

信徒神學

沈介山 著

中華福音神學院出版社

信徒神學

沈介山著

白嘉靈封面設計
中華福音神學院出版社出版
台北市中正區汀州路三段101號
新聞局局版臺業字第貳伍捌號
民國 82[1993] 年 3 月初版
民國 83[1994] 年 3 月修訂版
民國 86[1997] 年 9 月參版

版權所有。本出版社保有本書全球版權，未經本社許可，不得部分或全部複製，但報刊論文之評介引用不在此限。

Copyright © 1993
by China Evangelical Seminary Press
P. O. Box 30-525, Taipei Taiwan
First edition, March, 1993
All Rights Reserved

國家圖書館出版品預行編目資料

信徒神學 / 沈介山 著 . -- 參版 . --
臺北市：中華福音神學院，民 86
面；公分
參考書目：面
含索引
ISBN 957-9337-76-4 (精裝)
1. 神學
242 86011381

序言

宗教是牽涉一個人全人格的心靈活動，不是單純的倫理道德的實踐、宗教儀式的舉行或一套的教義理論。但是信宗教的人爲了對自己的信仰有所把握，就難免對所信的種種，作一番理性的省察。省察所得的認識難免因人而異，但都能代表個人的神學領悟。

基督教不只是宗教而已，乃宗教中的一條生命之道，但基督徒對所信之道的內容仍然有辦法作理性的省察而予以把握，經過長期的思考和反省而逐漸形成個人的神學。雖然有個人差，每一個基督徒都擁有自己的一套神學觀念。但是無論是明確的或模糊的，周全的或偏頗的，個人的神學觀念必將主宰他對主基督的態度，傳福音的動機以及待人接物的作風。換句話說，他的神學基礎到底雄厚或薄弱，必然毫不留情地在他的靈命和見證上顯露出來。

然而，除了極少數特別用心追求且環境許可他進修的基督徒之外，一般基督徒所知的神學通常被逼局限於某些層面。其原因，一來是平信徒很少有機會接觸通盤的神學系統，二來是身居領導地位的人怕神學底子不好的平信徒缺乏足夠的判斷能力而受不好的影響，爲保護他們而不讓他們接觸有爭議性的神學題目。這樣作的動機固然無可厚非，這種顧忌其實是沒有必要的，更何況這是不公平的。我們不可以低估一般基督徒的神學能力。只要他們擁有在基督裡的生命基礎，經過適當的指導，他們的良識自然會作出真假或正邪的判斷。

基於以上的看見，本書作者撰寫一套五十二課的神學課程，使有心的讀者得以接觸全盤系統化的基督教教義。本書逐課介紹啓示論、聖經論、神論、人論、罪論、基督論、聖靈論、救贖論、教會論和末事論相關的神學題目，雖然不是嚴格學術性的系統神學，也不是單純的神學入門或概要而已，在敘述中完全不避諱任何神學難題，不但指出疑難所在，且都作正面的討論，儘管不一定能提出確定的答案。本書作者不掩飾自己的信仰立場，但為避免自以為是，對不同的信仰立場也儘量作公平的介紹和探討，使不同意作者之見解的讀者也可以從本書受益。

神所賜下的眷顧，總是一次帶領一步，事過之後回顧起來，才知道萬事互相效力，叫愛神的人得益處。本書作者的寫作計劃中，原來只包括羅馬書的註釋和中古教會史、改教史與近代教會史，本來完全沒有寫神學著作的念頭，且已著手寫羅馬書註釋了。然而，一九九〇年年底，就讀於台灣浸信會神學院的么兒懷恩，本於將成人主日學延伸到家庭中的理想，建議作者在文林基督教會中，製作教學錄影帶，並多方催促這計劃的實現。一九九一年初，該教會決定與浸信會大眾傳播中心合作製作一套四十八課的成人主日學神學教材錄影帶，由作者主講。這計劃從當年四月開始實施，到一九九二年三月一共錄完三十六課，其中二十四課以『真道講座』為名公開發行，其餘因製作單位有困難而將製片工作擱下來。

然而，已發行的二十四課用在文林基督教會從一九九一年夏天起實施週間分區電化教育，當作上課教材的結果，受到學員肯定，以致二十五課以後雖然沒有錄影帶，『真道講座』的主日成人主日學教學，一直持續到現在。但是推廣成人主日學延伸教育，將神學教育普及於廣大平信徒中間的計劃，由於教材的缺乏而遭受挫折。畢竟，一個老師只能在主日開一班主日學課程。

以上的困難，引起作者著作本書的動機。既然錄影帶的製片耽擱下來，何不把同樣的教材內容寫成書？錄影帶有較生動而具上課真實感的優點，但受限於片長時間而無法言無不盡，而且必須有器材才能觀賞，又無法立刻找到想聽的部分。相形之下書本可暢所欲言，攜帶方便又可隨時翻閱所需要的資料，而且書本的普及性是遠超過錄影帶的。作者就於一九九二年六月底落筆，而承蒙文林基督教會的體諒與合作，從七月分起休假一年，專心寫書，結果得以在半年之內完成本書，恰好在十二月廿二日作者的生日脫稿。內容由於材料的取捨，從原計劃的四十八課，增加到五十二課，但前二十四課與『真道講座』錄影帶完全平行，可配合使用。

總而言之，本書是在上帝一次一步的帶領之下，萬事互相效力的產品。既然主樂意使本書問世，求主使用本書，使眾多有心追求在基督真道上進深的同道弟兄姊妹如願以償。

本書可以充作教會成人主日學一整年五十二次上課的教材，每一課附三個溫習用的討論題目。作者建議在每一次上課之前規定學員須作每一課的預習，上課時就所預習進行廣泛的討論，而且討論的結論不一定要符合本書作者的信仰立場。

本書處理教材的手法，為使讀者容易把握重點，盡量分清楚小大綱目，但若材料互相之間有密切關聯性時，就作綜合性的討論，而不呆板的分作細綱。

本書中通常用『神』指英文 God，但偶而用『上帝』，因為兩者的混用在中文裡顯得更通順，如『神是救贖的上帝』。堅持專用某一中文名詞指 God 不但毫無意義，還不自覺地露出神學態度的偏差。

本書併用『祂』和『他』指耶穌，因為有的神學家否認耶穌的神性。為顧及這種人實際的信仰立場，有些地方不得不用『他』指耶穌，但這

不反映作者信仰立場。

本書所有的附註爲了方便讀者的閱讀，全部列入本文中，以括弧標示出來。本書中所用希伯來文和希臘文原文，一律用羅馬字母拼音，以利讀者閱讀。

一部神學的寫作茲事體大，掛一漏萬在所難免，懇請教界先進不吝賜教指正。

沈介山識

脫稿於主後一九九二年十二月廿二日

目 錄

| | |
|---|----|
| 序 言 | I |
| 第 1 課 信徒神學總論 | 1 |
| 一 什麼是神學？ | |
| 二 什麼是信徒神學？ | |
| 三 為什麼需要信徒神學？ | |
| 為建立信徒牢固的信仰基礎所必要·為裝備信徒藉以辨別真道與旁門左道所必要·為增信徒靈命所必要 | |
| 四 基督教神學的特色 | |
| 信仰和理智都與神學有關·神學用清楚而首尾一貫的言詞·神學所研究的是測不透的奧秘 | |
| 五 神學的構成因素 | |
| 啓示·經文·傳統·體驗·理性·文化 | |
| 六 神學的分野 | |
| 聖經神學·歷史神學·宗教哲學·實踐神學 | |
| 第 2 課 人對神的認知 | 12 |
| 一 人為什麼要認知神 | |
| 基本因：宗教心·誘因：對存在的認識·直接因：求助的努力 | |

| | | |
|-----|--|----|
| 二 | 人如何認知神 | |
| | 被認知者必須採取主動·認知者要有眼光 | |
| 第3課 | 神准許人認知祂——自然啟示 | 19 |
| 一 | 人認識神的條件 | |
| | 被認知的神必須採取主動·認知的人必須擁有覺察領悟 | |
| | 神啟示的能力 | |
| 二 | 神為准許人認識祂，在大自然中所作的提供 | |
| 三 | 間接認知神的方式 | |
| | 由果推因·從必要的預設推論 | |
| 第4課 | 神向人作自我彰顯——特別啟示 | 27 |
| 一 | 有關特別啟示的預備知識 | |
| | 特別啟示的必要·特別啟示的性質 | |
| 二 | 特別啟示的方式 | |
| | 歷史事件·神對人直接溝通·神成為人 | |
| 第5課 | 特別啟示的管道 | 34 |
| 一 | 啟示者以默感啟示受感者 | |
| | 直覺說·啟發說·靈活默感說·全言默感說·逐字默感說·機械(聽寫)默感說·平衡的默感觀 | |
| 二 | 受感者以信心領受默感的啟示 | |
| | 領受啟示是主觀的主張·信心是領受啟示的必要條件·領悟默感的信心非與生俱來 | |

| | | |
|-----|--|----|
| 第6課 | 特別啟示的內容(一) | 44 |
| 一 | 教會所擁有的聖經不是原典 | |
| | 希伯來文和希臘文聖經依抄本而編·抄本的抄寫過程難免有誤 | |
| 二 | 經典中包含不同性質的材料 | |
| | 神學性與宗教性的·事實性的·舊約部分·新約部分 | |
| 三 | 經文的啟示和文字有如現場與地圖的關係 | |
| 第7課 | 特別啟示的內容(二) | 54 |
| 一 | 聖經無誤的神學依據 | |
| | 神的本性使然·耶穌基督對舊約的態度使然·聖靈的默感使然 | |
| 二 | 聖經無誤的歷史依據 | |
| | 教會的主流一向相信聖經是無誤的·不相信聖經的無誤往往導致信仰的偏差 | |
| 三 | 從不同的啟示觀看聖經的無誤 | |
| | 近代的聖經啟示觀·現代的聖經啟示觀 | |
| 四 | 經文表面上的出入 | |
| | 抽象式·調和式·溫和的調和式·有限保證式·承認矛盾式 | |
| 五 | 不同的無誤觀 | |
| | 絕對的無誤·充分的無誤·有限的無誤·目的的無誤 | |
| 六 | 聖經無誤的含義 | |
| | 聖經的無誤有範圍·無誤的判斷須考慮當時文化形式與文化標準·無誤的判斷須考慮作者的目的·無誤的判斷 | |

須考慮用詞的時代差距·無誤與否的判斷有待考古學與語言學的發現

七 聖經權威的性質

第8課 神是誰 69

- 一 人對神的描寫有限度
神的本質不是人所能定義·人不能直接認識神的性質·人只能對神位格的特徵作一些有限的描述
- 二 神本性的描寫——本質與屬性的關係
- 三 名字所啟示的神
埃洛·埃羅欣·阿多奈·耶和華·其餘舊約中神的名·新約中的神名

第9課 神的本質(一) 81

- 一 神的本質是「聖」
神稱為「聖」者·「聖」是神觀念的整體·屬於神的都是聖的
- 二 三位一體神觀初探
三位一體神觀是合乎經訓的教義·三位一體神觀最獨特·三位一體神觀是奧秘·三位一體神觀經過歷史長期的考驗·三位一體神觀是個「必須」
- 三 教會歷史上的三位一體論偏差類型
否認聖子或聖靈之神性·角色主義·從屬主義·三神論

第10課 神的本質(二) 92

- 一 三位一體神觀的聖經依據
舊約的啟示·新約的啟示·新約與舊約啟示的相關·神乃一位·父是神·子是神·聖靈是神
- 二 如何領悟三位一體神
對傳統三位一體定式的檢討·三位一體神觀的闡釋
- 三 結論

第11課 神的屬性(一) 105

- 一 自性
自存·自足·做所有存在的終極基磐
- 二 不變性
屬性不變·旨意不改變·神會不會後悔
- 三 無限性
全能·全在·全知

第12課 神的屬性(二) 118

- 一 生命
靈性·知性與感性·德性
- 二 自主性
主權者的旨意·主權者的權能

第13課 神的旨意(一) 130

- 一 神的定旨
必要的澄清·定旨的含義·定旨的聖經依據

- 二 神的預定
 預定論簡史·預定者與預定的對象·揀選——正面的預定
- 第 14 課 神的旨意(二) 139
- 一 棄絕——反面的預定
 棄置教義的由來·改革宗對此教義的立場·棄絕教義的檢討
- 二 預定墮落的關係
- 三 對預定論的檢討
 困難經文的解釋·神的主權和人的自由意志·罪的出現與神的旨意·預知與預定·棄置與神的良善·預定的定旨正面的意義
- 第 15 課 神的創造 150
- 一 創造總論
 關於創造的經訓·非啓示的宇宙起源之理論·神的創造性
- 二 屬靈存在者的創造
 天使的稱呼·天使的特性·天使的組織·天使的工作·邪惡的天使
- 第 16 課 世界的創造與神的攝理 161
- 一 自然科學的宇宙起源論
 大爆炸(霹靂)說·穩定狀態說·脹縮擺動宇宙說·修

- 正的脹縮擺動宇宙說
- 二 基於聖經的各種創造說
 字面解釋說·洪水說·重造說·重複災變說·新洪水說·地質日說·直接啓示說·局部創造說·理想時間說·詩歌說
- 三 神的攝理
 保存·協力·治理·異常的攝理
- 第 17 課 人從那裡來 172
- 一 不同的人觀
 機械人觀·動物人觀·性慾人觀·經濟動物人觀·荒謬人觀·自由人觀·社會人觀·基督教的人觀
- 二 人起源的理論
 自然進化論·理神論式進化論·有神進化論·漸進創造論·一次創造論
- 第 18 課 神為何創造人? 181
- 一 人受造的神學意義
 人是創造之冠冕·人有獨立自主的人格·人的有限性·神為啓示自己而造人·神為擁有愛的對象而創造人
- 二 人與神的關係
 人依靠神而存在·人為榮耀神而活·人為供神使用而被造
- 三 人與別人的關係
 四海之內皆兄弟·同為亞當子孫·認清人在神前分際·

不可歧視種族·不可歧視女性·關懷窮苦有需要的人·
關懷老年人

四 人與其他被造的關係

同為被造·人必須愛護其他被造·人是萬物的靈長

第 19 課 人性的構造 188

一 神的形像

神的形像乃人性本質觀·神的形像乃關係觀·神的形像
乃功能觀·有關神形像的經訓·神形像的神學意義

二 人的構成因素

三重說·二重說·單一說

三 人靈魂的來源

靈魂先存說·靈魂遺傳說·靈魂創造說

第 20 課 罪是什麼 200

一 關於罪之本質的理論

二元論·變壞說·幻想說·缺乏上帝感說·無知說·自
私說

二 關於罪的聖經名詞

造成罪的誘因·罪的各種性質·罪的後果

第 21 課 罪的起源 208

一 罪如何發生

始於人的動物性·始於人自覺有限的焦慮·始於存在的
疏離·始於各種壓迫·始於偏私與爭競·就聖經看罪的

發生

二 亞當的墮落

吃善惡果的意義·規定不可吃善惡果的用意·試探的來
臨·墮落的動機·墮落的直接結果·亞當之罪的性質·
墮落的長遠影響

第 22 課 罪的嚴重 219

一 對罪的懲罰

自然懲罰·積極的懲罰

二 永不得赦免的罪

各家解釋·經訓

三 原罪

奧古斯丁的原罪說·伯拉糾主義的原罪說·加爾文的原
罪說·亞米紐派的原罪說·衛斯理的原罪說·柏可夫的原
罪說·從經訓看原罪

四 本罪

舊約中的本罪·新約中的本罪·天主教的本罪觀·從不
同角度分本罪

第 23 課 基督教信仰的基磐 231

一 耶穌的歷史性

「從下面」的基督論·「從上面」的基督論·耶穌廣義
歷史性

二 歷史的耶穌就是信仰的基督

新約學者的共識·耶穌本身的自我認識·別人對耶穌的認識

第 24 課 基督的神性 238

- 一 歷史上對基督完整神性之信仰的偏差
以便尼派·亞流派·反超自然主義的神學
- 二 使徒所見證耶穌基督的神性
彼得的見證·雅各的見證·約翰的見證·多馬的見證·保羅的見證
- 三 基督的復活見證其神性
基督復活的證據·基督之復活的性質·基督之復活的意義

第 25 課 基督的人性 248

- 一 經文的證據
耶穌擁有人類的身體·耶穌擁有人類的精神特徵·耶穌的門徒見證祂是真人
- 二 否認基督完整人性的偏差
幻影說·亞坡里拿留主義·優提克斯主義
- 三 基督的無罪性
經文依據·受試探不等於犯罪·基督從童貞女降生保證祂沒有原罪
- 四 基督人性的必要

第 26 課 基督的位格 256

- 一 基督在統一的位格裡有神人二性，且有屬神和屬人的兩個意志
教會累積六百多年智慧的結晶·觀察經文記載得來的結論
- 二 對基督統一位格的誤解
涅斯多留主義·收養論·倒空論·能力道成肉身論
- 三 基督之神性的含義
- 四 基督之人性的含義
- 五 神性與人性構成基督統一位格的含義

第 27 課 基督的處女降生 263

- 一 初步觀察
- 二 關於處女降生的聖經依據
- 三 早期教會傳說
使徒信經·伊格那丟的言論·早期教會的共識
- 四 對處女降生教義的反對
似乎太多的人不知道處女降生·有損耶穌完整的人性·其他宗教有平行教義的存在·與基督的先存相矛盾·與自然律相衝突
- 五 基督從處女降生的神學意義

第 28 課 基督的事工總論 273

- 一 基督的使命
先知基督的使命·祭司基督的使命·君王基督的使命

| | | |
|--------|--------------------------------|-----|
| | 二 基督事工的兩階段 | |
| | 降卑·升高 | |
| 第 29 課 | 贖罪論總論 | 283 |
| | 一 贖罪論的綜合性 | |
| | 二 贖罪論的背景因素 | |
| | 神的本性·神律法的權威·人的處境·成肉身的道·舊約的獻祭制度 | |
| | 三 新約聖經的經訓 | |
| | 福音書·保羅書信 | |
| | 四 贖罪的含義 | |
| | 贖罪的手續·贖罪的後果 | |
| 第 30 課 | 贖罪的理論(一) | 291 |
| | 一 強調基督之勝利的贖罪說 | |
| | 付贖價給魔鬼說·基督勝利者說 | |
| | 二 強調滿足神公義要求的贖罪說 | |
| | 補罪說·替代贖罪說 | |
| 第 31 課 | 贖罪的理論(二) | 301 |
| | 一 強調神之愛的贖罪說 | |
| | 道德影響說·榜樣說 | |
| | 二 強調神維持宇宙政府尊嚴的贖罪說 | |
| | 三 神秘聯合說 | |

| | | |
|--------|---|-----|
| 第 32 課 | 贖罪的範圍 | 312 |
| | 一 基督為誰贖罪 | |
| | 特殊贖罪說·普世(一般)贖罪說·對兩說的檢討·平衡的看法 | |
| | 二 基督的贖罪贖去什麼? | |
| | 基督的贖罪包括疾病之醫治的主張·對基督之死贖疾病說的檢討·結論 | |
| 第 33 課 | 聖靈論總論 | 322 |
| | 一 聖靈論的重要性與領悟聖靈的困難 | |
| | 二 歷史上的聖靈說 | |
| | 聖靈的位格方面·聖靈的工作方面 | |
| | 三 聖靈的象徵 | |
| | 鴿子·火·水·風或氣·舌頭·印記或質 | |
| 第 34 課 | 聖靈的本性與事工 | 331 |
| | 一 聖靈的神性 | |
| | 聖靈與神可互相替換·聖靈的屬性與神的屬性相同·聖靈有神所獨特的作為·父、子、聖靈相提並論 | |
| | 二 聖靈的位格 | |
| | 特別證實聖靈的位格·聖靈與基督可替換·聖靈在三位一體中與其他二位的關係·聖靈與人相提並論·聖靈能被得罪 | |
| | 三 聖靈的工作 | |
| | 聖靈在舊約時代的工作·聖靈在耶穌身上的工作·聖靈 | |

| | | |
|--------|---|-----|
| | 在基督徒身上的工作 | |
| 第 35 課 | 聖靈的恩賜 | 339 |
| | 一 聖靈所動的工 | |
| | 聖靈的澆灌·聖靈的洗·聖靈的充滿 | |
| | 二 屬靈的恩賜 | |
| 第 36 課 | 特殊的恩賜 | 349 |
| | 一 對現代特殊恩賜的觀察 | |
| | 什麼是靈恩·靈恩運動的特色 | |
| | 二 說方言的恩賜 | |
| | 方言非基督教所獨特·方言有真有假·聖經對方言的教訓 | |
| | 三 其餘超自然的恩賜 | |
| | 四 靈恩平議 | |
| 第 37 課 | 基督的救贖——序論 | 360 |
| | 一 從不同角度看得救 | |
| | 從時間角度看得救·從所滿足之需要的角度而言·從得救之媒介的角度而言·以拯救產生果效的次序而言·以得救者的範圍而言·以拯救的對象而言 | |
| | 二 得救面面觀 | |
| | 世俗神學·解放神學·存在主義神學·天主教神學 | |

| | | |
|--------|--|-----|
| 第 38 課 | 得救的開始 | 371 |
| | 一 神的預定 | |
| | 二 神的呼召 | |
| | 一般的呼召·有效的呼召 | |
| | 三 歸依 | |
| | 悔改與信靠的關係·悔改·信靠主 | |
| 第 39 課 | 得救所蒙的恩 | 379 |
| | 一 稱義 | |
| | 稱義的原文字義·稱義的神學意義 | |
| | 二 得兒子的名分 | |
| | 得兒子名分的性質·得兒子名分的福氣 | |
| | 三 重生 | |
| | 有關重生的經訓·重生的真義·重生與稱義的對照 | |
| 第 40 課 | 得救的持續 | 388 |
| | 一 成聖 | |
| | 成聖的雙重含義·成聖的特徵·如何走成聖的道路·成聖與稱義的對照·成聖與重生的對照·完成的成聖 | |
| | 二 與主合一 | |
| | 基督教的神秘主義·與主合一的真義 | |
| | 三 分別為聖 | |
| | 分別為聖面面觀·分別為聖的真義 | |

| | | |
|--------|--|-----|
| 第 41 課 | 得救的完成 | 399 |
| 一 | 聖徒的堅忍 | |
| | 加爾文派·亞米紐派·關鍵性經文的解釋·如何解釋背道者存在的事實 | |
| 二 | 得榮耀 | |
| | 「得榮耀」的經義·信徒得榮耀·萬物得榮耀 | |
| 三 | 得救者的範圍 | |
| | 普救論的神學·普救論的正反經文依據·普救論的種類·普救論平議 | |
| 第 42 課 | 教會是什麼 | 411 |
| 一 | 教會的多重含義 | |
| 二 | 教會的定義 | |
| | 人本化的現代教會觀·基於聖經釋義的教會觀 | |
| 三 | 聖經對教會的形容 | |
| | 神的子民·基督的身體·聖靈的殿 | |
| 第 43 課 | 教會的性質 | 420 |
| 一 | 教會與天國 | |
| 二 | 教會與以色列 | |
| 三 | 可視的教會與不可視的教會 | |
| | 注重有形教會制度的·注重個別信徒透過基督與神發生直接關係的·並重可視教會與不可視教會·持平的看法 | |
| 四 | 教會何時開始 | |

| | | |
|--------|--------------------------------|-----|
| 第 44 課 | 教會的治理 | 428 |
| 一 | 有組織的事實 | |
| | 有定期的聚會·有一定的聖禮·有固定的教會領袖·有選舉的舉行 | |
| 二 | 教會的體制 | |
| | 主教制·長老制·會眾制·無組織派·教會體制平議 | |
| 第 45 課 | 教會的典禮 | 440 |
| 一 | 洗禮 | |
| | 洗禮的意義·施洗的對象·洗禮的方式 | |
| 二 | 聖餐禮 | |
| | 天主教的聖餐觀·信義會的聖餐觀·改革宗的聖餐觀·平衡的聖餐觀 | |
| 第 46 課 | 教會的合一 | 453 |
| 一 | 教會合一的形態 | |
| | 屬靈的合一·互相的承認和聯誼·組織上的合一 | |
| 二 | 不同宗派合併（有形的教會）的困難 | |
| | 文化層面的困難·教義層面的困難 | |
| 三 | 教會合一平議 | |
| | 教會合一的真義·宗派的積極意義·是否傳福音是判斷的終極基準 | |

| | | |
|--------|---|-----|
| 第 47 課 | 末後必成的事 | 463 |
| 一 | 末事論序論 | |
| | 末事論在神學系統中的地位·廿世紀末末事論盛行的原因·對末事論不同的態度 | |
| 三 | 近代的末事論 | |
| | 自由主義神學的末事論·徹底的末事論·實現的末事論·存在主義的末事論·政治化的末事論·時代主義的末事論·對各說的檢討 | |
| 三 | 對末事論應有的領悟 | |
| | 應糾正的錯誤觀念·解釋末事的提議·基督徒對基督的再臨應有的態度 | |
| 第 48 課 | 基督的再臨 | 474 |
| 一 | 基督的再臨 | |
| | 再臨的確定性·再臨時間的確定性·再臨的性質 | |
| 二 | 復活 | |
| | 三一神的作為·樂園裡的聖徒先復活·復活是身體的復活 | |
| 三 | 最後的審判 | |
| | 未來的審判·審判者·受審判者·審判的標準 | |
| 第 49 課 | 千禧年國與大災難 | 484 |
| 一 | 千禧年觀 | |
| | 千禧年前再臨派·千禧年後再臨派·無千禧年再臨派 | |

| | | |
|--------|----------------------------|-----|
| 二 | 大災難觀 | |
| | 大災難前再臨派·大災難後再臨派·中間派 | |
| 第 50 課 | 個人的結局 | 494 |
| 一 | 死 | |
| | 死的性質·死對基督徒的意義 | |
| 二 | 過渡狀態 | |
| | 靈魂的睡眠·煉獄·立即的復活·聖經中死人的去處 | |
| 第 51 課 | 最後的歸宿 | 503 |
| 一 | 義人的歸宿 | |
| | 天的含義·天的性質·天上的生活 | |
| 二 | 惡人的歸宿 | |
| | 死後還有沒有第二次的機會·永刑的問題·刑罰輕重的問題 | |
| 第 52 課 | 跋 | 515 |
| 一 | 教義不等於基督教 | |
| 二 | 教義對信仰的意義 | |
| 三 | 終極的教義系統並不存在 | |
| 四 | 提防知識的驕傲 | |
| 五 | 神學知識是靈命與事奉的手段 | |
| 參考書目 | | 517 |

第一課 信徒神學總論

一·什麼是神學？

神學不見得是高聳入雲，艱澀難解的專業學問。基督徒透過思考，領悟自己所體驗的信仰的時候，他所把握的已經是一種神學了。儘管把握的層次因人而異，只要把所體會的信仰有條理的整理出一套系統，這對他而言就是一種『系統神學』。

二·什麼是信徒神學？

信徒神學這稱呼代表將神學學府裡的系統神學普遍化的理想，系統神學本來不應該是神學生或牧師傳道的專利，但絕大多數的一般基督徒，事實上缺乏接觸系統神學的機會。本書有意向每一位有心對自己的信仰作較深入探討的基督徒，提供深入淺出而有系統的神學知識，所以叫做信徒神學，但這一套絕不只是坊間基本要理式的『平信徒神學』。

三·為什麼需要信徒神學？

寫信徒神學有三個目的：(1)為建立基督徒牢固的信仰基礎；(2)為裝備基督徒辨別真道與邪說的真知灼見；(3)為增進基督徒的靈命。

(一)為建立信徒牢固的信仰基礎所必要

還沒有談到神學知識如何建立根深蒂固、牢固不拔的信仰基礎之前，我們必須先注意到信仰的基礎有四種，而其中一種也少不了。

1. 牢固的信仰必須是周全的

一個周全的基督徒必須兼顧信仰的主觀基礎，倫理基礎，宗教行為基礎和客觀基礎。照彼得後書一章 1 到 11 節的經訓，信仰的主觀基礎在於擁有『寶貴的信心』（彼後一 1），有分於神的性情（彼後一 4），也就是說必須有靈命，即身歷其境的第一手宗教體驗，如蒙赦罪的平安喜樂，聖靈直接的帶領，價值觀的改變，是基督所是，非基督所非的心態等。畢竟，基督教本質上是生命之道。

信仰的倫理基礎是德行（彼後一 5），因為個人所體驗的真實信仰，必須落實於日常生活，表現為善行（弗二 8-10）。信心沒有行為是死的（雅二 17），基督徒必須藉著行為證明他有信心（雅二 18）。信徒對個人的德行表現為忍耐和節制（彼後一 6），對別人的善行表現為愛弟兄的心和愛眾人的心（彼後一 7）。

除了主觀體驗和倫理表達之外，信仰還必須建立在有形的宗教行為基礎之上。有作禮拜的宗教行為的人，不一定敬虔，但敬虔的人卻一定表現出虔敬的宗教行為（彼後一 6,7），蓋有四條腿的不一定是馬，但馬一定是有四條腿的。

最後一個信仰的基礎是知識，也就是一個基督徒對神的本性作為的認識，人在神面前的光景，祂對人的旨意和計劃，人對祂的回應之道，人對祂當盡的本分，祂對人的帶領，人類的前途和宇宙的歸宿等項目上他所知道的事，而這些知識本質上是客觀的，知道就有，不知道就沒有。

我們必須充充足足有以上四種信仰基礎，才不至於閒懶不結果子，所蒙的恩召和揀選也才堅定不移，不但永不失腳，且得以豐豐富富的進入救主基督永遠的國（彼後一 8-11）。

2. 信仰的客觀基礎不是一蹴可成的

信仰的四個基礎中，主觀基礎早已在歸依信主時就建立；倫理基礎

和宗教行為基礎則只要有心，便可以立刻付諸實踐，唯獨信仰的客觀基礎，非假以時日進行有系統的培養，加上多年累積的相關知識，是無法建立的。信仰的客觀基礎的建立是長年努力下工夫的結果，乃基督徒敬業精神的指標。畢竟，靈命是不能累積的狀態，神學知識卻是可以累積的。

3. 信仰的主觀基礎必須由客觀基礎來配合

四種信仰基礎中間最基要的固然是主觀基礎，而它必須有客觀基礎的配合才能保持穩定性。第一手的宗教體驗若缺乏有系統的聖經與神學知識予以配合，就好像是一頭只有肉而沒有骨頭的牛。儘管養牛乃為吃肉，非為得牛骨，但畜牧業者還是無法不接受將形體架構賦予牛隻的骨骼。只重視聖靈的感動而忽略扎根於神話語的信仰是不穩定的，易墮於憂喜不定，一廂情願，自我陶醉的白日夢，導致輕信或迷信。未經過嚴密的神學思考所淨化的宗教信仰，難以具有真實而永恆的價值。

以上的討論，讓我們充分明白，信徒神學乃為建立牢固的信仰基礎所不可缺少。

(二) 為裝備信徒藉以辨別真道與旁門左道所必要

時下有冒名基督教的異端，如取消神人區別的摩門教（耶穌基督末日聖徒教會），歪曲聖經真理的耶和華見證人，混合東西方宗教與哲學配上似是而非之假科學的統一教（基督教統一神靈協會），剽竊統一教的花蓮天國教會等褻瀆基督，迷惑人心，引人入歧途，害人沉淪的邪說橫行於今日教會。請問有多少基督徒面對旁門左道時，能夠明確指出他們的信仰到底錯在那裡呢？當這些異端挾著一套有系統的道理有備而來訪問基督徒時，所知不多的弟兄姊妹經常暴露在被勾引入教的危險之中。

面對這種挑戰，基督徒必須確保對基督教神學正面而深入的認識。

正如對真鈔透徹的研究與認識，是辨別偽鈔所不可或缺的裝備，對真道之核心的把握，是用心衛道的基督徒所必備的知識。

(三)為增信徒靈命所必要

由於過去有人本主義與科學主義配合聖經批評學（考據學）的發達，助長神學上的唯知識主義而危害信仰，就斷定知識對靈命有害，甚至因此反對神學教育，少說是因噎廢食，說得重一點是違反經訓的二分法。歌羅西書一再強調基督徒在悟性上認識神旨意，靈命才能成熟（一 9,25,28），信仰才能穩固（西一 23；二 2）。

· 反對知識，對神旨意不求甚解的靈命追求是自我中心的，所關懷的不過是自己的需要（即使是屬靈的需要）如何得到滿足；所期待的是幼稚的有求必應。這種靈修很容易在不知不覺之中顛倒主客，以為神是為滿足個人需要而存在的，結果難免隨著個人需要得到滿足的程度，不斷重複個人信心起起伏伏，搖擺不定的過程，以致越靈修越灰心，越追求越沒有把握，因為神不是任人擺佈的工具，祂有主權裁決聽不聽人的禱告。

相反的，以對神旨意深入的領悟為底子的靈修，卻始於認定信仰對象，以祂為中心，為順服祂而追求靈命，能進入倒空自己，是神所是，非神所非的屬天生命境界。靈命的長進非建立在深厚的對神旨意的知識上不可。

四· 基督教神學的特色

基督教信靠獨一而慈愛、公義、聖潔、全能、全知、全在，超越於人之上而內在於人的三位一體真神；祂向人類啟示祂自己，祂所說的話和所作的事，記載於舊約和新約的正典聖經裡面。

(一)信仰和理智都與神學有關

1. 神學扎根於信仰

神學不就是信仰，但扎根於信仰，以信仰作它成長的土壤。基督教神學不同於宗教比較學，後者要求絕對客觀的觀察，刻意與研究的對象保持距離，以便比較各類宗教信仰的異同，因此不參與任何宗教。但基督教神學要求參與信仰，從信仰的立場發言。換句話說，若不先作基督徒，就不配談基督教神學。顏元叔教授不應該寫『聖經奇譚』，因為他是十足的門外漢。

2. 神學透過思考而形成

神學是心智活動，透過思考而形成。固然神學扎根於信仰，卻從直接的信仰體驗退一步，以省察的態度思考信仰感受，予以分析，加以敘述。信仰只是神學的原料，透過心智活動，信仰才成為神學。

(二)神學用清楚而首尾一貫的言詞

神學的另一特色是使用明晰而前後一致的語言符號。即使神學扎根於信仰，信仰基本上是一種以行為和生活方式表達出來的個人態度，但神學的表達則非透過語言不可。說話和寫文章的目的，在於發表思想。發表思想是心智活動。神學既然是心智活動，就必然用語言予以表達。如同其他任何學問，神學必須先聽得懂，看得懂，也就是說必須能夠理解。神學所使用的名詞必須前後一致，首尾一貫，不自相矛盾，而且含義必須精確而清楚，不模稜兩可。使用神學名詞發表神學思想，是從事嚴謹的心智活動，故神學的研究具有嚴格的學問之特點。

(三)神學所研究的是測不透的奧秘

神學不同於其他專以人間事為研究對象的學問，主要以超越凡間的存在者神為探討的對象，因此難免遇到人智所測不透，無可名狀，無法

形容，人間的思想符號語言所說不清楚、表達不出來的奧秘。如三位一體的神觀，基督的神人二性，或神的主權和人的自由意志之間的關係等，神學的研究者必須謙卑地承認自己的限度。即使如此，從事神學研究的人依然不放棄動員一切可能措施和言詞的努力，在分析、歸納、敘述、闡釋和表達方面，盡全力達到最高度的理解性（ highest possible intelligibility ）。

五·神學的構成因素

構成基督教神學的有啓示、經文、傳統、體驗、理性和文化等六因素。

（一）啓示

說基督教是啓示的宗教，等於說基督教不是人本的，由人尋找神的宗教。基督教最基本的立場是，除非真神主動來尋找人，向人彰顯自己的大能、旨意和本性，人根本找不到認識神的門路。傳統上啓示有一般啓示（自然啓示）和特別啓示之分。一般啓示指全部的被造，宇宙中的森羅萬象所透露的信息，歷史所展示的軌道，道德秩序的存在，人的宗教心和良知所傳達的意義等，乃人人可得而知的。特別啓示則專指神賜給人的特別信息如透過先知和使徒所傳達神的旨意、神親自道成肉身成爲人、祂所傳信息、所成就的事工等，只有聽到這特別信息的人才知道的。自命開明的十九世紀自由派神學，尤其是宗教歷史學派只重視一般啓示，而貶抑或否認特別啓示，輕賤基督教的獨特性；二十世紀初新正統派的鼻祖巴特（ Karl Barth ）則根本否認一般啓示，主張只有特別啓示才是啓示，維護基督教的獨特性，但拒絕認同特別啓示與舊新約聖經經文；保守的福音派神學把一般與特別兩種啓示兼容並蓄，且將特別啓示認同舊新約聖經經文，把啓示客觀化。

（二）經文

就新正統派而言，經文不就是啓示，卻是對啓示的見證。但對福音派說來，寫下來的經文就是特別啓示本身，強調啓示的客觀性。經文的客觀性是維持基督教信仰穩定性的最重要因素。經文不但規範神學的內容，而且使教會持續有所認同、有所依據。經文可以一方面防備過份高舉個人宗教體驗而避免陷於主觀主義，另一方面防備過分重視長年累積的教會傳統而逾越真道規範，歪曲基督教信仰。現今，對經文的態度有兩個極端：其一，不信經文超自然的起源，否認其獨特性，只把它當作記錄希伯來人宗教意識進化之過程的人本主義；其二，把經文的譯文視爲神聖不可侵犯，毫無纖介錯誤，且將經文化爲崇拜對象的不可理喻的超保守主義（ Ultraconservatism ）。

前者拆毀自己基督教信仰的根基，犯神學上的自殺，後者墮爲拜聖經教（ Bibliotry ），把自己的信仰降到迷信的水平上，兩者皆過猶不及。

（三）傳統

傳統並非一無是處，它可指『從前一次交付聖徒的真道』（猶3），即初代使徒信仰的代代相傳。使徒奉聖靈權柄所宣揚的福音真道，經過歷代忠貞信徒細心的保守，原封不動地流傳至今。使徒信經就是這一類的傳統，乃簡要的『信仰的基準』（ the Rule of Faith ），與經文相得益彰。傳統也可指『遺傳』，即在漫長的教會史中，因適應環境而發展出來逾越經文範圍的教義和傳習（ practices ）。聖文森（ St. Vincent ）將羅馬公教的『傳統』定義爲『所有的人到處始終相信的事』，現在看起來這太過本位主義了。天主教的『傳統』指的是古代教父的著作，歷次大公會議的議決案，歷代教宗所頒教諭以及教會所保存經外教義，如『馬利亞無原罪受胎』和『馬利亞肉身昇天』等以第二種意義理解的傳統，

基督教則以第一種意義理解傳統。無論就狹義或廣義而言，傳統總是神學資料之一。

(四)體驗

神學不是憑空洞不著邊際的玄思建立起來的思想體系，卻以基督徒的體驗為原料，將它的意義藉著明晰的言詞，有系統地表達出來。所謂體驗，有美的感受、良心的掙扎、冥想直觀、神秘的神同在感、以及在禮拜中心靈與神的契合，即所謂與『聖』的遭遇（the encounter with the Holy）。在表達的方式上，有發洩情緒式的、安靜揣摩式的，更有戲劇化的。然而，信仰的體驗必須與整個信仰團體長期而普遍的體驗相符合，更須能與其他神學構成因素密切配合。有特異體質（idiosyncrasies）的人所經歷的異常體驗，不足為憑。

(五)理性

神學的研究是理性活動。在作用上理性可分為闡明式（elucidatory）的理性、批判性（critical）的理性和建構性（constructive）的理性：闡明式的理性可篩分、分析、說明相關神學資料，使啓示的含義更清楚；批判性的理性可考據並精查（scrutinize）自稱之啓示（如可蘭經、摩門經、統一原理等）的真偽，乃對假啓示重要的防線；建構性的理性藉著『神來之筆』，使原來零碎雜亂的神學原料，忽然呈現為嚴密而首尾一貫的系統，如巴特的危機神學（Crisis Theology），田立克（Paul Tillich）的相關神學（the Theology of Correlation）或個人的多次元神學（the Theology of Multi-dimensions）。然而，不依循經文，純粹憑揣摩（speculation）推理的理性，有可能塑造出像理神論（Deism）那一種空洞虛構的神論。單憑理性，絕不能成就基督教神學。

(六)文化

不同時代的不同文化，各有不同的背景、觀念、思考模式和語言表達的方式。傳統的神學必須照當代當地的文化重加思考，以清楚而有關聯的言詞表達出來，使神學本色化而對那文化裡的人有信息。然而，要注意的是不可爲了遷就文化而歪曲啓示去附和，使天國的信息歸化『地國』，斷送基督教的本色。當然，忽略文化必使神學孤芳自賞，自以爲是而與現實脫節，與民眾失去接觸，以致喪失作用。持平而論，神學的本色化所講究的是表達的模式，不是福音核心內容的改變。

文化因素不可避免地使任何神學系統受時代的限制。各時代的神學系統都對當代有特殊的信息與任務，所以也都有價值與貢獻，但由於隨著文化的改變，神學必須重新予以表達，所以永遠不可能有登峰造極的神學系統的出現。

六·神學的分野

有系統的神學大致可分為聖經神學、歷史神學、宗教哲學和實踐神學四種。

(一)聖經神學

狹義的聖經神學反映 1920 年代興起的新正統派神學的精神，發達於 1940 到 1960 年代。聖經神學運動一面肯定被十九世紀自由主義神學所忽略的基督教啓示的獨特性，意圖恢復聖經在神學裡的中心性，把聖經當作神傳達祂啓示的器皿，但另一面保留自由派自然主義的世界進化觀和歷史考據研經法，以致無法像正統派接受經文本身之主張爲神學真理，只重視經文中各種現象的分析與歸納，以致研究探討的成果依然呈現自由派的色彩。

廣義的聖經神學指在聖經中找得到的神學，其中有兩種研究的途徑：一種是敘述性的（*descriptive*）聖經神學，就個別的新約作者如保羅、約翰等人，將他們的作品個別有系統的歸納出保羅神學或約翰神學；另一種是規範性的（*normative*）聖經神學，它又被稱為『純聖經神學』，意圖歸納出經訓中對任何時代都真實而有效的不變真理，如約的神學、揀選的神學、贖罪的神學、再臨的神學等。

最廣義的聖經神學指依據聖經，忠於經訓的神學，真實的系統神學應該是聖經神學，因為系統神學不但以聖經為依據，且在取材上不逾越聖經的範圍。系統神學家應該以聖經神學家研究的成果為素材，使聖經神學與現代人發生關聯，建立『系統聖經神學』。

(二) 歷史神學

歷史神學所研究的是神學在教會歷史中的發展、演變。歷史神學可以用斷代史式（*synchronic*）的方式，逐代研究各時代中不同神學家或學派的異同，互動或糾紛的前因後果，如尼西亞大公會議前後的三位一體神論論爭，奧古斯丁和伯拉糾的人論論爭和十七世紀荷蘭改革宗中加爾文派與亞米紐派有關預定論的論爭的研究，這叫做基督教思想史。

歷史神學也可以通史式（*diachronic*）的，專就某一教義（如贖罪論、聖靈論、教會論）研究其近兩千年來的發展與演變的過程，這叫做基督教教義史。

研究歷史神學，使學生更虛心與客觀，避免獨斷與自以為是，並從先賢有樣學樣，取其長、去其短，也可鑑古而知今。誠然，歷史是神學的實驗室。桑他雅那（*George Santayana*）說不能從過去有所學習的人，所受到的懲罰，就是註定重複同樣的錯誤。

(三) 宗教哲學

宗教哲學也叫做哲學化神學（*philosophical theology*），這分野的神學不去規範系統神學的內容與範圍，但能使所用神學名詞的含義更精確，神學觀念更清楚，神學推論更明晰，更具說服力。

宗教哲學也可擔任護教的工作（護教學不是神學的另一分野，只是一種研究神學的方式而已），更能建立起學術精查的神學架構，是系統神學有用的工具。

總而言之，系統神學是聖經神學（緯）、歷史神學（經）和宗教哲學（架構）的融會貫通。

(四) 實踐神學

這是系統神學的落實應用，為的是真正達到宣教的目的。講道學、佈道法、個人協談或各種教會教育的課程，是實踐神學的一種，但講究都只是技巧與方法，所傳達的內容是靠系統神學提供的，所以只重視實踐神學而忽略系統神學是本末顛倒。

討論題目

1. 為什麼基督徒必須學習神學？
2. 研究神學時所該防備的陷阱是什麼？
3. 系統神學與實踐神學之間有什麼關係？

第二課 人對神的認知

一·人為什麼要認知神？

人為什麼會動認知神的念頭呢？到底是什麼原因促使人意圖與超自然者溝通呢？

(一)基本因：宗教心

古今中外，遠古或現今，還找不到沒有宗教的社會，即使是克羅馬儂人（CroMagnon）、尼安達塔爾人（Neanderthal），山頂洞人，甚至北京人都不例外。人的宗教性之強，簡直無可救藥。一旦生為人，就身不由己，因為人有先天的，尋求認識超自然者的內在驅迫。聖奧古斯丁說過，神為祂自己創造人，以致人在未找到神以前，無法心安理得。人心想認知神的基本原因是天賦的宗教性。

(二)誘因：對存在的認識

促使人追求認識神的誘因是察知自己存在之實況的結果而產生人對自己的絕望。

1.人是不安的存在

人對人生缺乏絕對的把握。人生迫使人經常面對一連串無可逃避的，大大小小待辦的事。人固然擁有充分的自由為這些事作出抉擇，卻缺乏足夠的知識和能力去保證所作的決定一定正確，而且一旦有了差錯，輕則後悔莫及，重則一失足成千古恨。可是又不能由於怕作錯誤決定而乾脆不作決定，因為時間終必逼出一個結局來。人生令人不安。

2.人是矛盾的存在

人的意願與現實之間有差距。人能分別是非善惡，但立志為善雖由得他，行出來卻由不得他。尼采夢想做個強有力的超人，但終其一生久病纏身，弱不禁風，而原誇耀高超思考力的他，終於患了老人痴呆症，只記得他寫過書。人挖空心思追求長壽延命，卻心知肚明難逃一死。想不開的人，便惶惶不可終日，其人生過得遠不如一頭絕不會動腦筋想長壽的豬來得快樂。人永遠逃不了存在的矛盾性。

3.人是孤立的存在

人在最需要幫助的時候，誰也幫不了他的忙：遭受疾病侵襲，痛徹心扉時，即使最親密的人也沒辦法分擔他的痛楚；大限已到，行將走進陌生黑暗的陰府之門時，人最需要做伴的，而冷酷的現實是他必須孤孤單單地死去。

人是社會動物，需要經濟活動的伙伴、性的伴侶、說話的對象，但偏偏他又有隱私的需求，即使活在人群中，人骨底裡還是孤獨的。

4.人是進退兩難的存在

若債台高築而告貸無門，又無處避債時該如何自處呢？自我了斷不失為一策，但因債而喪命又心有不甘，苟延殘喘又解決不了問題，實在令人無所適從，進退兩難。人生的窘境何止於此，舉凡人情與法理，愛情與貞潔，賄賂與廉潔等每每構成兩難，令人不知所措。

不安、矛盾、孤獨、進退兩難的人生，以死亡為句點，一生荒謬而徒勞。海德格（Heidegger）說過，父母未徵求本人的同意，就不分青紅皂白的把孩子生下來，而個人身不由己的被生之後，便在充滿敵意的世界裡等死。這種反省會使人面臨絕望的深淵，發現自己的有限是本身人生最大的問題。人追求認識神的誘因是察知自己之有限所生起對自己的絕望。

(三)直接因：求助的努力

人意圖認知神的直接原因是迫切尋求助力，突破人生的不安、矛盾、孤獨、進退兩難所帶來窘境，克服難關的努力。

1.求助於超自然的存在者

人的盡頭是神的起頭，尋求解決人生困難的第一條路線是求助於神祇，來獲得人生迫切需要的滿足、心靈的倚靠、精神的寄託以及最佳歸宿的確保。宗教可分為七種：

(1)精靈教（Animism）

又稱生氣遍在主義或物活論。基本觀念是萬物如同人類，都是活的，擁有生命之氣，卻是非位格的。此教不懂得區別不同級存在之間自我意識層次的高低，民間的樹頭公或石頭公崇拜與基督教化以前的台灣山地宗教屬於這一類。

(2)多鬼教（Polidemonism）

認定膜拜對象的位格，肯定其獨立意志，但認為不懷善意、會作祟、與人作對，其數目則無限制。民間宗教中祭拜孤魂野鬼的有應公屬於這一類。

(3)多神教（Politheism）

認定膜拜對象的位格與倫理道德性，信其賞善罰惡，主持公道，其數目也無限制，但神祇的數目不決定被崇拜者的品質。如恩主公（關帝）崇拜乃屬於此類。

(4)尊一神教（Henotheism）

承認神祇有許多，但單獨挑其中之一予以祭拜，如印度教所拜最高神瓦如那（Varuna）。

(5)交替神教（Kathenotheism）

諸多神祇中一次只拜一位，但所拜的對象可以隨時間而改變。印度

教的最高神發生交替現象，從瓦如那神交替為印度拉（Indra）神，從印度拉神交替為婆羅門（Brahman）神，以後就不再交替了。

(6)獨一神教（Monotheism）

只承認獨特唯一的真神為神，否認其他被崇拜者的神格，基督教（包括天主教、希臘正教和狹義的『基督教』）、猶太教和回教是現存三大道德獨一神教，而所拜的神雖慣用的稱呼或有所不同（耶和華或阿拉），乃完全相同的一位。

(7)泛神教（Pantheism）

神是碩大的精神自我，乃永恆生命之源，人是微小的精神自我，大我是小我的放大，小我是大我的縮小（印度教的大我『大梵天』和小我婆羅門僧都叫做 Brahman，只是讀重音的音節位置不同而已），故若能超脫小我，就能與大我合而為一，進入神是我，我是神的天人合一境界。

求助於超自然存在者來解脫人生存在之窘境的路線是最普遍的。人既有先天的宗教心，又有後天的不如意，就很容易照自己的形像造神來求問、倚靠與膜拜。

2.自助的宗教

根本佛教的創始人釋迦牟尼在宗教上走出一條與眾不同的求諸於己的道路，可稱為自力本願。他藉潛心修行、冥想觀照，憑著因緣相關（因乃基本原因，如植物的種子，緣乃輔助因，如使植物成長的條件，土壤）的思考法，以所觀察的人生百態為素材，透過內心的省察，悟出『人生一切煩惱執著的根源是無明』的道理。他說：『緣無明而有行，緣行而有識，緣識而有名色，緣名色而有六處，緣六處而有觸，緣觸而有受，緣受而有愛，緣愛而有取，緣取而有「有」（指空虛無根，執著而輪回的生存），緣「有」而有生，緣生而有老、病、死、憂、悲、苦、惱。』簡單說，人生所有的煩惱痛苦都源自無明，故只要打破無明就可

以立刻擺脫輪回，悟入超越時間、慾望與位格的涅槃（Nirvana）境界，這本質上是一種思考操練。

無論是他力本願的拜神拜鬼或自力本願的根本佛教，克服或超脫人生窘境終極關懷是相同的。為此目的而自助是高尙的理想，殊堪嘉許，可惜這路線受人本身精神構造的限制而窒礙難行。佛教的潛修靠內心的省察，而內心的省察是一種精神活動。活動是動態的，一個人所能達到的精神境界無論多高，充其量只是暫時性的狀態，不是一成不變而可保有的地位。事實上悟道所需的精神操練，牽涉無數次的重複，而且修道時誰也不能保障每一次的操練都能夠達到曾經達到的『看破無明』的超越境界。到頭來，修道一生所得收穫，只不過是『曾經有幾次達到超越境界』的記憶而已。畢竟人是活的，心靈境界只是稍縱即逝的狀態，自助路線只能導致對自己更深刻的絕望。根本佛教基本上是無神的宗教系統，乃宗教界的異數，但也表現出強烈的終極關懷（ultimate concern），而這關懷很容易產生絕對的依賴感，難怪從龍樹的『原始佛教』時代起，佛教開始走上念佛拜菩薩的他力本願路線，今天的通俗佛教與其他有神宗教完全無殊，可謂殊途同歸。

3. 無神論（atheism）

古今中外總有少數持懷疑態度的知識分子，以為超自然主義是迷信、輕信、無知，一廂情願而主張無神主義。如古希臘的原子論（Atomism）、詭辯派（Sophists）、犬儒派（Cynics）、近代的各類反超自然主義、中國的神滅論等。然而，他們雖然否認神的存在，但也擺脫不了終極的關懷，少不了精神倚靠與寄託的對象，不管它是有形的或無形的。有人說在生死關頭的戰場上，沒有無神論者。

4. 不可知論（agnosticism）

不可知論者並不正面否定神的存在，但認為神即使存在，人也無從

認識祂。第一個自稱不可知論者的是赫胥黎（Huxley）。真正的不可知論者是休姆（Hume），他主張人永遠無法確定人所賦予神的屬性，是否在真實情況裡與真象符合；人無法知道神的屬性。康德（Kant）從人只能知道現象而不能知道物本身（thing in itself）的基本哲學觀點，主張人無法認識神，因為神是本質是而不是現象。另外一種不可知論不是真正的不可知論，只主張神主動向人啓示自己以前，人無法認識祂：哈密爾頓（William Hamilton）說人只能憑類比來學習，神卻完全獨特，人有限而神完美，人墮落而神乃神聖不可侵犯，故除非神選擇向人彰顯祂自己，人不能認識祂。無論是那一種不可知論者，他們雖然對神的事有所保留，也不能否認他們仍然有認識神的需求。

二·人如何認知神

知道人為什麼要認知神，就必須進一步知道如何認知神。人對神的認知，必須有兩條件的配合才能發生。

（一）被認知者必須採取主動

神是超自然者，生活在自然界的人原來無從認識祂，因此有待神採取主動，以某種方法向人啓示祂自己。

1. 間接的啓示

神透過祂所創造自然界的森羅萬象所展現的規則性，設計的精妙，自然調和的美麗與莊嚴可畏，彰顯祂的巧思和大能。

神既創造世界，祂必然是世界史的導演。歷史的軌跡顯出神的帶領與祂所要達到的目的。歷史的意義啓示神對被造世界的意圖。

人性構造裡的道德性和宗教性，展示神對創造之冠人類的期待與要求。

2. 直接的啓示

神藉著祂所揀選的眾先知，『多次多方的曉諭列祖』（來一 1）。祂透過聖靈默感先知，讓他們對希伯來人一而再，再而三的宣示祂的旨意。

祂藉著原來在父懷裡的獨生子道成肉身住在人中間，將祂本身向世人表明出來（約一 14,18）。

聖靈直接感動個別的基督徒，賜悔改的心和信心，使基督客觀的贖罪成爲他第一手的主觀體驗。若把較嚴格的定義賦予『啓示』，就可以說啓示已結束於新約的正典。聖靈對後代信徒持續的感動與工作可稱爲『光照』，以免造成混淆。

(二) 認知者要有眼光

想認知神的人必須擁有覺察並領悟神啓示的能力。人的理性可以使他從大自然的井然有序、生態的平衡以及造化之美，認出神的匠心。

人的直覺能夠使他從人的道德性和宗教性，看出賦予他如斯特性的創造主的意圖。

人的信心能夠使他覺察先知所傳的話，乃是神所默示的，也使他領悟十字架上的基督是贖他罪的救主，更使他明白聖靈的感動是神對信徒直接的帶領。

以上被認知者和認知者兩方面條件的配合，使人對神的認知實現。

討論題目

1. 人與其他動物的分別在那裡？
2. 佛教與基督教最基本的分別在那裡？
3. 人認知神要有什麼條件互相配合？

第三課 神准許人認知祂 ——自然啓示

一 · 人認識神的條件

人對神的認知必須滿足兩方面的條件才能發生。

(一) 被認知的神必須採取主動

這是最基本的條件。神必須首先採取行動，提供人足以認知祂的素材和資料。爲此，神創造了有規則有秩序的大自然，設計精妙的萬物，調和平衡的生態，也照祂形像創造出擁有宗教性和道德性的人。對這些被造物深入的觀察，人就能夠間接認知神的存在與能力。宇宙中森羅萬象的存在本身就是神的啓示，祂給人的資訊，祂對人的信息。

神不但創造萬物，祂也直接向人啓示祂自己，如呼召先知，以默感賜給他們當傳的信息，或親自道成肉身住在人中間，傳揚神的本性與旨意。人想認知神，祂必須先採取主動。

(二) 認知的人必須擁有覺察領悟神啓示的能力

神所造給人的理性，使他得以從大自然秩序中，認出所啓示出來神的匠心，從人本身的道德性和宗教性認出將如斯特性賦予人的創造主的意圖。祂也賜給人信心，使他得以認出先先知所傳揚的信息是神所默示的，耶穌基督是贖他罪的救主，聖靈的感動是神對信徒直接的信息。由人這些認知能力，配合神所提供的素材，使人對神的認知得以發生。

二·神為准許人認知祂而在大自然中所作的提供

人意圖認識神的時候，即使神不直接對人說話，人也能夠透過對環境和自己的觀察，間接的認識神的存在。神准許人用祂所創造給人的悟性，在某一限度之內認知神，如此得來的知識叫做自然啓示，而這知識的來源就是大自然中神所創造的森羅萬象。

人活在可觀察的大自然中。這大自然到底多大呢？地球到太陽以外最鄰近的恆星要四光年，以光速飛行平均每五年才掠過一顆恆星。地球所屬的太陽系屬於由十七個星雲所構成的大星雲銀河星系，其中每一星雲至少有幾十億顆像太陽的恆星，整個銀河中一共大約有一千億顆恆星。銀河的直徑大約有八萬光年，而太陽系位於接近銀河邊緣之處。假定在銀河的中心部有一顆恆星在四萬年前爆炸掉，目前在地球上的人仍將繼續看到它的光達三萬年以上。換句話說，對往後至少三萬年之間住在地球上的人而言，這一顆星仍然是存在的。

星雲通常是成群存在的，其中最小的一群有三個，最大的一群是擁有一萬多個星雲的武仙座，從它發出來的光要花 300 萬多年才能到達地球。我們所觀察得到的宇宙裡，像我們銀河的星雲大約有 100 億群，離開銀河最近的仙女座則距離地球約有 200 萬光年。

目前從地球用電子望遠鏡探測得到最遠的準星體的距離，遠達 200 億光年，若有其中一顆星體在 100 億年前就爆炸掉，地球上的人仍將繼續看到它所投射的光 100 億年之久。這種距離令人頭昏目眩，很不容易有真實感，但這宇宙的大小是不是直徑 400 億光年呢？這又不盡然，不久以前人類只能看到 100 億光年的星體，可見將來一定越看越遠，而可確定的是無論看多遠，絕不會有看到宇宙盡頭的一天；宇宙仍然一望無際。

這令人知不盡，看不透，浩瀚的大宇宙可是受自然律管理的，萬物

的生成與變化有理可循，如天體的運行有規則，是人所能理解和預測的：月球照一定的軌道定期繞地球而行，地球照一定的軌道定期繞太陽而行，太陽系照一定軌道定期繞銀河的中心而行，銀河也照一定軌道繞某一定點而行，而這些軌道和環繞的速度都是可以用精確的數字算出來的。

自然律所管轄的不但是大宇宙，原子裡的小世界也彰顯出如同大宇宙的回轉運動。原來構成世界的物質，其元素天然的有 92 種，科學家製造出來的元素有 11 種，一共 103 種，每一元素都由原子所構成，最輕的氫元素只有一個原子，最重的鈾元素有 92 個原子，每一原子則由帶正電荷而質量大於電子 1,836 倍的質子和質量與質子相等但不帶電荷的中子共同組成原子核，由帶負電荷的電子以極高的速度環繞而構成。

從以上的敘述，就看得出無論是大宇宙或原子裡小宇宙，其構造與運行原理有基本的一致性。人用他的理性就能夠從浩瀚的大宇宙和細密的小宇宙看出目的、秩序和調和的存在，而這事實指向設計它的超級心智和創造它的無窮大能者的存在。這就是神為准許人認知祂在大自然中所作的提供。

三·間接認知神的方式

即使神不直接對人說話，人藉著對環境與對自己的觀察，也能夠間接認知神的存在與能耐，因為祂把悟性賜給人，准許人在某一限度之內認知神。如此得來的關於神的知識叫做自然啓示或一般啓示。雖然神不是人的肉眼所看得見的，祂用被造世界做媒介，准許人用祂所造給人的領悟力認知祂。要達到這種認知有兩大路線：從結果推論原因和從必要的預設推論。

(一)由果推因

人用心智間接認知神的第一條路線是從結果推論出原因。保羅說：『自從創世以來，上帝那看不見的事，就如祂永恆的大能和神性，都是看得見的，就是從他所造的萬物中可以領悟』（羅一 20）。所造的萬物就是結果，神永恆的大能和神性就是原因。由果推因大致有五個方法，其中三個與人本身的存在有關。

1. 從宇宙推論神

傳統稱呼是『宇宙論的論證』（Cosmological Argument）。中古的天主教學者阿奎那所提出人認知神的『五條路』中，前四條都屬於這一類。在世界裡，個別動物、植物、礦物的存在都是某種原因造成的，因為有果必有因。宇宙的整體照樣必須有適當的原因，而宇宙浩大無邊，那麼產生它的原因必須無限大。由於神是無限大的，祂必定是創造的那一位。

宇宙論的推論很容易懂，但有一些缺點。首先，它無法證實結果與原因之間有必然的關聯。一來，無限大性與創造性之間不存在必要的關聯。這原因不必因為無限大就一定要採取創造的行動。二來，即使採取創造的行動，這原因不一定要創造現存的世界，大可以去創造另一個世界，所以神和這現存世界之間不存在必要的因果關係。其次，此論無法論證宇宙中只有一個產生現存世界的原因。無限大的因可能有兩個以上，而且無法確定到底那一個無限大因創造了世界。第三，即使只有一個無限大的終極因，照邏輯這因也必須是從更根源的因所產生的果，如此就不可避免地導致無止境的因果連鎖。換句話說，稱為終極因的神也是個存在者，而凡存在者必定有產生他的因，結論是終極因來自更根源的因。第四，宇宙論無法論證此無限大的因有位格，更無法知道其品格或旨意，最多只能論證神存在的可能性而已，仍有待其他理論的配合。

2. 從存在於萬物中的目的推論神

這是所謂『目的論的論證』（Teleological Argument），乃阿奎那『五條路』中的第五條。宇宙中沒有一件事是孤立或偶發的，都與宇宙的整體環環相扣，如各種生物之間的生態平衡關係就是明顯的例子。如此在宇宙中到處呈顯的秩序、和諧、目的，透露巧思與設計的匠心。這暗示有一位絕頂聰明的超級理智，為達到確定的目的而創造出有秩序的宇宙，而這一位就是神。例如熱帶雨林中存在著有系統地種植玉米的農田，我們用不著看到在現場工作的人，也可以知道有想像力的人為達到收成的目的而採取有計劃的開墾行動，所以可以從農田推理出農民的存在。

目的論提出宇宙論所缺乏的論據，即宇宙中彰顯的秩序與目的。秩序和目的是心智的產品。從此可以推論出有匠心的宇宙設計者兼管理者控制著可觀察的宇宙運營的過程。目的論的限度是，不足以論證這一位宇宙設計者兼管理者就是創造的神。

3. 從人本身的存在推論神

這叫做『人論的論證』（Anthropological Argument），乃做過英國坎特布里（Canterbury）大主教的湯樸（William Temple）在所著『自然、人與神』中從目的論推演出來的。畢竟，人的存在本身最清楚地指向高超理智設計的匠心。首先，人的特性與設計證實有位格的創造主的存在：人有位格，而位格不可能來自非位格的來源，故創造人的是位格神；人有創造力，而這不可能來自缺乏創造力的來源，可見造人的神將創造力賦予人。其次，目的論所指出宇宙中完美的和諧、秩序與目的所顯示精妙的設計，是用人腦去理解的。一位心智所作的設計，能被另一心智所理解，例如現代的考古學家能判讀五千年前用楔形文字書寫的蘇密文（Sumerian）泥板，因為一個心智所放進去的，另一個心智就可以

把它拿出來。從人有能力發現自然律的事實，就可以推理出一面創造自然律，另一面創造人思考力的神的存在。

人論的確指向有位格創造主的存在，但仍不足以論證其本性與旨意。

4. 從人的道德性推論神

哲學家康德在他所著『實踐理性批判』一書中所提出，稱為『道德的論證』（Moral Argument）。首先，人性中有天賦的『絕對命令』（categorical imperative），也就是人所擺脫不掉道德上的『應該感』，一般稱之為良知。可見宇宙中有一位規定是非善惡，憑絕對的權柄命令人遵守道德律的頒法兼司法者的存在。人若違背此與生俱來的絕對命令，就必受良心的責備。其次，人既能分別善惡，尋求全善，探究道德理想，故必須有能使這理想實現的神的存在。第三，道德理想不一定在今世實現，善不一定有善報，惡不一定有惡報，故必須有在來世執行公正審判的神的存在。

道德論指向宇宙中公義的頒法兼司法者的存在，但不足以肯定這一位就是創造的神或無限完美的神。

5. 從人的宗教性推論神

這理論是所謂『種族論的論證』（Ethnological Argument），也稱為『歷史論證』。地上古今中外的各族都擁有其他動物所絕對沒有的宗教，信奉藉宗教彰顯自己的超越者，且予以敬拜。這最普遍的現象，證實宗教性是人性中不可缺少的一部分。人宗教性的事實，只能用將此特性賦予人的創造主的存在來解釋。畢竟同一工廠出產的同一機種，其性能必定是一致的。

反對種族論的人把宗教說成上古人類原始而落伍的迷信或誤會的結果，故人類社會越文明，宗教在人生中所扮演的角色必越來越不重要

且終必遭受淘汰。這是宗教的門外漢本於人本的自然主義偏見，罔顧事實而以偏概全的忖度之言。宗教不但不因文明而衰退，反而展現日漸興旺的趨勢。種族論不但肯定賦予人以宗教心的創造主的存在，也可推論出神要人拜祂的旨意，只是仍不足以肯定祂的本性或救贖的旨意。

綜上所述，由果推因是後驗的（*a posteriori*）歸納式推論法。已經信主的人不需要這些論證，因為他們已經相信神在聖經中的啓示而接受神。對未信者而言，這些論證單獨使用的時候，沒有一個擁有無可爭議的說服力。向來沒有人因由果推因的論證而信服基督，何況休謨（David Hume）的懷疑論已經使由果推因失去確定性。

然而，各論互相配合仍然足以論證相信神是合理的，這有助於信徒更堅定自己的信仰立場。擁有無限大能的神必然能創造出大自然中的森羅萬象；因為神絕頂聰明，所以設計出和諧有秩序的世界；因為神有神格，人才有人格；神是創造的神，被造的人才創造力；神是道德神，人才有道德性；神創造了有能力尋求祂的人，人才有宗教性。誠然，信神的存在是最合理的事。

(二) 從必要的預設推論

這是先驗的（*a priori*）演繹式推論，預先認定神非存在不可。此一路線的開路先鋒是第十一世紀的經院哲學家安瑟倫（Anselm of Canterbury）。他主張神是人無法在自己的頭腦裡想像比祂更高之存在者的最高完美者。在人的頭腦裡如此形成的神概念，使神的存在成為必須（只要人能如此想祂，祂便非存在不可），因為只存在於思想裡，卻不同時存在於現實裡的存在者，既不真實，又不完美，而不完美就不是神。這等於說『我有了神概念，所以我體驗了神。』這一套叫做『本體論的論證』（Ontological Argument）。安瑟倫的貢獻在於注意到神概念的基要性，只是他從必要的預設演繹的思考方法缺乏說服力，屢遭後

代思想家如阿奎那和康德等人的抨擊，近代科學初興時的神學家也莫不撇棄從必要的預設推論的哲學方法。

然而，現代的神學家又走回老路，重新肯定『必要的預設』（necessary presupposition）的價值。沒有人能否認無法證明的預設是必要的。人身不由己的假定宇宙中各原理之間存在著互相關聯性，且把它當做天經地義的依循準則。地質學家依循天律不變論（Uniformitarianism）這未經證明的假設研究地質，天文學家基於『數學關係乃各星系所共通』的預設，嘗試與外星人取得聯繫。如杜雷克（Drake）主張人類與外星人所能共同領悟的信息是一連串的數字，如1、2、3、4…，普色勒（Purcell）則認為有規則的間歇性信號較能為收信號者所理解，但這些都是無法證明的預設。我們也無法證明自己沒有精神病而正常的活著，但除非作如此預設，我們對自己的思想、言語及行動的對與錯，就完全失去判斷的依據。事實上我們說『這有道理』或『那沒有意思』的時候，就已經表示我們深信人的思考，非有合理的判斷基準不可，且進一步期待大家無條件同意這種必要的基礎條件的存在。神的存在正是滿足這基礎條件所必要的預設。雖然我們無法予以證明，神必須是真理的準繩、理性的基礎。神概念與其說是人思考的結果，不如說是人思考的起點。不然的話，人根本沒辦法開始思考，也沒有辦法知道所想的到底對不對，包括本書作者正在書寫的文章。可見人能思考的事實本身，就是神的自然啓示。

討論題目

1. 自然啓示和特別啓示的分別在那裡？
2. 人能單憑理性認識神嗎？
3. 為什麼神的存在是必要的預設？

第四課 神向人作自我彰顯 ——特別啓示

神不但以間接方式，透過自然界的規則性和設計的精妙，萬物諧和之美或人性構造裡的宗教性與道德性，使祂所創造的人類有機會認知神的存在，祂同時也以直接方式將祂的旨意向人彰顯。這種旨意直接的彰顯就是特別啓示，而特別啓示建立在自然啓示的基礎上面，因為先有神的存在，才有來自祂的信息。自然啓示和特別啓示互相配合，彼此補充。康德就說過：『缺乏知覺對象的概念是空洞的，缺乏概念的知覺對象是盲目的。』

一．有關特別啓示的預備知識

特別啓示對信仰有決定性的作用，且具有權威。

（一）特別啓示的必要

特別啓示的賜下，乃為重建墮落所破壞神與人之間的和諧關係，所以特別啓示的前提是人的墮落。墮落損壞了人裡面的神的形像，以致人在屬靈方面的領悟模糊不明，『思念變為虛妄』（羅一 21），一面喪失了主動尋找神，與祂溝通的能力，另一面孜孜為己，走上背離神的歧途，照自己的形像造偶像當作神來拜（羅一 23,25）。神為了照永遠的旨意救贖人，就必須讓偏行己路的人知道他們與神原來的關係，以及祂願意與人和好的旨意。特別啓示就是神為達此目的而採取的直接行動。

(二)特別啓示的性質

1.高度選擇性

啓示不是爲增進人的知識或爲滿足人的好奇心而給，卻只賜下爲重建神人關係所需的資訊，而凡與此目標無關細節則一概省略。所以在創世記裡找不到恐龍，在福音書中也找不到耶穌公開露面傳道以前之家庭生活的描繪，或祂身高、體重、容貌、膚色等個人資料。特別啓示所賜的資訊有高度的選擇性。

2.位格者的活動

啓示是位格者對位格者意志的傳達。基督教的神不是單純的『第一因』、『存在的基盤』或宇宙的基本原理，卻是一位活生生的位格者。啓示基本上是這一位超越的位格者對所創造有限的位格者的自我彰顯，爲的是傳達祂對他們的旨意。何烈山上，神在燒不燬的荊棘中向摩西彰顯祂自己，說：『我是自有永有的』（出三 14），然後說：『我要把你們從埃及的困苦中領出來』（出三 17）。由於啓示牽涉到雙方的位格者，自然表現爲立約的行動。如神對亞伯拉罕的啓示（創十二 1-3），對以撒的啓示（創廿六 2-5），對雅各的啓示（創廿八 13-15）都牽涉立約的行動，其中最突出的是把律法啓示給以色列人時，在西乃山的立約（出廿）。

3.以人所能理解的方式

特別啓示以人所能理解的方式賜下。啓示的神是超越的，但領受啓示的人受時代、文化、智力、語言、地方等限制。因此神就遷就人，讓人透過當代的宇宙觀，憑有限概念的把握力和受制於當代文化的語音符號，用擬人法或其他具體落實的表達法，把來自超越境界的啓示記錄下來，爲的是達到與人溝通，使人容易理解的目的。神的啓示固然是完美的，但人沒有能力把握其全貌，難免受本身器皿領受能力的限制。

4.以類比表達

啓示的神處於超越獨特的境界，祂的屬性是超絕的，在人間找不到平行的例子。例如主耶穌稱呼神爲『父』或神稱呼耶穌爲『愛子』的時候，不可以真正用地上的父子關係去領悟聖父與聖子真正的關係，因爲這只是類比，絕不是真相。畢竟地上的父子是兩個完全獨立的個體，神卻是三位一體的。受默感的作者說『神是愛』（約壹四 8）時，他只是努力用人間的現象去類比，盡量去描繪他所無法周全把握與表達的奧秘，所以寫下來的啓示永遠辭不達意。神之愛的長闊高深是過於人所能測度的，人絕對無法識透神的性質。可見，神的啓示裡不可避免地包含啓示的隱藏性。

5.雙方的配合

啓示由啓示的神採取主動，向人說話。若神未說過話，則所謂啓示只不過是主觀的一廂情願、自欺欺人或妖言惑眾。但即使神說過話，若沒有聽得懂的人來領受啓示，啓示便等於不存在。故啓示的行動與領受啓示的行動必須互相配合。我們不可偏廢任何一方。

6.已經結束

特別啓示已經結束。神終極的啓示耶穌基督道成肉身住在人中間，完成救贖應驗舊約預言，且由新約作者詮釋基督的位格與事工的意義之後，特別啓示就已經結束了。『凡越過基督的教訓不常守著的，就沒有上帝』（約貳 9），基督教不可能有越過基督教訓的新啓示，啓示錄末尾關於不可加添、不可刪減特別啓示的警告（啓廿二 18-19）是對耶穌基督之啓示的終極性最明確的肯定。

二·特別啓示的方式

(一)歷史事件

神是在歷史中有作為的上帝，是歷史的主宰與導演。一部人類史本身就是啓示，其中神特別揀選一些歷史人物，向他們啓示祂的本性與旨意。祂呼召亞伯拉罕，安排約瑟下埃及，差遣摩西帶領以色列人出埃及，與他們進入立約的關係，使用亞述和巴比倫懲罰背道的選民，興起古列王釋放被擄七十年的猶太人回歸故土。神在這過程中透過祂的歷史作為啓示祂的聖潔、公義與慈愛。這是神在歷史裡的啓示，寫在神的活動與人反應的紀錄——聖經裡。

然而，神在歷史裡的作為其意義不是自明的，只有那些有信心、有屬靈眼光的人才看得出來。例如耶穌被釘死在十字架上這歷史事件，反對他的文士法利賽人看起來是假先知的下場，局外人看起來是好人枉死，但是基督徒看起來卻是真神的獨生子擔當世人罪孽的贖罪聖工。

(二)神對人直接溝通

這是更直接的特別啓示，包括神直接向人說話，透過異夢異象指示和興起先知做祂出口。

1.直接向人說話

神直接呼召亞伯拉罕離開本地後，經常直接對他說話(創十二 1-3；十三 14-17；十五 1-5,7,9-13；十七 1-22)，祂也在何烈山上從荆棘裡呼叫摩西(出三 4-23)。不過，這原來直接的溝通，是用古代的希伯來文字為媒介記錄下來的，後代的人讀起來已經間接化了，畢竟語言只是思想不完美的符號而已，必然辭不達意。它是地圖，不是現場。

2.透過異夢與異象

雅各在逃亡前往亞蘭的途中，在伯特利夢見耶和華與他立約(創廿

八 12-15)；馬利亞的未婚夫約瑟在夢中受天使的指示才把馬利亞娶過來(太一 20,21)；以西結在巴比倫見四活物和四輪的異象而蒙召做先知(結一)；彼得在屋頂看見了不潔淨動物的異象而接納外邦人為基督徒(徒十 9-16,34-35)。異夢和異象是神與人直接溝通的方式之一。

3.以先知為出口

神也在祂所揀選做出口的先知心中動工，使他們領受天來的新信息，或使他們對所已知的事物與歷史得到新的看見。這叫做默感，乃聖靈對聖經各卷的作者，一種超自然的影響，而默感的產品就是舊新約聖經的經文。

受默感的啓示必須寫下來，因為儘管先知們做神的出口向同時代的人傳達來自神的信息，若他們沒有把所受的默感用文字記錄下來，後代的信徒就無從知道神要傳達給人的信息。啓示必須寫下來的另一個理由是，先知所傳神來的啓示如果只靠口傳，就非常不容易保存其客觀的正確性。

聖經的經文受重視，是因為我們不但相信默感是神來的啓示，也相信受默感後記錄下來的經文本身是神的啓示。

(三)神成為人

先存的道成為肉身，將聖父表明出來(約一 1-18)，乃最高而終極的啓示。神藉這方式，把自己最直接且最無保留地啓示出來。

1.耶穌在地上的為人本身就是啓示

耶穌固然是住在地上的人，他的為人不可能用既成的概念去把握。他的獨特性要求人提出只適合他的獨特表達去描繪他。新約聖經幾位作者的見證，指明耶穌眾門徒對他的雙重印象：他和我們完全一樣是個人，但同時又和我們所有的人完全不一樣。他的容貌、表情、眼神、談吐、神態、起居、風度和生理的需要，表現出他是十足的『人』。同時

他超人的愛心、身為彌賽亞神子的意識、帶有權柄的話、所行的異能、奇事、神蹟和超凡高潔的情操，使他的門徒感覺他是屬於超越境界的。他們對他的認識加深，後來成為牢固的信念：耶穌是基督，神的獨生子，也是真神本身（太十六 16；約三 16；廿 28）。

如此看來耶穌住在地上的生命所活出來的生涯本身就是神對人的啓示，他做『人』的生活也啓示神要與人認同的存心。不過，這啓示也同時顯出啓示的隱藏性，因為耶穌與人的認同是那麼徹底，他的外貌沒有佳形或美貌使人自動受他吸引（賽五三 2），為的是只讓有信心的人看出他擁有神豐盛的恩典與真理的真面目（約一 14）。

2. 耶穌所發表的言論就是啓示

耶穌一開始傳道，就傳揚天國的福音。這福音是超越舊約啓示的新啓示。天國的本質是天父上帝的主權所及，祂的大能所行之處（太五 23；十一 5；十二 28），傳天國福音的目的，是讓神的旨意『行在地上，如同行在天上』（太六 10）。天國已經是現在的事實（路十七 21），卻有待於未來的完成，成就於末日人子再臨的時候（太廿四 30-31）。天國在乎拯救與釋放（路四 16-21），是革命性的（太十九 24；路十二 49-54），也是揀選性的（太廿五 1-13, 31-46）。天國有極高價值而令人渴慕（太十三 44-46），但被召的人多，選上的人少（太廿二 1-14），將來必有審判，區別選民和失喪者（太十三 24-30, 47-50）。

天國的子民有悔改的心和信心（太四 17；廿一 18-22），嚴於律己（太十八 8-9），存謙卑的態度（太十一 28），盡心愛主（太廿二 35-40），行至誠之道（太五 1-12），遵行神的旨意（太十二 50），勇敢認信（太十 32, 33），忠於所託（太廿五 14-30），忍耐到底（太十 22）。

以上這些天國的啓示來自天父的寶座，因為耶穌說『我與父原為一』（約十 30），又說『我所說的，是在我父那裡看見的』（約八 38）。

他是唯一真正明白天父心意，清楚祂想法的，所以他所透露的啓示具有權威。

3. 耶穌所作的事是無言的啓示

除了口傳天國福音之外，他身體力行，遵行天父要人盡心愛神又愛人的旨意，動慈心醫治各種的疾病，憐憫困苦無依的群眾（太九 35, 36），成全律法的要求（羅八 3, 4），更以自己的釘死與復活，表達出順服天父旨意和為世人犧牲贖罪的道理，傳達那不該只言傳，而必須實踐出來的真理。耶穌除了偶爾輕淡言及所面臨的死亡、復活之外，並沒有用長篇高論去分析或研討釘十字架與從死裡復活詳盡的神學意義，因為這種事都不能只是紙上談兵的事。他必須以實際行為做犧牲而捐軀，並且復活給世人看，然後把解釋意義的工作留給門徒去作。分別所謂『耶穌的宗教』和『保羅的宗教』的企圖，只顯示其神學洞察力的膚淺與幼稚。

總而言之，耶穌的為人、言論與事工，配合起來構成神對人終極的特別啓示。

討論題目

1. 為什麼神把特別啓示賜給人？
2. 在舊新約聖經之後，神是否繼續賜下特別啓示？
3. 最高的特別啓示是什麼？

第五課 特別啓示的管道

神賜下特別啓示時，揀選一批希伯來人做先知，直接向他們透露神關懷世界，拯救世人的旨意。這種神對人直接的溝通，叫做默感（*inspiration*）。受默感的作者間接或直接寫下來的啓示，就是舊新約66卷聖經的經文，只是作者們親自下筆的『原典』（*autograph*）一本也沒有留下來。今天基督教世界所擁有的希伯來文、亞蘭文和希臘文原文聖經，全部都是抄本。

一·啓示者以默感啓示受感者

這是默感發生的第一個條件。默感顯然牽涉神與人雙方面。那麼到底默感牽涉多少神的因素和人的因素在裡面呢？由於對各因素強調的程度因人而異，加上構成聖經的資料分歧多端，不同性質的資料彼此之間的差別又那麼大，於是對默感的解釋就呈現莫衷一是，無法取得一致看法的局面。

（一）直覺說（*Intuition Theory*）

主張聖經是反映希伯來人宗教意識進化史的偉大宗教作品，可以與可蘭經和佛經相提並論。所謂默感只是個人與生俱來對真理的特殊洞察力高度地發揮，有人憑它表現宗教天才，也可以表現為音樂天才或藝術天才。直覺說以自由派左翼紐曼（*F. W. Newman*）和派克（*Theodore Parker*）為代表。

此說乃受文藝復興洗禮的人本主義（*Humanism*），經過啓蒙運動的薰陶，被唯理主義培育而在神學界抬頭，向被視為理所當然的『默感

直接來自聖靈』的傳統信仰挑戰的結果，只承認默感裡人的因素，完全抹殺掉神的因素，表現自然主義反超自然主義的偏見。

（二）啟發說（*Illumination Theory*）

主張默感不牽涉神來真理的特別傳達，或聖靈對寫下來的資料特別的指引，只是聖靈提高作者的意識，加強他的感受力，以及發現真理的能力，增加他對屬靈事的敏感度，所以作者所受聖靈的感動是『光照（啓發）』，與一般信徒所受感動相同，不同的只是程度而已。換句話說，神沒有特別給下什麼來自天上的超自然信息，只是提高作者的領悟力而已。

啟發說雖然容納一點神的因素，但大大的限制神的作為，只准許神加強或提高人的天賦能力，不准神傳達特別信息給人。以默感作用的範圍而言，它的影響力只及於作者而且僅止於協助作用。至於經文則純粹是人的作品，神對經文內容完全不具影響力。可見此說仍是人本主義偏見的產品。

（三）靈活默感說（*Dynamic Inspiration Theory*）

主張神本身是聖經的作者，祂的確賜下超自然的神來特別信息，但這信息以概念為單位而不以字句為單位。聖靈指引作者，把整套的概念給他以後，就任他照自己的個性、背景、裝備與性向，憑自己的喜好挑選用以表達這概念的字句（例如約翰用『永生』，保羅用『得救』，希伯來書作者用『安息』去表達相同的概念）。何況聖經的權威在於啓示與救贖的真理，字句與事實方面的細節無關緊要。因此受默感的作者的軟弱所造成經文中的小毛病（*lapse*）、不正確與不適切之處（*inexactitude & infelicity*），無傷大雅。聖經考據學（*Bible criticisms*）對聖經真面目的探討有貢獻，畢竟真理不怕事實。即使將來找到原典，

而證實仍然與現存抄本有相同的困難，也不改變聖經默感的權威，因為聖經的『無謬』（infallibility）在乎救贖的神學真理正確的傳達，而不在乎經文中有關歷史與科學方面的資料細節上的『無誤』（inerrancy）。神尊重作者的個人差異，容許其靈活發揮的空間與表達的自由，但知道沒有人是完美的，故容忍人表現其軟弱（frailty），卻保守啓示的真理不受歪曲的傳遞。

靈活默感說一面相信聖靈超自然默感的能力與事實，另一面主張作者（人）在默感裡積極的角色，此說中人之作為的因素比神之作為的因素，受更多的注意。原來啓蒙時代反超自然主義者所提出前述人本的默感說，引起正統福音派的因應，其中逐字默感說代表很保守的右派，全言默感說代表中間派，部分默感說代表對理性主義妥協最多的左派，靈活默感說則代表跳出字句之爭的開明保守派的立場，與全言默感說共同被歸類為『作者取向』的默感說。

（四）全言默感說（Plenary Inspiration Theory）

也主張神本身是聖經的作者，祂對作者有特別的超自然感動與帶領，相信經文的記載是受默感的，但經文本身所主張的明訓和聖經中一些現象的記載，不可同日而言。各種不同的經文資料的記載乃不同種類的默感的結果。

若這聖經資料是直接來自神的，即有神的賜下人才能知道，那末字與字，句子與句子之間文法關係的細節，也都是神所默感的，因為就聖經所作正面的神學主張（如約三 16）而言，作者所受的默感是完全的，這叫做提示性的默感（inspiration of suggestion）。但是若作者所寫的經文來自他所觀察事物的描寫或敘述，由於作者沒有被賦予超過同時代人的前進科學知識或哲學領悟，只站在與當代相同的水準上寫作，所寫的經文資料並不具有現代人所期待科學上的精確性。對這一類的資料，

作者所受的默感只是認知及思考能力的敏銳化，叫做提升性的默感（inspiration of elevation）。作如此區分，表示人性的弱點應被考慮。以整體聖經信息，尤其是救贖的啓示而言，聖經是沒有錯誤的（此派不用『無謬』或『無誤』），但聖經中的小毛病，不正確和不適切之處乃由於作者『人』的軟弱。

另外若作者所寫的資料是已存的當代史料，或新約作者對舊約經文的引用，那麼這時神的默感則在於保證其引用的正確性。這叫做監督性的默感（inspiration of superintendence），保守經文代代傳承的正確性。

由於全言默感說也相當強調人理性能力在默感中的作為，它被稱為『作者取向』的默感說，但此說的口號是『聖經全出於神，也全出於人』（Bible is all of God and all of man），自認神人兩因素並重。此說主張默感而得的聖經，其權威主要在啓示與救贖方面，但由於經文都受默感，只要解釋得合宜，任何細節都不會引人入歧途。

全言默感說由福音派中的穩健派所提出，是並重神人雙方作為的理論，肯定默感對經文的全面性。大醒悟（Great Awakening）時期的英美奮興家如約翰衛斯理，喬治懷特斐（George Whitefield），大部分十九世紀的美國福音派如亞歷山大（Archibald Alexander）以及幾乎全部的英國福音派都採納此說。在經文的解釋方面由於此派承認作者的人的限度與軟弱，就不會把作者從當時文化與社會背景所作的發言，照字面當金科玉律而墨守成規，如對奴隸制度就會採取否定的態度。因此全言默感派也有雅量肯定聖經考據學在學術方法上的貢獻。

（五）逐字默感說（Verbal Inspiration Theory）

主張神本身是聖經實際的作者，默感不但是全面性的，甚至聖經中每一單獨的字，字與字的關係都是聖靈所默感，連無關緊要的話和引用自其他來源的話也不例外。不但如此，逐字默感是舊新約正典聖經全本

統一的。照此理論默感自然是『經文取向』的，作者則受神預備作合作的器皿，心甘情願地接受神的吩咐，照祂的意思記錄啓示下來的話，但這不牽涉作者個性的發揮。如此寫下來的聖經是完全沒有任何謬誤（*inerrant*）的，但這聖經指的是原典。現存聖經裡的小毛病、不正確或不適切之處，乃神允許在抄寫的過程發生的。此說在聖經無誤性的認定方面，單依據經文本身所主張的明訓，而將聖經中一些可觀察現象的記載置之不理。

另有一說『全言逐字默感』（*Plenary Verbal Inspiration*）有調和全言說和逐字說的意圖，乃在『無謬』（*infallibility*）和『無誤』（*inerrancy*）的區別出現以後的產品。此說主張奉神權柄的作者，對客觀事物所作的說明與主觀的判斷，也就是所傳達的意義，是無誤的（*inerrant*），有主觀的正確性；聖靈在經文寫作時用以傳達意義的媒介——文字，是無謬的（*infallible*），有客觀的正確性。此說在解釋經文時考慮時代背景，故不肯定奴隸制度，也不反對聖經考據學，但基本立場上接近逐字默感說。

逐字默感說是對人本主義默感說的挑戰，所作的回應中屬於很保守的右派，走的是駝鳥式對聖經中的現象事實視而不睹的封閉自保路線，為維護立場不惜犧牲理智。所主張原典的無誤，因為至今仍找不到原典，根據不存在的資料而立論是缺乏意義的。此派出現於理性主義時代以後的歐洲和美洲大陸，尤其以路德宗的『信條主義』（*Confessionalism*，十九世紀的路德宗復古派）和美國的基要主義（*Fundamentalism*）為代表。以英文世界而言，蘇格蘭的哈爾登（*Robert Haldane*）為其使徒，老普林斯頓學派的賀智（*Charles Hodge*）為在美的贊助者，英格蘭福音派則幾乎沒有受逐字默感說的影響。此說很自然的在解經上陷於固步自封的僵硬字面主義，主張社會階級乃不可改變的

神定制度，使逐字默感說成為反對奴隸解放派在美國的堡壘。

（六）機械（聽寫）默感說

（*Mechanical Inspiration [Dictation] Theory*）

主張神是名符其實，實際的聖經著者，全本聖經從頭到尾了都是祂親自寫的，所謂作者的心智和身體完全被聖靈接管，他們只是聽寫神口授文句的被動寫字機器，簡直只是一部電腦。自然舊新約聖經各卷之間不存在任何差別，展現完整的統一性。

機械默感說是反人本主義默感論中的極右派，保守而罔顧事實，為高舉神在默感中的因素而將作者人的因素完全取消掉，結果等於將小毛病、不正確與不適切之處的責任歸給神，變成幫倒忙。信奉此說的人，要不是沒有把聖經從頭到尾好好的讀過一遍，就是頭腦簡單的笨伯，連逐字默感論者都避之如瘟疫。此說所依據的是加爾文在他教牧書信注釋裡的一句含“dictate”一字的話：*The Law and the Prophets are not a doctrine delivered according to the will and pleasure of men, but dictated by the Holy Spirit.*（律法和先知不是照人的意思和喜好給下來的道理，卻是聖靈『全權裁決處理』（*dictate*）的），乃出於對該字膚淺的領悟。

（七）平衡的默感觀（*Balanced View of Inspiration*）

對聖經的默感正確的看法，必須能說明經文中以及經外的相關資料，且必須不與事實衝突，尤其對聖經裡呈現的現象，必須能提出合理的解釋。

1. 神混合使用不同默感方法

一套首尾一貫的完整理論，其缺點在於無法涵蓋種類繁多，性質不同的聖經資料的全部。對有一些資料總是提不出令人滿意的說明。

我們不要把神局限於某一默感說理論之內。祂曾經揀選了一些人，

把祂對人的信息傳給他們，讓他們用文字記錄下來。這些聖經作者有時直接聽到神的聲音，有時只得到一些清楚或不很清楚的概念而已；有時知道神在感動他們，有時沒有自覺；有時神帶領他們選擇用以表達所領受啓示的話語，有時尊重他們，讓他們自行選擇用以表達所領受之概念的文字。無論是神直接指示或自己所選擇的文辭，在正常狀況之下，其思想形態和表達的符號（用詞）是屬於當時科學前文化的，好讓直接的讀者明白而接受，但是所傳的真理無論在時間上或空間上都是普世性的，對以後任何時代和任何文化的人，都具有同樣的意義，產生同樣的果效。

通常，神為不同的信息選用不同的方式和不同的受感者，所以應該避免以偏概全。

2. 默感而來的啓示，其內容是漸進的

經文本身和考古學上的發現，足以說明神用默感，以漸進的方式，將有關祂的本性和旨意的真理啓示給人。神每一次默感的時候，都把祂本身和祂的旨意，比以前更清楚，更詳盡地啓示出來。關於耶和華的事，亞伯拉罕所知的一定不如摩西，摩西所知的一定不如保羅，但是神本身始終沒有改變：道成肉身的基督，是亞伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，摩西的神，大衛的神，以斯拉的神。這表示人對不改變的神所知可以越來越多，終於在對基督言行之意義的解釋上達到最高峰，以後再也沒有新啓示了，這就是為什麼新約正典限於 27 卷。

默感內容的漸進性，從另一個角度而言，乃由於受限於各時代受感先知的個人條件。如志趣、教育程度、領悟力、表達力以及對屬靈感動的靈敏度等，會限制受揀選之器皿的容量。然而，如同一個人的心智必有所成長，先知們以整體而言接受默感並予以表達的能力必也逐漸增長。以個別的先知而言，由於本身條件有個人差異，越後的先知所蒙啓

示之真理的層次不一定越高，但是一般趨勢的確是如此。換句話說，先知們所表達對啓示的把握難免不完全又不完整，但其內容趨向於越來越清楚，越充足，越特別，越有深度，而且他們用以表達的言詞和說法，即使不完美也必定是同時代的人所能理解的。可見神顧到歷史發展的每一階段，人領受信息能力的程度。不但如此，先知們在各時代所領受的信息，儘管傳得不完美，卻都是真材實料的啓示。

3. 神尊重受感者的自由意志

如果神要每一時代的每一先知完全不折不扣地把握默感內容的全部，就必須叫人完全被動任神擺佈，做個傀儡。而若神願意用傀儡，就大可不必創造有自由意志，有不順服祂的能力的人，也不必費心使那麼大的勁去計劃並執行救贖工作，更不必花漫長的時間，把一套啓示照人領受力的大小，逐漸傳給人。

人有自由意志、有能力反抗神，是亞當夏娃所表現出來的事實，也有如先知約拿抗拒聖靈的感動與帶領的例子，這表示神尊重被造者的自由意志，尊重受默感之先知對祂旨意的表達。就因為先知有這種自由，而神有待於他們的合作，神總不得不忍受他們的限度，所以先知的作品不見得十全十美，神也不必為作者領悟力的不足或不順服負責。若經文中有小毛病，這不是神的責任。

4. 神掌握默感的全局，保守默感的過程

雖然作者有自由意志，而且不完全，但神是宇宙中的最高主權者，祂有辦法維持默感信息的主題一貫和內容統一。受感者固然多，且有個人差異，感動者畢竟是同一位神，所啓示的信息始終是一貫而先後一致的，默感在過程發展上是統一的。無論受感者寫第一手默感資料、取材自世俗來源（如埃及皇家檔案，族長事蹟資料或當代歷史事件）、編輯當時既存資料或引用舊約經文時，一直都有聖靈的同工與保守，以致所

傳的信息都能達到神所意圖的目的（彼後一 20,21；提後三 16）。

5. 默感的信息不與科學衝突

默感的信息本質上是神學性的，也是道德性的，受感者寫作的目的在於傳達神的旨意，而表達的方式和用詞是針對科學前文化的，所以是非科學的。非科學不是反科學，正如音樂、賦和美術都是非科學，但不反科學。

在另一面，經文資料既以現實世界為舞台，就不但不與科學研究的成果衝突，兩者反而相得益彰。既然神創造了合理的秩序、理性的世界和有理性的人，祂本身又是理性的神，所啓示的事絕對不會與祂所創造的世界所提供的證據有所衝突。換句話說，特別啓示和自然啓示的作者既然都是同一位神，祂不可能自相矛盾。

受默感的啓示被誤認為與科學有所衝突，起因於未能分清楚兩者不同的目標與功用：(1)科學所探討的是一件事的直接原因（secondary cause）；(2)啓示所尋求的是一件事的終極原因（ultimate cause）。有人企圖在科學研究的對象自然界發現終極原因，高舉自然啓示在聖經啓示之上，乃忘記科學只能處理三度空間裡憑五官去經驗的事，只配查直接原因。相反的，有人要在聖經啓示裡找到直接原因，企圖用聖經證據證明科學，搞所謂科學證道，因為沒有注意到聖經是用科學前語言寫給科學前時代的人，結果是緣木求魚。即使部分聖經啓示的細節恰巧與科學研究的成果符合，對現象精確的描繪仍不是作者的目的，卻只是傳達救贖啓示的手段。

二．受感者以信心領受默感的啓示

這是默感發生的另一個條件。

（一）領受啓示是主觀的主張

從默感來的啓示是純粹主觀的感受，沒有辦法客觀察驗的。這感受的報告者所描述，可能是幻覺，或一廂情願，也可能真有其事。這類的體驗並不自我認證（self-authenticating）。既然這是主觀的，我們對自稱的啓示（如可蘭經），實在可以存疑，與其他精神現象（精神病或癲癇病）或宗教現象比較觀察，但仍然無法確定其真相，也提不出決定性的證據。

（二）信心是領受啓示的必要條件

領受默感的啓示是屬於信心範圍內的事。默感啓示的人所看見或聽見的事，可能與別人無異，但是他能看到別人所看不到深層的含義（如保羅對耶穌之死意義的領悟），因為他有信心的眼睛。信心是靈魂中能接觸神的頻道，調對才能接收神來的信息。

（三）領悟默感的信心非與生俱來

如同一個人得救的信心來自神，接受默感的信心也是神所賜給受啓示之器皿的。無論是超自然的啓示或非超自然的啓示，都需要透過信心才能把握與闡明。

討論題目

1. 你支持那一默感說？支持的理由是什麼？
2. 漸進的啓示有什麼含義？
3. 神與人在默感中各扮演什麼角色？

第六課 特別啓示的內容(一)

聖經就是特別啓示的內容，由性質不盡相同的 66 卷書組成，大致可分成歷史、律法、預言、詩歌、智慧文學、福音書、書信等類，其中一些書本身由不相同的資料所構成，例如詩篇中有禱告、預言與歷史的資料，耶利米書中有預言、教訓、傳記與歷史的成分。

舊新約正典的經卷是從 3400 年前左右到 1900 年前左右的時間裡，由大約 40 位作者在不同的地點，從不同文化與教育背景，用希伯來文、亞蘭文和通俗希臘文寫出來的作品所構成。雖然各卷的寫作不可能經過事先的協調，從創世記到啓示錄，卻始終貫穿著神的啓示與救贖的主題，呈現奇妙的諧和。舊約的正典有 39 卷，基督教只接受正典為聖經，天主教和希臘正統教會則把舊約次經（Apocrypha）即以斯拉壹書、以斯拉貳書、多比書、猶狄書、以斯帖書補遺，所羅門智慧書、傳道經、巴錄書、耶利米書信、三童子之歌、蘇珊娜、巴勒與龍、瑪拿西祈禱書、馬克比壹書與馬克比貳書包括在舊約聖經裡面。但天主教和希臘正統教會都不接受偽經（Pseudopigrapha）為聖經，如以諾書、亞伯拉罕的啓示錄、十二族長之約、以賽亞殉道錄等。

新約的正典有 27 卷，無論是基督教、天主教或希臘正教都只接受正典為新約聖經，典外書如多馬福音、雅各原始福音、偽馬太福音、木匠約瑟的歷史、彼得福音、馬利亞的升天、彼得行傳、保羅行傳、腓力行傳、多馬行傳等都不算為聖經。

本課所要探討的是聖經的可靠性。基督教看聖經是基督徒的信仰與生活唯一的權威準繩，因為它可靠。它的可靠性在於神來權威，但要談

聖經的可靠性以前，必須先認清楚有關聖經的一些現象。

一·教會所擁有的聖經不是原典

原典指聖經作者親筆寫下來的文件，到目前為止，還沒有找到一件可證明為原典的聖經或其殘片，而以後被考古學家發掘出來的可能性甚為渺茫。

(一)希伯來文和希臘文聖經依抄本而編

舊約聖經寫作的時代結束於主前第五世紀，但現存最早的舊約經卷是抄寫於主前第三世紀到主後第一世紀之間的『死海卷』。『死海卷』是希伯來文和亞蘭文的舊約聖經抄本和一些經外文獻，1947 年被發現在死海旁峭壁的 11 個山洞中，由 200 多件古抄本構成，一大半來自第四洞。舊約經典抄本幾乎齊全，獨缺以斯帖記而已。重要的有 15 件創世紀，15 件出埃及記，9 件利未記，6 件民數記，25 件申命記，18 件以賽亞書，4 件耶利米書，6 件以西結書，8 件十二小先知書，27 件詩篇，年代最早的是抄寫於主前第三世紀的撒母耳記。

未發現死海卷之前，最早的希伯來文舊約聖經古抄本是第九世紀以後的馬索里抄本（Masoretic MSS），其中最完整的是現存於聖彼得堡的『列寧格勒本』（Codex Leningradensis），抄於主後 1008～9 年，1937 年起一直被採用為標準希伯來原文聖經。

除了希伯來原文聖經之外，一些古譯本的存在，對評鑑聖經本文的抄本校勘學有很大的貢獻。古譯本有希臘文譯本、亞蘭文譯本（稱為 Targum）。敘利亞文譯本（稱為 Peshitta）和拉丁文譯本，其中最重要的是主前第二世紀譯成的最早希臘文譯本，『七十士譯本』（LXX. Septuagint）。古拉丁文各譯本就譯自七十士譯本而不是譯自希伯來文原文。

找到死海卷後，拿它們與馬索里本和七十士譯本比較的結果，有以下的發現：

死海卷的舊約聖經有三種本子，其一是馬索里本（現行希伯來文舊約聖經）的前身，屬於同一系統的抄本；其二是類似七十士譯本的本子，大概是七十士譯本翻譯時所依據的；其三，和馬索里本和七十士譯本不同的本子。新約聖經也證實舊約聖經有三種本子的存在，因為新約作者引用舊約時，有時照馬索里本，有時照七十士譯本，有時所引用的句子既不符合馬索里本，又不符合七十士譯本。這表示連希伯來原文不同本子裡的句子互有出入，而且幾乎不可能確定原典正確的字句。一般而言，馬索里本是最靠得住的，但士師記二十章 13 節的七十士譯本顯然優於馬索里本（中文照七十士譯本譯為『便雅憫人』，馬索里本把『人』漏掉），可見也沒有絕對正確的抄本存在。

如同舊約希伯來聖經，新約希臘文聖經的原典並不存在，現代的希臘文聖經是依據各種抄本和譯本，用抄本校勘學的手法編定的，現存的希臘文新約聖經手抄本有五千份，經文集錦有兩千份，拉丁文新約譯本有八千份，其他古代新約譯本一千份，可謂資料充足。最早的新約希臘文聖經蘆葦紙手抄本是現存於日內瓦波杜墨（Bodmer）圖書館的約翰福音（P66），寫於第二世紀到第三世紀。最完整的新約羊皮紙手抄本是在西乃山聖迦他琳修道院發現的『西乃抄本』（Codex N(01)），它寫於第四世紀，不但包括全部 27 卷正典，還包括巴拿巴書和黑馬的牧人書的一部分，也可能原來包括十二使徒遺訓。最早又最好的新約希臘文羊皮紙手抄本是 1481 年以來保存於梵諦崗圖書館的『梵諦崗抄本』（Codex B(03)），抄寫的時間稍早於西乃抄本，仍為第四世紀之作，新約全本聖經中，缺全部教牧書信、啓示錄和希伯來書的一部分。

除了原文抄本之外，對抄本校勘學有貢獻的資料包括古代拉丁文、

敘利亞文以及科普替文（Coptic）新約譯本。最早譯本的出現，離開最後一本新約聖經的著作時間只有幾十年之久。不過現存的譯本也都是抄本，原始譯本如同原典，並不存在。除此之外，為特別的目的而編纂的原文或譯文經文集錦，對正確聖經本文的確定也有貢獻。然而，編定一本希臘文新約聖經最重要的依據還是那些數目龐大的蘆葦紙以及羊皮紙希臘文新約聖經古抄本。

(二)抄本的抄寫過程難免有誤

原來聖經抄寫的過程中，經常有意無意地發生抄錯的事，而錯誤的種類如下：

1. 脫誤（haplography）：應寫兩次的字母、音節或語詞只寫一次，就是漏寫。
2. 讀錯：希伯來文中有幾個字母是極易相混的，因此發生的錯誤或模稜兩可的情形，例子甚多（王下十六 6『亞蘭』或『以東』？）
3. 字位轉換（metathesis）：將字母或語詞的位置顛倒過來。
4. 重複誤寫（dittography）：應只寫一次的字母、語詞或句子，誤寫兩次。
5. 逾越（homoeoteleuton）：由於疏忽，抄寫時把詞尾類似的語詞跳過去而漏寫。
6. 同音異詞之誤（homophony）：聽寫時將同音而異義的語詞寫進去。
7. 二詞融合（fusion）：獨立卻接連的兩詞寫成一語。
8. 一詞分裂（fission）：一詞寫成兩語。
9. 偶然的省略：非重複字的漏寫。
10. 誤抄：把前人在卷邊所註的解釋或評語抄入本文內，或將簡寫的字當做下一語的冠詞。

- 11.用以代表母音的字誤讀爲子音。
- 12.本文的墨水褪色或經卷破損之處，文士將他們相信爲正確的字句填進去，這種猜測是沒有絕對把握的。
- 13.對上舉幾種無意的錯誤所引起的不明瞭之處，抄寫聖經的人常常由於好的動機，努力恢復他們認爲正確的文句，如此可能也改變掉原來的本文。
- 14.有時抄寫的人由於怕本文文句的模稜兩可會引人入歧途，就設法阻止其發生，結果很可能改變掉原來的本文。

