

# 當代神學辭典

上冊

中文版主編：楊牧谷

中文版校訂：陳濟民 康來昌

英文版主編：S. B. Ferguson D. F. Wright

# 當代神學辭典(上)

中文版主編：楊牧谷

中文版校訂：陳濟民 康來昌

責任編輯：羅偉安

英文版主編：S.B.Ferguson D.F.Wright

英文版校訂：J.I.Packer

出版兼 發行者	校園書房出版社 台北市羅斯福路四段22號 台北市郵政13支144號信箱 電話：( 02 ) 3653665 傳真：( 02 ) 3680303 郵政劃撥第01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證 字號	行政院新聞局局版臺業字 第1061號
排版者	伊甸電腦排版
承印者	新矩陣藝術印刷廠有限公司

中華民國86年 (1997年)4月初版

中華民國86年 (1997年)4月初版二刷

• 有版權 •

## 國家圖書館出版品預行編目資料

當代神學辭典 / S. B. Ferguson ,D.F. Wright	
英文版主編：楊牧谷 中文版主編：--	
初版：--臺北市：校園書房，民86	
冊：	公分
譯自：New dictionary of theology	
含索引	
ISBN 957-587-509-5 (上冊：精裝) -- ISBN	
957-587-510-9 (下冊：精裝)	
1. 神學-字典，辭典	
242.04	86000825

## New Dictionary of Theology

English edition:

Editors: S. B. Ferguson D. F. Wright

Consulting Editor: J. I. Packer

Title originally published in English as New Dictionary of Theology  
by Inter-Varsity Press, England.

©1988 by Universities and Colleges Christian Fellowship

Chinese edition:

Editor: Arnold M. K. Yeung

Proofreaders: Tan Che Bin Paul Kong

Chinese edition published by permission

©1997 by Campus Evangelical Fellowship

P.O.Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan, R.O.C.

First Edition: Apr. 1997

Second Printing: Apr. 1997

ISBN 957-587-509-5 (上冊：精裝)

# 目 錄

編 序	iii
英文版序	iv
如何使用本辭典	v
音譯表	vii
簡寫表	viii
作者表	xiii
專 文	1
條目中文索引	1
條目英文索引	13

# 當代神學辭典

讓生活更有思想—為「神學思想普及化」催生

## 閱讀計畫

1997/5-1998/4

英文版主編：S.B Ferguson, D. F .Wright

中文版主編：楊牧谷

校園

# 閱讀計畫辦法:

1. 弟兄姊妹可依我們提供的分類進度表, 按日閱讀並記錄, 或自行依條目次序(A-Z)進行閱讀。
2. 閱讀計畫可由收到書起至 1998 年 4 月 30 日前, 並於 1998 年 5 月底前將閱讀記錄表(至少完成 80%)及自我評量表(完成作答)寄回給我們。我們將送您一本校園出版的斯托得(John Stott)新書。
3. 參加閱讀計畫弟兄姊妹在完成計畫時, 請記得填寫下列資料, 勾選一本您想要的贈書, 不然我們會不曉得禮物要送給誰呢? 並將整份資料寄回(對不起! 我們不接受傳真及影印本喔!):  
台北市 100 羅斯福路四段 22 號, 校園書房出版社行銷部收

CAMPUS EVANGELICAL FELLOWSHIP Marketing Department P. O. BOX 13-144, TAIPEI, TAIWAN, R.O.C..

<b>參加者資料:</b> (請以正楷填寫)	<b>贈書書目:</b>
參加者姓名/Name _____	以下三本皆為斯托得(John Stott)著, 請選一本作您的禮物。
性別/Sex _____ 生日/Birthday ____/____/____	<input type="checkbox"/> 當代聖經信息—使徒行傳 (約 1997 年冬季出版) THE MESSAGE OF ACTS, John Stott, I.V.P.
身份證號碼/ID No. _____	<input type="checkbox"/> 當代聖經信息—羅馬書 (約 1997 年冬季出版) THE MESSAGE OF ROMANS, John Stott, I.V.P.
地址/Address _____	<input type="checkbox"/> 當代聖經信息—以弗所書 (約 1997 年冬季出版) THE MESSAGE OF EPHESIANS, John Stott, I.V.P.
電話/Tel _____ 傳真/Fax _____	
電子信箱/E-mail Address _____	

←沿線剪下→

## 當代神學辭典電子書光碟訂購回函

 校園福音團契 40 週年

1. 本書電子版是與書組合銷售, 為使已預約訂書的弟兄姊妹可分享電子版的便捷, 我們準備以回饋價提供給您購買使用, 請使用本訂購回函直接向校園書房出版社訂購, 傳真及影印本回函訂購視為無效。
2. 回饋價期限: **1998/2/28 前訂購有效**  
(訂購日自 1997/7 起至 1998/2/28 止, 太早太晚恕不接受訂購, 電子版最快 1997/10/30 寄出)
3. 回饋價: 台灣區弟兄姊妹: 台幣 200 元(含郵資)  
海外地區弟兄姊妹: 台幣 270 元(限用國際信用卡者)或美金 10 元(限用美金支票者)(含郵資)
4. 將本回函連同信用卡簽單、美金支票或劃撥收據寄回

台北市 100 羅斯福路四段 22 號, 校園書房出版社行銷部收

CAMPUS EVANGELICAL FELLOWSHIP Marketing Department P. O. BOX 13-144, TAIPEI, TAIWAN, R.O.C.

<b>請以正楷填寫 PLEASE WRITE IN BLOCK LETTERS</b>	<b>我選擇的付款方式 PAYMENT</b>
<b>訂購日期:</b> ____/____/____	<input type="checkbox"/> 信用卡/ Credit Card (國內外用戶皆可使用, 付款金額以台幣計算)
<b>我的聯絡資料 CUSTOMER INFORMATION</b>	<input type="checkbox"/> 美金支票/美金匯票/ Check/Money order of US\$ (Payable to "Campus Evangelical Fellowship", 請勿指定台灣付款)
訂購人姓名 /Name: _____	<input type="checkbox"/> 郵政劃撥至帳號: 01105351 戶名: 校園書房出版社 (限台灣地區適用, 請連同郵政劃撥收據一併寄回)
性別 /Sex: ____ 生日/Birthday: ____ (yy) ____ (mm) ____ (dd)	
身份證號碼 /ID No. _____	
地址 /Address: _____	<b>我的信用卡資料 CREDIT INFORMATION</b>
電話 /Tel.: _____ 傳真 /Fax: _____	信用卡別 <input type="checkbox"/> VISA <input type="checkbox"/> MASTER <input type="checkbox"/> JCB <input type="checkbox"/> 聯合信用卡
電子信箱 /E-mail Add. _____	信用卡號碼 / Credit Card No. _____ - _____ - _____
	有效期限 / Expiry date ____/____/____
	正楷姓名 / Cardholder Name _____
<b>FOR OFFICE USE ONLY:</b>	合計金額 / Total Payable NTS _____
授權號碼 /Authorization Code. _____	持卡人簽名 / Signature _____ (與信用卡簽名字樣同)
日期 / Date. ____/____/____	

