

# 苦罪與盼望篇

# 第一章 位格的優先性

摘要：「位格」是基督信仰提供給中國社會最重要的觀念之一，以上帝的形象為基礎，位格給予人類的存在有當得的尊嚴，又解釋了人類做為萬物之靈的各樣超越性，包括自我意識、歷史意識、價值取向、自決能力、品格養成、物我關係、團體意識等。認識自己是獨特的被造位格者是邁向永恆意義生活的開端，仰賴創造我們的上帝是人生的答案。

關鍵詞——位格、意識、價值

## 1. 「位格」屬於神學範疇

位格議題深入人類生活的每個部分，也涉及救贖的深層結構，是基督信仰的核心問題。痛苦是每個活在這地球上的生命都會經歷的事實，罪惡則只有位格者才能體驗，當中牽涉位格者與位格者之間的關係的破壞，所以除非罪得到赦免，罪人得著救贖，否則破壞的關係永遠無法恢復，道成肉身的耶穌基督便是這救贖的管道，讓所有的罪人都有得救的盼望，不但是今生的恩典，更是永遠的福樂。在探討苦罪與盼望之前，我們必須重拾在拙著《永活上帝生命主——獻給中國的教會神學》提出作為位格者意義的議題。雖然在日常生活中，比如在人際相處、道德責任、經濟主權、前途自決等方面，都會碰觸到「位格」的實在，但是具體的發展卻是從基督信仰的核心三一神論引申出來的貢獻，嚴格說來，位格屬於神學範疇的實際。人並非唯物主義所說的只是物質加上意識，也不是動物界中最高等的類別，乃是萬物之「靈」，超越萬物以上有靈性的活物，是按照上帝形象(*imago dei*)被造的，他有永生上帝的尊貴，人性尊嚴是人格或人的「位格」被尊重的問題，因此，可以不自由無寧死！人的靈性在於他是「位格者」，正如上帝一樣。人因此要求自重，同時也期待別人給予自己適當的尊重。有人說中國人老愛面子，但是我想這不單是中國人的問題，老外何嘗不也是愛面子嗎？只不過愛的程度不同而已。如果愛面子是有普世性的話，那這便不能說是文化的差距，乃是人性的特質，人愛面子，講深一層是人都需要被尊重，要活得「像（上帝的）樣」。罪惡扭曲人性，是破壞人尊貴身分的最大因素，要活得有尊嚴，我們需要救贖。

「位格」不屬其他任何範疇，乃是自成一格的實際，位格既不是物質，但是人作為被造的位格者卻存活於物質的身內（*subsists in the physical body*）。位格的真實性並非像一個佔據空間的存在體或東西，也不是同樣的東西的共性，位格在每個位格主體而言都是獨特的，與任何其他位格者都不一樣，他的獨特性使他不能被取代，<sup>1</sup>正如一個喪偶的人，永遠無法從世界中再找回已經逝去的配偶一

---

<sup>1</sup> Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (London: Routledge, 1996), pp. 58-59.

樣，只能在回憶中尋找過去共處的光陰。位格的真實性乃在於那無法被他者取代的「臨在」(presence)中。按照加帕多家教父們的看法，位格是「位格內涵」(hypostasis)，但是在當中又有「位格延展」(ekstasis)。<sup>2</sup>這位格的臨在最能夠表現於肖像畫中，尤其是如林布蘭(Rembrandt)栩栩如生的自畫像，觀畫者其實在觀畫的過程中透過畫像的「位格延展」跟畫中人的「位格內涵」產生互動，當然如果是自畫像，便是跟畫家本人產生了心靈互動。<sup>3</sup>在此情況下，特別的是畫家雖然本人並不在現場，但卻透過他的畫「臨在」其中，這稱之為「不在場的臨在」(presence-in-absence)可以看為是位格超越性的表現。<sup>4</sup>除了透過肖像畫以外，其實也可以透過書信的方式，讓寫信的人藉著文字臨在於讀信者當中，在現代科技還沒有出現以前，在立時通訊還不可能的情景下，使收信的對方能夠感受自己的同在便是書信的藝術，<sup>5</sup>故此，保羅的書信雖然不一定是他親手下筆，但是他也特意在書信下款的部分加上自己的筆迹來傳達他個人臨在的位格。<sup>6</sup>通過「位格延展」，我們可以藉著肖像畫，書信，或錄音確知背後的位格者，而我們所接觸的就是支援著這「位格延展」背後，這位格者的「位格內涵」。是因為我們知道電話筒的另一端有位格者的存在，以致話筒傳出的是含有訊息的聲音，而非無意義的聲波訊號。

我們可以分開三種的位際互動：單向互動、雙向互動和仿真的模擬互動。第一種包括發出與接收兩個層面，彼此沒有交集，比如「廣播」(broadcasting)是從一位格者單向面對眾多接收訊息的「潛在位格者」，或「閱讀」(reading)是我們領受作者做為位格者在「過去」已經數諸文字的內容。第二種包括即時(real time)與延時(delayed response)的兩種方式，分別可以以電話和郵件為代表。<sup>7</sup>第三種情況發生在講說虛構的故事過程(fictional story telling)，我們跟故事中虛構的人物產生認同和生命的「互動」，但是這互動對象並不存在的，故事主角甚至可以是在卡通片中會說話的動物，然而我們之所以有「互動」是因為能夠將自己「代入」(cor-relate)故事中的「位格者」的個別歷史。

## 2. 自我關聯性——Ekstasis 向度

人作為位格者的自我關聯性跟他同時是「位格內涵」和「位格延展」有關，祈克果認為本我的定義是他的自我關聯：「我是一個與自身關聯的關聯，或者說

<sup>2</sup> 參 J.D. Zizioulas, "Human Capacity and Human Incapacity," *Scottish Journal of Theology*, Vol. 28, no. 5 (Oct. 1975): 401-448; 或拙著：李錦綸，《永活上帝生命主：獻給中國的教會神學》(台北：中國福音會，2004)，第八章附錄：〈加帕多家教父的「位格」存有觀〉，頁 131-132。

<sup>3</sup> 參"The Portraits," in Michael Kitson, *Rembrandt*, 3<sup>rd</sup> ed. (Oxford: Phaidon, 1978), 11-14, 或拙著《永活上帝生命主》，第十九章附錄：〈展現位格藝術的林布蘭〉，頁 304-305。

<sup>4</sup> Zizioulas, "Human Capacity and Human Incapacity," 412.

<sup>5</sup> Brigitte Miriam Bedos-Rezak, "Medieval Identity: A Sign and a Concept," *The American Historical Review*, Vol. 105, no. 5 (Dec. 2000): 1489-1533.

<sup>6</sup> 帖後三 17；林前十六 21；西四 18。

<sup>7</sup> 電話互動上的電波雖是以光的速度傳輸而仍有時間差距，但在日常生活中沒有計較的必要。

是那在這關聯中是自我關聯的：我並非關聯本身但卻在這關聯中自我關聯。」<sup>8</sup>從「位格內涵」和「位格延展」的角度看，這自我關聯的原因是由於位格者的「位格延展」跟最直接並靠近（*im-mediate*）的「位格內涵」——我的自身——產生關聯。因此，我們經常與自我對話，自我評斷，自我反省，並產生自我意識。我們可以說笛卡兒的「我思故我在」（*cogito ergo sum*）所表達的自我存在意識便是從自我關聯而來的，位格者作為意識主體從自我反照中得以認知自我的存在

（*selfhood derived from reflexivity*），這正是法國的心理學家拉岡（*Jacque Lacan*）所提出的，認為孩童建立自我身分的認同（*self-identity*）是從「鏡子階段」（*mirror stage*）開始，看到鏡子前面有我的存在。<sup>9</sup>再者，這自我反照的能力將人類與其他動物分別開來，因為動物只有通過本能去適應特定的環境使其生存恰如其分，而人類雖然缺乏動物性的本能，卻可以從反省中超越所處的環境，不但能夠適應諸多不同的狀況，並可進而為自己改造周圍的世界。<sup>10</sup>如果本能屬於封閉性的系統，那自我反省便是開放性的，不但累積過去的經歷而避免錯誤，更對未來「創造」新的可能。

「那人獨居不好」（創二 18）不僅是上帝為亞當造夏娃的前言，而也是導出人要與人交往的社會本性，在完全孤獨，沒有別的人類環境下，人甚至會從幻想中創造自己的夥伴。<sup>11</sup>位格者建立關係並不會只停留於自我內省的活動，「位格延展」自然會超出本我的界限與別的位格主體建立關係。對於人類而言，這裡包括了橫向的社會關係和縱向的神人關係，人類的社會關係建基於後者，只有在神人關係透明化的情況下才會有正常的人際關係。

### 3. 歷史意識——*Hypostasis* 向度

位格者的自我反省能力使他意識到意義與價值的重要性，在活在時序（時間）（*temporality*）的機制中，人作為被造的位格者會追求有價值的目標，訂定目標便成為人賦予自我價值的結果：期盼自己可以成為更有價值的人。在出生和死亡兩個極限中間，人經常與其人生目標作比對，年青時「前瞻」未來的成就，中年時卻開始「回顧」過去，所謂「中年危機」（*mid-life crisis*）便是在自我評估中不能滿意的結果，這樣的價值判斷只有人類才有。目標導向的人生說明了人類的歷史意識，是踏上整合與模造過程（*integration and formation*）的先決條件，不同

<sup>8</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, trans. Walter Lowrie (Garden City: Doubleday, 1954), 146.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the *I* as Revealed in Psychoanalytic Experience," in *Écrits: A Selection* (London & New York: Routledge, 1989), 1-8.

<sup>10</sup> 尼安德塔人（*Neanderthals*）的絕迹被認為是在與現代人爭奪生存資源上失敗所致，原因是前者缺乏對環境的超越性，我們也許應該問，從神學意義上看，尼安德塔人是否有位格？參 <http://dsc.discovery.com/news/briefs/20040126/neanderthal.html>.

<sup>11</sup> 2000 年的電影 *Cast Away* 把人類建立關係的需要描述得淋漓盡致，主角 Tom Hanks 能夠一人活在太平洋的孤島多年的原因是因為他為自己用排球做了一個幻想中的同伴，陪他渡過孤獨的歲月。這也是為甚麼在監獄裡被單獨囚禁是非常嚴厲的刑罰。

的人雖然有不同價值取向，但對於尋求達成有價值的人生的渴望都是一樣的，使位格者從價值的整合過程中建立本我的「位格內涵」的份量（כְּבוֹד），這也就是人的尊榮，真實的份量是從認識耶和華而產生的（詩一 3-4），反映著上帝的榮耀（כְּבוֹד）。

於人作為位格者而言，是朝著更完美的目標被模造，而歷史便是模造的過程，把價值整合成為自己的「位格內涵」，給予自我存在——我作為我是誰（Who I am）——的定義，並決定了他的前途命運，這些都是在每一歷史時刻所作的抉擇與行動中落實的。在這整合的「位格內涵」中，位格者的身分（personal identity）得以保存。從 being 和 becoming 的角度看一個人的成長歷史或人生故事（life story），他的 being 是在 becoming 的開放中被模造，同時其 becoming 也在「已經模造」（already formed）的 being 規範中進行。我們可以利用符號來表達，一個人的身分如何在不斷的整合中得以保存：

$$P = P \cup \{P\}$$

**P** : 位格者於現今一刻

**{P}** : 位格者於現今一刻前之總和

**∪** : 融合

#### 4. 自抉能力——意志的應用

雖然動物也可以發揮意志的力量，但是只有位格者才有「自抉」的能力（self-determination），<sup>12</sup>自抉是位格者在自身歷史的意識（self-historical consciousness）中應用其意志，以其價值取向決定所選擇的人生路途，換言之，自抉與選擇「前途命運」尤關，都是經過價值判斷的結果。不過讓我們首先應用前述的公式說明位格者在整合過程中的動態內涵：

$$P_{n+1} = P_n \cup \{P_{n-1}\}$$

**P<sub>n</sub>** : 位格者於現今一刻

**{P<sub>n-1</sub>}** : 位格者於現今之前所有時刻的經歷累積效果總和（現今的過去）

**P<sub>n+1</sub>** : 向現今之後一刻開放的位格者（現今的未來）<sup>13</sup>

在每一刻 n 都有新抉擇的可能，但這卻受到該位格者過去的歷史包袱所支配著，構成現今的心靈狀態，{P<sub>n-1</sub>}可稱之為「心靈狀態項」（dispositional term），表達

<sup>12</sup> Louth, *Maximus the Confessor*, pp. 59-62.

<sup>13</sup> 關於時間的本體論的討論，參拙著《永活上帝生命主》，頁 234-235。

了位格者之所以成為今天的模樣完全與過去歷史有關，我們說這是他過去所形成的「性格」(character，原自「真象」χαρακτηρ)，可以用  $\mathbf{X}_n$  代表，因此  $\{\mathbf{P}_{n-1}\} = \mathbf{X}_n$ ；而  $\mathbf{P}_n$  在現今一刻之特質卻反映了位格者與生俱來本我的「氣質」

(temperament)，並在這原始條件(initial condition)中有選擇新方向的「自由」，可以針對其過去作修正， $\mathbf{P}_n$  可稱為「更新可能項」。在面對過去  $\mathbf{X}_n$  的同時，這位格者  $\mathbf{P}_n$  在每一刻卻又有更新的可能，正對未來開放，在當中等候著被模造，這就是  $\mathbf{P}_{n+1}$  的意義。

上述公式展現了位格者在不斷自我整合成為現今的本我(present self)的「微觀動態歷程」(microscopic dynamics)，結合了奧古斯丁的對主體如何經歷時間的觀念與黑格爾的「正、反、合」辯證程序的洞見，用以表達在現今一刻的「動態意向」(dynamical intention)，<sup>14</sup>就是在只有現今的每一刻  $n$  是真實的前提下，對於過去與未來的實質意義，位格者只能有現今的過去的經歷累積與現今對未來的期盼，他在現今所提出的更新可能(正)，都必須面對如何整合過去累積的心靈狀態(反)，而產生對未來的開放結果(合)。

位格者雖然在微觀層次可以於現今有完全新選擇的可能，但按宏觀的整體評估(macroscopic consideration)，必定以最終極的目標  $\mathbf{P}_\infty$  來定向。在最終目標的價值判斷下，通過自抉，位格者統合了自己以致形成其「位格內涵」，其意志之意向又為「位格延展」的可能性定向。因此，位格者的自由意志有一定的個人歷史向度，不可能完全隨意(arbitrary)，位格者的歷史延續性保證了一個人的行為有某程度的可預測性(certitude but not certainty)，因為他會按照最終極的目標定向，又受著自己已經形成的性格所支配，我們可以表達其「自抉價值取向」(inclination of self-determination) 為：

$$\mathbf{I}_n = \mathbf{F}(\mathbf{P}_\infty, \mathbf{X}_n)$$

$\mathbf{I}_n$ ：當前的自抉價值取向

$\mathbf{P}_\infty$ ：終極的目標

$\mathbf{X}_n$ ：現今的性格

$\mathbf{F}$ ：函數

函數  $\mathbf{F}$  也許是一種相對比重的價值融合(weighted union)，即

$$\mathbf{I}_n = h\mathbf{P}_\infty \cup k\mathbf{X}_n；而$$

<sup>14</sup> 因此，這並非一般的循環公式(recursion)，因為時間以連續體(continuum)的觀念代表，時刻  $n+1, n, n-1$  之間只有無限小(infinitesimal)的距離，表達的是動態的「意向」。

$$h + k = 1$$

$h$ ：終極目標導向比重值（life-purpose orientation multiplier）

$k$ ：性格穩定程度比重值（character stability multiplier）

這構想相信是合理的，因為如果假設  $P_\infty$  和  $X_n$  都有同等比重而又完全一致，那自決的價值取向必然保持不變，只有當兩者有極大差異的時候才会有重大轉向，我們可以想像人在青少年時期有著遠大理想而性格尚未完全成熟的階段，他的人生目標將是其自決價值取向的重要主導因素。

## 5. 性格的形成

至於位格者性格形成的程序，我們明白這是個不斷積累的過程，而早年的習慣將成為最根深蒂固的性格問題，所謂「三歲定八十」，事實上每次模造性格的經歷遺留下來的「效應」都構成下一次經歷的影響，因為模造經歷本身與經歷留下的「效應」分別屬於第一序和第二序的實際層次，所以需要以「嵌套」(nesting) 架構顯示其深層性架構，表述如下：

$$X_n = X_n \cup \{X_{n-1}\}$$

$X_n$ ：位格者現今的性格

$\{X_{n-1}\}$ ：位格者於現今之前已被模造的性格遺留的「效應」

$n, n-1$ ：所指並非不能數點的時間一刻，乃指可被數點構成模造性格的事件

表面上看與前述  $P_{n+1} = P_n \cup \{P_{n-1}\}$  的公式差不多，其實述說相關但不同層次的情況，前面討論的是以「一刻」為基礎的微觀動態意向，這裡處理的是以「事件」為判斷的宏觀性格模造，以數學觀念解釋兩者就有「不能數點之時刻」(uncountable instants) 與「可被數點之事件」(countable events) 的分別。<sup>15</sup>總而言之，當我們把公式展開，便發現由於

$$X_n = X_n \cup \{X_{n-1}\}; X_{n-1} = X_{n-1} \cup \{X_{n-2}\}; \dots \text{等}$$

因此

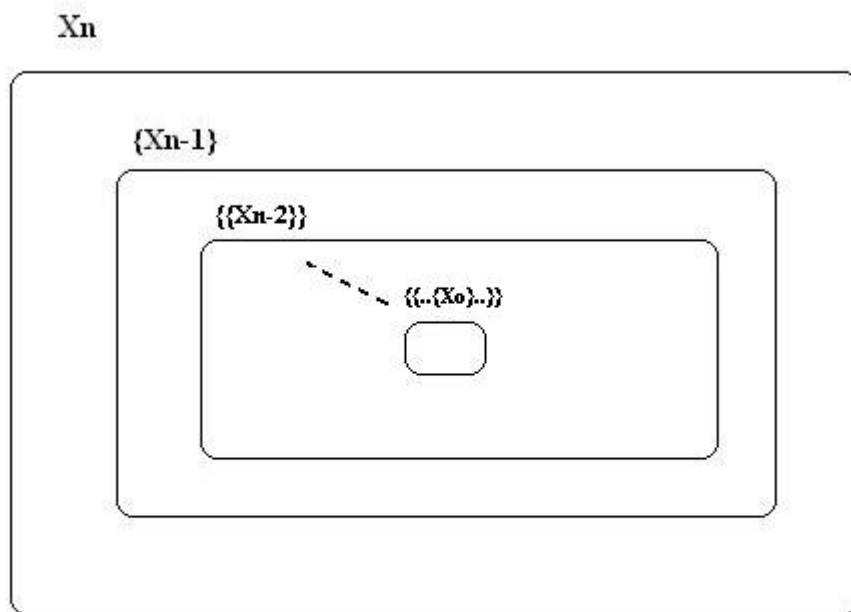
$$X_n = X_n \cup \{X_{n-1} \cup \{X_{n-2}\}\};$$

<sup>15</sup> 以超限數學角度看，事件的無限是可以數點的無限（屬一級無限），時刻的無限是不能數點的「連續體」的無限（屬二級無限），二者之基數值（cardinality）分別為  $\aleph_0$  和  $\aleph_1 (=2^{\aleph_0})$ 。參拙著，《永活上帝生命主》，頁 232-233。

然而，這程式可以不斷重複進深

$$\mathbf{X}_n = \mathbf{X}_n \cup \{\mathbf{X}_{n-1} \cup \{\mathbf{X}_{n-2} \cup \{\mathbf{X}_{n-3} \cup \{\dots \{\mathbf{X}_0\} \dots\}\}\}\}$$

以溫氏圖（Venn Diagram）表示，便為



### 性格形成歷程的深層結構

這表明了上一次性格模造的「效應」 $\{\mathbf{X}_{n-1}\}$ 成為了現在性格  $\mathbf{X}_n$  的組成部份（但又不是唯一部分），這是「嵌套子集」（nested subset） $\{\mathbf{X}_{n-1}\}$ 於  $\mathbf{X}_n = \mathbf{X}_n \cup \{\mathbf{X}_{n-1}\}$  要表達的意義，而且越是早期的性格模造經歷（例如  $\mathbf{X}_0$ ），越有深層影響，「江山易改、品性難移」，要改變人的性格實在需要聖靈重生的神蹟。

#### 6. 上帝形象潛量與基督理想型格<sup>16</sup>

人作為被造的位格者並未完全，是朝著上帝形象的最高理想發展，在此，人可以領受上帝的真理、聖潔、榮耀的能力，都反映在其理性、道德性與審美判斷的先驗（*a priori*）特質中，<sup>17</sup>可以分辨何為美善，以致整合成為他個別的「位格內涵」去，偽善（hypocrisy）是人類的特有現象，因為在動物世界中只有人才知

<sup>16</sup> 「潛能」為 potential 等待發揮；「潛量」為 capacity 等待充滿。

<sup>17</sup> 借用了康得先驗判斷範疇的觀念。



道甚麼是完美的事情，但卻不能達標，便弄虛作假來掩飾自己的不是。<sup>18</sup>上帝是發揮人生命潛能的理想型格，因此，撒旦給亞當、夏娃的試探——如上帝能知道善惡（創三 5）——是精心的設計，不過用的並非上帝的方法，因為所要求的是：你們要聖潔，像天父聖潔一樣。唯有效發聖子才能成為聖潔（弗一 3-5），他是父的真像，在恩典和真理中表明出來（約一 17）。

按照拉岡的心理學理論，人暗地裡都有一個理想自我（ideal Ego）作為追求的目標，<sup>19</sup>這成為了所尋求的價值的化身。耶穌基督是人類效法的楷模（τυπος），是人生追求效法的目標（τελος）——「直到基督成形在你們心裡」（加四 19）——最終我們得以明白基督的愛是何等長闊高深（弗三 18）。保羅在此用了度量的形用詞來說明人在基督裡可以體驗與體現的無限性，可以說是上帝賦予人類的永恒（傳三 11），也許長度代表了沒有始終的不朽，寬度是不斷創新的可能，高度是超越達到上帝，深度是在深交中的完全臨在，只有上帝才能滿足如此的要求，<sup>20</sup>任何人為的努力都必注定失敗，結果是自我塌陷（collapse of self）或假冒偽善。

## 7. 位格者的養成——無限與有限之間

假如位格的意義是從無限的上帝的位格而定的話，那我們應該問：人如何才能在有限的具體生活中體現無限的可能？換言之，我們如何才能在此時此地活出上帝的形象原本所設計的目的？祈克果認識到人在無限可能和有限生活兩極之間要通過生活中的落實來整合（synthesis，與 integration 同義），他說：

成為自我就是要具體落實，然而，具體落實既非成為有限亦非成為無限，因為真正的具體落實在於整合。最終，這過程是透過自我的無限化不斷遠離自己，及透過有限化的過程不斷回歸於自我。<sup>21</sup>

所以人作為位格者，曉得被賦予無限的潛量，但是因著具體的有限性而不能成就所有的可能性，在兩極間的往返成為落實無限屬靈價值的原則，以致我們一方面不會被自己的限制所蒙蔽，但同時又不會活在不切實際的生活當中。就是在個人歷史的整合進程中，屬靈價值對於我們而言才變成具體而實在。人靠自己無法平衡（inordinate），需要通過禱告與聖靈的引導，在不斷的光照和加力中才能達成。

<sup>18</sup> Zizioulas, “Human Capacity and Human Incapacity,” p. 427.

<sup>19</sup> 參 Darian Leader, 《拉岡》（台北：立緒，1998）頁 48。

<sup>20</sup> Augustine, *Confessiones*, I.1, 見 *The Confessions of St. Augustine*, trans. John K. Ryan (Garden City: Image Books, 1960), p. 43；中譯：奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（北京：商務，1996），頁 3-4。

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Sickness unto Death*, 30.

## 8. 位格與形格——並體格的議題

既然人作為被造的位格者是可被模造的，意味著位格有特定的內容特質，或者定義位格作為上帝的形象表明了位格的形格意義（*person-form*）。<sup>22</sup>至少以人類而言，這形格包含了身體，<sup>23</sup>不光是現今如此，就是將來的復活也是身體和靈魂的復活（林前十五 49），耶穌的復活也是如此，以復活的身體取代了先前的身體（約廿 24-29），<sup>24</sup>這是父上帝通過道成肉身的聖子所彰顯的，與異象中所看見的，甚至上帝臨在時的狀況一致（結一 26-28；賽六 1）。從三一神格中，似乎特別只有聖子呈現了聖父的形格，聖經多處提到父與子的同在（約一 1，十 30），而在異象中顯出以形格方式同在（但七 13；徒七 55；啓五 13，廿二 1）。我們可以嘗試朝以下的方向想：聖子彰顯了聖父位格延展的 *ekstasis*（特質：通過形格來顯明），而聖靈則代表了祂位格內涵的 *hypostasis*（特質：深邃、超越而隱藏）。

如果位格是包括「位格內涵」與「位格延展」，後者最能夠從臉部表現，而前者則較可以通過身體的份量表達。人在肉身之內也許可以瞭解為位格者的形格性在物質世界之中具體的落實（*physical concretization*）。<sup>25</sup>但是關鍵問題卻是到底父上帝本身作為位格者是否也有形格？傳統的觀念是否定的，因怕上帝被我們有限的思想給限制了，聖經也有明說：「從來沒有人看見上帝，只有在父懷裡的獨生子將他表明出來。」（約一 18）不過類似的經文似乎不是在作出本體層次的宣告（*ontological statement*），乃是回歸認知的問題（*epistemological statement*），就是在世界上因著人的限制與罪惡，沒有一個人有可能看見上帝，但是在別處的經文卻在告訴我們在將來，我們可以跟聖父面對面（啓廿一 22-23；參林前十三 12）。耶穌在復活後也是去「見」他的父，也是我們的父（約廿 17），雖然我們現今被罪惡和被造性所限制而不能見父的面，但摩西也許有最接近的相遇經歷，看見上帝的「背」（出卅三 23）。

如果上帝的位格包括形格，祂便不可能被「形格」（*form*）所限制（形格視為消極的限制性觀念），<sup>26</sup>相反的只有祂才有「豐滿完美」的形格（*fullness of form*）（形格作為積極的豐滿（*abundance*）觀念），<sup>27</sup>允許無限的內容（參約一 16）。

<sup>22</sup> 見拙著《永活上帝生命主》，頁 291-303。

<sup>23</sup> 因此當人去世後，其位格不再存在於（*no longer subsist in*）肉身之內，使肉身的體格失去形格的規範，身體腐化的過程可以看為是失去形格的結果（*degeneration as de-formation*）。

<sup>24</sup> 從耶穌復活的情況看，復活不但是繼續了位格的身分（*personal identity*），而且也是形格的恢復（*recovery of person-form*）。

<sup>25</sup> 與動物相比，人類的身體結構似乎特別為位格內涵的表達而設計的，動物的臉部表情可能性有限，而且不能站立活動，奧古斯丁早期也可能有類似的推想，認為人作為屬靈的活物，其直立姿勢是能仰視天上屬靈的事。參 L.C. Ferrari, "Augustine and Astrology," *Laval théologique et philosophique* 33 (1977): 241-243, 247-248.

<sup>26</sup> 「最低限」或 *minimalism*。

<sup>27</sup> 「最高限」或 *maximalism*。

我們應該以拉丁文的意義來詮釋 *forma*，形格就是「美」，<sup>28</sup>包含了所有的美善在內。<sup>29</sup>我們平常以形格作為限制性的觀念使用是因為在物質界中，物質的形格內容是有限的，因此第二誡才禁止人以被造物來代表上帝（出廿 4），但是對於位格者的形格而言剛好相反，在形格內可以具體呈現其無限性，人類肢體語言的多樣化可以實際表達其內心深處的光景，人心中的善良也可以從他的臉面的豐富表情表露無遺。如果人的美貌在某程度上反映上帝的榮耀，那上帝的榮耀便是其豐滿完美形格的彰顯（約十七 5；啓廿一 23），因此，耶和華曉諭摩西給亞倫指示要如此為以色列祝福：「耶和華賜福給你，保護你。願耶和華使他的臉光照你，賜恩給你。願耶和華向你仰臉，賜你平安。」（民六 24-26）耶和華臉上的光榮便是其豐滿內涵的呈現，能夠給人帶來恩典和平安。在上帝的豐滿中可以找到所有的位格特質，或者說，我們各人以上帝的形象在基督裡顯出上帝完美形格不同面向的榮美（弗四 15-16）。

## 9. 位格者的自由——個體與團體之間

談到我們在基督裡，便需要面對個人與團體的議題，其實位格不但是個別性的，同時又是團體性的。<sup>30</sup>團體的位格不是個體位格者的集合而已，乃是他們能夠共同形成單一的團體意識，有共同的前途命運，或簡單說分享著同一生命的歷史（same life history）。這團體位格的實質界限便是看這團體意識所延伸的地方而定，其位格的統合意志以團體的首領為代表，團體中分受一致甚至同一的思想型態和情感認同。越是一致，團體的位格性越強，在共同的歷史中每一成員都參與其中而形成「團體位格內涵」（*corporate hypostasis*），至於「團體位格延展」（*corporate ekstasis*）便透過團體的領導人，尤其是在團體的自決能力（*corporate self-determination*）上表達出來。

要統合團體的意志有兩種方式，通過相愛或通過強迫（包括以手段的方法）。用強迫的方式將壓抑個體位格的空間，使之成為表裡不一，帶著面具生活的人（*mass man*）。<sup>31</sup>若是以相愛為出發，個別成員的獨特性並其存在都受到尊重，通過領導對團體的關顧和團體對領導甘心樂意的順從，使領導人的意志得以貫徹。在過程中聖靈是我們的幫助，正如在三一的關係中所扮演將父的旨意調和一致的角色，也能在團體中藉著對個體的意志加強，情感激勵，並思想引導給予相愛的能力，促成合一的相交。<sup>32</sup>相交是自由的最高意義，讓我們可以「作為自己」

<sup>28</sup> 從美學的角度看，一般事物的「美」的豐滿性也只在藝術世界所指向的想象中才能適切表達，因為在那裡有「無限發揮」的空間。

<sup>29</sup> 臺灣稱為「寶島」（*Formosa*）就是葡萄牙文「美」的意思，源自拉丁文 *formosus*，是 *forma* 引伸的形容詞。參 <http://www.etymonline.com/index.php?term=Formosa>。

<sup>30</sup> 舊約中團體位格的討論，見 Henry Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1964)。

<sup>31</sup> 強迫方式的誤用可以是邪惡（*demonic*）的。

<sup>32</sup> 見拙著《永活上帝生命主》，頁 115-116。

(be oneself)，就從聖經救贖的角度看，第一是脫離困鎖，第二是在救恩的範圍內找到自己的位置（弗二 12），第三才進入愛的相交。在相交中彼此內進，各別分享彼此從上帝領受的豐富，整體而言每個人都可以「作為自己」，但同時又在分享中增進了整體的內容，<sup>33</sup>在彼此之間團體立約的關係範圍內，落實了立約關係的統一性。<sup>34</sup>

## 10. 名字乃位格者的載體

名字是位格者的載體 (vehicle)，<sup>35</sup>因此聖經人物在地位或人生處境中的改變都會牽涉名字的更換，亞伯蘭改為亞伯拉罕（創十七 5），雅各改為以色列（創卅二 28）等都是代表性的例子。位分的變易雖然沒有改變人自身的身分，但卻改變了跟上帝或他人的關係，因此，在上帝面前成為新造的人也將獲得新的名字（參啓三 12）。名字作為位格者的載體，一方面代表著位格者的「位格內涵」，產生著在這位格者的「名下」所給予的權柄範圍，奉某君王的名義行事就有那君王賦予的權力；另方面其「位格延展」又為其所處的關係網絡中定位，我們能夠跟別的位格者的基本互動是通過呼喚其名字 (invocation)。

對於團體位格而言，團體的名字也是定義其存在的範圍，所以我們受洗歸入基督的名下，正如以色列人在舊約卻歸入摩西的名下（林前十 2），基督的救贖把自己的關係網絡打開，向所有屬於他的人開放，基督徒奉耶穌的名向父禱告（約十六 26），驅趕污鬼（可十六 17），甚至行異能（徒三 6），奉耶穌的名聚集，並與聖徒相交（太十八 20）。在這樣的理解中，我們曉得為甚麼「耶和華」作為跟以色列人立約的名字並未向列祖顯明，更沒有向外邦人啓示（出六 2-4）。耶和華的名字的意義有不同的解釋，傳統的「自有永有」表達了上帝「位格內涵」的永恒無限深度；當代學者認為這名字所代表的救贖意義：我是你所需要的幫助（出六 6-7），這解釋反映了祂的「位格延展」向以色列開放。第三誡所禁止的基本上是要維護上帝的名的尊嚴，讓人按照祂作為上帝的「位格內涵」應有的位分而被尊重（出廿 7）。

## 11. 文化與團體的位格性

如果團體的名字界定了團體位格的界限，那文化便是這界限內活化團體生命的媒介，文化是集體投射與反哺的活動，各人將自己的價值投射到團體的集體意識中，但又同時從中吸納其共同價值成為自己的一部分。經過長年累月，這些共

<sup>33</sup> C.S. Lewis 在其著作 *The Four Loves* 中探討在朋友關係中整體性相交的豐富內涵如何產生，見 C.S. Lewis, *The Four Loves* (San Diego, etc.: Harvest/HBJ Book, 1960), 92-93.

<sup>34</sup> 聖經立約關係中的互動關係討論，見 Walter Brueggemann, *The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1999), 18-34.

<sup>35</sup> 見拙著《永活上帝生命主》，頁 148-150。

同價值透過各人自覺或不自覺的行為累積在生活環境中，也有藉著建立體制或文藝作品流傳於團體中，文化作為團體的共同反照活動( collective reflexive activity )包括了時間的延續性( diachronic )和同步的推廣性( synchronic )兩個面向，使文化可以代代相傳並讓個體有感染全體的可能性。

如此，文化是人類所建構的生活世界( life-world )，是第二序的實際，在共同意識中團體的身份和定位得到維持，作為生活世界，我們可以理解為何在自己熟悉的文化環境中，便可以像活在自己身內一樣如魚得水。文化作為每個人所參與價值投射的結果，它也會因著所投入的價值改變而產生變化，在世代相傳中文化會因新觀念注入而調整，同樣，在大一統文化中也會有小團體的次文化出現，甚至有一天可能成為主流文化。在這些的改變中，團體的名號可能會延續，但實質上已經產生變化。<sup>36</sup>

## 12. 位格者與自然界的關係

文化若是第二序的實際，那麼人作為被造的位格者跟自然界第一序的實際又有何關係？人活在肉身之內表明了我們雖然超越自然界，但同時與之息息相關，藉著肢體語言人可以表達作為位格者的榮美，同時通過他的手作許多事情，又藉著他的口傳達有意義內涵的訊息，這些能力都是為著人能夠在已存在的自然界中「加工」( re-create )，使之成為更美的生活環境。因此，人一方面分享上帝作為位格者的神性，另一方面在其肉體中又分享著被造界的物質性。

人類被賦予在自然界加工的任務，因人的墮落而受到虧損，不但大地受到咒詛( 創三 17-18 )，而且人類心中的污穢也投射到自然界去，造成環境各樣的污染，<sup>37</sup>在原初的設計中，按照上帝形象被造的人理應反映造物主的價值取向，作為園丁的角色在其為自然界加工的责任上必定能夠銜接上帝創造的心意，本來可以與上帝一起作為「共同創造者」( co-creator )，不過在末後當萬物復原的日子( apokatastasis )人也必要成為「共同的拯救者」( co-redeemer )，讓大地因人的得贖而從腐朽中被釋放( 羅八 19-22 )。就是現今，人類作為萬物的管理者( co-regent )的位分仍然沒有改變，仍然需要為自己對自然界的管理和保育行為負責，否則將會是災難性的結果，這在當代的环境污染問題可見一斑，帶給自然生態的破壞的同時，最終的受害者仍然是活在這個世界中的人，相信一個少被污染的世界，將要避免了許多因環境而來的疾病所產生的痛苦。

## 13. 續論位格本體義

---

<sup>36</sup> 這是社會學中量變產生質變的道理。

<sup>37</sup> 見 James M. Houston, *I Believe in the Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 15-18.

我們從歸納第一章的討論，嘗試提供對位格本體義進一步的理解，並融入已經在《永活上帝生命主》探討過的內容。<sup>38</sup>讓我們首先以命題方式將位格本體意義作重點說明：

#### 命題一：位格之定義

*Structured as **hypostasis** and **ekstasis**, person is **uniquely infinite** in the dimension of eternity, unfathomable depth, transcendence and unlimited possibility, **who is living** creatively, operative in **affective** mode integrally with rationality, morality and beauty.*

基於其「位格內涵」與「位格延展」，位格者是「獨特」而「無限」的，其無限/向度包括：永恒、無盡深度、超越與無盡可能；「他是活著的」，是創建性地存活於「有情感」的模態，統合理性、道德與榮美於生命中。

#### 命題二：受造位格與非受造位格之別

Uncreated person is **infinite in actuality** and created person is **infinite in potentiality**, to be actualized in the **dependence on God through history** in regard to humans.

非受造之位格者之無限為「真無限」，而受造之位格者其無限為「潛在無限」，就人類而言於「歷史中依靠上帝」而得以落實。

#### 命題三：類位格與位格之別

While animals may have **quasi-personhood**, demonstrating other aspects pertaining to persons, they lack infinity which belongs to the spiritual quality of God.

動物也許有「類位格」，表現與位格者類似，但缺乏無限，因無限乃屬上帝的靈性特質。

#### 命題四：位格與非位格本體義

In comparison to the Parmenidean ontology of being which is **apophatic** due to **abstraction** from the concrete (hence characterized by **generality**), the ontology of person allows for **inexhaustible** concrete **positive content** in its infinity (hence characterized by **uniqueness**).

巴門尼德之本體義因從具體「抽象」的結果而成為「不能言說」（所以是「普遍性」的）；與之相比，位格本體義的無限允許「無窮盡的」具體「意義內容」（所以是「獨特性」的）。

### 問題討論

<sup>38</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 141-142、148-149、292-303、316-320。

1. 甚麼是位格？用自己的話陳述一遍。
2. 找一本介紹林布蘭的畫冊（畫面越大越好），觀看他其中一副自畫像，記下你跟畫中人的心靈互動的經歷。
3. 計算機學中最有挑戰性的是人工智慧（artificial intelligence）的設計，其中一個主要議題是如何模擬人類的意識，使用了「嵌套」的觀念，從網路或圖書找出其基本的應用原理。
4. 人類的歷史意識如何產生？與位格有何關係？
5. 你認為一個國家是否也有位格？如果有，其國家位格如何呈現？
6. 相對於巴門尼德的存有觀，位格者的存有和一般物件的存有有何不同？

## 第一章 附錄

### 關於位格與靈魂的問題

問：位格的存在基於甚麼？

答：位格的存在基於父上帝，祂是本源的位格主體（Father as the Person-Origin），所有位格者都從祂而出，聖子從父而生，聖靈從父藉著子而出，人類按照上帝的形象被造，成為上帝的兒子，天使做為受造的位格者也是被上帝所造，稱為上帝的衆子。因此，位格是神性的，屬於神學範疇。

問：「位格內涵」（*hypostasis*）與「位格延展」（*ekstasis*）代表了甚麼？

答：「位格內涵」代表位格者「本我核心」，「位格延展」代表了位格者建立「意向關係」的相交性，共同構成位格的兩個向度，成為一個「有『臉面』的『我』」，傳統哲學的 Being 和 Becoming 分別表達了這兩個面相。就三一關係而言，聖父做為本源位格主體有其「位格內涵」與「位格延展」，聖子做為「父的形格」或真象（Son as the Person-Form）所延伸的是父的「位格延展」；聖靈則是「父的實質媒體」（Holy Spirit as the Person-Medium）延伸了聖父的「位格內涵」。

問：為何只有人類有靈魂，動物沒有靈魂？

答：因為動物的生命沒有永恒性，所以動物生命無法獨立於其身體而繼續存在。人類做為位格者其位格生命有永恒性，因此在身體死亡時仍然可以獨立於身體而存在，從「存在體」（existing entity）或「質料」（substance）的角度看這獨立存在的位格生命主體（subject that acts）便是所稱之「靈魂」（soul that exists）。靈魂做為位格生命的載體實際上等同位格主體，兩者只是「存在體」與「原動者」觀念的差別。要理解為何位格主體可以做為靈魂而獨存，讓我們以計算器的軟體與硬體比喻靈魂與身體的關係，在一般情況下當硬體不存在時軟體也無法存留，但如能假設某一類軟體有永恒性，那這軟體**就其永恒性**必能獨立於硬體而繼續存在，當然在這假設中得問軟體之永恒性基礎為何？就人類靈魂類比軟體而言，我們可以確定其永恒性乃基於「位格」本質，最終基礎是永活上帝的形象。在此說明了非物質的位格比物質更基礎，因為看得見的是暫時的，看不見的是永恒的。

問：人類的靈魂何時出現？

答：當人類的位格生命發展到成熟階段時，便有「位格主體」的活動，證實該位格生命「成形為一獨存主體」（forms a self-subsisting subject），可稱為人的「靈魂」，是為其個別歷史的開始，建立其「位格內涵」——就是「他」之所以是「他」——的內容。假設位格主體活動與人類意識相關，上述之成熟階段應跟大腦發育成形關聯。



**問：為何人有價值判斷？**

答：價值從理想產生，而理想是受造的位格者自我超越的最終目標，人雖然沒有實質能力達到這些目標，但其無限的潛量提供了價值判斷的可能。

**問：為何創造性屬於位格者？**

答：「創造」從無變有是基於位格的無限：是無盡可能性提供空間，超越性給予動力，無盡深度成為支援，永恒產生意義目標。創造性最終反映上帝做為「生命主」的無限本質（infinite in actuality），其實「生產」是最基本性的創造，本來不存在的生命體在生產中從無變有，而最終極的生產是聖父永恒生出聖子，由父上帝本身而出；在人類的生產也是反映了從無變有的創造性，今日全世界六十億人口（做為永存的位格生命主體）就是藉著從亞當（夏娃）一人而出。

**問：甚麼是建立位際關係的方式？**

答：位際關係的建立是通過情感的交流，情感揉合了理性的判斷、道德的規範和美善的恩慈；事實上，在動物界的互動中也看見情感因素的重要性，或者說情感的交流在有限程度也普及於動物之間。

## 第二章 正視苦難問題

*摘要：為何有苦難？為甚麼我在受苦？這常是我們在痛苦中發出的問題。我們需要正視苦難的真實性的同時，必須懂得苦難並非最終的勝利者，曉得人生的無常但信靠上帝能夠超越、轉化苦難的毒害為祝福，這是恩典的力量。*

*關鍵詞——無常、信靠、為義受苦*

### 2.1 痛苦：凡人的經歷

痛苦不需要解釋，也不會有人懷疑苦難的真實性，因為痛苦是每一個活著的人的經歷，痛苦的普及性也不限於人類，就是動物也因著處於我們共同的世界中而被受牽連。我們也不光是被動地承受苦難，在不同的場合中也會成為別人受苦的原因，甚至主動把苦難加諸他人身上。在這受苦和使別人受苦的關係網落中，很少人（沒有人）是真正的無辜者，或者說「無辜」只是相對的用語。

#### 2.1.1 人禍

中國是有上下五千年文化的文明古國，但同時也是個苦難的國家，自古以來經歷不同的戰亂，因著領導者的野心，「一仗功成萬骨枯」是戰爭歷史的常態，在秦統一六國的戰爭中，與趙軍在長平（今山西高平縣）一役不但打敗趙軍，更活埋四十萬被俘虜的軍兵。在秦亡前，項羽在河南新安坑殺秦軍二十萬，秦亡後楚漢爭天下，項羽又於江蘇、安徽接壤的泗水一帶屠殺劉邦的漢軍二十萬。自西元前二二一年至西元一九二〇年間中國戰爭共八九六年，平均三年一戰。<sup>39</sup>如果我們放眼世界，當代的二次世界大戰，死傷更加慘重，光是在德國希特勒便殺了六百萬猶太人，在中國的南京大屠殺保守估計的死亡人數也有三十萬。環顧當代亞洲，在波爾布特政權下有「屠宰場」（Killing Fields）之稱的柬埔寨，統治期間被殺戮的人數在一至兩百萬之間，文革被誣告、批鬥或自殺死亡的人數也難以估計。近年東歐科索沃和非洲盧安達發生的民族清洗行動，都說明了人為苦難是全人類自古至今的共同經歷。雖然我們也經歷天災，但人禍造成的摧毀性是遠超過天災的結果，理由很簡單，因為經過「設計」的殺戮都有針對性，目的是以最有效的方法致對方於死地。因此，當人心中無神，自然目中無人，人為的災難跟人心墮落程度成正比。

#### 2.1.2 天災

---

<sup>39</sup> 范炯主編，《歷史的瘋狂——嗜血的年代》（台北：雲龍出版社，1994），頁 4-27。

即便天然災害之所以成為災害也跟人為因素不無關係，中國的「三年自然災害」所造成的非正常死亡人數便高達四千萬，這不但是因人為疏忽而構成傷害，更是人定勝天的意志，為要改變自然河道，引致水患，或因任意採伐山林木材以致引起山坡坍塌或泥石流。世界性的溫室效應也是因為消耗過量石化燃料的緣故，並地球臭氧層的稀薄，都跟人類大量使用 CFC 化學製品相關。純粹偶發的天災中，也只是反映了人生的無常與脆弱，人無法完全掌控自然環境的力量，在墮落的世界裡，自然界不再完全為人效力，痛苦也變成人生的組成部分（創三 16-17），並且在末後敵基督出現之前的亂世，世界將會如產難的婦人，經歷更多地震、饑荒和戰爭的「陣痛」（太廿四 3-31），在墮落的世界中，上帝雖然允許天災發生，但祂並不因此需要負上責任。作為這墮落世界人類的一員，我們不能脫離無常的處境，但卻可以選擇用不同的態度來回應，這回應甚至能夠改變人生的命運。天然災害的發生一般會引起我們追問「上帝是否公義？」的神義學（theodicy）聯想，但在已經墮落的世界裡，這不再是神義學問題而應該是存在的議題（existential issue），就是在既定的處境中人選擇如何回應的問題。

## 2.2 面對世間的無常

### 2.2.1 佛家尋求解脫

痛苦在墮落的世界中並非偶然，就是沒有遭遇不幸的人生，也不能避免「生、老、病、死」的現實處境，衰老是生命衰退的「自然」結果，常常疾病隨之而來，死亡只是最後一站，因此，人出生便步向死亡，在沒有永生盼望的人而言，這也是一種痛苦。如何面對痛苦？佛家的智慧是從引起痛苦的因由中解脫出來，對於某些事情不要過於執著，對於「物慾」抱持輕看的態度，這都是佛家智慧給予我們的提示，這正吻合聖經多處提醒我們知足的心態：「敬虔加上知足的心便是大利了；因為我們沒有帶甚麼到世上來，也不能帶甚麼去。只要有衣有食，就當知足。」（提前六 6-8）但是解脫不能作無限上綱的應用，否則只是逃避現實的人生，甚至否定了人性的位格，人既然無法以解脫的態度處理疾病的痛苦，因為不論我們希望如何解脫，在疾病還沒有得到治癒以前，痛苦終究仍然存在，更無從以解脫來面對死亡，因為死亡並非事情的結束，佛家所提出脫離輪迴，達到不生不滅的涅槃境界，這也是缺乏任何積極意義的。

### 2.2.2 道家追求自然

道家提倡順應自然，能夠糾正現代人要人定勝天的心態，我們生活在大自然中必須尊重自然界的規律，否則將遭到自然界的報復，世界生態失衡便是最好的範例，但是我們必須小心界定甚麼是「自然」，免得我們在社會生活中容易誤以為順應潮流就是順應自然，因為潮流常常有人為成份的錯誤，甚至違反真理。在

這情況下，順應容易變成隨波逐流的藉口，另外在中國傳統的士大夫當中，比較高尚的選擇便是避開當前的險惡環境而歸隱田園，但是兩種的選擇都同樣缺乏作為一個道德位格者所應有的風骨，那克服困難的正義與勇氣，能夠面向可能招至的苦難而仍然不退縮。

### 2.2.3 傳道者的傳言

傳道書對於現世處境的理解十分實在，沒有不合理的幻想，論到死亡，傳道者認識人和動物沒有兩樣，智慧人也不會因著選擇智慧而能倖免（傳二 16，三 19-20），但是智慧人會將面對死亡的極限放在心上，以致在生活中的判斷能夠更加踏實（傳七 1-4）；正因在人的一生中有許多黑暗的日子，尤其在年邁的歲月都將不如年青時候精力旺盛，所以要把握享受上帝給人的機會（傳十二 1-7）。除了死亡的極限，就是在現今的生活中，人也無法知曉事情發生的來龍去脈，以致自己無法掌握未來，作萬全的計劃。在無常的生活中，人的最佳選擇是以敬畏的心活在耶和華的恩典中，以知足的心態面對每一天，能夠在日常工作中「享受」從勞碌中得來的果實，因為工作的能力和從中得來的享受都是上帝所賜的。雖然人無法掌控未來，但因萬事有上帝安排便可以放心（傳三 1-15）。這並非宿命的論調，因為人有責任在能力範圍內作最周詳的打算，包括最有效的投資和風險管理；還有人的生活不因無常而放蕩，因為上帝必定審問，並且追究責任（傳十一 1-10）。因此，敬畏耶和華仍然是人在無常生活中智慧的選擇，上帝將「永恒」放在人的心裡，讓他可以尋找生活的意義（傳三 11），在無常生活中最可靠的，便是常常活在上帝面前，做個快樂的「透明人」（傳十二 13-14）。在無常中包括了上帝允許不公義事情的發生，上帝最終必審判每人作為道德位格者所應承擔的道德責任，對於忍受不義的人而言，這是個試煉的時刻，讓人知道自己的脆弱和有限（傳三 16-18）。

## 2.3 苦難是偽裝的祝福

### 2.3.1 安康是人的本來狀態

人在痛苦中能不怨天、不尤人，這是高尚的品德，舊約的約伯在一天內失去所有的兒女和家產，當他遇上這災難性的痛苦時，還是能夠發出義人信心的吶喊：「我赤身出於母胎，也必赤身歸回；賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是應當稱頌的。」（伯一 21）痛苦讓我們對於生命的寶貴執著，提高我們對生存價值的敏銳度，在疾病中特別感受健康的可貴，在患難中特別緬懷安舒的日子，假如痛苦沒有停止的希望，我們甚至寧可沒有生於世上。因此，在極度痛苦中約伯咒詛自己的生日：「願我生的那日和說懷了男胎的那夜滅沒。」（伯三 3）因為沒有出生就起碼不會受苦，人在苦難中的期盼，豈不是指向健康快樂

（santé）是人類本來存在的自然狀態嗎？

### 2.3.2 苦難打開了天窗

顯我為義的上帝啊，

我呼籲的時候，求你應允我！

我在困苦中，你曾使我寬廣；

現在求你憐恤我，聽我的禱告（詩四 1）。

這是詩人大衛在困苦中的禱告。中文聖經和合本將原文救贖的意思直接翻譯為「使我寬廣」，其意義顯而易見：苦難就像是一個困局，將人團團圍住（boxed in）。因為人自己無法承擔這沈重的壓力，人被逼「往上」呼求（就是未曾認識上帝的人也會向天呼求），壓力越大，呼求的動力也越緊迫，經受痛苦的時間越長，越是加深了對從苦難中被釋放的渴望，並對施行拯救的上帝的期盼，這對於拯救者期待的意向行為（act of intending）預備了人心，苦難成為了開墾人心田的有利工具，為「迎接」救贖我們的上帝的來臨而鋪路。在約伯受苦的經歷中，最難忍受的不只是苦難本身的嚴厲性，更加是在不知道受苦的真正理由中，耶和華長期保持靜默，但也是在這忍耐等候的期間，<sup>40</sup>「深化」了他信靠上帝的心，在表面上耶和華好像對他所承受的痛苦置之不理，但相信必定在更深處上帝仍然持守祂的信實，這超出一般理性的信靠，正促進了約伯與上帝之間的互動關係，在這關係中不再是以公平原則（equivalence）為考量，乃是以超越的豐富（abundance）為依歸，正如上帝的恩典並非以公平計算一樣。換言之，在信心的投入本身是屬於人自由的，而非必要的選擇，我想這超越性的神－人互動關係屬於奧秘的領域。在討論信心的特質時，祈克果提到信心在位格主體的投入中所產生「無限的內在激情」（infinite passion of inwardness），就是在客觀環境無法提供完全確定的資料時，仍然願意不顧後果的絕對投入，這才是使真理內化的途徑，從委身行動中真正得著真理（truth appropriated）。<sup>41</sup>雖然到最後耶和華並沒有向約伯交代他受苦的因由，但是約伯卻能以信靠的心回應上帝：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己的言語，在塵土和爐灰中懊悔。」（伯四十二 5-6）

## 2.4 比死亡更深的痛苦

### 2.4.1 棄絕上帝的試探

<sup>40</sup> 等候上帝的拯救是愛上帝的具體表現，見 Markus Bockmuehl, “To Love God Is to Wait for Him: Reflection on a Theme of Biblical Spirituality,” in *Gott lieben und seine Gebote halten (Loving God and Keeping His Commandments): In memoriam Klaus Bockmühl*, eds. Markus Bockmuehl & Helmut Burkhardt (Basel: Brunnen, 1991), pp. 39-48.

<sup>41</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding the Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson & Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. 181-182.

然而，在痛苦中不是每個人都會選擇仰望上帝，也有因此拒絕祂的，當人不願以上帝為神時，便把思念「轉向」自我身上，並以至高者自居，這自我封閉的行動是出於高傲，結果不是靠自力得救，而是被上帝棄絕，靈性的黑暗是最深的痛苦，因為在當中將「失落」自我。在約伯的受苦經歷中，撒旦的攻擊是從外而內，咄咄逼人，首先使他失去家產，進一步失去兒女，再來更加切身，失去身體的健康，最終甚至試探他失落自己的靈魂：「你棄掉上帝，死了吧！」（伯二 9）耶穌基督也曾經警告：「那殺身體、不能殺靈魂的，不要怕他們；惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裡的，正要怕他。」（太十 28）啓示錄以「硫磺的火湖」來形容不止息的苦境（啓廿 10，廿一 8），耶穌用「哀哭切齒」和「黑暗」來比喻痛苦的慘狀（太十三 42、50，廿二 13，廿五 30），這些都只是用人的語言表達被生命的主宰棄絕，在靈魂的黑夜的可怕。

#### 2.4.2 被上帝棄絕的結果

在出埃及的經歷中，以色列人在遇上困難時的埋怨其實也便是把思念「轉向」自己身上，自我封閉的結果，不是仰望耶和華的拯救，而是假設了上帝棄絕了他們置之不理，這是出自他們「不信的噁心」（來三 12）。在表面看來，這遠遠比不上法老剛硬的心，但是問題同出一轍，只不過埃及的法老更進一步，將自己看為上帝：「耶和華是誰，使我聽他的話…？」（出五 2）<sup>42</sup>法老的心越發剛硬是上帝棄絕他的一種審判行動，因為他自己定意向上帝剛硬，在任憑中上帝使他的心越發剛硬，以致一樣比一樣更嚴重的災殃加在埃及地，當法老帶著軍隊定意追趕以色列，最後埃及軍兵葬身海中，死只是代表了生命與上帝隔絕的記號。作為位格者死亡不是停止存在，乃是失去應有的存在意義，甚至因著扭曲的緣故，在所作的事情上自我傷害，到無法終止的地步。在近代哲學中，尼采的「超人」表達了同樣自我封閉的思想，他假設了在沒有上帝的文化生活前提下，人扮演著「至高者」的角色，似乎要藉著敢於打破傳統道德規範來展現其存在的意義，但也為著同樣的原因自決死亡的時刻，<sup>43</sup>尼采哲學以極端的方式說明人需要生存的意義，但他封鎖於自我之內的「超人」所能得著的只是生存意義的假像，因為人無法獨自「自我超越」，離開了賜人生命的上帝，人的超越潛量（capacity of transcendence）將因沒有內在的支援力量而「坍塌」，結果只會進入「自我腐化的漩渦」（vicious circle of self-corruption），人的真正自我超越只有面向上帝，並在基督裡才能達成。

#### 2.5 基督代贖的受苦

---

<sup>42</sup> 在埃及文化中，法老王真正相信自己扮演了神的化身。

<sup>43</sup> Walter Kaufmann, ed., *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian Book, 1956), pp. 104-109.

### 2.5.1 上帝能否受苦？

受苦是人生的不可分割的部分，但是上帝是否也會受苦呢？在希臘神話中可以看見神話人物因著自己的過犯或彼此的爭鬥而受苦，這是人將人類世界生活投影到神話世界的結果。爲要保持上帝與人類之間的本體距離（*ontological distance*），過去如多瑪斯學派的神學家便認爲上帝不可能受苦（*impassibility of God*），但是今天大部分的福音派神學家都會承認上帝會受苦是事實，這並非說上帝像人類一般可以被侵犯（*subject to vulnerability*），乃是因爲出於愛的緣故祂爲我們的罪和所承受的痛苦傷痛。<sup>44</sup>故此，挪亞時代上帝因爲人類在世界上罪惡的生活「心中憂傷」（創六 6），以色列在埃及的苦情耶和華也看見，他們的哀聲也聽見了，「我原知道他們的痛苦，我下來要拯救他們脫離埃及人的手……。」（出三 7-8）對於新約時代的基督徒而言，上帝的聖靈也會因我們的罪而擔憂（弗四 30）。上帝的情感能力（*emotive capacity*）是祂的位格特質，我們按祂形象被造的人也同樣繼承了這特性，上帝不是人類幻想中的投影，相反的人類的位格卻是反映上帝的神性了。

### 2.5.2 上帝通過基督爲我們受苦

上帝不但因人類犯罪感到傷痛，更爲愛我們的緣故差祂的獨生子替我們承受罪惡的刑罰，爲要拯救我們脫離罪惡，這不是出於責任，乃是出自上帝豐富的愛與恩典。道成肉身的聖子「全盤」經歷了人類在墮落世界中的痛苦，包括外在生活中人類的各樣重擔、饑餓與困苦，因此耶穌說：「狐狸有洞，天空的飛鳥有窩，人子卻沒有枕頭的地方」（太八 20）；還有因承擔人類的罪債所帶來的內在傷痛，在客西馬尼園的禱告中，耶穌基督的掙扎不光是因爲十架酷刑的痛楚，更是因爲當身負全人類的罪惡時被聖父所棄絕那分離的痛苦，當他大聲呼喊「我的上帝！我的上帝！爲甚麼離棄我？」（太廿七 46）<sup>45</sup>這不是求知的問號，乃是在極度痛苦中的悲鳴。基督的受苦反映著他成爲人的可被侵犯性（*human vulnerability*），連人在罪惡中與上帝隔絕的經歷，他也走過了。他能夠感同身受地體恤我們一切的軟弱，因「他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」（來四 15）雖然聖父沒有經歷被侵犯的痛苦，但在三一的相交合一中，聖父通過認同與「代入」（*identify with*）愛子的經歷，也能完全體恤我們的軟弱，在這代入的意義（*mediated sense*）上，聖父也經歷了道成肉身所經歷的。

## 2.6 爲基督受苦

<sup>44</sup> G.R. Lewis, "Impassibility of God," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1985), pp. 553-554.

<sup>45</sup> 這分離是關係性的暫時分離，並沒有影響三一的存在本體，見拙著《永活上帝生命主》，頁 166-167。

### 2.6.1 寧可為義受苦

作為人類的一員，屬於上帝的人在世上不會因信了基督而能避免苦難，但是在苦痛中卻有基督的同在與保守（參約十七 15），因他也曾經與我們一樣，能體恤我們所經歷的一切，這是活在基督裡的權利。經歷痛苦時最難受的是獨自承擔的孤單，約伯的三個朋友因為沒有他同樣的經歷，他們的「安慰」不但沒有幫助，反而增加了當事人的苦楚。基督徒不要因犯罪而受苦，因為這樣就沒有可誇的，但假如是因基督的緣故而受苦便是有福的：「人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了！應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的。在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們。」（太五 11-12）

### 2.6.2 為義受苦的盼望

基督已經為我們留下為義受苦的榜樣，叫我們跟隨他的腳蹤行：「他並沒有犯罪，口裡也沒有詭詐。他被罵不還口；受害不說威嚇的話，只將自己交托那按公義審判人的。」（彼前二 22-23）雖然反擊是人類的自然本性，但是在報復中容易把自己陷於不義之中，讓上帝來為我們做主是最恰當的選擇，忍耐是基督徒的兵器，能夠持守到底的秘訣是保守自己有「無虧的良心」，使我們不論對上帝或世人都能坦然無懼（彼前三 14-16），無虧的良心生髮屬靈的道德勇氣，一方面能溫柔以對，但另一方面又能堅守立場。

其實為義受苦對於淨化人心有莫大的助益，「因為在肉身受過苦的，就已經與罪斷絕了。」（彼前四 1）痛苦將我們的注意力集中在上帝身上，當我們被逼仰望祂拯救的時候便自然輕看情慾的事，痛苦的試煉好像有收回人類放蕩不羈的心的功效，所謂「溫飽思淫慾」，當人在安逸中容易被物慾引誘；在一帆風順的時候，人也自然產生高傲的心態，因此也有一根刺放在保羅的身上，免得他因啓示甚大覺得自高，提醒他常常仰望主，因為他的恩典夠用，他的能力藉軟弱的人顯得完全（林後十二 7-9）。在與基督一同受苦當中，上帝榮耀的聖靈常在我們身上，使我們也可以得著與基督同榮的盼望（彼前四 13-14）。為義受苦如果能夠擴大我們對於上帝的容量，讓上帝的聖靈更多在我們身上作主，這莫非也在預備我們承受將來得榮耀的條件嗎？

### 2.6.3 受苦的代贖意義

基督的受苦救贖了我們脫離死亡，基督徒為義受苦在類比的意義上也有救贖的意涵，當我們經過某些難處之後，可以成為安慰別人的幫助，只有過來人才能感同身受的安慰經歷同樣痛苦中的人。在更廣的意義上，基督徒為教會的緣故受勞苦，為要讓教會得著益處，也是繼續完成耶穌基督代贖的工作，使徒保羅看自



己在事奉中遇見諸多的困苦，是「補滿基督患難的缺欠」（西一 24），讓基督的救贖更完全落實在基督的身體，就是教會當中。對於初代教會許多基督徒的犧牲，西方教父特土良便認為殉道者的血是教會生長的種子，基督徒為義受苦不是徒然的，在上帝的手中都必能成就更美的事。當代的中國教會所經歷的，正是上帝因著苦難而賜福的見證，歷經火煉之後的中國教會成為歷代以來人數增長最快的教會，信徒人數在五十年內從八十三萬五千人增加至估計的八百五十萬人，差不多一百倍的增長。<sup>46</sup>

### 問題討論

1. 列舉中國近十年來的重大苦難。
2. 為何有苦難？你認為誰需要負責？
3. 為何人禍常比天災更加慘烈？
4. 傳道書的智慧如何幫助我們面對無常？
5. 約伯所受的苦背後暗示了耶和華是怎樣的上帝？
6. 你認為上帝能否受苦？跟祂的完美有否衝突？
7. 中國人通常如何面對苦難？做為基督徒你如何幫助你受苦的鄰舍看待苦難？
8. 耶穌說：「為義受逼迫的人有福了！因為天國是他們的。」（太五 10）中國的以巴弗（參本章附錄）是否給我們啟迪？

---

<sup>46</sup> 當代中國教會的經歷，詳見趙天恩、莊婉芳，《當代中國基督教發展史：1949-1997》（台北：中福出版社，1997）；拙著《永活上帝生命主》，頁 86-92。

## 第二章 附錄

### 中國的以巴弗：不回答、不交代的屬靈原則<sup>47</sup>

1959 年夏季，也就是我下放農村一年半後，又逢大隊裡搞半年思想小結。我的小結還是老樣子，第一關思想改造就突出矛盾擺著，公開表示我不打算進行這種改造或轉變。下放大隊長來找我，我們坐在農村生產大隊的大院裡，他根本沒提我思想改造小結的事，只告訴我，領導要求我寫一篇有關我向別人「宣傳宗教迷信」的報告。他叫我好好回憶，自從下放到農村一年半以來，所有這方面的事寫全了，一件事也不遺漏，都把它列出來。每一件事都要寫出四個方面：（1）時間，某年某月某日某時；（2）地點，在地頭、或挖河工地、或村里街上、或小組裡、或行路中等等；（3）當時有哪些人在場，你對他們說了哪些話（傳福音、為主做見證的話）；（4）他們對你的話有甚麼表示或反應。每一件事情都要寫明這四個方面，越詳細越好。他著重說，不要求我進行甚麼認識和批判，也不用管這件事對或不對，主要是把每一件事實寫清楚。我對他說：「我們作基督徒的，若有人問我們甚麼，我們就有責任把我們所知道的真理告訴他們，這都是光明正大的事，我向來是公開說話，從沒有在暗地裡偷偷摸摸說甚麼。」他說：「是呀，光明正大的，既是光明正大的，爲甚麼就不能公開寫在紙上呢？」欸，我發現似乎是遇到了新的問題。的確，我們這麼做是光明正大的，但是不是應該——寫出來交給他呢？我不明白神對這事的旨意如何。我就直接告訴他：「這事對我是個新問題，我不明白神的旨意如何，我們這麼做是光明正大的，但要不要寫出來交給他呢？我請你給我半天假，我需要爲這個問題禱告神，等明白了神的旨意，我再回答你…。」他一聽我要請半天假禱告，「不行！」「要是不行的話，我就沒法回答你了，因爲我不禱告清楚神的旨意。」他抓了抓頭，想了一會兒，對我說：「那就這樣吧，你不要回住屋去，你要禱告，就在這兒禱告吧！」說著，手往後一指，在我們背後，是很長的一間大屋，靠院有一排玻璃門和窗，那是農村生產大隊的會議室。我說：「好呀，神無處不在，我就在這裡禱告吧。」

他走了，我也推門進屋，感到壓力特別大，知道這不是一件小事，但我也沒有時間去思考爲甚麼要我寫這些，寫這些幹甚麼用？我只專心向神迫切呼求：「神啊，這件事我實在不明白你的旨意究竟如何，求你將你的旨意指示我。」感謝父神，我迫切尋求神的旨意，祂一點也沒有耽誤我。立刻，神讓我想到，主耶穌當年在祭司面前受審時，祭司曾盤問主，你傳道時都說過這些話、做過這些事、哪些門徒跟過你？要主交代明白、招供出來。主是怎麼做的？祂交代過一句話、一件事沒有？招供過一個門徒沒有？主連一句話、一件事（在祭司眼裡，這些都是主耶穌的罪行）也不交代，一個門徒（在祭司眼裡，這是主耶穌的共犯、合夥人）也不招供、不牽連。…所以，主自己的榜樣，使我的眼睛明亮了：主怎

<sup>47</sup> 節錄自吳維樽《中國的以巴弗》（台北：中福出版社，2002），頁 172-175。

樣做，我也怎樣做；主不回答，我也不回答。主如此快垂聽了我的禱告，使我明白神的旨意，我也立刻就把迫切祈求，轉變成感謝讚美。從坐下禱告、到站起來感謝讚美，共約十多分鐘而已。

我找到了大隊長，隊他說：「我明白神的旨意了。」大隊長也感到驚奇、高興，如果是請半天假，至少得幾個鐘點吧，怎麼現在那麼快呢！「怎麼樣啊？」他滿臉笑容地問，我說：「大隊長，我清楚神的旨意了，你剛才叫我寫的那些東西，我一個字也不寫。」他的臉馬上沉下來：「爲甚麼？」「因爲當年主耶穌就是這麼做的。」大隊長生氣呀，臉色鐵青，大發脾氣，破口大罵。但我因著清楚明白了神在這類事上的旨意，心中十分喜樂、平安，恭恭敬敬坐著聽他發脾氣、聽他罵，一聲不吭。後來我才知道，其實，下放大隊已經商量妥當，要先在我的小組裡、再在中隊裡、最後在全大隊裡，逐級對我開批鬥會。只是很缺乏批鬥的具體資料，所以讓我先自己提供，把一件件事都擺列出來，再加上別人所檢舉揭發的，就可以作爲批鬥的根據了。但現在我甚麼也不寫，就完全搞亂了大隊原先的計劃，所以到末了，批鬥會也沒有開成。一切都有父神在那裡安排、掌握，感謝讚美主！

## 第三章 罪在門前

*摘要：罪惡是墮落世界的現實，我們沒有人能夠逃避罪的影響，罪是完美的扭曲，讓人靠自己無法做所願意的善，要逃避的惡反倒去行。人不能脫離罪惡的漩渦而自持，更遑論可以成為別人的幫助，這是原罪（孽力）的下墜力量。*

*關鍵詞——原罪、自我塌陷、扭曲*

### 3.1 從誠信危機說起

生活在當今的中國社會，若要大家接受罪惡的實在性，我相信不用太多解釋，層出不窮的黑心產品已經足夠證明在「向錢看」的風氣之下，人會為著一己私利而致他人性命於不顧，近年在各地曝光的黑心奶粉，毒大米，泔水油，毒瓜子，黑心月餅等只是問題冰山的一隅，<sup>48</sup>最直接的影響當然是業界的收入，但還有從投資者和消費者對業者的誠信疑慮引發更深遠對中國整體的信心危機，按社會科學院金融所 2004 年發表的研究，光是經濟損失每年達 6000 億元人民幣，<sup>49</sup>其他相關的國民健康和環境成本等非經濟代價難以計算。誠信危機產生的經濟損失倒只屬於表面的事，在大家口誅筆伐這些害群之馬為缺德的敗類的同時，正揭示著「假冒」更深層的問題，我們無法接受只是虛有其表，內容全不實在的偽善，而偽善是墮落的人類的標記，因為只有人才知道何為善但又故意不去履行應有的本分，人願意為了自己的利益活在虛假當中，這是罪人的表現。在製造或出售假冒商品中，影響的不單是主事者和受害人本身，更破壞了正常社會中應有的互信關係（breach of trust），這損失才是最嚴重的，因為沒有互信基礎社會難以運作，缺乏信任這社交的潤滑劑，光是靠國家行政機制的嚴刑峻法也於事無補。

### 3.2 良心的見證

當然全中國只有少數人有份於黑心商品，但沒有一個人能說自己沒有虛假的一面。環顧四周在他人身上看見的罪惡，就獨個兒自醒時會發現自己生命中也有虛偽與詭詐的痕迹（約八 7）。也許對於相對正直的人而言，自覺不會弄虛作假，不過在其他方面也難以逃過良心的審查，例如對錢財的貪戀、淫猥的思想、和權力的慾望（money, sex and power），壓根兒這些都是使徒約翰所提，人活在身內所面對「肉體的情慾、眼目的情慾、並今生的驕傲」的試探（約一書二 16）。是非之心人皆有之，這是上帝創造時賜給人類與生俱來的道德判斷能力（羅二

---

<sup>48</sup> 參〈中國黑心商品大全〉：

[http://www.taiwantp.net/cgi/TWforum.pl?board\\_id=3&type=show\\_post&post=247](http://www.taiwantp.net/cgi/TWforum.pl?board_id=3&type=show_post&post=247)。

<sup>49</sup> 劉煜輝，〈誠信危機制約可持續發展〉，《新財富》總 42 期（2004 年 10 月）：

<http://www.p5w.net/p5w/fortune/200410/6.htm>。

14)，<sup>50</sup>這道德判斷也許可以看為是人作為被造的位格者被賦予的一種「本能」(instinct)，當人為著作了某一件事情而感覺羞恥的時候便表示自己已有罪，就是要刻意否認，良心會告訴我們有無法逃避責任，奇怪的是不是別人告訴你觸犯了甚麼社會法律使你自責，乃是自己內心給你提醒不為人知的事，良心可以被埋沒，或當多次被壓抑後變得遲鈍，但是不能被消滅，在不經意的時候，良心會再次甦醒。<sup>51</sup>人能夠獲得清潔的良心是何等大的禮物，「無虧的良心」是罪得到赦免的結果（來九 14，十 2）。傳統中國雖是禮義之邦，有崇高的道德理想，但這自我定位並未掩蓋我們作為已經墮落的人道德無能的事實。在中國文化，也因為缺乏上帝做為人的道德生活的負責對象，中國人良心中沉澱的罪咎是沒有真正解決的出路的，因為沒有赦免！當然也不會有救贖。

### 3.3 罪惡的本質

當聖經說「世人都犯了罪」，我們自然反應是不以為然，因為明明我們都不是作奸犯科的人嘛！到底何為罪？罪的本質又是甚麼？基督信仰所講的「罪」是指人類離棄上帝後活在「因自我塌陷而扭曲的實然狀態」(a state of perversion due to collapse of self)，所謂自我塌陷是指人作為被造的位格者需要依靠創造並賜他生命的上帝而存活，在人離開生命的源頭之後就像泄了氣的汽球一般塌陷下來，人性便失去原本的豐滿而扭曲。這扭曲的狀態其實牽涉各樣的問題，在廣義上都可以稱為罪，從關係的角度看上述的罪之狀態乃是源於人與上帝「關係的破壞」(breach of relation)，從這破壞的神人關係引申影響到所有其他關係，包括人際關係和與萬物的關係。

然而從扭曲狀態(יָצָוּ)所產生的效應而言，則牽涉人的「自戀」(narcissistic)思想和行為，可以說當人沒有仰望上帝時就自然以自己為上帝，人的無能成為虛偽的原因，沒有達到上帝的標準(אֲחֵרָה)，人的無限潛量成為一切越軌的動力(עֲשָׂה)，總而言之是從內在思想到外在行為都缺乏了條理生活的力量(inordinateness)。其實「罪行」只是將真相表面化，把人內心的狀況全盤托出的表現而已。奇怪的是這扭曲狀態並非中性的，乃是「沈潛」對於一切美善的事物有無名的「反叛」力量(revolt)，保羅在羅馬書，最終反叛的對象其實直指上帝作為一切美善的源頭，因為人的位格主體性（自己作上帝）逼使他作一個「生

<sup>50</sup> 「良心」(συνείδησις)作為在人類內在的非位格性道德判斷本能雖然在新約聖經出現，但是最早源自希臘社會通用的觀念，見 C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, Studies in Biblical Theology 15 (London: SCM, 1955).

<sup>51</sup> 談到良心，詩人 Mickle 說得好：this watchful auxiliary of the soul may be lulled to sleep but it can never die; it may be deadened but can never perish utterly. Happy is the man in whom it never sleeps. If it pain him the pain is for his good: it is as a thorn to guard him from the briers of iniquity: if he disregard it sad indeed be the after pangs and numberless the sore bruises. Let him but commit a crime: the little tell-tale conscience wakes and all happiness is gone (Conscience: A Tale of Life).同上引，頁 5。

存空間」的選擇，不要面對自己墮落的本相被上帝的美善所否定，寧可堅持自己墮落的「正當性」而否定上帝的美善，這對美善的反叛是扭曲人性或人的「罪性」最深層的實況，而罪性做為人類的實存狀態（disposition）支配著一切人類的生活。所以「罪」最基本並非社會學的議題，乃屬於神學範疇的問題。

如果把罪的問題繼續延伸到社會層面，我們發現罪性的扭曲從個人的生活可以投射到影響社會的整體文化，又從中反哺建立自己個人的價值，人變成罪惡世界生活的「共犯」，<sup>52</sup>不但通過文字、藝術表達出來，更把罪惡的價值制度化成為生活的規範。因此，在社會生活中，人在支取了社會文化的價值觀念後，常常不自覺的跟隨時下風俗行事，不過共犯效應不但是外在的因素使然，或者我們只是不得已活在制度下，牽涉更深的是內在扭曲人性中彼此爭先的動機，讓自己在別的（罪）人眼光中被接納，而且可以成為他們的表表者，所以在單獨一個人不會作的惡事，在團體動力下就有膽量去做。不過罪惡的事情並不止於個人和社會，更指向世界生活背後靈界的介入，就是魔鬼和邪靈轄制墮落的人類，通過個人因罪惡在內心所開放的管道，並藉著社會裡行政勢力的配合，還有不同形式的偶像崇拜和相關的地方風俗，蒙蔽人心以達到擄掠人的靈魂的效果。因此，有偶像崇拜經歷的人往往比較困難向上帝開放。

### 3.4 自我的塌陷

人作為被造的位格者並非自有永有，獨立自存的個體，按照上帝形象被造的人有其從作為位格者特質所賦予的超越與永恒，但是位格者卻存在於彼此的相交中，從相交而分享生命，上帝向人吹氣使他成為活人這行動有特別意義，就是表明人的生命從上帝而來，不但在創造時刻跟人有生命的關聯，在人類被造後的整個存活歷史也跟上帝的生命關係密不可分，伊甸園中的生命樹所代表的就是人不斷得著上帝給予生命的供應，不但是身體上的需要，更是生命相交的關係。因此，當因犯罪而被逐出伊甸園之時，亞當失去的不只是美麗的家園，更是這家園所代表的與上帝生命的割裂，因此耶和華派遣天使把守生命樹，免得人繼續吃其中的果子而永遠存活（創三 22-24）。

缺乏上帝生命支撐的自然結果是自我空洞化，需要尋找別的東西填滿這本來為上帝臨在而設的空間。人作為被造的位格者本來就是有自我關聯的能力，是其「位格延展」尋找與自己「位格內涵」相交，在沒有更高的相交對象情況下，人以自己為對象來滿足自己，這本來在自然情況下的「自我關聯不正常地內轉」（self-reflexivity turns inward）。弗洛伊德心理分析理論中的「超我、自我、本我」的架構，似乎是保羅神學中「聖靈、我、肉體」的世俗版本，以社會規範替代上

---

<sup>52</sup> 奧古斯丁對於「共犯效應」有入微的分析，見 Augustine, *Confessiones* II.8-9，見《懺悔錄》，頁 34-35。

帝的聖靈，不過兩者其實都說明一件事，就是「我」在沒有更高的崇拜對象時將選擇自己以感官的「肉體」作為滿足的目標。在不同的感官領域中以「性」最為深層，因為這是上帝賜給人的禮物，在人際間最密切的相交關係中分享，似乎是「類比著」（analogical to）神人位際關係間生命相交的親密深度（depth of intimacy）。<sup>53</sup>怪不得奧古斯丁在思想成熟期討論人的私慾（*concupiscentia*）問題時都不離開性慾的內容，這不是因為是他個人歷史背景使然，乃是他命中了墮落人類的要害，所言的不竟是所有人的普遍經歷。

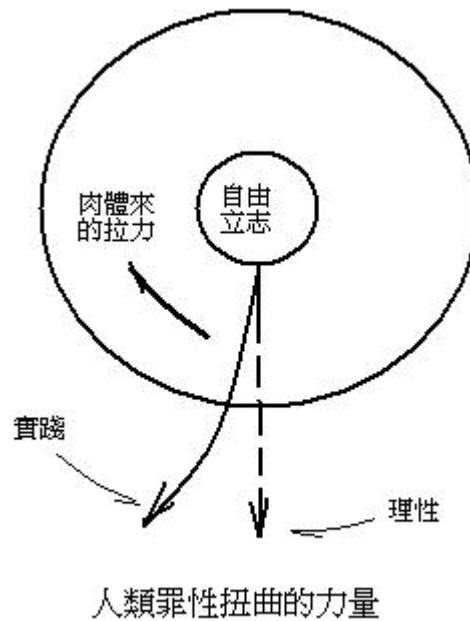
### 3.5 知行不一

人性因自我塌陷的扭曲雖然表現在外在行為中，但卻可以追源自人內心世界的景況，因為那才是真實的圖畫，所以耶穌談論猶太人的假善時，說：「入口的不污穢人，出口的乃能污穢人…惟獨出口的，是從心裡發出來的。」（太十五 11、18）又「好樹不能結壞果子；壞樹不能結好果子…所以，憑著他們的果子就可以認出他們來。」（太七 18、20）即便我們也許可以裝出道貌昂然的臉孔，但是內心的詭詐常常在不經意時所說的話中露出馬腳（太十二 36），因為心中想的是甚麼就會「自然」流露甚麼。明顯地耶穌看到的不是看得見的行為表像，而是看不見的內心真際，實際上，並非外顯的行為乃是心中發出的犯罪意向（intention）就決定了一個人是否有罪，因為沒有化成行動可能只是缺少機會而矣（例：太五 22、28）。

使徒保羅發現不單是人無法遮掩內心的罪，連靠自己力量去行善也作不來，所以他承認「立志為善由得我，只是行出來由不得我」（羅七 18），這是對人性何等深入的描述，理性的善無法戰勝非理性的惡！好像直線思維在經過身體的實踐時便有扭曲的力量使原初的意願走樣了，有肉體而來的拉力（drag）把路線改變。理性決斷本身尚無須投注生命力的代價，依然是抽離實際生活的狀況，只有落實於行動時才牽涉把理論變成實在（actualization），而遇上真實的阻力，是缺乏上帝聖靈生命動能支撐的當然結果，實踐是在不同方面的力量爭競中進行的，故此保羅說：「上帝的國不在乎言語，乃在乎權能」（林前四 20）！

---

<sup>53</sup> 因此，在某些宗教如印度教的崇拜中設有廟妓，以性交經歷的忘我境界作為引進宗教超越的方法，這都是「錯位」的宗教行為。



不過保羅似乎沒有光是看見缺乏力量的一方面，更明白人性的扭曲也積極顯明在對善的準則（如猶太律法）的非理性盲動中，就是知道誡命所提供的道德安全規範反而成為挑動私慾的工具，在誡命的原意皆為美善的前提下，只有一個解釋：就是人類罪的本性在發動，在自我扭曲狀況中誤用了上帝叫人為善的律法。對於中國文化傳統道德至上的理想而言，這聖經真理的啟示猶如當頭棒喝，孫中山先生說過「知難行易」，但聖經告訴我們，起碼在倫理的事情上絕對是「知易行難」，或者更貼切應該是「知可以而行不能」。其實人性的扭曲何止影響人類行為？就是連人對真理的認知也會被矇蔽，因此猶太人因心裡剛硬而看不見摩西律法的真正生命意義而執著於條文（林後三 13-16），保羅把這情況更大範圍應用在一切拒絕真理的人身上：「他們雖然知道上帝，卻不當作上帝榮耀祂，也不感謝祂。他們的思念變為虛妄，無知的心就昏暗了。」結果是屬靈視覺錯亂，將是非顛倒，把被造物當為上帝敬拜（羅一 21-23）。因此罪惡的扭曲能力深入拒絕上帝的人的內心，奧古斯丁分別以「屬靈的無知」（*ignorantia*）和「道德的困難」（*difficultas*）來形容罪惡對人類正常知性與行為雙重的顛覆能力。<sup>54</sup>

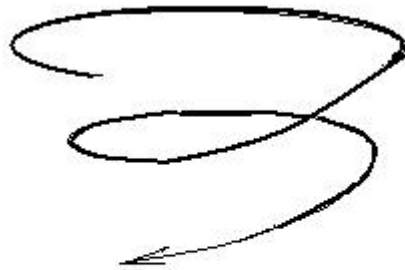
### 3.6 無法自拔的漩渦

人的內心狀態其實不是不變的，耶穌用「田」來比喻人心的不同狀況（太十三 18-23），如果人心是可塑造的話，那在墮落中人的發展只有每況愈下，每一次的犯罪都會加深將罪刻劃人的心中，每次拒絕悔改的機會只會使心更加剛硬（羅九 17-18），因此箴言特別提醒我們要「保守你心，勝過保守一切，因為一生的果

<sup>54</sup> 討論見拙著 Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, Patristic series 2, ed. Gerald Bray (New York, etc.: Peter Lang, 1999), pp. 42-45.



