、平安，以及所有美事」之外，還有可能是其他的事嗎？這也是使徒的話語的正確解釋：「上帝在萬物之上，為萬物之主」。上帝是我們一切渴求的目標，祂可以永恆地被得見、無休止地被愛，以及永不疲乏地被讚美。

聖徒在天堂所享的上帝異象之本質為何，是中世紀引起不少辯論的主題。教宗若望二十二世(John XXII)挑起了一場相當激烈的爭論，他認為聖徒現在是「在祭壇底下」——這片語是源自啟示錄六章9節——可以透過默想基督的人性而尋得安慰；然而，在復活與最後審判之後，他們最終會享受直接得見上帝的完美喜樂。他的繼任者本篤十二世(Benedict XII)試圖緩和若望二十二世所挑起的熱烈爭論，主張那些

已經潔淨的人能夠在末世之前享受上帝的異象；不過，其他人就要等待直至歷史在上帝榮耀的完全啟示前終結。不過，他堅稱，那是值得等待的。

詩篇二十七篇4節這樣說出了渴望見到上帝之言：

有一件事，我曾求耶和華，
我仍要尋求：
就是一生一世住在耶和華的殿中，
瞻仰他的榮美，
在他的殿裏求問。

基督徒的天堂異象，肯定了詩篇作者一生所渴望的，將會有一天也會成為上帝所有子民的共同殊榮：當他們進入他們的主和救主的家時，得以注視祂的面容，與祂永遠平安地同在一起。毫不意外地，但丁 (Dante) 的《神曲》(*Divine Comedy*) 的高峯，就是當詩人經過地獄和煉獄的史詩般旅程之後，最終得以見到「移動太陽和諸星的愛」。

文獻研讀

但恩 (John Donne, 1571~1631年) 或許是在英語世界中最偉大的屬靈詩人之一。以下的詩句取自《神性默想》(*Divine Meditations*) 的詩集，這部詩集探討了一連串神學和屬靈的課題。這首詩以擬人化的方式描述死亡，認為死亡已經藉著基督的復活而被廢除了。這首詩結束於最後擊敗和終結死亡的斷言，支持著基督徒的天堂盼望。

死亡啊，你別得意，縱使有人稱你為能力和威嚇，

因為你並非如此；
 對於那些你以為可以打倒的人，
 不會死去，可憐的死亡啊，我也不會死。
 歇息與沉睡，只是你繪畫出來的圖畫，
 無盡歡樂，從你那裏流走，
 優秀的人很快隨你而去，
 他們的身軀安息，靈魂得到釋放。
 你是災殃、險境、列王和絕望者的奴隸，
 惡毒、戰爭和病患與你形影不離；
 罌粟或咒語也可以叫我們沉睡
 勝過你的擊打；那麼你為何自誇？
 片刻沉睡已過，我們在永恆中甦醒，
 死亡不再出現；死亡啊，你將會消亡。

但恩的宗教詩歌是滲透著聖經的主題、形象和概念。要記著，但恩所熟悉的英文聖經譯本是英王詹姆士一世 (King James I) 在 1604 年欽定，1611 年出版的偉大譯本。一般稱這譯本為《英王詹姆士聖經》，儘管在英國仍然經常稱它為《欽定本》(Authorized Version)。以下，我們將會探討聖經的主題如何結合在這詩句中。

1. 請閱讀以下從聖經〈和合本〉摘錄的經文：

儘末了所毀滅的仇敵，就是死。(林前十五 26)

死亡是仇敵的這個主題，怎樣併入上述的詩中？
 你可以查閱這節經文的上下文，看看同一段經文的其

他形象和觀念是如何滲入這首詩。接著，我們立即會查考另一點。

2. 請閱讀以下從聖經〈和合本〉摘錄的經文：

那時經上所記「死被得勝吞滅」的話就應驗了。
死啊！你得勝的權勢在哪裏？死啊！你的毒鉤
在哪裏？死的毒鉤就是罪，罪的權勢就是律法。
感謝神，使我們藉著我們的主耶穌基督得勝。
(林前十五54下~57)

在這首詩中，如何闡述戰勝死亡的主題？但恩是以甚麼方式發展這個觀念？你也可以反省這個觀念與強調基督的受死和復活是主要被理解為戰勝死亡、罪惡和撒但的「贖罪論」(theories of the atonement) 之間的關係。

3. 請留意但恩如何發展我們從日常生活中所知的死亡觀念的不同類比(「圖象」)。其中一個主要的類比是「睡」，其他的還有甚麼？你想但恩對死亡所用的類比，與上帝的類比在聖經和神學上的運用有何關係？