可見，舊新約聖經的抄寫過程，經常處於犯錯誤的可能性之中。足堪告慰的是，聖經的可靠性並不建立在抄本文句細節的準確性上面。

二·經典中包含不同性質的資料

(一)神學性與宗教性的

耶穌歸納舊約的律法和先知的精神而提出的最大的誡命：『你要盡心、盡性、盡意愛主你的神』和『愛人如己』的教訓屬於神學性和宗教性的資料（太廿二 37-40），這種經文必須照它字面的意思接納並且實踐出來。

『神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生』（約三 16），不管是耶穌親口說的或使徒約翰受默感而說的，乃是直接表明神對人心意的神學真理，說此話是逐字默感的結果也不爲過。

保羅說：『我不以福音爲恥；這福音本是神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希臘人。因爲上帝的義正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信，正如經上所記：「義人必因信得生」』（羅一 16,17），這些話是保羅將他所消化舊約救贖的道理和所蒙聖靈的直

接啓示綜合起來後，所悟出超越時代與文化，千古不變的神學真理。這種經文的每一細節都包含豐富深刻的屬靈亮光，字字如珠玉，句句如寶藏。

(二)事實性的

1. 歷史資料

傳統上我們說摩西寫了五經，但是創世記的資料最遲的部分也早於他幾百年。既然他不可能發明這些有關族長的史料，他寫作時必定依據當時現存的傳說故事，所以摩西充其量是創世記的編者。創世記既然是第一本聖經，它所依據的必然還不是聖經，乃普通的歷史資料，而在不知考據學爲何物的舊約時代，傳說資料細節上的精確性，不是當代的人所關心的。更何況在文字還沒有發明出來的上古時代，歷史必定是用口頭代代傳誦下來的，而且第一次寫下來的信史（成文歷史）所依據的一定是口傳。寫下來的史料所具有的客觀準確性，又不是口傳所能具有的。如此看來，寫聖經的作者，在歷史資料方面不得受當時現存史料的規範與限制，所以要求聖經裡歷史事實的精確性是緣木求魚，犯時代錯誤（Anachronism）的毛病。

所發生的歷史事實固然是絕對的，人類所寫下來的歷史文章卻是相對的。寫出來的歷史，因作者個人性向而異，因資料的取捨以及價值判斷而異，因歷史哲學而異，因時代而異（古代人不重視正確的年代或王名），也因寫作角度而異（如創卅八 7 乃從神學角度而寫），因此沒有一件史料在細節上是百分之百照所發生的實況書寫的。

即使聖經作者所寫歷史性的經文是他親眼目睹，親自經歷的，由於人的記憶和五官是靠不住的（如以撒憑觸覺以雅各爲以掃），他所作的報導必受人的限度所限制。

2. 具體事實的描繪

三度空間裡有形的事物，如天文、天象、地理、動物、植物、礦物、器具、形狀、大小等，的確可用今天的科學知識與方法，予以衡量查證，給予正確的形容和報導。但是聖經的作者和直接讀者都是屬於科學前時代（Prescientific Era）的人，不可能用後代科學上的專有名詞，作合乎科學的精確報導。即使作者有能力這樣作，他的直接讀者一定莫名其妙，使他的溝通達不到目的。作者對具體事實的描繪，不得不是常識性、現象性的（如創一 24-26 的昆蟲，希伯來文的意思是『在地上爬行的活物』。）

(三) 舊約部分

1. 舊約作者採用當時現存歷史資料

摩西編寫創世記時，勢必搜集他在世時能入手的現存歷史資料，予以整理編輯。

2. 舊約作者所目擊的歷史

大部分的出埃及記、利未記、民數記、申命記、約書亞記、士師記，及撒母耳記中歷史部分的寫作，屬於這一類，尤其撒母耳記的寫作風格，像是一位見證人的報導。

3. 舊約作者取自近東的共同智慧財產

智慧文學中一些資料（箴廿二 17～廿四 34；卅 1～卅一 9）顯然來自近東共同的智慧財產。

4. 舊約作者所記載敵人的話

以賽亞將亞述的軍長拉伯沙基對猶大軍民的心戰喊話記載下來。聖經不都是神的話（賽卅六 4-10，13-20）。

5. 不同宗教與道德意見的座談

約伯記中約伯之友以利法、比勒達、鎖法和以利戶所發表宗教與道

德性的意見缺乏神學權威（伯四十二 7-9），不能稱為神的話。

6. 作者直接得自神的信息

得自神的信息有兩種，其一是異象異夢，如雅各的夢（創廿八 12-15）、以賽亞的異象（賽六）；其二是神的話直接臨到作者（耶一 4；結一 3）。

(四) 新約部分

1. 新約作者引用舊約經文

新約作者所引用舊約經文不一定與馬索里本的舊約經文符合，因為他們有時引用七十士譯本，有時可能引用非馬索里系統和非七十士譯本系統的希伯來文本子的文句。除了引自七十士譯本的情況之外，作者必須親自翻譯，而翻譯本身就是解釋的動作，譯文因人而異。翻譯的方針有較字面的，也有較自由的意譯，像耶穌在拿撒勒的會堂所宣讀以賽亞書中的話（賽六一），乃對該段舊約經文精意的詮釋（路四 17-19）。甚至引用者說舊約經典中的話說如何如何（太廿四 15），但被引用之處並沒有完全相同的句子（但十一 16,31；九 26,27），這是因為作者只是要提示主題，所以點到為止。即便新約作者有改變舊約字句之處，只要作者在聖經默感之下，就天經地義，因為聖靈有修改舊約經文之表達的權利。

2. 新約作者敘述舊約

司提反在猶太公會發表的那一段話（徒七 2-50）不是舊約經文的引用，乃是對舊約歷史的敘述；有些話是概略性的（徒七 6 的『四百年』），有些話在解釋（徒七 26,27），就不可苛求與舊約經文作細節上的吻合。

3. 新約作者記錄別人引用舊約的經文

路加在使徒行傳（八 32,33）記錄衣索匹亞的太監問傳福音的腓利時所引用以賽亞書的話（賽五三 7-8），但是他不能為太監所引用句子

的正確性負責。

4. 新約作者記錄敵對者的話

馬太記載撒但的話（太四 3,6），約翰記載猶太人的話（約八 33,41,48,52,53）；

聖經不都是神的話。

5. 使徒引用異教徒的作品

保羅在雅典亞略巴古講道時引用了同鄉基利家人阿拉杜（Aratus）的六步格教訓詩（Phainomena）第五行的一部分：『原來我們也是他所生的』（徒十七 28）。被引用的話，原來是論希臘主神宙斯（Zeus）與人關係的。

6. 新約作者引用舊約典外資料

猶大書有引自偽經以諾書的話（猶 14）。

7. 新約作者直接得自神的啓示

約翰的啓示錄就是這一類的經文。

顯而易見的，不同性質的經文資料，是不可以用單一的方法去處理和解釋的。

三· 經文的啓示和文字，有如現場與地圖的關係

聖經作者的寫作不一定是開門見山、直截了當的，有時他們用詩化的表達，如創世記第一章是以思想對偶的一首創造詩，或約書亞第十章日月停止的故事，作者所要傳的信息不限於字面的意義（書十 12-13 也是詩，對照撒下一 18；本書作者個人不接受此解釋）。耶穌本身也用過隱喻（約六 53-55；太廿六 26），這是不容許作字面解釋的。耶穌啓示的信息是現場，所用以表達的話是地圖。

要把神所默感的啓示寫下來，作者必須先選用適當的語言符號，而

符號只是地圖，絕對不等於現場。受默感的人不可能把全部的感動，毫無遺漏的文字化。由於作者受人本身把握概念的能力，表達思想的能力以及表達工具（字彙）的限制，所寫下來的部分固然是貨真價實的啓示，卻不是完整啓示的全部。

再者，神用默感來啓示人的事，往往是天上境界的，其超越與奇妙在地上找不到完全對應的例子，可是作者又不得不用地上的語言符號，舉地上事來表達，就只好用大家公認為最具價值的事物去形容天上事物（如啓廿一 10-21 所列舉的各種寶石和貴重金屬）。地圖絕對是不等於現場的。

總而言之，知道了經文的特殊性質後，我們就明白聖經的可靠性並不在於今天我們所擁有的抄本聖經文字細節方面，有如數字般毫無錯誤的精確性。

討論題目

1. 解釋聖經時應考慮那幾方面的因素？
2. 聖經中所記載的，是否都是神的話？
3. 該如何處理聖經中不同性質的資料？

第七課 特別啓示的內容(二)

我們已經看到聖經中有性質不相同的資料，有神學與宗教性資料和事實性資料的分別。事實性的又可分歷史資料與實際觀察資料；取材的來源也有各種直接性與間接性的類別，所以不能泛泛地說聖經可靠或不可靠。經文的文字和啓示的關係，又有如地圖與現場的關係，所以固然經文真正是來自神的啓示，所表達的卻如同瞎子摸象。所以本課討論聖經的無誤性時，乃以上一課的領悟為基礎。上一課討論聖經的可靠性時，我們還沒有對它提出正面的定義，因為聖經的可靠性建立在聖經無誤的基礎上面。

一．聖經無誤的神學依據

(一)神的本性使然

神是全知的，祂絕對知道是與非、對與錯，所以不可能容許錯誤存在於祂所啓示的聖經裏。

神是全能的，祂有能力在默感的過程中影響人，避免人在寫下啓示時犯錯誤。

神是真實的，祂愛真實，不喜悅虛假與錯誤，一定願意保守讀經的人，不受錯誤的導引而入歧途。

(二)耶穌基督對舊約的態度使然

耶穌基督引用舊約經文時，正面肯定其神學權威（可十 6-9）。基督徒相信耶穌是真神（約壹五 20），既然是真神，祂的話就有權威，

而憑此權威對舊約經文所作的肯定，證明聖經的無誤。因為聖經無誤，新約作者如保羅就將他的神學建立在舊約經文的權威上（羅五 12-14）。

(三)聖靈的默感使然

既然默感不是人先天秉賦的直覺最高度的發揮，也不是人受感能力的提高，而是聖靈對人心靈與心智直接的溝通，默感的啓示文字化而成的經文便非具有屬神的權威性不可。既然經文擁有神來的權威，它必定是無誤的。

二．聖經無誤的歷史依據

(一)教會的主流一向相信聖經是無誤的

歷史上大公派的主流神學家一向看聖經是神發言的記錄，乃一套啓示出來的真理。大神學家奧古斯丁相信聖經正典完全沒有錯誤，而若似乎有錯誤，則不外乎以下三個情況：(1)抄寫經文的過程中抄錯；(2)原文沒有錯，譯本卻予以譯錯；(3)信徒本身的領悟力不足，把超過自己理解力的事當做錯誤，坐井觀天以是為非。

改教家馬丁路德說，經文未曾錯過，經文不能錯，也不能自相矛盾。加爾文認為聖靈是默感者，又是詮釋者，既然聖靈感動聖經作者，也必然感動後代聖經讀者，所以聖靈和聖經同為神作見證。可見聖經是自我證實，自我詮釋的。

(二)不相信聖經的無誤，往往導致信仰的偏差

對經文的權威若不全盤接受而只選擇性地相信部分經文，很容易導致信仰的偏差，甚至成為異端。亞流派不能全盤相信聖經的無誤，只選擇性地接受有關聖子不如聖父的經文（林前十一 3；十五 28；可十 18；

約十四 28)，不肯接受聖子與聖父原為一，且是真神的經文(約十 30 ；腓二 6 ；西二 9 ；約壹五 20)，結果成為異端。這歷史教訓告訴我們，聖經無誤的信仰對關鍵性的重要教義有直接的關聯，牽一髮而動全身。歷史是神學的實驗室，離開聖經無誤的立場，有嚴重的後果。

三·從不同的啟示觀看聖經的無誤

(一)近代的聖經啟示觀

十七世紀到十九世紀是人本主義逐漸入侵改教信仰的時代，所謂『人本』有雙重含義，即『以人的理性為本』和『以人的主觀意識為本』，前者導致敵視超自然主義的理神論(Deism)，基督教被貶為自然宗教的表現形態之一，超自然的啟示當然被否定掉，視聖經與其他宗教書完全沒有兩樣。至於後者，則表現為有關宗教信仰的事，聽憑可實證之宗教意識的浪漫主義(Romanticism)。信仰不建立在神身上，而建立在人性的某一層面上。所謂宗教信仰，是人本身的敬畏感、渴求感、是非感或神祕的感情。這種神祕的主觀主義，完全排除掉聖經啟示的必要性。

受浪漫主義影響的康德(Kant)，為給宗教一席之地，將神和人的靈魂歸諸於『本質』(noumena)的世界，將屬於『現象』(phenomena)世界的理性和感官認知排除在宗教之外。可是如此也一併否定掉獲得關於宗教境界事實知識的可能性，將宗教認同道德，因此也不給神知識的客觀記錄——聖經——以任何地位。

同樣受浪漫主義影響的士萊馬赫(Schleiermacher)，則將神祕的主觀主義引進基督教思想裡，主張宗教既不是知識，也不是道德，乃一種絕對的依賴感。宗教不在乎神對人說過多少話，卻在乎人感覺多少上帝感。神學是有系統探討人的自我宗教意識，用心理學加以分析而得的

結論，其內容是人對神的感覺。聖經只不過是宗教體驗之表達的典型，漸進的啟示是人類上帝感的進程。可見在這種人本主觀主義的系統裡，神來的啟示——聖經——是多餘的。

唯心論的黑格爾(Hegel)哲學裡，聖經啟示也是毫無地位的。生命是全體性的，無論神或人都是『靈』(Geist)，而靈的表現是思想，因為靈是理性。人是有限的思想，神是無限的思想，前者是後者的片斷，且兩者同質，所以人能領悟神。思想是最真實的，所以思想律(正、反、合辯證的超升)也就是物的定律。宗教就是有限的靈與無限的靈發生關係，而不是從神得到什麼啟示。因為他本來就有這宗教能力，因此就有宗教義務。

發達於十九世紀末的宗教歷史學派，本於反超自然的科學主義和殊途同歸的寬容精神搞比較宗教學，以考據學(批評學)為方法，憑自然主義的進化觀重新解釋希伯來宗教史和教會歷史，把神蹟當做後代的迷信所加上而不應容許的假設，將決定聖經特性的超自然主義革除掉，只把聖經看成一部以色列宗教進化史。

近代思想的主流偏重自然啟示，對聖經特別啟示的態度是非常不友善的。

(二)現代的聖經啟示觀

第一次世界大戰的發生，對人本樂觀的進化主義造成決定性的打擊，導致對人本宗教深刻的不信任，結果興起巴特(Karl Barth)的危機神學(Crisis Theology)，將蔑視聖經啟示的風氣扭轉過來。

1. 新正統派(Neo Orthodoxy)

巴特是新正統派的鼻祖，高舉長期受忽略的聖經特別啟示為神的話，呼籲教會悔改，謙卑回到神面前，聆聽祂審判的話語。而為達到這目的，甚至否認自然(一般)啟示也在所不惜。他如此登高一呼，就吸

引了一批傑出的神學家（如 Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Reinhold Niebuhr, Friedrich Gogarten, Paul Tillich, Gustaf Aulen 等）投效，重新肯定聖經啓示的新正統派運動，其中有較偏向正統派的，也有較偏向自由派的，也有較偏向宗教哲學的，在信仰項目的細節方面彼此的差距相當大，但也都分享下列的共同信仰立場：

(1) 啓示的不完整性 (Brokenness of Revelation)

啓示無法完整的傳達給人類，人先天的限制和不完全性，使聖經作者所領受默感而來的啓示打折扣，也使作者對聖經讀者所傳達的啓示不完整。巴特說啓示的光照到人身上，如同陽光照到三稜鏡（分光儀），無論人多麼認真，以存在的態度，拼命要抓住神所給下來的啓示（神的話），這終究是人的作為（ human act ）。『啓示的領受是可謬的（ fallible ），無論人爲啓示作什麼見證，這見證本身需要經常接受批評，不斷受越來越嚴密的試驗，隨時予以更正。』因此人沒有資格說人（作者）寫出來的命題（合乎文法構造的一句話）和神的話完全相符合。啓示既然用世界住民的手寫出來，帶世界色彩，就構不上做神的話的真鏡子。

(2) 經文不是無謬的

這是啓示的不完整邏輯的結論。巴特說：『對聖經中人的話的可謬性，聖經在歷史與科學上的不正確性，聖經中神學上的矛盾、聖經傳統的不確定性以及聖經中的猶太色彩，若神並不引以爲恥，一直使用聖經對人說話，那末當祂要聖經重新對我們作見證時，即使經文是可謬的，我們也不必引以爲恥。意圖在聖經中尋找一些無謬的因素，只是恣意的不順服而已。』（ *Church Dogmatics*, I. ii. P.531 ）

(3) 啓示的間接性

經文是間接的啓示。以文學的角度看來，它是人所寫的，但它也是

啓示的產品。經文指向啓示，乃對啓示所作的見證，但不就是啓示本身，如同受造者與創造主有所分別，經文和神的話不可能完全而直接的符合。

直接而錯不了的啓示，會破壞神與人之間必要的鴻溝，使信仰成爲強迫性的，不是自由選擇性的。神使啓示夠清楚，讓信心看得見；神也使啓示夠模糊，讓未重生的心看不見。

(4) 救贖的事件本身就是啓示

布伯（ Martin Buber ）的『啓示即個人對決（ confrontation ）』觀，影響新正統派忽略啓示的客觀面。啓示不是一本書或一套教義，乃是神本身透過歷史證實祂自己，所以啓示是行動的發生，不是超自然知識的傳達。布特曼說：『啓示純粹由耶穌基督的事實來構成。啓示是將死亡廢掉的一件事。』啓示不只是給予拯救方法的知識，卻是救贖本身。神把自己給人，以行動啓示自己。

(5) 『傳基督』原則

新正統派接受路德的神學原則，即聖經每一部分的『啓示價值』，要照它『傳基督』的程度而定。布特曼說：『新約聖經是啓示，只因爲它「傳揚基督」。』

總而言之，新正統派相信聖經的啓示，但拒絕將經文（人寫出來的命題）認同啓示，不相信聖經狹義的無誤性。

2. 自由派

自由派起源於十九世紀末的立敕爾（ Ritschl ），既要保存基督教的價值，又要以開明的心胸接受近代科學研究的成果，拒絕超自然主義，乃是人本取向的基督教。雖然此派在新正統派超自然主義復辟的衝擊下，一度幾乎消聲匿跡，但在第二次大戰後又死灰復燃。自由派尋求在科學時代中基督教的本色化，意圖建立基督教信仰與科學化、理性化的

人生的關係，使現代人容易接受基督教。自由派的自然主義偏見，將神的自我彰顯（啓示）貶低為人的宗教經驗。因而，聖經的無誤與否，根本不是自由派所關心的。

3. 正統派

正統派神學立場傳統而保守，堅守超自然啓示和經文的記載受默感的兩大原則。從超自然啓示說起，他們首先肯定神主動給下的啓示，對領受者的真實性，以及領受者對神回應的實在性，但這不是啓示的一切。這超自然啓示然後在聖靈默感之下被寫下來，成為人對神的知識客觀、可靠的依據，所以經文必須是無誤的。換句話說，主觀感受的啓示必須和客觀記載下來的啓示相對應，而在歷史中所發生神賜下啓示的事實和擁有神來權威的啓示記錄，也不能分立獨存，卻必須互相依存，共同構成完全的啓示。再者，啓示不但是神位格的自我彰顯，也是神旨意的彰顯。前者本質上是神祕、內在、稍縱即逝的主觀體驗，後者卻成形為客觀而可久遠保存的經文。至於這經文的啓示的命題性，正統派中的逐字默感論者全面予以肯定，但全言默感論者則只給予部分的肯定。

四· 經文表面上的出入（ Apparent Discrepancies ）

正統派肯定聖經經文的默感，但避重就輕，未能對經文中有困難的部分提出令人滿意的解釋，所以也沒有成功於證明聖經的絕對可靠性。

我們不能憑空講聖經無誤，卻必須具體證論聖經如何無誤，因此就必須查考經文中有什麼現象，虛心面對似乎有衝突或矛盾的地方。我們來看一看一些明顯有出入的經文：

①耶穌騎小驢駒進耶路撒冷時，照馬可的記載民眾喊著說：『高高在上，和散那』，照路加的記載卻是：『在天上和平，在至高之處有榮光。』

②耶穌差遣十二使徒宣講天國福音時，馬太、馬可和路加所記載耶穌之吩咐的細節有出入（可六 8；太十 9-10；路九 3）。

③耶穌被釘時罪狀牌的記載有出入（太廿七 37；可十五 26；路廿三 38，約十九 19-20）。

④司提反所敘述出埃及的年代與出埃及記的記載有出入（徒七 6；出十二 40）。

⑤大衛的亞蘭之役，戰果的記載有出入（撒下十 18；代上十九 18）。

⑥大衛的瑣巴之役，戰果的記載有出入（撒下八 4；代上十八 4）。

⑦大衛兵力的記載有出入（撒下廿四 9；代上廿一 5）。

⑧大衛統計人口的動機有出入（撒下廿四 1；代上廿一 1）。

⑨神是否試探人的記載有出入（雅一 13；撒下十八 10）。

處理出入的方式如下：

（一）抽象式

華菲德（B. B. Warfield）為一些出入提出解釋，對一些無法解釋的部分，認為只是困難而已，因為聖經無誤的證據數目那麼龐大，這一類的困難推翻不了聖經的無誤性。

這方式乃基於教義上的考慮，雖重視聖經本身的主張，但將聖經中的現象置之不理，近乎不負責，有駝鳥心理。

（二）調和式

楊格（Edward J. Young）和高森（Louis Gaussen）主張要去調和似乎矛盾的記載，如關於猶大之死的敘述，馬太說是出去吊死，使徒行傳卻記載『身子仆倒，肚腹崩裂，腸子都流出來』（太廿七 5；徒一 18），高森主張『仆倒』是誤譯，原文（prens）的意思是『腫脹』，如此兩記載之間就沒有矛盾。

這方式貢獻良多，但也將還不具有調和條件的硬加以調和，就不容易令人心服口服。

(三)溫和的調和式

哈理遜（Everett Harrison）主張盡量合理去調和，但對目前仍提不出合理調和資料的經文，就不勉強予以調和，等候將來有考古學上和語言學上的新發現再說。照經驗，憑這種發現而解決矛盾的案例甚多，如居里扭做過兩次敘利亞巡撫的考古發現是其中突出的例子（路二 2）。

有些足以解決表面上出入的資料可能永久佚失，但哈里遜認為只要找到那些資料，我們一定能夠解決所有的困難。這不失為謙卑可行的方式。

(四)有限保證式

卡芮洛（Edward Carnell）說：『我們若被逼，也可以採取一種立場，即默感只保證作者不抄錯他所用的來源資料，但不牽涉錯誤來源的糾正。』一些歷史資料的困難，的確可以如此解釋，何況聖經也報導錯誤的意見（詩十四 1；五三 1），敵對者或撒但的話，所以並不是記載於聖經上的話，每一句都對，只能說所記的都是真實的。

這方式很實際，加爾文也說過，新約作者引用舊約經文時，並不保證所引用經文的正確性。其缺點是暗示只有非引用的資料才能確定其正確性，但作者引用或抄其他來源時不一定明說，結果無法確定那一部分是正確的。

(五)承認矛盾式

比格爾（Dewey Beegle）承認有無法解決的困難的存在。聖經裡有錯誤，不要予以調和，而憑這種瞭解建立符合聖經事實的默感教義。建

立教義不能靠想像，只能靠事實。從可觀察的聖經現象看來，默感顯然不牽涉到字句的選擇。

此法誠實，也避免字面主義的弊端，事實上大部分的困難是過度保守的字句主義所帶來的。但一些的確能合理調和的經文也承認有錯誤，則又歪曲事實了。

的確，我們不必一定設法解決似乎有衝突或矛盾的地方。只要憑合乎真理的無誤觀，許多困難是可以迎刃而解的。

五·不同的無誤觀

(一)絕對的無誤

林賽（Harold Lindsel）主張無論是神學性、科學性或歷史性的資料，聖經中沒有任何錯誤。

這是純憑信念憑空想出來的結論，不是認真查考經文的結果。試問，照此說法如何解釋馬太和路加對耶穌治百夫長僕人故事的敘述明顯的矛盾（太八 5-13；路七 1-10）？

(二)充分的無誤

倪蕊（Roger Nicole）主張聖經不以提供正確的歷史與科學資料為目的，但所記載的仍然完全沒有錯誤。但歷史記載與可用科學查證的描繪是現象性的，即照當時人的眼睛所目睹的樣子寫下來的，表達是普通說話式的，自然不具有科學的準確性（如創一 24 的『昆蟲』，原意是『在地上爬的活物』）。有時聖經也用概略性，近似性的敘述（如司提反把以色列人寄居埃及時間 430 年說成 400 年，徒七 6），但仍然沒有錯誤。

這無誤觀，對『無誤』採取較寬宏的定義。

(三)有限的無誤

富勒 (Daniel P. Fuller) 主張有關救贖的啓示是無謬無誤的，但聖經作者受時代的限制。默感並不賦予作者超過當代一般水準的超前知識，因此聖經中有關歷史和事實方面的記載，反映當時的知識水準，當然科學時代的人看起來顯得有錯。但這無關緊要，因為聖經是救贖的信息，不是歷史或科學的課本。

這無誤觀分別非現象性的神學資料和可觀察得來的事實性資料，承認後者會錯誤，但無傷大雅。

(四)目的的無誤

羅哲 (Jack Rogers) 主張聖經的無誤在於達成其目的方面的能力。聖經啓示的目的，在於帶領信徒進入個人與基督契合的關係裡，不在於傳達道理。聖經的確有效地達成這目的，所以聖經是無誤的。無誤的聖經『真』，因為真假不在乎經文命題的對錯，乃在乎聖經是不是達到所意圖的目的。由於對錯乃事實性的，所以不應該說聖經事實上無誤。

此無誤觀基於實用的真理觀，其缺點在於避重就輕。

另外有人根本反對討論無誤與否的問題。卜仁納 (E. Brunner) 根本否認聖經是啓示，只是對啓示的見證，乃人的話，所以一定包含錯誤。啓示是與神對決的體驗，而體驗只能『真實』或『不真實』，故無關有誤或無誤。

胡巴德 (D. Hubbard) 認為『無誤』是道德方面『不作錯事』的觀念，用在聖經上不恰當，而且『無誤』是否定性的表達，引人入歧途，應該用肯定性的名堂去描寫聖經。『無誤』是外加的、人爲的，所問的是聖經作者所不關心，未曾問過的問題，早期教會史中更沒人問聖經無誤的問題。『無誤』的討論對教會也是有害的，造成大部分的意見相同

的人的分裂；浪費時間在經文瑣碎的細節探討上，會把注意引開，使信徒的關心偏離正題。

六·聖經無誤的含義

(一)聖經的無誤有範圍

1. 聖經的無誤限於原典

抄聖經時有十幾種抄錯的可能性，所以只有原典才可能完全沒有錯誤。比格勒說沒有人看過原典，所以談原典無誤沒有意義，但亨利 (Carl Henry) 說也沒有人看見過有誤的原典，沒有人能證明原典有錯誤。

然而，實際使用現存聖經時，若所查考部分的經文，一旦經過抄本校勘學的精查，查出可靠的文句，就必須承認那一部分的經文擁有與受默感的原典文句同樣的權威，可當作討論的依據。

2. 聖經的無誤限於作者所主張，不將他所作的報導包括在內

默感只保證忠實而正確地抄下所依據的資料 (如摩西所寫創世記中一些事實與年代)。無誤也不包括在經文中所提到未受默感的人所說的話 (如約伯三友的言論)。但作者無論引自那一來源 (包括非正典的以諾書或摩西升天記)，只要作者據以作神學主張，那一部分是無誤的。畢竟非受默感的作品也包含真理，很有道理的。

3. 作者本身的發言非全出於默感

雖然不是非出於默感的話都有錯誤，作者所說的話若不是默感，就得不到無誤的保證 (林前七 25 ; 林後十一 21-23)。更何況聖經作者也非完人，會作錯事 (徒十五 36-39 ; 加二 11-14)。

4. 原則上直敘的 (indicative) 句子才無誤

即使是作者所作的發言，命令句、假定句、意願句和疑問句不包括在無誤範圍之內。

(二)無誤的判斷須考慮當時文化形式與文化標準

聖經的無誤不只指措詞，也應該指所作主張的真理性。問題是奴隸制度和對女性的歧視是違反真理的，而保羅的主張似乎肯定奴隸制度，歧視女性（西三 22；林前十四 34，提前二 12）。然而若我們考慮當時的文化背景，他若不認同當時社會的價值判斷，勢必無法期待當時人接受他所傳的福音。更何況他的福音在於心靈革命而不在於社會或政治革命，所以他的發言以當時而言是非常恰當的。把當時作者對當時人的發言置於現代文化標準之下來判斷是否合乎真理？這是犯時代錯誤的毛病。

(三)無誤的判斷須考慮作者的目的

聖經作者無意達到太高的表達準確性。

1. 不在乎數目的準確性

民數記報導在曠野倒斃的有 24,000 人（民廿五 9），保羅卻說有 23,000 人（林前十 8），真相可能是 23,000 多人，所以兩者都沒有錯誤。

2. 不在乎時間先後次序的準確性

對觀福音（馬太、馬可、路加三福音）平行的記載，所排列的次序各不相同，但這完全不影響作者所傳真理的內容和所產生的效果。

3. 不在乎措詞的嚴格一致性

馬太說主騎驢駒進耶路撒冷時喊『高高在上，和散那』（太廿一 9），同一件事路加卻記載『在天上和有和平，在至高之處有榮光』，乃因為路加怕外邦讀者看不懂『和散那』，故將此詞的含義平易地表達出來。

4. 不在乎字句，在乎精意

聖經作者有時濃縮一篇信息，例如路加所記錄彼得在五旬節時講的那一篇道，朗讀出來只需兩分半鐘，但誰能用兩分半鐘講一篇感動 3,000

人悔改歸依主的道呢？

聖經作者有時也會發揮。對觀福音裡耶穌講的話簡潔扼要，可是在約翰福音裡的耶穌卻常常長篇大論，尤其是對門徒臨別的一席話長達四章，可見在聖靈的默感之下，約翰把耶穌心中的意思發揮得淋漓盡致。聖經作者是在乎精意，不在乎字句的。以目的而言，作者所寫的話是無誤的。

(四)無誤的判斷須考慮用詞的時代差距

聖經作者對具體事物的報導是現象性的，換句話說，看起來怎樣，就寫怎樣。科學前時代的人一定用一般性的描繪，絕不可能用合乎現代科學或數學上精確表達法的。例如歷代志記聖殿裡『銅海』的尺寸是『徑 10 肘，圍 30 肘』（代下四 2），可是若照圓周率計算，徑若 10 肘，圍就應該有 31.416 肘，聖經顯然不合事實。但我們若因此像絕對的無誤論者林賽，說銅海的徑算其內緣，銅海的圍則算其外緣，就完全昧於當時實況和實際需要了。即使聖經作者的科學知識超前 2,000 多年，精確的數字一定使同時代的讀者莫明奇妙，而且引開當代人的注意到無關緊要的細節上面去，反而破壞溝通主題的目的。

(五)無誤與否的判斷有待考古學與語言學的發現

有些經文目前有說明上的困難，可能由於相關背景資料的不齊全，故不可輕易地斷定為有誤。例如以賽亞書中的亞述王撒珥根（賽廿 1）本來被考據學家譏為虛構的人物，但後來考古學上的發現證實了他是實在的歷史人物，有誤的經文遂成為無誤的經文。猶大的死狀兩則記載之間表面上的衝突，也因為語言學的發達而煙消雲散了。

考慮以上這些相關事實與因素之後，我們對聖經的無誤，應該有更務實，更合理的看法。無誤不意謂不顧聖經現象的事實，盲信聖經中任

何細節，即使接受現代科學的精查也必然無纖介的錯誤；卻指受默感的作者發表任何言論時，都能無誤地達到他們所意圖的目的。

七·聖經權威的性質

上述聖經的無誤性，並不客觀的證明聖經無可否認的權威。無誤性的討論只使聖經無誤的立場顯得合理，可信且首尾一貫。即使將來果真找到無可置疑的舊新約聖經完整的原典，我們仍然沒辦法客觀地證明它就是神賜給人的啓示。因為這是必要的預設，是基督教信仰的基礎，也是神學的出發點：我們不能證明聖經是神的啓示，只能相信它是。

神與人打交道，是屬於心靈境界的，沒辦法十足地名狀，十足地落實。聖經呈現人盡最大的力量，把神與人打交道的結果保存下來的努力。但要把它保存下來，就必須客觀化、成文化、現世化。這現世化的聖經已經離開了屬靈的境界，被剝奪了心靈性。自然成文的聖經不能證明屬靈啓示的真實性。

可見，聖經的權威在乎面對聖經時，人的信心。信心是人唯一接觸屬靈實際（spiritual reality）的能力，儘管還是有其限度。

說得白一點，對有信心的人，聖經就是權威，對沒有信心的人而言，聖經並沒有權威。

討論題目

- 1.你贊成那一種無誤觀？為什麼贊成？
- 2.談聖經的無誤，要注意那一些層面？
- 3.能否證明聖經是神賜給人的啓示？

第八課 神是誰？

提到神，幾乎人人說得出他心目中的神是誰，儘管彼此的看法可以相去十萬八千里。有人看神是一位虎視眈眈監視人間的善惡，以天災地變懲罰人的宇宙法官；也有人看神是天上一位白髮蒼蒼，不忍心阻擋人放縱自己，任憑人追求快樂的慈祥的老祖父，不用說這些都是幼稚的神的概念。

傳統的基督教的神觀，在近兩百年來發生很大的變化。第十八世紀啓蒙思想在西歐抬頭，以個人實證『經驗』為唯一有意義、有價值的概念可靠來源的人本主義，向傳統的尊崇神旨意、信靠祂、順服祂帶領和安排的敬虔神觀挑戰，激烈批判一切外在形態的權威，尤其是來自聖經和教會的。本於科學所理解的自然是一切真實存在之根源，人唯一的希望所在的觀點，實證主義者問一連串的問題：到底有沒有神？人能體驗祂或描繪嗎？能體驗的話，是否可以驗證？描繪這種體驗的文句有沒有意義？那一種體驗是幻想？那一種知識是投射作用？那一種宗教言詞是空洞的？

這種宗教上的實證主義，配合休姆（David Hume）的懷疑論破壞了第一世界知識份子的傳統信仰。用五官感覺不到的超自然界，人與超自然者的宗教關係等都被視為空中樓閣。在某些圈子裡，對神的信仰是落伍、時代錯誤的記號，如今西方國家中還上教堂的人，只佔總人口 10% 左右而已。

在這種衝擊之下，近年來神學界努力探討兩個相關的問題：

- (1)如何證實神概念的意義和正當性（validity）與神學、社會學、

政治學、藝術、心理學與哲學有關聯？

(2)如何重新塑造神概念，使它與現代世界發生關聯，對現代人有意義？

然而，自由派神學家所重新塑造出來的神概念，對科學實證時代的妥協太多，棄絕了中古超越、絕對不變的神對現世三度空間世界採取干預的觀點，認為合理的神與世界的關係，應該照人本身的經驗去理解，人的神體驗或神在歷史裡的特殊活動亦復如此。這種士萊馬赫（Schleiermacher）路線代表現代神學界所謂主流，若不附和他們，就被貼上不學無術的標記。

面對這種神學局勢，我們仍然堅信我們的神是透過祂所揀選的人向世人彰顯自己，逼世人在審判與恩典之間作抉擇取捨的神。神學固然必須尋求與現代世界對話，但所用的言詞不應當發揮世界的智慧，卻應當闡釋神的話。神學當然無法避免使用哲學，把所傳的信息以統一而有意義的形態表達出來，只是必須忠於神的啓示，而不可屈服於理性主義的壓力。安瑟倫（Anselm）的口號『我信，為的是理解』（*credo ut intelligam*），不是亞伯拉德（Abelard）的口號『我理解，為的是信』，是我們的基本立場。

以下對神學語言的應用做一個交待。所用的詞語，我們兼容並蓄，既用形而上的言詞，又用人格化、歷史化的實寫言詞。形而上的言詞對創造和攝理（*providence*）的題目較能清楚表達，人格化的言詞則較容易表達牽涉神人關係的題目，如神的愛、罪、律法和審判等。擬人法（*anthropomorphism*）是不可避免的。尤其是我們討論神的時候，由於三度空間住民本身的存在和能力的限制，不得不拿人間現象作類比。雖然我們必須承認這只是瞎子摸象，表達不完美，但摸到的仍然不是別的動物，至少是象本身。除非甘願保持沈默，我們不得不想盡辦法來予以

表達。

一· 人對神的描寫有限度

不但自然啓示對神的認識有限，連特別啓示也不例外，對祂的認識也是很有限的。

(一)神的本質不是人所能定義

問神是誰，等於問神之所以是神的本質是什麼，但由於兩個原因，人無法為神的本質下定義：

1. 神絕對獨特

祂不是眾神之一，乃獨一無二，無可比擬的（撒二 2）。既然缺乏可以拿來比較的，就沒有辦法歸納出結論，自然無法加以形容。

2. 人藉已知學習未知

神處於超絕人的境界，人想說神的事，不得不從『未知』出發，既然一開頭就缺乏對神的『已知』，人根本就不擁有認識祂本質的條件。

(二)人不能直接認識神的性質

人只能間接的體會祂是怎樣的一位神。聖經中未曾以抽象的哲學概念，直接討論或描寫神。聖經總是透過神與人的種種關係（如造物主與被造者，救贖主與被贖者，頒佈律法者和領受律法者）來啓示神。從這些啓示，人才知道神是全能的、公義的、慈愛的。

除了關係之外，神用祂的作為向人啓示祂的性質。萊特（G. E. Wright）強調耶和華是在歷史中有作為的神（著書名叫 *God Who Acts*）。在祂的作為（如出埃及）中，神顯出自己是全能、信實、公義、聖潔、嫉惡如仇的神。

(三)人只能對神位格的特徵作一些有限的描述

人說神，只能列舉祂的屬性，如公義、慈愛、全能、真實等，而人所能列舉的神屬性，乃來自神的啓示，即祂對人主動的揭示。人對神領悟多少，在乎人領受多少來自神，有關祂屬性的啓示。由於人受自己領受能力的限制，對神的認識始終極其有限。

二·神本性的描寫——本質與屬性的關係

早期教會史上的教父還沒開始認真問神的本性是什麼，只是受古希臘哲學超越神觀和無感神觀（靈物二元論的必然結論）的影響，抽象地把神看成絕對而無法形容的存在者。

到第三、四世紀，三位一體論成爲神學討論的主題後，就開始區分神的本體（本質）和位格，但對神的本體未作直接討論，當時神學家普遍認爲神的本質超越人所能領悟的範圍。

中古的經院哲學家（Scholastics）所注意的是神屬性的層面。他們認爲對神本質的揣摩可分三個層次：(1)神之存在的揣摩，問神存在否（An sit Deus）？(2)神之本性的揣摩，問神爲何（Quid sit Deus）？(3)神之屬性的揣摩，問神由何構成（Qualis sit Deus）？關於神之屬性的問題，阿奎那（Thomas Aquinas）說：『屬性不彰顯神的本質，即神存在的深處，卻只彰顯祂在與祂的被造之間的關係裡是怎樣的一位神。』阿奎那高舉神的不變性，敦思·司可徒（Duns Scotus）則注重神的無限性。的確，由於人乃照神的形像被造，分享靈性、悟性與德性，只要神選擇與人發生關係，人就能在與神的關係中被動地認識祂的公義、慈愛、聖潔、全知、全在等屬性，即使他們的認識還是很有限的。

改教時代的神學家承接中古經院哲學的領悟，仍然對神本質的探討有所保留，強調神的純一屬靈性，雖不排除對神的知識，但看祂的本質

是深不可測的。路德就分別『隱藏的神』和『啓示的神』，主張當人認識啓示出來的神的時候，只在祂的隱藏性裡認識祂，因爲祂啓示自己的時候，並沒有完整地把自己赤露敞開，以致祂的本性仍然受看不透的一層黑雲所遮蓋。加爾文也說神在祂存在的深處，並不是人所能找到的。至於『神爲何？』與『神由何構成？』的問題，加爾文認爲揣摩前者是沒有用的，基督徒所應該關心的是後者，即神的屬性層面。

進入啓蒙時代以後，理性主義哲學家一反傳統對神本質探討的保留，紛紛大膽揣摩神的本質。斯賓諾莎（Spinoza）看神是宇宙性的實質（universal substance），理神論者（Deists）看神是絕對的起因（absolute causality），黑格爾（Hegel）則看神爲純粹的思想（pure thought），都只從某一有限的角度以偏概全地把神抽象化。以後一直到十九世紀末，未再出現新穎的神的本質觀。

到二十世紀初，德國神學家鄂圖強調宗教體驗的完全獨特性，把神的本質說成『神聖不可測者』（numinosum），高舉祂『君尊的神聖』（Majestic Holiness），突顯神的獨特性與位格層面，神本質的探討獲得前所未有的深度。

以目前基督教神學界的共識而言，神的本質（本體）和屬性被認爲無法分開，都扎根於祂的存在裡。屬性是神藉祂與人的關係啓示給人知道的，神的本質基要的品質，每一屬性都啓示神存在的某一層面。神的本質存在於每一屬性裡，每一屬性也都在神的本質裡，知道祂的屬性，就可以窺見祂本質的一端。每有神屬性彰顯之處，就有祂全存在的牽涉與投入，換句話說，神的本質也整體性地彰顯出來。

不過，實際進行探討時，爲了方便討論，神學家不得不將神的本質和屬性當做兩個主題，假裝兩者可以分開研究。他們明知道不符合實際狀況，但迫於人頭腦的有限，只好出此下策，實在情非得已。本書先從

神的名字開始討論如何向人啓示祂的本性，然後依序討論神的本質和祂的屬性。

三·名字所啓示的神

聖經在世上宗教經典中是獨特的，其原因之一是，聖經裡的神名不是人賦予祂的，卻是神本身所定規，賜給人的。

聖經中的神名隱含著漸進的啓示在裡面。一連串的神名提供神本性不同的層面，將神越來越清楚地啓示給祂的子民。

古代民族對名字的感受比現代人來得切實，希伯來人也不例外。人名不只是個人的名字，乃是個人所獨特的財產，常被認為個人特性的記號。有的民族走火入魔，以為知道某人的名字，就能以法力控制他，以致有人千方百計要隱藏自己的名字。也有人避免直接提到別人名字，以免傷感情（即避諱），更有人想盡辦法去揣摩他們神名的意義，用以作法。

希伯來人雖然沒有這種極端作風的證據，卻也深信他們神的名乃是自我啓示性的，有深刻的意義，如『全能的神』、『永生的神』、『至高的神』、『聖潔的神』、『公義的神』、『忌邪的神』等，故祂的名字在地上無與倫比。神名一啓示出來，無論其層次如何，都不能妄稱輕慢它，因為不尊重神的名字，就是不尊重神本身（出廿七）。

（一）埃洛（El）

閃族語言中，最普遍用以指神的字。阿拉伯文中發音為『阿拉』（'Allah），巴比倫文發音是『伊陸』（ilu），這三個字是同根字。埃洛的原意似乎是『力量』或『權柄』，在閃族世界中，埃洛通常指多神中的某一位，或某一地域神。但在烏加列文（Ugaritic）中，埃洛指諸神中最受尊敬的高等神。

舊約聖經中埃洛主要指以色列的神，偶而指異教神（賽四十四 17）或諸神（出十五 11），最多次出現於約伯記和詩篇，在歷史書中不多見，利未記中完全付之闕如。埃洛通常以複合詞形態出現。

1. 埃洛·奧蘭（El ôlām）

奧蘭指『永存』、『天長地久』或『永續』，埃洛·奧蘭意謂『永生（活）的上帝』（創廿一 33）。

2. 埃洛·埃里昂（El 'elyôn）

埃里昂指『上頂』（創四十 17），引伸為『最高』或『高』，埃洛·埃里昂意謂『至高的上帝』（創十四 18）。

3. 埃洛·若伊（El roi）

若伊來自『拉阿』（raah，『看見』），埃洛·若伊意謂『看顧（我）的上帝』（創十六 13）。

4. 埃洛·夏戴（El Shadday）

夏戴的字根至今還不能確定，美國聖經考古學的泰斗奧布萊（W. F. Albright）說『夏戴』來自亞甲文（Akkadian）『夏杜』（Shadu，『山』），意即『祂屬山』，以山暗示穩固、患難困苦中的屹立不動，引伸為強有力穩固的君權，以此指神就意謂『全能的上帝』（創十七 1，出六 3）。司可福（Scofield）從希伯來文『夏的』（Shad，『乳房』）聯想出『餵養者』、『賜力量者』、『滿足者』、『供給者』、『全然充分』等含義出來，但缺乏語言學上的根據。

七十士譯本將埃洛·夏戴譯為『全能的上帝』，由於神與亞伯拉罕立約時啓示了此名（創十七 1-14），表示創造並維護宇宙的神，擔任立約與守約者的角色，為在地上建立行祂旨意的國度，揀選了一族做祂的器皿，使他們體驗祂全能的同在，受其保護。從此，埃洛·夏戴成為族長時代重要的神名（創廿八 3；卅五 11；四三 14；四八 3，四九 25；

出六 3)，所強調的是這一位是實在而特別的，不是抽象而形而上的。

(三)埃羅欣 (*Elohim*)

在舊約聖經中最常用的神名，共出現 2,500 次以上。它是埃洛的複數，只有希伯來人用來指單一神。從文法上看來，埃羅欣是複數，但是所用以修飾的形容詞和隨伴的動詞都是單數。單純面對複數神名，很容易令人連想希伯來的嚴格獨一神教可能是從多神教進化而來的，反對這看法的舊約學者將以複數指單一神的現象解釋為『君尊的複數』(plural of majesty) 或『象徵卓越的複數』(plural of excellence)。

我們固然應避免把太多的意思讀進這個名字裡面，希伯來文明有單數神名埃洛可用(舊約中將近用 300 次)，而故意堅持使用容易令人想入非非的複數神名埃羅欣那麼多次，不可能沒有特別的用意。至少它提示神生命的多姿多彩，豐富的多樣性(variety)，同時隱含著避免把神過分抽象化，以致變成高不可攀者的意圖。它也可能為新約時代要正式啓示出來的三位一體神觀留餘地，形成一種預示。

(三)阿多奈 (*Adonay*)

此名來自『阿東』(*Adhon*)，乃出現於希克索斯(Hyksos，從東邊入侵埃及，從主前 1700 年到 1550 年統治埃及的閃系游牧民族)時代的埃及文，原意是『擁有奴僕者』、『奴僕的主人』，指作主人的義務與責任。可見當時的人際關係已經分階級。阿多奈在五經裡常出現(如創十八 3；出四 10；民十四 17；申三 24)。希伯來人的文士讀舊約聖經時，凡遇『耶和華』之名，就一定避諱，讀成阿多奈。到主後第九、十世紀時，已經沒有人知道『耶和華』神名怎麼念，所以馬索里文士就將阿多奈的母音套進『耶和華』的子音名(YHWH)裡，結果發音接近『雅蔚』。

(四)耶和華 (*Yahweh*)

1. 耶和華是以色列的神獨特的專有名詞

『耶和華』這名字的概念意義，不能從發音相似的其他語言的意義中揣摩出來。拿拉丁神名『約維斯』(*Iovis*) 或希臘神名『朱彼得』(*Jupitar*，可解為『耶和』是父)來套『耶和華』是時代錯誤，因為這些名字的出現遲於『耶和華』名的出現將近一千年。烏加列文泥板中出現『耶和以勒(YW IL，意即『耶和』是神)』的字，指烏加列人至高神的兒子，有人以為這是耶和華神名的來源。如果光憑發音相似就可以作這種斷定，那麼上海人也大可以主張阿拉斯加是中國的領土了(發音接近『我的世界』)。

不像其餘的神名都用在別神身上，『耶和華』是專用以指以色列之神的獨特神名，在舊約聖經中出現 6,800 次以上。這名字雖早已在創世記中出現，卻是神主動向摩西透露的特別啓示管道，與以色列的民族大事出埃及及立約密切聯在一起，成為立約之民稱呼其神的專有名詞。

2. 耶和華是救贖的神名

由於出埃及記記載：『神曉諭摩西說，我是耶和華，我從前向亞伯接罕，以撒，雅各，顯現為全能的上帝(*El Shadday*)，至於我名耶和華，他們未曾知道』(出六 2-3)，舊約來源考據學者(*A. G. Herbert, John Skinner, H. H. Rowley, A. H. Moneile etc.*) 乃斷定創世記中許多提到『耶和華』之處，乃後代的穿插，憑衛豪森(*Welhausen*) 的底本說(*Documentary Hypothesis*) 重組舊約聖經歷史。若底本說對，那麼舊約的經文便是編者的成就，而不反映漸進的啓示了。

然而，挪威的模式考據學家莫文克(*Sigmund Mowinckel*) 卻主張從出埃及記兩則記載的上下文來判斷(出三 13-15 和出六 2-3)，第二則記載並非在介紹新的神名；此處的預設是『耶和華』之名早為列祖所

知。莫特耶（ J. A. Motyer ）把它重譯為『我是耶和華，我從前向亞伯拉罕、以撒、雅各顯出「全能的上帝」的性質，至於我「耶和華」之名的性質，卻沒有向他們透露』，原來神向亞伯拉罕啓示的只是『耶和華』的稱呼，向摩西啓示的卻不是單純的名，卻是名所代表的性質，而這性質就是『救贖』。摩西的祖宗老早就知道叫做『耶和華』的神『全能』的性質，如今把祂『救贖』的性質預先向摩西透露，賜下新而驚人的啓示，因為祂行將採取救贖以色列民出埃及的行動。

至於第一則記載（出三 13-15），摩西耽心以色列人會問他這神叫什麼名字，布伯（ Martin Buber ）說以色列人絕對不會問祂的名字，卻一定問『祂是誰？』，意即『祂是不是列祖的神？』。連摩西本身，並不求問祂的名稱，卻意在求一個有力的證據，使他的同胞信服列祖的神確實差遣了他。

進一步探討相關內容時，我們必須明白『我名耶和華他們未曾知道』的『知道』，指的是對本質深入的瞭解。埃及的新王不可能『不認識』約瑟（出一 8），因為他也是在埃及史上列名的宰相之一，所以『不認識』表示『沒有深入的瞭解』。故『未曾知道』的是對耶和華的性質深入的瞭解。經過此番啓示，以色列就知道列祖所拜的神救贖的特性了。

3. 耶和華是立約的神名

創世記中『神』出現 164 次，『耶和華』出現 146 次，使用幾乎同樣普遍。但是五經用『耶和華』時幾乎都與立約的場合有關（創二 17；廿八 13；出廿 2）。『耶和華』是立約的子民稱呼與他們立約之神的獨特名詞，乃以色列民族之宗教體驗的里程碑。

立約是具體的行動，如同救贖是具體的行動。『耶和華』不是抽象的概念，祂是活生生的、有行動的神。

4. 耶和華神名的含義

『耶和華』由四個子音 YHWH 構成，顯然是希伯來文代表存在的動詞（等於英文 be）的變化，語態上可用單純主動（ Qal ）或使役主動（ Hiphil ）來解釋。若照前者，神對摩西說：『我是那一位我是（者）』（“I am who (That) I am.”）；若照後者，神說：『我使存在的變有』（“I cause to be what comes into existence.”）。這動詞在時態上又是未完成式（ imperfect ），暗示祂的存在是無止境的，祂必將自己的本色永遠保持下去。

- (1) 『我是存在的』：神是全宇宙中最實在的那一位，祂是『自有的』，祂就是存在本身，其他任何存在都本於祂，依靠祂，歸於祂。
- (2) 『我是永存的』：無論到什麼時點，祂的存在永遠沒有到達極點的時刻，經常是未完成的，祂『永有』。
- (3) 『我使凡存在的發生』：祂是存在的源頭，也是本身以外任何存在的創造者。
- (4) 『我就是我』：
 - ①我只有一個，神是獨一無二的。
 - ②神是『真』的，『我』就是『我』，神的自我主張符合祂的真實身份。
 - ③神只靠自己存在，祂是『自存』的，祂自我充足。
 - ④神信實，祂說話算話，尊重祂的應許。
 - ⑤神是存在的基盤（ Ground of being ）。

(五)其餘舊約中的神名

神在舊約中也被稱為『磐石』（ tsur ，申卅二 4 ）、『聖者』（ Qedhōsh ，賽一 4 ，用 31 次）、『全能的』（ gibbor ，與埃洛或耶和華連用，賽九 6 ）、『公義的』（ tsaddiq ，詩十一 7 ）與『忌邪』

第九課 神的本質(一)

(*Qannâ*，出卅四 14)。

(六)新約中的神名

新約中的神名採取七十士譯本譯自希伯來文聖經的希臘字。

1. 神 (上帝, *Theos*)

此名的意義與用法和『埃洛』或『埃羅欣』完全相同。

2. 主 (*Kyrios*)

譯自『阿多奈』，意義與用法完全相同。

3. 父

耶穌基督常用『父』指神 (特別意義，約五 18；一般意義，太七 11)。

4. 耶穌的特殊自稱

耶穌在約翰福音中，一共七次用強調式的『我是』講隱喻 (生命的糧、世界的光、羊的門、好牧人、道路、真理、生命)。這種重複的強調令人連想神向摩西所啓示的名『耶和華』，意思也是『我是』 (*I am*)，耶穌顯然有意將自己認同『父』 (約十 30；十四 9)。最明顯的事例是祂與猶太人辯論時所講的一句話：『我實實在在的告訴你們，還沒有亞伯拉罕，就有了我 (*ego eimi; I am*)』 (約八 58)。在場的猶太人可能聽懂祂的意思，難怪他們拿石頭要打祂 (約八 59)。這樣看來，耶穌的特殊自稱其實也是神名『耶和華』。

討論題目

1. 人對神的描寫有什麼困難？
2. 為什麼在舊約聖經中出現複數的神名？
3. 『耶和華』神名啓示什麼信息？

神是超自然境界的存在者，住在自然界三度空間裡的人類，本來不配談神的本質 (或稱本體)，因為面對祂的偉大、無限、超越與完全，人類再怎樣努力，說出來的充其量是瞎子摸象。但我們仍然必須對神的本質有所探討，因為我們越深入認識祂，就越進入與祂更親密的關係。我們總不可以認不清楚所信所拜的神，以致說不出祂和異教神有什麼區別。

我們已經在上一課指出神的本質和屬性都是對神本性不同角度的領悟而已，本來不應加以分隔。本課先談神本質乃為遷就人有限的頭腦，只是方便之策。探討的過程中，不要因為叫做神的『本質』就顧名思義，以為神也有與人相同物質化的身體。無論稱為『本質』或『本體』都躲不開物質化的聯想，都不是恰當的名詞，但既然找不到更好的，只好將就，畢竟文字都只是不完美的地圖，不是現場。

一· 神的本質是『聖』

『聖』 (*qadosh*) 是神啓示給以色列人舉世無雙的概念，無法用中文或英文的翻譯去意會。『聖』既然是神的本質，就絕對無法直接予以把握，人最多只能從人面對聖者時所表現的反應，引出並不周全的領悟。

(一) 神稱為『聖』者

1. 『聖』是超絕獨特，無與倫比 (撒上二 2)。全宇宙中耶和華是獨一無二，只有祂是聖者，所以無法比較，也不能歸

類。

2.『聖』是神聖不可侵犯（撒下六 2,6-9）。凡屬於神的都是聖物，人不可侮慢聖物，當作平常。侮慢聖物的。等於侮慢耶和華本身。

3.面對『聖』的感受一言難盡。鄂圖（Rudolf Otto）在他所著『聖者』（*Das Heilige*）裡說，面對『聖』者時，令人覺得神祕而深不可測，其威嚴令人屈服、懼怕、戰兢、發抖、魂不附體，只感覺身為被造者的渺小、不配，其君尊的威儀高不可攀，令人不敢僭越去靠近，只有厭惡自己。他用來自拉丁文意謂『神的意志或力量』（*numen*）這字的形容詞（*numinous*），將上述人對『聖』者的反應總括起來。聖經中沒有如此詳細的描寫，但我們可以推測約伯面對向他顯現的耶和華時，他所感受到的正是『聖』者的感覺（伯四二 5，6）。

在『聖』者面前時，人進一步感受那一位超絕神祕者看透他的內心，心懷意念完全透明化，因此自覺虧欠有罪而謙卑認罪（賽六 5；路五 8）。

不祇如此，人感受『聖』者關懷他，祂有話要對他個人說，也想幫助他，換句話說，他受祂愛的吸引而渴慕親近祂。講這麼多，其實還沒辦法有效表達『聖』的本質。

總之，這既怕又愛，知道與神之間有鴻溝，又受祂吸引而接近的『似非而是』（*paradox*），叫做『聖』的感覺。

（二）『聖』是神觀念的整體

『聖』乃神觀念（*the idea of God*）的整體，不是神概念的內容或神的屬性，卻是神概念（*the concept of God*）得以建立的基礎，也是神屬性的背景與根源。由於『聖』深不可測，高不可攀，以致扎根於『聖』的神每一屬性也是人智所測不透，話語所言不盡的。『聖』是神祕的神觀念。

由於『聖』超絕於人事，它基本上是超倫理的，它不等於道德上的

完美或卓越，卻也與罪惡誓不兩立的（書廿四 19,20），因為它是神的本質。

（三）屬於神的都是聖的

由神是『聖者』，凡屬於祂的，即『歸祂為聖的』，無論是地、物或人都由於這特殊關係而成為聖的。

巴勒斯坦是聖地，因為神揀選它，把它賜給亞伯拉罕和他子孫為應許之地。西乃山是聖山，因為耶和華降臨於西乃山（出十九 10-15，23），在那裡與以色列子民立約、賜十誡。

亞倫做祭司所穿的衣服叫做聖衣、聖服（出廿八 2，4），用精金作的『歸耶和華為聖』牌是聖物（出廿八 36-38），因為這些物品在禮拜中與耶和華發生特殊關係。

基督徒被稱為『聖徒』，甚至表現奇差的哥林多教會信徒都不例外（林前一 2），因為信主的人分別為聖歸於耶和華為祂子民而成聖。不過，成聖不意味信徒取得與神相同的『聖』者品質，基本上表示成聖者乃屬於神的。

二．三位一體神觀初探

談到神的本質，絕對躲不開的是三位一體神觀的難題。還沒進入正題之前，我們先來把握一些有關三位一體神觀的事實：

（一）三位一體神觀是合乎經訓的教義

儘管『三位一體』（*Trinity, trinitas*）不是聖經作者所提出來的專門名詞，這觀念卻是從最明顯的經文中歸納出來的，所以引出這結論的聖經研究法是科學的。無論是福音書的作者（太廿八 19；可一 9-11；約一 1；十 30；十四 9-10）、保羅（羅一 2-4；林後十三 14）或彼得

(彼前一 2)都對三位一體的真理有明顯的肯定。三位一體真神的信仰，對全信聖經（不選擇性地接受部分經文）的基督徒而言是必然的。

(二)三位一體神觀最獨特

無論古今中外，除了基督教（包括希臘正教、天主教與更正教）之外沒有別的宗教擁有這麼特殊的神學思想。一般有神的宗教不是相信一位神，就是相信很多位神。純粹從理性的角度看來，一神教和多神教比較容易接受，因為想得通。然而，宗教固然少不了理性的因素，但它不就是理性。宗教所講究的是無限者和有限者的接觸，超越者與現世者的溝通，這種跨越兩界的來往，必然有純粹三度空間裡的事物或關係所無法合理比擬的層面，而呈現這層面的三位一體神觀，使基督教具有真正的宗教特色。神學上說來，正因為基督教擁有這富於宗教特色的獨特教義，所以它是唯一的真宗教。

(三)三位一體神觀是奧祕

巴特（Karl Barth）說神是一位『全然有別的神』（The Wholly Other God）。神與人之間存在著一條鴻溝。由於神在宇宙中獨特，獨一無二，被造的人永遠不可能變成神。說基督徒『從神而生』、『做神兒女』（約一 12，13）乃引申而言，因為本質與神完全相同的兒子只有一個，就是神的獨生子耶穌基督。即使在來世，無論得榮耀的基督徒有多大的進步，他們也絕對不能變成與神一模一樣。

既然神與人之間必須有一條鴻溝，神對人而言必須擁有人所不知不盡，識不透，只能以管見窺探其一、二的奧祕，而三位一體神觀正是這一類的奧祕之一。人能用理性透徹理解的神，根本不能算是神。

(四)三位一體神觀經過歷史長期的考驗

基督教誕生於最嚴格的獨一神教猶太教的土壤裡，成全了它的理想。事實上耶穌正是猶太人期待已久的彌賽亞。有這麼強烈獨一神教背景的基督教，第一代基督徒所傳天父是神、耶穌是神、聖靈是神，而神只有一個的信仰，若不是他們親自體驗無法違背良心予以否認的真理，這種令人想不透的道理一定在漫長的歷史洪流中，早已消聲匿跡了。事實是基督教的主流珍惜這教義，依恃它維持了信仰的命脈將近兩千年了，如今三位一體神觀仍然是佔全世界人口 32.8% 的各派基督教共同的核心信仰。因為它是真理，所以經得起時間的考驗。

(五)三位一體神觀是個『必須』

三位一體神觀有其實際的必要性。神必須經常掌管這浩瀚無邊的大宇宙，祂又必須道成肉身，住在人中間，然後擔當世人的罪被釘死，而且在耶穌死後，神還必須叫祂從死裡復活（徒二 32；三 15；四 10）。同時神也必須在人心中動工，使基督客觀的贖罪成為信徒主觀的體驗並作重生、聖化與帶領的工作。從實際的需要看來，三位一體神觀是個『必須』。

三·教會歷史上的三位一體論偏差類型

基督教是與希伯來宗教一脈相傳的嚴格獨一神教，所以耶穌基督的定位，祂與天父的關係，很早就引起基督徒的注意。對親眼見過復活的耶穌的基督徒（彼得、約翰、多馬、保羅等）而言，祂正是活生生、不折不扣的獨一真神上帝本身（約廿 28），他們卻也聽過耶穌稱呼神為『我天父』（太十八 10），劃分自己和天父之間的區別（可十 18），又以第三者指保惠師聖靈，區別自己和聖靈（約十六 13，14）。因此，

初代教會一開頭就接受父、子、聖靈是神。在獨一神意識十分強烈的初代教會裡，若非廣大的信徒深刻切實地體驗基督就是上帝本身（約壹五20），新約聖經那種三位一體式的表達，必曾遭受淘汰無疑。出人意料的是，這獨特的表達居然成爲一切古代信經的基礎、基督教最基要教義神聖的記號及基督信仰存亡所繫的關鍵。

然而，無可諱言的，三位一體神的教義，的確對理性思考構成令人困擾的難題。在教會史上有眾多神學家對這教義有所論述，卻沒有一個人能提出完全令人滿意的解釋。原來人有限的智力、經歷與語言，不足以正面闡明這測不透的奧秘，只能消極防範引出錯誤的結論。把已被提出意圖合理解釋三位一體的理論，歸納起來有三種，加上根本否認三位一體的三神論，一共有四種。

(一)否認聖子或聖靈之神性

這是爲解明三位一體神論的奧秘，人智所能想出來的第一條思考路線。

1. 以便尼派 (Ebionites)

第一世紀末就有猶太派的基督教爲維護神的獨一性，將耶穌說爲被某種神格附在身上的人。耶穌受洗時聖靈的降臨是關鍵。既然耶穌只是人，三位一體的困難就不存在了。

2. 神力的神格唯一論 (Dynamic Monarchianism)

與以便尼派的主張類似，認爲人耶穌由於良好的表現被神揀選爲基督，做神養子，獲得代表性的神格，故稱爲『收養論』(Adoptionism)。代表人物爲第三世紀的主教撒摩撒他的保羅 (Paul of Somosata)；故亦稱『保羅主義』。

3. 敵聖靈派

此派爲維護神的獨一性而主張聖靈不是神，卻是受造者，故被稱爲

敵聖靈派。代表人物是第四世紀的主教馬其頓紐 (Macedonius)，故亦稱馬其頓紐主義。前兩派貶低耶穌，此派貶低聖靈，共同的毛病是否認父以外兩位完整的神性。

4. 蘇西尼主義 (Socinianism)

十六世紀末出身於義大利的反三位一體神學家蘇西尼 (F. Socinus) 所主張，不同於神力的神格唯一論的是，人耶穌得到代表性神格乃在他復活後，而不是在他受洗時，但都共同否認基督的完整神格。他是後代神體一位論者 (Unitarians) 的先驅，但還承認基督的處女降生與基督行過神蹟。

5. 神體一位論 (Unitarianism)

古代反三位一體論如神力的神格唯一論和亞流主義的子孫，在日內瓦被焚死的西班牙神學家兼醫生瑟維特 (M. Servetus) 是此派十六世紀中葉的代表。波蘭的重洗派接受蘇西尼的思想，在第十八世紀傳入新英格蘭後，神體一位論者的主張越來越激烈，越人本化，以致完全否認基督的神性與超自然主義，此派以哈佛大學爲領導中心。

6. 自由派 (Liberals)

十九世紀的人本主義，理性主義和科學主義共同促成了自由主義神學的出現，以立敕爾 (Ritschl) 爲鼻祖。其反超自然主義，自然不容許耶穌擁有神性，只看耶穌爲世人師表，聖靈是內住於人的神，所以也是屬否認基督神性類的異端。

(二)角色主義 (Personism)

第三世紀初的西方教父特土良 (Tertullian) 論到神時，說神是三位一體 (trinitas)：乃一體 (una substantia) 而三位 (tres personae)，三位的區別不在於條件 (statu) 而在於層次 (gradu)，不在於本質 (substantia)，而在於形式 (forma)，不在於權能 (potestae) 而在

於層面 (specie)。這時他所用以指位格的字 (persona) 正是當時演戲時指『面具』或『角色』的字，因此影響同代與後代的人顧名思義，以三角色或三個不同的顯現 (manifestation) 去解釋三位一體。

1. 形相的神格唯一論 (Modalistic Monarchianism)

第三世紀關心基督神性之完美的神學家，為既要避免貶低基督，犧牲其神性，又要避免二神論或三神論而提出的理論。其中最著名的是撒伯流 (Sabellius)，故亦稱撒伯流主義。父、子、聖靈是同一位神在三個時代用三個面貌與名字向人所作不同的三種顯現 (舊約的耶和華、新約的耶穌、五旬節以後的聖靈或保惠師)。這也像同一個人扮演父、子與丈夫三種角色，或太陽由本體、光線和輻射線構成。此論成功地維護神的獨一性，但也取消了三位的區別，使天父本身成為在十字架上被釘死的神，無法解釋『神叫耶穌復活』的記載 (徒二 32；三 15；四 10；十三 30, 33, 37)。

2. 改教後的角色主義

瑞典的神秘主義者瑞典堡 (Swedenborg) 主張永存的神人 (God-man) 在子 (Son) 裡成為肉身，透過聖靈運作；十九世紀的哲學家黑格爾 (Hegel) 說：父是神在祂本身，子是神本身把自己客觀化，聖靈是神回歸祂本身；人本主義神學家士萊馬赫 (Schleiermacher) 則說：父是萬物之統一所繫，子是父在人裡成為有意識的位格者，聖靈是祂住在教會裡。可見三者都走角色主義的路線。

3. 真耶穌教會

二十世紀初美國五旬節運動在中國所激起平信徒運動的結果，乃完全本色化的中國教會，主張神只有一位，耶穌和聖靈只是神的別名而已，乃最明目張膽，十足的角色主義。

4. 經綸的三位一體論 (Economic Trinity)

司徒華 (Moses Stuart)、亞歷山大 (W. L. Alexander) 和布朗 (W. A. Brown) 等神學家主張三位一體是本體性的，乃指神事工不同的三個層面：從事宇宙管理時稱祂為父，執行贖罪工作時稱祂為子，成為人內在心靈體驗時稱祂為聖靈，分別在於神對被造的經綸 (economy，意即『管理』) 方式有所不同，也是明顯的角色主義。

以上各種角色主義是為解明三位一體神論的奧秘，人智所能想出來的第二條思考路線。

(三) 從屬主義 (Subordinationism)

這條思考路線所意圖的是，既不否定基督 (或聖靈) 的神性，又要避免認同聖子與天父的角色主義，結果必然造成對基督的神性打折扣。

1. 特土良的三位一體論

如前述，特土良提到父、子、聖靈三位的區別在於層次、形式和層面，而不在於條件，本質和權能。既然有層次的區別，就一定有排行，且排行中，子必定次於父。特土良的基督論隱含著從屬主義在裡面。

2. 俄利根の三位一體論

俄利根的主張有兩大重點：其一，子與父同為無始的永存者。蓋父若無子，就無從為父，神的父性既永恒不變，聖子必定從永恒就已被生出，而且父生子是永久不停的過程；其二，子從屬於父。因為子的神性得自父的神性，子必定次於父。照樣，聖靈從屬於子，而父、子、聖靈各有獨立的實質存在 (hypostasis)。俄利根的從屬主義對亞流 (Arius) 長老發生決定性的影響。

3. 亞流主義 (Arianism)

為了維護神的獨一性並肯定基督與聖靈的實在，亞流所提出的理論用心良苦，而且頗能討好人理性的思考。基督不是父所生的，卻是神所

創造萬物中與眾不同，最高的完美被造，擁有某種神性，他高於人卻次於真神，可稱之為次神（Demi-god）。父、子、聖靈各有獨立的實質存在（hypostasis），三位一體其實是三神一組（Triad）。換句話說，神只有一位，基督不是神，聖靈也不是神，完全合乎邏輯。亞流為自己的理性主義所付出的神學代價是：犧牲基督和聖靈完整的神性，否認三位一體的奧秘。

4. 耶和華見證人（Jehovah's Witness）

創教人是十九世紀末的行商羅素（C. T. Russell），不知道亞流主義的存在，但他所想出來的神論卻和早他 1500 年的亞流的想法不謀而合，乃不折不扣的標準亞流主義。耶和華見證人選擇性地挑出適合佐證子不如父的經文（可十 18，約十四 28；林前十一 3；十五 28），配合對一些關鍵經文的曲解（約一 1；西一 15；箴八 22）主張耶穌基督雖擁有神性，但仍然是耶和華所創造的大天使米迦勒的轉世，不應該受敬拜。他們卻將足以證明基督完整神性的經文置之不理（約壹五 20；西二 9；羅九 5；徒廿 28；約廿 28；約十四 9；十 30），也把認同聖靈與上帝的經文置之不理（詩一三九 7；約一 13 對照三 5；林前三 16 對照六 19；太十二 31，32；徒五 3 對照 4），主張聖靈是神的能力，不是位格者（這與徒十 38 正面衝突），且無視於父、子、聖靈三位相提並論的經文（太廿八 19；林後一三 14），其解經之恣意不正是有目共睹的。

亞流主義的提出本來是出於好的動機，卻帶來嚴重的神學後果。既然基督是次神或大天使，祂就不是人，也不是神。基督既然不是人，就沒有資格擔當人的罪，人的罪沒有人擔當就得不到赦免；基督既然不是神，就沒有資格赦免人的罪，人的罪既然不蒙赦免，就得不到救。亞流主義居然拆掉人蒙救贖的根基本身。

(四) 三神論

三神論將三位一體中的一體否認之層面，就與亞流主義相同，不同的是亞流主義中的三神不一樣大，父獨大且實質不相同；三神論卻將三神看成實質相同，且三位都一樣大。中古經院哲學唯名論的創始者若瑟林（Roscellinus）由於看殊相（the particular）有真實存在，且先於共相（the universal），乃將三位一體中的父、子、聖靈看成實質相同，能力相同的個別三位神，其合一之處只在於意志方面的同心。

另外不是主張三神論，但由於所用比喻不恰當而給人三神論印象的有巴特。他以三重的同樣材料倒入『模子』（molds）為例說明父、子、聖靈。以此比喻而言這是『同質三神論』，但巴特的本意只是強調一神中抽象化的三位格『啓示者』（Revealer）、『啓示』（Revelation）和『被啓示性』（Revealedness）的多樣性，故不是真正的三神論。但是抽象的啓示和被啓示性是不能和有本體的啓示者相提並論的，不然，子就不能與父『本體相同』（homoousios）了。

討論題目

1. 討論三位一體神觀時，該如何領悟相關名詞？
2. 對三位一體論的偏差，有那幾種？
3. 指出現代有關三位一體的異端。

第十課 神的本質(二)

既然說三位一體神的信仰是從經文的記載歸納出來的教義，讓我們來尋找它的聖經依據。

一·三位一體神觀的聖經依據

(一)舊約的啟示

1. 複數的神名配第三人稱單數的動詞

『起初神創造天地』(創一 1)。希伯來文不是沒有單數神名可用，可是這裡故意用複數的主詞『神』(Elohim)，配以第三人稱單數動詞『創造』(bara')，又故意破壞明顯的文法。

『神說我們要……造人』(創一 26)。又是複數的主詞『神』(Elohim)配第三人稱單數的動詞『造』(naase)，這兩處顯然有意表達『統一中的多樣性』。

2. 單數神名配複數動詞

『耶和華說，看哪，他們成爲一樣的人民……我們下去在那裡變亂他們的口音』(創十一 6, 7)。這裡以單數神名主詞『耶和華』(Yahweh)配第一人稱複數的動詞『去』(neredah)和『變亂』(navlah)。這一段和上一項兩則例子有同工異曲之妙。

3. 用兩個以上稱呼在同一位神身上

撒萊苦待夏甲的記述(創十六 7, 13)中，『耶和華的使者』(7)後來改稱『耶和華』(13)。亞伯拉罕接待客人的記述(創十八；十九)中，所顯現的『耶和華』(創十八 1)也被稱爲『三人』(創十八

2)、『天使』(創十九 1, 15, 21)，再稱『耶和華』(十九 24)。這些記載都暗示神隨時超越自己的存在形態，可一也可三。

4. 在同一上下文中神有兩個以上位格

在以賽亞書中神說『我是耶和華，我是首先的，也是末後的』(賽四八 12)，而用這第一人稱單數的同一上下文中，神又說『自從有這事，我就在那裡。現在耶和華差遣我和他的靈來』(賽四八 16)，除非用新約三位一體的觀念來讀，這種表達是令人困惑的。詩篇一一〇篇的第一句話『耶和華對我主說，你坐在我的右邊』也明顯指向三位一體中的父對子說話。

5. 智慧的位格化

箴言第八章的智慧位格化成擁有權柄的傳道者，他始於太初，參與創造的事工(箴八 22-30)，自稱『那時，我在他(神)那裡爲工師』，可見舊約中已啓示出參與創造的第二位神。

(二)新約的啟示

1. 三位並提

耶穌受洗時天父和聖靈都同時在場(可一 10, 11; 太三 16, 17; 路三 21, 22)；從父而來的聖靈爲耶穌作見證(約十五 26)；基督徒是蒙父神揀選，藉聖靈成聖潔，順服耶穌的人(彼前一 2)；『恩賜原有分別，聖靈卻是一位；職事也有分別，主卻是一位；功用也有分別，神卻是一位』(林前十二 4-6)；保羅在羅馬書開宗明義宣示福音與父、子、聖靈都有關(羅一 2-4)；保羅的祝禱文更是三位併提的典型(林後十三 14)。獨一神彰顯爲父、子、聖靈是讀經者所躲不開的真理。

2. 二位並提

新約中也有不少地方父與子並提(約一 1; 三 16; 太十一 25, 26; 羅五 8, 10; 加四 4; 來一 6; 約壹四 9; 約貳 3, 9)，子與聖靈並提(太

一 18，20；約十六 7），三位的區別是很清楚的。

3. 耶穌對自己神性的認識

神是獨一的，父神住在天上，但在地上的耶穌知道他自己是不折不扣的神（太廿二 41-45）。他將自己與父完全認同（約十 30；十四 7-11），肯定多馬信他為主為神的信仰（約廿 28,29），宣稱自己在末日審判時是坐在榮耀寶座上的審判主（太廿五 31-46）。

4. 使徒對耶穌神性的認識

除了上述多馬之外，保羅稱耶穌是用自己的血買教會的神（徒廿 28），至高的上帝（羅九 5），與父平等（腓二 6），擁有神本性一切的豐盛（西二 9）。約翰更直截了當，稱耶穌為真神（約壹五 20）。

5. 大使命中的啟示

耶穌在給門徒的大使命中，吩咐要奉父、子、聖靈的名給門徒施洗（太廿八 19）。這裡明明提到父、子、聖靈三位，但『名』卻用單數名詞，暗示三位一體的真理。

(三) 新約與舊約啟示的相關

1. 創造天地時三位均在

詩篇說『諸天藉耶和華的命（原文是「話」，*davar*）而造』（詩卅三 6），約翰說『萬物是藉著他（「話」，*Word*）造的』（約一 3），把『話』套進創世記前三節，創造天地時就有父（一 1）、聖靈（一 2）和子（一 3）的共同參與，因為『神說要有光，就有了光』，『說』出去的是『話』，『話』就是『道』，『道』就是耶穌，所以造光的是耶穌。其實神每天的創造都是用『說』的（創一 3，6，9，14，20，24），所以耶穌全程參與創造。可見三位一體的道理是神對人的第一件啟示。

2. 耶穌的作為同於耶和華的作為

在舊約中耶和華稱為救贖主（詩十九 14；賽四一 14），在新約中耶穌贖人脫離罪惡和律法的咒詛（多二 14；加三 13；四 5）；在舊約中耶和華是救主（詩一〇六 21；賽四三 3，11），在新約中耶穌稱為救主（太一 21；路二 11；徒四 12），耶穌的作為與耶和華的作為完全相同，故他是耶和華。

3. 聖靈的作為同於耶和華的作為

在舊約中耶和華是與人同在的神（賽五七 15；詩一三五 21），在新約中聖靈是與人同在的神（羅八 9；林前六 19；約十四 16）。舊約時代耶和華帶領以色列人出埃及（詩九五 6-11），希伯來書卻告訴我們帶領以色列人出埃及的，原來是聖靈（來三 7-11）。

綜上所述，耶穌是耶和華，耶和華是聖靈。

(四) 神乃一位，父是神，子是神，聖靈是神

聖經明言神乃獨一無二的（賽四四 6；弗四 6），用的是男性名詞；父是神（林前八 6），父當然是男性名詞；子是神（約廿 28），子也是男性名詞；聖靈是神（約四 24），用的雖然是中性名詞，但聖靈其實也是男性，因為用以指聖靈的指示代名詞和關係代名詞是男性的（約十六 14的『聖靈』原文是男性的『那個』；弗一 14的『這聖靈』原文是男性的關係代名詞）。

以上的經文證據，清清楚楚的證實耶穌基督和聖靈充足足的神性，儘管神是獨一無二的。

二· 如何領悟三位一體神

主後 381 年修訂的尼西亞信經是天主教、希臘正教和更正教所共同信守的基督教三位一體神論正統教義，其全文如下：

我們信獨一的上帝，全能的父，天地與有形無形之萬物的創造主。我們信一位主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之先為父所生，光之光，真神之真神，被生而非受造，與父本體相同（*homoousios*）；萬物都藉祂而受造；祂為救我們世人從天降臨，藉聖靈從童貞女馬利亞道成肉身而為人；祂在本丟彼拉多任內為我們釘在十字架上，受難、埋葬、照聖經所記載第三天復活，升天，坐在父的右邊；將來必威榮凜凜的再臨，審判活人與死人；祂的國度將永無窮盡。

我們信賜生命的主聖靈，從父（天主教改為『父與子』）而出，與父、子同受敬拜與尊榮；祂曾藉眾先知發言。我們信使徒所立獨一聖而公的教會。我們承認為赦罪所設唯一的洗禮。我們瞻望死人復活和來世的生命，阿們。

（一）對傳統三位一體定式的檢討

1.子與父『本體』（拉丁文：*substantia*；希臘文：*ousios*）相同，不可用現代人物質化的觀念去領悟。神原是靈，古時『本體』（或本質）的含義是『非虛構』，『有真實存在』（*real*）而已。

2.父、子、聖靈各有一『位格』（拉丁文：*persona*，希臘文：*hypostasis*），不可用現代人『人格』（*person*）的『特立獨行而殊別於他者的自主獨立意志者』的觀念去了解。當時的『位格』只用以指『父、子、聖靈的存在各有其獨特的個別實在性』而已。其實希臘文的『位格』和『本體』含義很接近，選用此『位格』（*hypostasis*）而放棄含義反而符合拉丁文（*persona*）的『位格』（*prosopon*，意即『臉』）的本意，在於避免撒伯流角色主義的含義。

然而，『位格』和『本體』兩詞含義含混不清，反而加強了三位一體教義的奧秘性，幫助我們更加體會三位一體的道理，不是人有限的小頭腦所能參透、把握或清楚說明的。

以上兩點合併起來，讓我們看到無論是『一體』或『三位』，都不應該用靜態的概念去領悟。畢竟，神永遠是『活生生』的（*actus purus*）。

3.不可用三度空間裡『數』的觀念去理解三位一體。嚴格說數不能用在神身上，因為位格不能用加法數算。一體中的『一』和三位中的『一』，兩者意義不相同。『三』和『一』的數字，只能以非常有限的含義，用在神身上，因為『一』或『三』不是指數目，乃指存在。

4.沒有必要以新名詞取代傳統的三位一體定式中的專有名詞。傳統名詞的選用，乃為杜絕可能被異端見解所利用的思想漏洞。它們也提供基督教神論最起碼的資料，只規定不可逾越的範圍，只肯定三位一體之其然，不涉及其所以然，因此反而不全被時間淘汰掉。

5.神是『純一』的，不是『複合』的。聖經作者不得不借用『父』、『子』這種人與人的關係去描寫神的本質，因為不然根本沒辦法談神。其實人間的父子是完全個別而獨立，這種類比容易使人連想到神的複合。千萬不要以為父子真能代表耶和華與耶穌的關係，因為地上事不足以構成天上事的平行。這種擬人法，最多只提示真理很有限的一面而已。

6.三位排名的次序與地位的高低及存在先後的次序無關。神是愛（約壹4:8），在愛裡沒有人在乎排名或地位的高低。三位的排名次序反映古來的習慣而已，不牽涉真理的內容。

（二）三位一體神觀的闡釋

1.三位一體是初代的信徒所體驗的神

第一個使用『三位一體』（*Trias*）的是180年左右的神學家提阿非羅（*Theophilus of Antioch*），而不是任何新約人物，但新約人物正是三位一體真理的體驗者與宣揚者。耶穌的門徒如同當時的法利賽人和文士，都是忠誠熱烈的獨一神教信徒，但經歷一番與復活耶穌的遭遇，

多疑的多馬當眾宣認耶穌為『我的主，我的上帝』；顯然由於熱烈效忠獨一神信仰而主動逼迫信奉耶穌為神者的掃羅，也在大馬色城外遭遇復活的耶穌而成為祂的使徒保羅，宣稱『神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡面』（西二 9），甚至不諱言基督是在萬有之上的上帝（羅九 5）；至於使徒約翰則直截了當，說：『太初有道，道與神同在，道就是神』（約一 1）。換句話說，對初代信徒而言，耶和華是獨一真神，耶穌就是這一位真神。五旬節以後，新約作者不但明白的指出聖靈有位格，且是神本身（來三 7-11 對照詩九五 8-11）。

總而言之，對第一代的信徒而言，三位一體神不是抽象的概念，卻是活生生的信仰體驗，無法不引出這種結論。在天上的耶和華是上帝，站在面前的耶穌明明是上帝，在心中感受到的是上帝的感動，而上帝是獨一的真神。

2. 當心受專有名詞的誤導

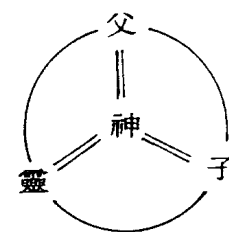
『本體』或『位格』充其量是象徵無法照實描寫的奧妙超絕境界的記號而已，但人是語言的奴隸，記號常常喧賓奪主，成為思考的對象，使思考者誤以為只要確定專有名詞，就能把握三位一體神信仰的真諦。最容易引人入歧途的是『位格』（*persona*）。特土良選用此詞指位格時，此詞在第二、三世紀羅馬世界中通用的含義是，演員在舞台上扮演不同角色時所戴的『面具』。有人忘記這名詞只是在缺乏更恰當的名詞之情況下，勉強派上用場的，以致把『三位』想成一位神以父、子、聖靈三種不同角色向人啓示祂自己時所戴的不同面具，或不同的『彰顯』（*manifestation*）而已，不知不覺中落入撒伯流主義的陷阱裡。

3. 當心比喻或圖形的誤導

神學家所用以說明三位一體的比喻或圖形，都是瞎子摸象，漏洞百出，以三度空間裡的具體事物去比超越的絕對者本來是下策，不是導致

事物或圖形絕對化，就是神被貶低而物質化或圖形化。奧古斯丁用比喻說，三位一體像『視界』、『視力』和把這兩者結合在一起的『意志』。請問：父、子、聖靈每一位不都是百分之百的神麼？視界、視力和意志擁有相同的本質麼？這種過分簡單化，只破壞原來所意圖的目的，造成嚴重的誤導。常見的用太陽或水的三態來比三位一體，則有強烈的撒伯流主義色彩。

中古的拉丁教會中，就有人繪如下的圖形，據說它所代表的意義是這樣的：(1)父、子、靈合在一起是神。(2)父是神、子是神、靈是神；神彰顯為父、彰顯為子、彰顯為靈。(3)父不等於子，子不等於靈，靈也不等於父。



此圖用意甚佳，可惜照圖形本身來觀察，只能說神分身為相互不同的父、子、靈三神。葛蘭特（F.C. Grant）說這圖形與其說『三位一體』（*Trinity*），不如說是『三神聯合』（*Triunity*）。解釋三位一體神時，應該避免用地上的比喻或圖形。

4. 三位一體神觀的思想基礎

三位一體神的教義，必須從神的自存性（*aseity*）、不變性（*immutability*）和無限性（*infinity*）談起。自存性必然牽涉到不變性。不變性指上帝的本性永不改變，因為祂本來就絕對完美。祂的神性不可能變得更豐盛，或因變化而有所減損。若祂有所改變，那只是存在形態

的改變，如道成肉身。

不變的神也是無限的神，上帝的無限性第一層的意義是，祂在能力上不受任何的限制，換句話說，祂是全能的，有取之不盡、用之不竭的潛能。第二層的意義是，祂對時間之限制絕對的超越，也就是永恆性。這不僅僅指時間向前與向後無限的延伸，乃意味祂對處理時間有絕對的主宰權，牢牢控制著過去、現在與未來全部的時間。無限性第三層的意義是，對祂所創造的空間絕對的超越。這不只意味祂全在於任何三度空間，更意味祂超越物質世界和靈界的界限，且具有繼續不斷在同一空間創造出無限之異次元世界的能力。祂也不受存在形態的限制，在保持完好本性的狀態之下，可隨時改變存在形態。

基於以上的認識，研討三位一體教義時，我們必須先排除一種思想上的盲點，即以爲無論什麼時間、在什麼地點，上帝始終保持三個大小一樣而互相有別的存在形態。這種誤會源起於誤以不變性爲不動性（immobility）。上帝是超越各種限制，不停保持行動的神，可隨意改變祂的存在形態，卻保持祂神性的本色不變。

5. 由一而三和由三而一

既然祂是絕對超越時間之限制的，祂就不必在全部的時間裡保持相同的存在形態，又因爲祂是絕對超越空間之限制的，祂可以在任何不同的空間裡，採取祂所喜悅的任何存在形態。使這講法落實，等於說上帝有權柄隨時隨處隨意使祂的存在形態由一而三或由三而一。祂可以照祂的美意，在某一時間中以『一』的存在形態掌管全宇宙，卻在不同的時間中由一而三，以『三』的存在形態，一面道成肉身進行救贖之功，一面在信徒的心靈中動善工，賜予悔改的心與信心，使他重生與成聖，又同時繼續統治浩瀚的大宇宙，在道成肉身的那一位釘死於十字架上後，叫祂從死裡復活。在任何以前或以後的時間，當然祂也有權柄由三而

一，選擇『一』的存在形態。

6. 只知其然，不知其所以然

三位一體的『三』的存在形態，絕不是單純的將『一』除以三的『分身』，因爲三位都同時保持『上帝本性一切的豐盛』（西二 9）。上帝由一而三的時候，道成肉身的一位和住在人心靈裡的一位，都將百分之百的神性帶來，但這毫不減損統治宇宙的那一位百分之百的神性（由於上帝是永遠完美的神，祂的神性不可能在任何情況之下，在任何時間之中，變得更豐盛或更貧乏）。

到另一個合乎祂美意的時間，上帝可以選擇又以『一』的形態存在，但這由『三』歸『一』的上帝，並不因此變得更豐盛，因爲祂本來就擁有百分之百的神性。換言之，三位一體的關係是 $100\% - 100\% - 100\% = 100\%$ ，也是 $100\% + 100\% + 100\% = 100\%$ 。

當然，有限的屬人理性，絕對無法直接理解爲什麼『三』個 100 % 的神性，合起來仍然是 100 %，或『一』個 100 % 的神性分爲三，仍然各有 100 % 的神性。有人用數學的無限大概念來解釋，說三個無限大合起來仍然是無限大，而一個無限大分爲三，又仍然是無限大： $\infty + \infty + \infty = \infty$ ， $\infty - \infty - \infty = \infty$ ，但這太抽象，而且父與聖靈固然是無限大，道成肉身的耶穌絕不無限大，以致這類比無法天衣無縫。

不過，我們雖然無法直接理解三一神信仰，卻能夠間接領悟爲什麼上帝是一而三又是三而一的神。因爲這是聖經奧祕的啓示，我們雖然不知其所以然，但能知其然。至於到底祂何時是『一』，何時是『三』，這純粹屬於上帝主權所支配的範圍之內。祂可以隨時擺脫自我限制，而這可以在道成肉身之前，道成肉身之後或基督復活升天之後發生。畢竟上帝是自存、不變、無限、全能、超越時空而全在的神。只要我們讓這一條動態神觀（dynamic view of God）的思想路線保持暢通，那一些難

題，如三位是否同為永存，基督是否次於父，父與子是否同質，聖靈到底只從父而出或從父『與子』（*filioque*）而出等問題，根本沒有成為問題的餘地。

7. 三位之間的互相關係

三位一體論最基本的相關主張有：(1)神的本體是統一而不可分割的；(2)統一的本體等於三位格；(3)各位格擁有神完整而不可分割的本質。這些相關主張的含義，已在第4點到第6點有所交代。那麼，父、子、聖靈互相之間又存在著什麼關係呢？各種不同的表達固然沒有一種是完美的，但也都擁有部分的真理：

(1)就永恆的本質而言：

父乃非被生（非從他位而出）

子乃被生

聖靈乃從父（或父與子）而出

(2)就萬物與三位的關係而言：

萬有的存在本於父

萬有的存在透過子

萬有存在於聖靈裡

(3)就三位的事工而言：

父：掌權統治及叫子復活

子：贖罪拯救

聖靈：聖化帶領

(4)就創造而言：

父：發動

子：執行

聖靈：保守

把三位一體神論集大成的奧古斯丁，關於三位的關係有以下的申論：現世實在的東西，一物一定沒有三物的總和多，而二物比一物多。但在那最高的三位一體裡，『一』和『三的總和』卻一樣多，『二』也不比『一』多，而兩者本身都是無限的。所以『二』在『各』裡（子與靈在父裡，父與靈在子裡，父與子在靈裡），『全』在『各』裡，『各』在『全』裡，『全』在『全』裡，且『全』是『一』。他雖然沒有進一步闡明，意思似乎如下：父、子、聖靈在其存在形態上超越了位格的界限，而互相內住又互相包涵，另一方面也表示三位都可獨當一面，個別被人認識。

三· 結論

討論三位一體神論時，傳統上所使用的『位格』和『本體』，我們用不著咬文嚼字，嘗試對其含義下精密的定義。這些名詞是神學家所發明的，不是於經有據的概念。若我們採取一而三，三而一的動態神觀，『位格』和『本體』的概念變成多餘的。甚至『三位一體』也可以用『三一』來替換使用而無損於對這真理的領悟。

三一神的真理，對一個蒙恩的信徒而言，是他的信心所深深嘉納的，但對一個缺乏第一手宗教體驗的所謂基督教徒而言，是絕對反理性的。教會史上反對三一神論的，都是同一類當理性思考想不通啓示的奧秘時，寧可相信理性之不謬的基督教門外漢。

上帝採取三一的存在形態，乃合乎祂救贖的目的。上帝為同時進行『統治宇宙』，『贖罪而死』和『在人心動工』三件聖工，我們實在想不出除了三位一體之外，還有什麼更好的主意。

討論題目

1. 爲什麼基督徒相信神是三位一體的？
2. 討論三位一體神論時，有什麼該當心的陷阱？
3. 該如何表達三位一體的奧祕？

第十一課 神的屬性(一)

神的屬性 (attributes) 是人歸納聖經中神的言行與聖經的現象後，歸給神的 (人所領悟的) 神性的品質。關於神屬性的區分，大致有以下幾種方式：

1. 自然屬性與道德屬性

(1) 自然屬性：

- ① 自存性 (Self-existence)
- ② 純一性 (Simplicity)
- ③ 無限性 (Infinity)

(2) 道德屬性：

- ① 真理
- ② 良善
- ③ 慈悲
- ④ 公義
- ⑤ 聖潔

這分法有缺點，神的道德屬性其實也是自然屬性，因為是神本然的特性。

2. 絕對屬性與相對屬性

(1) 絕對屬性：

- ① 自存性 (Aseity)
- ② 無限性 (Infinity)
- ③ 永恆性 (Eternity)

(2)相對屬性：

- ①全在 (Omnipresence)
- ②全知 (Omniscience)
- ③全能 (Omnipotence)

其實所有神的屬性，若祂不與被造發生關係，人就沒辦法知道，所以所有的屬性都是相對屬性。

3. 內涵屬性與外發屬性

(1)內涵屬性 (Immanent attributes)

- ①無限性
- ②純一性
- ③永恆性

(2)外發屬性 (Emanant attributes)

- ①全能
- ②恩慈 (Benevolence)
- ③公義

神純粹內涵的屬性，人永不能知道。其實每一屬性都是內涵屬性的外發。

4. 不可授予 (獨特) 屬性與可授予屬性

(1)不可授予屬性 (Incommunicable attributes)；即獨特而絕對的屬性：

- ①自存性
- ②不變性 (Immutability)
- ③無限性

(2)可授予屬性 (Communicable attributes ；即人可以分享的屬性)

- ①生命

②自由 (主權)

這是最常用普通的分類法，雖然也有缺點 (信徒在主再臨身體得贖後，一些獨特屬性就變成可授予人的屬性)，但毛病最少而實際，本書即採取此一區分法。

早期更正教的信條中都對神屬性有所列舉，茲介紹比利時信條 (The Belgic Confession) 作參考：

『神是獨一純一且屬靈的存在者……永存、識不透 (incomprehensible)、看不見、永不變、無限、全能、全智 (perfectly wise)、公義、良善。』這種描述乃想到什麼就說什麼，缺乏系統的整理與歸類。我們要想辦法整理出合乎邏輯的次序來，使我們對神屬性的領悟事半功倍。

然而，神與人之間有一條鴻溝，兩者的本質有最基本的差異，這限制了人對神的領悟。人知不盡神，識不透神，人所能想出來對神的形容，永遠辭不達意，隔靴搔癢。即使是受默感的先知，既然他們是人身，就談不上對啓示有完整的把握，其文字表達充其量是瞎子摸象。

面對神聖奧祕的神，我們必須謙卑自覺我們談論祂的屬性，本來是不配的，敬虔地承認我們的缺失。我們探討祂的屬性，不是因為我們有辦法，只是爲了打破沉默。

這一課所要研討的是神的獨特屬性 (不可授予屬性)。獨特指無與倫比，在人身上找不到類似點，可以用『絕對』的概念來理解。神學上所用的絕對，不是斯賓挪莎或黑格爾所構思的。斯賓挪莎是泛神論者，他所謂絕對者是統合世界和神的獨一自存者。黑格爾是唯心論者，他所謂絕對者指的是思想與存在的統一。兩者的定義裡，都有先入爲主的偏見。

『絕對』這概念來自拉丁文 (absolutus)，意思是『完全不受任何

限制或束縛的自由』。例如神的存在不受任何條件的束縛即『自存』，神不受任何關係的限制即『自足』，神不受任何缺憾的限制即『完全』，神不受各種差別如物質與心靈，主體與客體及現象與實在等的限制，即『超越』。

一·自性 (Aseity)

神不需要與自己以外的任何存在發生或保持關係，也過得好好的，祂『不求人』，乃絕對的神。

(一)自存 (Self-existent)

『自存』是神自性的消極面，強調神除了本身之外，不依靠任何其他存在者而存在，不需要任何條件也能維持自己的存在。這是『耶和華』的名字所啓示的特性。祂無始無終(出三 14)，在祂自己有生命(約五 26)。我們甚至不應該說神是祂自己的原因 (causa sui) 或祂自我發源，好像祂的存在是複合似的。神完美而純一獨真，絕不是複合的存在，祂單憑自己而存在。這情形可以叫做神『在自己獨立』(independent in Himself)。

(二)自足 (Self-sufficient)

這也是『耶和華』的名字所啓示的特性，可以叫做神『從其他任何存在獨立』(independent from everything else)，不受任何關係的限制(徒十七 25)。『自足』在神的旨意方面，表現為不需要考慮他者意見而自己做主(羅九 15)，以及神意志絕對的自由(弗一 11)，即祂旨意的獨立自足。神在智慧方面也表現祂的獨立自足(羅十一 33-35)。神『不求人』，自足也是神自性的消極面。

(三)做所有存在的終極基磐

(ultimate ground of all beings)

神不但不需要靠任何條件或關係而自存自足，祂選擇讓祂以外的一切存在從祂發出，保持依靠祂的關係，回歸於祂(羅十一 36)，換句話說神是所有存在的終極基磐。這特性是神自性的積極面：祂創造空間、時間、次元(dimensions)以及其中的森羅萬象，提供萬物生存的依據(徒十七 25, 26)。神自願與其餘存在保持關係，並不在創造好之後，令其自生自滅，卻提供一切靠以生存的資源(尤其是陽光、空氣、水等要素)。神以外的萬物都不是自給自足的，其存續有待神持續的供給。只有依靠所有存在的終極基磐，才能維持今天的宇宙秩序。

二·不變性 (Immutability)

神的不變性是自性的隨伴概念，意即神的本質是穩定不變的，不會變得更豐盛，或有所減損，因為祂本來就『完全』，零缺點。不過，不變性和祂的存在形態無關。神可隨時改變祂的存在形態，由一而三，又由三而一。

(一)屬性不變

神本為善，祂的慈愛永遠長存(詩一一八 29)，耶利米說：『我們不至消滅，是出於耶和華諸般的慈愛，是因他的憐憫不至斷絕』(哀三 22)，神的慈愛是永遠不改變的。

神的公義永不改變。公義和公平是祂寶座的根基(詩九七 2)，祂本性的根本(詩九九 4)，祂也經常用心執行公義(詩七 11)。

神的知性永不改變：『祂的籌算永遠立定，祂心中的思念萬代長存』(詩三三 11)。

除了上列的例子之外，神任何的屬性都不改變(雅一 17)，所強

調的是祂的穩定性。

(二)旨意不改變

神的意願，祂的計劃，所要求人的道德原則等旨意是不會改變的。瑪拉基說：『因我耶和華是不改變的，所以你們雅各之子沒有滅亡』（瑪三 6），指的是神的旨意不改變。神的旨意可分為對人的旨意和對自己的旨意：

神對人的應許不改變（來六 17，18）。祂不像人之心有餘而力不足，不致說謊，也不致後悔（民廿三 19）。祂的應許不改變表示祂信實於人。

神對自己的許諾不改變。以賽亞奉啓示說：『我（耶和華）口所出的話……決不徒然返回，卻要成就我所喜悅的，在我發他去成就的事上，必然亨通』（賽五五 11），神照祂的計劃達成祂的目的，表示祂忠於自己。

有神的不變性，信徒的信仰才有把握，有所寄託。

(三)神會不會後悔

耶利米報導耶和華的話說：『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』（耶十八 7，8）。神也後悔立掃羅做以色列王（撒十五 11）。我們已經看過神不改變祂的旨意，那麼我們如何解釋神的後悔呢？

1.寫聖經的作者憑人的感受，用人的表達法，從人的觀點去形容神的行動和感受，難免辭不達意，所選用的『後悔』也容易讓人以小人之心，度君子之腹。人是提不出正確的語詞去表達神當時實際感受的，糟的是作者還是無法不用不完備的語言來寫聖經。別以為神的後悔像人後

悔一樣；關於立掃羅為王的事上，作者所想表達的是神的難過，內心的痛苦。

2.神的計劃分不同的執行階段。在舊約時代神對以色列民族進行拯救，到新約時代神開始救贖外邦人，而這計劃的擬訂比世界的創立還早（弗一 4-10），但是純粹以人的眼光看來，好像神改變了主意。其實這只是對不同階段計劃的執行有所不同而已，什麼也沒有改變。

3.神照人對祂的態度，原來就定好『照各人的行為報應各人』（羅二 6）的兩套辦法，即順者昌，逆者亡。人原來叛逆不順服的態度若改變為順從，報應自然隨著改變，原來該降的災自然就不降。從人的角度看來，神好像後悔改變主意，實際上改變的是人，神只忠實照原訂兩套計劃執行公義，祂的旨意無所改變。約拿的預言和尼尼微人的悔改是這真理最突出的例子。

三·無限性（Infinity）

神擁有權能、時間、空間與次元各方面的無限性，不受任何因素（如存在形態）或條件的限制與約束。不過，無限不就是不斷無限的延伸，卻有超越與遍在的含義。

(一)全能（Omnipotence）

神的權能無限，表現為無所不能。只要祂想作，祂能讓九十歲的撒拉懷孕，也能讓處女馬利亞懷孕生子，因為『在人不能，在神凡事都能』（太十九 26）。

1.神在何處展示全能

神在自然界藉著萬有的創造與自然力的控制（如埃及十災、耶穌止住風浪與走海面等）展示祂無所不能。

神在歷史裡作超自然的干預，透過馬利亞道成肉身，改變歷史的方

向，導演歷史，展現祂歷史主宰的權能。

神的權能在人心中感動人，賜給人信心，使背離祂的人悔改歸向祂，祂也有權能使人戒煙戒毒，使恨的心變為愛的心，改變人的自我中心為上帝中心。

2. 神為什麼無所不能

除了明顯的經文支持之外，神為什麼無所不能，是因為祂不但知道祂作一件事的理由，祂且有作事的意願，又有作事的權能。凡祂所要作的事，一定有理由，這可以從宇宙萬物之間所呈現美妙的和諧看得出來。神創造了天地和其中的萬物，以繼續不斷的創造和妥善的安排維護宇宙的秩序，照祂通盤的計劃，使每一被造在切合的時間，循合理的次序，在適當的位置，發揮祂為其預定的功能；為確定的目的，把整個宇宙帶往祂所喜悅的結局。可見神所作出來的每一件事都有祂的理由，祂憑自己的權能，照祂絕對的自由，隨心所欲地作事，所以神是全能的。

3. 神全能，但有所不為

神既然有絕對的自由，祂不會被迫去作祂所不願意作的事：神不作不合理的事。祂不畫四方的圓，或五角的三角形。祂也不去創造自己舉不起來的石頭。

神不作自相矛盾的事。祂不能既愛公義又愛欺壓，既愛誠實又愛撒謊，或既愛聖潔又愛污穢。

神不改變已經發生的事。因為祂若這樣作，則是非、對錯和正邪都失去可依據的標準，造成混淆，天下大亂。

神不作不對或不好的事。凡違反祂善良本性的，如偏見、背約、殘忍、懷恨、放縱、撒謊等惡事，祂一概不作。祂作事，只受自己意志的限制，不受任何外在因素的控制，總能按著自己旨意所喜悅（弗一 5），所以祂還是全能的神。神無所不能，但絕非無所不為。

(二)全在 (Omnipresence)

神是靈（約四 24），有超越性、內在性和無限性，而這些特性的綜合，我們用『全在』來表達。

1. 全在於時間

神是永有的（出三 14），永恆的概念在聖經中，由於活在時間中的人無法直接體會，就用『從亙古到永遠』（詩九十 2）、『是首先的，是末後的』（賽四四 6）、『直到世世代代，永永遠遠』（弗三 21），『是阿拉法，是俄梅戛，是初，是終』（啓廿一 6）這一類的時間向前或向後無限地延伸來表達。其實永恆不只意味無限延長的時間而已。

(1)神創造了時間。還沒有時間以前，已經有神（約一 1；猶 25）。祂獨立於時間，不受時間的管轄。這意謂神超越時間，過去、現在和未來的區別，對祂毫無意義。這種區別是活在時間裡，受時間約束的凡人想出來的。

(2)神掌握過去、現在和未來全部的時間。祂全在於時間，知道並安排所有在過去、現在、將來發生的事。未來的事和過去的事，對神而言都與現在的事同樣地實在、真實。神不但是時間的創造者，也是時間的統治者，祂控制什麼事發生在什麼時間，是歷史的導演。

(3)時間對神而言真實而有意義。祂本身雖然超越時間，但祂在乎事情發生的前後次序，且選擇在時間裡進行救贖。基督教不是揣摩出來的思想系統，卻紮實地建立在有關耶穌的歷史事實上面。