效是由心發出。」(箴四 23) 其實惡人也有不同等級，可以按照內心的開放性分類，<sup>55</sup>「愚蒙人」(פְּתִי) 是話都信 (箴十四 15)，是初出茅廬的菜鳥，相對而言還有被糾正的可能；「愚昧人」(כֶּסֶל) 行事愚忘，而且行了又行，成為習慣，比喻為狗回轉吃自己吐出的髒物 (箴廿六 11)；「愚忘人」(אִוֵּל) 似乎已經到了刻骨銘心的地步，用任何嚴厲方法，甚至用杵責打也無法把他的愚忘除掉 (箴廿七 22)；還有「愚頑人」(נִבָּל) 則向智慧完全封閉 (箴十七 7，卅 22)。所以，兒童需要管教，免得掉進愚昧中 (箴廿二 15；廿九 15)，從此看來，犯罪是可以建立慣性的，當人選擇走上罪惡的道上後，每次犯罪會比上一次來得「自然」，因為罪行加深了罪的性向 (disposition to sin)，而罪的性向又促進犯罪行為。



人類每況愈下的犯罪傾向

奧古斯丁在探討墮落的人類深層如何被私慾牽制誘惑有特別的洞見，<sup>56</sup>他認為人一旦掉進私慾的漩渦就無法自拔，這漩渦始於人的靈魂自願轉向肉體的滿足 (*voluptas*)，而這轉向又引起自身從肉體而來的腐敗，這腐敗又牽累著靈魂使其「更易於」被肉體的滿足所牽引。再者，人對真理「屬靈的無知」更增加了他無法脫離這漩渦的誘因，這種被肉體的強力吸引就是奧氏所指的「習性」

(*consuetudo*)。另外，奧氏後來更將這肉體的滿足的吸引力歸根到人類難以自制的私慾中 (*concupiscentia*)——尤指性慾。他講的滿足感甚至以「甜」(*sweetness*) 來形容其誘惑的強烈。

奧氏所言其實離不開人類自我塌陷的議題 (他稱之為 *inopia*)，就是人轉向滿足自我時的「自戀」(*narcissism*) 表現，在奧古斯丁發展「習性」的觀念時，提到人原初犯罪墮落的原因就是接受了自戀的試探，跟試探者因驕傲而墮落的原因同出一轍，因為驕傲是自發性的自戀，成為撒旦越位要成為上帝的動機。被造的人類在墮落後的扭曲就在於無法自己超越出於自身的私慾，他位格的延展不斷尋找愛的對象，沒有上帝為終極對象時最後只會找上自己，人位格的無限性所賦予愛的潛量 (*capacity for love*) 促使他對愛有無限的渴求，自我轉向的滿足變成了私慾。雖然奧氏談論私慾也有一般的意義，包括食慾，但他把重點放在性慾上

<sup>55</sup> Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentary Series (Downers Grove: IVP, 1964), 39-41.

<sup>56</sup> 見拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, pp. 41-59.

不無理由，因為正如前述，在人際關係中夫妻關係最為密切，「性」正反映了人作為被造的位格者的「天然本質」，脫離了上帝而自存的人對愛的滿足，性慾就「自然」成為主要的焦點。歸根到底，唯有靠賴耶穌基督的拯救才能拉拔我們脫離罪惡的漩渦，又藉著聖靈的導正才能將人的愛慕滿足於與三一上帝的相交中。

### 3.7 上帝的震怒

人在罪中與上帝的異化是一種敵我矛盾關係，因此，上帝的震怒臨到一切不虔不義的罪人身上（羅一 18），上帝的憤怒由人背離祂而構成的傷害所產生，如果要找一個人際關係的類比，這叛離等同在「宗教意義上的淫亂」（*adultery in religious sense*），是歸屬的轉移，出賣自己歸給「別神」的行為，在出賣行動中虧缺了上帝在我們身上本來賦予的榮耀（羅三 23），作為聖潔榮耀的上帝，犯罪的人在自我玷污中將自己與上帝隔絕，好像人在淫亂中把自己跟配偶隔斷一樣。當然，在此所謂歸給別神並非說所有的罪都直接跟偶像崇拜相關，然而在罪中的人便成為魔鬼權柄管轄的人，「犯罪的是屬魔鬼的，因為魔鬼從起初就犯罪」（約壹三 8）。從這個角度理解，犯罪的最高峰便是魔鬼崇拜，世界上各樣的偶像敬拜就是邪靈崇拜的一種，因為受人膜拜的偶像背後就是邪靈；更加廣義看，對於世界物慾的追求是無形的偶像崇拜，因為若把尋求上帝的心去追逐慾望的對象便是將它偶像化了。任何形式的偶像崇拜都是與耶和華為敵的行為，故此十誡的第二誡聲明：「不可跪拜那些像，也不可事奉它，因為我耶和華——你的上帝是忌邪的上帝。恨我的，我必追討他的罪…。」（出廿 5）從聖經真理的角度看，偶像崇拜就是宗教意義上的淫亂，而實際上在迦南地流行的外邦宗教型態，行淫亂和拜偶像兩者密不可分。

因此，面對聖潔的耶和華，先知以賽亞立刻意識到自己問題的嚴重：「禍哉！我滅亡了！因為我是嘴唇不潔的人，又住在嘴唇不潔的民中，又因我眼見大君王——萬軍之耶和華。」（賽六 5）在罪惡的狀態中，罪人沒有任何可以解決的方法，除非悔改求罪得赦免，已經破壞的關係才會得到修復（賽六 6）。受損的神人關係是個很大的重擔，人需要被饒恕才能繼續存活，舊約時代的「贖罪日」便是為此目的而設（利十六章），讓以色列民通過代罪羔羊的獻祭——預表基督的代贖——得到暫時解決罪債的方法，耶穌教導門徒的主禱文中也有求天父的赦免如同求日用飲食同樣重要（太六 11-12）。「罪的公價乃是死」（羅六 23），當然不一定表示人犯罪會立刻暴斃，但是卻說明關係的斷絕所帶來的後果，與人的隔絕尚且難過，何況與生命的主隔斷便是永遠的絕望，耶穌基督的代贖就是以他的死代替了我們應該承擔的死的代價，讓凡接受他拯救的人都得著生命的新盼望。其實在人際間何嘗不是需要修補破裂的關係？我們若因做了某事得罪別人時，便跟對方處於異化的關係狀態，比如說丈夫有了外遇將構成他與妻子間關係被破壞，在此，除非丈夫離開第三者，又得到妻子的原諒才能修復關係。不過當我們更深

入一點的時候，會發現人的饒恕不一定解決最終極的問題，良心仍然告訴我們還有未清的帳，這反映著人犯罪不但破壞人際關係，也同時破壞了人神關係的事實。

### 3.8 原罪的本義

也許基督信仰中最困惑人的是「原罪」的觀念：為何說我們每個人都有原罪，難道剛剛出生的嬰孩也算有罪嗎？如果真正有罪，那上帝又是否公平？我們要回應這些疑問，首先必須明白「原罪」的教義要解釋甚麼。要解釋的其實包括下列四點：

- 1) 罪的廣度：罪在世界的普遍性
- 2) 罪的深度：人全然的扭曲
- 3) 最初開始：從出生開始人就活在罪的狀況中
- 4) 轄制力度：保羅對於「肉體」方面的教導

表明罪對整個人類的影響是全面的和徹底的 (total and pervasive)，沒有任何人可以逃脫，也沒有任何的自救辦法。我們在上文除了第三點以外，基本上已有交代。罪惡的普遍性有目共睹，不用再多贅述，各人的良心可以做見證；相信也沒有人會懷疑人性的扭曲是深入各層面的，從外在行為到內心的意向，就是有崇高道德理想的也無能付諸實行，各人的分別只是人性扭曲的程度不同而已；關於「肉體」方面的轄制能力，我們活得夠久的人大致都能體會罪性那使人無法自拔的下墜力量。

剩下來的問題，我們需要解釋人如何生下來就在罪中。其中最常引用的經文莫過於大衛的詩篇：「我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。」（詩五十一 5）當然，我們要明白這是以詩的體裁表達，但無疑是要表明罪在人身上的原始性，在此明指人在被懷胎過程中便有罪，具體當作何解釋，我們可以有如下四種解讀：

- 1) 在母親懷胎時胎兒便開始犯罪 (beginning to commit sin)
- 2) 懷胎過程已經陷於罪惡的實況中 (already in the state of sin)
- 3) 罪惡參入懷胎過程中 (affected by sin)
- 4) 懷孕在罪惡的權勢下進行 (under the power of sin)

如果是第一類情況，那需要證實胎兒有明顯的意志參與才會「犯」罪，如果以人的意識反映意志表達的可能，相信很難證實胎兒有足夠成熟的意識以致需要承擔永恒的道德責任。<sup>57</sup>比較容易解釋的是後三類情況，其實人在罪中的實況都能夠

---

<sup>57</sup> 奧古斯丁認為原罪作為罪應該有意志的參與，所以解釋全人類在亞當犯罪時都在他懷裡，因

解釋為內在的處境：扭曲的人性，並外在誘因：邪靈勢力的運作。這樣，我們便明白為甚麼小孩相對是純潔的（太十八 1-5；可十 13-16），因為如果犯罪要求意志的投入，那他們像新的抹布還沒有太多使用機會而變黑，他們還沒有多少次運用成熟的意志去行惡，然而不是說他們完全絕對聖潔，因為每次意志的運用都無法脫離扭曲的思想和行為，並對應著扭曲人性從世界上邪靈力量藉著各方外在環境介入所造成使人墮入犯罪網羅的試探。所以奧古斯丁對嬰孩的看法是，他們的純潔是缺乏作大惡的力量，而非本質上聖潔，他從對於嬰孩與照顧者間互動的觀察中看見不會講話的嬰孩的哭鬧和肢體語言充分表達了其反叛性，這就是罪的表現<sup>58</sup>。這樣說來，嬰孩的原罪除了牽涉外在的誘因，基本上就是指從父母親傳承下來的扭曲人性，如果我們同意生命特質可以遺傳給下一代的話，那扭曲的人性也便成為人類墮落後代代相傳的人性特質，正如貓遺傳貓的生命，狗遺傳狗的生命，罪人也遺傳了罪人的生命。<sup>59</sup>

這個狀況正是保羅在羅馬書所說的：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」（羅五 12）亞當犯罪而墮落，結果是死亡因罪而成為存活在這世界的處境實況，死包括了生命腐朽或扭曲帶來一切的後果，這情形以「肉體」（σὰρξ）最能代表，成為支配著所有人類生活的「權柄」（參羅五 14），因此沒有任何人可以不犯罪。從總體看，羅馬書五章 12-21 節所說的是在亞當裡和基督裡的兩個權柄範圍，在沒有基督的救贖的情況下，人類唯一的道路就是滅亡。<sup>60</sup>然而，既然上帝會按照罪惡程度的深淺來定奪所受懲罰的多寡（太十一 20-24），那沒有救恩而去世的小孩可想所受的理應相對較輕，因為他們相對純潔。對於如夭折的嬰孩的去向問題，其實聖經沒有清楚交代，<sup>61</sup>我們也許應該等候慈愛與聖潔並重的上帝來判斷，說不定祂自己有出人意料的恩典。

---

此也自然參與了亞當的犯罪。這是借用了希伯來書作者說明亞倫祭司等次低於麥基洗德的論點（來七 10），不過兩者意義不太一樣，因為談等次是關乎權柄結構問題（authority structure），而亞伯拉罕作為亞倫的祖宗獻祭給麥基洗德正說明了亞倫和麥基洗德間的上下關係。不過同樣邏輯論述全人類在意志上參與亞當的犯罪卻難以服人，因為在亞當犯罪時其後裔未有「獨立」意志。參 Augustine, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum* II.25, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1<sup>st</sup> series, ed. Philip Schaff, vol. 5, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 60.

<sup>58</sup> Augustine, *Confessiones* I.7, 見《懺悔錄》，頁 9-11。

<sup>59</sup> 參拙著《永活上帝生命主》，頁 318。

<sup>60</sup> 歸屬於兩個權柄範圍是「約的神學」之基本觀念，見 G.N.M. Collins, “Federal Theology” in *Evangelical Dictionary of Theology*, pp. 413-414.

<sup>61</sup> 假設成人才能承受完全的道德責任，那到底復活時，嬰孩是否仍為嬰孩，還是變為成人？如果以「字面化」來解讀像馬太福音十八章 1-5 節這些經文，可能傾向前者情況。但復活時像天使一般是否暗示著沒有男女之別的同時（太廿二 30），也將沒有幼長的區分？當論及夭折嬰孩是否下地獄的問題，他雖然從邏輯的角度必須認為必然如此，但其實他也不願意作太絕對的答覆，覺得嬰孩所受的苦應該是最輕的：“It may therefore be affirmed, that such infants as quit the body without being baptized will be involved in the mildest condemnation of all.” Augustine, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum* I.16, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1<sup>st</sup> series, vol. 5, pp. 22-23.

### 3.9 禁果透視的問題

有人會問，爲甚麼上帝那麼嚴厲，亞當、夏娃吃了分別善惡樹的果子又有甚麼了不起的事，要讓全人類因此遭殃？其實「分別善惡」所代表的是以上帝以外的方法去達到上帝要人達到的目的——像上帝一樣。「分別善惡」的對立面不是「不知善惡」，乃是「生命」（創二 9），生命樹所提供的是依靠上帝而得到隨時隨地豐富的供應——「園中樹上各樣的果子，你可以隨意吃」（創二 16），在生命相交中沒有任何阻隔，表達於亞當和夏娃夫妻間赤身露體的完全坦承接納（創二 25），並與上帝無礙的交往，在人的墮落後所破壞的就是生命相交的關係，首先夫妻間看見自己赤身露體而要用葉子編裙子向對方隱藏，當上帝來的時候也得在樹木中躲避上帝的面（創三 7-8）。知善惡如同上帝一樣相信只是一種諷刺（創三 22），就是離開上帝而知善惡是捨本續末的做法，將原來順服上帝吩咐的分別善惡的知識（創二 16-17）變成爲經歷墮落而身受其害的知識（創三 7），像小孩子沒有聽從父母的話去玩火被灼傷一樣，在傷害中失去了本來的單純。然而，亞當犯罪帶來的不是一般傷害，而是因著離開了上帝那生命的源頭而自我塌陷，造成災難性的人性扭曲，影響不只個人，更是所有從他而出的後裔。

到底魔鬼的試探有甚麼厲害之處，使人陷於萬劫不復的光景？吃上帝明言禁止的果子代表了對於上帝作爲上帝他權柄的挑戰，換言之是「越位」（*usurpation*）的行動，形同宣告上帝權柄無效，自己成爲自己的上帝。這也就是魔鬼本身犯的罪，自我越位要成爲上帝（賽十四 13-14），所有跟隨牠一同背叛的，聖經稱之爲「不守本位，離開自己住處的天使」（猶 6）。故此魔鬼的試探便是要把人類拉攏到牠哪邊去來反抗上帝（參啓十三 1-18）。因此，罪是從越位開始要達到背叛的目的，但是結果是自我塌陷而扭曲，永遠陷入罪惡的漩渦。感謝上帝，因祂的大愛當我們還作罪人時，藉著祂獨生愛子的救贖，讓我們有得救的盼望。

### 問題討論

1. 甚麼是罪的本質？
2. 讀本章附錄，分析奧古斯丁對人類罪性的理解。
3. 爲何中國社會有那麼多黑心商品？從本章內容探討所反映的問題。
4. 良心可以被埋沒，但其敏銳性也可以被培養，聖經有否提供建議？
5. 何謂人的「自我塌陷」，從此角度解讀尼采的「超人哲學」。
6. 人爲何在罪中無法自拔？試解釋其原因。
7. 知易行難還是知難行易？那個才是對的？爲甚麼？
8. 嘗試解釋原罪論要表達的內容，你如何理解人類與生俱來的罪性？

### 第三章 附錄

#### 奧古斯丁偷梨子的經歷<sup>62</sup>

Surely, Lord, your law punishes theft, as does that law written in the hearts of men, which is not even iniquity itself blots out. What thief puts up with another thief with a calm mind? Not even a rich thief will pardon one who steals from him because of want. But I willed to commit theft, and I did so, not because I was driven to it by any need, unless it were by poverty of justice, and dislike of it, and by a glut of evil-doing. For I stole a thing of which I had plenty of my own and of much better quality. Nor did I wish to enjoy that thing which I desired to gain by theft, but rather to enjoy the actual theft and the sin of theft.

主啊，誠然你的律法刑罰偷竊，正如已經寫在人心的律法一樣，是罪惡也無法磨滅的。盜賊何嘗會容讓別的賊呢？就算是富裕的賊也不會饒恕別人因需要而從他那裡偷竊。然而我是定意要偷竊，我這樣做並非因為我有需要，而是缺乏或討厭公平，並樂於行惡。我所偷竊的自己也有許多，而且是更好的品質。我也不是因為要享受想偷來的東西，而是為了享受偷竊本身並其罪惡。

In a garden nearby to our vineyard there was a pear tree, loaded with fruit that was desirable neither in appearance nor in taste. Late one night—to which hour according to our pestilential custom, we had kept up our street games—a group of very bad youngsters set out to shake down and rob this tree. We took great loads of fruit from it, not for our own eating, but rather to throw it to the pigs; even if we did eat a little of it, we did this to do what pleased us for the reason that it was forbidden.

在我們葡萄園附近有一個花園，園中有一棵梨樹，滿載著不起眼又乏味的果子。一個晚上——按照我們平常作惡的時間進行我們的街頭遊戲——一群很壞的青少年便去搶奪這樹，要把梨子搖下來。我們拿走了許多果子，不是自己吃，乃是丟給豬吃；就是我們吃了幾口，也只不過是為了討悅自己作了被禁止的事情。

Behold my heart, O Lord, behold my heart upon which you had mercy in the depths of the pit. Behold, now let my heart tell you what it looked for there, that I should be evil without purpose and that there is no cause for my evil but evil itself. Foul was the evil, and I loved it. I loved to go down to death. I loved my fault, not that for which I did the fault, but I loved my fault itself. Base in soul was I, and I leaped from your firm clasp even towards complete destruction, and I sought nothing from

---

<sup>62</sup> Augustine, *Confessiones* II.4.，見 *The Confessions of St. Augustine*, pp. 69-70；中譯由本人提供。

the shameful deed but shame itself!

主啊，察驗我的心，察驗我那在深坑中被你憐憫的心。看啊，讓我的心現在告訴你我在尋找甚麼，以至我無故作惡，作惡不因其他原因，只爲了作惡本身。惡是糜爛的但我喜愛它，我喜愛進入死亡，我愛我的過錯，不是愛犯錯背後的原因，而是愛過錯本身。我的靈魂是何等卑賤，而我從你的緊握中跳進完全的毀滅，我從可恥的行爲中尋求的只是羞恥本身。

## 第四章 苦罪歷史與遠古中國

摘要：中國人常說基督教是洋教，意味中國民族歷史自成一體，但如果從遠古民族遷移、文化和語文發展，甚至人種來源的角度看，我們都是活在同一個「地球村」，有相通的遠古歷史，中國人仍然亞當的後裔，亦共同承擔人類墮落的歷史，同樣需要耶穌為所有世人預備的拯救。

關鍵詞——通天塔、彩陶文化、中國文字、以攔

### 4.1 苦罪歷史的源起

苦罪歷史並非從地球開始，罪惡始於天使的墮落，除了上帝以外，沒有任何人可以為這事件作現場的歷史見證，耶穌基督與門徒提到魔鬼從天上墜落，比喻成「閃電一樣」（路十 18），從滿有上帝榮耀的光明之子路西弗（Lucifer）墮落成爲萬惡的源頭魔鬼。在一些古代宗教如摩尼教裡談到善惡的源頭時，以宇宙的善惡二元論來解釋，認為善與惡這兩個因素同是萬有的根基，因此在整個世界的所有事物中都有善惡的對立，但是這並非聖經的教導，因為萬有的根基是創造萬物的三一上帝，除此以外別無根基，所以奧古斯丁提出罪——包括魔鬼的墮落——的本質是「完美的虧損」（*inopia*）（正如人犯罪是虧缺上帝的榮耀，羅三 23），這虧損的結果是被造的位格者「自我塌陷」，造成本性的扭曲，所有從此產生的思想行為都是惡的。扭曲不是消滅，在扭曲狀態中被造的位格者所賦予的各樣原動力依然因位格的永恒性特質而存在，不過所產生的效果完全變質，成為「有動能的惡」（*positive negation*）。<sup>63</sup>

也許我們會問，既然上帝所創造的儘是完美，沒有任何外試探的因素，為何路西弗可能產生越位的念頭？難道在上帝創造中有缺陷嗎？要回答這問題，必須回到被造的位格者的特質，位格的延展（*ekstasis*）在尋求自我位格的內涵

（*hypostasis*）互動使位格者能自我反照（*self-reflexive*），<sup>64</sup>包括對自我的關懷（*self-care*），作為「被造的」位格者的自我關懷卻是落實於信靠創造者上帝，在愛的相交中連於生命的源頭而存活，這是路西弗當有的位份，然而他作為位格者有上帝賦予的自由意志，這意志的「真自由」包括了可以選擇離棄或反叛上帝而「自主」，越位的思想是可能從自由意志的誤用產生的，使向上帝開放的自我關懷變成自我封閉的自戀，要以自己成為上帝，然而越位嚴重後果是明白的，責任也必須自負。對於其他天使的墮落而言，路西弗起了示範作用，挑起誤用自由意志的慾望，當時決定跟隨的天使也不少（僅少於全部天使的半數，參啓 12：4、

<sup>63</sup> Otto Weber, *Foundation of Dogmatics*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 594.

<sup>64</sup> 見本書第一章。



9)，<sup>65</sup>當路西弗決定和同夥背叛上帝時，便開始了宇宙性苦罪歷史的悲劇。

## 4.2 罪惡入侵人類世界

保羅說：「罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」（羅五 12）罪在此成為入侵人類世界的勢力，而亞當作為把關者卻失敗了，讓罪侵佔人類生活的每個部分。亞當犯罪帶來的效果不但影響他個人，更成為子孫世代的咒詛，他一人的過犯就給罪惡讓出「立足的地盤」（參弗四 26-27），亞當接受魔鬼試探實際上便是給予對方佔領他心靈世界的「同意權」（consent）。<sup>66</sup>亞當犯罪在本質上雖然和路西弗一樣，都是嫉妒上帝而產生的背叛行動（創三 5），但是在程式上卻有差別，因為不是自發的，乃是在被誘惑下同意的，雖然比較被動，然而仍屬自由意志的誤用（創三 6）。結果是亞當在拒絕罪惡的事情上失去了主動權，變成不能不犯罪（*non posse non peccare*），<sup>67</sup>光景便只有每況愈下，越來越多生活領域被罪惡所佔據。

從一代到下一代的情況也越來越糟，亞當的長子該隱因嫉妒把弟弟亞伯殺害正反映了罪性——已扭曲的人類生命——的遺傳（創四 1-16），對他人的嫉妒其實是對自己的自戀的一體兩面，拉麥的兇殘比他的祖宗該隱有過之而無不及（創四 23-24）。罪惡並不停留在個人的生活範圍，在群體中有累積和擴散的態勢，罪的公共性最能呈現在人類社會文化中，每一個人的罪通過言行的示範作用，都變成了公共財產，注入文化的大鎔爐裡，各人又浸淫在其中，自覺或不自覺地吸取促進犯罪的養份，就是本來相對單純的人沾染了這樣的文化也會墮落，相信這是創世記六章提到挪亞洪水時代的危機。

在該隱殺害亞伯以後，基本上人類便落在文化的黑暗中，直到亞當的第三個兒子塞特的出生才給予人類一點新希望，塞特代替了被殺的亞伯，產生敬虔的後代：「塞特也生了一個兒子，起名叫以挪士。那時候，人才求告耶和華的名。」（創四 26）從塞特到挪亞的族譜便是代表了與該隱不同的族系，是像亞當原初有上帝的形象樣式（創五 3）（創世記編者加了一個按來突顯這點，創五 1），並且在塞特的族系中有如與上帝同行的以諾和義人挪亞等聖經公認的敬虔典範人物的出現（創五 21-24、28-29）。然而敬虔的後裔最終敵不過罪惡的感染：「當人在世上多起來、又生兒女的時候，上帝的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」（創六 1-2）這短短的一句放在上文下理，是不難看見箇中分別所指的「上帝的兒子」和「人的女子」不外乎是塞特的敬虔後裔和該隱罪惡的子孫，

<sup>65</sup> 見拙著，《永活上帝生命主》，頁 269。

<sup>66</sup> 見拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 49.

<sup>67</sup> 人在沒有墮落前是可能犯罪（*posse peccare*），在墮落後是不可能不犯罪（*non posse non peccare*），得著基督救恩後是可能不犯罪（*posse non peccare*），身體得贖後是不可能犯罪（*non posse peccare*）。

所謂人女子的「美貌」與上帝兒子的「隨意」都強力暗示了性慾方面的引誘而墮落，從此引申出來的更大範圍的強暴與罪惡不言而喻（創六 13），創世記的編者只用了兩句來形容其嚴重性：「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡，耶和華就後悔造人在地上，心中憂傷。」（創六 5-6）這情況最終導致上帝以洪水審判當時的世界。

#### 4.3 通天塔事件象徵的組織性犯罪

洪水過後，從挪亞的後裔閃、含、雅弗，好不容易讓人類歷史翻開新的一頁，但好景不常，當人類的建築技術到達了一定的成熟階段（創十一 3），人便想為自己建通天塔而留名，他們說：「來吧！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。」（創十一 4）從表面上看，這是人類偉大的建設目標，有甚麼值得非議呢？不過在事件的背後卻是隱藏了與上帝對抗的動機，目的是要在全地傳揚「人的名」，與主禱文「願人都尊上帝的名為聖」的主旨背道而馳（太六 9）；另外，通天塔在古近東文化的宗教意義十分明顯，所標榜的高度象徵著地上的人可以直接接觸天上萬象所代表的邪靈世界，換言之通天塔是很具體的集體性通靈的管道。

通天塔的建築計畫和一座城相提並論，表示當時已經有政治運作的雛型，我們可以合理假設通天塔要成為該城的文化生活，甚至政治中心，因此，這龐大的建設必須所有人的參與，「來吧！我們要…」一句暗示了這計畫是經過領導人設計的組織性行動。在此，文化、政治、宗教之間的關聯密不可分，或者說，在墮落的人類歷史中，通天塔事件象徵了罪惡發展的新高潮，人類集體有組織地與上帝為敵，事件發生地示拿平原（Shinar，就是 Sumer 或蘇美）就是後來眾所周知的巴比倫所在地區（創十一 2），對應於啟示錄的巴比倫大城的罪惡本質遙遙相應（啟十八章，另參十三章）。保羅在以弗所書論及人類罪惡文化時，說明其實與背後邪靈在罪人心中的運行相關（弗二 1-3），又尤其是政治人物更是容易成為魔鬼可以用以掌控人類的工具，故此巴比倫王的驕傲和推羅王的狂妄的背後都無法和撒旦的運作脫鉤，這些願意在罪惡上與魔鬼同夥的政治領袖們似乎已經自覺或不自覺地成了牠的人物化身（persona）（賽十四 12-15；結廿八 1-2、12-15）。

68

從各樣跡象看，巴別塔事件發生的背景與西元前 5,500-4,000 年間發源於兩河流域南端——即示拿平原——的「烏拜德文化」（Ubaid culture）有密切關係，首先是建築技術的突破，磚的發明代替了石頭，石漆代替了灰泥，而造磚需要超過攝氏一千度的高溫技術才能把磚燒透（創十一 3），而烏拜德文化的代表性出產就是需要用高溫燒烤的「彩陶」（painted pottery）。另外，第一間神廟也是在此

<sup>68</sup> 拙著，《永活上帝生命主》，頁 270-271。

時建造的，反映了建築技術直接應用在當地邪淫宗教（fertility cult）生活上，雖然並沒有找到原本的巴別塔（「巴別城」即「巴比倫」，創十 10），<sup>69</sup>但從附近一帶的通天塔型的建築（ziggurat）看，我們得推斷巴別塔便是其原型（prototype）。還有最早的城邦政治也在這文化中開展，反映了當時已經到達政治組織的社會生活型態。<sup>70</sup>

#### 4.4 遠古中國與世界的關聯

也許有人說，基督教是洋教，談這些與中國並無關係。其實不盡然，因為中國也是世界的一部分，與世界有關的都跟中國相關。<sup>71</sup>首先，中國人是亞當的後裔，基因學從母系的「粒腺體 DNA」的遺傳已經證實，現在存活於地球上的所有人類——包括中國人在內——都可以追溯到約距今十五萬年前的共同基因來源。<sup>72</sup>這排除了距今五十萬年前的北京猿人爲我們中國人的祖先的說法，而在中國至今所發現以體型判斷最接近現代人種的人骨，最早期的約距今 125,000-100,000 年，就是 1978 年在山西陽高縣出土的「許家窯」人，出土物品中有十多具個體的人骨，三萬多件多式多樣製作精巧的石器，大量骨角器和二十多種脊椎動物化石，<sup>73</sup>這些石器在量和質方面都呈現是現代智人（*homo sapiens sapiens*）的產物。<sup>74</sup>

雖然在現今中國版圖內同屬現代人的人種複雜，但除了少數民族以外，我們大致可以把大多數的中國人歸類爲蒙古人種，到底「許家窯」人是否就是蒙古人種的開始呢？這是值得探討的。<sup>75</sup>從聖經的族譜中很難確定蒙古人種從亞當的那一個後裔分支而出，可以肯定的是在挪亞洪水發生很久之前已經遷移到現在的中

---

<sup>69</sup> 從與「巴別城」同期的「以力城」出土之神廟，可以得知巴別塔事件的宗教環境，見 [http://ancientneareast.tripod.com/Eridu\\_Period.html](http://ancientneareast.tripod.com/Eridu_Period.html)。

<sup>70</sup> Prehistoric Ubaid Culture (5500-4000 BC), at [http://ancientneareast.tripod.com/Ubaid\\_Culture.html](http://ancientneareast.tripod.com/Ubaid_Culture.html).

<sup>71</sup> 以下的推論僅代表作者本人對現有的考古和歷史資料的解讀，日後當有更多考古文物出土和研究成果，將保留修改的空間，但起碼在此先提供一個解讀框架。

<sup>72</sup> Richard Leakey, *The Origin of Humankind* [Basic Books, 1994], p. 97-98；中譯：理查德·利基，《人類的起源》（上海：上海科學技術出版社，1995）。至於人類是否從東非起源，這有待進一步探討，最早的現代人骨頭在東非出土不一定證明人類來自東非，可能只是因爲相對於兩河流域，那裡的自然環境最合適保存人類的遺迹。

<sup>73</sup> 賈蘭坡〈古人類學上的難解問題〉，田昌五、石興邦主編，《中國原始文化論集——紀念尹達八十誕辰》（北京：文物出版社，1989），頁 24-25。

<sup>74</sup> 相對而言，1954 年山西省襄汾縣「丁村人」的出土文物就難以確定，因爲只有三顆牙齒和一塊幼兒頂骨，還有一批粗大的石器和動物化石，年代測定爲距今 210,000-160,000 年。是否可能屬於尼安德塔人則有待進一步考證，不過按照丁村人的原研究者吳汝康等的觀點：「由三枚牙齒的型態都可明顯看出丁村人爲介於中國猿人與現代之間的人類，與尼安德特人特別是和河套人靠近。」同上，頁 24。

<sup>75</sup> 由於古人類出土的材料非常有限，蒙古人種的來源如何在考古學界並沒有定論，討論中多有從骨格的外型討論，解讀材料的主觀性高，也許可以從粒腺體 DNA 的進路分析蒙古人種是否和「許家窯」人相關。

國境內，<sup>76</sup>而洪水的發生推斷大概是西元前 10,000 年左右的事件，因為農業作為新興事業約從那時，在挪亞方舟的所停置亞拉臘山的安那托利亞地區（Anatolia）開始，<sup>77</sup>據考古資料顯示，當地本來以遊牧打獵為生的部落從西元前 9,000 年左右便試驗農耕作業，至西元前 8,500 有農村的雛型，<sup>78</sup>這與創世記洪水之後「挪亞作起農夫來」（創九 20）的敘述吻合。農村文化從那裡發展至西元前 6,500 年，在這段期間農業慢慢往歐、亞、非三洲推展，尤其是在西亞地區的兩河流域發展特別具有歷史意義。<sup>79</sup>

其實以農立國的中國，其農業相信也是從外地傳入的結果，中國種植稻米最早約西元前 6,200 年左右在長江中游開始，是為彭湖南的彭頭山文化，出土的陶器為粗糙的繩紋器具，之後在西元前 5,000 年左右於長江下游浙江一帶有「河姆渡」文化，值得注意的是在此出土的「繩紋陶器」（cord marking pottery），特式是陶質粗鬆，燒制溫度低，裝飾拍印繩紋，幾何圖案刻紋，和少數動植物形象。<sup>80</sup>在西亞兩河流域的繩紋陶器文化與早期的農業發展息息相關，是西元前 6,800 年的「耶莫文化」（Jarmo culture）的代表性特色，<sup>81</sup>我們也許可以作一大膽的假設，就是中國的「繩紋陶器」不是本地的發明，乃是從耶莫文化傳來的結果。這看起來不大可能的推論有一些線索可循，就是浙江以北的日本雖然在同期並未發展農業，但卻在早些時候出現同樣特質的繩紋陶器，是為日本最早的陶器文化「繩紋文化」（Jomon culture）的開始，<sup>82</sup>值得注意的是 Jarmo 和 Jomon 之間非常相近

<sup>76</sup> 本人認為洪水是區域性的事件，因為在世界很多巴比倫地區以外的地方沒有洪水的跡象，雖然在希臘、亞洲、美洲、和太平洋群島的原住民中有洪水的傳說，但都可以是由於民族遷移的結果，而把洪水故事在各地流傳下來，這類的傳說起碼在歐洲（希臘以外）和非洲並不普遍。參“Deluge,” *Microsoft Encarta 98 Encyclopedia* (Microsoft Corporation, 1993-1997).

<sup>77</sup> R.J. Braidwood, “Beginning of Village Farming Communities in Southeastern Turkey,” *Proceeding of National Academy of Science*, 1971.

<sup>78</sup> Ronald L. Gorny, “Anatolia: Prehistory of Anatolia,” *Anchor Bible Dictionary*, vol. 1 (New York, etc.: Doubleday, 1992), p. 229.

<sup>79</sup> Robert H. Dyson, Jr., “Iran, Prehistory of,” *Anchor Bible Dictionary*, vol., 3 (New York, etc.: Doubleday, 1992), p. 450.

<sup>80</sup> 曾騏、蔣樂平〈長江下游新石器時代文化的考古學編年〉，《中國原始文化論集》，頁 209-211。

<sup>81</sup> Charcoal at Jarmo site dated at 6,750 BC. See Robert Braidwood, “Jarmo: A Village of Early Farmers,” *Antiquity*, vol. 24 (1950): 189, cited at [http://ancientneareast.tripod.com/Qalat\\_Jarmo.html](http://ancientneareast.tripod.com/Qalat_Jarmo.html).

<sup>82</sup> 在此必須處理一個日本繩紋陶器真實年代的難題，因為按照一般公告的「準繩紋文化」（Incipient Jomon）年份（出土少量沒有紋飾或非常簡單之繩紋陶器），約為西元前 11,000 年（1999 年官方更修正為西元前 14,500 年），「最早期繩紋文化」（Earliest Jomon）公告年份約為西元前 6,500 年，這些都遠比世界其他地區同等的陶器出現的年代為早，長期令人懷疑日本公佈年份的可信度，Charles T. Keally, “First Radiocarbon Dates for Japan 1951-1970,” (Apr. 14, 2004) available at <http://www.t-net.ne.jp/~keally/Reports/first-dates.html>。近年日本考古界更發生偽造資料的醜聞，並得到日本政府部門及相關單位包庇，反映了日本考古學界制度性的深層問題，見 *idem*, “How Fabrication of Two Early Paleolithic Sites has Damaged all of Japanese Archaeology,” (Dec. 14, 2004) available at <http://www.t-net.ne.jp/~keally/Hoax/how.html>。還有日本考古學工作者處理出土文物的隨意態度，尤其是習慣性忽略在長年累月因各種自然因素引起文物「垂直移動」（vertical displacement）的狀況，使錯誤把較晚期文物歸算為早期年代的事情常常發生——包括以新石器時代的繩紋陶器當作舊石器晚期的年代估算，見 *idem*, “Dirt and Japan’s Early Palaeolithic Hoax,” (Nov. 30, 2001) available at <http://www.t-net.ne.jp/~keally/Reports/sir2002.html>, (also published in *Sophia International Review*, no. 24, 2002)。這些疑慮使人合理懷疑過去其他測定年代的真實性和

的發音，使人聯想將繩紋陶器製造技術帶到日本的很可能就是生產繩紋陶器的原產地的人們，如果估計最早於西元前 6,000 年前後到達，<sup>83</sup>那就可以合理差測在相對短的時間內要從西亞到東亞必定是通過水路：應該是從兩河流域出發，沿著波斯灣南下，繞過南亞到東南亞，最後到達東亞海岸地區的路線。在兩河流域南端此時（西元前 6,000 年左右）已經有船隻，船身以蘆葦為材料外加瀝青（bitumen）防水，同期出土文物中有船的模型及有蘆葦印痕的瀝青，顯示那裡的住民有遠航能力與傳統。<sup>84</sup>

如果在耶莫文化生活的人從海路到達日本，也必同樣可以到達中國沿岸地區，除了長江中游的彭頭山以外，也有沿著黃河下游而上的，因此在黃淮地區山東的北辛和中原地區河南的裴李崗和河北的磁山，也有差不多同期（西元前 5,500 年）的繩紋陶器出土，<sup>85</sup>我們推斷這些先民似乎首先選擇在中國靠近長江和黃河（也許生活環境接近兩河流域）而不是太平洋海岸而定居，有趣的是裴李崗、磁山的農業都不是原始狀態，有石鏟的出土表明當地農業有翻鬆土地的程序，像北辛一樣沒有經過原始的刀耕火種階段而直接進入鋤耕階段，這在中國農業起源問題上似乎是「空降式」的現象至今仍然是個未解的謎。<sup>86</sup>在北辛因氣候緣故種植的應該屬於比較乾燥的作物，從附近較晚的大汶口文化的農作推論，種植作物很可能是粟，而且在一些北辛出土的紅頂鉢的底部常有粟糠形的痕迹。<sup>87</sup>至於長江下游河姆渡的水稻農耕技術的出現，相信便是從長江中游更早期的彭頭山文化的水稻耕作傳統。中國傳說中在黃帝以前的炎帝神農氏便是教人耕作的第一人。

這從中國東邊開始的繩紋文化慢慢擴展成為新石器早期的基礎文化，當下一波的仰韶彩陶文化來臨時仍然存在，並且二種文化最後結合成龍山文化。中國二種文化的結合可以從傳統以「龍」和「鳳」為吉祥的象徵看到，鳳為鳥的代表而鳥是中國沿海及東南地區之崇拜對象。<sup>88</sup>龍則是蛇的代表，應該從以攔民族的拜蛇宗教傳來，<sup>89</sup>在中國山西襄汾寺出土的彩陶盤上便有蟠龍紋。<sup>90</sup>至於鳳的圖騰

---

準確性，因此本人認為日本「繩紋文化」的年代當與附近中國東海岸出土之繩紋陶器年份核實。

<sup>83</sup> 在此儘管我們允許日本的準繩紋陶器文化可能早於中國生產繩紋陶器的浙江河姆渡文化（西元前 4,900-4,500 年）（注 80），黃河下游的北辛文化（西元前 5,400-4,350 年），中原的裴李崗文化和磁山文化（西元前 5,500-4,485 年）（注 85），估計也頂多不會早過西元前 6,000 年。

<sup>84</sup> 出土於科威特，見 <http://www.ucl.ac.uk/archaeology/kuwait/sitefind.htm>；另 Dietz O. Edzard, “Mesopotamia and Iraq, History of: I Mesopotamia until 1600 BC,” *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Macropædia*, vol. 11, p. 968。

<sup>85</sup> 趙芝荃、吳加安，〈中原地區原始文化的幾個問題〉，《中國原始文化論集》，頁 143。

<sup>86</sup> 同上，頁 147；吳汝祚，〈北新文化〉，《中國原始文化論集》，頁 180-181、參頁 176。

<sup>87</sup> 同上，頁 176、181。

<sup>88</sup> 石興邦，〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，《中國原始文化論集》，頁 234-266。

<sup>89</sup> Walther Hinz, *The Lost World of Elam: Re-created of a Vanished Civilization* (New York: New York University Press, 1973), pp. 41-42.

<sup>90</sup> 黃能馥編著，《中國龍紋圖案》（香港：萬里書店，2001）頁 55。



則也許源自耶莫文化中的沙文主義（shamanism）。<sup>91</sup>這兩種文化分別代表了兩波西亞民族移居中國的結果，從古代人種的判斷，仰韶彩陶文化最早期的西安半坡的人種靠近華南人種而跟蒙古人種有相當差距。<sup>92</sup>

## 4.5 華夏文化發展與西亞

### 4.5.1 半坡彩陶

中國華夏文化發源於黃河流域，繼裴李崗和磁山的繩紋陶器文化後，中原地區的新石器中期文化為從陝西半坡開始的仰韶文化，<sup>93</sup>年代為西元前 4,840- 3,070 年，幾何圖案的彩陶是仰韶文化的特色，同類形的彩陶——共同特色包括三角形圖案、網狀圖紋和在陶器內的繪圖等<sup>94</sup>——在兩河流域發源於西元前 5,500-4,000 年間的「烏拜德文化」（Ubaid culture），問題是如何從西亞地區傳到中國境內？半坡陶器雖然紋飾是與烏拜德出土的同類形，但造型的主題卻反映本地捕魚生活需要，顯示這不是商業交流，更像是外來移民的結果。至於為何會有此現象，我們作以下的推測：一方面應該是當地人口壓力使然，另一方面則是「貿易路線」本來已經建立。在西元前 5,500 年的伊朗高原已經人口稠密，這壓力成為人口外移的因素，另外早在西元前 6,500 年已有跡象顯示西亞地區的商貿已經遠達巴基斯坦及阿富汗，<sup>95</sup>因此西元前 5,000 年在今天印度西北和巴基斯坦地區出現被稱為「印度河谷文明」（Indus Valley civilization）的陶器文化，<sup>96</sup>也許便成為日後繼續往東遷移至西安半坡的序幕。<sup>97</sup>

印度河谷文明所使用的是達維迪語（Dravidian），和位於伊朗高原西邊山坡的以攔所用的以攔文（Elamite）據估計屬於同一語系，<sup>98</sup>是後者影響前者的結果。而按照創世記十章 22 節，以攔應為閃的長子，但奇怪的是以攔文卻不屬於閃含語系，表示以攔地本來住有非閃族的居民。以攔善於經商，經營印度河谷和兩河流域之間的貿易，在烏拜德文化期也自成一鼓舉足輕重的政治力量，和巴比倫地區的政治勢力產生互動與抗衡。<sup>99</sup>由於烏拜德的彩陶在兩河流域大量流通，<sup>100</sup>所

<sup>91</sup> 參 Andrew Collins, “Restoration from the Ashes of Angels: The Forbidden Legacy of a Fallen Race,” at <http://www.destiny-worldwide.net/rcg/speculative/ashes.htm>。

<sup>92</sup> 韓康信，〈中國新石器時代種族人類學研究〉，《中國原始文化論集》頁 44、46-47。

<sup>93</sup> 裴李崗和磁山的繩紋陶器和半坡開始的仰韶彩陶文化沒有發展上的關聯。

<sup>94</sup> 比對兩處圖形：《文明曙光：美索不達米亞》，國立歷史博物館編輯委員會編輯（台北：史博館，2001），頁 73、81 和蔣勳，《寫給大家的——中國美術史》（台北：東華，1990），頁 8-10。

<sup>95</sup> Dyson, “Iran, Prehistory of,” *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, p. 450-451.

<sup>96</sup> R.S. MacNeish, et al., “Archaeology: Southwest Asia,” *Microsoft Encarta 98 Encyclopedia*.

<sup>97</sup> 半坡母系社會跟伊朗高原的原住民母系特色互相呼應，參 section on “Social Formation and Religious Life of the Median Society,” <http://www.iranologie.com/history/history3.html>。

<sup>98</sup> A.R. Millard, “Elam, Elamites,” *The Illustrated Bible Dictionary*, part 1 (Leicester: IVP, 1980), pp. 432-433.

<sup>99</sup> 後來在西元前 4,000 年建都書珊城（Susa）。

<sup>100</sup> 《文明曙光：美索不達米亞》，頁 73。

以約西元前 5,000 年在中國西安半坡出現的彩陶是否暗示最早期的「絲綢之路」已經打開？西安會否是以攔從印度河谷向東伸展的一個殖民地？

#### 4.5.2 中國文字

中國的象形文字的形成可能跟兩河流域的文字有關，最早的象形文字出現在蘇美文化（西元前 3,500-3,000 年），演變出楔形文字，埃及象形文字（hieroglyphic），甚至也必定支配著西元前 3,200-2,700 年出現的原以攔文字（proto-Elamite）的發展。<sup>101</sup>雖然楔形文字和古埃及文字都是以字母的方式表達的語言，但是原以攔文卻是採用象形文字傳統，以一個字元代表一個意思的「意義字元」（logogram）作為文字的基礎，和中文的象形文字傳統一樣。<sup>102</sup>不過原以攔文字並沒有流傳很久，在西元前 2,700 年便消失得無影無蹤，<sup>103</sup>而有趣的是按照中國傳統的說法，中國文字源自黃帝時代（始於約西元前 2,698 年）造字的倉頡。<sup>104</sup>從時間上的巧合並文字發展的一致路徑看，會不會中國的象形文字是從原以攔文字發展出來呢？當然，因為象形文字本身的不穩定性，還有在不同地區環境的各樣差異，並且與當地原住民本來語言的結合，<sup>105</sup>我們實在無法以西亞的象形文字與中國的象形文字作細膩的對照，而且出土的原以攔文字的文書數量極少，至今仍然無法解開其意義內涵，然而除了在以攔首都蘇珊城以外，出土的文書遠至阿富汗邊界也有，<sup>106</sup>顯示以攔民族向東方發展的傾向。<sup>107</sup>

#### 4.5.3 先秦中國

值得注意的是中國夏朝（西元前 2,183-1,752 年）的同期，在西元前 2,200-1,800/1,700 年伊朗以北就有以攔設立的殖民區（enclaves），<sup>108</sup>而且他們有

<sup>101</sup> Hellmut Brunner, "Hieroglyphic Writing," *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Macropædia*, vol. 8, p. 853.

<sup>102</sup> 定義「意義字元」: "... if a pictograph stands for an individual word, it is called a logogram." 見 "pictography," *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Micropædia*, vol. 7, p. 993.

<sup>103</sup> Lloyd, Seton H.F., "Visual Arts, Western: II Ancient Near Eastern visual arts," *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Macropædia*, vol. 19, p. 267; François Vallat, "Elam," *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York, etc.: Doubleday, 1992), p. 424; "Timeline Third Millennium BC," available at <http://www.magicdragon.com/UltimateSF/timeline3KBC.html>.

<sup>104</sup> 李天鳴，《中國疆域的變遷》上冊（台北：國立故宮博物院，1997）頁 10。

<sup>105</sup> 以攔文字在印度河谷文明便呈現這樣情況，見 Email communication Abhinava msg #740: Sunthar Visuvalingam, "Language of the Harappan elite and the ethnicity of the Dravidians—was Sumerian the original mother-tongue of the Tamils?" (Apr. 26, 2003, 9:29 a.m.), at the website of *Between Africans, Meluhhans, and Indo-Aryans, Who are the Dravidians?* compiled and copyedited by Sunthar, <http://www.svabhinava.org/HinduCivilization/Dialogues/AfroDravidian.htm>.

<sup>106</sup> 《文明曙光：美索不達米亞》，頁 53。

<sup>107</sup> 印度河谷文明的文字也是意義字元，相信是受到原以攔文字影響。參 Section on "Continuity of the Indus Script," at <http://users.primushost.com/~india/ejvs/ejvs0703/ejvs0703d.txt>.

<sup>108</sup> "Timeline Third Millennium BC," at <http://www.magicdragon.com/UltimateSF/timeline3KBC.html>.

跡象嘗試創造文字，<sup>109</sup>但是這些地點的突然空置卻是個不解的謎團，<sup>110</sup>是否可能在夏朝時期，這些殖民區與中國都有貿易來往，而最後大舉遷移或入侵中國中原？從最近在這地區（考古學稱為 Bactria Margiana Archaeology Complex 或 BMAC）的考古資料發現，這裡的以攔人有入侵週邊地區的跡象。<sup>111</sup>如果真的如此，他們部份人便有可能在商朝後期融入中原，商朝以貿易稱著（經商也是以攔民族的特性），<sup>112</sup>並且出現大量甲骨文字相信與此不無關係。<sup>113</sup>從上述的討論我們也許可以推斷，從仰韶文化開始，經歷黃帝、夏、商、周等可能都是同屬以攔地不同宗族在不同時候於中國中原地區建立朝代。<sup>114</sup>

在原以攔時期過後，便是古以攔王國（Old Elamite Kingdom），其政治文化有兩種特色，都與周初情況相似：一）君王與諸侯共同組成的聯邦政體；二）王位繼承採用兄終弟及方式。<sup>115</sup>這是否表示周朝和以攔王國保持相當密切的聯繫？又周王朝被指原籍蔥嶺東之「赤烏氏」（阿富汗與中國邊界），傳說周穆王甚至遠遊至「西王母」（估計是伊朗以北之 BMAC 地區），也許西王母這傳說人物所代表的正是西方諸王之所在地（motherland of the west kings）。《山海經》的西王母和渠搜（或渠瘦《史記·五帝本紀》）（以攔地的 *khuz-istan*？）似乎是同一地方，周初已有交往。<sup>116</sup>

看起來從遠古時代開始，中國歷史的發展便是世界歷史的一個不可分割的部分，創世記十二章陳述耶和華上帝如何通過揀選亞伯拉罕，應許藉著從他而出的

<sup>109</sup> John Noble Wilford, "In Ruin, Symbol on a Stone Hint at a Lost Asian Culture," *New York Times* (May 13, 2001), available at <http://www.ncsj.org/AuxPages/051301Times.shtml>; also see "Writing Systems, Evolution of," Grolier Multimedia Encyclopedia Web Links, available at <http://tc.grolier.com/oke/cra/cra.asp?GMEYEAR=1999&FFC=F&OEMTag=VQ&DOCID=0315950-0>.

<sup>110</sup> Dyson, "Iran, Prehistory of," *Anchor Bible Dictionary*, vol., 3, p. 453.

<sup>111</sup> Rahim Shaegan, "The Avesta and the Bactria-Margiana Archaeological Complex (BMAC)," in American Oriental Society, Abstracts of Communications Presented at the 207<sup>th</sup> Annual Meeting, 23-26 March, 1997, Miami, available at <http://www.umich.edu/~aos/abs974.htm>.

<sup>112</sup> 商朝的人殉在兩河流域非常普遍，見 Mike Parker-Person, "Bodies for the Gods: The Practice of Human Sacrifice," [http://www.bbc.co.uk/history/ancient/prehistory/human\\_sacrifice\\_03.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/ancient/prehistory/human_sacrifice_03.shtml)；另參 Stephen L. Caiger D.B., *Bible and Spade* (Oxford: Oxford University Press, 1936), Pt. II: The Prehistory of the Hebrews, ch. 3: Abraham, available at <http://www.katapi.org.uk/BAndS/ChIII.htm>。關於商朝人殉，見朱鳳瀚，《商周家族形態研究》增訂本（天津：天津中國古籍出版社，2004），頁 133-137。

<sup>113</sup> 雖然在商朝以前也有符號或標記，但似乎未有發展成為系統性的文字，參張光裕，〈中國文字起源的省思〉，《中國考古學的跨世紀反思》下冊，許倬雲、張忠培主編（香港：商務，1999），頁 277-288。

<sup>114</sup> 在安陽後崗的挖掘便呈現不同文化層，包括第一期的仰韶，第二期的中原龍山和第三期的殷墟小屯文化，表示這些不同文化的連續性，見田昌五、石興邦，〈懷念尹達、學習尹達、繼承尹達〉，《中國原始文化論集》，頁 3。

<sup>115</sup> T. Cuyler Young, Jr., "Iran, History of: I The Elamites, Medians, and Achaemenids," *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Macropædia*, vol. 9, p. 831; 鄭士元《國史論衡》第一冊：先秦至隋唐篇（香港：博文，1979），頁 30-31。

<sup>116</sup> 沈福偉，《中西文化交流史》（上海：上海人民出版社，1985），頁 14-17。如果粵語保存了中文的古音，那渠搜（或渠瘦）便跟 *khuz*-吻合。



後裔讓罪惡的世界可以得著救贖的盼望，這不但是給猶太人的福音，也是給凡屬亞當後裔的人，因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀，祂把所有的人都圈在不義中，使祂的恩典可以臨到眾人。中國雖然有上下五千年的文化，而且在道德教化上有深厚傳統，有擇善棄惡的高尚理想，然而從歷史中仍然無法遮掩道德理想背後的虛偽，在良善表像底層的罪惡。沒有上帝的社會文化不論如何高尚，都缺乏實踐的能力，當中國要邁向國際，如何能夠為世界帶來祝福而非咒詛，落實真正的大同而不是擴張霸權？福建省南安泉州的十字墓碑顯示基督的福音早在漢朝臨到中國，<sup>117</sup>之後唐朝景教傳入，明清乃至民國福音的廣傳，雖然每個階段都有困難，但是不竟福音已經傳開，中國的教會已經建立，並要繼續發展。

### 問題討論

1. 在苦罪歷史中，魔鬼和亞當各自扮演了甚麼角色？
2. 查閱通天塔的意義，可以類比中國的甚麼建設？
3. 中國遠古與西亞有否關聯？有何證據？
4. 你認為中國人是否屬於北京猿人的後代？為甚麼？
5. 嘗試查考世界語言的主要類別，如何解釋巴斯克語（Basque）的來源。
6. 傳統如何解釋中文的來源？你有何見解？

---

<sup>117</sup> 見《差傳學堂》，第十五課：鳥瞰華人教會二千年，  
<http://www.pcchong.com/Missions/Missions15.htm>。

## 第五章 附錄

### 伊甸的亞當——回應「非洲夏娃說」

現代人約十五萬年前的突然出現與尼安德塔人無關，從母系粒腺體 DNA 的基因分析，並未發現兩者有交配的跡象，<sup>118</sup>由於至今考古發現最早的現代人骸骨位於東非，所以有所謂「非洲起源說」(Out of Africa hypothesis)，然而這並非絕對的結論，因為在巴勒斯坦的卡夫札洞(Qafzeh, 距今 92K 年)和斯虎爾洞(Skhul)也有現代人類骨頭的發現。<sup>119</sup>事實上，現代人類源自兩河流域的可能性永遠無法被否定，因為當地缺乏像東非一樣可以保存考古發現的自然環境；另外，兩河流域過去受挪亞時代的洪水蹂躪後，並阿拉伯地區的沙漠化都將把可能遺留下來的考古證據損毀，地中海岸附近卡夫札洞和斯虎爾洞的發現說明以下的可能性：現代人從兩河流域往東邊擴散，通過阿拉伯半島直至東非角落(Horn of Africa)，根據現在非洲東部至南部的僅有數據，我們推斷現代人的遷移從北到南的速度平均是每一千年 50 公里：奧莫(Omo, 距今 130K 年)通過萊托里(Laetoli, 距今 120K 年)到贊比亞的布羅肯山(Broken Hill, 距今 110K 年)。<sup>120</sup>如果在東非的奧莫遺址發現最早的現代人類骨頭確定為距今十三萬年前的話，那麼我們可以往回推到十五萬年前，剛好就回到一千公里外的兩河流域地區，聖經記載伊甸園的原址！至於現代人類在距今十萬年以前如何渡過 30 公里寬的紅海海口，我們就算假設當時沒有任何形式的船隻，這也不是不可能的事，因為如果以前的海水水位比現在的低(大量的冰還沒有溶化)便可能在退潮時出現通路。

我們不曉得伊甸實際有多大(創二 10-14)，除了可以確定從伊甸河那裡分流出來的四條大河中的底格里斯河和幼發拉底河以外，現代學者也有建議科威特河就是比遜河，<sup>121</sup>而基訓河也許是源自伊朗的底亞拉河(River Diyala)，<sup>122</sup>不過基訓河環繞古實全地，而古實所指是西南方的阿拉伯還是更遠位於東非的埃塞俄比亞一帶地區(Ethiopia = Nilotic Cush)則有待商榷，<sup>123</sup>如果是後者，在那裡(奧莫遺址的所在地)找到現代人類的骨頭當然便是完全可以料到的事了。也許從兩河流域的地理角度看，古實就是普遍所指西南部的區域，從沙烏地阿拉伯至東非都有可能。無論如何，現今的沙烏地阿拉伯的大量冰河時期的地下水(Pleistocene underground water)說明該地區在還沒有沙漠化前必能支援樹林和眾多動物生存

<sup>118</sup> Leakey, *The Origin of Humankind*, 96-97.

<sup>119</sup> 同上，頁 90；Young, "Iran, History of: I The Elamites, Medians, and Achaemenids," *Encyclopædia Britannica* (15<sup>th</sup> ed., 1977): *Macropædia*, vol. 9, p. 830.

<sup>120</sup> Leakey, *The Origin of Humankind*, p. 91, fig. 5.3.

<sup>121</sup> James A. Sauer, "The River Runs Dry," *Biblical Archaeology Review*, July/August, 1996；見 Calvin R. Schlabach, "The Pishon River—Found!": <http://focusmagazine.org/Articles/pishonriver.htm>。

<sup>122</sup> David J. Gibson, "Eden" (original title: "The Land of Eden Located," 1964): <http://nabataea.net/eden4.html>。

<sup>123</sup> W.S. Lasor, "Cush," *New International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 838-839.

的生態環境，<sup>124</sup>我們有理由可以想像在一萬年前冰河時期還沒有結束以前，從冰河溶化的水成為源源不絕的自然灌溉水源。

---

<sup>124</sup> 參 [http://en.wikipedia.org/wiki/Irrigation\\_in\\_Saudi\\_Arabia](http://en.wikipedia.org/wiki/Irrigation_in_Saudi_Arabia)。

## 第五章 抉擇中國未來

摘要：中國自 1949 年以來以唯物主義立國，使傳統文化所隱藏的問題更明顯暴露出來，如今已經到了必須嚴正面對中國前途問題的時刻，到底唯物主義的精神文明建設能帶給中國怎樣的明天？可能現在已經有目共睹。

關鍵詞——中國史觀、人性尊嚴、社會公義

### 5.1 傳統中國的回顧型史觀

從文化角度看世界民族歷史價值取向，便不難歸納三種類型的價值觀，分別為「回顧」、「前瞻」與「仰視」。在自稱有上下五千年的歷史前提下，從儒家思想主導的中國傳統文化便是採納回顧型的歷史價值來維繫民族的統一，當我們認同都是炎黃子孫的時候，便是以共同遠祖作為維持社會感情的基礎，另外在先秦的朝代中有傳說的先賢，如堯舜的禪讓，夏禹治水的敬業精神，甚至三過家門而不入等，都成為後世的道德榜樣，他們在傳說中的行為變成中國社會公共道德價值。不過我們有理由判斷這些道德偉人都極有被美化的可能，而且越是古遠的時代越難判斷其被歷代政治家為教化或社會管理的緣故進行美化的程度。最終我們所得到的可能只是道德浪漫主義留下給我們的印象。不過無論如何，保守固有傳統使中國文化維持了五千年的歷史，而且在地大人廣的地域中，尤其是與外族融合的過程中，能夠維繫了大體的團結，這是非常不簡單的貢獻。然而，這成就不無代價，就是事事以統治者的意旨為依歸，全國上下基本上活在「天子」的意志底下，結果是要製造「順民」的社會。有人批評中國傳統文化缺乏個人的空間，這論斷不無道理，為要維持社會穩定，便犧牲了個體的自由。自古以來就可以看見「穩定壓倒一切」的原則。

### 5.2 當代中國的前瞻型歷史進程

但當代中國在共產主義洗禮後也開始採納前瞻性的歷史觀，比如「五年計劃」便是要為將來定出發展目標，以達到建設社會主義社會的理想，相對於達爾文的生物進化觀，馬克思的是社會進化觀念，認為烏托邦的理想世界還在未來。將歷史的價值投放到未來是啟蒙運動的結果，在拒絕依靠上帝的「護理」(providence)作為社會存在的前提之際，人坐在駕駛座上，在假設不再需要上帝的情況尋找新的存在價值——「進步」(progress)，來表達人性的超越，包括無限、趨向完美及動態史觀。<sup>125</sup>在此背後萌生一種人性有開放定義的思想，就是「人是甚麼？」變成一個開放性問題，人可以因著共同的努力不斷提升人性本質，人最終是可以

<sup>125</sup> Ernest Becker, *The Structure of Evil* (New York: Free Press, 1968), pp. 26-27, 47.

被社會文化所塑造成為更加完美的人（human malleability），<sup>126</sup>並且無法在一人身上可以全部呈現的完美，盼望在集體的人類社會中得以體現。從一個角度看，共產思想的歷史觀是基督信仰史觀的世俗版本，以人自己建構的共產社會取代了上帝國度的降臨。

共產主義本來有崇高理想，要通過階級鬥爭的方法，消除因資本主義經濟生產模式帶來人類在各方面的異化，包括人與工作、人與世界、人與他人、人與自己的異化。但不幸的是當我們把著眼點過份投注在社會整體時，把處理平等問題拉到階級鬥爭的層次，尤其是在不擇手段的方式達到目的的前提下，個人——許多時候是相對無辜的個人——常常成了犧牲的祭品。往往在塵埃落定之後，難以計算多少人因此受到傷害，本來要解決的異化問題反而因彼此鬥爭造成人與人之間重大的矛盾，人跟自己的關係無論是受害者或傷害他人者都得背負良心的陰影，因為事實上在社會運動中很少人是真正無辜的，每個人都陷入責任關係的社會網羅中。文革造成的傷害有目共睹，但其實只是基本已經存在問題的狂熱表現而已。

沒有尊重個人價值的社會公義是空洞的，反而造成個人為順應政治環境而弄虛作假，為獲得更大生存空間而取悅上級領導，「虛偽」可以說是中國社會生活的通病。從社會管理的角度看，當代中國實行的共產主義實在延續了儒家以國家領導人為無上權威的傳統，個人的自由只是在領導允許之下才存在，所謂「鳥籠」的管理精神就在於此。鄧小平的社會主義初級階段論也只是沿用鳥籠的原則，只不過在面對經濟現實情況下，甚至可以棄籠張網，但個人的空間也只局限於經濟領域，總體仍然以社會控制為綱領，沒有放棄在思想言論上的嚴密控管，尤其是科技的發達，一方面提供人類生活的方便，但另一方面也同時成為社會控管的有利工具。

### 5.3 位格是人性尊嚴的基礎

個人的生活被嚴密管控就等同人性的尊嚴被嚴重侵犯，人性沒有被尊重的生活容易使人「物化」，個人的存在只不過是社會延續的工具，只是一個「統計數字」，沒有基本存在的獨特性（uniqueness），也自然說不上活出上帝賦予「每個人」特有的生命意義和價值。當然也許有人美其名認為可以犧牲小我來完成「大我」便是人生價值，我們只能說如果是本人自己的意願，那是崇高的情操，但如果是被他人強迫的，便是最醜陋的藉口。我們追求的固然不是無限上綱的個人主義，乃是要求還給人作為人當有的尊嚴，是人作為上帝按照自己形象創造的位格

---

<sup>126</sup> 其實從孔子以降的儒家文化也是有同樣的假設，認為人有高度的可塑性，所謂「性相近，習相遠」，基本的人性可以通過教育被改變。見蔡元培，《中國倫理學史》（上海：上海古籍，2005），頁 12。

者應有的位份。

回顧中國文化，要問：誰是中國社會中的位格者？在中國文化的社會關係中，可以看到人際關係的重要性，以家庭的孝道（filial piety）為核心，延伸至所有的社會領域。雖然這套倫理道德體系有其存在的價值，但是並非建立在人本身作為位格者的價值上，而是領導階層為著統治的需要，通過傳統文化給社會裡的人所做出的定義。一般的百姓需要存活就得順應統治者的意思，在沒有多大個人空間的社會生活中，要活得表裡一致都需要特別的勇氣。或者說，在中國只有皇帝才有資格在自決能力上完全表現他的位格，如果在家庭裡面，就是只有家主才能決定自己的前途命運，其他人都得聽他的。在其他社會領域也是一樣，到最後只有在個人的隱私空間才能從心所欲。假如我們將中國內部的社會規範放在國際的視野，得出同樣結論：「中」國作為宗主國要接受鄰國的朝貢，表示中國的皇帝才是最終極的位格者，故此稱為「天子」。奇怪的是人的位格性不會因被壓抑而消失，會在不驚意中表現出來，因此中國人都有「自我無限化」的傾向，就在自己可以行駛權力的時候顯明，常常造成嚴重的貪腐現象，在中國文化裡，被壓抑的位格性最終成為社會的不穩定因素。「自我無限化」是人缺乏位格的真理客觀性的結果，沒有這位格價值的客觀性便沒有必要尊重他人，這反映在中國人像一盤散沙，缺乏團隊精神，因為每個人都認為自己是最重要的。不但如此，沒有真理的客觀性也必然缺少「法感」，就是從心裡對法律的自然尊重，中國人不喜歡排隊，喜歡走後門，因為不必付出法律要求的代價而能達到自己的目的。

中國社會除了傳統文化的作用力以外，還在近年改革開放後的市場經濟社會增加了消費主義的挑戰。六四以後為要突破當前面對國內外情勢的困局，中國大力發展經濟，試圖通過建構（比較前蘇聯）相對經濟富裕的消費社會來紓解人們對生活自由的要求，無疑從政策落實面而言，這是成功的嘗試，當大部分人的精力都投注在物質生活的追尋上的時候，自然沒有太多餘力關心中國前途的大方向問題，不過消費主義提供的空間只是畫餅充饑，沒有真正讓中國百姓滿足心靈的需要，而「向錢看」卻成為了今天中國社會道德危機，靠欺詐贏得資財的社會無法建立信譽，其中牽涉的貪腐問題也不言而喻，並相繼而來中國社會需要付出的環境成本和國民健康成本都是難以計算的，所謂「向錢看」只是浮現了人作為被造的位格者在沒有找到生命價值目標和終極委身對象時的一種自戀現象（narcissism），美國世俗文化已經走過這條道路，我們又何必步其後塵呢？<sup>127</sup>消費主義不是中國的出路。

在現代化的過程中，中國選擇以唯物論為綱領的道路，但是漸漸發現其不足的地方，無法面對人的超越性問題，而要以唯物主義發展精神文明是自相矛盾

---

<sup>127</sup> 參 Christopher Larsch, *Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations* (New York: Warner Books, 1979).



的，近年中國重新恢復對傳統文化的提倡正是反映這問題所在，希望從其中找回屬靈資源。雖然在傳統文化中有「天人合一」的理想，但無法真正具體落實，原因是「天」是不具體的（*amorphous*），而人又是沒有清楚位格的主體，所以頂多談談個人的內在超越，而未能產生生命改變的動力。沒有位格的尊嚴，我們也難以保證人的基本價值（*intrinsic value*），結果是人可以成為別人的犧牲品，在中國歷史中屢見不鮮。在城市化中，唯物主義通過官方的推動或經過民間的消費生活已經是主導著中國百姓的命運，人越變得物質化越是吶喊著要回歸本我的真實，我們必須提出位格的優先性來糾正把人物化的趨向。當我們能夠正視人作為按照上帝形象被造的位格者，相信世界上的苦難也會相應減輕，中國前途能否光明的關鍵也就在於此。

就形上的層次而論，中國的天道觀並未提供穩固的基礎來發展位格的觀念，最多只是提到萬物的生生不息，然而在發展生命的議題上，其價值超越了唯物主義，不過在順應自然的前提下，當應用到社會生活中時，常常會被解讀為順應社會的要求（*social conformity*），失去獨立的判斷與聲音，「跟風」是中國社會文化的特色。天道觀無以名之的超越可能也是它最大的不足，是缺乏可言說的真理內容（*positive truth content*），使進一步發展失去著力點。其實按照古代商周的天、帝觀是假設了位格神的思想，是賞善罰惡的，天道觀是後人將之理性化的結果。<sup>128</sup>要尋找位格的根基，還是得回到三一神論，首先是在類比的意義上，以三一的內在關係啟發位格者與位格者之間的位際關係發展，包括家庭、團體和社會關係；另一方面是關乎縱向的神人關係，真正的位際關係其實無法脫離上帝的參與而仍然達到理想，聖父是生命的源頭，聖子是位格者被模造的楷模，聖靈是促成位際相交的最終整合因素（*ultimate integrative factor*）。

個人主義與集權主義產生兩極對立，但從一個角度看兩者各自獨立而自足，卻在同一的「量」的面上糾纏——到底以「個體的一」為抉擇基礎還是以「群眾的多」為終極考慮？但是顧此失彼，最終難以得到圓滿的解決。位格的思想從個體和團體的共同「質」方面出發，超越兩者之間人為的對立，使兩下統合為一，一方面肯定每個人的獨特性與價值，另一方面又從個別獨特位格彼此開放（*ekstasis*），產生團體共融的條件，不但如此，在位格相交中個別位格者的內涵（*hypostasis*）提供了無限深度的發展性，當個體位格者被尊重，就能在位格群體中體現生命相交的廣度與深度。雖然所有人都可能建立一般性「我—您」（*I-Thou*）的位際關係，但無疑要能更完全體現個人和團體位格性的豐富內容，還得回歸認識創造人類的位格主宰，三位一體的上帝。因此，基督徒在更新的生命中對於個人人性的認識與反省，或者對社會生活秩序的維繫都理應有獨特的貢獻。

<sup>128</sup> 見李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經，1987）頁 9-34；或拙著《永活上帝生命主》，第十二章附錄：〈中國古代天道觀之緣起〉，頁 186-187。

## 5.4 位格與社會公義

在社會生活，基督徒所追求的是「行公義，好憐憫，存謙卑的心與上帝同行。」（彌六 8）。其實，就是按著一般社會的運作，「行公義」是政府維持社會秩序的秘訣，有公正的法律制度，加上無私的執法才能服人。雖然每個文化有所不同，但是甚麼是公正的制度應該有普世性的規範，傳統稱為「自然法」(Natural Law)，相信是創造主方在每人心中的法則。一方面在此基礎上可以尋求最大的公共利益，但公共利益的定義最基本的是讓人性尊嚴受到尊重與保護，如何定奪其合理內容的最佳原則是耶穌基督所提出的「若要人怎樣待你，就當怎樣待人」，這不是功利的考量，乃是人作為位格者對於另一位格者在上帝審視下當履行的道德責任，隱含著道德責任的後果；不過中國文化也有「己所不欲勿施於人」的教導，表明了從實際生活體會的社會道德規律。不過就算有好的法律但是缺乏無私的執行，還是無法維持社會秩序，徇私枉法的同義詞是「貪腐」，是構成社會動蕩的最重要因素。在短暫時間也許可以靠著高壓的行政手段壓倒一切來維持穩定，但是恐怕沒有根治問題將會如壓力鍋一樣有一爆不可收拾的一天。所以回到根本還是要面對執法者的罪性問題，如何可以通過有效監督減少執法者濫用公權力的機會。正如黑暗無法在光明中存在，增加透明度與公共的監督會減少腐敗的情況，監督其實是個位格議題，是執行法律的位格者對於另一位格者負起位格者當擔負的道德責任的過程。

「好憐憫」是社會生活中人際間同理心的發揮，在比較純樸的社會中仍然保存著某程度的互助精神，因為不曉得今天別人需要自己的幫助會否成為明天得到別人幫助自己的因素。可以說這仍然是自然法的積極面的延伸，若要人明天如何待我，今天我便當如何待人。不過除了同理心還有同情心，是個人作為人類一份子對於他人的認同，如感同身受般，是位格者對於他人同是作為位格者的尊嚴的維護，是位格人性善良一面的表現，是社會生活的潤滑劑，雖然公平可以立法規範，但是憐憫卻必須出於自願，否則強迫性的「善」可以變成極大的「惡」，因為強姦了位格者自我抉擇（self-determination）的自由。

雖然追求社會公義和憐憫都不是基督徒的專利，是社會中每個人的責任與權利，但能夠存謙卑的心與上帝同行則只有基督徒才能做到。也就是與上帝同行的人才會有從上帝聖靈而來行善的動力，可以帶動社會積極的力量。鹽與光的作用正好是提供在腐敗的地方防腐的效果，在黑暗的地方有真理的典範。至於基督徒與社會應該有何種關係？在此藉用奧古斯丁的觀念，基督生命產生在基督徒生活的「終極性品德」(ultimate virtue) 可以成為社會人士的良善生活中「模仿性品德」(proximate virtue) 的參照。<sup>129</sup>這是得蒙救贖的位格者帶動仍待救贖的位格者落

<sup>129</sup> Eugene Teselle, *Augustine the Theologian*, reprint ed. (Eugene: Wipf and Stock, 2002), p. 274.