4. 請查考以下摘自但恩的詩句：

無人得見上帝而活。但我不會存活直至
我見到上帝；當我見祂，我將永遠不死。

他在這段說話中表達了甚麼觀念？這是與本章前文提到的「榮福直觀」有何關係？它又與你剛讀到的詩句有甚麼關係？

新加坡中華總商會，其組織人及辦事處均設在星洲
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號

- 一、新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
- 二、新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
- 三、新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
- 四、新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號

新加坡中華總商會，其組織人及辦事處均設在星洲
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號
新加坡中華總商會辦事處設在星洲大馬路門牌 100 號

邁步向前

這本基督教神學基礎導論的目的，是藉著顯示你能夠探討主要的神學觀念，以及接觸一些很重要的文章，從而鼓舞和激勵你。本書也試圖讓你渴望認識更多，以致當你捲卷之時，心中感到仍未滿足。以本書的簡短篇幅來處理如此豐富和複雜的論題，所作的期望大概是如此了。

這樣的一本基督教神學基礎導論，只能研討少數神學課題。還有許多其他課題是要涵蓋的——包括恩典、人性、聖禮等教義，以及基督教如何理解其他宗教的定位。「神學方法」的問題也是浮光掠影地處理。例如，神學的來源和規範，就要有更廣泛的討論。

此外，本書也難以提供任何歷史性的處境化考慮。馬丁·路德和加爾文都有向讀者介紹過；然而，本書不是從歐洲文藝復興出現，以及新教宗教改革運動起源的亮光中探討他們的。阿奎那也有介紹過——不過，沒有足夠篇幅解釋所謂「經院神學」(scholastic theology) 運動的發展，也沒有概述它的主要特色。更詳盡的導論作品是

需要的。本書代表了良好的開始——不過它只是邁向更遠道路的起步而已。

那麼，你下一步應該往哪裏去？當讀完本書之後，某些讀者可能覺得在神學探討上已經足夠了。然而，還有人想要更進深一步。或許，你選擇閱讀本書作為一次實驗——看看有甚麼地方可以深入探索。假如你能夠應付本書，就可以掌握我那內容更充實的作品《基督教神學手冊》(*Christian Theology: An Introduction*，中文版由台北校園書房出版，1998年)中更廣泛和全面的分析。這本精簡著作的計劃和撰寫，是為了引往更全面地處理基督教神學的歷史、觀念和方法。你會發現，你的神學基本知識會讓你較易接觸這個最迷人的學科，而且得到更多滿足感。

《基督教神學手冊》的英文版現今已出了第三版，該書可以用於不同的境況，包括個人研讀、教授課程和小組研討。它已經成為英語學術機構和神學院採用的專科暢銷書，並且翻譯成九種語言。書中的三大部分提供了基督教神學歷史的綜覽、它的來源和方法，以及它的基本觀念。倘若你想認識多一點，這是一處可以去的地方。

你也可以找到另一本有用的作品《基督教神學原典菁華》(*The Christian Theology Reader*，中文版由台北校園書房出版，1998年)。這本著作包括了超過三百篇作品，每一篇有各自的導論、評論和研討問題。假如這本基礎導論每章的文獻研讀都讓你感到鼓舞，那麼你將會可以應付這本較大著作所覆蓋的更全面範圍，並且從中得益。

然而，某些讀者會選擇在此停下來，不再研習下去。若然的話，我會因你容許我與你一同探索神學深表謝意，而且期望你有美好的未來。或許我可以引用巴特的說話，

在此與你道別，並且鼓勵你看到神學對你個人信仰生活的幫助，正如對教會的生命和見證一樣：

神學不只是神學家的個人話題，也不是教授私下研究的題材。幸運地，教牧同工往往比大多數教授更理解神學。不過，神學也不是教牧同工的個人研究對象。幸運地，許多時教會的會友，而且更多時是教會整體，他們熱心追求神學，而同時他們的牧者卻是神學上的無知之輩。神學是教會的事務。

1911年1月1日
 1911年1月2日
 1911年1月3日
 1911年1月4日
 1911年1月5日
 1911年1月6日
 1911年1月7日
 1911年1月8日
 1911年1月9日
 1911年1月10日
 1911年1月11日
 1911年1月12日
 1911年1月13日
 1911年1月14日
 1911年1月15日
 1911年1月16日
 1911年1月17日
 1911年1月18日
 1911年1月19日
 1911年1月20日
 1911年1月21日
 1911年1月22日
 1911年1月23日
 1911年1月24日
 1911年1月25日
 1911年1月26日
 1911年1月27日
 1911年1月28日
 1911年1月29日
 1911年1月30日
 1911年1月31日