## 您讀書、我送禮

親愛的弟兄姊妹：

您好！想信您已收到《當代神學辭典》一書，正在享受鑑賞新書的喜悅！

首先，要感謝您與另外 5000 多位弟兄姊妹一樣，購買《當代神學辭典》作為您在信仰生活上的工具。

但我們有一個想法，想與您分享，就是希望弟兄姊妹不是把它當作裝飾品，放在書架上欣賞；也希望您不是碰到問題時，才翻開它找答案。而是把它當作一般的書來讀它，有系統、有計畫地讀它。

為什麼我們有這種想法，原因如下：

- 一．這本書的內容，都是由學有專精的神學家撰寫，條目專文涵概面廣，文筆簡潔流暢，相信您我都可閱讀明白。
- 二．對於您我的信仰，豐富而紮實神學思想，是幫助我們更瞭解神的話語（聖經），以及為基督的真理辯護，本書使您明白歷世歷代的信徒，如何用所處時代的言語去傳講福音，與時代對話。
- 三．在這個強調專業與資訊的時代，我們受多元思想的影響不亞於信仰，如何在這個時代活出基督見證，有賴您我對神學思想瞭解，才能平衡信仰生活的衝擊！這本書提供豐富的資訊。
- 四．就是您花費一千多元(台幣)購買的書，若只是偶然從書架上拿來閱讀一下，這合乎經濟效益嗎？期望您把這本書使用到最大效益。

為了幫助您達成目標，我們非常用心地預備了兩件禮物：

- 一．我們設計了一份閱讀進度表，您可以按進度閱讀並作記錄；另外還設計了一份讀後自我評量表，可以評估自己是否了解。
- 二．如果您在 1998/5/31 以前，將您的閱讀進度表（至少完成 80%）和自我評量表（完成作答）寄到校園書房出版社行銷部企劃。

我們將送您一本校園出版的斯托得(John Stott)新書。

誠心邀請您參與「神學思想普及化」的閱讀計畫，讓您我的生活更有思想！

此外我們正計畫在今年 10 月左右，推出《當代神學辭典》書+電子書(光碟)組合版，電子書是委託香港啓創電腦分析有限公司代製作，可單獨使用和相容於啓創的聖經工具軟體(相容於 Windows 中文版軟體)，弟兄姊妹可透過電子書進行查詢、搜尋、列印與複製等功能，強化您使用本書的方便性，如列印相關主題的條目在小組中作討論題材，或運用在延伸制或神學院的課程作業上；當然為了已經預購《當代神學辭典》第一版的您，我們準備了一份訂購回函，您可以以台幣 200 元(台灣以外讀者需用台幣 270 元或美金 10 元，以上皆含郵資)獲得此不單獨出售的電子書，但必須在 1998 年 2 月底前寄回回函並附上所需費用。

相信以上二個計畫對您有很大的吸引力，我們在此再度

誠心邀請您參與「神學思想普及化」運動，讓您我的生活更有思想！

願主祝福您！

校園書房出版社

敬上

1997/4/15

閱讀記錄表

- 1.閱讀記錄表內條目分類是我們的意見，是作為閱讀計畫的參考，並不代表絕對標準，希望能幫助弟兄姊妹建立有系統的概念。
2.閱讀記錄表內部份條目是沒有專文，列出是提供參考，或您有興趣閱讀它所列的另參考條目，這樣對您的幫助也很大囉！
3.請在開始閱讀前，先行想好每天每週要閱讀的份量，計畫在什麼時候讀完(這計畫贈獎日截止是1998/4/30)，再將這件事祈禱交給神，用您最大的耐力去完成，相信對您有很大幫助，願 主祝福您！

我 計畫自 年 月 日起至 年 月 日完成閱讀計畫，實際完成日 年 月 日。

教會歷史人物

Table with 4 columns: 記錄, 中文條目, 頁數, 記錄, 中文條目, 頁數, 記錄, 中文條目, 頁數. Rows include historical figures like 斐羅 (20BC-50AD), 亞歷山大, 彼得, 耶穌, etc.

教會歷史—人物

Table with 4 columns: 記號, 中文條目, 頁數, 記號, 中文條目, 頁數, 記號, 中文條目, 頁數. Rows include figures like 馬斯廉, 羅蘭, 羅士費, etc.

教會歷史—事功

Large table with 4 columns: 記號, 中文條目, 頁數, 記號, 中文條目, 頁數, 記號, 中文條目, 頁數. Rows include topics like 非洲獨立教會的神學, 亞蘭比德派, 亞歷山大學派, etc.



記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數
	蘇格蘭信條	1048		耶穌會	1089		三一運動	1143		維克多修道派	1174
	凡俗化運動	1057		美南浸信會神學	1097		靈強運動	1149		葡國圖運動	1175
	半亞流主義	1058		靈修生活	1103		變質說	1149		神的神像	1177
	半伯拉糾主義	1058		斯多亞主義	1108		天特會議	1151		瓦勒度派	1182
	七十士譯本	1060		主日	1117		杜平根學派	1158		詹姆斯斯德信條	1190
	基督復臨安息日會	1061		聖餐爭辯	1118		越山主義	1160		應教書言	1190
	熊賓學派	1068		瑞典聖主義	1119		獨一聖潔	1160		普世基督教會協進會	1214
	牧養運動	1068		瑞士信條	1119		神體一位論	1164		教曆	1217
	神蹟奇事	1071		讓會	1120		法律的用處	1168		錫安城	1219
	施馬加登信條	1082		敘利亞基督教神學	1120		梵諦岡會議	1171			
	大公性	1082		三十九條	1137		否路	1174			
	社會福音	1084		多馬主義和新多馬主義	1140		臨終禮	1174			