實位格者的生命意義。

## 5.5 如何抉擇中國未來

中國的未來要回歸其在歷史中存在價值的基礎，回顧歷史過去的光榮也許可以給予我們自信與滿足，但是過去先賢的道德典範其實只是要催促我們往更美的目標前進，仍然是一種道德理想主義，未能真正落實於生活中，反而虛位以待等候著從上而來的力量與恩典。然而這恩典已經來臨，只不過世人所不認識，因為在黑暗裡的人會嘗試逃避光的照明，免得看見自己可以安全躲藏在黑暗中的污穢，不過凡是願意面對自己罪惡本相的人都能得著清理良心的機會，當我們「仰視」創造的上帝便是得救的開始。假若要問中國在追求甚麼，這是中國作為一個社會其存在價值的問題，如果物質文明未能滿足，那物質的精神文明也必同樣難以湊效，我們當回到人的非物性的本質，他是有靈魂的位格主體，其個人需要被尊重，又在群體中需要被認識以致找到自己的位置，尤其是被拯救靈魂身體的上帝所認識以致尋回在宇宙中的定位。

上帝在歷史中的護理（providence）可以透過不同的管道，但是最重要的莫過於屬於祂但同時又活在世界上有上帝更新生命的人，藉著基督徒在各個社會階層產生的生命動力可以在社會中產生保護作用（preservation），避免社會生活每況愈下甚至不可收拾的地步。因此，當前瞻中國未來，我們必須面對社會的現實，嚴肅正視根本人的罪性問題所在，不是否定社會文明的成就，但卻認識到那使人墮落的罪惡勢力必長久持續產生道德下墜的作用力量，中國的前途如何，便得看教會實際對社會發揮多大的「糾正能力」（corrective power）。即便中國有更大的物質文明成就，但如果失去社會內在的道德力量，表面所達到的也難以持久。雖然完美的生活仍待將來的天國才能完全實現，但是現今在地上的社會也必因著天國的生命力量藉著基督的教會臨在人間而得到保守。中國文化所謂三不朽，通過立功、立言、立德的方法把自己的存在價值留傳後世，對於基督徒何嘗不是重要？需要認識透過每天生活的言語行為——當然也包括更廣的理論建設——可以產生改變社會的力量，因為基督信仰的人生價值就在與他人互動中投射到文化載體裡，他人或是效法或是反省，這些的點滴都成為有效的社會防腐因素。

### 問題討論

1. 中國傳統文化與當代唯物主義文化有何異同？有何銜接？
2. 中國「面具」文化特質為何？從人做為位格者的角度如何理解？（參本章附錄）
3. 面具文化如何呈現於今天中國社會？又位格觀念可以提供中國文化怎樣的糾正能力？

4. 對比中國天道觀與基督為真理的聖道，兩者有否銜接？你是否認為聖道是天道觀的成全？給予你的答案論據支持。
5. 以唯物主義為綱的精神文明建設已經產生甚麼效果？若繼續下去中國社會未來將如何？

## 第五章 附錄

### 中國文化深層的「面具」問題<sup>130</sup>

…古代做官的人都好面子，因此面子問題成了大問題。作為中國古代通曉生存大道的曾國藩，亦深知此理。咸豐十年（一八六〇年），曾國藩在給自己的四大密友，同鄉兵部左侍郎黃悼函中說了一段驚世名言：

**人都有個臉面，無論是在甚麼情況下，每人都應當控制好這張面具。人生最高的境界不在於得意時有個笑臉，失意時剩個哭臉。人不能沒有臉面，但時時都是一副臉面也無法活得滋潤。山有陰陽兩面之分，人也有陰陽兩面。甚麼時候用哪張臉面，甚麼時候不該用哪張臉面，這是一門絕學。我曾有兩次自殺的想法，想到人生不就是為「面子」而活嗎？頓時輕鬆了許多。摸摸自己的臉面，竟然是一張飽經風霜的皮。我用這張面具抵擋住了多少是是非非，才成就此生。只有用這張臉，才能不露祕笈，才能保全自身。快哉！快哉！**

曾國藩是用面具向別人說話的高手，掩飾了自己，卻成就了自己。別人還看不見，這是一種神功。曾國藩行世天下，乃有祕笈可循，左左右右，明明暗暗，東東西西，全在一副「面具」。「面具」是甚麼？面具是隱身，是包裝，是偽造，是活法。

… …

左右兩臉，上面能寫著甚麼？要言之，曾國藩面具的總特色是兩個絕妙的字：一個是寫在左臉上的「偽」字，一個是寫在右臉上的「變」字。偽中有變，變中有偽，真偽結合，變化多端，卻功成名就，此為曾國藩戴面具的最佳效應。因此，他說：「左右兩臉，絕不忘形」，是至理名言。…

曾國藩在「偽」字而言最關鍵即戴面具送面子。官場中人對面子無論如何都

<sup>130</sup> 下文節錄自《面經》，曾國藩原典，司馬烈人解譯（台北：小知堂，2001），頁17、29-30。

能達成一個最基本的共識：官場縱橫，面子是肯定要用的，但須巧送、智送。這裡面有曾氏面具的學問與藝術。譬如：高抬貴手，網開一面；給人面子，嘴上留德；不揭人短；避敵鋒芒，求同存異，柔化面子；目中有人，正眼看人，都有面子；把握人情，善解人意，暗送面子；順水推舟，人前賣好，巧送面子…總而言之，送面子是一種複雜而難以掌握的關於「偽」的藝術，既要達到人前賣好、人後得乖的既定目的，又要維護別人與自己的面子，的確需要巧妙的策略、逼真的面具。…

「變通」也是曾氏面具的核心所在，變則通，變則活，變則靈，只有精通應變之計，嫻熟變通之謀，遇事才不至於束手無策，陷入困境。古人云：「兵無常態，水無常形，能因敵變化而取勝者，謂之神。」故應因事而動，相機而變；或以不變應萬變；或以萬變應千變；或敵不變我先變；或明不變而暗變；或見微知著，隨機應變…總而言之，應變之計在於情急智生，在於眉頭一皺，計上心來：瞞天過海，圍魏救趙，借刀殺人，聲東擊西，調虎離山，拋磚引玉，美人計，苦肉計…。

## 第六章 聖經史觀與終末關懷

*摘要：歷史與終末是兩個不能分割的題目，如何活在今天的歷史就得看將來有甚麼激勵著我們努力的未來盼望。聖經明白告訴基督必定再來，那就是我們現今世界歷史結束的時候，而且這一天將因罪惡與患難增多而越發靠近。因此務必警醒，免受迷惑！*

*關鍵詞——聖經史觀、基督再來、末世、千禧年、審判與永刑、新天新地*

### 6.1 歷史與末世問題

對於中國基督徒而言，我們在兩個世界中並存，一是外在的中國社會，一是內在的信仰生活，二者如何協調讓信仰成為每天生活的生命動力，在社會中發揮作鹽作光的效用？我們必須瞭解自身的歷史定位，在所處的世界中肩付的屬靈責任，那麼我們就需要在終末關懷中度过每天的生活，這就是所謂 *proleptic application*！華人教會談末世的時候，很自然集中在「千禧年」的問題上，中國大陸教會也不例外，而且因著緊繃的社會環境，更催逼人去盼望末世來臨所能夠帶來的釋放，近年的經濟困難及金融風暴，加上不時有如禽流感、非典肺炎（SARS），甚至影響深遠的艾滋病（AIDS）疫情肆虐，都讓我們不期然的聯想世界是否已走上大結局的不歸路去了。不過要有清楚的視野，還需回到大歷史中，以聖經角度審視末世的意義，從聖經史觀透視我們應有的定位。中國傳統文化中有「死後觀」卻沒有明顯的「末世觀」，這表明了基督信仰有超越性的歷史視野，提示在世界歷史背後有更高的屬靈實際，在世界歷史環境中有救贖歷史的進行。我們將由深度、長度、廣度看聖經的歷史觀，再評析基督信仰的末世論特質，提出身處大中國環境的信徒與教會應如何回應今天的局面。

### 6.2 聖經史觀的視野

#### 6.2.1 歷史的深度：約伯受苦經歷的啟示

在約伯受苦的經歷中，最使他為難的是他無從瞭解受苦的原因，約伯的朋友不能提供真正的答案，答案只有約伯記的讀者從更超然的角度看見天上與地上兩幕的場景，才能明白事情發生的來龍去脈，地上發生的事都在天上拍板定案，雖然約伯所遭遇的是出自撒旦的攻擊，但都有上帝允許才能發生，而且為將要發生的事情「設限」，顯明上帝是最終的歷史掌管者（伯一 12，二 6）。約伯從上帝那裡所得到的不是答案的答案：一切出乎耶和華。約伯需要以信心接受凡出乎耶和華的便無不義的事實。耶和華給的不是「邏輯性」（logical）的答案可以解釋

「爲甚麼？」，而是「存在性」(existential) 的答案給予發問者確據交代誰在掌控大局。在約伯受苦的事件中除了看到上帝在天上掌權外，還有撒旦那控訴者的最終目的，是要離間上帝與約伯，這是屬靈世界最徹底的破壞行動。而上帝的作法並不是維護約伯的外在平安——他的家產、兒女、甚至身體健康，乃是對信靠祂的人投以信任的一票，上帝敢於「冒險」讓約伯經歷來自敵人的試驗。這是上帝的「信心」行動。

上述的歷史觀同樣在先知書中出現，先知所傳達的是上帝的應許或是審判的預告，雖然都說在事情發生之先，但並不因此減輕其實在性，因為耶和華所發出的話必不徒然返回，都在於掌管歷史的上帝的定意，使先知講的話必得應驗。先知書中的「形上史」(metahistory) 意涵結合了歷史的「透視深度」(perceptive depth) 與歷史的「未來性」(futurity)，<sup>131</sup>不過這並非等同宿命論，因為個人、團體或國家的命運都是在乎個別對於上帝的回應，說明這「條件性」的一個很好的例子是耶利米書十八章 7-10 節：

「我何時論到一邦或一國說，要拔出、拆毀、毀壞；我所說的那一邦，若是轉意離開他們的惡，我就必後悔，不將我想要施行的災禍降與他們。我何時論到一邦或一國說，要建立、栽植；他們若行我眼中看爲惡的事，不聽從我的話，我就必後悔，不將我所說的福氣賜給他們。」

但也有時候人的悔改來得太晚，上帝發出的審判已經到了無法逆轉的地步（撒下十二 15-18；王下廿三 21-27）。人的道德生活有永恒涵義，甚至可以觸動上帝的手在歷史中施行賜福或審判的行動。<sup>132</sup>

### 6.2.2 歷史的長度：創世「第七日」的視界

「天地萬物都造齊了。到第七日，上帝造物的工已經完畢，就在第七日歇了他一切的工，安息了。上帝賜福給第七日，定爲聖日；因爲在這日，上帝歇了他一切創造的工，就安息了。」（創二 1-3）

我們如果從歷史的眼光看創世的過程，也許應該說歷史是在「第七日」才開始。在此「歷史」所指的是有人類參與在其中而賦有意義的歷程，這意義的建立當然離不開上帝與人相處的前提。因此，第一日到第六日只是爲這歷史舞臺預備的過程而已，準備迎接要在上面演出的主角。既然上帝是造物主，這「第七日」

<sup>131</sup> 先知書中關於「形上史」的討論，見 Klaus Koch, *The Prophet*, vol. 1: *The Assyrian Period* (Philadelphia: Fortress, 1983), pp. 70-76.

<sup>132</sup> Idem, *The Prophets*, vol. 2: *The Babylonian and Persian Periods* (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 73.

是祂向人類發出的邀請，來享受祂所預備的「安息」。這樣看來，「第七日」的安息就有「永恒的視界」，因為上帝的目的是要與人同住直到永遠，這是聖經神學清晰的主題，啓示錄最後兩章中提到的「新天新地」也就是這盼望的最終落實。<sup>133</sup>「安息」、「賜福」、「定為聖日」都是同義詞，十誡中的第四誡無疑是要通過經常性的「重演」(reenactment)，提醒上帝子民在世上應有的盼望，不是求現世的物質豐富或私慾的滿足，乃是將來要具體落實上帝與人同住的一天。把第七日「定為聖日」是有「分別」的意義，與其他六日的工作天不同，這天成了賦予人在歷史中存在意義的參照點(reference point)——說明「與上帝同行」的生活才是有永恒價值的生活。<sup>134</sup>

但是中間為甚麼出了岔子？人為何失去「第七日」的安息？其中出現了「歷史的劫持者」(hijacker of history)撒旦，通過懷疑與引誘的方法向人下手搞破壞，離間與上帝的關係：「上帝豈是真說不許你們吃…？」(創三 1)；「你們不一定死；因為上帝知道，你們吃的日子…，便如上帝…。」(4-5 節)撒旦是那在主人的麥田裡散播稗子的敵人(太十三 24-30)，歷史的發展要走到盡頭的時候，雙方戰爭將越演越烈，撒旦會使出更大的力度迷惑人、拉攏人走牠滅亡的路。但是上帝的兒子耶穌基督道成肉身所成就的救贖已經徹底打敗了撒旦扭轉整個戰局，基督的再來也將獲取最後勝利，完全逐出「歷史的劫持者」。

### 6.2.3 歷史的廣度：上帝的國度與救贖團體

如果「歷史」的終極意義是建立在上帝與人的關係上的話，那歷史關注的範圍首先應該是上帝所揀選的救贖團體，因為在這範圍內可以期待上帝的「劇烈工作」(intensified activities)。「救贖團體」也就是上帝因著祂從救贖的應許中與人立約，在此恩約中所揀選的「餘民」(remnants)，從亞伯到挪亞，亞伯拉罕至摩西都是通過「因信稱義」的方法人才能進入這「救贖團體」，因此，舊約時代的以色列有耶和華的聖殿，本來應該是有上帝同在的地方，是上帝國度的預表，以色列的歷史不是古近東地區某一民族的歷史，而是有特別意義，且關乎全人類的救贖歷史(salvific history of special significance)。

新約時代耶穌基督「道成肉身」是能夠把人類歷史提升到永恒的地步的唯一事件，因為不是上帝差派別的人類代表，乃是本為上帝的聖子成為人類的一員，使永恒與歷史通過耶穌基督而相遇。上帝國度在舊約的預表在基督「身上」(embodiment)得以完全落實，而人同樣通過以「因信稱義」之法歸入基督而得

<sup>133</sup> 參 William J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament*, The Moore Theological College Lecture 1983 (Homebush West, NSW: Lancer Books, 1985; distributed by Baker Book House), pp. 176-179.

<sup>134</sup> “The Sabbath, then, is not a day for doing nothing. Rather it is a particular kind of consciousness, mindful of the bounty of God.” Quote from Houston, *I Believe in the Creator*, p. 218.

著上帝聖靈的內住，使上帝的同在內化於生命中，得著救恩的人所組成的教會作為基督的身體就是連於基督的「救贖團體」。故此，教會歷史不是一般的團體歷史，而是關乎上帝在地上主要作為的歷史，因為上帝要通過教會施行生命轉化與拯救。

新約與舊約的「救贖團體」間有一個基本的差異，就是教會在全世界的「滲透性」(pervasiveness)，正如耶穌講「面酵的比喻」所表達關於天國的道理，其功效會使「全團都發起來」(太十三 33)；又如「芥菜種的比喻」，天國雖然開始時並不起眼，但最後會擴張成為全世界的人都能得享益處的居所(31-32 節)。相信這分別是表明了舊約與新約在「質」上的差異，關鍵是上帝同在只有在新約聖靈降臨後才可能內化於人心，在「選民」的活動及影響範圍上才不至受限於舊約時代聖殿的所在地理空間，「選民」遍佈全世界預示著未來的全盤翻轉。

如果「救贖團體」是歷史的焦點，從一個角度看世界歷史的價值定位就是在於成為圍繞這「救贖團體」所發生的事情的背景環境，但是除此以外世界歷史的另一價值定位卻是在於「被救贖的對象」的歷史發展，上帝不單是「救贖團體」的上帝，也是宇宙的創造者，祂所關心的範圍包括世界上的一切「生命」，因此，還沒有到最後時刻，祂救恩的門對人（連抵擋祂的人在內）仍然是敞開的，直到「基督再來」的日子為止，自此以後救贖歷史將要成為世界歷史。

## 6.3 從聖經史觀看末世

### 6.3.1 基督再來

從整體的聖經史觀看「基督再來」其實是順理成章的事，因為只是完成基督道成肉身所作成的救贖，使其能夠完滿結束。雖然在這之前我們將預期撒旦的劇烈活動會導致天翻地覆的狀況，但是我們得「相信」一切都在上帝的掌管與設限所允許的範圍內發生，就是災難的時間長短都經過上帝的考量，到底「選民」是否可以忍受得住(太廿四 22)。上帝允許這些事情臨到我們，相信是因為正如對待約伯一樣，對於我們有足夠的信心可以通過苦難的考驗，這應該是基督徒當有的確據。「基督再來」也是撒旦這「歷史的劫持者」完全被逐出的時刻，耶穌受難前論及這世界的王說：「他在我裡面是毫無所有」(約十四 30)，不單表明撒旦不能掌控基督的生命，更宣告了在基督掌權的範圍內撒旦沒有立足之地，因為基督的代贖已經吸引萬人歸他(約十二 31-32)，而聖靈降臨促成了人為審判而自責——「因為這世界的王受了審判」(約十六 11)。

從世界歷史發展的角度，「基督再來」標誌著地上所有政權都有結束的一天，這都跟過去或現今中國社會的主流思想背道而馳。儒家的政治理想是「世界



大同」，<sup>135</sup>百姓可以在賢德的君王統治下享受國泰民安的升平景象；新中國盼望理想中的「共產社會」最後得以落實，全人類可以各盡所能、各取所需。這兩個版本的人本主義的「終極關懷」都是在人類歷史的同一平面上引申出來的構想，假設了人類能在歷史時空中自救。從積極面來看，兩者在中國文化中可以產生互補作用，傳統儒家鼓勵「回顧形」的歷史觀，緬懷昔日聖賢的品德，盼望各人能夠追隨前人的腳蹤，共同創造大同社會的理想，然而儒家缺乏了線性歷史觀，也沒有提供一套具體的歷史進程程式，雖然認為能夠靠人的內在修養以求達內聖外王之功可以改變歷史，也相信天道掌握歷史的道德規律，暗中導演帝王的興廢，不過實際上天道並沒有「操作性」意義，落實上還得靠道德教育來調整人心和法律的阻嚇作用。<sup>136</sup>不過今天中國大陸文化意識中因著馬克思思想的影響已經出現「前瞻形」的歷史觀，達爾文的進化觀念也被應用在社會進程裡，「人」仍然等候被改變成為社會關係成熟的「真人」。與儒家相反，馬克思認為歷史的改變的重點不是內而外——從個人的修持往外推展至社會生活，乃是外而內——通過改變社會生產關係的環境而使異化人性得到修正，而無產階級就是推動社會改革的力量。不論是儒家思想或馬克思提倡的共產主義都寄望於人類的自救，但是歷史告訴我們人類從墮落中無法自拔，除非上帝的恩典介入扭轉人每沉愈下的處境，墮落的社會任其自然發展都將會是災難性的結局。就是現在，罪惡勢力似乎不斷擴張，世界的王撒旦也將盡其所能破壞上帝的創造，甚至試圖顛覆祂的政權，然而「基督再來」表明了世俗與神性之間存在的鴻溝，宣示了上帝最終必然得勝！

### 6.3.2 審判與永刑

「最後審判與永刑」是上帝國度完全彰顯前的必經階段，因為上帝的公義要求不能以有罪的為無罪，唯有在基督裡的「救贖團體」內才是救恩的範圍，因為除此以外上帝並未設立其他的拯救辦法。對於至終拒絕抵擋祂的人也不得已只好把他們歸到為撒旦與牠的使者所預備的地方，「永刑」不是象徵用語，而是具有靈性生命者離棄上帝的必然結果，墮落的天使被造的永恒性使他與上帝的隔絕是一次過無法逆轉的抉擇的結果，因此當人在世上還有機會的時候便當掌握（來三 13）。「最後審判與永刑」表達了真理的上帝是法制的絕對性根基，這認知卻對西方法律觀念影響深遠。「未知生，焉知死」是孔子對子路詢問有關來世的回答（先進 12）。孔子對於來世的問題保持不追問的態度，自然也不可能想到「最後審判」或「永刑」，孔子的用意是要把焦點拉回來現世的處境上，但是這缺乏超越今世的思想體系使中國法律欠缺真理本質的基礎。<sup>137</sup>在傳統的宗法思想裡，皇帝是天道的實際化身，雖然理想中人人都希望皇帝能夠以父母心對待人民百姓，但是當

<sup>135</sup> 「大同」雖非孔子所提，但也可算為他的理想。見蕭公權，《中國政治思想史》，上冊（台北：聯經，民國 73 年），頁 71-72。

<sup>136</sup> 參余英時，〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉，《歷史與思想》（台北：聯經，民國 65 年），頁 1-46。

<sup>137</sup> 中國傳統法律思想特色，參張國華主編，《中國法律思想史》（法律出版社，1982），頁 8-12。

牽涉個人利益取捨的時候，就是皇帝的抉擇也難免有所偏頗，良心是否能夠在此刻發揮應有的監督作用也是個問號。在沒有真理客體化的中國現實文化環境裡，誰有權勢當家作主就有法定資格決定法律的內容，因此老百姓輕易犯上「意識形態罪」，今天家庭教會也爲了不願意因向政府「註冊登記」而受到管制，被定性爲萬劫不復的「邪教組織」。

另方面，影響民間深遠的佛教輪迴觀引進給中國一套道德因果系統，雖然輪迴思想可以作爲個人內心的警戒，但並不足以成爲建立法律系統的真理依據。公正的審判起碼需要滿足三項條件：法律的客觀性、審判的公開性與責任追究的公平性。輪迴是一個籠統的因果定律觀念，我們也許可以同意這因果律有自動判斷個人道德行爲並給予公平報應的機制，但在過程中沒有透明度與公開性，也沒有說服力及公信力的支援。法律裁判在本質上假設了「位格」的基礎，是位格的審判者向另一被裁判的位格者，按法律條文，在選定的公開場合追究責任。責任的承擔有特定對象，受刑者需要向公義的審判者，並所有在場參與審訊過程的見證人負責。

### 6.3.3 新天新地

「新天新地」的來臨也就是救贖歷史成爲了世界歷史的時候，是世界得蒙救贖再次成爲上帝的國度彰顯的地方，是將來必定成就的事，至於現階段有關這屬靈世界的天堂的問題，我們從耶穌升天等經文必須肯定其真實性，但至於是否就在這宇宙的某個角落這問題，個人認爲理應區分物理世界和屬靈世界的空間，起碼現階段不宜把兩者約化成一。新約經文提示我們其實同時活在這兩個世界中，彼此間沒有既定的邏輯關係。以歌林多前書五章 3-5 節爲例，經文說明保羅行駛使徒屬靈權柄時，雖然他本人並不與哥林多教會信徒在同一地理空間，但是仍然可以心靈相通——等於在屬靈世界空間裡同在一處。另外，當我們同領受聖餐的時候，心靈相通的實際卻是發生於信徒共同聚集的禮拜地點，屬靈世界與物理（地理）世界在此互相重疊。物理（或地理）世界是「外延性空間」的世界（*extensional world*），心靈世界是「意向性空間」的世界（*intentional world*），<sup>138</sup>兩者並不互相排斥。從這雙重世界的角度理解基督升天的「方向」，就曉得所表達的不光是從地面延伸至空中以座標定位的指向而已，更是指明在人的心靈中領會上帝永遠高於人的心靈向度，在這事件裡物理方位的指向把心靈向度具體化呈現，顯明了心靈世界的向度比物理世界的指向更爲基本（*foundational*）。故此，「天堂的所在」基本上屬心靈宇宙的課題——「天堂」就是上帝所在之處。

---

<sup>138</sup> 「外延性空間」是指可以用量器（如：尺子）量度的距離空間，空間內容以物體間的位置關係定義；而「意向性空間」則指在心靈相交中，心靈主體間的意識指向與相隔距離，空間內容以相交主體的相互關係定義。

雖然這個屬靈世界現今隱藏著，但是將來必要顯明在地上，兩者就成為合一的現實。將來的「新天新地」不光是屬靈空間，也包括了外延性的空間，啓示錄廿一章 15-17 節所描述的新耶路撒冷，雖然體積大小的數位有高度象徵意涵，但是卻表明了這地方是可以量度的。另外我們當注意該章第 3 節的意思：「上帝的帳幕在人間。他要與人同住，他要作他的子民。上帝要親自與他們同住，作他們的上帝。」從字面理解，「帳幕」是支撐起來的結構，暗示了擴張性的意義（參賽五十四 2）；還有，「人間」是上帝設立「帳幕」的地方，假設了人所居住的環境，可以讓身體已經復活的人類能夠有活動的空間。啓示錄廿一章與創世記一、二章遙遙呼應，從一個角度看創世之工可以被視為上帝擴張性的作為（divine act of extension），通過創造行動和與被造界的相交彰顯祂的榮耀與恩典。「新天新地」不是否定上帝創造的原意，乃是更新因罪惡而受損害的世界，讓昔日伊甸園中的相交可以恢復。

至於物質的宇宙如何更新的問題，我們如果從得救的人類的「身體復活」事件作為參考的指標，那麼應當相信只有「永恒的本質」才能存留。從歌林多前書十五章看復活的身體，可以肯定「本我」在復活前後的延續性，但是形體卻改變成為不朽壞又有榮耀的身體。按羅馬書八章 19-21 節的提示，整個被造界將要經歷脫胎換骨式的更新，雖然保存其最深層內涵，但卻必更換外體的組成元素，使其切合「新天新地」的要求。耶穌基督作為第一個經歷復活的人，讓我們明白這保持內涵而更新外體過程的可能性和實在性。復活的基督仍然保存以前一樣的形體但不為所熟識的人所認出，可以與門徒談話並一起進食但又能穿越物體或空間的阻隔。按物理學的解釋，一般人不能通過穿過牆壁是因為人體表面的電子與牆壁表面的電子產生互相排斥作用，基督復活身體的組成元素顯明有異於復活前的狀況。這些討論都像是對著「鏡子觀看」，模糊不清，使徒約翰提醒我們重點不在於對未知的事永無休止的推敲，乃是為將成的盼望過聖潔的生活：「親愛的弟兄啊，我們現在是上帝的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道他（主）若顯現，我們必要像他，因為必得見他的真體。凡向他有這指望的，就潔淨自己，像他潔淨一樣。」（約壹三 2-3）

#### 6.3.4 千禧年

在系統神學的討論中，相信對於千禧年的解釋是最具爭議性的題目之一，雖然從初代教會如遊斯丁與愛任紐就有提出「千禧年」的觀念，另外如宗教改革時期的重洗派及十七、十八世紀的敬虔運動都提倡前千禧年的看法，但是教會歷代的主流思想如奧古斯丁和宗教改革家基本上是持「無千禧年」的立場。十九世紀「時代主義」在英、美興起，也影響著今天中國大陸的教會，而且成為國內主流的末世觀思想。外在因素也許可以歸咎在大陸流通的海外屬靈書籍中，涉及末世論內容的大多數有時代主義背景，還有進入內地培訓的老師也有不少持同樣的觀

點。從內在的因素考慮，時代主義對受逼迫的教會特別具有吸引力，而中國教會就是在經濟開放的今天也仍然處於壓力之下存活。

雖然有不同觀點，但是本人相信啓示錄中記載基督作王的「千禧年」是等同保羅所說的「基督的國度」（林前十五 24），當他最後得勝一切世界的勢力的時候，便把國度交與父上帝，是為「千禧年」的結束。問題是基督掌權的國度是指甚麼時代而言，是教會仍然在地上的時候，還是指另有一段仍未顯明的時期？如果按照上面歌林多前書經文的上下文的提示，似乎沒有特別提到新約以外的期間，更加明顯的是耶穌登山變象前預告在門徒沒有經歷死亡以先人子要降臨在他的國度裡（太十六 28 至十七 13），象徵著耶穌復活就是基督國度的開始。這樣看來，那「無千」或「後千」的觀點會顯得更為合理。而在比較「千禧年」的四種觀念中，無千禧年派與後千禧年派立場差距較少，「後千」是指在世界歷史中的最後一個階段，這樣的看法跟無千禧年派認為千禧年就是教會時期沒有「質差」，只有兩個分別：一是千禧年是否在教會時期的起頭就開始，二是對於基督信仰在末世的影響力有多樂觀。

至於無千禧年派與歷史前千禧年派之間，差別主要是在對於啓示錄廿章的解讀。到底廿章是新一圈的迴圈還是接續十九章的時序性發展？這問題也牽涉對於廿章的內容解讀，是傾向表徵或字義的理解？從啓示錄的整體考慮，應該以漸進迴圈架構（而非時序線性架構）來解讀較為合理，我們可以把全卷書分為三個迴圈，每一個迴圈都包括提及教會時期，上帝對世界的審判及永恒的國度三個部分。一章 4 節至十一章 19 節是第一個迴圈，從內容的篇幅看，重點是放在教會的開始，利用致教會的七封信說明教會的處境，以「六印」為最後階段的序幕，揭開上帝跟著以「七號」中的頭六號所代表將要施行於地上的審判，第七號表達了對最後審判並上帝和基督永遠掌權的盼望。十二章 1 節至十九章 21 節是第二個迴圈，以上帝審判魔鬼所帶領在地上的叛亂為焦點，相對於第一個迴圈，這裡所提跟教會有關的僅僅是十二章，而且也是從爭戰的角度敘述，龍要吞滅婦人所生的孩子（基督），但是龍與天使的爭戰中失去在天上的地位而被摔到地上來，屬於基督的人也參與這爭戰中。其他部分的重點便是在魔鬼如何嘗試在地上建立牠的敵基督國度，上帝如何以「七碗」刑罰跟隨敵基督的人，十九章以基督再來的審判作為榮耀的結束，也以羔羊的婚筵的方式預告永恒國度的來臨。第三個迴圈是廿章 1 節至廿二章 5 節，重點是集中在永恒的國度，因此教會與地上審判的兩個主題都只是以總結的形式交代：基督作王一千年及之後撒旦領導的叛亂最終失敗。至於末日最後的審判則是永恒國度的序曲，從廿一章起就是對於「新天新地」詳細的描述。相信唯有以漸進迴圈的架構才能合理解釋「七號」與「七碗」內容的平行現象，又以「千禧年」象徵教會時期的解釋才比較容易明白「撒旦被釋放迷惑衆民」的意思——其實是指魔鬼在末世的作為而言。若按前千禧年派以字面意義解釋「千禧年」為基督在地上的有形國度，那麼撒旦在這國度建立後而

再被允許搗亂這件事的確令人費解！至於前千禧年派所提關於猶太人在救贖計劃中的特殊地位問題，無千禧年派不必排斥在末後的日子猶太人全家得救的預告（羅十一 26）。

時代主義人士雖然對預言有過分解釋之嫌，但他們卻提醒我們不要忽略對聖經所提的預兆在信徒生活中應有的定位，聖經沒有鼓勵人對未來產生好奇，卻要我們警醒免被迷惑。明白預兆的涵意得通過屬靈的透視力，憑智慧的意會（太廿四 15），而不能以推理把細節言全。個人領受認為現今世界一波又一波大趨勢的發展軌迹倒是可以與啓示錄的「六印」作有意義的對比：在十八、十九世紀（尤其工業革命後）的殖民主義所代表的白人勢力能夠以槍炮為武器征服全球，二十世紀初葉興起的紅色政權可以在世界多個角落使人類產生內部矛盾而互相攻擊殘殺，當前全球性經濟疲弱正在威脅許多家庭的生計（1987 年 10 月 19 日令人觸目的「黑色星期一」<sup>139</sup>引發全球性股災是否預示世界經濟衰退的跡象？），另外光是各樣嚴重疾病（如：艾滋病）的持續蔓延、環境污染與糧食問題就足以使人類的明天籠罩在死亡的陰影底下，還有全球性世俗化與新紀元運動的積極擴展都在提醒我們未來的社會越來越無法容忍純淨的信仰而要極力排除。從上述的問題我們可以觀察到在上帝允許下，撒旦毀滅人採取的手法是「從外而內的漸進方式」：先是全球武力擴張，再來是製造社會內部矛盾，跟著是破壞人賴以生活的經濟，然後是摧毀人自身的健康，最後是要求人出賣自己的靈魂去敬拜牠。在個人範圍，這樣的漸進式似乎同樣應用在約伯身上：家業的損失、健康的惡化、棄掉上帝的試探（伯二 9）。從一個角度看，現在比過去的年代更接近歷史的末端，理由是能夠快速又廣泛影響全球——包括社會控制與大幅度毀滅——的諸多條件已經就緒。<sup>140</sup>今天跟以前任何一個時代都不一樣，因為「全球化」使許多過去被認為是不可能發生的事情成為可能。

我們應該如何看待末世？因為基督在各各他已經勝過仇敵，在屬靈意義上我們已經與祂一同作王了（羅五 17），所以相信「千禧年」所象徵的就是教會時期開始的「基督的國度」，但這並非否定主再來之前夕還有最後一戰，因為這正是「歌革」和「瑪各」代表的叛逆（啓廿 7-8），身為基督的跟隨者我們對此不能逃避，要知道每項將來的細節卻於事無補，也非聖經的教導，相反我們必須以信心來迎戰，超越當前各樣的困境，仰望已經得勝的基督讓我們也能夠在百般試煉中得勝有餘（約十六 33）。

## 6.4 責任與盼望

---

<sup>139</sup> 股市下跌以「黑色」代表。在「黑色星期一」，道瓊斯指數一天內跌幅是 22.6%（遠超過在經濟大蕭條年代來臨前夕 1929 年股災的 12.9% 同日跌幅），打破華爾街股市歷史記錄，隨即引發全球性股市重創。

<sup>140</sup> 以上觀點純屬個人領受，謹供參考。

以聖經的歷史視野回顧今日身處中國大環境的基督徒應有定位，我們確信上帝掌管歷史而必引導歷史完成祂定下的旨意，但在這過程中個人或團體的參與是動態與開放的，換言之，在上帝進行祂的普世計劃時，多方引導各因素的參與而完成，包括對於個人的呼召與給予教會或屬靈團體的遠象與責任，接受上帝的引導而順從是我們的責任，希伯來書談論上帝子民的安息的時候特別提到「今日」的重要涵義：「你們今日若聽他的話，就不可硬著心…。」（來三 15）在每個時代上帝都開放了一個讓人可以選擇的空間：以信心回應或是不信而拒絕上帝的帶領及應許。接受者必得著應許的祝福，然而都得「因信」而「得義」，從「信心」而來的道德勇氣能夠支援我們勇往直前而不至懼怕，直到主再來的日子。希伯來書鼓勵信徒固守真道，在壓力中以「信」仍然保守自己在基督的救恩之內，這「因信」堅忍到底的資訊無疑跟約伯對其受苦的態度搖搖相應，也「因信」等候「基督再來」這末世盼望的落實。教會作為「救贖團體」面向末世的爭戰，如何勝過恐懼，突破封鎖，而最後獲勝？常常警醒，信靠上帝，堅守真道，並努力傳揚祂，這是基督給予教會的使命，也是得勝的秘訣。提升心靈的「抗壓力」是堅忍到底的門徑，「信心超越的視界」是聖經末世觀要提供給我們的出路（參王下六 16-17）！昔日耶穌基督給老底嘉教會的勸勉今天同樣適用：「得勝的，我要賜他在我寶座上與我同坐，就如我得了勝，在我父的寶座上與他同坐一般。聖靈向眾教會所說的話，凡有耳的就應當聽！」（啓三 21-22）

### 問題討論

1. 甚麼是聖經史觀？普世歷史與救贖歷史之間有何關聯？
2. 從當今世界的大趨勢看，你認為是否有朝著末世發展的跡象？以數據支持你的答案？
3. 稱為「時代主義」(Dispensationalism)的前千禧年觀是中國教會的主流思想，你對此有何評論？你是否贊同時代主義對聖經的解釋？
4. 試論對「千禧年」的不同可能解讀。
5. 新天新地與今天的世界如何比較？
6. 你如何以終末的盼望鼓勵在苦難中的教會？

## 第六章 附錄

### 見證歷史的潛軌迹<sup>141</sup>

The simplest way to understand what is going on in the world today is to study the events of history as the moves being made in a continuing game of international chess .... The leaders of the atheistic groups [i.e, Communism and Nazism] have divided the people of the world into two main camps. They used *kings* and *queens*; *bishops* and *knights*; and the masses of the world's population, as pieces in their game. The ruthless policy of the leaders is to consider all other human beings as EXPENDABLE, providing the sacrifice of a *major* piece, or a million *pawns*, places them a move nearer their ultimate totalitarian goal.

要了解今日世界最簡單的方法是從國際棋局的角度研究歷史的事件…。無神論組織（共產主義與納粹主義）的領導人將世界人口分為兩半，他們利用「王」、「后」、「主教」、「騎士」，還有世界上的人作為棋局中的棋子。領袖們無情的政策是認為所有人都可以「犧牲」，不論是「重要」的棋子或無數的「兵卒」，為要讓他們更進一步完成最終極權統治的目的。

Professor Ritter [1779-1859, inspirer of Nazism] is reported to have said the present phase of this game started in the Counting House of Maier Amschel Bauer, located at Frankfort-on-the-Main in Germany, when thirteen gold and silversmiths (note: one of the richest Goldsmiths Company is that of the London City Company dating from 1130) decided they must remove all the crowned heads of Europe; destroy all existing governments; and eliminate all organized religions, before they could secure absolute control of the wealth, natural resources, and manpower of the entire world, and establish a totalitarian dictatorship based on their conception of dialectical, and historical, atheistic materialism.

據說李特爾教授（1779-1859，納粹主義的提倡人）曾說現階段的遊戲開始於麥雅安攝·包爾位於德國法蘭克福的銀樓，當時有十三位金融商決定他們要除掉所有歐洲的帝皇；取消所有現行的政府；還有消滅所有宗教，在此之後他們才有可能獲得全球財富、天然資源以及人力資源的絕對控制，然後以他們的辯證歷史無神唯物主義的理念建立極權政府。

Strange though it may seem, history will prove that leaders of both the Semitic

---

<sup>141</sup> William Guy Carr, *Pawns in the Game* (Willowdale, ON: National Federation of Christian Laymen, [1955]), p. 8. 中譯由本人提供，按照判斷此書內容並不屬於虛構故事，作者從地緣政治角度，以見證人身分書寫。

and Anti-Semitic groups have on occasion joined forces to fight against a common enemy such as the British Empire or the Christian religion. And while the masses fought, the atheistic leaders, who constitute the *Secret Power* behind the World Revolutionary Movements, jockeyed for the best position from which they would derive the greatest future benefit.

似乎看起來奇怪，但是歷史卻要證明猶太與反猶太組織有時候聯手打擊如英國或基督教這些共同敵人，而當眾人在打仗之時，組成「秘密組織」在背後操縱「世界革命運動」的無神論者領袖們卻在部署最有利的位置為要獲得最大的未來利益。

The leaders of both Communism and Nazism have crossed, and double-crossed, each other, but it is doubtful if many of the leaders realized, before it was too late, that even they were only tools controlled by the International Money-Barons, and the Nazi War Lords. When the *Secret Powers* heading either group, even suspected one of their “tools” knew too much, they order him *liquidated*....

不論是共產主義或納粹主義的領導人，他們彼此交手，又出賣對方，然而值得懷疑的是（在無法挽回之前）有多少領袖曉得他們也只不過是國際財閥和納粹軍閥所控制的工具而已，這「秘密組織」所主導的任何一方，當懷疑他們其中的「工具」知道太多時，將下令把他「蒸發」掉…。



# 基督與聖靈篇

## 第七章 耶穌基督的臉譜

*摘要：沒有人看見過上帝，只有耶穌基督將天父表明出來，認識耶穌就是認識上帝，基督的臉譜是由他的生活言行交織而成，呈現著他自身的位格內涵，這是認識上帝的竅門。*

*關鍵詞——以馬內利、人子、神子、大衛君王、麥基洗德等次、像摩西的先知*

曾國藩的《面經》的主旨是提點人進出官場做人的藝術，可以保護自己，也能夠掌握進退的時機，換言之，要曉得學會「戴面具」。<sup>1</sup>懂得戴面具的人就不會被人測透自己的動機，卻毫無保留的顯明馬克思所說的人與人之間關係的嚴重「異化」(alienation)問題。懂得戴面具似乎是中國傳統文化的價值，今天的中國社會亦然，不允許人與人之間輕易信任對方，然而，在冷漠的社會裡，可幸基督的教會成為可以互相坦承的地方，基督徒生活中學習彼此接納，因為接納從主耶穌開始。中國的面具文化如果所反映的是人類在墮落後的虛偽，那耶穌基督來到世界的目的剛好要表明他做為真人的「真面目」，有上帝的恩典和真理：

**從他豐滿的恩典裡，我們都領受了，而且恩上加恩。律法本來是藉著摩**

**西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。從來沒有人看見上帝，只有**

**在父懷裡的獨生子將他表明出來。(約一 16-18)**

從基督的人性中所呈現的重點，不是人性的限制，乃是在為人的歷程中所彰顯上帝兒子做為「真位格者」的光芒。

### 7.1 降生馬槽的「以馬內利」

新約聖經中，耶穌基督第一個臉譜是「以馬內利」——上帝與我們同在(太一 23)。在降生伯利恆的敘述中，聖經突顯上帝與我們同在的方式，是要在凡事上與我們一樣(除了犯罪以外)，從經歷被生產以致長大成人到死亡的整個過程，這歷程本身是定義人之為人的最基本元素，曝露了做為人類的可被侵犯性，但同時又在參與每天生活中建立個別的歷史身分，因此就是基督也「學了」順服，成為救贖的根源(來五 8-9)。從社會地位的角度，耶穌出生的家庭是不貧窮又不富裕的中產階級，是一般平凡人所處的社會環境，靠勞動便得以糊口的生活。貧窮

<sup>1</sup> 見第五章附錄，〈中國文化深層的「面具」問題〉。

原不是上帝對人的心意（參申八 7-10），因此，生在馬槽的卑微不是代表約瑟的貧窮，乃是表明上帝兒子生作為人也同樣經歷人類所遭遇的偶然性

（contingency），在馬利亞要生產的時候沒有安舒的地方！就是任何狀況都可能發生的偶然。這是基督「倒空自己」（kenosis）的具體涵意（腓二 7），雖然為神，但卻願意經歷人的脆弱（vulnerability）。

然而，生在馬槽的「以馬內利」雖在凡事上與我們一樣，他的平凡卻隱藏著其非凡的來歷。「耶穌」這名字在當時不是絕無僅有，從舊約的「約書亞」（等同耶穌的意思）到新約的「巴耶穌」（耶穌之子；參徒十三 6）都說明這事實，不過也必定會引起別人的注意，因這名字含有猶太民族救星的意義，如果名字能夠代表人的特質，那麼別人對於耶穌做為以色列的拯救者是合理的期待。再者，他源於亞伯拉罕及大衛的家譜給予這身分的「神學合法性」，從這裡可以得到依據證明他是上帝先前在大衛之約中應許以色列的救贖主。<sup>2</sup>另外，約瑟和馬利亞這個家庭也是父上帝特別的揀選，從他們夫妻兩人生活上的公義、聖潔與順服判斷，由他們組成聖子耶穌的家庭正是恰如其分的。

## 7.2 克勝罪惡的義者

金錢能夠解決的問題都不是大問題，這是至理名言。最明顯的是人可以擁有世界的財富，但買不到內心的平安，如果無虧的良心是人類難得的禮物，那罪惡便是人要迫切解決的問題，人沒有真正的無辜，因為在這世上沒有人敢說自己是完全清白的。只有耶穌是無罪的，羅馬巡撫彼拉多審訊他之後卻說：「我查不出他有甚麼罪來。」（約十八 38）使徒彼得見證說：「他並沒有犯罪，口裏也沒有詭詐。他被罵不還口；受害不說威嚇的話，只將自己交託那按公義審判人的主。」（彼前二 22-23）耶穌基督不但無罪的，更是克勝罪惡的義者，讓人得著生命的恩典。

馬太福音將耶穌的受洗和勝過試探放在一塊有特別意義，表明聖子所開展的天國，是聖靈降臨的領域，因此魔鬼必須被驅逐出境。當耶穌受洗從水裡出來時，聖靈像鴿子降在他頭上，作者顯然要表明耶穌是上帝的兒子，因為他沒有罪，所以並不像一般人一樣需要悔改的洗禮，相反的是為盡「諸般的義」而接受洗禮時，他代表著全人類賦予這洗禮全新的意義，在人的罪的問題已經得到解決的前提下，耶穌為我們開出一條又新又活，引至生命的「通路」（太三 13-17；參徒十九 1-6），使凡歸入他名下的人都得著上帝的聖靈，得著新生命的活力。施洗約翰是耶穌基督的開路先鋒，他的水禮預備人們領受聖靈的洗，施洗約翰對罪惡的嚴厲批判，耶穌接著鏟除罪惡的根源，水禮的悔改預備人心接受聖靈的洗禮，獲得義行的能力，是施洗約翰與耶穌基督角色的交接。基督這末後的亞當為人類提供了

---

<sup>2</sup> 大衛之約所指是耶和華應許大衛家的王位永存（撒下七 13-16）。

赦罪與重生的恩典。

當聖靈降臨在耶穌身上，他便展開了上帝國度的工作，要將罪惡從人類心中除滅，並要把撒旦趕出這世界。然而第一個挑戰是勝過魔鬼的試探，魔鬼對耶穌發出的三個試探是先發制人的攻擊，旨在使他失去救贖人類的資格（太四 1-10）：

**你若是上帝的兒子，可以吩咐這些石頭變成食物。**

是因身體需要（飢餓）而不擇手段的試探；

**你若是上帝的兒子，可以跳下去，因為經上記著說...**

是曲解聖經試探上帝的試探；

**你若俯伏拜我，我就把這一切都賜給你。**

是以自己利益取代上帝的試探。

遵行上帝的話勝於身體需要；要拒絕對上帝的任何懷疑；要專一事奉祂。耶穌的三次回答從不同角度肯定了聖父上帝高於一切，敬愛祂是唯一的選擇。「撒旦退去吧！」是耶穌給魔鬼的驅逐令，他從人身上驅逐污鬼（路八 26-35），以自己的死攻破死亡的權勢，定了魔鬼的罪（約十六 11）。天國的福音是聖靈能力的彰顯，又同時摧毀撒旦的勢力（太十二 28；路十一 20）。

### 7.3 宣講福音的人子（末後要來的先知）

「上帝的國近了，你們當悔改，信福音！」（可一 15）耶穌自己就是天國福音的化身，用言行表明出來，要解放被罪惡綑綁的人（路四 18-21），讓我們可以進入永恆生命——這生命就是律法和先知內容的總綱。「上帝既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著祂兒子曉諭我們…」（來一 1-2）。耶穌基督是那預言末後要來的那一位，律法和先知集於一身（太五 17，十七 3），有摩西等次的先知（徒三 20-22），他從天而來完全知道天上的事，傳講的內容句句皆真。

永恆生命首先落實在登山寶訓的「天國倫理」（kingdom ethics），改變從內心開始，虛心的、溫柔的、渴慕真理的、憐恤他人的、清心（動機單純）的、使人和睦的、為義受苦的是有福的，因為這些都是天國生活的品質（太五 3-10）。又當面對每樣人性的處境，不再是戒律的禁止，乃是生命向善發展的動力所產生

表裡一致的生活：

- 面對慾望的誘惑：要注意內在的衝動（purity）（五 28）
- 接受責任的承擔：要持有誠信的態度（trustworthiness）（五 37）
- 處理受傷的反應：要愛仇敵代替報復（love）（五 44）
- 查驗善行的價值：要遠避偽善的動機（honesty）（六 3-4）
- 看待金錢的問題：要信靠上帝的供應（trust）（六 26）
- 講論他人的得失：要認識自己的軟弱（self-knowledge）（七 5）

耶穌基督宣講天國的福音不在於只提供資訊，更是通過聖靈賦予人行動的能力，伴隨福音而來的治病、趕鬼、甚至死人復活等是天國外顯的能力，更深層的是人內心能力的恢復，可以結出永恆仁義的果子。

基督的福音固然不需要我們負上代價，然而又不是廉價，隨便可得的，只為那些「配得」領受的人預備。因此，福音向人是開放但又同時是隱藏的，人心的狀況（inner disposition）是關鍵因素，心中拒絕真理的人「聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得」；因為真理唯獨向願意尋求的人開放（太十三 10-17）。這福音的主體就是「人子」本身，又開放又隱藏，<sup>3</sup>不信的人只看見他是常人之子（約八 57），唯有信心的眼睛才能看見他是從天降世的彌賽亞（太十六 16），是通往上帝的唯一管道。<sup>4</sup>勉強人接受祝福不是上帝行事的方式，因為只有發自內心的意願才是最真實的，「真心」才是得福的鑰匙。

#### 7.4 鑒察人心的判官

人心難測，人沒有辦法看透自己，更遑論看透他人？彼得快言快語，當耶穌問眾門徒他們如何認定耶穌自己的身分時，彼得一馬當先提供了從天上啓示的正確答案：「你是基督，是永生上帝的兒子。」（太十六 16）但當耶穌告訴他們自己將要受害時，也是彼得第一個勸阻耶穌：「主啊，萬不可如此！這事必不臨到你身上。」耶穌轉過頭來訓他一頓，看出彼得只是體貼人意而忽略上帝的意思（22-23 節）。在往客西馬尼園的路上，耶穌再次預言門徒都要離棄他，但彼得卻很有自信的說：「眾人雖然為你的緣故跌倒，我卻永不跌倒。」耶穌說：「今夜雞叫以先，你要三次不認我。」（太廿六 33-34）顯然，耶穌洞察彼得內心比他本人了解自己還要清楚。

---

<sup>3</sup> “... it is likely that Jesus chose ‘the Son of man’ as his favourite self-designation *precisely because it was ambiguous*. It could conceal as well as reveal. At times, it was no more than a self-reference; but always lurking in the background was the eschatological figure of Daniel 7, ...” D.A. Carson, “Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew,” in *Christ the Lord: Studies in Christology presented to Donald Guthrie*, ed. Harold H. Rowdon (Leicester: IVP, 1982), p. 113. [pp. 97-114]

<sup>4</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 107-108。

耶穌基督的透視力切入人心深處，在人面前隱藏的在他面前全都無法遁形。正因為人常戴著假面具，遮掩自己的真面目，偽善從此而生。耶穌最討厭偽善，因這是個「雙重的陷阱」，以欺騙的動機遮掩為惡的本質，粉飾過的惡在人無法意識到的情況下將不自覺的掉進去！耶穌特別針對當時宗教領袖發出嚴厲警告，指責文士和法利賽人是「粉飾的墳墓，外面好看，裡面卻裝滿了死人的骨頭和一切的污穢。」（太廿三 27）自己不但不進天國，也攔阻了他人進去（13 節）。其惡毒的真相表現在其價值判斷，把重要的與不重要的顛倒過來：「凡指著壇起誓的，這算不得甚麼；只是凡指著壇上禮物起誓的，他就該謹守。」（18 節）在行為上也反映了同樣的價值顛倒：「你們將薄荷、茴香、芹菜獻上十分之一，那律法上更重的事，就是公義、憐憫、信實，反倒不行了。」（23 節）不但如此，就是從不經意所講的「閒話」也可以看見一個人的內心世界所充滿的惡毒，「因為心裡所充滿的，口裡就說出來」（太十二 34-36）。對於聖殿的祭司和文士，耶穌則揭發「官商勾結」的濫權行為，當管理聖殿的祭司因著私人利益允許商業買賣在聖殿進行，他們是剝奪了人敬拜上帝的權益。按照聖經所描述的情形，他們所犧牲的地方應該就是給外邦人禱告的外院。<sup>5</sup>耶穌做了不尋常的舉動，似乎是「暴力行為」：在憤怒中把作買賣牛、羊、鴿子的趕走，將兌換銀錢的桌子推倒。他所關心的是天父的榮耀，並世人認識祂的權利：『我（上帝）的殿必稱為萬國禱告的殿嗎？你們倒使它成為賊窩了。』（可十一 15-18）

## 7.5 掌管自然的主宰

在耶穌的神蹟中，雖然很多是跟治病、趕鬼有關，但是也有一部分涉及調度自然界的力，他活在人類歷史中，卻不必受限於自然界，他所行的神蹟表明他是掌管自然的主宰：他命令風浪停止（可四 39），在水面上行走（可六 48），用五餅二魚餵飽五千人（41-43 節），使清水變美酒（約二 9），彼得奇妙的魚穫（路五 4-6），甚至叫彼得去釣魚從魚的口中找付聖殿稅金的錢（太十七 24-27）！不過值得注意的是，耶穌卻沒有在試探中把石頭變餅，也沒有在渴的時候以行異能的方式解渴（約四 7），或者用超然的方法解決身體的疲乏（太八 24），相信這是神蹟和魔法之間的差異，神蹟似乎有某種可循的「信心」原則，有助於產生信靠上帝的意義，在耶穌身上是表達於不去逃避他做為人的身體自然限制——全然經歷人類的偶然與脆弱，包括饑渴、疲乏、出生、痛苦和死亡（來四 15），單以信靠父上帝的供應來解決基本生活的需要，因此他可以坦承說：「人活著，不是單靠食物，乃是靠上帝口中所出的一切話。」（太四 4）

道成肉身的人子耶穌按「信心」原則所行的神蹟可以超越自然的限制，但並非違反自然的規律；<sup>6</sup>他可以選擇超越自然的限制，而不破壞自然的法則。耶穌

<sup>5</sup> William L Lane, *The Gospel of Mark*, The New International Commentary of the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 403-406.

<sup>6</sup> 超越自然與違反自然不是修辭的問題，乃是對宇宙論有不同的前設，如果宇宙像自然主義所認

基督是那創造，又托住萬有的「道」，支配著一切自然法則，但他不會背乎自己。「萬物是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。」（約一 3）同時也是為著他造的（西一 16）。「藉著他造」暗指聖子提供了聖靈可以運行的「理路」（*logos*），如果行神蹟是靠聖靈的能力，那行神蹟的基督就成為了聖靈運行規則的化身。在此可以假設一個「開放的自然世界」（*open universe*），<sup>7</sup>可以讓聖靈超自然的力量介入，然而自然界在創造過程中被聖道所賦予的條理（範圍的分開、物種各從其類），<sup>8</sup>是萬物存有的基礎，不會因個別性（*ad hoc*）的神蹟而被破壞。

## 7.6 顯於榮耀的神子

耶穌在山上改變形象不單純是另一個超然的神蹟，而是在復活以前向他最親密的門徒彼得、雅各、約翰顯明他自己在榮耀中的本相（約十七 5），從上下文看，這事件具指標性，聖父上帝從雲彩中宣告：「這是我的愛子，我所喜悅的，你們要聽他！」（太十七 5）這呼應著耶穌接受施洗約翰的洗禮後，剛開始地上工作時父上帝那同樣的宣告（太三 17），顯示現在耶穌即將進入天國事奉的最高峰，通過他的受難與復活承全舊約律法和先知所共同期盼的救贖（太五 17），指向耶穌就是那通往上帝的門徑。相信這是摩西（象徵律法）和以利亞（代表先知）在這事件中所共同討論的內容（路九 30-31）。

然而，這變象所要表達的是向世界隱藏的，只有耶穌最親密的三個門徒做為見證人，是那些沒有經歷死亡而能見證「人子降臨在他的國裡」的少數人（太十六 28）。登山變象是耶穌讓門徒知道他就是永生上帝的兒子之後，並指明將要在耶路撒冷受害的後續事件，又是他復活進入榮耀的標記，這是在他復活以前必須隱藏的事（太十七 9）。<sup>9</sup>登山變象的事件預示了人子榮耀的國度「猛烈進入」世界（*ir-ruption of the kingdom*）的程序，開始應驗但以理書七章 13 節異象中的預言：<sup>10</sup>

### 我在夜間的異象中觀看，

---

為是自圓而封閉的，那就不可能有神蹟，但是如果宇宙是向造物主開放的系統，那神蹟便不是那麼不可思議了。開放性的宇宙觀與聖子和聖靈在創造與維持被造界的存在相關，見第十一章的討論。

<sup>7</sup> 參第十一章關於聖子與聖靈如何參與創造的討論。

<sup>8</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 214。

<sup>9</sup> 在路加福音登山變象的事件也許是串聯整個救贖歷史的焦點，見 Allison A. Trites, “The Transfiguration in the Theology of Luke: Some Redactional Links,” in *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology, in Memory of George Bradford Caird*, eds. L.D. Hurst & N.T. Wright (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 71-81.

<sup>10</sup> 從以大衛王朝預表彌賽亞的詩篇的解讀中，我們可以理解但以理書七章的異象中那位像人子的實在是大衛王位上的君王，然而卻是從天上降世的一位，隱含著道成肉身的意義。見 Robert R.

見有一位像人子的，  
駕著天雲而來，  
被領到亙古常在者面前，  
得了權柄、榮耀、國度，  
使各方、各國、各族的人都事奉他。  
他的權柄是永遠的，不能廢去；  
他的國必不敗壞。

耶穌一人的經歷成為所有屬於他的人的楷模，他們最後都必因耶穌的復活將得到榮耀的身體（林前十五 20、51），戰勝罪惡與死亡在生命中作王（羅五 21），那時便是但以理異象全盤應驗的榮景（太廿四 29-31；啓一 5-7）。

## 7.7 建造生命的善牧

耶穌自稱是好牧人，好牧人為羊捨命（約十 7-15）。他以好牧人跟雇工做了對比，當狼來的時候，雇工會首先逃跑，不會照顧羊的安危。雇工的特點就是被雇的，因此他的價值考慮自然也是從個人利益出發，當要付出的代價大於他認為該付出的時候會把羊置知不顧，因為他們之間沒有生命相連的關係。至於對牧人而言，羊是屬他的，是他的一切，當然會奮不顧身把自己的羊救出險境。做為好牧人，耶穌提出了第二個特質，餵養羊群，讓牠們無憂無慮的安然生活，他用「羊的門」比喻自己就是那得生命的途徑。羊群的福祉是牧人的關懷。

耶穌對人的重視在於建立他們的生命，彼得就是一個範例。從初次見面到被揀選為使徒，耶穌看出彼得雖然容易衝動，但這人有真誠的可貴（路五 1-11）；他對耶穌的認識，也是從萍水相逢的朋友到成為忠心的跟隨者（約一 35-42；路六 13-14），甚至認識耶穌就是基督，上帝的兒子。彼得對耶穌的忠誠不用懷疑（約六 68），但缺乏「內持」的力量，表現的是匹夫之勇，遇上重大威脅的壓力就難以支撐下去，他可以砍下大祭司僕人的耳朵（約十八 10-12），但卻在危險的關鍵時刻三次不認主。耶穌以彼得為親密的門徒，他見證耶穌使艾魯的女兒復活（可五 37）及登山變象等神蹟（太十七 1-5），要培養他成為日後能挑教會大樑的人。

---

Rowe, "Is Daniel's 'Son of Man' Messianic?" in *Christ the Lord*, pp. 71-96.



然而，彼得容易受環境和他人的影響，他的性格需要修剪才能成大器。耶穌沒有因為彼得三次不認主的失敗而放棄他，看彼得最後的一個眼神是要讓他有悔改的機會（路廿二 61-62），在復活後仍然要建立他的信心，三次問彼得：「你愛我嗎？」；並賦予他新的責任：「你餵養我的羊」、「你牧養我的羊」、「你餵養我的羊」；又預告彼得做為好牧人的一生，甚至最終為忠於主的託付而捨命（約廿一 15-19）。耶穌對彼得的的要求是，不需要管別人如何，「我若要他（約翰）等到我來的時候，與你何干？你跟從我吧！」彼得需要獨自抉擇，是否也願意承擔責任，像他的主一樣成為一個好牧人（21-22 節）。

## 7.8 為人捨命的救主（麥基洗德等次的祭司）

耶穌的名字就是救主的意思，從他的教導和所行的神蹟都合乎一個有能力的宗教領袖的要求，眾人有意推舉他成為以武力革命的領袖，但是耶穌沒有把自己交託給人，因為他知道人的心（約二 23-25）。在受難前，當門徒明白他的彌賽亞身分後，雅各、約翰的母親要求將來兩個兒子在耶穌的國度裡要包辦左、右丞相，耶穌問：「我喝的盃你們能喝嗎？」（太廿 20-23）進入榮耀先通過受苦、受死，這是彼得無法接受的事。<sup>11</sup>耶穌的拯救是「從內而外」的，先有個人生命改變才有社會的革新。

施洗約翰曾指著耶穌說：「上帝的羔羊，除去世人罪孽的！」（約一 29）耶穌在最後晚餐將自己認同為逾越節代贖的羔羊，吃餅的時候說：「你們拿著吃，這是我的身體」；喝葡萄酒的盃時說：「這是我立約的血，為多人流出來的…」（可十四 22-24）。這是象徵著耶穌「內滲」（infiltrate）於門徒的生命中，與所有以「信心」領受，吃這餅、喝這盃的人完全合而為一（約六 47-51）；耶穌代贖的功效進入人的生命（羅八 3-4），最終的驗證是良心得到潔淨，是舊約贖罪祭無法達成的結果（來九 23-28）。基督做為麥基洗德等次的大祭司超越亞倫的祭司等次（來七 1-28），因為他做為上帝兒子把「自己」一次獻上，便成就了牛、羊無法代替的（來十 1-4、19-22），承擔世人的罪，成為挽回祭（propitiation）轉離了上帝的憤怒，使人與上帝和好（約壹二 2，四 10；羅三 25；來二 17）。

## 7.9 復活作王的基督（大衛寶座的君王）

從耶穌的家譜，可以追源到他是大衛的後裔，有王者之尊，尋找新生王的三博士所送的禮物中包括黃金，代表了這在大衛城伯利恆馬槽出生的嬰孩有君王的身分。然而以「人子」自稱的耶穌一直並沒有顯露他君王的身分，直到騎著驢駒

---

<sup>11</sup> 以賽亞書五十二章 13 節至五十三章 12 節形容的「受苦的僕人」是指著耶穌而言，耶穌自己也刻意以此來定義「人子」在世的身分。見 F.F. Bruce, "The Background to the Son of Man Sayings," in *Christ the Lord*, pp. 50-70.

進入耶路撒冷一刻（太廿一 1-11），這應驗了舊約以賽亞書對於彌賽亞做為「牧人的君王」（shepherd king）的期待，騎著驢駒（而非戰馬）進入耶路撒冷所象徵的正是「和平之君」，他來是要承擔人的重擔，被釘十字架上的罪名是因為他是「猶太人的王」。

耶穌是真正從大衛家而出的君王，不過他君王的身分沒有顯明在世界上卑微的外表，乃是見於復活的大能，在登山變象的時候首先向彼得、雅各、約翰展示了這天國的能力與榮耀（太十六 28 至十七 2）。復活所代表的是克勝罪惡與死亡，賜生命自由的更新能力；好君王所求的是子民在其國度中能享生命自由，這是舊約時代耶和華做為以色列的君王的定意，讓百姓在流奶與蜜的迦南地享受祂同在的福樂，預示新天新地的盼望，是上帝應許從大衛家而出的基督所建立的永恆國度（啓廿二 1-5）。因基督的復活，他們也得以脫離罪惡的網綁而與他一同在生命上作王：「就如罪作王叫人死；照樣，恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌基督得永生。」（羅五 21）

#### 7.10 靠近罪人的朋友

沒有病的人用不著醫生，有病的人才用得著（太九 12），耶穌常常主動靠近罪人要成為他們的朋友。撒該是在耶利哥城當稅吏長，是個為羅馬政府效力的猶太人，雖然富有，但為眾人所厭惡，想就知道是個孤單的人，耶穌經過耶利哥的時候他希望一睹耶穌，由於是個矮子，便決定爬到桑樹上看。到了樹下，耶穌抬頭對他說：「撒該，快下來！今天我要住在你家裡。」耶穌給予撒該的關注就是向他發出接受救恩的邀請，撒該立刻回應：「主啊！我把所有的一半給窮人；我若訛詐了誰，就還他四倍。」耶穌來是要尋找、拯救失喪的人。耶穌的接納促成了撒該的悔改（路十九 1-10），接納同樣也是翻轉撒馬利亞城的原因。

因為過去與外族通婚的緣故，撒馬利亞人本來是猶太人看不起的，約翰福音記載耶穌向一個撒馬利亞婦人談話的故事，那婦人在中午時分到井旁打水，選擇中午沒有人的時分來顯然是要避開其他打水的人，免得別人對她糜爛的生活說三道四，耶穌看出她生命枯乾，從一敗塗地的婚姻生活中找不到所渴望的滿足，耶穌趁機向她要水喝而開始從「活水」談到自己就是他們所期盼要來臨的基督，談話中耶穌一語道破她的問題：「你已經有五個丈夫，你現在有的並不是你的丈夫。」（約四 18）這成為婦人悔改的轉機，她留下水罐子跑到城裡告訴人：「你們來看！有一個人將我素來所行的一切事都給我說出來了，莫非這就是基督嗎？」（28-29 節）於是眾人出城來見耶穌，求他在那裡住下，他就多住了兩天。同住是接納的具體行動，表明耶穌已經把被猶太人所丕視的撒馬利亞人看成是自己的朋友了。

## 問題討論

1. 你所認識的耶穌與佛祖有何不同？
2. 你認為聖經中耶穌的神蹟是真是假？你怎樣確定？
3. 耶穌基督為何對偽善特別嚴厲責備？
4. 誰能認識耶穌？認識耶穌有甚麼實在意義？
5. 登山變象與耶穌所行的其他神蹟有否根本的差異？
6. 耶穌基督不但有君王、祭司、先知的身分，他更超越了這些職分的一般性。嘗試加以解釋。
7. 君王、祭司、先知職分背後是否有統合性？如果有又是如何統合？
8. 如何可以成為耶穌的朋友？你是否願意做他的朋友？

## 第七章 附錄

### 值得深思的兩個「耶穌印象」

#### 第一世紀猶太歷史家約瑟夫 ( Josephus ) 眼中的耶穌：<sup>12</sup>

Now there arose about this time a source of further trouble in one Jesus, a wise man who performed surprising works, a teacher of men who gladly welcome strange things. He led away many Jews, and also many of the Gentiles. He was the so-called Christ. When Pilate, acting on information supplied by the chief men among us, condemned him to the cross, those who had attached themselves to him at first did not cease to cause trouble, and the tribe of Christians, which has taken this name from him, is not extinct even today.

在這時候造成進一步不安的是一個耶穌，他是個智者施行奇蹟，是眾人的教師欣然接受奇特的事。他誤導許多猶太人並許多外邦人。他是那稱為所謂基督的，當彼拉多因我們的領袖所提供的資料判他釘十字架的罪刑，那些從起初便跟隨他的人並未停止引起麻煩，而因他得名的基督徒族群還繼續存留到今天。

#### 當代靈修神學大師彼得遜 ( Eugene Peterson ) 筆下的耶穌：<sup>13</sup>

It is difficult to recapture by an act of imagination the incongruity of a person self-designated as the Son of Man, hanging pierced and bleeding on a cross. The incongruity is less dramatic but even more offensive when the Son of Man has dinner with a prostitute, stops off for lunch with a tax-collector, wastes time blessing children when there were Roman legions to be chased from the land, heals unimportant losers and ignores high-achieving Pharisees and influential Sadducees. Jesus juxtaposed the most glorious title available to him with the most menial of life-styles in the culture. He talked like a king and acted like a slave. He preached with high authority and lived like a vagabond.

我們很難想像那位自稱為「從上帝而來的人子」的是如何自相矛盾，他被刺、流血且掛在十字架上。這看起來只是戲劇性的矛盾其實更令人感到被冒犯：這人子

---

<sup>12</sup> F.F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 39. 中譯由本人提供。

<sup>13</sup> Eugene H. Peterson, *Living the Message* (London: Harper Collins, 1996), p. 69. 中譯由本人提供。

與妓女一同吃飯，與稅吏共進午餐，當他應該將羅馬軍隊從境內逐出的時候竟然浪費時間為小孩子祝福，醫治毫無價值的失敗者，但卻忽略了滿有成就的法利賽人和有影響力的撒都該人。耶穌把他最榮耀的頭銜與社會文化中最卑微的生活方式連在一塊：他說話像君王，但行事像奴僕；他以威嚴的權柄教導人，卻生活像個流浪漢！

## 第八章 道成肉身的基督

*摘要：道成肉身是基督論的焦點，是上帝與人間相通的橋樑，聖道的先存性是基督的神性的保證，讓成身的耶穌不是獨立於聖道而存在的位格主體，乃是在聖子的位格內取了人性的真神與真人。*

*關鍵詞：先存的基督、道成肉身、中保、神人兩性合一*

### 8.1 先存的基督

中國的傳統文化有高尚的道德理想，古代的先賢聖哲就成為了這些理想的化身。很自然傳統的中國人也會從這個角度來認識基督教的耶穌，認為他頂多又是一個道德典範。的確，如果我們光是從聖人的角度來看耶穌，也許會得出這樣的印象，當時的猶太人也稱他為「夫子」或老師，因為他無論從生活或教導方面都勸稱眾人的榜樣。然而他不只是老師，更是永遠活著的「上帝之子」。當猶太人懷疑著為甚麼一個還沒有到五十的人竟然自稱看見過先祖亞伯拉罕，耶穌說：「未有亞伯拉罕之前，便有我。」（約八 58）「便有我」（ἐγώ εἰμι）可以看為是神聖的宣稱，等同於舊約希伯來文的自有永有的耶和華（יהוה），耶穌基督也曾經表明做為上帝的獨生子是分享著聖父的名（約十七 11-12）。另外一處經文記錄耶穌以同樣的方式表達，是當兵丁要找拿撒勒人耶穌，要抓他的時候，他回答說「我就是」（ἐγώ εἰμι），抓他的人反而立刻往後跌倒，似乎是發出的力量的作用結果（約十八 6）。耶穌的宣稱不但是在時間上優先於亞伯拉罕，更加是在神性地位上高於以色列的祖宗；同樣，在希伯來書論大祭司等次時，基督所屬的麥基洗德等次是高於亞倫的等次，因為當麥基洗德接受亞伯拉罕獻禮時，亞倫的祖宗利未還在亞伯拉罕的懷裡（來七 1-19）。<sup>14</sup>

#### 8.1.1 永活的道與箴言的智慧

新約聖經以「道」來代表上帝之子：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」（約一 1）「太初」所指的就是在萬物以先，在永恆便存在的道，中國的天道思想似乎能夠表達這道生生不息的特質，不過他更是與父上帝「面對面」同在，有位格在父懷裡的獨生子（18 節）。從創造而論，萬物是藉著他造的，而且在他裡面有生命（3-4 節），提供了物理宇宙的存在理性架構，又為生物界能以各從其類的發展定下原則，包括 DNA 的設定，但是因為他是位格者，也成為了所有作為受造的位格者——人類——的屬靈生命成長的最終典範與楷模，謹守遵行他的話的便得生命（約十五 10）。

<sup>14</sup> 這裡所辯論的是以層級的優先性做為順序的邏輯，背後關乎權柄為主導價值的思考模式。

傳統認為箴言第八章中所講的位格化的智慧是指著先存的基督，不過當代大部分的聖經學者會認定這是一種修辭學中擬人法的運用，然而我們不難發現使徒約翰對於太初存在的道的描述其實跟箴言八章的內容有密切的對應關係。<sup>15</sup>包括在太初的永存（22-23 節），與耶和華彼此踴躍相交（30-31 節），並且為耶和華而生出（24-26 節），為被造界立定根基，因為他是統管創世的工程師（27-30 節），唯有遵行智慧的訓誨的人才得著生命（1-21；32-36 節）。約翰福音與箴言的對應反映了關於聖子永存性的真理已經隱含在舊約的啟示中，等待新約時代道成肉身的基督將它具體表明出來，而使徒約翰正是這事實的見證人（約廿一 24）。

### 8.1.2 掌管歷史終局的人子

隱藏在萬物背後的智慧在世界末後的日子要彰顯成為統管世界的「人子」（但七 13），有關地上國度的歷史，但以理書二章 36-45 節以金、銀、銅、鐵、泥的人像所代表的正好呼應著第七章的獅、熊、豹、「十角獸」在地上霸道橫行的表現，我們所理解這些分別代表了巴比倫、瑪代波斯、希臘、羅馬和延續羅馬帝國而出現的國度，對於人類的轄制於摧殘越演越烈，但以理形容「第四獸甚是可怕，極其強壯，大有力量，有大鐵牙，吞吃嚼碎，所剩下的用腳踐踏。」並從中引申出來有小角說誇大的話。這對比在天上另外一幕，有永恆上帝的寶座，表明祂在掌管著一切，當人類歷史發展到不可收拾的地步，祂直接介入，金銀銅鐵泥的人像最終要被「非人手所鑿」的石頭擊碎（但二 45），這石頭所代表的是那位從亙古常在者那裡，駕著天雲而來，一位「像人子的」，要在地上建立永遠的國度，取代過去一切人手所建立的國（參詩二篇）。這位「像人子的」當然是從異象中的形容，一方面看到既然是從上帝而來的就不可能是一般的人，但同時看起來跟人沒有分別，他本是屬於天上的但又成為地上的王。或者說本來屬於上帝在天上的權柄，現在通過這位「人子」擴展到地上來（但七 13-14）。這正是主禱文的內容：「我們在天上的父，願人都遵你的名為聖，願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上。」（太六 9-10）在但以理的異象中，天上的人子將天上的國度帶到人間，揭示了耶穌基督做為「人子」的先存性，因他本來是屬天的。

### 8.1.3 耶和華的使者與逾越節的羔羊

在末後的人子還沒有來臨以前，到底上帝之子有沒有以人形出現的例子？我們也許可以查究「耶和華的使者」的題目找答案，雖然聖經並沒有明說耶和華的使者就是聖子，但是我們從耶和華的使者有超於一般天使的神性地位，與耶和華

---

<sup>15</sup> 保羅也同樣將舊約的智慧位格化，見 John F. Balchin, "Paul, Wisdom and Christ," in *Christ the Lord*, pp. 204-219.

在身份上的融合（創四八 15-16），但有各自保存獨立性（出廿三 20；卅三 34），又道成肉身的基督和耶和華的使者在舊約的工作範圍又有一致性，都足以令我們合理的推斷這就是道成肉身之前的聖子。<sup>16</sup>雖然不是每次舊約聖經提到耶和華的使者都是以固定的形態出現，但是在一些場合我們卻發現是以人形出現，比如亞伯拉罕在幔利橡樹那裡所接待的（創十八 1-2），或雅各在雅博渡口所遇見的（創卅二 27-28），或約書亞在耶利哥城之前遇見的（書五 13-15），都是以人的形態顯現。耶和華的「使者」代表著耶和華同在的延伸，從以色列的先祖開始經歷他在救贖過程的參與，雖然他在舊約時代以人的形態出現，卻仍然屬於臨時性的（正如耶和華的靈降在人身上也同屬臨時性的），但可以推想的是在道成肉身以前，聖子已經活躍在人類的救贖歷史當中。

這事實與救贖的預表互相呼應，在舊約中對於新約的基督最具代表性的預表是逾越節的羔羊，在預表的背後假設了所預表的實際，我們一般認為這實際在將來會應驗，不過我們同時得接受這實際雖然要到將來才顯明，但其實已經存在，以致預表本身是有根有基的。從這角度看救贖，我們可以同意即便在舊約的獻祭是一種預表，然而已經有某種救贖的功效，因為其預表的「祭」——就是那位將成為人的聖子——是當下實際存在的。同樣，我們也應該這樣理解舊約關於彌賽亞的預言，預言應驗雖然在於未來，但是以聖子為根據的基礎卻是已經存在於永恆之中。

## 8.2 道成肉身

道成肉身是基督信仰的核心內容，在中國道教思想有神仙下凡的觀念，道成肉身是否也可以這樣理解？在此有一個基本的分別，就是神仙是人，只不過活在遠離人煙的山上，因此有一種脫俗的意義，卻沒有使人的罪得赦免的明確救贖目的。相反地，道成肉身的唯一目的是救贖，讓人類和被造界得以脫胎換骨般的更新機會，最終通過從天而來的聖子的犧牲，讓人可以參與三一上帝永恆生命的相交中。

### 8.2.1 聖子的永恆中保職

在三一的神格中，沒有比聖子更適合成為肉身的人，因為聖父是本源位格者（Person-Origin），而聖靈做為位格者則是聖父的實質媒體（Person-Medium），兩者都不合適成為被造界的一份子，只有身為延伸聖父的形格（Person-Form）的聖子才可能在同形格內取了人的樣式，因為人是按照上帝的形象造的，故此可以與聖子做為父上帝的真像（χαρακτηρ）（來一 3）或形像（μορφή）（腓二 6）有

---

<sup>16</sup> 詳細討論見拙著《永活上帝生命主》，頁 267-268。



形格的一致性 (formally consistent)。<sup>17</sup>在三一神格內做為形格位格者，如上文所述，聖子也提供了被造的宇宙存在的形格或架構 (約一 3)，我們雖然被造，但做為上帝的兒子也分享了可以明白這宇宙萬物的形格背後的道理的能力，這是在科學探討中通過理論建設，對於實際的「重構能力」(power of reconstitution)，使宇宙的形格再現。

聖子做為形格位格者，他在永恆中已經彰顯聖父的形格；換言之，聖子延伸了聖父的「位格延展」(the Son is the extension of the Father's *ekstasis*)，在道成肉身中永久性延伸至被造的世界裡。沒有人見過上帝，只有父懷裡的獨生子將祂表明出來 (約一 18)。這不但是在救贖層次表明聖子的中保職，甚至在創造層次也是如此，中保的特質是能夠同時「面向雙方」(ekstatic toward both parties)，在救贖方面，耶穌基督同時扮演著先知 (從上帝面向人類) 和祭司 (從人類面向上帝) 的職分，之能如此是因為在聖子的同一位格內有非被造的神性和被造界的人性 (hypostatic union)。

因此，在道成肉身的聖子身上看見創造與救贖兩個層次的中保職的重疊，他是神子也是人子以致可以為天上的和地上的搭建流通的管道。就救贖而論，他是無罪的卻以罪身的形狀進入世界 (羅八 3)，以致可以因此代替有罪的人承擔罪債，而且因著他的神性使他的代罪有無限的功效，基督身體能夠承擔全人類的救贖，這功效顯明於良心「一次過」得以洗淨，不像舊約時代要不斷重複獻祭 (來十 1-14)。這神性的功效最終的涵義是被造界得以分享上帝永恆生命豐富，藉著道成肉身，世界歷史被上帝本質性的介入 (ontologically broken into)，使得被造界在基督的救贖裡被提昇到更高的位份。

### 8.2.2 在生產中道成肉身

道成肉身是父上帝靠著聖靈的工作通過馬利亞成就的生產過程，這理應從上帝永恆生出聖子的前提去理解，就是在永恆中聖父藉著聖靈「互環內進」

(perichoresis 或 circumincessio) 的方式，將父的生命賜給聖子，又反哺歸回聖父。<sup>18</sup>永恆生出的觀念由俄利根首先提出，因為三一是永恆的三一，因此不可能像世人一樣在某一時刻被生出。也許約翰福音一章 18 節可以用來支持這觀點：

「在父懷裡的獨生子—上帝」(μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς)。「父懷」(κόλπος：身體下半部凹入之處) 暗示了生命發源之所在，「在裡面」(ὢν εἰς τὸν 或 being in the) 表達「常存狀態」的意思。這在三一神格內的生產模式也

<sup>17</sup> 參拙著《永活上帝生命主》，頁 213。

<sup>18</sup> 道成肉身所牽涉的生理問題雖然棘手，但仍要面對並提供合乎神學真理的解釋，一般處理方式是避免介入，例如 A. Houssiau, "The Virginal Birth of Christ," in *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, ed. Thomas F. Torrance (Edinburgh: Handsel Press, 1981), pp.111-126.

許可以在基督復活的事情上略窺一二：聖父叫聖子耶穌從死裡復活（羅十 9），然而卻是透過聖靈的大能大力（羅一 4）。透過聖靈的能力的意思就是聖靈是實際的行動者（actualizer）（羅八 11）。

在道成肉身的過程中，聖靈同樣扮演了行動者的角色，故此馬利亞被喻為「從聖靈懷了孕」（太一 18、20）。在路加福音一章 35 節，天使加百列跟馬利亞說：

**聖靈            要臨到你身上，**

**至高者的能力要蔭庇你，**

**因此所要生的必稱為聖，**

**必稱為上帝的兒子。**

在這清楚的平行架構中很容易看出，至高者聖父上帝是整個生產過程的最終源頭，但聖靈卻是父的大能行動者，「臨到」（ἐπερχομαι）在路加的使用中含有大能的一方壓倒另一方的意思，其能力甚至會侵入對方（路 1:78; 徒 6:3）。「蔭庇」（ἐπισκιαζω）是廣泛包圍，似乎在說明聖靈在整個馬利亞懷孕過程中都將她納入其能力範圍內，表達了很清晰使婦女懷孕的圖像（impregnation imagery），這是否暗示了聖子的生命因而「內注」於馬利亞身上？或聖靈使聖子的生命在馬利亞的腹中成為「啟動」耶穌作為整全的人的發展因素？因為結果是聖嬰便從馬利亞而生，這不是一般的嬰孩，而是上帝之子，馬利亞稱為「上帝之母」（Theotokos）意義在於「獨生子—上帝」（μονογενης θεος）的生命在她所懷的胎中。我們也許可以從三一神格的位格角度看，聖靈做為聖父「位格內涵」的延伸（extension of the Father's hypostasis）將父的生命傳遞出去（communicated），在永恆生出聖子如是，在道成肉身過程也是一樣，只不過現在多了馬利亞的參與。

從救恩的有效性既然要求耶穌基督的血肉之體（除了罪性外）與人類無異（來二 14），其身體也必須由人類基因組成，有男性的 **XY** 染色體，但是馬利亞做為女性只能夠從她的 **XX** 提供 **X** 的部分，而 **Y** 的父性染色體部分必定得從父上帝這邊提供，<sup>19</sup> 所以，耶穌在形格上是完全的真人，因他的生理機能是從基因的資料決定（physiologically determined by genetics），然而他是完全的真神，由於他的生命是從聖父那裡通過聖靈落實的行動得來的，聖靈使 **Y** 和 **X** 相遇中將聖子的生命植入耶穌的生長過程裡。這樣看，我們說耶穌的位格跟聖子的位格是同一

<sup>19</sup> **Y** 染色體從聖父而來的觀點是與唐崇榮牧師對話中得到的啓迪。

的位格，聖子在永恆中透過聖靈的行動為聖父所生，而聖子在道成肉身的過程中取了人的形像，成為有形有體的真人，其生理機能由基因決定，在成為人的聖子身上有一般人的「身心合一」(psychosomatic unity)，但是沒有一般人從父母親生命而來罪性的遺傳(羅八 3)，因為是聖父賜予的生命，其無罪性也必彰顯在聖子的身上。罪性為墮落後人性的扭曲，一般情況通過父母將已經扭曲的「整全人類生命」(human life as a whole)的特質遺傳至下一代(罪性的扭曲並非包含在某基因內)，<sup>20</sup>我們可以理解耶穌的 **XY** 染色體中只有 **X** 從馬利亞(有墮落的人性)而來，因此在耶穌身上並未構成生命扭曲的必要或充要條件；況且如果罪性是人性的扭曲造成，那在聖靈感孕中必能糾正任何基因產生的非正當因素，以配合聖子無罪的生命。

我們可以這樣理解在基督身上「神人兩性的合一」(hypostatic union)：聖子的神性位格定義了其永恆不變的神性，而由於聖子做為位格者活在肉身之內(subsists in the body)以使他活著成為真人；換言之，活在肉身之內定義了他的人性。這肉身不像披上的外衣可以隨時替換，而是整合為一的真人的經歷，經過懷孕生產、成長、衰老、死亡的過程，都與肉身內的生命統合為一，聖子的神性生命似乎受限於基因主導的生理發展。在離開世界的剎那耶穌將自己的「靈魂」交予父上帝(路廿三 46；約十九 30)，耶穌的靈魂作為其生命載體等同聖子成人之後的位格主體(在耶穌成人以前的生命仍然是聖子的生命)，<sup>21</sup>在經歷身體死亡時與身體暫時分開。

### 8.2.3 取了人的被造性

腓立比書二章 7 節說基督耶穌「反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式」；聖子倒空自己，甘願受被造性的限制及因肉身而來的「可被侵犯」的脆弱(vulnerability)，包括有身體死亡的可能。不過在他整個成長過程的每一階段他都顯出其聖子的神性位格，「因為上帝本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面」(西二 9)，就算是感孕的初期，聖子的神性位格似乎已經活躍，因此當伊利莎白聽見馬利亞問安的聲音，所懷的胎便跳動(路一 40-45)；童年時代在聖殿與教師們的對答表明了並非一般孩童的智慧，乃是屬天的智慧，並有意識地對上帝做為其父的自然認同：「為甚麼找我呢？豈不知我應當在我父的家裡嗎？」(路二 49)處處顯明聖子的位格在於耶穌基督肉身之內。

<sup>20</sup> 我們可以用集合(set)的觀念來理解人的整全生命與個別基因的關係，後者為前者之成員，前者為後者之集合，兩者在不同層次的實際面(different levels of realities)沒有必然的交集關係。

<sup>21</sup> 也許在此可以引用約翰福音三章 13 節：「除了從天降下，仍舊在天的人子，沒有人升過天。」來解釋聖子並不規範在肉身之內，直到耶穌完全成人為止。不過值得注意的是在一些古卷中並沒有「仍舊在天」(ο ων ἐν τῷ οὐρανῷ)這句，可能只是後人對於該節的神學解讀，見 Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, corrected edition (United Bible Societies, 1975), pp. 203-204.