神學詞彙簡表

以下列出了本書所用或引申的某些專門詞彙的概略定義。

嗣子論 (Adoptionism) 異端的觀點，認為耶穌是在祂傳道生涯的某一時刻 (通常是指祂受洗時) 被「收納」(adopted) 為上帝的兒子。這有別於正統信仰教導，耶穌從在胎中懷孕開始，在本質上已是上帝的兒子。

重洗派 (Anabaptism) 源於希臘文 *rebaptizer* (意即「重洗者」) 一詞，指16世紀宗教改革運動一個極端派，其思想是建基於門諾·西蒙斯 (Menno Simons) 與胡布邁爾 (Balthasar Hubmaier) 。

存有的類比 (analogy of being, 拉丁文: *analogia entis*) 這個理論特別是與阿奎那有關，意指受造秩序與上帝之間存在著一種對應或類比的關係，那是上帝創造的一個結果。根據這個概念，從已知事物與自然秩序的關係來推論上帝，這在理論上是合理的。

信心的類比 (analogy of faith, 拉丁文: *analogia fidei*) 這個理論特別與巴特有關，意指受造秩序與上帝的任何對應，只能建立在上帝的自我啟示上。

神學的侍女 (*ancilla theologiae*) 拉丁文用語，意思是「神學的女傭人」，指運用哲學或文化觀念作為基督教神學的合作者或對話夥伴的做法。

使徒時代 (apostolic era) 基督教會時期，被許多人視之為決定性的時期，始於耶穌基督復活之後（約公元35年），終於最後一位使徒的去世（約公元90年？）。這段時期所提出的觀念與所實踐的做法，在許多教會的圈子中——至少在某意義或某程度上，被認為是有權威性的。

共同參與 (appropriation) 與三位一體教義有關的用語。它肯定三位一體的三個位格都參與三一上帝的一切外顯作為，同時也認為這些作為屬其中一個位格的特殊工作，這等想法都是合宜的。故此，若是說創造是天父的工作，或救贖是聖子的工作，也是合適的，雖然事實上三個位格全都存在並參與在這些工作中。

亞流派／亞流主義 (Arianism) 早期一個主要的基督論異端，把耶穌基督視為是上帝的一個至高的創造，卻否認祂的神性地位。在4世紀期間，亞流派／亞流主義的爭論對於基督論的發展相當重要。

贖罪 (atonement) 這個英文用語是在1526年由丁道爾 (William Tyndale) 杜撰的，用來翻譯拉丁文 *reconciliatio* (意即「復和」)，這詞後來發展成意指「基督的工作」或「基督藉著祂的受死和復活使信徒所得的好處」。

巴特派／巴特主義 (Barthian) 這個形容詞是用來描述瑞士神學家巴特 (1886～1968年) 的神學觀點。它特別強調啟示的優先性，以及把焦點放在耶穌基督身上。「新正統派」(neo-Orthodoxy) 和「辯證神學」(dialectical theology) 也是與此相關使用。

榮福直觀 (Beatific Vision) 這用語 (尤其是在羅馬天主教神學) 是用來指上帝的完滿異象，這些異象只容許蒙上帝揀選者在死後得見。然而，有些作者 (包括阿奎那) 的教導卻認為，某些受到恩待的人——例如摩西和保羅——是可以在今生得見這異象的。

加爾文派／加爾文主義 (Calvinism) 這是一個含混的名詞，可用於兩個截然不同的意思。首先，這是指某些宗教團體 (例如改革宗教會) 或個人 (例如伯撒 [Theodore Beza]) 的宗教觀念，他們都是深受加爾文或其著作影響。第二，這是指加爾文本身的宗教思想。雖然第一個意義至今仍然是最普遍被認可的，但愈來愈多人發現，這個用語的意思會引起誤解。

加帕多家教父 (Cappadocian Fathers) 這個用語是指教父時期，三位重要的希臘語作家的合稱：該撒利亞的巴西流、拿先斯的貴格利和女撒的貴格利，他們全都屬於4世紀後期。「加帕多家」是小亞細亞的一處地區（在現今的土耳其），上述作家都是以此地區為基地的。

笛卡兒主義 (Cartesianism) 與笛卡兒有關的哲學思想，特別是強調認知者與被認知對象之間的分別，以及堅決主張，個人思維自我的存在是哲學反省的一個恰當起點。