系統神學

記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數
	告解	4		天命	282		輝煌學	492		籍利亞	725
	附就論	4		神化	282		靈職與啟示的神	500		形上學	739
	可行不可行之事	6		自然神論	282		歷史耶穌的追尋	508		翰迦脫·轉生說	740
	彌子論	7		基督的神性	283		歷史神學	510		神學方法	742
	美學	8		人性敗壞論	284		歷史	511		災中被提論	747
	非洲基督教神學	10		埃到臨前	289		宗教歷史學派	512		形態論	758
	聖餐	13		決定論	290		神學發展史	514		基督一志說	780
	不可知論	13		教義發展	291		本體類似	530		神秘主義	790
	疏離感	17		辯證神學	294		本體相同	530		道成肉身的神話	792
	萬應法	18		紀律	296		希望	545		神話語法	792
	類比法	23		懷律	297		希望哲學	546		先知	793
	非位格	28		時代論神學	297		希望神學	546		自然律	799
	動物權益	28		幻影說	305		人文主義	553		自然神學	799
	慣習論	28		有學識的無知	306		人文主義與基督教	553		自然界神學	801
	不同派	30		教義批判學	306		位格·性質	567		新柏拉圖主義	810
	匿名基督教	30		教義	307		惟心論	570		新多馬主義	811
	人類學	33		教義學	309		意識形態	571		新命令	812
	非律主義	40		雙重預定論	314		無知	577		新創造	812
	反面神學	53		懷疑	314		不可克服的無知	577		準則	831
	背道	54		三一論	318		可克服的無知	577		神聖不可測者	832
	亞里斯多德主義	60		二元論	319		神的形像	578		無所不能	842
	升天及天上的基督	64		基督二性說	326		神學上的想像力	582		無所不在	844
	亞洲基督教神學	68		經驗主義	337		效法基督	583		無所不知	844
	得救確據	70		兩性互通	338		無罪受孕	585		救恩的次序	844
	讓罪	75		卸離論	342		內同性·適在性	585		假義	847
	讓罪的範圍	78		末世論	347		不朽	585		原罪	847
	權威	88		基督教教義	350		不變性	587		正統主義	848
	亞博若斯派	90		傳福音的神學	371		無感感性	587		正確行動	849
	浸信會神學	101		邪惡	372		無罪性	587		質	851
	存有	111		進化論	374		排罪論	587		屬有在神論	854
	《存在與時間》	112		存在主義	379		道成肉身	591		泛神論	856
	聖經批判學	130		屬靈社契	381		印度基督教神學	594		保羅師	863
	黑人意識	143		讓罪	384		實有教義	597		典範	863
	黑人神學	144		信心	385		聖經無誤	597		神學的吊詭	863
	血	146		信仰與教制	386		墮落後說	599		主再來	864
	身體	146		信心與理性	386		承傳亞當之罪	599		逾越節爭辯	865
	加爾文主義	176		墮落	388		不知罪狀態	599		教學	865
	列入聖品	182		信命論	401		靈感說	600		聖父受苦論	867
	決疑法	184		神為父	402		我知故我信	600		完全·完全主義	881
	千禧年主義	198		立約神學	403		基督之代禱	600		互滲互存	882
	基督教科學派	204		禱解神學	404		居間狀態	601		柏金斯	882
	基督論	205		信心論	410		求告文	602		堅守或保守	882
	教會	212		有限包涵無限	412		雅各派	609		現象學	884
	普通恩典	230		有限不能包涵無限	412		耶穌	616		友愛	886
	常識哲學	230		赦免	414		公義	630		哲學神學	889
	靈性相通	231		形式批判	414		康德的倫理哲學	641		哲學與神學	890
	情慾	232		《根葛》	418		虛己說	647		宗教哲學	891
	良知	241		基督徒的自由	426		靈道·靈道神學	648		政治神學	902
	神學的保守主義	242		意志的自由	426		基督的國度	651		多神論	905
	近代神學傾向	243		自由意志	426		基督為主	653		實證論	906
	處境化	245		普通啟示	435		神的知識	654		權力·能力	908
	獨發性	248		永恒受生	435		兩神神學	658		講道神學	912
	群體個性	251		讚美光頌	441		不法之人	673		預定論	914
	總約	256		神	448		律法主義	675		聖徒善祭司	918
	創造論	260		神死神學	452		亞洲解放神學	689		聖靈之自由	920
	批判理論	267		歸離的神	454		主	697		進程神學	920
	十字架的神學	267		善工	455		愛	697		進步的概念	923
	教派	269		恩典	460		神的愛	699		神存在的證明	924
	文化	269		恩典媒介	461		低等批評學	700		神的照顧	928
	黑暗·心靈的黑夜	276		草根神學	463		人	711		刑罰	936
	達爾文主義	279		罪咎與赦免	468		不法之人	712		同歸於一論	953
	解構神學	281		惟尊一神論	489		權選爭辯	722		復利論	955

## 系統神學

記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數
	啟示	961		信仰神刑	1006		墮落後說	1113		轉生	1149
	改教運動的神學	967		救恩歷史	1021		次位論	1113		災難	1152
	改教宗教會	971		撒但崇拜	1026		實質與本質	1113		三位一體論者·或聖三一會修士	1153
	改教宗神學	971		滿足說	1032		替代救贖論及代表論	1114		三位一體	1153
	醫生	977		掃羅學派	1033		受否	1115		三神論	1156
	再生	978		機關	1033		分外功行	1117		借喻法	1157
	相對主義	978		經院學派	1043		超自然	1117		真理	1157
	宗教	978		科學與神學	1045		墮落前論	1118		預表論	1159
	無宗教的宗教	978		科學派	1048		表記、象徵、信條	1119		位格聯合	1161
	宗教神學	978		聖經與傳統	1052		混合主義	1120		神秘聯合	1161
	宗教經驗	981		天上的基督	1061		神人合作說	1120		與基督聯合	1161
	宗教語言	983		闡明要道問答	1071		系統神學	1121		普世主義·普救主義	1165
	宗教自由	984		罪	1073		系統神學歷史	1122		實踐法與否證法	1171
	悔改	984		基督無罪	1074		台灣神學	1123		童女生子	1175
	代表	985		社會神學	1089		目的論	1126		使信仰更新之力量	1178
	定罪	985		宗教社會學	1091		有神論	1130		聖召	1178
	一般復活	985		智識	1096		神權政體	1131		意志論	1180
	基督的復活	986		靈魂	1097		神性論	1132		意志	1192
	啟示的宗教	989		靈魂的起源	1097		神學	1134		智識的恩賜	1198
	普遍啟示	989		神的主權	1098		時間與永恆	1144		早期基督論之智識	1198
	啟示	989		蘇西尼	1100		寬容	1145		女人	1200
	特別啟示	993		說方言	1101		說方言	1148		古代婦女地位	1200
	復興神學	993		靈靈主義·或精靈說	1103		靈魂傳殖說	1149		婦女解放運動	1210
	革命神學	994		結構主義	1112		超越性	1149		世界	1213

## 應用神學

記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數
	靈胎	2		深層心理學	284		女同性戀	677		再洗禮	953
	紀念	24		離婚	300		禮拜儀式	690		再婚	984
	權成分離主義	44		教會學	332		摩尼教	711		動物權利	998
	還教學	50		生態學	333		婚姻	716		人權	1000
	還教士	51		倫理體系	354		淫婦	716		小教派	1055
	藝術	64		倫理學	359		精選爭辯	722		分屋	1060
	占星學	71		種族宗教	363		馬克斯主義與基督教	723		性倫理	1062
	無神論	74		安樂死	367		罪惡	749		性慾	1066
	聖經倫理學	134		傳播的恩賜	371		言教學	756		神道教與基督教	1069
	生命倫理學	140		靈醫膏油禮	384		文辭明證	781		疾病	1071
	手足之情	153		假基督	390		鑿門教	784		情境倫理	1075
	神聖與基督教	160		家庭	390		以油膏立	839		奴隸制度	1080
	禱身	189		基督徒的自由	426		按立禮	844		社會倫理	1083
	中國神學	198		善工	455		嬰孩洗禮	852		社會責任	1085
	基督教與其他宗教	202		醫治	474		真經與財富	906		國家	1105
	政教關係	215		醫病恩賜	475		權能接觸	909		管家職分	1108
	教會管理	219		印度教與基督教	505		權能佈道	909		道家與基督教	1123
	教會增長	222		同性戀	530		權能醫治	910		統一教	1161
	臨床神學	227		聯合聖餐	600		實用神學	910		戰爭與和平	1183
	宗教比較學	232		回教與基督教	605		實際行動與正確行動	910		財富	1187
	道家思想與基督教	238		港大教與基督教	627		宗教心理學	932		工作	1211
	避孕	249		可蘭經	658		種族	947		基督教與基督教	1219