(4)神掌握過去，但不去改變過去。祂若改變已經發生的事，就使時間完全失去意義，正邪、善惡、是非的分別也消失掉。神不但在全能方面有所不為，在全在方面也有所不為。

(5)神不隨時間的推移而改變。祂本來就是『完全』的神，不需要成長或進一步地發展，在任何時間中保持相同的完美本質。

(6)神的旨意不受時間次序的左右。固然神的作為在歷史中照邏輯的次序出現，如先創造，後拯救，但在祂永遠的旨意裡祂先決定拯救後，才有創造的動作（弗一4，賽四三1），不受制於時間。從這一點，我們觀察得到，神的作為不是對發展中一連串事件被動的應付。沒有什麼事是神所意想不到的，也沒有什麼事能逼神措手不及而不得不提出應付迫切需要的臨時對策。神不是在亞當墮落之後，才開始計劃如何拯救人類的。

2. 全在於空間

空間與時間有密切的連帶關係。人用時間衡量空間（以光速幾光年算星體的距離），也用空間衡量時間（速度除以距離就是時間）。時間和空間都不是感官的對象，無法直接感受其存在。空間是視覺和觸覺所少不了的隨伴狀況（條件），只能靠理性先天的認知力，直覺它的存在，而且必須借助於它與其他事物的關係來認定。嚴格說，空間是直覺的一個形態，而不是存在的樣態。事物只是似乎在空間裡，或看起來好像有空間關係而已（物與物或物與心智的互動造成佔空間之世界的假象）。

因此，想到空間的限度，它就開始令人困擾了。空間若有限度，在限度之外必定是某一種空間，而此空間限度之外又必有另一種空間，所以空間的限度是無法想像的。但是倒過來，空間的無限性反而容易理解。

(1)神創造了空間。對人而言空間的存在是客觀而實在的，只是無法直接感受其存在而已。既然神創造了空間，空間不是祂的一部分，不能說空間在祂裡面，因為這等於把神說成包含小空間的大空間，有語病。

神獨立於空間，不受空間的規範，像有限的物體（以所佔空間的多少去規範其大小），祂不能被局限於某一地點（約四21-24；徒十七24）。異教神受限於地點，所以必須朝聖。

神超越空間，大小的範疇不能用在祂身上，不應該說神是無限『大』的。大小的分別對活在空間裡，受它規範的人纔有意義。

神超越空間，連帶就超越時間，因為兩者是密切相關的。

(2)神全在於空間，表示神掌握全部的空間，隨意支配它。祂無所不在，任何空間都有祂的臨在，沒有一處空間逃得了祂的注意（因為祂全知）和控制（詩一三九7-12；耶廿三23，24）。

(3)神全在於空間，不意味祂擴散於全宇宙，以致神本質的一部分在一個地點，另一部分在另一個地方。凡神所臨在之處，無論任何地點祂都以祂的全存在臨在，因為神乃純一，不可分割者。

(4)神全在於空間，固然表示祂完全掌握所有空間和其中萬物，但並非一律在任何地方對任何對象都以相同的意義臨在。例如在天上與在地上，對人、對動物、對植物、對礦物，對善人與對惡人，對信徒與對不信者，對教會與對世界都有祂的臨在，但臨在的方式與意義不一樣。

(5)神全在於空間，不意味祂完全與空間認同。神仍然超越空間，若認同神的本質和空間裡萬物的本質，就變質為泛神論。但也不能說神對被造只以力量的形態臨在，因為會變質成遙控操縱式的理神論（Deism）。

3. 全在於次元

基督徒本來就相信看不見的屬靈世界和屬靈存在者的真實性。這可用同一空間裡不同次元之存在的概念，佐證其真實。

(1)既然一次元（線），二次元（面）和三次元（立體）世界的存在是現實實在，我們就不能否認比三次元更高的多次元世界存在的可能性。三次元的空間是人高度專門化的五官所能知覺的範圍。人不能因為缺乏察知更高次元世界的的能力，就否認其存在，正如色盲的人雖沒有知覺顏色的能力，卻不能因此否認顏色的存在。

(2)在聖經中有多次元世界存在的暗示。『天』看起來明明只有一個，可是無論是舊約或新約聖經，通常用複數描繪它(創一 1；林後十二 2)。

(3)被造者處於某一次元時，除非蒙神特別允許，不能來往於不同次元之間(路十六 26；太廿七 51-53)。

(4)高次元世界的存在對低次元世界中的事，知道得一清二楚，低次元世界的存在對高次元世界中的事卻所知有限，只是仍有接觸點。啓示是從上到下的突破次元，禱告是從下到上的突破次元。較高次元者對較低次元者容易行使影響力，如撒但與人的關係。

(5)神創造了各次元，且繼續不斷地照祂本性進行創造工作，包括創造更多的次元(約五 17)。

(6)神不只住在天堂的次元，祂超越全部次元，全在於每一次元，控制掌握各次元(賽四五 12；六六 1；詩一三九 7-12)。

(三)全知 (Omniscience)

既然神全能又全在，祂一定是全知的。

1. 神識透在任何地點 (空間) 或次元中一切的事物

(詩一三九 1-12，箴十五 3；來四 13)。

2. 神知盡在任何時間裡一切的事物

無論過去、現在或未來的事，神全都知道(弗一 3-10)。

3. 神有全智

神所作所為盡皆完美，祂不但全知，且有權能用祂所知去達到目的(詩一四七 5；一〇四 24)。換句話說，神有完美的智慧。

全知的屬性固然是神所獨特，神卻讓人分享祂一部分認知能力，理性。

討論題目

1. 我們談論神時應該用什麼態度？
2. 從神的不變性討論神是否會後悔。
3. 無所不能的神，為什麼有所不為？

第十二課 神的屬性(二)

接續上一課神獨特屬性的研討，這一課進入神可授予屬性的探討。所謂神可授予屬性，指可以在人身上找到一些類似點的神屬性。就祂照祂的『形像』創造，授予人的屬性。其實，獨特屬性（不可授予屬性）和可授予屬性的區分是相對的，神所擁有可授予屬性，以其完美而言是不可授予的、獨特的，不是人所能分享的。在人身上所找得到的類似點，不過是神完美屬性微弱的反映，只是『形像』而已，不是神屬性的本相。

以下討論時我們不得不個別介紹神的屬性，但這只是爲了方便研究而已，其實祂全部的屬性是不容隔開的。公義與慈愛的屬性不構成對立，互相限制，以致一面多另一面就少。事實上神的公義是『慈愛的公義』而神的慈愛是『公義的慈愛』。神的生命是整體的，而從祂生命發出來的每一屬性也是祂全部生命的彰顯，所以可以照字面說神『是』愛，神『是』聖潔。

一· 生命

生命是神最明顯的屬性。神是生命的主體(約五 26 ;十四 6 ;一 4)。神造的人只有限地體認生命的真相，因爲他所觀察而認識的一切生命，都被設計成適合生存於地上環境的形態，以攝取、繁殖、新陳代謝和生長爲共同性質，而這些不過是生命在三次元世界裡的特殊現象而已，不能以此類推不同次元生命(太廿二 30)，更不能因爲人有神的形像就用地上生命的特點去領悟神的生命。

(一)靈性

這是神只授予人而未授予地上其他動物的屬性。

1. 神是靈

這是耶穌親口說的真理(約四 24)。說神是靈，不表示祂虛無飄渺，不著邊際。被聖靈更新的人靈，有感受認識祂的能力。神是存在的基磐，在宇宙中最實在的一位。

2. 靈的神是超越的

靈的神超越空間，時間和次元的限制。不受三度空間的限制而不可視，正是靈最顯著的特色。靈既然超時間，祂就是永存的。神的靈自由來往於各次元之間，所以人才有機會感受祂的默感。

3. 靈的神是內在的

靈的神是創造物質世界的神，祂也創造時間和無數的次元，所以祂從更高次元進入時間(約一 14)或進入空間(創十八 1-3)，以有形的形態向人顯現，是輕而易舉的事。

4. 神授予人的靈是有限的

靈是人存在中看不見的部分，人靈缺乏神靈的超越能力，通常的人不能像神自由來往於不同次元之間(有些人宣稱能夠與靈界溝通，但這種超越次元還是很有限制的)，但還是能夠用禱告突破次元與神溝通，也能感受來自其他次元的惡靈撒但的試探。

(二)知性與感性

人的知性與感性微弱地反映神的知性與感性。

1. 神的知能

神以獨特的方式，直接又立刻透徹地察知自己、一切實在的事物以及可能的事物，並且永遠保有這認知的能力。

(1)神知能的性質

神的知能是絕對的，消極而言不受時間與空間的限制，積極而言知盡宇宙(各次元)中從過去到未來的一切事物，鉅細靡遺，而所知毫無

錯誤。

神的知能是直接的，立刻覺察一件事，不經過觀察與推論的手續。

神的知能是全盤的，一次全部把握，不循序從部分個別地認知。

神的知能是完全的，無瑕疵、不含糊，明晰而透徹。

(2)神所知的範圍

全知已經把神所知範圍的大小表達出來，但具體而言乃如下：

神識透自己。這是人對自己所絕對辦不到的事。

神識透萬物的歷史和萬物相互之間的關係。

神識透萬物隱藏的本質。

神識透人心深處（撒十六7；代上廿八9；詩一三九2；耶十七10）。

神知盡未來的事。這是超越時間的限制，展現時間上的全知（賽四二9）。

神識透各次元中一切的事。

(3)神知能的區分

加爾文派的改革宗系統神學家，傳統上將神的知能分為『必要的』和『自由的』。作此區分在這裡似乎是多餘的，但對下一課『神的旨意』有參考價值。

①神必要的知能

在神未動意志之前就已存在的本然的知能。祂基於本然的全知能力，認知自己和以外萬物的潛力和可能性。

②神自由的知能

神認知實際在過去、現在以及將來要發生一切事物實然的知能。這是基於祂對自己那涵蓋一切而永不改變的旨意而有無限的知識。自由的知能也叫做『看見的知能』（*scientia visionis*），

以神預定發生的事為對象。

信義宗和亞米紐派的神學家在上述區分之外再加一項，叫做『中介知能』（*scientia media*）：

③神中介的知能

稱為『中介』，因它既不是『必要的』，也不是『自由的』。它不是神必要的知能，因為對象不是『可能』的事，卻是一種實際將來發生的事。它也不是神自由的知能，因為不以神憑『永不改變的旨意』預定發生的事為對象。神中介的知能是單純地預知被造者出於自由意志（不恣意而是合理的自決）的行動的能力。提出這麼細密的區別，和『預定論』的辯論有關。

2. 神的智慧

靠學習而累積的知識，不就是智慧，儘管智慧使用知識達成目的。智慧是以卓越的洞察，動員全部心智能力達成所意識之目的的能力。人的知識和智慧都不完備，神的知識和智慧卻都是完美的，祂經常以最好的手段造成最好的結果，以達成祂的目的。

(1)創造的智慧

被造萬物構造的精密和相互關係的複雜，宇宙內各相關因素互相配合而維持其中的諧和，在在彰顯神高超，令人嘆為觀止的智慧（詩一〇四1-24）。

(2)攝理的智慧

攝理（*providence*）意思是『妥善周到的安排』。中國教會中有人譯為『護理』，與照顧病患的『護理』（*nursing*）相混，譯詞的選擇不恰當。神在歷史中屢次作奇妙的安排，例如他揀選亞伯拉罕和他的子孫做祂的子民應許賜以迦南之地，但先為保全雅各一家的性命，安排約瑟下埃及（創五十18-21），然後在四百多年後，終於安排以色列人出

埃及，進迦南。祂也為各國各族作安排，定準他們的年限和所住的疆界（徒十七 26）。

(3) 救贖的智慧

神為差遣祂獨生子道成肉身，祂在當時作妥善安排，使『時候滿足』（加四 45）。到進行贖罪時，猶太宗教領袖，羅馬政府和叛徒猶大和猶太民眾，雖然自己照自由意志行事，卻都在神的安排之下促成耶穌上十字架。在主耶穌復活之後，祂出人意外地揀選反對基督教最力的掃羅，使他成為基督教最大的宣教使徒。這些事上顯出神救贖的智慧。

3. 神的感性

神不但是理性的神，也是感性的神，古希臘那超越而無感（impassible）的神，不是基督教的神。祂所創造的人反映祂的特性，因為人是照神的形像被造的，而感性乃其中之一。

從聖經的啓示看來，神不是嚴峻、冷酷，高不可攀的，卻是令人有親近感的，因為祂有喜怒哀樂。人像祂也有喜怒哀樂，但不同的是人發作情緒時，常常會失控而違反理性，但神所發的感情一定是合理的。人的感性不過是神的感性微弱的反映。

神對人發忿怒（羅一 18），彰顯對不虔與不義的不悅，顯出祂審判的公義。

神愛世人（約三 16）乃祂感性最有力的表達，但祂的愛是理性的愛。基督在我們還在作罪人的時候為我們死而顯明的愛（羅五 8）不是好惡的愛，不是因為罪人可愛才愛，反倒是雖然罪人不可愛，卻因為該愛而愛的，理性合理的愛。

除此之外，神有所喜悅和喜樂（弗五 10；加五 22），祂既會憂傷（創六 6）也會為人擔憂（弗四 30），表現神有豐富的感性。祂的感性只有人感性的優點而沒有人感性的缺點。

(三) 德性 (Virtues)

基督教以道德唯一神教作它對外界的標記。

1. 純潔性 (Purity)

神的純潔可分為聖潔與公義。

(1) 聖潔 (Holiness)

聖潔有三種的含義，首先是分別為聖歸於耶和華，成為屬於耶和華者的意思。耶和華既然是聖者，屬於祂的自然是聖潔的，如聖山、聖袍、聖徒（林前一 2）。當然這層面指的是耶和華以外者的聖潔，耶和華本身之聖潔的意義，在於祂的絕對獨特，獨一無二，舉世無雙。

其次，聖潔是消極地從罪惡分離，耶和華潔身自愛，不同流合污，不行惡（伯卅四 10），祂分別為聖，不受惡者的污染（林後六 14-16）。面對聖潔的神，也應該從世俗中間出來，不沾染不潔淨的事（林後六 17），除去身體靈魂一切的污穢（林後七 1；帖前四 7）。

第三，聖潔也積極地指道德上的卓越。畢竟，人的道德標準是神所規範的（出廿 3-17），人的道德性反映神的道德性，聖潔的神是在道德上最完美，無可指摘的。神的聖潔就是神永遠保持自己道德上的卓越，恨惡罪污，要求被造者效法祂的屬性。耶穌是神聖潔的彰顯，『只有在父懷裡的獨生子，將祂表明出來』（約一 18）。當神賜下律法時，就設計好要以色列人強烈感受神的聖潔，逼他們過聖潔的生活。

(2) 公義 (Justice)

神的純潔也表現為公義。公義是分別是非善惡的準繩嚴格的維護，這是扎根於祂本性永遠的旨意。這旨意的落實，就是神所賜的律法。神是公義的最高準繩，所有其他準繩都以神為準。律法的公義，以神本身為依據。

作深入一點的探討，公義可以分為『絕對的公義』（absolute

justice) 和『相對的公義』(relative justice)。絕對的公義指神本身無限的純潔，絕對的正直(rectitude)，以及與不公義毫不妥協的本性。相對的公義指與人有關的公義，乃對任何直接或間接冒犯祂神聖時，祂所堅持維護正義的態度。謝德(Shedd)主張公義是『聖』的一種表現形態，『聖』向人發出就成為『公義』。

相對的公義，以善有善報，惡有惡報為原則(羅二 6-11)。若有人一生自始至終本於律法的精神，盡心愛神、愛別人且完全無可指責，他便有資格憑自己的成就蒙神悅納而稱義。可惜的是沒有一個人達到這標準(羅三 10,23)。結果照公義人只有惡報，不配善報，神才賜下本乎恩，因著信而稱義的救贖原則。然而，此恩典的賜下，仍然以基督的行義和贖罪為依據，所以還是合乎善有善報，惡有惡報的公義原則。固然蒙恩的人白白稱義，但所憑的是『因耶穌基督的救贖』(羅三 24,25)，祂所付流血的代價。

相對的公義，可以有不同的稱呼：稱為『主持公道的公義』(rectoral justice)時，所強調的是神以善惡的審判者的身份，為人設立管理善惡之制度(moral government)，頒佈分別是非善惡之準繩的層面。從這角度看來，神是主持公道的神。

相對的公義另一種稱呼是『分配的公義』(distributive justice)，所強調的是『主持公道的公義』的執行。分配的公義有兩個層面：

① 罰惡的公義(Retributive justice)

神照此公義施予罪有應得的懲罰(羅一 32；二 8,9；十二 19；帖後一 8,9)。自由派的神學認定神的公義不應該是報復性的，因此拒絕罰惡的公義。

② 賞善的公義(Remunerative justice)

人在稱義得救之前，照賞善的公義而言不配憑自己的成就得賞賜，

但在得救之後就有機會『積儋財寶在天上』而得賞賜(太六 19,20；廿五 34)。

如此看來，神的公義是慈愛的公義，尤其是在賞善的公義裡，最容易看到神慈愛的彰顯(巴特在他的『系統神學』裡作此觀察)。神的慈愛與公義天衣無縫地配合，出現於耶穌基督身上。

總而言之，神對被造者施行公義時，罰惡的公義和賞善的公義缺一不可，因不罰惡只賞善是公理的取消、是非的抹殺。

2. 實在性(Integrity)

為神的屬性作如此命名，是長期思考的結果。神的『實在性』表示就真理而言，神是實實在在的。神在本性是真實的，誠實的，也是信實的，都實實在在。

(1) 真實性(Genuineness & Truthfulness)

若神該怎樣才能配稱為神，上帝就是這樣擁有最充分資格的一位。祂擁有完整的神性，名符其實，不假，是獨一真神(耶十 10)。

上帝是真實的神，也因為祂有看出事物真相的能力，也把這種能力賜給人。祂的真實是一切真理的基礎(約十四 6)。祂審判人時，就照真理判決(羅二 2,6,11)。

(2) 誠實性(Veracity)

神是就說是，不是就說不是，因為撒謊違反祂的本性(多一 2；來六 18)。何況神是全知的，不可能不自知地告訴人不真實的事。這屬性反映於神對祂子民的要求(申十三~十六)上面。

(3) 信實性(Faithfulness)

神信守諾言，因為祂是全能的。祂不只意願一件事，也有使它實現的能耐與把握，所以絕不會在答應一件事後沒有辦法兌現(帖前五 24；提後二 13)。祂說到作到，言出必行(賽五五 11；民廿三 16)。以

以色列人也曾經表現信實（書九 16-21）。

3. 善良性 (Goodness)

古今中外，善是神觀念的理想。柏拉圖 (Plato) 說神就是善的理想 (Idea)。耶穌說神是唯一良善者 (可十 18) 祂是一切善的泉源。表示神的善良性最具涵蓋的名詞是『愛』。

神對人的愛是堅定的，是立約的愛 (*hesed*)，不改變的愛 (詩五一 1)。

神對人的愛是恩慈 (*kindness*)，乃體貼而有行動的愛 (詩卅六 7；太五 45)。

神對人的愛是賜給不配的對象的恩典 (*grace*)，乃無代價的 (弗二 7-9)。

神對人的愛是對需要幫助的、可憐的對象，溫暖地體恤憐憫 (*mercy*，出三 7；太九 36；可一 41)。

神對人的愛是忍耐寬容 (羅二 4；九 22；太十八 21；22)，這對舊約時代的以色列人表現得最明顯。

神對人的愛，更是只給不求的，無條件的愛『阿格佩』 (*agape*)，乃甚至把自己都給下來的愛 (約三 16)。

二．自主性

除了生命之外，神可授予人的屬性是祂的自主性，可稱為主權 (*sovereignty*) 或自由 (*freedom*)。人所分享的自由是有限的。但神卻擁有意志絕對的自由 (詩一三五 6)。神以絕對的意義而言是宇宙的王，祂的旨意就是宇宙的法律。

(一) 主權者的旨意

1. 神對被造的旨意

神隨己意創造 (創一 3；尼九 6；啓四 11)，統治管理 (代上廿

九 11,12；代下廿 6；徒十七 26)，揀選或棄絕 (弗一 4,11；羅九 18)，安排基督為人贖罪 (徒二 23) 主宰被造生命 (太十 29；雅四 15)，帶領人 (腓二 13；羅十五 32)，決定萬有的歸宿 (啓廿 11，15)。

2. 神旨意的分類

爲了方便人思考明晰，人想辦法從不同角度去領悟神的旨意，但有一些分類法是不可取的。例如分爲『先行』的 (*antecedent*) 旨意和『相因而生』的 (*consequent*) 旨意的分法，等於把神當做受時間約束的凡人看待；『絕對』的旨意和『有條件』的旨意的分法也把神看成受條件限制的存在 (神的旨意無一不是絕對的)。

比較可取的分法是把神的旨意分爲『定旨』的 (*decretive*) 旨意和『教訓性』的 (*preceptive*) 的旨意。定旨的旨意指神主動去完成或允許被造者的意志去成就的永遠計劃，一定實現的『美意』 (*the will of eudokia*)。教訓性的旨意指祂所宣示要求被造者服從的命令。如十誡、登山寶訓和屬於這一類的簡稱爲『諭旨』。這旨意不一定實現，因爲人常常不服從。

另外一種可取的分法是區別『隱秘的旨意』 (*beneplacitum*) 和『啓示的旨意』 (*signum*)。隱秘的旨意指未向人彰顯的旨意，它早已照神美意成爲定旨，但人卻不得而知。啓示的旨意指一切成爲特別啓示的旨意，乃神主動向人透露的。

3. 神旨意的自由

神的旨意本質上是理性的自我決定。

(1) 神作或不作一件事一定有理由

神總是選定最合乎祂旨意的事去作，這也表示祂有所不爲，總不作不合乎祂智慧、公義與聖潔的事。

(2) 神意志的自由可由對象的不同而分

一種是『必要的旨意』（*voluntas necessaria*），以神自己為對象，這旨意使祂以必然合乎祂本性的樣子存在，不受任何外來力量的強迫或約束，三位一體和祂全部屬性的擁有，屬於這一類。

另一種是『自由的旨意』（*voluntas libera*），以被造者為對象，指神對被造者絕對的主權，包括揀選和預定。

4. 神的自由與罪惡的關係

既然神對被造者有預定的自由，罪與惡是不是祂所預定的？

加爾文派的神學家主張照神定旨的旨意而言，人所犯的罪乃出於神被動准許的旨意（*permissive will*），如猶大出賣耶穌，法老王的硬心等，神只准許其發生，並沒有蓄意設計它。亞米紐派的神學家則為避免人推論神為罪的作者，將神的預定解釋為預知，主張祂只預知人將選擇的罪行，並不預定人去犯罪。

關於這問題，預知的說法與神全能的信仰勢難兩立。其實認清罪是什麼，有助於困難的解決。罪原來不是實質，乃是神人關係的破壞。既然罪不是實質，就無所謂創作與否了，畢竟它與神的預定無干。

(二) 主權者的權能

神的主權不但表現於祂旨意絕對的自由，也表現於執行祂旨意無限的力量及全能上面。神的權能是全能的，祂是最高而絕對的力量來源。

1. 神絕對的潛能（*potentia dei absoluta*）

雖然神沒有作，但祂想作就作得到的能力（太三 9；廿六 53）。

2. 神絕對的權能

只要動神的意志，就能實現祂旨意或計劃的能力（太九 29）。

討論題目

1. 神的公義與慈愛有沒有衝突？
2. 因信稱義的救法有沒有與神的公義抵觸？

3. 在神的旨意絕對自由的前提之下討論罪惡的存在。

第十三課 神的旨意(一)

上一課已經提到神的旨意分爲神的定旨和教訓性的旨意，神的諭旨。本課所要探討的就是神的定旨。

一· 神的定旨 (The Decree of God)

(一)必要的澄清

1.定旨不是永遠不改變的獨立最高原則，宿命。因爲若如此神就變成服事這最高原則的僕人。定旨也不是神的本性所必然的本能或必要的反應，卻完全出於祂絕對的自由意志。不然，神就變成受條件約束的非神。

2.『三位一體』或『聖』都不是定旨，乃是發定旨的主體。定旨只用在神本身以外的對象身上。

3.定旨不就是創造或救贖。創造或救贖的工作是定旨的執行和實現。

4.定旨不是諭旨，不是律法那一類，神要求人遵守而人不一定遵守的旨意，卻是必然實現的旨意。

(二)定旨的含義

定旨基於神的智慧和祂絕對的主權，出於祂絕對自由的意志和祂的喜悅。神確保宇宙（被造的一切空間、時間和次元）中，過去、現在和未來一切的事，一定照祂的旨意（計劃）發生。

1.定旨大致而言包括預定、創造、攝理、救贖和末後必成的事，涵

蓋『阿拉法』到『俄梅戛』。這計劃的格局永遠不會改變。

2.創造、攝理、救贖和末事的排列不代表神思考的先後次序，只代表邏輯關係，因爲神是全知全智的，不用推理就擁有整套計劃。

3.這些定旨從有限的人立場看來包括許多項目，但從神看來其實只有一個定旨，就是『萬事互相效力，叫愛神的人得益處』。

4.定旨照對象可分爲對大自然的定旨和對具有道德性被造者的定旨。對後者的定旨，以預定的道理做骨幹。

(三)定旨的聖經依據

改革宗系統的宗派如長老會和浸信會的神學家都重視定旨的道理；亞米紐派的神學中定旨完全沒有地位；比較接近亞米紐派的信義宗神學只談定旨中的預定，且看預定是有條件而不是絕對的。天主教神學也只附帶提預定的觀念而已，因爲其神學主流一向是反對強烈預定論的半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）。自由派神學（Liberal Theology）本來就擁抱人本主義，不喜歡神本主義這麼強烈的定旨的道理。

然而，人的意見不重要，要緊的是聖經到底怎麼說：

1.神創造了天、地、海中萬物（尼九 6）。

2.神照祂攝理統治萬物（代上廿九 11,12）。

3.神維持被造大自然的穩定（詩一一九 89-91）。

4.神安排邦國的外在環境（徒十七 26）。

5.神掌握人的壽命（伯十四 5）。

6.神規定人死的方式（約廿一 19）。

7.神使人自由意志的行動作出神所喜悅的事（賽四四 28；創五十二 20）。

8.神預定個人的救贖（弗一 4-7；林前二 7）。

9.神預先安排好具有道德性被造者未來的歸宿（啓廿 1～廿二

5)。

從上舉豐富的經訓看來，神定旨的教義顯然不是虛心正視神學的基督徒所能規避而心安理得的。

二·神的預定 (The Predestination of God)

神的預定是神的主權對具有道德性的被造者所作永遠到永遠的安排，以被造者蒙救贖與否為主旨。既然這安排是永遠到永遠的，就一定把『預定』牽涉進去。神全部的定旨如創造、攝理、將來的歸宿不但都為了救贖，而且也都是預先安排好的。難怪有的神學家把預定當做定旨的同義詞。

預定是定旨的主題，特別指神對墮落的人或予以揀選或予以棄絕的旨意。這教義的重要，在於有明確的經訓（羅九 11-13），預定又是個聖經名詞（徒四 28；弗一 5,9）。

(一)預定論簡史

基督教前四百年的歷史中，預定論沒有受到重視，大致而言觀念含糊。奧古斯丁（354～430）率先正視這題目。起先他傾向於將神的預定看成神憑對人行動的預知為人將來歸宿所作的決定，但進一步省思經訓中神旨意的主權性後，才看見預定並不在乎神對人行動的預知，相反的，神的預知以預定為基礎。在預定裡，神預知他將來作什麼或不作什麼（如犯罪或不犯罪）。無論選民或被棄絕者都是預定的對象，但揀選純粹是神主權所主宰，棄絕卻是司法性的，對罪的報應。

這種雙重預定論遭受重視人自由意志的伯拉糾（Pelagius，360～420）的反對，兩派之間激烈的爭辯持續約一世紀之久。後來法國的半伯拉糾主義者一面承認人需要恩典才能得救，卻說預定是基於預知，奧古斯丁派感覺妥協的必要而放棄雙重預定論，半伯拉糾主義遂成為羅馬

公教的主流。甚至中古後期確信預定論的多馬阿奎那也不敢主張絕對的預定論。

十六世紀的改教家馬丁路德主張嚴格的預定論，甚至墨蘭登（Melanchthon）在早期著作中也不例外。後來他主張神願意人人得救而緩和了他的論調，預定論也逐漸從信義宗神學中消失，如今信義宗看神的預定乃全部或部分是有條件的。

加爾文堅持奧古斯丁的絕對雙重預定論，但看罪之入侵世界是神所允許的定旨（permissive decree），而且棄絕的定旨必須小心解釋，以免使神成為罪的起源，或使神為罪負責。雙重預定論在改革宗圈子中引起反彈，亞米紐（Armenius，1560～1609）派在1610年向荷蘭改革宗政府提出抗辯文（Remonstrance），聲明強調人的自由和有條件預定的五項教義，要求政府修改更正。加爾文派的荷蘭政府召開多特會議（Synod of Dort，1617～8），用法規為預定的教義作明晰而詳盡的解釋，全面拒絕亞米紐派的要求，從此兩派分道揚鑣。

到十九世紀，士萊馬赫（Schleiermacher）將新風貌賦予預定的道理。他本於傾向於泛神論的神遍在於全宇宙的觀念，將預定認同為自然律或宇宙裡普遍的因果關聯，換句話說即自然界的預定。宇宙是萬有的終極原因，其自然秩序就靠一定不變的自然律和次要因來維持。

鄂圖（Rudolf Otto，1869～1937）對士萊馬赫提出嚴厲的批判，說任何神學揣摩沒有一樁像他所主張的那麼似是而非，可謂宗教概念的偽造之最，乃不折不扣的唯理主義，真正『預定』觀的徹底揚棄（*Das Heilige*, p.60）。

自由主義的神學家對預定論不是根本棄絕就是把它改變得認不出原形，對此教義也沒有什麼創新。第二十世紀的神學家中，認真面對預定論，作深入討論的是新正統派的鼻祖改革宗的巴特（Karl Barth）。

現代神學界的一般趨勢是緩和加爾文派和亞米紐派雙方尖銳的論點，盡量求折衷的見解。

(二) 預定者與預定的對象

1. 預定者

新約經文中預定者明言是父神（弗一 3，4；彼前一 2），但由於神乃三位一體真神，聖子和聖靈自然也是預定者，約翰福音中子與父之關係的啓示可為佐證（約十七 5,10）。

2. 被預定者

『預定』與『定旨』所不同的是，『定旨』以全被造為對象，『預定』則只與秉賦理性、有位格的被造者有關。

(1) 人

全部亞當的後裔，無論善惡都是三一神預定的對象，由於祂絕對的主權，祂對賦予自由意志的每一個人從永遠到永遠有通盤的掌握。

(2) 天使

天使是服役的靈，為效勞承受救恩的人而奉差遣（來一 14），所以他們不是神拯救的對象。神對天使的預定與揀選（提前五 21）與服事有關。

(3) 基督

基督做一個揀選者，祂預定救贖的計劃，又親自擔任救贖計劃的執行，成為被揀選的救贖器皿（彼前二 4-7，一 20）。既然被揀選，祂便是第一個選民，祂也是被預定者。基督擁有預定揀選者和選民的雙重身分。以這微妙的身分，祂被預定做神的長子，使許許多多信徒『在基督裡』成為神的兒女，稱義得榮耀（羅八 29,30）。

原來亞當的子孫以被定罪者的身分站在神的面前（羅五 12,14）。基督為拯救被定罪的亞當子孫，由揀選者成為被揀選者，做救贖的管

道。一個人聽到福音時面臨抉擇的危機，所作的決定影響他未來的歸宿。他若選擇接受耶穌基督做他個人的救主，就立刻成為在基督裡的人。由於基督本身是被揀選者，在基督裡的人自然是個選民，與基督同做天國基業的後嗣（弗一 10,11；羅八 17）。相反的，若他無動於衷，毫無回應，自然停留在被定罪的地位上。

(三) 揀選——正面的預定

神在永世裡，憑祂的主權，照祂的美意，無條件預定一批人領受永遠救恩的作為。

1. 揀選的種類

(1) 揀選個人做器皿

神揀選亞伯拉罕做領受神來之啓示，做將這啓示傳給地上萬民的器皿（創十二 1-3），使萬族因他而得福；神揀選摩西做救以色列民出埃及的器皿（出三）；神揀選古列王做釋放被擄之以色列民的器皿（賽四四 28；四五 1）；基督揀選十二使徒做祂復活的見證人（徒一 22）；復活的基督揀選保羅做使徒，特派傳神的福音（徒九 15；羅一 1）。

(2) 揀選一族為器皿

亞伯拉罕的子孫以色列人，蒙神揀選做帶領地上萬族歸向耶和華的器皿（賽二）。雖然他們證明為軟弱的器皿，無法信守與耶和華所立的約（出卅二 1-8），在以後的歷史中，常常背道而終於遭受天譴，但自被擄之地歸回後，以色列人領受了教訓，以猶太教的形式傳揚獨一真神的信仰，到保羅向外邦人傳福音時已經帶領了不少歸依猶太教者以及『虔誠人』，使這一批人成為福音傳遍地中海週圍世界重要的接觸點。

(3) 揀選個人為蒙愛子民

無論是猶太人或外邦人，基督徒是神所揀選蒙愛的子民（西三 12），是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬神的子民（彼前二 9），神在創

立世界以前在基督裡揀選了基督徒，成為聖潔無瑕疵，按自己的美意預定基督徒得兒子的名分（弗一 4,5）。神的獨生子基督做第一個選民，在基督裡基督徒也成為神的選民，祂的兒女。

2. 揀選的特色

(1) 揀選是預定的

神的揀選是預定的（弗一 4），超越過去、現在與未來永生的神，不受時間的宰制，神揀選個人的計劃不是隨機應變，乃是起始於永古，在個人未存在之先。其實『預定』有語病，這純粹是活在時間裡受時間控制的被造者，照有限者的理解，為了彼此的溝通而不得不提出來的表達法，其實從創造時間、主宰時間的神看來，根本無所謂預不預，一切都是『神定』的。任何外力不能改變神所定的旨意。

(2) 揀選是神主權的作為

既然揀選是神定的，它必然是神主權的作為（弗一 5），祂揀選基督徒，賜給他們兒子的名分，完全是按著自己的意旨所喜悅的，不受任何他者的影響。『深哉！神豐富的智慧 and 知識。他的判斷何其難測，他的蹤跡何其難尋！誰知道主的心？誰作過他的謀士呢？』（羅十一 33,34）。

(3) 揀選是無條件的

神的揀選既然是神主權的作為，它必然是無條件的。活在時間裡的人很容易為護神而想出用『神預知某人將有好的表現』的觀念，去解釋神的揀選，使它成為有條件的。其實對主宰時間的神而言，無所謂預知或不預知，因為祂的『知』和『定』根本就是一回事，不牽涉時間先後的次序。揀選的無條件性，無論人喜歡與否，確實是聖經中的明訓（弗二 8,9）。

(4) 揀選必然成就

神的揀選既然是神主權的作為，它必然照祂的旨意成就（弗一 8-12）。任何被造者都無法抵擋神所定計劃的完成，包括被揀選者本身在內。

(5) 揀選是公義的

揀選自然暗示有一部分未蒙揀選的被造者的存在，但是神所作的選擇一定錯不了，因為祂本性公義，就必沒有不公平的事。祂所作的事一定有充足的理由，但祂對被造的人不負有解釋或作交代的義務。只由於唯有神所知道的理由，神的揀選必然是公正合理的。

3. 揀選的目的

以弗所第一章 3 到 14 節在原文是不間斷的一句話，一開頭就提到神如何在基督裡預定揀選基督徒，然後交代蒙揀選者所將享受的種種福分，最後提到神揀選基督徒的目的，做這一句的結束。

(1) 直接目的

神的揀選是預備動作，透過一番曲折動盪，屬於神的產業，蒙揀選之子民，終必被贖而得救，承接天上的基業。揀選的直接目的在於救贖。

(2) 間接目的

被贖之民原來是神所作成的，乃祂在基督裡創造的，為的是叫他們行各樣的善事，這完全照神預先所安排。揀選的間接目的，在於使被贖的人行善（弗二 10）。

(3) 終極目的

選民照神既定的計劃被贖，且表現出與自己身分相稱的好行為見證來，自然使發動這計劃叫萬事互相效力以達成預期目標的神得到應得的榮耀，令人讚美頌揚祂。揀選的終極目的，在於使神的榮耀得著稱讚。

討論題目

1. 神的定旨和論旨有什麼分別？
2. 神的揀選有什麼特色？
3. 基督既做揀選的神又作蒙揀選的人，這件事與基督的救贖事工有什麼關係？

第十四課 神的旨意(二)

本課繼續研討預定的題目。如前所述，揀選一定牽涉不蒙揀選或受棄絕的另一部分被造者的存在。

一· 棄絕——反面的預定

(一) 棄置教義的由來

荷蘭改革宗政府受亞米紐派的挑戰而召開多特會議（1617～8），正式以教義形式規定棄絕的道理，稱之為『棄置』（reprobation），乃從『揀選』的邏輯推演出來的結論；兩者構成雙重預定論（double predestination）。

改革宗的加爾文派如此未對亞米紐主義作出善意的回應，但由於亞米紐主義起於正視『無條件的揀選』所隱含嚴重的道德問題，有護神的動機在裡面，故為廣大的基督教社會所採納，舉凡天主教、信義會、聖公會、衛理公會以及其他衛斯理系統的教會都拒絕『絕對的棄置』，最多只接受神基於『預知』的棄置。雙重預定論固然肯定神的全能與主權，但引起對神的善良嚴重的疑難。在兩者似乎無法兩立的情況之下，亞米紐派提議用『人意志的自由』和神基於預知的預定來解釋所造成的尷尬。

(二) 改革宗對此教義的立場

在改革宗方面，加爾文本身說棄絕是『可怕的定旨』（decretum horribile），但是他認為這教義於經有據而不敢否定它。然而，在亞米

紐思想的衝擊與與刺激之下，極端的加爾文主義逐漸收斂。卜仁納（Emil Brunner）完全拒絕棄絕的教義，公言聖經中沒有一個地方說神預定人滅亡；巴特（Karl Barth）則將人滅亡的責任歸給人的自由意志，主張神棄絕人乃基於人對神在基督裡所給啓示的拒絕。這種對加爾文主義的修正，甚至加爾文神學院的院長柏可夫（L. Berkhof）也不例外。在他的系統神學裡他把棄置定義為『神在永古決定不把特別恩典賜予某些人，且爲了彰顯公義由於他們的罪處罰他們的定旨』，避開絕對的棄置，將棄置條件化爲神預知人未來將犯之罪的結果。以下介紹現代改革宗對棄置教義的處理。

棄置可從兩個層面來看：

1. 遺置（Preterition）

在預定賜下重生救恩時，由於只有神所知道的理由，沒有把某些人包括在裡面（羅九 21）。這是神主權的行動，與人的配不配無關，但因神是公義慈愛的，祂所作的決定不可能有錯誤。人不能因神遺置而控告祂不公平，因爲揀選是額外的恩典，不是當得的報酬。神不向人負有拯救的義務，遺置只是消極的不採取揀選的行動。神保持原狀不予改變，不等於傷害他，葡萄園雇工的比喻可爲佐證（太廿 1-16）。

2. 定罪（Condemnation）

基於預知懲罰那些犯罪者，不把他們包括在救贖裡面的定旨（羅九 22；猶 4）。這是神司法的行動，被動採取的因應，公平而有效。多特會議的決議不但提到遺置，也把定罪包括在裡面。定罪的教義能被理性所接受，遺置的教義則不容易被理性所肯定。前述柏可夫對棄置的定義，明顯避開遺置的觀念，以定罪的觀念來解釋。

(三)對棄絕教義的檢討

棄絕的教義是揀選的教義邏輯推論必然的結果。揀選的定旨，不可

避免地暗示棄絕的定旨。但是邏輯不能單獨成爲真理的準繩，除非有明確經文的支持。通常被提出來的經文在羅馬書第九章和猶大書中（羅九 13,17,18,21,22；猶 4），但照卜仁納的觀察，其中沒有一節提到絕對而永恆的棄絕與沉淪。

既然絕對的棄絕（棄置）缺乏明確經文的支持，基督徒就沒有義務接受它，剩下一條可行的路是照經文的明訓主張有條件的棄絕，注意棄絕與被棄絕者的罪的關係（羅九 22；十一 7；猶 4）。這就說明爲什麼連改革宗的神學家柏可夫都不以遺置而以定罪的意義定義棄絕。信義宗的和協信條（Formula of Concord）顯示基督徒就預定的教義作認真長期的探討之後，所獲得的共識：『任何得救的人只因恩典而得救，任何失喪的人只因他自己的過失而失喪。』以純理性的角度看來，這種說法首尾不一貫，前後不一致，但宗教真理的特色就在於它的吊詭性。預定的教義不能過分前後一致。畢竟，神的主權和人的自由意志的關係，是人的小頭腦所解不開的奧秘。

二·預定與墮落的關係

亞當的墮落是人第一次的罪行。到底這一件事是神所預定的，或只是神預知的對象？這問題是亞米紐爭論期間逐漸突顯出來的加爾文派內部的問題。『墮落前預定說』（Supralapsarianism）主張神先預定揀選和棄置的定旨，然後准許墮落發生，但墮落不是執行祂定旨的手段。『墮落後預定說』（Infralapsarianism）則主張神預知人將墮落，因此頒發揀選的定旨，以便救一些墮落的人。兩派的差距主要在於創造與墮落的定旨是不是救贖定旨的手段。前派認爲救贖的定旨先行於創造與准許墮落的定旨，所以墮落不是救贖的手段。後派認爲創造與墮落的定旨的確爲達成救贖的定旨而有，所以墮落是救贖的手段。前派高舉神的主

權，將神描寫為一板一眼，冷酷而缺乏人情味的絕對的主宰，後派所了解的神則是尊重體貼人，重視人的自由意志，但為人的福祉設想慈愛的上帝。前派合乎邏輯，後派使神免於受創造罪的控告。

三·對預定論的檢討

預定論所依據的是羅馬書、以弗所書、哥林多前書、使徒行傳等書中一些經文，其中有關揀選這一類經文正面支持預定論，但有一些似乎與棄置有關的經文卻造成道德上的困難。

(一)困難經文的解釋

1. 羅馬書九：13

『正如經上所說：「雅各是我所愛的，以掃是我所惡的」』。若雙子還沒生下來，善惡還沒作出來，神就已作此預定，固然神揀選人的主權性和絕對性得以顯明，神的公平性立刻成為問題。

這一節經文引自瑪拉基書的開頭（一 2,3），瑪拉基所強調的是神如何主動去愛以色列人，而照猶太人說話的習慣，為加強他的主張拿以掃當另一個極端做襯托，表示神多麼愛以色列，重點不在於惡以掃。

這一段另一節：『神對利百加說：「將來大的要服事小的」』（羅九 12）另有含義。神揀選排行小的雅各，不揀選排行大的以掃，是神的主權最生動的示範。所表示的是，神意志絕對的自由，不受限於人間『兄比弟尊』的常識。

2. 羅馬書九：17，18

『因為經上有話向法老說：「我將你興起來，特要在你身上彰顯我的權能，並要使我的名傳遍天下。」如此看來，神要憐憫誰，就憐憫誰，要叫誰剛硬，就叫誰剛硬。』

保羅所引用的是出埃及記九章十六節，從上文看來，耶和華對法老

的期待是『容我百姓去，好事奉我』（出九 13），而且祂也期待法老配合祂旨意，使祂得榮耀：『其實我叫你存立，是特要向你顯我的大能，並要使我的名傳遍天下。』（出九 16）。耶和華本來無意除滅法老，只要法老聽從祂，祂的榮耀就得以彰顯了，可惜法老剛硬不配合。所以保羅引用這一節出埃及記經文的目的，在於佐證羅馬書九章十五、六節的意思，『神是發憐憫的』。因此十八節的『神要憐憫誰，就憐憫誰，要叫誰剛硬，就叫誰剛硬』重點在於神發憐憫的主權，使人剛硬只是拿來襯托發憐憫，又是另一個以對照加強論點的例子。

3. 羅馬書九：22～24

『倘若神要顯明他的忿怒，彰顯他的權能，就多多忍耐寬容那可怒預備遭毀滅的器皿，又要將他豐盛的榮耀，彰顯在那蒙憐憫早預備得榮耀的器皿上。這器皿就是我們被神所召的，不但是從猶太人中，也是從外邦人中。』

這一段乍見之下似乎支持遺置（*preterition*）的經文，作深入查考時就知道完全不是那一回事。首先，『預備遭受毀滅』的『預備』（*katertismena*）不像『預備得榮耀』的『預備』（*proetoimasen*）缺乏代表時間上之『預先』性的介詞（*pro*），應譯為『有充分的資格』（*fully qualified*）或『適合』（*fit*）。如此，那一句話成為『可怒適合遭受毀滅的器皿』，不是不分青紅皂白地預定毀滅這器皿，它之成為神忿怒、彰顯祂權能的對象乃有充分理由的，顯然與它本身的表現有關。

其次，這器皿固然是神忿怒的對象，但在忿怒爆發之前，神總是給它充分的機會。祂『多多忍耐寬容』（羅九 22），保羅說：『你藐視他豐富的恩慈、寬容、忍耐，不曉得他的恩慈是領你悔改呢』（羅二 4），可見只要這器皿及時悔改，就可以不必一直做神忿怒的對象。儘管這器

皿適合毀滅，結果不一定遭受毀滅。

不但如此，神所要彰顯的『權能』（羅九 22）是拯救的權能：『這福音本是神的大能，要救一切相信的』（羅一 16）。甚至耶和華將法老興起來，在他身上要彰顯的權能（羅九 17）就是拯救以色列人的權能。神終極的目的，在於使『可怒的器皿』成為『蒙憐憫的器皿』，而這蒙憐憫的器皿是『早預備得榮耀』的。

這樣看來卜仁納所作『聖經中沒有一個地方說神預定人滅亡』的觀察，還是對的。和協信條那凡因信稱義者的得救是預定的，但凡失喪受定罪者，只因自己過失而滅亡的結論明顯是合乎經訓的。

(二)神的主權和人的自由意志

預定論的重點在於神的主權，祂有絕對的自由事先決定萬事，且必然實現所決定。照定義神是全能全知的，若祂對未來事沒有絕對的把握，祂就不是神，在另一方面，被預定的人必須被賦予自由意志。因為若神沒有把自由意志賜給人，人就不必為自己行為的後果負責，神也沒有理由追究人的罪。但是擺在眼前的問題是神的主權和人的自由似乎不能相容。被神預定，人就談不上自由，人有自由，神的預定就不一定實現。要解決這問題，有兩條路線可以走：

1. 純粹用邏輯解釋

能夠讓理性滿意的說法，是用預知解釋預定。神預先知道某些人將憑自由意志背逆祂而行惡，所以祂就憑祂的主權棄置他們；神也預知某些人將憑自由意志順服祂而行善，且選擇歸依祂，所以祂憑祂的主權揀選他們。

這解釋路線不是沒有困難。一來，神若因預知人將行善或歸依祂而揀選他，人的得救便是憑個人的成就，『出於自己』（弗二 8,9），神只是肯定人的表現，不合乎因信稱義的原則。二來，神的主權一旦受制

於人的表現，便缺乏絕對的自由，無法維持神性的權威。總而言之，這是犧牲神主權的解釋。

2. 照經訓解釋

神的主權是絕對的，祂掌握被造者的心思意念與行動（腓二 13）。祂無條件預定某些人的揀選（弗一 4-6），拯救他們，但這些人憑自由意志作出來的恰巧與祂的預定的旨意相符合（弗二 10）。至於如何達成這符合，卻是只能用信心理解的奧秘。

依據明確經訓，揀選可用神無條件的預定來解釋，但是棄置和人的犯罪，不能如揀選的道理說是神無條件預定的結果，因為這會造成嚴重的道德困難。果然經訓明確暗示棄置是祂預知的結果，不完全排除邏輯的解釋。

(三)罪的出現與神的旨意

合乎邏輯的預定論若不是承認神是罪的作者，就得承認神准許罪進入人間。既然神的准許也是預定的，預定論仍然脫不了使神成為罪的作者的指控。然而，預定和罪入侵人間都是於經有據的道理，信聖經的基督徒當然必須都予以肯定，但這樣一來，他必須能夠說明為什麼神仍然是公義良善的。

1. 正確把握罪的性質

追究罪是不是從神來，乃由於誤以為罪是一種可傳遞的本質。罪是一種關係的破壞，不是什麼本質，是人的意志對神旨意的反抗，出於具有道德性的被造者自由的意志。罪既然不是撒但傳給人的邪惡，就無從追溯到神身上去。

2. 罪是必要的邪惡（necessary evil）

即使罪出於自由意志，仍必須回答為什麼神准許罪發生。神的確准許罪發生，但這不是神不善：

(1) 罪有教育作用。無惡就不知何為善，無罪就不知何為義。

(2) 神故意讓被造的人經歷罪，讓他有機會珍惜原以為理所當然的神前地位和與神無阻的契通。

(3) 罪使高貴的心靈為克服它而奮鬥。這種試煉使靈命進步。

(4) 神尊重人的自由意志。神不願意做暴君，創造無能力犯罪的傀儡。祂甘願賦予人服從或反抗的自主能力，寧可讓人即使犯罪也憑個人自由的意願離開罪惡，主動心甘情願地歸服祂，成為愛祂的人。這種自動自發的愛才是祂所喜悅的。因為如此尊重人取捨的自由，神才沒有刻意防範罪的發生。

以上這些理由足以說明神為何准許罪出現。

(四) 預知與預定

活在時間裡，對只擁有有限時間的人而言，他只能把時間分為過去、現在、未來去瞭解它。因此才會想出『預』知和『預』定這種表達法。若我們記起神是創造時間、超越時間的限制、完全掌握時間的至高主宰，就立刻明白用預知或預定來形容神的作為，註定是詞不達意的。不錯，聖經中有預知與預定的詞語，但這只是聖經作者向聖經讀者溝通的時候，讀者所能立刻看懂的表達法，儘管這是活在時間裡，生命有限的人不可避免的管見。

其實神既然是全在於時間中的主，根本無所謂預知或後知，祂是『全知』的神，對過去、現在和將來都瞭若指掌；既然祂同時是全能的主，也無所謂預定或不預定，無論揀選或不揀選，創造主有全權對被造者作任何安排（羅九 20,21），所以與其說神預定，不如說神『全定』。神對過去、現在、未來和宇宙中一切人、事、物都擁有絕對的控制權，但神也是良善、慈愛、公義的上帝，所以祂所作任何決定或安排都絕對錯不了，只是祂沒有義務向被造者樣樣透露其原委罷了。我們只要有信

心，就能心安理得地接受這奧秘。

至於預知與預定的先後關係，亞米紐派說神依據預知作預定，加爾文派倒說預定是預知的基礎，但既然神超越時間，祂對萬事的把握不是循序漸進，乃是即刻而整體的，根本不應該區別預知和預定在神心中形成的先後次序。神憑全知和全能預定，而預知包括在全知裡，所以預知和預定是同步發生的（徒二 23；彼前一 20），兩者之間可以說有『同限同存』（*coterminous*）的關係。

(五) 棄置與神的良善

絕對預定的棄置顯然與神的良善有衝突，但預定棄置在聖經中完全找不到依據，不像預定揀選、稱義、重生與聖靈更新的絕對性有經文的支持（羅八 30；多三 4,5）。神只預定人得救，不預定人犯罪；神是拯救的作者，憑祂攝理實現呼召，使人得榮耀，但祂不是撒但的背叛，以及人的墮落、不公義的情況或未蒙揀選者罪行的作者。神的作為始終是積極而正面的。

以揀選之邏輯的必然而言，我們必須承認某種形式的棄置存在的事實，但是這與神的良善並沒有衝突，因為這裡有神奧秘的運作和安排。天使長背叛神而成為撒但是出於他的自由意志，以後他憑私欲暢所欲言，與神唱反調。其餘墮落的天使和背逆神的人也孜孜為己，隨心所欲，但奇妙的是這些違抗神的存在者，不知不覺中成了神的僕人，做執行神隱藏之旨意的器皿，因為神以人所無法領悟的方式使『萬事互相效力』，使他們的邪惡也在神達成祂永遠計劃時發揮執行祂旨意的作用。儘管神沒有干涉他們的自由意志，他們仍然無法逃出神的掌握。罪人的惡意和神的美意互相配合，成為神的定旨，耶穌基督的被出賣和受審釘死是這真理的奧秘最好的詮釋。神憑祂的全知和全能所預定的事，竟然與被造者不受干涉的意志作出來的事不謀而合。神不用影響他們，神的永遠計

劃照樣實現。神還是良善的，即使有人遭受棄置，責任完全在於他的自由意志，神不必為他負責任。

(六)預定的定旨正面的意義

神作預定的意圖是正面的，如揀選、呼召、稱義、使選民得榮耀，正是祂所預定達成的目標。預定的道理所強調的是神的計劃性。神不是臨渴掘井，頭痛醫頭、腳痛醫腳的上帝，祂並沒有在人墮落之後才開始計劃如何去拯救墮落的人，卻在還沒有創立世界以前就計劃好在基督裡的揀選與救贖（弗一 1-10）。

二十世紀神學的泰斗巴特對預定的道理有精闢的討論，值得介紹。他在原則上肯定預定論，主張預定表示神在揀選、啓示與呼召上有絕對的主權，但對預定的含義提出獨特的解釋。首先，預定不意味神照人所不知，也不可知的決定，揀選一些人予以拯救，讓其餘的人滅亡。原來揀選或棄置，並不以個人為對象，但個人是揀選或棄絕的競賽場。神的預定有兩面，它一面定人的罪：以天生的亞當子孫而言，人以罪人的身分站在神面前。在此關係裡，神在原則上棄置他。預定的另一面是揀選人：同一個人在基督裡蒙呼召，故在創立世界之前，他已註定被揀選。那麼，什麼決定這個人的揀選或棄置呢？關鍵在於個人的抉擇。神的預定使人遭遇神來啓示，這危機逼他作抉擇，若他對神的呼召以信心回應，他就是神本來意圖要他做選民；若他沒有回應，他就停留在棄置的地位上，身分仍然是個罪人。其實以人的本色而言，他始終是配受棄置的，以神的心意而言，他始終是配蒙揀選的，只是無條件的赦免和完全的棄置隨時等候他去選擇。因此以掃他可以成為雅各，雅各也可能成為以掃。但決定個人之選擇的關鍵是他的信心。揀選以信心為依據，棄置以不信為依據，然而，人的信與不信在乎神的旨意，因為信心是神所賜的。所以在面對預定的定旨，我們站在奧秘的門口。

批評巴特有亞米紐思想是很容易的，但批評者卻提不出比巴特的主張更面面俱到，令人首肯的解釋來。

以上第十三、十四兩課有關神定旨的討論到此告一段落，但對定旨的含義仍有待澄清之處。不可顧名思義把它看成一成不變的原則，若定旨絕對不容許絲毫的改變，那麼神豈不成為事奉這不變之定旨的僕人？如此主客顛倒，預定論就成為宿命論，禱告祈求也成為多餘。主耶穌親口教導信徒祈求，舊約聖經也記載摩西的代禱使耶和華回心轉意（出卅二 9-14），神還是宇宙中的最高權柄，祂的旨意決定一切，而祂不受祂以外任何勢力的限制。個人認為『預定論』改稱『神定論』更合乎實情。

討論題目

1. 神的棄置是否公平？棄置人的神是否良善？
2. 比較加爾文派和亞米紐派對預定與揀選的立場。
3. 討論神的主權與人的自由意志的關係。

第十五課 神的創造

定旨的討論，自然導致其執行的討論。定旨的執行應該從創造談起，因為創造不但在時間上最早，也是一切神來啓示的肇始，沒有它，人的宗教生活與道德生活也無從發生，先談創造最合乎邏輯。

一· 創造總論

正確的創造觀是重要的，因為它幫助信徒瞭解其他教義，幫助他們分辨基督教與其他宗教的區別，消除基督教與科學之間的緊張，維護健全的基督教信仰。

(一)關於創造的經訓

1. 創造的作者

創造是三一真神的作為。在舊約中通常不作區別（創一 1；詩九六 5；賽卅七 16；四四 24；四五 12；耶十 11），新約中就指出子參與創造（約一 3；來一 10），其實舊約中也有詩篇指出神發出祂的靈，人們便受造（詩一〇四 30）。創造來自父神，透過子神，藉著聖靈而實現。

2. 創造的發源

創造不是如黑格爾（Hegel）所設想身為靈的神照正、反、合的原則自我發展的『辯證的超升』的必然產物，卻完全出於神自己所喜悅的旨意（啓四 11；弗一 3-11），憑祂絕對的自由意志來創造。

3. 創造的方式

神的創造是從無造有（*creatio ex nihilo*，羅四 17）。固然神也可

以用已造的材料造出前所未有的生命形態，祂第一次執行創造工作時，的確沒有借用已存的材料。進程神學（Process Theology）主張神不是從絕對的『無』創造，乃從『混沌』造出萬物（J. B. Cobb, Jr., & D. R. Griffin, *Process Theology*, p.65, 1976）。這是斷章取義，不是面面顧到的解經法。從無造有的『無』，也不是海德格（Heidegger）所謂『能抵擋存在的形而上的實在』（*Being and Time*, 1962），卻是一無所有的『無』。艾因斯坦（Einstein）那已被證實為真理的公式『能量等於質量乘光速的平方』（ $E = MC^2$ ）是從無造有之教義有力的佐證。既然能量和質量是可以轉換的（原子彈的爆炸所證實），全能的神當然可以憑祂無窮盡的力量創造天地和其中一切的被造。

4. 創造的範圍

神並不是只造萬物中的一部分，而把另一部分留給邪惡勢力去造，如祆教的二元論所設想的。我們不必爲了護神的動機將罪或惡的來源歸給惡神或撒但。神創造了宇宙中全部的存在：『起初神創造了天地』。『天地』不是指天和地而已，乃意味『涵蓋一切』的成語。『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）。

5. 創造的態度

神是盡心的上帝，祂創造天地時毫無保留地造出祂最滿意的世界來，所造的都是『他看是好的』（創一 4,10,12,18,21,25,31）。馬太福音稱天父是『完全』的（太五 48），這『完全』的原義是『徹底執行』，『完全』乃翻譯其結果，若我們從過程的角度來翻譯它，便是『盡心』，果然神盡心創造世界，盡心創造人（以獨特親密方式，創二 7），爲救贖人而盡心，甚至親自道成肉身，爲贖罪而捨命。

6. 創造的目的

神創造最直接的目的是向擁有神形像的人啓示祂的存在和作為（羅

一 19,20)，也就是說在於創造有能力領受神的啓示的人，讓他們認識祂。

神創造終極的目的，在於使認識神的歸榮耀給祂（詩十九 1-6）。保羅指責那些明知有神而不榮耀祂的人（羅一 21），耶穌基督教導門徒在禱告時要以榮耀歸神為結束（太六 13）。為達成神創造的目的，祂逐步執行既定的永遠計劃。

7. 創造的種類

(1) 屬靈的存在

從舊約中的啓示我們可以歸納出服事神的屬靈存在者的被造乃早於有形世界的創造（創三 24；賽十四 11-14；結廿八 11-14）。他們可附身於有肉體的存在身上（創三 1；太八 28-34），但基本上他們是純屬靈的存在者。

(2) 屬靈又屬生理的存在

人是屬靈的存在者，因為他擁有神的形像；人也是屬生理，有肉體的存在者，因為神用塵土造他。人的存在跨越靈界和物質界。

(3) 屬物的存在

屬物的存在照本身意識能力可分為礦物、植物和動物三種。動物的意識能力最明顯，植物中大部分品種的意識能力沒有那麼明顯，但有一些品種（如含羞草和各種捕蟲植物）的意識能力就較為明顯。至於礦物的意識，照人的認知似乎完全缺乏，但當代德國神學家亥姆（Karl Heim）在所著『基督教信仰與自然科學』中指出人沒有資格斷定礦物沒有意識。的確，我們只能說若礦物也有某種層次的意識，人是無法覺察到的。說不定地球有它的意識，只是不為人知而已。經文中有一些擬人法的表達，如『天哪，要聽！地啊，側耳而聽！』（賽一 2）或『諸天述說上帝的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段』（詩十九 1），固然我們不可

以照字面解釋，但也不可抹殺掉神將某種意識賦予所謂無生物的可能性。

8. 創造的階段性

在未開始創造這宇宙之先，三一真神始終是『作事』（約五 17）的神。由於神的本性是不變的，所以天地的創造不意味祂從無作為的階段進入有作為的階段。那麼，為什麼祂等到『起初』（創一 1）才開始創造呢？答案是，在創造人所認識的天地之前，神有自由去創造不同的天地和次元，甚至不同種類的時間，只是祂不負有非向人啓示不可的義務，因此人不得而知而已。這種創造以前的創造不是單純的『永遠的創造』（俄利根的觀念），人不可以用『時間無限的延長』去理解。畢竟它屬於完全不同的空間與時間境界。

在神創造我們所處的這宇宙時，祂創造了我們所認識的時間和空間。創造乃『與時間同時』（cum tempore）發生，不是『在時間裡』（in tempore）發生。這宇宙有一定的存續期間，到照祂美意所預定的時候，『那日天必大有響聲廢去，有形質的都要被烈火銷化，地和其上的物都要燒盡了』，舊的天地將被新天新地所取代（彼後三 10-13）。

(二) 非啟示的宇宙起源之理論

1. 二元論 (Dualistic Theories)

古希臘的畢達哥拉斯（生於公元前 582）將構成宇宙的原質（*arche*）設想為無形的靈和有形的物質兩種。兩種同為自存永存，神乃是純靈，完美而良善，物質則不完美而邪惡。類似的想法出現於波斯的祆教裡：世界裡諸多的現象都起因於同為永存的善神亞胡拉馬慈達（Ahura Mazda）和惡神阿利曼（Ahriman），善神代表光明，帶來福祉、平安、和諧及喜樂，惡神帶來罪惡、疾病、騷亂及死亡。柏拉圖著名的理型論（Idealism）深受畢氏的影響，主張形而上理型界的靈才是

實在的，而形而下的物體不過是形而上之理型的影子而已。

二元論以宇宙起源的理論而言，對起源的追究是半途而廢的，因為無法說明二元的起源，只武斷地予以肯定而已。純粹以哲學揣摩而言，二元還可以追溯到一元的起源。至於物質永存的觀念不過是想當然耳的猜測而已，它和已被事實所證實的能量等於質量乘光速之平方（ $E = MC^2$ ）的真理不符合。

2. 發射論（Theories of Emanation）

凡是泛神論的系統，都以發射論解釋神與萬物的關係。神是萬物的本體，萬物從神發射（流出）而有，離神越近位階越高，離神越遠位階越低。諾斯底主義設想從神發射出一定數目的靈性遞減物性遞增的愛安（*aeon*），由最低的愛安造出物質世界，使純靈的神得以避免直接與邪惡的物質發生接觸。新柏拉圖主義則設想由無名、純一、良善的『一』，如同太陽發出陽光般的發射神性的『心智』；心智渴望與真理合一而發出『心靈』，而宇宙是三者最後發出的產品。

發射論就其神觀而論，違反神的不變性。本質能如此改變的，不配稱為神。這種神與被造之間絕對的區別被取消，缺乏神的超越性。更何況萬有既然從神而發出，神便是惡的來源，缺乏神的良善性。

3. 進化論（Theories of Evolution）

進化論有哲學的、生物的以及混合型的，都是無法證實的假設。哲學的進化論以黑格爾（Hegel）為代表。神是靈，靈是思想。神照正（*thesis*）、反（*antithesis*）、合（*synthesis*）的思考原則不斷從事『辯證的超升』（*dialectic ascendancy*），如三位一體的父（正）、子（反），聖靈（合）代表絕對者本身的發展，道成肉身也是正（神性）、反（人性）合（耶穌基督）發展的結果，同樣的心（正）與物（反）發展成『人』（合）。整個宇宙是絕對者神不停發展的過程。黑格爾的體系儘管對後

代產生鉅大的影響，但它充其量是過分簡單化，以偏蓋全和瞎猜。

生物的進化論以達爾文（Darwin）為代表，詳細的討論和批判將在人論項下予以處理。

混合型的進化論以法籍天主教古生物學者德日進（Teilhard de Chardin）為代表。首先，他肯定進化的概念，說進化老早就已經不是假設（*hypothesis*）如今已成為所有的假設所必須滿足的『知識的一般條件』（*a general condition of knowledge*）了。然後他主張萬有中存在着有機的互相關聯：從最低的存在形態到最高的存在形態，萬物之間存在着著一脈相傳，如編織品一般構成整體的相互關係。這關係就是向既定目標直線發展的『進化』。在進化的過程中，於幾個轉機發生重要的突破，由於產生質變而擁有新的特性，原來簡單的變成複雜的。這過程，從頭到末了受神的控制，始於『正生』（*Orthogenesis*），發展為『宇宙之生』（*Cosmogenesis*），然後生成『生物之生』（*Biogenesis*），由此進化出『心智之生』（*Noogenesis*），到時候滿足時就出現『基督之生』（*Christogenesis*），而這宇宙終將達到那『基督極致』（*Christomega*），使萬有歸於基督。以上的過程都由基督在內裡帶領，經歷由低而高各種不同的層次與階段，而到關鍵點就發生道成肉身。目前基督還繼續帶領著『正生』的過程，一直進化到『基督極致』點，造成超位格的未來宇宙。

就神而言，祂是宇宙過程的『主動活氣』（*active 'elan*），繼續不斷地從事永不止息的創造活動。神並不是靜態的，祂在祂的吸力和被造者的思想遭遇情況下，不斷地處於改變祂自己的過程中，藉『宇宙合一的量』（*quantity of cosmic union*），神的光彩變成更亮，更豐富。祂為本身而言經常是完全的，但為被造者而言祂無止息地繼續生出來，而與世界構成相互成全的關係，所以也可以說神藉創造世界成全祂自己。

就基督而言，祂是進化過程的創始者，也是進化的宇宙唯一的中心。基督是始，基督是終，祂是原則，也是目的，是基石，也是房角石。基督是豐盛者，也是充實者，祂使萬有達到其巔峰，將意義與方向賦予世界，使世界首尾一貫。基督和進化構成互補，祂擁有『進化神』一切基要的資格。

德日進的構思頗為宏偉，也能合理解釋宇宙的起源、進程與結局，可惜如此處於改變過程的神，缺乏絕對性與超越性，根本不是神。在他系統裡的基督是虛構的，不是聖經中的耶穌，而且十字架與救贖被割捨，稱義、重生、成聖、復活都全部失去意義。既然一切都處於進化的過程中，他的系統也永遠處於進程中而永無完成的一天，故不足為準繩。這系統與其說神學，不如說是一種宗教哲學。

(三)神的創造性

創世記第一章第一節的『創造』（*bara'*）是『強調主動未完成式』（*piel imperfect active*），可譯為『向來一直在創造』（*had been creating*）。在未創造人所認識的天地之前，神已經是俱有創造本性的上帝，不可能無所事事，終日呆坐著。祂必定始終不停進行各種創造活動（約五 17）。神大可以創造不同於世人所認識的時間、空間、次元、人類或其他存在者，只是祂沒有義務把祂所作的事全部啓示給世人。

我們也不能說六日的天地創造之後神就結束了創造工作。第七日的安息只是『中止』而不是『終止』，因為一週七天是週而復始的。我們看見神仍然不斷創造靈魂給要生下來的嬰兒。照天文學家所觀察而得的『紅色移位』（*red shift*）現象來判斷，這宇宙正處於不斷膨脹的過程之中，可是太空中的氫氣卻始終保持一定的密度，可見氫氣繼續不斷被造出來。最合理的推論是這氫氣是全能的神所創造的。創造是永不止息的屬神的活動。

二·屬靈存在者的創造

神所創造屬靈的存在者通常稱為天使。

(一)天使的稱呼

1.『受差遣者』

『天使』是譯經者用以翻譯舊約的『瑪拉克』（*mal'ak*，創十九 1）和新約的『安格勒斯』（*angelos*，路一 13）的中文名詞，原意是為某種使命『受差遣者』，所以不是專用以指屬靈存在者的名詞（如伯一 14 用此詞指『報信的』）。然而譯為天使還是恰當的，因為他們是為某種任務受神差遣的使者。

2.神的眾子

嚴格說神是獨一的上帝，只有一位獨生子，祂不可能有眾多本性與祂相同的兒子。稱天使為『神的眾子』（伯一 6；詩八九 6）乃強調他們發源於神，屬於神的層面。

3.服役的靈

希伯來書指天使奉差遣為那時要承受救恩的人效力（來一 14），稱之為服役的靈。

4.聖者

稱呼天使為『神的眾子』的詩篇八十九篇同一文脈中也稱呼天使為『聖者』（詩八九 5,7），強調他們屬於神聖之上帝的層面（申卅三 2）。

5.守望者

但以理書中聖者與守望者構成平行（但四 17），既然聖者是天使，守望者也就是天使。兩名詞在同一文脈中也連用為『守望的聖者』（但四 13）。

(二)天使的特性

1. 屬靈的

天使是純屬靈的存在，沒有肉體，所以用不著地上生物藉以生殖的手段——性行爲（可十二 25）。

2. 被造的

天使雖然是屬靈的，有位格又有智慧（弗三 10；彼前一 12）但不是自有永有，無始無終，只是被造者之一，所以不可以拜天使（西二 18）。

3. 負有道德責任

天使如同人被賦予自由意志，能順服神，也會背叛祂，所以必須爲自己所作的抉擇負道德責任（彼後二 4；猶 6）。

4. 蒙揀選

神使用天使來執行祂的目的，所以有的天使是蒙揀選的（提前五 21）。雖然神只創造好的天使，既然他們有自由意志，就有可能墮落如同人，所以他們也如同人蒙揀選。

(三)天使的組織

天使的數目不明，只知道有眾多天使（太廿六 53；啓五 11）。

1. 有能力的天使

“基路伯”啓示神的君尊、大能與榮耀（出廿五 18）。他們所護衛的是神的聖潔而不是神的本身（創三 24）。無論在伊甸園、會幕裡或在聖殿裡，他們是聖潔的守護者。

2. 有地位的天使

撒拉弗是神貼身的侍者，他們不但讚美神，且隨時預備好接受祂的差遣，全本聖經中只出現於以賽亞書第六章。“基路伯”有能力，撒拉弗有地位。

3. 有階級的天使

有位的（*thronoi*）、主治的（*kyriotetes*）、執政的（*archai*）、掌權的（*eksousiai*）、有能的（*dynamos*）等歌羅西書（一 16）和以弗所書（一 21）中對天使的稱呼，提示他們的階級。

4. 天使長

比較突出的天使是加百列和米迦勒兩位天使長。在聖經中只此兩位擁有專名，可能是神前七天使中之二（啓八 2）。加百列是報信的使者（但九 21；路一 19,26），米迦勒有大能，爲神爭戰（但十 13,21；啓十二 7）。兩位天使似乎有尊貴的位分（但八 16；猶 9），被稱爲天使長。

(四)天使的工作

1. 讚美神

這是天使最明顯的工作（伯卅八 7；詩一〇三 20；一四八 2；賽六；路二 13,14；啓五 11,12）。

2. 爲信徒效力

天使搭救敬畏神的人（詩卅四 7），保護他們（詩九一 11），引導屬於神而去世的人（路十六 22），爲一個罪人的悔改而歡喜（路十五 10）。

3. 保護小孩子

固然天使是保護小孩子的（太十八 10），但每一信徒都有保護他之天使的說法於經無據（徒十二 15 只表示當時有人如此相信，但這不是明訓），渲染這說法會墮爲天使崇拜。

4. 服事神

天使既然是神來的使者，服事神便是天使最基本的工作。

(五)邪惡的天使

1. 起源

神只創造有自由意志的天使來服事祂，但有一些天使顯然墮落了（彼後二 4；猶 6）。墮落的原因沒有清楚經訓的支持，但從以賽亞書（十四 12-15）和以西結書（廿八 11-17）的暗示，原委似乎是驕傲，自高自大。至於天使的行淫，必須以靈意（不守本位）來解釋（猶 6,7），因為天使是屬靈的存在，根本缺乏性能力（路廿 35,36）。

2. 邪惡天使之首

撒但是邪惡天使之首，首先出現於舊約聖經中（亞三 1,2；代上廿一 1；伯一 6；二 1,4），但原來此詞是指『對頭』的一般名詞（撒上廿九 4 譯為『敵人』），後來轉化指『神敵』。在新約中『撒但』的使用很普遍，耶穌和使徒們都用它來指神敵之首（太四 10；路十 18；徒廿六 18；提前五 15；啓二 13），其別名有『魔鬼』（啓十二 9）、『控告者』（啓十二 10）、『龍、古蛇』（啓廿 2）、『亞坡倫』（啓九 11『亞巴頓』）、『這世界的王』（約十二 31）、『這世界的神』（林後四 4）以及『空中掌權者的首領』（弗二 2）。撒但是罪的肇始者（結廿八 16），眾惡之首（約八 44；啓十二 9），以破壞神的工作為職志（太十六 21-23），要詭詐（約八 44；林後十一 14），有超自然能力但非全能（太十二 22-29），註定滅亡（啓廿 10）。

討論題目

1. 神為什麼要創造？
2. 神的創造是不是已經停止了？
3. 撒但是如何開始存在的？

第十六課 世界的創造與神的攝理

神創造了屬靈的存在，也創造了屬物的存在。還沒有談神如何創造物質世界之前，先介紹科學家就所發現的事實而建立的各種宇宙起源的學說。

一· 自然科學的宇宙起源論

(一)大爆炸（霹靂）說（Big Bang Theory）

天文學家賈謀（George Gamow, *One, Two, Three, ... Infinity*, 1960）所提出的理論。大約在 100 至 150 億年前，只有 10 的負 24 次方立方公分（ 10^{-24} cm^3 ）的空間裡，存在著密度大得無法想像與形容的原質。它在短短 10 的負 44 次方秒（ 10^{-44} sec ）的時間之內，藉著密度快速的波動，變成可區別時間、空間和物質而繼續膨脹的領域。這領域在開始之初，於 10 的負 33 次方秒之內膨脹了 10 的 43 次方倍，速度超過以後 100 億年的膨脹倍數，乃一次超級大爆炸，如此形成的宇宙仍處於繼續膨脹的過程中。

(二)穩定狀態說（Steady State Theory）

何以勒（Fred Hoyle, *The Nature of Universe*, 1955）所提理論。宇宙裡物質的密度始終是均一的。氫原子保持每一立方公分裡 0.000001 公克的密度。鑑於紅色移位暗示宇宙在膨脹之中，他設想物質不斷被造出來，維持宇宙密度的穩定。宇宙非由大爆炸而成，卻由持續的創造活動而成，星雲就是由新創造出來的物質濃縮而形成的，而且星雲在宇宙中

的分佈應該是均勻的，使宇宙處於穩定狀態中。

(三) 脹縮擺動宇宙說 (Oscillating Universe Theory)

奧畢克 (Ernest Oepik, *The Oscillating Universe*, 1960) 主張照艾因斯坦 (Einstein) 的公式 ($E = MC^2$) 計算，宇宙在 100 到 150 億年前開始膨脹。現在仍處於這膨脹的過程中，但速度已經逐漸緩慢下來，再過 50 至 100 億年，宇宙的體積達到極限時就開始收縮，到宇宙體積最小的時候重又開始膨脹。這擺動的過程可能已經繼續很長一段時間了，往後也可能無限久地繼續下去。

(四) 修正的脹縮擺動宇宙說

也可以叫做修正的穩定狀態說，乃前述的何以勒修正自說後所提出。奧氏說的脹縮擺動，必然逐漸失去動力，振幅越來越小，終必完全停止下來，進入穩定狀態，物質的密度保持均勻。然而，在無限大的宇宙中，別的區域裡的星雲團會開始類似的密度脹縮性變化，一如上述的情況，所以宇宙中經常有保持穩定狀態的區域和脹縮擺動的區域同時並存。

以上各種天文學上的學說都不在追究宇宙起源之終極因，而是對生成過程的敘述，但頗能佐證宇宙乃上帝之創造的論點。

二·基於聖經的各種創造說

創世記第一章第一節的天應該指人的肉眼看得到的天，地應該指太陽系裡的地球。

(一) 字面解釋說

愛爾蘭的主教烏社爾 (James Ussher of Armagh , 1581-1656) 將

出現於聖經中全部的年代加起來，得出神創造天地發生於離開耶穌被釘 4,036 年前的結論。劍橋大學的副校長萊特弗 (Lightfoot , 1602-1675) 照此推算，主張創造週發生於主前 4004 年 10 月 18 日至 24 日，亞當的創造則在 10 月 23 日上午九點正發生。此派到十九世紀有史密斯 (William Smith) 和萊亞勒 (Lyell) 的大力提倡。

這種將創造的次序和細節完全照創世記第一章的字句來解釋的字面主義，顯示對聖經的性質與科學可憐的無知。

(二) 洪水說 (Deluvialism)

十六到十八世紀的地質學家陸續發掘了埋在地層裡的許多化石。當時不少學者以為化石是挪亞大洪水中死滅的生物所化成，乃推出洪水說。此派也是字面解釋派之一，仍然相信主前 4004 年的創造觀。

到十九世紀，地質學家不得不放棄此說，因為越來越明顯的是，地層現象乃穩定壓力長期作用的產物，不可能在不到一年的時間內發生。化石的證據也不與一年的洪水相合；(1) 化石的種類比現存生命的種類還多；(2) 越下層的化石生命形態越單純，越上層的則越複雜；(3) 同一地區出現單一種類的化石；(4) 藻類的化石有二十億年前的，軟體動物也有六億年前的。這與字面派不到六千年前的創造，差距太大了。兩種資訊不可能都對，其中一方一定錯得很厲害。

(三) 重造說

(Gap Theory ; Creation-ruination-recreation Theory)

保守派不得不肯定地質學所發現漫長時間的結果而產生的妥協說中，以十九世紀的篇伯 (G. H. Pember) 為代表人物。創世記一章 1 節記載神所創造完美的世界；2 節卻記載了受託管理世界的天使長造反，世界隨著遭受神審判之後的墮落世界；第三節以後整章記載主前 4004

年神照字面的六天『重造』的世界。2節與3節之間可能存在著相隔幾十億年的時間，所以地質學的發現和經文的記載得以調和。

此說對不少保守派的基督徒頗有吸引力，可惜困難重重：

1.此說主張第一節的動詞（*bara'*）才是真正的『創造』，以後在第一章中使用的動詞（*'asah*）只是『造』。如此支持重造說的確巧妙，可惜第21節『造』出大魚，所用的是與第一節相同的動詞（*bara'*），兩動詞的區別無法維持。

2.由於第二節的『空虛混沌』相同於耶利米四章23節的『空虛混沌』，此派主張第一節創造時已有城邑，到第二節時被拆毀（耶四26為佐證）。照此說法不得不承認亞當不是人的始祖，因為有城邑必有人住。所引起有關原罪論神學上的困難是無法克服的。

3.此派將第二節第一個字（連接詞）譯為『但』（*but*），但舊約中其餘地方此詞都以『而』（*and*）的意義使用，此說顯得以私意害經意。將同一節裡的『是』（*be*動詞）強譯為『成為』（*become*）也缺乏說服力。

由於以上這些困難，我們認為此說並不可取。神不可能使祂對人的啓示被讀聖經的人誤解達三千年以上。若這麼重大的災禍果真發生過，神不可能將所有的聖經作者蒙在鼓裡。更何況此說把第一章神壯大雄偉的創造說成小規模的『改裝潢』（*small scale remodeling job*）。整章的最高潮一下子出現於第一節，其餘整章是反高潮，可能嗎？

(四)重復災變說（*Successive Catastrophe Theory*）

此說意圖給予化石與地質足夠的形成時間，彌補洪水說的缺憾，代表人物有庫維爾（*Curvier*）和阿格西茲（*Agassiz*）。創世後洋水輪番浸淹陸地，每一次都有動植物被泥沙所埋，成為化石。水退之後，動植物又在陸地生長，這種過程長期反覆發生。最後在幾千年前發生一次聖

經所記的大洪水，形成現存的地質狀態，使現存形態的動植物繁殖起來。

重復災變說未能合理說明化石現象：

1.有一些化石只能在特別的地層裡找到。若地層乃大水浸淹的結果，被埋的動植物在種類上不可能有這種選擇性。

2.化石在不同的地層由下而上，有規則地逐漸複雜化。重復的大水淹埋動植物時不可能對其高低生命形態有選擇性。

此說不但有嚴重漏洞，且與創世記的記載不能符合，充其量是一種創造說而已。

(五)新洪水說（*Neo-Deluvialism*）

此說對一年之久的洪水所產生的作用提供新的解釋，以普萊斯（*G. M. Price*）為代表人物。神在幾千年前才創造地球，到挪亞洪水時大浪以時速一千哩的速度沖走動植物。當每一波的大浪失去速度時，泥土和動植物體便沉殿下來，而水壓和上層泥土的壓力，造成一層層的地層、岩石和化石。這些化石代表洪水前動植物的分佈與生態。人類則逃到最高的山上去而最後被沖走，所以只能在最上層的地層找到人的遺骸。地層是一年洪水的產物。

此說如同重復災變說，無法說明化石分佈的選擇性，而且無法說明化石的種類比現存的生命多出許多的事實。照烏社爾的算法，創世到洪水只不過1,600多年，此說顯然不合理。至於人類逃到最高山上的說法則近乎幼稚。當時的人因為不信挪亞的警告，所以拒絕逃。即使他們逃，在時速一千哩的大浪之前，誰有機會逃得掉？

1,000呎的海水蒸發後，留下0.7呎的石膏。以蒸發速度世界第一的死海一年蒸發10呎海水的標準來推算，美國德州西部和新墨西哥現存1,500呎厚的石膏層，必須由50,000呎的海水蒸發500,000年才能形成。

洪水說和新洪水說所共同主張創世至今只有 6,000 年的看法，與事實正面衝突。

(六)地質日說 (Geologic Day Theory ; Concordism)

由兩位著名的地質學家丹拿 (Dana) 和杜桑 (Dawson) 所提出。本說意圖肯定神的創造和地質學的發現，將兩者加以調和。他們雖然不相信達爾文的進化論，但承認化石就其發展的方向而言，指向一個向上的方向，因此提出漸進創造說，主張神在創造過程的每一階段都作過直接的干預。

地質日說主張創世記第一章的六『日』，概略地代表地球的地質(也是生物史)上的『期』或『紀』。5 節的『日』不可能指 24 小時的『日』，因為太陽到 16 節才出現。可見『日』是『期間』的隱喻。畢竟希伯來人對時間的看法和表達，一向是模糊的。創造『日』有開始(晚上)和結束(早晨)，如同地層有明顯的界限。神用物理與化學做工具，分階段逐步執行創造，完成計劃。

此說用意雖佳，且有奧古斯丁的支持(他說創世記第一章的『日』太偉大，太崇高，乃神所分的『日』，不是太陽所分的『日』)，可惜地質學與生物學和創世記的記載並不嚴密符合。創世記的記載缺兩棲動物；未有太陽先有植物；昆蟲的原文是『爬的東西』，含義不明確。『日』顯然以普通常識的意義使用，當時的聖經作者與讀者不可能以『期間』的意義理解『日』。作者不可能把當代讀者所不懂的科學概念，藏在古代希伯來辭彙裡。

(七)直接啟示說 (Pictorial Day Theory)

庫爾茲 (J. H. Kurtz) 和魏茲曼 (P. J. Wiseman) 所提出。本說提醒讀者，創世記是為達到神學目的而寫的宗教性著作，不可受試探去追

究科學上的細節。教父時代早就有人看出創世記的記載不是單純照時間的次序，乃部分照題目，部分照邏輯而寫的，應注意的是亞當到第六日最後才被造，不可能看到未被造之前創造的實際過程，所以創世的六日是圖畫般啟示給人知道的『日』。庫爾茲認為神用異象讓人看到一幅接一幅的創造圖畫，魏茲曼卻不同意，主張神將內容指點告訴摩西，因為異象說會引起無法回答的『異象何時結束，歷史何時開始』的問題。此說的重點在於，神用六天分單位啟示創世的事實，而領受啟示的人並沒有記下創世正確詳盡的次序。神如木匠，受啟示的人如孩子，當木匠告知孩子某房子是他蓋的，他一定不會向孩子交代所用全部建材的名稱、材料準確的調度、建築各階段所需人工、監工、機器、技術的細節以及施工的次序。同樣的，神只是要讓人知道萬有都是祂所創造的，祂無意要求聖經作者記下創世全部的細節。

直接啟示說注意到健全的解經要避免字面主義和斷章取義，強調創造的目的不可被創造細節的探討所模糊：創世記第一章消極的目的是禁止拜偶像，積極的目的在於啟示神崇高的威嚴、智慧與權能。此說認為作者故意省略神『如何』造天地，而說：『神說……事就成了』，彰顯有魄力的神主權的作為。

此說立場平衡：既不排除科學的成就，卻也相信神超越的大能。他們肯定宇宙的秩序性，對創造次序有獨到的見解。

(八)局部創造說

此說以化解聖經與地質學之間的緊張為目的，以史密斯 (John Pye Smith) 為代表人物。他認為對猶太人而言，第一節的『地』只能指神指定給他們居住的一片土地，而且他們一定不知道地是球形的。六日的創世指局部土地的重新安排，以供人類居住，範圍包括北自高加索山脈、裏海與韃靼，南至波斯灣與印度洋的一塊地。2 節指這一部分的世

界成爲空虛混沌。3 節以下所記乃這一部分世界的局部創造，其中被造的動植物乃指只與人發生關係的物種，其被造的時間離開現代並不久。地質學所發現地球漫長的時間，乃局部創造以前的事。聖經所記載，並不是全球或世界的歷史。

局部創造說對猶太人地理觀的見解頗有見地，適合解釋創世記第二章的記載，但說被造的動植物只是與人類發生關係的物種，乃憑空想像，缺乏事實支持。此說也降低第一章的魄力，與重造說一樣使宏偉的創建成爲小規模的改裝潢。

(九)理想時間說 (Pro-chronic Theory)

葛瑟 (P. H. Gosse) 爲避免聖經與科學的衝突，想辦法限制科學主張之範圍的學說，其代表性著作叫做『肚臍』 (*Omphalos*)。神不可能只創造嬰孩、蛋和幼苗。祂的創造必須是生命循環的過程 (雞生蛋、蛋成雞) 中達到某一成熟階段的樣子。因此被造的生命雖然實際上沒有經過成長，看起來一定像經過成長過程。亞當有沒有肚臍？照理沒有母親的他不需要臍帶，但他一定有肚臍，必須與經過自然生長過程的常人完全一樣。同理，大樹被創造出來時一定有年輪。

可見創造牽涉兩種時間：一種是『真實』時間 (Dia-chronic time)，真正消耗時間；另一種是『理想』時間 (Pro-chronic time)，即被造者立即出現時，看起來好像是的時間。亞當被造時，其真實年齡是零歲，但其理想年齡大概是 30 歲。地球的真實年齡也許是 6,000 年，但其理想年齡可能是 50 億年 (化石代表理想時間)。

理想時間說在邏輯上無可指摘：神創造時的確必須使被造物看起來比實際的年齡大。但此說的缺點是沒辦法告訴我們如何去分辨真正經過時間的被造和只有古老外貌的被造，缺乏實用性。

(十)詩歌說

此說雖然不是奧布萊 (W. F. Albright) 所提出，但主要依據他的思想。創世記第一章是一首史詩，照希伯來文學的手法以思想押韻：第一天對第四天，第二天對第五天，第三天對第六天。由於敘述時所用的是詩歌言詞，經文的記載與科學所發現的任何事實不構成任何衝突。畢竟創造故事是寫給科學前時代 (pre-scientific era) 的人看的宗教文獻，以當時而言，創世記的記載是對世界真實的看法，但它與現代科學不相干，因爲所提的不是科學上的細節。創世的故事所要傳達的信息是：萬有乃由一位充滿善意，設想週到的全能神所創造，所以這一位創造神才是世人唯一敬拜的對象 (暗示不可拜任何被造)。

詩歌說合乎歷史背景，且能說明創世故事和科學上的發現之間根本沒有任何出入。此說也能合理解釋第一章和第二章兩套創造故事中創造次序上的出入：第一章是史詩，第二章以人的創造爲焦點，交代神與人的關係以及人在世界中的任務與角色，且以被造的亞當之視界所及的次序加以敘述。

三·神的攝理 (Providence)

神基於祂的先見，預定了對被造萬有一套的永遠計劃。當神憑祂的智慧與權能，使萬事互相效力來執行祂旨意時，祂所施於被造者的照顧、保護、安排以及對萬有絕對的統治，叫做神的攝理 (本書避免使用『護理』。因爲國人已廣泛用『護理』指 nursing)。

攝理可分爲一般攝理 (general providence) 和特別攝理 (special providence)。前者指神對宇宙中萬有 (包括未蒙恩的人) 一般性的控制，後者指神對蒙恩得救者的照顧。攝理可細分爲保存、協力、治理和異常的攝理：

(一)保存 (Preservation)

被造的人固然擁有主動自發的自主性，他們既然非自存，便有先天各種限制，以致心有餘而力不足。因此神積極以特別行動支持並維護他們的生存（申卅三 12,26-29；羅十一 36；來一 3），如同祂積極創造他們。保存主要以位格者為對象，為達到保存的目的，神甚至遷就人（出卅二 7-14）。要注意的是，保存並不是理神論式的純粹藉自然律的運行與配合使人在世界中得以生存下去而已。

(二)協力 (Concurrence)

在創造時乃從無造有，所以神完全不需要人的協助，但在執行攝理時，神樂意讓人參與，使人做祂同工，透過人達成祂的美意（出四 10-12）。主耶穌所吩咐往普天下去傳福音，使萬民做祂門徒的命令，充分顯示人在攝理中所擔任協力的角色。

(三)治理

為達成神所預定的目的，祂對萬有行使絕對的統治（詩一〇三 19）。祂的治理是普世性的（詩廿二 27，28），且以主權者的身份執行，為的是使祂的國降臨，使祂的旨意行在地上，如同行在天上（太六 10）。祂的治理配合被統治者的特性，對自然界用自然律治理，對人心則以聖靈感動帶領（腓二 13；羅八 14）。

(四)異常的攝理

異常的攝理專指神蹟（miracle）而言。神蹟指神直接的作為（祂可能使用非超自然的手段），乃彰顯神大能（*dynamis*）的記號（*semeion*）。使眼見的人驚奇（*thauma*）。神蹟有神學意義，將水變酒（約二）表示耶穌超越『質』的限制，是質的主宰；醫大臣之子（約

四）表示祂是支配『空間』的主宰；醫好三十八年長病者表示祂超越『時間』（約五）；五餅二魚的神蹟表示耶穌是『量』的主宰（約六）；耶穌履海表示祂超越自然律（約六）；醫好生來瞎眼的表示耶穌是命運的主宰（約九）；叫拉撒路復活表示耶穌是生命的主宰。五旬節的神蹟與巴別塔的语言混亂遙遙相對，表示原來背叛神而語言分化的人類，如今雖然說不同的語言，卻有盼望在復活的基督裡一條心，合而為一。

然而，廣義而言，預言和道成肉身（尤其是藉處女降生）都是神蹟，一個沒有見過耶穌的人接受聖經啓示，信靠祂而蒙恩也是神蹟，這些都是神為達成祂永遠計劃的攝理。

討論題目

1. 重造說有何嚴重的困難？
2. 檢討直接啓示說。
3. 檢討詩歌說。

第十七課 人從那裡來？

本課按世界的創造，談人的創造，進入『人論』（Anthropology）的探討。

一．不同的人觀

人對本身的理解與把握頗為分歧。

（一）機械人觀

人是達到某一種目的有用的工具，只在受利用期間有價值。軍國主義把人當做戰爭的機器；帝國主義、法西斯主義和納粹主義把人當做侵略的工具；共產主義把人當做生產的工具；奴隸制度把人當做工作的機器，都把人當作消耗品，人性完全不受尊重。所謂『人』指的是『別人』。

（二）動物人觀

人不過是動物王國的一員，其進化的過程與其他動物完全相同，只是進化的程度最高而已。基於這種瞭解，行為主義派的心理學拿動物做實驗品，將實驗得來的結論應用在人的身上，以動物的本能與衝動來理解人。他們認為人的行動可以用條件反射來解釋。主張賞（積極的加強）與罰（消極的加強）是控制與訓練人的方法，這是故意抹殺掉人與其他動物之間存在著靈性與道德性鴻溝的過分簡單化。

（三）性慾人觀

奧地利的猶太裔心理學家弗洛伊德（Sigmund Freud）設想人最基

本、最強的慾望是性慾，人的行為完全受制於潛在意識裡面的性衝動。他把人格分成三個層次：(1)潛在意識（Id），乃本能衝動和慾望沸騰的大鍋；(2)自我（Ego），人格中有意識的部分。來自潛在意識的衝動在『自我』裡尋求實現，透過『自我』與外界接觸；(3)超我（Superego），乃父母給子女之行為規範與約束的內在化，對人格的衝動與感情的檢查機構，使『自我』把它表達出來時有所修正。潛在意識的衝動中，最強的是性衝動（Libido），無論何時何地都在尋求慾望的實現。人的各種行為是性衝動的疏導、修正或昇華。性衝動仍然是最決定性的人格因素，若不讓它適當的發洩，會導致適應不良的異常人格。

固然性衝動的本能是很明顯的，人還有同樣強的自我保存本能和『重要感』（sense of importance），獨以性衝動解釋人的行為是以偏概全。

（四）經濟動物人觀

動物人觀的一種，但主張人為自我保存，集中關心於人生物質需要的滿足。人只要有確保食衣住行的安定，就能達成人生的目標。馬克思的共產主義是經濟動物人觀的典型。其唯物辯證論發展出唯物史觀，純粹從經濟角度申論奴隸制度經過封建制度到資本主義制度的演變，以宗教信仰般的武斷，斷定將生產手段和器具國有化的共產制度，有取代資本主義制度的必然性。共產主義實現後，必然出現的無階級社會裡，人們將各盡所能，各取所需，社會的惡必消弭於無形，天下必祥和太平。

這種標榜無神主義的偏見，對人性的本質完全盲目的偏激社會正義觀，在其大本營蘇維埃聯邦實驗國家計劃經濟七十年之後，終於導致蘇聯於1991年底的崩潰，證實了共產主義只不過是一場高貴的夢。照唯物辯證法，註定被社會主義所取代的資本主義仍然屹立不動，突顯黑格爾辯證法的一廂情願。

(五)荒謬人觀

此說為無神的存在主義者如羅素（B. Russell）、沙特（J-P. Sartre）、卡繆（A. Camus）等人所提倡宣染人生消極面的人觀。此派哲學家德格（M. Heidegger）說：人間父母未徵求本人同意，就把子女生下來讓他們在充滿敵意的世界中，孤苦伶仃地等死。這說法頗能反映荒謬人觀的消極精神。人生本質上是荒謬的，各種外來力量，無論是天然的人為的（颱風、地震、洪水、暴政或人謀不臧），不是懷有敵意就是願人死活地任意擺佈他，使他感覺無助、不安、空虛、徒勞、身不由己甚至感覺絕望。原來人的起始、成長、成就、盼望、恐懼、愛惡、信等，不過是原子偶然排列的巧合而已，無論是個人或人類整體，都緩而穩定地走向確實的毀滅，人類一切的成就終必隨著太陽系必然的死而歸於烏有，而且無論善惡，無一倖免。

這些存在主義者是人生的病理學家，觀察深入而有事實做依據，出人生困難的實在，可惜他們盲目地拒絕超自然主義，提不出解決困的藥方，只是一批無前途可言，憤世嫉俗的犬儒而已。

(六)自由人觀

人本主義者（humanists）主張個人自由乃人性最基本的特性，必需為自己所作抉擇的後果負責。不可用遺傳、心理習慣或社會限制藉口，逃避自己的責任。人所真正需要的，不是行動的意願或能力，是足以令人做賢明選擇的資訊。只要有足夠的資訊，沒有什麼內在的難足以阻止他作正確的抉擇，採取行動。奴隸制度和極權主義剝奪人的自由，最要不得。政府應該採取放任的自由競爭經濟政策，無為而治寧可自由而犯錯，不要缺乏選擇自由卻免於窮乏。

我們必需肯定自由人觀對個人抉擇之權利的重視，但惋惜其一廂

願及對人類能耐的高估，即過度的自信。即使擁有足夠的資訊，人仍然可能作出無法挽回的錯誤抉擇，天有不測之風雲，人有旦夕之禍福，人根本不是自己生命與命運的主宰。

(七)社會人觀

奧登（Thomas C. Oden）認為人基本上是社會動物，人和其他動物最大的區別在於其社會性。不懂得和其他社會成員交往相處的人，缺乏充足的人性，還沒達到人生應有的目標。個人人格是由他所牽涉的各種人際關係來塑造。人道不在乎固定而可定義的人性，卻在乎個人與別人社會關係的網路。人倫關係的圓滿才是人性的成全。

社會人觀強調以社會性的程度判斷個人人格的成熟度，是有見地的，但以社會性區別人與動物卻不符事實：螞蟻和蜜蜂的社會性之強，比人有過之而無不及。

以上各種人觀都以部分事實為依據，有的人觀也能滿足人生某一面的需要，但都是以偏概全的『一察觀』，沒有抓到真正的重點。

(八)基督教的人觀

基督教看人是神的傑作，祂最滿意的作品，神為達成祂在人身上的目的，精心設計人。

神照祂的形像造男造女，所以人有與神溝通的能力。地上被造萬物中，唯獨人有能力存心與創造他的主保持個人間的溝通關係，能夠響應祂。只有人能認知神，知道祂對他所期待的是什麼，只有人有能力愛神、敬拜神、順服神。人這種響應神的能力，使他成為神最佳的同工，協助神達成重建宇宙新秩序，救贖宇宙中被造萬有，建設新天新地的目的。人的被造實在不是偶然的。

在另一方面，神為了確保祂的同工——人在地面有意義的生存，作

了週全的安排，滿足人肉體的、心理的、社會的、以及屬靈的需要。正確的人觀，其關鍵在於認清楚創造主與人的關係、人被造的地位以及創造主對他的旨意。

除了地上的生存之外，人還有未來更高次元的榮耀生命的盼望。神設想周到，還顧全人永恆的需要。

二·人起源的理論

神創造了一對男女，所有的人類都是他們的後裔。對這事件如何發生的解釋，形成各種人起源的理論。

(一)自然進化論 (Naturalistic Evolution)

第十九世紀的達爾文 (Charles Darwin) 所首倡。他理論的重點如下：

1.低等的生命形態經過漫長的時間逐漸進化出高等的生命形態出來。所有的生命都展現進化的某一階段，其中達到最高階段的是人類。

2.進化是弱肉強食、優勝劣敗、適者生存的事實所造成。

3.進化的過程中發生過甚多次的突變，有利於生存的突變，其特性被遺傳下來。

進化的理論乍聽之下合乎常識，很容易接受，但深入探討就顯出許多漏洞：

1.現存的生命形態，仍然包括最低等到最高等的。為什麼低等的生命形態沒有被淘汰掉？例如長頸鹿的脖子長若是因為牠成功於吃到更高處的樹葉的結果進化出來的，為什麼其他吃樹葉的動物沒有餓死淨盡？

2.所有的非脊椎動物，如三葉蟲、水母、海綿、蠕蟲、腹足類、頭足類、棘皮動物等，忽然在古生代最下層的寒武紀（五億九千萬年前到

六千五百萬年前）大量出現，與寒武紀下面的地層形成斷絕，缺乏進化的連貫。所謂『缺環』（ missing link ）不只存在於人類與類人猿之間，事實上有千千萬萬的缺環。

3.缺環不應該只就化石證據來認定，它必需現存。照進化的原則而言，生命越原始越容易受淘汰，缺環卻都不是最原始的。既然比它們更原始的生命都現存，缺環應該在現存生命中尋找，但事實上缺環還沒有人找到。

4.古生代（包括奧陶紀、志留紀、泥盆紀、石炭紀、二疊紀）、中生代（包括三疊紀、侏羅紀、白堊紀）及新生代（包括第三紀、第四紀）的眾多地層中，有的地層中的化石所代表的生命完全滅絕，有的地層中的化石所代表的生命則現存。這種中斷現象與進化論不能相容。

5.人類無論是白種、黑種或黃種都可以通婚生子，可見人類只有一種。照進化論推理，應該進化出無數種人類才對。

6.事實證明『物種』（ species ）與不同『物種』之間有鴻溝。馬與驢交配所生的騾缺乏生育能力。甚至番鴨和香鴨交配而生的『土生仔』也沒有生蛋的能力。這些事實與進化論背道而馳。

7.進化論適合說明一部分可觀察的現象，但無法說明很多事實。生存於同一環境的海底生物為何不趨同（ convergence ）？為甚麼展現千奇百怪與適應環境毫無牽連的造型或圖樣（如頭部有鼻樣突起而酷似人面的魚，或身上奪目的光彩構成工整幾何形圖案的魚）？以理論而言，進化論是言之成理，可惜事實並不照邏輯推論發生。

8.進化論的推論只限於生物演化的過程，但無法說明生命和物質的原始，所以構不上人類起源的理論。

9.進化論解不開蛋白質和 DNA 的相互關係所構成的難題。照進化論，不是蛋白質先進化出來，就是 DNA 先進化出來。眼前的事實卻是

生命同時需要蛋白質和 DNA 的存在。沒有蛋白質，DNA 就無法傳遞遺傳資訊，而沒有 DNA，蛋白質就得不到如何串連氨基酸的資訊。這事實是進化論的死胡同。

(二) 理神論式進化論 (Deistic Evolution)

詹柏 (Robert Chambers) 在 1844 年提出，神首先擬好關於大自然及其中所有礦物、動物和人類的一套藍圖，在規定好自然律之後，創造了最原始的物質，然後讓這原始物質照自然律進化下去，以致產生原始的生命，這生命又照自然律進化出人類。神除了原始創造之外，讓萬有照祂所預定的過程，循自然律發展出來而避免作任何的干預。神是萬有間接因，進化才是萬有的直接因。

理神論式進化論除了將原始因歸給神之外，其餘論點都與自然進化論相符合，故有相同的漏洞與困難。此說卻與經訓不符合，如『各從其類』(創一 21,24,25) 以及神關心萬事、主宰萬事(詩一三九 1-16) 的真理相違背。

(三) 有神進化論 (Theistic Evolution)

現代基督徒科學家戴大衛 (David Dye) 所提出，類似理神論式進化論，但對神在創造過程裡的肯定更多。神用祂已造的物質創造了生命，然後在進化的某些階段，就既存的生命形態作超自然的干預，修改了進化的過程。神造第一個人時，乃利用原存已高度進化的某一種靈長類動物，將靈魂賜與牠，使牠變成有靈的活人。人的靈魂是神直接創造的，但牠的身體是進化的結果。

有神進化論是神學對科學妥協的產品，其優點是與科學上的發現沒有衝突，另一方面此論肯定始祖的靈魂乃神所直接創造，故在神學上與保羅的原罪觀也沒有衝突(羅五 12)。其缺點就是不能完全與經訓符

合：創世記二章 7 節的『塵土』不得不解釋為既存動物象徵性的表達，但如此一來解釋原則就不首尾一貫，即亞當照字面解釋為真實的人，『塵土』卻用象徵解釋。不但如此這『塵土』與第三章 14 節的『終身吃土』的『土』原文完全相同，故不能容許象徵的解釋。如此一來此論創造人的方式就與經文的記載有衝突了。

(四) 漸進創造論 (Progressive Creationism)

此說為在美富勒神學院 (Fuller Theological Seminary) 當過院長的卡內勒 (Edward J. Carnell) 所提出。神的創造是創新的創造工作配合祂行在物種內部漸進的過程裡的行為。神在相隔可能很長的幾個時點，作了創新 (de novo) 的創造。這不只是就原存的生命作修改而已。新的生命形態固然與原存的生命形態有類似之處，但所不同的部分純粹是創造的結果，所以可以稱為新創造的生命。

在這些特殊時點的創造事工之間，發生進化的過程，但這是種內進化 (intrakind development ; microevolution)，如馬與狗的大小不同的品種是進化出來的。到人類出現的階段時，神就直接而創新地創造了人：神沒有從低一層次的動物來改造牠，卻不但造人靈魂也造人身體。祂用『塵土』造人，可能是當時的讀者所能理解的，生動具體地表達『身體構成因素之來源』的說法。

漸進創造論相當成功地調和聖經的創造記事與進化論，限定進化的範圍，不但對進化的事實給予肯定，也維護了創造的信仰。對『塵土』的解釋優於有神進化論，但必需主張第二章 7 節的『塵土』以特殊意義使用。

(五) 一次創造論 (Instantaneous Creation)

波溫 (Borden P. Bowne) 所提出，其實是人之創造的『字面解釋

說』。神以一次的行動，在短時間之內（可能是六天）創造了萬有。此說的特點在於創造的直接性和所用時間的短暫性。神完全不用生物學的過程，創造也不分段，而創造時也未用既存材料（生命形態），各從其類地創造。

一次創造論被批評為其短暫的時間與生物學的證據格格不入。其實辯論創造所費時間的長短是沒有意義的，因為神超越時間，不受時間的束縛，祂看一千年如一日，一日如一千年（彼後三 8），用二十億年創造生命和用一秒鐘創造，完全沒有兩樣。但此說主張神在創造各物種時完全未用既存材料，乃將束縛加在神身上，妨礙神的自由。這種武斷使本論受虧損。