教理問答 (catechism) 基督教教義的普及簡介，通常是以問答的形式寫成，作為宗教訓育之用。

大公 (Catholic) 這個形容詞既可以用來指教會在時間和空間的普世性，也可以指某一強調這點的教會團體（有時也稱為羅馬大公教會）。

迦克墩的定義 (Chalcedonian definition) 迦克墩會議的正式宣認，認為耶穌基督是擁有神人兩性的。

靈恩 (charisma, charismatic) 這組用語特別是指聖靈的恩賜。在中世紀神學中，「靈恩」一語是用來指一種屬靈的恩賜，因著上帝的恩典而授予某人。由20世紀初開始，「靈恩」變成指神學和敬拜的風格，特別著重聖靈的當前臨在和經驗。

基督論 (Christology) 基督教神學有關耶穌基督身分的教義部分，特別是關於祂的人性與神性之關係的問題。

同質 (consubstantial) 拉丁文神學用語，源自希臘文 *homoousios*，字面意思是「同一本質」。這個用語是用於肯定耶穌基督的完全神性，尤其是用於反對亞流主義。

信經 (creed) 基督教信仰的正式定義或摘要，為一切基督徒所共同遵守。一般認為最重要的信經是〈使徒信經〉和〈尼西亞信經〉。

自然神論 (deism) 這個用語是指一羣英國作家的觀點，特別是在17世紀期間，他們的理性主義思想預料會有許多啟蒙思想的觀念。它經常所指的神觀，是承認上帝創造了世界，卻否認上帝繼續參與世界的概念。

幻影說 (Docetism) 早期的基督論異端，把耶穌基督視為純是一個神性的存有，只是有人類的「外表」而已。

多納徒主義 (Donatism) 公元4世紀以羅馬帝國北非地區為中心的運動，強調教會成員及其牧者在個人聖潔上的需要，以及在必要時採取措施強制執行的需要。

伊便尼主義 (Ebionitism) 早期的基督論異端，把耶穌基督視為純是人類，儘管承認祂具有特殊的屬靈恩賜，使祂有別於其他人。

教會論 (ecclesiology) 基督教神學處理有關教會理論的部分。

啟蒙 (the Enlightenment) 這個用語從19世紀開始就用來指到對人類理性和自主的強調，為18世紀大多數西歐和北美思想的特色。

終末論 (eschatology) 基督教神學處理「末日事情」的部分，尤其是復活、地獄和永生等觀念。

聖餐 (eucharist) 這個用語(在本書中)所指的聖禮，也分別稱為「彌撒」(the mass)、「主餐」(the Lord's Supper) 和「盛餐禮」(holy communion)。

解經 (exegesis) 文本解釋的科學，通常是特別指到聖經的解釋。「聖經解釋」一語的基本意思是「解釋聖經的過程」。在解經中所用的特殊技巧，通常稱為「釋經學」(hermeneutics)。

典範論 (exemplarism) 贖罪觀的一個獨特取向，強調耶穌基督為信徒立下的道德或宗教榜樣。

五項論證 (the Five Ways) 阿奎那提出五項「上帝存在的論證」的標準用語。

本體相同 (Homoousion) 希臘用語，字面意思是「同一本質」，在4世紀被廣泛用作代表主流的基督論信念，即耶穌基督是「與上帝有同一本質」。這個用語是爭論所用的，直接針對亞流派認為基督是「本質類似」(homoiousios) 上帝的觀點。另參「同質」(consubstantial) 條。

道成肉身 (Incarnation) 這用語是指到上帝在耶穌基督這人裏面成為人。「道成肉身主義」(incarnationalism) 通常是用來指特別強調上帝成為人的神學取向。

道 (logos) 這個希臘用語的意思是「話語」，在教父時代基督論的發展中扮演一個重要角色。耶穌基督被承認是「上帝的道」；問題關乎這個承認的含義，特別是在耶穌基督裏，神性的「道」與祂的人性之關聯的方式。

形態論 (modalism) 三一論異端，認為三位一體的三個位格，僅有「形態」上的區別。典型的形態論觀點認為，上帝是以聖父的形態主管創造，聖子主管救贖，聖靈主管成聖。

基督一性論 (monophysitism) 這教義認為基督只有一性，即是神性（源自希臘文 *monos*「惟一」和 *physis*「本性」）。這個觀點有別於正統教義，即由迦克墩會議所維護，認為基督具有神人二性的觀點。

正統信仰；正教 (orthodoxy) 這用語有幾個意思，其中以下述的最為重要：若是意指「正確信仰」，就是相對於異端思想而言；若是意指基督教的形式，就是指在俄羅斯和希臘佔支配地位的正教教會；若是意指新教內部的運動，特別是在16世紀末至17世紀初，就是指強調教義性定義的需要者。