## 聖經神學

記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數	記錄	中文條目	頁數
	亞當	4		禁食	399		新耶路撒冷	614		禱告神學	911
	天使	24		交通	403		猶太人	620		女人瑪達	913
	抹油禮	29		婦女禱經學	404		約翰神學	620		預言神學	924
	與人脫	35		甘心祭	427		喜樂	626		挽回祭	926
	救基督	36		亞赫拿	433		神的審判	629		殉難	929
	啟示文學	44		日內瓦聖經	436		稱義	632		昆蘭	945
	次經·新約	46		聖靈的恩賜	437		時間·契機	638		基督的復活	986
	次經·舊約	46		好消息	441		上帝國	651		公義	997
	使徒	54		神的榮耀	441		火湖	663		安息日	1015
	洗禮	95		說方言	442		哀歌	663		獻祭	1017
	聖靈的洗	99		福音	458		主禱文	697		救恩	1019
	基督的洗禮	100		伊甸	472		主的晚餐	697		成聖	1022
	聖靈的適切性	123		天堂	478		愛	697		撒伯	1026
	聖經神學	134		天國	478		神的愛	699		聖經	1048
	禁食	146		地獄	487		名字·姓名	793		基督再來	1054
	基督的身體	146		釋經團	492		聖經敘述體	795		七十士譯本	1060
	呼召	171		聖潔	520		敘事神學	798		神蹟奇事	1071
	正典	179		聖靈	524		新約神學	820		兒子論	1095
	耶穌基督	201		偶像	572		基督的順服	833		試煉	1127
	高潮	223		拜偶像	574		基督的職分	837		神的顯現	1135
	擄正	249		形象	581		舊約神學	839		基督的獨特神性	1163
	死亡	280		以馬內利	585		耶穌的比喻	859		新約的婦女地位	1200
	魔鬼與鬼	292		殺牲獻祭	585		保羅	869		新約的婦女地位	1205
	揀選	337		釋經學	602		平安	873		崇拜	1214
	永生	351		以色列	607		彼得神學	883		神的忿怒	1216
	永恆	354		耶路撒冷	611		耶穌基督	895		鋪安	1218



## 編序

本辭典約一百八十多萬字，根據的是 S. B. Ferguson, D. F. Wright (eds.), *New Dictionary of Theology* (Leicester, IVP, 1988)。英譯中約有九十六萬字，由二百一十位學者執筆，共約六百三十九條。中文版新增題目共二百零四條。有的新增文章只有幾百字，有的上萬字。

新增的原因及範圍如下：

1. 英著是為西方讀者預備，故沒有關於亞洲及中國教會和思潮的專文。本辭典增添多篇這類文章，以應需要。

2. 與信仰基礎有關的教父、信經及會議。

3. 近代關心之倫理問題。

4. 近代重要的人物、思潮及運動。

5. 外國人物或思想的簡介，多放在括號內，以方便讀者理解專文。

6. 重要之神學拉丁句子的中譯及簡介，它們都是神學書籍常遇上的。

總計下來，新增的類別包括教父、信經、會議、靈修大師、東正教神學家、婦女運動、靈恩運動及領袖、中國教會及人物、東南亞神學思潮、近代神學家及思潮、拉丁句子簡介，以及人物與思想簡介等。

有些文章英著本來是有的，但因覺不合而放棄，重新再寫（如：人文主義）。也有些是文章內容經過增刪，而使其更適合華文讀者（共五十多篇），或更配合現代需要。此類文章皆有編者的姓名加於原作者之後，以負文責。

楊牧谷

九四年耶誕節於香港

## 英文版序

「神學家在教會的工作」，馬丁路德說，「就是傳揚神的知識和人的救贖」。這種說法也許不能道盡所有基督徒對神學家和神學的意見，卻可說掌握了其中要義。「神學」一詞的基本意義，就是「談論神」。基督教神學致力把神在耶穌基督內的啟示說明，包括關於神自己的、祂所預備的、祂為祂所創造的世界和人定下的旨意。神學家用不同的方法做上列工作，其中之一就是使用專門詞彙所涵指的方法，就如「聖經的」、「歷史的」和「系統的」神學研究。不管是哪種方法或神學模式，目的都是有系統地闡明神啟示出來的心意——包括有關祂自己的；我們作為祂所造的，要怎樣活在世上；在祂的計畫中，我們要怎樣與祂交通，及怎樣與其他人交通。一個基督徒平日所吸收的，若沒有神學成分，他的成長必然不平均，不能全面發展心靈與思想。

本辭典的主旨，是為讀者提供神學入門的知識——大、小題目、著名的公式語、重要的歷史時刻、傑出與聲名狼藉的闡釋者、它的過去與現在、它的根源、學科與形式、專有詞彙、思潮的變易、學派與傳統、與其他思潮及宗教的關係等。所有作者及編者都承認聖經無上的權柄，目的是要提供一個聖經基礎給人了解神學和作出判斷，但在這共有的原則內，仍會有不同的看法和立場，我們無意硬要他們去異求同。

本辭典能出版，端賴多人長時間協助，特別要提及的是寶根（Richard Bauckham），他在籌畫階段出了很多力；英國校園出版社（IVP）幾位神學書籍編輯：普雷斯頓（David Preston）、伊文思（Claire Evans）和金頓（David Kingdon）；特別是金頓，他在本辭典出版過程中貢獻最多。他們和我們的報酬，就是知道本辭典的確能達到它的目的——推廣一種具專業水準，又服膺聖經權柄的方法，來思想和談論神及祂的工作。

弗格森（Sinclair B. Ferguson）

賴特（David F. Wright）

# 如何使用本辭典

## 入手法

本辭典是以英文字母的次序編排，主要的考慮是為簡化查閱。理由是多數神學詞彙均是英譯過來，而譯文常是不統一的；若以中文筆畫來編排，有時就不知該查哪一個才對。最常見的例子就是「神」，或作「上帝」、「上主」；以英文字母編排，只須翻到 God 便可以了。

但有些辭彙卻不是那麼容易想起它的英文是什麼（如：越山主義，英文是 Ultramontanism），那時就可查「中文索引」。

## 前後參照

編輯本辭典的一個方針，是要使它容易查閱，又內容詳備，因此採用的前後參照系統，大體上有下面幾個特性：

1. 小題目編在大題目下作較詳細的討論，如「**生命倫理學**」是大題目，下面包括避孕遺傳工程的問題，但不包括「**墮胎**」，因為墮胎較受現代人注意，討論的問題亦較深入。
2. 只有一行的條目，表示該問題已在另一相關的文章內討論過，可參閱該文，如：  
**Fox, George 佛克斯 參貴格會神學 (Quaker Theology)**。
3. 一詞或短句後有 \* 者，表示有專文討論它，若然想多知道一點，可自行參閱。但要注意：
  - i. 有 \* 的詞或短句，未必就是該專文真正的題目，只是非常接近就是了，如「**福音派 (Evangelicals)**」，它的專文是「**福音派神學 (Evangelical Theology)**」；「**大公 (Catholic)**」，它的專文是「**大公性 (Catholicity)**」；ii. 有時 \* 是指一個組合詞語，不是單單一個詞語，如「**實用神學 (Practical Theology)**」指的不是神學，而是**實用神學**。
4. 有時文章內會用括號，標示出相關之專題，如：（參**天使, Angels**）。
5. 有些文章後面有「另參」一欄，指出辭典內另有相關之專文，如：另參：耶路撒冷（Jerusalem）。讀者可另翻至耶路撒冷一文，以加深對該題目的了解。「另參」一欄之條目後不附 \* 號。