討論題目

1. 檢討荒謬人觀。
2. 批判自然進化論。
3. 你贊成那一種人類起源論？提出你贊成的理由。

第十八課 神為何創造人？

本課探討神創造人的目的。

一、人受造的神學意義

(一) 人是創造之冠冕

人是超級理性照計劃執行創造的結果。人是唯一照神形像創造的被造者（創一 27），不要說別的動物，連天使都沒有被稱為照神形像造的。

人被造的方式是最獨特的（創二 7）。柯度納（Derek Kidner）說神創造人時的姿勢簡直是『親嘴』（kissing），展現神對人特別的尊重。

人受神器重，做一神之下，萬物之上的受託管理萬有者，高高在其餘被造之上（創一 26,28）。

(二) 人有獨立自主的人格

人的獨立自主的能力是神所賜的，但不是絕對的。人的行動身不由己（羅七 15,19），他不是自己的主人，但人有獨立管理支配萬物的能力（創一 26），也有自主替活物起名的能力（創二 19），更有能接納不同性別者的人格（創二 21-23）。人這種特性，就是神親自設立婚姻制度的基礎（創二 24）。

(三) 人的有限性

首先，人不是自存的。人是因為神有造人的旨意，且予以執行，才

開始有其存在的，所以人的存在也不是必然的。人並不是在這現實宇宙中，不可或缺的存在。

其次，人乃被造，不是從神流出（神的一部分），故人與神之間有一條鴻溝。人永遠不會變成神，永遠需要敬拜和禱告的對象。

最後，人有必要的限度。人受時間的限制而必死（來九 27）；在空間方面人受重力和體能的限制，且無法同時存在於兩處；人受腦力的限制而無法不謬。然而，有限性本身不一定導致犯罪，反而是不接受有限性的事實，才導致始祖的犯罪（創三 5,6）。人必須接受自己的有限性，心甘情願順服神的帶領，因為人的有限性，出於神的旨意。

(四)神為啟示自己而造人

神不但是創造的上帝，祂也是啟示的上帝。祂把人造成祂的形像，其理由之一是為賦予他領受神啟示的能力（創二 16,17），若沒有領受啟示者存在，神的啟示行動將毫無意義。神為了達到祂啟示自己時有人能認識祂的目的而創造人。

(五)神為擁有愛的對象而創造人

神的本性是愛（約壹四 7-16），而愛的特色在於把自己的得失完全置之度外，專為所愛的對象的益處設想，即虛己利他。道成肉身與贖罪是這特色最有力的表達（羅五 8）。神為了擁有能夠接受祂之愛的對象而創造人。

二·人與神的關係

人在宇宙中處於各種關係之中，其中最重要的是他與造他的神之間的關係。

(一)人依靠神而存在

『萬有都本於祂，倚靠祂，歸於祂』（羅十一 36）。人非自存而以神為本，他的存在溯源於神；人賴以生存的一切，如陽光、空氣、水和食物都不是人所能自造，卻全仰賴神提供，人依靠神而活；人在地上的生理生命結束之後，仍然要歸於他所本的神。

(二)人為榮耀神而活

人既然是神所造，他的生命乃是神暫時借給他使用的，祂仍然擁有對人的所有權。那麼人活在地上，就不是為他自己的緣故（如為享受或為暢所欲言），乃是為神的緣故，為榮耀祂而活（羅一 21；四 20；十一 36；十五 5,6；林前十 31）。榮耀祂有間接和直接兩種方式：

人遵行神的旨意（羅十二 1,2），別人就因為看見他的好行為，而將榮耀歸給他在天上的父（太五 16）。

人也應當直接用詩章、頌詞、靈歌彼此對說，口唱心和地讚美主、感謝主（弗五 19,20），以敬拜來榮耀神。

(三)人為供神使用而被造

神在宇宙中，特別挑選人做祂的器皿，來達成祂永遠的目的。原來在永世裡，全宇宙是神的主權所及的範圍，也就是神國。但一位天使長背叛神而成為撒但，至今仍然霸佔宇宙中部分的統治權（弗二 2；太八 29）。為了光復失土，神創造人來做祂的幫手，做祂重建宇宙新秩序的同工。所以人不是為成全自己而得救，卻是為做神器皿，供祂使用而得救。得救的人服事祂，行祂旨意（羅十二 1,2），以福音拯救落於撒但圈套的亞當子孫（徒廿六 18），同得天上基業（弗一 11），同心合意在神帶領之下建立新天新地（啓廿一 1-7）。

三·人與別人的關係

(一)四海之內皆兄弟

耶和華從一本造出萬族的人（徒十七 26），世人同為一位真神的子女，所以不分種族，都是親戚。別人基本上是同舟共濟的伴侶而不是敵手。

(二)同為亞當子孫

亞當墮落而陷全部的子孫於原罪之中，也使他們有分於他的敗壞，造成生來的罪人，以致人類互相爭鬥，彼此殘殺，使世界歷史血跡斑斑。原來應該是同伴的人類，事實上使彼此成為對立相抗的敵人。這不當的關係，在第二亞當耶穌基督裡有盼望得以化解，恢復原來的和諧親睦。

(三)認清人在神前分際

無論是多麼偉大的領袖，人總歸是人，人類的相互關係中，千萬不可高舉任何宗教領袖到在人們的心目裡足以取代神地位的地步，搞英雄崇拜而被野心分子牽著鼻子走。創世記第一章的中心信息就是只應敬拜造物主，不可拜偶像，而拜偶像就是英雄崇拜最墮落的形態。

(四)不可歧視種族

種族歧視是迄今普遍的事實，墮落的人很難超脫這種要不得的心態。無論是就人類學或社會學而言，學界都趨向於一元說。從心理學看來，所有不同的種族擁有共通的道德性、宗教性、本能、傾向、衝動和慾望。生理學也提供人類原本是一元的證據，因為不同的種族都可以通婚生子，而且不同種族之間唯一的區別是黑色素（melanin）的多寡而已。挪亞的三個兒子閃、含、雅弗不是黃種、黑種和白種人的祖先（一

個爸爸怎可能生出黃、黑、白種的三種兒子出來？），乃是三種古代語言系統的發源。挪亞對含的兒子迦南的咒詛（創九 25）不可當作歧視黑種人的依據。

經文中很多反對種族歧視的記載：

1. 迦南人喇合和摩押人路得做救主耶穌的祖先（太一 5）。
2. 主耶穌不歧視敘利亞腓尼基族的希臘女人，醫治她女兒的鬼附（可七 24-30）。
3. 羅馬籍百夫長的僕人蒙主醫治（太八 5-13）。
4. 彼得在硝皮匠西門家的屋頂看到異象，明白主不但接納猶太人，也接納外邦人做基督徒（徒十 9-16，34，44-47）。
5. 保羅不但對自己同胞，也向外邦人傳福音（徒十七 22-31）。
6. 隔斷猶太人和外邦人的牆，已被耶穌基督的十字架所拆毀（弗二 14-16）。

(五)不可歧視女性

在新約時代無論是羅馬人或猶太人，都只把妻子看成財產的一部分。當時的女性的確受男性的歧視，保羅為了福音的緣故而順應時代，避免造成不必要的反彈或引起不必要的誤會而有表面上歧視女性的教導（林前十四 34；提前二 12），因為以當時的需要而言，強調女性解放而影響拯救靈魂的聖工是本末顛倒。

照經訓，女性的地位並不比男性低：

1. 不但是男性，女性也擁有神的形像（創一 27；五 1,2）。
2. 女性擁有與男性平等的地位。『配偶』（'ezer kenegedo）的原義是『與他相配的幫手』（創二 18），而『幫手』在詩篇中譯為『幫助』，用以稱呼神（詩卅三 20）。另一處『你必戀慕你丈夫，你丈夫必管轄你』（創三 16）可譯為『你必戀慕你丈夫，你丈夫也和你一樣』，

因為『管轄』（*mashal*）有『像……』或『類似』的含義。這一段的經意是亞當必如夏娃戀慕自己的配偶，也如夏娃受『勞苦』（*'ezeb*，創三 16 譯為『苦楚』），兩者所受的待遇完全一樣。

3. 主耶穌關心女性，如撒瑪利亞的婦人，抹大拉的馬利亞和馬大、馬利亞兩姊妹都蒙祂特別的關懷與幫助。耶穌不把她們看成『女人』，卻把她們看成『人』。

4. 保羅的普世主義不但不分種族，也不分性別（加三 27,28）。

5. 在神的國度中，祂興起女性作領袖，如米利暗、底波拉、以斯帖、百基拉等人。

(六) 關懷窮苦有需要的人

舊約律法的精義可濃縮為盡心愛神以及愛鄰舍如己。

1. 關懷有需要的人是神的旨意。耶和華用拯救以色列民出埃及，脫離奴隸生涯，來示範人要幫助有需要的人。

2. 耶和華特別關懷窮人，最早的社會主義精神出現於舊約經卷中（出廿一 2；廿二 25；廿三 6,10,11，利廿五 8-17,39-40；申十四 28,29；十五 9）。

3. 耶穌本身生在窮苦人家（路二 24 對照利十二 6-8），過的是窮苦的生活（太八 20），也最關心窮人（路四 18,21；七 22；太廿五 34-36），做基督徒的模範。

(七) 關懷老年人

人之所以異乎禽獸，其因素之一是人能尊重年老體衰，已無實用價值的老人。耶和華吩咐人要尊敬老人（利十九 32）。無論是舊約或新約聖經裡，要人尊重老人是神一貫的旨意（箴廿 29；賽四六 4；弗六 1-3；彼前五 5）。

四·人與其他被造的關係

人是被造之冠，但不是唯一的被造。所有的被造都受神的嘉許和重視（創一 4,10,12,18,21,22,25,31）。

(一) 同為被造

人和其他動物同在第六天受造，所以動物可稱為人的遠親，生命一同受自神。除了動物之外，植物、礦物或其他有生無生之物，都沒有例外地來自神。人與其餘被造的距離，比人與神的距離還來得近。

(二) 人必須愛護其他被造

要維護原始森林，保護稀有及瀕臨絕種的動物，防止海洋、河川及空氣的污染，維持生態的平衡。神不但關心人類，也同樣關心其他的被造，所以保護環境是忠於神，尊重神，因為這是看重祂的成就。人道主義的對象，應該把所有被造萬物包括在內。

(三) 人是萬物的靈長

儘管同為被造，萬有之中只有人照神的形像被造，只有人擁有靈性，與其他動物有斷絕之處。獨有人擁有認知神、與祂溝通、回應祂的能力，也獨有人擁有受自神的道德性，故人必須自愛，不可放縱人與動物所共有的本能與衝動。

討論題目

1. 人的受造有什麼神學意義？
2. 人與神有什麼特別的關係？
3. 人該如何對待其餘的被造？

第十九課 人性的構造

知道了人從那裡來，神為何創造人類之後，自然想知道神如何造成人性，使其異乎禽獸。

一· 神的形像

照創世記的記載，神照祂的形像創造人。顯然，人所擁有神的形像，是人之異乎禽獸的人性特點。

(一) 神的形像乃人性本質觀

看神的形像由人性本質裡的某種特質(生理、心理或屬靈的)構成。

1. 神的形像是人的身體

摩門教是此派的代表。他們主張『形像』(*zelem*) 的具體含義是『形狀』，主張『我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人』(創一 26) 意味『讓我們來造看起來像我們的人』，因為他們相信神擁有身體。

此派所依據的是最幼稚的神觀，否定掉神的靈性和超越性，連異教都不如。他們將人性貶低到動物性的水準，取消人與動物的區別。

2. 神的形像乃人的理性

早期教會中流行的看法，不注重人的生理特徵而注重人的精神特徵。所謂理性，他們理解為抽象揣摩的能力。到中古經院哲學時代，理性更多指科學實證的思考力。人最像神的特點是他的『理性』，所以理性是神的形像。

理性的確是神性特徵之一，但神性不只是理性，理性不足以代表神

性，故理性觀乃以偏概全。

3. 區分形像與樣式的神的形像觀

創世記的記載中，不但提到神的形像，也提到神的樣式(創一 26)。第二世紀起，許多神學家循這路線解釋神的形像。

(1) 第二世紀末的教父愛任紐 (*Irenaeus*) 主張神的形像指人的理性與自由意志，沒有因墮落而完全喪失；神的樣式乃一種聖靈所賜超自然的賦予，只以潛在的方式存在，有待其成長發展。可惜亞當的墮落使人裡面的神的樣式完全喪失。

分別神的形像和樣式可巧妙地解釋墮落前的人性和墮落後的人性既有連續性，又有斷絕性。不過，既然經文對形像與樣式只提而不論，任何將具體內容賦予兩者的解釋都缺乏權威性。

(2) 第三世紀的俄利根 (*Origen*)、第四世紀的亞他拿修 (*Athanasius*)、第五世紀的奧古斯丁 (*Augustine*) 和第八世紀最後一個希臘教父大馬色的約翰 (*John of Damascus*) 等人一脈相傳的看法是：神的形像指人之所以是人的特徵，神的樣式則指非人本質，可培養，也可以喪失的性質。

此期仍沿襲愛任紐的解釋原則，變化不大。

(3) 中古後期的經院哲學一面沿襲傳統的形像與樣式的區別，一面賦予新的稱呼。神的形像指人性的本質，包括理性與自由意志，未因墮落而改變，叫做『自然形像』；神的樣式指神所特賜超然的恩賜 (*donum superadditum*)，就是亞當的『原義』，這因墮落而喪失，叫做『道德形像』。

由於經院哲學家相信人性的本質自然形像，完全未因墮落而改變，合理的推論是非基督徒也擁有完整的人性，能夠考量證據，認識真理，基於真理的知識作選擇。這種主張導致自然神學：即使不藉特別啓示，

所有的人都能夠得到一些關於神的真知識。從自然神學衍生出自然倫理：不藉助神的恩典，人也能行善。這種發展將新貌賦予羅馬公教神學，導致特別啓示和神的恩典在人的救贖上關鍵性之功用的忽略，助長強調個人成就的行為主義在羅馬公教中的滋長。

(4)第十八世紀的約翰衛斯理（John Wesley）由於處於改教後時代，故不再作神的形像與樣式的區別（因為改教家以嚴謹的釋義論證兩詞是同義詞），但將神的形像分爲自然形像與道德形像，用意與精神和經院哲學完全相同。自然形像包括人的靈性、良知、分辨真理的直覺、悟性和自由意志。這部分不因墮落而喪失。道德形像指神賜給亞當的公義與聖潔，也就是『原義』。這部分就因為亞當墮落而已不存在於自然人，但藉一個人的蒙恩得救而恢復。

原義的觀念有聖經依據：『神造人原是正直』（傳七 29），分別可喪失與不喪失的人性特質，有助於解釋爲什麼墮落後的亞當的子孫和未墮落前的亞當，既有所相同，又有所不同。由於神的形像和樣式在意義上的區別於經無據，自然形像與道德形像的區別是可取的，有實用價值。

4. 不區分形像與樣式的神的形像觀

(1)改教家馬丁路德拒絕區分形像與樣式，因為他比較創世記一章 26、27 節，五章 1、3 節和九章 6 節，發現兩詞是同義詞（synonym），就只用形像一詞。神的形像指神的原義，因亞當墮落而敗壞，所留下的不過是神的形像殘破不堪的痕跡。神的形像不包括人的天賦，如理性與意志。

(2)第二代的改教家加爾文也拒絕區分形像和樣式，但把人的天賦能力和原義都包括在神的形像裡。原義包括公義、聖潔與真知識，就是屬靈特質。墮落使人完全敗壞，喪盡原義，但天賦部分未完全喪失而留下

來，所以人仍然有能力把對自己的知識和對神的知識連貫起來。人藉著知己而知神，因為祂照自己的形像造人。由於人的理性來自神的形像，人能拿自己去比神而認識神的聖潔和自己的罪。

此形像觀就聖經釋義而言頗爲健全，推翻了傳統的形像與樣式的區分，影響了後代神學對這題目的處理方式。

5. 神的形像是能與神溝通的性質

萬物中唯獨人擁有神的形像，所以神的形像應該就人所獨特而其餘動物所沒有的特性去尋找。這特性無他，乃人能領悟從神來的信息，又能回應神的能力，可稱爲『與神溝通的特質』（communicability with God）。人其他的精神特質如思考力、感情和意志等乃人與動物所共有，所不同的只是程度的高低而已，唯有能與神溝通的特質才真正是人所獨特。士萊馬赫（Schleiermacher）說神的形像是『某種感受神的能力』和『一種回應神所定理想，長成神的樣式的能力』走類似路線，但保留太多。照這一派的想法，神的形像未因墮落而完全喪失，只受損，已不完整而已。

此說合乎經訓（創四 9-15，亞當之子該隱仍能與神溝通）且擺脫掉人性到底完全墮敗（totally depraved）或不完全墮敗之爭論的漩渦。此說的好處在於既顧到人的宗教能力之普遍存在的事實，又不與經訓抵觸。

(二) 神的形像乃關係觀

新正統派存在主義神學家認爲人與神處於某一種關係時，才顯出神的形像。

1. 神的形像乃人對神的響應

卜仁納（Emil Brunner）可代表此派的看法：

(1)神的形像可分爲潛在的形像和實現的形像。

潛在的形像（*formal image*）指一種潛在的可能性，自由而有理性的人，在神面前負有為自己的行為與思想向神作交代的責任，所以他有潛在的神的形像。即使人拒絕向祂作交代，他的責任還在，因為他還是人，仍然站在神面前。

實現的形像（*material image*）指潛在形像的實現。人基於他的責任，對神作響應，就發生特殊的神人關係。人面對神的主張『你是我的』時，作出『是，我是你的』的回應，就有神的形像。

(2) 基督與天父的關係是人與天父的關係的榜樣。基督是最完全而標準的人，與天父保有最佳的關係，所以祂擁有最完整的神的形像。

(3) 除了人與神有關係之外，人也有與別人的關係。人要盡心愛神，也要愛人如己，所以神的形像也應該表現在人際關係上。

2. 神的形像是『你我』的對決

這是巴特（*Karl Barth*）晚期的主張。

(1) 如同神裡面有不同位格之間的關係，產生自我對決（*confrontation*）與自我發現，神的副本——人——反映神這特性在兩個層面，人神關係與人際關係上。這兩種關係都是『你我』的對決關係，而對決關係構成神的形像。形像在關係中實現。

(2) 神照祂的形像造男造女，表示神的形像扎根於這其他動物與人所共有的性別裡。男女關係是唯一實在的關係原則，乃被造者所彰顯神的形像。

這是罔顧人之獨特性的謬論。

神的形像乃關係觀是存在主義反本質心態最典型的表現。他們只強調神的形像存在與否（*Is it?*），但不關心神形像的本質是什麼（*What is it?*）。基於這偏見，他們避開任何永久性人性構造的討論。關係只是恆變而不穩定的狀態，神的形像怎麼可以看成如此靠不住的現象？不

錯，有了神的形像之後，的確產生人與神的關係，但關係只是結果，不是形像本身。

(三) 神的形像乃功能觀

第十六世紀的蘇西尼派（*Socinians*）所首倡，第十七世紀的亞米紐派（*Armenians*）所附和，近年來贊同者有增加的趨勢。神的形像不在人性構造裡——即人神關係或人際關係的體驗，卻是人所發揮的功能。神在說要照其形像按其樣式造人後，說『使他們管理』所有動物（創一26）。造出了人後神吩咐人『治理這地』（創一28），可見人的管理權行使出來就構成神的形像（*Racovian Catechism* 所載）。既然神是全被造的主，人對被造的管理，自然反映神的形像（詩八6-8）。另一依據是耶穌的作為平行天父的作為：如同耶穌差遣使徒到人群中去宣教，天父差遣祂最高的被造者到其餘被造者中去治理。

形像乃功能觀所獲的經文支持並不直接，那一段最自然的解釋是，神先照祂形像造人，然後把統治的權柄賜給人。功能觀也犯關係觀所犯避開形像本質之討論的毛病。

(四) 有關神形像的經訓

1. 形像與樣式是同義詞，但在形像後加上樣式（*likeness*），乃在於提醒讀者，人只是像神而已，是神的副本，不是神本身。

2. 神的形像包含『原義』的觀念（傳七29）、『能與神溝通之特質』的觀念（創四9-15）、『人的天賦本性』的觀念（由於神是靈，很容易引出其形像乃無形精神特質的觀念）。

3. 未受損的神的形像有神的不朽（*immortal*）的特色，因為死是罪所帶來的（創二17）。

4. 有了神的形像，人也獲得統治管理其餘被造的地位。

5. 神的形像這種措詞的目的，在於表達人的位格性（因為神是位格者），其受自神的權威，不同於其餘被造的尊榮與高貴性。

(五) 神形像的神學意義

合乎經訓的形像觀是人性本質觀，神的形像最合理的內容就是神的可授予屬性，如靈性、知性、感性、德性、自由意志等，其中最核心的是能與神溝通的特質。

1. 耶穌基督擁有最完整的神的形像，所以效法基督才能實現神把祂的形像賦予人的目的——在人的身上榮耀神。

2. 人屬於神，而特別受祂器重，神對人有很高的期望。

3. 人人有神的形像，未信之徒即使因亞當墮落而受損仍然有神形像的彰顯（即使拜錯對象，其宗教性顯出尋求神的意願；他們也能行善），故任何人當受尊重為神的形像。

4. 在亞當裡受損的神的形像，在第二亞當基督裡得以恢復。

二· 人性的構成因素

人性構成的理論有三重說、二重說和單一說三種：

(一) 三重說 (Trichotomy)

此說將人性分為靈、魂、體三部分，所依據的是新約經文（帖前五 23；來四 12）。希臘文經文反映古希臘人的思考模式。上古教會的教父如亞力山太的革利免（Clement）、俄利根（Origen）、女撒的貴格利（Gregory）等支持三重說，但他們所謂『靈』，指的是『理性』（Logos）。但亞坡里拿留（Apollinaris）用三重說的架構發展出來的基督論，受 381 年的第一次康士坦丁堡會議定罪之後，此說逐漸式微，被全部經院哲學家 and 改教家以及至今絕大多數主流的神學家束之高

閣，但此說在十九世紀獲得普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）的青睞，透過教會聚會所的推廣，在中國基督教界甚為普遍。

此說雖然有明確的經文依據，經文對靈魂體的性質未作任何探討，帖前五 23 將三者相提並論乃為強調信徒成聖和神保守的完美周全，未必有提倡三重說的意圖。

(二) 二重說 (Dichotomy)

此說將人性分為可視和不可視的部分，不可視的部分即靈魂，不在靈與魂之間作區分。支持此說的上古時代有亞流糾紛時正統派的主將亞他拿修（Athanasius）和大神學家奧古斯丁（Augustine），中古時代有以阿奎那（Thomas Aquinas）為首的經院哲學家，改教以後有全部的改教家以及近代與現代絕大多數神學家。

二重說的經文依據比三重說更堅強。創世記中用以指被造之亞當的『涅費細』（*nephesh*，等於新約希臘文的 *psyche*，通常指『魂』），也用以指水中的生命和地上的生物（創二 7 對照創一 21，24）。傳道書中『誰知道人的靈是往上升，獸的魂是下入地呢』（傳三 21），這一節裡『靈』和『魂』的原文同為『魯哈』（*ruah*，等於新約希臘文的 *pneuma*，通常指『靈』）。照理，指人該用『靈』，指動物該用『魂』，但創世記用『魂』指人，傳道書用『靈』指獸，可見兩詞是可以替換的同義詞，聖經本身無意區分兩詞的含義。新約希臘文中『靈』與『魂』當同義詞替換使用的情形，更加明顯：

1. 太五 3，林前四 21，彼前三 4 等處拿『靈』（*pneuma*）當『心』使用。

太十二 18，彼前一 22 等處拿『魂』（*psyche*）當『心』使用。

2. 太廿七 50（氣就『斷了』原文作『靈離開了』），林前五 5 等處用『靈』指『靈魂』。

潛在的形像 (formal image) 指一種潛在的可能性，自由而有理性的人，在神面前負有為自己的行為與思想向神作交代的責任，所以他有潛在的神的形像。即使人拒絕向祂作交代，他的責任還在，因為他還是人，仍然站在神面前。

實現的形像 (material image) 指潛在形像的實現。人基於他的責任，對神作響應，就發生特殊的神人關係。人面對神的主張『你是我的』時，作出『是，我是你的』的回應，就有神的形像。

(2) 基督與天父的關係是人與天父的關係的榜樣。基督是最完全而標準的人，與天父保有最佳的關係，所以祂擁有最完整的神的形像。

(3) 除了人與神有關係之外，人也有與別人的關係。人要盡心愛神，也要愛人如己，所以神的形像也應該表現在人際關係上。

2. 神的形像是『你我』的對決

這是巴特 (Karl Barth) 晚期的主張。

(1) 如同神裡面有不同位格之間的關係，產生自我對決 (confrontation) 與自我發現，神的副本——人——反映神這特性在兩個層面，人神關係與人際關係上。這兩種關係都是『你我』的對決關係，而對決關係構成神的形像。形像在關係中實現。

(2) 神照祂的形像造男造女，表示神的形像扎根於這其他動物與人所共有的性別裡。男女關係是唯一實在的關係原則，乃被造者所彰顯神的形像。

這是罔顧人之獨特性的謬論。

神的形像乃關係觀是存在主義反本質心態最典型的表現。他們只強調神的形像存在與否 (Is it ?)，但不關心神形像的本質是什麼 (What is it ?)。基於這偏見，他們避開任何永久性人性構造的討論。關係只是恆變而不穩定的狀態，神的形像怎麼可以看成如此靠不住的現象？不

錯，有了神的形像之後，的確產生人與神的關係，但關係只是結果，不是形像本身。

(三) 神的形像乃功能觀

第十六世紀的蘇西尼派 (Socinians) 所首倡，第十七世紀的亞米紐派 (Armenians) 所附和，近年來贊同者有增加的趨勢。神的形像不在人性構造裡——即人神關係或人際關係的體驗，卻是人所發揮的功能。神在說要照其形像按其樣式造人後，說『使他們管理』所有動物 (創一 26)。造出了人後神吩咐人『治理這地』 (創一 28)，可見人的管理權行使出來就構成神的形像 (*Racovian Catechism* 所載)。既然神是全被造的主，人對被造的管理，自然反映神的形像 (詩八 6-8)。另一依據是耶穌的作為平行天父的作為：如同耶穌差遣使徒到人群中去宣教，天父差遣祂最高的被造者到其餘被造者中去治理。

形像乃功能觀所獲的經文支持並不直接，那一段最自然的解釋是，神先照祂形像造人，然後把統治的權柄賜給人。功能觀也犯關係觀所犯避開形像本質之討論的毛病。

(四) 有關神形像的經訓

1. 形像與樣式是同義詞，但在形像後加上樣式 (likeness)，乃在於提醒讀者，人只是像神而已，是神的副本，不是神本身。

2. 神的形像包含『原義』的觀念 (傳七 29)、『能與神溝通之特質』的觀念 (創四 9-15)、『人的天賦本性』的觀念 (由於神是靈，很容易引出其形像乃無形精神特質的觀念)。

3. 未受損的神的形像有神的不朽 (immortal) 的特色，因為死是罪所帶來的 (創二 17)。

4. 有了神的形像，人也獲得統治管理其餘被造的地位。

5. 神的形像這種措詞的目的，在於表達人的位格性（因為神是位格者），其受自神的權威，不同於其餘被造的尊榮與高貴性。

（五）神形像的神學意義

合乎經訓的形像觀是人性本質觀，神的形像最合理的內容就是神的可授予屬性，如靈性、知性、感性、德性、自由意志等，其中最核心的是能與神溝通的特質。

1. 耶穌基督擁有最完整的神的形像，所以效法基督才能實現神把祂的形像賦予人的目的——在人的身上榮耀神。

2. 人屬於神，而特別受祂器重，神對人有很高的期望。

3. 人人有神的形像，未信之徒即使因亞當墮落而受損仍然有神形像的彰顯（即使拜錯對象，其宗教性顯出尋求神的意願；他們也能行善），故任何人當受尊重為神的形像。

4. 在亞當裡受損的神的形像，在第二亞當基督裡得以恢復。

二·人性的構成因素

人性構成的理論有三重說、二重說和單一說三種：

（一）三重說（Trichotomy）

此說將人性分為靈、魂、體三部分，所依據的是新約經文（帖前五 23；來四 12）。希臘文經文反映古希臘人的思考模式。上古教會的教父如亞力山太的革利免（Clement）、俄利根（Origen）、女撒的貴格利（Gregory）等支持三重說，但他們所謂『靈』，指的是『理性』

（Logos）。但亞坡里拿留（Apollinaris）用三重說的架構發展出來的基督論，受 381 年的第一次康士坦丁堡會議定罪之後，此說逐漸式微，被全部經院哲學家 and 改教家以及至今絕大多數主流的神學家束之高

閣，但此說在十九世紀獲得普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）的青睞，透過教會聚會所的推廣，在中國基督教界甚為普遍。

此說雖然有明確的經文依據，經文對靈魂體的性質未作任何探討，帖前五 23 將三者相提並論乃為強調信徒成聖和神保守的完美周全，未必有提倡三重說的意圖。

（二）二重說（Dichotomy）

此說將人性分為可視和不可視的部分，不可視的部分即靈魂，不在靈與魂之間作區分。支持此說的上古時代有亞流糾紛時正統派的主將亞他拿修（Athanasius）和大神學家奧古斯丁（Augustine），中古時代有以阿奎那（Thomas Aquinas）為首的經院哲學家，改教以後有全部的改教家以及近代與現代絕大多數神學家。

二重說的經文依據比三重說更堅強。創世記中用以指被造之亞當的『涅費細』（*nephesh*，等於新約希臘文的 *psyche*，通常指『魂』），也用以指水中的生命和地上的生物（創二 7 對照創一 21，24）。傳道書中『誰知道人的靈是往上升，獸的魂是下入地呢』（傳三 21），這一節裡『靈』和『魂』的原文同為『魯哈』（*ruah*，等於新約希臘文的 *pneuma*，通常指『靈』）。照理，指人該用『靈』，指動物該用『魂』，但創世記用『魂』指人，傳道書用『靈』指獸，可見兩詞是可以替換的同義詞，聖經本身無意區分兩詞的含義。新約希臘文中『靈』與『魂』當同義詞替換使用的情形，更加明顯：

1. 太五 3，林前四 21，彼前三 4 等處拿『靈』（*pneuma*）當『心』使用。

太十二 18，彼前一 22 等處拿『魂』（*psyche*）當『心』使用。

2. 太廿七 50（氣就『斷了』原文作『靈離開了』），林前五 5 等處用『靈』指『靈魂』。

太十 28，路十二 19，徒廿 10，彼前二 25 等處用『魂』指靈魂。

3. 彼前三 19 用『靈』指『死者』。

啓六 9 用『魂』指『死者』。

可見靈和魂是可替換使用的同義詞，而靈魂是不可分割的統一單位，乃位格所在，且不必依賴肉體而存在。

4. 人的靈魂來自神。既然祂本身沒有靈與魂之分，人也不該分靈與魂。

二重說較三重說顯然更合乎經意。

(三) 單一說 (Monism)

此說主張全人是整體，不區別靈魂與肉體，乃新正統派與聖經神學運動者所偏好，以羅賓遜 (John A. T. Robinson) 為代表。他們根據上述『涅費細』和『魯哈』的通用性，推論人的生命在希伯來文中是一個統一心理和生理的單一整體。魯賓遜 (H. Wheeler Robinson) 認為希伯來人把人格看成有生命的身體，而不是成為肉身的靈魂。生命之氣一旦離開身體，生命就停止存在，所以希伯來文中缺乏專指『身體』的字 (所以他們用原意『肉』的 *Basar* 指『身體』)。因為『人』就是『身體』，所以『身體』和『靈魂』是一回事。至於新約經文，因為保羅寫的字雖然是希臘字，思想觀念還是希伯來的，所以無論是『血氣、肉體』 (*sarx*)、『身體』 (*soma*)、『靈』 (*pneuma*) 或『魂』 (*psyche*) 都是指完整人格的同義詞。

語言學家巴爾 (James Barr) 指出缺乏名詞不證明缺乏觀念。希伯來人不至於看不出靈魂和肉體的分別。舊約時代死後下陰府的觀念，佐證希伯來人也相信肉體死後靈魂還繼續活下去。還是二重說才合乎經訓。

三 · 人靈魂的來源

一共有三種理論：

(一) 靈魂先存說 (Pre-existence Theory)

靈魂先存的觀念起源印歐族 (Indo-Europeans) 中間，古希臘的柏拉圖 (Plato) 所倡理型論是標準的靈魂先存說，影響了東方教父，尤其是俄利根 (Origen)。摩門教是現存靈魂先存派的代表。

此說缺乏經文依據。聖經中只記載耶穌的先存 (約一 1；腓二 6，7)。因為祂是真神本身，必定是先存的，但是人不可同日而言。

(二) 靈魂遺傳說 (Traducianism)

本說的必要前提是神的創造已結束，不再有什麼新創造，包括靈魂在裡面。第三世紀初的西方教父特土良 (Tertullian)、馬丁路德、德立慈 (Delitzsch)、史特朗 (A. H. Strong) 等人支持此說。這也是天主教的官方信仰立場。創世記第二章的開頭記載神歇了祂一切的工安息了，表示創造的工作到此告一段落，暗示人的靈魂傳遞的工作將由人承當。子孫在祖先之腰裡的觀念 (創四六 26 『他所生的』原文作『出自他腰的』；來七 9，10) 也暗示人的靈魂藉生育傳下來。照可觀察的事實，人的心智特性是遺傳的，而心智是靈魂的一部分，所以靈魂是遺傳的。再者，道德的敗壞性是遺傳的。罪屬於靈魂，不屬於肉體，所以靈魂是遺傳的。

靈魂遺傳說有一些不容易克服的困難：

靈魂是位格的主體，是絕對個別而不可分割的整體，靈魂的遺傳卻牽涉父體靈魂的分割。可能麼？

若靈魂是遺傳的，它到底先存在於父體或母體裡？

照傳統的，原罪乃靈魂遺傳墮落的亞當之罪性的看法，無法說明為

什麼不也遺傳歷代祖宗之罪性。

若原罪藉生育遺傳下來，基督就不可能以無罪之身生下來，也就沒有資格擔當人的罪。

若靈魂是遺傳的，就必存在於精蟲裡。每一次性交時男性所排出的精蟲平均有二、三億個以上，但其中能受孕的通常只有一個，那麼未受孕之幾億精蟲裡的靈魂必然滅亡。爲什麼神要浪費那麼多靈魂呢？

(三)靈魂創造說 (Creationism)

主張此說的有伯拉糾 (Pelagius)、耶柔米 (Jerome)、古代希臘教父、加爾文 (Calvin) 等人。本說的必要前提是神仍然繼續創造的工作。神在第七日安息只是中止，不是停止。耶穌也肯定天父作事直到如今 (約五 17)。靈魂不是身體不可分割的一部分 (創二 7，神分開創造亞當的身體與靈魂)。神是萬靈的父，靈魂都是祂所造的 (傳十二 7；亞十二 1)，即每一次母體懷胎時，神親自創造個別的靈魂。靈魂創造說符合靈魂乃不可分割之完整單位的共識。照此說基督是沒有原罪的，因爲靈魂創造說主張原罪不是遺傳的罪性，卻是亞當子孫受亞當墮落之連累所喪失，在神面前的地位 (從羅五 12-19 引出的結論)，無人父的基督自然無分於始祖亞當的罪咎責任，而無原罪可言。既然原罪不是遺傳的，此說就不必如遺傳說堅持以洗禮除去嬰孩的原罪。

靈魂創造說也有一些困難：

若說神個別將原本純潔的靈魂放進註定敗壞它的肉體裡，就間接使神成爲惡的作者。這疑難缺乏說服力，因爲神永遠的計劃，乃在於終究救贖人脫離他的罪。

若靈魂是個別創造的，爲什麼神要創造低能、白痴或殘障者？這疑難不容易回答，但從永世的角度看來，今世的幸與不幸不是決定性也不是永久性的。

靈魂創造說無法說明心智特徵的遺傳。這批評頗有份量，但擁護此說者可回答說神有權柄將與父親相似的精神特徵造給兒子。

討論題目

1. 什麼是神的形像？
2. 人性到底由那些因素所構成？合乎經訓的看法是什麼？
3. 人的靈魂到底從那裡來？討論各靈魂來源說的困難。

第二十課 罪是甚麼

講人論 (anthropology) 之後，接下來必須講罪論，因人被造後第一件大事，就是犯罪墮落，使子孫都成為罪人。

一·關於罪之本質的理論

(一)二元論

古希臘哲學中，畢達哥拉斯 (Pythagoras) 派是二元論的創始者，波斯的祆教 (Zoroastrianism) 也教導類似的看法。宇宙中原本存在著自存永存的兩大原理，『善』與『惡』，希臘人以靈善物惡來理解，波斯人以善神 (Ahura Mazda) 和惡神 (Aliman) 來理解二元論。宇宙中的森羅萬象和歷史的演變，都由善惡不斷的鬥爭與制衡而產生。罪的本質就是物質或惡神的作為。

照二元論的說法，罪與人的自由意志完全無關，乃是一種不可避免的必然存在，結果取消人對罪必須負起的責任，善惡完全失去道德意義。

(二)變壞說 (Privation [Negation] Theory)

宇宙中諸行無常，盛者必衰，凡存在的終必敗壞，所以神所創造最好的世界也難免變壞，故罪無法避免，乃是必要的惡 (necessary evil)。這是德國唯理主義哲學家兼數學家萊布尼茲 (Leibniz) 所主張，用意在於從被造的有限，推論其註定變壞，藉此替神解脫祂的責任，以避免使神成為罪的作者。他這一套所依據的是“否定性的因素” (negation ，

例如『變壞』) 的產生，不需要積極的原因 (efficient cause) 去促成的理論。

變壞說所意圖替神解脫責任的目的，照其理路來判斷，還是沒有達到，因為使被造者成為有限者的，仍然是神，神還是脫不了責任。此說傾向於混淆道德上的惡和生理感受上的惡 (如痛)，使罪成為不好的運氣而已，它也無法解釋人為什麼有罪惡感。

(三)幻想說 (Illusion Theory)

住荷蘭的猶太裔泛神論哲學家斯賓諾莎 (Spinoza) 所主張。罪意識的產生乃由於人知識不夠好，無法從神永恆無限本質的觀念看事情，故罪惡感是缺憾。只要人的知識夠好，就無從產生罪的概念，所以罪惡感不實在，乃幻想而已。

幻想說使整個人生，無論在知識、經驗和良知各方面都幻想化，因為人的知識永遠不夠好，不能恰到好處。說到知識，壞人常比好人聰明，擁有更多的知識 (作賊狀元才)，所以更好的知識可能使人變得更壞。以知識的缺乏解釋罪惡感，使德性和德行完全失去意義，也無法說明罪能奴役人，令人無法自拔的事實。

(四)缺乏上帝感說

既反正統主義，又反唯理主義的德國神學家，號稱第十九世紀教父的士萊馬赫 (Schleiermacher) 所主張。罪乃先天的不完全，人性的基本構造有以致之，人卻以此為罪或罪咎。其實罪缺乏客觀的存在，只存在於人的意識裡。人的感性對人的上帝感有所抗拒。這種抗拒阻止上帝感而形成罪惡感，所以罪惡感是多餘的，人不必感覺自己有罪。

士萊馬赫用感性來解釋罪惡感是以偏概全，像驕傲，嫉妒等罪，根本與感性無關。人越老，感性越遲鈍，難道人越老，罪惡感就越弱？這

是得不到事實支持的謬論。照此說，使感性結束的死亡是救人脫離罪的救星，經文卻說死亡是罪的結果（羅六 23）而且死後還有審判（來九 27）。再說沒有肉體就不可能有感性，那麼沒有肉體的撒但豈不是沒有罪？

照經訓說，罪是人對神的不虔、反抗、不順服，乃神人正常關係的破壞，不是人本身內在的感受。缺乏上帝感說是人的忤度，不是神的啓示。

(五)無知說

自由派神學的鼻祖立敕爾（Ritschl）所主張。罪惡感是純粹屬於基督徒的意識——作基督徒之後才能理解的觀念。一個非基督徒本來是缺乏罪惡感的。一個人得先接觸福音，才會感覺反對神的國度，不順服神的要求是罪。可見人不信靠神是出於無知，而既然是無知便情有可原。

此說反映自由派罔顧經訓的心態。人乃違背神而背上罪咎，一個不認識神的人即使缺乏罪惡感，也不改變他在地位上是個罪人的事實。其次，斷定非基督徒沒有罪惡感，證實主張者的孤陋寡聞。因為擺脫不掉罪惡感而住院，甚至精神分裂的非基督徒比比皆是。

(六)自私說

第十九世紀浸信會神學家史特朗（A. H. Strong）在所著『系統神學』中所提出的看法。罪的本質是自我中心，利己主義，乃利他的相反。人就是因為自私而把自己置於神的地位上。

自私說完全只就人本身來論罪，忽略掉最根本的人對神的本分的層面。罪是明知有神而不感謝祂，不榮耀祂（羅一 21），乃人對神的虧欠所造成，不只是自私而已。滿足自己正當的慾望不是不道德的事，也不一定利他才是美德。與他人完全無關的『節制』也是美德。

以上論罪本質的各說，都有所不夠，要知道什麼是罪，必須問經文到底怎麼說。

二·關於罪的聖經名詞

罪的研究大致有三法：(1)歸納法用實驗的方式，觀察現代人的言行或聖經人物的行誼，歸納出罪之性質的結論；(2)範例法（paradigm method）選出某一類型的罪，做為罪的基本模式，然後藉它去分析其他類型的罪，視之為基本模式的衍化；(3)專門名詞法將所有關於罪的聖經名詞列舉，考察各種觀念，然後予以分析，歸納出罪的性質。本書所採取的是專門名詞法。

(一)造成罪的誘因

1.無知

無知（*agnoia*）能夠導致心裡剛硬，以致與神所賜的生命隔絕（弗四 18）。希伯來書提到必須擔當罪咎而予以贖罪的無知（來九 7，和合譯本譯為『過錯』），指的是不知不覺之中所犯的錯誤（*agnoema*），可見無知是犯罪的誘因。不過，一些無辜的無知不在此限（羅一 13；加一 22；徒十七 30）。

2.錯誤（*shagah, shagag*）

人有先天犯錯誤的傾向，像羊在山岡流離（結卅四 6），也如酒醉者搖搖幌幌東倒西歪（賽廿八 7），這傾向表現為道德上的錯誤，如掃羅向大衛承認的（撒上廿六 21）。『愚昧人立在高位』顯然是錯誤的（傳十 5,6），錯誤會導致犯罪（利四 22-24），是需要贖罪的。

3.迷糊（*taah*）

在舊約中使用約五十次，指無定見而造成的迷糊（賽廿九 24）。迷糊可造成不知神作為，無法受教，以致違背祂，導致犯罪（詩九十五

9-11)。

4. 受迷惑 (*planomai*)

迷惑是第三者所發動，不是本人的責任，但若警覺心不夠而受迷惑(可十三 5,6)，後果是很嚴重的(帖後二 9-12)。

以上的謬誤都是導致罪的誘因。

(二) 罪的各種性質

1. 得罪 (*hata'*)

在舊約中出現約六百次，七十士譯本用三十二種譯詞翻譯，用得最多的是『哈馬爾替亞』(*hamartia*) 以及其相關詞，用以指對人或對神的冒犯(創廿九；卅九；出卅二 33)。

在新約中『哈馬爾替亞』仍然指『得罪』(太十八 15) 或『干犯』(徒廿五 8)，保羅用以指『犯』罪(羅二 12；五 12,16)，涵蓋性大。

2. 不義 (*adikia*)

原義指達不到公義的標準，實際在新約中用以指『作惡』(徒一 18，此惡乃出賣主之惡)、私心(約七 16-18)、狡詐(路十六 8,9)、反真理(羅二 8)，使用廣泛，其實是各種有形無形的罪的總稱(羅一 29-31；林前六 9)。

3. 不法 (*anomia*)

不法指的是違背神的旨意，破壞神律(彼後二 8；帖後二 8；約壹三 4)，未曾用以指違背舊約的律法(為此用的是 *paranoeo*，徒廿三 3)，此詞在和合譯本中譯為『作惡』(太七 23，言行不一致的罪)、『過失』(羅四 7)、『不義』(林後六 14)、『罪惡』(來一 9)。

4. 違背 (*'avar, parabaino, paranoeo*)

原意是越過所規定的限度，通常指對舊約律法的違背(民十四 41；申十七 2，廿六 13，但九 11，何六 7 大部分指背約)，在新約中用以

譯『阿娃爾』(*avar*) 的『帕拉拜諾』(*parabaino*)，用法與舊約完全相同(太十五 3；羅二 23,25,27；來二 2)，『帕拉諾又』(*paranoeo*) 的用法與含義也相同(徒廿三 3)。

5. 偏離 (*'awal*)

指偏離正道的罪，以西結用以指『轉離義行而作罪孽』(結十八 24)，利未記用以指審判不公的不義(利十九 15)，乃偏離誠實與正直的罪。

6. 背叛

表達『背叛』之意的用詞甚多，無論在舊約中或新約中都有不少同義詞。舊約中有『背叛』(*pesha'*，王上十二 19)、『悖逆』(*marah*，賽一 20)、『頑梗悖逆』(*sarar*，詩七八 8)、『淫行』(指不貞，*ma'al*，民五 12)、『不忠』(*ma'al*，利廿六 40；結十四 13；十五 8)。新約中有『離棄』(*aphistemi*，提前四 1；來三 12)、『離道反教』(*apostasia*，帖後二 3)、『悖逆』(*parakoe*，羅五 19；來二 2)，都與背叛有關。

7. 貪欲 (*'awah*)

源自『願意』(伯廿三 13)，引伸為『羨慕』(箴十三 4)，衍生為『貪欲』(箴廿一 26，申五 21)。

8. 詭詐 (*bagad*)

指聲東擊西的詭詐(詩七十八 57；瑪二 11)，的確奸詐(耶三 10) 是罪的特色。

9. 不虔 (*asebeia, asebes*)

不虔是不把神當作神(羅三 18)，不給祂應享的榮耀與尊重，甚至以假換真，以偶像取代祂(羅一 21-23,25)，乃一切不義的根源(羅一 18)。

以上列舉的聖經用詞雖然不是沒有遺漏。但足以歸納出罪的本質在

於關係的破壞：神與人之正常關係的破壞是『不虔』，不虔導致違背神旨意的『不法』、『偏離』、『背叛』，而人與神的關係之破壞也導致人與人之關係的破壞，造成『不義』，表現為以『乖謬』與『詭詐』待人，以致『得罪』人，諸如邪惡、貪婪、惡毒、嫉妒、兇殺等等（羅一 29-31）。聖經將罪看成從原本對神的純真與效忠獻身的偏離，使罪人『不再』（no longer）蒙神喜悅，這不同於希臘哲學視罪為『尚未』（not yet）臻於至善的境界。

(三) 罪的後果

亞當和他的子孫承受了罪的後果。

1. 神的憎惡

一些罪是神憎惡（*shikkutz, toh evah*）的對象，如拜偶像（申七 25；十三 14；廿九 17）、獻有殘疾的祭牲（申十七 1）、行邪術如交鬼、巫術等（申十八 10-12）、使兒女經火獻給邪神（申十二 31）、行姦淫（耶十三 27）、與男人苟合（利十八 22；廿 13）、男扮女裝（申廿二 5）、不潔（耶十六 18）等，犯罪者必遭受神的憎惡。

2. 罪咎（*asham*）

為所犯的罪必須擔當的受罰責任（創廿六 10）或所付出的補償（利五 15）。在新約中叫做『干犯』（*enochos*，林前十一 27），指干犯基督的神聖而負上的罪咎。

3. 禍（*ra*）

原意是『惡』，不好的事（創六 5；卅七 2），用來指因犯罪而遭受的禍端（申卅 15；摩六 3）或禍患（*'awen*，伯五 6），都是因犯罪而惹上的麻煩。

4. 不安

這不是聖經名詞，是以賽亞描寫『惡人』（*reshaym*）犯罪所造成

對內心的後果：『惟獨惡人，好像翻騰的海，不得平靜；其中的水常湧出污穢和淤泥來。我的神說：惡人必不得平安。』（賽五七 20,21）。

犯罪的結果不但遭受神的不悅，還必須擔當受罰的責任，且惹禍上身，心靈不得安寧。

討論題目

1. 什麼困難容易導致罪？
2. 最嚴重的罪是什麼？
3. 犯罪有什麼後果？

第廿一課 罪的起源

到底罪如何開始，有幾種不同的理論。

一· 罪如何發生？

(一) 始於人的動物性

忒南特 (Frederic R. Tennant) 所提出的看法。人從低等動物的進化過程中，保留自我保存的動物性衝動。由於人仍然處於進化的過程中，這衝動將逐漸減弱，所以總有一天有希望把它擺脫掉。其實動物衝動本身沒有錯，因為任何本能原來是有用的，錯就錯在沒有隨著進化而提升，沒能適應新的狀況，犯時代錯誤。到人類進化出自由意志的階段時，應當不再受動物本能的宰制，但這時若去放縱動物本能的衝動而不用更進化的人性特質如道德意識和理性去控制它，就產生罪惡感，罪就是這樣來的。不過，由於道德意識乃是逐漸進化出來的，罪的產生也是漸進的。

照此派說法，罪的解決不在於蒙神赦免或恢復亞當未墮落之前的原義，反而在於擺脫本能的宰制，學習導引人的本能。這種說法不但建立在未經證實的假設上面。對罪的領悟又極其膚淺，且這種『向上墮落』的論調，與經訓正面衝突。

(二) 始於人自覺有限的焦慮

尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 以心理學的手法提出罪之起源的解釋。人的精神處於『窘境』 (predicament) 。這是一種矛盾，也是一種

緊張狀態。原來人擁有對自己有限性的自覺，但他的自由意志努力想突破這有限性，這兩種矛盾的心態所造成的緊張狀態產生『擔心』 (dread) ，也就是『焦慮』 (anxiety) 。這焦慮本身還不是罪，只是罪得以產生的場合，換句話說是先決條件。這場合可以造成兩種罪：當人否認他的受造性與有限性，僭越地盲信自己的能耐，以為有自由扮演無限者的角色，這就是罪；另一方面，他若放棄自己的自由和求上進的努力，甘願受制於自己的受造性，成為本能衝動的奴隸，放縱情慾，這也是罪。人若承認自己的有限，自願以自由意志信靠無限者上帝，就能克服自己的罪。

此說充分注意到罪乃對神犯上的非分之想這一層面，也認識人本身所應負的責任，但天真的以為改變自己對神的態度，信靠祂就可以解決罪的問題。信心不是與生俱來的能力，要信靠神，也得用神所賜天來的信心 (弗二 8) 。

(三) 始於存在的疏離

田立克 (Paul Tillich) 主張罪是各種存在關係中所發生的疏離。人有意識地與自己存在的基督 (神) 疏離，與其他存在 (別人) 疏離，也與自己的存在本身疏離。其實疏離是人被造性的必然隨伴現象，因為創造的實現，立刻帶來存在的疏離。嬰孩一生下來，就身不由己地進入與其他存在的疏離狀態。因為他的溝通能力原始而極端有限，所以其疏離是被動的，他無法為此負責。但嬰孩逐漸成長，他的意識和意志也隨著成長，成為能為自己所作的抉擇負責任的人。在這階段，他若憑自由意志選取疏離的狀態，這便是他的罪。

解決罪的方法，在於個人存在態度的改變。他若覺察到自己是存在之基督 (神) 的一部分，他原來屬於祂，是祂的一部分，自然就能解消三重的疏離。

此說哲學化而不踏實，把罪過分簡單化。罪固然造成疏離，疏離不就是罪的一切。這種管見造成一廂情願地無視主權者上帝對罪公義的審判和贖罪的必要，僭越地以為人全靠自己就能克服罪的困難，可見人本主義作祟。

(四)始於各種壓迫

解放神學將罪認同各種壓迫。罪是富人在社會、政治和經濟上對窮人的壓迫，特權階級對被壓迫者人權的否定；被壓迫者以暴力對抗壓迫者是公義，壓迫者以暴力鎮壓被壓迫者是罪。罪是白種人對黑種人的壓迫，黑色神學家孔雅各（James Cone）主張黑人無法接受不反對白人的神，生活在白人壓迫者的世界裡，黑人懶得去理會保持中立的神，藉以挑起種族仇恨，加深種族的偏見。男人壓迫女人也是罪。窮人、被壓迫者、黑人和女人，都必須尋求從壓迫者手中得到解放。實現解放，罪自然就消失於無形。

此說不無正義感，但故意把貧富絕對化，挑起種族糾紛，將男女原來的互補與異性相吸的關係歪曲為對立關係，乃是以仇恨為基本動力的偏私心態所導致的管見。社會正義的主張不是基督教的專利，卻是所有宗教，甚至是不信宗教者的共同關懷，不可將它認同基督教神學。即使實現他們所謂解放，驅除壓迫的罪，殺人、姦淫、偷盜、搶劫或司法不公的罪仍然不會消滅。這看法是反聖經，違反基督教博愛與饒恕精神的偏激。

(五)始於偏私與爭競

艾略特（H. S. Elliott）主張罪只是人從環境所學來反社會的心理學行為，以對別人的排斥與爭競為其特徵。罪可以藉著教育（教導合作對達成共同目的的重要性）予以解決。照心理學的分析，未發現人有罪性，

所以為了心理衛生不要講罪，因為會刺激人心造成心理的不正常而誘發自暴自棄。為別人贖罪的觀念也對人的精神健康有害，因為等於主張個人正當權利的放棄。

此說以反超自然主義為前提，迷信心理學和教育。其實教育在於發掘潛在能力，只幫助擁有先天秉賦者發揮潛能，而並不萬能。此說一廂情願，經不起事實的考驗，基本上是自然主義反聖經見解的典型。

(六)就聖經看罪的發生

罪的發生必須先有適合罪生發的場合。

1. 生發罪的場合

有三個條件配合起來使罪有機會發生，即慾望、底子與試探。

(1) 慾望

人有享受的慾望，想吃美食，聽音樂，看美景，這些原來是正當的，但享受的慾望若越過正當的管道與限度，就成為『肉體的情慾』（約壹二 16），為罪提供基礎。

人有獲取的慾望，看到別人有美好的東西，就受刺激而產生擁有慾。擁有慾若越過正當的管道與範圍，就成為『眼目的情慾』（約壹二 16），導致不擇手段也要據為已有的貪慾。

人有成就的慾望，而這慾望本身原來是積極而健康的，但若不透過正當管道，逾越界限，不擇手段地要出風頭，就成為『今世的驕傲』（約壹二 16），不守住本分的非分之想，甚至僭越得罪神（創三 5,6）。

(2) 底子

犯罪必須有適當的底子，譬如亞當不可能對別的女性動淫念，夏娃也不可能嫉妒別的女人，缺乏性趣的人不會受女色的試探，缺乏佔有慾的人不會受偷竊的誘惑。適當的條件必須存在，罪才有機會發生。這條件就是所謂『肉體』（羅七 18），乃一種自我中心，排斥神的心態，

乃亞當子孫的一種自然傾向，這就是犯罪底子。人若沒有這種自然傾向，也無從犯罪起。

(3) 試探

第三個條件就是來自撒但的試探。若沒有撒但主動的試探，光有慾望和底子，罪也還不會發生。慾望、底子與試探，三條件才構成犯罪的場合。

2. 生發罪的原因

罪的發生真正決定性的因素，是個人對誘惑的首肯或投降，換句話說是個人自由意志的選擇，所以責任不能推卸給上述的三條件。

(1) 亞當的罪出於自由意志

神對亞當『吩咐』，可隨意吃園中各樣的果子，但警告他不可吃分別善惡樹上的果子，可見亞當聽得懂神的話，也能分別是非，所以後來他吃了這果子是明知故犯，出於自由意志，必須為個人行為的後果負責。

(2) 天使的犯罪出於自由意志

顯然，蛇（撒但的化身）在引誘夏娃之前已經犯罪了，因為猶大書記載有的天使不守本位，離開自己住處（猶 6）。這離開本位的行動是自由意志作抉擇的結果。乃個別單獨的行為，其犯罪的原因與人犯罪的原因完全一樣。

(3) 神不是罪的作者

固然墮落的天使引誘人犯罪，而天使又是神所創造的，既然無論是人或是天使的犯罪都是出於自由意志，罪便與神無干。神原來就不能犯罪，也未曾創始罪（伯卅四 10；申卅二 4）。

二· 亞當的墮落

說一個人有罪或沒有罪，必須有判斷的依據。說亞當墮落犯罪，所依據的是神對亞當所頒的禁令：不可吃分別善惡樹上的果子。

(一) 吃善惡果的意義

善惡果的意義，不在於字面的『分別善惡』（創二 17），因為神下達禁令的前提是亞當已經有能力分別是非善惡。吃分別善惡的果子，所強調的是吃的結果。還沒吃那果子以前，亞當人在福中不知福，對禍福的真相還沒有認識。吃了以後亞當立刻知道他不讓神為他決定何為是非，何為善惡而自行決定是非善惡的結果，竟然站在與神對立的立場上。換句話說原來亞當把在園中所享受的恩典當作平常而不知好歹，吃了以後才知道神賜給他原來的地位和享受是好（善）的，該珍惜的，同時也知道如今處境變不好（惡）了。亞當知好歹了，他能『分別善惡』了。

人對神旨意的違背，產生了罪惡感。聖經說『二人的眼睛就明亮了』（創三 7），但他們並沒有變得更聰明，卻由於被迫對自己的存在作嚴肅的反省的結果，產生了歉咎感，既愧對神又愧對人，『知道自己是赤身露體，便拿無花果的葉子，為自己編做裙子』（創三 7）表示人對神或對人都開始有芥蒂，無法像從前坦然相見，互相向對方遮掩自己，也開始躲避耶和華上帝的面（創三 8）。

(二) 規定不可吃善惡果的用意

神不像蛇所污穢，因為小氣，怕人變得與祂一樣聰明而難以駕御，才不准人吃善惡果。神如果有這種存心，祂根本不去創造善惡果就好了。這禁令的目的只有一個，使擁有自由意志的人，行使這神特賜的恩典，做個能夠獨立自主的人。神如此作乃尊重人，同時也為考驗人是否

自願順服神，給人表現順服的機會。

當然神如此作，要冒被造的人背叛祂的險，但即使人選擇背叛，神仍有辦法擺平：照永恆救贖的計劃，按部就班地執行拯救世人的事工。

(三) 試探的來臨

試探者以蛇的外貌向夏娃出現。啓示錄告訴我們牠原來是撒但魔鬼（啓廿 2）所化身的，是神規定接受人之統治管理的動物世界成員之一。就這一點看來，夏娃根本不應該聽從來自被她支配的動物的試探，因為這是神所設立宇宙秩序的顛倒與破壞。撒但早已因奢望『與至上者同等』（賽十四 14）而犯上，如今又藉蛇對人的試探來重施犯上的故技，存心破壞神的秩序。

1. 蛇在夏娃心中種下懷疑不信的種子

狡猾的蛇沒有正面否定神的話，卻用半真半假的話，且用疑問的形式試探夏娃：『神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？』禁令是事實，受禁止是不舒服的，試探者故意激發夏娃的不滿。然後牠進一步中傷神，動搖夏娃對神善意的信心：『你們不一定死，因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡』，言外之意是神禁止吃那果子乃由於祂防患人變得與祂一樣聰明，說吃了必死只是恐嚇人而已。

2. 從夏娃下手

試探者選擇夏娃下手是合理的，因為她不是直接與神立約的當事人，責任感不會像亞當那麼強。夏娃只間接從亞當聽來與神立約的事，容易產生誤會：『惟有園中那棵樹上的果子，神曾說「你們不可吃，也不可摸，免得你們死」』，她所引用神的話和祂自己所說的話有出入（創二 17 對照創三 3）。既然間接聽來，要使她起疑，說服她，都比較容易。不但如此，夏娃必然是打動亞當最有效的管道，結果亞當果然聽從

妻子的話。

夏娃一旦起疑，試探者就進一步訴諸於她的重要感，用謊言激發她的非分之想。

(四) 墮落的動機

夏娃似乎對神的禁令不服氣。說神吩咐不可吃也不可摸不符事實，反映她似乎對禁令不以為然的心態。夏娃的墮落牽涉她的理性、情感與意志全人格在裡面。懷疑神的善意是理性的作用，見那果子好看又好吃而經不起誘惑是情感的作用，以為吃了以後能『像神一樣』的僭越，呈現她的驕傲，這是意志的作用。可見墮落的動機不是片面的，乃是牽涉全人格的。

(五) 墮落的直接結果

1. 死

神警告亞當『你吃的日子必定死』和蛇說『你們吃的日子眼睛就明亮了』都是閃族人獨特的意味『只要』的表達法，不能照字面解釋。不過，若以『與神斷絕關係』的意義理解『死』，亞當夏娃在不順服神而墮落那一剎那，以屬靈的意義而言，立刻死了。

就生理生命而言，死並不是生命的常態特徵。死不是生理生命必然的終結，如靠分裂繁殖的細菌，除非全部滅絕，就不能說它死。人類生理生命的死，是背逆神的罪所帶來的後果（創二 17）乃照神所預先警告。

2. 罪咎感

吃了禁果之後，亞當夏娃拿無花果樹的葉子編做裙子，聽見神的聲音就藏在園裡的樹木中。這些遮蓋和隱藏的企圖，證實他們因犯罪而有罪咎感。

3. 疏遠神

人躲避耶和華的面，表示原來和諧的神人關係之中斷乃肇因於人先主動疏遠神。這疏遠使人與神隔開，從此背離神的人，逐漸遠離神。

4. 損壞人性中神的形像

經文中沒有明言神的形像如何受損，但照理亞當墮落時，亞當人性中的神的形像必曾受損，這可從亞當子孫逞兇鬥狠（創四 8,23,24），在地上罪惡很大（創六 5）的記載得到佐證。亞當的虧損對他的後代產生長遠的影響。

(六) 亞當之罪的性質

雖然先犯罪的是夏娃，由於亞當是一家之主，又是與神立約的當事人，墮落的責任由他來承擔。

亞當所犯的是不虔的罪（羅一 18-21）。不虔是不將神所配得的給予神，沒有把神當做神，沒有給祂所應享的尊崇與榮耀（羅一 23），沒有把祂視為萬福之源感謝祂，沒有信任祂為妥善安排他命運的主而順服祂，沒有把祂尊為宇宙中獨一真神而敬拜祂。亞當的行為證實他沒有把神的話當作一回事。不虔是所有不義的起源（羅一 18）。

(七) 墮落的長遠影響

亞當人性中的神的形像受損，影響了他世世代代的子孫。羅馬書深入地描寫亞當子孫的神的形像受損之情況。神形像的受損，從三方面表現出來。

1. 自然人的敗壞（depravity）

說人敗壞，並不意味亞當每一個子孫都遺傳亞當罪性而惡貫滿盈，以致沒有分別是非的良知，沒有尋求神的能力或行不出善來。自然人指亞當肉體の子孫，他們的人性不同於亞當被造時的人性。敗壞表示人的

存在有缺憾，就他們與神的關係而言，除非神主動尋找人，人缺乏直接認識神的能耐。他們處舊境界（old aeon），在認識神而蒙恩之前，過著只顧自己，把神置之不理的生活。這種自我中心，就是所謂『我肉體之中沒有良善』（羅七 18）。就與別人的關係而言，『立志為善由得我，只是行出來由不得我，我所願意的善我反不作，我所不願意的惡，我倒去作』（羅七 18,19）。就人本身而言，人共有先天易受試探的脆弱性。除了耶穌基督之外，沒有一個生來是完美的人。

2. 自然人的窘境（predicament）

人生有許多的無奈。

(1)無能：人擺脫掉順服神的約束，但不順從神的自由就是受罪權的奴役，因為人不是在神主權之下，就是在撒但的管轄之下。自從罪在人身上取得控制的力量，人無法抵擋罪的污染，造成罪的連鎖反應。傾向於以更大的罪來遮蓋更小的罪，明知走向註定的破滅而身不由己。

(2)自欺：人逃避現實不肯承認罪的存在（如稱之為軟弱、自覺有限、疏離、缺乏上帝感等），不肯正視死亡（公墓稱為紀念公園、死亡稱為過世），連自己的心也識不透（耶十七 9；太七 3）。人常先自欺，然後發生欺騙別人的事。大衛就因為自欺，才判拿單所控告為富不仁者為有罪（撒下十二 1-10）。

(3)孤立無援：人服於神主權時受神庇護，自從他們疏遠了神之後，便成為孤立無援，在不友善的世界環境中毫無盼望地等待死亡的來臨。

(4)不安：墮落的世界裡人生的矛盾和進退兩難，證實自身生命之難以掌握，使人惶惶不可終日。

3. 價值觀的顛倒

神形像的受損帶來人價值觀的顛倒。

(1)以假換真：人一旦不把神當作神，就不敬拜造物主而拜被造之物

(羅一 23,25)，造成宗教上的倒錯。

(2)同性戀：不把神當做神，導致不把女性當做女性，不把男性當做男性，反而把男性當做女性，造成性觀上的倒錯(羅一 24,26,27)。

(3)裝滿了各樣的不義：不把神當作神，自然就不把人當做人。人互相不尊重為神的形像，因為連神本身都不尊重(羅一 29-31)，造成道德上的偏差。不虔必然導致各種不義，顯為各色各樣的罪，形成罪的連鎖反應。今天人仍然感受到亞當墮落的影響。

討論題目

- 1.到底罪是如何發生的？
- 2.罪的發生由那幾個條件提供場合？
- 3.亞當所犯的是什麼罪？討論此罪的後果。

第二十二課 罪的嚴重性

一·對罪的懲罰

神不是不分是非的鄉愿，也不是寵孫子的老祖父。祂本公義追討人所犯的罪。

(一)自然懲罰

懶惰導致貧窮是神道德秩序裡的鐵律。其他違反道德律而遭受自然懲罰的事例有酗酒導致肝硬化、酒精中毒、失業、破碎的家庭，淫行導致性病(如淋病、梅毒、泡疹、愛滋病)、惹殺身之禍等。

(二)積極的懲罰

這是神執行在背叛的罪人身上的公義。

1.與神疏遠 (Estrangement)

與神的關係中斷，是不順服神最直接的後果。罪是污穢的，神是聖潔的，人身上有罪，就無法與神相處。罪人就與神的關係而言，是與神疏遠的人。他既沒有資格(除非神主動去尋找他)，又沒有能力(除非神主動賜給他這能力)與神來往。

2.與現世的斷絕

死造成死者與現世活人的斷絕。亞當活了九百三十歲才發生肉體的死，應驗了神對他的警告(創二 17)。無論是舊約或新約(羅五 12；六 13)，聖經所啓示的是一一死是罪的結果。

3. 永遠與神隔絕

拒絕響應福音，不願意悔改歸向耶和華的人，不但按定命都有一死，死後且有審判（來九 27）。啓示錄稱之為第二次的死（啓廿 6），到時就與神永遠隔絕，後悔莫及。

神對罪的懲罰有三重功用：維護神公義的權威、管教罪人以及報應罪有應得的惡人。

二·永不得赦免的罪

在馬太福音裡主耶穌說：『惟獨說話干犯聖靈的，今世來世總不得赦免』（太十二 31,32）。這麼嚴重的罪，值得探討其真意。

（一）各家解釋

1. 第四世紀的教父耶柔米（Jerome）和金口約翰（John Chrysostom）主張這罪限於主在地上時，誣賴祂靠鬼王趕鬼的那些人所犯的，乃是特例，缺乏普遍適用性。

此說有可取之處，一來與經訓沒有衝突，二來可避免亂扣帽子。缺點是若約翰壹書的『至於死的罪』（約壹五 16）若指的是相同的罪，這解釋就不能成立，但若『至於死的罪』不限於指此罪，此說仍然可成立。

2. 奧古斯丁和墨蘭登（Philip Melancthon）主張這是將頑梗不悔改堅持到底，至死不肯接受耶穌為救主基督的不信之罪。

固然堅持不信是至於死的罪，但如此說來每一個不信而死的人都犯此罪，使此罪極具普遍性，耶穌的話卻明顯地特有所指。

3. 後期路德派神學家主張從希伯來書第六章看來（來六 4-6）只有重生的人才犯此罪。重生的人離棄神而背道，就犯褻瀆聖靈的罪。

其實希伯來書的作者乃鑑於猶太籍基督徒面臨嚴厲的逼迫，遂純粹

以假定的語氣警告收信人關於背道後果的嚴重性以嚇阻背道的事發生，所以本段（來六 4-6）不是事實，也不是通則，何況作者立刻補充鼓勵與安慰：『親愛的弟兄們，我們雖是這樣說，卻深信你們的行為強過這些，而且近乎得救（新譯本譯為『結果就是得救』）』（來六 9）。此說不就馬太福音探討褻瀆聖靈的罪是避重就輕。

（二）經訓

馬太福音的褻瀆聖靈的罪有兩個前提：

1. 客觀的前提

這罪發生的時候，必須有在基督裡所彰顯神的恩典和聖靈大能的明證。換句話說必須有絕對錯不了的神蹟發生於眾目睽睽之中。

2. 主觀的前提

犯這罪的人必須有強烈的光照與感動，使當事人無法誠實地否認這神蹟是神的作為。

這罪的嚴重性不在於懷疑真理或單純的否定真理，乃在於違背良心和聖靈的感動，存心與神作對，決心周旋反抗到底。這反映了憎恨神的心態。明知是聖靈大能的工作，卻硬著心咬定是鬼的工作，故意褻瀆聖靈。這罪是非常不容易犯的，除非一個人存心做神敵，做撒但的同路人。

三·原罪（Peccatum Originale）

原罪如同三位一體，不是聖經名詞，但同樣是聖經原文釋義必然的結論。稱為原罪，因為一來它是世上第一個人所肇始，二來每一個人還在沒有實際犯罪之前，就已經有它。原罪的嚴重性在於它的普世性。

對原罪的解釋，可分為兩大路線：將亞當視為人類實質上的頭（natural headship）和將亞當視為人類名義上的頭（federal headship）。另外也有根本否認原罪之存在的解釋。以下把各家原罪說照其在教會史

上出現的次序作簡介，最後提出有關原罪的原文釋義。

(一) 奧古斯丁的原罪說

他是第一個將亞當視為人類實質之頭的神學家。

1. 亞當原來處於自然的完全狀態，擁有神的形像，即理性、公義、聖潔、不朽和自由意志，能積極行善。他同時擁有恩典，即超自然的神助，可以幫助他憑自由意志主動堅持行善。他這自由不只是有自由不作事的形式自由，乃傾向行善，能積極行善的真自由，但這自由卻是相對的，不像神絕對的自由。在亞當處於受考驗的時期中，若他善用這真自由，就有可能達到如神的，絕對自由的境界，得以完全脫離罪和死。但若用這自由去犯罪，便難免一死。在這期間固然亞當有犯罪和死的可能性，但沒有犯罪與死的必要性。

2. 亞當果然犯罪墮落，喪失上述可能得到的一切福氣，與神的交通斷絕了，不朽也被剝奪。神的恩典與真自由喪失了，只剩下犯罪的自由。他的靈魂成為昏暗無知，他人性的和諧受破壞，原來對善行的傾向，敗壞成對邪惡的傾向。

亞當的罪在於他對神命令的不順服。由於驕傲與自私，亞當放棄對神的愛，開始愛自己，才不順服神。先有這內在的敗壞，後來才有罪行的出現。

3. 亞當墮落的這些特徵，藉著生殖傳給子孫，他道德上的敗壞遺傳給下一代，所以嬰孩生來有原罪，遺傳了罪性，即情慾（*concupiscence*）。亞當的子孫在還沒生出來之前，已經在亞當的腰裡（來七 10），所以全人類與亞當一起犯罪。換句話說亞當不但把肉體，連靈魂也遺傳給子孫，所以子孫也都背負了亞當的罪咎。

4. 墮落後的亞當子孫本身沒有自救的能力，唯有神特賜的恩典，才有辦法拯救人脫離完全的敗壞。

首先，神賜下洗禮的恩典。無論是成人或嬰孩，要除去原罪的罪咎，就必須受洗。不過，洗禮不除去情慾（罪性），只是神不再視情慾為罪。若受洗的是成人，他的本罪（實際犯的罪）也得到赦免。

其次，神賜下信心的恩典。信心是先行於知識的，人先相信基督，才能洞察啓示的真理。

有了神來的信心，就懂得渴慕神，並祈求神更新的恩典，以致成為新造的人，這信心就與愛上帝的心和對祂的委身（*commitment*）結合在一起，使人稱義。

最後，神把祂的愛澆灌下來，賜下已更新良善的意志。稱義是將不虔的人改變成義人的過程。只有成義的人才有能力行義。

5. 人的得救和滅亡是預定的。神不藉著預知而預定拯救一定數目的人，來填滿墮落天使的數目，就從墮落滅亡的人群中挑選一些，做領受慈悲的器皿，遺棄剩下的，做領受忿怒的器皿，給予公義的定罪。

被預定者不但蒙恩重生，同時領受堅持到底的恩典。教會裡的信徒不都是被預定的，教會外也有被預定的人。被預定者無法自知是否被預定（這是為避免個人驕傲），只要知道必須堅持到底就夠了。

不被預定者憑自己意志墮落犯罪，而不被預定也為顯出對罪的公義，被預定者蒙保守卻是出於神的旨意。祂不要世人全被預定，因為如此就顯不出神恩典的好處。

(二) 伯拉糾（*Pelagius*）主義的原罪說

伯拉糾以反對奧古斯丁的預定論，提倡人的自由意志起家。他和其同路人色勒斯丟（*Coelestius*）以及猶利安（*Julian*）的見解如下：

1. 亞當子孫的靈魂是神個別創造的，靈魂既然不遺傳，便無從遺傳罪咎，因此根本沒有原罪的存在。

2. 每一個受造的意志是自由的，能為自己所作的抉擇所帶來的後果

負責，不受亞當之墮落的影響。

3. 人間有罪，乃亞當為後代留下壞榜樣的結果。大部分的人固然非善類，但人有不犯罪以及遵行神旨意的能力。

4. 恩典是先天與外在的，如人被造的事實，肉體的生命、理性、人性中神的形像、自由意志、舊約的律法，耶穌的教訓與榜樣都是恩典，為的是叫人遵行神的旨意而行善。神先把自由意志和認識神的理性賜給人（若神不先賜下能力，祂不會要求人行祂旨意），然後賜下摩西的律法，使人知道神的旨意，最後賜下耶穌的教訓和榜樣。

5. 一個罪人藉洗禮的恩典，從一個邪惡的人變成良善的人；一個無罪的人（如嬰孩）受洗，就從好人變成更好或最好的人。未受洗的嬰孩由於擁有未敗壞的本性，可得『永生』；受洗的嬰孩則進『天國』。

6. 所謂因行為得救是錯用名詞，因為原罪根本不存在，沒有得救的必要。

7. 亞當的死是其被造性使然，不是犯罪墮落的結果。

8. 人的自由意志使他對神擁有絕對的自由。

伯拉糾的思想顯示最徹底的人本主義。

(三) 加爾文的原罪說

加爾文所走的大致是奧古斯丁的路線。他的主張對改革宗系統的神學，產生深遠的影響，也引起亞米紐（Armenius）派的強烈反彈。

1. 神定規賜給第一個人的恩賜，無論其保守或喪失，都照樣臨到他的全子孫。

2. 原罪是遺傳的敗壞。受胎時，每一個人繼承了敗壞的本性與犯罪的傾向（propensity），而這遺傳浸潤他的全生命。

3. 亞當的每一子孫不但遺傳罪性，且有分於亞當的罪咎。罪的工價乃是死（羅六 23），死臨到每一個人，可證實這一點。

(四) 亞米紐派的原罪說

亞米紐斯是第十六世紀後半葉的荷蘭改革宗神學家，對加爾文的預定提出糾正，其言論由依皮斯科皮烏（Episcopus）編成。

1. 人固然從亞當遺傳了敗壞的本性，一生下來就不是義人，但無分於亞當的罪咎，因為預設的恩典（prevenient grace，基督的贖罪所帶來給普世人類的好處）抵消了亞當的原罪所帶來司法責任。

2. 預設的恩典普施於每一個人，使人不再為遺傳的敗壞本性負起『必受罰的責任』（culpability）。基督完成贖罪之後，人只為本罪負責，故只擔當『可能受罰的責任』（liability to punishment）。

3. 人仍然需要來自神的特別幫助——恩典——才能遵行祂的旨意。這特別幫助包括體力和心智方面的，但不包括意志，因為意志純粹是個人而自由的，神不作任何意志上的干預。

4. 人必須以自由意志為自己的歸宿負責。

亞米紐派高舉人的自由，加爾文派高舉神的主權。

(五) 衛斯理的原罪說

約翰衛斯理不就是亞米紐派，他以創見修正亞米紐主義。

1. 亞當因不信神而對祂不忠，從原先的『完全』狀態墮落下來，喪失了神的形像中的道德形像，失去原始公義的純真和他與上帝原來的幸福關係，但保存了自然形像，被賦予某一限度的自由意志，使他對神能有所回應。

2. 預設的恩典不是基督的贖罪所帶給人的好處，乃是神所賜給世人的第一道『光』，也就是良知與道德意識。這預設的恩典配合自由意志，就產生接受信仰或拒絕信仰的力量。既然有回應的能力，人必須為自己的得救或沈淪負責。

3. 人的靈魂是神個別創造的，所以只遺傳亞當的肉體，沒有遺傳心理和心靈的部分。

4. 亞當不是人類實質的頭，卻是人類名義上的頭，所以子孫必須負連帶責任。由於神與亞當之間有立約關係，子孫也必須承擔亞當犯罪的後果，生來負有罪咎。如同耶穌贖罪的果效和祂的義可以算是信徒的，亞當的罪也算是每一個子孫的。

5. 人生來所負的罪咎，由於基督的贖罪而抵消，故人只為本罪負責，卻不為原咎和敗壞的本性負責。

(六) 柏可夫 (L. Berkhof) 的原罪說

現代改革宗神學家。

1. 原罪不是人性基本構造的一部分。不然，神便是創造罪人的神了。

2. 原罪包括原咎 (original guilt) 和原始的污染 (original pollution) 。

(1) 原咎

由於亞當犯罪，他眾子孫都必須分擔的責任。

① 潛在的罪咎 (reatus culpae)

以實際所犯的罪而言，潛在的罪咎是永遠無法抹滅的，因為這純粹是犯罪當事人的責任，無法遺傳或轉移，而且連赦罪和稱義都除不掉它。亞當的子孫不為亞當負潛在罪咎的責任。

② 可罰的罪咎 (reatus poenae)

前提是必須先有對所犯的罪規定制裁的辦法，不然此罪就不帶可罰的罪咎。神規定若故意違反祂旨意，就必須因背約而有義務接受足以滿足神公義要求的懲罰。這義務就是可罰的罪咎，可由別人來承擔，而且只要公義的要求得到滿足，就可以除去。由基督來承擔，使神公義的要求得以滿足而除去的，就是可罰的罪咎。除去此咎的手續，叫做稱

義。

(2) 原始的污染

奧古斯丁看原始的污染為善的缺乏 (*privatio boni*)，希臘教父和亞米紐派看它是罪病，摩尼教 (*Manichaeism*) 看它是注入靈魂內的實質。改革宗將原始的污染包括在原罪裡，視之為原義的缺乏加上邪惡的存在。柏可夫主張原始的污染是人先天傾向罪的脾氣。

3. 亞當的子孫都有份於原咎和原始的污染 (罪性的遺傳) 。

(七) 從經訓看原罪

羅馬書五章 12 到 19 節是全本新約聖經中，唯一與原罪的教義有關的經文。以下列出本段的要義。

1. 奧古斯丁基於誤譯希臘原文的拉丁文譯本，發展出『亞當是人類實質上的頭』的理論。和合譯本正確的譯為『因為眾人都犯了罪』 (*ephv ho(i) pantes hemarton*，羅五 12) 的經文，拉丁文本譯為『在他裡面眾人都犯了罪』。

2. 眾人都犯了罪

保羅沒有用『今恆式』 (*present tense*) 的『正在犯罪』 (*hamartousi*) 來指出人們繼續犯罪的事實，卻用『昔定式』 (*aorist tense*) 的『犯了罪』來強調到他說話時為止，所有的人都實際犯過罪。這表示不但是原罪，人的本罪也是承擔罪責的條件之一。

3. 『不與亞當犯一樣罪過的』 (羅五 14) 原文是『未犯類似 (*homoiomati*) 亞當之罪過的』。『類似』表示子孫不像亞當那樣犯罪，所以他們所承擔的是連帶責任。他們承擔亞當的原咎而被定罪 (羅五 18) 乃因為亞當是人類名義上的頭，他們生在他的名下，脫不了干係。

4. 亞當一個人的過犯，若足以連累全部的人類 (羅五 15a)，基督一個人贖罪之恩典的效力，更當加倍臨到全人類 (羅五 15b)，表示基

督在十字架上之贖罪的功效足以推翻亞當所造成的損害。如此一來亞當的原罪就絕不可能是遺傳的罪性，因為人內在的罪性不可能因贖罪的司法行動而消除。倒過來說，假定原罪是罪性，推翻不了亞當所造成之損害的基督，就不如亞當了。

除了羅馬書五章之外，重要的資料是主耶穌肯定了小孩的得救進天國（太十八 3；十九 14）這一件事，這表示夭折的嬰孩和未到分別是非之年齡的小孩，不可能有罪咎。

能滿足以上各點的解釋如下：

1. 羅馬書第五章不處理罪性的問題；所探討的是原罪的性質，不是人性構造與罪的關係。

2. 原罪是人在神面前地位的喪失。亞當的不順服使他喪失站在神面前的資格而被逐出伊甸園，連帶使他子孫喪失在神面前的地位。固然亞當一個人能連累全人類，原罪不可能是透過遺傳而無法改變的罪性，而只能是一種地位，因為第二亞當基督一次的義行足以推翻亞當一次的罪行所造成的後果。

3. 這經訓合乎邏輯的結論是：亞當的原咎既然被基督的贖罪所除去，失去束縛眾人的效能，照理世人的原罪已不存在，人只須為自己所犯的罪負責。

4. 基督以後既然無原罪可言，夭折的嬰孩一定得救，未達分別是非年齡（age of discretion）的小孩子亦然。

5. 但就超過分別是非年齡者而言，福音對他們的要求是與基督徹底地認同（羅六 5,11），而基督所贖去的必然包括原罪與本罪，只有決意主動要在基督裡的人，才能蒙原罪與本罪得赦免的好處。

四·本罪

個人所實際犯的罪。伯拉糾派、蘇西尼派（Socinians）、自由派、危機神學都否認原罪，卻都承認本罪的存在。

（一）舊約中的本罪

1. 誤犯的罪

這種罪是因無知或軟弱而犯的，可贖而蒙赦免（民十五 22-28）。

2. 擅敢犯的罪

指故意頂撞的罪，乃對耶和華的藐視，此罪非罰不可，不能贖（民十五 30,31）。

（二）新約中的本罪

就加拉太書五章和羅馬書一章予以分析：

1. 情慾的：姦淫、污穢、邪蕩、同性戀。
2. 宗教的：拜偶像、邪術、異端、怨恨神。
3. 傷人的：仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、兇殺、貪婪、讒毀、背後說人、侮慢人、背約、違背父母、無親情、不憐憫人。
4. 害己的：酒醉、荒宴。
5. 動機的：嫉妒、詭詐、毒恨、惡毒、狂傲、自誇、捏造惡事。

（三）天主教的本罪觀

1. 小罪（venial sins）

非故意的罪，不必告解，只直接禱告認罪就可蒙赦免的。

2. 大罪（mortal sins）

原意是『至於死的罪』，指明知故犯的罪，須經告解才能蒙赦免。

(四)從不同角度分本罪

1.以形成的前後次序而分：

先有不虔，後有不義。

2.以形態而分：

(1)有形的罪——指有行動表現的罪行。

(2)無形的罪——指動機的罪。

3.以過與不及而分：

(1)作不該作的事 (sins of commission)

(2)不作該作的事 (sins of omission)

4.以後果而分：

(1)留痕跡的罪

(2)不留痕跡的罪

5.以性質而分：

(1)違反國法的罪 (crime)

(2)違反道德的罪 (sin) ——接近論語中的『過』(述而篇、衛靈公篇)。

6.以冒犯的對象而分：

(1)得罪神 (sin)

(2)傷害人 (crime)

(3)傷害自己 (vice)

討論題目

1.何為永不得赦免的罪？

2.何為原罪？

3.人為所犯的罪受什麼懲罰？

第二十三課 基督教信仰的基磐

基督教的信仰是對耶穌基督的歸依，基督教神學是對基督信仰的闡明。基督論是基督教神學的核心，啓示論、神論、人論、罪論、聖靈論、教會論和末世論都是對基督之信仰的一部分。

到現在為止，我們已經領受二十二課基督真理的亮光，如今我們接近這亮光的光源，真理之啓示者本身了。耶穌基督的位格是基督教信仰的基磐，對祂的信仰是對宇宙中真實的『實在』(reality)活生生第一手的接觸。

一·耶穌的歷史性

教會擁有關於耶穌行誼的第一世紀文字資料，如耶穌的生命和教訓的記載，包括祂所說過的話，所作與沒有作的事、受難、釘死與復活升天，也有耶穌的使徒對耶穌的見證，即對祂言行之意義的解釋。這些資料到底有沒有客觀的歷史價值，成為研究基督教神學者所關懷。

(一)『從下面』的基督論 (Christology from Below)

這是用嚴格的歷史考據學 (historical criticism) 研究福音書相關記載的路線。包括第十九世紀各種耶穌傳的著作 (Reimarus 、 Renan 、 Paulus 、 Strauss 、 Wrede 等人所作)。雖然各『耶穌傳』在細節方面頗有出入，共同的結論是：耶穌的生平、言行、個性與遭遇，都被『原始教團』(Gemeinde) 所潤色，以致不可能研究出任何關於耶穌確實的歷史。早期的傳說與教會所創造的神學極不可靠，所以耶穌的歷史性是無法建立的。

(二)『從上面』的基督論 (Christology from Above)

『從下面』的基督論注重耶穌的人性，研究其客觀的歷史性，『從上面』的基督論則注重基督的信仰意義。此派一面肯定關於耶穌的歷史事實被第一代基督徒的領悟與解釋所蒙蔽，一面肯定基督徒對耶穌從死裡復活的信仰造成初代教會的事實，主張歷史的耶穌與基督教神學毫不相干，對信仰而言，唯一重要的是『信仰的基督』 (Christ of Faith)，人是因信基督而得救的。布特曼是本派的代表。

『從下面』派是反超自然主義的不信派。『從上面』派雖強調對基督之信仰的關鍵性，對『歷史的耶穌』的否定則殊途同歸。第一派不接受四福音所描繪耶穌的形像，不是基於不可辯駁的事實，卻出於反超自然主義的偏見。他們唯理的自我理解和對其他任何存在自然主義的領悟，不為超自然的啓示留任何餘地，認定特別啓示是不可能的。第二派雖然接受福音書所記載耶穌的言行和新約書信所作詮釋的神學意義，他們所採取『祛除神話』 (demythologizing) 的解經原則，證實他們基本上否定聖經的歷史性。既然聖經記載不是事實，那麼建立在這基礎上的非神話化的神學也必然是幻想。他們放棄太多，布特曼的神學如給嬰孩洗澡，結果把髒水和嬰孩一起倒掉。

(三)耶穌廣義歷史性

耶穌廣義的歷史性指的是同時代經外的歷史證據所肯定耶穌這位人物的歷史實在性。這些經外證據的支持力，甚至比聖經本身之見證來得強。

1. 猶太歷史家的見證

約瑟夫 (Josephus) 在猶太古事記 (*The Antiquity of the Jews*) 裡提到祭司長亞那『召集了猶太公會，把稱為基督之耶穌的弟弟雅各，和

一些其餘的人提審』，把耶穌當作歷史上的實在人物，這是第一世紀的史料。

2. 羅馬史家的見證

第一世紀末，塔西圖 (Tacitus) 寫編年記 (*Annals*)，報導『基督徒這名稱起源於提底留治世，被本丟·彼拉多判處死刑的基督』。

3. 希臘哲學家的見證

路西安 (Lucian) 在 170 年左右著書，說基督是『因為創立新的禮拜而被處死』，又說基督徒『禮拜被釘在十字架上的詭辯家』。路西安對基督徒極盡揶揄嘲笑之能事，對基督也不懷善意，但肯定他是個歷史人物。

4. 敵人的見證

猶太教經典猶太遺傳經 (Talmud) 雖成書於第五世紀，但其中所包含的資料甚至早於第一世紀。此經中有六處提到與耶穌有關的事：

- (1) 耶穌叫做便·潘得拉 (Ben Pandera)，乃他母親和她的情夫潘得拉所生的兒子。
- (2) 耶穌曾經在埃及學過魔術，所以有辦法行奇事欺騙民眾。
- (3) 耶穌自稱為上帝。
- (4) 猶太公會以妖言惑眾與引人背道的罪名提審耶穌。
- (5) 耶穌在逾越節的前夕被處決。
- (6) 耶穌有五個門徒：馬太、聶蓋 (Negai)、聶茲爾 (Netzer)、布尼 (Buni) 和托達 (Thodah)。

堅持反對基督教的猶太教，要否定基督教最有效的途徑是根本否認耶穌的歷史實在性。可是他們沒有這樣作，反而肯定他的存在。猶太教徒所搜集的資料之中，有一些與新約聖經的記載有出入，但從肯定耶穌乃歷史人物的角度看來，敵人所提供的見證才是最強有力的證據。

二·歷史的耶穌就是信仰的基督

如果歷史的耶穌不就是信仰的基督，基督教信仰便若不是一套謊言就是自欺欺人。柯瑟曼（E. Käsemann）是布特曼的學生，但他主張對基督的信仰，必須建立在耶穌在地上的言行上，也就是說有賴於歷史考據的成果。他如此觸發了新的『歷史的耶穌』探究（The new quest of historical Jesus）的風氣。

（一）新約學者的共識

以下是現代新約學者所已達成的共識：

1. 研究新約聖經，必須排除自然主義和反超自然主義的偏見。
2. 歷史是統一而不是二元的。布特曼所作『含有神學意義的歷史』（Geschichte）和『敘述事實的歷史』（Historie）的區別是無法成立的。有關耶穌基督的歷史和世界史同屬一類，包括耶穌復活的歷史，研究時的方法應該相同。
3. 新約的福音信息（kerygma）背景的歷史探討不但可能，且在神學上是必要的。
4. 關於耶穌的歷史，至少可以確定以下幾點：
 - (1) 耶穌首先在加利利出現。
 - (2) 耶穌收了十二個門徒。
 - (3) 耶穌傳天國的福音，講比喻。
 - (4) 耶穌醫治各樣的病人。
 - (5) 耶穌遭受猶太教領袖的憎恨。
 - (6) 耶穌進入耶路撒冷，被釘死在那裡。

由於報導這些事的作者不關心事情發生的先後次序，只注意所發生的事，正確的年代次序無法確定，但這無傷大雅。有些事報導在細節

上有表面的出入（apparent discrepancy），但不影響所報導之事的真實性（例如對觀福音中醫治巴底買的事發生在『貪財的難進天國』和『騎驢駒進耶路撒冷』之間，但馬太、馬可、路加的記載不完全相同（太廿 29-34；可十 46-52；路十八 35-43）卻從背景看來沒有衝突；耶穌醫百夫長之僕的記載（太八 5-13；路七 1-10）也只有表面的出入。

5. 在耶穌的教訓方面，正確的辭句固然難以確定（因為寫的文章必然比口頭說的話簡要），各作者顯然各以適合自己的表達法介紹耶穌的教訓（太七 7-12 對路十一 5-13；太五 3-12 對路六 20-23；太五 38-47 對路六 27-36），所以他們所報導耶穌教訓的精意是正確的。

6. 有些現代著名的神學家主張，憑新約聖經有關耶穌言行的記載和關於信徒的報導，足以建立基督的神性：

(1) 亞特侯斯（Paul Althaus）說耶穌所主張的權威，以祂和天父之間與眾不同的親密關係為前提。『除非來自特殊的權柄，耶穌所作所說，都是褻瀆。』（F. Gogarten, H. Diem, Gunther Bornkamm, Hans Conzelmann 等學者基本上同意亞氏的看法）。

(2) 耶勒特（Werner Elert）說：『耶穌自稱為神的兒子，稱神為「我的父」，從來沒有將自己和天父的關係當作門徒與天父的關係一樣。』

(3) 潘寧堡（Wolfgang Pannenberg）主張耶穌在世的言行，配合天父的證實——神叫耶穌復活的歷史事實——可建立基督的神性。所謂歷史事實，指的是哥林多前書十五章的報導（林前十五 1-11，潘氏說『即使我們不知道更詳細的實情，若用末事性死人復活之盼望來考量，這是歷史事實。』）和空的墳墓（空的墳墓的消息和耶穌復活後顯身的報導，既獨立出現，兩者便產生補充作用，產生很高的歷史或然性）。就歷史考察而言，除非有力的反證出現，就必須設想其歷史實在性。

既然如此，耶穌復活的歷史事實和耶穌為真神的神學真理，便可以同時得到建立。

(二)耶穌本身的自我認識

1. 祂稱呼自己的門徒是『屬基督』的（可九 41），也以以賽亞書六十一章的受膏者基督自居（路四 16-21）。歷史的耶穌自認是信仰的基督。

2. 耶穌自認有『主』的身分，是有權決定人能否進天國的『天國之主』（太七 21-23），且與天父同格（太廿二 43-45）。

3. 耶穌自言自己的存在早於亞伯拉罕（約八 56-59）。

4. 耶穌認同自己與天父（約十 30；十四 7-9）。

5. 耶穌自認在天父面前有特殊地位（太十 32,33,40）。

6. 耶穌所言『人子降臨在祂的國裡』（太十六 28）以但以理書第七章為背景（但七 13,14），暗示祂自認為神前的掌權者（太廿五 31-33；可十四 62）。

7. 耶穌自認有超越性（太十八 20）。

(三)別人對耶穌的認識

1. 彼得稱呼耶穌為『基督、永生神的兒子』（太十六 16）。

2. 西面認定耶穌就是基督（路二 25-32）。

3. 鬼附者稱呼祂是『神的兒子』（太八 29；路八 28；可三 11）。這頭銜重點在於他的『職位』（office）和受自父神的權柄，而不在於他神性的本質。

4. 彼得對耶穌的態度如同在神前者的態度（路五 8 對照賽六 5）。

本項以上四款配合耶穌所行的神蹟奇事（約廿 30,31）使我們不得不引出一個結論：拿撒勒人耶穌原來是獨一主宰神本身。這認識乃是基

督教信仰的基督。

討論題目

1. 批判『從下面的』基督論。
2. 批判『從上面的』基督論。
3. 如何論證歷史的耶穌就是信仰的基督？

第二十四課 基督的神性

基督徒是相信耶穌基督為創造與救贖之真神的人。基督的神性是宣認基督教信仰的人信仰是否真實的試金石。

一．歷史上對基督完整神性之信仰的偏差

(一) 以便尼派 (Ebionites) 和神力的神格唯一論 (Dynamic Monarchianism)

對一部分猶太基督徒的理性思考而言，既要接受耶穌的神性，又要維護唯一神信仰，是無法調和的矛盾，因此設法自圓其說，勢在必行。其中決定看耶穌是神的靈附在身上的人，就是以便尼派。此派相信耶穌是大衛的子孫，上帝所應許的彌賽亞、最高的律法賜予者，但他仍是約瑟和馬利亞所生的常人，如同摩西或大衛。耶穌從約翰領洗時，從上面降臨的聖靈附在他身上，他才蒙呼召，有了彌賽亞意識。第三世紀的神力的神格唯一論基本上採取以便尼派的想法，加上耶穌乃神所收養的養子的講法。此派主張他受洗時才蒙受道(聖靈)所賦予從上面來的神力。耶穌藉此神力，配合自己堅強的意志，努力遠離罪而蒙神悅納，藉其美德得以在意志上與神合而為一，被賦予行神蹟的能力，成為贖罪主，得以從死裡復活，獲得一種代表性的神格。

以便尼派和神力的神格唯一派有維護神唯一性的善意，但因此與肯定基督神性的經訓正面抵觸(約廿 28；徒廿 28；羅九 5；西二 9；約壹五 20)，拆毀救贖的基礎，因為如果耶穌不是神本身，他就沒有權柄赦免信徒的罪，救贖便無從發生。

(二) 亞流派

第四世紀亞歷山大城的長老亞流 (Arius) 為維護神的獨一性而提出的三位一體論，以偏概全地專挑似乎支持『天父比耶穌大』論點的經文(可十 18；約十四 28；林前十五 28；西一 15)，主張耶穌基督是低於神而高於人的次神 (Demi-god)，他是受造者中首屈一指的，但仍然是神所造而不是神所生的(強解西一 15)，否認掉基督完整的神性和人性。

現代死灰復燃的亞流派——耶和華見證人 (Jehovah's Witness) 私譯的新舊約聖經將約翰福音中的『道就是神』譯成『道就是小神』(the Word was a god，約一 1)，將基督教神學界共認指道成肉身前之基督的箴言中『智慧』，自稱未造萬物之先就『有了我』(箴八 22)的經文，譯成『製造了我』(produced me)，刻意分別天父與基督神性的不相同，否認掉『道』的先存性。

亞流派為了合理解釋神的獨一性，犧牲掉基督完整的神性，如同以便尼派和神力的神格唯一派，使基督喪失啓示者和赦免者的資格，同時犧牲掉基督完整的人性，剝奪基督擔當世人罪咎的資格。換句話說亞流主義拆毀了基督徒所憑以得救的信仰基礎。

亞流派使用經文的方式不公正，如耶穌自言『父是比我大的』(約十四 28)的話，必須對照『我與父原為一』(約十 30)和『人看見了我，就是看見了父』(約十四 9)等處，才能得出不偏頗而合乎實況的領悟。既然基督教神學所依據的是聖經的經文，一個人面對正典的經文，只能作兩樣取捨，看它是從神而來的啓示，全盤予以接受，或看它是人的作品，只有參考價值。從亞流派只用合己意的經文，將不合自己偏見的經文完全置之不理的選擇性看來，他們無意中顯露出對神的啓示基本的不信，故挑一部分經文支持的亞流主義，表示他們用自己都不相

信的事來建立他們的理論。

(三)反超自然主義的神學

自從文藝復興（Renaissance）時代起自律（autonomy）的人本主義（humanism）精神抬頭，一反中古時期的絕對神權主義的宗教精神，開始肯定人本身的價值、判斷與成就，對人理性的看重，超過對其餘人性構造因素的重視。

1. 蘇西尼主義（Socinianism）

十六世紀末在荷蘭改革宗中出現的蘇西尼主義主張聖經中不可能有違反理性之處，把耶穌基督說成一個過特別值得做別人榜樣之生活的人，因為他充滿神賜給他的智慧，使他始終完全順服神，因此神以復活報答他，賜給他一種代表性的神格。

蘇西尼（Fausto Sozzini）所不自知的反超自然主義，使他把自己理性的權威放在聖經權威之上，否定了基督完整的神性。

2. 理神論（Deism）

流行於十七世紀末到十八世紀初的理性主義宗教，又稱為自然神論。此說主張凡是自然的才是真的，違反自然律的宗教主張如神蹟和預言都是迷信。神是一位宇宙工程師，把世界照自然律創造之後，就讓自然律去管理營運宇宙中的森羅萬象。在這系統裡，以超自然的處女降生來到世上行神蹟，從死裡復活的耶穌基督，就一點地位也沒有，他的神性更是無稽之談。

這種反超自然主義的理性宗教，其實就是宗教的自殺，因為本質上宗教應該是超越現世人事的，缺乏超自然的因素，宗教根本不是宗教。否認基督神性的基督教，已經不是宗教了。

3. 科學歷史主義

第十九世紀冉克（Leopold von Ranke）提出實事求是的『科學的

歷史』之後，就有一些新約學者一窩蜂地作所謂『歷史之耶穌的探究』（the quest of the historical Jesus），陸續發表各種耶穌傳（如 Reimarus、Renan、Paulus、Strauss、Wrede、Schweitzer 等人），所刻畫出來的耶穌的形像分歧多端，各說各話，但他們都有一項共通之處：耶穌與常人無殊。

這種科學主義的歷史探討，其基本設想是：超自然的事是根本不存在的，因此這些新約學者否認基督的神性也是很自然的事。

4. 自由主義神學

第十九世紀末立敕爾（Albrecht Ritschl）基於保存基督教固有的獨特價值，贏回已離開基督教者的動機，提出自由主義神學。他對傳統的基督教信仰有很多的肯定，強調因信稱義和與神和好，以及基督教倫理的社會性，但所意圖的是使活在科學時代的西歐人重新接受基督教的價值，所以拿自然主義做基本立場，就以價值判斷之不同為理由，拒絕肯定基督的先存，其神人兩性和三位一體的教義，認為只有與基督有直接接觸的初代教會才有資格回答這些問題。

舊的自由主義因為受新正統派神學的挑戰而沒落，但是其反超自然主義的基本設想仍然被新正統中最自由的布特曼祛神話神學所保留下來。現代自由主義神學從人本精神的唯理反超自然主義的角度看來，也是足以傳舊自由主義的衣鉢的，因為同樣不承認耶穌基督的神性。

5. 比較宗教學

1890 年代比較宗教學派抬頭，批評自由主義神學未能將其基本設想推理出合乎邏輯的結論。此派否認基督教擁有任何獨特的地位與價值，將基督教視同古代近東宗教之一而已，所不同的只是基督教有異於其他宗教的歷史發展。此派以特爾慈（Ernst Troeltsch）為代表人物。比較宗教學派是第十九世紀的所謂『新派』（Modernists）精神的表現之一，

只承認神是全人類的父，四海之內皆兄弟而各宗教都殊途同歸，基督教並不例外。

以上各種反超自然主義的神學，都不約而同地否認基督的神性，所以從正統派神學的立場看來，都屬異端。

二·使徒所見證耶穌基督的神性

基督的神性不是單就經文本身明白的主張就算數，卻是配合與耶穌有面對面第一手接觸的使徒們的見證才確定的。基督徒信基督的神性，因為他們相信使徒為他所作的見證。

(一)彼得的見證

七十士譯本用『主』（*Kurios*）翻譯希伯來文的『耶和華』，故當彼得說『你們釘在十字架上的這位耶穌，神已經立他為主（*Kurios*）為基督了』（徒二 36），等於說耶穌就是耶和華。彼得以後也首尾一貫地稱呼耶穌為主（徒三 15，彼前三 15）。其實早在彼得於革尼撒勒湖邊，在耶穌的指示下捕了一大網魚的時候，就俯伏在耶穌膝前，說：『主阿，離開我，我是個罪人』（路五 8），這種反應類似先知以賽亞眼見耶和華時的反應：『禍哉！我滅亡了，因為我是嘴唇不潔的人』（賽六 5）。面對神聖的神，人便身不由己的知罪認罪。

(二)雅各的見證

雅各是耶穌的胞弟，從小就與耶穌一起長大，要他相信哥哥是彌賽亞，甚至是神，其困難可想而知。約翰福音告訴我們住棚節近了的時候，耶穌的兄弟鼓動耶穌上猶太地去揚名，原來是因為不信他（約七 5）而作的試探考驗，其中自然有雅各。然而，當雅各做耶路撒冷教會的主教，寫雅各書的時候，他也如同彼得稱呼耶穌為主，並自稱為耶穌基督的僕

人（雅一 1），肯定耶穌就是耶和華。

(三)約翰的見證

約翰是與耶穌最親密的三個門徒中的一個，他的福音開宗明義就認同耶穌即先存的道，指祂為父神懷裡的獨生子（約一 1,18）。因為他始終跟隨在耶穌身邊接觸祂的教訓與行誼，在耶穌被釘時立於十字架下領受祂託他照顧馬利亞的遺囑，親自接觸復活的耶穌，所以他所作的見證特別親切。他以一生的經驗指稱耶穌是真神本身（約壹五 20）。

(四)多馬的見證

多馬是以『多疑的多馬』聞名的門徒，當見過復活之主耶穌的其他門徒異口同聲說他們已經看見主的時候，他堅持非看見祂手上的釘痕，用指頭探入那釘痕，又用手探入祂的肋旁，他總不信，表現出實證的科學精神。這多馬親自面對復活的耶穌時，由於那麼確信，他甚至不用實證的觸摸，就承認耶穌就是他的主，他的上帝了（約廿 28），以他的脾氣而言，難能可貴。

(五)保羅的見證

最難得的見證是使徒保羅的。身為前途無可限量的猶太教領導階級法利賽教門的精英，又是以猶太教正統的捍衛者自居的，對基督教最積極的逼迫者，居然自稱遇見復活的基督，且從此轉變成為對外邦人最大的使徒，為基督福音赴湯蹈火，甚至從容就義，所以他為基督所作的見證格外珍貴。保羅說耶穌是贖罪的神（徒廿 28），至高的神（羅九 5），神本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面（西二 9）。沒有第二個人把耶穌基督的神性，描繪得如此淋漓盡致。

三·基督的復活見證其神性

到底耶穌是不是真神，最具決定性的因素是祂有沒有從死裡復活。保羅說基督『因從死裡復活，以大能顯明是神的兒子』（羅一4）。

(一)基督復活的證據

1. 考據學家所承認有關事實的意義

當代聖經考據學家所共同承認有關耶穌的歷史事實如下：

- (1)耶穌的確被釘死在十字架上。
 - (2)耶穌死後被埋葬在墳墓裡。
 - (3)耶穌的門徒在祂遭受逮捕後灰心而離散。
 - (4)耶穌被埋葬後過了幾天，有人發現耶穌下葬之處已成為空墓。
 - (5)門徒經驗了他們深信為耶穌顯現的事。
 - (6)門徒原是膽小如鼠的懦夫，卻在他們相信耶穌復活之後，轉變為大膽的福音宣揚者，如彼得。
 - (7)耶穌的死與復活是早期教會所傳講之道的核心。
 - (8)耶穌復活的消息是從耶穌前不久被釘死的耶路撒冷傳出來的。
 - (9)傳揚耶穌復活的結果，成立了原始教會，而教會繼續增長下去。
 - (10)教會不在安息日而選擇在耶穌復活的七日的頭一日作禮拜（徒廿7；林前十六1,2）。
 - (11)原來不信耶穌的耶穌弟弟雅各，在相信他看見了復活的耶穌之後做了基督徒，且做了原始教會的主教。
 - (12)幾年後逼迫者保羅也因為相信遇見了復活的耶穌而歸依祂。
- 對上述十二點歷史事實，最合理的歷史解釋是：耶穌的確從死裡復活。