主再來 (parousia) 希臘文用語，字面意思是「顯現」或「駕臨」，用來指基督的第二次降臨。*parousia* 的概念，是基督徒對「末世事情」之理解的一個重要層面。

教父 (patristic) 這個形容詞既可以用來指教會歷史頭幾個世紀，繼新約作品之後的時期（「教父時期」），也可以指在這段時期寫作的思想家（「教父作家」）。故此，許多人認為，這段時期大概是在約100年至451年之間（換言之，是指新約最後一卷作品完成之後，直至劃時代的迦克墩會議為止）。

伯拉糾主義 (Pelagianism) 伯拉糾主義對於人如何可以賺取救恩的立場上，與希坡主教奧古斯丁的看法完全相反，伯拉糾主義極之強調人的行為之角色，貶抑了神聖恩典的觀念。

互滲互存 (perichoresis) 這用語是關乎三位一體的教義，通常也用拉丁文 *circumincessio* 表示。它的基本概念是，三一神的三個位格互相分享彼此的生命，故此沒有任何一位會被另一位行動所孤立或分離。

極端宗教改革運動 (Radical Reformation) 這個用詞愈來愈多指重洗派的運動——即是指越過了路德與慈運理所設想的改教路線之陣營，特別是在教會的教義方面。

改革宗 (Reformed) 這個用語是指源自加爾文 (1510~1564年) 及其繼承者之著作所啟發的神學傳統。這個用語現今一般是指「加

爾文派」(Calvinist)。

分裂 (schism) 決意與教會整體的分離，分裂的行為受到早期教會具影響力的作者嚴厲指責，例如居普良和奧古斯丁。

經院哲學 (scholasticism) 基督教神學的一個獨特取向，尤其是與中世紀有關，強調基督教神學的合理性和系統闡述。

救恩論 (soteriology) 基督教神學處理救恩(希臘文：*soteria*)教義的部分。

變質說 (transubstantiation) 教義理論，認為在聖餐中的餅與酒轉化成基督的身體與血，卻保持其外形。

三位一體 (Trinity) 基督教獨有的神觀，反映了基督徒對上帝的體驗之複雜性。這教義通常被概括成「三個位格，獨一上帝」(three persons, one God) 的說法。

二性論 (doctrine of two natures) 這個用語一般是指耶穌基督神人二性的教義。相關的用語有「迦克墩的定義」(Chalcedonian definition) 和「性體的聯合」(hypostatic union)。

神學家生平簡述

Abelard 參 Peter Ableard

安瑟倫〔坎特伯雷的〕 (Anselm of Canterbury, 約1033~1109年) 安瑟倫生於意大利，1059年移居諾曼第，進入著名的貝克(Bec)修道院，1063年成為該院副院長，1078年擔任院長。1093年，他被委任為坎特伯雷大主教。他強烈維護基督教的理性基礎，尤其關於上帝存在的「本體論證」(ontological argument)。

Aquinas 參 Thomas Aquinas

亞流 (Arius, 約250~約336年) 亞流是亞流主義(Arianism)的始作俑者，亞流主義是基督論形式之一，拒絕承認基督的完全神性。亞流的生平不詳，他的著作甚少留存。除了一封致尼科美底亞的優西比烏(Eusebius of Nicomedia)的信函之外，他的觀念主要是從對手的作品反映出來。

亞他那修 (Athanasius, 約296~373年) 在亞流派爭論期間，亞他那修是正統基督教最重要的維護者之一。他在328年被選為亞歷山太的主教，由於反對亞流主義的緣故，被迫辭職。雖然他在西部地區受到廣泛的支持，但其觀點卻要待他死後在君士坦丁堡會議(Council of Constantinople, 381年)才得到最終承認。

奧古斯丁〔希坡的〕 (Augustine of Hippo, 354~430年) 奧古斯丁被廣泛承認為最具影響力的拉丁教父作家，他於386年夏天在意

大利北部城市米蘭歸信基督教。他返回北非，在395年成為希坡的主教。奧古斯丁參與了兩場重要的爭論：關於教會與聖禮的多納徒派 (Donatist) 爭論，以及關於恩典與罪惡的伯拉糾派 (Pelagian) 爭論。他對於三一論教義的發展，以及基督教對歷史的理解，也作出了重要的貢獻。

巴特 (Karl Barth, 1886~1968年) 巴特是20世紀被公認為最重要的新教神學家。在第一次世界大戰期間，巴特離開自由派的新教思想，接納一個強調神聖啟示之優先性的神學立場。他早年在羅馬書註釋 (1919年) 中強調上帝的「全然不同性」(otherness)，後來這個觀點在他不朽的《教會教義學》(Church Dogmatics) 中延續和修正。巴特對現代基督教神學的貢獻極大。