## 簡寫表

本辭典採用的幾類簡寫表皆列於後面，它們多見於「參考書目」欄。

## 作者表

以作者姓名的起首字母作編排；按慣例是先名後姓，如：A.A.H.，全名是 A. A. Hoekem-

a。若要知道作者的學歷及職銜，可參此表。華人作者則按姓氏筆畫序編排。

## 參考書目

每篇文章後皆有「參考書目」，有時則分別列於文章內（只有幾篇）。它們不表示與作者持相同立場，而只是提供相關之專文。一般參考書目皆列出具代表性，又較易找到的書。人物系列的，會列出其著作、生平，及後人之評鑑。

## 聖經版本

以新標點和合本為主，例外者皆有標明。

## 其他注意事項

1. 人物、事件或神學名詞的翻譯，主要根據《英漢宗教字典》（鄧肇明編，道聲出版社，1973），也有參考其他詞典。
2. 文中外國人名皆以國語音譯，一般只譯其姓，原文附於括弧內。如該名有條目，則原文名字用縮寫，或只附其姓；如無條目，則用全寫。
3. 內文中的人名、書名都有中譯名，以方便敘述、閱讀。外文書如有中譯本，則一般會在該文內附上出版資料。如無出版資料，則表示該書之譯名只為本書出版而譯，並非定名。
4. 括弧內之人名、書名不附中譯。
5. 為方便讀者閱讀，原書內部分較長的文章，已由編者特別加上標題。

# 音譯表

## 希伯來文

א = ' (aleph)	ד = d	י = y	ס = s	ר = r
ב = b	ה = h	כ = k	ש = ' (shin)	שׁ = ś
בּ = b	ו = w	כּ = k	פּ = p	שׂ = š
ג = g	ז = z	ל = l	פּ = p	תּ = t
גּ = ḡ	ח = h	מ = m	צ = ś	תּ = t̄
דּ = d	ט = t	נ = n	ק = q	

### 長母音

(ה)ֿ = ā
ֵ = ē
ִ = i
ֹ = ō
ֺ = ū

ֶ = ā
ַ = ē
ָ = ō

### 短母音

ֵ = a
ֶ = e
ִ = i
ֹ = o
ֺ = u

### 極短母音

ֵ = a
ֶ = e
ִ = e (如為響音)
ֹ = o

## 希臘文

α = a	ι = i	ρ = r	ῥ = rh
β = b	κ = k	σ, ς = s	ῥ = h
γ = g	λ = l	τ = t	γξ = nx
δ = d	μ = m	υ = y	γγ = ng
ε = e	ν = n	φ = ph	αυ = au
ζ = z	ξ = x	χ = ch	ευ = eu
η = ē	ο = o	ψ = ps	ου = ou
θ = th	π = p	ω = ō	υι = yi

## 阿拉伯文

ا = ' (alif)	ح = ḥ	س = s	غ = ḡ	ن = n
ب = b	د = d	ش = ś	ف = f	ه = h
ت = t	ذ = ḏ	ط = t	ك = k	و = w
ث = t̄	ر = r	ظ = z	ك = k	ي = y
ج = ḡ	ز = z	ع = ' (ayn)	ل = l	ة = t̄
ح = ḥ	س = s		م = m	



## 簡寫表

## 1. 專書及期刊

**ACW**

*Ancient Christian Writers*  
( Westminster, MD, and London, etc., 1946 ~ )

**ANCL**

*Ante-Nicene Christian Library*, 25 vols. ( Edinburgh, 1886 ~ 97 )

**ANF**

*Ante-Nicene Fathers* ( re-edition of ANCL in 10 vols., Buffalo and New York, 1885 ~ 96, and Grand Rapids, MI, 1950 ~ 1 )

**AV ( KJV )**

Authorized Version ( King James' ), 1611

**BJRL**

*Bulletin of the John Rylands Library* ( Manchester, 1903 ~ )

**BS**

*Bibliotheca Sacra* ( New York, etc., 1843 ~ )

**BTB**

*Biblical Theology Bulletin*  
( Rome, 1971 ~ )

**CBQ**

*Catholic Biblical Quarterly*  
( Washington, DC, 1939 ~ )

**CC**

*Christianity and Civilization*  
( Tyler, TX, 1982 ~ )

**CCCM**

*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*  
( Turnhout, 1966 ~ )

**CCG**

*Corpus Christianorum, Series Graeca* ( Turnhout,

1977 ~ )

**CCL**

*Corpus Christianorum, Series Latina* ( Turnhout, 1935 ~ )

**CD**

*Church Dogmatics*, Karl Barth, 4 vols. in 13 + index vol. ( ET, Edinburgh, 1936 ~ 81 )

中譯本：巴特著，《教會教義學》(精選本)，何亞將、朱雁冰譯，三聯，1996

**CG**

*Christian Graduate*  
( London, etc., 1948 ~ 83 )

**CH**

*Church History* ( Scottsdale, PA, etc., 1932 ~ )

**CHLGEMP**

*Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong ( Cambridge, 1967 )

**CPG**

*Clavis Patrum Graecorum*, ed. M. Geerard ( Turnhout, 1983 ~ )

**CPL**

*Clavis Patrum Latinorum*, ed. E. Dekkers and A. Gaar ( Turnhout, <sup>2</sup>1961 )

**CT**

*Christianity Today*  
( Washington, 1956 ~ )

**CTJ**

*Calvin Theological Journal*  
( Grand Rapids, MI, 1966 ~ )

**DBS**

*Dictionnaire de la Bible, Supplement*, ed. L. Pirot et al. Paris, 1928 ~ )

**DCB**

*Dictionary of Christian Biography*, ed. W. Smith and H. Wace, 4 vols. ( London, 1877 ~ 87 )

**DNB**

*Dictionary of National Biography*, ed. L. Stephen and S. Lee et al. ( London, 1885 ~ )

**DSp**

*Dictionnaire de Spiritualité*, ed. M. Viller et al. ( Paris, 1937 ~ )

**DTC**

*Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. Vacant et al., 15 vols. ( Paris, 1903 ~ 50 )

**EBT**

*Encyclopaedia of Biblical Theology*, ed. J. B. Bauer, 3 vols. ( <sup>3</sup>1976; ET, London, 1970 )

**EC**

*Encyclopedia of Christianity*, vols. 1 ~ 4 ( no more published ), eds. E. H. Palmer, G. G. Cohen and P. E. Hughes ( Wilmington, DL, and Marshalton, DL, 1964 ~ 72 )

**EP**

*Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, 8 vols. ( New York, 1967 )

**EQ**

*Evangelical Quarterly*  
( London, etc., 1929 ~ )

**ERE**

*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, 13 vols. ( Edinburgh, 1908 ~ )