我們認為道成肉身的焦點應該是內在性的另一原因，是因為聖子在其身內於世界所經歷的，也必成為他個別歷史的一部分：「他雖然為兒子，還是因所受的苦難學了順從。他既得以完全，就為凡順從他的人成了永遠得救的根源」（來五 8-9）。換言之，他在世上的經歷為他生命留下今後永遠的烙印（參來四 15），這經歷包括了得著身體本身。因此，復活的身體雖然是屬靈性的，但仍然繼承耶穌在地上的個別歷史，包括了釘痕的手和被刺的肋旁（約廿 25-27；參約五 9）。聖子活在身內的事實從道成肉身利那開始直到永遠，因此基督復活是榮耀身體的復活，似乎已經在登山變像的榮耀中預告了這將要發生復活的事情，也許這正是耶穌跟摩西和以利亞談論的內容（路九 29-31）。

### 8.3 受難與死亡

上帝能否受苦？初代教會就因著這個難題產生了基督論的異端，「幻影說」（docetism）認為聖子的受苦是煙幕，在十字架上被釘的耶穌和聖子是兩個不同的主體，就是在正統的神學長久以來可能受到新柏拉圖主義的影響，也傾向認為上帝做為完美者不可能受苦的。不過如果上帝真的不能受苦，祂也不可能感覺，也沒有情感的能力。然而，情感卻是愛的標記，所以，上帝既然是可以去愛的位格者，就有情感的能力，並可能受苦，其實祂可以受苦的深度正反映其情感的量度的，於上帝而言是沒有限量的。

#### 8.3.1 身體的受苦受死

雖然上帝會為祂的子民以色列的苦難感受傷痛，但是不可能受到身體痛苦，除非祂有肉身的身體，感受其可被侵犯性，這便只有道成肉身的聖子才能有切身的體會，這事實反映在客西馬尼園的禱告中：「倘若可行，求你叫這杯離開我。」（太廿六 39）顯然，這是身為聖子的首次經歷，而且受苦的深度非一般人所能夠承擔，只有神子才有這無限度的受苦容量，不但是身體的創傷，還有忍受罪人的頂撞（來十二 3）。受苦的最高潮是死亡，以人手刻意結束基督肉身的生命，當耶穌說將自己的靈魂交給父上帝，這是靈魂與身體分家，是死亡的第一層意義。但是做為罪人的代贖者，他承擔了所有的罪債後，被強迫與父上帝隔絕（太廿七 46），這是第二層次死亡的意義。不過於聖子而言，是暫時在關係上的隔絕，而非本體上的斷絕，<sup>22</sup>因此耶穌可以跟旁邊的強盜說：「今日你要同我在樂園裡了。」（路廿三 43）

#### 8.3.2 替代性的受苦

基督受苦的意義值得繼續探討，因為有三個主題互相緊密聯繫：滿足上帝對

---

<sup>22</sup> 關乎關係上的距離的討論，參拙著《永活上帝生命主》，頁 166-167。

於罪的工義要求；上帝利用罪人對基督的拒絕成就救贖；上帝國度有效擴展。舊約的贖罪祭就是預表第一項主題，通過無罪的神子的受難替代人滿足上帝工義的要求。然而，是透過罪人的手加害神子以在歷史中完成獻祭的行動，這選擇並非隨意，而是要記以撒旦國度決定性的打擊。撒旦能以轄制罪人的權柄基礎仍然是從上帝的工義而來，凡是違反上帝工義原則的都落入祂讓度出來，撒旦掌控的權柄範圍。不過撒旦不能在耶穌身上有任何權柄，因為耶穌是無罪的，不落在撒旦的管控，所以耶穌的死正正破壞了死亡的轄管能力。基督的代贖是基督論和救贖論的共同議題，將在第十五章繼續發展。

### 問題討論

1. 試解釋中國的天道與成身的道之異同。
2. 先存的基督與歷史有何關係？
3. 中保的角色是否內含於聖子？為甚麼？
4. 道成肉身與聖父永恆生出聖子有沒有關係？
5. 聖子取了人性作何解釋？
6. 如果沒有道成肉身，世界將有甚麼不同？
7. 評阿他那修對道成肉身神人兩性合一的看法（見本章附錄）。

## 第八章 附錄

### 阿他那修的「道－肉」基督論<sup>23</sup>

For this purpose, then, the incorporeal and incorruptible and immaterial Word of God comes to our realm, howbeit he was not far from us before. For no part of creation is left void of him: he has filled all things everywhere, remaining present with his own Father. But he comes in condescension to show loving-kindness upon us. And seeing the race of rational creatures in the way to perish, and death reigning over them by corruption which was upon us, ... he takes unto himself a body, and that of no different sort from ours. For he did not simply will to become embodied, or will merely to appear. For if he willed merely to appear, he was able to effect his divine appearance by some other and higher means as well. But he takes a body of our kind, and not merely so, but from a spotless and stainless virgin, knowing not a man, a body clean and in very truth pure from intercourse of men. For being himself mighty, and artificer of everything, he prepares the body in the virgin as a temple unto himself, and makes it his very own as an instrument, in it manifested, and in it dwelling. And thus taking from our bodies one of like nature, because all were under penalty of the corruption of death he gave over to death in the stead of all, and offered it to the Father—doing this, moreover, of his loving-kindness, to the end that, firstly, involving the ruin of men might be undone (inasmuch as its power was fully spent in the Lord's body, and had no longer holding-ground against men, his peers), and that, secondly, whereas men had turned toward corruption, he might turn them again toward incorruption, and quicken them from death by the appropriation of his body and by the grace of the resurrection, banishing death from them like straw from the fire.

爲這緣故那沒有身體、不能朽壞和非物質的上帝的聖道來到我們當中，雖然之前也離我們不遠。因爲被造界沒有任何部分他不在其中：他充滿一切又與他的天父同在。然而，他降卑是要向我們表明他的恩慈，看見所有被造的理性者走向滅亡，死亡藉著在我們裡面的腐朽管轄他們，…他爲自己取了與我們無異的身體，因爲他不單希望得著身體或能夠具體顯現，如果他只是希望顯明自己，他大可以用別的或更高層次的方式，但他取了與我們同樣的身體，不但如此，更是從沒有瑕疵、沒有玷污的童貞女而來，她未曾與丈夫交合，其身體聖潔無瑕。他自己有大能，是萬物的塑造者，他在童貞女身內爲自己預備一個身體做爲他的殿，在其內成爲他自己自我彰顯、居於其中的器皿。如此取了與我們身體同樣的性質，因爲眾人

---

<sup>23</sup> 這兩段節錄自 Athanasius, *On the Incarnation of the Word (De incarnatione verbi dei)*, sec. 8 & 18, trans. Archibald Robertson, quoted from Edward R. Hardy, ed., *Christology of the Later Fathers*, The Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1954), pp. 62-63, 71-72. 中譯由本人提供。

都落在死亡腐朽的審判之下，他為我們付出死亡的代價，獻予天父——再者，他為恩慈的緣故這樣行，首先為要除去人類的敗壞（因為敗壞的力量已經完全消耗在主的身上，便在他同儕的人類身上再沒有立足之地），其次當人類轉向腐朽的時候，他可以把他們再次轉回至不朽的地步，藉著支取他身體達成的果效，就是復活的恩典，讓他們像禾草從火中抽出一樣地棄絕死亡，得以免去死亡而能再活過來。

.....

Accordingly, when inspired writers on this matter speak of him as eating and being born, understand that the body, as body, was born, and sustained with food corresponding to its nature, while God, the Word himself, who was united with the body, while ordering all things, also by the works he did in the body showed himself to be not man, but God the Word. But these things are said of him, because the actual body which ate, was born, and suffered, belonged to none other but to the Lord: and because, having become man, it was proper for these things to be predicated of him as man, to show him to have a body in truth, not in seeming. But just as from these things he was known to be bodily present, so from the works he did in the body he made himself known to be Son of God. Whence also he cried to the unbelieving Jews: "If I do not the works of my Father, believe me not. But if I do them, though ye may know and understand that the Father is in me, and I in the Father." For just as, though invisible, he is known through the works of creation; so, having become man, and being in the body unseen, it may be known from his works that he who can do these is not man, but the Power and Word of God.

照樣，當被默示的聖經作者在這事上談到他進食和被生，他們理解其身體做為身體是受生的，和按其本性以食物養生；而聖道自己做為上帝，他是與身體聯合但同時統管著萬有，且按他在身內所作的顯明自己不是人，乃是聖道上帝。不過這些關於他的事情，因著真實的身體會進食、受生、受苦是屬於主自己的活動：就因他成為人，以這些事情歸屬於做為人的他是合理的，表明他的身體是真的而不是假的。但是雖就這些事情表明他活於身內，但他在身內所作的卻彰顯自己是上帝的兒子。因此他對不信的猶太人嘆息：「如果我沒有做天父的工作，不用相信我；但我若做了，雖然你們可以知道並了解父在我裡面，我在父裡面。」雖然不能看見，他卻能夠藉著被造之物得以被認識；故此，既已成為人，他活於身內而不為人所見，但就他所作的可以知道那做這些事情的不是人，乃是上帝的大能者、是上帝的聖道。

## 第九章 復活再來的基督

*摘要：基督的復活證實他聖子的身分，同時也保證他所成就的救贖的有效性。基督的復活不是靈魂不死，而是身體復活，因此可以在復活後向門徒顯現、升天、再來。主再來結束墮落世界的歷史，使上帝國度完全實現於地上。*

*關鍵詞：身體復活、顯現、升天、再來*

### 9.1 基督的復活

#### 9.1.1 復活的意義

耶穌基督的復活是基督信仰的核心內容，證明基督實在是上帝的兒子，猶太人試探耶穌要求他顯神蹟，耶穌以約拿三日三夜在魚腹度過，比喻自己經歷死亡三天後復活，成為從上帝而來的基督的記號（太十二 39-40），「除了約拿的神蹟以外，再沒有神蹟給他們看。約拿怎樣為尼尼微成了神蹟（σημειον），人子也要照樣為這世代的人成了神蹟。」（路十一 29-30）σημειον 包括了神蹟和記號兩個相關意義，表明神蹟是帶著上帝能力的記號。保羅更將基督復活的關鍵性結合到救恩的成敗上面去，既然基督是初熟之果，如果他没有復活，那表示他還沒有突破死亡的權勢，信他的人又怎能通過他進入永生呢？這是保羅在哥林多前書十五章 12-22 節的論點。因此，復活的基本意義在於上帝在基督身上彰顯祂勝過死亡的權勢，是透過聖靈的作為達成的「歷史事件」（historical event），這歷史事件具基礎性，代表著上帝的國度「侵入」人間，正如但以理書二章 45 節所提那「非人手鑿出來的石頭」所暗指的人子要得國權進入世界歷史（但七 13-14），他的復活是整個過程的第一階段。今後世人可以歸入他的國度裡，這正是大使命所要傳達的訊息：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以你們要去，使萬民作我的門徒，給他們施洗，歸於父、子、聖靈的名。」（太廿八 18-19）

如果基督復活是要強調上帝的權能，那在他受難以前已經有所預告，耶穌叫拉撒路從死裡復活，表明源於基督生命的能力勝過死亡，因為「復活在我，生命也在我，信我的人雖然死了也必復活，活著信我的必永遠不死。」（約十一 25-26）耶穌在原來的所在地耽延了兩天才到拉撒路伯大尼的家，其動機是顯而易見的，要突顯復活的莫大能力以榮耀上帝（14-15, 40 節）。在這之前耶穌醫治好一個生來瞎眼的人，與此有異曲同工之妙，瞎眼不因他本人或父母的罪，乃是在醫治過程顯明上帝的大能（約九 3）。在這些事件中，聖靈的參與實際上彰顯在上帝榮耀的能力中（比對：太十二 28；路十一 20）。



基督復活開展了聖靈的時代，透過基督成就的救恩打開了救贖管道，讓聖靈的活動可以普及大地，這管道就是那已經克勝死權的耶穌的「名」。耶穌復活後向門徒顯現時向他們吹了一口氣叫他們受聖靈，這行動極具象徵意義（約廿 22），對比耶和華造人向人吹氣，使他成為活人的行動（創二 7）。從基督復活的事件中表明聖靈彰顯的能力是生命的大能。

### 9.1.2 身體復活

基督的復活並非靈魂不滅，乃是身體的復活，他曾經以聖殿比喻他復活的身體：「你們拆毀這殿，我三日內要再建立起來。」（約二 19）希臘的觀念中無法接受復活（徒十七 32），柏拉圖的二元思想肯定靈魂高於物質身體的價值，所以力求解脫身體的束縛，而身體復活卻肯定了上帝創造的整體性，包括物質的身體都是美好的，但身體復活卻是糾正因人類墮落而來的扭曲和腐朽。因此，如果只是靈魂不滅，這並沒有對墮落世界的困局產生任何突破，只是「順應」不可逆轉的墮落趨勢，靈魂與身體永遠分家，這本來就是人類死亡的定義。身體復活卻是「逆轉死亡」的事件，埋葬耶穌的空墳墓表明上帝將本來已經分家的身體再次和耶穌的靈魂（聖子曾經為人的位格主體）結合為一，是生命的主宰聖父上帝藉著聖靈的大能作成的。

已經死了四天，從墳墓走出來的拉撒路雖然也是身體復活，但只是恢復他本來做為一般人的生命狀態，最終還會再度經歷死亡，但耶穌基督的是身體「榮耀」的復活，反映了做為上帝獨生子榮耀的本相，與拉撒路的復活有本質性的差異，是按照聖子神聖位格的本質而讓耶穌的肉身得以轉化，成為靈性不朽的身體，正如肉身是聖子位格的形格（person-form）在物質內的具體化（concretization），復活的靈性身體也可以看成為其形格以彰顯上帝榮耀能力（ἐνεργεια）的具體化，在肉身內是受限的，但在榮耀裡卻是「豐滿的形格」（fullness of form）。果真如此，我們便可以理解基督的復活都是與永恆中的三一內在關係保持一致，聖子從聖父永恆生出是由聖靈促成的，上章提及在道成肉身的過程中，耶穌肉身的生理發展被納入永恆生出中，結果是聖子活在肉身之內；在基督復活的事件是從永恆生出啟動的復活，耶穌在肉身內一切所經歷的歷史，也按其聖子的神性位格成為存留於其靈性身體的意義內涵。從物質界而言，這是斷層性的行動，但從聖靈運行能力的角度看，這只是牽涉從物質身體到靈性身體的「狀態」轉換，如果在受難前山上的身體變象預示著基督的復活，那這從肉身到靈體狀態的轉換在聖靈而言只屬自然中之自然（路九 29-36；太十七 1-8；可九 2-8）。<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> 我們也許可以作類比思考，不論肉身或靈體兩者都是上帝能力的結果，按照物能互換的原則（ $E = mc^2$ ），肉身做為物質是一種穩定狀態下的能量。不過物質世界因罪惡而朽壞，然而上帝聖潔的大能可以保守靈性的實際得以永存。我們可以從基督的顯現進一步探討以上論述的可信性。

### 9.1.3 四十天的顯現

耶穌在升天前四十天向門徒的顯現表明了他身體復活是真實的，不但是在埋葬他的墳墓再找不到他的屍體，而這消失的身體在經歷改變後再次得著生命，因而耶穌基督繼續了他的位格生活。我們應該怎樣理解這位格生活的連續性？跟輪迴轉世又有甚麼分別？<sup>25</sup>就從約翰福音的記載中，發現復活的耶穌有幾項特點：

- 第一，本來跟他十分認識的人如抹大拉的馬利亞無法立刻辨別他（約廿 14）；
- 第二，他保持了人（男性？）的樣貌而被誤認為園丁（15 節）；
- 第三，他的真正身分經過提示後可以立刻被認出來（16 節）；
- 第四，他有身體的功能，可以被抓住不放，<sup>26</sup>會說話，甚至說話的聲音應該跟以前一樣，以至馬利亞立刻認出他就是耶穌（16-17 節）；
- 第五，不受物質環境的限制，但又可以處於物質環境之內（19 節）；
- 第六，他的身體保留了肉身經歷的所有痕跡，包括被釘過的手與被刺過的肋旁（27 節）；
- 第七，能夠進行日常生活，生火燒烤和與門徒共進早飯（約廿一 9-15）。

統合上述特點，我們也許可以歸納如下：耶穌身體的整體形格得以保存（解釋第二、四、六、七點），但為超物質的（屬靈性的）質料（解釋第五點），然而被保存的形格的「豐滿」取代了原先在世上憔悴、枯槁的倦容（解釋第一點）（一個三十出頭的青壯年看起來像個快到五十歲的中年人）（約八 57；賽五二 14）。<sup>27</sup>耶穌基督在復活之前與之後的連續，是位格全然保存——包含位格者的形格——的連續，故此，復活的不是輪迴觀念中「隨意」挑選的身體，乃是位格者的「本尊」（ownmost bodily presence）。換言之，在基督身上的形格（person-form）與其位格（person）不能分割。

升天前的耶穌以「本尊」四十天向跟隨他的人的顯現有重大意義，一方面表明他的復活的真實，另方面是要表達他的愛沒有斷絕，以最貼身的方式表現出來，就是他與門徒的繼續「同在」（presence）。在受難以前耶穌給門徒的承諾是「我不撇下你們為孤兒，我必到你們這裡來。還有不多的時候，世人不再看見我，

<sup>25</sup> 身體復活的連續性是當今基督論的議題，見 Gerald O'Collins, "The Resurrection: The State of the Questions" in *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, eds. S.T. Davis, D. Kendall & G. O'Collins (New York: Oxford University Press, 1998), p. 24.

<sup>26</sup> 希臘原文 μη μου απτου 暗示馬利亞抓住耶穌不放的情況。

<sup>27</sup> 也許這就是初代教會所理解，復活的耶穌是以「別的形像」（ἐν ἑτερα μορφῇ）（可十六 12）向門徒顯現的意思。按合理的校勘學判斷，馬可福音十六章 9-20 節並非屬於原著內容，極可能為初代教會後來所增補，反映當時觀點。參 Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, pp. 122-126.

你們卻看見我；因為我活著，你們也要活著。」（約十四 18-19）當然，從上下文看，這是要說明聖靈降臨後耶穌在聖靈裡與他們繼續同在，但是也可以同時應用在耶穌的顯現中，他並沒有向全世界顯現，他的顯現有高度選擇性，只向愛他的人顯現（21-24 節），對象基本上以使徒圈為核心（徒一 3），從個別的如抹大拉的馬利亞（約廿 11-18），以馬忤斯路上的兩個使徒圈內的門徒（路廿四 13-35），想重操故業的彼得、多馬、拿但業、雅各、約翰和另外兩個門徒（約廿一 1-23），到因怕猶太人而關在屋子裡的使徒小群體（約廿 19-29），以後在加利利的山上（太廿八 16-20），升天前在耶路撒冷附近的橄欖山的顯現（路廿四 50-52；徒一 6-14），都是以使徒為對象。保羅也提到耶穌升天前的日子，除了顯給十二使徒和耶穌的弟弟雅各以外，還有一次「顯給五百多弟兄看」（林前十五 5-7）。

「同在」是位格者的特質，就是隨時在身旁可以產生位格者與位格者之間溝通性的互動，對於因耶穌的去世而喪氣的門徒而言，他的顯現無疑就是唯一能夠再次激勵他們往前走的良藥。對抹大拉馬利亞的呼喚使她驚喜（約廿 16）；對以馬忤斯路上門徒講解基督復活的聖經使他們心裡火熱（路廿四 25-27、32）；對想放棄呼召的彼得問「你愛我比這些更深麼？」恢復他對基督委身的志向（約廿一 21-22）；邀請多馬摸他釘痕的手，又探入他的肋旁使多馬釋疑與自省（約廿 28）；耶穌的顯現除去使徒門對於前景的懼怕，被賦予大使命的責任，從聖經的講解中更加表明他做為彌賽亞的身分對所有信他的人的期盼，就是通過他們落實彌賽亞的國度於地上。在升天前耶穌基督沒有正面回答門徒的問題：「主啊，你復興以色列國就在這時候嗎？」但卻給了落實答案的關鍵，在耶路撒冷等候聖靈的降臨（徒一 6-8）。在四十天的顯現中，復活的基督「講說上帝國的事」（徒一 3），旨在達成一項基礎任務，重新建立一支天國的隊伍，能夠為基督作見證，向世界宣講天國能力的福音（徒十 41），耶穌對他們說：「你們受聖靈！你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」（約廿 22-23）

## 9.2 基督的升天

基督的升天一方面代表著他自復活的剎那開始要得的榮耀終於到了最後的完成，另一方面是開始聖靈時代的第二階段，就是聖靈藉著耶穌的名降臨在人間，結果是基督教會（稱為基督的身體）的建立，此三者息息相關。

### 9.2.1 權力轉移

保羅在腓立比書引用初代教會述說關於基督的詩歌時稱，因著他順服聖父上帝的旨意至死，「所以，上帝將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱『耶穌基督為主』，使榮耀歸與父上帝。」（腓二 9-11）在此對於基督的升高和他所得的「名」

相關，重點是這名所代表的權柄，所謂升為至高，就是得了在萬有以上的尊榮，其權柄涵蓋範圍不但是天使界與地上的被造界，還有地底下屬於魔鬼掌權的邪靈世界。換言之，是宇宙中的「全盤性權力轉移」，在魔鬼權柄底下的人可以有選擇不再受其綑綁，就是連魔鬼本身和跟隨牠的邪靈都要接受審判。因此，我們可以解釋以弗所書引用的另一則詩歌「他升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」（弗四 8）基督的高升導致權力更易而除掉了魔鬼攔阻人得到上帝福氣的障礙；不但如此，他升天後所得的權柄也讓他可以在天上拉開審判罪惡世界的序幕，除他這得勝的「猶大支派獅子」以外，再沒有任何一位配得揭開上帝封住審判書卷上的七印（啓五 5）。這進入末世的審判程序一直到大罪人的出現後，基督再來收拾世界上的殘局為止。

### 9.2.2 共享榮耀

基督得著權柄的同時，他也再度與聖父共享創世以前的榮耀，這是耶穌基督受難前的禱告：「我在地上已經榮耀你，你所託付我的事，我已成全了。父啊，現在求你使我同你享榮耀，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀。」（約十七 4-5）這是形容三位一體的上帝在創世前的原始狀態，這裡所指的榮耀似乎指向從聖靈所彰顯，聖父本身赤裸的內涵（*naked inner being*），<sup>28</sup>相信這正是信靠耶穌的人所盼望要從父上帝將來得到的產業，因為約翰福音十七章所環繞的話題，就是如何讓原本聖父與聖子的「互為內在」的關係在聖父的「名」內可以延伸到信徒身上，父的名涵蓋了祂做為位格者彰顯自己豐富內涵的定義範圍，<sup>29</sup>特別最後耶穌提到，「我已將你的名指示他們，還要指示他們，使你愛我的愛在他們裡面，我也在他們裡面。」（26 節）這意味著父上帝的內涵有無限的豐富，有不斷進深的可能。這正是保羅為聖徒的禱告，讓我們可以「明白基督的愛是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的，便叫上帝一切所充滿的，充滿了你們。」（弗三 18-19）聖父的名莫非與耶穌所承諾，為門徒預備的「住處」（*οἰκία*）有關（約十四 2-3）？因為在祂名內蘊藏了一切所應許的豐盛。

### 9.2.3 差遣聖靈

當基督得著超乎萬名之上的名，他所得到的權柄也包括了與聖徒分享聖靈的權柄。聖靈因耶穌的名被差遣（約十四 16-17、26），<sup>30</sup>因此三位一體上帝的聖靈也稱為「耶穌的靈」（徒十六 7）。道成肉身以前聖靈在永恆裡內住於聖子，現因聖子打開了救贖管道，聖靈可以通過聖子（的名）而達於所有聖徒，並且他們可以奉聖子的名藉著聖靈的能力行基督在世時所行的神蹟（徒三 2、6，四 22；比

<sup>28</sup> 詳細討論參拙著《永活上帝生命主》，頁 112-114。

<sup>29</sup> 關於「名」做為位格者的載體的討論，見拙著《永活上帝生命主》，頁 148-149。

<sup>30</sup> 在《尼西亞信經》的「和子論」（*filioque*）議題上，本人認為是聖靈從父「通過」子而出。討論見拙著《永活上帝生命主》，頁 110-112、115。

對約九 2-3)。<sup>31</sup>不再像舊約時代耶和華的靈只是偶然性的臨在人間，聖靈的降臨表明了上帝藉著基督與聖徒「永遠同在」，聖靈稱為「保惠師」(παράκλητος)，他的同在成為隨時的幫助(約十四 26)。

#### 9.2.4 連於教會

當掃羅逼迫教會的時候，復活的基督在大馬士革路上的異象中說：「我就是你所逼迫的耶穌。」(徒九 5)教會比喻為基督的身體，表明教會與作元首的基督聯合為一，(弗四 15)，通過洗禮歸入基督名下，教會與基督能共享同一的聖靈(4-5 節)。故此，所有在基督裡從聖靈得著的豐富，都被教會繼承下來，成為各樣屬靈的恩賜，用以建立教會(8-12 節)。然而，在教會生活中，我們遵行基督的真道成為了聖靈自由運行的條件(約十四 15-17；參弗四 14)。耶穌升天前給門徒的大使命，也清楚表達了在歸入上帝的名下，遵守教訓便是與主同在的關鍵：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」(太廿八 20)升天的基督並沒有與我們斷絕，在他的「名」裡面與教會成了生命的有機體，基督的聖靈每時每刻注入了這有機的生命(參徒十六 7)。

如果我們用保羅給教會的比喻進一步推論基督連於教會的意義，便發現在基督為首並教會為身體(*corpus*)的比喻中代表著教會從發揮屬靈功能所呈現的團體性(*corporateness*)，不但是聖靈恩賜的運用，更是通過聖靈內住而來生命相連的合一，是耶穌的葡萄樹與枝子的比喻的要旨(約十五 1-10)，教會的實際便在於其個別成員「合而為一」的團契(弗四 3)，聖徒相通的合一具有以基督為首的集體位格，而個別成員卻共同分受著基督位格的樣式。至於基督的個別位格與教會集體位格的密切性，保羅以夫妻關係來表達(弗五 31-32)，約翰也以羔羊的新婦來形容將來的新耶路撒冷(啟廿一 9-14)，基督既然跟每位聖徒有生命聯繫，但卻都是在教會的整體中落實的；換言之，集體性的教會與基督之間，在這比喻中擴充了「位格層次」關聯的涵義。這意味著教會之所以成為今天樣子的教會是歷代聖徒整體性與基督在信靠中互動(*dynamics of trust*)的結果，或者說，時至今日的教會，其集體位格內涵(*corporate hypostasis*)之形成有賴於在歷代發展中如何不斷向基督開放，這開放涉及教會的集體位格延展(*corporate ekstasis*)。因此，一方面每位信徒唯有在教會中才能充分體現與升到高天的基督豐富的關係內涵；另一方面，每個人——尤其是教會領袖——在與天上的基督的互動中都有分於塑造教會的整體歷史。因此，教會興亡，匹夫有責！

### 9.3 基督的再來

基督再來是復活所開始的歷史性程序的最後階段，他升天後的教會時期，或

---

<sup>31</sup> 也許我們可以將「權柄」和「能力」作區分，聖靈的能力是通過基督權柄的「管道」彰顯。

稱為基督的國度只是「已然未然」(already and not yet)的現實，是最後階段來臨前的等待，預備得救人數滿足，耶穌在世時提及自己不知道再來的日子，唯獨父才知道(太廿四 36)，可能暗示著教會是否準備就緒(readiness)迎接基督再來，正取決於聖父的判斷(啓十九 7，廿一 2)，這反映著「父比我大」的事實(約十四 28)，因為聖子使萬人歸服自己的權柄也是從父來的。

### 9.3.1 歷史的涵義

從世界歷史的角度看，基督再來表示了所有地上政權的結束，在現世中開展了上帝直接管治的政權(unmediated theocracy)，相對而言舊約列王時代前透過士師等的統治還是屬於代理式的神權社會(mediated theocratic society)(撒下八 7)。<sup>32</sup>換言之，基督再來之後的社會是前所未有的，因為他將上帝神性的天國直接植入世界(God's divine kingdom planted into the *saeculum*)，從道成肉身開始，天國因聖靈降臨而生發前所未有的力量便開始發酵，正如耶穌用麵團中的麵酵來形容天國發揮的翻轉力量(radicalization)(太十三 33)，到主再來便不能再容忍絲毫的邪惡，以上帝聖潔的標準將世界完全翻新(啓廿一 5)。

基督再來是全世界都可以看見，有大榮耀駕著天雲而來(啓一 7；參但七 13)，跟升天形成對比(徒一 11)，有形有體「從天降下」的方式也有別於第一次在伯利恆的馬槽「降世為人」的方式，此次的降臨是已經過「為人」的合理性程序(legitimatization process)，基督做為第二個亞當(羅五 14)有資格成為地上的合法管理者，正如在創世時第一個亞當被賦予的責任(創一 26)。「降下」(downward moment)的行動象徵著是從上帝而來的，帶來的是神性的全然更新，把本來在天上所充滿的(弗四 10)現在最後實現於地上，或者說，天與地最終因基督合而為一。

### 9.3.2 審判與得贖

這全面的翻轉假設了對於罪惡的審判。基督再來之前大罪人的出現顯明了善與惡勢不兩立的局面，審判罪惡就是上帝清理撒旦殘餘勢力的方式，使惡歸回其當有被定罪受罰的位置，讓整個宇宙仍然維持和諧的秩序，這是借用了奧古斯丁「和諧美」的觀念(aesthetic view of goodness)，用來解決唯獨上帝是宇宙的基礎的「一元」(monistic)情況下，如何解釋惡被允許存在其中的可能。奧氏認為當惡被審判的時候，就是在其適合的位置上。<sup>33</sup>撒旦與一切的邪惡不再被允許在上帝所創造的世界中肆虐。審判從上帝的家開始，屬於基督的人也需要為他活在世上所做的受審問，雖然罪惡已經被赦免，但是各人為基督所建立的工作都要經

<sup>32</sup> Ronald Youngblood, *The Heart of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1971), pp. 57-66.

<sup>33</sup> Augustine, *De moribus* II.vii.9; 見拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 64.

歷火的試驗，看是金銀寶石或是草木禾稈（林前三 12-15）。不過最終是所有在世界上活過的人都要受審判，使善與惡有最徹底的分割，耶穌在福音書中以牧羊人將山羊、綿羊的劃分來比喻這最後的審判（太廿五 31-46）。這終極性的分割讓所有在基督裡得著上帝生命的人永遠活著，同時在基督以外遠離上帝的人永遠與上帝的生命隔絕，那就是永遠的死亡，因為這不是靈魂與身體分開的死亡，所以又稱為「第二次的死」（啓廿 6，廿一 8）。在最後的審判中，得勝的要復活得永生，作惡的復活定罪（約五 29），兩者都牽涉身體的復活，表明人的具體存在是身體與靈魂結合的存在，死亡並非如燈滅，乃是與生命的主永遠隔絕的存在。

因此，對於屬於基督的人而言，他的再來最重要的意義在於跟救贖群體融於一體，正如婚姻關係中所象徵的「二人成為一體」的合一。保羅以「極大的奧秘」來形容這難以言說的實際（弗五 32）。啓示錄中被稱為基督新婦的「新耶路撒冷」是代表著整個救贖群體，必須準備好自己來參與羔羊（基督）的婚宴（啓廿一 9-14），這準備就是聖徒因信基督而得的義（啓十九 7-8）。不過血肉之軀無法承受與基督最終聯合的恩典，因此主再來的時候，聖徒的身體要改變成為榮耀的身體，正如耶穌復活的身體一樣，主裡死去的聖徒要復活，活著的聖徒身體也經歷立刻改變在空中與主相遇（林前十五 42-54）。保羅在此特別關注的不是經歷死亡的必要性，乃是改變成為榮耀的身體是承接上帝「赤裸」生命的先決條件，恐怕在上帝的榮耀與能力中我們「虛不受補」。<sup>34</sup>「新耶路撒冷」的成員所涵蓋的不只是新約的教會，也包括了舊約的聖徒和天使，<sup>35</sup>是更新的天地，是基督與上帝同時掌權的國度（啓廿一 9-14）。

### 9.3.3 國權的移交

論及基督國度與父上帝的關係，保羅表示「基督既將一切執政的、掌權的、有能的、都毀滅了，就把國交與父上帝。…萬物既服了他，那時子也要自己服那叫萬物服他的，叫上帝在萬物之上，為萬物之主。」（林前十五 24、28）從此看來，基督的國度似乎是上帝國度的前奏，基督得國以後要把國權交予聖父，讓祂的國完全彰顯。基督成為父上帝來臨的先驅顯明他的中保職分，<sup>36</sup>就救贖事件而言，基督把人引領到父那裡去，基督中保職的永恆性可見一斑，符合了聖父在永恆裡的「終極性」（*ultimacy*），耶穌說：「我是道路，真理的道路，生命的道路，若不藉著我，沒有人能到父那裡去」（約十四 6），這話是真實的。在審判的事情上亦然，到底「白色大寶座」的審判跟「山羊、綿羊」的審判有何關係？前者坐

<sup>34</sup> 這是為甚麼人在肉身之內無法看見上帝的原因之一。

<sup>35</sup> 希伯來書作者講論舊約的聖徒好像雲彩一樣環繞著我們，但是上帝所應許的救恩，「他們若不與我們同得，就不能完全。」（來十一 40）因為就是施洗約翰認為是舊約最大的先知，也不能與新約聖徒所承受的恩典相比（太十一 11）。

<sup>36</sup> 施洗約翰是耶穌基督的先驅，而基督是上帝的先驅。參 Oscar Cullmann, *Christology of the New Testament*, rev. ed. (Philadelphia: Westminster, 1963), pp. 25, 43；中譯：庫爾曼，《新約基督論》，基

寶座上的審判者應為父上帝（啓廿 11），後者則是基督（太廿五 31-32），但兩者應指同一的事件，最後的審判。唯一的解釋是兩者皆有參與，是父將審判的權柄交付子來執行：「父不審判甚麼人，乃將審判的事全交與子，…並且因為他是人子，就賜給他行審判的權柄。」（約五 22、27）這似乎反映了「聯合執政」

（co-regency）的情況，<sup>37</sup>就是父上帝把基督升為至高的結果（腓二 9），因此啓示錄中那坐寶座的和羔羊同時出現（例如：啓五 13，廿二 1），而且基督出現在父的右邊，是代表上帝權能的位置（徒七 55），<sup>38</sup>更加清楚的是在新耶路撒冷內是兩者同時成為那城的中心——「殿」和「光」（啓廿一 22-23），非人手所建築的殿發出光輝所暗示的就是三位合一上帝本體所彰顯的榮耀，上帝與人同住伊甸園的理想再次實現在新耶路撒冷這花園城內（3-4 節），都被父上帝和羔羊寶座流出的生命河所滋潤（啓廿二 1-5；對比創二 10-15），無疑在這裡所象徵的正是宇宙萬物在救贖中獲得的全面更新（羅八 18-25）。

### 問題討論

1. 基督復活有甚麼實質意義？
2. 你認為升天前的顯現要達成甚麼結果？有何根據？
3. 你會如何向不相信復活的人解釋基督復活的事實？
4. 為何基督必須身體復活？與靈魂不滅有何本質性的意義差別？
5. 教會做為基督的身體與基督的復活有甚麼關係？
6. 基督再來怎樣影響世界？
7. 對比中國文化中成仙與聖經中復活的兩個觀念（參本章附錄）。

---

督教神學教育叢書（香港：道聲，1965），頁 25、44。

<sup>37</sup> 在舊約列王時代朝代交替便有聯合執政的情況出現，是理解列王年代的關鍵。見 Edwin R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, new rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

<sup>38</sup> 希伯來思想中，右邊是能力所在之處，雅各的小兒子便雅憫的名字就是「右手（能力）之子」的意思。



## 第九章 附錄

### 成仙還是復活？

在中國民間宗教思想有成仙的說法，與復活有基礎性的分別。簡單說，成仙是人為努力，希望靠道德修行或煉丹的方法達成長生不老的理想，顯出人對永生的渴求，期待著身體的改變，但又意識到必須先行解決「人在罪中」的道德問題。答案就在耶穌基督的救恩。下文節錄楊慶堃《中國文化新視域》一書討論道教成仙觀念的部分：<sup>39</sup>

成仙既不是離開這個現世，仙居住的地方便在這個世界之中，因此仙要住在這世上還未受污染的洞天、福地，即一種隱逸的名山勝境。漢班固便曾說：「神仙（僊）者，所以保性命之真，而游於其外者也。聊以盪意平心，同死生域。而無怵惕於胸中。」這是較早期談及神仙的言論，並無怪異之處，是一種豁達的心境修為。到了《太平經》，出現於東漢年間的仙已發展為神、人之間，擁有長生，能變化的人。《太平經》卷 42 把人分成九等，最高的是能主宰支配萬物元氣，又沒有形相的「神人」，其次是管理天的「大神人」，管理地的「真人」，管理四時的「仙」，管理五行的「大道人」，管理陰陽的「聖人」，管理文書的「賢人」，管理草木五穀的「百姓」，管理財物的「奴婢」。可見整個神、仙、人系統都是由「人」的系列遞升。神人在本質上原是一樣，只是由於修煉的不同而進到不同境界，與基督教神與人的完全異質有別。

人如何能成仙？《太平經》卷 56-64 為這提供了一個晉陞的門徑。奴婢、賢人因好學而晉聖人，聖人要晉陞至仙才能不死，故聖人與仙人之間有一鴻溝。未成仙的人死後變鬼，成仙的人可免去墮入幽冥世界，亦即「黃泉」或「土府」。

成仙有兩個途徑：一是積善去惡的道德修為。《太平經》的生命哲學與其宇宙論相銜接，是人與天的統一。生命須按照道、一、氣的法則運作，否則就會短命夭亡。所以守道是長生成仙的首要條件，它最高的境界為上述的神人，與天合一而能支配宇宙的元氣（即萬物的根本）。這種修道成仙的理論一直在道教中流傳，例如北宋年間的《太上感應篇》就是一篇典型的善報應與神仙修養合為一體的著作。這對民衆的影響很大，因為人們不必從事出家的宗教活動也可以信教，

<sup>39</sup> 楊慶堃，《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》，（香港：三聯，2004），頁 100-102。

不必從事煉養方術也可修仙。．．．

道教的成仙除了爲善去惡的成仙方法，還有屬於道教獨有特色的煉丹術，就是外丹和內丹。據李養正的《道教概說》所言，外丹和內丹主要源於東漢恆帝時魏伯陽假借易卦爻象所作的《周易參同契》。所謂「外丹」，即用鉛汞及其他藥物配製，放在爐中燒煉而成的化合物。成品分「點化」與「服」兩種，初步煉成的叫「丹頭」，只能作爲點化之用，不能服食；再煉一時，便成了「服食」的丹藥，即所謂「仙丹」。內丹是在人體內修煉。道教相信人身即丹鼎，以身內的精氣爲藥物，以神爲運用，在自己身內燒煉，使精、氣、神聚凝不散而成「聖胎」。道教中人相信內丹煉成，可以離人體而出，人體可以分身，可以成仙。

## 第十章 基督論的發展<sup>40</sup>

摘要：基督論的發展大致以尼西亞會議劃分為前後期，至迦克墩會議為止，基督神人兩性之說得以確立，歷代教會接受為正統信仰，內容基本反映亞歷山大學派的主流神學，但也為安提阿學派所接納。

關鍵詞：迦克墩、「道－肉」基督論、「道－人」基督論、屬性相通、上帝之母

### 10.1 前尼西亞時期的基督論

歷代基督論的討論焦點，都集中在神性與人性如何同時在基督之內，新約作者堅持了「基督是主」並他的先存性，就肉身而言是人，但就靈而言是上帝。然而，第二世紀開始已經有偏差的基督論出現，猶太基督教的分枝伊便尼派（Ebionism）認為耶穌基督是普通的人，從約瑟和馬利亞所生；又於第三世紀的撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata）被指控教導「嗣子論」（adoptionism），說道只是住在耶穌裡面，正如先知與聖徒所經歷的。另外，也有「幻影說」（docetism）以為基督的人性是虛幻的，這論點影響著其他的異端，如諾斯底主義（Gnosticism）和馬吉安主義（Marcionism）。

#### 10.1.1 神靈基督論並「洛格斯」

幸好因為對信仰規條（*regula fidei*）的堅持，教會不至於被異端擄走，如伊格那丟（Ignatius）堅守一位基督和雙重存在模態，以「上帝的血」、「上帝的受苦」、「上帝為馬利亞所生」等字句表達這些經歷都在同一位基督身上實現，預告以後要發展的「屬性相通」（*communicatio idiomatum*）的觀念。第二世紀正統教會流行「神靈基督論」（Spirit-Christology），意指歷史中的耶穌是先存的基督，他是神性的靈與人性聯合。這觀念一直支配著第二世紀後包括希坡律陀（Hippolytus）和特土良提出的基督論，居普良認為在道成肉身中，上帝的兒子「降臨童女之內，並做為神聖的靈自己穿上肉體」，這裡神聖的靈並非指聖靈，而是以聖子為那神性的靈。

護教士游士丁的「道種論」（*Logos spermatikos*）思想在基督論方面也發揮影響，他認為洛格斯（Logos）既然在舊約時代向亞伯拉罕等顯現，為甚麼不能相信也可以從童女所生呢？言下之意可能暗示洛格斯在耶穌基督身上和在宇宙中

<sup>40</sup> 本章主要參考 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 3<sup>rd</sup> ed. (London: A&C Black, 1965); Basil Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, ed. A. Louth, trans. M. Westerhoff (Collegeville: Liturgical Press, 1993); 林榮洪,《基督教神學發展史（一）——初期教會》（香港：中國神學研究院，1990）。

的顯現都是一致的。另外在別處提示洛格斯成為基督，是「身體與洛格斯與靈魂」，在此或許表達了在人以身體和靈魂的構成而言，洛格斯在基督身上就取代了在一般情況下靈魂的位置。如果這解讀正確，游士丁便是提出「道—肉」基督論的先鋒。愛仁紐一方面受著護教士們的影響，但同時就新約保羅和約翰的著作中得到啓迪，堅持道成為肉身的主耶穌基督是「同一」(one and the same)的，意指除非神性的道完全成為人，否則無法救贖人類。游士丁與愛任紐對於道有不同看法，前者認為道有別於聖父但後者卻以道為神格的一種型態。

### 10.1.2 西方教會的貢獻

希坡律陀繼承了其師長愛任紐的思想，從使徒約翰「道成肉身」為發展前提，首先以「肉身」指涉基督的人性，又以基督裡面的「靈」為其神性之因，但未提耶穌的靈魂問題；另外，希坡律陀對基督的兩性有更明確的解釋，以「運作」(operation)與「彰顯」(manifestation)為分別，基督有人性的軟弱但呈現神性的尊貴；第三，他曾說過意義深遠的一句話：「洛格斯既不能沒有肉身，而自己仍為不折不扣的子…而肉身也不能脫離洛格斯而自己存在(υποσταναι)，只因為是有賴於洛格斯支撐(συστασιν)」。*υποσταναι*一詞隱含了其同源詞「位格」(*υποστασις*)的意義，暗示道的位格正是具有神人二性的基督之內在基礎。

特土良的主要論點是基督的神人二性，常常以「兩質」(two substances)來說明神人兩性不能混合，各自保存其特性，但又在同一位格之內。他認為上帝不可能受苦，在十字架上的呼喊是從基督的肉身與靈魂發出的，這並非他的神性。不過奇怪的是特土良也提到「上帝的受苦」、「上帝讓自己被生產」、「上帝真的被釘十架，真正的死亡」等，使他陷於似乎是前後不一的吊詭中，值得注意的是他最終以「耶穌的靈魂」來解釋基督完全人性表達的可能。相對而言，諾達天雖然大部分跟隨特土良的思路，但卻認為只是道進入耶穌的肉身，並未訴諸耶穌的靈魂做為解釋基督人性的方法。

### 10.1.3 東方亞歷山大學派

第三世紀的東方教會雖然仍然跟隨「信仰規條」和教理傳統，但在亞歷山大卻受著哲學推理和苦修主義的影響，認同游士丁和護教士們過於特土良的神學。基督論在亞歷山大的重要發展，革利免可以做為當時的一個代表，他講說洛格斯從天上而來，進入人的肉身，在成身中生出自己，因此既是人又是神。革利免從希臘的苦修精神中承受了「脫離痛苦」(*apatheia*)的理想，認為主基督因著神性的能力脫去所有身體和靈魂的慾望，雖然提到基督的靈魂複製自神性的道，但這洛格斯似乎成了基督的內在動因，基督的靈魂並無實際神學意義。

相對而言，俄利根的基督論更具內容，他說：「我們相信聖父的洛格斯，上帝自己的智慧，被包含在那位在猶太地出現的人身上；尤有甚者，上帝的智慧進入婦人的胎中，被生為嬰兒，哀號像哭訴的小孩。」俄利根同樣認為只有耶穌的人性才真正經歷痛苦，所以福音書提到「我心靈甚是憂傷」（太廿六 38）等是指著他的人的靈魂而言，同樣當說上帝的兒子死亡，我們要分辨是指那可以經歷死亡的本性。俄利根沿用靈魂先存的觀念解釋耶穌的靈魂如何跟洛格斯產生關聯，就是耶穌的靈魂對於洛格斯有特別的愛慕，是其他人的靈魂所沒有的，因此當在童女生產中，聖靈以耶穌的靈魂做為「介面」使洛格斯與人性聯合，這神人兩性的聯合為一是不只是彼此關聯（κοινωνία）而已，乃是真正成為一（ενωσις）。不過俄利根的強調並未解決問題，洛格斯與耶穌靈魂之間的所謂緊密關係仍然缺乏基礎。

#### 10.1.4 俄利根後之東方教會

第三世紀下半葉以後，俄利根提出耶穌靈魂的觀念引起反彈，安提阿的麥強安（Malchion of Antioch；270 興）為代表的主教們認為道與耶穌是本體的關聯，道的本質存在於耶穌基督之內，神性在耶穌基督身上是結構性的，道支持（οὐσιωμενη）著耶穌的人性。其他如奧林比斯的麥托丟（Methodius of Olympus；311 逝）更進一步與俄利根分道揚鑣，論到道成肉身他說上帝的兒子「真正成為人」或「取了人的樣式」，又說成身的道是「一個人充滿完全且沒有混淆的神性，一個神受限於一人之內」，在神人基督身上只有「道」與「肉身」，所謂道成肉身就是身體以奇妙的方式成為洛格斯的載體，實際上麥托丟所提倡的是「道－肉」基督論（Word-flesh Christology）。

#### 10.2 尼西亞時期至迦克墩會議的基督論

尼西亞會議的主要論題是三一論，但是基督的神人二性問題卻隱含其中，如果聖父與聖子是「同質」（*homoousion*），那對於基督神性的堅持必然成為任何基督論的重點，第四世紀的基督論主要在東方教會發展，大體以亞歷山大的「道－肉」基督論和安提阿的「道－人」基督論為主要區分。亞流主義（Arianism）採用了「道－肉」的基督論，認為道與人的肉身聯合，道取代了靈魂的位置。這觀點本來不是問題，困難卻出於把題目擴大應用，嘗試讓人形成錯覺，與肉身聯合的道既然可以受苦，基督必然只有次等的神性。安提阿的歐斯達丟（Eustathius of Antioch，336 逝）首先看出亞流主義的問題，在堅持基督的神人二性的區分之下，提出了基本上是「道－人」基督論（Word-man Christology）的觀點。

##### 10.2.1 阿他那修的基督論

就代表「道－肉」基督論而言，阿他那修是表表者，他以約翰福音一章 14 節為依據，說明「洛格斯成為人，而非進入人」，從救贖的角度考量只有上帝才能救人，而洛格斯是完全的神，就是當他成為人的時候，也照樣掌管著宇宙，他既是耶穌基督的動因，也是宇宙的動因。阿他那修認定道取了（ἰδιοποιεῖται）肉身，或是在童女的胎中為自己塑造一個身體做為工具（ὄργανον），尤如聖殿住在其中，所取的是自己的身體而成為人（ἐνανθρωπήσας），因為唯有這樣才可能完成救贖的目的。雖然成肉身之前後是同一的道，但是阿他那修把兩者作必要的區分，讓基督在肉身之內限制不會錯誤歸到永恆聖子的頭上，就是論到耶穌基督在智慧和恩典上增長，也是反映了他身體成長過程中其神性的漸次彰顯。在分別基督的作為是以「上帝」（God）的身分或「上帝為人」（God-made-man）的身分之餘，阿他那修同時肯定了兩者皆出自同一位格（ἀμφοτέρω ἐξ ενός πραττομένα）。

### 10.2.2 亞波里拿留的偏差與正統教會的反應

亞波里拿留本來是阿他那修的朋友，並共同維護尼西亞會議的正統立場，對抗亞流主義。由於熱心推崇聖父與聖子為「同質」（*homoousion*）的看法，長期反對以二元觀看待基督論，他一邊倒的「道－肉」觀點使他提出基督實為「一性」，道的神性讓基督不受肉身的影響，自己不但不被死亡侵犯，更是能使他人復活。值得注意的是他以 *προσωπον* 一詞論基督的位格，但偶爾也用 *υποστασις*，後者含有本質的意義，這可能反映了亞波里拿留觀念裡對於「位格」和「本質」兩者間的模糊性。由於認定了基督只有一性，因此基督的「屬性相通」也在一性中解決，認為基督的肉身也成為被敬拜的對象。

亞波里拿留的一性論被正統教會嚴重抨擊，因為如果基督人性的真實性成為可疑，便直接威脅救恩的有效性，正如拿先斯的貴格利的名言：「沒有被取的無法恢復；是那與上帝聯合的才被拯救。」另外，受著俄利根和安提阿學派的影響，女撒的貴格利認為聖靈在道成肉身時為聖子預備了身體和靈魂做為特別的載體（οἶκελον σκευος），耶穌可以稱為「接納上帝的人」（*θεοδοχος ἄνθρωπος*），上帝在人性之內，正如人的靈魂與身體的結合，是難以形容的，但是道為主動，肉身為關乎他的人性部分，不過在與人性合一中其神性間接受限。基督的人性不能與神性分開，是存到永遠的，而在復活與得榮耀時，肉身將改變成為不朽的。

### 10.2.3 安提阿學派的基督論

除了女撒的貴格利，以上討論都是環繞著「道－肉」的基督論，在四世紀末至五世紀上半葉，安提阿學派提供了「道－人」的觀點來加以解釋耶穌基督的人性，最著名的有大掃的戴阿多若（Diodore of Tarsus，約 394 逝）和摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia，428 逝）。戴阿多若雖然認為基督有靈魂，

然而對於耶穌的人性，比如如何成長或進入陰間，並沒有提供實際的解釋功能；而且在談神人兩性時，多以「道一肉」而非「道一人」為對比，這似乎是亞歷山大「道一肉」基督論的影子。狄奧多若對於「道一肉」基督論有更尖銳的批評，認為如果「道」等同耶穌身內的精神力量，那他的人性也將免去如饑渴、疲累等軟弱。他提到基督的人性時，以「被取的那人」(man assumed)來形容，似乎表示「道」取了已經存在的人做為「居所」(ἐνοικησις)，「道」與「人」的相合不是本質性的或活動性的，而是「恩典性」(κατ' εὐδοκίαν)的永久聯合。神人兩性通過「連結」(συναφεια)被視為一，或兩性的聯合「帶出」(ἀπετελεσαν)一位(one Person)。在此，狄奧多若所代表的安提阿學派所呈現的弱點是缺乏「位格的本體論」，尤其是對於「位格」(person)和「性質」(nature)並沒有清楚的區分。

### 10.3 涅斯多流爭議到迦克墩會議

從428年涅斯多流派引起的爭議至451年迦克墩會議這短短三十年左右是基督論發展的重要時期，當中的教義議題與教會政治問題混在一起，牽涉人際關係因素，情況十分複雜。

#### 10.3.1 涅斯多流主義

涅斯多流原於428年在康士坦丁堡被封立為大主教，所持之基督論屬於安提阿學派，深受摩普綏提亞的狄奧多若所影響，不過他的問題似乎是不善於表達所持立場，加上使用新創的辭彙時引起混淆，成為別人攻擊他的把柄。上任初年即對於給馬利亞「上帝之母」(θεοτοκος)之稱謂(亞歷山大學派因接受「屬性相通」而廣為流行的看發)表示懷疑，提出應以「基督之母」(χριστοτοκος)取而代之；另外，他認為基督理應經歷實在的人性，包括成長、受試探和受苦等，因此必須假設其神性與人性共存，而且二性除各有內涵(hypostasis)，更各有外顯的形相(prosopon)，雖然涅斯多流本人清楚自己所指並非兩個位格，但他的表達方式卻留下讓亞歷山大學派的代表人物區利羅(Cyril)差想為如此的空間。不過涅斯多流又提出兩性的外顯特質又形成耶穌基督的共同形相(prosopon of union)，這論點是涅氏在基督論上最大的貢獻。

#### 10.3.2 亞歷山大的區利羅

亞歷山大的大主教區利羅誠然是因嫉妒的緣故對涅斯多流不悅，但也是因為關係到涅氏教義的偏差，他認為涅氏對「上帝之母」之稱謂的攻擊顯然是以基督的聖道與耶穌之間只有表面的聯合，這樣道成肉身便是虛有其表以致基督的救贖工作等同落空，另外，如果所犧牲的只是耶穌人的身體，那信徒在聖餐所領受的也必成為問題。區利羅的基督論立場繼承自阿他那修和荻地模(Didymus the

Blind) 以降的亞歷山大傳統，看聖道在成為肉身前後為兩個階段，但其主體是同一的而並未改變，其主體的合一是真實的 (hypostatic 或 καθ' ὑπόστασιν)，因此基督的人性並非獨立於聖道而存在，更遑論在道成肉身的任何階段在基督內有單獨個人的存在。區利羅從宗教和救贖的角度肯定歷史上的耶穌就是上帝自己在肉身之內，經歷生、死與復活，然而聖道並非在其本質上會受苦，是在肉身之內才經歷苦楚；他打了個比方，就像燒紅的鐵放進火裡並不會對火產生影響一樣。相信他的意思是指聖道並未因在肉身之內經歷的苦難而變質。

### 10.3.3 從以弗所會議走向合一

在基督論的立場論爭中，區利羅猛烈抨擊涅斯多流，最為嚴厲的是發出十二項咒詛，甚至連安提阿學派中比較溫和的如安提阿的約翰 (John of Antioch) 和古列的提阿多勒 (Theodoret of Cyrus) 等人也難以接受，結果自 430 兩年間彼此召開了不同的會議，直到約翰將東方主教們在 431 年以弗所會議贊同同過的《復和宣告》(Symbol of Union) 寄給區利羅為止，亞歷山大和安提阿之間的紛爭才暫時平息下來，其內容如下：

所以我們承認我們的主耶穌基督，上帝的獨生子，完全是上帝，也完全是人，由理性的靈魂和身體組成。按他的神性而言，他在萬世之前由他的父所生。同樣，按他的人性而言，為了我們和我們的救贖，在這末世為童女馬利亞所生。按他的神性而言，他與父同質；又按他的人性而言，他與我們同質。因為兩性的結合已經完成了，所以我們承認一位基督、一子、一主。由於這無混亂的結合受孕，我們承認聖童女為上帝之母 (*Theotokos*)，因聖道成為肉身並且為人，而透過這次受孕，使他自己與從童女得來的殿結合。至於有關主的福音性和使徒性言論，我們知道神學家共同徵用一部分，以描述形相的合一 (ὡς ἐφ' ἑνός προσώπου)，但當描述本性的二分時 (ὡς ἐπὶ δυο φύσεων)，則有所區別，將適用於上帝的語句用在基督的神性上，將謙卑的語句用在他的人性上。<sup>41</sup>

區利羅歡然接受這結果。雖然文中以 *πρόσωπον* 取代了他慣用的 *ὑπόστασις*，而且說明兩性合一；不竟「上帝之母」之稱謂已經被接納為正統，還有涅斯多流已被定為罪。在這無疑是提阿多勒草擬的內容，亞歷山大學派的立場基本上沒有被妥協。

### 10.3.4 歐迪奇

---

<sup>41</sup> 中譯採用林榮洪，《基督教神學發展史（一）——初期教會》，頁 168。



亞歷山大與安提阿之間的張力並未因區利羅接受了《復和宣告》而完全停止，雙方的極端份子都無法接受這看起來是妥協的結果，事情到區利羅去世後在歐迪奇身上爆發，做為基督一性論的堅持者，他似乎否認基督與我們同質，基督的人性便因此被其神性吸收似的。他的案子由康士坦丁堡的主教夫拉維安

（Flavian）所審理，在其判語中宣告：「我們承認基督在成為肉身之後有二性，又承認一位基督、一子、一主，有一位格（υποστασις）和一形相（προσωπον）。」夫氏合併了亞歷山大和安提阿兩派的說法，將形相與位格等同為一，為日後迦克墩信經所採納。歐迪奇被定罪，繼續上訴教宗利奧一世但不得支持，終於促請皇帝提阿多修二世在 449 年召開以弗所會議，結果他立刻獲得平反，而且將夫拉維安等定罪免職，歷史稱此為「強盜會議」（Robber Synod）。

### 10.3.5 迦克墩會議

西方教會對於基督論的討論自特土良以來都未有突破性發展，在處理歐迪奇事件，教宗利奧一世曾經寫了著名的《教義書函》（Tome）給夫拉維安做為支持，可惜內容無法在「強盜會議」宣讀，他實際上只是重覆像希拉流、安波羅修、奧古斯丁等人的觀點，肯定了聖道等同耶穌基督的位格，在基督內神人兩性並存，雖然兩性各自獨立，但又屬性彼此相通。基本上利奧促進了西方教會與東方教會在基督論方面彼此接軌，堅持了亞歷山大學派以聖道為基督的唯一位格和安提阿學派以基督內的神人兩性之各自基本立場。雖然在「強盜會議」後利奧未能立刻要求推翻該會議之錯誤結論，但到 450 年 7 月當皇帝提阿多修去世後情況立刻出現轉機，新上任皇位的馬斯安（Marcian）急於達成帝國內在教義上的一致性同意召開第四次大公會議，451 年在迦克墩舉行，除了重申尼西亞信經為正統信仰內容，並接納區利羅兩封書信和利奧的《教義書函》為聖典，旨在打擊涅斯多流和歐迪奇的思想，最重要的結果是迦克墩信經的擬定，其內容如下：

因此，跟隨聖教父之後，我們都齊心教導，應當承認我們的主耶穌基督，是一位且是同一位聖子，在神性和人性中都同樣完全，是真神和真人，他有一個理性的靈魂和身體，在神格中與父同質，在人性中與我們同質。他凡事與我們一樣，只是沒有罪。按神格而言，他在萬有之先為父所生；按人性而言，在末後的日子，為了我們和我們的救贖，同樣的一位為童女馬利亞所生，她可稱「上帝之母」（*Theotokos*）。同一位的基督、聖子、主，和獨生子，在兩性中被認識，兩性不混亂、不改變、不分割、不分離，兩性的分別不因聯合而消失，在一個形相（προσωπον）和一個位格（υποστασις）之內，兩性的特質被保存而結合，沒有分開和分割在兩個形相（προσωπα）之中，而是同一位聖子、獨生子、神聖的道、主耶穌基督，正如古時的先知和耶穌基督自己，教導我們關於他自己的事，也合

乎我們教父存留下來的信經。<sup>42</sup>

此內容包括了區利羅的兩封書信，利奧的《教義書函》，《復和宣告》和夫拉維安的信仰宣告，肯定聖道與耶穌基督是同一的位格和基督的神人二性，「上帝之母」稱謂確認了「屬性相通」的實際。「形相」（προσωπον）與「位格」（υποστασις）並列排除了與兩性之「性質」（φυσις）混淆。在大體上初代教會在基督論的討論至此基本定調，之後，東方教會仍然在基督一性論上有所爭議，及至七世紀康士坦丁堡三次會議最後平息。

#### 10.4 迦克墩會議後之發展

迦克墩會議之後東方教會因為對涅斯多流主義的戒心，也使安提阿學派的影響力漸漸式微，在安提阿主教瑟維如斯（Severus）為主要代表的領導下發展一套極端的區利羅式基督論，因此「基督一性論」（monophysitism）慢慢佔上風直到 509-512 年達到完全勝利，不過自 512 至 519 年間出現中間路線，嘗試共同堅守迦克墩精神和區利羅觀點，稱為「新迦克墩主義」（Neo-Chalcedonianism），與此同時，如比撒田的利恩丟斯（Leontius of Byzantium, 543 逝）對於迦克墩的基督論之「性質」與「位格」觀念有進一步分析，理解基督神人兩性的合一為：神性的聖道是唯一的位格，其人性並非獨立存在（anhypostatic）而是存在於聖道位格之內（enhypostatic）。這觀點成為了拜占庭神學的正統，也同樣被西方教會所接納。

第七世紀的基督論發展重點從神人二性轉移至討論基督的神性意志與人性意志的問題，意志的討論背後假設了二性各自都有運作（energy）。守道者馬克西母（Maximus the Confessor）在這議題上提出基督應該有屬於神性與屬於人性的兩種意志，但是他並沒有交代二者如何調和。馬克西母兩個意志的觀點首先在 649 年的拉特仁會議（Lateran council）被接納，但在 680 年的第三次康士坦丁堡會議只有輕輕帶過，並未給予足夠的重視。

#### 10.5 基督論的總結與探討

總結基督論的發展，我們看見「道—肉」和「道—人」基督論的爭執其實在於觀念的混淆，尤其是由於位格本體義尚未清楚確立，讓我們嘗試作一整理。就基督神性而論，我們肯定耶穌基督的位格是聖道的位格；就基督人性而論，可以肯定聖道的位格活在耶穌基督的身內成為活人；就耶穌靈魂問題而論，是從人類構成角度看活人為靈魂和身體的結合，耶穌靈魂所指實為從存在體角度看成身後聖道之位格生命主體。

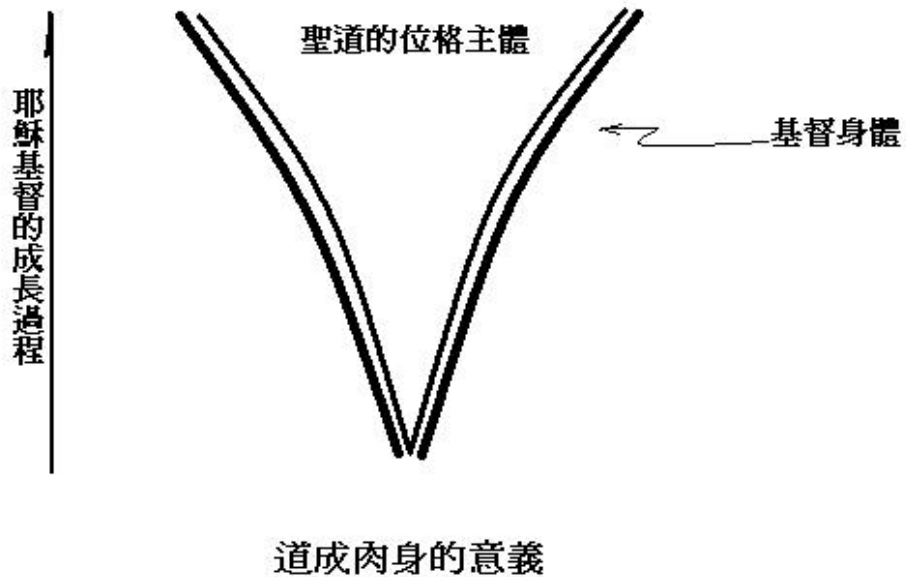
<sup>42</sup> 譯文見林榮洪，《基督教神學發展史（一）——初期教會》，頁 173。

從耶穌基督的經歷中，我們可以看見「屬性相通」的實際：基督的受苦是聖子真實經歷人的痛苦，而耶穌的神能則是內在於他做為聖子的神性位格中，耶穌基督的復活是身體的復活，讓他裡面成為肉身的人性「神性化」。不過要處理屬性相通的內在邏輯，我們得回應馬克西母提出「基督兩個意志」的觀點，將屬性相通的議題推至探討內在於位格的本體架構(ontological structure of person)。<sup>43</sup>個人認為耶穌基督只有一個意志，就是「聖子做為人」的意志，我們肯定在耶穌基督的人性中沒有罪性，因此就沒有「肉體」(σὰρξ)的拉力，但仍會承受做為人生活——包括饑渴、疲累、恐懼等——的真正壓力，因此基督經歷人性的限制是真實的。就以他在客西馬尼園所表現的恐懼來做進一步分解，由於位格者有承擔痛苦的情感量度(affective capacity)，而聖子做為非受造位格者其承擔量度是無限的，當他面對全世界的罪擔時自然會有相應的情感承擔，也會表現於同樣程度的恐懼之情。馬克西母假設了聖道的不可侵犯性(immutability)，有著巴門尼德本體論的影子，未能有效解釋做為位格者的承擔量度，相信是因馬氏的位格本體觀念未及發展成熟之故。

至於道如何成為肉身，以至在同一位格內有神人二性？我們嘗試歸納第八章相關的觀點作以下解釋：聖子(即道)在永恆裡藉著聖靈的運行被聖父永恆生出；當聖靈蔭庇馬利亞時，將聖子成肉身的「生理程序」納入聖父永恆生出中，這是基督「取了人性」的具體意義；聖靈通過從聖父而來的生命，以 **Y** 因子的型態和馬利亞的 **X** 因子結合，一方面聖子在聖父的永恆生出中先存，但另一方面聖子的位格生命「在此刻」結合了成肉身生命的發展歷程（對比所有亞當以後，人類生命是從父親的因子和母親的因子結合剎那開始一樣）。在整個成為人的過程中，聖子做為聖道仍然繼續掌管宇宙。

---

<sup>43</sup> 參第一章附錄



#### 問題討論

1. 試論迦克墩會議的重要性及其精神。
2. 你認為涅斯多流的「基督之母」說是否合理？
3. 如何解釋基督為「上帝之母」？
4. 試論安提阿學派與亞歷山大學派在基督論上的差異。
5. 解釋馬克西母對基督位格的理解（見本章附錄），對象是初中程度的年輕基督徒。

## 第十章 附錄

### 馬克西母對基督位格的理解<sup>44</sup>

What is Maximus' answer to this problem? [i.e., what is a person?] It is guided, as will now be evident, by his 'Chalcedonian logic.' Person is contrasted to nature: it is concerned with the way we are (the mode, or *tropos*), not what we are (principle, or *logos*). When he became incarnate—when he assumed human nature—the Word became everything that we are. But he did it in his own way, because he is a person, just as we are human in our own way, because we are persons. Maximus sometimes ... expresses this distinction of levels by distinguishing between existence (*hyparxis*) or subsisting (*hyphistanai*, from which the noun, *hypostasis*) and being (*ousia*, or *einai*): persons exist, nature are. Whatever we share with others, we are: it belongs to our nature. But what it is to be a person is not some thing, some quality, that we do *not* share with others—as if there were an irreducible somewhat within each one of us that makes us the unique persons we are. What is unique about each one of us is what we have made of the nature that we have: our own unique mode of existence, which is a matter of our experience in the past, our hopes for the future, the way we live out the nature that we have. What makes the Son of God the unique person he is is the eternal life of love in the Trinity in which he shares in a filial way.

馬克西母對此難題(即:何謂位格者)有何回答?這現在應已顯明他是被「迦克頓邏輯」所引導,位格與本性互相對立:是關乎我們之所以是當前的我們(狀態(mode),或 *tropos*)而言,而並非我們是甚麼(原則(principle),或 *logos*)的問題。當他成為肉身——當他取了人性——聖道便成為我們一切的所是。然而他以自己的方式達成,理由是因他是位格者,與我們以我們的方式做為人一樣,因為我們是位格者。馬克西母有時候...以「內存」(existence 即 *hyparxis*)或「存活」(subsisting 即 *hyphistanai*,其名詞便是 *hypostasis*)和「存有」(being 即 *ousia* 或 *einai*)的分別來表達這不同的層次:位格者是內存的而本性是存有的。我們與別人共享的,是我們有的:屬於我們的本性;但做為位格者與他人有別,並非因為擁有別人~~沒有~~的一些東西,或某些性質——好像是說在我們裡面各自有一些不能被減省的事物使我們成為獨特的位格者。使我們各人獨特的是我們如何運用我們所有的本性:我們各自獨特的內存狀態,是關乎我們過去的經歷、未來的盼望、並我們如何活出我們的本性。使上帝的兒子成為獨特位格者的他是由於在三一的永恆生命中他以聖子的方式分享他的愛。

<sup>44</sup> 節錄自 Louth, *Maximus the Confessor*, p. 59. 中譯由本人提供。

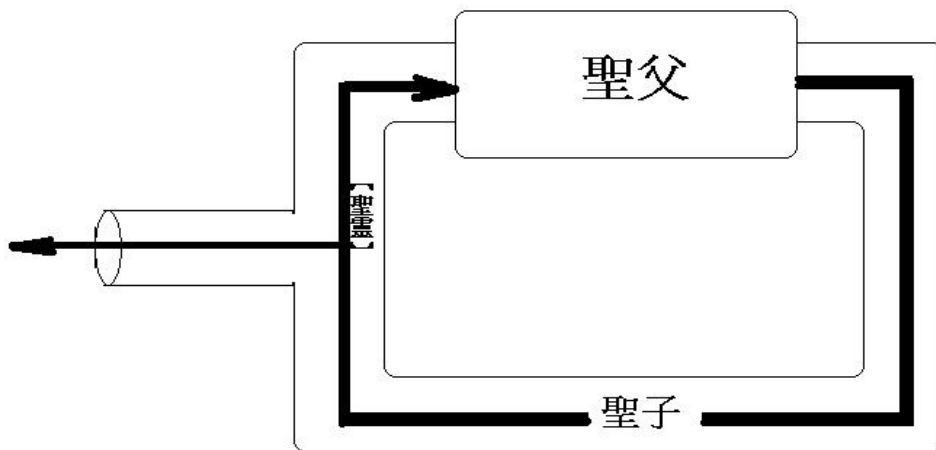
## 第十一章 基督的聖靈

摘要：耶穌基督與聖靈分別為三一神格內的第二和第三位，彼此的關係在三一內在架構中決定，因而在創造、啓示與救贖的外顯工作中產生不同，但又相關的重要意義。

關鍵詞：三一內在關係、聖道與聖靈、宇宙論問題

### 11.1 三一的架構

聖靈在三一的關係架構中是從聖父而出，但是卻又是通過聖子而呼出的聖靈，聖子成為聖靈流通的管道，這也正是約翰福音十五章 26 節「而出」（ἐκπορεύεται）一詞的涵義，<sup>45</sup>因此西方教會版本的《尼西亞康士坦丁堡信經》中的「和子」（*filioque*）實為「藉子」（*et per filium*）的意思。聖子做為聖靈流通管道從他的永恆中保職分可見一斑，他既然是聖父的「位格延展」的延伸，便順理成章提供了與三一神格對外的窗口，讓延伸聖父「位格內涵」的聖靈可以藉此運行，所以耶穌基督因他的「名」，求父將聖靈差遣下來（約十四 26），這基督的名做為位格者的關係網絡載體就是明顯的管道，<sup>46</sup>讓信靠基督的人可以通往父上帝那裡（約十四 6）。



聖父、聖子、聖靈的內在關係與對外關係

然而，聖子做為聖靈的管道不但形容三一上帝對外的關係，也是反映了三一

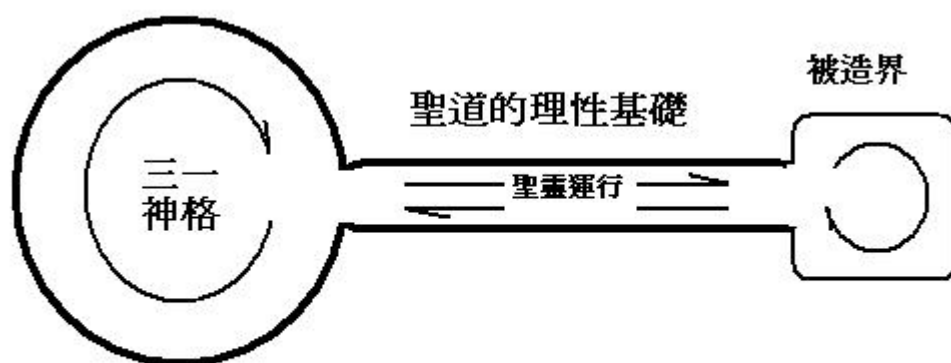
<sup>45</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 111。

<sup>46</sup> 關於「名」做為位格者的載體的討論，見拙著《永活上帝生命主》，頁 148-149。

內在的關係 (intra-trinitarian relation 或 immanent trinity)，聖靈的運行「自父及子又歸回父」(a patre per filium ad patrem)，這是「互環內進」(perichoresis 或 circumincessio) 的實質意義，聖靈的流通從聖父的「位格內涵」將聖父的生命傳給聖子使聖子得著父的生命，這是聖父藉著聖靈將聖子「永恆生出」(eternal generation) 的意思。正如我們在《永活上帝生命主》第九章曾經應用耶穌葡萄樹的比喻在三一關係中，<sup>47</sup>聖靈做為三一生命團契的「作用者」(Agent) 扮演了「汁液」的角色把生命所需的養分從主幹傳送到各處。從這個角度，聖子既然是「通透」的，他所有的都是從聖父而來的 (約十四 24)，而他也成為聖靈的「運行範圍」(sphere of operation)，這便確立了聖子做為聖靈運行的「理路」(logos)；在此所言，並非指聖子做為管道是「空無一物」，乃是指聖子本身的「位格內涵」(hypostasis of the Son) 就是一切理性的基礎 (supra-rational ground)，提供了包括創造、啟示、救贖等的理性 (rationality) 和形格 (form) 內容，讓聖靈落實其工作。

## 11.2 創造中之聖道與聖靈

在創世過程中，從上帝發出的話便成了帶著聖靈能力的「道」(performative logos)，使話語發出的同時世界便得以造成，其實現是按照聖道所提供的「理路」，使整個創造在井井有條的秩序 (order) 中存在。這秩序給予被造界一個「宇宙邏輯架構」(universal logical structure)，我們從宇宙膨脹現象中發現雖然有橫向的「空間伸展」(spatial extension)，但位置間縱向的「拓樸關係」(topological relation) 卻保持不變，說明了宇宙邏輯架構是真正存在的，其存在直接說明了不論在宇宙任何角落的時間都有「同步性」(simultaneity)，或更廣義而言也說明了宇宙有「絕對方位」(absolute reference frame) 的原由。<sup>48</sup>



上帝的永恆和宇宙時間的關聯

<sup>47</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 140-143。

<sup>48</sup> 詳細討論，見拙著《永活上帝生命主》，頁 240-258；尤其頁 240-241、254-256。

如果永恆是從三一上帝內在生命「散發出來」的「潛在架構」，提供了被造界可以存在的「基礎架構環境」，那麼聖靈做為三一神格內的「作用者」又如何與被造界動態的宇宙時間有關呢？這是一個嚴肅的宇宙論問題（cosmological question）。從神學的角度看這問題，就是要問永活的上帝與「事件」（event）的實在性是否相關？<sup>49</sup>或者從時間觀來看，為甚麼在先後順序中有「突顯的現今」（specious present）？<sup>50</sup>基於三一上帝是永活的上帝，永恆做為從上帝內在生命往外「散發出來」的「潛在架構」假設了聖道為該架構的理性基礎，然而這架構的動態理應對應於（in correspondence with）三一神格內「互環內進」的活動，是聖靈通過聖道所促成而又源於聖父上帝的永生（見上文）；換言之，所散發出的動態永恆與聖靈藉著聖道促成的「互環內進」共存（concomitant）。當宇宙被造，永恆這潛在架構便在三一神格外的被造界產生了對應，宇宙時間的「時序」（temporality）便是因被造界對應於動態永恆的「神性時序」（divine temporality）而產生，是「非實有」的實際（potentiality），不但允許物體運動的可能，更是與永恆因著彼此對應而產生「同步性」，讓被造界與三一上帝共享同一刻（sharing the same instant）。聖靈與被造界的關係除了按聖道的理性架構於創世時啟動了宇宙的運動機制外，還有當萬有於理性架構的運作中，必須假設祂也是按著該架構維持在其中的物理實存型態的那股力量，因為只有聖靈是唯一可能的作用者，這樣也解釋了神蹟的可能性，因為聖靈維持著宇宙萬物一般常態的運作，表示這常態是有開放性的，可以按聖靈的自由隨時介入，不是廢棄規律，乃是說常態的穩定性並非等同自然主義所假設的封閉性，因此宇宙是向上帝開放的（open universe toward God），神蹟的發生因著聖靈的作為是可能的，是屬於聖靈運作範圍的自然現象。

### 11.3 啓示中之聖道與聖靈

#### 11.3.1 自然界的啓示

創造的最高峰是人類的創造，因為是按照上帝形象而造，其位格乃仿效聖子的位格，所以亞當稱為上帝的兒子（路三 38）（人類在救贖中也得上帝兒子的名分），同時有上帝「吹氣」代表著祂所賦予的生命（聖靈的同在）。<sup>51</sup>人因此可以明白上帝所啓示的事情，同時也能夠探究上帝在宇宙的創造中隱藏的奧秘，因為隱藏事情是上帝的榮耀，能把上帝所隱藏的真理找出來卻是人的榮耀（箴廿五

<sup>49</sup> 這是 Robert Jenson 在討論聖靈論所點出的問題，但沒有提供詳細答案；他說：“The order of a good story is an ordering by the outcome of the narrated events; its animating spirit—precisely here the word is unavoidable—is the power of a self-determinate future to liberate each specious present from mere predictabilities, from being the mere consequence of what has gone before, and open it to itself, to itself as that present is precisely not yet.” Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, vol. 1: *The Triune God* (New York: Oxford, 1997), pp. 159-160.