巴西流 (該撒利亞的) (Basil of Caesarea, 約330~379年) 巴西流也稱為「大巴西流」(Basil the Great)，這位4世紀的作家是以加帕多家 (Cappadocia, 在現今土耳其境內) 地區為基地。他以三一論著作而聞名，尤其是論聖靈的獨特角色。他在370年被選為該撒利亞的主教。

潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer, 1906~1945年) 潘霍華是德國信義宗神學家，受巴特的影響，在1930年代特別對普世教會事工感興趣。他在1943年被納粹政權逮捕，1945年間吊。潘霍華在監獄中撰寫的書信和文章，包括對上帝受苦的重要討論，以及神學要與「非宗教性社會」(religionless society) 相關的需要。

卜仁納 (Emil Brunner, 1889~1966年) 瑞士神學家卜仁納一方面受到他的同鄉巴特的影響，另一方面由於發展自然神學的觀念，而讓兩人在1930年代後期疏遠。他對啟示持有強烈的位格性觀念。

布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884~1976年) 布特曼是德國信義宗作家，1921年被委任為馬爾堡 (Marburg) 大學神學教授。他對新約「非神話化」(demythologization) 計劃，以及運用存在主義觀念解釋福音在20世紀的意義，以此而聞名。

加爾文 (John Calvin, 1509~1564年) 加爾文是新教宗教改革領袖，特別是與日內瓦城有關。他的《基督教要義》(Institutes of the Christian Religion) 是最具影響力的新教神學著作之一。

居普良(迦太基的) (Cyprian of Carthage, 卒於258年) 居普良是一個技巧精湛的羅馬修辭學者，大約在246年歸信基督教，而且在248年被選為北非城市迦太基的主教。258年，他在該城殉道。他的著作特別集中於教會的合一，以及教會主教在維護正統信仰和秩序上的角色。

笛卡兒 (René Descartes, 1596~1650年) 法國哲學家笛卡兒強調系統性懷疑的作用，以及「完美」在上帝本性的討論中之重要性。

愛德華滋 (Jonathan Edwards, 1703~1758年) 愛德華滋是美國改革宗傳統的神學家領袖，他在啟蒙運動逐漸增加影響力的觀念之下，從形而上學的角度維護基督教，而且對傳統改革宗教義給予正面的陳述。

貴格利(拿先斯的) (Gregory of Nazianzus, 329~389年) 拿先斯的貴格利的名字拼寫也可作 Gregory Nazianzen。他約在380年間撰寫了「五次神學演說」，以及摘錄俄利根作品編輯而成《慕善集》(Philokalia)。

貴格利(女撒的) (Gregory of Nyssa, 約330~約395年) 女撒的貴格利是加帕多家教父之一，對基督教神學與柏拉圖哲學之間的關係尤其感興趣。

大貴格利 (Gregory the Great, 約540~604年) 大貴格利也稱為貴格利一世。他在590年被選為教宗，藉此確立教廷的政治權力，並且在中世紀攀上頂峯。作為一個神學家，他特別以教牧和釋經著作而聞名。

休格(聖維克托的) (Hugh of St. Victor, 卒於1142年) 休格是法蘭德斯(Flemish)或日耳曼裔的神學家，約在1115年間進入巴黎聖維克托的奧古斯丁修道院。他最重要的著作是《論基督信仰的聖事》(de sacramentis Christianae fidei)，顯示他留意到當時開始出現的新神學辯論。

伊格那丟(安提阿的) (Ignatius of Antioch, 約35~約107年) 伊格那丟是早期一個重要的基督徒殉道者，以撰寫致小亞細亞基督教會的書信而聞名。他強而有力地維護了基督的人性和受苦，針對那些想要主張那只不過是表象而已的人，這方面尤其重要。

愛任紐(里昂的) (Irenaeus of Lyons, 約130~約200年) 愛任紐可能

是小亞細亞人，約在178年間被選為法國南部城市里昂的主教。他的主要著作是《駁異端》(*adversus haereses*)，維護基督教信仰，駁斥諾斯底的歪曲和批評。

詹遜 (Robert Jenson, 生於1930年) 詹遜是北美信義宗的主要神學家，對三位一體的教義尤其有貢獻。

猶利安 (諾里奇的) (Julian of Norwich, 約1342~約1415年) 猶利安是英格蘭女神祕主義者，生平不詳，只知她撰有《16次神愛的啟示》(*Sixteen Revelations of Divine Love*)。在她一生的活動中，至少部分日子是隱居在諾里奇市的。