2. 保羅所作報導

保羅在哥林多前書十五章所報導的（林前十五3-8）是他從信仰的前輩領受的傳統。它的出現可能早於主後30年代中期，大部分的學者推定這傳統的形成是耶穌被釘後三到八年之間的事。

保羅歸依基督的時間若是主後33年到35年之間的事，三年後見彼得和雅各（加一18,19）便在主後36年到38年之間。由於彼得和雅各的名字都出現於保羅的報導裡，所報導的資料可能來自這一次和彼得雅各的接觸。如果這樣，這傳統的形成必定早於那一次的接觸，且是基於當時人所目擊的事件。保羅的報導是很負責的，因為將近三百個復活之耶穌的目擊者仍然在世，以供查證。保羅不但親眼看見復活的耶穌，還擁有別人相同經驗的見證，乃比他更早看見復活之耶穌的人告訴他的。

綜合本款三點，耶穌的死，埋葬與復活是事實，乃經得起歷史考查之驗證的。

(二)基督之復活的性質

1. 身體的復活

耶穌的復活並不是精神的復活，乃是用肉眼看得到的身體的復活（路廿四36-43）。但這身體不是肉體的身體，是榮耀的身體（腓三21），有天上的形體和榮光（林前十五40），不朽壞的（林前十五42），靈性的（林前十五44），既有認同的標準（criterion of identification），又有超越肉體與三度空間之處（路廿四31；約廿19），也叫做得贖的身體（羅八23）。

2. 復活後不再死

耶穌並不是第一個從死裡復活的人。拉撒路就在祂吩咐之下復活，但是以後必然再死了。耶穌是第一位復活後不再死的人。

(三) 基督之復活的意義

1. 耶穌從死裡復活，證實了基督的神性（羅一 3,4）。
2. 耶穌的復活，表示父神悅納了祂贖罪的事工，因此『叫他從死裡復活』（徒二 32；三 15；四 10；十 40；十三 30,33,34,37）。復活證實了神對祂贖罪的滿意。
3. 耶穌復活乃『神叫祂復活』，為三位一體神論提供堅強的支持。
4. 耶穌的復活，表示父神證實祂在世時所主張赦罪的權柄（可二 7）確實來自神。神叫祂復活證實祂的確是有赦罪權柄的神。祂並沒有說『僭妄的話』。
5. 常人馬利亞所生『人的兒子』耶穌，以復活證實祂就是超自然的『人子』（但七 13,14），擁有全宇宙的統治權。
6. 耶穌的復活表示耶穌是神終極的啓示，帶來了舊約的信徒所期待的『耶和華的日子』，成就了耶和華所屢次應許的救贖，應驗預言（珥二 32；三 11）。
7. 耶穌的復活意味世界末期的開始。救贖客觀面的事工已完成，真神的神性（父叫子復活，子則表現復活）終於彰顯於『耶和華的日子』，從此，在末期裡基督隨時可以再臨，帶來世界的末日。
8. 基督的復活是信徒新生命的依據。基督徒就是有份於基督復活之生命的人。沒有基督的復活，就沒有基督徒。
9. 基督的復活，保證基督徒末日的復活。
10. 基督的復活是祂的贖罪最後一個步驟，完成了救贖的客觀面。

討論題目

1. 批判亞流派異端的偏差。
2. 基督之復活最堅定的證據是什麼？
3. 基督復活的意義是什麼？

第二十五課 基督的人性

耶穌的人性似乎理所當然，但也曾經引起爭論。我們從經文的記載開始探討這題目。

一· 經文的證據

(一) 耶穌擁有人類的身體

1. 耶穌照正常人類的模式而生（路一 31 ~ 二 7）。祂母親受孕、懷胎，過了正常的懷孕期後，生下耶穌。
2. 耶穌有祖先（太一 1-16，路三 23-38）。
3. 耶穌有童年及生長的過程（路二 40）。
4. 耶穌在世有肉身的需要與限制，會餓（太四 2），會渴（約十九 28），會疲勞（約四 6），會感受痛苦（可十四 32-34）。
5. 耶穌的肉體死亡（太廿七 50；約十九 33）。血和水流出來表示祂的肉體已經死了。

(二) 耶穌擁有人類的精神特徵

1. 耶穌在世顯出豐富的感情，以下列舉各種感情的流露：

| | |
|---------|------------------|
| (1) 愛 | 可十 21；約十三 23 |
| (2) 動慈心 | 太九 36；十五 32；廿 34 |
| (3) 高興 | 約十五 11；十七 13 |
| (4) 生氣 | 可十 14 |
| (5) 驚訝 | 路七 9；可六 6 |

- | | |
|-----------|-----------|
| (6) 迫切 | 路十二 50 |
| (7) 憂愁 | 約十二 27 |
| (8) 難過、驚恐 | 可十四 34 |
| (9) 哭 | 約十一 35 |
| (10) 悲嘆 | 約十一 33,38 |

2. 耶穌有高超的智力，惟祂自我限制，以便與世人認同（太廿二 15-22）。

(1) 耶穌知道人心中的意念（路六 8），知道別人的過去與現況（約四 18）。

(2) 耶穌承認自己如同凡人，有所不知（可十三 32），祂不知道鬼附的孩子病多久（可九 21）。說耶穌有所不知，不等於說祂犯過錯誤。凡人一定犯錯誤，但不可用人的標準來判斷耶穌，反而要以耶穌的標準判斷人。祂未曾錯過。

3. 耶穌過宗教生活，宗教是使人異乎禽獸的關鍵所在。耶穌經常參加會堂的禮拜（路四 16），經常禱告（路六 12），過與常人相同的宗教生活，顯出宗教需要。

(三) 耶穌的門徒見證祂是真人

1. 彼得稱呼耶穌是拿撒勒人（徒二 22），描寫祂在世的為人與作為（彼前二 21-24）。

2. 約翰說耶穌是道成肉身（約一 14），住在人中間，他不但親耳聽見、親眼看見，還親手摸過耶穌（約壹一 1），闢幻影派之妄。

3. 保羅說神差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下（加四 4），又指著耶穌說神在肉身顯現（提前三 16）。肯定耶穌是有血肉的人。

二·否認基督完整人性的偏差

(一)幻影說 (Docetism)

約翰壹書的作者卷首開宗明義提出駁斥的耶穌觀。此說的思想來源是畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的靈物二元論：靈是超越而良善的，物是有限而邪惡的，兩者互相排斥。神是至善的，必然是超越的純靈。由於感官附屬於由物質構成的肉體，與邪惡的物質完全無涉的神必然是無感的 (impassible)。神既然沒有肉體，而耶穌是完全的神，道成肉身便是不可能的事 (注意約翰如何關妄，約壹一 1 ；四 2)。馬利亞的確是童女，她並沒有懷胎九月而生耶穌，祂只以她的身體為管道而降世，並沒有繼承她的人性。因此耶穌儘管說話傳福音，祂只是看起來像人的幻影。

此派以完整的神性和看起來好像是人的外表，來解釋神人兩性的問題。若基督不擁有完整的人性，神便不是謙卑主動與人類認同的神，也不是為了愛世人而奮不顧身，親自贖人罪咎的神。若基督不是真人，便沒有資格擔當世人的罪而死，結果是沒有人得救，救贖根本沒有發生。

(二)亞坡里拿留主義 (Apollinarianism)

亞坡里拿留是第四世紀的老底嘉主教，乃尼西亞正統派健將之一，維護基督的神性不遺餘力，但因顧忌基督完整的人性若與完整的神性結合，會損害基督位格的完整，乃主張完整神性和不完整的人性，構成道成肉身的基督。亞氏基於靈魂體三分法，主張基督的人性擁有完整的體和魂，但靈 (理性) 的部分完全被神性的理性——『道』 (logos, reason) 所取代 (他起先說人性的部分只保留身體，魂和靈都被道所取代，後來才修改如上述)。他這理論的用意，在於排除基督人性的意識和神性的意識之間可能產生的矛盾。既然祂人性的靈被道取代，基督意識的中心

便只有一個，即神性的道。如此基督位格的統一，就得以維持。這道理好比得到人心的獅子，雖然還擁有獅子的身體，他的心理則完全是人的。基督的位格完全由神性的靈——『道』所控制，所以祂的心理完全是神的，自然基督這個人不能犯罪。

粗淺地看起來，亞坡里拿留似乎成功地解決了基督兩性之關係的問題，其實他挑起的新問題，比他所解決的問題還要大。原來人之所以是人，就因為他有靈，魂和身體是人和其他動物所共有的特質，那麼基督之人靈被神的道所取代之說，豈不是使基督成為『道成動物』的一位？難怪亞坡里拿留主義被 381 年的康士坦丁堡會議所定罪。

(三)優提克斯主義 (Eutychianism)

第五世紀的一位修道院長優提克斯為了急於維護基督位格的統一，提出有其實而無其名的基督一性說 (教會史上的所謂『基督一性說』不是真正的基督一性說，只是主張神性的道在基督位格裡佔中心地位，使人性不能獨立運作而已)。他為答辯異端的控告而出席一次會議。當他被質問『你是否承認從童貞女生的我主與我們本體相同，而且在道成肉身之後保有二性？』時，他回答說：『我承認在兩性合一之前，我們的主是有兩性的，但在合一之後只有一性。』

優提克斯之如此理解基督的來龍去脈如下：特別強調基督神性與人性之區別的康士坦丁堡主教涅斯多留在 431 年的以弗所大公會議被定罪之後，為達成教會的和睦，亞力山太的主教長區利羅接受安提阿主教約翰所提，多少帶涅斯多留思想色彩的信仰立場，達成一種妥協。區利羅派中的強硬份子，尤其是丟斯庫若 (Dioscurus) 認為這妥協太強調基督神人兩性的區別，威脅到基督位格的統一性，結果傾向於相信基督只有擁有神性一性。其實區利羅本身主張在道成肉身時，神性未經過任何改變而與具有靈魂的非位格人性合而為一，成為統一的位格 (非變成第

三性，也不僅是兩性接合，神性也不只『居住』在人性裡），惟從此神性的道成爲人性的主宰，人性以神性馬首是瞻。可見區利羅有維護完整二性與統一位格的智慧，只是偏重了二性中的神性。

區利羅的崇拜者優提克斯誤解區利羅的兩性合而爲一的『一』是指『一性』而言，主張成爲肉身的神在生下來之後只有神性一性，雖然祂的確從處女降生，在此之前倒仍擁有完整的神性與人性。優提克斯被 448 年的地方性康士坦丁堡會議定罪爲異端者。

繼承區利羅爲亞力山太主教長的丟斯庫若對康士坦丁堡會議的判決不服氣，未經皇帝授權而於 449 年召開以弗所會議（史上所謂『強盜會議』），宣佈優提克斯的信仰爲正統。451 年召開的迦克敦（Chalcedon）大公會議駁斥涅斯多留主義和優提克斯主義，肯定基督的神人二性在一個位格裡。

優提克斯主義如同幻影說，只相信基督在世上只有神性一性，完全否認基督完整的人性，剝奪祂擔當世人之罪而死的資格，毀掉贖罪的基礎。

三·基督的無罪性

到底耶穌有沒有犯過罪？祂能不能犯罪？在贖罪論裡，基督的無罪性是必要的前提，因爲即使肯定祂有人性，如果祂不是無罪的，就必須在父神面前擔當祂自己的罪而沒有資格擔當別人的罪。

（一）經文依據

1. 希伯來書的作者說：『我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪』（來四 15），又說：『像這樣聖潔、無邪惡、無玷污、遠離罪人、高過諸天的大祭司，原是與我們合宜的』（來七 26），『基督藉著永遠的靈，將自己無瑕

無疵的獻給神』（來九 14）。

2. 彼得說基督『並沒有犯罪，口裡也沒有詭詐』（彼前二 22）。

3. 約翰說：『我們知道主曾顯現，是要除掉人的罪，在他並沒有罪』（約壹三 5）。

4. 保羅說：『神使那無罪的替我們成爲罪，好叫我們在他裡面成爲義』（林後五 21）。

5. 耶穌自己既明言，又暗示自己的無罪：『誰能指證我有罪？』（約八 46）；『我常作祂（指天父）所喜悅的事』（約八 29）；『我遵守了我父的命令』（約十五 10）。耶穌教導門徒認罪，但祂自己未曾認過罪，因爲祂無罪可認。祂受過試探，但未曾爲試探所勝（太四 1-11；十六 21-23；廿六 39）。

（二）受試探不等於犯罪

1. 人性的基本構造不是非犯罪不可的。人性最大的特點在於與神溝通的特殊能力。犯罪既然不是人性的基本特質，完美的人性是能夠不犯罪的。

2. 耶穌若對試探毫無感受，祂的不犯罪只表示祂沒有犯罪的能力，這種無罪就沒有什麼了不起。祂的偉大在於祂能感受試探，卻沒有犯罪（來二 18）。

3. 普通人的人性經不起試探的引誘，因爲身帶墮落所造成的敗壞。未墮落前的亞當能犯罪，也能不犯罪。第二亞當基督也和亞當一樣，能犯罪，也能不犯罪，所不同的是亞當犯了罪，基督卻沒有犯罪。

4. 耶穌所受的試探是真實的，祂與試探的搏鬥也是真實的，但是祂每一次都得勝（太四 1-11；十六 21-23；廿六 36-42）。

5. 只有不向試探屈服的人，才深刻知道試探的力量有多大。擋不住試探的人，等於在還沒感受試探全部的壓力之前，就先投降。得勝試探

的基督，才是充分認識試探之厲害的人。不可以說沒有犯罪的人不知道試探。

6.我們不應問基督的人性是否像你我，倒應該問你我的人性是否像基督。只有耶穌基督擁有完美的人性，你我之所以無法避免犯罪，乃因人性已變不完美。

(三)基督從童貞女降生保證祂沒有原罪

1.第一男人亞當是人類的代表，他連累他子孫的罪咎導致子孫在神前地位的喪失。這地位的喪失，在神前沒有地位的狀態就是原罪。

2.從童貞女降生的基督是女人的後裔，沒有男人做祂生身之父，故在地位上用不著背負亞當原罪的責任。除了在世沒有本罪之外，因為基督沒有原罪，祂才有資格擔當世人的罪，完成贖罪的工作。

誠然耶穌基督不但擁有百分之百的人性，而且是唯一沒有本罪和原罪的人。

四·基督人性的必要

(一)基督的人性是否實在，和神的救贖是否有效，有極為密切的關係。神既然決定以贖罪的方式解決世人不順服的罪，而且決定由基督來擔任贖罪的工作，那麼基督完整的人性就成為必要條件，因為只有同類才能為同類擔當他們的罪。

(二)神對人所要求人能蒙祂接納的標準是『恆心行善，尋求榮耀尊貴和不朽』（羅二 6,7），換句話說『一生始終盡心、盡性、盡意愛主上帝，又愛人如己』。可惜自然人沒有一個達到這要求：『沒有義人，連一個也沒有』（羅三 10）。為了讓世人得以蒙神悅納，至少要有世人當中的一個代表全人類滿足神這要求。基督正是這一位，所以祂必須是人。

(三)基督做中保為人代禱。為此他必須取得人性，體驗人的軟弱與誘惑，才能同情人的窘境、不安、矛盾、無助與無奈，向神替人說話。

討論題目

- 1.我們憑什麼主張耶穌基督是百分之百的人？
- 2.為什麼基督必須有受試探的能力。
- 3.為什麼基督生而無原罪？

第二十六課 基督的位格

基督固然有完整的神性和完整的人性，二性卻必須統一在一個位格裡，才能填滿神與人之間的鴻溝，解決人與神疏離的困難，成為人與神和好的媒介。

一·基督在統一的位格裡有神人二性，且有屬神和屬人的兩個意志

(一)教會累積六百多年智慧的結晶

基督教神學思考的起頭是耶穌問法利賽人的一句話：『論到基督，你們的意見如何？』（太廿二 42）。基督教會舉行六次的大公會議（尼西亞會議，325年；第一次康士坦丁堡會議，381年；以弗所會議，431年；迦克敦會議，451年；第二次康士坦丁堡會議，553年；第三次康士坦丁堡會議，680-681年），並且全羅馬帝國基督教社會的精英，絞盡腦汁進行無數次的爭辯和討論的結果，對基督本體的神學領悟逐漸形成共識，其中確定基督完整神性的尼西亞信經和確定基督神人二性統一在一個位格裡的亞他拿修信經是基督論發展史上重要的里程碑。

第三次康士坦丁堡會議的議決，為基督本體的探討劃下完美的休止符：『基督兩個自然的意志（意欲）並不互相矛盾，祂屬人的意志毫不違拗，非裹足不前地隨從、貼服祂屬神的意志，即祂無所不能的意志。』從此無論是天主教、希臘正統教會或改教後分立的基督教，都共同無異議地信奉所形成的教會共識：基督在統一的位格裡有神人二性，且有屬神和屬人兩個意志。

(二)觀察經文記載得來的結論

1.在經文中找不到明示或暗示耶穌在思想、行動、言語、目的方面表現雙重人格之處。耶穌是統一而堅強之位格的擁有者。

2.三一神慣用複數自稱（創一 26；三 22；十一 7），暗示其位格的複數性，但耶穌始終以單數自稱，暗示祂單一的位格。

3.使徒以單數稱呼基督。約翰所稱造成肉身的道是單數（約一 14），保羅在他所稱敬虔的奧秘裡，在肉身裡顯現的神是單數（提前三 16），暗示基督位格的單一。

4.救贖裡的『赦免』或『贖罪』都不是基督的神性或人性個別單獨達成的，卻是二性共同在統一位格裡的成就，二性缺一不可。

二·對基督統一位格的誤解

(一)涅斯多留主義（Nestorianism）

428年當選康士坦丁堡主教長的涅斯多留被定為異端，主要是與亞力山太主教區利羅（Cyril）政治鬥爭的結果。也因為他論基督的用語標新立異，定義含糊，給反對派可乘之機，所以他本身並不是異端。但是他的跟從者『涅斯多留派』卻誤會了他的意思，真正成為破壞基督位格之統一的異端。

1.他激烈反對當時盛行對馬利亞的稱呼『生神者（或上帝的母親）』（theotokes），認為有亞流派的嫌疑（基督若被人馬利亞生，人就作神的母親，基督的神性就被貶低在神以下）和亞坡里拿留主義的嫌疑（只提『生神者』而不同時提馬利亞『生人者』的層面，基督人性的完整性就受貶低），主張除非並用『生人者』，就不可稱馬利亞為『生神者』，看法平衡而周到。

然而，他大膽用 381 年的康士坦丁堡大公會議所確定，用來指基督位格的『希坡斯達西斯』（*hypostasis*），去指基督的神人二『性』，主張基督有兩個『希坡斯達西斯』，遂授人以涅氏傳講基督有兩個位格的話柄。

2. 涅斯多留的跟從者果然將他的思想誤解為神有屬於神性和屬於人性而各自獨立的兩個兒子，接合成為基督。

涅斯多留派破壞了基督位格的統一性，視基督如同有兩個獨立位格的連體人，被史家稱為『連體人說』（*Siam-brothers theory*）。

(二) 收養論 (Adoptionism)

收養論的本質，在於主張基督由人性變為神性：拿撒勒的耶穌，本來是個完美的人，乃在他受洗的時候，蒙天父收養，成為神的兒子，遂有了神性。他們所依據的經文是『神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們』（約三 16）和『你是我兒子，我今日生你』（詩二 7；來一 5），配合他受洗時從天上來的聲音『你是我的愛子，我喜悅你』（可一 11）的印證。

此論與基督先存（約一 1）和處女降生（路一 26-35；太一 18-22）的經訓不合，所主張一個人性的位格變成一個神性的位格，使基督位格的本質有所改變，有損基督之位格首尾一貫的完整性。說人被神收養是對的，因為有經文的依據（弗一 5『得兒子的名分』原文 *huiiothesia* 的原義就是『收養』），但說基督被神收養是不對的。

(三) 倒空論 (Kenoticism)

有人根據腓立比書『他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式』（腓二 6,7），主張基督原來有神的形像，即神性，但在道成肉身時祂倒空自己的神性，取

了奴僕的形像——人性。基督在世上過完了人性的生活後由於祂順服神以致死在十架上，神就將祂升為至高（腓二 9），這時基督由人性又變為神性。

倒空論的聖經釋義不健全，基督在道成肉身時所倒空的是祂原來與神同等的地位。此論等於說基督是由神變人，又由人變神，這破壞了基督的位格首尾一貫的完整性。聖經明記基督是神在肉身顯現（提前三 16），此論抵觸經訓。

(四) 能力道成肉身論 (Dynamic Incarnation)

貝利 (D. M. Baillie) 在所著『神在基督裡』（*God was in Christ*）根據哥林多後書主張聖經說『神在基督裡』（林後五 19），沒有說『神是基督』，可見基督道成肉身時只有神的能力，而不是位格，降在基督的人格裡。如此基督的位格就沒有神人兩性的矛盾。

固然神能與人同在，這和基督完整的神性不可同日而言。經文說『神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡』（西二 9），沒有說神的能力居住在基督裡。此論是『單一人性位格裡神能同在說』，是一種神能的神格唯一論，否認三位一體第二位的神性和拿撒勒人耶穌的人性實質上在一個位格裡的合一，誤解基督統一位格的意思。

三· 基督之神性的含義

基督之神性與人性是理解基督位格的兩大線索。

(一) 基督的神性不只與天父同質而已，乃是不折不扣的（西二 9），所以要認識、瞭解神，必須從基督身上著手。

(二) 基督的神性意味祂給世人的啓示真正來自神，祂所提供的信息是來自神的第一手資訊。

(三) 基督的神性使祂有權柄赦免人的罪，使信祂的人得以稱義，蒙

神悅納。

(四)基督的神性將無限的價值賦予祂的人性，使贖罪之對象的數目不受限制。基督若不擁有神性，就只有為另一個人贖罪的資格。

(五)基督的神性配合道成肉身，表示神的愛逼祂本身不假他人手，主動與人認同，來尋找人，為的是與人和好。

(六)基督的神性表示神藉道成肉身賜給人機會直接接觸神，認識神。

(七)基督的神性表示祂當受信徒的敬拜。基督徒就是敬拜基督為真神的人。

四·基督之人性的含義

(一)基督的人性使世人透過道成肉身的基督，獲得第一手的對神知識。

(二)基督的人性表示神為了親自以體驗來體貼人的軟弱、絕望與試探（來四 15；二 18）而取得人性，為的是拯救世人。

(三)基督藉著祂的人性示範最完美、最標準的人性到底是怎樣一回事。祂以人的身份，示範人對神、對別人以及自己應有的態度與行動，諸如祈禱、敬拜、行善（醫病趕鬼，調濟窮人等）與嚴以律己（不縱慾、不放肆等）。

(四)基督的人性表示神主動與世人認同，以便取得為他們贖罪的資格。

(五)基督願意取得人性，表示被造的人性是善良的，在亞當墮落之後才敗壞的。基督活出未墮落的人性原來應有的良善。

(六)基督的人性表示神既然與人性認同，物質和肉體不是邪惡的。

(七)基督的人性表示既然神能成為人，就不應設想神性與人性之間

太大的斷絕；兩者之間有相通之處。

五·神性與人性構成基督統一位格的含義

(一)道成肉身表示完整的神性與完整的人性使基督成為神與人之間唯一的中保。

(二)道成肉身的基督是統一的位格，祂的本質是神性加上人性，不是以人性取代神性。基督『反倒虛己，取了奴僕的形像』（腓二 7），必須以『神本性一切的豐盛都有形有體的居住在基督裡面』（西二 9）的亮光加以解釋。耶穌所『虛己』的不是祂的神性，乃是『不以自己與神同等為強奪的』（新譯本作『不堅持自己與上帝平等的地位』）的地位（腓二 6），因為『奴僕的形像』所對照的是『與神同等』。雖然祂的神性是不折不扣的，祂在地上生活的期間，祂為順服天父而對自己神性的一部分功用作了自我限制。

(三)神性與人性統一在一個位格，意味神性或人性都不單獨發揮作用。基督的作為，一定是兩性一致的行動。這表示祂對自己神性作自我設限，一如飛毛腿與常人同跑二人三腳，飛毛腿得調整自己的速度，去遷就常人。在全在方面，只要祂願意，祂當然有能力表演出來，但祂甘願限制自己在常人行動能力的範圍裡，所以在世沒有超越時空的表現。在全知方面，耶穌的身體和內部的器官都如正常人逐漸長大，祂就讓自己的意識（精神）受成長中之器官（腦部）的限制，逐漸明白自己是誰，降世來作什麼，所以並沒有一生下來就表現超自然的全知。

(四)神性與人性的統一，就我們所認識現實人性而言，似乎是令人難以置信。然而，只要就神理想中完美的人性而言，兩性的統一並不顯得離譜。耶穌的人性一如亞當未墮落之前的完美，更何況人性本來就是神性的形像。神性與人性既然相像，兩者的統一便並無困難。我們甚至

可以推想，神照祂的形像造人，乃是為道成肉身所作的預備工作。

(五)不可設想神性與人性之間太大的斷絕。固然神性的超越不是受限的人性所能比，人性與神性仍有接觸點。人性的特點並不在於他與動物相像之處（如古代教父所設想會餓、會疲倦等），反而在於異乎禽獸之處，即與神溝通的能力（*communicability with God*）。人性既然能與神性溝通，二性的合一乃極其自然的事。

(六)人成為神固然困難，神成為人卻並不困難。不要想耶穌如何成為神，乃要想神耶穌如何成為人。天上三位一體神的第二位，比地上的拿撒勒人耶穌先存在。全能的神當然能成為自己所創造的人。由低而高不容易，由高而低並不困難。

(七)耶穌基督固然是百分之百的人，但祂不只是人（*Jesus is more than a man*）。基督固然『取了奴僕的形像（*morphe doulou*）』，但祂也『成為人的樣式（*en homoimati anthropon*，『樣式』的原意是『相像』，不是『相等』）』（腓二7）。統一的基督位格不只是人而已。

(八)以神人二性一位格的基督觀的亮光觀之，靈物二元論和唯物進化論都是偏頗的假道理。

(九)神人二性一位格的基督觀以處女降生為必要前提，不然道就沒有成肉身，而只是肉身成為肉身。

討論題目

1. 基督擁有百分之百的神性，有何重要意義？
2. 基督擁有百分之百的人性，有何重要意義？
3. 基督的神性與人性統一在一個位格裡，為什麼是千古不變的真理？

第二十七課 基督的處女降生

處女降生是基督神性的明證，也是道成肉身的管道，在基督論中佔有舉足輕重的地位。

一．初步觀察

(一)基督教神學中，有關基督處女降生教義的爭論之多，僅次於復活的教義。

(二)在十九世紀末到二十世紀初，處女降生成為美國自由派（*Liberals*）和基要派（*Fundamentalists*）爭論的焦點。照自由派的見解，處女降生不是基督教所不可或缺的教義，而且照字面解釋是行不通的，必須用靈意解釋。基要派卻特別強調處女降生乃基督教信仰的基要，可試驗一個信徒是否相信基督超自然的神性。

(三)處女降生是個人如何看待神與被造之關係的試金石。自由派拒絕照字面接受處女降生，以自然主義精神強調神內在於被造裡，在日常生活的過程中，用自然律達成祂的目的。所以每一嬰孩的懷孕與出生本身，就是神蹟。基要派卻本於超自然主義，強調神超越被造世界，以超自然的方式對被造作特別的干預，來達成祂特別的目的，而獨一無二的處女降生就是其中很重要的一個事例。

(四)處女降生的意思是耶穌在馬利亞子宮內受孕，不是馬利亞與男人性交的結果，卻是出於聖靈的感孕。一直到馬利亞生下耶穌之後，約瑟才和她同房（太一24,25）。從聖靈感孕，不意味神與馬利亞性交，乃意味耶穌雖無人父，耶穌被馬利亞懷孕之後，與常人一樣在母親的子

宮裡經過正常的生理成長的過程，且與常人一樣從產道生下來。

天主教堅持馬利亞生耶穌時發生神蹟，胎兒未經過產道，直接從子宮出來腹外而未留下任何傷痕，如此保持她所謂『永恆的處女性』

(perpetual virginity)。無論在產前、產時或產後(ante partum in partu et post partum)馬利亞始終是處女，所謂耶穌的『兄弟』(太十二 46)，不是表兄弟就是約瑟的前妻所生的兒子。

這種憑空想像，完全缺乏實證的說法，不容易獲得圈外者的支持。

(五)我們不能說耶穌若不是從處女降生就不是神，因為全能的神可以不藉處女降生也能夠成為有神性的人。但我們能夠說由於耶穌從處女降生，所以我們知道祂是神。

二·關於處女降生的聖經依據

有兩處經文(太一 18-25；路一 26-38)明記耶穌是從處女馬利亞降生的。讓我們來觀察福音書中的相關資料。既然處女降生發生於時空之中，就可以用歷史研究的方法論證：

(一)馬太和路加顯然有共同的資料來源。

(二)馬太和路加的記載，從文體、詞彙、引用舊約經文的方式等因素來判斷，各與本書上下文的格調密切符合，可見不是後代的穿插。在處女降生的記載出現之處，這些經文是整套耶穌誕生的故事不可或缺的一部分。無論是馬太或路加的故事，其文體與各該福音書其餘部分的文體是一致的。

(三)馬太和路加的故事沒有互相抄襲，顯然是獨立的，但信息的內容卻完全一致，尤其是馬利亞的處女性是其共同的主張，可見兩者有共同的早期來源卻有獨立的報導手法，因此歷史性強。

(四)馬太和路加的報導都帶有強烈的猶太性格，因此必曾出現於早

期基督教會純由猶太人組成的時代，不是基督教吸收外邦人之後，希利尼文化影響教會以後的作品。

(五)處女降生的信仰乃受異教神話影響之說，鑒於當時基督教向異教挑戰的宣教姿態，接受來自所挑戰之異教的神話做挑戰者的教義之說是令人難以置信的。所謂平行之處證據薄弱，與聖經的記載有很大的出入。

(六)馬太的資料來自約瑟，路加的資料來自馬利亞的基督教傳統，雖然受盡批評，以終極來源的觀點看來仍然足以採信。約瑟雖然早死，他不可能不告訴馬利亞有關天使託夢的事(太一 18-23)，而馬利亞後來對她的子女提到這件事也是很自然的。她子女之中，雅各就活到六十年代，這事實使有人發明處女降生之故事的說法不攻自破。

(七)猶太人反駁耶穌說『我們不是從淫亂生的』(約八 41)，暗示當時流行著耶穌乃私生子的傳聞。馬太把處女降生的報導包括在他的福音書裡，可能為了澄清這傳聞。傳聞雖然是惡意的，但起碼足以佐證約瑟的確不是耶穌的生父。

三·早期教會傳說

基督教會很早就擁有強力的傳說。傳說不是處女降生決定性的證據，但若處女降生是真實的，就應該有此傳說的的存在。

(一)使徒信經

這信經的原型是羅馬教會的宣信文，現在通行的一種，出現於第五、六世紀的高盧(Gaul)。愛任紐(Irenaeus)和特土良(Tertullian)都用過它。這信經的起源一定很早，裡面包含基督『從處女降生』這一句話。羅馬教會沒有理由將新道理加進去。

(二)伊格那丟的言論

伊格那丟 (Ignatius) 是在 117 年殉道的安提阿教會主教。為對抗幻影派，他列舉有關基督的一些基本事實，說『處女降生是應該大聲宣揚的神蹟之一』(弗十二 2 ~ 十九 1)。他致以弗所教會書的這一段，因為意在對抗幻影說，要是他說基督『從女人而生』，會比說基督『從處女而生』的語氣來得強，但是他仍然用後者。由於他是外邦教會的鼻祖安提阿教會採取獨裁主教制以後的第一位主教，他講話的份量一言九鼎。鑒於他把處女降生視為理所當然，梅辰 (G. Machen) 推論處女降生的信仰必在第一世紀早已通行。

(三)早期教會的共識

早期教會中反對處女降生的，沒有例外的都是異端，如以便尼派 (Ebionites)、克林妥 (Cerinthus)、克里索 (Celsus) 等人。正統的信徒，無一不是處女降生的支持者。

以上三款證據配合起來，對處女降生的歷史性與事實性，予以強有力的支持。

四·對處女降生教義的反對

(一)似乎太多的人不知道處女降生

1. 耶穌的兄弟似乎不知道大哥由處女降生

(1) 耶穌兄弟不信他 (約七 5)

馬利亞不可能在耶穌復活之前，將早年閨房中的密事無緣無故地告訴子女，所以耶穌的兄弟不信他，是極其自然的。

(2) 耶穌的親屬因為別人說他癲狂而出來拉住他 (可三 21)。這些親屬就是耶穌的母親和兄弟，因為他們站在外面打發人去叫他 (可三

31)。可見他們不信耶穌。

所謂『親屬』是和合譯本的編譯，原文 (*hoi para autou*) 是『接近他的人』之意，可以包括親屬，但不專指親屬，更不指兄弟。聖經新譯本則譯為『那些和他在一起的人』，更接近原意。這樣看來以為耶穌癲狂而出來要拉住他的根本不是他母親或兄弟，更何況兩則記載 (可三 21 和可三 31) 雖是連續發生的，但那是兩件事，不可混為一談。

第二則記載根本看不出母親和兄弟對耶穌的不信。馬利亞眼見大兒子的事業遭受阻力而有了困難，才帶其他子女來，不是為了聲援耶穌，就是為了以長輩的身分給他忠告與建議。

2. 馬可、約翰、彼得和保羅都未提起如此重大的教義

(1) 馬可的沉默

馬可寫作的方針在於報導耶穌的公眾活動，不在描寫他私人生活的細節。他的福音中有暗示他知道處女降生的地方 (可六 3)：馬可故意不說耶穌是約瑟的兒子，卻說是馬利亞的兒子。相形之下路加福音中平行的記載 (路四 22，馬太、馬可和路加三福音中許多相似記載之一) 就說耶穌是約瑟的兒子，因為路加已經一開頭就報導耶穌從處女降生 (路一 26-38)，沒有被讀者誤解為耶穌的生父是約瑟的顧忌。所以不提到耶穌的處女降生，不表示馬可不知道這一件事。

(2) 約翰的沉默

約翰將耶穌三十歲以前的行誼一概省略，自然沒有理由提到處女降生。約翰福音的序言 (一 1-18) 不是耶穌幼年的歷史記載，而是神學論說。何況從神學的角度看來，處女降生是道成肉身的必要條件，因為若耶穌不是從處女降生，他便是『肉身成肉身』而已。不特別提到處女降生，並不表示約翰不知道這一件事。

(3) 彼得的沉默

彼得在使徒行傳中五句節的講章裡的確沒有提到處女降生，但要記得聽眾絕大多數是歸國守節的猶太僑民，不是已經信耶穌的門徒。彼得講章的重點在於告訴他們哄動一時的把耶穌釘死在十字架上的事件是不合法的，而這耶穌，神已經叫他復活了（徒二 22,32）。這是很大膽的宣告，但當時有很多親眼看到復活之耶穌的人（林前十五 5,6），講道的彼得本身就是其中之一，所以有說服力。相反的，彼得若提到處女降生，因這種事不像耶穌的復活之可以查證，就缺乏說服力，更何況處女降生與主題不相干，反而節外生枝，破壞論證耶穌之復活的目的。彼得不提，並不表示他不知道。

(4)保羅的沉默

保羅書信中充滿基督事工神學意義的闡明，但他所寫的都是針對某些個人或教會在某一場合，為解決某些問題而作的解答或教導，而他們所問的都不涉及基督幼年的來歷。既然沒有被問起，他自然沒有理由提起處女降生的事。『不提到就不存在』之謬（argument from silence）是發此疑難者共同的思考缺憾。

(二)有損耶穌完整的人性

耶穌既然無生身之父而只有母親，他的人性自然就不完整。

這種講法把人性的本質和生殖傳遞的過程相混淆。亞當是十足的人，有完整的人性，但他既無父、又無母。以為沒有男親就無法傳宗接代是大男人主義，無形中也沒有把女性當完整的人看待。

就現代的生理學而言，耶穌並不是完全照馬利亞的遺傳因子而生下的（如此他必定是女性），全能的神必定特別安排一種男性的遺傳因子，使它和馬利亞的遺傳因子結合。

(三)其他宗教有平行教義的存在

希臘神話中不少角色是宙斯（Zeus）神和人女媾合而生的，如赫拉克勒斯（Heracles）和波爾修（Perseus）就是。也有處女降生的神話來自猶太的傳聞。因此這神話並不是基督教所獨特，所以基督教不需要處女降生的教義。

這種說法昧於希臘神話中的諸神六根不清淨，其七情六慾與凡夫俗子毫無分別，『神』只不過是古希臘人自我投射的產品這事實。這種不道德的，以通姦、嫉妒、欺騙、兇殘為能事的希臘神沒有資格與聖潔完美的基督教神相提並論，基督教的處女降生仍然是獨特的。至於處女降生的神話來自猶太教之說，只不過是反超自然主義者的忖度，提不出任何實據的空論。

(四)與基督的先存相矛盾

潘寧堡（Pannenberg）在他所著『耶穌——神與人』一書中主張基督的先存性和處女降生是互相排斥的。

此說無理取鬧，突顯反超自然主義者心胸的狹窄。只要能相信基督完整的神性和人性可以同時和諧地並存，基督的先存性和處女降生就沒有什麼互相矛盾之處。先存的是基督的神性，在降生時取得人性，並無不當。處女降生反而證明人耶穌的神性。派柏（Otto Piper）說：『約翰和保羅所共同主張基督的先存（約一 1；腓二 6）是處女降生的替代品；處女降生對古代教父（Tatian, Valentinian 等）而言，是基督先存的證據。』（“The Virgin Birth” *Interpretation*, 18, No.2, April, 1964）

(五)與自然律相衝突

處女降生是屬於超自然境界的神蹟，把它引入歷史之內是不當的。這說法也是反超自然主義作祟。只要不迷信自然界是一個封閉的獨

立系統，而且三度空間之外任何事物都不可能存在，這種眼光如芝麻的狹隘心態，便可得糾正。

一顆開明的心，能接受開放的宇宙觀，能容納兩件表面上似乎矛盾的事同時並存的可能性。安瑟倫（Anselm）在他所著『神為何成爲人』（*Cur Deus Homo*）一書中提到人生出來的方式一共有四種可能性：(1)不由男又不由女；(2)由男而不由女；(3)不由男而由女；(4)既由男又由女。如果神是全能的，祂必須把四種方法都用上，使人生出來，缺一不可。祂果然四法都用上，結果有亞當、夏娃、耶穌和一般人的出生。如此看來，處女降生簡直是個神攝理中的必須。

五· 基督從處女降生的神學意義

(一) 接受處女降生就是接受聖經的權威

對這教義的接受與否，牽連個人對聖經權威的信任。若不接受聖經對處女降生教義的權威，就沒有理由相信其他任何基督教教義了。

(二) 處女降生是道成肉身的必要條件

處女降生表示道成肉身時，神性直接不透過人身父體的媒介，與人性結合。若耶穌的誕生是透過人父與人母的性行爲，就不是道成肉身而是『肉身成肉身』。

(三) 處女降生保證耶穌生為無罪

原罪是人類的代表第一個亞當連累他子孫的罪咎，做女人後裔（處女降生）的耶穌無須擔當此罪咎，所以沒有原罪。耶穌也沒有罪性，因爲祂由聖靈感孕（太一 20），受自馬利亞的人性之敗壞蒙了潔淨。馬利亞則無須特別良善，也沒有必要無原罪受胎（*Emaculate*

Conception)。

(四) 處女降生是贖罪的必要條件

十足的人性，還不足以構成做世人贖罪者的資格，因爲人性生而有罪，只能承擔自己的罪，只有由處女降生而無罪的人，才有資格替別人贖罪。

(五) 處女降生象徵神與人之和好的開始

神性取得人性的處女降生，表示站在神與人中間做中保者的誕生，而祂將完成使神與人和好的使命。稱義開始於處女降生。

(六) 處女降生表示救主的超自然起源

世人的救主基督是神直接以超自然的方式賜下來的，不是祂從人群中揀選而收養的。

(七) 處女降生表示三一神第二位與第三位的平等

耶穌固然受聖靈感孕而生，祂卻也差遣聖靈（約十六 7）。

(八) 處女降生表示神的權能也統治自然界

神並不全然讓自然律統治自然界，有必要時祂對自然界作直接的干預，以達成祂的目的。

(九) 處女降生表示耶穌基督是宇宙中獨一無二的

相信輪迴轉世的宗教固然談神投胎成爲人，但只有基督教（廣義的）主張神以處女降生的方式投胎，而且在投胎取得人資格後保持神身份。處女降生的耶穌的確是宇宙中獨一無二的。

子（約一 1,18），祂所傳的啓示是祂直接知道的事。

1. 在道成肉身之前

(1) 這一位先存的道，在創造人類之後就光照一切生在地上的人（約一 9），因為生命在祂裡頭，這生命就是人的光（約一 4）。神透過道把特別啓示的光賜給世人。這說明為什麼人類生而有宗教心。所有的宗教都反映基督一般啓示的存在。

(2) 道成肉身前的基督之靈感動舊約先知，啓示他們關於未來基督的預言（彼前一 10,11）。

2. 道成肉身期間

耶穌以先知的身分呼籲世人悔改信福音（可一 15），說未來的預言（太廿四），把天父啓示給人（約一 18；廿四 9）。

3. 復活升天之後

升天之後基督照祂應許與教會同在（太廿八 20；約十五 4,5），光照教會，教導教會（約十四 26；十六 13-15）。經過將近兩千年的考驗而仍然健在的教會，證實基督的確照祂的應許，一直在光照教導教會，帶領保守教會。

4. 再臨時

(1) 基督的再臨原文叫做『帕路西亞』（*parousia*，太廿四 27；林前十五 23；帖前四 15），也叫做『阿波卡立普西斯』（*apocalypsis*，林前一 7；帖後一 7；彼前一 7,13），後者有『照亮』（路二 32）、『顯出』（羅八 19）和『啓示』（林前十四 6,26，啓一 1）的含義，可見基督的再臨本身就是啓示的活動，到時候早已啓示的將在末日成就的事，如新天新地和新耶路撒冷，必得到應驗。

(2) 到這基督徒所期待的日子來臨的時候，基督將向信徒啓示祂的真體（約壹三 2）。

(3) 祂必要向信徒啓示一切的奧秘（林前十三 12）。

基督的先知事工（啓示）與祭司事工（使人與神和好）和君王事工（掌權治理）其實是一貫而分不開的，我們只為方便講解而分開處理。

(二) 祭司基督的使命

耶穌屬於猶太支派而不屬於利未支派，所以照麥基洗德的等次，成為永遠的大祭司（來六 20）。

1. 擔任贖罪工作

為百姓辦贖罪手續是祭司的工作（利九）。耶穌基督在贖罪時扮演了雙重的角色：祂一面做獻祭的祭司（來七 14-17），一面親自做祭牲（約一 29；來七 27）。贖罪的完成除去罪咎的障礙，使人得以與神和好。

2. 做神人的中保

只有一位神，在神和人中間，只有一位中保，乃是降生為人的基督耶穌（提前二 5）。中保的任務在於代表人，為人的緣故向神代禱。耶穌在世時已經為信徒代禱（路廿二 31,32；約十七），如今祂已升天，繼續為信徒代禱（羅八 34；來七 25）。這就是為什麼基督徒繼續奉耶穌基督的聖名向神禱告。基督仍然在用心，使信徒保持與神和好的關係。

(三) 君王基督的使命

『人子』耶穌基督是在永不廢去的神的國度中，掌有永遠權柄與榮耀的君王（但七 13,14），祂的統治無所不包。

1. 統治萬有

既然基督是創造的神（約一 3；西一 16），萬有也靠祂而立（西一 17），祂便是統治萬有的。

(1)支配質——耶穌參加迦拿婚宴時將水變為酒（約二 1-11），這牽涉祂支配『質』的權柄。

(2)支配空間——耶穌醫治住在迦百農的大臣之子的時候，人還在加利利（約四 46-54），展現祂超越空間，支配空間的權柄。

(3)支配時間——耶穌醫治 38 年長臥在病床上的人（約五 2-9），象徵祂超越時間的能力（有限的人若真要查證耶穌是否超越時間，就必須從永遠活到永遠，但這是不可能的，所以只好用 38 年的長時間來象徵）。

(4)支配量——五餅二魚餵飽五千人的神蹟（約六 1-14）表示耶穌有支配『量』的權能。

(5)支配自然律——耶穌走海面的神蹟（約六 16-21）表示祂能超越自然律，支配自然律。

(6)支配人的命運——耶穌醫好先天瞎眼的人（約九 1-7）表示祂能改變一個人的命運，是人命運的主宰。

(7)支配生命——耶穌叫拉撒路復活（約十一 43,44）表示祂掌握人的生死大權。

2. 統治教會

耶穌不但是萬有的統治者，祂也是教會的頭（弗四 23；西一 18），乃教會的統治者，教會的本分在於順服基督（弗四 24）。

3. 統治信徒的心

耶穌不但統治外在的事物，祂也統治人的心。心甘情願接受祂統治的人心，就是天國（路十七 21），因為天國就是神的主權被接納而得以行使祂權柄的範圍，君王基督的使命，在於統治。

二·基督事工的兩階段

耶穌基督救贖事工，依據腓立比書第二章的結構（腓二 1-11），有兩個階段。

（一）降卑（Humiliation）

1. 道成肉身

從未成肉身以前的道的立場看來，道成肉身是降卑，因為祂得放棄本來已擁有的權利。

（1）謙卑

即使耶穌降生時享有地上最高的地位，在世享盡榮華富貴與權勢，祂的犧牲已經夠大，更何況祂降生在名不見經傳的小鎮伯利恒，做路過平民的兒子，誕生在卑微的馬槽裡，可見大能主宰的謙卑本色。

（2）生在律法之下

頒布舊約律法的主本身生在律法之下，順服律法，成全律法（太五 17,18；羅八 3,4），把律法以下的人贖出來（加四 5）。既然制定當守的規範，就由立法者親自示範。

（3）虛己

基督『本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式。』（腓二 6,7）。到底基督耶穌虛己的時候，祂所倒空（原文乃 *Kenoein*）的是什麼？以下是不同的解釋：

①放棄屬神屬性

等於說道成肉身時神性倒空了，只剩下人性的耶穌。葛思（Wolfgang F. Gess）所主張。

此說否認耶穌的神性，不符合聖經的記載，耶穌在世以各種神蹟（參照『君王基督的使命』）顯出神性的特質，且將自己與天父認同

(約十 30；十四 9-11)，主張自己擁有神性的權柄(約五 21)。

②放棄部分神性(全能、全知、全在等)，保留慈愛、聖潔、公義等道德屬性。多馬修(Thomasius)和郭爾(Charles Gore)所主張。

此說是妥協的產物，神性既不完整，耶穌就不再是神，這如同前說不合聖經所記載。

③放棄單獨行使完整神性的能力

史特朗(A. H. Strong)主張耶穌神性的意志一定配合人性的意志才行使祂神性的權能，如同銀行的保管庫要用兩把鑰匙才能開。至於神性的意志方面，耶穌的全知存於祂的下意識裡，在父神准許之下，下意識裡的知識就浮顯。

此說不違背聖經所記載的現象，但缺乏經文明訓的支持。

④放棄行使神性的權利

第十六、七世紀的正統派主張耶穌在地上仍然擁有獨立行使祂神性的能力，但祂自我設限，有些事耶穌選擇不去作，不去知道。

此說也不違背聖經所記載的現象，但也缺乏經文明訓的支持。

⑤雖擁有十足的神性，但表現好像沒有的樣子。

安瑟倫所提出的理論。

此說有道德上的困難，若耶穌明明有特殊的知識，卻裝作沒有(可十三 32)，那麼耶穌便故意撒謊了。

⑥放棄與父神同等的地位

就腓立比書第二章作一番釋義，可以發現以『虛己』為基準，和『取了奴僕的形像』構成自然對照的是『與神同等』，不是『神的形像』。(在文句裡的位置離『虛己』遙遠)，合理的解釋是基督所倒空放棄的是與父神同等的地位，但仍擁有完整的神性在人身裡。既然放棄

天上的地位，自然，合乎那地位的全能絕對的行使，也在自我約束之下暫時放棄掉。

2. 行義

基督耶穌以道成肉身取得人的資格，不但是為代人贖罪，也是為了代人行義。『律法因肉體的軟弱所作不到的，上帝作到了：他差遣自己的兒子成為罪身的樣式，為了除掉罪，就在肉體中犯罪判決，使律法所要求的義，可以在我們這些不隨從肉體而隨從聖靈去行的人身上實現出來。』(羅八 3,4，聖經新譯本)。

行義狹義而言是守舊約的律法，廣義而言是實踐律法的精神，行神的旨意在地上，耶穌曾被動地在生下滿八天時受割禮，且被帶到耶路撒冷行頭胎男子的奉獻禮(路二 21-24)，也主動地『盡諸般的義』，以無罪之身從施洗約翰領洗(太三 13-15)。耶穌也親口教導成全律法的重要性(太五 17-20)。律法是神對人旨意的『成文』化，律法的精義是神的旨意，所以行律法就是行神的旨意。

被造的人，生而有遵行神旨意的本分，但始祖違背了神，欠上順服神的債，他的子孫也因未盡本分行神所求於人『盡心盡性盡意愛主上帝，又愛人如己』(太廿二 36-40；羅二 7)的旨意，欠上同樣的罪債，虧缺了神的榮耀(羅三 23)。由於人本身缺乏順服榮耀神的能力，耶穌就以真神的本體，取得人的身分，替世人還向神背負的順服債，祂不但替世人死，也替人行義。

3. 釘死

成肉身的道本來是生命的源頭(約一 4)，祂是造生命者(約一 3)。祂雖然無辜，卻被不義的人定罪，釘死在十字架上。這一齣悲劇原來是神所預定祂救贖人的步驟之一，早已在舊約時代有所預言(賽五三 4-6,8-12)。耶穌基督在世替人行義，死時替人付出罪的工價(羅六 23)。

祂受難時所受的傷害是真實的：

(1)肉體的折磨

耶穌既有人身，就能感受到生理上所有的痛苦，如不眠、受鞭打、戴荊棘冠、背十字架，釘手足以及十架上的呼吸困難和口渴都是不折不扣的痛楚。

(2)精神的折磨

耶穌同時得忍受猶大的背叛出賣，門徒的不同心而離散，受譏笑以及感受罪擔的精神折磨。

①猶太人『吐唾沫在耶穌臉上，用拳頭打他，也有用手掌打他的，說基督阿你是先知，告訴我們打你的是誰』（太廿六 67,68），是譏笑祂的先知使命。

②『官府也嗤笑他說，他救了別人，他若是基督，神所揀選的可以救自己吧』（路廿三 35），是譏笑祂的祭司使命。

③兵丁戲弄祂，說『你若是猶太的王，可以救自己吧』（路廿三 37），是譏笑祂的君王使命。

④成肉身的耶穌取得人的資格，與人完全認同，就在十字架上離開神的立場，站在人的立場上，代表全世界的人受審判，以至強烈感受眾罪的重擔壓在心上（太廿七 46）。

蛇的後裔的確咬了女人後裔的腳跟，但這是基督為世人所願意付出的代價。

4. 下陰間

耶穌沒有自己的墓地，借別人的墳墓來安葬。

(1)基督的人性真正經驗死

到底耶穌死後所去的地方是否叫做陰府（Hades），並不重要，重要的是祂真正替世人付出罪的工價，以死贖罪。

(2)基督不但到陰府，也到樂園

耶穌親口向悔改的受刑人保證當天要同他在樂園裡（路廿三 43），表示基督的超越性。祂不但不受死的拘禁（詩十六 10），行動反而更自由，不受三度空間的束縛。

基督的下陰間是祂降卑的最低點，但黑夜最暗的時候，正是天快破曉的時候，基督的降卑是祂高升的起點。

(二)升高（Exaltation）

1. 復活

耶穌從死人中復活是祂升高的第一步。復活代表基督對死亡的權柄得了全勝，也意味贖罪的完成。祂的復活是父神嘉許基督之贖罪，予以悅納的印記。祂復活的身體是改變過的榮體（腓三 21），超越三度空間的限制。

2. 升天在天父座右

(1)基督升天乃恢復原來在天上的地位與榮耀。

(2)基督升天乃進入高次元的世界，絕不是三度空間裡的高處。

(3)升天後基督復活的榮體保留祂的人性，保持與人的親近點（因為人不能直接接受神的生命到自己生命中），但因地上肉體的束縛已不復存在，乃超越任何限制的。

(4)升天後基督做中保，在父神面前為信徒代禱。

(5)基督升天，原為信徒預備住處去（約十四 2）。

(6)基督升天，乃為把救靈與聖化人的工作交給聖靈保惠師負責。基督在世時只能用言論與榜樣教導人，受空間的限制，聖靈卻在人心中教導人，可超越空間的限制。如此基督與信徒的同在就成為普世性，因為聖靈是基督的靈。若不升天基督的工作就難免受空間的限制。

3. 再臨

基督的復活帶來了舊約的以色列人所期待的『耶和華的日子』（珥二 1,28-32 對照徒二 16-21），把世界帶進『末期』。在末期裡基督可以隨時再臨，帶來神對宇宙徹底而全盤的統治。基督初臨時存心自我卑微，再臨時基督受高舉（腓二 6-11）。

討論題目

1. 基督的三大使命如何在祂身上聯貫？
2. 基督降卑時所倒空的是什麼？
3. 基督高升坐在天父右邊的意義是什麼？

第二十九課 贖罪論總論

贖罪論是基督教信仰的關鍵，構成基督教神學客觀面進入主觀面的轉捩點，基督論的焦點也從基督的本性轉移到祂為世人完成的事工上，系統神學開始對信徒的生命發生直接的關係。基督的贖罪確保基督徒的得救。

一· 贖罪論的綜合性

(一) 在贖罪論中，最容易看到神學的有機性

贖罪論揉合神論、人論、罪論和基督論在一起，顯出已墮落的人的虧欠與需要以及神為幫助人透過基督所採取的對策。

(二) 從贖罪論出發，可以領悟得救的各層面

稱義、重生、得兒子的名分、成聖、復活和得榮耀，都是與神和好的果效，而每一項都必須從贖罪的角度考察，才能獲致深入的領悟。

二· 贖罪論的背景因素

(一) 神的本性

對父神與基督本性的領悟，影響信徒對贖罪的看法。

1. 神是聖潔公義的

神是獨一無二而不能違背祂自己或破壞自己所定規範的，祂是宇宙中唯一的絕對原則，所以祂是可靠的。神嚴正而大公無私，要求人為自

己所作所為負起責任（羅二 6,11），所以祂是信實的。

2. 神是慈愛的

神的愛，其長、闊、高、深是超過人所能想像與體會的。無論人犯什麼滔天大罪，祂都願意饒恕赦免（賽五五 7；彼後三 9）。

神的本性中祂的公義和慈愛表面上似乎是矛盾衝突的（公義必須無偏袒地追求犯罪的責任，慈愛則必須寬容赦免），神的智慧卻藉基督贖罪的事工，使祂的公義與慈愛配合得天衣無縫。其實神本性中的因素絕不會互相矛盾排斥，神的公義是慈愛的公義，神的慈愛是公義的慈愛。

(二) 神律法的權威

1. 律法是神旨意的『成文』化，表現出祂的性格，所以是規範人類行為的權威，律法所要求的是合乎祂本性的事，所禁止的是違反祂本性的事。以功用而言，律法是人神建立關係的管道。

2. 違背律法，不只是觸犯一個死板的條文的規定而已，乃是行出違反神的本性，違背神旨意的事，這等於忤逆神的本性，得罪神本身，是非常嚴重的。

3. 違背神旨意的後果是接受處罰的責任（liability of punishment），照神所規定，罪的工價乃是死亡（創二 16-17；結十八 20；羅六 23）。

4. 照神的公義，對冒犯律法的處罰，必須加以執行。

(三) 人的處境

1. 世上父母所生的自然人是墮落的存在，身陷罪中而無以自拔，且得罪神而受祂定罪。

2. 人靠本身完全無法救自己解脫困境。在神學上，這叫做『完全的敗壞』（total depravity），但這並不意味壞到極點。

3. 必須有人以外的存在伸出援手，救人脫離進退維谷的窘境。

(四) 成肉身的道

耶穌是唯一能伸出援手，救人脫離罪的那一位（太一 21）。

1. 耶穌有完整的人性

道成肉身，住在人中間（約一 14），表示先存的道為了徹底與人認同，而取得完整的人性。

2. 耶穌從處女降生

成肉身的道光有完整的人性，還不夠做救主，祂還必須無罪，所以祂不做普通的亞當的子孫，卻做女人的後裔，無分於亞當傳給子孫的原罪，而且祂自己未曾犯過罪。

3. 耶穌有完整的神性

道就是神（約一 1），因此祂有權柄赦免人的罪。祂的神性將無限的價值賦予人性，使祂有資格贖全人類的罪，而且能潔淨人性，救贖人類的人性。

(五) 舊約的獻祭制度

1. 獻祭的必要

舊約時代的獻祭制度是新約時代贖罪事工的預表（約一 29），當時以色列民所犯各種罪，都必須循規蹈矩，舉行獻祭予以贖去。

2. 獻祭的目的

獻祭不是為了改良罪人，或為阻止他們進一步犯罪，卻為處理人因得罪神而背負的罪債。

3. 獻祭的意義

舊約聖經中最常用以表達贖罪的字是『卡伐爾』（kaphar）和它的衍生字，其基本含義是『遮蓋』。犯罪的人本應承擔罪債，接受處罰，但由於他的罪和神之間出現贖罪的祭，此祭就構成『遮蓋』，於是神所

看到的是所獻的祭，而不是罪人和他的罪。因為有此『遮蓋』，神就不再要求犯罪的人親自承擔罪責。

4. 獻祭的作用

獻祭有代替的效果，因為祭擔當罪人的罪咎。要『代替』生效，罪人和祭必須有所認同，同時祭牲必須毫無瑕疵。罪人必須按手在祭牲頭上（利一 3,4），承認他的罪咎，神就視同他的罪咎轉移到祭牲上面去，然後由代表神的祭司接受罪人所獻的祭牲。

將獻祭的代替性作用描繪得最透徹的是以賽亞書五十三章。這裡所預言的是基督將要以祭牲的身分為百姓的罪過擔當他們應受的刑罰，簡直是做人的替身。

三·新約聖經的經訓

舊約是新約的預表，新約是舊約的應驗，兩者之間有一脈相傳的關係，所以舊約的獻祭制度是理解新約贖罪的道理所少不了的背景。

(一)福音書

1. 對觀福音書

馬太和馬可共同提到耶穌說過祂『要捨命作多人的贖價』（太廿 28；可十 45），『贖價』（*lytron*）與舊約中的『卡伐爾』相等，指『遮蓋』罪的。

2. 約翰福音

約翰福音並沒有使用與獻祭有關的專門名詞，卻把獻祭的相關含義表達出來。

(1) 施洗約翰指著耶穌說『看啊，神的羔羊，除去世人罪孽的』（約一 29），清楚表達『贖罪』中犧牲、代替和除罪的觀念。

(2) 耶穌說『人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的』（約十五

13），表達為別人犧牲的觀念。

(3) 大祭司該亞法說『一個人替百姓死，免得通國滅亡』（約十一 50），預言耶穌贖罪的代替性。

(二)保羅書信

1. 以弗所書

『藉這愛子的血得蒙救贖』（弗一 7）和『基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物獻與神』（弗五 2），把基督流血作祭牲獻與神而蒙悅納所成就的贖罪，扼要地交代出來。

2. 哥林多後書

保羅說『一人既替眾人死，眾人就都死了』（林後五 14），又說『神使那無罪的替我們成為罪』（林後五 21），清楚交代贖罪的替代性。

3. 羅馬書

『神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血』（羅三 25）中的挽回祭的含義頗有爭議（在下一項『贖罪的含義』中討論），但基督流血做犧牲的意思卻很清楚。

四·贖罪的含義

(一)贖罪的手續

1. 挽回（Propitiation）

挽回是用祭物為代價求神息怒之意，在新約中不同的作者共同提到『挽回祭』（羅三 25；來二 17；約壹二 4；四 10）。著名的英國新約聖經學者達德（C. H. Dodd）極力反對透過綏靖安撫，神才息怒的看法，堅持將『挽回祭』（*hilasterion*）譯為『補償』（*expiation*），即

為所犯的罪所付出的代價。美國的新約聖經學者賴德（G. E. Ladd）則指出舊約中有關神忿怒的記載多達 585 次，羅馬書也不避諱提到神的忿怒（羅一 18；二 5），照『挽回祭』在新約時代各種文獻的用法（Josephus 和 Philo 都把此詞當作挽回祭使用，而使徒後教父也不例外；七十士譯本此字的動詞用以指求神施恩（亞七 2；八 22；瑪一 9），而且這動詞絕對沒有以『罪』為受詞），可確定『挽回祭』仍然是正確的翻譯。挽回祭不是給神的賄賂，乃表示為自己的過犯負責而採取具體的行動，重點在於犯罪的人負責的態度。至於神是否因此打消怒氣，主權仍操之在神，神並不背負因接受挽回祭而消怒的義務。以結果而言，獻祭的確是神向人轉消怒氣的手續，但神息怒的動機是憐憫（詩七八 38），不是因為收受挽回祭。

2. 替代

獻祭是以祭代替獻祭者，由祭牲來擔當獻祭者所本該承擔的罪（林後五 14,19,21）。舊約聖經中已有預表基督為受苦的義僕，做贖罪祭，代替眾人受害，擔當罪孽（賽五三）。新約聖經中耶穌親口說要捨命做多人的贖價（太廿 28，用介詞 *anti*，『取代』之意）。保羅明確說出基督替代人的原則：『一人既替眾人死，眾人就都死了』（林後五 14，介詞用 *hyper*，強調基督『為人的緣故』替人死）。替代是贖罪的方式。

3. 犧牲

基督的贖罪以心甘情願，主動作別人的犧牲為其精神。基督『在這末世顯現一次，把自己獻為祭，好除掉罪』（來九 26），沒有人強迫祂，是祂『自己』主動自發的。祂是為世人所預備贖罪的犧牲。

(二) 贖罪的後果

基督的贖罪使信祂的人與神和好。與神和好包括以下的各層面。

1. 稱義

神的義就是神的拯救與悅納（賽四六 13；五十一 5,6,8；羅一 16,17），義人是蒙神悅納的人，稱義就是靠基督的贖罪排除神與人之間罪所構成的障礙，蒙神悅納。

2. 得兒子的名分

因信稱義而與神和好的人，得以進入他所站的恩典中，而這恩典就是得兒子的名分，乃是在神面前所恢復兒子的地位（羅五 1,2；弗一 5）。

3. 重生

與神和好的人既然接待了基督，信了祂的名，神就賜他們權柄，做神的兒女，不是從血氣、情慾或人意而生，卻從神而生，做新造的人，得豐盛的生命（約一 12,13；林後五 17；約十 10），這叫做重生（約三 3）或永生（約三 16）。

4. 成聖

成聖是與神和好的人在神前恩典的保有，保持歸主為聖的地位。不同於稱義，它是在基督的新生命逐漸向『基督徒的完全』成長的過程，開始於重生。成聖的人，就是將肢體獻給義做奴僕，接受聖靈引導，體貼聖靈，隨從聖靈的人（羅六 19；八 14,5,4），也叫做成義的人（羅五 19；六 16）。

5. 身體得贖

與神和好的人擁有聖靈初結的果子，有盼望在主基督再臨時身體得贖（羅八 23），當主耶穌基督從天降臨的時候，祂要將他們卑賤的身體改變形狀，和祂自己榮耀的身體相似（腓三 20,21）。至於那些已睡的聖徒，則必先復活，主再臨時將他們一同帶來（帖前四 14）。

6. 得榮耀

有分於神的榮耀，是與神和好的人終極的盼望與目標（羅八 18,30；

林後四 17；彼前五 1,4），他們在這階段，道德上和靈命上臻於成熟的地步，讓神達成祂創造人的目的。

討論題目

1. 探討神為贖罪在舊約裡所作的預備。
2. 贖罪牽涉那些手續？
3. 被贖的人所蒙的福氣是什麼？

第三十課 贖罪的理論(一)

耶穌基督做世人的贖罪者，是基督教世界最根本的共同信仰，但對基督之贖罪的見解，卻因人而異。

就基本傾向而言，有注重基督所完成贖罪之客觀果效的，也有注重基督的贖罪在信徒心中所產生之主觀反應的。就解釋贖罪意義的方式而言，有高舉其倫理道德意義的，有注重其司法意義的，有強調其獻祭意義的，也有強調其勝利意義的，不一而足。不但如此，甚至同一類型贖罪說的神學家，彼此之間的見解也不盡相同。

教會史上各種基督之贖罪的理論之所以能成爲一家之說，乃因爲各說都含有部分真理。各作家都不是吳下阿蒙，只是仍然無一學說堪稱爲最完善的解釋。然而，各說所包含部分真理，能互補短處，單獨雖不足以解明贖罪真理的全部，綜合起來仍足以令人認識贖罪論的真理是多面而豐富的。

一．強調基督之勝利的贖罪說

(一) 付贖價給魔鬼說

(Ransom for Devil Theory)

也叫做『戲劇化的贖罪觀』(Dramatic View)，乃教會史上第一種贖罪說，這理論的特點不以神或罪爲對象，卻以撒但爲對象，通行於第三世紀到第十一世紀之間。

創始人俄利根(Origen ， 185 ~ 254) 的理論大致如下：

(1) 在宇宙性善與惡的鬥爭中，撒但藉著不公義的侵佔，建立了控制

人的權威，加以奴役。

(2)如今撒但仍然是空中掌權者的首領（弗二2），現世的統治者，對人有合法的統治權。

(3)神不與撒但一般見識以牙還牙，把人搶回來，卻以基督之血為贖價，把人買回來（太廿28，可十45）。俄利根在他的羅馬書注釋裡這樣寫：『如今掌握我們的是魔鬼，我們的罪使我們被拖到他身邊。所以他要求唯一足以救贖眾人的基督寶貴的血，做釋放我們的代價。』

(4)基督釘死之後靈歸天父，魂歸撒但為贖價，身體歸墳墓。

(5)撒但規定價錢，受支付，接受贖價，以為能夠從此完全掌握基督做其囊中物，殊不知基督在三天之後脫離了撒但的控制而復活，得勝了撒但。

(6)撒但也不知道人類透過基督的教訓和祂所行的神蹟部分得到釋放，而藉著基督的死和復活，從撒但手中完全得釋放。

第四世紀的女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）進一步衍釋俄利根的理论：

(1)人被撒但奴役是出於人自由抉擇，若用不正當的手段把人類從撒但的手裡奪回來是不公義的，如此就等於偷竊合法屬於撒但的，所以神若要釋放人，就必須付贖價，正正當當地買回來。

(2)由於撒但貪婪而驕傲，就立刻接受他認為比原來所控制的靈魂更值錢的耶穌生命（魂）為贖價，但他受蒙蔽，沒有想到基督的神性隱藏在耶穌的人性生命裡。

(3)神性是不能被死亡所征服的，基督就憑祂的神性不受死亡的拘禁而復活，重獲自由而得勝撒但。

貴格利並不避諱說神欺騙了撒但：『神性藏在人性的覆蓋之下，神性如魚鉤，魔鬼像餓扁了的魚把人性的餌吞下去而上鉤』（大要理問

答）。這是撒但種瓜得瓜，種豆得豆，撒但本來以官能的享受為餌欺騙了人，才得以控制他，故必須被欺騙，正義才得以伸張，這是以其入之道還治其入之身。何況神如此作為乃出於愛人類的好動機。

貴格利這魚鉤和魚餌的觀念影響深遠：魯斐努（Rufinus）看約伯記中的『你能用魚鉤鉤上鱷魚嗎？』（伯四一1）預表基督的贖罪；大貴格利（Gregory the Great）說十字架是捉鳥（指撒但）的網；奧古斯丁說十字架是捕鼠器，耶穌的血是餌。他在『三位一體論』裡討論神對撒但是否公義的問題，主張不是神主動欺騙撒但，乃准許撒但被欺騙（三一神論四13），原來撒但驕傲地以為能克服基督，加以控制，但是他作不到，因為祂沒有罪，所以死亡擒不住祂，撒但缺乏自知之明，結果被自己的驕傲所蒙騙。

與女撒的貴格利同時代的亞他拿修和拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzen）反對付贖價給魔鬼說。大馬色的約翰則主張囚禁人的靈魂，要求基督的生命作贖價的勢力，並不是撒但，而是死亡，所以基督乃得勝死亡，不是得勝撒但。現代的奧連（Gustaf Aulen）堅持無論如何表達出來，重點在於：贖罪是基督的勝利。

付贖價給魔鬼說注意到聖經中記載『贖價』的事實，可是因為不知道原意是『遮蓋』，以致有所誤解。以下是對此說的檢討：

(1)撒但勾引原來歸屬神的人，使其背叛原主就新主，故原主有權無償索回被誘拐的人，無須付贖價。

(2)撒但引誘亞當脫離神，其罪咎比被害的亞當和他的子孫還要重，所以任憑撒但在人身上行使管轄權，乃極為不公義的事。人不但不必臣服誘惑者，反而有權為所蒙受的損失請求賠償。

(3)引誘者所提出『像神一樣』（創三5）的允諾並沒有兌現，所以沒有拘禁人的權利。

(4)此說不當地高舉撒但的地位，使他成為與神平起平坐，對等交易的對手。

(5)女撒的貴格利的神欺騙撒但之說乃陷神於不義。神是正義的，不可能與撒但一般見識。

(二)基督勝利者說 (Christus Victor Theory)

新正統派的神學家奧連在本世紀提出來的理論，有兩個重點：(1)十字架是對撒但的勝利；(2)十字架的勝利成就了人與神的和好。

1. 基督被釘於十字架是對撒但權勢的鬥爭與得勝

耶穌被交於敵人之手，以致於被釘死，並不是祂的失敗，反而是勝利的宣告。其實耶穌在世時已經是得勝的主，因為祂醫了病，趕了鬼，得勝了以病痛折磨人的撒但和他的爪牙。

(1)耶穌以祂的死亡擊敗罪惡和律法。表面上邪惡的勢力得勝，基督卻藉著偽裝的失敗，在死亡中奏了凱歌。原來基督為愛世人，心甘情願毫不保留地把自己獻為一次贖罪而永遠完成救贖聖工的祭，替信徒滿足律法的要求，以死亡摧毀罪惡，擊敗罪權的管轄。

(2)耶穌以復活擊敗死的權勢（林前十五 55-57），因為死權無法拘禁祂（徒二 27）。

2. 基督在十字架上的勝利，成就了人與神的和好

(1)神與罪惡不能相容或相安無事，對管轄人的邪惡權勢必須予以摧毀而得勝。

(2)隔離神與人的因素就是罪惡，既然基督以死除去罪，人就得以與神和好。十字架的勝利帶來了復和。

(3)基督在十字架上的勝利，使『基督為我』成為『我在基督裡』。

(4)基督的代贖不是給神的補償，卻是給人的愛。蒙此愛的人成為在基督裡的人，有能力得勝罪惡。這新的可能性，使人得以繼續奮鬥，過

得勝的生活。

基督勝利者說的優點在於有經文依據，也注意到贖罪果效的層面，缺點是拿基督的勝利以偏概全，沒有交代十字架如何顯出神的公義與慈愛，也沒有說明清楚為什麼基督必須以死為得勝的手段。

二·強調滿足神公義要求的贖罪說

(一)補罪說 (Satisfaction Theory)

第十一世紀的主教安瑟倫 (Anselm, 1033 ~ 1109) 在所著『神為何成為人』(Cur Deus Homo) 所提出，注重救贖的客觀面。

1. 補罪說的兩前提

(1)中古的西歐人崇尚騎士道，最重視個人的榮譽，榮譽受損必須要求補償 (satisfaction)，這常常導致決鬥，以生命為補償的代價。

(2)照羅馬公教的教義，信徒所行若超過神所要求的水準，就可獲得『餘功』(supererogation)，即可轉移到別人身上的功德。

2. 人犯罪的事實和補償的必要

(1)全能的主宰配受最高榮譽，被造的人卻因違背祂的命令，不順服祂而搶奪祂的榮譽，未能把榮耀歸給祂。

(2)若常人的榮譽受損，他還有高於他的權威替他主持公道，所以他個人可以不追究，但當神本身的榮譽受損時，因為沒有更高的權威替祂主持公道，祂必須憑祂公義的本性，要求冒犯者付出足以補償損失的代價。

(3)因此人必須向神付出相當於所犯之罪的補償，滿足祂的榮譽，但神榮譽的價值無限大，這種補償不是有限的人所付得起的。

(4)結論是必須有付得起無限價值之補償的一位來做補罪者。

3. 道成肉身的必要

(1) 補罪者必須有神的資格，因為補償的價值既然無限大，除了神之外無人能滿足這要求。

(2) 神有能力補罪，但沒有補罪的義務，相反的人有補罪的義務，卻沒有補罪的能力。這就使道成肉身成為邏輯上的必須。安瑟倫寫『神為何成為人』，闡述補罪者耶穌基督兼具神人兩性的原因與目的。

4. 補罪者基督以死贏得餘功

(1) 成為肉身的基督因為具有人的身分，所以在世順服神的旨意，未曾犯過罪，只能算是盡了做人的本分而已，無功勞可言。

(2) 人以最容易的方法侮辱神，因此補罪時必須以最困難的方法還神以公道，而死是最困難的，因此神性的基督以人的身分接受死亡，做補罪者。然而由於祂未曾犯過罪，祂並沒有死亡的義務，因此由死而獲得餘功。

5. 餘功的轉移

(1) 照神的公義，基督取死，將生命獻給天父為禮物，鑒於祂沒有死亡的義務，是不能不得賞賜的，但一切屬於父的，已經屬於子，子根本用不著獎賞，所以就把這獎賞移轉給祂拯救的對象，使信祂的人罪債得以償清，罪蒙赦免。

(2) 基督的死只在祂人性的部分，其神性賦予基督位格以尊榮，使祂人性獲得無限價值，因此人性所達成的死也擁有無限的價值，由死贏得的餘功也得以移轉在無數信徒的身上，成就了贖罪聖工。

安瑟倫的補罪說把『人類』當做可代為還債（不是代受刑罰）的客觀實體，此說的優點在於首次將十字架置於基督贖罪中的中心地位，注意神的公義使祂無法違背自己而必須追究人所犯的罪，如此突顯罪的實在性與嚴重性，建立合乎經訓的替代原則（林後五 14）和基督之死的

必要性（不可避免性），使我們認識基督客觀的贖罪是個人得救的先決條件。此說讓我們注意到榮耀神、順服祂對信徒而言是多麼基要的一件事。

補罪說難免有其缺點，如以下所列舉：

(1) 忽略了贖罪在人身上所發生主觀的果效。

(2) 只注意到神公義的嚴厲，忽略神本性中慈愛的層面，有所偏頗。

(3) 只關心基督之死的意義，未注意基督在世的生活所具贖罪意義。

(4) 基督顯得缺乏人性的表現。這是由於安瑟倫受古希臘無感超越神論的影響，看基督的神性無法受苦，以致基督兩性好像是各自獨立的，甚至祂的人性也顯得超越，似乎無痛苦的感受。

(5) 因此將基督感人肺腑，有血有淚的犧牲，描繪成枯燥的商業性交易行為。

(6) 對神旨意的領悟有所偏頗。上帝不是在乎自己榮譽的神，祂更在乎人類的命運與福祉。

(7) 補罪說受時代背景的限制，只適合中古人的領悟，訴諸於他們的認同。

注重贖罪之客觀面的補罪說，對後代的神學產生正反兩方面的影響。後述的道德影響說是對補罪說的直接反彈，替代刑罰說則是補罪說的子孫。

(二) 替代贖罪說 (Vicarious Atonement)

又稱替代刑罰說 (Penal substitutionary theory)，乃加爾文 (John Calvin, 1509 ~ 1569) 受補罪說的影響而提出的見解，如今是保守福音派最代表性的贖罪說，其要旨如下：

1. 不同於安瑟倫看犯罪是損害神的榮譽，加爾文看犯罪就是違背律法 (約壹三 4)。因為律法代表神的旨意，違背律法就是違背神的旨意。

2. 違背神旨意的必須接受刑罰，而這刑罰就是唯一死刑（創二 17；結十八 20；羅六 23）。神性裡有倫理原則，照神公義本性，祂不能違背自己，以有罪為無罪。世人都犯了罪（羅三 23），向神負罪債，所以都該死。

3. 神不但是公義的，也是慈愛的（結十八 27,30-32；約壹四 8），祂願意給人機會，赦免人的罪，只是祂不能違背自己，憑空赦免人的罪。原來舊約的獻祭制度，長期以實物教材教導祭牲替人流血而死，神才赦免人的罪。

4. 替代贖罪不但是舊約的道理，也是新約的經訓（羅五 8；林後五 14,21；加三 13）。基督扮演除去世人罪孽的羔羊（約一 29），應驗舊約的預表（賽五三 7,8,11），在十字架上成為挽回祭（羅三 25；約壹四 10），代替罪人擔當刑罰，贖去罪孽。

替代刑罰說所遭受的反論如下：

(1) 替代刑罰說建立在報復主義的舊約思想上。神既然教導人要愛人如己（太五 38-47；廿二 39），就應該無條件赦免人。

此反論似是而非，因為只注意神的慈愛而將神的公義置之不理。人可以無條件赦免人因為還有神為他主持公道，但神不能違背自己以有罪為無罪，破壞道德秩序。為所犯的罪付出代價，和赦免罪並不互相排斥。

(2) 替身擔當罪責是極不公義的。蘇西尼（Laelius and Faustus Socinus）在第十六世紀後半葉指出由無罪者代替有罪者只限於金錢債（pecuniary debt）的償還，刑罰債（penal debt）絕對不可能代替。

柏可夫承認不容易找到由無辜者頂替刑罰的司法例證，但他說非常明顯的是法律承認替代的原則；雖然在人群中找不到一個滿足替身要求的人，耶穌的確能滿足這要求。史特朗指出耶穌做人替身是出於祂個人自願，而且在現實生活上無辜者常被牽連而受罪。艾立克遜（Millard J.

Erickson）則主張做人替身乃出於耶穌個人自願（約十 17,18；十五 13），而且耶穌的自我犧牲牽涉審判的主持者天父在裡面，所以代替罪人的其實是天父本身。

柏可夫的辯護避重就輕，未回答金錢債和刑罰債的區別所引起的疑難。史特朗的自願說也沒有解決困難，因為即使出於自願，公義的審判者不可容許無辜者頂替有罪者，艾立克遜的審判者親自頂替罪人之說也缺乏說服力，因為神也不可以對自己不公義而混淆是非，讓犯罪者逍遙法外。

(3) 基督的義是祂個人的道德品質，不能歸給罪人，稱他為義。照同理，罪人的罪也不能歸給基督，個人必須為自己行為的後果負責。

這反論強而有力，的確不容易回答，如同第二個反論。然而，這些困難不是不可能解決的，下一課將提出正面的答覆。

(4) 慈愛的聖子做贖價來安撫（propitiate）忿怒的天父似乎顯出三位一體內部的衝突。

這反論倒是吹毛求疵，因為差遣聖子來做贖價的是天父的慈愛（約三 16）。

(5) 不用贖價去贖罪就不能赦罪的神，若不是不全能，就是不慈愛。

這反論歪曲全能的意義：神不作不道德，不公義的事。不以贖價贖罪做赦罪的依據是不公義的，付贖價無傷神的全能。既然神赦免人的罪，就不能說祂不慈愛。

總而言之，替代贖罪說合乎經訓，但對替身的不公義性卻提不出令人滿意的解釋。

討論題目

1. 付贖價給魔鬼說有什麼困難？
2. 討論基督勝利者說的優缺點。
3. 檢討安瑟倫補罪說的時代意義與影響。

第三十一課 贖罪的理論(二)

一· 強調神之愛的贖罪說

(一) 道德影響說 (Moral Influence Theory)

第十二世紀的亞伯拉德 (Abelard , 1079-1142) 為反對安瑟倫的補罪說而提出。安瑟倫高舉神的公義，注重贖罪的客觀面，亞伯拉德則高舉神的慈愛，注重贖罪的主觀面，以下內容採自他所著羅馬書註釋。

1. 道德感化說的前題

(1) 愛是神最基本的屬性，包括祂本性的一切。神的公義也就是神的慈愛 (羅三 21-26) 。

(2) 罪缺乏客觀基礎，同一人的同一行為，可善可惡，分別在於動機，不在於其取得或善或惡的特質。所以贖罪是不需要的。

2. 神的愛是救恩的根源

人的確有順服榮耀神的義務，但他違背了神的旨意，得罪神。然而，因為神是愛，祂一面以豐富的恩慈，寬容忍耐，等候人悔改歸向祂 (羅二 4) ，一面藉基督的教訓與愛的行為彰顯祂的公義。這公義就是神的愛，也就是祂的恩典。

3. 對基督之死錯誤的看法

(1) 基督的死不是神付給撒但的贖價。撒但誘惑人脫離神的管轄，是非法的，神有權索回人而無須付代價。撒但乃誘惑者，其罪比被誘惑的人還重，故任憑撒但在人身上行使管轄權乃極不公義的事，人不但不必臣服於撒但，反而有權要求賠償。

(2)基督的死不是神赦免人的交換條件。祂本身在受難前就已經赦免很多人，故祂大可不必受難，也能直接赦免人：只需吩咐掌刑者停止行刑，說：『刀下留人』就夠了。

(3)基督的死不是爲了補償亞當所犯不順服的罪。釘死神獨生子的罪，遠比人在伊甸園中違背神命令的罪來得重。若亞當的罪只能以基督的死來贖，那麼謀殺基督的罪，要用什麼來贖它呢？難道神不藉大罪就不能赦免小罪嗎？

(4)基督的死不是付給神的贖價。索取無辜者的血是窮兇極惡的，神不可能喜悅無辜者被害流血。不但如此，神是三位一體的，若基督的死是付給神的贖價，神就成爲贖價的支付者兼接受者，左手中物給右手，沒什麼意義。

4. 基督的死顯明神的愛

基督在世時用祂的話語教訓人，受難時則以捨己犧牲來彰顯神之愛，這恩典的行動成爲人順服神的模範，使他們受感動而生發純真的愛心。人憑基督的受難所得的救贖的果效，乃是個人心中更深的愛（羅五 5）。

5. 基督的死使個人與基督發生生命關係

個人與基督之間所發生的生命關係，構成贖罪。受基督之死所彰顯神的愛感動而生發愛神之心的人，才有份於與基督的生命關係：

(1)基督捨身的愛就是神的公義，這義使信徒成爲義人。基督的死使人成義（羅五 19）。

(2)這愛使信徒脫離罪的奴役，獲得神眾子的真自由（羅八 19-21）。

(3)這愛使信徒成爲既愛神又愛人如己的人。

道德影響說的優點在於強調神的愛是贖罪的原動力，而神對人的愛不是以贖價挽回的，也注意到贖罪的果效在於與基督發生生命關係。亞

伯拉德對在他以前提出來的付贖價給魔鬼說和補罪說提出銳利的批判，雖不能全面予以肯定，卻也頗爲令人首肯。此說有不少缺點，茲列舉如下：

(1)理論架構不完備，缺乏系統，對經訓中罪的嚴重性，獻祭與替代的觀念，贖罪與律法的關係等因素缺乏交代（林後五 14,21；加三 13；來二 17）。

(2)以愛爲神無所不包的屬性，以偏概全，取消公義與愛的區別。公義者不一定有愛（傳七 16），有愛心的不一定公義。

(3)無法合理說明爲什麼基督必須死。若神能單憑憐憫，不要求補償也能赦罪，爲什麼叫基督死呢？如果祂的死乃爲啓示神的愛，爲什麼用亞伯拉德所謂『窮兇極惡』的方法呢？既然基督的死乃爲感化人而非爲赦免人的罪，假使神選擇這非必要的殘忍方法，基督的死不但不啓示神的愛，反而令人懷疑神的用意。

(4)將贖罪的方法和個人得救的經驗混爲一談。贖罪的果效不同於贖罪本身。

(5)將基督的地位從救主降爲道德教師。

比較補罪說和道德影響說對後代的影響，就很容易發現神學上的保守派傾向於補罪說的路線，自由派則偏於道德影響說的路線。美國的布希芮勒（Horace Bushnell，1802-1875）就提出類似亞伯拉德的贖罪說，否認神執行祂公義的本性，將人的問題淡化爲人對神態度的錯誤，主張基督來，不是爲滿足神的公義，乃爲愛而降生，尋找失喪的來改變他們，建立天國在人間；人只需悔改信靠神就得以與神和好，用不著贖罪（*The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation*, pp.130-131）

(二) 榜樣說 (Example Theory)

蘇西尼叔侄在第十六世紀為反對替代刑罰說而提出，走的是亞伯拉德的路線。蘇西尼派反對三位一體神論，但承認基督先知、祭司、君王的三職位，但以基督事工的兩階段把祭司的職位解釋掉：基督在世的事工是先知性的，基督在天上代禱的工作（一般認為祭司的工作）也就是君王的工作，蓄意壓抑與贖罪有關的因素：

1. 耶穌以死所立的新約牽涉絕對的赦免，因為神是愛。
2. 耶穌是個完美的人，他的死不是代替人獻上的祭，贖罪不是神赦免人的條件。
3. 耶穌受死的動機是愛天父，他為了天國的原則，若有必要，他願意上十字架。
4. 耶穌之死的價值，在於他所立下完美的榜樣，示範人類對神的獻身：

(1) 對神毫無保留之愛的榜樣。若要得救，就必須展現出這種愛（彼前二 21），只接受他教訓是不夠的。

(2) 耶穌證實人對神那麼崇高為順服祂而捨身的愛是可能的。他的榜樣鼓勵信徒，也許他們不必作到這種地步，但必須有全然委身的精神。

5. 要與神和好，必須在言行上都效法基督

榜樣說的優點在強調效法基督的重要性，並注意基督傳福音時以身教配合言教，但有以下缺點：

(1) 榜樣說要行得通，必須有一個前提：人人擁有先天能遵行神旨意的屬靈以及道德的能力。這是一廂情願的人本主義，犯伯拉糾主義的錯誤。

(2) 否認基督的神性，視祂為死在墮落而惡貫滿盈的世界中一個完美的人，喪失救贖的基礎。

(3) 如同道德影響說，忽略神性中的公義面。

(4) 無法解釋有關贖價、獻祭、替代的經文，甚至無法解釋自己所依據的經文：『基督也為你們受過苦，給你們留下榜樣，叫你們跟隨他的腳蹤行……他被掛在木頭上親身擔當了我們的罪』（彼前二 21-24），可見蘇西尼派只選擇性的接受經文。

二· 強調神維持宇宙政府尊嚴的贖罪說

亞米紐派的荷蘭律師格魯丟（Hugo Grotius，1583-1645）為反對蘇西尼的榜樣說和加爾文的替代刑罰說而提出『政府說』（Governmental Theory）的贖罪論。由於蘇西尼的贖罪說太過於人本，此說乃特別強調罪的嚴重性。

(一) 罪的嚴重性

1. 神是律法的設立者兼執行者

神本性聖潔公義，這本性透過律法向世人啓示出來。神同時是宇宙政府的統治者，所以律法的執行也由祂掌管。

2. 人破壞神的律法

由於律法啓示神的本性，破壞神的律法就是干犯神的本性，所以犯罪是得罪神本身的事（詩五一 4），其嚴重性可想而知。

(二) 人的犯罪造成神的兩難

1. 神本性慈愛，願意赦免罪人

人所犯的罪照公義原則該受處罰，而且神有權予以執行，但因神是慈愛的，就祂本身而言可以不要求刑罰而赦免人。

2. 為維護宇宙政府尊嚴必須執法

神是宇宙政府的統治者，以代表宇宙政府的立場而言，祂不能無視

於人的罪，將違法之事置之不理（賽四二 21）。神一面願意赦免人的罪，另一面必須執行處罰，造成兩難。

(三)神以基督之死兩全其美

1. 神安排基督之死以取代刑罰——維護宇宙政府的尊嚴

神愛罪人，但憎恨罪，就以基督之死展示對罪的憎恨，且以祂的死取代人因犯罪而該受的刑罰，使神本應執行的刑罰成爲不必要。基督的死不是代替罪人該受的刑罰，因爲刑罰的轉移是不應該，也是不可能的，但表示神宇宙政府對罪嚴厲的態度，滿足維護宇宙政府之尊嚴的要求。

2. 人轉離罪就可蒙赦免——滿足神的慈愛

神透過基督的死，教訓人若繼續犯罪，神的公義就非叫人受苦不可。由於基督的身分特殊，祂的死就更具嚇阻作用。只要人因面對基督的死而引發對罪的憎恨，以致轉離罪，神就不必破壞宇宙的道德體制也能赦免人，因爲神政府的尊嚴已得以維護。公義與道德如此可不藉刑罰而維護，同時滿足神慈愛的心。基督之死是神兩全其美的方策，兼顧嚴厲與寬容。

政府說有以下的優點：

(1)並重贖罪的客觀面（即滿足神公義的要求）和主觀面（即使人意識到罪之後果的嚴重性）。

(2)強調維護神宇宙政府之尊嚴的重要性。相形之下補罪說忽略了神宇宙政府的尊嚴，因爲主張基督所受的刑罰和世人所犯的罪完全相等。如果這樣，神就不能再追究世人在基督贖罪之後所犯的罪，他們就可以隨心所欲，暢所欲言，傷害神政府的尊嚴。

(3)注意到應鼓勵人離開罪，不像榜樣說一廂情願地以爲人只要有好榜樣就能行好。

政府說的缺點如下：

(1)理論架構不周全，遺漏太多。

(2)對贖罪的相關經文（如林後五 14,21；羅五 8；約壹四 10）置之不理，所以不是照經訓建立起來的贖罪論。

三· 神秘聯合說

這是本書作者個人的見解，爲並重贖罪的客觀面與主觀面以及平衡神的公義與慈愛而提出。

(一)贖罪的必要

1. 罪的工價乃是死亡

人無論從原罪或本罪的角度看來都是罪人（羅五 12；三 23），照公義的原則，必須付出死亡的代價（羅六 23）。

2. 罪以祭牲贖之

照神所啓示的旨意，犯罪的人若要罪蒙赦免，就必須用祭牲贖罪。這是貫穿舊新約的神定制度（利四 27-29；約一 29；來九 26）。

(二)神公義的維護

1. 神要對自己公義

神是宇宙政府的統治者，祂既然照祂公義本性規定『照各人的行爲報應各人』（羅二 6），『神不偏待人』（羅二 11），祂就不能以有罪爲無罪，推翻自己所定，罪的工價乃是死亡的原則。祂必須貫徹祂旨意才能對自己公義。

2. 神要對罪人公義

罪人因犯罪而背負的罪咎不能移轉，他因此該受的處罰也不可以轉嫁到別人身上去。單純的替代或替身是絕對不公義的。神必須讓人親自

擔當自己的罪，為自己的罪而死。

3. 神要對基督公義

基督從處女降生而無原罪，祂在世受試探也沒有犯罪（來四 15），所以祂是完全無辜的，神不可以讓基督永遠擔當別人的罪而滅亡，最多只能讓基督暫時擔代他們的罪責。

(三) 神慈愛的展現

1. 神要對自己慈愛

神必須尊重自己，維護本身的尊嚴，使自己的旨意得以貫徹。神以公義對自己，也就是對自己慈愛，神的公義是慈愛的公義，神的慈愛是公義的慈愛。

2. 神要對罪人慈愛

神本性聖潔，憎恨罪惡，但祂既然本性慈愛，就必須赦免罪人，拯救他們脫離罪惡，接納他們為神的兒女，使他們得永生（徒五 31；太一 21；約一 12；三 16）。

3. 神要對基督慈愛

神不可以讓無辜的基督永遠受委曲，在暫時擔任替代的角色之後，神必須還祂以公道，從降卑的地位將祂升為至高，使宇宙中的萬有臣服於祂（腓二 9-11），以行動表示天父對獨生子的慈愛。

(四) 基督復活的關鍵性

神對人的公義與慈愛似乎難以兩立，為解決這困難，神所用的『絕招』就是基督的復活。

1. 基督的復活完成贖罪而滿足神的公義

神照祂的安排，先『使那無罪的替我們成為罪』（林後五 21），死在十字架上，使基督取得為罪而死的『經歷』。這經歷是祂生命中不

可磨滅的事實。由於基督徒就是擁有復活的基督之生命的人（羅六 5），基督擔當罪而死的經歷，就隨著祂復活的生命，進入那些信耶穌的名，接受祂的人裡面（約一 12），成為他個人的經歷。如此這個分享基督經歷的人就成為實在擔當罪責而死的人。這滿足了神對自己的公義，因為祂維持並執行罪的工價乃是死的規定，沒有隨便改變自己所定的原則。神對人的公義也得到滿足了，因為祂只暫時讓基督承擔別人的罪責，終究祂還是照各人的行為報應各人，讓各人實在與基督同釘十字架（加二 20），為自己的罪而死。至於神對基督的公義，由於基督只死三天，然後得勝死亡的權勢而復活了，祂的靈魂沒有撇在陰間而得到滿足了。

2. 基督的復活完成贖罪而滿足了神的慈愛

神透過復活之基督的贖罪滿足了對自己的慈愛，因為祂維護了祂本性中的公義與信實。祂滿足了對人的慈愛，因為祂藉基督的復活把基督的經歷賜給信耶穌的人，使他們的罪債得以付清，罪蒙赦免，而在這過程中得盡死的好處卻完全免除死的痛苦。祂對基督的慈愛也得到滿足了，因為祂沒有讓基督繼續受委曲，不叫祂的聖者見朽壞（徒二 27），在第三天叫基督從死裡復活（徒二 32；三 15；四 10；十三 30,34），且高升基督在自己右邊（徒二 33），賜給祂那超乎萬名之上的名（腓二 9-11）。

(五) 贖罪帶來與神和好

1. 稱義

信耶穌就是接受祂，與祂認同（約一 12），結果信徒與基督同釘十字架（加二 20），基督的死就是他的死，罪的工價既已付清，他就不再受定罪，罪蒙赦免而稱義，藉著主耶穌基督與神相和（羅五 1）。

2. 得兒子的名分

稱義消極地使過去的罪咎免受追究，得兒子的名分乃積極地獲得能夠站在神面前的權利，擁有神兒子的地位（羅五 2；弗一 5；約一 12）。

3. 成義

蒙贖罪的人不但稱義，也成為義（羅五 19；林後五 21），因為前述復活之基督的經歷，也包括在世盡心、盡性、盡意愛主耶和華又愛人如己的行義經歷在裡面，所以接受基督復活之生命的人，由於分享祂行義的經歷而成義（羅八 4）。

4. 重生

重生是從上面而生（約三 3-7），也就是從神聖靈而生。除了從父母領受的原來生命之外，蒙贖罪的人有分於神獨生子復活的生命而成為神的兒女（約一 12；加四 4-7），活出神的生命，與神的性情有分（彼後一 3,4）。

5. 成聖

蒙贖罪的人既然有聖靈的內住，他就得成聖潔（彼前一 2），分別為聖，獻給神為活祭（羅十二 1），作貴重的器皿，合乎主用，預備行各樣的善事（提後二 21）。

6. 復活

蒙贖罪的人有復活之基督的內住，保證他在末日的復活（約六 54；羅六 3-5；林前十五 21,22）。

7. 得榮耀

蒙贖罪的人固然在入信時已被神接納，得到終極救恩的應許，這應許乃到他得榮耀時才完全兌現，證實他稱義的實在（羅八 30；五 9）。

總而言之，救贖的聖工是父神所發動（創三 15；弗一 3-14），贖罪的工作由基督執行，聖化蒙贖罪者的工作則由聖靈負責。

神秘聯合說照經訓立論，且並重贖罪的客觀面和主觀面，也能調和神的公義和慈愛，但是難以解釋基督復活之前屬於神的人（尤其是舊約時代神的子民）如何得救。除非神設法安排基督復活的生命給他們，神秘聯合說還是有漏洞，任何神學理論都難免有其限度。

討論題目

1. 探討亞伯拉德的道德影響說的精神與對後代的影響。
2. 指出政府說的優點與缺點。
3. 領悟基督之贖罪，應考慮那幾方面的因素？

第三十二課 贖罪的範圍

瞭解了贖罪的意義之後，本課進一步探討到底基督為那些人贖罪和基督的死贖了什麼的問題。

一·基督為誰贖罪

·到底基督是只為選民而死，或為全人類而死？對神的定旨的次序的看法，可以決定對這問題的解答，而這次序的排法有三種：

1. 墮落前神選說 (Supralapsarianism)

- (1) 救贖 (揀選) 某些人，棄置某些人的定旨。
- (2) 創造選民和被棄置者的定旨。
- (3) 允許被棄置者墮落的定旨。
- (4) 只為選民安排贖罪的定旨。

這是極端的加爾文派所主張的教義，重點在於神的預定與揀選的決定早於創造與墮落。

2. 墮落後神選說 (Infralapsarianism)

- (1) 創造人類的定旨。
- (2) 允許墮落的定旨。
- (3) 揀選某些人，棄置某些人的定旨。
- (4) 只為選民安排贖罪的定旨。

加爾文一部分門徒所主張，重點在於神的預定與揀選在人類墮落之後。

3. 預知墮落神選說 (Sublapsarianism)

- (1) 創造人類的定旨。
- (2) 允許墮落的定旨。
- (3) 安排足以救贖全人類之救恩的定旨。
- (4) 救贖某些人，棄置某些人的定旨。最後一個步驟才是揀選。

溫和的加爾文派和亞米紐派的立場，主張的重點在於神創造人之前沒有預定其墮落，但預知其墮落。

墮落前神選說與墮落後神選說共同主張神揀選的定旨早於透過基督贖罪的定旨，所以必定主張基督只為選民而死；預知墮落神選說主張透過基督安排救贖的定旨，早於救贖某些人，讓某些人留在墮落狀態的定旨，所以傾向於基督為普世人類而死的立場。

以上三說，無論是預定論或反預定論的說法，都站在受時間的限制，有過去、現在、未來之分的凡人立場看問題。若能從神創造時間、支配時間、決定一切的『神定論』的角度來看，以上的議論都顯得多餘。

(一) 特殊 (有限) 贖罪說

(Particular — Limited Atonement)

大部分加爾文主義者採取基督之降生乃為確保選民之得救的立場，故主張基督只為屬於自己的選民而死。

1. 贖罪乃為特定對象

『你要給他起名叫耶穌，因他要將自己的百姓從罪惡裡救出來』(太 1) 耶穌拯救屬於祂自己的人。

『我是好牧人，好牧人為羊捨命』(約 10 : 11) 這一群羊是只屬於『好牧人』的：『只是你們不信，因為你們不是我的羊。我的羊聽我的聲音，我也認識他們，他們也跟著我』(約 10 : 26,27)。

『人為朋友捨命，人的愛心沒有比這個大的。你們若遵行我吩咐的，

就是我的朋友了』（約十五 13,14）。耶穌只為遵行祂所吩咐之事的的朋友而死。

『牧養神的教會，就是他用自己血所買來（救贖）的』（徒廿 28b）基督只為教會流血贖罪。

『你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會捨己』（弗五 25）。丈夫專愛妻子，基督只為教會（屬於祂的人）捨己。

『神既不愛惜自己的兒子，為我們眾人捨了』（羅八 32a）的『我們眾人』從上下文看來，指一切神所預定，所揀選的人（羅八 29,30,33,34）。

2. 基督的代禱配合贖罪

基督的贖罪和代禱都是祭司分內的工作。贖罪和代禱的對象必定是同一批人。耶穌向父神獻上代禱時說：『我為他們祈求，不為世人祈求，卻為你所賜給我的人祈求』（約十七 9），既然耶穌只為神所賜給祂的人祈求，祂必定只為神所賜給祂的人而死（R. B. Kuiper, *For Whom Did Christ Die?* P.64）。

基督的贖罪也是祂代禱的基礎。祂不但用言語代禱，也用贖罪代禱。基於祂的贖罪，基督代禱時期待得救的福氣加在祂代禱的人身上，而且祂的代禱是一定有效的：『我也知道你常聽我』（約十一 42）。代禱的有效性既然在乎贖罪，祂不為祂所不贖罪的人代禱。反過來說既然代禱有特定的對象，照理贖罪的對象也一定是特定的（Louis Berkhof, *Vicarious Atonement Through Christ*. P.160）。

照舊約的祭司制度而言，贖罪和代禱的對象也完全相同。祭司為他所代為獻祭的人代禱。由於基督成全了亞倫的祭司職分，祂贖罪的對象也相同於代禱，只為祂所代禱的對象。祂只為祂所贖的人代禱，只為祂所代禱的人贖罪（Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol.2, p.553）。

3. 付贖價表示有限的贖罪

『人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命，作多人的贖價』（可十 45）。付贖價的對象是『多人』，而不是『眾人』（一切的人）。基督的贖罪對象是有一個範圍的。

4. 揀選與有限的贖罪有邏輯關係

若神從永古就決定只救贖一部分的人類，說父神差遣聖子為全人類而死就構成矛盾，因為這等於說基督為神預定不救贖的人贖罪，也等於說神缺乏遠見，浪費了基督的血。有限的贖罪是揀選的道理邏輯上的必然。

(二) 普世（一般）贖罪說

此說主張神有意安排所有的人都有蒙救贖的機會。基督為全人類而死，但只有接受基督為主的人才分於祂的贖罪。這是亞米紐派和溫和的加爾文派的立場。

1. 贖罪乃為普世人類

『看啊，神的羔羊，除去世人罪孽的』（約一 29）的『世人』原文是『世界』，可見贖罪是為普世人的。

『神差他兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救』（約三 17）。

『原來基督的愛激勵我們，因我們想一人既替眾人死，眾人就都死了』（林後五 14）的『眾人』原意是『一切的人』。

『唯獨見那成為比天使小一點（新譯本作「暫時比天使卑微」）的耶穌，因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕，叫他因著神的恩，為人人嘗了死味』（來二 9）的『人人』原意也是『一切的人』。

以上的經文明顯地支持基督的贖罪乃為普世人類的看法。

2. 蒙贖罪者不全然得救

普世贖罪論者只主張基督為一切的人死，但不主張一切的人都得救。

『你若因食物叫弟兄憂愁，就不是按愛人的道理行。基督已經替他死，你不可因你的食物叫他敗壞』（羅十四 15）。由此可見保羅明白地區別蒙贖罪和終極的得救。

『何況人踐踏神的兒子，將那使他成聖之約的血當作平常，又褻慢施恩的聖靈，你們想，他要受的刑罰該怎樣加重呢？』（來十 29）這一節經文更強烈指出蒙贖罪和確保永恆的歸宿是兩回事。

3. 福音要傳遍普世

耶穌說『你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名給他們施洗』（太廿八 19），又說『這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到』（太廿四 14），復活之後也說『聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在耶路撒冷、猶太全地、和撒瑪利亞，直到地極，作我的見證』（徒一 8），這些經文強烈地表達耶穌企圖拯救萬民的關懷。若說基督只為選民贖罪，這豈不是與耶穌的心意正面衝突？

4. 有限的贖罪與神的愛不相合

耶穌邀請凡勞苦擔重擔的人來就祂，以便得安息（太十一 28），呼籲愛仇敵（太五 44），甚至求天父赦免釘祂的人（路廿三 24）。約翰說神的心意是『神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的不至滅亡，反得永生』（約三 16）。保羅也描繪神無條件的愛：『惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了』（羅五 8）。讀這些經節，令人無法不相信耶穌甚至為那些以酷刑虐待祂的人而死。說耶穌只為選民而死，與神慈愛的本性格格不入。

(三)對兩說的檢討

兩說都有值得檢討之處。

1. 有限贖罪說的檢討

(1)關於所謂贖罪有特定的對象的經文，其實所有人類都可算為耶穌自己的百姓（太一 21）；好牧人固然為羊捨命，普世的人都可以且有機會作耶穌的羊（約十 11），何況同一個上下文裡耶穌也說『我另外有羊，不是這圈裡的，我必須領他們出來，他們也要聽我的聲音，並且要合成一群，歸一個牧人了』（約十 16）；保羅集中討論教會這題目時，自然說基督愛教會。但這不意味除了教會之外祂什麼都不愛（弗五 25），何況固然夫妻之愛有排他性，基督對世人之愛卻沒有排他性。

(2)從其他教義推論贖罪的道理，也缺乏說服力。祭司固然擔任代禱和獻祭的工作，但這不自動使代禱和獻祭贖罪成為一體兩面。代禱的內容也不局限於贖罪的成就，也不一定以贖罪為基礎（信徒也可以互相代禱）；從揀選的道理推論出有限贖罪的道理，必須以認定贖罪或棄置的定旨先行於以基督為選民贖罪之定旨為前提，但這並不是唯一的立場。史特朗（A. H. Strong）就主張加爾文本身採取類似基督為選民贖罪的定旨，先行於預定救贖的定旨（*Systematic Theology*, pp.777-8.）。可見從揀選推論有限的贖罪也缺乏說服力。

2. 普世贖罪說的檢討

(1)有關贖罪之普世性的經文常有附帶條件：神固然愛全世界的人，但要不至滅亡反得永生卻以信神獨生子為條件（約三 16）；神固然不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了（羅八 32），但這以預定與揀選為條件（羅八 29,33）。