- 26 )
- ExpT**  
*Expository Times*  
(Aberdeen, etc., 1889 ~ )
- FC**  
*Fathers of the Church* (New York, etc., 1947 ~ )
- FP**  
*Faith and Philosophy*  
(Wilmore, KY, 1984 ~ )
- HBT**  
*Horizons in Biblical Theology*  
(Pittsburgh, PA, 1979 ~ )
- HDB**  
*Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, 5 vols. (Edinburgh, 1898 ~ 1904 )
- HR**  
*History of Religions*  
(Chicago, 1961 ~ )
- HTR**  
*Harvard Theological Review*  
(New York, etc., 1908 ~ )
- IBD**  
*The Illustrated Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas et al., 3 vols. (Leicester, 1980 )
- ICC**  
*International Critical Commentary* (London, etc., 1895 ~ )
- IDB**  
*The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. G. A. Buttrick et al., 4 vols. (New York and Nashville, TN, 1962 )
- IDBS**  
*IDB, Supplement*, 1976
- IJT**  
*Indian Journal of Theology*  
(Serampore, etc., 1952 ~ )
- Int**  
*Interpretation*  
(Richmond, VA, 1947 ~ )
- IRB**  
*International Reformed Bulletin* (London, 1958 ~ )
- ISBE**  
*International Standard Bible Encyclopaedia*, ed. J. Orr, 5 vols. (Chicago, <sup>2</sup>1930), new edition, ed. G. W. Bormiley (Grand Rapids, MI, 1979 ~ )
- JAAR**  
*Journal of the American Academy of Religion*  
(Chambersburg, PA, 1967 ~ )
- JBL**  
*Journal of Biblical Literature*  
(Boston, etc., 1881 ~ )
- JEH**  
*Journal of Ecclesiastical History* (London, 1950 ~ )
- JETS**  
*Journal of the Evangelical Theological Society*  
(Wheaton, IL, 1969 ~ )
- JNES**  
*Journal of Near Eastern Studies* (Chicago, 1942 ~ )
- JR**  
*Journal of Religion*  
(Chicago, 1921 ~ )
- JSOT**  
*Journal for the Study of the Old Testament* (Sheffield, 1976 ~ )
- JSSR**  
*Journal of the Scientific Study of Religion* (Wetteren, etc., 1961 ~ )
- JTS**  
*Journal of Theological Studies* (Oxford, 1899 ~ )
- JTSA**  
*Journal of Theology for Southern Africa*  
(Braamfontein, 1972 ~ )
- LCC**  
*Library of Christian Classics*, 26 vols. (London and Philadelphia, 1953 ~ 70 )
- LCL**  
*Loeb Classical Library*  
(London and Cambridge, MA, 1912 ~ )
- LW**  
*Luther's Works* ('American edition'), ed. J. Pelikan and H. T. Lehmann (Philadelphia and St Louis, MO, 1955 ~ )
- MC**  
*Modern Churchman*  
(London, 1911 ~ )
- MQR**  
*Mennonite Quarterly Review*  
(Goshen, IN, 1927 ~ )
- NBD**  
《聖經新辭典》上、下冊，中神譯，天道，1993、1996 ( *New Bible Dictionary*, ed. J. D. Douglas et al., Leicester, <sup>2</sup>1982 )
- NCE**  
*New Catholic Encyclopedia*, ed. W. J. McDonald, 17 vols. (New York, 1967 ~ 79 )
- NIDNTT**  
*The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, 3 vols. (Exeter, 1975 ~ 8 )
- NIV**  
New International Version (1973 )
- NovT**  
*Novum Testamentum*  
(Leiden, 1956 ~ )
- NPNF**  
*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, First Series, ed. P. Schaff, 14 vols. (New York, 1886 ~ 90 ) ; Second Series, ed. H. Wace and P. Schaff, 14 vols. (New York, 1890 ~ 1900 ) ; new edition (Grand Rapids, MI, 1980 )
- NRT**  
*Nouvelle revue théologique*  
(Tournai, etc., 1879 ~ )

- NTS**  
*New Testament Studies*  
(Cambridge, 1954 ~)
- ODCC**  
*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross and E. A. Livingstone  
(Oxford, <sup>2</sup>1974)
- PG**  
*Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, 162 vols. (Paris, 1857 ~ 66)
- PL**  
*Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, 221 vols. (Paris, 1844 ~ 64)
- PTR**  
*Princeton Theological Review* (Philadelphia, 1903 ~ 29)
- RAV**  
Revised Authorized Version, 1982, = New King James' Version, Anglicized 1987.
- RB**  
*Revue Biblique*  
(Paris, 1892 ~)
- R Bén**  
*Revue Bénédictine*  
(Maredsous, 1884 ~)
- RGG**  
*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. K. Galling, 7 vols. (Tübingen, <sup>3</sup>1957 ~ 65)
- RJ**  
*Reformed Journal* (Grand Rapids, MI, 1951 ~)
- RR**  
*The Reformed Review*  
(Holland, MI, 1947 ~)
- RSV**  
Revised Standard Version: NT, 1946; OT, 1952; Common Bible, 1973
- RV**  
Revised Version (1881 ~ 5)
- SBET**  
*Scottish Bulletin of Evangelical Theology* (Edinburgh, 1983 ~)
- SBT**  
*Studies in Biblical Theology*  
(London, 1958 ~ 76)
- SCJ**  
*Sixteenth Century Journal*  
(Kirksville, MO, 1970 ~)
- SJT**  
*Scottish Journal of Theology*  
(Edinburgh, etc., 1948 ~)
- SL**  
*Studia Liturgica* (Rotterdam, 1962 ~)
- SM**  
*Sacramentum Mundi*, ed. K. Rahner *et al.*, 5 vols. (New York, 1968 ~ 70)
- SP**  
*Studia Patristica* (Belin, etc., 1957 ~)
- TDNT**  
*Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids, MI, 1964 ~ 76), ET of *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittell and G. Friedrich (Stuttgart, 1932 ~ 74)
- Th**  
*Theology* (London, 1920 ~)
- Them**  
*Themelios* (Lausanne, 1962 ~ 74; new series, London, etc., 1975 ~)
- Tr**  
*Transformation* (Exeter, 1984 ~)
- TRE**  
*Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause *et al.* (Berlin, NY, 1977 ~)
- TS**  
*Theological Studies*  
(Woodstock, MD, 1940 ~)
- TSFB**  
*Theological Students' Fellowship Bulletin* (London, 1951 ~ 75)
- TU**  
*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig, etc., 1882 ~)
- TynB**  
*Tyndale Bulletin* (London, etc., 1956 ~)
- VC**  
*Vigiliae Christianae*  
(Amsterdam, 1947 ~)
- VT**  
*Vetus Testamentum*  
(Leiden, 1951 ~)
- USQR**  
*Union Seminary Quarterly Review* (New York, 1945 ~)
- WTJ**  
*Westminster Theological Journal* (Philadelphia, 1938 ~)
- ZAW**  
*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*  
(Gießen, etc., 1881 ~)
- ZKG**  
*Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Gotha, etc., 1877 ~)
- ZTK**  
*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tübingen, 1891 ~)

書目版本以左上方小字表達：  
如：<sup>2</sup>1982

## 2. 早期教會作品

### *EH*

Eusebius, *Ecclesiastical History*

### *Ep.*

Polycarp, *Epistles to the Philippians*

### *Eph.*

Ignatius, *Ephesians*

### *Strom.*

Clement of Alexandria, *Stromateis*

### *Trall.*

Ignatius, *Trallians*

## 3. 聖經

### 舊約書卷

創、出、利、民、申、書、士、得、撒下、撒下、王上、王下、代上、代下、拉、尼、斯、伯、詩、箴、傳、歌、賽、耶、哀、結、但、何、珥、摩、俄、拿、彌、鴻、哈、番、該、亞、瑪