<sup>50</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 250-251。

<sup>51</sup> 比對耶穌向門徒吹氣所代表賜予聖靈（約廿 22）和耶和華向亞當吹氣給予生命（創二 7）。



2-3)。這裡假設了在人與萬物間存在著一個共同的理性基礎，引用愛因斯坦的話：「這個宇宙最令人費解的，就是這個宇宙可以被理解的。」他的驚嘆是問為何宇宙的物理規律與人類的理性思考可能產生一致性？換言之，為甚麼數學做為人類內在思維可能用來解決外在物理現象的問題？在此，我們的答案是聖道既然成為了被造界的理性基礎，他又是人類理性的賦予者，自然兩下的理性因聖道的緣故產生一致性，讓人類可以用理論建構的方法再現（reconstitute）宇宙的物理運作規律。這是在自然界中普遍啓示的環節。

雖然不信的人也可以明白這些規律，但卻沒有辦法進入與創造主的交往中。宇宙物理現象的邏輯性其實指向理性架構背後的上帝，就如宇宙膨脹中縱向拓樸關係的邏輯向度表明了人需要追問為何有這宇宙架構是存在的，是誰賦予了這秩序的實際？其實物理邏輯向度指向心靈向度，二者同時是「內向／上向」

（*in-tentional/ ex-tentional*）的，有向度上的一致性，<sup>52</sup>人做為位格者其超越性將催逼他開放心靈尋找答案，人類的靈性位格讓他可以進入心靈世界，通過聖子的管道在聖靈裡向聖父禱告，人類所處的心靈世界與永恆同步，也與被造的物理界同步，都是通過聖道因著聖靈的「臨在」（*presence*）而關聯於上帝的永恆裡。

### 11.3.2 話語的啓示

在話語的啓示中，上帝以祂的道為啓示內容，但卻有行動的配合以彰顯祂的能力，正如在創造程序中的聖道是聖靈所運行在其中的道，在話語的啓示中同樣看見聖道是帶著能力的（*performative Word*）。“*Per-formative*”一詞也許可以說明聖靈的靈動力之行駛有「通過」聖道的形格化程序，不論是上帝落實其應許或是人聽道後對道理的實踐，都因著聖靈的「臨在」與「作用」，使所啓示的內容成為活潑的道。就是當上帝的話語臨到先知身上，他們也感受強力的迫切感，「耶和華如此說」這公式便成為了這要傳達的話語其靈動力的明證，有時候這迫切感有如燃燒在骨頭裡的火一樣難受（耶廿 9）。<sup>53</sup>話語做為有意義內涵的言語是位格者的專利，<sup>54</sup>是位格的聖父上帝通過位格的人——先知——傳達給有位格的受眾，話語的內容就是位格的聖道藉著位格聖靈「觸動」人心而落實的。

律法和先知代表了舊約的全部，聖道耶穌基督卻是成全者，以成肉身先存的聖道而言，其實他就是那維持著以色列聖潔生活的《十誡》背後的真道，並眾先知以警告與勸勉的方式對上帝子民所期待的生命內涵，這些都透過耶和華的靈在個人與團體歷史中落實。從詩篇第一篇我們可以從實踐的角度看十誡，遵守律法的人是被稱為有福的：

<sup>52</sup> 關於物理與心靈向度的討論，見拙著《永活上帝生命主》，頁 254-256。

<sup>53</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 194-196。

<sup>54</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 190-191。

他要像一棵樹栽在溪水旁，

按時候結果子，

葉子也不枯乾。

凡他所做的盡都順利（詩— 3）。

這是表明了律法中有生命，不是條文的道德規範而已，乃是聖靈臨在的作用。栽在溪水邊的樹清楚表達了生命的滋潤與供應，呈現於外在結果子與樹葉茂盛的表現，「凡他所做的盡都順利」是外顯的「動態平安」（*shalom*），有耶和華（的靈）同在的生活的福樂。

在語言哲學中也有討論話語本身的作用能力（*illocutionary and perlocutionary effects*），但聖靈的靈動力與此又有何關係？我們或者可以說聖靈也可以運用語言本來的作用功能，但是如果沒有聖靈的運行，這功能仍然無法把人領到上帝面前，聖靈做為保惠師（*παράκλητος*）就是隨時在旁的勸慰者，以祂的同在「入侵並參與」（*invade and participate*）我們的個人和團體歷史，<sup>55</sup>對應人的心靈產生責備、催促與激勵，並將話語的道應用於不同處境（約十四 26，十六 8），這參與的效果就是按照聖道的內涵來模造人的品格（*re-formation of character according to the Word*），是人自己無法達成的效果，乃是上帝的工作，是聖靈「運行的恩典」（*operative grace*）。聖靈的同在把聖道所指涉的實際（*signification of reality*）結合於真實的臨在中（*presence in reality*），使上帝的話語有實質執行能力（*real performative power*），通過改變個人與團體歷史而導引普世與救贖歷史的發展。

#### 11.4 救贖中之聖道與聖靈

##### 11.4.1 道成肉身的基督

耶穌基督接受施洗約翰的洗禮有特別意義，把悔改的洗重新定義為聖靈內住的洗禮，耶穌做為成身的聖道把在永恆裡發生——聖靈流貫於聖道之內——的實際移植到地上來；所以他自己也這樣說，從上帝來的見證天上的事，「因為上帝賜聖靈給他，是沒有限量的」（約三 34）。在聖道內的聖靈所指涉的主題是如何得著生命的問題：因為只有信子的人有永生，不信子的人不得見永生（36 節）。天國事奉的開展就是聖靈的工作，因為天國是聖靈充滿的國度，耶穌一開始在拿

<sup>55</sup> 參解經過程，見拙著《永活上帝生命主》，頁 55；位格者的歷史意識，見本書第一章。

撒勒的會堂傳道引用了先知以賽亞的預言，宣告已經應驗在他身上(路四 18-19)：

**主的靈在我身上，**

**因為祂用膏膏我，**

**叫 我傳福音給貧窮的人，**

**差遣我報告被擄的得釋放，**

**瞎眼的得看見，**

**叫 那受壓制的得自由，**

**報告上帝悅納人的禧年。**

的確，主耶和華的靈在耶穌身上顯明了耶穌能力的來源，他行神蹟和趕鬼的能力是用「上帝的指頭」，靠聖靈的能力（太十二 28；路十一 20）。聖靈的大能在克勝罪惡和疾病中彰顯了「糾正」（corrective）扭曲狀況的作用，如果完美的扭曲是罪惡的根源，那聖靈在耶穌基督身上的工作便是救恩的落實；換言之，聖靈是透過成為肉身的聖道而作用，被救贖主耶穌基督之形格而「模塑」（Spirit shaped by the incarnated redeeming *Logos*），故此聖靈又是「耶穌的靈」（Spirit of Jesus）（徒十六 7）。

#### 11.4.2 教會：基督的身體

在耶穌升天後，「耶穌的靈」繼續在基督的身體——教會——中，通過他的名運行，不但是耶穌以他的名從聖父那裡差遣聖靈下來（約十四 26），聚會時是奉耶穌的名聚集使之成為教會，定義了該聚會的基督性，耶穌也應許在他們中間（太十八 20）。因此，耶穌在世界上所作的事，信他的人也要做，而且作比他更大的，都因耶穌的靈的關係（約十四 12），在聖靈降臨後使徒彼得和約翰在聖殿美門奉拿撒勒人耶穌的名醫治好生來瘸腿的人（徒三 1 至四 20）這神蹟與耶穌治好生來瞎眼的人的神蹟互相呼應（約九 1-41），兩者同樣造成社會震撼。耶穌的靈所落實的是將基督已經成就的「歷史性事實」（historical reality）活化為每個世代的教會生活的「存在性現實」（existential reality），通過聖靈的引導使基督的道理應用在不同的處境中。聖靈來必使門徒記起耶穌的教導，引導他們進入真理，賜他們同在的平安（約十四 26-27），而且在迫害中無以應對時，將給予最恰

當的話語（太十 19-20），這是耶穌做為真理和生命的道路所提供的新生活（約十四 6）。

能夠將「歷史性事實」延伸為「存在性現實」的關鍵在於耶穌的名，在此之內，耶穌的靈可以有效落實耶穌的同在，不但聖靈做為耶穌的靈有耶穌性格（character of Jesus），而且是耶穌（聖道）透過聖靈的同在以位格者參與在信徒生活中，聖靈做為「媒體位格者」（Person-Medium）的位格內涵（*hypostasis*）藉著三一神格內的「互環內進」（*perichoresis*）「套進」（fit into）聖道做為「形格位格者」（Person-Form）的位格內涵之內；<sup>56</sup>由此，聖靈的位格延展（*ekstasis*）也必落實了聖道的位格延展與聖徒相交，相信這是在聖父的名內，聖徒與耶穌在聖靈裡「合而為一」經歷的實際（約十七 20-26）。不過由於聖道與聖靈分別是聖父位格延展的延伸（extension of the Father's *ekstasis*）和聖父位格內涵的延伸（extension of the Father's *hypostasis*），所以這經歷其實就是聖徒與聖父合一的實際。<sup>57</sup>

如果教會是天國生活的雛形，那麼天國必定是耶穌的靈完全充滿的地方，舊約的以色列在迦南地生活本來所預表的，只有在啓示錄的新天新地才能略窺一二（啓廿一 1 至廿二 5），或者使徒保羅「三重天」的經歷的報告也可以略略透露在永世裡聖靈榮耀的生活（林後十二 2-4）。此時此地，我們只能以此為活潑的盼望，就是在現今嘆息勞苦中也不乏上帝的恩典，因為在我們仍然等候得贖的日子，聖靈已經成為信徒得贖的擔保憑據（林後五 5）。

### 問題討論

1. 三一內在關係如何與創造相關？聖子與聖靈各自扮演甚麼角色？
2. 以上的關係如何落實於啓示？
3. 以上的關係如何落實於救贖？
4. 你能否從保羅書信以外找到支持或反對 James D.G. Dunn 所提出，聖靈被耶穌的位格所模塑的觀點（見本章附錄）。

<sup>56</sup> 見拙著《永活上帝生命主》，頁 114-115。

<sup>57</sup> 見第八章。

## 第十一章 附錄

### 保羅神學中聖靈的耶穌位格特質<sup>58</sup>

In many of the passages discussed it is evident that ‘Spirit’ is a very plastic concept which Paul adapts and uses as his text requires (particularly 1Cor. 6:17; 15:45). But he does not make of it a wax face which may be moulded into any number of characters. Rather his experience has made him see it more as a sort of mask which has been assumed by Christ, and which has taken on his characteristic features. I say his experience has showed him this, because it has also become evident that when Paul wants to find the distinctive mark of Spirit-given experience, he finds it not in the charismatic Spirit as such, not in the eschatological Spirit as such, but in the Jesus Spirit, the Spirit whose characteristics are those of Christ; he experiences the Spirit as a power which owns the Lordship of Jesus, which reproduces for the believer Jesus’ relationship of sonship with the Father, which creates the believer’s character afresh after the pattern of Christ. The only charismata, the only charismatic Spirit Paul wants to know about is the Spirit of Christ, that is Christ the life-giving Spirit.

在許多已經討論過的經文中我們發現「靈」是保羅應用於不同文義，一個有高度可塑性的觀念（尤其林前六 17，十五 45），然而他並沒有使之變成一張臘造的面膜，可以隨意改變不同形狀，相反地他的經歷讓他認識這似乎是基督所套上的面膜，有著基督的特質。我說他的經歷給他顯明這樣的理解，是因為當保羅希望找到聖靈給予的經歷的特質時，他找到的不是靈恩的聖靈，或終末的聖靈，而是耶穌的靈，聖靈彰顯的是基督的特性，他經歷聖靈為擁有耶穌為主的主權能力，在信徒身上複製耶穌與聖父的兒子關係，按照基督的模式重新建立信徒的品格。保羅希望認識唯一的恩賜，唯一賜靈恩的聖靈就是基督的靈，是基督那賜生命的靈。

It is clear that in presenting the relationship of Jesus and the Spirit in such dynamic terms Paul has taken a bold and decisive step forward in Judaeo-Christian thinking about the Spirit of God and about religious experience. The process of defining *ruah* and *pneuma* more and more closely (from ecstatic to ethical to eschatological) reaches its climax when Paul defines the Spirit as no more and no less than the Spirit of Jesus. The rationale of Paul’s conclusion seems to be as follows. In his life on earth Jesus was a man determined by the Spirit—he lived ‘according to the Spirit’ (Rom. 1:3f); but in the resurrection the relationship was reversed and Jesus

---

<sup>58</sup> James D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM, 1983), pp. 324-325.

became the determiner of the Spirit. In a sense we may say that Jesus was so wholly determined by the Spirit of God that the character of Jesus became the clearest possible visible expression of the Spirit—not merely his actions and words, but *Jesus himself* became *the* charisma of God. And so the character of Jesus became as it were the archetype which the eschatological Spirit filled, the ‘shape’ which the Spirit took on as a mould, the shape which the Spirit in turn stamps upon believers. To change the metaphor slightly: in Paul’s view the man Jesus became a sort of funnel or nozzle through which the whole course of salvation history flowed—whatever passed through that nozzle came out at the other end in the shape of Jesus, transformed into his image. This includes such concepts as covenant and sonship, but also and in particular, the key Wisdom, Word, Spirit. Because for Paul, and the early Christians in general, Jesus was *the* revelation of God, these words took on the shape of Christ, were identified with Christ—Christ the Wisdom of God (1 Cor. 1:24), Christ the Word of God (Jn. 1:1-18), Christ the Spirit of God (1Cor. 15:45). By identification with Christ these hitherto impersonal (though sometimes personified) concepts gained character and personality—the character and personality of Christ. In Paul then *the distinctive mark of the Spirit becomes his Christness. The charismatic Spirit is brought to the test of the Christ event.* The touch of the Spirit becomes finally and definitively the touch of Christ. In brief, the dynamic of the relationship between Spirit and Jesus can be expressed epigrammatically thus: *as the Spirit was the ‘divinity’ of Jesus, so Jesus became the personality of the Spirit.*

當以如此動態的方式描述耶穌與聖靈的關係時，明顯的保羅在猶太－基督教思想關於上帝的靈和宗教經驗的議題上採取了決斷的行動，把舊約的 *ruah* 和新約的 *pneuma* 的定義越來越拉近（從忘我經歷到倫理生活至終末關懷方面），直到最終保羅將聖靈定義為耶穌的靈。保羅的結論背後的思想脈絡似乎是這樣的，當耶穌在世界上生活時，他是被聖靈所決定的——他是「按聖靈而行」的（羅一 3f）；但是在復活時這關係逆轉而耶穌成為聖靈行動的決斷者。從一方面我們可以說耶穌是完全被上帝的靈所決定的以至耶穌的性格成為聖靈最清楚不過的外顯表達方式——不但在其行動和話語，而是「耶穌本身」成為了上帝所賜的「那恩賜」。因此耶穌的性格成為在終末時代要來臨的聖靈所充滿的原形，就是聖靈所取的模子的「形狀」，也是聖靈用以烙印在信徒生命中的印記形狀。如果稍微更改所用的比喻：以保羅的看法，為人的耶穌成為一種漏斗或管嘴，整個救恩歷史通過他流出——任何通過那管嘴出來的事物都有耶穌的形狀，改變成為他的形象。這包括了像「約」和「兒子名分」的觀念，但也特別是智慧、道、靈的觀念。因為對保羅和一般初代教會的基督徒而言，耶穌是上帝的「那啓示」，這些話都有基督的形狀，與基督的身分認同——基督是上帝的智慧（林前一 24）、基督是上帝的道（約一 1-18）、基督是上帝的靈（林前十五 45）。藉著與基督認同，這

些一直屬於非位格性的（雖然有時候會以擬人法描述）概念得著性格與位格特質——就是基督的性格與位格特質。因此對保羅而言，「聖靈的特性在於其基督性，靈恩的聖靈被基督事件所驗證。」聖靈所觸摸的最終成為基督所觸摸的，簡言之，聖靈與耶穌的動態關係可以如此表達：「聖靈是耶穌的『神性特質』，耶穌成為聖靈的位格特質」。

## 第十二章 位格者聖靈

**摘要：**聖靈不容易被了解的其中一個主要原因是其隱藏性，使人難以捉摸，不像聖子曾經具體以人的方式活於世上，然而，聖靈的實在不容置疑，可以從祂的工作顯明出來。聖靈是位格者，有其位格特質，祂被稱為「保惠師」與信靠耶穌的人同在。

**關鍵詞：**保惠師、聖靈位格、同在

### 12.1 世界「精神」與聖靈

從西方經典哲學普羅提納斯的論述中，他推斷在整個實存狀況中由太一、理性與「精神」構成宇宙的基礎，靈魂所指不但為人類的靈魂，更是包括了最高存於永恆的精神（All-Soul）和充滿宇宙的「宇宙之魂」（World-Soul）不同層級的靈魂體，因此所有宇宙中的生命與物理活動都可以歸咎靈魂的運作，不過普氏所言之「精神」雖然是有活動力的，但是恐怕卻只是對於宇宙中一切運動的一種形而上學的解釋，沒有突顯這「精神」可以做決斷的主體性。另外，啟蒙運動開始之後，有濃厚浪漫主義色彩的黑格爾哲學中，也討論世界的「精神現象」

（*Phänomenologie des Geists*），認為世界的歷史進程是一種客觀的精神動力在推動著，以「正、反、合」的辯證方式，將人類的內在的理性思想應用於外在的物質世界而產生整體性的社會文化，包括了藝術、宗教、社會制度等，這就是人類自覺性的哲學活動的結果。黑格爾以為他所提出仿效基督教三一神論的「精神現象」是為基督信仰辯解，實際上只是提供了社會文化產生的合理解釋。以上兩者雖然都肯定了「精神」的無限性，但沒有真正處理嚴格的神學議題，所言的「精神」並無任何位格性可言。當我們分別聖靈是位格者的時候，<sup>59</sup>其無限性便有了位格的型態，肯定了聖靈的自決能力，可以在既定的原則（聖道為規範）中隨自己的意思行動，而且位格者必然因其獨特性有自身的位格特質，不可能為他者所取代，亦必反映於其「位格內涵」（*hypostasis*）與「位格延展」（*ekstasis*）中。

### 12.2 聖靈位格觀念的發展<sup>60</sup>

#### 12.2.1 第二、三世紀的觀念

初代教會對於聖靈的位格的接納並未如聖子耶穌基督那麼順利，原因顯而易

<sup>59</sup> 基於其「位格內涵」與「位格延展」，位格者是「獨特」而「無限」的，其無限/度包括：永恒、無盡深度、超越與無盡可能；他創建性地「活」於「有情感」的模態，統合理性、道德與榮美於生命中。

<sup>60</sup> 參考 Alasdair I.C. Heron, *The Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1983), pp. 63-98.



見，是因為聖靈常常以上帝的大能的方式呈現，沒有像成為肉身的基督同樣具體，聖靈的位格嚴格上要到第四世紀阿他拿修時才公開明確化。在他以前的第二、三世紀的教父，愛任紐（約 200 年逝，著作 *Adversus haereses*）、特土良（200 年後逝，著作 *Adversus Praxean*）、俄利根（253/4 年逝，著作 *De principiis*）在聖靈論方面已經有相對重要的貢獻，愛任紐借用希羅猶太主義（Hellenistic Judaism）的看法，認為箴言八章所提的神性智慧是聖靈，與聖子同為父上帝在創造世界過程中的「兩手」，也在救贖過程中為聖道所賜的禮物使人得著新生命，愛任紐將創造與救贖兩個主題相提並論有特別意義，因為認為人類的身體是按上帝的形象而造，而只有聖靈才能使人得著上帝的樣式（likeness），在人類墮落後通過基督的代贖聖靈能按照上帝的形象與樣式更新人的生命。愛任紐採取創造與救贖並重的進路，藉著基督道成肉身聖靈恢復人類被造的原本目的，稱為「人而神化」（divinisation）是東方教父日後的一貫發展。特土良對聖靈論的貢獻是從三一論的討論而來，在回應唯一神格論（Monarchianism）之中，他肯定在上帝的統一中，有分為三，他初步提出以共同體的觀念解釋父、子、靈的關係，但父高於其他的認定是不容置疑的。同樣清晰的次位論（subordinationism）內容也在俄利根那裡找到，他採用了柏拉圖萬物「參與」在理形中的觀念（participation）來理解父、子、靈的關係，在神格內只有父是最真實的上帝，子的神性是因為參與在父裡，而聖靈則是參與在聖子裡，而且做為「聖」靈只是在信徒成聖的事情上有分，這使神格內有不必要的等級分別，成為日後亞流主義產生的伏筆。在以上三位初代教父的觀念中，聖靈的神性雖然在某程度上被認定，但是並未給予當得的位置。

### 12.2.2 尼西亞後東、西方教會的貢獻

在 325 年的尼西亞大公會議回應了提倡基督受造的亞流主義異端，肯定了基督的神性，之後可能由於 381 年的康士坦丁堡會議，最後出爐的尼西亞康士坦丁堡信經中增加了對聖靈身分的確認：「我信聖靈、是主、是賜生命的，從父而出，與父和子同受敬拜、同受尊榮，且曾藉眾先知說話。」雖然遠不及講論基督的部份詳盡，但起碼確立了聖靈的神性、來源、與父及子的關係、並過去的活動內容。信經中增加的內容反映了之前在 350 年代的討論，耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem）在其《要理問答》（*Catecheses*）提到

**聖靈只有一個，就是保惠師；正如只有一位父上帝，沒有另一位父，只**

**有一位獨生子，就是聖道，祂沒有兄弟，照樣只有唯一的一個聖靈，沒**

**有另一個靈同樣受尊崇。聖靈是極大的能力，神性不可測的實際；因為**

**是活著而又是理性的，使上帝藉著基督所造的萬物成聖的原則( XVI.3 )。**

值得注意的是區利羅認為聖靈不光是能力，而是存活的、會說話及作工的實際（XVII.2），並且與聖父及聖子上帝同尊同榮，雖然區利羅非常接近承認聖靈的神性位格，但仍有待阿他拿修明顯確立。大概在 358/9 年，阿他拿修回應當時托昆茨派（Tropici）對聖靈不正確的看法，肯定聖靈並非受造，而且上帝是三而一的，而不是只有聖父和聖子兩位而已。有別於被造之物，聖靈從上帝而出，是聖子的形象，正如聖子是聖父的形象一樣，無所不在、永不改變，是非受造的「一」而不是受造的「多」，因此是被萬有所參與其中而非成為參與的部份。聖靈「是與聖子成為一體，正如聖子與聖父成為一體，與父子同榮，與聖道同證為上帝，在父藉著子所作的工中有份。」《致斯拉丕奧書函》（*Ad Serapionem* I.31）。

東方教會的加帕多家教父們在論到聖靈的時候提出三個重點：對聖靈的敬拜、解釋聖靈的來源、及維護三一論的正統。大巴西流（Basil）的三一頌中將榮耀歸給父、子、聖靈而因此引起反對，他在 374 年寫了《論聖靈》（*De Spiritu Sancto*）做出回應，認為敬拜聖靈沒有違背傳統，因為正如通過聖子的敬拜也是對於子的敬拜，在聖靈裡的敬拜也與敬拜聖靈無異，不過鑒於聖經並沒有稱呼聖靈為上帝而大巴西流只以「主」稱呼之。至於聖靈的來源則應該像是從上帝所「呼出」，與聖子被生出的情形有別，但兩者有同等重要性，因此在一關係中父、子、靈各有獨立位格（*hypostasis*）但卻「彼此內駐」（*mutual indwelling*）而成為一體（*ousia*），這不是三神論，而是三位合一的意義。後世東方教會的大馬色人約翰（約 675-749 年，John of Damascus）在他的《論正統信仰》（*De fide orthodoxa*）沒有提出新的看法，只重新了《尼西亞康士坦丁堡信經》的傳統，說明聖靈有自己的位格，與父、子永不分開，擁有與聖父和聖子的特質，但是沒有像聖子一樣受生，而是由父所呼出，聖靈不是由子而出，但卻是藉著聖子而來，所以稱為「聖子的靈」（*Spirit of the Son*）。更晚期的新神學家聖西緬（St. Simeon the New Theologian）以靈修神學稱著，他環繞著聖靈的主題，在禱告文中直接向聖靈呼求：「來吧，因你繼續常常不為所動，但在每刻卻完全在行動中；你靠近身處地獄的我們，然而你仍然高於諸天。」這說明位格的聖靈臨在於被造的世界，跟我們生活息息相關。

至於西方的初代教會對於聖靈論的貢獻，主要還是來自神學泰斗奧古斯丁，在討論三一的內在關係時，他提出聖「父」假設了子的存在才能稱為父，彼此之間的關係建立了神格的架構，而在《論三位一體》（*De Trinitate*）中，奧氏認為在父子的相交關係中，聖靈就是這愛與相交本身，所以稱為「愛」和「恩賜」（VI.7）。跟東方教父不同的是奧古斯丁認為聖靈雖然主要從父而出，但也因為聖子被聖父所生而必定領受父的聖靈，所以聖靈也是從子而出，以至聖靈是父的靈也同時是子的靈（XV.29）。這樣的解釋成為「和子論」（*filioque*）的基礎，於 589 年多利都會議（Council of Toledo）被接納為西方教會的正式信仰內容，並出

現於後世的《尼西亞康士坦丁堡信經》的西方版本。西方教會在漫長的中世紀並沒有提出聖靈論的進一步發展，要等到宗教改革時期，馬丁路德和加爾文重新發現聖靈在信徒成聖過程的重要角色，這是宗教改革先驅的貢獻，詳細討論留待成聖論再來處理。當代西方教會的聖靈論把重點放在靈恩議題上，在初代教會的孟他努主義（Montanism）並宗教改革期的重洗派（Anabaptism）都有類似的追求，今天在中國教會也產生爭議，關於靈恩的相關討論，讓我們在下文第十四章分解。

到此為止，我們看見聖靈的位格在初代教會 381 年版本的《尼西亞康士坦丁堡信經》內容中已經得到確立，不過對於聖靈位格的內涵卻少有探討，如耶路撒冷的區利羅甚至警告人們不要越過聖經的啓示去探索這題目，加上聖靈的隱藏性使我們不容易捉摸，因此對於聖靈的認識至今仍然有待發展，讓我們回到聖經找證據。

### 12.3 聖經中的位格聖靈

#### 12.3.1 聖靈的位格表現

其實光是從新約聖經看聖靈，我們就無法否認他的位格，保羅勸勉我們生活需要自守，「不要叫上帝的聖靈擔憂」（弗四 30），聖靈會因我們犯罪而擔憂是表明了他有深度的情感（*affective capacity*），這不但是一種感受的表達，乃是經過理性考慮，對於事情的道德後果做出價值判斷所生發的關懷之情。亞拿尼亞和他的妻子撒非喇因在田產的事情上不誠實，欺哄聖靈而暴斃（徒五 4、9），這事件反映了真理的聖靈（約十四 17）被「冒犯」的事實，感到被冒犯是有自我意識的主體因被觸犯了其深層基礎價值——真理——而做出的反應的結果。另外，聖靈運用他的自由來決定事情，在屬靈恩賜的給予上，聖靈是「隨己意分給各人」（林前十二 11），有意義的意志抉擇是位格者在「隨意」（*spontaneity*）中可以行駛的自由。當然，聖靈的自主性毫無保留的顯明在他的引導中，帶領信徒完成上帝旨意所要落實的目標，或如果不是在所規劃的範圍內，他將加以攔阻（徒十六 6-7）。目標導向的表現是從位格者的價值判斷而來，在有限資源狀況底下，要決定甚麼是值得作，以至能夠在最合適的時機中完成任務，這假設了從理性判斷中得出的優化條件（*optimal conditions*）。

#### 12.3.2 聖靈位格內涵呈現的狀態

可能我們不容易了解聖靈的原因是出於對其位格特質感到陌生，不像平常所接觸的人物如此具體，聖經中唯一提到聖靈顯現的形格就是像「鴿子」，當然我們不難理解鴿子所代表的聖潔、柔和、謙卑，是舊約時代窮人能夠獻上的祭物，但相對於耶和華在舊約的顯現與耶穌基督在新約時代道成肉身，這非人形的象徵

都是難以捉摸的，彷彿鴿子的形格可能有另外的意義，就是能從天「降」在耶穌的頭上，表示聖靈充滿在他身上（太三 16 至四 1）。從聖靈做為位格者，其「位格延展」十分隱藏，反而是他的「位格內涵」卻顯示得非常具體；故此，我們有理由認定聖靈是聖父位格內涵的延伸者。他特別之處是「內涵性」的，可以「充滿」（fill）其他位格者的位格者，有參透深層的能力（deep penetrative power），保羅論到關於這方面時說：「聖靈參透萬事，就是上帝深奧的事也參透了。除了在人裏頭的靈，誰知道人的事；像這樣，除了上帝的靈，也沒有人知道上帝的事。」（林前二 10-11）換言之，聖靈在聖父之內而且深入其位格內涵中，以至能參透上帝奧秘的事，不過聖靈做為位格者又與聖父有別，雖然從父而出，但卻不屬於父的某一組成部分。以下，我們從不同的比喻理解所象徵的聖靈的特別存在狀態。

耶穌以「風」（*pneuma*）來形容聖靈是使人得著更新靈性生命的「靈」：「風隨著意思吹，你聽見風的響聲，卻不曉得從那裡來，往那裡去；凡從聖靈生的，也是如此。」（約三 8）這比喻有雙重的意義，一方面表達了聖靈做為生命的賜予者，他是活潑的在「動態自由」（dynamic freedom）中成就結果；另方面顯明聖靈活動的「隱藏性」（hiddenness），人完全無法清楚掌握其行動。這隱藏性又與生命的發生息息相關，因為生命是屬乎永活上帝的實際，是上帝本體深層的奧秘，而生命卻是活潑自由的。從舊約的背景看耶穌的比喻就更有意思，因為「風」或「氣」（*ruah*）吹在人的身內都強力暗示了生命的發生，就如耶和華向亞當吹氣使他成為活著的人（創二 7），或是以西結在異象中看見看見枯槁的骨頭因風吹入其中而得著氣息，成為耶和華的大軍（結卅七 9）。這些都是與耶和華的靈的作用有關，是上帝的靈的活動實現了將本來沒有生命的泥土或骨頭變成活著的人，這並非把人的生命等同聖靈，乃是說明聖靈是人類生命發生的基礎因素，兩者的關聯性就在於彼此之間都有像風一樣的活潑的生命，似乎是像「點火」般的讓一個「新生命」被賜生命的聖靈點燃起來，但卻同時繼續分受著聖靈生命的支持而活著。

除了以「風」象徵聖靈，聖經也用「活水」來形容，新約中最明顯的是耶穌說在信他的人裡面將有「活水的江河」，而使徒認定這活水是指著聖靈說的（約七 37-39）。同樣在與撒馬利亞婦人談論的時候，耶穌暗示自己就是「直湧到永生」的活水泉源，可以解決人類深處對生命的渴慕（約四 14）。所謂「活水」就是進入、充滿，能夠提供生命的因素，讓已經有生命的人可以「有支援」（sustenance）得以繼續活下去，活水的比喻也許可以追索舊約以賽亞書四十四章 3-4 節的背景：「因為我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地。我要將我的靈澆灌你的後裔，將我的福澆灌你的子孫。他們要發生在草中，像溪水旁的柳樹。」其實，耶和華的聖靈成為遵行律法的人的「生命支援」的教導，早在詩篇一篇 3 節表達清楚：「他要像一棵樹栽在溪水旁，按時候結果子，葉子也不枯乾。凡他所作的盡都順利。」這是迴響了伊甸園供應生命的河水（創二 10-14），預示了新天新地

從上帝和羔羊寶座流出有滋養與醫治功效的生命水的河（啓廿二 1-2）。

「火」是比喻聖靈的另一象徵，在使徒行傳當聖靈降臨的時候天上忽然有響聲，「好像一陣大風吹過，充滿了他們所坐的屋子，又有舌頭如火焰顯現出來，分開落在他們各人頭上。他們就都被聖靈充滿…」。（徒二 2-4）這正好應驗了施洗約翰談論耶穌要用「聖靈：就是火煉的聖靈」為人施洗，<sup>61</sup>配合了約翰用水所代表悔改的洗禮（太三 11），以水清洗人內心罪污的行動為火煉的聖靈預備了地方，響應了先知瑪拉基對於基督的預言：「他來的日子，誰能當得起呢？他顯現的時候，誰能立得住呢？因為他如煉金之人的火，如漂布之人的鹼。」（瑪三 2）這火就是那除掉污穢「焚燒的靈」（賽四 4）。火所代表的正是「煉淨」的作用，表明聖靈不能容忍絲毫的罪垢，在其不能妥協的聖潔中產生了「生命動能」（life energized in holiness）。

「膏油」除了在美容、家居、醫藥等用途以外，在以色列中最重要的是宗教用途，使用在獻祭和膏立特別位份的人。如果上面所提的象徵都是內在性的，那「膏油」的比喻就是外在性的了，然而這外在性也有其內在的涵義，當祭司、先知、君王被膏立的時候，是代表著耶和華的聖靈好像膏油一樣從頭頂往下傾注，流到鬚鬚，流到衣襟，覆蓋全身（詩一三三 2），散發出馨香的氣味，而且滋潤全身，油的特質除了是流質以外，還有是不容易揮發，將「留駐」（indwell）在被膏者身上相當長的時間。這「覆蓋而留駐」（cover to indwell）有特別意義，表達了聖靈的「同在」（presence）所散發出生命的榮耀。使徒約翰體會了聖靈這恩膏的同在而得到這樣的結論：「你們從主所受的恩膏常存在你們心裏，並不用人教訓你們，自有主的恩膏在凡事上教訓你們。這恩膏是真的，不是假的；你們要按這恩膏的教訓住在主裏面。」（約壹二 27）因為上帝在基督裡建立了我們，並用聖靈這恩膏膏了我們（林後一 21-22），正如膏立聖子耶穌基督一樣（徒十 38），因為基督（Christ）或彌賽亞（Messiah）的意思就是上帝的「受膏者」。在哥林多後書一章 21-22 節的經文中，保羅將「恩膏」與「印記」和「憑據」（另參弗一 13-14）並列而談，表達聖靈在信徒身上成為被上帝接納的記號，是進入天國的身份證明。

### 12.3.3 聖靈的位格生命特質

我們如果要進一步理解在聖靈位格內涵中的生命特質，可以分析聖靈所結的果子的不同面向，對比沒有聖靈的生命扭曲狀況或稱肉體。保羅在加拉太書五章 22-23 節列出聖靈所結仁愛的果子的表現包括：喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、

---

<sup>61</sup> 和合本聖經的「聖靈與火」是猶太人慣用的二合一修辭法（hendiadys）表達方式，應該理解為「聖靈：就是火煉的聖靈」。

信實、溫柔、節制。<sup>62</sup>這雖然不一定是聖靈同住在人心內所有的可能表現，但是起碼應該已經把重點提出，為我們打開探索之門徑。我們先從「喜樂」切入，在喜樂的背後反映了因滿足而來的自由所生發的隨意性（spontaneity in contentment），可以激發童心的創意（playful creativity），這是對於上帝開放的結果，可以產生「詩章、頌詞、靈歌」（弗五 19），出自內在生命深層在上帝裡的確據（rootedness in assurance），是生命能處於「安穩」中生發的動力源頭。「忍耐」是面對壓力與刺激仍然柔韌有餘，是生命「內持力量」（retentive strength）的呈現，從對事情的把握而生出如何回應的自制能力，是「節制」的一種表現，越是有深度（或成熟）的生命其內持力量越強，這深度跟生命本質的內聚力（ingathering power）有關，給予一個生命恆常與穩定性，<sup>63</sup>在位際關係中的委身成為「信實」，在活於上帝真理的旨意中成就「和平」。「良善」是豐滿的生命內涵顯於純真和聖潔的本性，其中表達於對生命的尊重而顯出「恩慈」與「溫柔」的態度，體貼生命是「精細」的（delicate），任何生命都有受傷害的可能。

「仁愛」是所有表現的總綱，假設了生命本質的內聚能力，在以上帝為基礎的深層確據上向他者開放（open to the other），<sup>64</sup>從位格內涵的豐滿中活出生命的內持實質，因敏銳於生命的精細而加以呵護。這是聖靈生命的特質，所以做為生命的賜予者（Giver of Live）也稱為上帝「愛的禮物」（Gift of Love）：「因為所賜給我們的聖靈將上帝的愛澆灌在我們心裡」（羅五 5）。相反地，在肉體的情慾下生活所表現的各樣行為，在在表明了所缺乏的不是活動，乃是缺乏因生命內涵深度而自持的活動：姦淫、污穢、邪蕩是沒有自持的道德生活，拜偶像、邪術、異端是失去自守的宗教生活，醉酒、荒宴是沒有節制的飲食態度與行為，仇恨、爭競、忌恨、嫉妒、結黨、紛爭、惱怒是生命空洞的人際關係（19-21 節）。

#### 12.4 聖靈位格內涵的無盡深度

當加帕多家教父拿先斯的貴格利提出永恆的立體性時，他其實在陳述這立體性只可能體現於永活的上帝中，所謂亙古的「非受生」與永遠的「不死」都是直接指向永恆者生命的無盡深度而言，<sup>65</sup>我們從超限數學可以證明「真無限」的實在性，從而指向無始無終的永恆是真實的，但是如何從永恆關聯到上帝生命的無盡深度則有待進一步探討。如果我們認定聖靈是聖父位格內涵的延伸者，我們理應可以從探討聖靈的位格內涵切入問題，在三一神格內，聖靈的無盡深度直接對應著聖父（和聖子）位格的無限深度。換言之，「永恆」的聖靈是否必然有無盡

<sup>62</sup> 這不是九種聖靈的果子，乃是聖靈所結仁愛的果子的不同表現，因此假設了這些表現在「愛」的前題下有統合性。見 John Williams, *The Holy Spirit Lord and Life-giver* (Neptune: Loizeaux Brothers, 1980), p. 169.

<sup>63</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 236。

<sup>64</sup> 在儒家傳統中的「仁」也是做為人的追求理想，是統涉全德對他人的情懷。蔡元培，《中國論理學史》，頁 12-13。

<sup>65</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 228-236。

深度的位格內涵？或者更明白的問：橫向無邊際的時序與縱向無盡深度的生命內涵是否「在聖靈裡」產生必然的關聯性？這將牽涉信徒在永世裡如何在聖靈裡得以落實永生內容的實際問題。讓我們首先回顧第一章探討人類性格  $X_n$  形成時曾經提出的模造過程：

$$X_n = X_n \cup \{X_{n-1}\}; X_{n-1} = X_{n-1} \cup \{X_{n-2}\}; \dots \text{等},$$

因此  $X_n = X_n \cup \{X_{n-1} \cup \{X_{n-2} \cup \{X_{n-3} \cup \{\dots\{X_0\}\dots\}\}\}\}$ 。

雖然這是對於有開始的人類經歷累積而言，但是可以修改成為形容沒有開始的聖靈其生命在無限深度中之豐滿內涵，必須注意的是聖靈本質的無限從根本上「重新定義」了此公式所要表達的內容。我們以  $S_n$  代表聖靈（Holy Spirit）於現在的豐滿內涵，我們得出的結果將是

$$S_n = S_n \cup \{S_{n-1} \cup \{S_{n-2} \cup \{S_{n-3} \cup \{\dots\{S_{n-\omega}\}\dots\}\}\}\},$$

但是必須以當前做為基點回溯至亙古，所以可以設  $n = 0$ ，得出

$$S_0 = S_0 \cup \{S_{-1} \cup \{S_{-2} \cup \{S_{-3} \cup \{\dots\{S_{-\omega}\}\dots\}\}\}\},$$

$S_0$ : 聖靈現在的豐滿內涵

$\{S_{-\omega}\}$ : 聖靈在亙古的豐滿內涵的「累積」

$-1, -2, -\omega$ : 指現在以前可被數點構成內涵累積的事件， $\omega$  為可數點的無限

在層層的「嵌套」中一方面揭示了位格者聖靈在相交中的開放性（Becoming），有不斷經歷新事的可能，是做為位格者其個別歷史的實際（*reality of personal history*）；<sup>66</sup>另一方面在永恆裡（來九 14）基於三一神格內相交的豐滿（*fullness in communion*），做為聯繫聖父與聖子的「連結」本身，有無盡深度的位格內涵，反映著以聖父為存有基礎的內在三一團契的穩固性（Being）。其深度的「無盡」（ $\{S_{-\omega}\}$ ）對應著亙古的「永恆」（屬於基數值  $\aleph_1$  的  $-2^\omega$  時刻），以至在聖靈裡我們得著確據，可以統合無邊際的時序（*unlimited temporality*）與無窮的生命內涵（*unfathomable richness of life*），相信這是在動態永恆裡三一神格內「互環內進」（*perichoresis*）的具體結果。

<sup>66</sup> 正如聖子也因成為肉身而取了人性，祂以身體復活表示所取的人性自成就救恩開始便存到永遠，這是聖子做為位格者在永恆中其個別歷史的組成部分。同理，我們也必須承認聖靈降臨的經歷也必成為聖靈的個別歷史的組成部分。其實，我們可以理解每個信靠歸入基督的人都必與聖靈建立從所未有的新關係，每個新關係都必成為聖靈所經歷的新事，也必納入聖靈個別歷史的內容中。如此的新經歷是「橫向」關係性的開放，並非涉及任何「縱向」本質性的改變，通過在聖靈裡的開放相交，讓蘊藏在聖父生命之內的豐盛得以不斷彰顯（參約十七 26）。

## 12.5 探討聖靈臨在的普及性

除了聖靈位格內涵的「深度」以外，其涵蓋的「廣度」也是令人難以明白的。一般我們所可以理解的位格者都有區域性限制，就是在世時的基督也不例外。舊約詩篇一三九篇 7-10 節，詩人讚嘆上帝的靈「無所不在」，人無法躲藏：

**我往那裏去 躲避你的靈？**

**我往那裏逃、躲避你的面？**

**我若升到天上， 你在那裏；**

**我若在陰間下榻，你也在那裏。**

**我若展開清晨的翅膀，飛到海極居住，**

**就是在那裏，你的手必引導我；**

**你的右手也必扶持我。**

新約五旬節聖靈降臨「像一陣大風吹過，充滿了所坐的屋子」，眾人就被聖靈充滿說起別國的方言來（徒二 1-4）。如果舊約時代聖靈的普及性仍然是不夠明顯，那新約時代聖靈充滿基督徒的事實就毫無隱藏了，不過問題還是一樣，我們當如何理解聖靈可以充滿個人或人群，並同時多方臨在於不同區域的媒體特性

（medium character）。這問題應該跟聖靈運行的界定範圍有關，以救贖的事情而言是基督的名所界定，以一般被造界的事情而言是聖父的名所界定，在所定義的範圍內聖靈可隨意運行，所謂無所不在應該理解為「多方隨意的臨在」

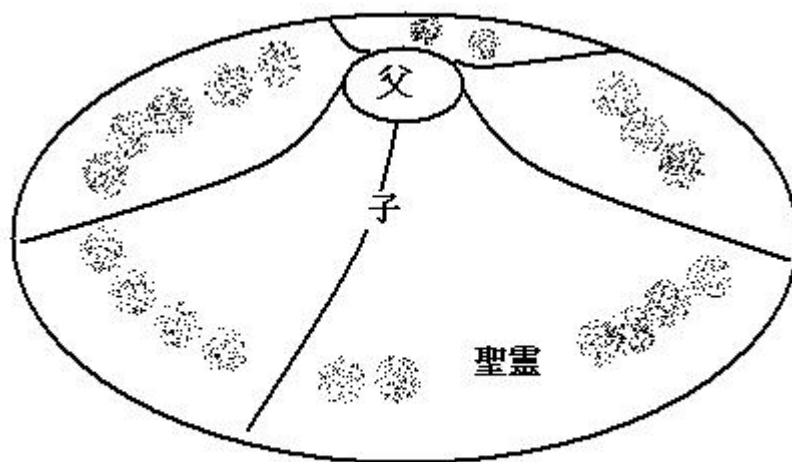
（multi-volipresence），<sup>67</sup>在聖父與聖子已經建立的真理範圍、管道及方式之內，聖靈按己意執行工作，或是充滿人，或是以微小的聲音提醒、引導人，或是責備、審判人。其實聖靈的臨在應該從生命相交的實際來定義，換言之，有相交就是臨在，沒有相交沒有臨在。如此看來，聖靈的降臨只是通過基督已經打開的救贖管道而「進入」信徒的生命世界（inner life-world），<sup>68</sup>但是因為信徒活在地球上，所以五旬節的現象是這「進入」的行動具體落實在耶路撒冷聚集的信徒身上，構

<sup>67</sup> 見拙著《永活上帝生命主》，頁 161；觀念出自 Klaus Koch, *The Prophets*, vol. 1: *The Assyrian Period* (Philadelphia: Fortress, 1983), p. 71。

<sup>68</sup> 這裡的「生命世界」跟先前第一章所提的「生活世界」可以是重疊的，但在此特別指內在生命而言。



成屬靈世界的聖靈「入侵」(irruption)人類所處的物理世界的事實。然而，屬靈世界的意向性(intentionality)與物理世界的拓樸邏輯性(topological hierarchy)之間有「內指性上向」(internal ex-tension)的一致向度，<sup>69</sup>讓兩下可以產生意義上的直接關聯，或者說，屬靈世界與物理世界之間沒有必然的外延性「空間距離」(spatial distance)，只有意義性的「關係距離」(relational distance)。如果我們同意物理世界是賦予意義的上帝所創造的話，那我們就必須承認意義性的關係比物理的外延性空間更有基礎的優先性(foundational priority)。換言之，聖靈與世界只有意義的距離而沒有物理的距離，這樣便可以解釋對應於物理空間而言的「無所不在」的普及性可能。



### 聖靈臨在的普及性

從以上討論的角度，我們比較容易明白在聖靈裡相交的位格者「互為內在」(mutual indwelling)的實際，也許我們稱之為「位格內涵的連結」(hypostatic bonding)，是位格者能夠產生心靈相通的要旨。在聖靈裡，位格者可以在聖靈所提供的「神性生命世界」(divine life-world)做為平台上，參與上帝永恆的共同歷史，在參與同一的歷史中各別位格生命因聖靈所促成的位際互動彼此連結，位格者的「互為內在」不是失掉各別位格的融合，乃是在相交中合而為一。因為相交是超越了自我而進入他者之內的親近(self-transcendence into intimacy with another)，是在「彼此內進的愛」(inter-penetrative love)中凝聚而建立共同歷史的經歷，以至所有參與者都分享著同一的「團體位格內涵」(corporate hypostasis)，是永生的實際。因此，聖靈做為聖父位格內涵的延伸者，不但提供了聖父和聖子之間神性生命相交的平台，也在聖子成就的救贖中提供了同樣的平台給所有信靠基督的人，讓我們也得以加入這本來只有在三一神格內的永恆相交，在永恆中共同分享上帝的豐盛，就是天國做為神性團體的團體位格內涵。

<sup>69</sup> 見第十一章，頁4。

在解決了空間問題後，就是聖靈如何「超越」物理空間而同時臨在多處，我們最後需要處理聖靈如何在他以內同時向無數的位格者產生心靈互動，換言之，聖靈本身做為神性生命的互動平台，有「無限多方的關注能力」(infinitely multiple attending capacity)。這看起來難以明白的問題其實並不困難，如果我們人做為被造的位格者有潛在的無限性，而聖靈做為三一上帝的一位是「真無限」，那我們可以做個類比，就是人既然可以同時關注許多自己所關心的人(管理者應有特別體會)，有同時關注多方的能力，人只是受限於做為被造者的能力不足而無法以同樣的深度關注所有的人，我們有理由承認聖靈的真無限沒有能力上的限制，必能隨己意與任何數量的位格者產生個別的心靈互動，這是位格者聖靈其「位格延展」(ekstasis)的特質。無限多方的關注能力並非反邏輯或矛盾，而是我們可以理解的在上帝的真無限中完全能夠落實的實際。

## 12.6 聖靈的名字叫「保惠師」

名字代表了位格者的特質，聖靈也不例外，耶穌基督告訴門徒當他離開世界後有另一位保惠師來，就是真理的聖靈(約十四 16-17)，表明了耶穌是第一位保惠師而聖靈是接續他的位置的「另一位」。保惠師本來是職分的稱呼實際上成為了聖靈的名字，正如「耶穌」(Ιηου)也是救贖主的職分，成為道成肉身的聖子的名字。名副其實的保惠師聖靈因他無處不在而可以成為我們在基督裡的人隨時的幫助，這是「保惠師」(παρακλητος)的原來意義，是臨在我們當中與我們同行的勸慰者，用說不出的歎息為我們禱告(羅八 26)，引導我們進入真理(約十六 13)，在我們的軟弱中加力(羅十五 13)，在患難中給予鼓勵(徒廿 23-24)，在失望中給予安慰(徒九 31)，在過犯中為我們擔憂(弗四 30)。聖靈的同在是耶穌所應許我們，是世人無法給予的那「平安」(shalom)(約十四 26-27)。正如在經歷困難中，知己朋友的陪伴可以給予安慰與鼓勵，是與自己有生命關聯的位格者的同在的結果；聖靈以我們是位格者與我們互動(engages us as persons)，<sup>70</sup>因此在冷酷的世界中我們不至成為孤兒(約十四 17-19)，是因為有位格聖靈的同在(personal presence)，<sup>71</sup>保惠師聖靈是我們每天都可以在謙卑與順服中經歷的上帝。同在或臨在屬於位格範疇，是位格者在彼此的關係中存在的狀態。

### 問題討論

<sup>70</sup> 聖靈在人心深處工作，正如 Thomas Oden 所言：“The Scene of the Spirit’s work of grace is amid the most inward dimensions of human consciousness. There is nothing too subtle or dense for the Spirit to penetrate or too sinful for the Spirit to cleanse or too weary for the Spirit to refresh or too dark for the Spirit to understand or too dead for the Spirit to breathe life into again. The Spirit strives with us, prays for us, groans with us.” Thomas C. Oden, *Life in the Spirit, Systematic Theology: vol. 3* (Peabody: Prince Press, 1998), p. 55.

<sup>71</sup> 聖靈成為上帝臉上的容光光照我們，見 Jürgen Moltmann, *The Source of Life: The Holy Spirit and the Theology of Life* (Fortress, 1997), pp. 13-14。

1. 從聖經中找出所有聖靈的名稱，並各自所代表的意義。
2. 試論聖靈與普羅提納斯的「宇宙之魂」及黑格爾的「精神」之異同（從各自本質切入討論，參本章附錄）。
3. 略述聖靈位格得以確立的發展歷史。
4. 試論聖靈位格生命特質與存在狀態。
5. 如何解釋聖靈位格內涵的無盡深度？

## 第十二章 附錄

### 聖靈、文化與歷史進程

文化是活化團體生命的媒介，是團體生活投射與反哺的活動，各人將自己的價值投射到團體的集體意識中，同時從中吸納共同價值，轉化為屬於自己的位格內涵。這樣看來，人類文化是否會取代聖靈而成為沒有上帝的精神生活世界？從黑格爾的世界精神現象，我們的確看見這樣的傾向，世界精神成為了所謂「客觀」自存能夠推動歷史的因素，脫離任何因主體參與而產生的主觀性。不過黑格爾所期盼的客觀沒有真正落實在歷史中，因為沒有主體的參與是無法推動歷史的，所以馬克思為要落實歷史的進程，賦予了世界精神這個「虛位」一種實質的定義，他以唯物主義取代了黑格爾的唯心主義，讓社會的「無產階級」坐上推動歷史的駕駛座，或者更準確地說，真正在駕駛座上的是領導無產階級的領導者。馬克思的唯物主義假設了某種「唯心」論，就是只有「位格主體」才能帶動歷史的發展。不過在這行動中需要解決的問題是如何保持社會的「統一性」，正如在聖靈裡的相交中達成合而為一的目標。聖靈從人的內在生命所達成的合一，領導者可以採取雙管齊下的方式，通過宣傳與教育的洗腦和藉著組織的強制力量，使人歸順領導者的心意。這是以人代替上帝的生活方式，而上帝被認為只是人類的文化現象。

然而，當人以上帝為神的時候，我們將看見另一種景象，就是位格的聖靈會使用順從上帝的人成就美事，文化便成為上帝推動歷史的舞台，聖靈可能感動人承擔社會的公職，或是透過輿論意見的發表，或是通過教育的參與，或是文藝作品的流傳，將上帝真理的價值投注社會文化，積極改變生存環境，創造歷史的意義。中國社會文化需要不斷更新，注入真理價值才會產生新的活力，基督徒理應成為聖靈推動歷史的僕人，在聆聽與等候中、在思想和參與上、在知識並熱誠裡都當作眾人的榜樣。文化更新不會使人得救，但卻是提供了社會重要價值的保障，對人格的尊重，對真理的開放，對邪惡的厭惡，都可以直接間接減輕人靠近上帝的阻力。這是文化基督化的願景。

## 第十三章 聖靈同在與引導<sup>72</sup>

**摘要：**聖靈的引導讓我們在此時此地具體經歷三一上帝的實在。不過尋求引導並非一個邏輯推理程序，而是我們人做為被造的位格者與位格聖靈的相交，因此聖靈引導的重點不在於資料的提供，乃於同在中給予的確據。

**關鍵詞：**聖靈引導、「安慰」與「煩擾」、靈魂的黑夜、召命

### 13.1 聖靈引導與抉擇空間

我們怎樣知道上帝的存在？不一定是從理性的推斷，當然我們也可以訴諸不同關於上帝存在的論證，並耶穌基督在歷史中的真實性，然而最切身的是經歷上帝透過聖靈的同在，人們對於靈恩的追求往往也是為了要經歷上帝的實在，在聖靈同在的事情上，一個信靠耶穌的人最先經歷的是聖靈給予新生命帶來的喜悅，並且在信主後突然出現對於罪惡的敏感性，證明了內住的聖靈是生命的靈，是聖潔的靈。除此以外，我們可以在生活中體驗聖靈引導的實在，這並非自我虛構的幻象或心理作用，乃是與位格聖靈在隱密處的心靈互動。

人類做為被造的位格者處於特別的狀況，對於動物而言，牠們大部分的行動都被本能所決定了，我們雖然在牠們與同類嬉戲的互動中觀察到一點自由選擇的意味，但其餘生活內容的抉擇空間僅定義於生存需要的範圍。但就人類而言，因其超越性而產生極大的意義與價值領域，成為位格者的抉擇空間（capacity to choose），因此要做合宜的決定有時候反而變成沉重的負擔，如何選擇甚麼才是最美好的決定不一定是純推理可以做到的，乃是需要智慧的判斷，就是在缺乏用以作決定的完整可靠數據的時候，仍然能夠從整體真理認識的背景前提下做到上好的選擇，當然我們得承認智慧也是聖靈所賜的，因為他是智慧的聖靈。不過聖靈有時候的帶領甚至超過智慧的運用，成為位格之間互動的確實明證。如何做最好的抉擇成為我們常問的問題，一般的「好」選擇可能有許多，但是最好的必屬少數，常常就只有一個，而「好」的最終也會與「最好」的為敵，因為在有限的時間與資源底下便產生了自然的排擠效應，當我們選了要做好的事之時便會失去做最好的事的機會。用對的方法在對的時候去做對的事就是聖靈引導的結果，常常超乎人性最好的自然判斷，因為聖靈參透萬事，必然幫助我們做最合宜的決定，目的是讓我們能夠完全實踐上帝所給予生命的呼召。

---

<sup>72</sup> 本章觀點參考 Gordon T. Smith, *The Voice of Jesus: Discernment, Prayer and the Witness of the Spirit* (Downers Grove: IVP, 2003), pp. 128-199，此書的內容參照了天主教依納爵、改革宗的愛德華滋和衛斯理三大屬靈傳統，本人加以發展隱藏在其背後的位格神學思想。

對於如何經歷聖靈的引導而言，問題的關鍵不是在於我們通過甚麼「方法」，雖然也可以說明一定的過程，乃是在於我們成為甚麼樣的人，我們的「心靈狀態」是否已經準備好（inner disposition of readiness）去察覺，去聆聽聖靈微小的聲音。心靈狀態是位格者獨有的內在意向空間的處境（context of the inner intentional space），直接間接影響位格者意向觸覺的敏銳度。正如馬太福音十三章 1-23 節耶穌在撒種比喻中所描述的狀況，人的內心世界的生態環境如何會影響真理的道種是否能夠順利在其中生根發展。從各種的跡象看來，這心靈的準備似乎是與生俱來的，小孩子的生命雖然有罪性的扭曲，但是起碼在心靈上是相對開放的，因此耶穌要我們學習小孩子的純真，因為天國是屬於像他們一樣的人（太十八 1-5，十九 14），反而是當人長大後越來越複雜，被世俗所纏累，讓荊棘長滿在心田中。不過心田可以耕耘，心態可以培養，因此耶穌要我們已經長大的人仍然去「學習」小孩子的謙卑，學習是每時刻的抉擇與行動，靠著上帝恩典的能力，學習小孩的樣式可以改變心靈的環境。

### 13.2 重視心靈的觸覺

當提及心靈觸覺，我們必須曉得不是任何從內心發出的思想都一定有分辨性，有時候是突發性的即興，是出於立時感覺的好惡，沒有必然的依據，但是心靈意向（intentionality）則是包括理性與感性的向度，是基於理性對事情的理解而產生該主體投入的感性意願，在抉擇過程中必須面對的理性議題是在相關處境中觀察和分析事情的前因後果，並了解採取不同的選擇中可能造成各方面的結果，按照既定的價值目標來衡量從那一個選擇才能產生最大價值。

要順利達成上述的目的牽涉我們如何清楚構築所面對的抉擇（framing the decision），首先我們必須對於自己的真實的處境與能力有誠實面對的態度，好讓得著能做確實判斷的依據；另外，從繁雜需要做決定的內容中，整理出主要與次要的決定，也許儘量簡化決定內容為要與不要的選擇（yes-or-no choice），即便決定要做某件事（what to do）也得看是否選擇現在是合適的時候去做（when to do it）；還有，要明白自己只能夠為自己的決定負責，別人如何因我們的決定而回應是他的責任，在做了最好的選擇後其引發的後果只有交託在上帝手裡。

在構築所面對的抉擇後，我們並非單憑價值的計算得出結論，乃是需要上帝面前等候，留心我們的心靈意向的觸覺，是在正面的「安慰」中（consolation）還是在負面的「煩擾」中（desolation）。所謂安慰與煩擾是依納爵（Ignatius of Loyola）在他的《靈修操練》（*Spiritual Exercises*）中採用的觀念，用來形容人內心發出的情緒回應，「安慰」所指的是人面對世界看見上帝恩典在其中的美好，為我們帶來平安喜樂，「煩擾」所指是人面對被扭曲世界的問題而感到灰心喪志，或憤怒與恐懼，依納爵的建議是當我們在煩擾中，不是做抉擇的時候，雖然這些

情緒可能對於事情是合理的反應，但是卻像烏雲一樣會模糊問題，使我們看不清楚事情，也無法從信心、愛心與自由出發做合宜的選擇，在這個時刻最好是等候，等候明朗的日子來臨。但是當我們在安慰中，我們便可以有信心看清狀況，在聖靈的「光明中」做最好的選擇。也許我們可以從一個角度看，安慰是聖靈同在的一種確據，因為聖靈是保惠師，他的同在帶來安慰，這樣說，在安慰中的抉擇便成為與聖靈相交中的「默契」(mutual understanding)，正如在親密的「和諧」關係中心有靈犀的默契一般。安慰中的「平安」(*shalom*)——包括了關係的和諧——是人經歷聖靈同在的體驗，讓基督的平安在我們心裡作主的意思莫過於讓賜平安的聖靈掌管我們的心思意念（西三 15）。

### 13.3 明辨隱藏的動機

雖然可以肯定聖靈的安慰是我們做正確抉擇的保護，然而我們卻不能對於自己的感覺太自信，以為每次當有平安的感受都必定來自聖靈的安慰，因為假冒的平安常常隱藏著背後不單純的動機，甚至當我們投入屬靈的宗教活動中，這種不良的動機仍然可以使我們誤以為自己是真誠的在服事上帝，因此在宗教的熱誠中，必須保持一種因順從上帝而來的冷漠態度（*holy indifference*），就是願意在上帝面前完全開放，如果任何時候上帝要我們停止我們認為是上帝交付的工作，我們能夠隨時順從。相信這是耶和華要求亞伯拉罕獻上其獨子以撒的意義，從上帝應許的角度看，以撒是亞伯拉罕得著上帝賜福的唯一管道，而將以撒獻為祭物等同放棄承受上帝原初給亞伯拉罕的應許，是測試亞伯拉罕是否認為賜福的上帝大於祝福本身的考驗（創廿二 1-12）。

假冒的平安喜樂常常與人性某方面的慾望得到滿足相關。對於「財富」的追求常常會使人興奮，人會誤以為是喜樂的表現，財富代表了人對生活資源的掌握而感到安全，可以享受豐富資源所提供的自由，但是這也是人自以為是的陷阱，依靠錢財的人不會依靠上帝，因此耶穌嚴正警告財利構成對人極大的威脅，因為財富可以取代上帝而變成人的偶像（太六 24），偶像崇拜最終是一種賄賂方式的交易，通過偶像的回報為自己服務的自戀行為。

另一方面，「名譽」的追尋也會讓人願意做出必要的犧牲，產生形同捨己的激情，這樣的熱心容易跟聖靈給予和諧中的平安混淆。名譽是人希望得到別人的尊重，雖然被人尊重在人類生活中是正當的，但是不應該成為事奉上帝的動機，耶穌也提醒我們善行不要故意讓人看見，不然就得不到上帝為我們預備的賞賜，相反的，主耶穌教導門徒要隱藏所行的善，這樣才能保證動機的單純性（太六 4、6、18）。名譽是從人得到的尊榮，但有可能會取代了從上帝給予的肯定而來得尊榮，人對於名譽的追求反映著人也希望像上帝一樣有榮耀，不過很多時候卻是用自己的方法得來的榮耀，又是另外一種自戀行為。

還有要注意的是「權力」的誘惑，相對於財富和名譽，權力的追求是更難察覺的，因為前者都是容易浮現的東西，而權力卻可以深層地隱藏在沒有表面的名與利的「幕後操作」中，得到的滿足是在於能夠操縱他人，權力慾望既然會沖昏人的頭腦，權力追求自然使某些人歡喜若狂，這是否又是另一種假冒的安慰呢？在某程度上權力反映了上帝的全能（sovereignty），當人自覺或不自覺追求權力時就是掉入自認為神的試探中，「越位」不但使人墮落，也是天使墮落的最終原因（猶6）。

我們仍然活在這世上的時候，都沒有辦法完全脫離錯誤的動機，這便成為儆醒的原因，不過當我們能夠謙卑下來，聆聽別人的勸導，願意常常質問自己的動機時，便有更大的機會走在正路上，因為上帝幫助信靠祂的人。謙卑的心態是能夠與聖靈同步的竅門。

#### 13.4 調正心靈的姿勢

要經歷聖靈的引導不是在於掌握方法，乃是在於調正心靈的姿勢，讓我們「習慣」以領受的心來聆聽，要培養領受的心（cultivation of receptivity）從禱告開始，禱告的首要意義並非祈求，而是「位格相交」（communion of persons），正如在永恆裡三一上帝的相交一樣，對於我們而言，聆聽上帝比自己的祈求更加重要，因為我們還不一定曉得要求的是甚麼，祂卻知道我們真正需要的答案，上帝的聲音是有優先性的（privileged voice）。因此，如何養成這相交的規律便成為調正心靈姿勢的關鍵議題，在長年累月中我們的「位格內涵」便被塑造成為越發趨向聖靈溝通的頻度。

要能聆聽上帝的聲音，不是在生活的繁忙中，不是在喧嚷中，乃是在「安靜等候」（waiting in silence）中才可以聽見，詩人說：「我的心默默無聲，專等候上帝；我的救恩是從祂而來」（詩六十二 1）。安靜與等候不是消極行為，兩者同樣指向在尊重對方的態度中領受與順從，是在主動中的被動（active passivity），是位格主體為對方讓出心靈空間（yielded space for the Other），正如撒母耳向呼喚他的上帝回應：「請說，僕人敬聽！」（撒上三 10），或馬利亞向傳達上帝旨意的天使加百列說：「我是主的使女，情願照你的話成就在我身上。」（路一 38）舊約先知以利亞聽見耶和華的聲音既不是在烈風的威力中，也不在 earthquakes 的能力中，也不在火焰熾熱的能量中，而是在寧靜中才有微小的聲音（王上十一 11-13）。上帝不善於硬闖人的心門，硬幹似乎不是祂的性格。

每天禱告的順序宜從感恩開始，認罪祈禱，默想聖經，尋求引導。每早晨回顧昨天值得感恩的事，數算上帝的慈愛與良善，能幫助我們確認上帝是信實，成



為我們開闊心門的基礎。在上帝的慈愛為保證的安穩中，我們才可能在上帝面前坦承自己，讓煩擾的情緒浮現，這是清理內心負面情緒和處理罪惡過犯的機會，經歷上帝的赦免、饒恕與安慰。然後默想聖經，讓上帝向我們說話，使清理乾淨的心靈空間再次被活潑的真理所佔據。最後為當天要處理的事情陳明在上帝面前，尋求引導，在仰望等候中聆聽上帝微小的聲音，給予我們方向與定見。

### 13.5 當靈魂黑夜來臨時

然而，不是每次我們尋求的時候都必定尋得立時的答案，甚至在感覺最困惑的時候，上帝反而好像靜默起來，在我們經歷的感受中，上帝的隱藏成為刻骨銘心的熬煉。約伯在痛苦中經歷耶和華的隱藏，當他希望尋求答案的時候卻聽不到上帝的聲音，而只有當他接受了自己的苦難與上帝的信實可以同時存在，不再需要為自己的無辜而辯護時，可以信靠上帝的慈愛從不誤失，在安靜與等候中上帝才向他說話。這也是從煩擾轉到安慰的經歷。

上帝的靜默為的是把我們帶進更高境界，建立更深層的相交。不但在像約伯的突如其來的經歷中，就是在靈程的不同發展階段，也會進入「靈魂的黑夜」（dark night of the soul），就是在禱告中缺乏起初愛慕上帝的感覺，在讀經中很少得著令人興奮的亮光，這樣的經歷不一定等同上帝遠離我們，很可能祂要我們學習的是建立「憑信心不憑眼見」的關係，就是當沒有特別的感覺的時候仍然可以享受上帝的同在。正如結婚多年的夫妻雖然不一定常常經歷新婚時的激情，但卻能夠在彼此的默契中珍惜對方為同伴。十架約翰（St. John of the Cross）對於靈魂的黑夜有深切的體會，他認為這是一個屬靈生命成熟的必經過程，一個小孩子需要在感官上立刻得到滿足，但是一個成年人可以等待感官滿足的遲延，這等待的能耐（capacity）正反映著這個人的成熟程度，用保羅的話，這是吃奶與吃乾糧的分別（林前三 1-2）。

當靈魂的黑夜來臨時，我們不必趕緊去否定、脫離或逃避，乃是應該坦然面對，在靜默中忠心繼續每天的禱告讀經生活，在枯乾的感覺中持守信靠順服的心志，這段日子說不定就是屬靈生命長進最重要的時候，因為生命的模造都是在不经意之中進行的，品格塑造的關鍵是意志的鍛鍊，在缺乏外在感覺的幫助中仍然「持定」（steadfast）信靠上帝的心志，正如大衛在詩歌中宣告：「上帝啊，我心堅定；我口要唱詩歌頌！」（詩一〇八 1）真正的情感（affection）不在於感覺或情緒的強弱，只有在堅定的信心中所發出的感情才是有根有基的。因為我們所追求的不再是恩賜，乃是賜恩的主本身。

「靜默」（stillness）不是無能的表現，乃是信靠上帝者的能力，在靜默中我們承認自己的有限與上帝的無限，了解自己在行動中的動機被罪惡扭曲的可能性

而讓上帝以祂自己的主動來解決問題必定超乎我們所求所想；在靜默中我們做為位格者讓度了自己的主權給那值得信賴的位格上帝，是人做為被造的位格者迎接那創造他的位格主介入其生命中，讓他的生命成為位格主藉著他要彰顯的生命；換言之，「靜默」是人類的位格向上帝延展開放的正確心靈姿態，讓上帝可以按基督的形象自由調校當事人的位格內涵。因此靜默與等候成為人類真正得著改變的契機，從個人的改變延伸至歷史的改變。

### 13.6 上帝給你的召命

在尋求聖靈的引導中，我們不但關心每天所做的事情的決定，更加關心影響一生的抉擇，總而言之，我們希望明白上帝給自己人生的召命（vocation），好讓我們有個確定的方向，人做為存活在時間機制內的位格者有明確的歷史意識，尋求存在於世界上的生命價值，因此明確的人生方向給予人生活極大的動力，做為上帝的子民，基督徒也必須曉得各人的人生召命，以致人生不會空跑。馬丁路德認為各人在社會中的位分（station）已經為其人生召命定位，所以為上帝好好發揮在崗位上的功能便是回應了上帝召命的要求。在十六世紀的歐洲我們可以理解這教導的合理性，因為社會相對定型，一生人的位分和職業不可能有太多改變的空間，但是對於廿一世紀的社會而言，大量人口流動會牽涉工作的不穩定，人在社會中的位分（起碼從職業的角度看）是有很大的變數的，所以確認上帝給個人的人生召命更形重要，因為不然基督徒也將為了生存和生活而失去存在於世界上的歷史價值。我們可以從三個層次看上帝的召命，<sup>73</sup>包括人類對於父上帝所創造的世界的共同責任，還有在聖子耶穌基督的救贖中做為基督徒要履行的道德責任，並在聖靈的引導下對於上帝給個別呼召的回應，在此我們專注於第三項的內容。

我們也許應該從兩個角度來理解上帝給予個人的召命，一方面是跟個人的生命成長相關，另一方面又與上帝在大歷史中的進程銜接，我們既需要了解個人自己的狀況，也要對上帝在此世代的作為有敏銳感。而在個人方面，召命常常與其過去的背景有關，上帝要運用我們的過去來塑造我們的未來，但是在這過程中有拆毀與重建，拆毀自以為是的性格，重建信靠順服上帝的心志，因此我們應該有心理準備，祂會幫助我們突破故步自封的安全線，投入只有信靠祂才能走過的新領域，我們過去所不敢嘗試，認為是自己的弱點的，上帝可能要我們靠祂的恩典來發展。<sup>74</sup>保羅是個典型的例子，在大馬士革路上的改變並沒有否定他過去在加瑪烈門下受訓的經歷，他的猶太法利賽背景成為以後做神學反省的重要元素，保羅的神學思想是以新的基點——耶穌基督就是猶太人所期盼的彌賽亞——重新思

---

<sup>73</sup> 講演錄音：Klaus Bockmuehl, *Recovering Vocation Today* (Vancouver: Regent College, [n.d.]). format.

<sup>74</sup> 侯士庭，《基督徒品格之塑造》（台北：中福出版社，1991），頁 6-9。

考舊約的律法與先知內容的意義。摩西受盡埃及皇宮的教育，也是因為領受了耶和華的呼召而成爲領導以色列脫離埃及法老的轄制的領袖，並通過他建立舊約律法生活的規模。

保羅和摩西都是參與上帝天國歷史進程的人，雖然不是每個人所領受的召命都是那麼明顯的直接關聯，然而如果真是從上帝而來的召命，我們理應期待必然相關，因為上帝特別通過屬於祂的子民在世界上推行祂的工作。我們可以假設每個人的個別微觀歷史都參與著上帝的宏觀歷史，基督徒在上帝的大歷史進程中有特別重要的位分（*privileged status*），因此在尋求上帝在個人身上的召命時，必須問：我所做的跟上帝國度在現今的推展有何關係？如此，召命就不是單純找職業而已，乃是每個人履行天國責任的呼召，在地上所做的事便帶有永恆的價值。我們必須說明，召命不限於對全職事奉者的呼召，召命是涵蓋了所有信靠基督的人對「工作」（普遍義）的抉擇。

在以上的框架內，又當如何尋求甚麼才是現在落實上帝在我們身上召命的工作呢？關鍵是：坦承面對自己，誠實面對環境。前者包括對自己的愛惡、價值取向、能力限制有深入了解，知道那一個範圍是我可以承擔，又能夠爲上帝國度的推展有所貢獻，這成爲自己做考慮的立足點；後者是對自己所關切的這範圍內的實際需要有確切的認識，包括供求問題、專業程度的要求、發展性、可能產生的影響力等。重點是認識在自己本身與自己所處的「特定」狀況中能夠「擁抱」（*embrace*）甚麼機會，獨特性（*uniqueness*）是位格者的本質，召命的落實是位格的議題。在複雜的因素中，我們不能期待一次過解決，只求上帝在我們抉擇的過程中「逐步」帶領，需要聖靈同在的引導。

進入深層，我們得回到情感因素的考量，我們是否在平安中做決定？如果仍然在如憤怒或恐懼等的負面情緒中，就是應該等待的時候，因為這些情緒會模糊視線。恐懼以不同的形態出現，或是懷疑自己的能力（*inadequacy*），或是懼怕別人的不解（*misunderstanding*），或是怕令別人的期待落空（*expectation*），或是恐怕責任沒有別人承擔（*dutifulness*），這些常常是在做抉擇中的最大心理壓力，在我們生活裡以影隨形般無法逃脫，但是在上帝所賜的平安中，我們有恩典可以得著勇氣去克勝，屬靈的勇氣從信靠上帝而來，可以力排眾議，突破自我障礙，回歸基本上上帝放在我們心中的感動與呼召。因此，在重大壓力底下我們仍然能夠堅持下去；或是在利多的環境中我們可以放棄別人所羨慕的利益；或是在無人願意挑起的重擔我們樂意承擔。這些都是屬靈勇氣的表現，超越了一般邏輯層次的利害考量，重點是我們知道自己在做甚麼（*we know what we are doing*）！在抉擇的過程中我們應該能謙卑聆聽他人的建議，然而最終決定的責任仍然是個人所有。

### 問題討論

1. 你如何知道某件事是上帝的旨意？在過程中聖靈如何參與？
2. 解釋甚麼是「安慰」與「煩擾」？在尋求聖靈引導中有甚麼重要性？
3. 當如何培養自己成為善於聆聽聖靈的人？
4. 甚麼是靈魂的黑夜？如果曾經經歷過，回想並記下當時的光景。
5. 為甚麼「情感」(affect) 在屬靈生命中那麼重要？是否跟理性衝突？
6. 你知道上帝給你人生的召命是甚麼嗎？可否用一句話說清楚？
7. 你現在有否要做的決定？說明你將如何進行？

## 第十三章 附錄

### 尋求引導的練習

#### 安靜內省

安靜內省的目的是在於離開外面和裡面繁雜的聲音，進入自己所處的內在心靈世界，這是在上帝面前赤露敞開的行動。嘗試用你的感受做為觸覺，探入內心世界，試著去感覺甚麼東西在觸動著你。

1. 嘗試聆聽從周圍環境而來的聲音，你聽到甚麼？求主幫助你離開這些聲音，進入內心世界。
2. 嘗試聆聽從內心來的聲音，有甚麼事情掛慮著，不斷從心底冒出來，甚至翻騰？將每件事情記下，然後每件事禱告交託主。
3. 無論在任何景況，我們都在父上帝的看顧之下，詩篇 139 是我們的提醒。

#### 溫柔的心

耶穌的溫柔不是軟弱或失去原則，事實上耶穌對於聖潔的原則正表現於他公義的憤怒上，在他如何趕走在聖殿做買賣的攤販的事上可見一斑，惡要恨惡，善要親近，這是在持守真理的前提下對於所接觸的人、事、物的應有態度，溫柔的態度是意識到從上帝那裡有以善勝惡的能力，從恩典中得到內心的「動力」，也同樣從恩典中得到等候的「耐力」，可以產生正義的憤怒，又對別人的頂撞能夠有寬容。

1. 你對於自己是否有溫柔的態度，當事情不如意，你是否常常會罵自己是「笨蛋」？為甚麼？
2. 對於別人是否有同樣的態度？當沒有達到理想的時候，是否也容易立刻從言語或行動中呈現出來？
3. 溫柔態度的第一步是了解自我的景況，情緒的反應不一定有對錯之分，它可能只是出了問題的事情的指標，更關鍵是如何面對情緒。求天父給我們一個正直的靈，但同時一顆溫柔的心。默想詩篇 131 篇。

#### 感謝為祭

要聆聽主耶穌的聲音，我們得學習培養一種敏銳感，就是對於上帝同在的敏銳感。這要從感謝的心開始，對於平常不在意的事情中是否也看到他在那裡？

1. 在你最近的生命中，有甚麼是你非常感恩的事？將這些列出來，每一件感謝上帝。

2. 在安靜中，還逐漸有那一些事情從心裡浮現出來？你可以也為這些感恩嗎？
3. 在你的感謝中，同時將自己獻給上帝，連所有的感恩當作馨香的祭物，向上帝敞開自己，獻上自己的時候，也讓他的聖靈充滿你。

### **聆聽耶穌**

聆聽不是被動的行為，乃是在每時刻主動的等候。聆聽要求的是柔軟的心，順服的態度，這是準備的動作。沒有準備，就沒有聆聽的可能。主耶穌的聲音經常是微小的聲音，是在心靈深處的觸動，以聖經的一句話，一個溫柔的思想，甚至你周圍看到的事物，藉此跟你說話。你不一定可以向別人證明，但是心裡卻有篤定的確據，這是來自耶穌的聲音。不是透過理性的分析，乃是因為長期聆聽他聲音而來的熟練給予自己確據的信心。

1. 有甚麼你想逃避的責任？耶穌向你說甚麼？
2. 有甚麼你要完成的目標？耶穌向你說甚麼？
3. 有甚麼自我的部分，耶穌要我跨出信心的一步，學習靠著他的恩典成長？

## 第十四章 靈命、靈恩與屬靈爭戰

*摘要：靈恩問題常常困擾著教會，有時候甚至引起分裂，不過聖靈的工作卻是為擴展上帝的國度，使個人和教會的生命可以深化，並從魔鬼權勢奪回被罪惡擄掠的人，因此靈命的成長、靈恩的運用、屬靈的爭戰之間彼此息息相關。*

*關鍵詞：靈命更新、靈恩、屬靈爭戰、五旬節、復興運動*

靈恩運動在二十世紀對教會產生了極大的影響，從積極面來看，這運動提醒了傳統教會聖靈的動力的實在，雖然不是所有教會都願意接受靈恩，但是卻不能否定這影響，從敬拜讚美等聚會形式到醫病趕鬼能力的彰顯。在中國的教會，面對靈恩的議題，常常有兩極化的回應，要的是全盤接受或者是全盤否定，至使教會產生分裂。問題在於對靈恩現象抱持不同態度，贊同靈恩的認為靈恩可以帶來更新復興，反對的覺得靈恩難以控制，而且容易出現極端狀況。這些問題也許可以歸咎對於靈恩的片面了解，忽略聖靈工作的整體性。也許我們應該從上帝國度的眼光來看靈命、靈恩與屬靈爭戰的關係。

### 14.1 上帝國度的涵義

上帝國度就是上帝掌權的領域，正如在主禱文中，耶穌基督教導門徒禱告上帝國度的降臨的時候，就是祂在天上的旨意能夠實現在地上（太六 10）。在這裡預設了這國度裡面的人都是順從上帝，按照祂所定聖潔的原則生活，而且在當中可以享受這樣生活給予的福氣。這不是一種生活文化而已，乃是有上帝「臨在」的生活，在舊約時代就落實於迦南地的生活理想中，特別是在五旬節的慶祝中表達出來。

#### 14.1.1 舊約五旬節的意義

五旬節在新約是記念聖靈降臨的日子，但在舊約的以色列卻是慶祝收割完成的時候，可以在上帝面前享受耕作勞苦得來的果實，利未記廿三 15-22 正是說明耶和華給予祂的百姓當如何慶祝的規定，其中特別提到對於窮人與寄居者的照顧，讓他們雖然沒有田產可以得到一般人的收穫，但也可以因得到他人剩餘的穀物而同享歡樂，因此，五旬節對於以色列而言有一個特別意義，就是讓上帝的子民領受恩典，以土地的出產為具體施恩的方式。<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> 據較晚期的猶太傳統，五旬節實為收割的最後階段的慶祝，收割大麥從逾越節開始一共維持七週。見 R.K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: IVP, 1980), pp.

雖然路得記中沒有提到五旬節，<sup>76</sup>但卻洋溢著這節日將要來到的場景和氣氛。當拿俄米和路得回到伯利恆的時候，正是收割的日子，波阿斯從城裡來到田間與僕人們的招呼之間，以耶和華的同在與賜福彼此問安，在農耕的生活中體現「上帝同在」的恩典，經過一年的勞苦，現在可以享受豐收的喜悅，「平安」（*shalom*）正好可以形容這樣的生活，有耶和華同在的恩典就等同耶和華的靈臨在其中。

聖靈與五旬節的關係也許從喝新酒的慶祝看見其中的隱意，似乎喝新酒是慶祝活動的高潮（參得三 7），怪不得在新約五旬節聖靈降臨的時候有人譏笑說門徒說方言是因為新酒灌滿的緣故（徒二 13），就是保羅也用酒和聖靈充滿作一個對比：不可醉酒，因為酒使人亂性，乃要被聖靈充滿（弗五 18）。

#### 14.1.2 聖潔生活的預設

不過在以色列這國度中的生活理想假設了救贖的恩典，從舊約的節期的順序中，可以看見逾越節先於五旬節（利廿三 5-8），表明先有從出埃及的拯救經歷才會有迦南應許之地的生活。如果我們同意舊約的節期不但是記念過去已經發生的事情，更是有預表新約的作用的話，那基督作為逾越節的羔羊和聖靈在五旬節降臨的關係就不言而喻了，因為聖靈的降臨不能脫離基督的救贖。不但如此，以色列民得以在迦南地繼續存活須要滿足一項必要的條件，就是按著上帝的誠命過聖潔的生活，這本來是耶和華拯救他們的目的，讓他們可以過自由「敬拜」上帝的生活。不過要維持和促進如此的生活，上帝原先設立了亞倫祭司的制度，按情況需要呼召先知和興起士師保守以色列在聖潔中存活，及至後來的君王制度取代了士師為止。

#### 14.1.3 舊約的靈恩與職分

論到舊約的靈恩問題，眾所週知，在以色列的國度裡被膏而立的君王（撒下十 1）、先知（王上十九 16）、祭司（出廿八 41）都是分別為聖，為要事奉耶和華的。從香膏製作所選用上等的香料中可以推論（出卅 22-33），凡是被膏的人和物都必定留有特別的香氣，用以象徵上帝的臨在，或是耶和華的靈與被膏者同在。上帝選擇用膏油來代表聖靈也許是因為油可以有留駐並遮蓋的作用，新約的時代使徒約翰更直接了當的說明這恩膏是聖靈（約壹二 27）。值得注意的是在以色列，這三種職分都有公共性，是為了服務整個群體，祭司引領人到上帝面前，先知傳達上帝的話，或是對外邦，或是對以色列內部發出警告和勸勉，君王施行治理國家及帶領軍隊爭戰。在新約，這三個職分都已經集合在基督（那受膏者）

---

216-218.