殉道者游斯丁 (Justin Martyr, 約100~約165年) 游斯丁是2世紀最著名的基督徒護教士之一，關心在異教世界中證明基督教在道德和理智上的可信性。他的《第一護教辭》(*First Apology*) 著重基督教實現古典哲學洞見的方式。

Lombard, Peter 參 Peter, Lombard

路德 (馬丁) (Martin Luther, 1483~1546年) 路德也許是歐洲宗教改革運動最偉大的人物，尤其以惟獨因信稱義的教義，並且以強烈基督中心論的角度理解啟示而聞名。他的「十字架神學」在20世紀後期已經引起極大興趣。路德著名的論贖罪券的95條論綱 (1517年10月) 一般被視為是宗教改革運動的導火線。

墨蘭頓 (Philip Melanchthon, 1497~1560年) 墨蘭頓是早期信義宗的著名神學家，是馬丁·路德關係密切的同伴。他負責把早期信義宗神學系統化，尤其是通過他的《教義要點》(*Loci Communes*，初版於1521年) 和《為奧斯堡信條辯護》(*Apology for the Augsburg Confession*)。

麥托丟 (奧林匹斯的) (Methodius of Olympus, 卒於約311年) 麥托丟是俄利根神學的著名批評者，尤其是靈魂輪迴的教義和純粹靈魂復活的身體。他論復活的著作，發展了在復活前後的身體之延續性的論題。

俄利根 (Origen, 約185~約254年) 俄利根是亞歷山太神學學派的主要代表，尤其是以寓意解經，以及在神學中運用柏拉圖觀念 (特別是基督論) 而聞名。他的許多原著 (以希臘文撰寫) 都已失傳，結果某些作品只能從拉丁文譯本中得悉，可靠性成疑。

佩力 (William Paley, 1743~1805年) 佩力是英國自然神學的主要倡導者，提出了設計論證。

巴斯噶 (Blaise Pascal, 1623~1662年) 巴斯噶是法國的羅馬天主教具影響力的作家，以數學家 and 神學家而享譽。在1646年的一次宗教悔改經驗之後，他的信仰取向就強調了基督中心性和經驗性。他最著名的作品集是《思想錄》(*Pensées*)，初次編集是在他死後數年的1670年。

阿伯拉德 (Peter Abelard, 1079~1142年) 阿伯拉德是法國神學家，在巴黎大學任教而享譽。在他對中世紀神學的眾多貢獻中，最著名的是他強調贖罪的主體層面。

倫巴都 (Peter Lombard, 約1100~1160年) 倫巴都是中世紀的著名神學家，活躍於巴黎大學，於1159年被委任為巴黎主教。他最重要的成就是編纂被稱為《四部語錄》(*Four Books of the Sentences*)的教科書，是教父著作的摘錄編集。

拉納 (Karl Rahner, 1904~1984年) 拉納是當代最具影響力的羅馬天主教神學家，他的《神學探究》(*Theological Investigations*)是運用論文作為神學建構和探索的工具的先鋒。

余貽思 (Dorothy L. Sayers, 1893~1957年) 余貽思是英國小說家和劇作家，對基督教神學有濃厚興趣。

特土良 (Tertullian, 約160~約225年) 特土良是早期拉丁神學的主要人物，撰寫了一系列重要的爭論和護教著作。他尤其有能力杜撰新的拉丁用語，把希臘語東方教會出現的神學詞彙翻譯過來。

阿奎那 (Thomas Aquinas, 約1225~1274年) 阿奎那也許是中世紀最著名和最具影響力的神學家。他生於意大利，通過他在巴黎大學和其他北部大學的教學和寫作而享譽。他的名聲主要是來自他的《神學大全》(*Summa Theologiae*)，直至他的人生終結仍在編寫，死時尚未完成。不過，他也撰寫了許多其他重要作品，尤其是《駁異大全》(*Summa contra Gentiles*)，代表了基督教信仰的合理性的重要陳述。

金碧士 (Thomas à Kempis, 約1380~1471年) 金碧士是現代虔信派 (*Devotio Moderna*) 的一個主要代表，一般認為他就是靈修經典

作品《效法基督》(*Imitatio Christi*)的作者。

田立克 (Paul Tillich, 1886~1965年) 田立克是德國信義宗神學家，在納粹時期被迫離開德國，定居於美國。他在紐約協和神學院、哈佛神學院和芝加哥大學都擁有教席。他最重要的神學著作是三冊的《系統神學》(*Systematic Theology*, 1951~1964年)。