(2)主張蒙贖罪者不全然得救的經文缺乏決定性：說『基督已經替他死，你不可因你的食物叫他敗壞』（羅十四 15）不是在肯定事實，乃

在提出嚴重的警告，而且『敗壞』的含義連原文都難以確定其含義，不一定與得救有關；至於將那使他成聖的血當作平常的人所要受的刑罰（來十 29）似乎是管教性而不是定罪性的，不能據以主張蒙救贖者不全然得救。

(3) 普世贖罪論有傾向於普救論之危險。既然基督為所有的人贖罪，何不相信人人已得救？尤其是『如此說來，因一次的過犯，眾人都被定罪，照樣，因一次義行，眾人也就被稱義得生命了』（羅五 18）。這種經文有普救論的味道。

(四) 平衡的看法

1. 不可忽略支持普世贖罪的經文

就經文見證而言，普世贖罪說的困難比有限贖罪說的困難來得少。有限贖罪說所依據的經文不會真正與普世贖罪說產生衝突：既然基督為人類整體而死，當然可以說祂為部分的人類而死。

2. 並重贖罪的客觀面和主觀面

基督為人死是贖罪的客觀面，乃神方面所擔任的；接受基督的贖罪，從聖靈重生是贖罪的主觀面，乃人憑自由意志的抉擇，用信心接受而實現的。藉這原則的亮光看來，普世贖罪論兼顧神人雙方面在贖罪上所擔任的角色：神以慈愛提供全民得救的機會。但個人是否得永生，在乎善用這機會的意願。有限贖罪論則將贖罪的客觀主觀兩面一元化：基督既然為了選民贖罪，他們除了得永生之外別無他途；這是等於取消掉得救上個人的責任。有限贖罪說像是神預備一餐宴席，有足夠的食物請全城的人做客，但祂只邀請少數貴賓赴宴，拒絕其餘的人入席。普世贖罪說則像神預備一餐宴席，因有足夠食物而邀請全城的人參加，結果有些人沒有來赴宴，相形之下普世贖罪論比有限贖罪論平衡而周到。

二· 基督的贖罪贖去什麼？

到此為止，我們的討論顯示耶穌贖罪的目的是在於除去罪咎和定罪，所以贖罪的結果對接受基督之贖罪的人而言是赦罪、贖回、與神和好。然而，基督的贖罪所涵蓋的是不是僅止於此而已，或者包含更大的範圍？從第二十世紀起，隨著幾波的靈恩運動對心靈醫治和身體醫治的強調，對這題目有不同的意見出現。

(一) 基督的贖罪包括疾病之醫治的主張

為靈恩運動的注重醫治提供神學基礎的是宣道會（Christian and Missionary Alliance）的創辦人辛普孫（A. B. Simpson）。他主張基督的死不但帶走了罪，也帶走了疾病。世上的疾病是墮落的結果。當罪入了世界時，咒詛臨到人類身上，而疾病就是咒詛的一部分。由於疾病是墮落的結果，就不能用醫藥醫治，只能用與對付罪相同的方法來對付病痛，而這方法就是基督的贖罪（*The Gospel of Healing*, pp.30-31）。

辛普孫的同路人依據兩處經文支持他們的主張。就耶穌醫治彼得岳母等人這一件事，馬太說這是要應驗先知以賽亞的話，說：『他代替我們的軟弱，擔當我們的疾病』（太八 17），可見基督的死不但推翻了罪的咒詛，也推翻了疾病的咒詛。畢竟病痛也是墮落所帶來的。馬太所引用的以賽亞的話是『他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦』（賽五三 4），指的是基督在十字架上代替人背負病痛。

(二) 對基督之死贖疾病說的檢討

1. 墮落固然帶來罪惡與疾病，但罪不就是病痛的原因。耶穌所醫治生來是瞎眼的人，不是他犯罪，也不是他父母犯了罪（約九 1-3），他所遭受病痛之苦，不是犯罪的結果。當然我們承認罪會帶來病痛（約五 1-15），但這不是放諸四海而皆準的通則。

既然，病痛的醫治和罪的赦免之間並不存在必要的關係，病痛就不是對罪的懲罰，耶穌為世人的罪在十字架上所經歷的死，就與人的疾病毫不相干。

2.以賽亞的預言和馬太的引用文都共同表示耶穌親身體驗，體貼你我的軟弱，感受人類心理與肉體上的痛苦。就辛普孫那基督的死贖去病痛的說法而論，既然基督贖罪的效果『因一次的過犯眾人都被定罪，照樣，因一人的義行，眾人也就被稱義得生命了』（羅五 18），乃一次贖罪永遠完成，既然說所贖去的包括人類的病痛，那麼豈不在耶穌被釘死那一刹那，全世界人類的病痛都一次代替，永遠治癒，如今近兩千年來世上已經無疾病蹤影了嗎？

就以賽亞的話而論，『他誠然擔當我們的憂患，背負我們的痛苦』（五三 4）的『擔當』原文（*nasa*）的意思是『拿起』，不是『代替』；『背負』的原文（*saval*）的意思是『背負重擔』，也沒有『代替』的含義。就馬太的話而論，『他代替我們的軟弱，擔當我們的疾病』（太八 17）的『代替』原文（*lambano*）只有單純的『接受』、『領受』或『拿』的意思，絕對沒有『代替』的含義，和合譯本的翻譯超過原義的含意，如聖經新譯本就譯作『除去』；『擔當』的原文（*bastazo*）的原意是『拿起』、『忍受』或『攜帶』，也沒有『代替』的意思，可見耶穌在十字架上代替人類的疾病，將它贖去的講法缺乏經文依據。

（三）結論

耶穌基督的確擔當我們的憂患，背負我們的痛苦，但祂是以道成肉身來作，不是以受釘死來作。祂在世時已經以醫病趕鬼來達到擔當憂患背負痛苦的目的，不是等到死的時候才作。基督今天也繼續作醫治的工作，但這也不是祂在代替我們擔當疾病，卻是祂對世人軟弱的體貼與憐憫。當然基督的贖罪將墮落所造成的後果取消掉了，但有一些好處如身

體得贖必須等到末日才會實現（羅八 19-25）。現今我們不能期待疾病得醫治是有求必應的。認罪悔改罪必蒙赦免，但祈求醫治不一定蒙垂聽，如同保羅三次為身上的刺禱告卻未蒙垂聽（林後十二 7-10）。神固然常常垂聽禱告而醫治，但也有決定不醫治的時候，不然的話世上基督徒都是死不了的。

討論題目

- 1.到底基督只為選民贖罪或為萬民贖罪？
- 2.普世贖罪論是不是普救論？
- 3.基督的贖罪有沒有贖去疾病？生病是否一定是犯罪的結果？

第三十三課 聖靈論總論

耶穌基督完成了救贖事工客觀面的贖罪工作，而執行救贖主觀面的工作，使基督贖罪的果效主觀化而落實於信徒身上，使他體驗得救的，就是聖靈。照樣，萬物是藉著基督造的，凡被造的人沒有一個不是藉著祂造的（約一 3），聖靈卻是重生個人，使他成為『新造的人』（林後五 17）的那一位。

一：聖靈論的重要性與領悟聖靈的困難

（一）聖靈論的重要

1. 聖靈是聽起來虛無飄渺的三位一體神成為信徒直接體驗的關鍵。祂感動人心，使人體驗神與人的同在，提供對神的體驗實證的基礎。天父超越世間，在高天治理宇宙，乃人所高攀不上；聖子基督則是活在將近兩千年前巴勒斯坦的歷史人物，不是現代人所能直接認識；唯獨聖靈在信徒生命中保持靈活的作為，乃世人所能直接接觸的神。

2. 今天我們活在聖靈的工作很顯著的時代。固然聖靈的工作貫穿舊約時代（創一 2；民廿七 18；賽卅二 15）和新約時代（太一 18；約三 8；徒四 8,31），第二十世紀的後半葉我們看到聖靈到處彰顯祂大能的作為，所以必須對聖靈和祂的工作，照經訓作深入的探討。

（二）領悟聖靈的困難

1. 聖經中關於聖靈的啓示，沒有關於天父和聖子的啓示那麼明顯。聖經對聖靈沒有作系統化的介紹，除了約翰福音中的記載多一點之外，

聖靈幾乎都是附帶被提起的（約十四～十七）。

2. 在人的心智中，對聖靈難以構起對天父與基督那樣清晰的概念。

3. 容易在心目中把聖靈看成低於父神與子神的次一等的，因為經文中聖靈榮耀基督（約十四 13,14）。在第四世紀和第二十世紀分別發生關於聖靈論激烈的辯論。

4. 因為有『聖靈充滿』這種表達法在經文中（徒四 8,31），就容易將聖靈量化，誤以為祂是人呼之則來，揮之則去的能力或能量。如『鴿子』或『火』等有關聖靈之比喻，若照字面解釋，也會產生誤導。

二· 歷史上的聖靈觀

（一）聖靈的位格方面

1. 上古時期

(1) 愛任紐（?-202）將箴言中的智慧和聖靈認同（“Demonstration 6”, *Against Heresies*, 2.30.9）。

(2) 特土良（160-220）發展出完整的三位一體論，稱聖靈為神，強調父、子、聖靈擁有相同的本質（*Adversus Praxeam*, 2.3.8）。

(3) 俄利根（185-254）看聖靈是神透過道（聖子）所創造最高的存在。子次於父，聖靈次於子而父、子、聖靈有殊別的『希波斯達西斯』（*hypostasis*, 俄利根未講清楚，到底此詞指位格，本體或本性。*Commentary on John*, 2.10 和 *Commentary on Matthew*, 15.10.）。

(4) 撒摩撒他的保羅（262 年任安提阿主教）是神力的神格唯一論者，看基督是神的能力暫時附在身上的人，聖靈則不過是神倒在使徒身上的恩典而已（徒四 8）。

(5) 亞流（256-336）主張基督是與神本體不相同而被造的次神，聖靈是次於基督的被造者，其本體也與基督不相同，儘管三位各有屬於自

己的『希坡斯達西斯』（亞流受俄利根影響）。

(6)該撒利亞的優西比烏（260-350）說聖靈『排行第三，是第三權能，從至高因起，排列於第三』（“in the third rank, a third power, third from the supreme cause”），透過聖子而有（Eusebius, *Preparation for the Gospel*, 11.20.）。

(7)馬其頓紐（Macedonius, 342年任康士坦丁堡主教）屬半亞流派，與亞流派共同主張聖靈乃被造者，隸屬於父與子之下。因為他否認聖靈的神性而被稱為敵聖靈派（Pneumatomachians）。

(8)詞藻解經派（Tripoci, 乃一批以象徵解釋經文者，出現於第四世紀）主張聖靈是從無被造出來的最高天使（摩四 13），乃服役的靈之一，本體與父子不相同（來一 14；提前五 21）。

一直到第四世紀為止，聖靈論只是附帶被討論而已，對聖靈本性的神學思考一直不發達，聖靈正確的地位也模糊不清。

(9)亞他拿修（297-373）是尼西亞正統派的健將，他駁斥了詞藻解經派，主張聖經清楚告訴我們，聖靈乃是稱為『父子聖靈』的神（太廿八 19；林後十三 14）三位之一。由於父、子、聖靈三一真神是永存而不可分的，聖靈一定與父、子本體相同（homoousios）。不但如此，由於聖靈和子有密切的關係（加四 6；約十四 26；十六 13, 14），兩者本體必定相同，一如子與父的本體相同。可見聖靈一定是神，與父、子有相同本性，須一同受尊崇和敬拜（Athanasius, *Letters to Bishop Serapion concerning the Holy Spirit*, 1.21.30）。

(10)巴西流（330-379）是該撒利亞主教，主張獻給父與子的榮耀和敬拜，必須也獻給聖靈。理解聖靈重要地位的關鍵，在於聖靈與父、子關係的密切和同工的事實。聖靈的事工是極其重要的（Basil, *De Spiritu Sancto*）。

到第四世紀末，聖靈的神性和三位一體裡的地位終於確立了。

2. 中古時期

中古時期不重視聖靈的教義，因為基督徒宗教生活的心靈體驗層面受忽略。但這時期發生了到底聖靈從父而出，或從父與子而出的爭端，而這爭執甚至成為東西方教會分裂的原因之一。

西方教會反亞流主義的尼西亞信經（325年）原來對關於聖靈的信仰如使徒信經只載『我信聖靈』一句，381年第二次大公會議時增補的尼西亞信經肯定聖靈與父、子同尊同榮以及祂的神性，說聖靈『從父而出』，後來西方教會在地方性的妥雷朵（Toledo）會議（581年）增添『與子』（filiogue）一詞，稱聖靈『從父與子而出』。東方教會基於三個理由反對這增添詞：(1)約翰福音中耶穌說『從父出來真理的聖靈』（約十五 26）；(2)擅改大公會議所訂信仰條文；(3)聖父是唯一神性的基礎、原因與根源。第九世紀末東西方教會的爭執白熱化，而1054年教會正式分裂為東方的希臘正統教會和西方的羅馬公教時，有關聖靈之所出的認知差距，仍然是重要原因之一。

3. 改教後時期

改教時期對聖靈位格沒有什麼創新的教義，由於更正教（狹義的基督教）從羅馬公教分裂出來，無論是信義宗、改革宗或聖公會各系統的教會都共同繼承羅馬公教『聖靈從父與子而出』的尼西亞信仰，至今沒有任何改變。希臘正統教會沒有遭受改教的衝擊，一直謹守『聖靈從父而出』的381年版尼西亞信仰到今天。

近代時期裡，聖靈位格的教義由於正統主義和理性主義，採取知識取向的宗教見解以致受忽略。到第十九世紀英國的珥運派（Irvingites）的靈恩運動興起，聖靈位格的教義才重又受正視。

(二) 聖靈的工作方面

1. 上古時期

(1) 在第二世紀的中葉時，小亞西亞區伯利女神的祭司孟他努歸依基督教。他受洗時，發生說方言的現象，因此特別重視聖靈的工作在信仰中的角色，奉聖靈權柄預言主再臨正確的地點和時間，強調恢復教會中如同初代教會活潑的聖靈的工作，尤其是說方言的恩賜（林前十二 4-11），且自命為聖靈的出口，以致跟從者稱他為聖靈。孟他努派脫離古大公教會而成為獨立教會，第四世紀以後消聲匿跡。

(2) 護教家雅典那哥拉在第二世紀強調聖靈默感聖經經文的工作，描繪先知被聖靈帶入忘我入神的狀態，說：『聖靈將氣呼入先知，如同音樂家吹奏笛子。』（*Athenagorus, A Plea for the Christians, 2.3.8*）

(3) 俄利根也重視聖靈默感經文的工作，主張聖經是聖靈所寫，經文中沒有任何錯誤，也沒有多餘的部分（*Origen, Against Celsus, 5.60*）。

(4) 奧古斯丁（354—430）也注意聖靈的默感，但沒有把受默感者的角色看成那麼被動。他認為聖經寫作者用自己的記憶回憶受默感時所發生的事來寫聖經，聖靈則刺激他們的記憶，保守他們免犯錯誤。

2. 改教時期

(1) 馬丁路德重視聖靈在信徒身上的工作。他認為神住在信徒的生命中，聖靈將愛澆灌在他們的心中。聖靈也在人的生命中，與人的罪性、老自己鬥爭。

(2) 加爾文對聖靈與聖經之權威的討論有貢獻，天主教（羅馬公教）訴諸於教會權柄主張聖經的神來權威，加爾文卻以聖靈在信徒心中直接的見證，來建立經文的權威。聖經乃從神來的信仰，不是靠有權柄之天主教會的見證或其他外在的證據，乃靠聖靈內在的見證。

加爾文主張聖靈的見證高過理性的見證。聖靈抓住聖經聽眾或讀者

的心智，使他們產生所聽或所讀乃受默感之神話語的信念。聖靈不但默感作者，也感動讀者。

加爾文也非常小心強調聖靈對信徒的感動不超越聖經的範圍（約十四 26，約貳 9）。聖靈不會啓示比舊新約聖經更多的新啓示，卻就聖經中的話光照（*enlighten*）讀者，賜給他們足以明白經文的新亮光。

3. 近代與現代時期

(1) 貴格會的創始人弗克斯（1624-1691）特別強調聖靈對個別信徒直接的感動與帶領，即所謂『內在的光』。內在的光的權威和寫下來的經文的權威相等，構成信仰的第二準繩，但它不抵觸經訓，也不應該違反健全的理性。

(2) 第十八世紀最著名的奮興家循道主義者（*Methodist*）約翰衛斯理（1703-1791）特別重視聖靈與聖化的關係。他相信一個人蒙恩稱義重生而開始走成聖的道路，而在某一時點，一剎那之間信徒受聖靈的感動而完全成聖。其實這現象與聖靈充滿相等。

(3) 北美洲殖民地也在第十八世紀初，稍早於英國的循道主義運動，發生了大醒悟運動（*Great Awakening*），迸出了奮興的火花。奮興家（如約拿丹愛德華）強調聖靈使人知罪而認罪悔改，賜人信心，重生人，改變人的生命。從此，週期性的醒悟奮興運動成為美國教會的一大特色。

(4) 第十九世紀初，對聖靈工作的強調以珥運派運動的形式出現於英國。珥運（*Edward Irving, 1792-1834*）受浪漫主義注重感覺與體驗的影響，高舉聖靈的工作，表現為預言主再臨的運動。他的跟從者中後來發生說方言與神醫的現象，他們遂組成『大公使徒教會』，行神醫，說預言與方言，並先後設立將要坐在二十四個座位（啓四 4）的二十四位使徒。

(5)第二十世紀初，美國肯薩斯州妥配迦（Topeka）一所小聖經學院的院長帕含（Charles Parham）在1901年元旦接手在學生奧茲曼（Agnes Ozman）頭上，為她禱告時，照她自己的見證，她開始連續以數種她所不知道的方言禱告，其他同學也發生說方言的現象。這是美國五旬節運動的開始，說方言成為五旬節派（Pentacostals）領受聖靈之洗的外在記號。

另外一班人卻認為真正的五旬節運動，是1906年四月九日開始於聖潔派黑人牧師西慕爾（William Seymour）在洛杉磯阿蘇撒街（Azusa Street）312號為衛理公會所主領的聚會，故俗稱『阿蘇撒街聚會』。其實奧茲曼和西慕爾都是帕含的學生，所以時間的先後並不重要。特重聖靈恩賜方言的五旬節靈恩運動從此傳遍美國，受影響較大的外國有丹麥、瑞典、挪威、拉丁美洲國家及第三世界國家，尤其是非洲。真耶穌教會是五旬節運動傳入中國所結的果子，只是它完全本色化。

五旬節運動的特點在於靈恩派各宗派的組成，如神召會、希望會，真耶穌教會等就是。這些宗派在主流派教會之外自立門戶，公共聚會時同聲開口說方言，行神醫與趕鬼。

(6)1950左右，靈恩運動成為超宗派化，除了新約教會一類的教會依然以特殊宗派形態存在之外，在信義會、聖公會、天主教，甚至浸信會中都出現追求靈恩的風氣，聖靈工作之受重視可見其一斑。跨宗派的靈恩運動通常不在公共聚會中說方言，卻在私人禱告會或小型非正式聚會中表現說方言的恩賜。

三．聖靈的象徵

(一) 鴿子

耶穌受洗時聖靈『彷彿鴿子降下，落在他身上』（太三16）。鴿

子不能照字面解釋，牠象徵聖靈的純潔、善良、溫柔、平安與慈愛。

(二) 火

施洗約翰說他用水施洗，但在他以後來的，要用聖靈與火給以色列人施洗（太三11），將聖靈和火相提並論。兩者連用的目的，在於表達聖靈有火的特性，能潔淨（瑪三2,3），能試驗（林前三13），而且對領受者造成很大的衝擊。

(三) 水

以賽亞用平行法表達水對聖靈的象徵：『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』（賽四四3）。水象徵聖靈乃生命的取之不竭，用之不盡的源頭，耶穌也用『活水的江河』指聖靈（約七38,39），象徵聖靈生命的活潑，能滿足人的渴慕。受聖靈主宰的人，生命會流出如水，嘉惠別人。

(四) 風或氣

希伯來文和希臘文原文裡『風』和『靈』本來是同一個字，風是流動的氣，有生命之處就有氣，氣一離開生命就結束。氣象徵聖靈活潑的生命，風象徵聖靈的力量與不可測度（約三8；廿22；創二7；結卅七1-10；徒二2）。

(五) 舌頭

五旬節時忽然天上有響聲下來，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，分開落在各人頭上，他們就都被聖靈充滿（徒二2-4）。舌頭象徵聖靈所說出去的話，表明聖靈的眞理性。領受『舌頭』（聖靈）的信徒，必須用口為基督、為眞理作見證。

(六)印記或質

聽受福音真理，信了基督的人，受聖靈做蒙應許的印記(弗一 13)。聖靈也是神的子民被贖時得基業的『質』(弗一 14)。無論是印記或質，都象徵透過與人同在的聖靈預嘗天恩，印記和質也是保證應許必定兌現的憑據。

討論題目

1. 領悟聖靈有什麼困難？
2. 聖靈會不會繼續賜下超越聖經的新啓示？為什麼？
3. 方言是不是聖靈之洗或聖靈充滿外在的證據？

第三十四課 聖靈的本性與事工

一·聖靈的神性

父神的神性是天經地義的，無論是自由派或保守派都有共識；聖子神的神性有許多經文的指證；聖靈的神性卻在經文中缺乏明言，必須間接從相關的經文中推論出來。

(一)聖靈與神可互相替換

1. 欺哄聖靈等於欺哄神本身

亞拿尼亞和撒非喇賣田產而私自留下幾分價銀(徒五 1-11)，彼得說他們欺哄聖靈，又說他們不是欺哄人而欺哄神(3-4)，意思是聖靈就是神。

2. 聖靈的殿就是神的殿

保羅說基督徒是神的殿(林前三 16,17)，又說他們是聖靈的殿(林前六 19)。聖靈的居住就是神的居住，聖靈就是神。

(二)聖靈的屬性與神的屬性相同

1. 聖靈全知

耶穌說聖靈知道『一切』真理(約十六 13)，保羅說聖靈參透『萬事』(林前二 10)，共通的瞭解是聖靈全知的屬性。

2. 聖靈有神的神能

聖靈有使人知罪的權能(約十六 8-11)，有重生人的權能(約三 5-8)，也有使外邦人信服基督的權能(羅十五 18)。這種改變人心的

權能（多三 5；羅八 11）唯神所有。

3. 聖靈有永恒性

在希伯來書，作者稱聖靈為『永遠的靈』（來九 14），唯獨神是永恆長存的（來一 10-12），被造者卻是有始有終的有限者，所以聖靈就是神。

(三) 聖靈有神所獨特的作為

1. 創造

唯有神能創造。創世記開宗明義就提到創造天地時聖靈所擔任的工作（創一 2），詩篇也證實神的靈是創造的靈（詩一〇四 30），所以聖靈是神。

2. 啓示

啓示是神獨特的作為。聖靈默感先知（彼後一 20,21）啓示神的信息。由於默感是神本身的作為（提後三 16），所以聖靈是神。

(四) 父、子、聖靈相提並論

沒有人懷疑天父是神，但在新約聖經中，無論是福音書或書信都把聖靈與父神及聖子相提並論，表示聖靈跟父與子同格（太廿八 19；羅一 4；林前十二 4-5；林後十三 14；彼前一 2），所以聖靈是神。

二· 聖靈的位格

聖靈是一位位格者，不是耶和華見證人所說只是力量而已。

(一) 性別證實聖靈的位格

有一些人對聖靈的誤會是出於對希臘文原文的一知半解。原來『靈』（*pneuma*）原文是中性，而且有『風』或『氣』的意思，但約

翰引述耶穌基督的話『只等真理的靈來了，他要引導你們明白一切的真理』（約十六 13）的『他』（*ekeinos*）是男性的指示代名詞。既然『靈』受希臘文本身性別的限制而不得不加中性的定冠詞（*to*），約翰就男性代名詞的手法表達聖靈是男性的。這個性別很重要，因為三位一體中的父與子都是男性的。

保羅也異曲同工之妙的用男性關係代名詞去配合先行詞（*antecedent*）『聖靈』：『你們既聽見真理的道，就是那叫你們得救的福音，也信了基督；既然信他，就受了所應許的聖靈為印記；這聖靈是我們得基業的憑據』（弗一 13,14）。『這聖靈』的原文是男性的『那一位』（*hos*）。可見聖靈不是中性的能力，是男性的位格者。

(二) 聖靈與基督可替換

耶穌稱聖靈為保惠師（*parakletos*，約十四 26，十五 26），原意是『從旁呼籲者』、『辯護者』。耶穌說『我要求父，父就另外賜給你們一位保惠師』（約十四 16），這『另外』有特別含義，用的是『同一類的另外』（*allos*）而不是『異類的另外』（*heteros*），聖靈又是取代基督的一位（約十六 7），兩節配合起來，強烈表達聖靈和基督是屬於同一類的。

約翰不但稱呼聖靈為保惠師，也稱呼耶穌基督為保惠師：『若有人犯罪，在父那裡我們有一位中保，就是那義者耶穌基督』（約壹二 1）中的『中保』原文是『保惠師』（*parakletos*）。既然聖靈稱為保惠師而可取代耶穌，而耶穌本身也稱為保惠師，兩者是可以替換的。由於耶穌是位格者，聖靈自然是位格者。

(三) 聖靈在三位一體中與其他二位的關係

聖子耶穌榮耀天父（約十七 4），聖靈則榮耀聖子耶穌（約十六 14）。

一體中有位格的區別才能互相榮耀，所以聖靈是位格者。

聖父和聖子都是位格者，聖靈經常與其他二位相提並論（徒二 32,33；羅十五 16；林後一 21,22；弗三 14-17；彼前一 2；猶 20,21），所以聖靈是位格者。

耶穌受洗時天父和聖靈都在場（可一 9-11）而且彼此的區別一清二楚，聖靈顯然擁有自己的位格。

(四)聖靈與人相提並論

耶路撒冷會議之後教會領袖寫給各地教會的信中說：『因為聖靈和我們，定意不將別的重擔放在你們身上』（徒十五 28）。面對這種經文，讀者直接的印象是聖靈擁有像人能思考、體貼和作抉擇的特性：聖靈是有知性（約十四 26）、有感性（弗四 30）、有意志（林前十二 11）的位格者。

(五)聖靈能被得罪

亞拿尼亞和撒非喇欺哄了聖靈（徒五 1-11）；司提反指責猶太人抗拒聖靈（徒七 51）；以賽亞說神的百姓使主的聖靈擔憂（賽六三 10）；保羅忠告帖撒羅尼迦教會不要銷滅聖靈的感動（帖前五 19）；有人甚至褻瀆聖靈（太十二 31）。聖靈是活生生的位格者。

三·聖靈的工作

(一)聖靈在舊約時代的工作

在舊約中聖靈的名字比較少用，通常稱呼祂為神的靈。雷文（J. H. Raven）主張舊約的神的靈，乃神本身行使主動的影響力（*The History of the Religion of Israel*, p.164），但若將彼得引用約珥的話『我要將我的靈

澆灌凡有血氣的，你們的兒女要說豫言，你們的老年人要作異夢，少年人要見異象』（徒二 17），對照五旬節聖靈降臨的記載（徒二 4），就知道舊約的神的靈就是新約的聖靈。

1. 參與創造

天地創造時，神的靈運行在水面上（創一 2）；詩篇一位作者說：『你發出你的靈，他們便受造』（詩一〇四 30）。

2. 賜下預言與經文

舊約的先知作見證說他們所說所寫是聖靈臨到他們身上的結果：『他對我說的時候，靈就進入我裡面，使我站起來，我便聽見那位對我說話的聲音』（結二 2）。神的靈臨到身上時，巴蘭說了預言（民廿四 2-24）。彼得說到舊約的先知的預言時說：『預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動，說出神的話來』（彼後二 21）。經文是聖靈工作的結果，是神所默示（*theopneustos*，『神所呼出』、『神的靈所感』）的（提後三 16）。

3. 賜予特殊的能力

聖靈把特殊的才幹賜給負起特殊責任的人。耶和華呼召比撒列，說：『我也以我的靈充滿他，使他有智慧，有聰明，有知識，能作各樣的工，能想出巧工，用金、銀、銅製造各物，又能刻寶石，可以鑲嵌，能雕刻木頭，能作各樣的工』（出卅一 3-5）。

聖靈也賜下行政的能力。耶和華的靈降在俄陀聶身上，他就作了以色列的士師（士三 10）。基甸作士師也出於同樣的原因（士六 34）。

聖靈賜下解夢的能力（創四十一 38）。約瑟就憑這恩賜當上了埃及的宰相。參孫則領受神力（士十四 19）。

4. 引導指教人

耶和華良善的靈能指教人遵行祂的旨意（詩一四三 10）。有神

靈在裡面的人能順從神的律例，謹守遵行祂的典章（結卅六 26,27）。耶和華的靈在身上，就有智慧和聰明的靈，知識和敬畏耶和華的靈（賽十一 2-5），使他秉公行義。聖靈從上澆灌人，人間的公義就得伸張（賽卅二 15-20）。

（二）聖靈在耶穌身上的工作

雖然同為一體真神，耶穌在世時聖靈一直透過耶穌彰顯其權能。

1. 有關耶穌誕生

馬利亞受胎懷孕是聖靈臨到她身上的結果（路一 35，太一 20）。基督的降生透過聖靈的工作。基督之先鋒約翰在胎中已經被聖靈充滿（路一 13-15）。

2. 有關耶穌出道的預備

耶穌受洗時聖靈彷彿鴿子降在祂身上（可一 10；太三 16；路三 22）。施洗約翰說：『我先前不認識他，只是差我來用水施洗的，對我說，你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。我看見了，就證明這是神的兒子』（約一 33,34）。聖靈降臨在受洗的耶穌身上，並不是神力的神格唯一論所說神此時收養耶穌作祂的義子，卻是表示神向代表世人的約翰宣示耶穌就是期待已久的彌賽亞，使他們預備心迎接祂，接納祂所要傳的福音。

耶穌本身也為預備出道而接受裝備，因為祂在受洗後被聖靈充滿，並受聖靈引導到曠野，四十天受魔鬼的試探（路四 1；太四 1）。

3. 有關耶穌的事工

受魔鬼試探的結果，證明耶穌經得起考驗。祂滿有聖靈的能力回加利利，在各會堂教訓人（路四 14,15），其中最突出的一次在祂的故鄉拿撒勒發生（路四 16-30）。祂向鄉人宣示聖靈在祂身上，祂就是他們所期待要來拯救他們的基督。

除了教訓人之外，耶穌靠聖靈行神蹟，醫病趕鬼（太十二 28），受聖靈的感動而歡樂，讚美父神的作為（路十 21）。

聖靈在耶穌一生始終與祂同工，證實耶穌的作為有神的權威，祂的能力是從神來的。

（三）聖靈在基督徒身上的工作

1. 使人成為基督徒

聖靈有能力使一個原來不認識真神的人成為新生的基督徒。

(1) 聖靈使人知罪。『他既來了，就要叫世人為罪、為義、為審判自己責備自己（聖經新譯本譯為「他來了，就要在罪、在義、在審判各方面指證世人的罪」）』（約十六 8）。

(2) 聖靈賜悔改的心。彼得對審判他的公會說：『你們掛在木頭上殺害的耶穌，我們祖宗的神已經叫他復活。神且用右手將他高舉，叫他作君王，作救主，將悔改的心和赦罪的恩，賜給以色列人。我們為這事作見證，神賜給順從之人的聖靈，也為這事作見證』（徒五 30-32）。賜悔改的心給人的是神，這裡說耶穌將悔改的心賜給人等於說耶穌就是神。值得注意的是聖靈在這裡被提到，構成三位一體神觀的有力佐證。聖靈也是賜人悔改之心的神。

(3) 聖靈賜信心。路加說巴拿巴是好人，被聖靈充滿，大有信心（徒十一 24），可見信心與聖靈之間有密切的關係。保羅更直截了當說聖靈是賜人信心的（林前十二 8）。

(4) 聖靈重生人。耶穌親口說人若不重生就不能見神的國，然後進一步說明重生就是從水和聖靈而生（約三 3-5）。

一個人透過聖靈在身上所動的工而入信，成為基督徒。

2. 使信主的人做基督徒

聖靈不但使人成為基督徒，祂進一步使已經信的人做名符其實的基

督徒，活出基督的生命來。一旦信主，聖靈就常與這人同在（約十四 16-18）而有以下的表現：

(1)聖靈帶領信徒。由於基督徒有聖靈永遠的內住，聖靈繼續光照他，給他屬靈的亮光去領悟基督的啓示（約十四 26；十六 13；林前二 10），也吩咐他（徒八 29；十 19,20；十一 12），使他得到帶領（羅八 14）。

(2)聖靈內住的另一果效是改變信徒。聖靈在信徒心中動工，聖化他，使他成聖（羅六 19），賜給他能力為基督作見證（徒一 8；四 31），使他結出聖靈的果子（加五 22,23），且隨己意將聖靈的恩賜分給各人（林前十二 4-11），使教會得到造就（林前十四 26）。

(3)聖靈替信徒代禱。當信徒軟弱，根本不曉得該怎麼禱告時，聖靈就用說不出來的嘆息替他禱告（羅八 27）。

(4)聖靈管教信徒。信徒若在心思意念、待人接物的言行舉止方面有虧欠，聖靈就感動他，使他知道聖靈在為他擔憂（弗四 30）。這是一種屬靈的警報系統，如同痛覺之對人體，使信徒得以避免誤入歧途還不知回頭。聖靈在必要的時候，也禁止人採取某種行動（徒十六 6）。

討論題目

- 1.我們怎麼樣知道聖靈就是神？
- 2.『靈』在原文裏是中性的，我們如何知道『聖靈』是男性的位格者？
- 3.聖靈在人身上動什麼工？

第三十五課 聖靈的恩賜

上一課所討論聖靈的事工中，有一項是聖靈的恩賜。這一課要進一步探討這題目，到底聖靈的恩賜是什麼，其定義和適用的範圍因人而異，認知差距相當大。還沒討論聖靈的恩賜之前，先來討論一些有關聖靈事工的稱呼。

一．聖靈所動的工

(一)『聖靈的澆灌』

先知約珥預言說：『以後，我要將我的靈澆灌凡有血氣的。你們的兒女要說預言，你們的老年人要作異夢，少年人要見異象。在那些日子，我要將我的靈澆灌我的僕人和使女』（珥二 28,29）。由於彼得引用這一段話來說明五旬節時聖靈降臨而說起別國的話來的現象（徒二 17-21），又說耶穌從父受了所應許的聖靈，就把猶太人所看見所聽見的，澆灌下來（徒二 33），就有人主張『聖靈的澆灌』的結果就是說方言。對這很流行的解釋，我們提出以下的檢討。

1.五旬節時澆灌下來的是『說起別國的話來』的恩賜，不是哥林多前書的方言（林前十二～十四）。前者是現行實際的『鄉談』（徒二 8），後者是無意義的聲音，如『有聲無氣的物、或蕭、或琴』（林前十四 7），『全教會聚在一處的時候，若都說方言，偶然有不通方言的或是不信的人進來，豈不說你們癡狂了嗎？』（林前十四 23）。

2.聖靈的澆灌不一定是說鄉談的恩賜。在以賽亞書中，聖靈的澆灌是公平與公義降臨神的百姓中間，帶來平安與安穩（賽卅二 15-18）；

被擄巴比倫時期的先知以西結提到耶和華對被擄之民的眷顧，說：『因為我已將我的靈澆灌以色列家，這是主耶和華說的』（結卅九 29）。換句話說神的靈的澆灌，就是神的眷顧。新約聖經中，提多書記載『聖靈就是神藉著耶穌基督我們救主，厚厚澆灌在我們身上的，好叫我們因他的恩得稱為義，可以憑著永生的盼望成為後嗣』（多三 6,7），表明聖靈的澆灌就是受聖靈的信徒所蒙稱義之恩。

3.就使徒行傳二章 33 節的『應許』而言，從父受所應許之聖靈的是復活的聖子耶穌，不是眾門徒。受所應許的聖靈之後，耶穌才把他們『所看見所聽見的澆灌下來』，所以說起別國的話來的恩賜是『基督的澆灌』的結果。澆灌者是基督，不是聖靈。

4.就同一章 38，39 節而言，賜聖靈的應許也是給凡悔改信耶穌的人的。天父不但使基督受聖靈，祂也使一切基督徒受聖靈。領受彼得的話而悔改受洗的人一定領受所應許的聖靈，但是他們都沒有說起別國的話來。可見聖靈的賜下與這種神蹟沒有必然的因果關係。

5.澆灌的精意在於慷慨性、普及性與震撼性。聖靈的澆灌意謂神毫無保留地把聖靈賜給凡信靠復活之基督的人，使他們體驗神的大能在他們身上，無論這大能表現於『說預言……見異象……作異夢』（徒二 17）或罪蒙赦免而得救（徒二 21）。

6.聖經中完全沒有追求聖靈澆灌的吩咐。聖靈的澆灌不是追求而得，卻是信主必然的結果。

（二）『聖靈的洗』

方言派的人把聖靈的洗，天經地義的當作說方言的代名詞而深信不疑，且主張聖靈的洗是追求而得的聖靈的恩賜，而『追求』是靈洗的條件。查考新約聖經就知道聖靈的洗只出現於三處：(1)施洗約翰的預言（太三 11）；(2)復活之耶穌升天前的應許（徒一 5）；(3)保羅在哥林多前

書中的一句話：『我們不拘是猶太人、是希利尼人，是為奴的、是自主的、都從一位聖靈受洗，成了一個身體』（林前十二 13）。茲對聖靈的洗乃說方言的說法，提出以下的檢討。

1.耶穌復活後在升天之前，囑咐門徒說：『不要離開耶路撒冷，要等候父所應許的，就是你們聽見我說過的。約翰是用水施洗，但不多幾日，你們要受聖靈的洗』（徒一 4,5）。耶穌應許門徒受聖靈的洗的時候，只吩咐他們『等候』，沒有吩咐他們『追求』。祂的話印證了約翰的預言（太三 11）。

2.耶穌的應許沒有附帶條件。若『不要離開耶路撒冷』是條件，今天除非到耶路撒冷去，誰也受不到聖靈的洗，也不會說方言。

3.五旬節的聖靈降臨就是耶穌所應許聖靈的洗，而五旬節是新約的教會成立的一天。在此之前，耶穌的門徒是最後一批舊約的神的子民，雖然他們在主復活的那一天晚上受了聖靈（約廿 22），但還沒有作基督身體之肢體的宣示。他們必須如同以色列人『在雲裡、海裡受洗歸了摩西』（林前十 2），也必須『從一位聖靈受洗，成了一個身體』（林前十二 13）而歸於耶穌基督。換句話說，在五旬節受聖靈之洗的信徒，才開始組成耶穌的身體，即基督的教會。聖靈的洗不多也不少，只發生過一次，象徵基督教會的成立。

4.聖經中沒有一個地方認同聖靈的洗和說方言。說追求聖靈的洗是講方言的條件，是『想當然耳』的人云亦云。

（三）『聖靈的充滿』

時下流行把聖靈的充滿認同說方言的看法。聖靈的充滿是說方言的先決條件，而聖靈是否充滿，可以用是否說方言，有激烈的肢體動作或如同受電擊被擊倒的現象來予以驗證。然而，聖經中的啓示是否支持這種看法，則有待進一步的查證。

1. 聖靈的充滿不是……

人是語言的奴隸；人的思想受所用以思考的名堂的影響，聽到聖靈『充滿』，很容易令人顧名思義，把聖靈想成可多可少，任人支配，呼之則來，揮之則去的能量。

(1) 聖靈不是能力

彼得在哥尼流家裡說：『神怎樣以聖靈和能力膏拿撒勒人耶穌，這都是你們知道的』（徒十 38），把聖靈和能力分開。聖靈固然有能力，但祂不就是神的能力，不是可以度量的能量，卻是一位有位格的神：a. 聖靈說話，可以透過人說預言（徒一 16；十一 28），直接對人說話（徒八 29；十 19），吩咐人（徒十一 12），禁止人（徒十六 6），指教人（林前二 13），光照人（林前二 10），啓示人（弗三 5）。祂有獨立思考、發表意見的能力。b. 聖靈採取直接行動。耶路撒冷教會實施凡物公用時，亞拿尼亞和撒非喇把賣田產所得來的價銀私自留下幾分，欺哄聖靈，結果遭受懲罰而仆倒身亡。可見聖靈是輕慢不得的位格者，為保存教會幼苗免受蟲害而毅然採取行動。c. 聖靈有感情。聖靈令人喜樂（羅十四 17），為人擔憂（弗四 30），安慰人（徒九 31），把神的愛澆灌人（羅五 8），祂有豐富的感情。

聖靈不是能力而是位格者。所以祂是主體，信徒反而是歸屬聖靈的，不配去左右祂或指揮祂。

(2) 聖靈充滿時沒有激烈的肢體動作

全本新約聖經中聖靈充滿的記載共有十三處（路一 15,67；四 1；徒二 4；四 8,31；六 3-5；七 55；九 17；十一 24；十三 9,52；弗五 18），沒有一個地方提到聖靈充滿時，被充滿的人表現激烈的肢體動作。五旬節聖靈降臨時房屋被大風吹過，但與屋裡的人無關（徒二 2）；彼得被審後得釋放，會友禱告完了，聚會的地方震動（徒四 31），不是

裡面的人震動。聖靈充滿時，有人說預言（路一 67；徒十三 9），有人看異象（徒七 55），有人作見證（徒四 8），有人講道（徒四 31），有人大有信心（徒六 5；十一 24），有人吃飯（徒九 17），有人說起別國的話來（徒二 4），有人還在母腹裡（路一 15），都沒有激烈的肢體動作。耶穌本身也被聖靈充滿（路四 1），但祂一生沉著篤定，不但未曾表現狂熱的肢體動作，相反的始終保持冷靜與威嚴。

(3) 聖靈充滿時不一定有超自然現象

固然聖靈充滿時會有超自然現象，如看異象、說預言、說別國的話等超自然現象，十三處的記載中，有九次的記載與超自然現象無關：如為復活的基督作見證、放膽講道、產生信心、得喜樂、導致吃飯而健壯等。

(4) 聖靈充滿時不一定說方言

經文只記載一處聖靈充滿導致說起別國的話來，卻沒有一處提到聖靈充滿時發出由無意義的聲音構成的方言。施洗約翰從母腹裡就被聖靈充滿（路一 15），一個胎兒如何說方言？假如聖靈充滿一定說方言，而這真理果然那麼基要而不可缺少，耶穌在整個傳道生涯中必定說方言說個不停。敢問，耶穌一生示範了幾次的說方言？

2. 聖靈充滿是什麼？

聖靈既然有位格的主體，一個基督徒完全倒空自己，尊祂為大，主動把想隨心所欲的主權交出來，讓聖靈完全接管他的意志，絕對順服聖靈帶領的狀態叫做聖靈充滿。儘管凡蒙恩得救的人都有聖靈的內住，但不一定都常常被聖靈充滿，因為他會有意無意地收回生命中發號施令的主權，不完全順服聖靈的帶領（羅八 5-14）。

聖靈充滿既然是一種狀態，就可以進入，也會喪失，這完全看一個信徒有沒有保持完全受聖靈控制與帶領的心態。聖靈充滿不是一旦達到

就一成不變地保有的地位。

3. 如何知道被聖靈充滿

(1) 是基督所是，非基督所非

沒有被聖靈充滿的基督徒體貼肉體，隨興所至，暢所欲言，不禁止自己去看不當看，去所不當去，作所不當作，想所不當想。一旦被聖靈充滿，他就開始以基督的心為心，喜愛祂所喜愛的，厭惡祂所不喜愛的：喜愛在基督裡的勸勉、愛心的安慰、靈裡的契通、慈悲和憐憫（腓二 1,5）、排斥淫亂、污穢、邪蕩、拜偶像、行邪術、仇恨、爭競、忌恨、忿怒、結黨、紛爭、嫉妒、醉酒、荒宴和類似的事（加五 19-21）以及貪婪（弗五 3）。被聖靈充滿就體貼聖靈，順服祂的帶領（加五 16-18），能作出即使知道該作也作不到的事（如從心底徹底的赦免），毫不勉強而自然地行出公義與聖潔（如公開承認過去不為人所知的隱惡，為此負起當負的責任）。

(2) 與基督密切的契通

被聖靈充滿，就發生第一手基督體驗，知道什麼叫做『不停的禱告』。這是一種最真實的基督同在感，隨時與祂無所不談，彼此心靈的契合如水乳交融，整天與主談心而樂此不疲（弗六 18；西四 2）。

(3) 湧出活水的江河

聖靈充滿時的喜樂，如同活水江河的水流不停，平安和喜樂從心深處自動湧出（約七 38,39），實在令人陶醉而無法抑止。

4. 聖靈充滿如何表現出來

(1) 發揮聖靈的恩賜

聖靈把恩賜隨己意分給各人（林前十二 11），乃為『叫人得益處』（林前十二 7），也就是『造就人』（林前十四 26），不管是智慧的言語、知識的言語、信心、醫病、行異能、講道、辨別諸靈、說方言或

翻方言（林前十二 8-10）。當聖靈充滿有這些恩賜的信徒時，這些恩賜就真正發揮原來聖靈所意圖的目的：造就人。

(2) 表現最大的恩賜

保羅鼓勵哥林多教會的弟兄姊妹要切切地求那更大的恩賜，就是愛（林前十二 31；十三 1-3）。所有聖靈的恩賜都可以自由追求，但要賜下什麼恩賜是聖靈照祂的主權去決定與分配的。信徒所求的恩賜不一定如願以償，聖靈也不會把全部的恩賜通通賜給一個人，但愛的恩賜和別的恩賜不同，乃聖靈充滿的人一定能夠活出來的。對還沒被聖靈充滿的人而言，愛只不過是唱高調而已，只有聖靈充滿的人才懂得什麼叫做愛。

(3) 見證基督

傳揚基督的福音，不但在乎所傳的內容，更在乎有沒有聖靈的同工。被聖靈充滿的人所傳的信息具有震撼人心的衝擊力，因為他就享有聖靈的同工。若還沒被聖靈充滿過，他傳福音只是出於義務感，但對有聖靈充滿的人而言，傳福音簡直是個人的興趣，也是他內心的渴望。

二·屬靈的恩賜

聖靈把一些特別的恩賜賜給基督身體的肢體。在保羅書信中有四套聖靈恩賜表，彼得前書也提到兩項恩賜，另外有一項『愛』的恩賜。

以下的恩賜表中，說預言、作先知和講道是一回事，因為先知的任務在於講道（林前十四 1）。第一套中『服事』、『勸慰』、『領導』照聖經新譯本的翻譯，『分配財物』和『辦慈善』是本書作者的私譯。

綜合下頁全部的恩賜，我們發現裡面包括教會中的職分，如使徒、先知、傳福音的、牧師與教師，有的是教會中的事奉，如溝通、服事、教導、勸慰、分配財物、領導、辦慈善、助人與治理，有的是個人內在

的資質如智慧、知識，信心與愛，更有超自然的能力如醫病、行異能、辨別諸靈、說方言與翻方言。表面上看起來恩賜之中有一些是先天的才幹，有一些是後天的賜予，更有一些是與先天和後天的能力無關的職位，但這是膚淺的看法。

| 羅 12 ⁶⁻⁸ | 林前 12 ⁴⁻¹¹ | 林前 12 ²⁸ | 弗 4 ¹¹ | 彼前 4 ¹¹ | 林前 13 |
|---------------------|-----------------------|---------------------|-------------------|--------------------|-------|
| 說預言 | 智慧 | 使徒 | 使徒 | 講道 | 愛 |
| 服事 | 知識 | 先知 | 先知 | 服事 | |
| 教導 | 信心 | 教師 | 傳福音的 | | |
| 勸慰 | 醫病 | 行異能的 | 牧師 | | |
| 分配財物 | 行異能 | 醫病的 | 教師 | | |
| 領導 | 作先知 | 助人的 | | | |
| 辦慈善 | 辨別諸靈 | 治理的 | | | |
| | 說方言 | 說方言的 | | | |
| | 翻方言 | | | | |

凡是聖靈的恩賜（gifts），沒有例外的，都是一個人蒙恩得救後，神所特別賜給他各種能夠造就教會的能力，截然不同於與生俱來的才幹（talents）。舉例來說，生來口才好的人，上講台能夠滔滔不絕，聲如洪鐘，字正腔圓，出口成章地講出一篇完全合乎講道學原則，構造嚴謹，無懈可擊的標準講章，但是假如他缺乏講道的恩賜，他便無法感動會眾，『不造就人』。相反的，一個生性木訥，拙於辭令的人，可以在講台上講出一篇震撼人心，令人感受聖靈動工運行，使會眾不得不歸榮耀給神的道，『造就』在座的每一個人，因為他從聖靈領受了講道的恩賜。

就牧師的恩賜而言，一個擅長搞公共關係、精通心理學、富於行政手腕的人，不就是有牧師恩賜的人。除非他能視所牧眾羊靈魂的興亡為己任，在神面前很自然的有那麼深刻對眾靈魂的負擔，他仍然還沒領受牧師的恩賜。其餘如服事、教導、勸慰、助人、治理或領導等事項，若缺乏聖靈的恩賜而只憑個人才幹，仍然不造就人；在教會中分配財物和辦慈善的事，更是若缺乏聖靈的恩賜，而憑個人好惡或理財的手法去辦理，則不但不造就人，更可能給捅出紕漏來，使基督的身體蒙羞。可見，與生俱來的才幹絕對不同於聖靈的恩賜。最理想的狀況是，有先天才幹的人領受聖靈的恩賜，將他的才幹獻給聖靈使用。

觀察上列的表中，保羅列舉各種恩賜的手法，他四次所提的內容都互不盡相同。這暗示聖靈的恩賜不限於保羅所列那幾項。凡是能造就教會的事奉，都是聖靈的恩賜。

新約聖經中，對聖靈的恩賜討論最多的是哥林多前書十二章到十四章。這一段顯然是保羅對哥林多教會探詢說方言現象的當否，所作的答覆。本課暫時保留對說方言恩賜進一步的探討，但在下面列出可歸納出來的原則：

1. 聖靈的恩賜是賜給教會——基督之身體整體的，乃為造就全教會，不是為個別肢體的享受或供個人炫耀（林前十二 7；十四 5）。
2. 沒有一個人能包辦全部的恩賜（林前十二 14-21），信徒也不都擁有同一種恩賜（林前十二 28-30）。這意謂教會中的肢體互相需要，彼此補足（林前十二 15-21, 26）。
3. 所有的恩賜不都一樣顯著，但都一樣受神的關愛（林前十二 22-26）。
4. 聖靈憑祂的主權決定分配那一恩賜給那一肢體（林前十二 11），所以肢體不可指定或強求某一恩賜。聖靈也可以收回已賜下的某一恩

賜，再賜下另一恩賜。

討論題目

1. 什麼是聖靈的澆灌和聖靈的洗？
2. 什麼是聖靈的充滿？
3. 聖靈的恩賜有什麼特色？

第三十六課 特殊的恩賜

第二十世紀基督教的特色之一，是現代靈恩運動的興起。第十九世紀末開始，原來沉醉於過當樂觀主義的歐美人開始覺察西方道德倫理結構面臨解體的危機。第一次世界大戰證實這樂觀主義的破產，而第二十世紀隨著進入病態的社會。酒精中毒、吸毒、離婚、少年犯罪、暴力、貧富懸殊、中間剝削、貪贓枉法、官商勾結、司法不公、賄賂、色情刊物、人慾橫流、作奸犯科、墮胎、嫖妓等殘酷醜惡的社會問題層出不窮，但面對這些困難時，教會束手無策，人們如果需要幫助，就去找學者、法官、心理醫師、律師或議員。另一方面，現代主義（Modernism，或作『新派』）和自由主義神學帶來了教會中信仰生活的頹廢及基督教道德的淪落，信徒很少有屬靈的關懷與追求，各地的教會賢達對教會的病態憂心忡忡，大聲疾呼盡力糾正，但腐蝕教會的病態如水銀瀉地，無孔不入，成爲一股氾濫的洪流。

就在這時期興起的五旬節靈恩運動，對其中一些問題提供適時的幫助。使疾病得醫治，信徒道德生活改變，破碎的家庭團圓，酒癮和毒癮得到戒除等是靈恩運動所帶來果效的一部分，突顯這班人有解決難題的力量，使歐美社會不得不刮目相看。不過這並不是神在教會中唯一一次的作爲，因爲工業革命時代的英國面對類似的病態時，神也興起了約翰衛斯理推行循道運動，醫治了同樣的社會病態，而美洲的大醒悟運動也是達成類似目的的神的作爲。

一．對現代特殊恩賜的觀察

所謂特殊的恩賜，指的是哥林多教會中超自然的恩賜，例如『醫病』、『行異能』、『辨別諸靈』、『說預言』、『說方言』和『翻方言』等（林前十二 9,10）。這些恩賜在第二世紀中葉孟他努主義興起時重又出現，持續兩三百年。到改教時期，重洗派中的激進份子又提倡特殊的恩賜，但只曇花一現，未產生可觀的影響。第十九世紀英國的珥運派中也出現特殊恩賜而導致大公使徒教會的成立。不久，特殊的恩賜又重見天日，以美國五旬節靈恩運動的形態出現於第二十世紀的舞台上，到已經是世紀末的現今，仍然方興未艾。

（一）什麼是靈恩？

靈恩不是單一的恩賜，通常指說方言、醫病、趕鬼和相關的恩賜，其中最突出的是說方言（glossolalia）和神醫（faith healing），共同構成靈恩運動的兩大支柱。靈恩是『聖靈的恩賜』的簡稱，有許多英文名稱（remarkable gifts, miraculous gifts, special gifts, sign gifts, charismatic gifts）。凡是超自然的恩賜都是靈恩，如說預言的靈恩常常出現於靈恩運動中，但不是所有的靈恩派都說預言。趕鬼較少見於歐美的靈恩派中，而較多出現於第三世界的靈恩運動中。

（二）靈恩運動的特色

1. 一種復興運動

靈恩派特別重視聖靈在教會中振奮人心、改變生命的作為，常以復興運動者自居。這種復興運動是反對教會中的權柄組織的。他們的領袖之一威廉斯（E. S. Williams）說：『神已帶領我們從組織嚴密卻老舊死寂的教會中出來，使我們成爲一個新穎活潑、自由獨立的群體，因此我們不願意再回到巴別塔中去。』他們誇大既存教會的錯失，視傳統教會

爲巴別塔，乃『黑暗無望的教會』，需要復興，擺脫傳統人爲權柄的窠臼。

2. 高舉主觀的宗教體驗

由於注重聖靈的作為，就傾向於注重信仰的主觀面。有的人隨感情的好惡發洩意氣，將一時心血來潮當作聖靈的感動與帶領，把一廂情願當作神的旨意，還把這種作法當作信心的榜樣和屬靈的定律來教導、推廣。

3. 崇仰特定領袖

靈恩派強調個人信心的重要性，其中有較突出表現的人物常常成爲競相模仿追隨的對象，容易不自知地墮入英雄崇拜。

4. 宗教上的實證主義

靈恩派特別注重具體的證據，以說方言認定聖靈的充滿，以病得醫治認定信心的存在，實踐宗教上的實證主義，成爲成功神學的盟友。神醫慣用病得醫治爲真宗教的標記，吸引大批志在得利的功利主義者前來求醫，製造眾多只求不給的教友。

5. 將歷史教訓置之不理

靈恩派認爲只有盼望『新經驗』成爲事實的人才是真正有信心的人。已往的經驗或歷史上的教訓，都沒有什麼意義和價值。他們自我陶醉地認定古往今來的古聖先賢都不如他們，將變幻無常、捉摸不定的情緒當作聖靈之同在可靠的證據，拒絕從歷史學習。

6. 提倡對立的觀念

靈恩派在思想上顯出二分法的思考模式，視感情與理智敵對，靈性與肉體敵對，新人與舊我敵對，聖潔與世俗敵對，心靈與外表敵對，聖靈暗中的工作與人外在的工作敵對，經驗與歷史敵對，以爲對立的項目越多，對立越厲害，就越屬靈。

7. 狂熱的感情發洩

靈恩派在聚會時用很長的時間作所謂追求聖靈，集體聲嘶力竭地說方言，甚至集體抽筋、倒地、嘔吐、昏迷、在地上打滾、尖叫、大吼、大哭、大笑、亂跑等不一而足，且將這些現象歸諸聖靈大能的作為。這明顯違背『凡事都要規規矩矩的按著次序行』（林前十四 40）和『神不是叫人混亂，乃叫人安靜』（林前十四 33）的明言經訓。

8. 唯我獨尊

靈恩派的主觀主義很容易導致毫無依據、一廂情願地認定只有他們才蒙聖靈的眷顧，說方言的才算被聖靈充滿。其中極端的會在那自命被聖靈充滿的恍惚狀態中，自稱是上帝、基督、或聖靈，以第一人稱宣告『我是天父，現在降臨了』或『我是基督，你們要跪拜我』，幾近褻瀆。唐崇榮教授在『神與人之間』一書中指出，若方言翻出來是第一人稱如『我是神，我要赦免你們的罪』，這一定出於邪靈，因為連寫聖經的先知和使徒，都沒有用第一人稱說話，只說『耶和華對我說』（PP.231-2）。

9. 求能力

靈恩派的人求能力，以使用方言說出神的奧秘，或求神醫的能力，去醫病趕鬼。其實這是受『能力的誘惑』，不知不覺之中使神或聖靈成為供神醫者使喚的差役。作所謂『宣告』，也是不自知的求能力心態的產品。

10. 將個人意見置於神的話語上面

主張聖靈充滿就一定說方言，乃只根據少數聖靈充滿而說方言的經文（徒十 44-46；十九 6），否定大多數記載聖靈充滿而不說方言的經文（路一 15,67；四 1；徒四 8,31；六 5；七 55；九 17,18；十三 9-11）。這是將個人意見置於神的啓示上面。在公共聚會開口同聲說方言，也犯完全相同的毛病（林前十四 26-33）。

二·說方言的恩賜

說方言的事在舊約中早已出現。掃羅『受感說話』（撒十 6,10），以色列民中的七十個長老也『受感說話』（民十一 25）。『受感說話』的原文和『說預言』相同（*nava'*），而巴力的先知『狂呼亂叫』（王上十八 29）的原文也是『說預言』（*nava'*）。

新約中說方言的記載首先出現於五旬節那一天，耶穌的門徒被聖靈充滿，說起『別國的話』（原文是『舌頭』，*glossa*），講說他們從未學習過的外國話（有人主張門徒講的是亞蘭文或希臘文，當他們傳遞信息時，聖靈就把他們的話翻譯成聽眾的鄉談〔*glossa*〕。此說違反經上明文的記載，不足取）。這種方言是實際的語言，學了就聽得懂的。

保羅在哥林多前書中提到另一種型態的『方言』（原文也是 *glossa*，舌頭），乃是『沒有人聽出來』，像『那有聲無氣物，或簫、或琴』的聲音，必須經過翻方言的人翻出來才聽得懂的，照悟性而言是無意義的聲音（林前十二 10；十四 2,7,13-16）。

（一）方言非基督教所獨特

就第二類的方言來說，方言不是基督教所獨特的。舊約中巴力的先知『狂言亂語』說方言（王上十八 29），以賽亞先知也提到交鬼和行巫術的『聲音綿蠻，言語細微』（賽八 19）。古代狄奧尼索教（*Dionysus Cult*，拜酒神兼生殖神的神秘宗教）的信徒不但說方言，還會裸奔。巫毒教（*Voodoo Cult*）中盛行說方言。猶他州的摩門教徒一開始就自稱有方言的恩賜；菲律賓某一教派不信福音也講方言；印度教中修練打坐的人也會說方言和翻方言；香港一些黑社會人物在學『神打』時也會說方言（吳主光著，『真假方言』，12頁）。南非特蘭斯瓦的一些被鬼附的班圖土著也會說方言（麥卓娜，『撒但美麗的一面』，184頁）。

台灣的乩童在一種恍惚出神的狀態時會以刀傷身而無痛覺，且說方言是眾所週知的事。乩童的胡言亂語有『桌頭』替他翻譯成台灣話。

說常人用悟性所聽不懂的方言既然是各宗教的共通現象，方言就沒有資格做真宗教的標記。方言不是做基督徒必須擁有的恩賜，更不是聖靈充滿的證據；邪靈充滿一個人，也照樣說出方言來。

(二)方言有真有假

1. 真方言

新約聖經肯定有些方言是來自聖靈的。五旬節的說方言導致三千個人受感動而歸依耶穌基督，哥林多教會中出現的方言能造就信徒個人（林前十四 4）。

(1) 方言的價值

五旬節的方言有特別的神學意義，與巴別塔的语言混亂有密切的關係。洪水過後生養繁殖的人類，原來口音言語都一樣，但由於心生驕傲，企圖造一座通天塔與耶和華互別苗頭，以致耶和華『變亂』（『巴別』）他們的言語，使眾人分散在全地上。五旬節是分散的人類重新團結合一的契機。門徒用許多鄉音傳講同一的信息，表示世人雖然講不同的語言，如今神提供他們一個機會，在復活的基督裡享受共同的信仰，傳相同的信息，以致合而為一。

哥林多教會所講的方言也有特別的造就意義。原來人用悟性說出來的語言只不過代表人心中所感與所想的符號，許多微妙的感受、觀念、思想或各種心思意念，根本找不到恰當的語言符號來表達。尤其是在禱告時，人對神的敬虔、愛慕與渴求的感受實在不是膚淺的話語所能透徹表達出來的。面對這種禱辭不達意的困擾時，聖靈感動禱告者乾脆拋開禱詞文句構造的束縛，毫無顧忌地從口裡發出隨意而不必有意義的聲音，心裡用心靈直接與神契通，達到百分之百的祈禱果效。這就是用方

言禱告的真諦，這種心靈境界是值得渴慕的。

(2) 方言的限度

說方言固然是造就自己很好的途徑，除非翻譯出來，否則就對造就別人毫無功效，因為『那說方言的，原不是對人說，乃是對神說，因為沒有人聽出來。然而他在心靈裡卻是講說各樣的奧秘』（林前十四 2）。可見，說方言是以神為溝通的對象，不是以人為對象，所以沒有必要表演給人看：『全教會聚在一處的時候，若都說方言，偶然有不通方言的，或是不信的人進來，豈不說你們癡狂了麼？』（林前十四 23）。保羅自己說：『我感謝神，我說方言比你們還多，但在教會中寧可用悟性說五旬教導人的話，強如說萬句方言』（林前十四 18），可見面對別人的時候，用別人聽得懂的話來講道教導，是遠勝過說方言的，因為悟性的話能造就人。

從保羅寫哥林多前書十二章到十四章的意圖和格局看來，他有意貶抑特別高舉說方言之恩賜的傾向。第一次列出各種恩賜時說方言和翻方言墊後，這也許是碰巧，但第二次的恩賜排行中說方言又敬陪末座（林前十二 10,28），就一定是故意的。接下來保羅說要追求那更大的恩賜（林前十二 31），然後立刻用『愛』的恩賜來貶說方言的恩賜：『我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼，響的鈸一般』（林前十三 1）。高舉愛在方言上面之後，保羅用作先知講道的恩賜來貶說方言的恩賜：方言只造就自己，講道造就教會，所以寧可用悟性講道教導，遠勝說方言（林前十四 1,3,5-25）。保羅用這三章表明說方言不是唯一的恩賜，而且是最小的恩賜。他不反對說方言，但要追求，就求更重要的恩賜，如愛和講道。只會追求方言的恩賜則顯出靈命的不成熟：『我作孩子的時候，話語像孩子，心思像孩子，意念像孩子。既成了人，就把孩子的事丟棄了』（林前十三 11）。所以不要原

地踏步，當求能造就別人的恩賜。

說方言固然是與神契通的妙法，但方言的聲音本身，並不是靈命的指針。聖靈充滿時固然也會發出方言，但說方言既然是無意義的聲音，沒有聖靈感動時也很容易發出來。馬有四條腿，但有四條腿的不一定是馬。

2. 假方言

有一些方言是像野獸的吼聲，有一些方言只是一種單音如『打打打打……』，有一些是重複話，如 dog dog sigratsi, dog dog sigratsi, dog dog sigratsi ……這樣重複三、四十次（吳主光，『同上』，15 頁），這些都與真正出於聖靈感動的方言之自然悅耳，相去甚遠。

方言聚會時，全體會眾照司會者的起始與終止開腔或住口也令人生疑。聖靈的恩賜既然是聖靈『隨己意分給各人的』（林前十二 11），聖靈的充滿難道是像可以用開關控制的電，任由司會者呼之則來，揮之則去的麼？

真方言也可以墮為假方言。方言聚會時原來有真方言體驗的人，即使當時沒有說方言的感動，也會因不跟著說不好意思而隨夥裝假。

(三) 聖經對方言的教訓

1. 不可高舉說方言的恩賜

說方言的恩賜只是許多恩賜中之一，為造就信徒而賜下來的。各種恩賜的功用像身體上的肢體，基督的各肢體必須互相配搭才能使基督的身體正常運作，發揮教會的功用，所以不可單獨高舉方言的恩賜（林前十二 4-30）。

2. 方言是聖靈隨己意分配的

聖經所記載的方言，沒有一次是求來的，卻都是被動領受的（徒二 4；十 44-46；十九 6），保羅未曾說當求說方言的恩賜，只說要切慕

屬靈的恩賜，其中更要羨慕的是作先知講道（林前十四 1）。方言的恩賜不適合追求，聖靈自然會分配給適合說方言的人，所以也不是人人必有的恩賜。保羅明說：『豈都是說方言的嗎？』（林前十二 30）

3. 用方言禱告不適用於公禱中

私禱時用方言很有造就，但公禱時就不適合，因為無法用悟性表達與溝通，在座同禱的沒有辦法說阿們：『你用靈祝謝，那在座不通方言的人，怎能在你感謝時說阿們呢？』（林前十四 16）

4. 方言聚會要能造就人且井然有序

任何聚會都是為造就教會，方言聚會也不例外，若說方言的人領受了屬靈的奧秘（林前十四 2）要與同道分享，只好兩個人，最多三個人輪流講，而且必須翻譯出來，不然就免開尊口，整個聚會要『規規矩矩的按著次序行』（林前十四 40），『因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜』（林前十四 33）。

5. 說方言不是得救的記號

極端的靈恩派主張沒有方言證明那人沒有聖靈，沒有聖靈表示他還沒重生得救。聖經中太多得救的人沒有說方言（徒二 41,42；五 14；八 12-17,35-40；九 1-19；十三 43,48；十六 15,31-34；十七 34）。若說方言是得救的證據，那麼施洗約翰、耶穌、奧古斯丁、聖法蘭西斯、路德、加爾文、衛斯理、宋尚節都沒有得救。極端的靈恩派使自己自外於基督。

三·其餘超自然的恩賜

特殊的恩賜中還有醫病、行異能、辨別諸靈等，其中辨別諸靈有實際需要，因為不但聖靈感動人說方言，邪靈也感動人說方言。約翰吩咐一切的靈不可都信，要試驗那靈是不是出於神（約壹四 1），所以試驗

靈，辨別諸靈不是褻瀆聖靈的。

醫病和行異能和類同的恩賜，是神直接憐憫病痛者的作為。神固然使用有醫病恩賜的人行醫，祂也常常聽沒有特殊醫病恩賜者的禱告而醫治有病痛的人。神有時收回某人醫病的恩賜，賜以另一個新恩賜。行神醫的有恩賜者，必須經常自省儆醒，免得搶奪神的榮耀。

應該特別注意的是超自然的行醫如同說方言，並不是基督教所獨特。幾乎沒有一個宗教是不用神醫的。這使病得醫治乃真神作為的主張，對一般民眾缺乏說服力。在神醫佈道中所吸引的民眾，多半願意接受任何宗教的幫助來治病，動機上是為得而來，乃功利主義的取向。

四·靈恩平議

(一)聖靈的洗和得救加入教會是一回事，乃內在的見證，使信徒知道自己得救。因此，聖靈的洗也就是基督的洗。

(二)聖靈充滿時會說方言，但說方言的不一定出於聖靈。不能用方言認定被聖靈充滿。這人可能被邪靈附身，也可能精神病發作。我們無法確定現代的靈恩百分之百來自聖靈，但也不能證明靈恩已經停止。

(三)說方言的恩賜不如作先知講道的恩賜，更不如愛的恩賜。聖靈的果子（仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制）比聖靈的恩賜在傳福音上更具說服力。

(四)賜予靈恩者比靈恩本身更重要：

- 1.神的話正面吩咐追求被聖靈充滿（弗五 18），為的是順服聖靈的主權，無保留地把自己交在祂手中，體貼祂、隨從祂。
- 2.要被聖靈得著，不是得著聖靈的恩賜而已。擁有賜恩者，勝於擁有恩賜。
- 3.有聖靈恩賜者不可搶奪聖靈的榮耀。

討論題目

- 1.靈恩運動有什麼特色？
- 2.真方言有什麼限度？
- 3.對靈恩運動該有麼態度？

第三十七課 基督的救贖——序論

蒙神救贖，簡稱為得救。基督為人所完成的贖罪是救贖的客觀面，這客觀面的贖罪果效在信徒身上成為主觀的體驗，滿足個人最關鍵性的需要時，我們說這個人得救了。然而，在基督教的圈子裡，對得救的性質有不同的強調，對得救有不同的領悟。

一·從不同角度看得救

(一)從時間角度看得救

1. 強調入信時已經得救的事實

『稱義』最能代表從過去得救的觀念。稱義的人可以說：『我已經得救。』有人對得救只想到這層面。

2. 強調信仰生活是不斷的實踐與體驗

『成聖』最能代表處於得救狀態的觀念。成聖的人可以說：『我繼續不斷地得救。』有人只關心直接的宗教體驗。

3. 強調有待實現的終極救恩

『得榮耀』最能代表對得救之完成的期待。有得榮耀之盼望的人可以說：『我將來必得救。』有人只關心主的再臨與新天新地裡的福氣。

4. 以上三者的兼容並蓄

以上三個層面都必須受到均等的關懷，不可有所偏廢。

(二)從所滿足之需要的角度而言

1. 與神和好——關心垂直的關係

人最大的困難在於得罪造他的神，與生命的源頭疏離，中斷了他與神的關係。得救在於恢復與神原來的正常關係，滿足與神交往契通的需要。這代表福音派的立場。

2. 與人和好——關心水平的關係

人基本的困難是對別人的適應不良，以致社會整體缺乏和諧。得救在於除去人與人的不和睦，醫治受損的人際關係和社會關係。這代表相關神學（Relational Theology）的立場，以治療個人的適應不良及小團體關係的困難為宗旨，個人的罪惡感、自卑感和不安全感，藉『適應』、『自我理解』、『接受自己』、『自重自尊』加以消除，就是個人的得救。

3. 翻身（出頭天）

人基本的困難是個人尊嚴的受損，人權遭受破壞，例如富人壓迫窮人、白人壓迫黑人、男性壓迫女性，外造政權壓迫本土人等，造成不斷的衝突。得救在於打倒壓迫者，使受壓迫者得到解放。這代表共產主義和解放神學（Liberation Theology）的立場。

(三)從得救之媒介的角度而言

1. 以聖化的物質為媒介

以聖物為管道，獲取得救的路線，以天主教為代表。天主教也主張人得救是本乎恩，也因著信，但其所謂『恩典』指的是聖禮。由於聖禮是恩典臨到人唯一的管道，入信的人就必須受水洗之禮，原罪才得以蒙赦。物質構成得救的媒介。在彌撒禮中，餅酒透過祝聖而化質為基督真正的聖體，受禮者領受聖體而有份於基督的生命。

在聖禮中受禮者的信心和態度多少與領受的果效有關，但決定性的還是外在的物質與儀式行爲。

2. 以改造社會爲媒介

社會的不合理與病態是使人無法得救的原兇，所以必須藉著社會的改造來救拔人。爲達到這目的，可以訴諸於政治手段或軍事手段（即流血革命）。這是社會福音和解放神學所走的路線。

3. 以信心爲媒介

憑神所賜的信心，領受基督憑自己所完成贖罪而賜下的救恩而得救。這是福音派所走的路線。

(四) 以拯救產生果效的次序而言

1. 先改變社會的結構，藉以改變構成社會的個人

解放神學深信人類最基本的困難不在於敗壞的人性，卻專在邪惡的社會環境。即使個人變好，在邪惡的環境未改變的狀況之下，他將再度受污染而變壞。可見改變人所處的環境才是根本辦法。人原來只是環境的產物，當務之急是改造令人生罪病的病態社會。

2. 先以重生改變個人的生命，則由生命已改變者所構成的社會自然就變好

福音派相信邪惡的社會由邪惡的個人構成，所以除非先把邪惡的個人改變，使他們擁有新生的良善生命，就改變不了社會，所以當務之急是傳福音，使社會中的眾人重生得救。

比較以上兩種互相矛盾的看法，我們發現其分別在於基本思考模式的不同：前者代表人本的想法，後者代表神本的想法。

(五) 以得救者的範圍而言

若得救指個別信徒的體驗，而不是指一個社會的改善，那麼有到底

有多少人能得救？

1. 只有部分的人能得救

一個人得救的基礎是神的揀選和預定（弗一 4-5），但得救本身有待個人自由意志對神恩典的響應。事實是不一定每一個人都願意響應。這是特救論（Particularism）的立場。

2. 全部人類都將得救

神原本就是愛，到頭來祂必使每一個人恢復與祂的契通，所以沒有一個人滅亡，甚至魔鬼也不會沉淪。這是普救論（Universalism）的立場。

樂觀的特救論者主張固然每一個人必須接受基督爲個人救主才能得救，但到最後每一個人都必將接受基督的主權（腓二 11），所以沒有人滅亡。

(六) 以拯救的對象而言

1. 只有人類（包括個人與團體）得救

除了人類以外，其餘受造的森羅萬象不過是上演人類史的舞台而已。人類是歷史的主角，也是唯一蒙神拯救的對象。

2. 全部被造萬物都將得救

神不只喜愛人類，祂也喜愛萬物（創一 4, 10, 12, 17, 21, 25），也盡心創造森羅萬象。墮落的結果，受影響的不只是人類，受造萬物也遭池魚之殃（羅八 21）。但到最後，整個被造世界必擺脫墮落與罪權的邪惡影響，恢復純真潔淨的榮耀狀態，滿足造物主的心（羅八 18-21）。

二· 得救面面觀

除了福音派傳統的得救觀之外，現今有各種特殊的得救觀。

(一) 世俗神學 (Secular Theology)

以魯賓遜 (John A. T. Robinson) 和艾泰設 (Thomas J. J. Altizer) 為代表人物，顧名思義，世俗神學一反傳統福音派那以世俗化為信仰之敵的態度，故意以世俗化為表達基督教信仰的方式之一。顯而易見，這是對傳統神學的反動，布蘭 (Paul van Buren) 說：『人已經活在「基督教後時代」 (Post-Christian era) 了』 (*The Secular Meaning of The Gospel*, pp.1-20)，充分佐證一部分神學家否定傳統神學的態度。

世俗神學的造成，有以下幾種因素：

(1) 反超自然主義：現代人迷信三度空間裡真實存在的，只限於能夠用五官認知的對象。這種科學主義迫使他們對傳統的教義提出不同的解釋，例如以進化論取代創造論。

(2) 科技的發達：人定勝天，現代人不像從前靠老天爺吃飯，甚至能控制生育來調節人口，改善生活，所以對自己的成就，抱肯定的態度。

(3) 實用主義：現代人靠自己的成就，便不用祈求神的幫助也過得很好，所以不再需要神，足以獨立了。

世俗神學的內容大致如下：

1. 無宗教的基督教 (Religionless Christianity)

第二次世界大戰中，德國神學家潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 提出『無宗教的基督教』觀，主張世俗化並不是人對神的反叛，反而表示神對人的肯定，因為神看人已經長大成熟了，就准許祂的創造之冠——人類，去學習從神獨立，並教育他們不要老是依靠神。神一直在控制世俗化的過程，如同有智慧的父母，幫助子女從父母獨立。世俗化根本是表達基督教信仰的一個方式。

2. 神已「死了」

艾泰設憑神道成肉身的觀念，主張原始的超越神『道』，成為完全

內在於世界 (『成肉身』)，所以除了於世界之內，神不再擁有獨立的存在，由於後來祂離開了這世界，人已經找不到祂了，所以對人而言，神等於『死了』 (*The Gospel of Christian Atheism*, pp.40-45)。哈密爾頓 (W. Hamilton) 據此引伸說，因此人藉著禮拜找不到神，反而在人權鬥爭這一類的活動裡，才找得到祂 (T. J. J. Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and The Death of god*, p.48)。神已死了的觀念是從世俗神學引伸出來的。

3. 擺脫宗教

做基督徒不在於對宗教熱心，反而在於擺脫宗教，做個像人的人 (to be human)。得救不透過宗教達成，反而要從宗教得救。人得以從神獨立，乃是神的恩賜。神只存在於『非宗教』 (irreligion) 裡。

4. 越是人本，得救的層次越高

沒有宗教的世俗世界裡的人，是『不自知的基督徒』，因為他們已從神得到解放；所以已成熟。我們不需要傳福音，只需要用他們聽得懂的話幫助他們看一個真理：他們沒有必要做基督徒，因為他們已經是基督徒。教會外的人比教會內的人，更像基督徒。

世俗神學是對神所啓示的基督教最明目張膽的背叛，偷天換日，將基督徒定義為無神的人本主義者，這種言論透露主張者是未曾進入宗教之堂奧的門外漢。

(二) 解放神學

解放神學是世俗神學的落實，實現為階級鬥爭、種族鬥爭、兩性鬥爭與民族主義鬥爭，谷提烈 (G. Gutierrez) 為其代表。

1. 得救是被壓制者從壓制者手中得到解放。聖經一向支持受壓迫的。神在舊約中一直袒護受強鄰欺壓的以色列族，解放他們脫離奴隸的生涯。在新約中耶穌始終同情貧窮者和老弱婦幼。神是受壓迫者的上

帝。

2. 得救不是個人得永生上天堂，乃是在地上建立理想的社會（可稱之為『天國』）。

3. 要成就得救，不能靠傳教而必須用政治手段和流血革命，推翻把持特權的，如剝削勞工的資本家與惡霸、歧視黑人的白人、歧視女人的男人、欺壓人民的政府等。壓迫者使用武力是暴力，被壓迫者使用武力是伸張公義。

4. 傳統神學應該以解放神學的觀點重新解釋：

(1) 救贖是政治性的計劃。聖經不是永恆的真理與規範，理面的真理是突發性的。

(2) 聖經高舉人（詩八 5-8），所以驕傲不是罪。傳統倫理『謙卑』，乃服事壓制者的。悔改認罪就上特權階級愚民政策的當，受其奴役。

(3) 神應該偏袒弱者。黑人神學者孔雅各（James Cone）說：『黑色神學無法接受不說神袒護黑人而反對白人的神觀。活在白種壓迫者的世界裡，黑人沒有時間去理會一個中立的神。』（*Black Theology*, pp.131-2）。

解放神學既然沒有把聖經的啓示當做一回事，便沒有資格稱為基督教的神學之一，更沒有資格引用聖經支持其理論。解放神學盡斷章取義之能事，以先入為主的偏見歪曲基督的真理，化宗教為政治，扛著紅旗反紅旗，以基督教為名義反基督教。

(三) 存在主義神學（Existential Theology）

第二十世紀大部分的神學學派都受祁克果的影響而包含存在主義的某些層面在裡面。其中旗幟最鮮明的是提出『祛神話神學』（*Demythologizing Theology*）的布特曼（R. Bultmann）學派。布特曼受存在主義哲學家海德格（M. Heidegger）的影響。

1. 海德格影響布特曼的思想

(1) 不純真的存在（inauthentic existence）與純真的存在：人本來是有尊嚴的存在，應該做一個合乎他存在的目的，活出他存在之意義的人。當一個人推卸作抉擇的責任，不善用自由行動的能力，無主見地隨波逐流，隨從人云亦云的意見的時候，他就是沒有實現他存在的目的，活不出存在意義的『不純真的存在』。

相反的，當他負起作抉擇的責任，憑自由意志做一個自己想做的人，徹底發揮個人潛在能力，且為個人行為的後果負責，他就是實現他存在目的，活出存在意義的『純真的存在』。

(2) 客觀的知識和主觀的知識：客觀的知識所求的是知識對象正確的描繪，使對象和知識相對應；主觀的知識卻在於求知者主觀的參與以及對知識的對象內在的感受。除非能夠體會別人的感覺，對他客觀的知識不等於瞭解他。甚至對自己客觀的知識也不等於瞭解自己。

2. 布特曼用海德格的哲學來解釋神學

(1) 不純真的基督徒和純真的基督徒

人有尋求自我利益，建立人造安全，罔顧別人的傾向。由於世界上的事本來就缺乏確定性，無從把握，人獨善其身的努力註定失敗，人卻一頭栽進這一條不歸路而孜孜為己，過不純真的生活，做不純真的基督徒，拒絕讓神在他身上實現祂所意圖的目的。

神向人呼籲，離開自我中心和幻想的人造安全，歸向祂，實現祂要他實現的個人理想。如此，人就得以超越自私的自我，擺脫焦慮，獲得因信靠神而來的真正的安全，過純真的基督徒生活。實現個人純真存在的關鍵是不憑眼見的信心（林後五 7）。『眼見』是另一種不純真，會由於關心現世具體卻無常的事，以致忽略，甚至拒絕神所賜下看不見的『實在』。所以他必須讓神救他脫離惦念『過去』的罪，把他帶進不可

視的『未來』。換句話說，得救就是人生整個態度與行為的改變：放棄在不確定的世界裡建立自製之安全的企圖，憑信心靠神進入純真的存在。得救也就是存在（*existenz*）的改變；不是改變靈魂的本質，也不是在神面前獲致無罪赦免。

(2)客觀的歷史和主觀的歷史

客觀的歷史（*historie*）是對所發生的事實客觀的敘述，提供客觀的資訊，如報導耶穌醫病趕鬼，遊走傳教，被釘十字架上而死；主觀的歷史是所發生的事對讀者所產生的衝力與影響。福音書是主觀的歷史，書寫的目的不在於提供關於耶穌的資訊，卻在於影響門徒，改變他們的存在。

十字架的信息不是耶穌替人付出為罪受罰的代價以交換天父對人的赦免。這是將天父說成交易者的神話。說耶穌的肉體復活也是神話，因為連客觀的歷史考查也無法建立其客觀的歷史性。祛除神話之後，十字架的信息是：人必須治死不求助於神，而努力滿足自我，建立人造安全的心態（加二 20）；復活的信息是：人若信靠神，向未來敞開自己，就能過不同於從前的新生活（羅六 11）。這是主觀的歷史（*Geschichte*）對門徒的意義。

存在主義神學以反超自然主義為基調，雖然使用基督教名詞，骨底裡是人本主義的神學，且甘心做存在主義哲學的附庸，歪曲聖經的信息，拿它套進哲學架構裡。

(四)天主教神學（*Catholic Theology*）

天主教的得救觀就其基本性質而言，是照傳統而統一。

1.傳統立場

(1)權威所在

天主教信仰與生活終極的權威有舊新約聖經（包括舊約次經）和教

會的傳統雙管齊下。相形之下，基督教（*Protestants*）只認定聖經為唯一的權威。

(2)中保觀

神與人之間為人代禱的中保，有耶穌基督與聖母馬利亞，基督教則只相信一位中保，即降世為人的基督耶穌。

(3)得救觀

相信基督替代世人贖罪的恩典，但恩典臨到人唯一的管道是教會，藉聖禮（洗禮、告解禮、彌撒禮）而施予。羅馬公教會獨佔恩典的施予權。除了信靠耶穌基督之外，一個人必須接受教會的聖禮才能得救，不像基督教主張唯因信稱義。傳統的天主教教義將恩典區分為自然的恩典和特殊的恩典。人的天性由兩部分構成，即被動接受恩典的能力和主動尋求恩典的渴慕，這部分叫做自然的恩典。由於人無法靠本身的成就來滿足他天性的需求，就需要神所賜下特殊的恩典，就是神所分給人神性的生命（*J. Pohle, The Sacraments, pp.66-75*）。

有人對傳統的恩典觀提出修正。如拉納（*Karl Rahner*）就取消以上自然恩典與特殊恩典的區別：沒有人完全與恩典隔開，這恩典甚至存在於他天性裡，就是認識神的潛能，而且這潛能已經發揮出來，所以他所體驗的恩典根本就是他自己的一部分（*K. Rahner, Ecclesiology, p.282*）。這表示人不一定靠教會和聖禮也能得救。可見天主教界裡有不一致的見解。

2.第二次梵諦崗會議所作的妥協

召開於 1962 到 1965 年的第二次梵諦崗會議顯出開明精神，承認不同的宗派對生命的奧秘抱不同的看法，但神的恩典一樣臨在於所有的宗派，不同的只是臨在的程度。

(1)正式的天主教會友完全蒙恩得救。

(2)非天主教的基督徒的得救，沒有天主教徒那麼穩固，但他們的教會也是純正的，所以與神沒有完全隔開。他們與真教會有連繫。

(3)想加入天主教會而未加入的非基督徒是匿名的信徒，仍然可蒙恩。孔加（Yves Congar）稱之為『看不見的會友』（Y. Congr, *The Wide World My Parish: Salvation and Its Problem*, pp.101-4）。

如此區分不同程度的參與，就可以一面承認不一定受聖禮也可以得救，一面維持教會的權威。

3. 對得救之性質的看法趨於開明

向來天主教不區分得救中稱義與成聖的層面，但坤漢思（Hans Küng）卻談稱義的客觀面和主觀面：客觀面由神主動，人被動領受，乃更正教所謂稱義；主觀面由人主動的追求，乃更正教所謂成聖。巴特（Karl Barth）強調前者，天特會議強調後者，兩者之間沒有真正的衝突（H. Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*, pp.222-35,264-74）。

天主教與基督教的得救觀有逐漸接近的趨勢。

討論題目

- 1.從時間的角度看來，得救有什麼不同的表現層面？
- 2.批判世俗神學和解放神學。
- 3.指出天主教神學的趨勢。

第三十八課 得救的開始

基督教福音派的得救觀注意神人關係和人際關係上所產生虧欠的彌補。正確又正常的關係的重建以及人在神前地位的恢復，也注意人墮落的生命如何更新，如何獲得行善的原動力，如何得以過與蒙恩得救者地位相稱的生活，更注意到得救者終極的盼望。

一·神的預定

拯救人是神的主意，這件事的計劃和執行都由祂主動，乃就預先知道的人，預定他們做『小基督』：『效法他兒子的模樣』（羅八 29）。

神不但預定好要拯救人脫離他們所處的困境，還高抬他們。神起先就『照他的形像』造男造女，為的是使他們將來有機會擁有基督的形像，『滿有基督長成的身量』（弗四 13）。

二·神的呼召

神對人的呼召有兩種：

（一）一般的呼召（General Calling）

這種呼召以全人類為對象，如以賽亞所說：『地極的人都當仰望我，就必得救』（賽四五 22），給予所有的人相同的公平機會，這也就是一般的恩典。但這在性質上是呼籲，沒有強制性，完全在乎聽者是否回應。

(二)有效的呼召 (Efficacious Calling)

這種呼召只以神所揀選的人為對象。揀選與呼召是兩詞同義 (林前一 26-28)，並不是人人有此福氣 (羅八 30 ；一 7)。

1. 透過神直接的感動

推雅推喇城的婦女呂底亞聽見保羅所傳的福音，主就『開導』她的心 (徒十六 14)，給她聖靈的光照。這是有效呼召的第一步。歷史事件的屬靈意義不是自明的 (林前十二 3)，基督之死的意義，只有蒙聖靈開竅的人才看得出來。除了使人明白救贖的真理之外，聖靈令人知罪、悔罪、認罪，引起蒙呼召的人主動離罪歸向神的意願 (約十六 8)。

2. 領受信心以回應

蒙揀選的人從主領受信心 (弗二 8)，以信心響應神的呼召。神的特別呼召有令人信服基督的強大能力 (徒九 1-19)。人的響應原來也是神的大能；神把相信的能力賜給人。蒙召的人憑此能力自願信服。

3. 信者蒙召而蒙福

用信心信服基督的人奉召作聖徒 (羅一 7)，有份於天上的基業 (弗一 18)，蒙召得獎賞 (腓三 14)，得以進入基督永遠的國 (彼後一 10,11)。

三· 歸依 (Conversion)

歸依是作基督徒的第一步，包括悔改與信靠主。

(一)悔改與信靠的關係

1. 同一件事的消極面與積極面

悔改使人知罪悔罪而渴望轉離罪，乃信靠主的先決條件，信靠主乃為指望主救拔脫離罪，以便蒙主悅納。

2. 兩者構成完整的歸依

悔改和信靠主是一體的兩面，真正的悔改必導致信靠主，真正信靠主的人一定悔改過，故兩者缺一不可。

3. 兩者相輔相成

一旦悔改，就感覺轉離罪的需要，就看得出只有信靠主，求祂救拔才能脫離罪。倒過來，一旦有了信主的念頭，就會覺察到自己在罪中的境況而悔改。悔改和信靠始終相輔相成。

(二)悔改

1. 原文探討

(1) 舊約希伯來文有兩個相關的字：

譯為『後悔』 (創六 6，出卅二 14) 或『懊悔』 (伯四十二 6) 的字 (*naham*) 原意是『呻吟』、『嘆息』，『後悔』是引伸義。

譯為『轉離』惡行 (代下七 14) 或『轉離』過犯 (賽五十九 20) 的字 (*shûb*)：原意就是『轉離』。悔改中最決定性的因素是『離棄自己的道路，歸向耶和華』 (賽五五 7)，這正是『轉離』所要表達的意思。

(2) 新約希臘文也有兩個相關的字：

譯為『後悔』 (太廿七 3) 的字 (*metamelomai*)：原意是『改變主意』，引伸為『後悔』。

譯為『悔改』 (太三 2 ；可一 15 ；徒二 38 ；提後二 25) 的字 (*metanoeo*)：原意是『改變想法』，引伸為『悔改』，在新約中這是此字唯一的用法，始終有回轉歸向神的含義，與舊約的字 (*shûb*) 相等。

2. 悔改的意義

(1) 綜合舊約與新約的教訓，可歸納出悔改的幾重含義：

知罪（詩五一 3，約十六 8）

悔罪（詩五一 17，約十六 8）

認罪（詩五一 1,4,5；太三 5,6）

離罪（代下七 14；賽五九 20；徒十四 15）

歸向神（賽五五 7；徒廿六 18,20；帖前一 9）

(2)悔改的心是神所賜，不是人心所自生的（提後二 25；約十六 8）。

(3)悔改不是猶太的文化現象而已，乃是神對全人類的要求。無論對當地猶太人（路三 8）、歸國的猶僑（徒二 38）或外邦人（徒十七 30）都沒有例外。

(4)悔改是被聖靈提醒，曉悟得罪神而生的憂傷加上離罪的意願，而不是由於犯罪帶來不利的後果，以致蒙受損失而產生的後悔，所以即使未因犯罪而蒙受任何損失，也會傷心難過。

(5)基督教不是傳『簡易的相信主義』（Easy Believism）的賤價宗教。悔改是歸依基督者必須計算並付出的代價。

(三)信靠主

悔改是歸依基督的消極面，信靠主是歸依基督的積極面。

1. 原文探討

(1)舊約希伯來文用兩個動詞表達『信』：

①aman『阿曼』的單純主動（Qal）：『養育』（民十一 12），強調『滋養』的層面；單純被動（Niphal）：『的確』（詩九三 5），強調『堅定』、『可靠』的層面。使役主動（Hiphil）：『信』（創十五 6），強調『認為確定』、『認為真』，即信以為真的層面。動名詞：『固定』。鄂勒（G. F. Oehler）說這動名詞的意思是『把心固定在神話語的應許上，依憑神的大能與信實。』所強調的是『信靠』的層面。

②『巴塔哈』的單純主動：『倚靠』（王下十八 5,19,20；

詩十三 5），『倚賴』（代上五 20），強調『信任』的層面。歸納舊約的『信』，有『信以為真』、『信實可靠』、『信靠』、『信任（委身）』等不同層面的意義。

舊約中唯一用名詞表達『信』的是哈巴谷書中『因信得生』（哈二 4）中的『信』（*emunah*），含意是『信實』（*faithfulness*）。

(2)新約中的『信』只用一個字的動詞（*pisteuo*）、名詞（*pistis*）或形容詞（*pistos*）表達，而且詞類的不同，並不影響其含義。

①信以為真：以事為對象，接受一件事為真，信其真實性，對真理理智上的贊同（*intellectual consent to truth*，可一 15；十三 21；約十 38；來十一 6）。

②可靠性：保羅說『難道他們的不信，就廢掉神的信嗎？』（羅三 3），神的信指神的『信實』，強調神的可靠性（林前一 9；林後一 18；來十 28；約壹一 9）。

③信任：以位格者為對象（加二 16，羅四 5），基本上是接受位格者（約一 12）。接受他是接受他的權柄在自己身上，信服他（提前三 16）。表達信賴的意思時，通常加介系詞（*en*或*eis*即“in”或“into”）在位格者前面（太十八 6；約二 11；徒十九 4；加二 16；腓一 29；彼前一 8）。表達信而歸依的時候，則加另一個介系詞（*epi*，“upon”）配合直接受格（太廿七 42；徒九 42；十一 17；十六 31；廿二 19）。表達信服時乃加同一介系詞（*epi*）配合間接受格（羅九 33；彼前二 6；提前三 16）。

聖經比較特別的表達，有信『話』（約十一 26）和信『名』（約一 12；三 18；約壹五 13）。信一個人的話等於信他的人格，信一個

人的名等於信他本身。

2. 信的意義

從以上原文的探討，可歸納出以下的意義：

(1) 信是對真理所給予的肯定，以理性為前提：

① 信以為真，以事為對象（雅二 19,14）。

② 一套可信的道理（加一 23；提前四 1）。

(2) 位格者的道德品質：靠得住，不失信用，信實（申七 9；詩九八 3；加五 22；彼前四 19）。

(3) 對位格者的肯定、欣賞、尊重與委身，以愛為原動力，可以用『信任』總括。

① 信賴：對位格者的信靠（但六 23）。

② 歸順：對位格者徹底地認同，歸入他的名下為信徒（羅一 5）。

③ 信受：接受位格者的生命在自己生命裏面（約一 12；參照約六 50,51）。

④ 信服：信受的後果，接受位格者的主權在自己身上（腓一 29；提前三 16）。

⑤ 信入：綜合以上四層面的信所導致的交託與委身，乃對位格者毫無保留的獻身，無條件的投降。

知道了信的意義，就知道什麼叫做信靠主。信靠主的前提是神的信實可靠，而信靠的時候對神啟示的真理予以肯定：『信耶穌是基督』，且把自己交託基督，委身於基督：『信他』（約廿 31），如此雙管齊下歸入基督名下，就是歸依基督，也就是信靠主。

3. 信心的特性

(1) 信心與理性不是互相排斥的

① 理性是信心的前導，指出信心的對象（事、話、人或神），

告訴信心什麼是值得相信的。

② 理性能為信心除去一些不必要的障礙，糾正無知的一廂情願和自以為是，指出迷信、盲信或『盲不信』的弊端。

③ 理性與信心不衝突，但有其限制，理性不是信心的基礎，也沒有生發信心的能力。理性能理解信心，但不能識透信心；理性能描寫信心，但不能闡明信心。

④ 以信心為基礎的理性是更高的理性，能理解受制於五官的理性所無法理解的超然境界的事。

⑤ 信心是順服神，為神所用的理性主義，能理解屬於神的事。奧古斯丁說：『我們信，為的是理解。』

(2) 信心不受理性的限制

① 一旦有了信仰的對象，即使缺乏十足的證據，信心也能夠採取行動。信心的真諦是『雖然』，不是『因為』。人能不憑理性單獨以信心認識神。

② 信心的基礎不是理性，而是神的話。

③ 信仰是對所信對象不受理性之限制的肯定。

4. 信心的限度

(1) 信心不等於自以為是，一廂情願的宗教狂熱主義。

(2) 信心不是逃避思考的藉口。

5. 信心的來源

基督教所談的信心，不是與生俱來的先天能力，乃是神所特賜的禮物：『你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的。也不是出於行為，免得有人自誇』（弗二 8,9）。如同信心，悔改的心也是神所賜的（提後二 25）。

6. 信心的功用

- (1)信心使人接受福音，且接受耶穌基督為個人救主，生命的主宰（約一 12）。
- (2)信心使人得以進入基督生命中，成為在基督裡新造的人（林後五 17）。
- (3)信心使人信服道成肉身的神（提前三 16）。
- (4)信心使人信靠耶穌基督（羅九 3）。
- (5)信心是領受基督之恩典的手，得以稱義而與神和好，成就歸依主。
- (6)信心使信徒生發仁愛（加五 6）。

討論題目

- 1.一般呼召與特別呼召有什麼分別？
- 2.悔改有那幾重涵義？
- 3.討論信心的意義。

第三十九課 得救所蒙的恩

一旦悔改信靠耶穌基督而歸依主，一個人就『得救』。得救的人蒙神重重的恩典，如稱義、得兒子的名分、重生、與主合一和成聖，而『在基督裡』可以涵蓋得救所蒙全部的神恩。

一·稱義（Justification）

在基督裡所蒙的第一個福氣就是稱義。墮落與繼續犯罪的結果，人苦於三重的困難：(1)擔當始祖亞當留給子孫的罪咎（原罪），更擔當本身夠不上神所要求的標準而背負的罪咎（本罪）；(2)喪失原來在神面前的地位；(3)人性敗壞，德性受污染。第一個困難由稱義解決，第二個困難由得兒子的名分解決，第三個困難由重生解決。

從教會史的角度看來，稱義的道理是保羅所領受的啓示之中，最具革命性的。它徹底改變了猶太人傳統的耶和華信仰，稱義的道理也是改教的原動力。馬丁路德因為親自體驗了因信稱義，以致把稱義的教義堅持到底，使它成為更正教（狹義的基督教）的共識，且是最重要的共同遺產。

（一）稱義的原文字義

1. 舊約希伯來文

『義』（*tsadaq*）的原意是『規範的遵守』（conformity to norm）。猶大承認他的長媳他瑪比他『更有義』（創卅八 26），因為他沒有照當時的社會規範，叫小兒子示拉娶寡嫂替長兄珥留後（申廿五 5,6）。

耶和華的旨意是判斷人間是非善惡的最高準繩，祂是終極的審判

者。以色列人的行為規範由祂來規定（出廿～廿三），祂憑自己的神格和神性衡量是非曲直。神審判的結果，不是宣佈有『義』（合乎神所定規範）就是宣佈有罪（不義）：

(1)『遵守規範』（*tsadaq*）這動詞的使役主動（Hiphil）意謂『宣佈有義』（to declare righteous, to acquit），也就是『稱義』（賽五三 11；伯廿五 4；詩六九 27）、『定義人有理』（申廿五 1；王上八 32）、『以為義』（出廿三 7；伯廿七 5）、『定為義』（箴十七 15）或『施行公義』（詩八二 3）。無論中文的翻譯如何，原文的意思是宣佈達到神所期待的標準而蒙神悅納，在神面前站得住（創十五 6），維持正常的神人關係。

(2)『不義』（*rasha*）的使役主動意謂『定罪』，即『定惡人有罪』（申廿五 1），意思是稱壞的為惡的，稱不義為不是。

2. 新約希臘文

新約希臘文的『稱義』（*dikaion*）照七十士譯本譯自希伯來文舊約聖經中的『稱義』（*saddik*），所以它的字義不應該追溯到古典希臘文的用法上去，卻必須照希伯來文舊約聖經的用法來確定。

(1)如同希伯來文，希臘文的『稱義』和『定罪』成對照（羅八 33,34；太十二 37）。既然『定罪』（*katadikazw*）是宣告性的司法行動，『稱義』必然是『無罪開釋』（to acquit）的司法宣判。

(2)新約聖經中『稱義』有『肯定』、『說它對』的含義（太十一 19；路七 29；十 29；羅三 4），保羅使用『稱義』時幾乎都帶有『蒙神肯定悅納』的含義（羅二 16；三 20,24）。

(3)『稱義』（*dikaion*）的字尾 *-ow* 的特性而言，不像『成聖』（*agiazw*）的字尾 *-azw*『使～聖「化」』的含義，卻只有『證實為義』、『承認為義』等『支持』的含義而已，所以只應譯為『稱』義、『以

為』義或『算為』義。事實上稱義是當時法庭上的司法名堂（forensic term）。

(二)稱義的神學意義

1. 對稱義教義必要的澄清

(1)稱義不意味神宣告罪人『不是罪人』（向來未曾犯過罪）。神不能稱不敬虔者『是敬虔的』。泰勒（Vincent Taylor）說：『若人因信稱義，必是因為他是義的，不是因為別人替他做義人。』（*Forgiveness and Reconciliation*, p.57）的確人實在犯過罪，若說他沒有犯過罪是欺騙自己或撒謊。

然而，固然稱義的人都曾經犯過罪，信耶穌而得救的人卻由於有分於耶穌復活的生命而得以解決這困難。原來耶穌死而復活的生命中，有成全律法要求，盡心愛神愛人的『做義人』經歷。既然基督徒有分於耶穌復活的生命，便也有分於『做義人』的經歷，自己做名符其實的義人，所以神給基督徒稱義，是『稱義人為義人』，並不是宣告罪人為義人。

(2)稱義不意味反善行的唯信主義（antinomianism）。一個人稱義固然不憑藉個人的行善或行律法，在他得救之後卻必須以行善證實他是個已經稱義的人（弗二 10，對照 8,9）

2. 稱義是本乎恩也因著信

基督徒『得救是本乎恩，也因著信』（弗二 8），他不但因信稱義，更是受恩因信稱義。基督的恩典比人的信必來得重要，神透過耶穌基督來完成的贖罪工作是那麼完美，人在得救的事上不配在神的工作上擅加任何人的作為，只配以信心領受基督完美的救恩。人若由於責任感或歉咎感而想在自己得救的事上盡一點力量，雖然精神可嘉，但這等於把基督的贖罪看成不夠完美，除非有他的合作，神也救不了他。人無形中把

神降格到夠不上神的地位，貶損神。可見唯有受恩因信稱義的信仰，才真正高舉神，真正以神為神，給祂以至尊地位，還祂以應得榮耀的信仰，乃基督徒所應引以為榮的教義。說受恩因信稱義是真宗教的標記，也絕不為過。

3. 稱義合乎公義原則

神所設定人蒙神悅納的標準是盡心愛神又愛人（太廿二 37-40；羅二 7），這是必須一生『恆心』，始終維持一百分才算及格的要求。然而，事實上無論是善人或惡人，向來沒有一個人滿足了這個要求，『沒有義人，連一個也沒有』（羅三 10），所以神『必照各人的行為報應各人』（羅二 6）。可見照絕對的公義而言，沒有一個人得救才真正公平。在此情況之下，慈愛的神藉基督的贖罪，伸下赦罪恩典之手，使凡以信心之手抓住這恩典的人，立刻蒙救拔，擺脫掉永遠夠不上神所要求水準的處境而稱義。可見得救是額外的禮物，不是靠個人成就賺來的報酬，所以因信稱義沒有不公平可言。

4. 稱義是有份於『在基督裡』的福氣

基督徒既然在基督裡，天父就把他和基督視同一體或看成同一單位。由於基督是義的，在基督裡的信徒自然是義的，是個稱義的人，他有份於基督的義。

5. 稱義是神宣判認罪者無罪開釋

『不信的人罪已經定了……神的震怒常在他身上』（約三 18,36），亞當的子孫生來已被定罪，但那些肯認罪的人就獲得重判的機會，由神判決無罪開釋——稱義。原來稱義是法庭裡用的司法用語，判稱義意謂罪已蒙赦免，罪債不再受追究而從過去得救。

6. 稱義帶來與神的和好

亞當的墮落使神和他子孫原來正常的關係中斷，使人沒有資格站在

神的面前。但稱義的人罪既蒙赦免，橫在神與人之間的障礙就已經不存在了，他就得以與神和好，恢復原來與神的關係了：『我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督，得與神相和』（羅五 1）。

7. 稱義是獲取所賜（obtainment），不是成就（attainment）

稱義是人被動領受神所賜的恩典，不是他採取主動累積個人成績的結果。

二·得兒子的名分（Adoption）

稱義的果效是消極的，主要功用在於取消定罪，使過去的罪責免受追究，得兒子名分（弗一 5；約一 12；加四 5）的果效卻是積極的，改變人與神的疏遠及敵對的關係，賜給人得以站在神面前的地位。

（一）得兒子名分的性質

得兒子名分是在基督裡必然的結果，和稱義以及重生一起發生。

1. 得兒子的名分牽涉地位的改變

神正式宣佈基督徒被賜予神兒子的地位，收納他為養子（神所親生的只有獨生子耶穌）。得兒子的名分（*juioqesia*）原意是收養。

2. 得兒子的名分是與神和好的結果

與神和好是得救的代名詞，因為所解決的是人基本的困難，墮落所帶來與神的疏遠。與神和好直接帶來兒子的名分。因為『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恩典中』（羅五 1,2），所謂所站的恩典，指的是神所賜下的新地位，也就是兒子的名分（約一 12）。

(二)得兒子名分的福氣

1. 蒙神的靈引導

聖靈與信徒的心同作見證，讓他知道自己是神的兒子，神的後嗣，且帶領引導他治死身體的惡行（羅八 13-17）。

2. 蒙天父照顧

主禱文是『兒子對父親』的禱文。神的兒子可以對神無所不求，無所不談而不必擔心天父會生他的氣或誤會他的意思，而且可以期待天父必使萬事互相效力，叫愛天父的兒子得益處（羅八 28）。天父必照顧祂的子女。