<sup>76</sup> 路得記一 22 提到收割大麥。



的身上，但是其功能卻分配在不同的屬靈恩賜中。

#### 14.1.4 舊約中聖戰的分析

作為一個國度，以色列也在必要的時候參與戰爭，但是作為屬靈的國度，其戰爭的原因並非為著利益的糾纏，乃是為著讓這國度有生存的空間，既然是個屬靈的國度，其爭戰也是屬靈的。在列王時期是君王帶領國中的軍兵打仗，但是事先必須求問耶和華，在軍隊的行列中甚至有祭司和約櫃隨行。在聖戰中最有代表性的應該是攻打耶利哥的戰役（書五 13 至六 21），帶領軍隊的不是摩西的繼承人約書亞，乃是「耶和華軍隊的元帥」，<sup>77</sup>在舊約研究中一般認為「耶和華的使者」（Angel of Yahweh）實際上是道成肉身之前的基督，<sup>78</sup>因為一方面是可以完全替代耶和華，但另一方面又是與之有別的一位，在耶利哥戰役的場景中，便以耶和華軍隊的元帥的身份出現。

在攻打耶利哥的策略上可以看見背後的屬靈意義，他們並非用傳統的作戰方法，乃是前面有拿兵器的軍隊，但後面卻是約櫃和祭司隨行，表明實際得勝的力量來自耶和華。另外，數目「七」作為分別為聖的屬靈意義是顯而易見的，繞城七天，而第七日繞城七次，都在表達上帝臨在其中的高潮。耶利哥作為迦南地糜爛生活的代表成為屬靈爭戰的對象，讓聖潔的把罪惡排除（displaced）。在廣義上，這次戰爭是恩賜各盡其職的運用和發揮，約書亞順服耶和華的領導，軍兵在前頭各就各位的參與，祭司在其職分上的神聖代表，甚至百姓繞城的行動都表明了信心的投入與順從，是屬靈恩賜彼此配搭的典範。

#### 14.2 新約的五旬節

為何上帝選擇了五旬節作為聖靈降臨的日子？相信必定跟這「上帝施恩」的主題息息相關，就是在逾越節所預表的基督救贖之後以色列得以進入領受恩典的地步。舊約的人領受的是能夠讓人維持肉身生命的五穀，新約信徒得著的卻是叫人永活的聖靈。上帝的國度不再限定於某個地區，或以色列的民族，而是能夠落實在世界（甚至宇宙）的任何角落，任何的族群中的人，耶穌回答撒瑪利亞婦人關於敬拜地點的問題是有啟示性的，敬拜不在限於猶太人，也不限於耶路撒冷（約四 21-24）。通過耶穌基督已經達成救贖的管道，聖靈可以無限量的臨到「人」間，讓靈命得以真正內化，靈恩更通過「每個」有聖靈生命的人直接發揮，屬靈爭戰也提昇到更徹底深入的地步。

---

<sup>77</sup> 值得注意的是這元帥沒有直接回應約書亞問他的立場問題，他回答「不是的」表明其超然性，乃是從上帝真理的基礎作任何判斷，這才是耶和華的立場。E. John Hamlin, *Inheriting the Land: A Commentary on the Book of Joshua* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 40-41.

<sup>78</sup> 拙著《永活上帝生命主》，頁 267-268。

### 14.2.1 靈命

從使徒行傳的現象看，聖靈降臨的確帶給當時的人極其震撼，像是舊約時代五旬節收割莊稼後的慶祝氣氛，只是有過之而無不及（徒二 13；參得三 3、7）。不過在先知約珥所提的異象異夢、神蹟奇事背後實在證明了聖靈降臨使靈命可以深植人心的事實，叫悔改信靠基督的人都能夠領受所賜的聖靈（徒二 38），不但得救，更是要成聖以致靈命進深。雖然每個參與出埃及的以色列民都可以說經歷了全體的重生，但在個別內在生命的「重生」經歷就只有在聖靈降臨後才可能發生，在新約時代，經歷重生的生命固然成為個別靈命的基礎（約三 5-6），但也同時在聖靈裡的合一中成為團體靈命的基本單元（弗四 4）。從目標而言，舊約中有耶和華臨在的生活理想，最終落實在新約的在基督裡合而為一以致達成與聖父合而為一的生活，這裡包括了整體而言建立基督的身體以致成熟，而個別而言則是被塑造成為基督的樣式（彼前一 2）。同時兼顧個別與整體的前提下，共同的成長卻有優先性，這從保羅著重聖靈裡的合一，並認為先知講道勝於方言（起碼在公開場合）的恩賜可見一斑。又在談「愛」先於恩賜（包括先知講道）當中，不難了解保羅看重在群體的靈命生活中以愛為基礎的真理，其他恩賜只是這生命在事奉上的發揮（林前十三至十四章）。

### 14.2.2 靈恩

靈恩不一定是跟特異能力有關，即便有醫病或行神蹟的能力也不是為了我們可以得到超凡的經歷或個人的自我滿足，乃是為了教會的好處。以弗所書四章說明了屬靈恩賜的原由及其目的，基督「升上高天的時候，擄掠了仇敵，將各樣的恩賜賞給人。」這一方面是基督得勝仇敵，另一方面又是把聖靈從聖父那裡差遣下來給人的結果，因此原則是凡有聖靈的人都應該有屬靈的恩賜，恩賜的得著與靈命的給予息息相關，在此，每個人都理應在發揮各別的恩賜時有分參與整體的靈命長進。在所列舉造就教會的使徒、先知、傳福音的、牧師和教師的五項恩賜中，其實脫離不了主要通過真道的供應，促進教會在「質」與「量」兩方面的成長。在哥林多前書十二 4-11 對於屬靈恩賜有更多的羅列，包括智慧的言語、知識的言語、信心、醫病、行異能、先知、說方言、翻方言，相信正如在以弗所書或羅馬書十二 6-8 的列述，其實只是眾多恩賜得部分而已，雖然保羅似乎把話語的恩賜看得比較重要，但重點在於保守在基督裡的合一，並能以專一事奉的心貢獻給整體的益處。

### 14.2.3 屬靈爭戰

從一個角度看，靈恩的運用必定跟上帝國度的擴展有關，必然牽涉和仇敵撒旦的對抗，也正因如此基督得勝魔鬼成為我們有基督生命的人運用所得的恩賜，

可以同樣勝過仇敵的基礎（弗四 7-16）。在新約時代的屬靈爭戰，當然不是針對某個民族或國家而言，因為聖靈的降臨已經使上帝的國度超越了地理和群族的限制，所針對的確實撒旦佔據的領域，包括沒有上帝的個人內心世界和因罪惡影響下的文化世界，正如以弗所書二 2 提到的「人心」和「風俗」，凡是有仇敵可以立足的地方都需要奪回。這使得教會成為屬靈爭戰的平台，通過福音的傳播使人心歸回基督，又透過屬靈團契落實聖潔的群體生活，甚至影響周圍的社會風俗和價值觀。因此，屬靈恩賜的運用在使教會健康發展的同時在廣義上也達成了屬靈爭戰的目標。不過在屬靈爭戰的主題下看屬靈恩賜的運用，特別將恩賜中「能力」（power）彰顯的部分突顯，雖然現今不再是用戰鬥的兵器，但在舊約的聖戰背後的屬靈能力的對壘就更加明顯。

### 14.3 歷代教會的靈恩活動

初代教會繼使徒時期在二、三世紀仍然有不少的靈恩活動，最為突出的是孟他奴主義（Montanism），雖然他們中有較極端表現（如自認為是聖靈的化身等）為大公教會所拒絕，但其中聖靈的活力是不能否定的。這類靈恩活動從四世紀開始減少的原因有人歸咎是由於新約正典的形成或是由於主教制度的出現，但是本人相信主要還是因為自康士坦丁接納基督信仰為國教後，教會內的世俗化所引起，原因是在這個時代的聖靈活動是表現於修道主義（Monasticism）的興起作為對教會世俗化的抗議。相反地，因著新約正典的形成提供了對於聖靈神性位格的確立與在三一論上的反省。至於主教制度是否成為壓抑靈恩的原因，我們只能說當人過於依賴制度的時候就容易少靠聖靈的引導，但兩者卻不一定是互相排斥的，因為在主教中也不乏追求靈命更新或其出身跟修道主義有關的人，如奧古斯丁、屈梭多模、大巴西流等。

修道主義在中世紀時期的教會產生了一種修正的聲音，對於教會的腐敗提出抗議，就是當修道主義本身陷入低潮的時候，更新改革運動也在其中興起，包括克呂尼修會（Cluniacs），伯納德（Bernard of Clairvaux, 1090-1153）和熙篤會（Cistercians），法蘭西斯（1182-1226）和方濟會（Franciscans），道明尼加（1170-1221）和道明會（Dominicans）。值得注意的是更新運動常常帶來宣教的行動，法蘭西斯就曾經發動向回教徒宣教，東歐和北歐的宣教也是源自更新運動的。

宗教改革時期的重洗派中出現慈味考先知（Zwickau prophets），但是被馬丁路德認為是極端份子，路德和加爾文所採取的是中間路線，一方面承認上帝通過聖經與人說話，但是必須有聖靈把聖經的話語活化才能改變人心，這樣的路線也為以後在信義宗產生的敬虔運動和改革宗的清教徒運動的改革定下重要的規範，並且從敬虔主義產生宣教運動。近代的靈恩活動呈現於普世宣教，除了敬虔

主義的宣教運動以外，從衛斯理開始的循理運動在英美的復興都成為了在這些國家推動普世宣教的原因。

前因是十九世紀中葉在美國的循理運動所帶動的聖潔運動，認為信徒在成聖的過程可以立時經歷「第二次的恩典」，在此之後不再犯罪。在靈恩運動中常常以「聖靈的洗」的經歷和說方言的能力來界定這關鍵點。教會歷史中靈恩活動的型態常與當時的環境相關，二十世紀開始的靈恩運動到底反映了甚麼歷史環境呢？是否有抗衡普世性世俗主義的可能性？

#### 14.4 中國教會的聖靈工作

就今日的中國社會而言，世俗潮流越來越嚴重，威脅包括（一）物質主義；在日常生活中以物質為追求目標、（二）唯物思想；沒有屬靈世界的世界觀、（三）民間宗教；沒有經過分辨的信仰。超然性的靈恩的確可以提醒我們除了物質世界以外，還有屬靈的世界，不過中國教會對於靈恩的接受也必須經過分辨，不然很容易給仇敵魔鬼留了地步，讓民間宗教元素參入純正的信仰當中，最終恐怕導致信仰民間宗教化的危機。

對於靈恩問題，我們認為靈命與靈恩之間雖然沒有直接的邏輯必然性關聯，正如有靈命問題的哥林多教會卻有各樣聖靈恩賜的彰顯（林前一 4-5），但是在教會成長的前提下兩者則有「統合的相關性」（integral correlation），就是靈恩的運用是為使教會有整體的成長，而教會成長與教會個別肢體的成長必定同時發生（弗四 11-16），事實上我們有理由期待靈命的豐富可以導致靈恩的有力發展與善用，相信這是保羅提出能夠聯絡全德的愛是最大的屬靈恩賜（林前十三 1-3），因此需要提倡個人和教會重視靈命更新，和真理的教導，並且對於靈恩抱持「群體性」、「基督性」、「分辨性」、「開放性」的態度。「群體性」是以群體益處作為優先考量，而並非突顯個人的才能，當以愛心彼此聯絡，保守聖靈所賜合而為一的心（弗四 3）；「基督性」指以基督啟示的真理為規範，因著聖靈從父而來但同時藉著基督而出，所以生活效法基督模樣，恩賜按著基督的道而運用，爭戰也是奉基督的名達成；「分辨性」是從真理判斷靈恩的真偽，因為凡靈不可盡信，總要察驗是否從上帝而來（約壹四 1）；「開放性」則在不違背真理下有自由，聖靈的工作是活的，會按照情況而調整，我們必須允許這可能性。

耶穌基督給予的大使命中是帶著應許的：凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了（太廿八 20）。同在是藉著聖靈的同在，包括了聖靈的引導和保守。通過持續宣教的事奉，相信聖靈必常保守帶領基督的教會在健康的路上走，在上帝恩典下面對的屬靈爭戰，都會因著靈恩的善用，使個人和教會的靈命得以同步成長，故此，宣教便成為維持教會活力的重要良方。

## 問題討論

1. 靈命與靈恩有否必然或非必然性的關係？又靈恩在甚麼意義上與屬靈爭戰相關？
2. 在教會歷史的發展中，你看到聖靈的工作有何目的？
3. 在所觀察到的中國教會，你認為靈恩帶來甚麼正面和負面的影響？你有甚麼解決問題的建議？
4. 你如何理解屬靈爭戰？中國教會當前面對那些具體的爭戰？該如何回應？
5. 舊約的五旬節跟逾越節有甚麼關聯，在新約中又有何意義？
6. 試論新興教派的假屬靈問題，參本章附錄。

## 第十四章 附錄

### 新興教派背後的假屬靈<sup>79</sup>

#### 一、新興教派與人類的宗教性

不同的人對於「新興教派」的定義有不同的理解，一般而言是指在某地方剛剛興起，缺乏悠久歷史的教派，在教理上也可能注入當代通俗文化元素。從正統基督信仰的角度，新興教派更包括了類似基督宗教型態的異端派別，像在中國發展的東方閃電，已經開始傳播到港台和北美各地，影響廣泛。<sup>80</sup>我們嘗試探討人類做為位格者在信仰的追尋上，了解導致這些教派形成的因素，在當代的宗教理論中常以宗教作為人類文化的一種表現來處理，<sup>81</sup>深受費爾巴哈的宗教觀所影響，認為人的宗教信仰是自我內在價值的投射，不過在費氏的宗教觀卻提醒我們人類與生俱來的宗教性，為甚麼人「需要」有絕對價值的宗教信仰？從社會文化環境的角度看新興教派的興起，也許我們可以觀察到跟人對於「超越的內在經歷」的需求相關，特別在以唯物主義掛帥的社會或者是社會裡的正統信仰缺乏生命活力的情況下，都容易成為新興教派得以發展的社會因素，因此神秘經驗被相當重視。人類對超越的內在經歷的需求，是因為人是被造的位格者，在內心深處要求與創造者連合。

#### 二、替代的宗教超越

追求宗教超越體驗是人作為位格者，其「位格延展」的結果，人要超越自己的界限去與信仰的對象相遇。但是離開三一上帝的追尋，都無法體現真正在聖靈裡相交的超越，此超越乃落實在上帝通過聖靈的臨在中。沒有聖靈的幫助的前提下，人自我追求的宗教超越都必導致不足或扭曲。

##### 甲）想像力的超越

初代教會也有當時「新興教派」的產生，奧古斯丁時代便要面對摩尼教的挑戰，摩尼教在地中海地區呈現的型態表面上類似基督教，但骨子裡是來自波斯的二元主義，按照奧氏的分析，摩尼教在追求宗教超越的問題上，錯誤出於把物理

<sup>79</sup> 本文應用了第一章之部分內容來剖析新興教派的成因，節錄自拙文，〈明辨真道：從人心的深層結構探索新興教派的成因〉，《中宣文集》（2006），頁 59-70。

<sup>80</sup> 新興宗教一般性論述，台灣學者參鄭志明，《台灣新興宗教現象：傳統信仰篇》（台北：南華管理學院，1999）；另大陸學者觀點參高師靈等，《新興宗教初探》（台北：唐山，2002）；在中國本土產生的基督教相關之異端討論見趙天恩等，《真理異端真偽辨》，二版（台北：中國福音會，2001）。

<sup>81</sup> 例如卓新平，《宗教理解》（北京：社會科學文獻，1999）。

的觀念當作形而上層次的實際，<sup>82</sup>因此將對宇宙中天體運動的觀察抽象化成為幾何圖像，並賦予其宗教意義，這樣的抽象化過程只是運用了人的「想像力」

（imagination）而產生的，並非認識真正的信仰對象（或神）。換言之，摩尼教的超越只是在幻想的世界中，其神話故事沒有辦法脫離宇宙論述的層次。<sup>83</sup>在此有一個值得探討的議題，就是人的理性自我超越最多可以達到甚麼地步。人類的想像空間的無限性似乎是「橫向」的而非縱向的，不能離開以生活的實際層次給予的基礎而創造出「更高質」（qualitatively higher）的內容，就是抽象化也是一種基於現存東西的約化性推理。（我常常好奇為甚麼在科幻電影中的人物都是人象的變形，莫非人的確無法想像比人作為上帝形象更美的形象嗎？）人如果光是靠想像或推理，無論多麼高超不竟只是留於概念層次，人在其無限可能的發展性中要求有相對應的真實位格對象，否則其超越只會留於概念性的空洞。

## 乙）內在超越的忘我境界

其實在自我超越經歷中最常提到的是忘我境界，通常通過冥想而達成，是一種脫離世事的纏繞，倒空自我內心的雜念之後的釋放，但是在冥想中突顯的自我意識正反映著位格者的自我反照作用，當沒有別的相交主體對象時自己便成為唯一的對象。人作為位格者的自我關聯性跟他同時是「位格內涵」和「位格延展」有關，位格者作為意識主體從自我反照中得以認知自我的存在，拉岡認為孩童建立自我身分的認同是從「鏡子」看見自己的存在開始，祈克果認定本我的定義是其自我關聯，從「位格內涵」和「位格延展」的角度看，這自我關聯的原因是由於位格者的「位格延展」跟最直接並靠近的「位格內涵」——我的自身——產生關聯。因此，我們有自我意識，笛卡兒的「我思故我在」所表達的是我意識到自己在意識中，<sup>84</sup>要進入忘我境界看起來是一種「加強專注」的自我反照（intensified intentional self-reflexivity），在專注中自我意識便突顯起來，達到超越一切的感受。如何更容易進行這「加強專注」可能有不同的協助方式，有使用唸經或藥物，更有甚者通過性交的方法。這些在原始或古代宗教都不難看見，一些（比如印度）神廟裡的廟妓就是要協助拜神的人進入超我的境界，就聖經時代的迦南地宗教風俗便可見一斑。在真正對上帝的敬拜中，人作為位格者會在相交中得到內在屬靈經歷的滿足，我們可以看見人對宗教的需要最終是要尋找在親密的相交中上帝的「臨在」，故此，如廟妓的功能反映了拜神的人作為位格者其實是在「錯位」（misplaced）的宗教活動中，因為所謂忘我都是自我啟動的（self-excited ecstasy）。

## 丙）圖像背後的膜拜對象

<sup>82</sup> J.D. BeDuhn, "A Regimen for Salvation: Medical Models in Manichaean Asceticism," *Semeia* 58 (1992): 126.

<sup>83</sup> 見拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 25.

<sup>84</sup> 見第一章。

在自我超越的經歷中，人的心靈處於開放狀態，在沒有爲自己的心把關的情況下，人可能接觸到靈異世界的任何東西，在人願意追求靈異經歷的時候，靈異現象很容易發生。邪靈會藉著一個人的幻想或迷信作爲溝通的「理路」，如果有人迷信猴王齊天大勝，雖然在歷史上並不存在，但就有可能有扮演這角色的靈利用這管道，並以當事人在內心過去留下的罪惡爲根據（參弗五 26-28），試圖進入人的內心。雖然圖像（image）不是唯一的方式，但圖像卻常常成爲指涉靈界的「最具體」工具，因爲通過圖像，膜拜對象的「位格延展」得以具體化，使具有位格的膜拜者更直接與圖像所指涉的靈產生位際的交流（person-to-person exchange）。<sup>85</sup>這類宗教超越雖然是真正的位格者與位格者的交流，但是十分危險，因爲當人願意給予邪靈留地步時，便會更進一步被其轄制。耶穌稱撒但爲「世界的王」（約十四 30），意指牠是掌管幽暗世界的最高權柄，領導所有背叛上帝的邪靈，而背叛的靈正是在「願意順從」跟著背叛的人的心中動工（弗二 2），圖像方式的崇拜在民間宗教非常普遍，通過人類的不同需求，讓人投其所好設立迎合人需要的神明偶像，受人膜拜，人所迷信的內容爲邪靈提供了「捏造」相關環境的機會，通過各別迷信的管道操縱人的心靈。

### 三、假冒的聖潔

「神聖」不可侵犯的觀念在宗教信仰中十分被重視，在某些新興教派中也因爲需要表示個人的神聖而有苦修主義的傾向，不過人定得過於嚴格的戒律往往反映了對於自己無法調和的私慾（inordinateness）的不安感，希望以嚴厲的條文約束自己的行爲，但是保羅看得很清楚，「不可拿、不可嘗、不可摸」的規條對於克制人的私慾最終於事無補（西二 21-23），有時候甚至會因過度壓抑而出現「崩盤」現象，造成不少宗教緋聞，真正能夠約束人的私慾的只有聖靈的工作，節制是聖靈所結果子的表現（加五 23）。新約時代保羅在歌羅西書稱爲「小學」的教派中的假善也必見於今天的新興宗教當中。

奧古斯丁在探討墮落的人類深層如何被私慾牽制誘惑有特別的洞見，<sup>86</sup>他認爲人一旦掉進私慾的漩渦就無法自拔，這漩渦始於人的靈魂自願轉向肉體的滿足，而這轉向又引起自身從肉體而來的腐敗，這腐敗又牽累著靈魂使其「更易於」被肉體的滿足所牽引。再者，人對於真理的無知更增加了他無法脫離這漩渦的誘因，這種被肉體的強力吸引就是奧氏所指「習性」的觀念。另外，奧氏後來更將這肉體的滿足的吸引力歸根到人類難以自制的私慾中，尤指富強力誘惑感的性慾。如果從我們認定人是有靈魂的位格主體，那麼奧氏所說的其實又是人作爲位格者自我反照的一種狀況，就是人的「位格延展」轉向自我「位格內涵」的深層

<sup>85</sup> 參上文討論肖像藝術的位格互動。

<sup>86</sup> 見拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, pp. 41-59.



感受，是「自戀」(narcissism)的表現，在奧古斯丁發展「習性」的觀念時，提到人原初犯罪墮落的原因就是接受了自戀的試探，跟試探者因驕傲而墮落的原因同出一轍，因為驕傲是自發性的自戀，成為撒旦越位要成為上帝的動機。被造的人類在墮落後的扭曲就在於無法自己超越出於自身的私慾，他位格的延展不斷尋找愛的對象，沒有上帝為終極對象時最後只會找上自己，人位格的無限性所賦予愛的潛量 (capacity for love) 促使他對愛有無限的渴求，自我轉向的滿足變成了私慾。雖然奧氏談論私慾也有一般的意義，但他把重點放在性慾上不無理由，因為在人際關係中，夫妻關係最為密切，「性」正反映了人作為被造的位格者的「天然本質」，脫離了上帝而自存的人對愛的滿足，性慾就「自然」成為主要的焦點。歸根到底，唯有藉著聖靈的導正才能將人的愛慕滿足於與三一上帝的相交中，因此自戀是被造的位格者自我塌陷的表現。

#### 四、強烈終末意識

受基督宗教觀念影響的新興教派一般都有強烈的終末意識，理由是認為世界敗壞已經到了無可救藥的地步，光是內在超越也不能夠解決問題，必須脫離外在的環境。人作為被造的位格者有終極的盼望，但正常的終極盼望卻建立在人類的歷史意識中，因為有歷史的未來才有未來目標的盼望，歷史意識促使人正視今天的重要性來等待未來盼望的落實，故此還活在世界上的時候，他必須定下人生方向。位格者的自我反省能力使他意識到生命的意義與價值的重要性，活在時間中，人作為位格者會追求有價值的目標，訂定目標便成為人賦予自我價值的結果：期盼自己可以成為更有價值的人。在出生和死亡兩個極限中間，人經常與其人生目標作比對，目標導向的人生說明了人類的歷史意識，不同的人雖然有不同價值取向，但對於尋求達成有價值的人生的渴望都是一樣的。但是在脫離現狀的強烈偽宗教超越意識中，正常的歷史意識都被「短路」(short-circuited)，對於生命沒有真正建立與整合的期待，所需要的恆久忍耐的等候換成急不及待的狂熱，所以常常有人預言主再來的時間地點，這些都是聖經給我們提防偽宗教的嚴正警告（太廿四 36）。

#### 五、高壓手段的管理

談到新興教派，我們不能逃避教派作為一個團體的議題，其實就位格而言不但是個別性的，同時又是團體性的。團體的位格不是個體位格者的集合而已，乃是他們能夠共同形成單一的團體意識，有共同的前途命運，或簡單說分享著同一生命的歷史 (same life history)。這團體位格的實質界限便是看這團體意識所延伸的地方而定，其位格的統合意志以團體的首領為代表，團體中分受一致甚至同一的思想型態和情感認同。越是一致，團體的位格性越強，在共同的歷史中每一成員都參與其中而形成「共同的位格內涵」，至於「共同的位格延展」便透過團

體的領導人，尤其是在團體的自扶能力上表達出來。<sup>87</sup>要統合團體的意志有兩種方式，通過相愛或通過強迫（包括以手段的方法）。用強迫的方式將壓抑個體位格的空間，使之成為表裡不一，帶著面具生活的人。若是以相愛為出發，個別成員的獨特性並其存在都受到尊重，通過領導對團體的關顧和團體對領導甘心樂意的順從，使領導人的意志得以貫徹。不過在沒有聖靈作為調和的過程中，新興教派的教主要發展其團體便只有一個選擇，以高壓手段來貫徹他的意志。強迫方式的誤用可以是非常邪惡的，因為撒旦也是用這樣的方式管理牠國度的（參太十二26）。為有效傳達命令和嚴密控制，秘密宗教組織多採用從上而下的金字塔式的層級管理，領導核心統管思想，財務，資訊，宣傳，訓練，責任追究機制等，甚至設有殺手的隊伍，專門對付反叛或不服從者。「東方閃電」的女基督便聲稱要以強權來轄制屬下的人，背叛的必召報復。<sup>88</sup>

## 六、新興教派支離破碎的拼湊

以上我們談論新興教派的現象時，不論從人尋求自我超越的經歷，或是嘗試靠自己力過聖潔的生活，或是盼望脫離世俗世界，或是促成團隊的合一，都發現只是一種表面的拼湊，並沒有真正從內在深層而來的整合，或者說沒有真正的生命內涵就不會有整合（*integration*）的可能性。在以三一上帝為生命相交的對象時，聖靈扮演了不可或缺的角色，當人敬拜上帝並順從祂的旨意而活，便能整合成為彰顯上帝的形象當有的榮耀與落實內在生命的價值內涵。人作為位格者，曉得被賦予無限的潛量，但是因著具體的有限性而不能成就所有的可能性，在兩極間的往返成為落實無限屬靈價值的原則，以致我們一方面不會被自己的限制所矇蔽，但同時又不會活在不切實際的生活當中。就是在個人歷史的整合進程中，屬靈價值對於我們而言才變成實在。人靠自己無法平衡（*inordinate*），需要通過禱告與聖靈的引導，在不斷的光照和加力中才能達成。

---

<sup>87</sup> 見第一章。

<sup>88</sup> 見趙天恩，《真理異端真偽辨》，頁 93-106、245-254。

# 救贖與教會篇

李錦綸老師

## 第十五章 改變命運的重生

**摘要：**能夠扭轉命運，出死入生，是人從上帝領受的福音，上帝揀選我們效法聖子耶穌的模樣，為要預定信靠他的人得著永生，這是上帝兒子名份所被賦予的權利。

**關鍵詞：**因信稱義、重生、揀選、預定、立約、兒子名份、洗禮

不是每個人都喜歡自己的命，有人會覺得自己不如別人，希望有改變命運的機會，基督的福音就是讓人改命的福音，使人可以忘記過去的不是，重新面對將來而努力，這是聖經所言的重生經歷，重生來自上帝的救贖，讓耶穌基督的義代替我們的罪，因為「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（林後五 17）從位格的角度考量，人做為被造的位格者是有特別設計的，他是為著「面向」創造他的位格上帝而存活的（man lives to face the Creator）。人的罪是「背離」（aversion）上帝的問題，需要悔改「歸回」（conversion），再次面向永生的上帝而活。因此，「歸回」是位格關係破損的修復，是上帝與人的「復和」（reconciliation）。不過復和的前提是人需要了解自己正活在沒有上帝的罪中，需要有面對真我的誠實，而如何面對從沉睡中被喚醒的罪咎良心可能是人悔改的最大障礙。<sup>1</sup>

### 15.1 上帝救贖的目的

上帝救贖的目的與創造的原意息息相關，是讓我們可以進入與祂相交中，然而由於人類犯罪墮落，要恢復起初創造的完美，救贖便成為必要的了。對於人類而言，不論創造或救贖都不離效法上帝獨生子而存活的要旨，在創造時人類是按照父上帝並聖子的形象被造（創一 26；比對西一 15），所以亞當稱為上帝的兒子（路四 38），在被救贖後我們也效法聖子的模樣得以完全（羅八 29），又得著上帝兒子的名份（弗一 3-5）。救贖是上帝所提供的唯一可以改變人類命運的方法，讓人不至滅亡，反得永生。祂並未選擇輕易隨意抹去人類的罪，反映著罪是位格關係的嚴重破損，需要位格層次的彌補，就是責任的承擔，付出等值的代價讓損害的惡果得以消除，在「代贖」（substitutory redemption）的邏輯架構中，替代者可以達成彌補損害的作用，但是損害者要得到代贖的功效則必須與替代者產生生命的認同與聯合。

至於誰有資格替代所有人類的罪？那就只能是有「無限承擔力的人」——上帝成為人的「人子」耶穌——才能辦到！在此表明了聖子與人類間有密不可分的

---

<sup>1</sup> H. Wheeler Robinson, *Suffering Human and Divine* (New York: MacMillan, 1939), pp. 69-70.

關係：聖子在創世的過程中成了人類被造的楷模（*τύπος*），又在救贖行動中履行了楷模性的（*typological*）——就是一人代替眾人的——責任承擔（羅五 12-21），為要按照他自己的形象重新塑造我們；換言之，聖子與人類的認同是結構性的，兩下有做為聖父之子的共通位格特質。怪不得以弗所書說：「上帝從創立世界以前，在基督裡揀選了我們，使我們在祂面前成為聖潔，無有瑕疵」（一 4）。這樣看來，「在基督裡」的揀選同時包含了創造與救贖的意義，或者說是從救贖的終極目標「回溯」上帝創造的原意，為要我們在聖子的楷模之內與聖父合而為一（10 節）；故此，使「我們藉著耶穌基督得兒子的名份」便成了父上帝「預定」的主軸，因為做為兒子才能有與聖父生命相交的合理位份（加四 6-7）。從一個角度看，父上帝所「預定」的目標本來就在創造人類的「原定」設計中，在預定與原定之間便找到了一致性。上帝的目的是要所有被揀選的都能分享祂的永生，這等人「就是照父神的先見被揀選、藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。」（彼前一 2）

## 15.2 上帝揀選的意義

救恩原則上向所有人開放，這是約翰福音三章 16 節「上帝愛世人」的意思，沒有任何個人是預先被排除在救恩之外的，但實際上必定有拒絕救恩的人（這些人也同時被救恩拒絕），<sup>2</sup>所以耶穌明說：「你們要進窄門。因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。」（太七 13-14）人做為位格者有位格的開放性，不能說在福音傳到之前就預先定下（*determined a priori*）某人是不是能得救的，不過當福音傳到之時上帝如何揀選，則是值得探討的問題。

首先可以確定的是上帝的揀選引証於聖靈的工作，並同時又有當事人信心的參與，所以使徒保羅能夠對帖撒羅尼迦的信徒見證說：「被上帝所愛的弟兄阿，我知道你們是蒙揀選的；因為我們的福音傳到你們那裏，不獨在乎言語，也在乎權能和聖靈，並充足的信心」（帖前一 4-5）。另一方面，上帝揀選人有一個屬靈原則，就是看重當事人對於上帝的開放性，看其心靈是否準備就緒接受真道（*readiness counts*），這常跟人能否意識到除了上帝別無所靠的狀況相關，保羅說：「上帝卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。上帝也揀選了世上卑賤的，被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。」（林前一 26-27）雖然物質的貧窮不一定帶來信心的富足，但這樣的處境卻容易催逼人依靠上帝（雅二 5），相反的，財富常常使人矇蔽，看不見自己

---

<sup>2</sup> 預定與揀選跟一次得救問題息息相關，後者見第十七章。所謂「雙重預定論」是嘗試將上帝的呼召與人的回應的互動放在形而上層次角度考慮，因此所有結果都必屬於預定的範圍。本人嘗試以神人間位格互動理解揀選，位格跨越永恆和歷史時空，是傳統的純邏輯推理以外的另一種（更靠近聖經思維）的思考方式，與本章觀點雷同者，見 Paul K. Jewett, *Election and Predestination* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), pp. 109-120.

屬靈的需要，所以「駱駝穿過針的眼，比財主進上帝的國還容易呢！」（太十九 24）

信心並非從個人自然產生，是上帝的靈在人內心的呼喚和鼓動，讓人以投靠的心正面回應上帝；信靠的心是對上帝的「自我解懷」（self-abandonment）而非「自發努力」（self-exertion）的結果。所以，福音的真理成了一道橋樑或「施恩的工具」（means of grace），做為位格者，人對於上帝的呼喚可以藉此做出「有意義」的回應，凡是開放的人就可以見證聖靈工作的運行，是上帝主動的呼喚，人善意的信心回應，聖靈成為這互動過程的促進者（facilitator），聖靈並非因此覆蓋人的意志，乃是加添了其回應的心力，人仍然在其回應意志上是最終抉擇的「位格者」（final arbitrating *person*），聖靈的工作不是強迫，<sup>3</sup>乃是導引與加力（guidance and empowerment）（約十六 13），因此我們應該效法一位求助於耶穌的父親的態度：「我信！主阿，幫助我不足的信心。」（Πιστευω· Κυριε βοηθαι μου τη ἀπιστιᾳ）（可九 24）人是在讓上帝恩典運行的被動中主動參與（passively active）。路德和加爾文都認為信心是上帝的恩典，我們如何從馬太福音十三章 1-23 節耶穌講撒種的比喻去理解呢？在比喻中的種子是福音的道，田地是人的心，當福音落在人心產生不同的反應，從沒有反應到健康成長的關鍵就在於人心的準備狀態，因此我們可以看到上帝活潑的恩典就是聖靈通過福音的道在人心的作用，然而當人心自我封閉（好比路旁的硬土），聖靈的工作就無法產生任何反應，<sup>4</sup>而只有柔軟開放的心（好土）才成為新生命成長的好環境，信心就是上帝的道種藉著聖靈生命的動力在人的心田所產生的善意回應，故此從新生命發生的「因由」而論，這完全是上帝恩典運行的結果，不是人的工作；<sup>5</sup>然而做為位格者，人向上帝的自我解懷是實在的意志參與，自我開放等同停止拒絕上帝，「開放」是一種被動中的主動性（passive activity），只有在上帝主動的呼召發出之後才可能產生的意志行為。從被造位格者而言，其心田的環境就是「位格內涵」，其開放性關係面向上帝的「位格延展」。

上帝在基督裡揀選了我們是指只有信靠基督才有救恩，某人沒有進入救恩是福音傳來時拒絕回應的結果（*a posteriori* result）。因此，耶穌基督做了不信的人的絆腳石，使他們跌倒，「他們絆跌都因不順從道理，他們這樣絆跌也是預定的。」（彼前二 8）這樣的預定是個不信的結果，而非原因，是指在上帝預定人可以在信靠基督而得救的應許上落空。這樣正好解釋了使徒行傳十三章 46-48 節，同樣的福音傳給一群受眾，猶太人因為拒絕而不配接受，外邦人聽見，卻歡喜領受上

---

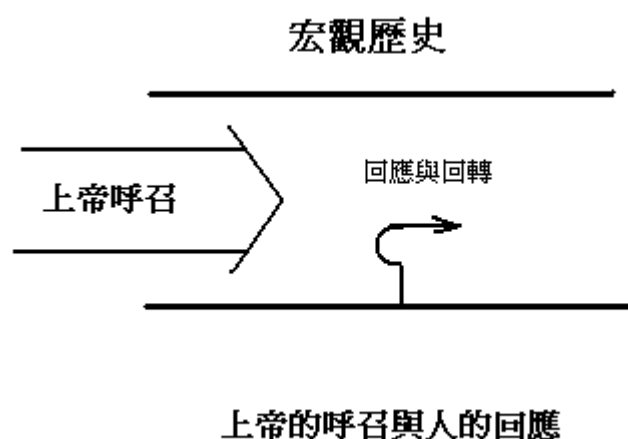
<sup>3</sup> 強迫（coercion）反而是魔鬼使用的方法。就是保羅在大馬士革路上，耶穌也只是問他「你為甚麼逼迫我？」（徒九 4）是等候著保羅可以自由回答的問題。在強迫行為中否定了對位格的尊重，自由卻是位格者的本性。

<sup>4</sup> 路德有別於加爾文，認為人可能拒絕上帝的恩典，在此可以得到支持。

<sup>5</sup> 因此，保羅在以弗所書二章 5 節說：「當我們死在過犯中的時候，（上帝）便叫我們與基督一同活過來。你們得救是本乎恩。」（另參二章 1 節）

帝的道，「凡是已經被分別出來得永生的人都信了」（ἐπιστεύσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον）成爲編者按（editorial statement），確認了接受福音的外邦信徒是上帝所揀選的，但是這確認是從歷史中發生的事件得以確認，就是上帝所揀選的正是那些願意以信心回應祂呼召的人。

如此，我們嘗試用宏觀與微觀歷史的角度去理解上帝的揀選，在創世以前所預先命定的是宏觀歷史（macroscopic history *a priori*），透過聖子完成救贖與創造的旨意，不過在歷史進程中卻必須通過發出呼召落實於每個個別位格者身上，藉著個別向上帝呼召的回應向基督支取（appropriate）爲我們預備的救恩，這便是個別位格者的抉擇行動在其微觀歷史範圍內所構成的結果（microscopic history *a posteriori*），所有這些結果就成爲「落實」的宏觀歷史（macroscopic history realized）的組成部份。以弗所書第一章中所言「我們」與「你們」的關係，也幫助說明前述在歷史時空中的神人互動情況：「我們」所指是保羅所代表的那一群首先信了福音，現在又將福音傳開的猶太信徒，都因著信「在基督裡得了基業」（弗一 11），又當「你們」那些讀以弗所書的外邦人聽了真道而相信後，「你們也包括在他（基督）裡面」（ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ..）（13 節），成爲上帝揀選的救贖團體中的一份子（彼前二 9），教會就是這被揀選的團體（彼前五 13，約貳 1、3），基督是建造這聖靈的宮殿的房角石，而我們便是建造在其上的活石（彼前二 4、6）。教會做爲救贖團體的設立是宏觀層次的事情，而我被納入成爲其中一員卻是微觀層次的問題。然而，這些從上帝揀選給予的恩典都只有在立約的關係中才得以具體落實，被上帝揀選能夠在祂救恩之約中有份的便是聖經神學中所謂的「餘剩之民」或「餘民」（remnant）（參王下十九 31，亞八 11-12）。



### 15.3 立約關係中的救贖

### 15.3.1 神人之約

立約 (covenant) 的基本意義是把本來不相關的兩方建立結合的關係，<sup>6</sup>換言之，立約並非基於任何自然原因（譬如血緣）所產生的親密關係，由於這關係是刻意建立的，牽涉了位格的互動，就是同意進入立約的雙方都明白其意義與責任，並且願意排除任何困難來履行各方責任的要求，婚約便表明了這樣的位際關係，婚約內容是夫妻在愛裡的相交，這超過了一般的同夥關係，是生命的委身、投入與付出。上帝與人之間的立約也反映了這樣的關係內容，上帝做為創造主與人做為被造者之間沒有本體上的交集，但卻因雙方都是位格者，可以用立約的方式彼此建立位格生命交流的關係架構。

顯然不同的約有不同內容，也有不同的記號，在聖經中最早的立約事件見於洪水以後耶和華和挪亞以彩虹為記號的約（創八 20 至九 17），應許不再用洪水毀滅世界，給予人類新的開始。不過對以色列民而言，最重要的莫過於上帝跟先祖亞伯拉罕所立的約，應許他的子孫要得巴勒斯坦地為永遠的產業（創十五 1-20），回顧整個聖經歷史，這次立約無疑是上帝國度要具體實現在地上的預表，以後當摩西領以色列出埃及在西奈領受十誡時，耶和華和以色列所立的約其實只是更新了先前與亞伯拉罕（並以撒、雅各）的約，值得注意的是這些約都有將祭牲獻上以確立其有效性，在摩西的約中更用祭牲的血一半灑在祭壇上，另一半灑在百姓身上，來表明耶和華與以色列兩方在這約中的生命關聯（出廿四 5-8）。及至耶穌基督與門徒共進最後晚餐，他再次以餅代表自己將要獻上的身體，以葡萄汁象徵他所流出的血用來立新的生命之約：「你們都喝這個；因為這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦」（太廿六 27-28）。

以血立約所象徵生命連結的意義看，無形中承認了立約的雙方都綁在同一的命運裡，從此進入兩下彼此開放的共同歷史，是位格者與位格者之間的生命交流。所以「耶和華」（יהוה）做為上帝跟以色列立約的名字便有特別意義（出三 14），<sup>7</sup>其原意「我是…」做為位格主體的名字一方面表明了祂自足的存有特性（Being），是自有永有的全能上帝，但另一方面又表達了祂向立約對象的開放性（Becoming），是以色列隨時的幫助（出六 6-8），因此「立約」成為了上帝自我開放的定義性條件（definitive condition of self-disclosure）；換言之，只有通過立約的關係上帝才會把自己赤露敞開，將祂的「位格內涵」（*hypostasis*）向我們表明，讓我們認識祂是如何的一位上帝。如果從立約雙方責任承擔的關係來看，便會發現其實耶和華與以色列之間是「不對等」的，拯救的上帝與被拯救的子民並沒有相對稱的付出，以色列只是接受了本來不配得的福氣，立約反而成了上帝主

<sup>6</sup> 以立約為主軸的舊約聖經神學，最具代表性的是 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1961, 1967).

<sup>7</sup> 關於「耶和華」名字意義的討論，見拙著《永活上帝生命主》，頁 149-150。



動施予「恩典」(grace)的行動。從舊約神學的角度看立約的雙方，雖然上帝和立約者是不對等的關係，但是並未因此抹殺立約者做為位格主體該有的自主性，所以上帝沒有因著祂的恩典而強行壓倒接受恩典的人，是通過呼召(給予)與回應(接受)的「互動」中，上帝的恩典藉著跟以色列立約而得以落實。<sup>8</sup>

### 15.3.2 贖罪的意義

舊約是新約的預表，以色列出埃及進迦南的經歷象徵了人在上帝所設立的立約管道中可以離開罪惡與死亡進入上帝的永生裡。出埃及經歷中的逾越節羔羊所代表的耶穌基督成為了這約得以確立的關鍵，是以無罪的上帝獨生子代替了所有的罪人的替代性救贖(substitutory atonement)。舊約利未記十六章 6-22 節贖罪日的禮儀中的兩隻公山羊所象徵的是代贖的效果，祭司所獻上的羊的血要灑在耶和華會幕幔內的至聖所，上帝臨在其中的施恩座，表明祭牲的血有潔淨的作用，並隱含轉離上帝憤怒，使祭牲所代表的人因此可以與祂復和，另外一隻「代罪羊」(scapegoat)被帶到曠野放生，代表著罪從此離開獻祭的人。「按手」的行動有特別意義，表示經過祭司代表以色列民認罪後，這些罪便跟被放逐的代罪羊產生身分的暫時認同，讓罪得以「轉移」到羊的身上(21-22 節)。<sup>9</sup>替代性的獻祭產生轉離上帝對罪人所發出的憤怒，使人與上帝復和便是「替代性贖罪」(penal substitution)的基本意義，要理解背後的邏輯，也許用償還債項來作類比可以幫助我們明白，假設我們因犯罪墮落，虧欠了公義的上帝，能夠被視為一個當償還的債項，我們可以接受別人代替我們履行還債的責任的合理性，但是一般而言是只有與我們相關的人如親戚朋友才會願意這樣做，因為他們認同我們的命運與他們的命運有關；換言之，這是位際關係上的認同，是還債者願意與欠債者的個人歷史綁在一塊的結果，藉著還債者的付出讓欠債者通過接受這幫助而獲得「新生」的命運。而上帝按照祂藉著亞伯拉罕與全人類所立下永遠的約，願意當我們仍然是祂的敵人時，差派獨生子為我們死，使我們得以出死入生，表明了上帝無條件的愛(羅五 8)。耶穌基督的代贖行動將立約祭牲的血所象徵的意義再度擴充，不但是連結了立約雙方的生命，更成為實際落實生命更新與提升的「施恩工具」，因為所灑的不再是牛羊的血，乃是上帝兒子的血(來十 1-14)，所以可以通過他得著做兒子的名份與父上帝結連。恩典不要求功德的回報，而是等待我們以信心

---

<sup>8</sup> 在舊約詩篇中充滿詩人對於上帝的哀求與讚美，是表明了詩人做為立約者在上帝面前有真實的主體性，Walter Brueggemann 說得好：“Thus without this dialectic of complaint and praise, that is ‘dialectic of reconciliation,’ we end either in denial of self and reality for the sake of God, or in self-indulgence, which trivializes God into our therapist or whipping boy. Either of these alternatives, taken alone, precludes the kind of liveliness and honesty that properly belongs to this relation, and perverts the kind of communion proposed in biblical faith between two centers of power and will, centers made for each other but in starkly incommensurate ways.”見 Walter Brueggemann, *The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant*, ed. Patrick D. Miller (Minneapolis: Fortress, 1999), p. 19.

<sup>9</sup> 經文解釋和新約的對比，參 G.W. Wenham, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp. 228-238.

接受來回應，好讓我們也得著重生的機會。

「替代性贖罪」既是基於聖經的教導，也統合了歷代教會對救贖的看法，自十三世紀阿奎那開始至十六世紀宗教改革家路德和加爾文所發展，十七世紀後成為定形的教義。初代教父奧古斯丁認為基督的死是一種屬於內在性的生命交換，以他的死換取我們的生，因此，道成肉身與救恩密不可分；雖然這觀點在二、三世紀的愛任紐和四世紀的阿他拿修已經提到，但是奧古斯丁卻把重點放在人的罪與救贖的問題上。另外於早期教會流行的救贖觀是三世紀的俄利根提出的「贖價論」(ransom theory)，亦為四世紀女撒的貴格利所贊同，認為基督的死不但改變人的生命，也必改變人的外在生存環境，不再活在撒旦權勢底下，所以基督付上自己生命做為給魔鬼的贖價，讓人可以離開撒旦的綑綁，不過撒旦以為基督因此成為牠的階下囚，卻沒有想到被基督無罪這事實矇騙，所以基督不但不能被囚禁，反而打破了魔鬼的權勢。初代教會還有的看法認為基督的死為要表明上帝的愛，即便我們還做罪人的時候基督卻為人而死，好讓在我們心裡也可以回應上帝的愛。以上是最初的一千年教會對於基督救贖所看見的不同面向，直到十一世紀安瑟倫提出一個全面性的救贖論為止，在《上帝何以為人？》(*Cur Deus Homo?*)這著作中，安瑟倫不滿贖價論所提魔鬼成為基督受死的最終原因，而且還以為上帝會用欺騙的方法來達成祂的目的，所以他的「滿足論」(satisfaction theory)中只提到人在罪中需要拯救，並且基督的死是為了彌補上帝受損的榮譽；在此，安瑟倫把救贖焦點從魔鬼轉移到上帝身上，而且從中世紀社會的榮譽感角度理解，彌補的重點不但是公領域法律性的要求，更是私領域主人與僕人之間位格關係的修復。<sup>10</sup>我們可以理解為甚麼安瑟倫對贖價論的強烈反應，不過就光從權勢範圍的角度看，救贖果效的落實是的確是關乎屬靈權柄與能力(authority and power)的問題，歸根究底權柄是上帝做為創造的位格主所有，也是被賦予給被造的位格者所使用的，故此魔鬼的權柄最終來自上帝，祂讓度給在祂生命恩典領域以外——黑暗世界——的所屬者。<sup>11</sup>因此，基督不但滿足了父上帝的公義，同時也打破掌管罪惡與死亡的魔鬼的權柄，讓人因在基督裡可以脫離罪與死的勢力範圍，這也是基督替代性救贖的功效。<sup>12</sup>

## 15.4 稱義與重生

### 15.4.1 因信稱義

<sup>10</sup> 參 Ronald Wallace, *The Atoning Death of Christ*, Foundations for Faith (Westchester: Crossway, 1981), pp. 63-91.

<sup>11</sup> 參 Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, tran. A.G. Hebert (London: SPCK, 1950), pp. 77-96.

<sup>12</sup> 替代性救贖如何涵蓋其他救贖觀的討論，參 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1995), pp. 819-822.

如何得以進入這救恩的約，關鍵在於「因信稱義」(justification by faith)，<sup>13</sup>就是雖然我們不是因為任何功德使我們有資格得到耶穌基督的救贖，但是卻可以因為信靠他而被算為義，在「地位」上等同我們是個無罪的義人，上帝把耶穌基督的義「歸算」(imputation)在信的人身上，<sup>14</sup>因為如上面所說，基督在十字架上的受苦受死已經清還我們的罪債。因這緣故，我們的罪得以從我們身上轉離(expiated)，上帝向罪人所發出的憤怒也得以「轉回」，基督的代贖也成為了「挽回祭」(propitiation)(羅三 25；約壹二 2，四 10；來二 17)。

悔改是因信稱義的先決條件，沒有真心的悔改便不可能得著真正的救恩。悔改的關鍵在於對自我真相的認識而來的謙虛，了解在聖潔的上帝面前沒有一個人可以因自義而誇口，而新約時代猶太人的不信就在於此，認為自己是亞伯拉罕的子孫，是蒙上帝特選的民族，又有摩西的律法為行為規範的保障，卻沒有看見自義背後的自滿就是攔阻救恩的最大問題。上帝的救恩是給那些明白自己有需要的人的，因此耶穌也說：「康健的人用不著醫生，有病的人才用得著。」(太九 12)唯有虛心的人才能成為天國的子民(太五 3)，因為虛心為信心創造條件。

基督信仰所講的信心既不是迷信，也不光是理性的承認，乃是基於對上帝的認識而投入祂的懷抱的信靠，希伯來書說：「信就是所望之事的實底，是未見之事的確據。」(來十一 11)從心靈動態的角度看，「信」是一種自我放棄，我做為位格者放棄對於自己以為能夠掌握一切的安全感，轉移投入相信上帝所應許的必然實現，這相信是基於我們對上帝其信實本性的了解和認識。因此信靠上帝是因為認識了上帝而激情地投入祂的懷抱 (passionate commitment due to knowledge)，信心是基於理性的感情委身行動，像婚前的男女雙方對於彼此的信任一樣，是位格者對另一位格者的生命投入；換言之，信心是位格者跳脫自我封閉的界限，面向上帝的「位格延展性」行動(ekstatic act)。信心行動是位格性的，基於對信靠對象的認識：亞伯拉罕相信上帝是因在生活中經歷祂的同在，以色列信靠耶和華因為在出埃及的事件中經歷祂的信實和偉大，跟隨耶穌的門徒也有機會先到他的住處看看(約一 38-39)。上帝要求於接受福音的信心也不是憑空的，因為基督徒的生命「見證」是他人信福音的依據(太五 16)，所以絆倒他人的有禍了(太十八 6-7)！

#### 15.4.2 聖靈重生

---

<sup>13</sup> 「因信稱義」是路德神學的主軸，涵蓋從初信到成長整個歷程，包括了成聖的部分：“Our justification is not yet complete.... It is still under construction. It shall however be completed in the resurrection of the dead.” 引自 Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 237, n. 63. Justification 一詞從拉丁字根 *iustus* 和 *facere* 的意義可以翻譯成「因信成義」，這便更貼近路德的原意。

<sup>14</sup> 這是路德和加爾文不同於奧古斯丁的觀念，奧氏認為義是因聖靈的同在內駐於人的靈魂裡，為天特大會所繼承。見 Peter Toon, *Justification and Sanctification, Foundations for Faith* (Westchester: Crossway Books, 1993), pp. 60-61, 71, 78-79.

稱義與重生雖然在時間上同時發生，然而就救恩的邏輯順序而言，稱義是讓我們進入救贖的領域，可以看成是一個「授權」的步驟（*authorization*），通過基督代贖的管道，授權給聖靈進入人的心靈使我們得著新生命，<sup>15</sup>約翰福音表達最清楚：「凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作上帝的兒女。這等人不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意生的，乃是從上帝生的。」（約一 12-13）；另外，耶穌回答尼哥德慕關於如何能重生時，直接指向舊約摩西在曠野所舉的銅蛇來比喻自己，「叫一切信的人，在他（基督）裡面得永生」（約三 14-15）。上帝的聖靈居住於信徒的內心便是「重生」（*regeneration*）的實際意義，雖然人無法用感官察覺，但卻是一項真實發生的事件（約三 8）。從信心的角度看，信心打開了一扇心門，讓聖靈可以進來我們的心靈世界的深處，也就是我們「位格內涵」（*hypostasis*）的所在，因此「重生」產生的作用是我們「位格內涵」的更新，反映於日後品格的重建。保羅以聖靈在基督復活所彰顯的大能對比聖靈在信徒身上重生的革新能力（羅八 11），使本來在罪中已死，對上帝毫無反應的靈命，再次因聖靈更新的能力而復甦過來，讓我們效法基督復活的模樣，向罪惡死、向上帝活（羅六 9-11）。因此，對於一個經歷聖靈重生的人，最顯明的改變是對罪惡的事情有敏感性，而且對上帝屬靈的事產生興趣，這就是舊約先知以西結書所預告，上帝要賜給人新的靈，把剛硬的石心換成柔軟的「肉心」的結果（結十一 19、卅六 26）。

## 15.5 上帝兒子的名份

在耶穌基督的救贖裡所得著的聖靈重生，使我們有上帝兒子的特性，因為有了「上帝兒子的靈」在我們裡面，正如在聖子耶穌裡面一樣，讓我們可以呼叫上帝為「阿爸！父！」（加四 6）。「阿爸」（*Abba*）是耶穌時代巴勒斯坦地的方言亞蘭文兒子（包括成年人）對父親的親密稱呼，也很可能是耶穌在主禱文中「我們在天上的父」之原意（太六 9）。<sup>16</sup>能夠喊「阿爸」反映了我們得著「兒子的心」，與奴僕的心有極大的反差（羅八 15），兒子的心代表了家庭的歸屬，一切父上帝所有的都是屬於我們的，就是因為連祂自己也是我們的。得「上帝兒子的名份」（*adoption of Sonship*）成為上帝與人類的立約關係中最高層級的表達方式，表示著我們與聖子耶穌基督同為聖父上帝的後嗣，承受祂一切的豐盛（17 節）；表示上帝因著基督對我們有完全的接納與開放，像對自己的獨生兒子一樣，這是將來

<sup>15</sup> 約翰衛斯理也將稱義與重生分別，說明兩者的邏輯順序與外裡關係：“Though it be allowed that justification and the new birth are, in point of time, inseparable from each other, yet they are easily distinguished, as being not the same, but things of a widely different nature. Justification implies only a relative, the new birth a real, change. God in justifying us does something *for* us; in begetting us again, he does the work *in* us. The former changes our outward relation to God so that of enemies we become children; by the latter our inmost souls are changed, so that of sinners we become saints.” *John Wesley's Forty-Four Sermons* (London: Epworth, 1985), Sermon XV, p. 174.

<sup>16</sup> 耶穌使用 *Abba* 的討論，見 Joachim Jeremias, *New Testament Theology* (London: SCM, 1981), pp. 61-68.

身體得贖成全時候的盼望，得享屬於上帝兒女所能享受自由的榮耀（21 節），在上帝的無限豐富的永恆裡享受與祂面對面同在的相交（參約一 1-2）。

上帝兒子的名份不但在於將來的盼望，就是在今生的當下也有實質的益處，有了赦罪的恩典就是有了新的人生，所以「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」（林後五 17）生命的動力從「清潔的良心」開始（彼前三 21），這是救恩的最明顯的功效，良心反映著人內心真實的狀況，即便別人看不出問題，良心也會清楚告訴我們虧欠的所在，因此無虧的良心是所負的罪債已經完全清理的指標，這與心理作用無關，所反映的乃是屬靈的實際，良心的清潔是受破壞的位際關係得到修復的明證，是耶穌基督寶血產生的本體性實質效果（*ontologically real effect*），是牛羊的血無法發揮的作用（來十 1-4）。另外，對於位格者而言，新的身分代表了新的歷史開始，雖然暫時仍然存活在同樣的環境和過去中，然而從上帝屬靈的眼光中都有了全新的意義與價值，我們有了嶄新的人生方向與目標（林前七 17-24），不再是為自己所建造的未來理想而活，乃是為完成上帝在我們身上的旨意而活，凡為上帝所做的工作便得著永恆的價值。

## 15.6 洗禮的象徵

「信而受洗的，必然得救；不信的必被定罪。」（可十六 16）這是初代教會對於洗禮的認識，<sup>17</sup>洗禮是一個十分重要的象徵行動（*symbolic act*），<sup>18</sup>將看不見在內心的信心具體化與公開化，使別的位格者包括天使、人和魔鬼都可以見證從今以後，我是歸入耶穌基督名下的人，就是自己也可以確信我的信是實在的，在歷史的時空中具體發生的事件，給予自己的信心一個穩固的參照（*solid reference*）。象徵本身的意義在於跟所象徵的本體的關聯，因此不是洗禮這禮儀本身使人得救，乃是洗禮背後所代表那看不見對於基督信靠的心使我們得救。沒有信心的洗禮就像假結婚一樣，是有名無實的動作，為此，耶穌曾經嚴正警告這樣虛有其表行為的人說：「凡稱呼我『主阿，主阿』的人不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人纔能進去。」（太七 21）所以，洗禮雖然是加入教會的具體行動，但是並不等於所有接受過洗禮的人都是真信徒。

耶穌論到洗禮有雙重意義：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」（約三 5）聖靈重生也稱為聖靈的洗禮（4-6 節），「洗禮」所象徵的意義是顯而易見的，就是以聖靈做為流質看待，以動態的生命遮蓋並灌注當事人，耶穌以水和聖靈的洗並列更顯明這兩者的相似之處。這裡也同時表明施洗約翰象徵悔改的

<sup>17</sup> 從內證與外證都顯示最原始的馬可福音沒有包括十六章 9-20 節，這些經節應為抄寫過程中加入，反映初代教會信仰。校勘討論見 Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, pp. 122-128.

<sup>18</sup> 從哲學角度討論宗教象徵，見 Louis Dupré, *Symbols of the Sacred* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), pp. 1-41.

水禮是為耶穌基督賜人聖靈做預備的動作，再次說明悔改與救贖不能分割，代表了向罪死與向上帝活的雙重向度。在聖靈降臨後，當我們用信心接受水禮的同時也必然有聖靈的洗，雖然當時不一定有甚麼特別的感覺，但將開始發現生命改變的果效。

### 問題討論

1. 人為何得歸回上帝？可否只求自理？
2. 你是否同意雙重預定？你認為基於聖經有否更好的見解？
3. 討論立約與救恩的相關性。
4. 稱義與重生是否指同樣的事實？為甚麼？
5. 得稱為上帝的兒女有何實質的意義？可否用領養關係來做比喻？
6. 從洗禮討論聖禮的象徵之實際功能。

## 第十五章 附錄

### 加爾文論「雙重認知」(Double Knowledge)<sup>19</sup>

人做為按照上帝形象被造的位格者，不能自我封閉於創造主而存活，此乃救贖之前設，因此健康的人生必須是向上帝開放的，我們真實的自知有賴對上帝的認識，我們對上帝的真知也必須從了解自己開始，所以形成雙向開放的參照，是為探索位格深度認知之秘訣，「雙重認知」實是兩千年大公教會所有偉大心靈所傳承的屬靈智慧，也是基督徒得救恩後生命能以順利成長之途徑，在此特以加爾文《基督教要義》首卷首章內容為代表之作：

一、真實的智慧主要地是由兩部分所組成，即對上帝的認識，與對我們自己的認識。不過因為這兩種認識相互的密切關係，所以二者孰先孰後，很難確定。第一因為，人一觀察自己，就必要立時思念上帝，就是人「生活動作」(徒十七28)在他裏面的上帝；我們所具有的才智絕非自己所本有的，甚至我們的存在也無非是單靠上帝。這些從天上一滴滴不停地降與我們的恩賜，仿佛成了許多河流，引我們到水源去。第二、我們的貧乏更顯出上帝的無限豐富。尤其是我們因始祖背叛而陷入的可悲的敗壞，使我們不得不仰視上蒼，不僅如饑饉之需要飲食，而且因恐懼而學習謙卑。因為人既受諸般愁苦所制，被剝奪了神聖的衣飾，畸形殘廢暴露無餘，每人因深感自己的不幸，而多少得著一些對上帝的認識。我們因感到自己的無知、空虛、貧乏、軟弱，邪惡與敗壞，於是叫我們察覺而且承認，只有在主裏才找得著真實的智慧，堅強的力量，完全的仁慈，與無疵的公義，這樣，我們因為自己的不完全，而想念及上帝的完全。直到我們對自己開始不滿，我們才能真心仰望上帝。因為有誰不願意依靠自己呢？當人還不明了自己的真處境，而以自己的稟賦為滿足，忘記了或茫然不知自己的不幸之時，有誰不自滿自得呢？所以，自我認識不僅激勵人尋求上帝，也幫助人發現上帝。

二、另一方面，人若不先想念神的性格，繼而觀察自己，即得不著真正的自我認識，這是很明顯的。我們因與生俱來的驕傲，總以為自己是公正、無辜、聖潔和聰明的；除非我們因證據確鑿而深知自己的不義、邪惡、愚蠢和卑污的話，我們若只注意自己而不也注意主，就不能有這種判斷，因為惟有上帝是這種判斷的準繩。我們既然生性慣於假冒為善，所以虛有義的外表而無其實，便足以使我們滿足。當我們所想的只限於人的敗壞，而那在我們內外四圍的既然都是污穢不堪的，所以我們只要看到稍許潔淨一點的東西，便以為是極其純潔。正如人看慣了黑色，便以略帶白色或甚而棕色之物為極白的。誠然，我們的感官很可以幫助

---

<sup>19</sup> 加爾文，〈認識上帝與認識我們自己之間的關係〉，《基督教要義》第一卷第一章：  
<http://chinachristianbooks.com/new/ReformationTheology/institutes/chapter1.1.htm>。

我們發現我們對精神能力估計的極大錯誤。我們在午間看地面和四周的物體，覺得一目了然，目光敏銳，但當舉目注視太陽之時，即覺雙目昏花，於是只好承認，我們的目光雖能洞察地上的東西，而對著太陽看，就只有模糊不清了。論到我們精神上的稟賦，也是如此。因為我們的眼光若只限於塵世，以自己的公義，智慧和力量為滿足，我們必然得意洋洋，自視為半個神明。可是如果我們一旦把思想提高，想到上帝，他的特性，與他那理當作為我們標準的公義，智慧和能力的無上完全，那麼，以前冒稱公義而使我們心醉的，將要被看為是最大的不義；以前假智慧之名蒙蔽我們的，將要被看輕為極端愚妄；以前看來似乎有力量的，將要被證明是最可憐的無能。我們所看為最完全的，與神的純潔卻有天淵之別。

三·因此，聖經描寫聖徒每逢發現上帝臨在，都是如何地恐懼戰兢。我們知道那些在上帝顯現之前站立得穩的人，面對著上帝的榮光便非常驚駭，甚至因恐懼而發暈，幾乎氣絕，我們只有說，人未經與神的尊嚴比較，絕不能充分認識自己的卑賤，在士師記和先知書中常有這種驚恐的例子，所以在主的百姓當中有這樣的一句流行話：「我們必要死，因為看見了上帝」（士十三 22）。所以約伯記的主旨從描寫神的純潔、權能和智慧中，使人因自覺污穢、無能、愚蠢而謙虛。這是有理由的，因為我們知道，亞伯拉罕越接近主的榮光，越承認自己是「灰塵」（創十八 27）；主的顯現既如此可畏，以致以利亞不蒙著臉，即不能面對著主（參王上十九 13）。若是天使尚且因恐懼而蒙著自己的臉，何況污穢敗壞的人呢？正如先知以賽亞所說的，「月亮要蒙羞，太陽要慚愧，因為萬軍之主必作王」（賽六 2，廿四 23）；這即是說，當他更充分地表現自己的榮光之時，其他一切最光亮的東西，都將為之失色。認識上帝與認識自己雖如此密切地互相關連，但教導的正當次序必須先論對上帝的認識，然後論對自己的認識。



## 第十六章 從成聖到生命成全

**摘要：**成聖是健康的基督徒在世所經歷的過程，讓生命越趨完全，滿有基督的樣式。成聖程度將反映在將來得榮耀的多寡，是生命成熟度的問題；換言之，是對於上帝生命的承載量的問題。

**關鍵詞：**成聖、向罪死、向上帝活、品格塑造、聖靈充滿、身體復活

「所以，你們要完全，像你們的天父完全一樣。」（太五 48）這是耶穌對跟隨他的人的要求。信耶穌不但是受洗加入教會，也不僅僅進入救恩的範圍，更是要「改變」成為完全的人，完全像天父上帝一樣。這是從內而外的生命改變，開始於聖靈內住在重生的人身上，直到最終肉身也要改變成為不朽的榮耀身體。這過程最核心部分牽涉品格的重塑，從墮落人性而來扭曲的品格按照上帝的形象重新被塑造，像祂有真理的仁義和聖潔（弗四 24）。東方教會稱這為「人而神化」的過程（*deification*），重點在於說明因為基督成為真人，人可以藉基督的救恩得以分享上帝生命的榮耀；<sup>20</sup>西方教會則稱此過程為「成聖」（*sanctification*），注重生命的聖化並如何從罪人改變成為聖潔無瑕的人，一方面是上帝恩典的作為，藉著聖靈引導我們進入真理，另一方面是人回應這恩典而願意順從真理而行。因此，成聖不是人自己的修養成為道德高尚的人，乃是上帝的生命在他裡面成長的自然結果，但是人必須常常順服聖靈的引導而達成。人靠己力的自我修煉無法克服罪性，也不能改變生命本質，在不經意中所說的話（太十二 36）或行為都將暴露其真正狀況（太七 16-18，十二 33）。<sup>21</sup>成聖之所以實現是因為在基督徒身上，已經歷重生的改變，生命有新開始，直到基督再來時得以成全，身體得贖改變為榮耀的身體。

### 16.1 生命成全與身體復活

為甚麼需要身體的改變？保羅的答案十分明確，因為有生老病死的肉身無法承受永恆生命的能力與榮耀（林前十五 50），好像身體虛弱的人不能進食補品一樣，所謂虛不受（重）補。在成全的時候，我們必能在基督裡面與父上帝面對面相交，聖靈也必然充滿其中，相信這是耶穌在離世前的禱告中所提的「未有世界以先與父同享的榮耀」（約十七 5），這樣就必須要求我們在各方面都能與天父一致，身體的改變便成為成聖的最後一步。雖然肉身是上帝所創造也必是美好的，但是在人類墮落後人性的扭曲也同時在肉身之內，就是經歷聖靈重生的人仍在肉身活著的時候都無法完全脫離罪性的殘留，在肉身之內的肉體情慾（*σάρξ*）仍然

<sup>20</sup> John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1987), pp. 113-129.

<sup>21</sup> 所謂 Freudian slip 就是反映了人潛意識的真實狀況。

可以成為誘惑與試探人的根源。脫離肉身的敗壞是一種釋放，是真的自由，就是被造的萬物也等候藉著我們而得到的自由（羅八 21-23）。

信徒身體的改變其實是耶穌基督復活的翻版，因此從死裡復活的基督成了所有死去的聖徒「初熟之果」的典範，表明耶穌再來時屬他的人也要像他一樣復活（林前十五 20-23），那些在世上未經歷死亡的信徒也將在轉眼間身體改變。身體改變的最重要意義是在基督裡上帝永恆生命的能力戰勝魔鬼死亡的權勢，從亞當與耶穌基督做為人類的兩個代表，「『首先的人亞當成了有血氣的活人』；末後的亞當成了叫人活的靈。」（45 節）在此，保羅特別將基督與聖靈合併而談，聖靈透過基督成為上帝給予新生命的原動力，既是使基督復活的聖靈，是使人重生成聖的聖靈，最後也是改變必朽的身體成為榮耀身體的聖靈（羅八 11）。

至於改變的身體是怎樣的狀況，聖經似乎只給了兩個提示：首先是像耶穌基督復活的身體（林前十五 20-23），另外會按照我們在世上所做的事有相對不同程度的榮耀（35-41 節）。按耶穌的情況，復活的身體是可以被人觸摸的（約廿 27），但不受物理環境限制（19 節），<sup>22</sup>是基督做為位格者經歷復活後其形格的具體呈現，我們也因著經歷基督的救贖，「位格內涵」得著聖靈的重塑成為基督的樣式，像基督一樣能夠豐足地容納聖靈的充滿，也必能期待與基督一樣有復活身體，但是會因為不同成聖程度而有不同的榮耀。

如果我們看基督是那完全的楷模，可以領受無限量的聖靈（約三 34），我們便是按照這楷模被重塑，不同成聖程度得著相應的容量，領受聖靈榮耀的生命（參弗三 16-19），相信這是聖經所說得冠冕（林前九 25；提後四 8；雅一 12；彼前五 4）、承受產業（加三 29；來九 15）或得獎賞（林前九 24；腓三 14；西二 18）的實際意義。換言之，基督做為聖子其位格內涵對於聖靈的充滿有「真無限」的容量（actual infinite capacity），我們被救贖得著上帝兒子名份的人則有「潛在無限」的容量（potential infinite capacity），在成聖的過程中其潛在性得以「發展」為真實的容量。能夠有多少的發展便是成聖過程的關鍵性價值，是信心成長的結果。<sup>23</sup>我們也許可以推想將來復活榮耀的身體是聖靈通過我們位格的形格（person-form）所彰顯，來自上帝的「能力」（ἐνέργεια）——不是上帝本體的一部分——的結果，<sup>24</sup>按照各人的容量以相對的不同程度彰顯上帝的榮耀，在基督

---

<sup>22</sup> 參第九章。

<sup>23</sup> 「信心」果效的討論見下文。

<sup>24</sup> 從上帝「能力」的角度思想榮耀的身體，跟原初上帝創造人用泥土為肉身的原則有本體邏輯的一致性，我們可以承認人活著其身體的運作是上帝聖靈能力托住每一個被造生命的結果（創二 7；伯十二 10），參 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 76-79. 東方教會對於上帝能力的討論是要解決被造的人如何在救恩裡分享上帝的本性，一方面人永遠無法成為神，又上帝的本性不可能屬於被造界，那唯一可能便是人所分享的是從上帝藉著聖子在聖靈裡發出「非創造的能力」（uncreated energies），見 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary, 1976), pp. 67-90.

豐富的完全裡反照著其不同的面向。

## 16.2 向罪惡死、向上帝活

成聖的兩個面向是「向罪惡死」(mortification)與「向上帝活」(vivification)，是基督死而復活的事件中所象徵的，也是洗禮中與基督同死、同埋葬、同復活所代表的。所以保羅說：「豈不知我們這受洗歸入基督耶穌的人是受洗歸入他的死麼？所以，我們藉著洗禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裏復活一樣。」(羅六 3-4)保羅要表達的是與基督生命的聯合，脫離罪惡權勢的轄制，並朝向上帝行事為人都靠祂而活，身體的功能因為轉換了服事的對象而有了新的定義：不再做罪惡的奴僕，乃是為遵行上帝的旨意(5-14節)。這轉換過程背後有兩個截然不同的屬靈狀況，是從罪惡權勢下違背自己意願而行的生活，改變為在上帝管理下得著內心自由的生命。

然而這要落實在生活中則是每時刻的順服，重生的經歷讓我們有清潔的良心，也有聖靈的內住，但需自此時刻順從聖靈的引導(羅八 13-14)。在此，保羅提到罪的深層性正呈現於對善的反叛，就如本來叫人知道何為罪的律法，因為人內心私慾作動而故意觸犯律法的誡命，或是知到何為善而不去做。問題的核心似乎不是在理性層次，而是原本的善意落到行為層次便走了樣，跟原意相反(羅七 7-25)。而且這是在人經歷聖靈重生後仍然存在的狀況，<sup>25</sup>因此就是有了上帝新生命的人無法靠著自己的力量改變自己，因為人的自力(self-exertion)不能消除與生俱來罪性的扭曲作用，唯一的方法是依靠聖靈的幫助，仍然是信心的「自棄」(self-yielding)行動，原因是聖靈重生後的「每一個行為」也只有在基督代贖的恩典(substitutory redemptive grace)(羅八 3)裡面才有勝過罪惡權勢的能力，因為聖靈生命的律是在基督的救贖範圍內才作用的，正如保羅說：「因為賜生命聖靈的律，在基督耶穌裏釋放了我，使我脫離罪和死的律了。」(2節)

既然已經在基督裡重生的人，在生活中得勝與否便在乎「願意隨從」(willing to follow)肉體或者是聖靈而活(4節)。這不再是像從前在罪惡的權勢下不得已的選擇(non posse non peccare)，而是在可以拒絕罪惡的情況下的「自由」抉擇(posse non peccare)，在這重生的自由中基督徒是仍然可能選擇隨從肉體而犯罪的(加五 13)，但同時也可以隨從聖靈按真理而行。在每次選擇所隨從的對象中決定了重生者其「位格內涵」在某個心靈領域重塑的成功與否，結果將呈現於當事人的品格生活，或是因順從聖靈的引導結出仁義的果子，或是因放縱私慾結出

<sup>25</sup> 這是路德所提基督徒「同時是義人又是罪人」(simul iustus et peccator)的觀念，這相對於約翰衛斯理認為成熟的聖徒可以在信靠中保守在完全聖潔的生活中的思想似乎背道而馳，不過衛斯理承認這完全聖潔的光景是動態的，能持續與否在乎信心，雖然他的看法顯然比路德樂觀，但尚未產生必然的邏輯性矛盾。Toon, *Justification and Sanctification*, pp. 59, 108-110.

敗壞的果子（羅七 4-5），聖靈與肉體情慾兩者彼此相敵，在人心內長期爭鬥中，使人不能「心安理得」去做一件事（加五 16-17），因為如果是不好的事聖靈會提醒、責備，要是好的事肉體的私慾也會來誘惑，這就是為何保羅感嘆身不由己的原因：「我真是苦阿！誰能救我脫離這取死的身體呢？」（羅七 24）保羅的教導是：「你們當順著聖靈而行（πνευματι περιπατεῖτε），就不放縱肉體的情慾了（καὶ ἐπιθυμίας σαρκὸς οὐ μὴ τελεσητέ）」（加五 16）。「順著而行」（περιπατεῶ）暗示聖靈是常與我們同在的「保惠師」（παρακλητος），一直帶領、看顧、引導（約十六 13），我們只需要保守自己走在祂引導的範圍內便得穩妥，因此「持續」走在光明中便是最好的保障（約壹一 7；弗五 8），是屬於本來已經如此，只需要不斷「維持」（maintenance）的行動。相反地，對於基督徒而言，離開聖靈引導的範圍是不正常的事，不過這正正說明肉體情慾的強大誘惑力，「放縱」在原文是「滿足」（τελεῶ）的意思，意味有一種吸引力催逼我們去得著它，最終是滿足了自我的享受。因此雖然牽涉外在的引誘，但是能夠產生「拉力」的卻是來自內在自身的肉體（雅一 14-15，四 1）。在保羅所列舉的情慾的事包括：「姦淫、污穢、邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、異端、嫉妒、醉酒、荒宴等類。」<sup>26</sup>（加五 19-21）這些都有共同點，是產生於自我膨脹而來的越軌行為，是自我崇拜的一種表現，似乎是看不見有「安全範圍」放蕩不羈的勾當，就像開著沒有煞車的汽車一樣，繼續下去必定弄到不可收拾的局面。反過來，聖靈所結的果子包括「仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制。」（22-23 節）反映著在上帝生命的「內持能力」（retention power）中表現的豐滿。

### 16.3 品格重塑的過程

如果成聖牽涉品格的重塑，我們又當如何理解這過程的機制呢？在本書的第一章中我們曾經討論人的性格形成過程，以「嵌套」（nesting）的觀念說明過去的經歷如何構成深遠的影響，到今天成為性格的定型，回顧先代表性格形成的公式：

$$X_n = X_n \cup \{X_{n-1} \cup \{X_{n-2} \cup \{X_{n-3} \cup \{\dots \{X_0\} \dots\}\}\}$$

$X_n$  : 位格者現今的性格

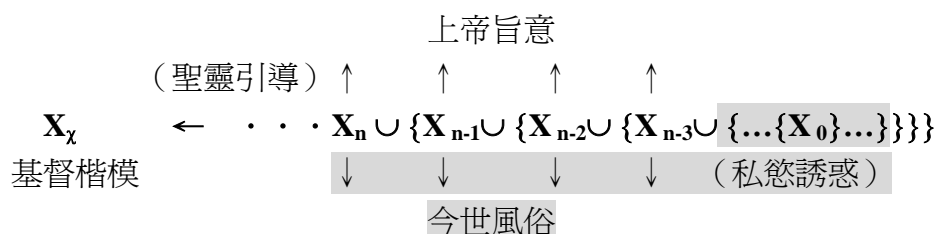
$\{X_{n-1} \cup \dots\}$  : 位格者於現今之前已被模造的性格遺留的「效應」

$n, n-1$  : 指可被數點構成模造性格的事件

但是在重生的經歷中，人因為得著清潔的良心和聖靈的內住而開始嶄新的歷史，我們可以從三方面看這改變，起點是聖靈的重生，終點是基督的楷模，過程是品

<sup>26</sup> 新約其他羅列罪惡的經文包括：可七 22；林前六 9-10；提前一 9-10；提後三 2-5 等。

格 (moral character) <sup>27</sup> 的重塑。假如說，某人在 **n-3** 的時候經歷聖靈重生，我們理應期待從此開始有聖靈引導的生活，但是在此之前的生活習慣仍然會構成慣性的影響，成為以後每次抉擇的掙扎：



如何減少過去惡習的影響是在於順著聖靈的帶領重新調整生活行為，例如：「從前偷竊的，不要再偷；總要勞力，親手作正經事，就可有餘分給那缺少的人。」（弗四 28）保羅是要通過改變過去每一個有問題的行為，去建立新的生活模式（pattern of life），因為生活模式的不斷重複可以深化為內在品格，這是「位格內涵」的模造，成為更合乎聖靈居住的環境。保羅十分看重生活模式的改造，如何從隨從「今世風俗」的生活扭轉過來，因為外在的風俗反映著浸淫在這樣的文化環境中的人的內心世界（弗二 1-3），所以他要求我們「不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為上帝的旨意，是善良的、純全的、可喜悅的旨意。」（羅十二 2）「心意更新而變化」（μεταμορφουσθε τη ἀνακαινώσει του νοος）所指的是從心志的調整開始，改變喜好的內容，不再為取悅自己私慾的滿足，而是追求取悅上帝，遵行祂的旨意，從而產生新的價值觀：屬於上帝旨意的才是美好的。又要調整思想生活內容，包括「真實的、可敬的、公義的、清潔的、可愛的、有美名的」都應多多思念（腓四 8；西三 2），並生活態度的改變，不再徇華浪費，乃是知足常樂（提前六 6-9）。

對於現存的惡要除掉（弗四 31；西三 5；彼前二 1），將罪揭發於光明中是有效的方法（弗五 11），面對試探的誘惑要防備（彼後三 17），抵擋魔鬼的攻擊（彼前五 9），禁戒私慾、遠避淫行（彼前二 11；帖前四 3）甚至從引誘的危險中逃脫出來（提前六 11；提後二 22）。從心靈版圖的角度看，那些已經得著的地方要謹守以免失去（帖前五 21），還沒有的要繼續開拓追求（提前六 11；提後二 22），效法屬靈人物的典範（腓三 17、四 9；帖後三 7），從他們身上學習其言行、愛心、信心、清潔的生活（提前四 12；多二 7）。另外，受苦是除掉肉體私慾誘惑的特效藥，對於因犯罪而受苦的人，痛苦的後果成為日後再犯的鑑戒，必須計算代價，同時也會使犯罪的人更加認識自己而謙卑（參箴十三 24，廿二 15）。不過彼得也勸勉信徒要效法基督有為義受苦的心志：「基督既在肉身受苦，你們也當將這樣的心志作為兵器，因為在肉身受過苦的，就已經與罪斷絕了。」（彼前四 1）這裡所暗示的是痛苦與享樂背道而馳，肉身經歷苦難就像被火焚燒過一

<sup>27</sup> 在此定義「品格」為有道德義的性格。

樣，會使身體對來自私慾的誘惑變得遲鈍（desensitization）。另一方面，也是在經歷苦難中，逼使我們更容易向上帝開放，在「無奈」中等候祂的拯救，百般的試煉成為信心的試驗，生命經過去蕪存菁之後最終能夠使信心堅固（彼前一 6-7），這些都是品格塑造必經的過程。<sup>28</sup>

#### 16.4 讓聖靈充滿的姿勢

人的品格反映了內在的心靈環境，隨從今世風俗的人讓邪靈留了立足之地，在他裡面運行（弗二 1-2）；同理，有基督品格的人有聖靈的充滿：「不要醉酒，酒能使人放蕩；乃要被聖靈充滿（πληρουσθε ἐν πνεύματι）」（弗五 18）。在此，保羅以醉酒和聖靈充滿做對比的原因顯而易見，兩者都有經歷忘我境界（ecstasy）的表現，但是兩者的基本不同在於沒有約束的放蕩與可以自我節制的喜樂，結果是能夠用各樣的方式來讚美上帝與存謙卑順服的心（19-21 節），值得注意的是保羅所發出的是「命令」，首先是禁止的命令，跟著是執行的命令。「充滿」在此所用的字是 πληρω, <sup>29</sup>另外跟聖靈充滿相關而使用這動詞的經文就只有使徒行傳十三章 52 節，提到門徒被喜樂和聖靈充滿，與以弗所書五章 18-19 節這裡的內容十分接近，意思似乎是表達了人向上帝全然開放的心靈狀態的自然結果，有別於其他因特別事工需要聖靈「充滿」（πιμπλημι）<sup>30</sup>的能力，比如聖靈降臨時講方言（徒二 4），使徒開始講道時的勇氣（徒四 8、13），保羅得救時被醫治（徒九 17）和得著責備的能力（徒十三 9），或者路加福音提到施洗約翰出生前發生的事：他父親撒加利亞被聖靈充滿說預言（路一 67），母親伊利莎白因聽到馬利亞的招呼而胎兒跳動（45 節），天使預言施洗約翰自己從出生就被聖靈充滿（15 節）。動詞 πληρω 和形容詞 πληρης 有相關的意義，在於表達充滿的「狀態」，聖靈充滿或者說「滿有聖靈」（full of the Spirit）是屬靈的人的常態性狀況，正如耶穌基督（路四 1）和耶路撒冷教會被選為執事（包括司提反在內）的人（徒六 3、5，七 55）和巴拿巴（徒十一 24）。如此看來，保羅要信徒被聖靈充滿的命令旨在勸導我們必須向上帝常常敞開心靈，讓聖靈自由運行其中，激發感謝、讚美與順從聖靈引導的心志，是信徒做為位格者其「位格延展」當有的正確姿勢（right posture of ekstasis）。

#### 16.5 信心發出的功效

<sup>28</sup> 魯益斯提出三方面苦難對成聖的可能貢獻：苦難顯明罪惡、苦難催逼人尋求上帝、苦難顯出人願意順服上帝的真誠。見 C.S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: MacMillan, 1962), pp. 92-102.