萬桑 (萊蘭的) (Vincent of Lérins, 卒於450年前) 萬桑是法國神學家，定居於萊蘭島上。他強調傳統的角色，對抗教會教義的創新發明，被認為提出所謂「萬桑準則」(Vincentian canon)的定理。

衛斯理 (查理斯) (Charles Wesley, 1707~1788年) 查理斯·衛斯理是英國聖詩作家和神學家，強調敬虔思想，敵視加爾文主義。他與哥哥約翰一起，對18世紀英國基督教的顯著復興有貢獻。

衛斯理 (約翰) (John Wesley, 1703~1791年) 約翰·衛斯理是英國神學家、牧師和聖詩作家，尤其是作為循道宗創始人而受到紀念。就像他的弟弟查理斯一樣，他深受敬虔主義的影響，對他的早期神學有極大衝擊。他的神學見於聖詩和講道的表達，多過是系統神學的著作。

親岑多夫 (Nicolas Ludwig von Zinzendorf, 1700~1760年) 親岑多夫是德國作家，對抗當時神學的理性主義思想，強調基督教信仰的感情和經驗層面。在親岑多夫思想與敬虔主義思想之間，顯然互有關聯。他特別是因為在海爾亨特 (Herrnhut) 建立了一個宗教團體，而受到紀念。

慈運理 (Huldrych Zwingli, 1484~1531年) 慈運理的名字也可拼寫作 Ulrich Zwingli。他是瑞士的宗教改革領袖，特別強烈否定基督在聖餐禮中實體臨在 (real presence)，這個觀點通常被稱為「慈運理主義」(Zwinglianism)。他試圖在他的本鄉瑞士傳播宗教改革思想，結果死於戰役之中。

索引

二劃

- 丁道爾 William Tydale 82
二元論 dualism 43, 45
十字架 cross
 作為得勝 85~89
 作為獻祭 83~85
 的解釋 36, 80, 93~94
 與饒恕 89~92
卜仁納 Emil Brunner 32, 52~53, 70, 162
 《中保》 70
 《自然與恩典》 52
 自然神學 52~53, 162
 《真理為相遇》 32, 70~71

三劃

- 三位一體 Trinity ix~xv, 16, 95~97, 102~112, 137, 160
 父子關係 62~63
 共同參與 156
 作為專有名稱 107~109
 形象化 104
 救恩歷史的摘要 107~108
 教義的發展 96~97
 啟示與 110~112
 聖經的出處 96
 聖靈的神性 100~102

- 上帝 God xiii, 19~38
 上帝的自限 36
 「不動的動者」 xxv
 母性的意象 28, 37
 全能的上帝 33~36
 自我啟示 24, 31, 110~111, 153
 作為父 20, 25~26, 28, 35
 作為牧者 21~23
 作為創造者 39, 41, 43~44, 47, 51, 103
 希伯來人的上帝 61, 108
 受苦的上帝 36, 58, 80, 85, 162
 性別與性徵 27, 28, 37
 的存在論證 xxiv, 2, 3
 有位格的上帝 29~30, 47
 基督教的上帝 19~20, 108
 誠信和真實 35
 榮福直觀 144~147, 156
 類比 20~27
上帝存在的論證 arguments for the existence of God 3~7
 巴斯噶論 7
 阿奎那論 3~6
 宇宙論證 5
 設計論證 3
 運動論證 3
 鐘錶匠類比 6
上帝作為創造者 God as creator 46~48
 作為藝術家 48
 建築大師 47

奧古斯丁認為，

基督教神學的思考，就像是與上帝摔跤。

對許多人來說，神學是深奧艱澀的學科，牛津大學當代神學家麥格夫的《基督教神學淺析》卻以淺白的方式，猶如一個出色的導遊，引領讀者進入神學殿堂的門檻。即使是從來沒有接觸過神學思想，或對於思辯論理心存畏懼的人，在本書中都可以找到濃厚的趣味，從而在神學的天地中邁步向前。

本書特色如下：

- 以基督教教會普遍公認的〈使徒信經〉為架構，從讀者熟悉的進路入門。
- 深入淺出地介紹基督教信仰最重要的神學課題，包括信心、上帝、創造、耶穌基督、救恩、三位一體、教會、天堂等。
- 認識每一神學課題的內容，以及在歷史上主要神學家的觀點。
- 每課附上個人研讀或小組討論的材料，並提供進深研究的指引。
- 專門神學用語的詞彙解釋和神學家生平簡介，容易查考，一目了然。

Cat. No. LP225
ISBN 962-457-293-3



9 789624 572933

HK\$63