3. 有資格蒙天父管教

『主所愛的，他必管教，又鞭打凡所收納的兒子』（來十二 6），只有兒子才有資格接受父親這麼多的關懷。

4. 蒙天父保守

『奴僕不能永遠住在家裡，兒子是永遠住在家裡』（約八 35），做神兒子就能永遠住在天家，蒙天父的保守。

5. 身體得贖

保羅說得兒子的名分就是身體得贖（羅八 23）。有聖靈初結果子的神的兒女，當基督從天上降臨的時候，身體要改變形狀，和基督榮耀的身體相似（腓三 20,21），身體得贖。

三· 重生

重生是神對信徒的生命所作的改變。如同肉身的出生，重生也是被動的。

亞當墮落之後的人性，已經不擁有原義，有傾向於惡的先天趨勢，且對屬靈的事缺乏敏銳的感受力，無法領悟屬靈的真理。未重生的人讀

聖經，只知道其字義與文義，卻無法洞察其中的真理。除了罪蒙赦免，獲得神前的地位之外，人需要更根本，更具革命性的改變。他需要屬靈的新生。

(一)有關重生的經訓

1. 舊約的預言

先知耶利米和以西結都曾經對生命革命性的改變有所預言：『我與以色列家所立的約，乃是這樣：我要將我的律法放在他們裡面，寫在他們心上』（耶卅一 33），『我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中除掉石心，賜給他們肉心』（結十一 19）。

2. 重生是從聖靈而生

約翰所說重生（約三 3）的『重』（anwqen）有『再一次』和『從上面』的雙重含義。就這一段論說重生經文的上下文看來，從上面生就是從聖靈生的意思。保羅也將重生的洗和聖靈的更新相提並論（多三 5）。重生就是從聖靈而生。

3. 重生是從道而生

彼得說重生不是由於能壞的種子，乃由於神永活長存的道（彼前一 23），注重重生的起因。重生開始於人與福音真道的接觸。

『活潑長存的道』可指『活著的道』基督。這樣解釋就意謂重生是活著的基督改變人心的作為。保羅也說若有人在基督裡，他就是新造的人（林後五 17），又說當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來（弗二 5）。重生也是從基督而生。

4. 重生是得永生

約翰談論了重生之後，他的結論是『摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來，叫一切信他的，都得永生』（約三 14,15），可見重生就是得永生。

5. 重生是豐盛的生命

耶穌說『我的羊聽我的聲音，我也認識他們，他們也跟著我，我又賜給他們永生』（約十 27,28），又說『我來了，要叫羊得生命，並且得的更豐盛』（約十 10），可見永生就是豐盛的生命。既然重生就是永生，那麼重生也就是豐盛的生命。

(二) 重生的真義

重生不能用五官感受，無法客觀查證（約三 4），但本人能有自覺。由於是主觀的感受，也可能有其實並未重生，卻自以為重生的人。

1. 重生是瞬間的改變

重生不是逐漸演變的過程，卻如肉身的出生乃是一剎那之間的事。

2. 重生是超自然的改變

聖靈的重生是超自然的作為，人能感受，但只知其然，卻不知其所以然。

3. 重生是革命性的心靈改變

重生的人在心智上完全沒有改變，但對屬靈事（尤其是神的話）的看法、關懷、判斷、選擇都會有明顯的改變。由於重生的生命是基督所主宰的，重生的人會以基督的心為心，他會變得有愛心，不自我中心，能虛心認錯，能替神替人設想。

4. 重生是神的生命加在人的生命裡

重生不是以神的生命取代人的生命或吞沒人的生命，卻是神的生命加在人的生命裡而成的新生命。個人原來的人格特質仍然保持與生俱來的原樣，尤其是中立的個性是如此。

5. 重生是成聖的起點

重生是個起點，屬靈的嬰孩開始成長，走成聖的道路，逐漸塑造小基督的人格，『效法他兒子的模樣』（羅八 29），靈命持續在聖靈的

帶領之下增長。

(三) 重生與稱義的對照

| 稱 義 | 重 生 |
|------------|---------|
| 1. 地位的改變 | 生命的改變 |
| 2. 相對的改變 | 實質的改變 |
| 3. 外在關係的改變 | 內在靈魂的改變 |
| 4. 神敵變成神兒女 | 罪人變成聖徒 |
| 5. 除去罪咎 | 獲取勝罪的潛力 |
| 6. 恢復神的恩寵 | 恢復神的形像 |

稱義和重生是同時發生的。

討論題目

1. 得救所蒙的恩有那一些？
2. 稱義是不是破壞公平原則的教義？
3. 重生所帶來的是怎麼樣的改變？

第四十課 得救的持續

重生只是基督徒生涯的開端，從此走出成聖道路的第一步。

一·成聖

成聖是神透過聖靈在信徒生命中持續作的聖工，逐漸改變他生命的品質，直到成全於耶穌基督的日子（腓一6；帖前五23）。

(一)成聖的雙重含義

1.分別歸於神

『聖』（*qadosh*）的希伯來文原意是『切斷』或『分開』，因此就被用在形容與眾不同，完全獨特，獨一無二的耶和華神身上（撒上二2）。由於耶和華是『聖者』（賽五七15），凡分別出來歸於耶和華的都是聖的，如聖山、聖袍、聖所、聖日等。耶和華曾經曉諭摩西說：『以色列中凡頭生的，無論是人是牲畜，都是我的，要分別為聖歸我。』（出十三2）分別出來歸於耶和華，就是成聖。

2.像神

既然神是聖者，成聖的人應該是像神的人。兒子像父親，做神的兒女自然像父神。馬太記載耶穌說：『你們要完全，像你們的天父完全一樣』（太五48），乃不用『成聖』來表達同樣的意思。在約翰福音中，耶穌就直接使用『成聖』：『求你用真理使他們成聖』（約十七17），意即『使他們像你』。

(1)成聖始於重生，乃聖靈持續的工作。

(2)成聖指一個基督徒處於對聖靈無條件降服，完全順服祂帶領的狀

態（羅八5,13,14）。在這狀態中他最像神，最能表現神的性情（彼後一4-7）。

(3)成聖的最高目標是『像基督』，照基督的樣式被塑造成小基督（羅八29）。

(二)成聖的特徵

1.超自然的

成聖不是個人道德上的修身，不是個性的改良，不是本身的成就，卻是神親自執行的工作（帖前五23）。

2.持續漸進的

基督徒脫去舊人，穿上新人，『這新人照著他的創造者的形像漸漸更新，能夠充分認識主』（西三10，照聖經新譯本）。這新人就是重生的人，走上成聖道路以後，漸漸更新，越來越像神。得救是持續的過程，『在我們得救的人卻為神的大能』（林前一18）的『得救的人』（*tois swzomenois*）用『救』的現在分詞，表示持續的動作。持續的得救就是成聖的過程。

3.靈命的指標

成聖可分不同的程度，個人順服聖靈的帶領有多少，可決定他成聖的程度（羅八5,6），可見成聖是靈命成熟度的指標。

4.不取消個人人格特徵

成聖固然是神親自動工改變信徒內心的過程，但成聖使他變成更好的人，卻不會使他變成舊識也認不出他的另外一個人。他仍然保持自己的人格特徵。

(三)如何走成聖的道路

1.以完全獻身的態度

走成聖的道路必須殷勤倒空自己（可八 34），讓主居首位（西一 18），順服在他心裡運行的神（腓二 12,13），將自己當作活祭獻給神（羅十二 1）。他必須把對生命的主權無條件地交出來。

2.持續求信心，順服聖靈

如同稱義和重生憑神所賜的信心達成，成聖也是靠神所賜的信心進行的。走成聖道路的人不斷向主求信心，憑神賜的信心克服道上的險阻艱難，專一仰望聖靈的帶領。

3.分別為聖

分別為聖是刻意不沾道德上的不潔淨（林後六 17；雅一 27），潔身自愛，有所不為。但這不意味棄絕常人所珍視的價值的一切，卻要以不同的態度面對那些價值，照聖靈的指示決定是否該作或如何作。

4.發為虔行與慈行

成聖不只是消極的分別為聖，更是積極的表現出盡心、盡性、盡意愛上帝（虔行）和愛人如己（慈行）。有虔行和慈行的人不一定是成聖的人，但成聖的人一定表現出虔行和慈行。有四條腿的不一定是馬，但是馬一定有四條腿。

(四)成聖與稱義的對照

| 稱 義 | 成 聖 |
|-----------|-----------|
| 1.瞬間完成 | 畢生努力的過程 |
| 2.不是有就是沒有 | 可多可少有程度差別 |
| 3.客觀的事實 | 主觀的體驗 |
| 4.司法上的宣判 | 生命品質的提升 |

稱 義

- 5.地位的提升
- 6.靠聖子而得
- 7.擺脫罪咎
- 8.因信稱義

成 聖

- 生活品質的提升
- 靠聖靈而成
- 克服罪權
- 因信成聖

(五)成聖與重生的對照

重 生

- 1.新生的生命
- 2.成聖的起點
- 3.內在聖潔的開始
- 4.稱義時完成

成 聖

- 成長的生命
- 持續的聖化
- 成為聖潔的過程
- 稱義時開始

(六)完全的成聖

對基督徒是不是能夠完全成聖，有截然不同的看法。

1.完全派（Perfectionists）

一部分亞米紐派如聖教會、衛理公會、循理會、拿撒勒人會和一部分五旬節派所主張。

(1)溫和派

基督徒能達到不再犯罪的地步，但這不否定信徒繼續需要神的恩典與聖靈的幫助，也不否定試煉與內在犯罪傾向的存在，和屬靈鬥爭的事實，更不否定進一步靈命成長的必要。基督徒不但有不犯罪的可能，且有人實際達到此境界。

(2)極端派

相信完全成聖的人，罪已連根拔除，雖仍有軟弱，但從此永不再犯罪：『凡從神生的就不犯罪，因為神的道存在他心裡，他也不能犯罪，因為他是由神生的』（約壹三9）。基督徒應該是絕對不犯罪的。

2. 非完全派（Nonperfectionists）

加爾文派的諸宗派採取基督徒在今生今世絕對達不到完全成聖之理想的立場，儘管他們也承認必須向完全成聖的理想奮鬥努力。

約翰壹書三9的『不犯罪』和『不能犯罪』都是現在進行式，有『不繼續不斷的，習慣性的犯罪』的含義，對照同書二1：『我小子們哪，我將這些話寫給你們，是要叫你們不犯罪。若有人犯罪，在父那裡我們有一位中保，就是那義者耶穌基督』裡的『不犯罪』也是現在進行式，而『若有人犯罪』的犯罪是假定法的單純過去式。這一節的意思是說基督徒不要習慣性地犯罪而樂此不疲，但如果有人不小心偶而失儆醒而犯罪，耶穌基督會為他代禱。如此看來約翰也不是主張基督徒絕對不犯罪。在今世絕對不犯罪是不可能的。

3. 衛斯理的完全觀

約翰衛斯理是『基督徒之完全』（Christian Perfection）的首倡者，所依據的是帖撒羅尼迦前書（五23）和馬太福音（五48）。

(1)在成聖的道路中，信徒突然蒙第二次的祝福（second blessing），完全的愛把困擾信徒的罪逐出去。這愛一旦充滿信徒，就接管他靈魂全部的機能，表現出棄絕罪，常常喜樂，不停禱告，凡事感謝。

達成這完全的愛，所憑的是信心。信心開始，愛也開始，信心增加，愛就增加，信心完全時，純全的愛就掌管一切。這信心不是孤立的，是以基督為對象的，不是自信，是信基督的。

(2)完全成聖的基督徒可能軟弱或受引誘而退步，倒回不完全成聖的狀態，但不會喪失他的得救。然而，信徒若只稱義成聖而未曾完全成聖，

他仍然可能喪失他的得救。

(3)處於完全成聖的狀態時，信徒不會犯罪，但仍然可能會看錯人或誤斷事而作錯事。全國性或社會性的罪當然無法避免。

(4)完全成聖的信徒仍然在完全中繼續成長，直到滿有基督長成的身量。今世的完全只是相對的完全，不是絕對的完全。完全的成聖可分為成千的層次，卻沒有一個高得不能再高的層次。畢竟，愛是隨著信心和聖潔，永久成長下去的。

(5)一個基督徒要進入天家，所必經的階段就是完全的成聖。至遲在臨終之前，任何信徒都必須經過這一關才能進天家。

4. 完全成聖的可能性

對這題目的看法無法一致，部分的原因是未能認清楚完全的成聖乃是隨時可改變的狀態，不是一成不變的地位。

(1)完全派追求完全成聖的心志，應該受肯定。任何基督徒都必須努力做一個完全成聖的人。

(2)成聖是心靈的態度與狀態，即使達到完全成聖的目標，也沒有辦法固定下來，一勞永逸的保有它，因為它不是一成不變的地位。

極端的完全成聖派以為能夠把罪根拔除，而且從此不再犯罪，犯兩項錯誤：①對罪的定義避重就輕，以軟弱解釋仍然無法擺脫的過錯。照非完全派對罪的定義，同樣的錯誤就是罪。這種認知差距顯出極端派的拔除罪根只不過是缺乏共識的自我認定，而將罪自圓其說為軟弱，是難獲認同的狡辯。②以為完全成聖是一旦達成就不改變的成就，是昧於靈命本質的一廂情願和自以為是。靈命不是地位，只是隨時變動的狀態。

(3)完全成聖是可追求而蒙神賜下的福氣，但既然靈命是狀態，就必須經常反省，努力予以維持。

5. 完全成聖就是聖靈充滿

約翰衛斯理所描繪的完全成聖的現象，其實是聖靈充滿的現象。

(1)當信徒追求信心，積極倒空自己，讓主居首位，存心順服，主就在祂看為美的時候，完全接管他生命的主權。這時，他所彰顯出來的，就像神的樣子，稱為完全成聖，也可稱為聖靈充滿。

(2)完全成聖照衛斯理的報導有以下現象：時常禱告，時刻以神為樂，凡事謝恩（尤其在失意時），一無所求，一無所懼，神的愛充滿心中以及一切言行討神喜悅。這些現象，凡體驗過聖靈充滿的人，都能身歷其境。完全成聖就是聖靈充滿。

(3)完全成聖時不但在消極方面不犯罪，在積極方面表現盡心愛神愛人的德行，這也和聖靈充滿時所結的果子（仁愛、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制）相通。完全成聖就是聖靈充滿。

二·與主合一

與主合一是得救的持續第二個層面。所謂靈命的追求，無非是尋求與神合而為一，這在學術上叫做神秘主義（mysticism）。

（一）基督教的神秘主義

1. 條頓式（Teutonic）神秘主義

所追求的是信徒生命的本質和神生命的本質融合為一，代表人物是中古道明會的修道士艾哈特（Meister Eckhart）。他主張人的本質是神裡面的生命。雖然人是有限的，神卻是絕對的，人可以追求在主觀上被神的本質吸收進去，因此得救在於達成與神的合一。

現代也有一位著名的領袖說，做基督徒就是要做一個『神人』（God-man），與神相合（to be mingled with God）。這也是條頓式的神秘主義。

條頓式的神秘主義十分吸引人，但若不小心就會墮為泛神論。在異教中最盛行這一型神秘主義的是婆羅門（Brahman）教，其修道士所追求的是與『大梵天』（Brahman）的合而為一。基督徒追求這一種神秘主義會導致自我膨脹，認同自己與神，以致迷失禱告和敬拜的對象。

2. 拉丁式（Latin）神秘主義

所追求的是在愛與意志上與主合而為一。照這種神秘主義，信徒由於愛神，就存心尋求或等候祂旨意，拿自己的意志去符合神的意志，即順服神的旨意。道明會姊妹團的聖迦他林（St. Catherine of Siena），寫『馨香的沒藥』的蓋恩夫人，寫『尊主聖範』（Imitation of Christ）的多馬肯培（Thomas à Kempis）等是此派著名的代表。

拉丁式的神秘是健全的神秘主義，因為它的信徒謙卑守住自己分際，重視神的旨意，追求虛己順服祂，並且因此重視祂的話——聖經。因為重視聖經，就重視活出經訓，實踐信仰。可見這是主觀的宗教體驗和實地行道的平衡神秘主義。惟若過分強調被動地等候神的感動，會減弱信仰實踐的動力。

（二）與主合一的真義

1. 始於倒空自己

與主合一的體驗不是憑空得到的，乃是積極追求的結果。信徒必須先殷勤倒空自己，存心尋求主，求主在他心中登上寶座。

2. 生命的交流

信徒與主的合一，非同三一真神各位之間的合一，也非同基督神性和人性的合一，更不像不同金屬的合一，如合金。信徒與基督的合一不互相吞沒對方，也不使在基督裡的人，身體更強壯，或頭腦更聰明。

與主合一也是靈命的狀態。基督的生命與信徒的生命產生交流契合，更新變化他的價值觀，以致得以察驗何為神的善良純全可喜悅的旨

意（羅十二2），使他有愛心的安慰、聖靈的交通、慈悲憐憫，以致意念相同，愛心相同，有一樣的心思，有一樣意念（腓二1,2），內心一天新似一天（林後四16），能表現出基督的性情（彼後一4）。基督的思想和感覺影響與主合一的人的思想和感覺，產生新的心靈活力，卻不去取代他或使他停止存在。

生命交流的結果是得力量。『我靠著那加給我力量的，凡事都能作』（腓四13）。

三·分別為聖

基督徒是神的子民，因與神和好而成爲專屬於神的人，亦即分別爲聖。『分別』是手段，目的是『爲聖』，分別爲聖的基督徒必須有所不爲，與眾不同，爲的是過聖潔的生活。然而，實際上如何過這種生活，則有不同的解釋。

(一)分別為聖面面觀

1. 避免世俗的娛樂與嗜好

這是清教徒（Puritans）和敬虔主義者（Pietists）傳統的見解。敬虔主義的極端派甚至反對散步。

這種見解代表出世退縮的態度。在台灣，基督徒不看電影在1950年代還是很普遍的。但由於科技與資訊的發達，社會日趨多元而使禁戒看電影逐漸成爲行不通的。分別爲聖不需要作這麼狹窄的解釋。

2. 避免世俗的學問

用意在於專心『思念上面的事，不要思念地上的事』（西三2），因而排斥任何學術研究工作。

針對這種極端，近年來在福音派中有一股提高神學校學術水準的風氣。從前保守的福音派是不學無術的代名詞，目前這種評斷已不符事

實。

3. 與信仰不純正的團體劃清界限

這是在美國屢見不鮮的現象，如浸信宣道會（Conservative Baptist）從美北浸信會（American Baptist）分裂出來就是信仰保守的信徒與他們認爲信仰不純正的教會團體劃清界限的例子。另一個例子是保守派的神學家在梅晨（Gresham Machen）的帶領之下離開普林斯敦（Princeton）大學，創設了西敏斯特（Westminster）神學院。

近來較興盛的是採取積極行動的作風，主張保守派留在原來團體裡，行使影響力的機會反而較大。

4. 避免與信仰不同的人來往或作朋友

用意在於避免『近朱者赤，近墨者黑』，但這種獨善其身，對傳福音有妨礙。近來篤信的基督徒不避諱與非信徒做好朋友，也有基督徒投入非基督教的公益事業。

(二)分別為聖的真義

分別爲聖代表基督教精神出世的一面，但基督教也有做光做鹽的入世精神，所以表面上存在著緊張關係。

1. 無形心態，非有形表現

分別爲聖不可憑可視有形的動作、言語、表情或態度來認定。它是基督徒心中的一道防線，爲忠於主，與主徹底認同而有所不爲的心態。

2. 處於淤泥而不染

基督徒必須主動接觸來信者，建立友好的關係，以良好的見證贏得他們的心，以便將福音傳給他們，但同時在世俗的陋習或迷信忌諱方面維持堅定的立場，潔身自愛，不同流合污。

3. 和而不同

小人同而不和，君子和而不同，基督徒可主動參與社會公益活動加

入如慈善、反毒品、禁煙、環保運動、保護雛妓、愛護動物等團體為會員，也可以競選公職，但必須堅持立場，保持基督徒的特徵。

4. 超水準的倫理表現

真誠的靈修要配合超水準的倫理道德表現，散發基督馨香之氣，才是分別為聖的積極效用。信徒與主有君臣（約廿 28）、父子（約一 12）、夫婦（弗五 22-32）、兄弟（羅八 29）和朋友（約十五 13-15）的五倫關係。在這方面也應維持超水準的表現。

討論題目

1. 何為完全成聖？
2. 比較兩種神秘主義，檢討其優劣。
3. 什麼是分別為聖的真義？

第四十一課 得救的完成

基督徒固然已經得救，得救的完成仍然是未來的事。他在地上必須盡其一生走完信仰的道路。問題是將信仰堅持到底的把握到底有多大？

一．聖徒的堅忍

（ Perseverance of the Saints ）

基督徒是不是一次得救，永遠得救？回答有肯定，有否定，但凡是福音派，贊否兩者之間卻也有基本的共識：(1)得救並不是個人的成就，乃是神的恩典；(2)聖靈在一切信徒身上動工（只是對聖靈同在的程度沒有共識）；(3)神所提供的救恩是完美的；(4)信徒能自覺得救。但兩派之間仍然存在顯著意見的分歧。

（一）加爾文派

照基本神學立場，加爾文派贊成聖徒的堅忍，即一次得救永遠得救。既然神從墮落的人群中，照祂的預定，無條件揀選一些人得永生，他們必然一次得救永遠得救。若得救的人能喪失他的救恩，神預定的旨意便無法貫徹，神拯救人的功效就不確定。顯然，預定揀選的教義牽涉得救的確定性在裡面。西敏斯特信條（Westminster Confession）第十七條第一款表明這立場：『神在祂愛子裡接納的人蒙有效的呼召，乃聖靈所聖化，不能完全從恩典的狀態背離，或最後離開恩典，卻必定堅持到底，永遠得救。』

1. 聖徒的堅忍是『在基督裡』的教義邏輯的結論，因為得救的人有

分於基督的義，乃不能拒絕擁有（disown）的。

2. 得救不只是地位的取得，乃生命本質永遠的更新。得救是從聖靈而生（約三 5），信徒有聖靈的居住（林前六 19），『重生』的事實不能改變。

3. 永生與失喪不能相容（約十 28），主必拯救到底（羅八 31-39；來七 25；彼前一 3-5）。

（二）亞米紐派

亞米紐斯的跟從者向多特會議（Synod of Dort）所提出的抗辯文（Sententia Remonstrantium）對這問題的立場原來相當溫和，只主張基督徒是否一次得救永遠得救，需要進一步深入的檢討。到多特會議作成決議全面拒絕亞米紐派主張之後，立場才轉趨強硬，正面主張信徒有背離主，從恩典的地位墮落的可能性。

1. 經文中有對背道的警告。保羅說：『只要你們在所信的道上恆心，根基隱固，堅定不移，不至被引動失去福音的盼望』（西一 23）。希伯來書的作者說得更確定（來二 1；三 12-14；六 4-8）。

2. 聖經中出現許多背道者，如掃羅王，賣主的猶大、亞拿尼亞與撒非喇、許米乃與亞力山大（提前一 19-20），腓理徒（提後二 16-18）、底馬（提後四 10）以及假師傅（彼後二 1）。

3. 教會史上有許多背道者，尤其是頭三百年的逼迫時代為然。今天，我們的周圍也仍然有背道者的存在。

基於經訓與事實，基督徒在得救後還是有可能背離恩典的。

（三）關鍵性經文的解釋

1. 贊成派最明顯的依據是約翰福音十章 28-29 節。

這兩節的證據甚為堅強，因為是耶穌親口說的：『我又賜給他們永

生，他們永不滅亡，誰也不能從我的手裡把他們奪去。我父把羊賜給我；他比萬有都大，誰也不能從我父手裡把他們奪去。』耶穌這裡有雙重的強調：其一，『他們永不滅亡』原文是他們『永遠』（*eis ton aiona*）『絕不』（*oy me*）滅亡；其二，祂不但說誰都不能從祂手裡把信徒奪去，進一步說誰也不能從天父手裡把他們奪去。

反對派指出固然誰也不能從耶穌和天父的手裡把信徒奪去，但這『誰』不包括信徒本身在內。信徒可憑自由意志決定要不要留在神手裡。這種說法不當，將個人的自由意志無限地膨脹，無視人那被造有限者的本質，簡直忘了自己是誰，且把意願當作事實，否定了神的主權。

2. 反對派最明顯的依據是希伯來書六章 4-6 節：『論到那些已經蒙了光照，嘗過天恩的滋味，又於聖靈有分，並嘗過神善道的滋味，覺悟來世權能的人，若是離棄道理，就不能叫他們從新懊悔了，因為他們把神的兒子重釘十字架，明明的羞辱他。』

這對一段經文有不同的解釋：

(1) 非指真正的得救者而言：

加爾文在所著希伯來書註釋中，把這一段所論的人，解釋為沒有真正得救的人。如此一來困難解決了，但是這樣作明明不忠於明顯經意，有預設立場之嫌。

(2) 指真正得救者可能喪失救恩

這一段的『蒙了光照』，『嘗過屬天恩賜的滋味』和『與聖靈有分』，意思十分明顯，不用說明就知道乃指重生而有屬靈生命者而言；『嘗過善道的滋味』指有欣賞神美善真道的能力，『覺悟來世權能』無論如何解釋都絕對不是未得救的信仰門外漢的特徵。亞米紐派人士因此認定這一段經文乃指真正得救者可能喪失救恩而言。

(3) 假設真正得救者喪失救恩以資警告

『若是離棄道理』（*parapesontas*）是副詞分詞，原意是『若他們跌到傍邊去』，原來希伯來書是一封對未來可能之背道的警告信，以嚴厲的口氣嚇阻信徒背道（來三 12-四 1 和本段類似，也是警告）。但若再讀下去，就發現屬於同一上下文的 9 到 12 節，對同一對象予以肯定和鼓勵。可見這一段經文的確以蒙恩得救者為對象，但他們的偏離正道只是假設，不是事實。

第三種解釋是最可取的，因為預先警告，合乎神的作風（祂也預先警告亞當如果吃分別善惡的果子就必死無疑）。神不因怕人背道而剝奪人的自由，使他無法犯罪，卻藉預先的警告來教育人犯罪後果的嚴重。父母不會因為怕兒子被車撞死而用高牆把他圍堵起來，使他沒有機會被撞死，卻藉預防性的教育來警告他車禍後果的可怕。

（四）如何解釋背道者存在的事實

1. 掃羅王

神叫撒母耳膏立他乃為做達成祂目的的器皿，不必為拯救他本人。掃羅不是真正得救的人。波斯的古列王也是神所揀選與膏立的器皿，但他始終不是敬拜耶和華的人。

2. 賣耶穌的猶大

猶大跟從耶穌的動機似乎有政治企圖。他顯然誤以為耶穌行將建立一個地上的國度，跟隨耶穌可望在事成之後得以擠身權貴之列（可能想作財政部長）。經過一段時間的相處，耶穌已經知道他心懷不軌（約六 70-71），他的表現也有違聖徒體統（偷竊經管的錢財，約十二 6），所以猶大不是背道者，他根本沒有得救。

3. 許米乃與腓理徒

他們不相信復活（提後二 17,18），所以不是算為義的人（羅四 24），根本沒有得救：『你若口裡認耶穌為主，心裡信神叫他從死裡復活，就

必得救』（羅十 9），這不是得救後背道的案例。

4. 現代的背道者

的確有受過洗的基督徒歸依佛門的例子（如歸亞蕾），但真信徒不以會籍為準，得救與否在乎是否將信仰堅持到底（太廿四 13）。沒辦法堅持到底的，等於以自己的行動證實自己未曾得救過。自以為得救並不是得救的憑據，憑果子可認出樹來（太七 17-23）。

（五）結論

照希伯來書六章 4 至 12 節的經訓，神以極為嚴厲的預先警告教育信徒儆醒保持對基督的效忠，把信仰堅持到底，以達到『聖徒的堅忍』的目的。照約翰福音十章 28 和 29 節的經訓，主耶穌親口保證凡認識祂的羊（約十 14,15，即真正信耶穌，委身於基督的信徒），祂必保守他們到底，實現『聖徒的堅忍』。可見兩處經文配合而互相輝映，突出聖徒堅忍教義的權威性。基督徒有內在的知覺（羅八 14,15）和外在的啓示（約壹五 11-13）雙重的保證，知道自己已一次得救永遠得救。

二 · 得榮耀

得救最後的階段是得榮耀。救贖論（*Soteriology*）和末事論（*Eschatology*）在這裡重疊。畢竟，得榮耀已超過今世的範圍。得榮耀有多元的意義：它牽涉個別信徒和集體信徒在末日的境況；它牽涉信徒死而離世時靈命的完全化和信徒復活時身體的改變；它也牽涉整個被造世界的被贖。

（一）『得榮耀』的經義

『榮耀』（*kabod*）在舊約聖經中的原意指可覺察的屬性（*perceptible attribute*），『如光輝的發出』、『財富的展示』、『華麗的展現』。

用在神身上的時候，不單指祂某一特殊屬性，卻指祂本性整體的偉大，形容最高級的尊榮，如『榮耀的王』（詩廿四 7-10）。神坐在寶座上，由天軍侍立服事時，祂的榮耀充滿全地（賽六 1-3），表示神榮光燦爛，威嚴可畏，令人身不由己地俯伏認罪（賽六 5）。

『榮耀』（*doxa*）在新約聖經中，用以表達『光輝燦爛』（太十九 28）、『威嚴』（太廿四 30）、『榮譽』（路十三 13）、『權能』（約二 11）、『讚美』（約五 41.44）、『高舉』（約十二 28）、『肯定』（約十三 31），常常使用在基督與父神身上（多二 13，來一 3，啓一 6）。

無論在舊約或新約聖經中，有分於神的榮耀是信徒終極的盼望和目標（詩七三 24；羅八 18；林後四 17；來二 10；彼前五 10）。

（二）信徒得榮耀

得榮耀是得救的未來面，乃保證給受聖靈印記者的福氣（弗一 13,14），重生蒙保守的信徒必能得著的末世救恩。

1. 證實信徒稱義的實在

他入信時已得罪蒙赦免被神接納（稱義），免去神的忿怒（末日審判）的應許（羅五 9），但這應許要到他得榮耀見主面的時候才兌現。得榮耀證實他稱義的實在，信徒終於蒙神納入天家（太廿五 34）。

2. 信徒的德性與靈性的完全化

主必堅固信徒到底，叫他們於基督再臨的日子，在祂面前無可責備（林前一 8），無瑕無疵，歡歡喜喜站在神榮耀之前（猶 24）。得榮耀使信徒的德性與靈性成爲無瑕無疵。畢竟，只有無可責備的人才配站在至善完美的神面前。

3. 信徒獲得透徹的知識

信徒在生前憑信心接受的許多奧秘，原來彷彿對著鏡子觀看，模糊

不清，所知道的有限，到他得榮耀的時候就要面對面，『全知道』了（林前十三 12），現世的奧秘變得一清二楚，不再是奧秘了。

不但是奧秘全知道，在主再臨的時候，得榮耀的基督徒『必要像他，因爲必得見他的真體』（約壹三 2），對主本身能獲得充分的知識。

4. 身體得榮耀

主耶穌基督從天上降臨之時，基督徒將『身體得贖』（羅八 23），『他要按著那能叫萬有歸服自己的大能，將我們這卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似』（腓三 21），可見榮耀的不只是靈魂，也包括身體在裡面。榮耀的身體與主復活的榮體相似，超越三次元的束縛。

（三）萬物得榮耀

人是被造的一部分，因此他的墮落難免連累被造的其他部分（創三 17,18），如今人類還肆無忌憚地以工業污染，原始林的開發，殘殺稀有動物等來破壞神所創造生態的平衡。

然而，保羅說受造之物雖服在虛空之下一同歎息勞苦，卻仍然指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女般的榮耀（羅八 20-22）。舊的天地註定成爲過去，在新天新地裡，萬物被造的目的終必達成，神永遠的計劃必將實現（啓廿一 1,5）。聖徒不但必蒙保守而堅忍到底，也終必與被贖萬有一同得榮耀。

三．得救者的範圍

到底誰能得救？能得救的有多少人？全部的人都能得救嗎？教會與傳統上根據聖經的記載，主張有人得救有人不，但在教會史上反覆出現相反的看法，也就是所謂『普救論』（*Universalism*）。

(一) 普救論的神學

無論是哪一種形態的普救論，其基本立場是強調神是愛（約壹四 7-10）。法瑞（Nels Ferré）是現代的普救論學者，在他的著作中，主張新約聖經的邏輯的最深處與最高點是：神征服一切歸服祂自己的愛。敬拜神的人只敢主張神的愛大獲全勝。捨此立場，任何其他的主張，不是限制神的善良，就是限制祂的全能，導致有限神觀（*Christian Understanding of God*, pp.246-7）。

(二) 普救論的正反經文依據

1. 支持的經文

(1) 羅馬書五 12-19

亞當一個人連累全人類成為罪人，第二個亞當基督足以推翻亞當所造成的惡果：『因一次的過犯，眾人都被定罪，照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了』，可見每一個都要得救。

(2) 哥林多前書十五 22

『在亞當裡眾人都死了，照樣，在基督裡眾人都要復活』，類似羅馬書的邏輯。

(3) 歌羅西書一 20

『既然藉著他在十字架上所流的血成就了和平，便藉著他叫萬有，無論是地上的、天上的，都與自己和好了』，既然萬有都與神和好，眾人當然也包括在內。

(4) 希伯來書二 9

『……耶穌……為人人嘗了死味』。

(5) 提摩太前書四 10

『我們的指望在乎永生的神，他是萬人的救主』。

2. 反對的經文。

(1) 主明言分別綿羊與山羊（太廿五 31-46）。

『這些人要往永刑去，那些義人要往永生裡去』。

(2) 褻瀆聖靈的永不得赦免（可三 28,29）。

(3) 復活有得生與定罪兩種遭遇（約五 29）。

(4) 有人永遠沉淪（帖後一 9）。

(5) 神照各人行為報應各人（羅二 6-10）。

(三) 普救論的種類

1. 普世的歸依（Universal Conversion）

世人有一天都完全福音化，全民悔改信主而得救（Loraine Boetner 所主張）。

此論無法解釋千千萬萬的人未信主而死去的事實。

2. 普世的贖罪（Universal Atonement）

基督的贖罪不只是為選民，乃為全人類（H. Orton Wiley 所主張）。

此論不是真正的普救論，因為不主張基督所救贖的人都必然信主，或贖罪對每一個人都有同樣的果效。

3. 普世的機會（Universal Opportunity）

每一個人在一生中總有響應基督而得救的機會，這不限於實際聽福音宣講的人（A. H. Strong 所主張）。基於一般啟示，人都有機會在不知不覺之中表現神所要求的信心，如拜『不知之神』的雅典人（徒十七 20）。

不主張每一個人都必響應主，所以不是真正的普救論。

4. 普世公開的機會（Universal Explicit Opportunity）

每一個人都有公開聽福音的機會，若在生前沒有，死後必有機會（Richard Eddy 所主張）。溫和派主張死後只有未真正聽清楚福音的人

才有機會，極端派主張甚至在生前有機會而拒絕福音的，在死後一定接受福音。

此論的極端派才是真正的普救論。他們無法解釋亞伯拉罕對財主說的話（路十六 31）。

5. 普世的和好 (Universal Reconciliation)

基督的贖罪使全人類與神和好。祂已接納全人類，隔開神的恩典和人的，只有人心裡主觀的感受。傳福音不是傳得救的機會，乃告訴他認識自己已經得救的事實（林後五 18，Karl Barth 所主張）。

此論也是真正的普救論。

6. 普世的恩赦 (Universal Pardon)

神是愛，不會固執地堅持自己所定的標準。祂雖然用永刑警告人，最後祂必赦免所有的人。所以不需要刻意信耶穌，反正神算全民已信，稱全民為義（C. H. Dodd 所主張）。

真正的普救論。

7. 普世的恢復 (Universal Restoration)

惡人所受的刑罰，不是神加在他們身上外在的苦難，卻是人與神隔絕的感覺所帶來暫時內在的苦悶。刑罰的目的在於感化潔淨，故惡人的刑罰有一天必停止，萬有將恢復原來神所意圖的蒙福狀態，神將與萬有（包括撒但）處於永遠契通的狀態（Origen 所主張）。

這是最早而真正的普救論。

(四) 普救論平議

1. 有一些支持性的經文缺乏真正普救論的含義

(1) 歌羅西書一 19,20 和腓立比書二 9-11

兩處經文都指恢復被搞亂的宇宙秩序，恢復神的權威。接受主宰的絕對權威沒有選擇的餘地，接受者不一定全是蒙恩得救的。

(2) 希伯來書二 9

指的是普世的贖罪，不是普世的拯救。

(3) 哥林多前書十五 22

下一節（十五 23）指明在基督裡都要復活的眾人，其實是屬基督的，何況在前面（十五 17,18）也指出若沒有基督的復活，即使信基督者也將滅亡，故保羅並沒有肯定普世的拯救。一些勢力也要遭受毀滅（十五 24），不會全得救。

(4) 羅馬書五 18

眾人稱義得生命，原來是有條件的：『那受洪恩又蒙所賜之義的』，限於得救的基督徒。羅馬書五 9 也說除非靠基督的血稱義，就無法免去神的忿怒。上下文都反對普救論。

(5) 提摩太前書四 10

『他是萬人的救主』表示救恩乃為全民安排，但接不接受是個人的自由，不見得人人得救，祂『更是信徒的救主』。

2. 神固然是慈愛的，祂同時是公義的神

普救論只強調神的愛，但忽略了神的公義，使他們所描寫神的愛看起來是不分是非的溺愛。對惡人的慈悲會導致對善人的殘忍。最後蒙恩得救的，都是與基督完全認同的『在基督裡』的人。

3. 神不取消人的自由意志

若個人不願意得救，神不會違反他的意志強迫他接受救恩。

討論題目

1. 基督徒是否一次得救永遠得救？

才有機會，極端派主張甚至在生前有機會而拒絕福音的，在死後一定接受福音。

此論的極端派才是真正的普救論。他們無法解釋亞伯拉罕對財主說的話（路十六 31）。

5. 普世的和好 (Universal Reconciliation)

基督的贖罪使全人類與神和好。祂已接納全人類，隔開神的恩典和人的，只有人心裡主觀的感受。傳福音不是傳得救的機會，乃告訴他認識自己已經得救的事實（林後五 18，Karl Barth 所主張）。

此論也是真正的普救論。

6. 普世的恩赦 (Universal Pardon)

神是愛，不會固執地堅持自己所定的標準。祂雖然用永刑警告人，最後祂必赦免所有的人。所以不需要刻意信耶穌，反正神算全民已信，稱全民為義（C. H. Dodd 所主張）。

真正的普救論。

7. 普世的恢復 (Universal Restoration)

惡人所受的刑罰，不是神加在他們身上外在的苦難，卻是人與神隔絕的感覺所帶來暫時內在的苦悶。刑罰的目的在於感化潔淨，故惡人的刑罰有一天必停止，萬有將恢復原來神所意圖的蒙福狀態，神將與萬有（包括撒但）處於永遠契通的狀態（Origen 所主張）。

這是最早而真正的普救論。

(四) 普救論平議

1. 有一些支持性的經文缺乏真正普救論的含義

(1) 歌羅西書一 19,20 和腓立比書二 9-11

兩處經文都指恢復被搞亂的宇宙秩序，恢復神的權威。接受主宰的絕對權威沒有選擇的餘地，接受者不一定全是蒙恩得救的。

(2) 希伯來書二 9

指的是普世的贖罪，不是普世的拯救。

(3) 哥林多前書十五 22

下一節（十五 23）指明在基督裡都要復活的眾人，其實是屬基督的，何況在前面（十五 17,18）也指出若沒有基督的復活，即使信基督者也將滅亡，故保羅並沒有肯定普世的拯救。一些勢力也要遭受毀滅（十五 24），不會全得救。

(4) 羅馬書五 18

眾人稱義得生命，原來是有條件的：『那受洪恩又蒙所賜之義的』，限於得救的基督徒。羅馬書五 9 也說除非靠基督的血稱義，就無法免去神的忿怒。上下文都反對普救論。

(5) 提摩太前書四 10

『他是萬人的救主』表示救恩乃為全民安排，但接不接受是個人的自由，不見得人人得救，祂『更是信徒的救主』。

2. 神固然是慈愛的，祂同時是公義的神

普救論只強調神的愛，但忽略了神的公義，使他們所描寫神的愛看起來是不分是非的溺愛。對惡人的慈悲會導致對善人的殘忍。最後蒙恩得救的，都是與基督完全認同的『在基督裡』的人。

3. 神不取消人的自由意志

若個人不願意得救，神不會違反他的意志強迫他接受救恩。

討論題目

1. 基督徒是否一次得救永遠得救？

2. 什麼是信徒的得榮耀？
3. 檢討普救論，指出其缺失。

第四十二課 教會是什麼

得救不只是個別基督徒的事，也是基督徒團體的事。得救的基督徒在共同信仰凝聚力之下所形成的團契，在第一世紀的地中海世界各地形成基督的教會。經過將近兩千年的星霜，『教會』所代表的意義已經不是那麼單純的。

一·教會的多重含義

(一)教會指建築物，如『濟南長老教會』、『浸信會懷恩堂』、『天主教聖家堂』、『看西街長老會』等。

(二)教會指各地方個別的基督徒會眾所組成獨立運作的團體，即廣義的地方教會，如高雄浸信會、台南聖教會、柳原長老會、台北基督徒聚會處等。

(三)教會指教派或宗派，如天主教（羅馬公教會）、東正教（希臘正統教會）、狹義的基督教（更正教、復原教、抗議宗）、信義宗、改革宗、聖公會（安立甘教會）、貴格會、浸信會等。

(四)教會指全世界一切現存而看得見的廣義基督教（包括天主教、東正教和『基督教』）團體的總和，通稱為『勇往直前的教會』（Church Militant）。

(五)教會指現存教會中真正蒙恩得救的信徒，也就是看不見的『宇宙（普世）教會』。

(六)教會指教會史中一切真正蒙恩得救的信徒，包括現存的真信徒，通稱為『凱旋的教會』（Church Triumphant）。

(七)教會指舊約時代一切得救的人加上全部教會史上與現存的基督徒，通稱為『神的家族』（Family of God）。

(八)教會指從永世到永生的一切時空裡，凡屬於神、服事神的存在者，包括還沒誕生的真信徒在裡面。通稱是『神的臣民』（Subjects of God）。

二·教會的定義

教會論在傳統上未受到充分的注意，因為大家生活在教會中而司空見慣，神學作者把它當作自明的。美國長老會的神學家賀智（Charles Hodge）三巨冊的系統神學中，便將教會論（Ecclesiology）付之闕如。然而近年來受普世教會合一運動（Ecumenical Movement）的刺激，有關教會的論文汗牛充棟，但所討論的題目多半是『教會與社會變遷』、『教會與世俗社會』、『教會的再合一』或『教會與宣教』等教會的功能與角色的討論，很少看到對教會的本質深入的探討。

(一)人本化的現代教會觀

傳統上，教會被認為是與社會有別的，是拯救社會唯一的管道（天主教藉聖禮的施行，基督教藉傳福音），但自從自由主義興起之後，基於對不同信仰立場者和異教徒的寬容與接納的精神，自由派主張神直接在教會外的社會中，甚至在異教中施展祂的作為，靈活的透過非基督教的人物或機構彰顯祂的旨意，故教會不再是神的同在與作為唯一場所。這表示神的超越性受到壓抑，祂的內在性受強調，結果神聖制度和世俗制度的區別趨向於模糊，甚至消失。

對教會的認識顯出如此的改變，乃因自由派不認為教會是已完成而本質固定的實體（康德以後，無論是神、人或教會的本質都被認為是無法證實的瞎猜）。這種說法很投合討厭抽象的哲學化神觀念的現代人，

使他們容易接受動態的教會觀：教會乃持續性的使命團體，是個企劃，乃動態的社會現象之一。他們所注重的是教會的『功用』，教會的『本質』不是他們所關心的。

始此看來，教會與任何人為的團體與制度無殊，只是可以用生物學、人類學、心理學或社會學的範疇去考察分析的社會機構。教會的定義可以為適應改變中的環境而改變。照這種實證式動態定義，教會超自然的屬靈品質，根本被否定掉。

然而，若教會的定義可以不斷改變，現在的教會和過去的教會有沒有連續性？既然定義改變了，答案應該是沒有，而與過去的教會有連續性的教會，就沒有資格以同樣的意義被稱為教會。

另外，以相同的名稱去稱呼定義不相同的團體是故意造成混淆。定義既然不同，就應該給予不同的稱呼。所以隨時代而改變定義的這類社會機構，不可以教會相稱。

人本化的現代教會觀以恆變的功能取代基督臨在的本質，否定掉教會的獨特性。神學的人本化，其實是神學的自殺。

(二)基於聖經釋義的教會觀

英文的『教會』（church）和德文的『教會』（Kirche）源自希臘文的『屬於主』（*kyriokos*），但這屬於神學上的引伸。新約聖經中的『教會』（*ekklesia*）由介詞『出來』（*ek*）和名詞化的『呼召』（*kaleo*）構成，有的教會團體就以為照原文教會就是『呼召出來的』，就將和合譯本新約譯為教會的字改譯『召會』。固然『教會』不能突顯聖經中的原意，『召會』也不就是合乎聖經原意的譯名。

『教會』（*ekklesia*）在福音書中只出現於馬太福音兩次（太十六 18；十八 17）；出現的頻度很高的，自然是敘述初代教會發展的使徒行傳（徒五 11；八 1,3；九 31；十一 22,26；十二 5；十三 1；十四

23；十五 3,4,22；十八 22；廿 17）；用得最多的是保羅（羅十六 1,5,23；林前四 17；六 4；七 17；十二 28；十四 4,5,12,23；十六 19；林後十一 8；十二 13；加一 2,22；弗一 22,23；三 10,21；五 23-27,29,32；腓三 6；四 15；西一 18,24,25；四 15,16；帖前一 1；帖後一 1；提前五 16,17；門 2）；雅各和約翰也用過（雅五 14；約參 6,9；啓一 4,11,20；二 1,8,12,18；三 1,7,14）。

1. 『教會』（*ekklesia*）的古典希臘文背景

從主前第五世紀起就出現於古希臘作家（如 Herodotus, Thucydides, Xenophon, Plato, Euripides 等）的文章裡，用以指城市（*polis*）裡，定期或不定期召開，以投票公決議事的公民會議（在雅典平均一年召開三、四十次），開會時派專人行走街市巷弄，『呼叫』公民『出來』出席，所以這種會議叫做『呼召出來的』（*ekklesia*）。使徒行傳十九章中的『聚會的』、『聚集』和『眾人』（徒十九 32,39,41）原文都是與『教會』完全相同的字（*ekklesia*），可見路加在這一段報導中沿襲古典希臘文中這個字原來的用法。把『教會』一律譯成『召會』的新約聖經恢復本，若不是不知道這字的古典希臘文起源，就是不知道這一段用以指異教徒聚會與大眾的字，原來就是『召會』（*ekklesia*）。

2. 『教會』（*ekklesia*）的舊約希伯來文背景

(1) 『卡哈勒』（*Qahal*）

這字的原意是『發出聲音』，衍生為『呼叫』或『呼召』。它固然用以指以色列人的聚會，如『大會』（申九 10；十 4）或耶和華的『會』（申廿三 1-3），也指『多人』（結十六 40）、『大群眾』（結十七 17），與其說它指參加的成員，不如說它指聚會的發生（『聚集成群』耶四四 15；拉十 1），換句話說聚會的召喚或聚會的動作。指聚會的動作的時候，七十士譯本就用『談克雷西亞』（*ekklesia*）翻譯，但若

指聚會的會眾的時候（出十六 3），七十士譯本卻用『孫那格給』（*synagoge*）去翻譯（新約聖經這字譯為『會堂』）。

(2) 『談大』（*edah*）

這字專用以指聚會的『會眾』（出十二 3,6,19,47；十六 1,2,9,10,22），七十士譯本用『孫那格給』（*synagoge*）翻譯它。『談大』的含義比『卡哈勒』更確定，且用得更廣泛。

3. 新約中的『教會』（*ekklesia*）

除了使徒行傳十九章之外，『談克雷西亞』在新約聖經中有兩種用法：

(1) 『教會』基本上指的是在某一地點（如羅馬市內某家庭，羅十六 5）聚會，共同過宗教生活的基督徒會眾，不論會眾多寡，是自立、自傳、自養的團體，有被選立的領袖（徒十四 23），稱為『長老』、『監督』或『牧師』（徒廿 17,28）的人物負責帶領。

(2) 『教會』也指宇宙性的教會，耶穌說『我要把我的教會建造在這磐石上』（太十六 18）的『教會』顯然是宇宙性的。保羅也說基督是『教會全體之首』（西一 18），『教會』包括凡屬於基督的人在裡面。

教會的宇宙性是定義教會的關鍵。教會是藉耶穌基督的死與復活，與神和好而重生得救者的團體，無論是在天上或地上，已逝世或未誕生（來十二 22-24）。教會本質上是宇宙性的，但在各地透過表現相同特色的基督徒團體，活出它的生命。

三．聖經對教會的形容

教會特性的探討，傳統上從它的合一性，聖潔性，大公性和奉差遣性著手，但也可以從聖經對教會的形容發現同樣的真理。雖然對教會的形容是形形色色的，這裡只提出其中有與父神、與基督和與聖靈關係的

三種來討論。

(一)神的子民

教會由神的子民構成，子民是父神所刻意造成的。這意圖已經在舊約中啓示出來：『耶和華說，我的百姓在埃及所受的困苦我實在看見了』（出三 7）。在新約中，保羅指出神曾說：『我要在他們中間居住，在他們中間來往。我要作他們的神，他們要作我的子民。』（林後六 16）。要造成神的子民的時候，神並沒有就地取材，收納一批人作祂的子民，卻特地揀選一個人亞伯拉罕，然後從他的子孫造成神的子民（出十五 13-17）。然而，神子民的普世性，在舊約時代已經顯出來：『素不蒙憐憫的，我必憐憫，本非我民的，我必對他說，你是我的民，他必說，你是我的神』（何二 23）。果然到新約時代，神揀選祂子民的圈子擴大了，除了猶太人之外，外邦人也被收納為神子民了（弗二 11-16；羅九 24-26）。

1. 神引祂的子民為榮

摩西說：『耶和華的分，本是他的百姓，他的產業本是雅各。耶和華遇見他在曠野荒涼野獸吼叫之地，就環繞他、看顧他、保護他，如同保護眼中的瞳仁』（申卅二 9-10）神珍惜祂的子民，以他們為寶貝。

2. 神要求子民如妻對夫的忠貞

神在何西阿書中以夫妻關係來比自己和祂的子民，要求妻子對丈夫忠貞，原來基於西乃之約，子民有忠於約的義務，約櫃是與神立約外在的記號，受割禮是與神立約個人身上的記號；約櫃以團體為對象，割禮以個人為對象。每一子民都在身上帶有效忠於神之義務的記號——割禮。到新約時代，子民對神忠貞的記號是內心受割禮（羅二 29），而內心受割禮的乃是以神的靈敬拜，在基督耶穌裡誇口而不靠肉體的（腓三 3）。

3. 神要祂的子民聖潔

聖潔的神特別要求祂的子民要聖潔。舊約時代神一直要求以色列人分別為聖（利廿 24-26）。教會做神的子民也要分別為聖，歸於神：『要用水藉著道，把教會洗淨，成為聖潔，可以獻給自己，作個榮耀的教會，毫無玷污皺紋等類的病，乃是聖潔沒有瑕疵的』（弗五 26,27）。

(二)基督的身體

教會不但是神的子民，也是基督的身體。作基督的身體所強調的是教會是基督的作為得以彰顯之處，注重教會的功能。基督的身體既指普世教會（弗一 22,23），又指個別的教會（林前十二 27）。教會是基督的身體，也表示肢體與基督發生關係乃憑『在基督裡』的事實；各肢體托基督之福而得救。

1. 基督是頭，信徒是肢體

基督是教會的頭：『他在萬有之先，萬有也靠他而立。他是教會全體之首，他是元始，是從死裡首先復生的，使他可以在凡事上居首位』（西一 17,18）。與頭發生生命關係的肢體，如同葡萄枝與葡萄樹之間的生命關係（約十五 5），與頭有生命的交流，也能像葡萄枝結果子。既然『神本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡面』（西二 9），肢體也就『在他裏面得了豐盛』（西二 10）。

2. 肢體之間有密切的互相關聯

基督徒不只個別與頭基督有關係，既然共同構成身體，肢體與肢體之間就存在著息息相關的生命關係。

(1) 肢體各領受不同的恩賜（林前十二 4-11），雖都受限制（林前十二 17），配搭起來能使身體發揮正常的功用。肢體需要彼此的幫助。

(2) 肢體為成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體，使教會得到造就（弗四 11-16）。

(3)肢體互相在基督裡，彼此接納（羅十五7），若有人偶然被過犯所勝，就用溫柔的心，把他挽回過來（加六1）。

(4)肢體與肢體之間有深厚的感情，深入的瞭解，彼此的同情與體貼：有互相契通的關係（林前十二26）。

3. 肢體團結合一

基督教有教無類，沒有任何資格限制（西三11），都在基督裡團結合一（加三28；弗四4-6）。

(三)聖靈的殿

教會不但是基督的身體，也是聖靈的殿（林前六19；三16）。聖靈與基督徒有直接的關係：聖靈生他們，使他們重生，有分於神的性情；聖靈生第一代的耶路撒冷教會，因為祂帶來了五旬節的神蹟，使約三千人歸主。祂個別內住於重生的基督徒，以祂為聖靈的殿，而聖靈的殿聚集在一起的教會，自然也是聖靈的殿。

1. 聖靈是教會生命的來源

聖靈不但重生基督徒，也是靈命持續的來源。基督徒和聖靈保持最密切的關係時，他的靈命最高，最能隨聖靈而行。保羅說『我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事』（加五25），全體的基督徒既然靠聖靈得生，聖靈便是教會生命的來源，使教會能靠聖靈行事。

2. 聖靈是教會力量的來源

聖靈降臨在門徒身上，他們就得了能力（徒一8），不但組成第一個教會，且使他們有力量果敢地見證基督（徒四31）。聖靈的確是教會力量的來源，因為教會是聖靈居住的所在。

3. 聖靈是教會團結的關鍵

初代教會被聖靈充滿，不但放膽講論神的道，那許多信的都是一心一意的（徒四31,32）。當信徒都對聖靈的感動有靈敏的回應，順服聖

靈帶領的時候，教會就呈現出合一的精神。有聖靈的契通，教會就有相同的意念、相同的愛心、相同的心思、相同的想法（腓二1,2）。

4. 聖靈隨己意把恩賜分給教會

為造就教會，聖靈把因人而異的恩賜分給各肢體（林前十二11）。恩賜固然令人嚮往，比恩賜更寶貴的是賜下恩賜者把自己賜下，親自與教會肢體同在。基督徒所當作的是求賜恩者本身，而不是本末顛倒地只求恩賜。

5. 教會要表現配作聖靈之殿的聖潔

聖靈住在教會裡，教會就要像一座聖靈的殿。保羅吩咐說：『你們要逃避淫行。人所犯的，無論是什麼罪，都在身子以外。惟有行淫的，是得罪自己的身子。豈不知你們就是聖靈的殿麼？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的，並且你們不是自己的人，因為你們是重價買來的。所以要在你的身子上榮耀神』（林前六18-20）。

綜觀以上聖經對教會的形容，我們現教會原來是三位一體真神的教會，與父、子、聖靈三位都有特殊層面的關係，彰顯教會真理的多采多姿。

討論題目

1. 列出『教會』的多層的含義。
2. 如何確定『教會』的原義？
3. 教會和三一神各位有怎麼樣的關係？

第四十三課 教會的性質

談到教會的角色，我們必須先就一些相關的主題，為教會作定位。

一·教會與天國

教會與天國顯然有密切的關係，因為耶穌說到要把祂的教會建立在『這磐石』上面的時候，也說要把天國的鑰匙交給彼得(太十六 18,19)。對教會與天國的關係，有兩種看法：

(一)完全認同教會與天國

弗斯 (Geerhardus Vos) 從耶穌對彼得講的話，引出結論：教會是建立在磐石上的房子，這房子的鑰匙是給彼得的，所以教會就是天國 (*The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and the Church*, p.150) 。

這說法的謬誤是顯而易見的。第一，天國是永久性的神的國度，從永遠到永遠，神的主權被接受，祂的旨意得以執行的範圍就是天國。教會卻在耶穌基督復活之後，才出現於巴勒斯坦的耶路撒冷。第二，天國是宇宙性的神的國度，相等於神所創造全部的範圍，教會卻只存在於一部分人類中間。教會不就是天國。

(二)教會不同於天國，但有連帶關係

教會與天國不是完全相等的，但兩者之間有非常密切的關係。

1.天國的主是教會的主

神創造了宇宙，創始了天國，而教會也是神所設立的。教會和天國

乃同一位主所統治。

2.天國的範圍大於教會

天國是神的旨意所行使的範圍，包括在天使中間和教會中間。教會不包括天使在裡面，所以範圍小於天國。

3.教會為天國而存在

天國是神的主權所統治的範圍，教會是保守天國、推廣天國之範圍的團體。

4.教會是天國的彰顯

天國是無形的，教會是彰顯天國在地上的機構，使天國透過它在人心行使神的統治。教會見證天國的實在，但也只是彰顯天國的形態之一。

二·教會與以色列

教會與以色列的關係在基督教並沒有共識。時代主義者 (Dipensationalists ，把歷史分為七個時代：無辜、良心、人治、應許、律法、恩典、千禧年國) 認定以色列人永遠是神的選民，乃神救贖史的主角，舊約中有關以色列未應驗的預言必將完全應驗，而教會只是神的臨時措施，不是神拯救的主要對象，是神執行對選民以色列之旨意的過程中扮演次要角色的配角而已。

在另一方面，改革宗的神學家認為肉體的以色列人所代表的一切福氣和應許，已經完全被教會所取代，因為教會才是真以色列。有關以色列的舊約預言已經沒有應驗的必要，因此也不需要千禧年國去恢復以色列昔日的榮耀。

屬靈的以色列的確在許多方面取代了肉體的以色列，『外面作猶太人的，不是真猶太人，外面肉身的割禮，也不是真割禮。惟有裏面作的

才是真猶太人。真割禮也是心裏的，在乎靈，不在乎儀文』（羅二 28-29），受肉體的割禮不等於確保神選民的地位。外邦人若信主，就是選民、真以色列：『你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的了』（加三 29）。

一些舊約中賜給肉體之以色列的應許（何二 23 對照一 1-6）應驗在外邦人中間：『就像神在何西阿書上說「那本來不是我子民的，我要稱為我的子民。本來不是蒙愛的，我要稱為蒙愛的。從前在什麼地方對他們說，你們不是我的子民，將來就在那裡稱他們為永生神的兒子」』（羅九 25,26）。彼得把約珥對以色列的預言，應用在五旬節的聖靈降臨上面，表示約珥的預言已經應驗了。

如此看來教會的確是屬靈的新以色列，但教會不是純由外邦人構成的，卻是凡信靠耶穌基督的猶太人和外邦人共同組成的：『所以人得為後嗣是本乎信，因此就屬乎恩，叫應許定然給一切後裔，不但歸給那屬乎律法的（猶太人），也歸給那效法亞伯拉罕之信的（外邦人）』（羅四 16）。因此不能說猶太人已遭受神的棄絕，只能說不信的猶太人和不信的外邦人一樣不蒙神悅納。

然而，神對亞伯拉罕肉體子孫，仍然給予特別的機會：『等到外邦人的數目添滿了，於是以色列全家要得救』（羅十一 25,26）。這不表示神用雙重標準，對亞伯拉罕的子孫另眼看待，因為到時候他們仍然必須信靠耶穌，以色列全家要因信稱義而納入教會裡（羅十一 23）。

教會是新以色列，在新約中佔以色列在舊約中所佔的地位。在舊約中以色列是天國的成員，在新約中教會是天國的成員。由猶太人和外邦人組成的教會取代舊約的以色列了。

三·可視的教會與不可視的教會

可視的教會和不可視的教會的分別，不只在於其地方性與統一性的分別而已（譬如『地方教會』和『普世教會』），兩者真正的分別在於『有形教會機構的成員』和『真正得救蒙神悅納的人』。首先為教會作此區分的是奧古斯丁。改教時代馬丁路德也指出兩者的分別，加爾文則闡釋這區別的意義。

問可視與不可視之教會的問題，其關鍵在於由真信徒所構成無形的真教會和有形的教會制度能認同到什麼程度。以下是可以透露基本信仰立場的幾個問題：

- (1) 可視教會的會友中，有沒有不是真信徒的？
- (2) 不加入可視的教會，可不可以成為基督的肢體？
- (3) 加入可視的教會，能不能使一個人成為真正的基督徒？
- (4) 教會到底是純由信徒的屬靈體驗所構成，或由聖職人員與聖禮制度所構成？
- (5) 到底是可視的教會使會友獲得屬靈體驗，或可視的教會必須由有屬靈體驗，重生的信徒來組成？

對照這些問題回答，可以把今天的教會宗派大致歸類於三種：

(一) 注重有形教會制度的

天主教、希臘正統教會和聖公會等採取主教制的教會屬於這一類。

走這一路線的，把耶穌在該撒利亞腓立比對彼得說的話，視同教會憲章的宣告：『我還告訴你，你是彼得，我要把我的教會建造在這磐石上，陰間的權柄不能勝過它』（太十六 18），看這些話不只是預言或應許。下一節『我要把天國的鑰匙給你，凡你在地上所捆綁的，在天上也要捆綁，凡你在地上所釋放的，在天上也要釋放』（太十六 19），

則表示耶穌在這時候設立了教會。

天主教一向認為主耶穌把特殊的地位賜給使徒彼得，使他有資格規定教義，分配恩典（赦免人的罪等）。領受這恩典的人，才有資格加入唯一大而公的教會，成為基督徒。彼得特殊的權柄藉著使徒統緒（Apostolic Succession），傳給代代的繼承人。這一派的教會對真教會的性質有一致的看法。

1. 真教會的記號是使徒統緒

主賜予使徒彼得有關教會的特許權（franchise），所以真教會必須能夠追溯其系譜（pedigree）到彼得身上，換句話說，追溯到主耶穌設立教會的舉動。若沒有這系譜，就沒有教會，沒有救恩，也沒有基督徒。

一群信徒，即使聚在一起，組成一個團體，舉行宗教儀式，並且建造教堂，除非他們與基督所賦予特許權的使徒有系統上的關係，他們仍然不是教會，會友也不是基督徒。換句話說，只有與能追溯其淵源到新約時代的有形教會發生歸屬關係的，才算是真教會，其會友才算是基督徒。

2. 真教會的記號是聖禮

聖禮是神的恩典臨到人身上唯一的管道。望彌撒時恩典藉聖體臨到人。赦罪的恩典在歸依基督時靠洗禮，受洗後靠告解禮臨到人。只有唯一大而公的真教會所提供的聖禮，才是真正有效的聖禮。

3. 真教會的記號是代代受按立的聖職階級

聖禮是一個人被接納入教會的關卡，聖職人員則是分配並實施聖禮的人。聖職人員施行聖禮的權柄，乃藉著可追溯到使徒彼得特許權，代代一脈相傳的按立而取得。

(二) 注重個別信徒透過基督與神發生直接關係的

貴格會、普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）、日本的無教會主

義者屬於這一類。

照這一派，只有憑信心透過基督與神發生直接生命關係的人，才是真正的基督徒，而只有這一類重生的基督徒才能組成真教會。真教會唯一的標記是信徒的屬靈品質。他們所注重的是個別的信徒是不是蒙恩得救以及有沒有聖靈直接的感動與帶領，自然不注重有形的教會組織和教牧制度。教會的聖禮和會籍不保證一個人在神面前稱義，所以不重要。普利茅斯弟兄會反對教牧階級和傳統的教會組織，貴格會剛開始時也完全一樣，但如今已經有很大的修正。這一派中最徹底的是日本的無教會主義者。他們標榜超宗派但很容易成為反宗派的。與上一派比較起來，這一派正好站在針鋒相對，完全相反的立場上：反對教會的整體化，走宗教個人化的路線。

(三) 並重可視教會與不可視教會

狹義的基督教大部分的宗派屬於這一立場。教會由可視的教會與不可視的教會構成；可視的教會指教區內所有作共同的信仰宣認，一同聚會、聽道、守聖典、傳福音的人；不可視的教會則指可視的教會裡蒙恩得救的真信徒。真教會的標記不只是個別信徒的質，也是主道的宣講和聖禮合宜的執行。宣講主道乃為維護教義的純正，執行聖禮乃為忠於主的吩咐（太三 15,16；路廿二 19）。合宜執行聖禮，意味須由受按立有資格的聖職人員以合乎經訓的方式執行，受禮人的資格也必須合乎經訓的條件。施禮者也必須闡明聖禮正確的意義，使受禮者知道領受聖禮的緣由。

觀察以上三種不同的見解，我們可以引出以下的結論：第一個見解把無形教會和有形教會完全認同，一旦加入可視的教會，自動就是不可視教會的一員；第二個見解認為不可視的教會才是教會，可視的教會無關緊要，有形的教會組織，甚至不需要；第三個見解認為可視的教會有

存在的必要，但承認可視教會的會員不就是不可視教會的會員，可視教會的會籍不保證一個人蒙恩得救。第三個見解有麥子與稗子以及綿羊與山羊的比喻（太十三 24-30；廿五 31-36）可做佐證。

(四)持平的看法

照經訓，不可視教會比可視教會重要，因為聖經中沒有一個地方教導一個人的得救蒙神悅納，在乎他在某一宗派團體裡的會籍，卻有明訓得救在乎信靠耶穌基督（徒十六 31），這等於說得救乃在乎個人與基督之生命關係的建立，關鍵是因信稱義。因信稱義的人，即使還沒加入可視的教會，他已經蒙神悅納成為不可視教會的一員了。

然而，我們也不可貶低可視教會的重要性。一個人成為無形教會的一員與基督進入直立的立約關係時，他立刻與其他無形教會的成員透過基督發生橫的立約關係，這橫的立約關係必須在有形教會裡面使它落實。基督徒在有形地方教會中可以維持彼此的團契，一同受造就，同心敬拜事奉，互相代禱關懷，配搭傳福音。無形教會的一員，必須成為有形教會的會友。

既然無形教會藉有形教會彰顯出來，我們必須努力使有形教會的質盡量接近無形教會。真正蒙恩得救的基督徒不應該不加入固定的教會，有形教會的會友要努力使全體成員成為重生的基督徒。即使我們承認無法達到會友皆重生的理想，我們也不應容忍有形教會中公開的不信，異端邪說，或腐敗貪瀆的罪行，要存心維護教會的聖潔性。

四·教會何時開始

這個問題也有不同的回答。柏可夫（L. Berkhof）說教會起始於摩西，甚至族長時代（*Systematic Theology*, p.570），這是給予『教會』太寬廣定義，把以色列族也算入教會的結果。

第二種回答是教會起始於耶穌呼召十二門徒的時候。耶穌在馬太福音中兩次提到『教會』（太十六 18；十八 17）是此說的依據，但第一次使用時指的是未來事，第二次使用時，『教會』似乎只泛指開會議事的團體。路加寫福音書時完全沒有提到『教會』，但寫使徒行傳時用此詞 24 次。他似乎認為五旬節聖靈降臨之後教會才出現。所以第三種回答是，教會起始於五旬節。

從教會起始於五旬節的立場看來，以色列族是舊約時代神的子民，教會是新約時代神的子民，新以色列。新以色列是神救贖歷史新階段的開始，而扮演舊以色列與新以色列之接環角色的是耶穌的使徒。他們原來是舊以色列的一部分，卻在五旬節時成為新以色列的核心。與其說教會繼承了以色列，不如說教會成全了以色列。畢竟，以色列和教會，都是神的子民。

討論問題

1. 教會是不是天國？兩者之間有什麼關係？
2. 教會和以色列有什麼關係？
3. 可視的教會和不可視的教會有什麼關係？

第四十四課 教會的治理

真教會固然是無形而宇宙性的，它在地上所彰顯的可視教會卻是有形的，由人組織而成，因此牽涉教會治理的問題。

一· 有組織的事實

(一) 有定期的聚會

初代教會在七日的第一日聚會守主餐（徒廿 7）收奉獻（林前十六 2），顯然這是定期的聚會。希伯來書也勸勉信徒不可停止聚會（來十 25）。保羅吩咐在聚會時要照一定方式和順序，按部就班規規矩矩地作（林前十四 26-40）。

(二) 有一定的聖禮

五旬節時彼得要求那些相信基督復活的人悔改受洗（徒二 38,41），耶穌也要求眾門徒奉父子聖靈的名給信祂的人施洗（太廿八 19），可見受洗是加入教會的一道手續。初代教會也照主的吩咐，在聚會時守主餐（徒廿 7）。且用合適的態度領受餅與杯，記念主的贖罪（林前十一 23-34）。

(三) 有固定的教會領袖

保羅和巴拿巴在各教會中選立了長老（徒十四 23），可見長老不是自願或輪流當的臨時職務。長老也稱為監督或牧師（徒廿 17,28），擔任這職務有一些資格上的規定（提前三 1-7）。執事是教會中另一種

資格受規定的領袖（腓一 1；提前三 8-13）。

(四) 有選舉的舉行

使徒行傳第六章敘述初代耶路撒冷教會中一次的選舉。選出來的人員不但人數有規定，且規定候選人的資格（徒六 1-6）。選出來後還有按立的手續。

從以上四點，看得出基督的教會一開始就有組織的事實。

二· 教會的體制

基督徒都有一個共識，真正在治理教會的是神本身，因為基督是教會的頭。但是若問神到底透過誰，或如何表達祂的治理，他們中間就沒有共識。換句話說，為保持會友之間親密的團契和在事工上密切的合作，教會在所需要權威的領導中心是什麼的問題上，有不同的意見。

在教會史上，先後發展出四種治理教會的體制。

(一) 主教制 (Episcopal System)

也叫做監督制，教會的權柄全部掌握在主教 (Episcopos) 手中。在主教制中，主教階級的區分因教會而異。最單純的是衛理公會，主教只有一級，聖公會就有不同階級的主教，最完整的教階制度則是天主教所發展出來的，它最高的權柄由羅馬主教——即教宗 (Pope) 來掌握。

1. 教階制度 (Church Hierarchy)

主教制的特徵之一，是教階制度。第一級是普通的聖職人員，牧師（或稱祭司、神父）。有的教會還把第一級分為執事（助祭）與長老（司祭）。這一級的聖職人員被賦予講道與施行聖禮的權柄。

第二級是主教。主教是教階制裡最關鍵性的職位。第三世紀的迦太基主教居普良 (Cyprian) 甚至說有主教的地方即使沒有會眾也有教

會，而有會眾的地方沒有主教就沒有教會。看主教職是教會的存在所必要的，有天主教和聖公會高派。聖公會低派則看主教職是幾種於經有據的教會職位之一而已。不過，這派卻也認為主教制是推廣天國事工上，最好的教會制度。雖然它不是教會的存在所必須，但是最有益於教會的，所以應該賦予主教很大的權柄。然而，也有的宗派淡化教階制度，如衛理公會就削減主教的權柄，准許會眾參與牧師的選擇。

2. 主教的權柄

主教在教會中行使神所賦予他的權柄。這權柄超過普通牧師所擁有的。他不直接牧養一群會眾，卻代表神管轄一個教區裡全部的教會。

(1) 按立的權柄

主教有權按立牧師，把執行職務所需要的權柄賦予他們。他也擁有牧師的派任權，以指定的方式，把一所教會分配給牧師。他負有權責監督教區內的教義和人事，必要時行使禁聖餐或停止職權的懲戒。

在教會史上主教也行使過政治權力。由於教區的地產有增無減，主教成為大地主，乃中古時代皇帝和君王所爭相巴結的宗教貴族，對國家的政治有發言權，行使很大的影響力，因此甚至鬧『聖職買賣』（*Simony*）的醜聞，也引起皇帝與教宗之間『平信徒（指皇帝）授職權』（*Lay Investiture*）之爭。

(2) 按立之權柄的依據

主教接手在聖職候選人頭上，授予一個教會職位的權柄來自使徒統緒。使徒彼得從耶穌領受天國的鑰匙，被賦予釋放與捆綁的權柄。受彼得按立的主教被賦予相同的權柄，又把這權柄傳給下一代的主教，而這代代傳承之事叫做使徒統緒。理論上普世所有主教都在使徒統緒裡，可追溯主教的權柄到耶穌所授權的使徒身上。

(3) 主教的產生

主教制是從上到下的權威系統，主教已經不是像第二世紀的教會，由牧師互相推選出來的。今天的主教是由上級拔擢而產生。正如主教可賦予牧師權柄，他的權柄也是從上級領受而來。正常的情況之下，新主教是由主教從牧師中揀出，予以按立而產生的。

3. 最完整的主教制——羅馬公教制

天主教擁有最完備的教階。羅馬主教是最高主教『教宗』（*Pope*），也就是全教會之父（*papa*）。他透過大主教統治天主教會，大教授權給主教治理教區（*diocese*），教區的牧區（*parish*）由神父牧養，而神父向主教負責。天主教將有權柄施行聖禮的主教和神父統稱為司鐸。執事稱為助祭（或會吏），直屬於主教，在教區內助理主教辦理教務。

(1) 教宗的無謬（*Infallibility of the Pope*）

在第一次梵諦崗大公會議（*Vatican Council I, 1869-1870*）之前，教宗被認為當他在其他主教的贊成之下所採取的行動，有無上的權威。但在第一次梵諦崗會議時庇烏第九（*Pius IX, 1846-1878*）操縱了會議，將教宗權規定為不受制於任何主教會議的限制：當教宗正式以基督地上的代表，普世教會首長的身分（*ex cathedra*），對有關信仰和教會傳習（*practice*）的事所作的發言是無謬的；這種言明（*dicta*）是『不可修改的』（*irreformable*），也不需要教會的同意。這就是所謂『教宗無謬』的教義，它詳細的含義卻沒有定義出來，原來教宗無謬令是在1870年7月18日通過的，但在7月1日爆發了普法戰爭，擔任教廷衛護的法軍被抽調前線而全數撤退，引發了義大利革命，教宗國（約44,000平方公里，大於台灣約36,000平方公里）被佔領而會議不得不中斷，來不及作進一步的研討定義。

教宗不謬的教義在第二次梵諦崗會議（1962-65）重新受到肯定，構成教會合一的最大障礙。不過，平心而論，身為教宗者都知道自己所

負的重責大任，不肯輕易動用造成永不可更改後果的教宗不謬權，所以實際上到現在為止只動用過一次而已，那就是庇烏第十二（Pius XII）在 1950 年提出『馬利亞肉身升天』的新教義。理論上與實際上，教宗是可以單獨行使不謬權的。

(2) 對主教的授權

理論上教宗是全世界每一個天主教徒的牧師，但教宗事實上不可能作到這一點，所以他不得不授權給主教，使他們在自己管區的教會內有至高而絕對的權柄。主教權只受教宗權的牽涉。

(3) 教宗權的限制

教宗一定是獨身的，他的權柄沒有子孫可以繼承他，所以教宗的職位隨時發生出缺的事，必須由別人繼承他，教宗權所受的限制，在於他沒有權利挑選他的繼承人。教宗的繼承人是由樞機（紅衣）主教，樞機祭司和樞機助祭所共同組成的樞密院（The College of Cardinals）所選出來的。不過，教宗可以在某一限度之內，參與自己繼承者人選的決定，因為樞密院的成員是由他指定的。

4. 支持主教制的理由

(1) 耶穌基督是教會的創立者，教會是權威性的行政機構。祂在升天前宣佈祂的權柄（太廿八 18），然後把這權柄授予在場的使徒。使徒憑這權柄在各教會設立長老（徒十四 23）。使徒准許教會選出聖職人員，但仍然由使徒接手設立（徒六 6）。可見使徒擁有後代主教的權柄。

(2) 雅各在耶路撒冷教會的地位，類似後代主教的。

(3) 從教會史的角度來看，從第一代的使徒到現代的主教，有脈絡可尋的教會權柄（ecclesiastical authority）代代相傳的事實。這就是所謂使徒統緒（Apostolic Succession）。

5. 反對主教制的理由

(1) 初代教會不分階級，只有牧養教會的，叫做長老或主教的牧師（徒廿 17,28）。彼得也不是高高在上的主教，他自稱為長老（彼前五 1）。

(2) 使徒統緒缺乏基督的證實，祂只說要把天國的鑰匙交給彼得，但沒有說要給彼得和他的繼承人。

(3) 聖經只提到接手的事實，但沒有一個地方說這是主教權的授予，接手也不是使徒的專權。提摩太就受眾長老的按立（提前四 14）。

(4) 聖經缺乏設立永久性教階制度的教導。耶穌基督沒有透過任何使徒，直接呼召保羅，並設立他為使徒。

(5) 靈命是隨時變動的狀態，不是一成不變的地位。主教制度的基礎是認同靈命與地位，重視地位超過屬靈資格。主教的宗教權柄無法保證他高超的品格，也無法防止他的腐化，且助長假冒為善。

(二) 長老制（Presbyterian System）

長老制也叫做代議制，在教會治理上最關鍵性的是長老的職位，但所重視的並不是個別的長老職或長老個人，卻是系列的由長老們所組成的會，如小會、中會、大會、總會。整個宗派的行政藉代議的民主制度執行。蘇格蘭教會、長老會、改革宗和一部分的路德宗教會屬於採取長老制的教會。

1. 長老職的起源

舊約時代以色列族中有憑其年長與經驗資歷治理以色列會眾的長老職（出三 16；書七 6；撒上四 3；拉六 7）；新約時代猶太人中也有長老（太十六 21；可八 31；徒四 5）是會堂中的職位。由於第一代的基督教會眾，原來都是猶太教會眾，他們開始照猶太教設立長老職是很自然的事（徒十一 30）。保羅和巴拿巴也為外邦教會設立長老（徒十四 23）；保羅和以弗所教會的眾長老話別（徒廿 17-35）。

2. 長老就是主教

教牧書信固然只將主教（監督）和執事相提並論，如同腓立比書（提前三 1-13；腓一 1）。長老和主教卻是異詞同義。保羅將以弗所教會的長老稱為『主教』（徒廿 17,28）。長老一開始就是基督教會的領袖職位。

3. 職位藉選舉而產生

跟從耶穌的會眾聚在一起的時候，對職位出缺的問題是用選舉來解決的。猶大賣主而自殺，他們就選舉約瑟和馬提亞，然後禱告抽籤決定由馬提亞遞補猶大。耶路撒冷教會也用選舉的方式選出七名助手出來協助使徒（徒六 1-6）。長老的職位可見也是由選舉產生的。

然而，選舉不代表人的選擇。他們所作的決定是禱告尋求神旨意的結果。選擇人選的是主本身，他們只以選舉的外在行動來證實主已經作的事。保羅就說以弗所的長老是聖靈所立的（徒廿 28）。

4. 代議的原則

聖靈對信徒的帶領是個別的，照樣基督治理教會的權柄也是賜給個別信徒的，但是信徒可以把這權柄委託所選出來的長老，以開會討論的方式來行使。

地方教會的行政由小會（session）執行。小會由會眾所選出來的一位牧師（教導長老）和幾位平信徒行政長老來組成，受會眾的委託料理大小事務，推動教務。同一地區的眾教會受中會（presbytery）的治理。中會由各教會所選出一位代議長老和各教會的牧師所組成。中會上面的大會（synod）或總會（General Assembly）乃各教會所派的代議長老和牧師所組成。這幾級的議會中最具實權的是中會。

從這代議制度可以看出，設計的目的在於使教牧人員和平信徒分享權柄。教導長老或牧師是受專業訓練且受按立的教牧人員，代議長老是

平信徒，但各級議會中兩者的權利義務完全相等。

5. 支持長老制的理由

(1) 猶太教的會堂由一群長老治理，初代基督徒剛信主時也在會堂裡聚會。所以基督徒獨立組織教會時也採用相同的模式設立一批長老。今天長老會由長老們集體領導的模式，完全符合初代教會的組織。

(2) 長老制保持基督對教會統治權的信仰。基督的旨意和祂的話語是教會決議時的終極準繩。

(3) 長老制維護會眾對教務的參與權。平信徒有權利和機會表達個人意見。

(4) 長老制代表個別的信徒在教會裡的團結。

(5) 長老制的集體領導，避免個人（如獨裁的主教）獨裁的危險。教會的權柄由一群長老掌握。

6. 反對長老制的理由

(1) 長老制沒有擺脫掉於經無據的教會階級觀，仍然是上級管下級的系統。長老享受一般所沒有的權柄，有違平信徒皆祭司的改教信仰。

(2) 雖然意圖使個別信徒的權柄反映出來，理論上代表他們意見的長老會議，實際上常常篡奪他們的權柄。

(三) 會眾制（Congregational System）

會眾制在教會體制的理念上與主教制構成正面的對立，各代表一個極端。會眾制實行直接民主，主教制採取中央集權；在教會權柄的行使上會眾制是從下到上，主教制是從上到下；在教會組織方面會眾制單純明瞭，主教制疊床架屋，繁複瑣碎；在心態上會眾制傾向於內在信仰態度的保持，主教制注重教會有形組織、教牧穿著和建築上外在的細節。從英國教會史的角度來看，會眾制是一部分的清教徒（Puritans）所提出要祛除『教宗制的渣滓』（Dreg of the Papistry）的對案，乃對英國

國天主教制的反彈。會眾制的創始者是公理會（Congregationist），最有力的推動者是浸信會（Baptist）。

1. 直接民主制度

與長老制的間接民主比較，會眾制的直接民主，主張地方教會每一會眾對教會所作任何決定有直接的發言權，而不只是用選票表達他的意見。權柄屬於個別的會友，由個人擁有並行使，不是特定的個人（主教）或代表性團體（長老會）所專有的。

直接民主的行使只在地方教會的層次可行，在更高層次的組織裡，會眾制也得採取代表制，但是聯合各教會的組織只是聯誼性的，不像長老制的中會或總會所作的決議有強制性，會眾制的聯合會（Association）或聯會（Convention）的議決案對會員教會只具建議性，缺乏束縛力。

2. 自主性

個別的教會是完全獨立而自治的。各教會的獨立性可從新約聖經看出端倪。設立教會的使徒給予教會必要的帶領、勸導與糾正，但這僅止於忠告與建議的性質，不是權威式的命令。接受與否全在乎教會獨立的決定。

教會的自主性意味個別的教會完全自治，自行選舉牧師、決定預算，買賣教產而不向更高的權威機構或個人負責。教會可自願加入合作性的組織，以表示合一的精神，進入超過個別教會範圍的團契，群策群力集中人力和財力，更有效的推動各種聖工，尤其是國外宣教的工作。

有時教會自願限制它的自主性，如接受貸款或補助時必然有必須遵守的附帶條件。

3. 平信徒的祭司職分

會眾制最能表現平信徒祭司職分的改教思想，主張個別的信徒直接

受聖靈的帶領，直接向神負責。在教會中直接盡做教會肢體的義務，不需要主教或長老會越俎代庖，因為基督已成就了贖罪，除了基督之外神與人之間已不需要任何代人向神發言的中保。

4. 教會職位乃為服事

不同於主教制與長老制的管轄或治理的觀念，會眾制的教會所選出來的執事（deacon）只是向會眾負責、服事（diakoneo）會眾的職位。

5. 單一的教牧職

主教制有教階，長老制區分教導長老與行政長老，會眾制認為牧師、主教和長老是同一人身上不同的職責（徒廿 17,28），故只設立牧師一職。

6. 支持會眾制的理由

(1) 初代教會以直接民主選出各種職位人選（徒六 3）。使徒在各教會設立長老（徒十四 23），實情可能是使徒按立教會所選舉出來的人。

(2) 耶穌反對特權階級，主張領袖是服事別人的人（路廿二 25-27），看信徒都是平等的（太廿三 8），符合會眾制的民主精神。

(3) 耶穌和保羅都認為教會整體才是權柄所在，如執行懲戒不是某個人能決定，乃教會整體的行動（太十八 15-17；林前五 4,5）。

7. 反對會眾制的理由

(1) 未能承認初代教會中明顯的特別權柄的行使（徒十四 23）。甚至非使徒的提多也擁有設立長老的權柄。保羅命令哥林多教會開除犯亂倫罪的人（林前五 1-5）。

(2) 未能注意初創的小教會和充分發展後的大教會之間，組織上簡繁的不同需要，也未能認識歷史發展的過程中教會適應環境的必要性。

(四) 無組織派

在教會史上出現反對任何有形教會組織的團體，如貴格會

(Friends)、普利茅斯弟兄會和日本的無教會主義者。創始時期的貴格會強調聖靈對個別信徒的直接帶領，稱之為『內在之光』(inner light)。他們不重視會籍和聖禮，舉行完全自動自發，隨從聖靈帶領的『安靜的聚會』(Quiet Meeting)。開會不投票，憑聖靈之帶領的共識議決。普利茅斯弟兄會在開創時幾乎把教會有形的因素祛除掉，主張只有重生得救的人構成無形的真教會；信徒彼此都是弟兄姊妹，所以不需要教牧階級，反對稱呼任何人為『牧師』。無教會主義是徹底的精意主義，沒有任何有形組織，沒有聖禮，沒有禮拜堂，只聚集在信徒家中查考聖經。

貴格會在歷史發展中向現實低頭，如今絕大多數的貴格會在組織上與一般會眾派的教會完全無殊，但個別的教會實質上因牧師的信仰與傾向而呈現主教制或長老制的特徵。普利茅斯弟兄會所理想，聖靈對個別信徒直接的帶領，和不可視教會在地上的真信徒中的實現，是一廂情願地好高騖遠。一來信徒的言行不代表他內在屬靈生命，二來靈命是隨時變動的狀態，不是地位，自認世上唯一真教會是孤芳自賞。他們在中國的屬靈子孫，有的團體雖有無組織的外貌，實質上已墮為英雄崇拜，尊崇領袖的意見超過對神的話語，成為比天主教還要獨裁的專制教會。也有的團體固步自封，其領袖只相信聖靈對自己的帶領，罔顧聖靈對其他弟兄姊妹的感動而一意孤行，以致教會日暮途窮。

(五) 教會體制平議

1. 認定合乎經訓之體制的困難

聖經中沒有該如何組織教會的明訓，不像因信稱義教義的清楚確定，至於有關描寫教會組織方面，根本缺乏統一的模式，既有民主又有獨裁，不一而足。

2. 教會體制可適應環境

無論教會採取那一體制，都與信徒的得救無關，所以這只是次要的教義，可以隨實際的需要而修改。鄉下教會只有一個會眾，牧師可以兼主教，但都市中若有幾十個會眾，就有必要分別代表全教會的主教和牧養單一會眾的牧師，拓荒時期的教會和已具相當規模的教會（有的甚至有幾十萬名會友）不可能以相同的組織模式推動會務。

3. 教會體制不是絕對的

主教制的主教能以相當民主的方式尊重下屬的意見和個別教會的意願，以獨裁之名行民主之實；會眾制或無組織派的牧師或領袖也能以民主或聖靈帶領之名，行獨裁專制之實。不可用體制論斷教會的優劣。

4. 充分反映『民意』

主教制較適合於政治上採取君王專制統治的時代與地區，以民主制度風行的現代而言，間接民主的長老制和直接民主的會眾制，較容易被接納。直接民主適合於個別教會求得會友在聖靈帶領之下表達出來的『公意』，間接民主適合於把教會聯合起來的組織，實際的運作。不管採取什麼制度，緊要的是必須能充分反映個別信徒在聖靈帶領之下，順服神旨意的意見。

討論題目

1. 檢討長老制的優缺點。
2. 檢討會眾制的優缺點。
3. 有沒有最理想的教會制度？

第四十五課 教會的典禮

天主教和希臘正教在將近兩千年的歷史中發展出七聖禮 (sacrament)；洗禮 (Baptism)、堅振禮 (Confirmation)、聖餐禮 (Holy Communion)、婚禮 (Holy Matrimony)、告解禮 (Penance)、授職禮 (Ordination)、和臨終膏油禮 (Ultimate Unction)，但其中耶穌親自吩咐且示範出來，以作救贖福音真道之標記的，只有洗禮和聖餐禮 (正確稱呼是主餐禮) 兩項。

一·洗禮

洗禮的意義，施洗的對象和施洗的方式，在基督教界 (廣義的) 缺乏共識。

(一)洗禮的意義

1. 洗禮乃救恩之管道觀

洗禮帶來救恩，造成生命的改變，使死在罪裡的靈魂活過來而重生得救。天主教的立場最極端，主張洗禮的施行本身帶來恩典 (*ex opere operato*)，不需要其他的條件。信義宗也相信洗禮除去罪，使人重生，但它同時有產生信心和加強信心的作用，所以受洗者的信心是洗禮生效的必要條件。

信義宗認為宣講神的道和施行洗禮有相關之處。講道透過耳朵感動人心生起信心，洗禮透過眼睛感動人心生起信心。信義宗也主張洗禮是神本身的作為，不是受洗的人獻給神的作為。也不是施洗者把恩典施予受洗者，卻是聖靈親自把受洗者納入教會裡。

此派叫做聖禮派 (Sacramentalists)，依據羅馬書六章 1 到 11 節主張，洗禮不但象徵受洗者與基督在祂死的形狀上和復活的形狀上聯合，乃實際上藉洗禮與主合而為一。他不但客觀的與主合一，洗禮也在他身上產生主觀的效果，而且持續一輩子，成為他靈感和鼓舞的源頭。

2. 洗禮乃立約之印記觀

洗禮乃神恩典的印記，不是洗禮的儀式本身成為恩典臨到人身上的管道。這代表改革宗和長老會的信仰立場。比利時信條 (Belgic Confession) 說聖禮是內在不可視之事可視的記號和印記，神透過它在信徒裡面行聖靈的大能。具體而言，神用著聖禮在祂與人類所立的約上蓋印記。如同舊約的割禮保證神與以色列之約，在新約時代洗禮保證祂和基督徒之約。約是神之恩典的應許，乃稱義得救的基礎與來源，而洗禮是信心的作為，信徒藉洗禮被納入約裡，體驗約裡的福氣。可見洗禮不但是入約之禮，也是救恩的記號。對成人的受洗者而言，受洗的福氣是絕對的，但受嬰孩洗者必須繼續忠於洗禮之誓約到成人才能蒙受福氣。

3. 洗禮乃救恩的象徵觀

洗禮是信徒內心的改變外在的象徵，是個人對基督之信仰的公開宣認。它是入教禮，信徒受洗歸入基督的名下。這洗禮觀代表浸信會的立場。

洗禮是基督所實踐並吩咐的 (太三 13-15；廿八 19-20)。既然是基督所制定的 (*ordained*)，就該稱為『典禮』 (*ordinance*)，不應稱為『聖禮』 (*sacrament*)。歷代的基督徒繼續受洗，不是因為洗禮造成任何屬靈的改變，只因此禮是基督所制定與吩咐，而且它代表對基督之信仰的宣認，包括對自己的和對別人的。

一個人並不因受洗而重生，相反的，洗禮的先決條件是信心以及透

過信心領受的救恩。洗禮見證一個人已經得救，使他取得個別教會的會籍。

(二)施洗的對象

關於這問題，成人做施洗的對象是毫無疑問的，不是討論的題目，癥結所在是到底應不應該給嬰孩施洗。持贊成見解的有天主教、希臘正教、聖公會、信義會、長老會、公理會等教會，獨排眾議堅決反對嬰洗的是浸信會。

1.天主教的嬰洗觀

只有受洗的嬰孩才能上天堂（所以難產而無法雙全時只救嬰兒不救母親），因為洗禮洗掉嬰孩的原罪。沒有受洗的嬰孩雖不必受地獄之苦，但只能去『嬰孩前廳』（*limbus infantium*）。

2.信義會的嬰洗觀

信義會知道嬰洗和因信稱義之間的矛盾，但他們基於以下的理由施行嬰洗：(1)嬰孩可能擁有無意識的信心。耶穌的教導暗示嬰孩也可能有信心（太十八 6；可十 14），施洗約翰從母腹裏就被聖靈充滿（路一 15）。

(2)嬰孩受洗一定以父母的信心為前提。父母的信心可以代替嬰孩的。有的神學家甚至主張教會的信心可以代替嬰孩的信心（*Pieper, Christian Dogmatics, vol.3, p.278*）。

(3)基督的教會從第二世紀起就一直施行嬰洗直到現在。

(4)既然聖經中沒有交待神如何對待未受洗的嬰兒和小孩，基督徒父母趁早讓自己的骨肉受洗比較安全。

3.長老會的嬰洗觀

信徒的子女應該受洗，有以下的理由：

(1)神與亞伯拉罕所立的約把他的子孫包括在內（創十七 7；申廿九

10-13），所以神與基督徒所立的新約也把他的子孫包括在內（徒二 39）。

(2)舊約時代受割禮是守約的記號，新約時代守約的記號是受洗禮。如今洗禮取代割禮（西二 11,12），而舊約時代連嬰孩也受割禮，所以新約時代的嬰孩要受洗禮。

(3)洗禮是與神立約的印記。預定論者相信凡預定得救的嬰孩，都在受洗時蒙恩，沒有預定得救的嬰孩則受洗也枉然。洗禮有救贖的能力（彼前三 19；徒二 38）。

(4)有的神學家主張洗禮要發生效力，真正關鍵性的不是嬰孩主觀的認識而是受洗的客觀事實（*Charles Hodge, Systematic Theology, pp.533-34*）。

4.浸信會的嬰洗觀

由於洗禮是內在屬靈實際（*spiritual reality*）外在的象徵，受洗者的因信重生得救便成為必要的前提。申請領洗的應該事先表現出可信的證據，證實自己已經重生。雖然教會或施禮者沒有資格斷定當事人是否真正得救，但至少要確定受洗者明白自己受洗行動的意義。如此一來已達分別是非年齡的孩子也可以受洗，但嬰孩是絕對沒有資格的。以下是浸信會反對嬰孩洗禮的理由：

(1)耶穌和使徒教導信徒的洗禮（*believer's baptism*）

浸信會不主張成人的洗禮，卻主張信徒的洗禮。耶穌只吩咐對信徒施予洗禮（太廿八 19），彼得也是如此（徒二 37-41）。使徒行傳所呈現的是信而受洗的模式（徒八 12；十六 31-33；十八 8；十九 1-7）。

(2)用以支持新約中嬰洗的經文不是明訓

從這些經文引出來的是缺乏確定性的一般論。如從腓立比的禁卒『和屬乎他的人立時都受了洗』（徒十六 33），推論屬乎他的人自然包括嬰孩在內。禁卒的家中當然有嬰孩存在的可能性，但同樣的也有他

的妻子不孕或嬰孩也長成小孩的可能性，所以這事例不足為據。其他類似的經文都同樣缺乏說服力（徒二 39；十一 14；十六 15；十八 8）。

(3) 為維護不可視教會符合可視教會的理想必須反對嬰洗

在國教制度裡，生下來的嬰孩受洗時，他不但成為教會的會員，同時取得公民權，因為政教合一。在這情況之下，要維持重生會友制（使無形教會和有形教會相符合）是緣木求魚，因為水洗沒有改變生命的力量。

(4) 聖禮主義是基督教的墮落

以為受洗可洗掉罪（徒二 38）的聖禮觀念是誤解經文（其實『悔改』是『罪得赦』的原因，不是『受洗』）的通俗宗教思想，與道教的『作法』或巫毒教的『咒術』觀念沒有什麼兩樣，乃羅馬帝國基督教國教化後，大量心不甘，情不願而被迫入教的異教徒帶進基督教裡的異教思想污染教會的必然結果。

(三) 洗禮的方式

從語言本身（*baptizo*, “dip”），新約中的現象（約三 23；徒八 38-39a）、教會歷史（到第三世紀才有第一個受澆水禮的人出現，即 Novatian）或現代希臘正統教會的禮俗（他們給嬰孩施浸）看來，新約聖經中洗禮的方式是『浸入水中』，乃毫無疑問的。今天在教會中盛行的有兩種方式：點水禮（*sprinkling*）和浸禮（*immersion*）。

1. 點水禮

天主教、信義會、改革宗、長老會、聖公會、衛理公會、聖教會、貴格會、門諾會等教會都用點水的方式施禮，甚至第一代的浸信會也用點水禮（浸信會信仰所強調的是信而受洗）。採取點水禮的理由如下：

(1) 洗禮主要以水象徵潔淨，罪的洗潔，所以點水、澆水或浸入水中都沒有分別（來九 10，*baptizo* 譯為『洗濯』）。洗禮的方式與一個人

的得救完全無關。

(2) 在新約中的洗禮不可能每一次都用浸禮。施洗約翰可能為『全猶太和耶路撒冷的人』（可一 5）施浸嗎？也有其他從環境看來不太可能的例子（徒九 18；十 44-48；十六 33）。

2. 浸禮

希臘正教和浸信會是最主要以浸入水中的方式施洗的教會。浸信會用浸禮的理由如下：

(1) 為徹底效法基督

既然耶穌的時代洗禮只有浸入水中的方式，基督的門徒應該效法祂受浸。

(2) 只有浸禮能象徵與基督同死同復活

（羅六 3-8；西二 12）

二 · 聖餐禮

聖餐禮是另一種基督親自設立的教會典禮，洗禮只在入教時舉行一次，聖餐禮卻定期重複舉行以紀念基督的死。聖餐使教會團結，因為大家共同承認：聖餐是基督所親自設立；聖餐代表基督的死；守聖餐有益處；只有基督徒可以領受聖餐；聖餐由教會施行；聖餐是合一的記號；聖餐重複施行；聖餐也使教會分裂，因為對基督是否臨在於聖餐，以何種方式臨在，聖餐對領受者產生什麼效果，誰有資格主持，誰有資格領受，該用的質料（葡萄酒或葡萄汁，有酵餅或無酵餅）以及多久守一次的見解上，缺乏共識。

(一) 天主教的聖餐觀

天特大公會議（Council of Trent, 1545-63）所確定的是正式教義叫做『化質說』（*Transubstantiation*）。

1. 餅與酒的質變

聖職人員所預備的葡萄酒和無酵餅（希臘正教至今堅持用主教親手烤製的有酵餅），經過司鐸（priest）的祝聖而發生形而上的質變，成為基督真正的血與肉，所以基督實在臨在（real presence）於酒與餅裡。然而，所改變的是『本質』（substance），不是『偶性』（accidence，如色、香、味、形、化學成分等）。基督的血與肉的本質既臨在於酒裡，也臨在於餅裡，所以領受『聖體』（餅）的天主教徒，雖然所吃的餅味道還是餅，所領受的實質上是基督生理的血與肉。

2. 獻基督為祭

聖餐時基督再一次為信徒把自己獻給神為祭牲。這獻祭的意義和基督釘死十字架上的意義完全相同，即滿足神公義要求的挽回祭。領受這被獻為祭的聖體，所犯不至於死的罪（venial sins）得以贖去，但若身帶至於死的罪（mortal sins）而領受聖體，就褻瀆聖餐，所以事先必須行告解禮而蒙宣赦（absolution）。

3. 祭司司祭主義（Sacerdotalism）

舉行聖餐禮時必須由正式受職的祭司（司鐸）祝聖餅與酒，不然餅和酒仍是舊態依然，不會有任何改變，所守的聖餐便無效。祭司的在場是最關鍵性的因素。

4. 只給餅不給酒

天主教傳統上只將聖體給信徒，酒則由祭司負責代表信徒喝完，其理由如下：

(1) 怕酒杯傳遞的過程中酒溢出來而犯褻瀆罪。

(2) 肉裡含有血。餅的每一部分裡都有基督的肉和血，含有基督全部的靈魂和神性，所以不必另外領杯。

(二) 信義會的聖餐觀

信義會的信仰可以稱為『合質說』（Consubstantiation）。

1. 基督的肉與血真實臨在於餅與酒裡

守主餐時不是由祭司祝聖，卻由正式按立的牧師宣告基督的話：『你們拿著吃，這是我的身體』（太廿六 26）。這時餅與酒的本質並未改變成基督的肉與血，但餅與酒經過領受者用口吃喝，基督真正的肉與血便和兩物共在（in, with and under），所以基督真實臨在於聖餐裡，信徒所領受的的確是基督的真肉真血（太廿六 26；約六 53-56）。祂的肉與血和餅與酒的關係如同鐵燒熱通紅時，火（肉與血）在鐵（餅與酒）裡，鐵也在火裡。基督真實的臨在不是祭司祝聖的結果，是由於基督本身權能的作為。

2. 神話語是關鍵

領受聖餐的益處在於罪蒙赦免，信心得堅固，但這果效是以信心領受牧師所宣讀出來的神的話而發生。

3. 餅與酒同領

路德和他的跟從者是第一批同領餅與酒的更正教徒（Protestants）。從此餅酒同領成為更正教中天經地義的事。

(三) 改革宗的聖餐觀

改革宗中慈運理（Zwingli）派和加爾文（Calvin）派的見解不相同。慈運理派的看法被稱為紀念說。

1. 紀念說

慈運理認為透過物質領受屬靈恩賜是不可能的，所以主張基督在聖餐裡的真實臨在是不可能的，主餐的目的在於提醒信徒紀念基督的死和祂為信徒贖罪的事實。他這『紀念說』（commemoration）被重洗派和

浸信會徹底強調，發展出拒絕任何形態的基督真實臨在的主餐觀。

浸信會主張基督已經以屬靈形態到處臨在，所以不需要特別臨在於主餐的餅和杯裡。主餐的價值在於表現基督贖罪的信息，而主餐不過是許多表現信息的方法之一，因此守聖餐的果效和聽講道的果效完全相同——都是信息的宣講。主餐與講道唯一的分別是用實物教材宣講信息，面對兩種信息的宣講，信徒用信心領受才有益處。守聖餐者的信心能把基督帶到主餐來（不是主餐把基督帶來）。

2. 屬靈同在說

雖然慈運理是改革宗的創始人，第二代的領袖加爾文的聖餐觀屬靈同在說，已成為後代改革宗與長老會最代表性的聖餐觀。

加爾文對聖餐的信仰，受他的改教前輩布賽珥（Martin Bucer (Butzer), 1491-1551）決定性的影響。為謀求消除馬丁路德與慈運理對聖餐之歧見的馬爾堡會議（Marburg Colloquy, 1529）不歡而散之後，參加會談十位神學家之一的布賽珥一面同意慈運理那『不可能透過物質領受屬靈恩賜』的主張，一面同意路德那『照經訓主在聖餐裡把祂真正的人性交通下來（因基督的神性和人性有屬性的交流（*communicatio idiomatum*），使祂的人性取得超越時空的特性）』的意見，提出聖餐時神的恩賜（基督的人性）在難以分解之結合的情況之下，『與餅與酒一起（with）』給下來的主張。意思是說，隨同餅酒進入領受者身體裏，神的恩賜進入用信心領受餅酒的信徒靈魂裡。這是所謂『領受說』（Receptionism），成為加爾文屬靈同在說的基礎。以下是屬靈同在說的要點：

(1) 基督在聖餐中的臨在是屬靈的，而且是動態的，但祂的臨在不是在物質（餅酒）裏面的，這如同『太陽在高空，但陽光與地上物同在』。聖靈的光將基督之肉與血所要向領受者交通的，傳達給他（Calvin,

Institutes of the Christian Religion, IV. 17.22.）。基督只藉聖靈與信徒同在，真正吃基督之肉的想法是荒謬的。

(2) 用信心領受聖餐的，受基督屬靈的餵養。聖靈帶他進入與基督個人更親密的關係。畢竟，基督是教會的頭，聖餐使肢體與頭保持密切的關係，發揮生命力。

(3) 聖餐的餅與杯不能與所象徵的事項分開。所象徵的是：基督的死、基督之死的價值、信徒之與基督同釘十字架以及信徒彼此的團契與合一。

(4) 餅與杯代表的肉與血，同時也是基督對信徒之愛的印記，保證新約一切應許的兌現，和福音豐盛恩典的賜下。反過來，餅與杯也是信徒對基督之信仰的印記，保證效忠他的主，他的王。

(5) 在曠野中從磐石湧出來的水對以色列人所象徵的，相同於主餐與杯對基督徒所象徵的（*Ibid.*, IV. 17.1&5）。藉著重複領受主餐，信徒實際重新繼續領受基督的活力。

(6) 領受主餐的益處不是自動發生的，其果效在乎領受者之信心的『領受性』（*receptability*）。

(四) 平衡的聖餐觀

現在就大家缺乏共識的題目，嘗試提出一些建議，以求平衡。

1. 基督真實臨在於聖餐的問題

贊成基督實在的血肉臨在於聖餐的看法，對經文的解釋犯極端字面主義的毛病。說『這是我的身體』（太廿六 26）和說『我是真的葡萄樹』（約十五 1）同樣是隱喻（*metaphor*），意思是『這象徵我的身體』。若將最後晚餐時耶穌所擘的餅說是祂自己的肉，就豈不是如慈運理所指出，基督的肉體豈能同時存在於兩個地方？這是違反基督自我限制的道成肉身信仰。其次，基督的肉體臨在於以後每一次主餐的看法無法合理

解釋『肉』和『餅』如何同在（同質說）和『血』如何不帶『血質』同在於酒裡（化質說）的問題。天主教以形而上的解釋分開本質和偶性，只不過是亞里斯多德哲學的思考模式『法式』（form）和『質料』（matter）的套用而已，只會對囫圇吞下亞里斯多德哲學的人具有說服力。

加爾文的屬靈同在說頗具吸引力，但它並沒有經文依據。導致此說出現的原因有二：其一，加爾文想改變傳統化質說的聖餐觀，但傾向於保留與經訓沒有明顯抵觸的部分；其二，加爾文顯然在守聖餐時感受過基督神秘的同在感，所以用教義支持他的宗教體驗。