<sup>29</sup> 斯托得提出這動詞在此經文中的時態共有四個特點，除了是個命令以外，還有是多數對象表達了聖靈充滿的普遍性、進行式顯明聖靈充滿狀態的維持，被動語態指向我們有準備讓聖靈充滿的環境的責任。見 John R.W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today*, 2<sup>nd</sup> ed. (Downers Grove: IVP, 1979), pp. 60-61.

<sup>30</sup> 這詞在新約為路加所使用描述聖靈以外顯的方式充滿人，相對而言是特別用詞。見 R. Schippers, “πληρω” in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, vol. 1 (Grand Rapids: Zondervan, 1981), p. 735.

這樣的開放態度也延伸到對於上帝信靠的心，所以司提反和巴拿巴都被稱為是滿有聖靈與信心的人（徒六 5，十一 24）。如果遵行上帝的旨意是成聖的關鍵，那信心便是突破妨礙遵行的要素，信心是人做為被造的位格者依靠創造主的上帝達成祂的旨意，其主動性在於勇於回應上帝的邀請，以發展被造位格容納上帝恩典的潛量（capacity for grace）：人在信心中可以明白其需要（epistemologically capable），卻自己無能力滿足（ontologically incapable），需要信靠上帝恩典來落實，人的信心成為上帝恩典的「容器」（faith as container of grace）。可以幫助說明「容器」觀念的是耶穌按才幹受託的比喻（太廿五 14-30），這個比喻的著力點是在推翻一般人所認為平均主義的合理性，假設多得的人應當分給少得的人的原則，但是耶穌剛好持相反觀點，認為多有的更應加添，少有的連本來有的也要拿走，背後是優化可發展性的原則，讓責任人增加既有的「承擔能力」，問題焦點是在個別位格者本身的「容量」，而非普遍平分的均勻性。比喻所象徵的是每個受託者願意付出多大的勇氣敢於接受主人的挑戰，願意接受的就得獎賞，只看見自己的有限而不願嘗試的便證明這人沒有承擔能力，是不值得被信任的人。<sup>31</sup>從信仰的角度看，值得信賴的人（πιστος）和人的信心（πιστις）是相關的，能夠忠於上帝所託的人必然是勇於信靠上帝成事的人。信心是人做為被造的位格者獨有的承擔，這承擔力的擴展就是信心的成長，信心的歷程並不止於重生得救，乃是由信心開始又是以信心完成的成聖過程，上帝藉著基督的福音給予人的義是「本於信，以至於信」的（羅一 17），因此信心是被造的位格者向上帝開放所產生時刻不斷的依靠，健康的信心是在動態中持續增長的，每次成功運用信心都成為下次遇上更大挑戰的力量。

在遵行上帝旨意上需要勇氣來回應祂的呼召，在諸多壓力及危險中堅守真理的道，希伯來書十一章那些信心偉人的見證都說明了信心成為突破攔阻的力量，不是來自個人自己的，而是因相信上帝應許必能兌現而來的盼望，默默信靠賜應許的神的同在，沿途看顧與引導，雖是投入自己未知的旅途，但卻明白上帝有十足的把握。亞伯拉罕回應上帝的呼召離開本族本鄉的時候還不曉得要那裡去，卻因相信上帝應許的引導而「遵命出去」（8 節），值得注意的是這些信心的偉人去世時都不一定看到所應許的最後結果（13 節），表明了履行信心的「過程」本身有重大價值，信心不但讓他們完成階段性的使命，也在順從遵行上帝的話的過程中，使他們被模造成為更能容納上帝恩典的人；換言之，在信靠上帝的經歷中「位格內涵」是被雕塑成為更像耶穌基督的了（參加四 19）。

## 16.6 成聖與召命

---

<sup>31</sup> 比喻的解釋參 R.T. France, *Matthew*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: IVP/Grand Rapids: Eerdmans, 1985), pp. 352-354.

從信心歷程的角度看來，我們理應把成聖看作上帝給我們人生召命的終極目的，成聖跟我們個人歷史中上帝所給的特別呼召息息相關，因此，上帝給個人的召命的背後就有了品格重塑的價值與意義。<sup>32</sup>在初代教會的社會制度下，信徒的召命常常就是他本來所處的環境所決定，但是從成聖生活上產生態度上的改變，就看見信主的人的一生產生新的價值（林前七 17-24）。上帝給人生召命是宏觀的，但是必須在每天微觀的生活中落實，每一個相關的抉擇我們都必須問：這跟上帝給我的召命有何關係？因為我們日後需要向祂有所交代，在這世界上我們如何善用或誤用所託付的時間、生命、資源、才幹（約十七 15），最終的問題是我們的「身體」（physical body）既然已經不再做罪的奴僕，又如何做了義的奴僕（羅六 13、19）？當把人生的召命拉回到生活層面就無法逃避如何運用生命這道德責任，而如何履行道德責任正是成聖的關鍵議題，是出於信心還是憑著眼見？是願意承擔或是逃避？當我們以信靠上帝的心出發，我們就可以確定祂必保守到底。保羅的一生就是為完成上帝給他的召命而努力，完成這責任結合了成聖的意義，為要得上帝為他預備的冠冕，他常常自我提醒：「我奔跑不像無定向的；我鬥拳不像打空氣的。我是攻克己身，叫身服我，恐怕我傳福音給別人，自己反被棄絕了。」（林前九 26-27）他能夠「忘記背後，努力面前的，向著標竿直跑」（腓三 13-14）。或許我們個人的人生召命所能達成的事情本身對於上帝而言並非有不能取代的價值，正如末底改向王后以斯帖的提醒說：「你莫想在王宮裏強過一切猶大人，得免這禍。此時你若閉口不言，猶大人必從別處得解脫，蒙拯救；你和你父家必致滅亡。焉知你得了王后的位分不是為現今的機會麼？」（斯四 13-14）上帝看重的可能是遵行這召命對於我們的屬靈益處，讓我們更加因信心經過操練，更能準備好迎接那在基督裡為我們所預備那豐盛的恩典（彼前一 5-9）。

### 問題討論

1. 比較東、西方教會對靈命成長的觀點。
2. 為何成聖需要包括身體復活？
3. 以羅馬書為基礎探討向罪死、向上帝活的意義。
4. 聖靈充滿是甚麼意思？如何被聖靈充滿？
5. 信心於靈命進深有何重要性？
6. 聖徒為何需要明白上帝給他的召命？
7. 讀愛德華滋的《宗教情操真偽辨》，並寫 2000 字的讀書報告。

---

<sup>32</sup> 關於召命與聖靈引導的討論，見本書第十三章，並 Smith, *The Voice of Jesus*, pp. 183-201；一般討論見 Douglas J. Schuurman, *Vocation: Discerning Our Callings in Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)；神學論述參 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV.3.ii, (Edinburgh: T&T Clark, 1962), pp. 481-680.



## 第十五章 附錄

### 愛德華滋論宗教情操<sup>33</sup>

約拿單·愛德華滋（Jonathan Edwards, 1703-1758）為美國早期奮興佈道家和傑出神學家，曾任前普林斯敦大學校長。對於信徒生命成長歷程的宗教情操的理解有特別建樹，下文反映他對情操在屬靈生命中之價值定位，認為是真信仰的活潑動力所在：

The fervent exercises of the heart and lively actions of the inclination and will determine much of true religion. The religion which God requires and will accept does not consist of weak, dull, and lifeless wishes which scarcely raise us above indifference. In His Word, God insists that we be “fervent in spirit” and actively engage our hearts in religion. “Be fervent in spirit, serving the Lord” (Romans 12:11). “And now, Israel, what does the Lord your God require of you but to fear the Lord your God, to walk in all His ways, and to love Him and to serve the Lord your God with all your heart, and with all your soul?” (Deuteronomy 10:12, cf. 6:4, 6; 30:6).

真信仰大部分反映在心中的熱切和心志的活潑行動上。上帝要求與接納的信仰並非軟弱乏味，或是缺少生命力的希望，讓我們覺得無關重要。按照上帝的話，祂要求我們「靈裡熱切」和以真心積極參與信仰。「心裡火熱，常常服事主」（羅十二 11）。「以色列，現在主你的上帝要求你的不是敬畏主你的上帝，遵行祂的道，愛祂並盡心盡性服事主你的上帝嗎？」（申十 12，參六 4、6；卅 6）

We are nothing if we are not in the earnest about our faith and if our wills and inclinations are not intensely exercised. The religious life contains things too great for us to be lukewarm. True religion is always a dynamic thing. Its power is in the inward exercises of the heart. So true religion is called “the power of godliness,” to distinguish it from those mere external appearances of religion that are just “the form of godliness.” “Having a form of godliness, but denying the power of it” (2 Timothy 3:5). The Spirit of God is a spirit of powerful holy affection in those who have a sound and solid faith. God is said to have “given the spirit of power, and of love, and of a sound mind” (2 Timothy 1:7). Likewise when a person receives the Spirit of God in His saving and sanctifying influences, he is said to be “baptized with the Holy Ghost and with fire.” The Spirit of God excites such power and fervor in hearts that they “burn within them,” as it was described of the disciples in Luke 24:32.

---

<sup>33</sup> Jonathan Edwards, *Religious Affections: A Christian's Character Before God*, ed. James M. Houston, Classics of Faith and Devotion (Minneapolis: Bethany, 1996), pp. 8-9.

如果我們對信仰不真或我們的意志心思不誠，我們便不算甚麼。信仰生活所包含的事情是遠超過我們可以等閒視之，真信仰永遠是動態的，其能力在於內心的活動，因此真信仰有稱「敬虔的能力」以便將只徒外表「有敬虔外貌」的人分別開來。「只有敬虔的外貌，而缺乏敬虔的能力」（提後三 5）。對於有健康確實信仰的人上帝的靈是給予強而有力聖潔情操的，上帝被稱之為「賜予剛強，仁愛，謹守的心」（提後一 7）。同樣，當人接受上帝聖靈的拯救與聖化的工作時，這人便被認為是「受了聖靈與火的洗」，上帝的靈在人心中激發如此的能力與熱誠，甚至「在他們裡面燃燒起來」，正如門徒在路加福音廿四章 32 節所形容的一樣。

Faith can be compared to vigorous exercises such as running, wrestling, or straining for a great prize or crown. It can also be used to describe fighting strong enemies who seek our lives as in warfare or the siege of a city or kingdom.

信心可以比喻為要得大獎賞而奔跑、摔角或竭力追求，也可以用來形容為與強敵爭鬥，正如在戰爭中要奪我們的命或把一城或一國圍困。

True grace has various degrees. Some are only babes in Christ, and in their inclinations and will toward divine things are still comparatively weak. Others, however, have vigorously exercised the power of godliness, and this enables them to prevail above all carnal or natural affections, and to overcome them effectively. Every true disciple of Christ “loves Him above father and mother, wife and children, brothers and sisters, houses and land; yes, even more than his own life.” True religion intensely exercises the will.

真正的恩典分不同程度，一些只是在基督裡的嬰兒，在對於神聖的事情上的心思意志仍然相對軟弱，其他的人則盡力使用敬虔的能力，這使他們得以勝過所有情慾或是自然的情感，並且得勝有餘。每個基督的真門徒「愛他超過父母、妻兒、兄弟姊妹、房屋田產；是的，甚至過於自己的性命。」真信仰是極力運用意志的。

## 第十七章 「一次得救」論爭的出路<sup>34</sup>

摘要：「一次得救」的論爭是中國教會近年的神學議題，反映著早期宣教工場不同宗派背景的影響。更廣義而論，從初代教會至今，這議題仍然是普世教會所關切的。聖經支持一次得救得精神，但是沒有形而上的前設。

關鍵詞：一次得救、聖徒堅忍、命定與自由

### 17.1 探討「一次得救」問題的進路

當中國大陸教會在爭論「一次得救」與「多次得救」問題的時候，所關心的到底是什麼呢？<sup>35</sup>堅持「一次得救」者應該看到得救是嚴肅的事情，有如婚姻一樣，與基督的關係不可能隨便分開，而且只有在這樣的嚴肅關係中才能有安全的保證。另一方面，堅持「多次得救」的信徒所看到的是人在實際生活中可能的軟弱，跌倒退後是難免的事情，而滿有慈愛、恩典的上帝必定願意再次接納願意真誠悔改的人，故此，我們可以理解為何站在這立場的多有把問題看為成聖的過程。不過從主流教會神學的角度來瞭解，救恩的持守應該是屬於救恩論而非成聖論的問題，除非人自己主動離棄信仰，否則軟弱退後並不至於構成失落信仰的狀況。所以歷代正統教會雖然對於信徒是否可能最終失落有不同的觀點，但在基本精意上一致支持「一次得救」的立場。

從西方教會教義的發展進程，我們得承認奧古斯丁與加爾文在「一次得救」的立場上產生了主導力量，但是不能否認不同時代對此立場也有異議的聲音，似乎暗示主導思想中有偏頗或不足之處，未能使所有的信徒完全認同。約翰卡西安（John Cassian）等跟阿米紐所提出的都是針對質疑奧古斯丁和加爾文預定論中的歷史觀，假如上帝在永恆中決定了每一個人的得救「命運」，那到底人活在歷史中（起碼就救恩而言）的抉擇、行動是否缺乏了應有的實在性，這問題具體呈現於上帝與人互動過程中個人自由意志的運用上，我們如何能夠確保聖經真理的雙面性——上帝自由的主權與人回應的責任？也許我們需要聆聽異議聲音內含的忠告，允許以奧古斯丁預定論為基礎的主導思想有再思的空間。要正本清源下文探討焦點從初代教會的教父神學出發，<sup>36</sup>並以系統神學歸納回應。

<sup>34</sup> 本章為兩篇拙文內容，原題目為〈從教父神學看「一次得救」〉和〈「一次得救」論爭的可能出路〉，分別刊登於《中國與福音季刊》第一卷第三期：保守與堅信（2001.7-9），頁 27-41 及 105-119。

<sup>35</sup> 論爭的歷史背景，見趙天恩，〈得救確據之爭辯導論〉，《中國與福音季刊》第一卷第三期：保守與堅信（2001.7-9），頁 9-25。

<sup>36</sup> 教父所指並非天主教神父，而是初代教會神學家。

在我們討論教父神學對「一次得救」這看法之先，必須澄清這用詞並沒有在教父的著作中出現，但是假設我們認定這詞的意義為信徒得救以後能堅忍到底的話，那奧古斯丁應該是發展這觀念的主要人物，在這觀念裏包含了兩個相關問題：一個信主的人會否失掉信仰，又一個曾經失掉信仰的人能否再次悔改？在奧氏之前的時期，我們得從別的相關思想來探討「一次得救」。要瞭解尼西亞會議以前的教父的看法，我們可以「贖罪」(penance)——就是教會如何面對信徒受洗後犯罪的問題——作為線索。<sup>37</sup>從尼西亞會議至奧古斯丁時期的其他教父著作，則以「預定」與「自由意志」的討論內容來推斷他們對信徒堅忍這課題產生的可能涵意。至於奧古斯丁，我們將探討其觀點與他人的看法之分別，並造成分別的因素，還有在他以後，東、西方教會對「一次得救」觀點發展的不同路線。

## 17.2 前尼西亞教父的贖罪觀

初代教會對於信徒得救的認定是在於領受洗禮，<sup>38</sup>在洗禮中所有過去的罪都得以洗清，但問題是假如信徒在洗禮後再犯罪，尤其是如殺人、奸淫、背道等特別大的罪，到底還有沒有再次被赦免的可能呢？教會在第二世紀的思想主流是傾向於認為那些故意犯罪的人不會有第二次悔改的機會，黑馬(Hermas)在其作品中提到當時「某些教師」(指當時有代表性的教師)的意見，認為洗禮是唯一赦罪的管道，言下之意是說洗禮後犯罪就沒有再悔改的可能。<sup>39</sup>另外，游斯丁(Justin)也表示受洗後的生活應該是聖潔無暇的。<sup>40</sup>這樣的看法也許是延續了使徒時期的想法，比較明顯的是希伯來書六章 4-6 節對可能背道的信徒的嚴正警告，其次是約翰一書五章 16-17 節勸導信徒不必為犯了可至死的罪的人禱告，就是保羅在加拉太書五章 2-4 節對快要離棄純正福音的信徒的嚴厲責備也似乎有同樣的味道。

這時期的教導在大體上雖然承認洗禮是唯一赦罪的管道，信主後理當保守自己過聖潔的生活以外，但是也有考慮人可能的軟弱，在受洗後一段長時間是可能因試探而犯罪，所以牧人指示黑馬，對於那些準備信主或剛剛信主的人來說，罪都在洗禮中被除去，但是像黑馬已經信主一段長時間的信徒，情況卻有不同，因為是有可能因軟弱而犯罪，所以還有一次悔改的機會，但如果之後再屢次犯罪就

<sup>37</sup> 此部分參考 Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 198-199, 217-218.

<sup>38</sup> 洗禮從教會開始就作為基督信仰的入門禮儀，參 Williston Walker, *A History of the Christian Church*, 3<sup>rd</sup> ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), pp. 86-87.

<sup>39</sup> *Commandments* 4.iii. 除非有另外說明，否則本章使用的教父著作英語名稱及引述內容皆基於以下文獻集：*The Ante-Nicene Fathers*, eds. A. Roberts and I. Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980-1985 [reprint]); *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series I, ed. P. Schaff, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1980-1983 [reprint]); *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series II, eds. P. Schaff and H. Wace, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979-1983 [reprint]).

<sup>40</sup> *Dialogue with Trypho* 44.iv.

不能再悔改了。<sup>41</sup>這外加的一次悔改機會應該並非指日常生活中的過犯，而是指較嚴重的罪，也包括了如姦淫<sup>42</sup>、背道等大罪。不過，背道的罪也得分別是否從心裏否認主，如果是真心否認主的就難以確定再悔改的機會。<sup>43</sup>革利免（Clement of Alexandria）也假設了受洗後信徒可能犯罪，而教會應當加以懲處，目的是要阻止以後再犯，除了已經定意的背道者以外，跌倒的人應該回溯過去的脚步而悔改。<sup>44</sup>從此得知，第二世紀的教會在注重得救的一次性的前提下，確實也體諒人在世上的軟弱，但是無論如何軟弱也似乎沒有辦法接受從心裏發出的背道。

第三世紀的特土良與黑馬牧人的觀點一致，提出信徒在受洗後有一次悔改的機會。他把犯罪與聖潔生活的分別歸為從屬的問題，就是信主後犯罪的人是從救恩中再次回轉到魔鬼那裏，把魔鬼放在主的前頭，寧願作其僕人。特土良這角度突顯了問題的癥結，把信主後的犯罪從行為層次提升到信仰的核心層次——這人是屬於基督還是屬於魔鬼？他基本上否認人可以把行為與內心信仰分割。<sup>45</sup>在這個前提下，特土良肯定一次悔改的鄭重性，以沉船比喻信徒應有的悔改心態，認為凡曾經遭遇沉船危險的人懼怕第二次遇險是理所當然的，從罪惡中被救拔的人也應該同樣懼怕再掉在罪惡的深坑裏。故此，第二次的悔改機會是不得已的，是上帝體諒信徒在魔鬼的攻擊下可能軟弱而給予的特別恩典，並非鼓勵信主後信徒可以隨意犯罪。因為上帝顧念我們，所以雖然悔改的大門在洗禮的時候已經關上，但是上帝仍然留下一個夾縫，允許一次過的再悔改的機會。<sup>46</sup>

特土良對於接受第二次悔改的人不單要求內心的悔改，而且必須有外在的行動表明內心的悔意。這在眾人面前公開的悔罪行動稱為「徹底的懺悔」（*εξομολογησις* 或 *exomologesis*），是唯一主所設立能保守在受洗後犯罪的信徒不致下地獄的途徑。當事人需要披麻蒙灰，禁食禱告，痛悔哭泣，在眾長老面前下跪，並且眾弟兄需為他代求。<sup>47</sup>不過，在加入孟他努派（Montanism）以後，特土良傾向更加嚴謹，對罪有輕重之分，認為輕的可以通過主教得赦免，然而重的卻得求上帝自己憐憫，表明他後期的思想中，不一定覺得「徹底的懺悔」行動適用於犯下極嚴重大罪的信徒。<sup>48</sup>其實特土良的觀念大致代表了第三世紀東西方教會的立場，對於日常生活的一般過犯，信徒可以通過禱告及互相饒恕自行處理，但比較嚴重的罪過則得經公開的懺悔贖罪，至於重大罪惡如姦淫、謀殺、背道等

<sup>41</sup> *Commandments* 4.iii.

<sup>42</sup> 同上 4.i.

<sup>43</sup> *Similitude* 9.xxvi.

<sup>44</sup> *Stromata* IV.24; *Fragments* XI.7

<sup>45</sup> *On Repentance (De paenitentia)* V.

<sup>46</sup> 同上 VII.

<sup>47</sup> 同上 IX-XII.

<sup>48</sup> *On Modesty (De pudicitia)* XVIII. *On Modesty* 寫於特土良晚年（220 年代），針對處理姦淫罪的問題。參“Tertullian, Quintus Septimus” in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. F.L. Cross, et al. (New York, etc.: Oxford University Press, 1990), p. 1352.

是否可被教會赦免，則因不同的地區與年代而有所差異。<sup>49</sup>

從最早期的教會如何處理信徒犯罪的角度來看「一次得救」的問題，我們可以歸納教會對洗禮鄭重其事，表明悔改的信心行動的一次性（once for all），雖然當信徒受洗後犯罪，教會仍給予有再一次的悔改機會，但卻不能忍受屢次犯罪屢次悔改的情況，所以第二、三世紀的教父思想中肯定沒有支持「多次得救」的觀念。但是在洗禮的一次性中卻並不否認信徒會有跌倒的可能，而已經跌倒的人能否繼續在救恩之內則成爲一個開放的問題，要視乎當事人再悔改的決心，願意公開自己的不是，當著眾人面前表白懊悔所犯的罪。這時期的教會並非在形而上的層次，從上帝永恆的揀選來肯定得救的一次性，乃是從歷史層次的歸屬互動關係來瞭解救恩在個人身上的持續性。唯有屬於基督的人才是得救的，而跌倒的信徒必須回轉才有可能仍然繼續被保守在基督裏。

### 17.3 尼西亞時期教父的預定觀

要從奧古斯丁之前的教父著作中尋找系統性的預定論並從中引伸信徒堅忍的理論是白費心思的，正如伯利坎（J. Pelikan）所觀察，在奧氏時期的神學氣候是鼓吹自由意志與人需要爲自己承擔責任的觀念。<sup>50</sup>加帕多家教父（Cappadocian Fathers）中的女撒貴格利（Gregory of Nyssa）解釋上帝的揀選的公平性時表示了上帝願意又能夠拯救所有願意悔改的人，問題只在於人接受還是拒絕上帝的呼召，因爲上帝允許我們掌管自己的意志抉擇，故此不信的責任理所當然落在那些拒絕救恩的人身上。<sup>51</sup>就是安波羅修（Ambrose）在解釋羅馬書八章 29 節的時候也是認爲上帝先預知人的公德然後才預定人的獎賞，顯然把得救的主動性放在人的自由意志上。<sup>52</sup>（安波羅修的看法其實早在第三世紀俄利根（Origen）的時候已經提出。<sup>53</sup>）雖然如此，在尼西亞時期的教父中，阿他那修（Athanasius）對於預定的看法滿有獨特之處，而且跟前述的贖罪觀念一致。

阿他那修在討論以弗所書第一章關於我們怎樣在創立世界以前在基督裏被預定的時候，認爲是上帝預先的設計，使基督成爲我們的救贖管道，<sup>54</sup>在我們存在以先，基督預先當了我們的代模（ἡμεν προτετυπωμενοι）。<sup>55</sup>上帝預定我們在基

<sup>49</sup> Kelly, *Early Christian Doctrines*, pp. 216-219.

<sup>50</sup> Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: Chicago University Press, 1971), p. 280.

<sup>51</sup> *The Great Catechism (Oratio catechetica magna)* xxx.

<sup>52</sup> *Of the Christian Faith (De fide ad Gratianum)* V.vi.82.

<sup>53</sup> On Prayer (De oratione) vi.3. 見 Origen, "On Prayer," in *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles, book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homilies XXVII on Numbers*, trans. and intro. R. A. Greer (New York: Paulist, 1979).

<sup>54</sup> *Four Discourses Against the Arians (Oratione contra Arianos)* II.xxii.75.

<sup>55</sup> 阿他那修的「代模」觀念可能與第二世紀的愛任紐的「眾人包涵在基督裏」（recapitulation）相關。參 *Irenaeus Against Heresies (Adversus haereses)* V.xxiii.2.

督裏得救的意思，莫過於披上基督，承受那在創世以前為我們設立的救恩。<sup>56</sup>阿他那修相信，有真信心的人雖然在世上會遭遇各樣困難，但是由於建立在對上帝的話的反復默想而產生對上帝的愛，而擁有「向上帝不動搖的開放心態」（*unshaken disposition towards Him*）。相反，那些沒有真信心的人則不會持守信仰，雖然能暫時守著所傳的道，但是將因世界的吸引及纏累，或遭受逼迫而放棄。

57

在阿他那修的討論中，字裏行間提出了一個十分重要，關於永恆如何與歷史關聯的思想，就是上帝在永恆中的救贖旨意是通過歷史來實現，首先是基督在歷史中成為肉身，成就了上帝在創世前所定的救贖計劃，另外個人如何成為這永恆計劃的受惠者，則是藉著披上基督已經成就的救恩，人在救恩之內就可以保守自己共享救恩賦予的永恆，不必與其他萬物一同經歷朽壞的過程。<sup>58</sup>簡而言之，上帝永恆的救贖旨意與歷史中的落實過程各有其真實性，而且不能分割，是超歷史的融入歷史中，又把歷史帶回超歷史的層面。在上帝的永恆中雖然決定了道成肉身作為救贖的管道，但卻並未預先決定那一個特定的個人才能夠或必然承受救恩。唯一的決定性，仍然是個「從屬問題」，就是在基督裏的人才得救的人。不過這又並不是說如「多次得救」論所假設的，人可以隨便「進出基督」，阿他那修嚴正的表明唯有真信心才能持守到底，這持守的成功是由於真信心所產生的果效，就是對上帝的心態的改變。可以說，阿他那修是從位格神與位格人相遇的角度來瞭解信徒堅忍到底的問題，從神人關係的鄭重性來看得救的一次性。

#### 17.4 奧古斯丁與「聖徒堅忍」

從邏輯推理的嚴謹性來說，我們得承認奧古斯丁把「一次得救」的觀念發展到巔峰。也是這邏輯性使他處理「聖徒堅忍」的問題時，跟阿他那修有滿不同的角度。奧氏並沒有以基督成為眾人的救贖管道作為上帝揀選的核心，<sup>59</sup>而是把重點放在上帝永恆對個人得救的預定揀選上。既然人的得救與否在永恆中成為定案，在歷史中上帝就按照這旨意呼召及保守被揀選的人，因此，凡被揀選的都必然得救，而且能夠堅忍到底。這樣，「信徒」是否堅忍並非可以自決的事，頂多是認知層次的問題而已，從人的角度既然無法知道上帝是否揀選某特定的個人，因此對所有「已經相信」的人的警戒還是必要的。在奧古斯丁的觀念裏，永恆與歷史成為了對立的關係。

<sup>56</sup> *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 76: "How then has He chosen us, before we came into existence, but that, as he (Paul) says himself, in Him we were represented beforehand? And how at all before men were created, did he predestinate us unto adoption, but that the Son Himself was 'founded before the world,' taking on Him that economy which is for our sake?"

<sup>57</sup> *Festal Letters [Easter 339]* XI.4.

<sup>58</sup> *Four Discourses Against the Arians* II.xxii.75-76.

<sup>59</sup> 這並非說奧古斯丁不提這點，但是在他的整體的預定論架構中卻沒有佔應有的重要性。Cf. *On the Predestination of the Saints (De predestinatione sanctorum)* xv.31.

這些都在奧氏第一本處理有關「聖徒堅忍」的論著《警戒與恩典》中有清楚的表達。<sup>60</sup>論到如何解釋「上帝願萬人得救」時，奧古斯丁認為「萬人」是指被預定得救的人而言，並非真的指所有的人。在落實上帝的預定過程中，上帝能夠完全掌握那特定的個人必定相信，因為人的意志都在上帝的影響之下。<sup>61</sup>他認為上帝雖然對所有的人發出呼召，但是唯有哪些被預定的，就是所謂「按上帝旨意被召」的，才會堅忍到底，中間或有暫時離開信仰的，但最終仍然會回轉。<sup>62</sup>上述的觀點最大的問題是怎樣解釋有些人曾經誠懇相信，後來卻又完全離開信仰的情況？奧古斯丁以為這些人是蒙受了上帝「暫時的恩典」作為上帝的兒女，但是與被預定永遠成為上帝兒女的有別。<sup>63</sup>至於誰是蒙揀選的對於我們在世的人來說是個差不透的迷，既然如此，我們只好對每個「信徒」都發出警戒，以至被揀選的人因此回轉，而未被揀選的人也因沒有悔改而被定罪。<sup>64</sup>

奧古斯丁的救恩論為什麼會發展出與他同時期的教父所沒有的，富有濃厚命定意味（deterministic）的邏輯體系呢？歸根到底這並非在他後期跟伯拉糾的爭辯的時候才產生，而是源於反摩尼教的背景。<sup>65</sup>在反摩尼教的過程中，奧古斯丁主要把摩尼教的宇宙二元論所提出「惡的由來」的問題，嘗試在基督信仰的一元神觀的框架內來作回應。故此，就是在思考個人得救的問題上，也無法迴避這問題的宇宙論層次涵義，就是每個人在善與惡的掙扎中的定位與前途命運的問題。另外，當回應摩尼教的時候，奧古斯丁更「以其人之道還至其人之身」的原則，利用摩尼教對於「善」等同「美」的定義，再融進新柏拉圖思想作為他發展「至善」、「個人的惡」和其預定論中的「宇宙觀架構」的基本觀念。因著奧氏不斷強化「個人的惡」的觀點，又配套在新柏拉圖主義以和諧為美（aesthetic view of goodness）的角度所預設的「宇宙觀架構」中，最終逼使個人的救恩問題被提升到宇宙論層次，成為上帝對宇宙的永恆性計劃的一部分。這樣正可以解釋為何有人得救，也有人失落，有人能堅忍，但卻有人半途離棄信仰，因為所有都是上帝永恆旨意的一部分，在歷史中落實到每個人身上。得救是一次的，因為是與否上帝都一次過在永恆中決定了！奧氏的預定觀可以說早在 397 年寫 *Ad Simplicianum II* 已經定調，到十多年後的反伯拉糾辯論中成為他鮮明的立場。

### 17.5 奧古斯丁後對「一次得救」的看法

<sup>60</sup> 除了《警戒與恩典》*On Rebuke and Grace*，另外兩卷關於同樣主題的論著是《聖徒的預定》*On the Predestination of the Saints* 與《堅忍的恩賜》*On the Gift of Perseverance*，其實兩卷同屬一本書的上下冊。

<sup>61</sup> *On Rebuke and Grace (De correptione et gratia)* xiv.44-45.

<sup>62</sup> 同上 vii.16; ix.23.

<sup>63</sup> 同上 ix.20，另參 Henry Knapp, "Augustine and Owen on Perseverance," *Westminster Theological Journal*, 62 (2000): 78-83.

<sup>64</sup> *On Rebuke and Grace* xiii.40; ix.25.

<sup>65</sup> 本段落只是本文作者論文的結論摘要，反摩尼教的過程如何影響奧古斯丁的預定觀難以三言兩語交代清楚，詳情參拙著 *Lee, Augustine, Manichaeism, and the Good*.



經過反伯拉糾爭辯之後，奧古斯丁的神學在西方教會備受尊崇，特別在救恩論方面更成為了教會正統的標誌，然而也許是因著拉丁與希臘語言和其文化間的隔閡，他的思想對東方教會的影響則十分有限。第八世紀的大馬色的約翰（John of Damascus）是統合東方教會神學精華的神學家，在他的代表作《正統信仰》中的預定觀念仍然保存了過去東方教父所重視的神人間互動關係的思想，提到上帝預知一切但卻不預定一切，上帝預定所有在人能力掌控範圍以外的事情，但是上帝給人有運用意志的空間，沒有預先決定人意志能達的範圍內的事。這並非否定人須靠上帝的恩典才能發展、完成善的意願，而是堅持上帝讓人保留選擇善與惡時的最終決定權（final arbitration），因此人必須負起抉擇後果的責任。<sup>66</sup>這是「讓出空間」（yielded space）的觀念，假設了上帝的意志掌管一切，但又自願騰空給人做為位格者有運用意志的自由空間。東方教會在「一次得救」的觀念裏一直沒有奧古斯丁的命定論成份。

就自由意志的問題上，西方教會自從奧古斯丁提出預定論以後，就引起高盧（即現在的法國）地區約翰卡西安（John Cassian）等人的反駁。後人稱此立場為「半伯拉糾主義」（Semi-Pelagianism），論點在於說明人有自由意志，對於接受或拒絕犯罪有最終的抉擇，但是並非不需要上帝的恩典，當我們要對付罪惡的勢力而覺得懼怕和不足的時候，我們可以求上帝幫助與保護，因為祂比萬有都大。<sup>67</sup>在犯罪的歷程中，第一次是有決定性的，因為有過第一次的經歷，犯第二次就更容易，而且將越陷越深。其實，不論有沒有人內心本能的衝動作為誘因，人的犯罪都是自己自由的選擇作決定的。<sup>68</sup>在信徒如何堅忍的問題上，「半伯拉糾主義」似乎並沒有清楚界定得救與失落的界線，使警醒（watchfulness）與追求完備（pursuit of perfection）的目標連成一線。按他所說，屬靈的追求好比逆水行舟，必須自己不斷上進才能避免退後，常能謹守自己的才不致跌倒。<sup>69</sup>如此看來，所謂「半伯拉糾主義」似乎傾向支持所謂「多次得救」的觀點，把得救與成聖的問題連在一塊。雖然東方教父的傳統與「半伯拉糾主義」皆承認人的最終抉擇權，但是前者從神人互動關係中，對於上帝的主權性有較全面與中肯的瞭解，相反，可能由於約翰卡西安他們急於反駁奧古斯丁的命定觀，以致在堅持自由意志的論點內容上流於膚淺與失衡。不過假如撇開反伯拉糾的背景來看約翰卡西安等人的著作，也許跟一些東方教父如卡西安的老師屈梭多模（Chrysostom）的思想相差不遠。<sup>70</sup>

<sup>66</sup> *The Orthodox Faith (De fide orthodoxa)* II.xxx.

<sup>67</sup> *Cassian's Conference (Conlationes)* VII.viii.

<sup>68</sup> *The Institutes of John Cassian (De institutis coenobiorum)* VII.iv-vi.

<sup>69</sup> *Cassian's Conference* VI.xiv; VII.vi.

<sup>70</sup> Philip Schaff 有此看法：“We may say that in tendency and spirit he (Chrysostom) was a catholic Semi-Pelagian or Synergist before Semi-Pelagianism was brought into a system.” 見 Philip Schaff, “Prolegomena: The Life and Work of St. John Chrysostom,” in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. I, vol. 9, p. 20.

從以上的探討中，我們可以肯定基於信仰的鄭重性，在教父中的主流思想是支持「一次得救」的立場，中國大陸某些教會提出的所謂「多次得救」的說法其實是混淆了救贖與成聖的兩個層次不同的問題。但同樣在「一次得救」的前提下，奧古斯丁之前的教父（及之後的東方教會神學家）與奧氏本人的觀點，卻因著對於預定的瞭解不同而有分別。讓我們看這兩個立場如何解答本文開始所提的兩個問題。我們可以說從人觀察的角度，雙方都會同意信主的人有可能失掉信仰，而失掉信仰的人也可能再次悔改回轉，不過在解讀上看法各有不同。奧古斯丁會從預定的角度瞭解，被預定得救的人雖然暫時失落但最終必定回轉，哪些沒有被預定的人雖然暫時有信心，但最終必不能持守到底。至於其他教父，他們不先把信心分為「暫時」（非預定的）與「非暫時」，每個人的信心在上帝保守下按常理都應當持守到底，但是並不排除人自己自願或主動離棄信仰的可能性，當人最終不能持守的時候就不能成為上帝在永恆預定在基督裏得基業的受患者。從歷史的角度看來，奧氏的預定觀是先決性的（*a priori*）而其他教父的預定觀則是後決性的（*a posteriori*）；從永恆的定義來瞭解，前者的永恆觀與被造界時間分割，而後者假設了永恆超越時間但卻又能在基督裏跟歷史時間融合。到底得救與否是決定於上帝在永恆的宇宙性計劃裏的揀選，還是神人之間在基督內從屬關係的互動中？個人得救是形而上的抉擇，還是歷史中上帝與人在基督裏相遇的呼召與回應的結果？要衡量這些問題的是非對錯有待系統神學進一步處理。

## 17.6 時間與永恆

到底奧古斯丁的預定論所預設的永恆觀跟聖經所提供的有多大分別？舊約中的「永恆」（עולם）應該是指「無始無終」的意思，<sup>71</sup>例如詩篇九十篇 2 節說：「諸山未曾生出，地與世界你未曾造成，從亙古到永遠，你是神。」這說明了「地與世界」等被造界發生後的歷史時間是包涵在上帝「從亙古到永遠」的永恆裏，歷史時間與永恆並沒有對立關係。新約裏的「永恆」（αἰών）所指的也是一樣，表達了沒有開始與結束的時序（unlimited succession），而時間只是永恆的有始有終的部分。<sup>72</sup>不過當奧氏面對歷史時間與永恆之間的關係的問題時，他卻採取了另外的看法，有人問：「上帝在創世之前做什麼？」奧古斯丁的回答是上帝在創造世界前沒有造什麼。他想到的是要解決一個邏輯難題：假如時間與世界是同時發生，那上帝如果在創世以前已經經歷時間，這便成為矛盾。這逼使奧氏設想上帝在時間以外或以上的觀念，使上帝的永恆與世界的歷史世界分割開來，使得上述矛盾不能成立。<sup>73</sup>奧古斯丁其實借用了柏拉圖的永恆觀，認為上帝在時間外的

<sup>71</sup> *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. R. L. Harris, G. L. Archer & B. K. Waltke, vol. 2 (Chicago: Moody, 1980), pp. 672-673.

<sup>72</sup> Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (London: SCM, 1951), pp. 61-68.

<sup>73</sup> Augustine, *Confessions (Confessiones)* XI.xii-xiii.

「永存的現在」，超越了過去與未來，<sup>74</sup>在這思想的背後引進了柏拉圖的形而上與形而下世界在真實性問題上的二元對立觀念，認為形而下的歷史世界相對於形而上的永恆來說有如不確實的影兒。

「永恆」與「存有」(being)的關係密不可分，柏拉圖的永恆觀受其一元論的存有觀念(monistic idea of being)所支配著，奧古斯丁的本體論雖然有三一論之名，但其實脫離不了柏拉圖的一元論框框，產生的是「三一」的一元論(trinitarian monism)。<sup>75</sup>我們若要按聖經的觀點來瞭解永恆，得反過來先以三一論為基礎重新定義「存有」，東方教會神學對三一論的處理或許可以提供線索。前後兩種進路得出不同的本體論，柏拉圖的本體論以「東西」(object)為基礎，而三一論產生的本體論則以「具位格者」(person)為最終關懷。<sup>76</sup>聖經描述無始無終的永恆是站在人經歷時間的立足點上看，筆者相信永恆的實在性是建立在一個「必然性」上面——divine livingness——就是上帝在三位合一的相交中「必然活著」的神。

### 17.7 命定與自由

除了柏拉圖的永恆觀以外，奧古斯丁的預定論又假設了命定論(determinism)思想，是同時期教父的著作所沒有的，<sup>77</sup>歸根到底是他反摩尼教的行動構成了歷史因素。在反摩尼教的過程中，奧古斯丁必須以基督信仰的一元神觀來回應摩尼教的宇宙二元論。對於「惡從那裏來？」這問題，摩尼教提出簡易的答案，就是宇宙本來就有善與惡的源頭，每個人人生在世也都被命定丟進這爭鬥中。奧古斯丁認為上帝是善的源頭，所謂「惡」其實只是「善」的虧損，但是若能安置在合適的位置上，宇宙整體仍然是有從和諧而來的美善，從此角度，罪人雖然是惡，但上帝公義的審判卻能使宇宙保持和諧，在此「機制」下個人的善與惡就決定了「命運」。奧氏最早期思想贊同人類自決立場，認為個人可以憑自由意志選擇善或惡的道路，但後來卻漸漸認定個人的私慾完全控制著人的意志與行為，若非上帝的恩典，絕不能脫離滅亡的命運。而至於上帝如何決定給誰得救的恩典，則是在「永恆的宇宙性計劃」裏，是人無法測度的奧秘。如此，藉著普羅提納斯(Plotinus)的和諧美的觀念(aesthetic view of goodness)和奧古斯丁對人意志無能的認定，使摩尼教的命定論移植到奧氏的預定論裏去。<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Plato, *Timaeus* 37d, e.

<sup>75</sup> 參 J. Kevin Coyle, *Augustine's "De Moribus Ecclesiae Catholicae": A Study of the Work, its Composition and its Sources* (Paradosis, 25) (Fribourg: University Press, 1978), p. 332; 另拙著 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 11, n. 44.

<sup>76</sup> 參 John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), pp. 15-122; 另 *idem*, "On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood," in *Persons, Divine and Human*, eds. C. Schwöbel and C. E. Gunton (Edinburgh: T&T Clark, 1991), pp. 33-46.

<sup>77</sup> Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: Chicago University Press, 1971), p. 280.

<sup>78</sup> Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, esp. pp. 61-87.

到底奧古斯丁對人的意志無能的認定是否還有可以再思的空間？從他個人思想的發展進程看，預定論早在 397 年寫 *Ad Simplicianum* II 的時候已經定調，在這著作中表達了跟過去觀念不同的「突破」：他認為上帝預知人的信心與預知人的行為在邏輯上沒有分別，<sup>79</sup>人既然無法按好行為得救，也無法使用自由意志相信，人的意志是完全無能的。奧古斯丁在此將善行與依靠上帝的意志等同。不過，我們從羅馬書七章發現保羅對於在墮落實然狀態中掙扎的人，並未全盤否定其意志的所有功能，認為雖然行善是由不得我，但起碼「立志」是由得我。故此，保羅認為人意志的無能是在於意志轉化為行為這階段過程被扭曲了，無法按原本的善意落實。因此，按保羅的意見我們得承認人類意志的最深處仍然有選擇的「自由」(final arbitration)，但卻是個無法實際落實的「自由」。如此看，我們必須否定靠意志或行為「自力」(self-exertion) 得救的可能性，但是當承認我們仍然可以選擇是否「自棄」(self-yielding) 來回應上帝主動的呼召。換言之，「自力」與「自棄」理當加以分別，因為要靠好行為得救的是運用「自力」的意志，最終沒有辦法實現；但是在上帝發出呼召之後讓上帝的恩典自由運行幫助我們的那意願是「自棄」的意志，並非要自我實現 (self-actualize)，乃是讓上帝在我們身上完成祂的工作。保羅是極力拒絕「自力」的行為，卻十分鼓勵對上帝「自棄」的依靠，他否定立功之法，但推薦信主之法（羅三 27）。<sup>80</sup>

## 17.8 基督裡的神人互動

在奧古斯丁所採納的普羅提納斯的「和諧美宇宙觀」的預定論架構裏，只有上帝與個人的角色，基督卻沒有必然的位置，<sup>81</sup>所以奧氏的預定觀傾向以個人的揀選而並非以基督裏的揀選為核心 (individualistic rather than Christocentric)，這困難到加爾文則有所改善，但是由於多借重奧古斯丁預定的觀念，因此仍然被其原有的前設架構所框住。<sup>82</sup>就以弗所書一章所教導的，其實是以基督為中心的預定觀，透過基督這父上帝在創世以先所預定的救贖管道，所有以後在他裏面的人都有共同效法他模樣的目標，又能同得基業。在此沒有假設（或起碼突出）特定個人被預定得救的問題。這基本上是阿他那修對此段經文所瞭解的，認為在我們存在以先，上帝預先設計基督成為救贖管道，<sup>83</sup>當了我們的楷模。上帝對個人的

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 84; Augustine, *To Simplician (Ad Simplicianum)* II.ii.5-6.

<sup>80</sup> 路德與加爾文在這點也有不同看法，加爾文認同奧古斯丁以為信心是完全被動的，但路德卻認為人的信心有主體性，故此拒絕「不能抗拒的恩典」(irresistible grace) 的觀念，他相信人對上帝恩典的呼召有最終的選擇。參楊慶堃，〈「一次得救，永遠得救？」試論路德及加爾文的觀點比較〉，《中國與福音季刊》第一卷第三期：保守與堅信（2001.7-9），頁 53-54。

<sup>81</sup> Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, pp. 63-65.

<sup>82</sup> 巴特提出奧古斯丁和阿奎納的預定論皆屬抽象客觀性（非位格性）取向，雖然加爾文早期提出從基督及教會的角度看預定，但後期版本的《基督教要義》卻把這觀念加以限制在上帝永恆的宣告。見 Karl Barth, *Church Dogmatics*, II.2 (Edinburgh: T&T Clark, 1957), p. 307, 另參 Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 449.

<sup>83</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians (Orationes contra Arianos)* II.xxii.75. 阿他那修觀

預定是指向最終在基督裏可達成的目標而言，所以每個人的「命運」在歷史中是開放的，允許上帝與人之間在呼召與回應的過程中決定結果。<sup>84</sup>

從恩典的基礎為出發點，我們可以肯定在神人互動的過程中，上帝是主動者（initiator）而人是回應者（respondent）。正如大馬色的約翰所提的，上帝給予人有「讓出的空間」，<sup>85</sup>人雖然不能憑自由意志「自力」得救，但對於上帝的呼召應有「自棄」的回應。上帝同樣發出的呼召，為何對一些人產生反應，另一些人卻是沒有回應呢？關鍵是在於人向上帝的內在心態（inner disposition toward God），是開放的還是封閉的，是「肉心」還是「石心」。<sup>86</sup>從耶穌使用比喻的原因可以看出這原則，比喻的信息特性是在其中的真理是同時向人開放與封閉的，對於心靈謙虛，願意接受真理的人是開放的，但對於硬心的人是封閉的。<sup>87</sup>不過，這並非說上帝只是隨意的發出呼召，從耶穌主動尋找撒瑪利亞婦人的行動中表明了上帝在尋找呼召對象的主動性。羅馬書八章 29 節所提，「上帝預先知道的，他就預先定下效法他兒子的模樣。」這裏的「預先知道」應該不是指上帝在時間之外的永恆裏預知人有得救的信心，乃是指在歷史中我們還沒有認識祂以前，上帝已經認識我們，好像拿但業在沒有遇上耶穌之前，耶穌已經看清他心裏的真誠（約一 43-51）。既然，聖經裏像大衛、耶利米、保羅等都認定上帝在他們出生前就把他們分別出來，我們有理由相信上帝對於每個人的認識都是從開始就有。至於每個得救的人如何經歷上帝的帶領與感動則是奧秘，<sup>88</sup>但是每人在每個機會對上帝的回應與否都是個人需要負的責任。每次呼召都是上帝給人的恩典，但同時人在剛硬心態中可能拒絕這恩典。特定個人得救與否不是在時間以外的永恆中決定，乃是在歷史過程中上帝讓人有的自由抉擇中定案。

承認神人間互動的歷史性並不是要否定上帝永恆旨意的實在，問題只是當如何理解被造界與上帝旨意的關係。在阿他那修的觀念裏，認為上帝在永恆中的救

---

點見上文。

<sup>84</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* II, xxii, 76: "How then has He chosen us, before we came into existence, but that, as he (Paul) says himself, in Him we were represented beforehand? And how at all before men were created, did he predestinate us unto adoption, but that the Son Himself was 'founded before the world,' taking on Him that economy which is for our sake?" *The Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series II, eds. P. Schaff and H. Wace, vol. 4: Athanasius (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 389.

<sup>85</sup> John of Damascus, *The Orthodox Faith (De orthodoxa fide)* II.xxx.

<sup>86</sup> 奧古斯丁於 395 年寫 *De Sermonibus domini in monte* II 的時候也略為考慮人的內在心態為得救的關鍵，這時期剛好是他的預定思想發展過程中，從「預知決定預定」過度到「預定決定預知」的階段，見 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 81.

<sup>87</sup> 「因為天國的奧秘只叫你們知道，不叫他們知道，凡有的，還有加給他，叫他有餘；凡沒有的，連他所有的，也要奪去。所以我用比喻對他們講，是因他們看也看不見，聽也聽不見，也不明白。」（太 13: 11-13）；自稱「人子」的耶穌好像就是一個活著的比喻，讓真正以虛心等候彌賽亞的人才明白他神子的身份。奧古斯丁所謂「適切的呼召」（congruent calling），是認為上帝按著個人個別的特定狀況發出呼召，使被揀選的人必然得救，按照奧氏思想發展的過程分析，這觀念是在上帝的「永恆揀選」的前提下，對上述現象的解讀，參註 86。

<sup>88</sup> 參 Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2, pp. 454-455.

贖旨意是通過歷史來實現，首先是基督在歷史中成為肉身，成就了上帝在創世前所定的救贖計劃，另外個人如何成為這永恆計劃的受惠者，則是藉著披上基督已經成就的救恩，人在救恩之內就可以保守自己共享救恩賦予的永恆，不必與其他萬物一同經歷朽壞的過程。<sup>89</sup>簡而言之，上帝永恆的救贖旨意與歷史中的落實過程各有其真實性，而且不能分割，是超歷史的融入歷史中，又把歷史帶回超歷史的層面，在上帝的永恆中雖然決定了道成肉身作為救贖的管道，但卻並未預先決定那一個特定的個人才能夠（或必定會）承受救恩。唯一的決定性，仍然是個與基督之間的「從屬問題」，就是在基督裏的人才是得救的人，而這抉擇只有在歷史中開放。不過這又並不是說如「多次得救」論所假設的，人可以隨便「進出基督」。

### 17.9 「一次得救」真義與經文解讀

本人同意阿他那修的觀點，認為有真信心的人才能持守到底，這持守的成功是由於真信心所產生的果效，就是對上帝的心態的改變，真信心讓人在遭遇困難時仍然有「向上帝不動搖的開放心態」。阿他那修從位格神與位格人相遇的角度來瞭解信徒堅忍到底的問題，從神人關係的鄭重性來看得救的一次性。在正常狀況下，我們在上帝的恩典的保守中，沒有任何事物能叫我們與基督的愛隔絕，除非是人自己甘心樂意背離救恩。從位格與位格相交關係的角度來瞭解，「一次得救」便不是屬於邏輯推理層次的命題性真理（propositional truth），乃是成為生命關聯的彼此委身關係性的真理（relational truth）——就是在基督裏「約」的關係。正如婚姻關係一樣，離婚是不正常的但是卻不能否定其真實的可能性，照樣，真正得救以後我們也不能否定有失落的可能性。<sup>90</sup>

當我們理清了系統前設及架構的困難之後，必須回到如何解經的問題，在此只能以對關鍵性經文的解讀舉例說明。<sup>91</sup>奧古斯丁預定論中最關鍵的支持經文是羅馬書九章 10-13 節談到關於上帝在以掃、雅各兩兄弟出生之前，就揀選了雅各而棄絕了以掃。奧氏以前的教父如安波羅修在解釋此段聖經時，都沒有以兩人的不同「命運」的角度去瞭解。<sup>92</sup>以命定論為出發點去解釋是否合乎經文的原意呢？從整章聖經的主題來看，應該是講上帝的救贖方法是透過上帝的應許及人信心的回應，在此前提下才說明上帝揀選的主權。保羅列舉了兩個情況來講揀選，第一是說明在亞伯拉罕的後裔中並非每個人都被選上，第二是表達在亞伯拉罕子孫以外也有被上帝揀選的人。要合理的解釋上帝對以撒、雅各的揀選，我們得從表徵

<sup>89</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* II.xxii.75-76.

<sup>90</sup> 從實然層次來考慮，奧古斯丁也承認這點，但是有不同的解讀，見上文；並 Augustine, *On Rebuke and Grace* (*De correptione et gratia*) ix.20.

<sup>91</sup> 更詳細就「一次得救」問題的解經專著，參 I. Howard Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1969).

<sup>92</sup> Ambrose, *De Cain et Abel* I.i.4. 見 Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, p. 90.

人物的角度（type vs. anti-type）來瞭解。<sup>93</sup>上帝揀選以撒而不是以實馬利是因前者代表信心而後者代表的是行為（8-9 節），跟著保羅以雅各被揀選的例子否定了上帝憑行為的原則揀選人（12 節），另外，法老象徵了對上帝信靠的反面例子，上帝使法老的心剛硬代表了上帝將對硬心不信的猶太人如法泡製。奧古斯丁常用 19-20 節保羅叫質疑上帝的公平的人閉嘴的兩節經文來支持上帝在永恆裏的預定的隱藏性，但是我們可能需要從「智慧的角度」來明白保羅的回答，像耶穌用比喻一樣，把真正的答案向不願接受真理的人封閉，只向那謙虛受教的人才開放。<sup>94</sup>保羅跟著在 21 節談到陶匠與泥土的比喻應該是出自耶利米書十八章 5-11 節，內容講論上帝揀選的主權與揀選的條件，上帝會因人對祂心意的變更而調整賜福或降禍的決定，轉向投靠上帝才是唯一的出路。<sup>95</sup>這正配合了羅馬書九章 25-28 節為何外邦人因信被上帝揀選，而猶太人卻因不信（靠自力的行為）而被拒絕；還有解釋了第十一章 17-24 節保羅對外邦信徒的警告及猶太人最後回轉悔改的盼望。

總結以上的探討，我們可以說「一次得救」是上帝啓示關於救贖真理的基本精神，但是西方教會傳統以奧古斯丁為基礎的主導思想因其柏拉圖哲學前設、反摩尼教的歷史因素和對人類意志無能的特別認定，使得其預定論觀念中富有濃厚的命定意味，因而並未充分從位格神與位格人在基督裏的約的關係的進路發展。當我們能夠把重點轉回到上帝與人在基督裏的互動關係，及重新確認歷史的真實性的時候，我們發現「一次得救」並非屬命題性的真理原則，乃是屬位格關係性的真理原則，因此並不能完全排除曾真心信主的人到後來會因不信而失落的可能，一方面我們肯定上帝大能的保守，但另一方面得警醒免得跌倒退後，或有更甚者離棄起初的信仰，把基督重釘十字架。不過在上帝恩典的憐憫下，可能還給曾經失落的人再次悔改的機會，這完全是上帝的自由，從表面上看來好像是所謂「多次得救」的情形，但是我們並非同意信徒與基督的關係可以隨便，有如婚姻關係的鄭重性，一次得救的精神是不容置疑的。

### 問題討論

1. 「一次得救」精神有何重要？
2. 奧古斯丁以前的教會如何看一次得救問題？
3. 阿他那修的觀點有何特別貢獻？
4. 奧古斯丁對於聖徒堅忍有何前設？

<sup>93</sup> 阿米紐所提出的表徵性解釋（“typological” interpretation）是很有洞見的。參“Analysis of the Ninth Chapter of St. Paul’s Epistle to the Romans,” in *The Works of Arminius*, trans. James Nichols and William Nichols, vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 1986), pp. 490-498.

<sup>94</sup> 例如箴言廿六章 4-5 節說：「不要照愚昧人的愚妄話回答他，恐怕你與他一樣。要照愚昧人的愚妄話回答他，免得他自以為有智慧。」

<sup>95</sup> James Dunn 的觀點與筆者雷同，認為保羅的背景經文是耶利米書十八章。James D. G. Dunn, *Word Biblical Commentary*, vol. 38b: *Romans 9-16* (Dallas: Word, 1988), p. 565.

5. 提出支持一次得救的經文，並嘗試提出正確的解讀。



## 第十七章 附錄

### 加爾文與路德論預定<sup>96</sup>

加爾文非常重視上帝的主權，在救贖論中，加爾文強調上帝的主動性。他的思想十分邏輯：既然上帝是全能的主，又有至高的榮耀，祂的救贖，祂的揀選，都是根據祂絕對的旨意，無可抗拒，也不可變更。一般論加爾文的揀選，都注意到雙重預定論，即上帝預定人得救，同時也預定人滅亡。加爾文明白到這理論必定招致很多人反對，也會令人誤解甚至誤入歧途。<sup>97</sup>

雙重預定論的理論基礎，在於上帝超出時間之外，「在上帝的睿智中，沒有所謂將來或過去的事，一切都屬於現在。」<sup>98</sup>上帝既在時間之外，又可馳騁於時間之上，因此在祂並無過去及將來，祂知道一切，事實上亦無所謂「預知」，因為預知假設了將來的時間，祂就是知道。預定涉及上帝的旨意，表面看來好像是上帝故意要某些人沉淪，如果我們深入看加爾文的思想，我們發現並非如此。加爾文把預定看作極大的奧秘，超過人的理性所能推敲，上帝是宇宙最高的主宰，人的得救和沉淪不能在上帝以外找到答案，上帝擁有最高的權柄和榮耀，人也不能與他爭辯。加爾文雖然知道預定論會引起無數爭議，他並沒有為此而花去很多精力論辯，他把這重要的道理用經驗來總結：「我們所教訓的不是別的，只是經驗所已經証實了的。」<sup>99</sup>可見加爾文並非真的要強調預定論，只是失喪的人是一個既成的事實。加爾文在寫給兒童的洗禮問答，避免了雙重預定論，只強調上帝是全能及全善，我們每一個人都要肯定祂愛我們及願意成為我們的天父和救主。  
100

加爾文所重視的是恩典的道理，在他提出預定論之後，他立即用極大的篇幅討論揀選的恩典。揀選出於預定，預定背後涵蘊了上帝的自由。<sup>101</sup>上帝揀選以色列

<sup>96</sup> 節錄楊慶堃，〈「一次得救，永遠得救？」試論路德及加爾文的觀點比較〉，頁 45-49。

<sup>97</sup> 加爾文說：「關於預定論，其本身是極為複雜的，由於人的好奇心，更使這問題困惑難解。」「當他們追究預定論的時候，就是深入神的智慧的極隱密處……叫人自己陷入迷惑，無以自拔。」加爾文，《基督教要義》第三卷第廿一章 1 節（香港：文藝，1974），（以下用《基督教要義》III.xxi.1 來代表）。

<sup>98</sup> 加爾文，《基督教要義》III.xxi.5。

<sup>99</sup> 加爾文用聖經支持這理論，但由於邏輯上的推理是如此清晰，所以他也把這道理看為經驗和觀察的結果。John T. McNeill, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, vol. 2, III.xxii.1 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), p. 932, n. 4.

<sup>100</sup> “The Catechism of the Church of Geneva, that is, a Plan for Instructing Children in the doctrine of Christ,” in J.K.S. Reid, ed., *Calvin: Theological Treatises* (Philadelphia: The Westminster Press, 1964), pp. 88-139.

<sup>101</sup> 不少研究加爾文神學的學者都相信加爾文的預定論其目的是要突顯上帝的自由。見 Ford Lewis Battles, *Analysis of the Institutes of the Christian Religion of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1980), pp. 261-262.

列人，並不因為以色列人有甚麼好處，只因上帝出自自己的自由愛他們，以色列人毫無可誇。「他們之所以高貴，完全出於上帝白白的賜予。」<sup>102</sup>爲了最有效的打擊天主教有關功德的教導，揀選是最重要的道理，所以他說：「就被揀選者一方面說，是完全根據祂白白施賜的仁愛，與人的功勞絲毫無關。」<sup>103</sup>從被揀選者的角度看不被揀選的人，他們自然是被拒絕的，因為揀選與不被揀選是兩個絕對對立的命題。

路德雖然沒有直接主張雙重預定論，但他發現聖經論及上帝的雙重意志，即上帝對人拯救的意願和對人的忿怒。<sup>104</sup>於路德一如加爾文，否認人在得救或定罪的事上有自由意志，人的自由意志只限於處理世上的產業和財富。<sup>105</sup>所以人的得救與否不能看人的因素，只能由上帝決定，這便涉及上帝的雙重意志。路德指出，除去人類的罪惡和死亡是上帝榮美的旨意，祂不願看見祂的聖民滅亡，可是，祂並沒有廢去祂的審判和毀滅，這是祂隱藏的旨意。當祂說「我不願罪人死亡」，其實祂正正宣告對罪惡的刑罰，<sup>106</sup>這雙重意志不爲甚麼，乃是保持著祂在一切事上的「自由」。<sup>107</sup>

阿爾托依茲留意到如果上帝有雙重意志，則上帝所施出的恩典便會有限，他說：「根據上帝秘密的意志，在很大的程度上路德不贊成祂的道向所有人提供恩典。」<sup>108</sup>路德認爲，上帝的雙重意志是這樣分配：一是隱藏在道的背後，另一是由道表達出來。上帝在處理與一部份人的關係時，例如那些後來被証實沉淪的人，祂違背了祂在道中所揭示的拯救意願。換句話說，路德並不以爲上帝預先定了某些人沉淪，事實上「上帝願意萬人得救，明白真道。」(提前 2:4)可是的確有人沉淪，雖然聖經明言：「光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光。」(約 1:5)但我們仍然不應問上帝，爲何容許某些人沉淪，因為這是上帝隱藏的旨意。<sup>109</sup>我們只能留心聽祂的道，而不是去窺探祂的旨意。<sup>110</sup>路德從經驗層面接受有人得救有人沉淪的事實，而加爾文則從邏輯的發展指出必定有人沉淪，而這邏輯也在上帝的旨意之內。

加爾文稍後有一篇《論預定的短文》，語氣非常強硬，他確定雙重預定論：

---

<sup>102</sup> 加爾文，《基督教要義》III.xxi.5。

<sup>103</sup> 加爾文，《基督教要義》III.xxi.7。

<sup>104</sup> 保羅·阿爾托依茲(Paul Althaus)，《馬丁路德神學》，段琦，孫善玲譯(新竹：中華信義神學院，1999)，p. 375。

<sup>105</sup> 克爾(H T Kerr)編，《路德神學類編》(香港：道聲，1961)，頁 94。

<sup>106</sup> Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J.I. Packer and O.R. Johnston (Cambridge: James Clarke, 1973), p. 168.

<sup>107</sup> 同上，頁 170。

<sup>108</sup> 阿爾托依茲，《馬丁路德神學》，頁 379。

<sup>109</sup> Luther, *The Bondage of the Will*, pp. 176-177.

<sup>110</sup> 同上，頁 170。

祂(上帝)揀選一些得救，祂預定(destined)其他的受永刑。上帝的旨意是最高的，又是一切事物的最基本起因。上帝容許(holds)魔鬼和不敬虔者，也是根據祂的旨意，雖是如此，我們不能說上帝是罪惡的起因，也不能說祂是罪惡之首，或是受罪惡支配。<sup>111</sup>

由於上帝的旨意是如此清晰，一切都在祂的旨意之下，當我們說被揀選的人因信而接受上帝揀選的恩典，事實上「他們的被選上並非因他們的信心，而是在時間和理序之前。」<sup>112</sup>這種強烈的雙重預定論對路德來說是有困難的，路德雖然沒有直接回應，但後來的路德宗（按：即信義宗）思想明顯提出抗議。<sup>113</sup>

在路德死後三十三年(1577)，支持路德思想的神學家編訂了代表路德宗純正思想的協同式（Formula of Concord），正式反對加爾文的雙重預定：

同樣的，當我們看到上帝將祂的道賜給某處，卻沒有給另一處；從這地方收回祂的道，但卻把道存放在另一個地方。這裡有人心裡剛硬，盲目，又懷著棄絕上帝道的心；但另一個人雖然也是處於相同的罪況，卻回頭悔改。在這些相似的問題上，保羅(羅 11：22 下)為我們定下了界限，不可越過，即一方面我們該認清上帝的判斷，因為這些刑罰是他們應該受的...因為他們輕視上帝的道。...我們不可像加爾文派推論說：上帝既然沒有拯救萬人，就等如不願意萬人得救。<sup>114</sup>

由於兩者在雙重預定論的方向上有分歧，至終導致神學上不同的理解，尤其在恩

---

<sup>111</sup> Reid, ed., *Calvin: Theological Treatises*, p. 179.

<sup>112</sup> 同上。

<sup>113</sup> 路德宗拒絕「人被揀選受咒詛」的道理，上帝只預定人得永生（徒十三 18），沉淪的人是因他們棄絕真道（徒十三 46）。米勒爾（John T Mueller），《基督教教義學》（台灣：宣道社，1966），頁 613。

<sup>114</sup> *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, trans. and ed. Theodore G. Tappert (Philadelphia: Fortress Press, 1959), art. XI, sec. 57, pp. 625-626.

典是否可以抗拒的問題上，直接影響「一次得救，永遠得救?」的論辯。

## 第十八章 基督的教會

**摘要：**教會是基督的身體，是基督的新婦，聖靈的宮殿，又是上帝國度的具體代表，不同的比喻描述了教會因為基督的救贖與三一上帝產生密不可分的關係，通過聖靈的同在，於世界各處組成合一的屬靈團契，以聖言的傳遞和聖禮的施行見證上帝。

**關鍵詞：**上帝的國、基督的身體、基督的新婦、合一、普世教會

教會的本意是「聚會」(ἐκκλησια)，在舊約也有屬於耶和華的「會」(קהל)，在那裡屬上帝聖潔的子民可以迎見祂(申廿三1-3, 8)，人在祂面前說的話祂也聽到(代上廿八8)，在新約的教會也不例外，在那裡人因基督的名聚集一起(συναγω)(太十八20)，就能在聖靈裡與父上帝相遇。因此教會是名副其實的「聚會」，不但是人與人之間相聚，更是上帝與人會面之場所，故此教會聚集的地方是神聖的，但同時是可親近的，可能是初代教會在家庭裡聚集的緣故(羅十六5；西四15；門2)，保羅便用了「上帝的家」來形容教會(提前三15)，而這「上帝的家」與「上帝的國」兩者在某程度是相通的，似乎只是以大處著眼或是從小處著眼的分別而已，所以保羅對以弗所書的讀者說：「你們不再作外人和客旅，是與聖徒同國，是上帝家裏的人了」(弗二19)。國是行駛統治權柄的地方，使國內有安居的環境，而家則是在受保護的管理下，相親相愛的園地；因此「家」理應成為「國(家)」的縮影，因為家是組成國家社會的基本單元。

### 18.1 上帝的國度

天國或上帝的國度是耶穌基督所傳的福音內容，人進入上帝國度的生活就是永生。從主禱文中我們發現天國的基本定義並非指某一個地區或國家，乃是指上帝「掌權的領域」(sphere of exercised authority)，<sup>115</sup>因為上帝國度降臨在地上等同祂的旨意行在地上，如同行在天上一樣，牽涉主權的延伸，背後假設了有順服祂主權的人群，所以在主禱文的第一句便清楚表達了這要旨：「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖！」在舊約時代的以色列就是這樣的團體，是上帝的國度落實在人間的預表，在以色列中遵行耶和華上帝的律例典章而生活，就算在列王時期，掌管以色列的仍然是耶和華，在王位上的執政者成為了祂的代理人。當然，上帝的國度並不限於以色列，乃是要透過以色列賜福世界，讓全世界都得到上帝同在的好處，這天國的普世性也正是基於上帝對亞伯拉罕的應許，要萬族因他得

<sup>115</sup> John Bright, *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (Nashville: Abingdon, 1987); F.F. Bruce, *Understanding Bible Teaching: God's Kingdom & Church* (London: Scripture Union, 1978). 李錦綸，〈從新約角度初探教會國度化之意義〉，《中國與教會》第72期

福。

這普世性在新約時代更為明顯，上帝的國度不再是在巴勒斯坦的以色列，而是在過去以色列所代表的屬靈實際，上帝通過繼承了大衛王位的耶穌基督所建立的救贖團體才是天國。因此，道成肉身的耶穌稱為「以馬內利」就是上帝同在的意思，耶穌基督就是天國在地上的具體呈現，他所傳的是天國的福音，從所行的神蹟中彰顯天國的大能，當他與人群在一塊時，甚至說天國就在你們中間（路十七 21），天國的子民就是那些信服基督的人。在基督復活升天以後聖靈降臨把天國的權能落實在這個救贖群體中，凡是得著基督生命的人都有聖靈的同在與能力，從屬靈權柄在永恆盼望（eschatological hope）前提的角度看，這團體是基督掌權的地方，所以在新約少數經文又稱之為「基督的國度」（提後四 1；彼後一 11；啓十一 15），基督與父上帝共同掌權的地方（弗五 5），基督最終也必把國權交給父上帝（林前十五 24）。這基督掌權的救贖團體就是現今的教會，是已經開始但尚未完全落實（或稱「已然未然」）的天國，而屬於這聖潔國度的子民也繼承了基督在世時的責任，宣揚那位能叫人出黑暗，入光明者的美德（彼前二 9）。

## 18.2 基督的新婦

教會的另一代用詞是「基督的新婦」，用人際中最親密的關係表達基督與教會的密切關係，重點是以位格關係說明生命相交的聯合，保羅在以弗所書五章 22-33 節討論夫妻關係時用了基督與教會做為模範，在基督的捨己與教會的順從中顯明愛的真諦，做為丈夫有保護、眷顧妻子的責任，做為妻子有體貼丈夫、把自己交託給丈夫的義務。最後談到夫妻關係的深層，保羅以「極大的奧秘」來表達性關係所反映基督與教會生命相交的奇妙是筆墨難以形容的。<sup>116</sup>這生命的豐盛在將來才能完全體會，是啓示錄所預告的羔羊的婚宴。然而，教會與基督生命的相交，透過聖靈的同在與引導，在現今已經可以開始經歷其實在。

在基督新婦的比喻中，教會與基督有平等但又有先後順序的關係，表明了有位格的層次同是反映了父上帝的形象，基督做為獨生子是父的真象，而我們雖然被造但是卻按照上帝的形象而造，也有做為父上帝兒子的形象，因此得著上帝兒子的名份。不過從非被造的聖子與被造的人類之間的位格又有「救贖邏輯」（logic of redemption）的先後順序之分（弗五 26-27），是「因著」為首的基督而教會「得著」父上帝的生命，是因著基督的代贖我們得救，我們甚至可以延伸這救贖邏輯到創造，我們被造而存在也是因著基督的緣故，因為一切是「藉著他造的，也是為他造的」（西一 16），如果我們了解上帝創造的原意，便發現人類是整個宇宙存在的價值核心。

---

（1989.7-8），頁 31-33。

<sup>116</sup> Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 429-435.

做為基督的「新婦」，反映著教會應有純潔的特質，因為是基督已經「用水藉著道，把教會洗淨，成為聖潔」（弗五 26），從啟示錄羔羊婚宴所預表的，教會得贖的「準備」（preparedness）在乎保守自己在聖潔中存活：「羔羊婚娶的時候到了；新婦也自己豫備好了，就蒙恩得穿光明潔白的細麻衣。（這細麻衣就是聖徒所行的義。）」（啟十九 7）因此，聖潔成了基督的教會「繼續存在」的條件，失去聖潔便失去當基督「新婦」的位份，<sup>117</sup>對於引進異端而變質的別迦摩教會，耶穌基督提出了嚴重的警告（啟二 12-17）。為要保持教會的聖潔，對不當的信仰和生活行為必須施行懲戒（church discipline），新約最明顯的案例是在哥林多教會，保羅要求把那與繼母行淫的人趕出去，因為不對付的罪將會感染整個教會（林前五 1-8）。

### 18.3 基督的身體

另外一個常見的比喻是把教會看做基督的身體，雖然在夫妻關係比喻中已經隱含了丈夫為頭理應顧惜作身體的妻子的意思（弗五 29），不過以基督的身體來形容教會更加突顯生命共同體的意義，因著教會分受基督的生命，使教會成為他在世界上的延伸（西一 24；參約十四 12），並且在教會的合一中產生各盡其職的功能（弗四 12）。如此便以基督和教會共同形成團體位格，<sup>118</sup>以基督為首領是「團體位格延展」，一方面代表了教會這團體，而且更賦予了教會全體基督自己的特質（15-16 節），分享著共同（死而復活）的前途命運（4 節），通過基督真理的道的傳承和落實維持著這「團體位格內涵」的統一性，這說明了在基督的聖靈裡合而為一的重要性（3-4 節），聖靈成為執行者讓這以基督為首的生命共同體得以維持與成長（13 節）。教會的團體自決是由基督所定，也就是落實普世救贖的歷史責任。

成長是身體正常狀況，而教會在量和質的成長都有賴各成員發揮的不同恩賜，配搭組合發揮有機性作用（organic function）；換言之，單打獨鬥並非基督徒應有的存在狀態，從「集合理論」（set theory）的觀點，信徒與教會的關係是成員與整體的關係，成員的個別功能必須在整體中才能真正產生其力量，用保羅的話說：「（我們）都從一位聖靈受洗，成了一個身體，飲於一位聖靈。身子原不是一個肢體，乃是許多肢體。」（林前十二 13；參羅十二 4-5）在教會出現的問題常常是個人主義作祟，看到自己比別人強的時候，認為別人不能與自己相比，容易產生排他的心態與行為，構成教會內分黨分派，保羅的建議是從改變心態開始：「凡事不可結黨，不可貪圖虛浮的榮耀；只要存心謙卑，各人看別人比自己

<sup>117</sup> 在啟示錄廿一章 9 節更將基督的新婦對應於巴比倫的淫婦，突顯前者聖潔的本質。見鮑會園，《啟示錄》，天道聖經註釋（香港：天道，2004），頁 329。

<sup>118</sup> 關於團體位格的討論，見第一章。

強。」(腓二 3) 基督徒常存謙虛的心成為教會合一的關鍵，就有寬容可以補足別人的軟弱(林前十二 22-24)。如何能夠看別人比自己強並非靠假謙卑，口是心非的對別人吹捧，建立健康的態度在於以上帝恩典的視域誠實面對自己，給予自己有忠肯的評價，這就是按上帝所給各人信心大小，看自己「合乎中道」的意思(羅十二 3)。所謂信心的大小是我們在上帝面前對於祂邀請的回應，讓我們不用貶低自己，也沒有自我吹噓，是做為被造的位格者在領受上帝恩典的加力中，所能站立而自己感到最確實穩妥的位置。

#### 18.4 聖靈的宮殿

彼得用聖靈宮殿的建造來描述教會的神性本質，耶穌基督是房角石，是上帝所立下的根基，我們各人為活石用在上面建造(彼前二 4-10)，「靈宮」這比喻的重點意義是這裡有通往屬靈世界的管道，<sup>119</sup>因為有上帝的聖靈內住其中，有耶穌基督獻上自己作了「靈祭」，我們屬上帝的子民也成了聖潔的國度和「君尊的祭司」，這裡有十分重要的涵義，就是教會成為天上與人間中間的橋樑，雖然我們可以從教會發現很多人為產生的問題，然而教會是上帝選擇唯一讓世人可以從中得到救恩的團體，在其中也可以先嚐屬於天國的生活。這都不是教會團體做為社會組織自身的價值，乃是因為奉耶穌基督的名所組成的教會有了屬靈的實際，成為落實救恩權能的範圍，因此，在教會之外沒有救恩是事實，但這並非指有形的天主教會而言，乃是指基督裡的屬靈團契的無形教會而言。這樣的認知就是使徒保羅在哥林多所執行把犯罪的人趕出教會(excommunication)的基礎原則(林前五 1-5)。<sup>120</sup>

教會做為聖靈的殿也說明「聖徒相通」(*communio sanctorum*)的實際。做為在基督裡的屬靈團契，教會的成員不分社會階層、血緣種族、國家地域都能夠在主基督裡成為一家人(加六 10)，從共享的屬靈生命中給予每個信徒本質性的價值，教會是在最多元的社會文化中可以得到最平等待遇的地方。教會不論做主人或僕人的都能夠在基督裡互相尊重，過彼此相愛的生活(弗六 5-9)；雖然屬於不同國家，但是在基督裡卻能一見如故。除此以外，「聖徒相通」還有縱向的面相，過去歷代聖徒的見證、教導、榜樣都能夠成為我們今日屬靈生命上的幫助和鼓勵，因為雖然活在不同年代與環境，但是卻在基督裡分享著同一的團體歷史，也經歷同一位聖靈的引導。

#### 18.5 教會的普世性與區域性

<sup>119</sup> 希臘文用 οἶκος 一詞將靈宮做為建築物的意義跟所組成的屬靈群體關聯起來，偏重於屬靈生命體的觀念，參 Karen H. Jobes, *1 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), p. 150.

<sup>120</sup> 指在基督的教會以外沒有基督救贖恩典的保護。



教會的屬靈團契雖然是普世性的，但又是具體落實在每個可見的教會聚會堂點，這是屬靈的意向性空間與地理的外延性空間的相互關係，是上帝的聖靈按照自己的意思隨時多方臨在（multi-volipresence）的實際結果，可以解釋為甚麼雖然相關的人在不同地區，但「聖徒相通」是可能發生的。最明顯的案例是保羅與哥林多教會各在不同城市而共同行駛屬靈權柄，執行教會懲處的事件：「我身子雖不在你們那裏，心卻在你們那裏，好像我親自與你們同在，已經判斷了行這事的人。就是你們聚會的時候，我的心也同在。奉我們主耶穌的名，並用我們主耶穌的權能，要把這樣的人交給撒但，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救。」（林前五 3-5）值得注意的是兩地唯一的聯繫是「奉耶穌的名」所產生的屬靈果效，就是在耶穌的名的權柄範圍內通過聖靈而發生的相通。另外一處經文提到相關效應的是歌羅西書二章 5 節：「我身子雖與你們相離，心卻與你們同在，見你們循規蹈矩，信基督的心也堅固，我就歡喜了。」保羅說「心與你們同在」原文是「在靈裡與你們同在」（τῷ πνεύματι συν ὑμῖν εἰμι），所指與上文意義一致。

從一個層面看，教會的普世性與區域性除了聖靈的連接，也可以通過制度落實，因此傳統的大宗派（比如信義宗、改革宗、衛理宗、浸禮宗等）在世界各地建立教會後，透過總會、中會、區會等行政架構產生制度性的聯結。制度原則上能夠在管理，並使工作發展上井井有條，在教義的傳遞與人員的監督方面都發揮積極作用，有其自然的存在價值。不過制度不能，也不應取代聖靈的工作，當教派教會過於依賴制度而忽略聖靈裡的相交時，教會生活便會開始僵化，慢慢失去原來的生命力，<sup>121</sup>這也是從普世教會歷史中可以吸取的教訓，然而我們也可以從教會歷史觀察到基督的教會是有生命的，當教會過於制度化的時候就有更新運動興起，使已經沉睡的教會可以再次注入活力，這樣的起伏成為普世教會歷史發展的特徵。<sup>122</sup>

## 18.6 教會的標記——聖言與聖禮

教會既然是基督的教會，自然有屬於耶穌基督的標記，基督自己是真理的道，做為教會也必須以傳揚他的道為首要工作內容，包括了福音的廣傳與教會的建造都牽涉真理的講解與落實，故此在聖靈給教會的重要恩賜中的使徒、先知、傳福音的、牧師和教師都離不開聖言的傳遞，讓聖靈通過真道叫人悔改、使人成聖。因此，聖經的教導是教會的責任，因為上帝並沒有託付非信徒去詮釋祂自己的話，按照「正意分解真理的道」成為教會傳道人的主要責任（提後二 15）。一

<sup>121</sup> 當代天主教神學家 Yves Congar 就是希望從其聖靈論的著作幫助天主教會恢復靈命的活力。見 Elizabeth T. Groppe, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit* (New York, etc. Oxford, 2004), pp. 169-173; Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit, Complete Three-Volume Work in One Volume* (New York: Crossroad, 2001).