### 新約書卷

太、可、路、約、徒、羅、林前、林後、加、弗、腓、西、帖前、帖後、提前、提後、多、門、來、雅、彼前、彼後、約壹、約貳、約叁、猶、啟

## 4. 一般略語

*c.* *circa* (拉丁文) 大約

*cf.* *confer* (拉丁文) 比較, 參:

ch. (chs.) chapter (s) 章

col. (cols.) column (s) 欄

dissert. dissertation 長篇論文 (通常為學位論文)

ed. (eds.) edited by, 由……編; edition, 版本; editor (s), 編者

esp. especially 特別參閱

ET English translation 英文翻譯

*et al.* *et alii* (拉丁文) 等人

f. (ff.) and the following [verse (s) etc.] 與跟著的 (節數等)

*ibid.* *ibidem* (拉丁文) 同上 (作品)

fn. footnote 註腳

*idem idem* (拉丁文) 同作者

intro. introduction 導言

LXX Septuagint 七十士舊約希臘文譯本

MS (MSS) manuscript (s) 抄本 / 手稿

n.s. new series 新輯

NT New Testament 新約

*op. cit.* *opere citato* (拉丁文) 上引書

OT Old Testament 舊約

p. (pp.) page (s) 頁

par. and parallel (s) 及平行經文

repr. reprinted 重印, 再版

rev. revised (為) ……修訂

tr. translated, 由……翻譯; translation, 譯本

unpubl. unpublished 沒有出版

v. (vv.) verse (s) 節

vol. volume 冊

vss. versions 譯本

Vulg. Vulgate 武加大譯本

## 5. 出版社 (書內常用之基督教出版社簡寫)

人光 人光出版社

大光 大光傳播有限公司

中主 中國主日學協會

中神 中國神學研究院

以琳 以琳書房

天道 天道書樓

文藝 基督教文藝出版社 (前基督教輔僑出版社)

永望 永望文化事業有限公司  
光啟 光啟出版社  
改革宗 基督教改革宗翻譯社  
更新 更新傳道會（中華基督翻譯中心）  
使者 基督使者協會  
東南亞 東南亞神學院協會  
種籽 種籽出版社  
宣道 宣道出版社  
海天 海天書樓  
浸宣 浸宣出版社  
浸信會 浸信會出版社  
校園 校園書房出版社  
晨星 晨星出版社  
基道 基道出版社  
華神 中華福音神學院出版社  
雅歌 雅歌出版社  
福音書房 台灣福音書房  
福閱 學生福音團契出版社  
道聲 道聲出版社  
學園 中國學園傳道會出版部  
橄欖 橄欖文化事業基金會出版部  
證主 福音證主協會

## 作者表

- 楊牧谷** B.A., M.A., B.D., Ph.D., 神學家。
- 周永健** B.Sc., B.D., M.A., Ph.D., 香港中國神學研究院院長。
- A.A.H.** The late A. A. Hoeke-ma, A.B., A.M., B.D., Th.D., formerly Emeritus Professor of Systematic Theology, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids.
- A.C.T.** A. C. Thiselton, B.D., M.Th., Ph.D., Principal, St John's College, University of Durham.
- A.D.** A. Dallimore, B. Th., D.D., formerly Pastor, Cottam Baptist Church, Ontario.
- A.F.H.** A. F. Holmes, B.A., M.A., Ph.D., Professor of Philosophy, Wheaton College, Illinois.
- A.N.S.L.** A. N. S. Lane, M.A., B.D., Senior Lecturer in Christian Doctrine, London Bible College.
- A.S.W.** The late A. S. Wood, B.A., Ph.D., F. R. Hist. S., formerly Principal, Cliff College, Calver, Derbyshire.
- A.T.B.McG.** A. T. B. McGo-wan, B.D., S.T.M., Minister of Trinity Possil and Henry Drummond Church of Scotland, Glasgow.
- A.V.** A. Vos, A.B., M.A., Ph.D., Professor of Philosophy, Western Kentucky University.
- B.D.** B. Demarest, B.Sc., M.Sc., M.A., Ph.D., Professor of Systematic Theology, Denver Seminary, Colorado.
- B.E.F.** B. E. Foster, M.A., M.Div., Ph.D., Pastor of Calvary Lutheran Church, Lemmon, South Dakota.
- B.J.N.** B. J. Nicholls, M.A., B.D., M.Th., D.D., Presbyter, St John's Church, Mehrauli, and the Church of the Epiphany, Gurgaon, Delhi.
- B.K.** B. Kristensen, B.A., M.A., Lecturer, College for Social Work, Ede, The Netherlands.
- B.R.R. 盧鳳麟** B.A., B.D., S.T.M., Th.D., Professor of Church History and Missions, Asian Center for Theological Studies (ACTS), Seoul, Korea.
- C.A.B.** C. A. Baxter, B.A., Ph.D., Lecturer, St John's College, Nottingham.
- C.A.R.** C. A. Russell, Ph.D., D.Sc., C.Chem., F.R.S.C., Professor of History of Science and Technology, The Open University, Milton Keynes.
- C.B.** C. Brown, M.A., B.D., Ph.D., Professor of Systematic Theology, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.
- C.D.H.** C. D. Hancock, M.A., B.A., Ph.D., Associate Professor of Theology, Virginia Theological Seminary, Virginia.
- C.E.A.** C. E. Armerding, A.B., B.D., M.A., Ph.D., Principal, Professor of Old Testament, Regent College, Vancouver.
- C.H.P.** C. H. Pinnock, B.A., Ph.D., Professor of Christian Interpretation, McMaster Divinity College, Hamilton, Ontario.
- C.M.C.** C. M. Cameron, B.A., B.D., Ph.D., Minister of St Ninian's Parish Church, Dunfermline.