平心而論，在聖經中有關聖餐方面，耶穌的明訓是『為的是紀念我』（路廿二 19；林前十一 24,25），保羅的明訓是『吃這餅，喝這杯是表明（原文 *katangelo* 意即「宣揚」）主的死』（林前十一 26），所以主餐有紀念基督的死和宣揚祂的死的意義。這不意謂極端而枯燥的記念說是對的（有的人為反對真實臨在，以致主張主餐中主的『真實不臨在』（real absence）的教義）。基督既然應許始終與門徒同在（太廿八 20），守聖餐時基督當然與信徒同在。這時就是信徒一面紀念與宣揚祂，一面與祂交通的機會。信徒在聖餐中遇見主，有機會進入與祂更親密的關係。聖靈使信徒更受基督吸引，更深一層的認識祂，更加愛祂。

2. 聖餐之效果的問題

要聖餐發生效果的先決條件是正確把握聖餐的意義，用信心回應，不然反而惹禍上身（林前十一 27-31）。聖餐並不是聖禮派所認為，聖禮的舉行本身就自動產生同樣效果的。守禮者必須知道主的死象徵祂犧牲自己，向父神獻自己為挽回祭，也象徵信徒與基督的認同與倚靠，對主再臨的期待與信徒在教會裡的合一並互愛，才能達到預期的效果。

另一個條件是徹底省察還有沒有未對付清楚之罪，求主潔淨（林前

十一 27,28）。

3. 聖餐禮主持者的問題

第一次的主餐是主耶穌親自主持，在使徒行傳有關擘餅的記載裡則缺乏關於主持者的資訊。既然聖經中沒有明文規定，就不應該主張只有正式按立的司鐸才有資格主持。合理的作法是由各該教會團體的代表人物，通常是牧師，來主持。

4. 領受聖餐資格的問題

這也缺乏聖經明文規定，但起碼他必須是基督徒：必須有與耶穌基督最起碼的個人關係。自然，他必須有能力知道他在作什麼，即領受聖餐是出於自願。這表示如同洗禮，受禮者必須達到分別善惡的年齡（age of discretion）。再來，他必須受過洗，因為如果他重視聖餐以致有領受的意願，那麼他也必須重視另一個聖禮。畢竟，出生（洗禮）是先於吃喝（聖餐）的。受洗後犯罪而未對付清楚的，不應守聖餐，因為會吃喝自己的罪（林前十一 27-29）。至於該不該領受某一次的聖餐，則應由個別的信徒自己決定。領受者也必須知道他行動的意思。主持聖餐的人，必須在舉行聖餐時清楚說明聖餐的含義。

5. 使用材料的問題

時下聖餐所用的材料五花八門：有的堅持用整塊無酵餅，有的堅持有酵餅（希臘正教）；有的用事先切割的餅，有的當場擘；有的堅持用一個大杯，有的用個別的一盤小杯，有的用葡萄酒，有的用滲水的葡萄酒，有的用葡萄汁。注重重建第一次最後晚餐寫實狀況的，就堅持用一整塊無酵餅和一大杯葡萄酒，注重聖餐所象徵之意義的則不然，在材料使用上有較大通融性。注重象徵的意義似乎更可取。

6. 守聖餐的頻度

每週舉行，容易例行公事化，使守聖餐者逐漸失去起初活生生的，

主的同在感。每季或每半年一次，則減少信徒藉聖餐接觸主的機會。每月一次似乎是最恰當的。

討論題目

- 1.從不同的見解討論洗禮的意義。
- 2.教會該不該舉行嬰孩洗禮？為什麼？
- 3.什麼是合乎聖經的聖餐觀？

第四十六課 教會的合一

教會在地上有傳福音、敬拜上帝、造就信徒以及服務社會的多重使命。教會憑著與三一真神的關係而存在。基督與教會同在，透過教會在天上推行祂的事工，實踐天父的旨意。為達成這任務，教會仰賴聖靈所賜的力量和祂的帶領。

教會的合一是聖經的教訓：天父與聖子的合一是信徒與神的合一以及彼此之合一的典範（約十七 20-26）；聖靈把合一的心賜給信徒（弗四 3）；教會是由許多肢體構成以基督為頭的一個身體（林前十二 12,13）。

神是獨一無二的神，只創造一種人類，舊約時代只揀選一個民族以色列，新約時代以後祂也只有一種屬於祂的子民新以色列，猶太信徒和外邦信徒已經共同組成唯一的基督的身體——教會了（弗二 11-22）。教會是獨一而合一的。

然而，遺憾的是教會雖然發源於天上，卻成形於地上，由不完美的人所組成，所以在教會合一方面實際的表現，顯得心有餘而力不足。在第十一世紀教會分裂成東方的希臘正統教會（Greek Orthodox）和西方的羅馬公教會（Roman Catholic），到第十六世紀從羅馬公教會（天主教）中因改教（Reformation）而分裂出更正教（Protestant Churches，就是狹義的『基督教』）各教會，從此形成三教鼎立的局面。各教派裡更是宗派林立，而宗派特性互相的差距頗大。今天有形的教會並不合一，各宗派各自為政。

針對教會的不一，有心人很早就表現出教會再合一的努力，其中有

發動第一次十字軍（1095-1099）的教皇烏耳班第二（Urban II）和末代東羅馬皇帝康斯坦丁諾（Konstantinos）為東正教和羅馬公教的合一貢獻心力。改教後加爾文曾經在寫給克藍麥（Thomas Cranmer）主教的信函中表示，願意尋求廣義的基督教神學家在神學思想上的合一。信義宗和改革宗、安立甘教會和信義宗，改革宗和東正教以及安立甘教會和蘇格蘭教會之間，也都有過合一的努力。到十九世紀為止，能幹而著名的教會領袖誠懇尋求合一基礎的提議、會議、通訊和談判，是不勝枚舉的，但除了宗派與宗派之間互相承認之外，所有的努力都是徒勞的。

第二十世紀初發生了教會合一運動的轉機。1910年在蘇格蘭愛丁堡（Edinburgh）召開了規模空前的世界宣教會議，出席人員達1,355人，代表46個英國差會，60個美國與加拿大差會，41個歐洲大陸差會和12個澳洲差會，宣教區的教會也派17位代表參加。在這頗具代表性的宣教會議中，宣教區教會的代表提出有關五花八門的宗派的存在以及宗派之必要性的質疑。會中對此質疑所作的反省，觸發了普世教會合一運動（Ecumenical Movement）的火苗，雖然遭遇兩次世界大戰的阻礙，終於在1948年由來自44個國家，147個宗派所派代表與後補代表589名所出席的阿姆斯特丹（Amsterdam）會議，正式成立『普世教會協進會』（World Council of Churches），如今成員教會包括大部分更正教和東正教的各宗派（天主教、美南浸信會和福音派各宗派未加入），可以說代表普遍存在於現代教會合一強烈的意願。

然而，還有那麼多教會拒絕參加普世教會協進會，表示固然大家都同意教會合一是好的，但對合一性質的見解卻因人而異。

一·教會合一的形態

（一）屬靈的合一

強調基督徒既然都委身於主耶穌基督，都以實際行動服事祂，基督的教會已經是合一的。他們都歸屬於一個不可視的，以基督為元首的教會。到時候這無形的教會必真正聚集在一起，成為看得見的，但直到那個時候，教會的合一表現於不同宗派的基督徒雖然未曾見面，但能彼此接納、互親互愛的事實上。教會的合一不在於有形組織的統一，它本質上是屬靈的，持這見解的基督徒通常都認為信仰教義上的純正和生活見證是加入教會的必要條件。

（二）互相的承認和聯誼

第二種見解是只要現在的各宗派不互相排斥，彼此承認為基督的肢體，互相接納從不同宗派轉籍而來的會友，不同宗派的牧師交換講台，就已經達成教會合一的目的了。這種合一牽涉不同宗派互相承認受按立之牧職的有效性，必要時合作舉辦宗派的事工，如舉行聯合佈道大會，推動『反賄選運動』等。這種合一也可表現於不同國家的不同宗派個別教會之間聯誼性的來往，如結為姊妹教會即此類合一形態之一。

（三）組織上的合一

第三種見解是教會的合一意味成立聯合的組織，將教會團體或個人收編為會員單位。對照組織上合一的性質與程度的看法，可以再細分為以下幾種：

1. 由不同宗派的個人組成的社團（Association）

如成立於1975年的倫敦宣教會（London Missionary Society）是由安立甘教會、蘇格蘭教會、衛理公會和公理會的會友以私人身分加入

的，主要的目的在於群策群力，善盡宣教的責任。基督教青年會（ Y. M. C. A. ），基督教女青年會（ Y. W. C. A. ）和國際基甸會是屬於這一類的合一團體。

2. 由不同宗派正式派代表組成的聯合組織

如世界主日學協會（ World's Sunday School Association ），台中私立東海大學董事會和中華福音神學院董事會都屬於這一類的合一組織。

3. 同一宗派的世界性聯合組織

聖公會、衛理公會、公理會、信義會、浸信會等宗派都擁有這一類世界性同一宗派的合一組織。

4. 同一宗派的合併（ Merger ）

蘇格蘭教會到 1800 年已經分裂成十三個以上採取長老會的宗派，但到 1929 年為止，除三宗派之外都重回蘇格蘭教會的懷抱。美國的信義會和改革宗系統的教會也發生合併的事。台灣也有英國系統的長老會南部大會和加拿大系統的北部大會合併成台灣基督長老教會總會。

5. 不同宗派的聯合（ Federation of Churches ）

在這種層次，加入合一教會的各宗派在教會傳習（ practices ）和體制方面被允許擁有相當大的自主權。普世教會協進會（ W. C. C. ）是以整個宗派為單位正式加入的，裡面有主教制的教會，也有長老制與會眾制的教會。美國的公理會和福音改革教會（ the Evangelical and Reformed Church ）聯合組成基督合一教會（ the United Church of Christ ），美以美會（ Methodist Episcopal Church ）和福音合一弟兄會（ the Evangelical United Brethren ）聯合組成合一循道會（ United Methodist Church ），也都屬於組織上較寬鬆的合一教會。

6. 不同宗派的合併（ Church Union ）

這是最嚴密組織上的合一，在體制和傳習上是統一的。在 1860 年加拿大有 21 個宗派的長老會、公理會和循道會（ Methodist ），而在 1929 年其中除了三個宗派之外他們共同組成統一的加拿大合一教會（ United Church of Canada ）。日本在 1940 年代的教會各宗派除了少數堅持不從者之外，在軍方的壓迫之下共同組成統一的日本基督教教團。南印度的教會從 1960 年代就計劃組成合併各宗派的合一教會，稱之為合一中的基督教會（ the Church of Christ Uniting ），最終的目的是組成天主教、東正教和更正教合一的教會，但我們懷疑事情是否有那麼簡單。

二·不同宗派合併（有形的教會合一）的困難

真正在組織上的教會合一，至今只有小規模局部性的成就。的確除非達成全世界天主教、東正教和更正教各宗派在組織的統一，就不能算真正達成教會有形的合一。但是這是談何容易的事，以下我們提出相關的困難。

（一）文化層面的困難

文化差距會構成教會合一實際的障礙，希臘正統教會的聖職人員一定要留鬍鬚，羅馬公教的聖職人員必須把鬍鬚剃光。雖然這種風俗與信仰完全無關，由於長年的實踐而形成牢固不拔的堅強傳統，所以兩教會任何一方不太可能為組成合一的教會而突然放棄傳統，改採對方的風俗。

兩個教會的合一有第二個實際的困難。希臘教會守聖餐時堅持用主教親手烤的有酵餅，羅馬教會則用無酵餅。這不只是風俗的差異而已，也牽涉餅所象徵的意義：用有酵餅表示領受基督的聖體是分享祂的生命活力。要希臘教會放棄有酵餅的使用，可能比要他們的聖職人員剃鬍鬚

還要困難。

另一實際的困難是兩個教會對聖職獨身的要求寬嚴不一。希臘教會只要求主教守獨身，羅馬教會則要求主教、祭司和助祭都不可以結婚。這項困難沒有前兩項的嚴重，但也不是容易調和的。

(二)教義層面的困難

1. 教會觀的差距

羅馬公教看教會是藉教階制度與聖禮來拯救人的機構，故先有教會才有個別的信徒。更正教看教會是已經蒙恩得救的基督徒所組成敬拜服事神的團契，所以先有基督徒才有教會。

羅馬公教完全認同可視的教會與不可視的教會：受洗禮的人原罪洗掉了，所以一定得救。更正教只承認可視教會裡面有不可視教會的成員：受洗加入教會而有會籍的人不一定是得救的人。

羅馬公教、希臘正教、安立甘教會、衛理公會和北歐的信義會認為教會一定要採取主教制，長老會、改革宗和美國的信義會則主張長老制是最中庸的教會好制度，公理會和浸信會堅持會眾制。經驗告訴我們，教制方面幾乎沒有教會願意妥協，構成宗派合併的一大障礙。

教制的差距也牽涉牧職觀的差距。主教制必然是教牧分級的，長老制和會眾制則沒有教階的存在，雙方的認知差距不可謂不大。

2. 聖禮觀的差距

羅馬教會和希臘教會都有七個聖禮，更正教各宗派都只承認兩個聖禮。對聖餐的見解有化質說、合質說、屬靈同在說、紀念說，互相差距大到無法調和的地步。統一後的教會到底該採取那一種聖餐觀呢？

到底該不該給嬰孩施洗，是贊否兩方面始終相持不下，無法妥協的難題。甚至它牽涉到政教合一或政教分離的問題在裡面。

3. 權威所在的差距

羅馬教會主張教會才是權威所在。聖經固然是信仰與行為的權威，但這權威是教會所賦予的，所以聖經的權威只與教會所賦予權威的傳統一樣高。

更正教在權威所在方面堅決主張只有聖經才是唯一而最高的權威。統一後的教會，到底要以什麼做權威？

4. 信徒會籍認定的差距

自由派的教會認定所有已經受洗而未以言行否認自己是基督徒的人做會友，保守派只接納公開承認基督是他個人的救主，並在生活言行上或多或少看得出聖靈同在之憑據的人做會友。由於『基督徒』的定義，從『基督教的同情者』到『個人委身於復活之基督的重生得救者』之間，可賦予不同層次的含義，會籍的認定必造成不同立場的會員教會之間嚴重的爭執。

5. 認定基督與信徒同在方式的差距

顯然有的教會深信基督藉分階級的聖職人員所祝聖與分配的聖餐與信徒同在；有的教會認為基督藉著在講台上宣揚，聽眾以信心聽受的道（神的話），與信徒同在；更有教會主張基督藉著聖靈內在的見證與信徒同在。高派的教會（high churches，注重聖禮，教堂的擺設裝飾和聖職的穿著）和低派的教會（low churches，注重傳福音，會友個人靈命的追求，不在乎教會外在因素）在這方面缺乏一致的看法。

6. 對已逝世聖徒認知的差距

羅馬公教透過已逝世的聖徒向主基督禱告，其中他們仍然堅持稱呼『上帝的母親』的馬利亞有獨特代禱者地位，以致造成神與人之間有兩位中保的印象。相反的，希臘正統教會在禮拜儀式中慣常為已逝聖徒代禱，連馬利亞也不例外。這麼大的認知差距，如何調和呢？

更正教堅持神是人禱告唯一的對象，羅馬公教卻容許信徒向聖徒禱告，如艾耳弗特（Erfurt）大學的學生馬丁路德在路上遭到雷電交加的時候，俯伏在地說：『聖安娜，請幫助我，我要當修道士』，就是向聖徒禱告，向她許願。這種差距反映基本信仰態度的不同。

三·教會合一平議

(一)教會合一的真義

『他叫我們能承擔這新約的執事，不是憑著字句，乃是憑著精意。因為那字句是叫人死，精意是叫人活』（林後三6），這原則用來解釋教會的合一，顯得很恰當。教會的合一是主耶穌的禱告（約十七 11,20-23），使徒保羅的教導（弗四 1-6），但合一的教會不是指用獨一的教會體制（polity）、獨一的禮拜方式和獨一的聖餐禮（如只給餅不給杯），以嚴密仔細的組織規則在形式上將個別教會統一起來超級教會，因為保羅指出教會的合一所憑的是耶穌的贖罪，聖靈所已經造成的事實（弗二 11-16；林前十二 13）。耶穌和保羅心目中的合一，一定是就不可視的無形教會而言的。教會合一不是有待達成的目標，因為教會老早已經合一，一直合一到現在，將來也必一直合一下去。事實上每一信徒都知道自己是以基督為元首的無形教會的一員，因而同為教會的肢體。所以對廣大基督教世界中未曾謀面的基督徒能產生由衷的愛與親近感，這就是真正的教會合一。即使大家各歸屬於不同宗派或超宗派的教會，全世界的教會仍然同心合一推動福音廣傳普天下的聖工，同為基督作見證，同心敬拜神，合力造就聖徒。

(二)宗派的積極意義

今天的宗派林立，固然給外界不合一的印象，極端的排他派別且以

攻訐別的宗派為能事，組織上的不合一也會分散基督教的財力與人力，個別作本來可以合辦的事工，造成重複與浪費，但是既然神允許教會中產生林林總總的宗派，就必定有祂的美意。

1.有利於傳福音

教會傳福音的對象有各種不同的宗教背景和風俗習慣，屬於不同的社會成分，以不同的思想形態作不同的語言表達，所以宣教工作若統一指揮反而難以周延。各宗派在聖靈的感動帶領之下，個別進行的宣教工作顯得更普遍，更深入各階層。這也形成良性的信仰競賽，在互相觀摩與刺激之下，使傳揚福音的聖工更蓬勃。

2.滿足不同性向之信徒的需求

主教制、長老制與會眾制三類教會都是現存的，可以讓信徒照其性向挑選適合其性質的教會，照適合其氣質的方式敬拜事奉神而可心安理得。

3.彰顯神的智慧

每一宗派都有其獨特的優點，保有神所交託之真理的某一部分。對某一真理的強調，造成對其他宗派的提醒。

神以不同的方式帶領不同的信徒和教會團體，因為神尊重個人的個性，因材施教，彰顯神的智慧。

4.提供學習的機會

宗派的存在使個別的教會認清楚他們並不獨佔所有的真理，由此學習謙卑的功課，也使他們學習彼此尊重，見賢思齊而取人之長，補己之短，做被交託的真理忠實的管家。

5.神悅納不同方式的事奉

每一宗派可比神花園中一朵朵美麗的花，雖然個別的形狀、小大、顏色和香氣不一樣，每一朵卻都是神所心愛的。如果凡是花，就都長得

一模一樣，那多麼單調枯燥啊！教會固然要有一致之處，也得有多樣性（variety in unity）。各宗派教會團體的事奉都是神所悅納的，一個父親的眾兒子可以叫不同的名字，理不同的頭髮，穿不一樣的衣服，吃不一樣的食品，也可以用不相同的方式來孝敬父親。從父親的眼目看來，他們都是孝子。

(三)是否傳福音是判斷的終極基準

無論是由各宗派來執行或聯合性的教會組織來執行，教會最基要任務是傳基督的福音，只要圓滿達成這任務，有形的教會合一團體就值得受肯定。若個別教會在合併成大團體之後，福音的傳揚退步，教會萎縮，這種合一不要也罷。

討論題目

1. 教會有幾種合一的形態？那一種合一合乎真理？
2. 不同宗派的合併有那些困難？
3. 神為什麼允許宗派的存在？

第四十七課 末後必成的事

這一課所要探討的是末事論（Eschatology），顧名思義，是末後之事（last things）的研究，所討論的是有關歷史之結束，即神在地上之工作如何完成的問題，坊間通行的稱呼『末世論』是錯誤的。

一·末事論序論

(一)末事論在神學系統中的地位

有的神學家把末事論當作救贖論的最後一部分（Anthony Hoekema, *The Bible and the Future*, P.297; Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology*, p.36）。奧古斯丁在他有關神國和教會的討論中，將末事論當作教會論的一部分（Augustine, *The City of God*, 20,6-10）。史壯認為末事論是可以和其他主要教義相提並論為獨立教義（A. H. Strong, *Systematic Theology*, pp. 981-1056）。也有主張末事論是綜合其他教義，完成基督教神學的最高教義（Joseph Pohle, *Eschatology*, p.1）。最後，有的神學家特別重視末事論，芬格從末事論的觀點去解釋其餘全部基督教教義（T. N. Finger, *Christian Theology: an Eschatological Approach.*），巴特甚至主張末事論是神學的全部，或者說全部的神學是末事論（Karl Barth, *Epistle to the Romans*, 6th ed., p.314）。到底末事論在基督教神學中佔什麼地位，並沒有一致的看法。

(二)廿世紀末末事論盛行的原因

有人指出科技文明急速的發達所帶來的『未來的衝擊』（future

shock) 促成現代人要能預測未來，預作準備的心態，因此也造成基督教界近年來對耶穌再臨的關心；也有人認為只擁有對未來的盼望，缺乏可誇過去的第三世界的抬頭是基督徒開始關心耶穌再臨的原因之一；更有人舉出共產主義的挑戰使神學家把關心轉移到神學的未來層面上。但以上種種解釋都是相當牽強的，其實真正決定性的原因有兩個：(1)核子大戰的恐懼和環境污染對人類生存所構成毀滅的威脅。彼得後書的預言，『但主的日子要像賊來到一樣，那日天必大有響聲廢去，有形質的都要被烈火銷化，地和其上的物都要燒盡了』（彼後三 10 ），似乎已迫在眉睫，容易引起信徒對主再臨已近的期待感。(2)主後兩千年快到。在教會史上臨近主後一千年時，曾經出現基督將於主後一千年再臨的論調，跟從者甚夥。如今離開主後兩千年已不遠，主後二千年再臨論也已出現，尤其是在『時代主義』（Dispensationalism）的圈子裡是如此。這重論調對一般信徒有吸引力，但大家應該被提醒：主後一千年再臨論沒有兌現。

(三)對末事論不同的態度

1.再臨狂（Eschatomania）

有一部分基督徒過分強調主的再臨。有一位牧師在主日講台講啓示錄，連續不間斷達十九年之久。某一種基督教機構在某一個會計年度中忽然斷絕所有對在臺一些神學院校與訓練機構的財政補助，改將全部財力與人力投入主再臨已近的宣傳上面。1990年伊拉克入侵科威特時，主快再臨的預言甚囂塵上。有人一心一意拿重大的政治新聞，社會新聞和環保新聞來佐證主快再臨，其中關於以色列民族的新聞是最受青睞的。某一基督教報刊上有一幅諷刺畫：有一個傳道人右手拿一份報紙，左手拿一本聖經。上述將末事論當作神學的全部的人，表現同樣的心態。在韓國有三十七個人公開主張自己是再臨的基督。

2.再臨恐懼症（Eschatophobia）

另外一種對末事論的態度是怕談主的再臨。其中有的是對再臨狂拿時事照心血來潮去配對聖經預言而『屢試必爽』的反動。因為深怕被看成再臨狂，有些教授與傳道人乾脆絕口不談再臨。在某些保守派的圈子裡，對再臨細節（如災難前、後或中被提）的見解被當做信仰正統的試金石，以致有人為避嫌或為避免造成不和而不談它。

有一些人不談再臨乃因為所有的聖經證據缺乏明確性（這是一定的，因為啓示錄裡的言語象徵性很高），所以寧可不表明個人見解。

3.割愛

在神學院的系統神學課程中，教授常常因為時間不夠用或時間的分配不平均或不恰當，而把末事論的部分割愛。聖經課程中循序將新約經卷教下去，也常常因時間因素教不到啓示錄。教授也就樂得把它割愛了。

主再臨的道理在過去常常成為教會團體之間和教會團體之內狠毒刻薄的彼此攻訐的場合，但我們不能因此避免接觸或不談它。如今由於時代主義者大談特談其偏頗的再臨觀，以致一般基督徒以為千禧年前再臨派才是唯一合乎真理的看法，我們應該去接觸所有不同的見解，然後再決定個人對主再臨的信仰立場。

二·近代的末事論

(一)自由主義神學的末事論

(Liberal Eschatology)

十九世紀的自由主義神學一面存心保存傳統基督教的價值，卻一面為因應自然科學，達爾文（C. Darwin）的進化論以及聖經批評（考據）學的衝擊，將基督教信仰人本化，祛除耶穌的神性，使他成為帶領別人

和他一起敬拜天父的偉大教師。自由主義神學強調天國的現在性（路十 8,9），看天國本質上只是神所統治，順服祂的人心（路十七 20）。立敕爾（Ritschl）認為天國是倫理價值受尊重，公義伸張的範圍，基督徒的使命在於擴展天國在地上（A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, pp.30ff）。至於耶穌有關他再臨的教訓，照哈納克（A. von Harnack）的看法，當然不可以照字面解釋。所謂耶穌肉體的再臨是包含重要信息的外殼，把外殼去除，我們所找到的核心信息是：耶穌的再臨其實指的是神的公義對世上邪惡的勝利和由此開創的社會進步（Harnack, *What is Christianity?* pp.55-56）。社會繼續的基督教化（包括經濟層面）而不斷進步，示範耶穌再臨的真義。

（二）徹底的末事論

（Thorough-going Eschatology）

對自由派的末事論解釋掉（explain away）那麼多明顯的經文的作風，甚至令一部分基本信仰態度自由的神學家不滿意。魏思（Johannes Weiss, *Jesus Proclamation of the Kingdom of God*）反駁說耶穌沒有把天國看成神在人心中逐漸的倫理掌權，卻強烈期待神用戲劇化的直接干預把未來的神國帶進世界來。

史懷哲（Albert Schweitzer）完成了魏思所開始的工作。他批評自由派所描繪的耶穌是『理性主義所設計，由自由主義賦予生命，由新派（modern）神學給他穿上歷史外衣』的人物（*The Quest of Historical Jesus*, p.369）。他主張耶穌的言論和行動都浸潤於徹底的大劫難式末日的期待感，稱之為『首尾一貫的末事論』（consistent eschatology）。耶穌信息的關鍵是他未來的來臨（future coming），而這不但是他事工的基礎與中心，也是他原來的計劃，不是傳道事業遭受挫折後的隨機應變。他的信息從頭到尾了是首尾一貫的。

耶穌誠懇地相信他一死就發生驚天動地的浩劫，把神的國度帶來，使他同時代的人同蒙福澤。雖然末日沒有照他所期待的到來，他為嘉惠眾人而犧牲的殉道者精神是我們所應該效法的（*ibid.*, p.368-9）。

對聽從他的吩咐，執行他所託付的任務的人，耶穌必將自己向他們啓示（*ibid.*, p.401）。史懷哲自己在非洲藍伯瑞芮（Lamberéné）所從事醫療宣教的工作，顯然是他信念的實踐。

（三）實現的末事論

（Realized Eschatology）

英國的新約學者陶德（C. H. Dodd）所提出的末事論，一面類似史懷哲的，另一面與之針鋒相對。如同史懷哲，他主張對末日的期待是彌漫新約聖經的主題，尤其耶穌的教訓是如此。不像史懷哲的層面是，陶德堅持耶穌信息的內容不是他未來的降臨和未來的國度，因為耶穌已經以他的初臨把上帝的國帶來了。這是標準的『過去派』（preterist）的末事論。

陶德看舊約的『耶和華的日子』（珥二 1,28-32）為『末日』，這末日已在五旬節降臨（徒二 16-21）。耶穌已看見撒但從天上墜落（路十 18），審判已經執行（約三 18,19），信耶穌的人已經有永生（約五 24），可見末日已經發生了（C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, pp.142-49）。

（四）存在主義化的末事論

（Existentialized Eschatology）

布特曼（Rudolf Bultmann）以祛神話（demythologization）的手法對經文作高度象徵化的解釋。新約聖經中很多經文藉著神話（不可能真正發生過的事，如耶穌肉身升天或人因魔鬼附身而致病等）的言語，

表達重要的真理，所以要領悟聖經福音信息的真諦，就必須祛除神話的外殼。經過祛神話的手續而得到的，不僅是『歷史』（*Historie*，所發生個別的事件），而是『歷史的真義』（*Geschichte*，超時間的永恆真理，即存在的本質。）

新約中所預言末後的事，如同所敘述的新約歷史，並不是將來必照字面發生的事，卻是信徒能夠現在去體驗的事。如復活不是基督徒未來的盼望，卻是現在體驗的救恩（羅六 4,5,9-11）。審判也不是未來的，乃現在的事（約十二 31）。永生更是現在的體驗（約三 36；五 24）。『對約翰而言，耶穌的復活，五旬節和耶穌的再臨根本是一回事。信的人已經擁有永生。』（R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p.33.）末事論不在乎真正要發生什麼，倒在乎沒有時間性的、存在性的真理。這代表象徵派的論調。

（五）政治化的末事論

（*Politicized Eschatology*）

莫特曼（Jurgen Moltmann）提出希望神學（*Theology of Hope*）主張末事論就是神學的全部。他在第二次大戰時曾經是英軍的俘虜，又受馬克思主義者布勒克（Ernst Bloch）的影響，在他的神學裡特別強調希望的重要。無神的共產主義描繪美好的前途，給人盼望，有神的基督教卻不提供人們任何盼望。如此看來共產主義沒有神，但有未來，基督教有神，但沒有未來。因此莫特曼呼籲基督徒記起『賜希望的神』（*God of Hope*），開始為個人的、社會的以及政治的問題負起責任（J. Moltmann, "Hope and History", *Theology Today* 25, no. 3 : p.371），末事論的主題是未來，是盼望。基督徒的希望是在歷史中發揮創造力，勇往直前，有行動的希望。基督徒不應該只是未來事件（末事）的解釋者，而應該是『未來』的建築工人。他們不應該被動地等待未來的來臨，因

為未來的面貌有待基督徒努力去塑造。固然，歷史目的的達成基本上是神的工作，若要成全未來的盼望，基督徒就必須有所參與，採取實際的行動。希望神學不問為什麼神對世上的罪惡不採取行動，卻自己採取行動消滅罪惡。如此信仰化為行動，行動又回過頭來幫助信仰達成其目標。這是『現在派』的態度。

（六）時代主義的末事論

（*Dispensational Eschatology*）

普利茅斯弟兄會的領袖達爾比（J. N. Darby）在十九世紀所創的一套自成一個系統，其中某一部分的主張自動規定其他部分結論的，不能通融的末事論。經司可福（Scofield）注解聖經的普及而廣傳，在某些保守福音派圈子中幾乎成為唯一的末事論。時代主義是末事論未來派的健將。

時代主義將起於創世的歷史分為七個時代：(1)墮落前的『不知罪』時代；(2)墮落到洪水的『良心』時代；(3)洪水到亞伯拉罕蒙召的『人類政府』時代；(4)亞伯拉罕到摩西的『應許』時代；(5)摩西到耶穌的『律法』時代；(6)耶穌到末日的『恩典』時代；(7)末日開始的『千禧年』時代。這種分法的勉強，反映其思考模式的僵硬與作繭自縛的後果。

要理解時代主義最關鍵性的是，此派所發明的雙重標準教義；神對以色列人和對基督徒的命運作不同的安排。神對以色列人立了無條件的約，祂對他們的應許不在乎他們是否滿足祂的要求，只因為他們生為選民，他們最後全家必然得救。基督徒所組成的教會，不過是猶太人因拒絕耶穌而未能立即建立應驗對大衛之約的地上天國在聖地，而不得不展延到末日期間，神所暫時採用的臨時措施與機構，乃神拯救以色列人的歷史中一個插曲而已；他們必須信耶穌而稱義得救，不像以色列人憑血統得救；教會只是神國的一部分，與天國無份。聖經中所有關於以色列

人的預言都要在末日應驗，而不是應驗在教會身上。其中耶穌再臨以後要建立的千禧年國，就是那暫時展延的以色列人要在地上建立的天國，沒有基督徒在裡面。末期七年的大災難只與以色列人有關，是他們的試煉時間，基督徒（教會）則在災難前就被提。時代主義似乎忘記在五旬節歸主的第一代基督徒都是以色列人的事實。以色列人和教會是不能如此分得一清二楚的。

以上是比較代表性的近代與現代末事論。

(七)對各說的檢討

1.自由主義神學人本而迷信進步的末事論遭受兩次世界大戰的衝擊而破滅。人類的科技固然不斷進步，人類的道德水準卻世風日下，人心不古。公義得勝邪惡是越來越難以實現的夢想。此說已被歷史所否定。

2.史懷哲徹底的末事論肯定耶穌實在始終相信末日的再臨是值得稱道的，但把耶穌說成欺騙自己的誠實人，則對神雄偉而奧秘的救贖真義過於盲目，暴露他唯理的反超自然人本主義者的真面目。但是他效法耶穌的精神，仍然令人敬佩。

3.陶德那實現的末事論有部分的真理。的確舊約的耶和華的日子已經實現於五旬節，耶穌的復活把末期帶來。基督徒是活在介乎基督的初臨和再臨之間的『末期』裡神的子民。但陶德盲目於末期的最末後，有『末日』的經訓，完全否定那麼明顯的末事的未來層面。他選擇性的信聖經，將與他的神學系統不合的經文置之不理。

4.布特曼存在主義化的末事論的精意主義有可取之處，將信息的精意發揚，使其落實於信仰生活的關懷，是值得肯定的，但這種末事論的基調仍然是迷信理性的反超自然主義，以致把基督教信仰化成存在主義哲學，自絕於信仰堂奧之外，故布氏的神學看似高深，真實只是信仰的外行自以為內行而已。

5.莫特曼政治化的末事論表現伸張社會正義的關懷，呼籲為改造社會除去邪惡而採取行動，這一點值得稱道。然而，如此徹底的信仰政治化，顯出莫特曼是十足的基督信仰之門外漢，其幼稚與膚淺，絕對不是拿上帝在文章上點綴一下就可以掩飾的。

6.時代主義是保守派神學一個層面的表現。在處理經文上除非明顯比喻性或象徵性的部分之外，提倡盡量用字面意義解釋，乃為防患新派與自由派把聖經原意解釋掉，是有見地的。但是錯以為上帝用雙重標準對待祂所創造的人，足以將基督教信仰的基礎拆毀掉。因為時代主義的大前提已經錯誤，據此推理出來的整個末事論系統就跟著錯下去。硬區分以色列人和教會、天國和神國的僵化思考模式，使他們作繭自縛，成為心智奴隸而不自知。他們喜歡拿時事來配對關於末期的聖經預言，充其量是一廂情願的自以為是，結果屢試屢錯，但他們向來不從歷史領受教訓。即使所作斷言不兌現，也一向面無愧色。

三·對末事論應有的領悟

(一)應糾正的錯誤觀念

1.末事論是系統神學中主要的教義之一，但絕不是神學的全部。其餘重要教義固然與末事論有關，但是不可以戴末事論的眼鏡來看全部的神學。

2.對末事論固然應該作仔細而徹底的研究，但是屬於神所主宰，耶穌明言不可知之事（如『父憑著自己的權柄，所定的時候日期，不是你們可以知道的』，徒一7）不可因好奇心或別有用心而作僭越的斷言。對隱晦不明的經文，須避免過分的猜測，以免在證據不足的情況之下牽強附會。

3.末事固然對『今事』不無意義，切不可把更本質性的未來層面解

釋掉。有的預言到時候才會應驗。

(二)解釋末事的提議

1.對主再臨的大原則應該有一致的看法：耶穌基督必照祂升天的樣子親自再臨（徒一 11）。祂絕不會只以祂的精神再臨，或以誕生的方式再臨（如統一教所宣稱）。至於再臨的細節則可容許解釋的自由，不要統一細節來唯我獨尊，否定別人的看法（如千禧年前派，千禧年後派，無千禧年派，災難前、後或中被提各派）。

2.基督的復活把世界導入末期，而基督在末期之間隨時再臨，把末日帶來（太廿四 36-50）。

3.末日以後的國度，與現世沒有連續性，乃是超自然的。人的政治行為與神未來的國度完全無關。

4.福音傳遍天下基督才再臨，但使福音傳遍天下是神的作為，由祂主控，不是人傳福音的作為所能加速或耽誤的。

(三)基督徒對基督的再臨應有的態度

1.盡本分隨時隨地傳福音。

2.潔身自愛，分別為聖，表現生活見證。

3.殷勤查考神的話（不只是與主再臨有關的）。按著正意分解真理的道。

4.預備心，等候基督隨時再臨。

2.批判時代主義的末事論。

3.基督徒對主基督的再臨應該有什麼態度？

討論問題

1.為什麼有人患再臨恐懼症？

第四十八課 基督的再臨

末事論的中心信息是耶穌基督的再臨。這件事標示神美好永遠計劃之最高潮的開端，乃基督徒的盼望所繫。

一．基督的再臨

(一)再臨的確定性

耶穌本身一而再，再而三地公開聲明祂一定要再來：『他們要看見人子，有能力、大有榮耀，駕著天上的雲降臨』（太廿四 30；可十三 26；路廿一 27），『當人子在他榮耀裡，同著眾天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上』（太廿五 31），甚至在公會受審問的時候也毫不避諱地宣言：『我告訴你們，後來你們要看見人子，坐在那權能者的右邊，駕著天上的雲降臨』（太廿六 64）。耶穌和十二門徒在約翰馬可家的樓上話別的時候，也應許他們祂要再來迎接他們（約十四 1-3）。

除了耶穌自己的話，新約聖經中有許多有關祂再臨的明言：『這離開你們被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來』（徒一 11）；『主也必差遣所預定給你們的基督耶穌降臨』（徒三 20）；『我們卻是天上的國民，並且等候救主，就是主耶穌基督，從天上降臨』（腓三 20）；『主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響，那在基督裏死了的人必先復活』（帖前四 16）。其他許多的指證，讓我們感受主耶穌的再臨在新約聖經中佔多麼重要的地位（林前一 7；十五 23；帖前二 19；三 13；五 23；帖後二 1，8；提前六 14；提後四 1；多二 13；來九 28；雅五 7,8；彼前一 7,13；

彼後一 16；三 4,12；約壹二 28）。

(二)再臨時間的不確定性

基督再臨的事實是確定的，基督再臨的時間就神而言也是確定的，祂所預定一切救贖的計劃『要照所安排的，在「日期滿足的時候」使天上地上一切所有的都在基督裡同歸於一』（弗一 10），但是就人而言基督再臨的時間卻是不確定的，因為『父憑著自己的權柄所定的時候日期，不是你們可以知道的』（徒一 7），是人不應該知道的。

斷言再臨確定的時間，在教會歷史上不乏先例，像第二世紀的孟他努主義者，第十六世紀的重洗派，第十九世紀的基督復臨安息日會和現今在韓國大行其道的再臨主義（在韓國目前有 37 個自稱為再臨基督的人，包括統一教的文鮮明），最近的事例是在韓國發生的主必再臨於 1992 年 10 月 28 日的預言，結果當然如出一轍，屢試必爽，證明頑劣的人心永不從歷史學習教訓。神永遠不會向人透露基督再臨的確定時間，因為如此等於鼓勵信徒投機取巧，時間仍充裕時孜孜為己，時間逼近才來大發熱心。『所以你們要做醒，因為不知道你們的主是那一天來到』（太廿四 42），基督教事工的計劃應該考慮再臨不限期持續展延下去的可能性，但事工的執行應該抱『主可能就在今天再臨』的心態。不知道主什麼時候再臨，人才會做醒，隨時預備。

(三)再臨的性質

1. 基督親自再臨

耶穌是否親自再臨，不是沒有異議的。因為史懷哲指出耶穌自以為他的死必產生驚天動地的宇宙性事變而帶來末日，但他顯然錯了（太十 23）。有人為了替耶穌打圓場而主張我們不應該期待耶穌以可視的方式再臨於地上，因為祂已經以屬靈的形態把神的國度帶進人心裡，穩定持

續地擴展祂對人心的統治，所以不需要有形的再臨（ W.N. Clarke, *An Outline of Christian Theology*, p.444 ）。

然而，耶穌與門徒話別時的應許（約十四 3）是明言祂自己來接門徒到祂那裡，保羅則在基督復活升天後具體描繪祂再臨的細節，並且明說『主必親自從天降臨』（帖前四 13-18）。基督將來親自再臨最決定性的證據是祂升天時兩位身穿白衣的人所說的話：『這離開你們被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來』（徒一 11）。

2. 帶有形的身體來臨

有人認為耶穌的再臨已經成就於五旬節的靈降：祂已經以屬靈形態與信徒同在（太廿八 20；約十四 23；西一 27）。也有人指出用以指再臨的『帕露西亞』（*parousia*, 太廿四 3,27,37,39；林前十五 23；帖前二 19；四 15；彼後一 16）原意是『臨在』，所以所謂主的『再臨』其實是已成為事實的主的『同在』，可見再臨不是有形的。

固然信的人一重生就與基督同在，但『帕露西亞』也有『來』的意思（林後七 6,7；十 10；腓一 26；彼後三 12）。基督不但要『來』，來時祂帶有形的身體來。保羅言明主耶穌基督從天上降臨時要改變信徒身體的形狀，和祂『榮耀的身體』相似（腓三 20, 21），這身體不就是生理的身體，但榮耀的『身體』仍然是身體，一種認同的標準（*criterion of identification*）。

3. 榮耀而威風凜凜的再臨

基督在初臨時謙卑地生於卑賤的馬槽裡。如此肇始祂降卑期間的事奉；基督的再臨是祂高升期間事工的最高潮。在降卑期間受審判的『人子』，要大有能力、大有榮耀地駕著天雲降臨，在榮耀的寶座上審判萬民，成為擁有永遠的權柄和不能敗壞之國度的『人子』（太廿五 31-46；但七 13-14）。

4. 只再臨一次

千禧年前再臨派中，時代主義者主張基督的再臨有兩次，第一次是基督徒被提的時候隱身的再臨，然後帶著眾聖徒顯身的再臨，兩次再臨之間有為期七年的大災難。第一次的再臨只有教會知道，乃在任何預言未應驗之前，所以可以隨時發生（*imminent*）。教會如此免於遭受大災難，而七年後基督就率領教會公開再臨，開始千禧年的統治。歷史的千禧年前再臨派卻主張所有的預言指向唯有一次的再臨，沒有所謂隱身或顯身之再臨的區別。

那末，到底主的再臨有幾次呢？關於這個問題，最關鍵性的因素是三個被用以指再臨的名詞，『帕露西亞』、『阿波卡立西斯』（*apocalypsis*）和『艾披法內亞』（*epiphaneia*）。時代主義者主張『帕露西亞』指第一次隱身的再臨，其餘兩名詞指第二次顯身的再臨。

仔細查考，顯出上面的區分是無法成立的，帖撒羅尼迦前書四章 15 到 17 節的『帕露西亞』有『呼叫的聲音，和天使長的聲音，又有神的號吹響』，怎麼可能隱秘而只為教會所知的呢？『帕露西亞』也在帖撒羅尼迦後書二章 8 節：『那時這不法的人必顯露（*apocalypso*）出來，主耶穌要用口中的氣滅絕他，用降臨的榮光（*tei epiphaneia tes parousias*）「廢掉他」』，更不可能指基督徒的被提的情景，而且這一節裡三詞並用，證實原來三個詞語是異詞同義（*synonymous*）。三詞的含義完全相同，可從保羅的用詞看出來。保羅用『艾披法內亞』指信徒所應該等候盼望的再臨（多二 13），而這種再臨照時代主義的區分，是應該用『帕露西亞』的。他也用『阿波卡立西斯』指信徒所該等候的基督的再臨（林前一 7；彼前四 13；一 7,13）。

上面的探討，顯示基督的再臨是單一的事件，兩次再臨之說在經文證據上是無法立足的。

二·復活

基督再臨重要的後果之一，是人的復活。

(一)三一神的作為

聖父、聖子和聖靈都參與信徒的復活。『叫基督從死裡復活者的靈若住在你們心裡，那叫基督耶穌從死裡復活的，也必藉著住在你們心裡的聖靈，使你們必死的身體又活過來』（羅八 11），父神是叫基督與信徒復活的神，聖靈也參與信徒復活的事。基督的復活也和信徒的復活有密切的關係：『既傳基督是從死裡復活了，怎麼在你們中間有人說沒有死人復活的事呢？若沒有死人復活的事，基督也就沒有復活了。若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然』（林前十五 12-14）。基督的復活是信徒對復活的盼望和確信的基磐。可見信徒的復活是父、子、聖靈三一神的作為。

(二)樂園裡的聖徒先復活

保羅對復活的次序有明確的教導。基督要再臨時，先叫已逝世的聖徒復活，然後帶他們從天降臨，在空中與活著被提的聖徒相遇（帖前四 13-18）。

這件事牽涉一個問題，未復活前已睡的聖徒在那裡？不少人認為基督徒一死就立刻回天家，但這是想當然耳的猜想，既不合理，也不合經訓。這說法不合理，因為無論是義人或不義的人，都必須在末日復活，受基督的審判（約五 27-29），義人承受那創世以來為他們所預備的國（太廿五 34），不義的人則進入那為魔鬼和他的使者所預備的永火裡去（太廿五 41）。若得救的義人一死就上天堂進入神的國度，那末有什麼必要再受審判，又回到原處呢？其實得救的聖徒離開現世後的去處有耶穌基督本身的明訓：去『樂園』（路廿三 39-43），不是去天堂。

拉撒路死後被帶去放在『亞伯拉罕的懷裡』（路十六 22），耶穌沒有說他在『天父懷裡』。財主也沒有立刻下地獄，而是在一個叫做陰間的地方（路十六 22,23）。

綜合以上觀察，合理的結論是：得救的人死後先到樂園，沒有得救的人死後先到陰間，到末日時義人先復活，然後不義的人也復活（啓廿 11-15）。審判的結果義人到神的國度天家去，不義的人則到地獄的永火裡去。

(三)復活是身體的復活

1. 復活的耶穌有身體

復活後耶穌對十一個使徒和他們的同人說：『你們看我的手、我的腳，就知道實在是我了。摸我看看，魂無骨無肉，你們看我是有的』（路廿四 38,39），也對多馬說：『伸過你的指頭來，摸我的手。伸出你的手來探入我的肋旁』（約廿 27），顯然復活的耶穌有身體。祂復活之後空的墳墓也支持祂以身體復活。祂的反對者始終提不出祂的屍體來。既然復活的耶穌有身體，復活的基督徒也必有身體。

2. 復活的信徒有身體

信徒有復活的身體是聖經的明訓。保羅說：『聖靈必使你們必死的身體活過來』（羅八 11），又說基督『要按著那叫萬有歸服自己的大能，將我們這卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似』（腓三 21）。『所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體』（林前十五 44）。

3. 復活的身體不是生前的肉體

身體不就是肉體。肉體是必朽的，復活的拉撒路一定再次死去，但保羅說『所種的是必朽壞的，復活的是不朽壞的』（林前十五 42），又說『血肉之體不能承受神的國，必朽壞的不能承受不朽壞的』（林前

十五 50)，可見復活的基督徒的身體，不可能是他生前的肉體。在他復活時他生前肉體裡化學物質的分子可能已經藉大自然食物鏈的循環過程進入當時活著的人肉體裡去了。完全照原來的肉體復活是絕對不可能的事。復活的是一個人的身體，不是他的肉體。

身體不就是肉體，因為身體是區別一個人和別人的認定的標準 (*criterion of identification*) 而永遠不改變的，肉體的構成分子卻經常改變。照生理學說，一個人肉體裡的細胞每七年就全部換新，所以他成人後的肉體的內容和他小孩時肉體的內容完全不一樣，但就身體而言，兩者之間有連續性，還是同一個人，是同一個身體。

身體既然是認定個人的標準，復活的信徒也必須擁有身體。但這身體已經擁有新的特性了。

4. 復活的身體是榮耀的靈體

基督徒的身體在復活時得贖 (羅八 23)。當基督從天上降臨時，祂要將信徒『卑賤的身體改變形狀，和他自己榮耀的身體相似』 (腓三 20,21)，基督徒要獲得像基督的榮耀的身體。復活後的基督的身體有一些特點：祂可以隨時出現於活人的視界內，也可以隨時消失 (路廿四 13-31)，祂可以穿過關閉的門出現 (約廿 19)，祂可以超越地心引力 (徒一 9)，但門徒仍然認得出是他們的主耶穌。可見耶穌已經有榮耀的靈體，超越三度空間的限制了，但是這靈體仍然是身體，乃是門徒認定祂的標準。祂的肉體改變了，但祂的身體沒有改變。照樣，復活的基督徒的肉體要改變成榮耀的靈體 (林前十五 44)，但身體不改變。

這榮耀的靈體到底是怎麼一回事，有不同的解釋。俄利根說生前的體和復活的體有不同的肉體，但有『相同的生殖原則』 (*seminal principle*)；多馬阿奎那照亞里斯多德哲學的思考法，說復活的體與生前的體有相同的本質 (*substance*)，但有不同的偶性 (*accidents*)；

達勒 (M. E. Dahl) 說生前的體和復活的體物質成分不一樣，但有一樣的身體；巴含 (Badham) 說復活的體是照生前的體所創造的副本 (Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death*, pp.65-94)。無論如何，一件事是確實的：生前的肉體的軟弱與限制，不再存在於復活的身體裡。

三·最後的審判

對義人而言，審判是得賞賜，對不義的人而言，審判是懲罰，但個人的善惡或靈性的狀態早已被神所知，最後的審判指神把所知公告出來。

(一) 未來的審判

1. 神已示範祂的審判

神曾經以洪水審判挪亞一家八口以外的世人，也審判了可拉叛黨 (民十六 31-33)，新約中也有亞拿尼亞夫妻受了審判 (徒五 1-11)。謝林 (Friedrich Schelling) 說世界史就是神審判人的歷史。神已經以審判顯明祂的旨意。

2. 將來還有審判

耶穌所傳的福音中，包括未來審判的預言：『我告訴你們，當審判的日子，所多瑪所受的，比你還容易受呢』 (太十一 24)。保羅也傳審判的事：『世人蒙昧無知的時候，神並不鑒察，如今卻吩咐各處的人都要悔改。因為他已經定了日子，要藉著他所設立的人，按公義審判天下』 (徒十七 30,31)。希伯來書說『按著定命人人都有一死，死後且有審判』 (來九 27)。將來有神的審判。

3. 將來的審判在耶穌再臨之後

耶穌宣言，『人子要在他父的榮耀裏，同著眾使者降臨。那時候他

要照各人的行為報應各人』（太十六 27）。在馬太福音中類似記載不少（太十三 37-43；廿四 29-35；廿五 31-46）。

(二) 審判者

耶穌明言祂自己就是未來的審判者：『父怎樣在自己有生命，就賜給兒子也照樣在自己有生命，並且因為他是人子，就賜給他行審判的權柄』（約五 26,27），祂又說『當人子在祂榮耀裡。同著眾天使降臨的時候，要坐在他榮耀的寶座上，萬民都要聚集在他面前。他要把他們分別出來，好像牧羊的分別綿羊和山羊一般』（太廿五 31,32）。固然神本身就是審判主（來十二 23），基督既然是神，就由祂來執行審判。保羅就說『我們眾人必要在基督臺前顯露出來，叫各人按著本身所行的或善或惡受報』（林後五 10）。雖然缺乏細節，耶穌和保羅都說信徒被准許參與審判的工作（太十九 28；林前六 2-3；啓廿 4）。

(三) 受審判者

1. 所有的人

不義的人固然要受審判，照其惡行受報，義人也必須出現於審判臺前，所有的秘密都要揭露出來，許多罪雖然已蒙赦免，仍然必須公佈他有多少罪蒙了赦免（Berkhof, *Systematic Theology*, p.732）。

2. 犯罪的天使

僭越不守本位的天使，已被拘留，等候大日的審判（猶 6；彼後二 4）。善良的天使卻受差遣參與審判的工作（太十三 41；廿四 31）。

(四) 審判的標準

神的公義是審判的最高標準。善有善報，惡有惡報不是異教的道理，是聖經的道理：『神必照真理審判他……他必照各人的行為報應各

人……神不偏待人』（羅二 2,6,11）。稱義得救的人是因為與贖罪而死的基督認同而在基督裡，所以有分於基督的善，因而得善報。因信稱義並不破壞神的公義。

由於神的公義是絕對的，一旦宣判就永不再更改：『這些人要往永刑裏去，那些義人要往永生裡去』（太廿五 46）。

討論問題

1. 基督再臨幾次？
2. 說明身體復活的含義。
3. 最後審判以何為標準？

第四十九課 千禧年國與大災難

聖經對千禧年國與大災難所提不夠詳盡明確，見解最為分歧。

一．千禧年觀

共有千禧年前再臨，千禧年後再臨和無千禧年再臨三派的見解。

(一)千禧年前再臨派 (Premillennialism)

千禧年前再臨派主張基督帶著肉體再臨，然後開創一千年的地上王國，而基督還沒再臨，所以千禧年國是將來的事。這見解是教會歷史頭三百年的主流思想，千禧年被看成物資豐饒的時代，大地更新耶路撒冷重建而大有榮耀。此派因為奧古斯丁千禧年後再臨觀興起而沒落。

十九世紀中葉，千禧年前再臨觀在保守福音派中間復興，主要因為他們要與新派 (Modernists) 劃定界線 (新派相信千禧年後再臨觀) 。時代主義的興起，促進了千禧年前派的興盛。目前千禧年前派分立成『歷史的千禧年前派』和『時代主義的千禧年前派』。

1. 時代主義的千禧年前派

(1) 神揀選了以色列民族為建立祂國度的子民，神對她的應許是永不更改的，所以關於舊約以色列民的預言，將來都必應驗。

(2) 神統治的國度有兩個層面，祂統治的範圍是『宇宙性』的 (universal) ，祂統治的方法是『中保性』的 (mediatorial) ，祂藉著這中保性的國度來統管萬有。

(3) 中保國起始於亞伯拉罕的選召，其繼承者 (摩西、士師、撒母耳、以色列諸王等) 都負起中保治理的責任，而這國度在千禧年國真正實現

(啓廿 4-6) 。

(4) 千禧年國是歷史上大衛王國的復興和延續，聖殿必重建，恢復舊約全盤的祭祀禮儀，以及無休止的帶血獻祭。賀依德 (H. A. Hoyt) 說『基督也從未暗示祂的國度概念與舊約先知所論的有何出入。』 (柯樓士編，『千禧年四觀』，68 頁)

(5) 教會的設立是以色列族所主導的千禧年國未到之前的臨時措施，教會無分於千禧年國。

(6) 基督肉體的再臨肇始千禧年國，但第一次再臨是為被提的教會，是無形而不聲不響的，第二次的再臨是對全地的人，乃公開而可視可聽的。

(7) 基督第一次再臨後地上有七年大災難，基督第二次的再臨結束大災難。猶太人要受災難，教會已被提而不在。

2. 歷史的千禧年前派

不認同時代主義的猶太色彩和雙重標準 (猶太人因血統稱義，外邦人因信稱義) 的千禧年前派，以賴德 (George E. Ladd) 為代表。

(1) 肯定千禧年國為真正和平公義的地上王國，以基督為王，受造的萬物將擺脫敗壞的轄制 (羅八 20 ， 21) ，豺狼與綿羊、豹子與山羊、獅子與牛犢和平相處，認識耶和華的知識要充滿全地 (賽十一 6-9) 。

(2) 千禧年開始於基督只一次的再臨，祂將帶第一次復活的基督徒和天使降臨，在空中迎接被提的基督徒後公開向全地的人顯現，開始千禧年的統治。

(3) 基督再臨之前有大災難。所有的基督徒 (教會) 都必須經歷大災難。

(4) 大災難時期將發生猶太人大量歸依，信靠耶穌基督而成為基督徒，加入教會。

(5)千禧年國的成員是已復活的基督徒和活著的基督徒(包括以色列全家和外邦人)。

(6)千禧年過後有撒但最後的掙扎，結果是下地獄。

(7)這些事過後有第二次的復活，這是不義的人的復活，照各人所行受審判，遭受第二次的死亡(啓廿 12-15)；義人則受審判後上天堂，活在新天新地裡(啓廿一；廿二)。

千禧年前再臨觀的困難是所依據的經文在全部聖經中只有短短三節，似乎不成比例。時代主義千禧年前再臨觀的困難在乎其猶太色彩和雙重標準，破壞因信稱義的真理。歷史的千禧年前派不強解聖經，採取合乎新約精神的自然解釋。千禧年前派代表對人類歷史的悲觀派。這世界每況愈下，終必萬劫不復，導進大災難的末日。

(二)千禧年後再臨派 (Postmillennialism)

這一派相信千禧年國先實現於地上，然後基督才再臨：基督的福音必傳遍天下，萬民必全數歸依基督，基督的國度是屬靈的，祂要統治信徒的心。主禱文中『願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上』的禱告將實現，地上將充滿和平，罪惡必消除，然後基督就再臨，開創新天新地。

這種千禧年觀是第四世紀非洲的多納徒派 (Donatist) 泰科紐 (Tyconius) 所首倡的。奧古斯丁採取這見解，主張千禧年不是未來的事，卻已開始於基督的初臨，所依據的是『沒有人能進壯士家裡，搶奪他的家具，必先捆住那壯士，才可以搶奪他的家』(可三 27) 這一節經文。照他的解釋，壯士就是撒但，家具是受制於他的人。基督初臨時已經把撒但捆住了，直到祂再臨的時候，所以這一段時間內撒但無法施展欺騙，自然福音的傳遍地極就有盼望了。基督已經在統治千禧年國，雖然千年過後撒但會暫時獲得釋放(啓廿 7,8)，他終將完全被制伏

(Augustine, *Sermon* 259.2.)。奧古斯丁對以後的中古人所行使影響力之大，可以從西方世界在主後一千年逼近時爆發的基督再臨熱看出其端倪。

主後一千年過去了，主沒有再臨。由於當時教會的勢力如日中天，使福音傳遍世界似乎是順理成章的事，千禧年國的觀念被修正為指整個教會史，而不是指整整一千年。羅馬公教繼續擁抱奧古斯丁的千禧年後再臨觀。

到十九世紀後半，甚至在更正教世界中，看到千禧年後再臨觀興盛起來。這個世紀是教會史上最著名的大宣教時期，全世界的福音化似乎指日可待，加上科學的突飛猛進，科技文明發達，社會處於不斷進步的狀態中，使基督教世界相信神的國度已經在地上穩定進展，而終將臻於全世界成為基督之國的最高境界，使基督得以再臨。

千禧年後再臨觀代表對人類歷史的樂觀主義。基督再臨之前，世界將越來越好。這種千禧年觀自然不容易見容於經歷兩次世界大戰、共產革命、冷戰以及高漲的民族主義而動盪不安的二十世紀，但支持者仍然相信這只是神的國度在地上擴張的過程中，暫時起伏的現象之一而已，福音終將在這世界獲得全勝，只是，主的再臨可能沒有基督徒所期待的那麼快。

千禧年後派所依據的經文不是啓示錄廿章 4 到 7 節，而是舊約預言和馬太福音(詩四七；七二；一〇〇；賽四五 22-25；何二 23；太十三 31-33；太廿八 8-20)，其中最受重視的是馬太廿四章 14 節：『這天國的福音要傳遍天下，對萬民作見證，然後末期才來到』和大使命：『你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗』(太廿八 19)。這一派對聖經預言的細節不大在乎，也有把千禧年的觀念世俗化為社會性或政治性的(第一次大戰時的德皇凱撒威廉和希特勒都曾

經用千禧年的觀念爲其行徑自圓其說），但千禧年後派不一定是自由派（Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. 3, pp.800-812.），他們只是特別關懷福音傳遍天下的基督徒。

（三）無千禧年再臨派（Amillennialism）

這一派以象徵解釋千禧年，看千禧年國爲基督和已睡聖徒在天上正在統治的國度。他們寧可自稱爲『千禧年實現派』（Realized Millennialism）（J. E. Adams 所建議）。加爾文是無千禧年派的先驅，華非德（Benjamin B. Warfield）是此派的重要領袖。

對啓示錄的解釋，這一派採取『漸進平行法』（Progressive Parallelism, William Hendriksen, *More Than Conquerors.*）：啓示錄包括七段平行的經文，每一段都從不同的角度描寫基督的初臨到再臨之間發生於世界和教會裡的事，但逐漸指向最末後的事件。

一至三章：復活榮耀的基督對教會的關懷，七封給教會的信不但爲第一世紀的教會而寫，其中的原則、命令、警戒對以後歷代到末日的教會息息相關。

四至七章：神在寶座上，被殺過的羔羊接書卷過來，各印被揭開，各種審判臨到世上，教會在復活的基督帶領之下，仍在教會史中經歷許多試煉和逼迫，最後選民歸榮耀給寶座上的神。他們不再受缺乏與傷害，到生命水泉源，蒙神擦去一切眼淚。

八至十一章：關於七支號的審判，描繪世界史中不斷的戰亂以及教會所遭受的逼迫，最後一支號宣告『世上的國，成了我主和主基督的國。他要作王，直到永永遠遠』，呈現末後的情況。

十二至十四章：婦人生子和大紅龍等著吞吃孩子的異象明顯是指基督降生和謀害祂的企圖（太二 16）。整段描繪撒但如何藉地上的政治勢力和人物（如尼祿皇帝）逼迫教會。最後宣告神施行審判的時候已到，

敘述審判的情形。

十五至十六章：先稱頌讚美神，然後用七碗以圖畫景象描繪拒絕悔改的人如何在世界史中令神不悅。

十七至十九章：描寫巴比倫和獸的興盛覆亡，表示世界的城邦，亦即抵擋神國度的世俗權勢和無神思想終必敗亡。

廿章至廿二章：撒但已經被擊敗，暫受拘禁，千禧年到來，過後撒但和眾人受最後審判，進入新天新地。

以上七大段內容彼此平行相對，但有某種程度的末事性漸進啓示，如啓示錄的前半（一到十一章）是描寫基督和教會對抗敵基督的勢力在地上的爭鬥，後半（十二到廿二章）是背後屬靈的爭戰（教會受龍和爪牙的逼迫）。如此看來啓示錄廿章的主題應該是撒但的下場，不是地上的千禧年國。那末，啓示錄廿章的經文，該怎麼解釋呢？

(1) 1 到 3 節指基督的初臨已捆綁了撒但，限制他作爲。耶穌說過『我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣』（路十 18），意即撒但的國度受到嚴重的打擊。奧古斯丁對馬太十二章 29 節的解釋是對的，那『壯士』（撒但）已被『捆綁』（*deseo*）了。天使已經把撒但『捆綁』（*deseo*）一千年了（馬太和約翰用相同的字）。一直到基督再臨，撒但處於被捆綁的狀態中，雖然仍藉他的爪牙作祟，福音卻有機會傳出去了。

(2) 『一千』是十的三乘，十由神的數目三和完全的數目七構成，表示神的完全，所以 2，3 節的一千年表示一長段神所掌握完全控制撒但的時間。4 到 6 節的一千年表示被贖的靈魂正在天上與基督共享的榮耀和喜樂的完全性。千禧年國已經在天上實現，已睡的聖徒已經在享受千禧年國的福氣。

(3) 『第一次的復活』（廿 5,6）和『第二次的死』成對照，既然第二次的死是屬靈的（指死後的審判，來九 27），第一次的復活也是屬

靈的，指重生得救，更何況 4 節的『復活』（*zao*）的原意是『得生命』可佐證這解釋。可見千禧年的經文與身體的復活無關，而與天上屬靈生命有關。

(4) 身體的復活只有一次，『一千年』（表示一段相當長的時間）過後無論義人或不義的人都一起復活，在撒但受審判下地獄的同時，於白色大寶座前照各人所行受審判（啓廿 7-15），『凡在墳墓裡的，都要聽見他的聲音就出來，行善的復活得生，作惡的復活定罪』（約五 28,29）。聖經只記載『第二次的死亡』，『第二次的復活』則未曾出現於聖經裡面。

(5) 基督再臨時不但死人復活，活著的信徒突然改變（林前十五 51-52），瞬間『被提』在空中與主相遇（帖前四 17）。

啓示錄廿一和廿二章的『新天新地』，在舊約中有預言：『看哪，我造新天新地，從前的事不再被記念……，豺狼必與羊羔同食，獅子必喫草與牛一樣，塵土必作蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人不害物，這是耶和華說的』（賽六五 17-25），千禧年前派把 20 到 25 節解釋為千禧年的情況，是斷章取義，因為本段一氣呵成，無可中斷。

總而言之，無千禧年再臨派主張以下四點：

1. 舊約和新約之所以連成一體，在於恩典之約的一貫性。神恩典的約貫穿整個歷史，從創世到新天新地。

2. 神的國度是人類歷史的中心，舊約時代神預備祂國度的來臨，耶穌基督把國度建立起來，而這國度在教會歷史裏繼續發展擴張，一直到新天新地。

3. 耶穌基督是歷史的主，整個世界史都在祂掌管之下。祂終必擊敗神敵，得最後的勝利。

4. 整個歷史的進展邁向一個目標：宇宙中萬物的救贖，在新天新地

裡連動植物也得救。

無千禧年派和千禧年前派比較，無派用象徵，前派用字面解釋千禧年國；前派求時兆（因此經常發生時代與預言的配對不兌現的糗事），無派不必注意時兆。無千禧年派與千禧年後派共同關心福音傳遍天下，但沒有千禧年後派的樂觀主義。每一派都有其優點與缺點，千禧年觀的選擇是個別的基督徒所必須作的抉擇，這無關乎信仰的正統與否。

二·大災難觀

基督的再臨和大災難之關係的教義，是千禧年前派教義的一部分，與千禧年後派和無千禧年派無關。

(一) 大災難前再臨派 (Pretribulationism)

這代表時代主義千禧年前派的立場。為期整整七年的大災難是過渡時期，結束神與外邦人的關係，準備進入千禧年。

1. 教會要被提

基督第一次的降臨是秘密而不聲不響的，乃為與秘密被提的教會在空中相遇。教會不遇見災難（帖前一 10；五 9），猶太人則在地上渡大災難期，大災難後基督公開第二次再臨。

2. 選民要受苦難

神的選民是猶太人，不是由外邦人組成的教會。照耶穌的預言選民必須受苦難（太廿四 9-13）。大災難乃神對教會的帶領結束，轉入重建選民以色列的過渡時期。

3. 主再臨的時間

實際上這一派最在乎時事與再臨的關係，憑戰爭、天象、天災、地變認定再臨已經近（太廿四 3-12），或以離道反教的事和大罪人的出現來判斷末日的臨近（帖後二 1-10），但其中也有主張基督隨時再臨的

(Walvoord, *Rapture Question*, pp.75-82) 。

4. 有三次復活

- (1) 第一次再臨時已睡聖徒復活。
- (2) 大災難後千禧年前，災難期間殉道的聖徒復活。
- (3) 千禧年後不義的人復活受審判。

(二) 大災難後再臨派 (Posttribulationism)

這代表歷史的千禧年前派立場。

1. 對預言不作太字面的解釋

但以理書的『七年』(九 27) 不是指七整年，乃指『相當長的一段時間』。

2. 教會經歷大災難

教會是由猶太信徒和外邦信徒構成的新以色列，神的選民，必須經歷大災難的磨鍊，但神必保守教會，教會不是免受災難，卻在災難中蒙保守(約十七 15；路廿一 36 的『逃避』原意是『保守』)。

3. 被提後與主降臨地上

被提的信徒在空中與主『相遇』(*apantao*) 在新約中除了此處(帖前四 17) 之外用於馬太廿五章 6 節和使徒行傳廿八章 15 節。賴德主張十個童女迎接(*apantao*) 新郎，不是跟他遠走高飛，乃只陪他到婚宴，然後回家；羅馬的弟兄們在三館迎接(*apantao*) 保羅他們，然後回到原居地，所以被提不是被取走，乃立刻跟主凱旋降臨地上(G. E. Ladd, *Blessed Hope*, pp.58-9) 。

4. 理論系統較單純

災難後派對末事的瞭解沒有前派那麼複雜。

- (1) 再臨只有一次。
- (2) 不需要設想義人兩次復活。義人在大災難後復活，不義的人在千

禧年後復活。

5. 主隨時再臨

耶穌吩咐信徒儆醒等候祂不預告的再臨(太廿四 36-51；太廿五 13)。

(三) 中間派

由於大災難前派和後派都有不容易圓滿解釋之處，就出現中間派，其中最常聽到的是大災難中派。

1. 大災難中派 (Midtribulational View)

教會所挨的大災難是較不嚴重的前三年半。基督在七年中間再臨，教會就被提取走(J. O. Buswell, *A Systematic Theology of Christian Religion*) 。

2. 分批被提派 (Partial-rapture View)

被提是一連串的事件，不限於一次。凡一批信徒預備好了，就分多批被提。

3. 大災難後隨時再臨派 (Imminent Posttribulationism)

再臨固然發生於大災難之後，但大災難不一定是將來的某七年的事，它可能已經開始，因為不知道何時結束。基督可能隨時再臨。

討論題目

1. 比較兩種千禧年前再臨派的優劣。
2. 檢討無千禧年再臨觀。
3. 對千禧年的道理我們應該如何看待呢？

第五十課 個人的結局

基督徒當預備迎見他的神。迎見神是二中擇一的，若不是恭逢主再臨而受改變被提，就是以死迎見神。

一·死

死是人生最嚴肅的事實，沒有人能夠避這一關。『按著定命人人都有一死，死後且有審判』（來九 27）。

(一)死的性質

1. 死令人懼怕

雖然人知道死亡是不可避免的，但是他不願意去面對這事實。醫院裡都沒有『四』樓（『死』樓）；死叫做『去世』或『歸天』；明明是不死就得不到好處，卻叫做『生命』保險；明明是墳墓，卻叫做『紀念公園』；有人遲遲不立遺囑，因為不願意去面對死。照存在主義者的說法，這種不肯正視死的態度，顯出一個人『不純真的存在』（inauthentic existence）。不管這種批評對不對，死是人遲早要面對的冷酷的事實：它結束個人在地上的生活。

人人怕死，因為它是最不可預測的。死常常在毫無預警跡象的情況之下，突然來臨，使遺族措手不及，使一個人的事業忽然中斷，對死者周遭的關係人造成莫大的影響。人人怕死，因為死是純粹的『未知』。不管個人對死後的事有什麼哲學性或宗教性的一套看法，既然未曾死過，事實上沒有人能確定死到底是怎麼一回事，因而不安，心生恐懼。

2. 死是什麼？

死是生的相反，它造成結束生命的效果。肉體生命的機能停止運轉，生命就死，無論是植物、動物或人類都沒有例外。但是，這只是對死最粗淺的瞭解。從神學的角度看來，死，首先是向神權威的挑戰。神是生命的起源，生命的賜予者，而死既然是生命的終止，便是對生命的主宰上帝的挑戰。神說流人血，害人命的，祂必討他的罪（創九 5），因為他以死去抵觸神的生命權。結果神以其人之道還治其人之身，反過來以死懲治那破壞神賜生命的旨意的人：『凡流人血的，他的血也必被人所流』（創九 6a）。

其次，死是隔絕：死斷絕生前所有與他人的溝通管道，隔絕死人與活人的聯繫。由於人是由靈魂和肉體共同構成的生命體，人死亡時靈魂離開肉體，造成自己靈魂與肉體的隔絕。不但這樣，不義的人不但肉體死，死後還有審判（來九 27），而審判一經判決就與神永遠隔絕。這叫做第二次的死（啓廿 6），因為屬靈的死就是隔絕。無論就死的人與別人、與自己、與神的關係而言，死都是隔絕。

3. 死的兩個層面

我們已經看到死有兩個層面，肉體的死和屬靈的死。

(1) 肉體的死

就人而言，肉體的死是靈魂和肉體分開（傳十二 7；雅二 26），脫離肉體，但因為靈是永存的，死不是存在的結束或滅絕，只是存在次元（dimension）的改變，進入『靈界』。所以人是『死而不亡』的。

(2) 屬靈的死

如上述，屬靈的死就是與神的隔絕，神警告亞當吃分別善惡樹上的果子必定死（創二 17），有雙重含義。亞當的肉體果然死了，到現在他的子孫沒有一個不死的。以屬靈意義而言，亞當也死了，因為他被趕

出伊甸園，與神的面隔絕，從此自生自滅。保羅說：『當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來』（弗二 5）明顯指以弗所的信徒從前過與神隔絕，不認識祂的生活。若一個人硬心不聽從耶穌的福音，他死後必受審判，經歷第二次的死，就是『永遠沉淪，離開主的面和他權能的榮光』（帖後一 9），永遠與神隔絕。

（二）死對基督徒的意義

1. 死起始於罪

人受造時不是註定必死的（伯拉糾以為人生而必死）。亞當本來擁有有條件的永活性，有一直活下去的潛能，而那永活的條件就是吃生命樹上的果子（創三 22）。死不是生物被造性不可分割的一部分，以分裂繁殖的細菌，除非連最後一隻細菌都消滅掉，是不會死的。那麼死是如何起始的呢？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』（羅五 12），死是亞當的罪所造成的後果，死起始於罪。

2. 死不再是咒詛而是福氣

對世人而言，死固然是咒詛，對基督徒而言死不再是咒詛。無罪的基督代替我們受了咒詛（加三 13），以復活得勝吞滅死（林前十五 54），解除死的咒詛。基督的贖罪除去原罪和本罪，使基督徒稱義得救，所以基督只死一次，與第二次的死無關。他肉體的死是解脫，擺脫掉現世的限制與束縛、敗壞的轄制，得享兒女自由的榮耀（羅八 21），難怪保羅說他『情願離世與基督同在，因為這是好得無比的』（腓一 23）。

二．過渡狀態（Intermediate State）

死後到復活之間，人到底在那裡逗留？他們處於什麼狀態呢？以下是對這疑問不同的回答。

（一）靈魂的睡眠（Soul Sleep）

此說相當盛行，所主張的是人的靈魂在死後，復活之前，處於無意識的睡眠狀態。十六世紀的重洗派和蘇西尼派（Socinians）看死後的靈魂處於不作夢的睡眠狀態。今天的基督復臨安息日會說：『死人處於睡眠的狀態。無論善人或惡人，都留在墳墓裡，一直到復活。』（*Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine*, 1957, P.13）。從他們分出來的耶和華見證人持類似的見解。安息日會所謂靈魂的睡眠，其實是『靈魂的滅絕』（soul-extinction），一死就停止存在，什麼也不留下來，因為他們不區分靈魂和肉體，把生命當整體的一個位格（person）。肉體既然朽壞了，靈魂當然不存在。

此說所依據的聖經是把『死』用『睡』來表達的經文（徒七 60；十三 36；林前十五 6,18,20,51；帖前四 13-15；約十一 11）。其實『睡』不過是『死』的美化稱呼（euphemism），死絕不同於睡覺。經文明示人死後仍然有意識，如財主和亞伯拉罕的對答（路十六 19-31），耶穌去傳道給那些在監獄裡的靈聽（彼前三 19），殉道者的靈魂求主替他們伸冤（啓六 9,10），靈魂睡眠派的解經患粗糙的字面主義和毛病。

此說以『靈魂的滅絕』的意義理解『靈魂的睡眠』，與末日復活的信仰無法兩立。既然靈魂體是不能分割的整體位格，復活時的位格一定不是原來的位格，因為肉體一旦腐爛朽壞，靈魂一定隨著消滅，那麼合理的結論是復活的人不是原來死的人，這等於否認復活。退一步講，如果以肉體認定復活的人，原來肉體的化學成分可能已經在別人的肉體裡，這復活者的肉體裡也可能有別的死人的化學成分，這樣，復活的人就不是原來未復活時的人了，所以也等於否認復活。

(二)煉獄 (Purgatory)

照天主教的信仰，人一死，他的歸宿就立刻決定：『靈魂照自己所配，立刻自願趕往天堂、地獄或煉獄』（ Joseph Pohle, *The Catholic Doctrine of The Last Things*, P.18 ），因為靈魂一死就感受到神對他的判斷，知道自己是不是有罪（天主教將希伯來九 27 的『審判』解釋為死後立刻發生的）。

處於邪惡的狀態而死的人立刻下地獄，自知失喪的結局已無可挽回（ *Ibid*, P.70 ）。他所受的永刑是雙重的，一面是永遠受悔恨的折磨，另一面實際受刑。所受的痛苦和他的罪成正比，而且復活受最後審判後更形加強。

徹底悔改，處於完美蒙恩狀態之下的人，在死時得完全潔淨，直接上天堂。天堂是一種狀態，也是一個地方，但它主要是一種狀態。

雖已處於蒙恩狀態，但還沒把教會所規定的補贖（ *satisfaction* ）付清的，他的靈命未臻完美，只能到煉獄去。

那些早於基督逝世的聖徒，死後到『父祖的前廳（懷抱）』（ *Limbus Patrum* ）去。基督在死後曾經下陰間（彼前三 19 ）救他們脫離囚禁，所以目前父祖的前廳已人去樓空。

未受洗的嬰孩，不能直接上天堂，只能到『嬰孩的前廳』（ *Limbus Infantium* ）去。由於只有洗禮才能除去原罪，他們仍須為原罪受處罰，但不必為本罪（ *individual sins* ）負責。

煉獄的道理是天主教獨特的教義，它是在漫長的教會歷史中，從告解（ *penitence* ）的道理引伸發展出來的。

1. 告解禮 (*penance*)

一個天主教徒若犯小罪（ *venial sins* ），他可以禱告認罪，直接蒙主赦免，但若犯大罪（ *mortal sins* ）就必須向司鐸告解。告解牽涉四道

手續：

(1)悔罪（ *contrition* ）：真誠的悔改，不只是為怕下地獄而難過。若沒有悔罪的心，司鐸不接受他的告解。

(2)認罪（ *confession* ）：所謂『懺悔』，向司鐸當面告白所犯的罪，由司鐸當面判斷罪的大小輕重。

(3)補償（ *satisfaction* ）：教會所規定與所犯的罪相當的刑罰，如朝聖（中古時包括參加十字軍）、苦修、獻金等，時間的長短因罪的輕重而異。從補贖的教義，發展出『寬宥』（ *indulgence* ）的教義出來。原來天主教的主教都有權柄憑自己的裁量，從教會的『善功庫』（ *treasury of merits*，指基督、聖母和自古以來一切蒙恩的信徒所積存善功的寶藏。信徒的善功指所行超過神所吩咐的標準，例如出家修道）中支出某一限度之內（起先是四十天）的功德，抵償補贖的刑罰，縮短補贖的時間，後來這權柄集中到教宗身上去。到改教時代『寬宥』竟可用金錢取得，因此有人譯為『贖罪券』。其實所贖的只是為補償所科的刑罰，它並不贖去罪本身。

補贖如此是為罪蒙赦免而必須滿足的條件。但如果當事人在補贖還沒有完成之前就死了，那該怎麼辦？煉獄就是為解決這個困難而發明出來的教義。還沒補贖完的部分，由到煉獄去的當事人在煉獄裡把它補贖完，然後才可以上天堂。他在煉獄期間，活人可以藉為他作彌撒，為他代禱，或為他行善功（改教時代可以用『買贖罪券』）來協助他，縮短在煉獄的時間。

(4)宣赦（ *absolution* ）：補贖完成了，司鐸就宣佈『我解除你的罪』（ *I absolute you* ），於是完成宣赦的工作，告解者的大罪蒙赦免。照理宣赦是最後一道手續，但罪蒙赦免攸關上天堂的資格。為了杜絕後顧之憂大開方便之門，通常把次序顛倒過來，先宣赦，後補贖。

煉獄的教義所依據的是舊約次經馬克比貳書中（十二 43-45）馬克比為死人獻贖罪祭的記載，這對更正教（基督教）完全沒有說服力，因為他們不相信次經有聖經的權威。其他的依據有馬太十二章 32 節：『惟獨說話干犯聖靈的，今世來世總不得赦免』奧古斯丁從這一句引出有一些罪可以在來世蒙赦免的結論（*Confessions*, 9,13）。這是以斷章取義強解經文。耶穌只是意在強調褻瀆聖靈的後果不堪設想，這一句與煉獄完全扯不上關係。另一處依據是『人的工程若被燒了，他就要受虧損，自己卻要得救。雖然得救乃像從火裏經過的一樣』（林前三 15），保羅寫這一段（三 10-15）的本意在於鼓勵為聖工盡心的付出，以不盡本分者將受虧損來警戒哥林多的信徒。解釋為煉獄是斷章取義。

然而，煉獄的教義最要不得的一點是：它與因信稱義的精神背道而馳，否認神恩典的全能，自貶身價到功德主義的水準上。歷史的包袱剝奪了天主教在這方面反省的能力。

(三) 立即的復活 (Instantaneous Resurrection)

近來出現頗有創意的立即復活說 (W. D. Davis, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1955)。主張信徒死後立刻穿上復活的身體，並不在中間狀態等候將來取得復活的身體。

照戴維思 (Davis) 所作的觀察，人死了以後靈魂離開身體，然後在中間狀態等候復活，是猶太教所提出來的，保羅根本不相信中間狀態的存在。根據哥林多後書五章 1 到 4 節，人之死像帳棚拆毀，信徒盼望帳棚拆毀後立刻有從天上來的房屋可以穿上，不至於赤身露體，這表示信徒一死，就立刻領受所應許復活之體，時候到了，已復活的體才『顯出來』（羅八 18, 19）。『基督是我們的生命，他顯現的時候，你們也要與他一同顯現在榮耀裡』（西三 4），現在只是還看不見已復活的身體，到再臨的時候就變看得見了。

戴維思的解經患以少數經文以偏概全的毛病。主降臨時，已睡的聖徒不只是顯出來，他們復活（帖前四 16, 17），身體改變成與主相似的榮耀的身體（腓三 20, 21）。戴維思也沒有辦法交代已經擁有復活身體的人既然不在中間狀態，那麼目前到底在那裡等候未來的顯現。標新立異的結果是製造無法解決的新問題。

(四) 聖經中死人的去處

1. 陰間 (Hades)

是一種刑罪的地方或次元（路十六 23；太十一 23），代表一種權柄（太十六 18），表示拘禁人靈魂的力量（啓廿 13），而這權柄的掌管者就是基督本身（啓一 18）。沒有得救而死的人，他的靈魂住在這裏，一直到復活，所以是一種中間狀態。彼得前書三章 19 節的監牢可能不是專有名詞，而是陰間的一種。

2. 樂園 (Paradise)

得救者的靈魂死後立刻前往的地方或次元（路廿三 43），顯然逗留到復活得榮耀的身體為止，所以是另外一種的中間狀態，保羅魂遊象外時曾經去過（林後十二 4）。啓示錄二章 7 節以生命樹來影射如原來伊甸園的蒙福的狀態。亞伯拉罕的懷抱（路十六 22）是天主教『父祖前廳』思想的來源，但是它似乎是樂園的一種形容。

3. 地獄 (Gehenna)

執行永刑的地方，或次元（可九 43-48），最後審判後有罪者的去處，以硫磺的火湖來形容其可怕與痛苦（啓廿 10,14），靈魂和復活後的身體都在這裏受刑（太十 28），乃惡人的最後歸宿。

4. 天堂 (Heaven)

『天』一般習慣上稱為『天堂』（來九 24），是神的座位（太五 34），奉行神旨意的範圍（太六 9,10,20），天父的大本營（太十 32,33；

十六 19；十八 10；廿一 25；徒二 34；西四 1；來八 1；十二 23）。天是分層的（林後十二 2；弗四 10），但這不意味天只有三層。『第三層天』顯然是『樂園』（林後十二 4）。不同於諸天，『天』是來自樂園的復活的聖徒最後的歸宿。

關於天堂和地獄的詳情，將在下一課討論。

討論題目

1. 死是什麼？
2. 批判煉獄的教義。
3. 人死後到那裡去？

第五十一課 最後的歸宿

照聖經的記載，義人和不義的人各有不同的歸宿。

一·義人的歸宿

形容義人未來永恆的處境，最平常的說法是在『天』（*Shamayim, ouranoi*）。

（一）天的含義

1. 自然界的天

『起初神創造天地』的『天地』，指自然界的宇宙。『天地都廢去了，律法的一點一劃也不能廢去，都要成全』（太五 18）的含義也相同。天也用來指『空中』（太六 26），發閃電和降雨的處所（路十七 24；四 25），泛指人仰面看得到的範圍。

2. 神的同義詞

回頭的浪子說他得罪了『天』（路十五 18,21），意思是得罪了神。『若不是從天上賜的，人就不能得什麼』（約三 27）含義完全相同。路加福音稱『神』國的經節，馬太福音的平行經節一律稱『天』國，可見『神』和『天』是異詞同義。

3. 神所居之處，信徒的歸宿

其實說天是神所居之處有語病，因為神是全在的上帝，任何時間、空間、次元或狀態都有祂的臨在，我們充其量只能說神所居之處就是祂的**大本營**，發號施令的指揮中心。神在天上：『我們在天上的父，願人都尊你的名為聖』（太六 9）。為主張擁有屬神的權柄，耶穌說祂『從

天降下』（約三 13），因為以色列人相信神住在天上，神所差遣的天使來自天上（太廿八 2），回到天上去（路二 15）。耶穌將天稱為『我父的家』（約十四 2）。

天顯然是信徒過永世的地方，耶穌應許信徒去天上預備地方後，必再來接他們到那裡去，祂在那裡，叫他們也在那裡（約十四 3）。信徒必須為上天家，在地上作預備的工作：『積儼財寶在天上』（太六 20）。彼得告訴我們不能玷污，不能衰殘，不能朽壞的基業為信徒存留在天上（彼前一 4）。保羅用『上面』指『天上』，說那裡有基督坐在神的右邊（西三 1），基督徒的盼望就存在天上（西一 5）。

(二)天的性質

1. 天是一種次元 (dimension)

天不是一個地方，也不是一種狀態，乃如同『陰間』、『樂園』、『地獄』，是一種次元。多次元的觀念暗示在聖經裡面。我們舉目望天時天明明看起來是一個，但舊約中的『天』（*shamayim*）始終是複數的（英文是 *heavens*），新約中大部分的『天』也是複數（*ouranoi*）。以下先解釋什麼是次元。

『次元』

一個『點』只佔一個位置，既無長度與闊度，又無高度。這『點』的軌跡就是一次元，也就是所謂『線』。假定有一個一次元的居民住在這『線』國，他的世界則是沒有上下與左右，而只有前後。

『線』的軌跡是二次元，也就是『面』。對住在二次元的居民而言，他則生活於有前後左右，卻無上下的世界裡。假定這『面』國的居民有一天橫越『線』國的那一條『線』，這對『線』國的居民說來，那本來不存在的活物突然出現於『線』上而又立刻消失，毋寧是破壞他一次元世界自然律的超自然事件。

『面』的軌跡是三次元，也就是『立體』。『立體』國的居民住在不但有前後左右，又有上下的世界裏，假如有一天『立體』國裏的一個空心球，通過『面』國的『面』，『面』國的居民將發現本來空蕩蕩的『面』上，莫名其妙也出現一個點，而這點逐漸擴大成爲一個圓圈。這圓圈繼續擴大，到一個極限後又開始收縮，到化爲一點，然後又突然消失掉。這種對三次元的居民說來只是平淡無奇的現象，對二次元的居民而言，卻是破壞他二次元世界之自然律的超自然事件。

照這樣用類比推下去的話，假使有四次元或更高次元的存在，那些住在更高次元裏的居民看來是司空見慣的現象，對我們這些被限制於三次元世界裡的人類而言，則是破壞自然律的超自然事件。世界上古今中外許許多多仍然得不到合理解釋的現象，可能有部分是以上所提的原因所造成的。

檢討各次元之間的關係，我們發現互相之間有一定的聯繫。一次元的線是二次元的面的一部分，二次元的面是三次元的立體的一部分。由於沒有理由設想次元只有三個，照理三次元的立體應該是四次元的一部分，四次元是五次元的一部分，而且這種相互關係可以無限的一直推衍下去，到 $n - 1$ 次元是 n 次元的一部分爲止。換句話說，高一級的次元是把低一級的次元包含在裡面的。這也意味無論次元變多高，所有的次元總存在於同一空間裡，而低一級的次元總只能窺探高一級次元的一小部分，高一級的次元卻對低一級的次元瞭若指掌。照理說三次元的立體既然有八角六面，四次元的存在應該有十六角十二面，但由於人的五官只適合在三次元的世界裏發生感受認知作用，所以四次元的現象是超乎人所能檢驗的範圍之外，無法直接感知的。

從以上對次元的討論，我們引出一個結論：天是與一、二、三次元世界屬於同一空間裡的高次元世界。如同陰間、樂園和地獄，天存在於

我們中間，只是因為次元不同而屬於低次元世界的人類難以直接認知而已。自然科學所研究的局限於人的感官所能感知的『實在』（reality），但這不是唯一實在的。當代基督教名思想家魯益師提出精妙獨到的見解：『我們臆斷超過所謂自然，亦即超過三次元世界裏五個高度專化而有限的五官，等於進入任何種類的空間和任何感官都發生不了作用的純粹否定的世界。我看不出這一套有什麼值得相信的論據。試想，爲了說明一個原子，史羅汀格（Schrödinger）甚至用了七次元的觀念，只要我們擁有新的感官，我們就找得到新的自然。很可能數目龐大的自然，是一層層相疊的，而每一層的自然對下一層的自然而言，就是超自然的。如此無限地超升，最後將達到純靈的境界，進入天父的座右。這不是說再也接觸不到各層自然，卻意味進入更生動地存在於每一層自然的狀態。』（C. S. Lewis, *Undeception*, pp.13-14）他所謂『自然』就是次元，『純靈的境界』也就是『天』。『天』不是三次元世界裡離開地球幾百億光年或幾千億光年的『地方』，也不是一種狀態，卻是實實在在的『次元』。

2. 天是超越的

天是超自然的，聖經對天的描繪是在不得不描述出來的情況之下，被迫借用自然界的事物或關係，勉強提出來的形容，一定辭不達意。例如說新耶路撒冷的街道是『精金』，城牆是各種寶石（啓廿一 10-21），這只是啓示錄的作者在異象中看到天上的景物時，因為是地上所沒有的，只好用地上的人所共同珍惜，公認是最寶貴的物質去形容而已，千萬不要以爲天上真有金銀寶石。

人類在地上最受吸引的享受是『食』與『色』，回教就設想天堂就是有美女的服侍，有美酒可喝，安祥躺臥在沙漠中綠洲泉水邊的處境。其實食與色是神所規定在地上的生命形態憑以生存與繁殖的手段，復活

之後在天上人『不娶也不嫁，乃像天上的使者一樣』（太廿二 30）。永生的天堂裏，再也用不著生存和繁殖的手段。天上子民的樂趣，不再是那麼低俗的。我們不敢亂猜到底在天上有什麼樣的樂趣，但至少知道『神爲愛他的人所預備的，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的』（林前二 9）。無論屬肉身的慾望多麼吸引人，經文中對天的描繪不可作字面物質化的解釋，因為這樣一來天不再『屬天』（heavenly），而變成『世俗化的天』（worldly heaven）了。

天上另一面的超越性，表現於原來三次元世界裡有限的存在形態所擺脫不掉人生的不安、矛盾、進退兩難、疾病和死亡已不存在：『神要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了』（啓廿一 4）。人存在的軟弱完全超脫掉。

不但是人存在的軟弱，在天上連知識上的限制也超越了。在地上人所百思不解的奧祕（例如三位一體神觀，基督的神人二性，神的主權和人的自由之間的關係），必將一清二楚：『我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣』（林前十三 12）。不但如此，在天上對主本身也獲得直接的認識：『我們知道主若顯現，我們必要像祂。因為必得見祂的真體』（約壹三 2）。然而，在天上人不會因離世而喪失在地上獲得的經驗和知識。即使曾經有悲傷和痛苦的記憶，在天上不是以忘記來逃避（如艾力克遜所主張，M. J. Erickson, *Christian Theology*, p.1233），而是得到醫治：『在河這邊與那邊有生命樹，結十二樣果子，每月都結果子，樹上的葉子乃爲醫治萬民』（啓廿二 2），象徵神醫治的穩定性。神能安慰我們的心。

3. 在天上維持個性

每一個人在天上有『認同的標準』（criterion of identification），

擁有『身體』，各人不只是虛無飄渺，不著邊際，瀰漫於某一次元的靈。身體不就是肉體，卻使個人有別於另一個人。在天上個人不可能保持與在地上時完全相同的相貌、身材和造形（活七十年的人到底要長得像他一歲時呢？或像他七十歲時呢？後天殘障者在天上的造形像殘障前或像殘障後呢？難道在地上畸形的在天上也永遠保持畸形嗎？），但由於有『認同的標準』（即身體），別人能夠立刻認出他來。在天的次元裏，個人與個人直接藉思想以心傳心，虛偽沒有存在的餘地。天堂不是平頭的假平等的地方，個人靈命的境界有個人差。主耶穌吩咐要把財寶積儲在天上（太六 20），在地上的信仰生活上，用『金銀寶石』和用『草木禾楷』建造，結局必定不一樣。但這不是說有些人在天上的報酬較多，所戴的冠冕較大，或所住的房屋較豪華，乃是說他們愛主的能力較強，也能更強烈感受主的愛。陽光普照地上，但被照射各物體的反應不同；臘融化掉，石頭就不會。各人在天上仍然維持個別靈命上的差異，恩賜也各有不同。

個性的維持也表示個人在天上仍然有進步的機會，死去的嬰孩不可能停留在幼稚的人格狀態，個人在上天堂時只是擺脫掉地上生命的各種限制，以後在天上有發展的空間。他的靈命繼續進步，但無論如何進步也不可能達到完美的境界，因為宇宙中唯一完美的只有神，經文中也只有『完全成聖』和『主耶穌基督降臨的時候完全無可指摘』（帖前五 23）的教導，這截然不同於人的生命成為完美。神與人之間始終存在著一條鴻溝；人絕對不可能成為神或與神一樣完美。

4. 神本身比天堂更重要

神既然是全在的神，所有的次元（全部的 n 次元）都有祂的同在，三次元的任何存在也都有祂的臨在（只是對義人與不義的人，對天使與魔鬼的臨在的方式與層次不同）。神沒有被局限於天堂，而且除非有神

的同在，天堂也不過是眾多次元之一而已，使人享受平安與喜樂與永恆至福的是神的同在，而不是天堂本身。基督徒的幸福始終以與主的契通為依據。與神最親密交往的境界是『天』的真諦。

(三) 天上的生活

基督徒既然擺脫掉地上的限制，他在天上的生活也不會被局限於天堂（神大本營所在的次元）。

1. 享受神不斷的新創造

神最突出的本性是『創造』性（創一 1），祂繼續不斷從事創造的工作（約五 17）。祂一直在創造物質（宇宙在膨脹但氫氣在太空中的密度始終不變）；祂沒有義務向人類透露，但可能一直在創造新的次元（如此宇宙永無人滿之患）、新的自然、新的動物、植物、礦物或人所未知的存在。在天上的生活是跟隨在神左右，享受令人興奮的，不斷之新創造的生活。

2. 共同生活團體的存在

『那裡有千萬的天使，有名錄在天上諸長子之會所共聚的總會，有審判眾人的神和被成全之義人的靈魂』（來十二 22，23）是希伯來書的作者描繪天上的耶路撒冷的情景。所有屬神的，無論是天使或聖徒都一同過有神同在的生活。

3. 敬拜與服事

啓示錄記載：『有聲音從寶座出來說，神的眾僕人哪，凡敬畏他的，無論大小，都要讚美我們的神』（啓十九 5），可見天上的生活是敬拜神的生活。天上的生活不是游手好閒的，乃是服事神的生活：『在城裡有神和羔羊的寶座，他的僕人都要事奉他』（啓廿二 3）。事奉神是基督徒生命的意義，在地上時越忠心，到天上就越有事情作，主交辦的事就越多（太廿五 14-30）。為神作事，原來就是神創造人時賦予他的使

命（創一 28）。

4. 得到安息

在天上基督徒所經驗的安息，不是停止工作無所事事，乃長期努力追求之後達成目標時的欣慰（來三 11，18），即達成神所賦予之使命的滿足感。天上的安息不同於在地上守安息日，乃是為神的子民存留另一安息日的安息（來四 9，11），必須『努力』進入的。走天路的基督徒最終的目標是進入天上的安息。

二·惡人的歸宿

人離世之後，他仍然保留原來在地上的個性、慾望和嗜好，死只是存在次元的改變，對人的性情沒有任何影響。原來酗酒的、有煙癮的、毒品中毒的人，死後仍然保持原來那強烈的慾望，卻再也沒有辦法去滿足慾望，這種折磨是永恆的，毋寧是一種地獄的境界。

（一）死後還有沒有第二次的機會？

這問題是關於最後審判之前，在陰間的死人有沒有機會得救的疑問而提出，有正反兩極的意見，經文的證據不足以支持明確的答案。相關的經文是彼得前書三章 18 至 20 節和四章 6 節。

1. 沒有第二次的機會

絕大多數的解經家基於第二次的機會說所可能造成嚴重後果（剝奪傳福音、搶救靈魂的動機），主張在陰府中的靈沒有第二次得救的機會，迄今被提出六種解釋：(1)去傳道給監獄裡的靈聽的是先存的基督，祂傳道的對象限於挪亞時代的人。他們因未信而被洪水所滅，目前囚禁在監獄中；(2)向監獄的靈傳道的是以諾（Moffatt 英譯聖經的譯文，以希臘文諧音為憑），不是耶穌；(3)『傳道』（*kerysso*）應該譯為『宣告』，耶穌只向監獄中的靈宣告救贖的事工，已大功告成；(4)耶穌只對挪亞時

代的罪人的靈傳道，與以後的靈無關；(5)耶穌只向墮落的天使宣告罪的判決，表明祂勝利的徹底；(6)耶穌只對監獄中在祂以前之義人的靈傳道，帶領他們離開陰府，留下來的都是不義者的靈。

2. 有第二次的機會

有的基督徒關心沒有機會聽到福音的祖先有沒有機會得救，其中有人肯定他們的確有第二次的機會，因為這才合乎公平的原則。巴克萊（William Barclay）提出基督以前的人和祂以後未曾聽福音者如何得救的問題，支持殉道者游士丁（Justin Martyr）神給已死的人聽救贖福音之機會的見解，主張宇宙中沒有一處是神的恩典臨不到的，包括陰府在內（*The Letters of James and Peter, The Daily Study Bible, p.287*）。贊成第二次機會的指出『傳道』在新約聖經中首尾一貫地用以指『傳福音』，因此沒有理由把彼得前書這一段裡『傳道』當做例外，主張耶穌在祂死後復活之前將福音傳進陰間，往後在陰間也有聽福音的機會，但那些在世有機會聽福音而不接受的，不會因為進入靈界而改變對福音的態度，墮落的天使是一個例子。

對贊成論最嚴重的質疑是：若人有第二次得救的機會，生前就不必聽福音，傳福音也顯得多餘，此論有害福音的宣揚。對這質疑的回答是耶穌吩咐積儋財寶在天上（太六 20），在世聽福音才有機會積儋財寶在天上，臨終才信主的和在陰府信主的只僅以身免，避免滅亡而已，在天上的福氣不能相比，所以講第二次的機會反而鼓勵人趁早信主積儋更多財寶，不影響傳福音和信福音的熱誠，何況彼得前書四章 6 節記載：『就是死人，也曾有福音傳給他們』。

以上正反兩面的看法都有道理，個人必須自行決定對有沒有第二次機會的信仰立場。

(二)永刑的問題

耶穌說『這些人要往永刑裏去，那些義人要往永生裡去』（太廿五 46），但耶穌也說過要赦免七十個七次。即使不義，神施永刑在眾人身上，似乎不合祂慈愛本性。祂所要求的公義似乎過分，所施的永罰似乎與所犯的罪不成比例。因此就有一些解釋被提出來解決這困難。

1. 永刑是滅絕（annihilation），罪人不受永恆痛苦

靈魂滅絕說有三種：

(1) 靈隨體而滅絕說

肉體和人的生命之間有密切不可分的關係，生命不能離開肉體而單獨存在，因此人一死，生命就滅絕，靈不單獨繼續存在下去。

(2) 自然消滅說

人生性非不朽，死是生命的結束。對信的人神特別賜下永生給他們，不信的人則自然消失掉。即使不信的人在最後審判時復活，神仍讓他們再歸於消失。

(3) 因罪滅絕說

人受造原來預定享受不朽，但罪人死時由於自己的罪而消失，其滅絕乃罪的直接結果，罪改變了人的命運。

有一派照字面解釋『罪的工價乃是死亡』（羅六 23），主張罪使個人的人格逐漸死去，因為罪是自我毀滅。若他的罪未得贖，他的生命就逐漸消耗掉。消耗速度的快慢，照個人罪的輕重。

另外一派主張當一個人為自己的罪受夠了所配受的刑罰之後，神就讓這靈魂消滅掉。

以上無論那一種滅絕說都是反對永刑而提出，但仍然沒有辦法合理解釋聖經中眾多有關永刑的經文（賽六六 14；太廿五 46；可九 43-49；猶 7；啓十四 11；廿 10）。

2. 將『永』字再解釋

純正的滅絕論者，一定主張新約聖經中『永』（*aiōnios*）不一定意味『永遠』，卻可解釋為『持續一段不確定的長時間』（“enduring only for an indefinitely long period of time”，John A. T. Robinson, *In The End, God*, p.131.）。對這種解釋有人提出質疑：『永』用在『刑』上時和『生』上時，含義怎麼可以不一樣呢？（J. O. F. Murray, *The Goodness and The Severity of God*, p.105.）

3. 永刑是人自取的

神不願有一人沉淪，乃願人人都悔改（彼後三 9）。所謂永刑，或『永遠沉淪』，指『離開主的面和他權能的榮光』（帖後一 9），這是罪人所自取的，他主動與神疏遠，如同亞當與墮落的天使。罪人的命運不由神規定，卻由他取決。在作這決定後，他必處於永遠後悔莫及的狀態。

第三種解釋較容易獲得認同。

(三) 刑罰輕重的問題

正如得救的人所蒙的福氣因人而異（對天上福氣感受的能力有差異），惡人所受的刑罰也有輕重之分（太十一 22；路十二 47,48）。一個人的知識越多，責任就越大，責任越大，刑罰就越重。

刑罰的輕重不同，與其說環境不同，不如說與神隔絕所成的絕望，給當事人的感受有所不同。地獄固然是個次元，但對個人而言，更多是一種感受，一種處境。人最可怕的下場是神『任憑他們』（羅一 24,26,28），因為這種人已經毫無盼望了。

討論題目

1. 天的真相是什麼？
2. 人有沒有第二次的得救機會？
3. 永刑的真義是什麼？

第五十二課 跋

我們已經對全套基督教教義作一番系統化的介紹，但還有必須作的交代。

一·教義不等於基督教

信仰是個人與位格神耶穌基督之間，所建立的生命關係，不是以理智吸收的關於神的理論。除非讀者已建立與活著的基督個人的關係，吸收本書所提供的神學知識也不會使他成為基督徒。

二·教義對信仰的意義

基督教教義的探討，是克服語言對思想的限制，究明基督徒宗教體驗之本質的勇敢的嘗試。即使永遠辭不達意，我們也必須追求最高度的可理解性。邏輯推理固然不是一切的一切，畢竟在思考活動中它是最基本的。

教義的系統化，目的在於將可把握的規範賦予活生生的宗教體驗，以便加以保存，傳給下一代的基督徒，幫助他們理解自己的信仰，且有份於上一代信徒的體驗。

三·終極的教義系統並不存在

一套基督教的教義系統，基本上是為當代當地的基督徒而編的，為的是提供他們解釋神所賜給人的啟示時所需的亮光。然而，啟示的內容雖然終極性地固定了，再也沒有新啟示，但對啟示的領悟可以逐漸豐

富，越來越深入，所以對啓示的亮光是與日俱增而無止境的；經文是挖不盡的神學寶藏。因此終極的教義系統並不存在；下一代的基督徒總能夠在所累積的神學知識的基礎上，憑新亮光發展出比上一代更卓越的教義系統。

四·提防知識的驕傲

俗語說：『初學三年天下取得，再學三年寸步難移』，讀完了這一本書，我們才剛剛跨過信仰堂奧的門檻而已，不要躊躇滿志，以為有了比別人更多的神學知識，就比別人更了不起。別用神學的大名堂去嚇唬別人，或用神學知識強辯，顛倒是非。別低估未接觸過系統神學的信徒直接接受自聖靈的神學洞察力（約十六 13）。

五·神學知識是靈命與事奉的手段

健全的神學應該幫助信徒的見解越周全平衡，靈命越長大成熟，越清楚神的旨意和主的帶領，將所受的神學裝備化為事奉的原動力。學識是手段，為的是達到靈命增長，事奉有功效的目的。

討論題目

1. 討論上完本書課程後的感想。
2. 批判本書的編排與內容。
3. 學習系統神學的目的是什麼？

參考書目

- Abbott, Walter M. Ed. *The Documents of Vatican II*. New York: Herder and Herder, 1966.
- Abelard, Peter. *Commentary on The Epistle to the Romans*.
- Adam, Karl. *The Spirit of Catholicism*. New York: Doubleday, 1954.
- Addison, James. *Life Beyond Death in the Beliefs of Mankind*. Boston: Houghton Mifflin, 1931.
- Altizer, Thomas J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Altizer, Thomas J. & William Hamilton. *Radical Theology and The Death of God*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co. Inc., 1966.
- Anderson, Bernhard. *Understanding The Old Testament*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentic Hall, 1975.
- Anderson J. N. D., ed. *The World's Religions*. Grand Rapids: Baker, 1978.
- Anselm. *Cur Deus Homo*. Edinburgh: John Grant, 1909.
- Aquinas, *Summa theologica*.
—— *Summa contra Gentiles*.
- Arndt, W. F. and F. W. Gingrich, eds. *A Greek English Lexicon of the New Testament*. 4th ed. Cicago: University of Chicago, 1957.
- Arnold Matthew. *God and The Bible*. New York: Macmillan, 1893.
- Athanasius, *Four Discourses Against the Arians*.
- Augustine. *The City of God*.
—— *Confessions*.