<sup>122</sup> Robert D. Linder, "Introduction: The Christian Centuries," in *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*, eds. Tim Dowley, et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. xi-xxiv.

般教會的聚會也不能缺少聖經的講解，讓信徒的屬靈生命得到餵養。

聖禮是基督的教會另一個記號，耶穌在世時設立了兩個聖禮，就是洗禮與聖餐，洗禮代表了歸屬基督的行動，聖餐則是象徵與基督保持生命的聯繫。聖禮不因爲是象徵的記號而變得不重要，相反地，聖禮正是幫助我們能夠更加具體落實看不見的屬靈行動。<sup>123</sup>洗禮將悔改和接受基督的信心通過與基督同死、同埋葬、同復活的象徵行動具體呈現於所有見證人面前，使信靠基督並與進入他生命的行動正式化；聖餐是以「支取」的行動——吃主的身體和喝主的血——表達與基督全然認同，在此經歷與主基督和所有參與聖餐的人的屬靈團契，於是聖餐便成爲了生命連結的「施恩工具」(means of grace)。教會聚會也當常有聖餐禮的屬靈相交，讓信徒經常經歷「聖徒相通」的實際。<sup>124</sup>

### 18.7 合一性、聖潔性、大公性與使徒性

總括基督教會的特質，初代教會在尼西亞信經中共提出四大點，就是教會的合一性、聖潔性、大公性、使徒性。<sup>125</sup>「合一性」(*unus*)表示真正的教會別無分號，其屬靈實際只有一個，因爲只有一個基督，飲於一位聖靈，原於同一的聖父，因此從正統教會分裂出去的，其正統性是應當被質疑的。「聖潔性」(*sanctus*)是教會不可妥協的原則，代表著教會之所以在世界上存在的價值，沒有聖潔的教會就難以確定是否仍然有上帝的同在，變質是非教會化的過程。「大公性」或「普世性」(*catholicus*)是指教會的超越性不受地區所限制，因爲基督的救恩是給世界上所有人的，因此也必能爲全世界的人所接受，故此擁有基督真理的教會也必定不會只在某個文化環境或區域才能被建立，普世性反映了無形教會做爲無地界區限的屬靈團契的實際。「使徒性」(*apostolicus*)是追問教會的根源問題，是否從基督傳承下來，耶穌基督在世並未建立團體性的教會，<sup>126</sup>因爲聖靈還沒有降臨，教會的建立是從使徒開始，而使徒卻是跟隨基督的人，成爲傳承基督真理的唯一脈絡，在聖靈降臨後落實基督的教訓，所以能夠確定教會從使徒傳承建立的便是初代教會正統的保證。

話說回來，到底是否所有自稱正統的教會都是正統呢？特別是天主教會應否被定義爲異端？我們應該從歷史和真理的脈絡來回答這個問題，首先從普世教會歷史的發展，教會一共經歷兩次的大分裂，第一次是東方教會和西方教會在十一

<sup>123</sup> P.T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Independent Press, 1953); Neville Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments*, *Studeis in Biblical Theology*, no. 17 (London: SCM, 1958).

<sup>124</sup> 楊慶球更詳細地列出聖餐禮的七項意義如下：記念主恩、重溫信約、與主相遇、肢體生活、信徒合一、宣揚主死、等候主臨。見楊慶球，《會遇系統神學——真理信仰體驗的整理》，（香港：中國神學研究院，2000），頁 271-275。

<sup>125</sup> Hans Küng, *The Church* (Tunbridge Wells: Search Press, 1986), pp. 263-359.

<sup>126</sup> 因此，太十八 20 應當是耶穌對於他升天後所要成就的事情的預告。

世紀的分裂，第二次是西方教會在十六世紀宗教改革羅馬天主教和基督教（新教或更正教）的分裂，從基督新教的角度看，跟天主教的分開是要脫離教會腐敗的牽連，至於十一世紀的分裂則可以接受是屬歷史原因。從教義的角度看，不論東西方教會都共同接納新舊約聖經為信仰的基本依據（除了天主教版本聖經包括了在武加大（*Vulgata*）拉丁文翻譯本中的六卷次經），又各方共同接受尼西亞信經內容為正統信仰準則（雖然有西方版本和子論的爭議），還有共同接受初代教會教父的神學貢獻，尤其是在三一論、基督論、教會論、恩典論方面的討論。因此我們應該合理判斷，雖然有個別傳統差異，還有未了的教義辯論，並過去教會在歷史中的失誤，但是我們可以接納東方的東正教（*Eastern Orthodox Church*）、西方的羅馬天主教（*Roman Catholic Church*）和基督新教（*Protestant Church*）同是在基督裡的教會，因為我們可以確定在這些教會中有真信仰的信徒和聖靈的工作。

### 18.8 歷代教會的合一與組織

篤信聖經的人都可以肯定教會合一的真理，以弗所書四章一至十六節以一個人的結構來比喻合一的關係，在共同的「一主、一信、一洗、一上帝」的前提下，基督是頭，信徒在基督的身體（就是教會）中互為肢體，有基督的聖靈成為這個「基督人」內在生命的原動力。故此，各人有責任保守聖靈所賜合而為一的心，所以保羅痛罵哥林多教會分黨分派的行為，因為這與主的心意背道而馳（林前一10-17）。聖經清楚教導教會在靈裏合一，但在組織的聯合上卻沒有明顯的指示。在教會歷史中可以看到三種在組織上的合一模式，這不同的模式反映了教會的立場，就是普世教會與地區教會之間的關係，或說無形的屬靈教會如何落實在各地的有形教會中。

如果按照羅馬天主教的解釋，這問題十分簡單，普世教會是由教廷統管之下的各地教會組成，普世教會有形有體的落實在天主教的行政管理架構當中。這樣便可以解釋天主教所謂「教會之外無救恩」的說法，另外我們也不難理解「教宗無誤」的理論，因為既然教宗是被認定為基督的法定繼承人和代表，他（起碼在關乎信仰的事情上）就必定如基督一般不可能有錯誤。其次，教宗的權力範圍也必定是包括全世界的教會，教廷如此的認知成為日後東西方教會分裂的主因之一。<sup>127</sup>

東正教的歷史淵源與羅馬天主教無異，都是使徒教會的延續，但是教會觀方面卻有不同，東正教沒有天主教的一統觀念，相反的，各教區主教地位平等。雖然在各大片地區有主教長（*Patriarch*）的設立，而且在東西方教會未分裂前甚至普遍承認羅馬主教長的領導地位，但是卻認為眾教會的最高決策應歸給地區主教

---

<sup>127</sup> 見本章附錄。

參與的大公會（Ecumenical Council）。相對於天主教的中央集權的合一模式，東正教則是在分權共治的領導(collegial leadership)下的合一。

西方教會的宗教改革運動促使基督信仰世界多元化的發展。改革初期，已產生因地理或神學路線不同的教會組織，其發起人分別為馬丁路德、加爾文、慈運理及重洗派（又稱激進改革派）的領袖們。宗教改革運動理想上是要回歸使徒教會，但在歷史的連續性上卻是一個斷層，致使後來宗派林立，各自獨立發展。基督教的教會觀，一般認為普世教會是在基督裏的屬靈團體，不能以任何組織來代表。然而在宣教事工上卻可以產生組織性的聯繫。1910年，聯合眾基督教會的「世界宣教會議」(World Missionary Conference)在英國舉行，這是後來合一運動的先驅。<sup>128</sup>基督教界最顯著的合一行動莫過於1948年成立「普世基督教協會」(World Council of Churches 或簡稱 WCC)，至1981年已有31個宗派會員，甚至包括了大部分的東正教會，連天主教也以觀察員身分參加。<sup>129</sup>WCC可說是教會在組織上的大聯盟。不過問題卻在於到底在WCC的聯合裏，能否達到屬靈的合一？在世俗思想衝擊著教會的情況下，信仰的純正性已經成為WCC最基本的問題。

綜觀羅馬天主教的中央集權和統治，東正教的分權共治，及基督教的聯盟關係，我們看到各種組織模式的興起與存續，皆有個別發展時代性及歷史偶然性的因素。不過由於人性的軟弱，絕對的權力容易導致絕對的腐敗，故此天主教教會在組織上所產生的問題常與教宗如何行使權力有關。就組織形態而言，分權共治共同領導的模式不但有互相扶持的效果，也能達到彼此提醒，甚至在必要時有制衡作用，整體而言是對教會的保護。以使徒教會為例，他們有其各自獨立發展的多元性，但同時又願意共同接納在耶路撒冷有仲裁權柄的領導核心。雖然所有正統教會都是屬基督的，但這並非排除教會可以多元化發展，因為每一個使徒在傳道過程中都可能發展出與他有密切關係，而在教義上有某種特性的教會系統。就保羅所發展的外邦教會與猶太信徒組成的教會而論，彼此之間在對待猶太傳統的事情上便產生不同的看法，但可貴的是保羅並不放棄與雅各、彼得等的溝通機會，最後能夠在大家公認的教會「大本營」耶路撒冷達成一致的立場（徒十五1-21；又參加二1-6）。最後，保羅系統的教會甚至成為猶太教會遭遇患難時的幫助（林前十六1-3）。不過對於中國信徒而言，中國教會面對的情況因為政治因素的介入而更形複雜。

## 問題討論

### 1. 舊約時代有沒有教會？為甚麼？

<sup>128</sup> “Edinburgh Conference (1910),” in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., p. 444.

<sup>129</sup> “World Council of Churches, The,” in *ibid.*, p. 1499.

2. 上帝的國度所指的是甚麼？跟教會有何關聯？
3. 基督的身體、基督的新婦各自說明了甚麼？
4. 何謂普世教會？聖靈與教會的普世性有甚麼關係？
5. 聖禮有何屬靈意義？又如何產生其屬靈功效？
6. 解釋尼西亞信經給予教會的定義，在普世教會歷史中有否實現？
7. 個別聚會點和普世教會有甚麼屬靈實質上的關聯？在甚麼意義上可以達成聖徒相通？

## 第十八章 附錄

### 東西方教會分裂的因素<sup>130</sup>

東正教與羅馬天主教的分裂在表面上可說是發生於 1054 年夏天，當教廷向康士坦丁堡發出開除教籍的諭旨的時候（Bull of Excommunication），事實上整個分裂過程是始於 858 年羅馬教宗尼哥拉一世，因當時康士坦丁堡主教長阜丟斯（Photius）任職的合法性問題而引起的爭執，終於在 1204 年十字軍第四次東征，他們攻佔康士坦丁堡並毀壞城中的東正教堂。<sup>131</sup>

東西方教會分裂的兩個主要矛盾是羅馬教宗在東方教會行使的權限問題（Papal claim）及神學上「和子論」（*filioque*）的爭議。其實羅馬教宗之所以成為中世紀教會的元首有其歷史因素。初代教會的羅馬是當時帝國的政治與文化中心，在羅馬、亞歷山大、安提阿、耶路撒冷及後來的康士坦丁堡五個主要教區的教會領袖中，羅馬地區的主教長逐漸因其身居要津，而在同輩中享有領導的地位。公元 330 年羅馬國都遷至康士坦丁堡以後，羅馬教會更是能夠自由發揮他既有的領導作用，在某程度上取代了舊有政權的位置，<sup>132</sup>再加上賢能的領導者如貴鉤利一世（Gregory I），把羅馬主教長的地位提升至頂峰。<sup>133</sup>至公元 1073 年，貴鉤利七世在羅馬會議中正式規定羅馬主教應以「教宗」（Pope 或拉丁語 Pape 或希臘語 Papas）稱之。<sup>134</sup>

「和子論」乃指在《尼西亞信經》中，西方教會認為聖靈是從父「和子」而出，但東方教會則否認在原來的信經版本中有「和子」一詞。從史實的角度，東方教會是有理由和根據的，因為「和子」一詞是在後來西方教會版本才出現，這增添最早引起注意的應該是從 589 年在西班牙舉行的第三次「佗利多會議」

（Third Council of Toledo）開始。<sup>135</sup>從神學理論而言，西方教會雖然把「和子」一詞加進信經中還不算很大的問題，但卻是本體層次與行政層次的問題混為一談，把子差聖靈這件事推論為聖靈也必然從子而出，正如從父而出一樣（參約十五 26）。就「和子論」而言，這不單純是神學問題，因為東方教會認為西方教會不應該單方面更改本來共同在大公會議中訂定的信經，若真的要更改，也得再召開另一次大公會議來修訂，更遑論強迫東方教會在認信中包括「和子」一詞，這是反映了東方教會對於各自的身分地位認知上的落差，教宗以無上權威自居，實

<sup>130</sup> 內容選自拙文〈歷代教會發展的分與合〉，《中國與福音》第 29 期（1999.3-4），頁 2-10。

<sup>131</sup> Timothy Ware, *The Orthodox Church* (Harmondsworth: Penguin, 1978), pp. 61-70.

<sup>132</sup> Linder, "Introduction: The Christian Centuries," in *Eerdmans' Handbook to the History of Christianity*, p. xiv.

<sup>133</sup> "Gregory I, St.," in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd ed., p. 594.

<sup>134</sup> "Papa"一詞本為「父親」之意，是地區主教的一般稱呼，從此成了對羅馬主教的專稱。參"Pope, the" in *ibid.*, p. 1109.

<sup>135</sup> Ware, *The Orthodox Church*, p. 58. 在此之前，477 年的佗利多會議也曾被使用。參 Henry Bettenson, ed., *Documents of the Christian Church*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York, etc.: Oxford, 1963), p. 25, n. 6.

際上權限所及本來僅限於西方教會，東方教會也管不著，但是由於教宗的權威要涵蓋整個世界，所以必然在教會主權上與東方教會產生矛盾。

東西方教會的分裂還有環境因素。因著地理上的距離，再加上初代教會希臘與拉丁的雙語文化局面，在進入第四世紀時已漸漸減退，使在希臘文化圈與拉丁文化圈的隔閡越來越大。這直接導致在神學路線上的不同發展，其實這差異早已存在，就以三一論為例，拉丁教會如奧古斯丁著重的是三一的「一」，而希臘教會的加帕多家教父們則看重三一的「三」。很有可能這分歧也是「和子論」產生的背景因素之一。西方教會在看重父與子的相同性過於差異性的同時，再加上對抗貶抑基督神性的亞流主義的重大壓力，把聖子與聖父的地位等同的傾向更加為人所理解。<sup>136</sup>

總的來說，在教會的爭議中要能看破教義爭執背後的權力利益問題，再加上對環境誘因的理解，才能夠比較客觀地分析導致合一關係破裂的真相。東西方教會分裂後，曾經兩度尋求和睦，一次是 1274 年的里昂會議（Council of Lyons），另一次是 1438-39 年間的佛羅陵薩會議（Council of Florence），與會者雖然都對「和子論」和教宗權限兩項重要問題上取得協議，但皆因得不到地區教會的支持，會後未能落實協議而終告失敗。

---

<sup>136</sup> Ware, *The Orthodox Church*, p. 58.

## 第十九章 轉型中的中國教會<sup>137</sup>

摘要：中國教會以官方的三自教會與沒有登記的家庭教會劃分，雖然從本質上有基督生命的教會就是基督的教會，但是由於政府介入三自教會的管理和運作，使之無法健康發展，成為鳥籠中的教會；另外家庭教會雖不在政府的控制下，但卻需要承受環境的壓力，在艱苦中奮鬥成長。從教會的發展、教牧的難題、政教關係方面，在此嘗試陳述三自與家庭教會各自面對的挑戰和建議可能的出路。

關鍵詞：三自教會、家庭教會、政教關係、教牧議題

### 一、 轉型中的中國教會

中國教會不論是政府管理下的三自教會或者沒有登記的家庭教會都面對轉型的階段。家庭教會從拓荒形態慢慢轉型為略有規模的牧養形態的教會，在此見證教會的成長茁壯，對於真理造就、團隊建立、宣教策略以及制度形成都有越來越大的需要。可以看得出雖然在百般的患難中，主基督的恩典並未離開受苦的教會。誠如耶穌所用的芥菜種比喻，雖然天國好像最微小的種子，但是最終卻要長大成為飛鳥都來棲身的大樹（太十三 32），教會在任何處境中的持續發展證實了上帝的道不被任何勢力所難阻，唯有祂是歷史的主宰。

三自教會也同時在轉型中，自從中國政府利用三自會管理教會以來，在三自領導高層因著年齡老化而面臨接班問題，但是到現在為止卻沒有成功的培育出在政治立場與神學造詣雙方面都同時合乎資格的領導班子，願意繼承第一代三自領導人——像丁光訓和已故的沈以藩<sup>138</sup>——的衣鉢。有為的中青代都有比較廣闊的視野，大多數有留學經驗，所接受的神學教育比較豐富，學有所長的人當然不甘心投資一生在沒有發展性的工作上。願意跟著政策走的人又未能在神學上達到多深的功力，可以成為服眾的「宗教領袖」。反觀是因著《丁光訓文集》的出版，引起了三自教會內外的各方爭議，<sup>139</sup>本來不太過問政策層面問題的三自牧師傳道也得表態，三自教會信徒中有識之士更加理解在三自會裏政教之間的微妙關係而被迫考慮留在三自教會的價值。<sup>140</sup>除非他們甘願永遠妥協下去，不然這些信徒、

<sup>137</sup> 本章內容原為拙文〈從教會論與教牧神學看中國教會轉型的諸問題〉，《中國與福音季刊》第一卷第四期：教會轉型與發展（2001.10-12），頁 83-104。

<sup>138</sup> 在第一代的三自神學家當中，沈以藩最具實力，其神學架構可見於 1988 年在香港講座的講演內容。沈以藩，〈中國教會在神學思考中〉，《中國與教會》第 66 期（1988.7-8），頁 17-24。回應文參拙文，〈講座引起的思緒：沈以藩講座的一點聯想〉，同上，25-26；陸向榮，〈統戰神學分析〉，《中國與教會》第 67 期（1988.9-10），頁 7-12。

<sup>139</sup> 參《中國與福音季刊》，創刊號：三自神學評論（2001.1）。內容增補後出版成書：《三自神學論評》，見本章附錄。

<sup>140</sup> 參囚焱，〈轉型中的三自教會〉，《中國與福音季刊》第一卷第四期：教會轉型與發展



牧長其實只有兩個選擇：留下來推動內部改革<sup>141</sup>或離開傷心地而組成順服基督為首的教會。因此，三自教會內部正承受巨大的改革壓力，外在的管制最終無法套牢生命的突破性力量。

## 二、 基督教會的本質

要討論中國教會的轉型，得首先回到教會的定義，從中透視困難的所在，並在落實過程中的諸問題。教會既是在世界中的屬靈團體，它跨越了屬靈世界與現世的社會兩個實際層面（planes of realities），在屬靈的實際中，教會不能受限於任何社會因素，因為教會歸屬並聽命於基督，教會是基督的身體，基督是教會的頭（弗四 1-16），這是效忠對象的問題；本質上，教會是聖靈重生的人所組成的屬靈團契，是相交生命的載體（約壹一 1-10）。不過教會不是抽離歷史而存在的團體，因此在落實於歷史中的時候（process of concretization），有形教會就會遇上各樣的限制與挑戰，其中三個實際狀況是：1）教會裏有非信徒的存在，2）社會或政治勢力可能攙雜在教會中，3）對於真理的把持可能有偏差。

基於教會是歸屬基督的屬靈團契，引申出教會的四項特質：使徒性、聖潔性、普世性、合一性。<sup>142</sup>「使徒性」是追問教會的根源問題，是否從基督傳承下來；<sup>143</sup>「聖潔性」是保證教會的維持性問題，是否固守真道，免得被世俗思想或異端邪說分化而變質；「普世性」說明教會的範圍是跨越時空的，在上帝裏的相交團契不受限於特定的時間和地域；「合一性」是顯明教會的內聚性，不因不同的背景或意見而產生分裂，山頭主義是教會的傷害。

什麼才是教會？從定義上說就是問到底基督是否在其中？當中有沒有存在在基督裏的屬靈團契？一個團體的兩個關鍵是「領導」與「成員」，領導掌握教會的方向，成員卻組成屬靈團契的載體。因此，沒有生命的領袖會誤導教會，沒有生命的成員佔大多數的時候會影響屬靈團契的形成。

## 三、 三自教會的問題

### 甲、三自教會的定位：

---

（2001.10-12），頁 51-61。

<sup>141</sup> 在三自教會內願意革新的牧師、傳道其實大有人在，1997 年春季在中國南方就曾經舉行過同工間的事工分享會。見慕義，〈中國教會的福音使命〉，《中國福音會》第 20 期（1997.9-10），頁 14-15。

<sup>142</sup> 這四項同時在東方及西方教會版本的《尼西亞康士坦丁堡信經》中並列：“Credimus in ... unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam.” Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, vol. 2: *The Greek and Latin Creeds* (Grand Rapids: Baker, 1985 [reprint]), pp. 57-59.

<sup>143</sup> 「使徒性」是指道統的承傳，天主教、聖公會與其他基督教宗派對其如何在歷史中落實的理解

1) **「三自」本質：**「三自」是不是教會？這問題要把「三自愛國運動委員會」與「三自教會」區分，前者是中國政府設立的民眾機構，是政府與基督教民眾的橋樑，<sup>144</sup>後者則是前述的委員會所管理的教會團體。因此，「三自教會」是教會，但可惜是在「鳥籠」中的教會，受到政府宗教政策的規範。三自教會並非從無生有，是把 1949 年以前已經成立的各宗派教會納入政府的管理範圍，是以政治架構套在教會之上，<sup>145</sup>所以就教會作為信徒屬靈的團體說，三自教會也是因著繼承了使徒交付的真理而存在的。然而，在這裏難以逃避的一個棘手問題，就是誰才是「三自教會」的頭？信徒要跟隨基督還是政府？跟隨基督是信徒忠貞的行動，但是按照先愛國後愛教的「三自原則」，只是在**沒有抵觸宗教政策前提**底下，基督才**被政府允許**作為三自教會的頭。

2) **聖禮有效性：**在三自教會所接受的洗禮是否都有效？以後有沒有重新再受洗的需要？又假設施洗的三自會牧師本來不是基督徒，這會否廢止上帝藉著教會聖禮所施與人的恩典？在這些問題上，我們得回到三自教會的本質，假如基督是三自教會真正的頭（雖然政府不願接受），那上帝恩典透過聖禮的施與並不能被攔阻，就算施洗者不是基督徒，也只是表明了其身份與所佔的位置不相稱，但是當受洗者以信心領受洗禮的恩典的時候，屬靈的實際仍然成就，因為這最基本是在乎上帝所發出的應許（promise）與受洗者對應許的領受（appropriation），使得施洗者只是成為過程中正確傳達的工具（instrumental）。<sup>146</sup>在處理法利賽人的教導問題上，耶穌採用了同樣原則：「凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行，但不要效法他們的行為；因為他們能說，不能行。」（太廿三 3）另外可以參考奧古斯丁對多納徒派的回應，認為施洗者並非恩典的源頭，乃是上帝施恩的工具，因為屬靈實際的基礎是建立在主基督及教會之上。<sup>147</sup>因此，上帝的恩典還是可以通過不信的「牧師」施行有效的聖禮，問題是這不稱職的「牧師」在過程中沒有可能得著在施洗者的位份上當得的恩典，甚至會召來上帝的審判（參林前十一 27-32）。假如我們要追查唯有有生命的牧師所施行的聖禮才有功效，那就是在一般（非三自）教會中我們也無從肯定誰是真信徒。<sup>148</sup>關於聖餐禮的原則與洗禮

---

具爭議性，下文詳述。

<sup>144</sup> 後來在 1980 年 10 月 6-13 日《南京會議》中決議成立的「中國基督教協會」在表面上比較代表中國教會的組織，但其政治角色可以從與「三自愛國運動委員會」的領導層人事重疊可見一斑，在本文不另外處理。見趙天恩、莊婉芳，《當代基督教發展史，1949-1997》，頁 318-321。

<sup>145</sup> 政府如何通過三自把全國教會納入管理的歷史經過詳見同上，頁 1-118。

<sup>146</sup> 當然，假如真理沒有傳達清楚，會影響領受聖禮者是否真正得著上帝所應許的恩典。

<sup>147</sup> Augustine, *Baptism, Against the Donatists*, I.i.1. Based on the text of *A Selected Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, series I, ed. Philip Schaff, vol. 4: *St. Augustine: The Writings against the Manichaeans and against the Donatists* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983 [reprint]).

<sup>148</sup> 馬丁路德認為從人認知的有限性，我們甚至無法確定使徒彼得信心的真偽，參 “The Marburg Colloquy and The Marburg Articles, 1529,” in *Luther's Works*, American Edition, ed. H.T. Lehmann, vol. 38: *Word and Sacrament* (Philadelphia: Fortress, 1971), p. 27.

相同。

3) **牧師的按立**：一個相關的問題是在三自教會被按立的牧師是否算為牧師？在此我們必須問：「使徒性」在歷史教會中的實際意義是什麼？雖然可以同是指道統的承傳，但是卻有三種不同的理解：教會延續、教義傳遞、主教任命。<sup>149</sup>第三種是最狹義的解釋，第二種是最廣義的看法。天主教會與聖公會皆認為是指主教任命而言，但是前者堅持有形教會延續內的任命，後者則以為他們自獨立於天主教以後任命的主教是直接繼承初代教會的主教權柄，可見於英國大主教對教宗利歐十三世（Leo XIII）的回應。<sup>150</sup>其他基督教宗派基本認為教會的「使徒性」落實在使徒教義的傳承，因此凡是按照新約教導而成立的屬靈團契皆有「使徒性」。以此理解引申牧者按立的問題，就是相當於主教〔監督〕位份的牧師如果不是從任命封立產生，<sup>151</sup>那其被按立的屬靈權柄基礎是什麼？馬丁路德提出權柄是基於教會作為屬靈團體而產生，在此當然前提是基督是這團體實際的頭。<sup>152</sup>如果我們接受這個原則，應該同時承認牧師產生有聖靈內外雙方面的引證，內在方面，當事人清楚上帝的呼召，外在方面，教會能夠見證其事奉的屬靈果效與恩賜的發揮。三自教會的牧師按立是否成立是要看有沒有滿足上述要求，前面我們肯定了三自教會的本質，承認雖然受制於政府，但是仍然是教會，然而，政治因素增加了問題的複雜性，三自教會中誰可以被按立為牧師不光是屬靈的考量，更加是當事人的政治背景與立場是否得到政府的信任，得經過「兩會」及宗教事務局批審通過，不過我們也得承認被按立的人當中也有不少真正蒙召願意事奉的基督徒，且有事奉的屬靈果效與恩賜的引證。<sup>153</sup>在這情形下，我們該承認上帝還是可以通過「三自教會」的領導人施行有效的按立，按立的有效性不因他們是「三自愛國運動委員會」這政治組織的成員，乃因他們坐在教會屬靈領袖的位置上，雖然他們的信仰與位份不一定相稱（甚至是非信徒），

<sup>149</sup> R.E. Higginson, "Apostolic Succession," in *Evangelical Dictionary of Theology*, p. 73.

<sup>150</sup> *Answers of the Archbishops of England to the Apostolic Letter of Pope Leo XIII on English Ordinations*, 1897, pp. 34-35, 原文引用見 Kenneth E. Kirk, "The Apostolic Ministry," in *The Apostolic Ministry: Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, prepared under the direction of K.E. Kirk (London: Hodder & Stoughton, 1957 [reprint]), pp. 46-47, n. 2.

<sup>151</sup> 「主教〔監督〕」、「牧師」、「長老」在新約教會皆指地區教會屬靈領導，前二者描述責任的內容，後者說明職分，三者並沒有層級之分，只是從第二世紀末到第三世紀教會才開始以主教成為在長老中間的領導，詳細討論見 Thomas M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, The Eighteenth Series of the Cunningham Lectures, 4<sup>th</sup> ed. (London: Hodder & Stoughton, 1910), pp. 152-166, 204-210.

<sup>152</sup> 見 "Admonition to Peace," in *Luther's Works*, American Edition, ed. H.T. Lehmann, vol. 46: *The Christian in Society* (Philadelphia: Fortress, 1967), pp. 11, 37; 另參路德的 "The Right and Power of a Christian Congregation or Community to Judge All Teaching, and to Call, Appoint, and Dismiss Teachers, Established and Proved from Scripture (1523)," in *Works of Martin Luther*, Philadelphia Edition, vol. 4 (Philadelphia, 1915-1943), pp. 75-85; 從聖公會的角度評論基督教各宗派關於按立的觀點，參 K.D. Mackenzie, "Sidelights from the Non-episcopal Communion," in Kirk, *The Apostolic Ministry*, pp. 461-492.

<sup>153</sup> 參陸昆，〈金陵協和神學院的神學教育〉，《中國與福音季刊》第一卷第四期：教會轉型與發展（2001.10-12），頁 65-68。

但是並未攔阻上帝通過他們施恩，因為三自教會作為教會其屬靈權柄最終並非建立在其領導人身上，而是在基督身上。我們也許可以從「霸佔屬靈位份」（*usurpation of spiritual role*）的角度去理解不稱職的三自領袖，正如耶穌和保羅時代的大祭司一樣，他們需要向上帝為奪取教會的屬靈領導位置而負責，<sup>154</sup>但是真正蒙召且得到教會引證者被按立的有效性不因他們的不稱職而廢除。<sup>155</sup>不過為了分別三自牧師的真假，當與家庭教會相交時，為表達互相接納，可以效法保羅與耶路撒冷使徒之間所行的「相交禮」（加二 9），成為一個公開的認證程序，在初代教會對於一度離散的同工重新接納並非採取再次按立的方式，乃是舉行接納相交之禮。<sup>156</sup>

## 乙、三自教會的困局：

1) **社會控制**：我們應當從社會調控（*social engineering*）的角度理解三自教會的處境：消極方面，政府不願看到任何獨立反對的社會力量形成，恐怕構成領導上的困難，積極方面，政府希望能掌握所有社會團體的力量，加以重新引導成為達成政府預設目標的工具，是統戰的基本精神，有效的讓群眾跟隨黨的領導。

2) **宗教外交**：統戰的範圍不止於國內信徒，也更加運用宗教外交拉攏海外資源，另外從表面上加入世界教協似乎是突顯了三自教會的普世性，其實是落實宗教外交的方式之一，通過互訪交流達成的不一定是屬靈團契，而是政治目的。文革以後常以「中國基督教協會」的名義出訪，1981 年出席加拿大蒙特爾題為「新的開端」的國際會議最具指標性，在此藉著宗教管道再次打開中國與國際對話的門。<sup>157</sup>

3) **生存空間**：三自教會的困境是在政府的預先設定中，教會是否還能夠發揮其屬靈生命力？政府假如是社會生活的最高領導，會不會實際上也扼殺了教會屬靈生活的許多空間，甚至可能導致教會最後窒息而死亡？三自教會面對最大的考驗是能否維持聖潔性，不因著政府的預設立場而改變或扭曲聖徒從歷代傳承下來的真道。

---

<sup>154</sup> 耶穌沒有否認當時大祭司該亞法的位份，只是大祭司以假見證誣告耶穌是濫用其位份賦予的職權（太廿六 59）。保羅對大祭司拿尼亞的反應說明同樣道理，雖然不稱職的責任歸大祭司頭上，但是保羅並無否認其權柄（徒廿三 1-5）。

<sup>155</sup> 基於奧古斯丁對於聖禮的看法，馬丁路德認為使徒的位份所賦予的公用不因不稱職的人而廢止，最好的例子是賣耶穌的猶大（參可六 7-13）。“The Private Mass and the Consecration of Priests, 1533,” in *Luther's Works*, vol. 38, p. 201.

<sup>156</sup> 參 Augustine, Baptism, III.xi.16; I.i.2; V.xviii.23.

<sup>157</sup> 會議文集後來在加拿大出版：Teresa Chu & Christopher Lind, eds., *A New Beginning: An International Dialogue with the Chinese Church* (Canada China Programme of the Canadian Council of Churches, 1983).

### 丙、三自教會的危機：

1) **信仰的生活**：屬靈生活與社會生活其實不可能分割！要遵守政府的政策，首先教會莫想有機會能夠對於中國廣大人民產生宏觀性的影響力，例如想要通過傳播媒體或教育管道提供社會基督教價值觀固然「沒門」，對於社會制度面的改造就更不用說了，雖然三自教會也會參與如當地的年度慶祝社會活動，但只是有點綴作用而已，營造信徒在國家的領導下與其他人民共同融合的形象。政府的政策也禁止在教堂以外有規模的福音行動，甚至在教會內也得限制開辦主日學，因為向 18 歲以下的青少年傳福音乃屬非法。因此，基督徒的孩子也失去從小接受系統聖經真理教導的機會，剝奪教會對下一代的教育實際上是切斷教會延續的手段。至於講道信息也得經過過濾，宣教、末世、神跡和治病趕鬼等題目都在禁止的清單上，<sup>158</sup>更有甚者，三自領導人會利用似是而非的「道理」重新解釋教會的合一性：試圖改變教會所持聖與俗的觀念，打破信與不信之間的界線，鼓吹教會與社會互相「適應」的神學，其實是誤導信徒放棄信仰立場，為的是要與世界打成一片。<sup>159</sup>

2) **真理的變異**：在真理上的扭曲，其效果是直接侵襲教會信仰的核心，使信徒對於所確信的真理內容產生模糊，教會因此在不知不覺中變質。從表面上看來似乎妥協可以換來生存的空間，但是壓根兒可能導致信仰的分化變質，要付出的代價還不小。從以上的觀察我們看到的是系統性除滅信仰的軌跡，共產主義最終要摧毀教會的目的，至今也沒有因為國際化和經濟開放而改變過，只是採用**大多數的普通人**更加易於接受的包裝而已，使得不能接受的「極少數」成為當然的打擊對象。<sup>160</sup>

3) **增長的緣由**：然而三自教會的一個特別現象，就是在領導不提倡甚至禁止宣教的情況底下，教會數目和信徒人數都不斷增長，從文革後 1982 年公布約 200 萬至今天約 1,700 萬的信徒，<sup>161</sup>可以追蹤的原因是因為在政府的強大「行政手段」的壓力下，有一些當初沒有登記的家庭教會都為了權宜之計掛上「三自的牌子」去換來合法的生存空間，但是實際上都不希望受三自會所管轄，有不少陽奉陰違的情況。<sup>162</sup>

### 丁、三自教會的突破：

<sup>158</sup> 以上所提的狀況，見於三自發布的「愛國守法公約」中。1980 年 2 月 1 日在河南省發布的「公約」內容，見《中共對基督教的政策》，（香港：中國教會研究中心，1983），頁 321-322。

<sup>159</sup> 參拙文，〈丁光訓三自神學的理論基礎〉，《中國與福音》第 36 期（2000.5-6），頁 9-17。

<sup>160</sup> 不過丁光訓的《文集》引起的廣泛爭議可能是出於錯誤的計算。

<sup>161</sup> 參趙天恩等，《當代基督教在華史》，頁 335；另參《中國基督教三自愛國運動五十週年紀念影集，1950-2000》（三自、基協，2000），頁 46-47。

<sup>162</sup> 家庭教會登記也不是一定被接受，其中遇到的問題，見春秋，〈熬煉與復興：「嚴打」中的中國教會，1996-97〉，《中國與福音》第 20 期（1997.9-10），頁 3。

1) **三個選擇**：三自教會的問題是領導層面的問題，當領導者有別的預設目標的時候，就會帶領教會走上不同的道路，三自教會中有呼召，生命的牧師、傳道與信徒只有三個選擇，要麼就是安於現狀繼續接受妥協下的安排，或是留在三自教會按照聖經的教訓進行內部改革，第三個選擇是在沒有別的可能性之下自組教會。任何的選擇都要付出代價，進行內部改革必定承受三自上級來的壓力，甚至會被免職的下場，<sup>163</sup>自組教會必須面對政府打壓的危險，但是妥協將會是最昂貴的，甚至會付上失去靈魂的代價。

2) **屬靈的勇氣**：基督徒需要的是屬靈的道德勇氣，懼怕是最大的傷害，耶穌說：「殺身體不能殺靈魂的，不要怕他，…。」（太十 28）三自教會轉型的契機在乎信徒以勇氣活出基督為主的生命，使教會非政治化，回歸屬靈的實際，這樣便會發現有更大的天地，甚至可以與三自以外的弟兄姐妹彼此相交，建立屬靈的團契，滿足基督對教會的期待。

3) **對外交流**：與三自教會接觸的海外牧長其實肩負重任，要為主的緣故不但要有宣教的熱忱，更重要的是要有「宣教的企圖心」以最有效的方式發揮最大的影響力，因此不能停留在「互訪交流」或「經濟資助」的地步，必須積極對三自信徒領袖甚至傳道人進行聖經真理與神學的培訓事奉，提升信徒的生命力與對真理的分辨能力，否則只是能夠滿足自我的「宣教快感」（missionary excitement），對於上帝的教會沒有多大的幫助。

## 四、 家庭教會的問題

### 甲、家庭教會的定位：

1) **教會的本質**：家庭教會的本質從來沒有被質疑過，從他們的生活見證與對純正真理的堅持上都成為了普世教會美好的榜樣，只是因著政府為要打擊家庭教會而為其扣上「邪教」的帽子。<sup>164</sup>在中國社會、三自教會，甚至海外造成混淆視聽的後果，給予不知情的人士一個印象，認為在三自教會以外的教會都是邪教組織。家庭教會提出有力的反駁，說明教會與邪教組織在本質上有天淵之別，<sup>165</sup>並且眾家庭教會主要代表共同發表宣言，從信仰內涵、社會責任、道德行為、國家利益、傳講內容、眾人見證等多方證明被蓋「邪教」

<sup>163</sup> 北京缸瓦市三自教會牧師楊毓東因堅持聖經原則，進行教會內部改革，又發展青年工作而在 1994 年 12 月被迫下台；見〈北京缸瓦市教會自由派牧師楊毓東遭三自愛國教會免職〉，《香港聯合報》（1994 年 12 月 6 日）；另參〈北京家庭教會楊毓東牧師訪談錄〉，《中國與福音》第 36 期（2000.5-6），頁 18-21。

<sup>164</sup> 見《九六年全國省級宗教局長培訓班講座匯編》，國務院宗教事務局政策法規司編，（北京：國務院宗教事務局辦公室印刷，〔1996〕），頁 212、217。

的帽子完全是政治因素。<sup>166</sup>其實是家庭教會以生命的代價堅持基督作為教會的頭，不讓政治勢力瓜分教會的屬靈權柄。

2) **領袖的產生：**初代教會所重視的「使徒性」本來是要通過有公開見證的按立行動，確保教會的傳承能夠保存使徒一次交付的真道，<sup>167</sup>雖然宗教改革後基督教會（聖公會除外）基本上以廣義理解教會的「使徒性」，認為通過持守並教導新約聖經的真理而傳承了使徒的遺訓，但是在屬靈領袖的選拔事情上，還是多以按立的方式作為確認權柄傳遞的方法。不過在家庭教會所處的特殊環境底下，使得許多第一代教會領袖都是「自然產生」，引起政府藉口指控他們為「自封傳道」。回應政府的控訴，我們得從全面分析家庭教會傳道人產生的情形，所謂「自然產生」不等於無中生有地自我封立，而是在信主後參與事奉中被眾人認定為蒙上帝使用作主工的人，外在的認證可以從工作的屬靈果效與恩賜判定，內在的認證是當事人自覺有上帝的呼召，這些都是前述有關教會選拔屬靈領袖的基本條件，因此，第一代的家庭教會領袖雖然許多沒有經過按立的程序，但是已經在實際上具備了被按立的條件，且在上帝與眾人面前接受了傳道的託付，故此履行傳道人的職責也是最自然的結果，在上帝面前其身份的合理性不亞於任何受封的傳道人。其實家庭教會傳道人的「自然產生」模式正是保羅蒙召事奉的模式，他跟其他曾經跟隨耶穌的十二使徒不同，是主在大馬色路上的異象中呼召他的，當耶穌在世時也沒有直接受教的機會，乃是在基督離世後在「阿拉伯」年間從主領受的（加一 11-24）。<sup>168</sup>從當時的人的眼光中保羅的使徒身份可能被質疑，但是最終是從他工作的屬靈果效得到引證（林後十 1-6，十一 5）。<sup>169</sup>

3) **聖禮的施行：**在家庭教會中因為很多第一代的領袖都是「自然產生」，沒有經過明確的按立禮儀，對於應否施授聖禮有所猶豫，甚至有的情況幾年因為沒有牧過長境而無法領受聖餐，已經信主的人也未能接受洗禮，造成教會生活的困惑。雖然有的教會提出同工之間「彼此按立」的建議，但是不景難以找到合理根據，因為按立的行動假設了有資格施行按立的人。解決按立的問題可以考慮以下的方案：最好還是能夠有牧長為當地的教會領袖給予按

<sup>165</sup> 華申，〈中國家庭教會宣言：教會正邪之辯〉，《中國與福音》第 25 期（1998.7-8），頁 9-13。

<sup>166</sup> 中國眾家庭教會代表，〈中國的家庭教會不是邪教〉，《中國與福音》第 27 期（1998.11-12），頁 9-11。

<sup>167</sup> 例如愛任紐（c. 130-c. 200）在 *Against Heresies*, III.ii.1-iii.4 列出在羅馬教會歷任主教的名字，如何一代傳一代從使徒彼得與保羅傳承下來，並堅持是通過主教的傳承保守了使徒的真理傳統，見 “Irenaeus on Tradition and Succession,” in *Documents of the Christian Church*, ed., H. Bettenson, 2 ed. (London, etc.: Oxford Univ. Press, 1967), pp. 68-70.

<sup>168</sup> 雖然 F.F. Bruce 認為保羅在「阿拉伯」的時間有積極的佈道行動，但是也不否認傳統的差想，就是保羅在這段時候對於剛領受的啓示的反省。見 F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 81-82.

<sup>169</sup> 比較十一使徒、保羅並其他被稱為「使徒」的，參 Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, pp. 74-90.

立，使他們也有分授聖禮（包括按立其他同工）的權柄，在按手禮中落實了上帝恩典的傳遞與公開的見證；在不可能有施行按手的牧長的情況下，可以在所帶領的教會中——最好附近教會的領袖也能參與見證——舉行「確認禮」（confirmation rite），從當事人蒙召經歷與教會對其事奉屬靈果效的見證為依據，藉著眾人同心向上帝獻上感恩，**追認**上帝的揀選，又求上帝賜恩讓他有能力履行牧養的責任，<sup>170</sup>使這領袖的**屬靈權柄正式化**，這「正式化」不單是教會作為人群組成的社會團體中權柄被公眾承認的過程問題（issue of mere public recognition），更是教會作為屬靈團契在公開的認證並代求中使屬靈權柄的實際得以落實（issue of realization of spiritual authority through public recognition and intercessory prayer）。以確認禮的方式所獲得的屬靈權柄無異於從按立所傳承的果效，唯一是觀念上的分別，前者偏向事情的追認（*a posteriori*）而後者則是按程序落實的過程（*a priori*）。當第一位屬靈領袖的權柄通過「確認禮」確立之後，以後仍然應該以按手之禮按立其他當地教會同工，使屬靈權柄的傳承得以正常化。<sup>171</sup>中國教會的領袖宜稱「長老」，因為一方面是新約聖經中指職分的稱呼，另一方面比較合乎中國文化傳統中家長的觀念，相反地「牧師」或「監督」都帶有西方色彩。<sup>172</sup>

## 乙、家庭教會的困局：

1) **環境的壓力**：中國的家庭教會從開始就歷經風雨，就是文革結束後的「改革開放」時期，從 1983 年開始也繼續有一波又一波的嚴打行動，<sup>173</sup>在長期被打壓的環境下不單得以保存，而且繼續茁壯成長，是上帝恩典的保守。然而另一方面，長期的外壓力的確帶給家庭教會許多困難與限制，從被追捕、毒打、下監、抄家到罰款，家庭教會同工與信徒都承受了，但是在心靈上難免埋下陰影，受驚嚇的需要恩典的醫治。

2) **相交的限制**：另外，在政府嚴密的社會控制底下，家庭教會缺乏自由橫向相交的機會，使教會之間弟兄姐妹難以建立互信互愛的團契，在這壓力的環境下容易造成互相差忌，各據一方的「山頭主義」局面，有損教會的合一。家庭教會近年進行的合一運動在中國教會史上是個重要的里程碑，在屬靈團契中的交通，並於 1998 年 11 月提出共同〈中國家庭教會信仰告白〉，以系

<sup>170</sup> 內容可以參考初代教會按立主教或監督時會眾的禱告，包括求聖靈充滿，賜帶領群羊、禱告、趕鬼的能力，並赦罪的恩典。見 *Canons of St. Hippolytus*, iii, 原文引用參 Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, pp. 246-247, n. 4.（按：上述文件非屬 Hippolytus 作品。）

<sup>171</sup> 奧古斯丁也接受在特別狀況底下，沒有辦法找到合適的聖禮施行者，在要求上保持某種彈性，比如可以接受與大公教會離異的牧長施行的洗禮，見 Augustine, *Baptism*, I.ii.3.

<sup>172</sup> 參註 151。

<sup>173</sup> 八九民運後的一波嚴打是從 1996 年初開始，據瞭解是中國政府認定教會是蘇聯及東歐共產陣營的瓦解的其中主要原因之一，因此特別針對打擊「地下教會」，見春秋，〈熬煉與復興〉，2。這一波嚴打持續的壓力一直維持到今天。



統神學的主體陳明信仰內容與普世正統教會一致，此舉有助於凝聚教會的立場共識。<sup>174</sup>

3) **典範的缺乏**：在眾多家庭教會的傳道人都是「自然產生」的情況下，有關真理傳承的過程中，與海外較成熟的教會相比，自然缺乏師徒傳授的機會，其中十分重要的環節是屬靈領袖的典範 (role modeling)，使得傳道人不一定曉得如何牧養信徒，因為自己也還沒有被牧養的經歷。基督信仰是道成肉身的信仰，在新一代的領袖培訓中，不單是知識的傳遞，更需要從共同生活中由生命產生的感染力，這都需要時間的栽培。

#### 丙、家庭教會的危機：

1) **極端與異端**：家庭教會在真理上的堅持是長處，但是在缺乏系統化及完整性的情況下，對於片面真理的堅持可能會產生極端，另外可能遇到的危機是由於未能對總體真理的掌握，當遇上異端來襲的時候而沒有足夠的判斷能力去分辨以至拒絕，容易受到似是而非的「新道理」迷惑。<sup>175</sup>導致極端與異端的發生是歷代以來仇敵用以破壞上帝工作的伎倆，在麥田當中播散稗子的種子，在中國特殊的環境底下，更加容易成為政府打擊家庭教會的口實。因此，1998 年出爐的〈信仰告白〉其實正針對以上迫切的需要。

2) **物質的誘惑**：在長期的壓力下，家庭教會一般在生活條件上都比較貧乏，因此面對物質引誘或大量金錢所產生的試探，容易站不住腳。這不一定只是家庭教會的問題，而是所有曾經較長期在物資缺乏的社會環境下生活過的人都同樣面對的挑戰。另外，因著物質生活近年來普遍提升，使教會同工面臨很實際的難處，有的連自己小孩的學費也沒有著落，到底應否為家庭的需要做些打算？要在教會事奉與個人實際需要上作取捨，是非常不容易的抉擇。

#### 丁、家庭教會的突破：

1) **扎根真道**：家庭教會面對極端與異端的挑戰，除了在真道上扎根以外，其他沒有別的選擇。海內外的工人培訓工作已經進行了十多年，雖然不是沒有遇到困難，但是不景已經看到屬靈的果效，現今家庭教會不但對培訓層次的要求越來越高，顯示屬靈的胃口增加或對於真理知識有相當的提升，間接反映家庭教會整體素質的提高。過去可能講道、見證、分享就可以滿足需要，

<sup>174</sup> 〈中國家庭教會信仰告白〉，《中國與福音》第 28 期（1999.1-2），頁 4-9。

<sup>175</sup> 對中國本土異端產生的原因，見拙文，〈中國異端研究之一：肉身成道〉，《中國與福音》第 33 期（1999.11-12），頁 2-10。

而今天的教會要求的是有深度的系統性培訓，假如中國教會 50%的傳道人能夠達到神學本科畢業程度，那教會就可望在較穩定的真理基礎上繼續發展。誠然，教會所處的中國社會環境不斷變化，文化水平普遍提高，中國還需要一批高水平的傳道人帶領教會繼續往前走。

2) **持續宣教**：教會的普世性假設了教會宣教的行動與責任，三自教會由於政府的政策限制，不能自由履行耶穌基督給予教會的大使命，這是三自教會的一大缺陷。家庭教會從開始就有強烈的宣教意識，不論大、小系統都懂得宣教傳福音是教會的生命。教會要持續發展必須往外宣教，在規模與策略上有待建立，海內外教會同工應當共同計劃長線的宣教士訓練者的培訓與可行策略的探討。

3) **發展聖禮**：家庭教會一直在壓力中生存，沒有空間可以把注意力投注在聖禮的發展上，當未來環境比較穩定的時候，必須在這方面思想。聖禮是深化信徒屬靈生命的管道之一，藉著象徵物（如聖餐中的杯餅）使我們更加具體體驗上帝臨在的恩典（mystical dimension）。雖然基督教並不承認「按立」是教會聖禮之一，但是起碼是上帝施恩的一個管道，使屬靈的恩賜與能力的傳遞可以在公開的具體行動中落實。

## 五、 中國教會的出路

中國教會的出路是在於順服基督，不論三自教會或家庭教會都得回歸真理的本體，正如使徒約翰在約翰壹書一章 1 節所見證的「生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的。」由於對生命之道的經歷與確實的認識，約翰因此可以把基督這道傳給人。沒有經歷過基督的沒有生命，也不可能傳遞生命。活的真理是教會增長的基礎，也是宣教的原動力。中國教會必須排除萬難讓生命彰顯，家庭教會雖然經歷艱難，但是起碼已經選對路子，未來更要大力發展宣教工作，運用最少的資源，建立最多的教會，並且讓中國成為差派宣教士往普世宣教的大國。

二十一世紀的中國以國際化作為總目標，2001 年底中國加入「世界貿易組織」是重要的一步，落實「世界走向中國、中國走向世界」的互動，中國人因工作或旅遊大量流動和遷移，中國教會及其「所處的環境」勢必也會國際化，使中國教會與普世教會在屬靈的經歷上越趨一體。但願中國家庭教會的生命力能夠成為普世宣教的動力，又普世教會的屬靈資產成為幫助中國教會邁向更成熟地步的因素。

## 問題討論

1. 三自教會是不是教會？爲甚麼？
2. 家庭教會應否接納來自三自教會的牧師和信徒？有沒有甚麼條件？
3. 在你的了解，家庭教會爲甚麼對三自教會產生懷疑？這懷疑是否合理？
4. 討論三自教會所施行的聖禮的有效性。
5. 討論家庭教會應該如何產生屬靈領袖？
6. 三自教會和家庭教會各自有甚麼危機？當如何突破？
7. 三自領導人爲甚麼提出「淡化因信稱義」？背後有沒有甚麼玄機？（參本章附錄）

## 第十九章 附錄

### 談三自「淡化因信稱義」<sup>176</sup>

「因信稱義」不是宗教改革時期的馬丁路德自創，而是福音的核心內容，在使徒保羅的羅馬書三至五章聚焦，尤其是第四章更是把這以「信」作為福音核心的基礎再推前兩千年至亞伯拉罕的身上，如果看希伯來書十一章就會曉得「因信稱義」是歷世歷代以來聖徒的見證，是從創世到永恆，上帝與屬祂的人之間關係的主題。如果有人說這只是教會歷史中某時代的特有教義，或這教義內容因時代不同而改變，這些論點全站不住腳，「淡化因信稱義」等同否定耶穌基督的信仰<sup>177</sup>，這是引人誤入歧途的說法。

「信」不是指參加了某一個教會，或說自己是基督教徒，或為教會貢獻了多少心力，或完成了多少慈善事業，因為這只不過是基督徒經常樂意做的事情，並非碰觸到信仰的核心；「信」也不僅是承認上帝的確實性，或甚至在理性上給予基督教價值觀的肯定，因為任何有思想、有崇高生活的人可能也會這樣做，而且思想上的認同也許只是出於個人的喜好，隨己意的選擇，也許有一天當潮流改變或有外在環境壓力，說不定就會放棄認同，因為本來就沒有生命的委身。

「信是所望之事的實底，是未見之事的確據」（來十一 1），表明了「信」超越了眼睛在當前所能看見的，而在支持「信」的背後有一個不為世人所知，但又是確實的基礎，就是上帝的話。雖然無人看見上帝創世過程，但通過認識祂而以祂的話為可信，我們可以得知世界是上帝所造的。亞伯因著信所獻的祭是按照上帝的心意而獻上，雖然因兄弟的嫉妒被殺，但因順從上帝而成就的事有永恆價值，所以他所做的仍然在無聲中見證他因遵行上帝旨意而來的義。以諾與上帝同行是每天信靠上帝的生活，希伯來書作者特別為這一點加了註腳：到神面前來的人，不單必須信有神，而且需要信祂「賞賜」那「尋求」祂的人（來十一 6）。說明了在信靠上帝的生活中的神人互動關係。挪亞建方舟是還沒有看到洪水審判的跡象，但因相信上帝的話而順從，結果他順從的義救了他的一家，相反的審判了當時所有不信的人。

<sup>176</sup> 此文原為代序，刊於趙天恩、李錦綸等，《三自神學論評》（台北：中福出版社，2003），頁 xi-xiv。

<sup>177</sup> 2002 年 11 月 22-26 日兩會代表訪港，討論中國神學建設議題，其中被問關於三自會曾經提出要「淡化因信稱義」的說法，香港《時代論壇》第 796 期（2002 年 12 月 1 日），頁 1，〈中港教牧「十問十答」內容大要〉登載了三自主席季劍虹回答的意見如下：

問：「因信稱義」是聖經多次強調的道理，但國內神學的主流思想卻以行為判斷一個人的信仰？  
答：「因信稱義」這個神學思想從古代到現在一直在調整，在這樣的理解下，中國的神學思想也在探討如何避免「因信稱義」導致「道德無用」、「行為無用」、「自以為義」等影響教會成長的思想出現，因此我們選擇淡化「因信稱義」。

因此，「信」是選擇了對於所認識的上帝寄以生命委身的全然投入，是要做一個時時刻刻信靠上帝而生活的人，可以說「信」是一種建立在時刻依靠上帝的特有「生活方式」——Way of Life！所發出的果效有永恆價值，因為所成就的不是人的計劃，乃是上帝的旨意。雖不為人所瞭解，但卻在順服上帝的引導中落實了超越今世的功效，人活著因此找到在永恆中的歷史定位，在現世中得著永遠的盼望，可以為自己定下人生的方向。這方面，亞伯拉罕是最好的典範，他遵命離開吾珥的時候還不曉得上帝要帶他到什麼地方，但他知道目的地是上帝「應許賜福之地」，是有上帝同住的地方。以撒、雅各、約瑟等同以信心領受這樣的應許而活。因此，「信」是面向永恆方向的生活方式。也唯有在上帝的恩約關係中才有真實意義，因為與上帝相交的生命是在基督裏達成的，在基督以外講「信心」或「稱義」都是空談。保羅提醒我們：「我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與神相和。我們又藉著他，因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望神的榮耀。」（羅五 1-2）

「因信稱義」是指人可以用上帝所提供的方式進入救贖的恩約，讓我們得以與祂和好，活出新生的生命力，擁有上帝的公義與慈愛。雖然我們不否認人間有「愛」，但是缺乏「信」，真愛難以持久，最終也會面臨變質甚至扭曲的結果，所謂「因愛稱義」頂多只是人的想象，遑論能夠達到上帝對「稱義」的要求。「因愛稱義」作為統戰的口號，也許可以拉攏信徒參與國家建設，但國家建設本來是基督徒樂意積極參與的事，又何需以扭曲信仰的方法作為手段？季劍虹在 2002 年訪問香港的講演中多次提到基督信仰要與中國社會「相適應」，<sup>178</sup>所指的中國社會包括了「社會主義」、「當今文化」、「時代進步和科學發展」，這剛好跟耶穌基督提醒我們祂是會「使人絆倒」的房角石（太廿一 42-44；羅九 33）成了強烈的對比。耶穌以絆腳石（*scandalon*）的比喻要說明的正是：基督信仰的核心是絕對「無法相適應」的，因為那是絕對性的不是相對性的。季文也提到羅馬書 13 章關於服從在上掌權者的教導，但我們必須瞭解保羅教導中所定下作為判定公義政權的兩項條件：第一，政府的權柄是相對性而非絕對性的權柄，其行為必須向上帝負責；第二，政府權柄只限於維護社會秩序，而不能濫用權力侵犯人民生活自由的空間。在這前提下，政府是人人都當尊重的。神學的任務不是搞「相適應」，而是把上帝藉著聖經啟示的真理向今天的人們傳達清楚，以致更多人得著基督救恩所蘊涵的豐富。

「人非有信，就不能得到上帝的喜悅」（來十一 6），這仍然是今日基督信仰的核心信息！

<sup>178</sup> 季劍虹，〈中國基督教近況與發展〉，《基督教週報》，第 1997 期（2002 年 12 月 1 日），頁 9-10。

## 第二十章 教會的使命與實踐

*摘要：教會在世界上負有歷史使命，在當今中國社會城市化處境中當如何發展？從中國社會的需要，提出聖靈工作的可能領域，從社區小組教會角度，探討實際發展方案，建議如何成立教會，並進行門徒訓練，團隊建立，教會運作，社區互動、植堂宣教等。*

*關鍵詞：聖靈的浪潮、社區互動、宣教植堂*

### 20.1 在歷史中的教會使命

耶穌基督給教會的歷史使命是使萬民做他的門徒，這包括讓更多人可以聽信福音受洗歸入基督名下，並一生遵行主耶穌所教導的真道，踏上重生與成聖的路程（太廿八 18-19），最終讓全世界的人都能尊天父的名為聖（太六 9），這便是宣教的基本意義。在這過程中必然面對一個議題：既然教會存在於社會，教會跟社會應該有甚麼的互動關係。

首先，教會必須避免被社會同化，就是不能讓世界的價值成為教會的價值，否則教會將失去其聖潔的特質；另一方面，教會也不能脫離社會而存在，不然教會將無法有效宣教，變成社會的邊緣團體。我們必須遵守耶穌的吩咐，在世界做鹽做光，一方面保持鹽與光的功能，才能發揮效果，另一方面必須放在需要的地方，其功能才有意義（太五 13-16）；換言之，教會在社會必須保持其信仰的純正，但又需要進入社會產生良性影響。這是「整合和參與」（integration and engagement）的原則，整合所指的是讓屬靈的生命與日常生活結合，基督徒在每天生活中的行事為人，都能反映基督生命的特質，在抉擇中尋求聖靈的引導，在判斷中以真理的價值做衡量的標準，在人生的方向上認定上帝給你自己的召命，這是將無限的真理落實在有限的歷史時空中，讓真理在我們身上產生改變自己和別人生命的效果。教會整體也需要在真道上紮根，遵行上帝的旨意，在所處的社會環境中，尋找參與可以幫助社會更能走在真理道路上的事情。以下提出在中國社會新處境中教會發展的建議，僅供大家參考及進一步提供寶貴意見。

### 20.2 認定聖靈工作的可能範圍

在拓展上帝的國度的事情上，我們並非依靠人的聰明可以成事，必須以屬靈的眼光看準聖靈在當今的大環境可能大大工作的範圍，聖靈這特別的工作有人稱為「聖靈的浪潮」，<sup>179</sup>意思是指我們要看見果效必須曉得隨從聖靈工作的大方向

<sup>179</sup> Rick Warren, *The Purpose Driven Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 13-22. 中譯：華

而積極參與其中。不過問題是我們憑著甚麼原則來做判斷呢？也許可以從內在與外在兩個向度來思考，內在方面是人心靈的準備，外在方面則是群眾的流向。人心靈的準備（readiness）是聖靈工作的空間，必須問人心最需要甚麼。新約聖經中撒瑪利亞人的例子給了我們一個很好的提示，耶穌自己對於他們的評語是「莊稼已經發白，可以收割了」（約四 35），因此當那婦人願意將耶穌如何指出她過去的醜事的時候，她的心靈被觸動知道是要面對自己醜陋本相的時候，感到需要被赦免，被上帝重新接納，至於其他後來從城裡出來迎見耶穌的人，他們同樣感受需要被基督所接納，因為在宗教上他們是被猶太人所歧視的，是猶太人的排斥產生撒瑪利亞人心靈的需要，渴望在信仰上被接納便成為他們心靈就緒，要迎接彌賽亞耶穌基督到他們中間的條件，從自知是不配的才會認識上帝的恩典。<sup>180</sup>從位格者的角度來看，這是向上帝開放的「位格的延展」。另外，我們也能夠明白，聖靈常常運用環境因素，扭轉人以爲既定的局面，因此聖靈的工作也將在人潮中運作，這是到水深之處打魚的原則（參路五 4）。聖靈雖然也在個人身上工作，但是要成為「浪潮」，必定是多人所處的環境才可能發生。

從以上的分析原則看，中國當前聖靈浪潮可能發生的領域包括：經濟生活不保的人群、人際孤獨的獨生子女、無依無靠的老人、無人照顧的病患、唯物主義虛假文化生活中的百姓。生活的無常是讓人了解自己的有限的一個重要因素，在中國經濟快速成長中卻同時造成極大的貧富不均狀況，有人比喻今天中國的發展就像一列快速火車，一直往前邁進，但是卻不斷掉落跟不上的車廂，恐怕這樣的情況將越演越烈。另外，獨生子女問題現已開始成為中國社會結構性的問題，因為一胎化政策上路後出生的小皇帝，小公主已經到達適婚年齡，組成所謂「獨苗合盤」的家庭，在從小沒有兄弟姐妹相處的人際關係環境下長大的他們必須面對如何跟已經成年配偶同住的生活挑戰，彼此溝通的適應是可以預見的，<sup>181</sup>即便他們能夠順利通過夫妻兩人生活的考驗，也得面對更嚴峻的子女教養問題，人際關係的困難會導致孤獨心理狀態，但是人做為位格者不能孤獨存在，將構成嚴重人際的心靈危機。在一胎化政策所造成的畸形社會年齡結構情況下，一對夫妻不但需要扶養他們所生的小孩，還得奉養雙方父母，甚至祖父母，這幾何級數的經濟壓力會迫使很多老年人被棄養的情況，老齡在當代中國不再是一種尊榮，而會被認為是負累，老齡將會增加人自卑的心理負擔。如果從家庭結構中老年人有被遺棄的可能趨勢，那在不均的社會結構中的病患弱勢群體也將被社會拋棄，從現在醫師用藥的原則可以看出基於完全的經濟考量，社會將不會負擔沒有經濟能力的社會病患的醫療服務。在這些以外，再加上唯物主義掛帥的社會文化，只會產生心靈的空洞，虛假的生活會催促人渴望尋求真理做為人生立命安身的基礎。

---

理克，《直奔標竿——成為目標導向的教會》（基督使者協會，1997），頁 25-34。

<sup>180</sup> 這是「雙重認知」的意義，見十五章附錄。

<sup>181</sup> 〈小皇帝走進圍城，「獨苗合盤」水土不服？〉（2005 年 10 月 31 日）：  
<http://lady.qq.com/a/20051031/000009.htm>。

### 20.3 教會的成立

爲了達到教會最大的效用，最好是教會數量多而涵蓋範圍廣，每個教會都能獨立發揮應有的功能，當今的中國教會型態基本上是堂會教會和小組教會兩種，由於環境所限，在農村和城市的家庭聚會多採用小組方式，城市從二十至五十人不等，通常視實際情況而定，這跟初代教會發展模式接近，<sup>182</sup>沒有建築物的考慮，有減輕經營成本和因應環境能力的優點，而且在人數不多的情況下彼此容易自然互動，人人有份參與事奉而產生投入和歸屬感。在選擇建立聚會的地點需要考慮儘量避免造成彼此競爭的情況，應當在教會之間按人口分佈及地理環境預留適當的距離，讓所有在地的教會都有充份的發展空間。至於每個教會應該涵蓋多大的牧區範圍呢？就城市社區的小組教會而論，若單純以人口比例的原則考慮，假設可以自由傳福音的情況下，如果以社區人口 1% 作爲福音對象，那麼 20 人的教會應該涵蓋 2000 人的社區，以每戶 4 人爲例，便是 500 戶範圍的牧區。

關於教會如何成立，主耶穌的教導是，「無論在那裏，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）因此教會是個屬靈的實際，關鍵在於在耶穌基督的名下的聚集，就是教會，即便只有兩、三個人便能在基督裡面有聖靈的同在，有屬靈的相交。要如何找到第二、三個人就成了開展教會的秘訣，我們可以首先從屬靈的角度考慮，按照保羅優先到猶太會堂的原則，先去找已經有接觸過基督信仰的人是比較容易的，他們或是聽過福音，或是有基督徒的親人朋友，這些人也許已經預備好，可能只是等候機會接受福音；另外以文化的角度考慮，正如彼得做猶太人的使徒，保羅做外邦人的使徒，找有共同文化、語言的對象將會減輕不必要的隔閡，因此認識的同鄉、學校的同學、單位的同事都是在文化上比較靠近的對象；還有處境的相仿也會拉近距離，除了工作環境、文化水平外，年齡、獨生與否、婚姻家庭狀況等都是讓我們可以較容易了解對方的看法和感受的，因而更曉得用他們易於明白的方式向他們傳講福音。或許當認定該社區環境的某些接觸的對象之後，需要作「模擬人物」，設定能針對其需要的福音信息。

### 20.4 教會發展與門徒訓練

教會發展有三大可量化的目標，包括施洗、教導、事奉。洗禮是信徒入門的行動，讓人認識上帝之後正式加入教會生活成爲教會的一份子，教會因此可以確定成員人數和教會的大小。然而要確定一個接受洗禮的人是否真正信靠基督，便當以生命更新的表現來判斷，教會負責人需要在施行洗禮之前給予慕道者充足的基礎信仰教導，並且要個別輔導肯定真心決志，需要嚴謹把關，不可馬虎。教導

---

<sup>182</sup> Robert Banks, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).



屬於成長過程，使人從初信的地步進入成熟的門徒階段，應當以品格的穩定程度和信靠上帝的心志來衡量，通過教導而成長的信徒人數反映這教會發展的潛力，因為他們是形成事奉團隊的可能成員；事奉是從信徒變成主的工人的過程，是教會生產程序的關鍵環節，因為有工人就有工作發展，好的工人可以做好的工作，最終要以教會的人才複製能力來衡量事奉的效果，並且教會能否從人數增加和生命成熟而產生新的教會。因此，教會會友人數、被造就成功的人數、可以乘擔事奉擔子的人數，這三項都是教會發展可量化的成績指標。

要能達到這些功效，必須考慮教會的群體動力，給予每個信徒合適的參與崗位，在人人有份投入的優勢中，必須重視活化真理的道，像純淨信仰的 DNA 一樣不斷傳承與延展，讓信徒能活用聖經道理與基礎教義，教會最終的貢獻是要使世人因耶穌給予的新生命而得著改變，而傳揚純正的信仰就成為教會的首要責任，因為這樣的影響將能「重複不斷」，這便是造就門徒的意義。通過教會負責人對個別信徒輔導帶領（mentoring）要達成以下七項目標：心志的定向，禱告的操練，系統真理的教導，查考聖經的訓練，團契生活的分享，事奉的操練，宣教的人生。門徒的產生便是加增有生產能力的成員。<sup>183</sup>

## 20.5 事奉團隊的建立

至於如何確保教會能夠正常運作，那就必須建立領導團隊，一方面可以彼此商議，另一方面可以達到彼此負責的結果。<sup>184</sup>沒有任何人是周全的，必定有長處和弱點，在相愛中彼此幫補是聖經的教導（林前十二 21），不但如此，我們每個已經信了基督的人仍然是個蒙恩的罪人，在抵擋試探的事上不能過於自信，免得在不儆醒的時候跌倒（帖前五 6；彼前五 8）。要建立能發揮領導力與有負責機制的同工團隊，人數可以設定為教會約 20% 的人力。這是假設教會中 20% 是初信或慕道，這些都是需要被照顧的人，其餘 60% 左右的成員是在成長階段，可以負責較輕的或臨時性的責任，在他們中間有恩賜和能力的應被提拔為新進的學習同工。

既然真理的傳承是教會的重要任務，選拔同工便需要遵守保羅採用的原則：選擇有忠心，能教導別人的人（提後二 2）。同工團隊內，在彼此尊重的平等中需要有主、次的責任秩序，建立彼此負責的精神，財務向內透明，重要決策經過充分溝通。教會領袖信主應該起碼有兩三年，有真理的系統性認識，無可指摘的生活，有忠心與熱誠（提前三 1-13）。在城市中的理想是大專以上文化程度，並接受相當於一至兩年制（約 400-800±100 小時課程）的正統神學訓練，可以分期完成，內容包括聖經、神學、歷史、教會、文化的領域。新進同工的訓練，可以

<sup>183</sup> Walter A. Henrichsen, *Disciples are Made not Born* (Wheaton: Victor Books, 1988).

<sup>184</sup> 科麥克，《團隊精神》（香港：證主，1991）。

在有成長力的門徒中，按忠心、熱心、能力、見識認定可造之才，讓他們以學習的方式參與同工團隊的事奉，是在有成熟同工帶領下的在職訓練。教會同工宜有定期進修機會，以達成雙重目標：能增進知識對應教會發展的需要，並擴張領導者的視野和網絡。教會工人培育儘量由教會領袖自己提供，或區域內其他友會同工提供，最能切合需要，有必要可參與其他的短期培訓造就課程。在不同的教會職份上應建立學習護照等之學習目標，並認定提供訓練者的真理立場與資格。

建議女性事奉者在教會的領導角色應有更明確的定位，<sup>185</sup>男性在上帝創造秩序中雖然被給予領導的角色，故在許可情況下應由弟兄帶領教會，但是在沒有合適人選時，該賦予姊妹同樣（雖是臨時性的）功能，不建議按立女牧師或女長老，但可以按立女宣教師或女傳道，以便「代理執行」聖禮（包括聖餐和洗禮），並帶領教會的責任。有聖經及神學訓練的女宣教師和女傳道可站講台。在未來中國新一代社會中男多女少的情況下，更加應該發展男性的教會領導人。

## 20.6 教會的運作

教會每個星期的核心活動是敬拜三位合一的上帝，內容涵蓋真理教導、聖餐中屬靈相交、見證分享與彼此代禱、心志（包括金錢）奉獻的回應。這些都是在愛中實踐。在教導方面，教會負責人有責任建立信徒對聖經真理有系統性的認識，藉著查考聖經的方式，基礎教理的解釋，包括對異端邪說的防備，並按個別信徒的靈命需要加以輔導，視情況在星期天的崇拜聚會以外加添培訓的安排。另外，團契生活對於信徒的長進也是非常重要，通過用真理彼此勉勵與互相代禱而落實在基督裡面的聖徒相通，雖然相關的活動也許可以合併在敬拜和教導聚會時間之內，但是在日常生活中的互相關懷是促成靈裡相交的重要因素。還有在聚會中的聖餐禮，最好能每週一次，這是聖徒相通的一種方式，通過紀念主耶穌的死並他再來的盼望，讓我們意識到自己是上帝所揀選的一群，在世界上為主而活，聖餐禮做為一個象徵，不但提醒我們天國子民的身分，更是承載著互相聯於基督的共同信心；至於洗禮則是按照準備好接受洗禮的人數而定，一般而言三個月至半年應有一次，讓慕道的朋友不必等候太久才能加入教會。最後，教會要能正常運作必須有治理，就是負責人需要提供教會發展路向，對於教會內所傳講的信息有真理的判斷，又對教會所有的人力及物質資源做最妥當的運用，面對教會成員有違反真理原則的行為和言語負起勸勉、責備、挽回的責任。

## 20.7 與社區的互動

---

<sup>185</sup> 對於女性事奉者角色的不同看法，參 Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds. *Women in Ministry: Four Views* (Downers Grove: IVP, 1989). 這題目的釋經研究，看 R.T. France, *Women in the Church's Ministry: A Test-case for Biblical Hermeneutics*, The Didsbury Lectures 1995 (Carlisle: Paternoster, 1995).

教會存在於社會中需要發揮光和鹽的功效便需要與所在的社區有良性的互動，讓周圍的人們曉得當他們要尋求真理或幫助的時候，教會就在那裡。教會若要成為社區的積極力量，福音和服務需要結合，正如耶穌傳講天國的福音的同時也在人群中趕逐污鬼，又醫治他們的病，表明福音不光拯救人的靈魂，更是醫治全人的福音。從這個角度看，社區服務需要帶有救拔脫困的意義，讓福音拯救的信息可以藉此傳達。至於那些是可行的項目，則必須按照教會的能力，切合當地的需要，並尋求聖靈的引導才能做最好的決定。在具有規模的教會中，傳統多以醫療、教育為主，對應當代社會的需要，除了社區義診和助學計劃以外，也許家庭諮商和法律諮詢服務也是值得考慮的項目。就是在農村教會，也有幫助當地居民調解家庭糾紛，照顧老弱病患，接待孤兒寡婦，處理喪葬事宜等也是十分有「說服力」的社區服務。如果每個教會都能在自己所屬的社區產生言行一致的福音行動，就必能在這價值空洞的唯物和消費主義掛帥的社會中吸引多人歸向耶穌。

在同一個區域範圍內，如果有別的教會存在，應該建立區域同工會，這是橫向沒有彼此隸屬關係的機制，主要發揮互助互補精神，對於屬靈恩賜的分享，抵擋異端邪說的侵入，面對共同的挑戰，必要時甚至協助區內教會處理教會懲戒，這些是區域同工會能發揮的功能，是個在姊妹教會之間彼此負責的互動機制。

## 20.8 植堂與宣教

植堂的行動從教會整體教導開始，教會作為屬靈的生命體最自然的發展是有生養能力，是健康的指標。建議當教會能儲備三分之一的新同工後，並且信徒普遍成熟，就需要植新教會，將三分之一的同工和成員分植出去成為原本母會的子教會。母會有扶持子教會的責任，直到可獨立運作。應保持長期聯絡交通，合適情況下組成聯合同工會，策劃聯合事工和資源共享。除了近處的植堂以外，教會也需要傳遞較遠方的宣教負擔，讓教會從開始就有正確的觀念，教會存在於世界的目的是要履行耶穌基督給予向普世宣教的大使命。不論是上帝從信徒中興起直接投入宣教的工人，或是在後方支持宣教工作的，或是策劃宣教的領袖同工，教會需要在宣教的事奉上全體動員。不但是到鄰近的省、市、自治區，相信當中國教會越趨成熟的時候，上帝也將賦予更大責任，差派更多中國宣教士到海內外宣教，普世教會參與普世宣教是基督教會的大公性的一種合理表達方式，而中國教會又怎能在普世宣教的任務上缺席呢？

宣教是回應耶穌基督的大使命的實際行動，是教會仍在世上，等候主來的盼望中需要完成的責任（*proleptic responsibility*）。耶穌說：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以，你們要去，使萬民作我的門徒，給他們施洗，歸於父、子、聖靈的名。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」（太廿八 18-20）又說：「是了，我必快來！」

阿們！主耶穌阿，我願你來！（啓廿二 20）

### 問題討論

1. 按照觀察，在你的社區中教會可以扮演甚麼角色，以贏取居民的信任？
2. 今日中國社會有那些心靈的需要是教會可以提供幫助的？
3. 你是否接受女性帶領教會？爲甚麼？
4. 甚麼是門徒訓練？作耶穌基督的門徒需要付出甚麼代價？
5. 你所認識的教會有沒有宣教意識？如果有是怎樣產生？
6. 你所參與的教會有甚麼可以改進調整的地方，使之更加成熟？
7. 宣教與終末盼望有何關係？你認爲個人可以怎樣參與？

## 第二十章 附錄

威伯福斯的「真基督教」<sup>186</sup>

威廉·威伯福斯（William Wilberforce, 1759-1833）是英國國會議員，<sup>187</sup>為提倡立法取消英國販賣黑奴的推手，他篤信基督福音能夠有改變社會的能力，可以從提升國民的信仰和道德生活中，保守國家免於走上衰亡的命運。他所提的「真基督教」是針對時下只流於形式的「文化基督教」而言，因為只有教會持守真信仰才會產生有益於社會國家的實際生命動力：

Let true Christians, with becoming earnestness, strive in all things to recommend their profession and to put to silence the vain scorn of ignorant objections. Let them boldly assert the cause of Christ in an age when so many who bear the name of Christian are ashamed of Him. Let them accept the duty to serve, if not actually to save, their country. Let them serve not by political interference, but by that sure and radical benefit of restoring the influence of true religion and of raising the standard of morality.

讓真基督徒在火熱中凡事盡力，以證明他信仰的真實並除去那無稽的控訴。當多人以基督為恥的世代，讓他們勇於奉行基督之真道。即便不能救自己的國家，也是為了能服務而讓他們樂意承擔責任。讓他們的服務不是用介入政治的方法，而是通過真信仰帶來的影響和提高道德標準，這才是確實能改變現狀的方式。

Let them be active, useful, and generous toward others. Let them show moderation and self-denial in themselves. Let them be ashamed of idleness. When blessed with wealth, let them withdraw from the competition of vanity and be modest, retiring from ostentation, and not be the slaves of fashion. Let them be moderate in all things. Let them cultivate a catholic spirit of general good will and of kindness toward others. Let them encourage men of real piety—wherever they may be found—and others to repress vice and revive and spread the influence of real Christianity. Let them pray earnestly for the renewal of its vitality.

讓他們主動慷慨讓他人受益，讓他們自己顯出節制與無私。讓他們恥於無所事事，當得到財富時讓他們遠避虛榮，以謙和的態度遠離虛名，不追逐潮流，在凡事上皆有節制。讓他們培養一個善於為他人著想的廣闊心靈，讓他們鼓勵任何

---

<sup>186</sup> William Wilberforce, *Real Christianity Contrasted with the Prevailing Religious System*, abridged and ed. James M. Houston, Classics of Faith and Devotion (Portland: Multnomah Press, 1982), pp. 130-131.

<sup>187</sup> 生平介紹，參“William Wilberforce”：<http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/REwilberforce.htm>。

真虔誠的人連同別人一同抑惡揚善，就是真基督信仰的影響，讓他們為其活力更新竭力禱告。

Let them pray continually for their country at this time of national difficulty. We bear the marks only too plainly of a declining empire. Who can say how intercession before the Governor of the universe may avert for a while our ruin. It may appear before the eyes of the world foolishness for real Christians so to pray, yet we believe from Scripture that God will be disposed to favor the nation to which His servants belong.

讓他們在此刻國難之際不斷為祖國禱告，我們帝國顯明在衰退中。誰曉得在宇宙的管治者面前的代禱也許能暫時扭轉我們衰亡的命運。或者在世人眼中真基督徒如此的禱告是可笑的，但是我們相信聖經的教導，上帝恩代祂僕人所屬的國家。

Boldly I must confess that I believe the national difficulties we face result from the decline of religion and morality among us. I must confess equally boldly that my own solid hopes for the well-being of my country depends, not so much on her navies and armies, nor on the wisdom of her rulers, nor on the spirit of her people, as on the persuasion that she still contains many who love and obey the Gospel of Christ. I believe that their prayers may yet prevail.

我得大膽的承認我相信我們所面對的國家困難是由於我們信仰和道德的敗落。我同樣大膽的承認我自己對於我國的安康的確實盼望所在乎的，並非其海軍和陸軍，或是其領導人的智慧，或是其人民的精神，乃是在其國度中仍然有許多愛慕及順服基督福音的人。我相信他們所祈求的將要實現。