- C.M.N.S.** C. M. N. Sugden, M.A., M.Phil., Registrar, Oxford Centre For Mission Studies.
- C.O.B.** C. O. Buchanan, M.A., Bishop of Woolwich; formerly Principal of St John's College, Nottingham.
- C.P.D.** C. P. Duriez, B.A., General Bools Editor, Inter-Varsity Press, Leicester.
- C.P.W.** C. P. Williams, M.A., B.D., M.Litt., Ph.D., formerly Vice-Principal, Trinity College, Bristol; Vicar of All Saints, Ecclesall, Sheffield.
- C.S.** C. Seerveld, Ph.D., Senior Member in Philosophical Aesthetics, Institute for Christian Studies, Toronto.
- C.W.** C. Wigglesworth, B.Sc., Ph.D., B.D., M.B.E., formerly Lecturer in Practical Theology, Aberdeen University; General Secretary of the Board of World Mission and Unity, The Church of Scotland, Edinburgh.
- D.A.Ha.** D. A. Hagner, B.A., B.D., Th.M., Ph.D., Professor of New Testament, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.
- D.A.Hu.** D. A. Hughes, B.A., B.D., Ph.D., Theological Education Adviser, Tear Fund, Wales; formerly Senior Lecturer in Religious Studies, Polytechnic of Wales.
- D.C.D.** D. C. Davis, B.A., M.A., B.D., D.Theol., Professor of Church History, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.
- D.C.T.S.** D. C. T. Sheriffs, B.A., B.D., M.A., D.Litt., Lecturer in Old Testament, London Bible College.
- D.D.S.** D. D. Sceats, M.A., Rector of Colton, Staffordshire; formerly lecturer in Church History and Historical Theology, Trinity College, Bristol.
- D.F.K.** D. F. Kelly, B.A., B.D., Ph.D., Associate Professor of Theology, Reformed Theological Seminary, Jackson, Mississippi.
- D.F.W.** D. F. Wright, M.A., Dear, Faculty of Divinity, and Senior Lecturer in Ecclesiastical History, New College, at the University of Edinburgh.
- D.Ga.** D. Garlington, B.A., M.Div., Th.M., Ph.D., Lecturer in Biblical Studies, Toronto Baptist Seminary.
- D.Gu.** The late D. Guthrie, B.D., M.Th., Ph.D., formerly President, London Bible College.
- D.G.D.** D. G. Deboys, B.D., M.Litt., Assistant Curate, St Augustines, Ipswich.
- D.G.J.** D. G. Jones, B.Sc., M.B.B.S., D.Sc., Professor of Anatomy, University of Otago, Dunedin.
- D.G.P.** D. G. Preston, M.A., Ph.D., formerly Senior Lecturer in French, Ahmadu Bello University, Zaria, Nigeria.
- D.H.F.** D. H. Field, B.A., Director of Professional Ministry, Church Pastoral Aid Society, Warwick; formerly Vice-Principal, Oak Hill College, London.
- D.J.T.** D. J. Tidball, B.A., B.D., Ph.D., Principal of London Bible College.
- D.K.C.** D. K. Clark, B.A., M.A., Ph.D., Associate Professor in Theology and Philosophy, Toccoa Falls College, Georgia.
- D.L.** D. Lyon, B.Sc., Ph.D., Associate Professor of Sociology, Queens University, Kingston, Canada.
- D.L.B.** D. L. Baker, B.A., Ph.D., Lecturer in Old Testament, Jakarta Theological Seminary, Indonesia.
- D.L.W.** D. L. Williams, B.A., Vet M.B., M.R.C.V.S., Wellcombe Research Scholar,

Royal Veterinary College,  
London.

**D.M.** D. Macleod, M.A., Pro-  
fessor of Systematic Theology,  
Free Church College,  
Edinburgh.

**D.M.MacK.** The late D. M.  
Mackay, B. Sc., Ph.D., F.Inst.P.,  
formerly Professor of Com-  
munication, University of  
Keele.

**D.P.K.** D. P. Kingdon, M.A.,  
B.D., Theological Books Edi-  
tor, Inter-Varsity Press,  
Leicester; formerly Principal,  
The Irish Baptist College,  
Belfast.

**D.W.A.** D. W. Amundsen,  
B.A., M.A., Ph.D., Professor  
of Classics, Western Washing-  
ton University.

**D.W.Be.** D. W. Bebbington,  
M.A., Ph.D., Lecturer in His-  
tory, University of Stirling.

**D.W.Br.** D. W. Brown, A.M.,  
B.D., Ph.D., Professor, Chris-  
tian Theology, Bethany  
Theological Seminary, Oak  
Brook, Illinois.

**D.W.C.** D. W. Clowney, B.A.,  
M.A., B.D., Assistant Profes-  
sor of Philosophy, Glassboro  
State College, Glassboro, New  
Jersey.

**E.D.C.** E. D. Cook, B.A., M.A.,  
Ph.D., M.A., Fellow, Green

College, Oxford; Director of  
the Whitefield Institute, Ox-  
ford.

**E.E.** E. Evans, B.D., Ph.D.,  
Presbyterian Minister, Pem-  
broke Dock Dyfed.

**E.E.E.** E. E. Ellis, B.Sc., M.A.,  
B.D. Ph.D., D.D., Research  
Professor of Theology,  
Southwestern Baptist Theolo-  
gical Seminary, Fort Worth,  
Texas.

**E.F.** E. Ferguson, B.A., M.A.,  
S.T.B., Ph.D., Professor,  
Abilene Christian University,  
Texas.

**E.M.Y.** E. M. Yamauchi, B.A.,  
M.A., Ph.D., Professor of His-  
tory, Miami University, Ox-  
ford, Ohio.

**E.P.C.** E. P. Clowney, B.A.,  
Th.B., S.T.M., D.D., Visiting  
Professor of Practical Theolo-  
gy, Westminster Seminary,  
Escondido, California; former-  
ly President, Westminster  
Theological Seminary, Phi-  
ladelphia.

**F.F.B.** The late F. F. Bruce,  
M.A., D.D., F.B.A., formerly  
Emeritus Rylands Professor  
of Biblical Criticism and Ex-  
egesis, University of Man-  
chester.

**F.L.** F. Lyall, M.A., LL.B.,  
LL.M., Ph.D., Professor of  
Public Law, University of

Aberdeen.

**F.P.C.** F. P. Cotterell, B.D.,  
B.Sc., Ph.D., Fellow of the In-  
stitute of Linguists, Principal,  
London Bible College.

**G.A.K.** G. A. Keith, M.A., D.  
Phil., School teacher, Ayr.

**G.D.D.** G. D. Dragas, B.D.,  
Th.M., Ph.D., Senior Lecturer  
in Patristics, University of  
Durham.

**G.G.S.** G. G. Scorgie, B.Th.,  
M.A., Ph.D., M.C.S., Assistant  
Professor of Theology, Cana-  
dian Bible College, Regina.

**G.H.T.** G. H. Twelftree, B.A.,  
M.A., Ph.D., Minister of the  
Uniting Church in Australia,  
Adelaide.

**G.L.B.** G. L. Bray, B.D.,  
M.Litt., D.Litt., Professor of  
Anglican Studies, Beeson Di-  
vinity School, Bamford Uni-  
versity, Birmingham, Alaba-  
ma.

**G.M.** G. Maier, Dr. Theol.,  
Rektor, Albrecht Bengel  
Haus, Tübingen.

**G.M.M.** G. M. Marsden, B.A.,  
B.D., M.A., Ph.D., Professor  
of History, University of  
Notre Dame, Indiana.

**G.M.R.** G. M. Rosell, B.A.,  
M.Div., Th.M., Ph.D., Vice-  
President for Academic  
Affairs, Dean of the Seminary



and Professor of History, Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts.

**G.R.B.-M.** G. R. Beasley-Murray, M.A., Ph.D., D.D., formerly Senior Professor of New Testament, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky.

**G.W.B.** G. W. Bromiley, M.A., Ph.D., D.Litt., D.D., Emeritus Senior Professor of Church History and Historical Theology, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.

**G.W.K.** G. W. Kirby, M.A., formerly Principal, London Bible College.

**G.W.M.** G. W. Martin, M.A., B.D., B.A., Ph.D., Minister of Durham City Baptist Church, Durham; formerly Principal, Scottish Baptist College, Glasgow.

**H.B.** H. Burkhardt, Lecturer in Systematic Theology at St Chrischona Theological Seminary, Basel, Switzerland.

**H.D.McD.** H. D. McDonald, B.A., B.D., Ph.D., D.D., formerly Vice-Principal, London Bible College, and Senior Lecturer in Philosophy of Religion and Historical Theology.

**H.H.** H. Harris, B.A., Dip.-Mus., B.D., D.Theol., Christian scholar, Teversham, Cambridge.

**H.H.D.** H. H. Davis, B.A., Ph.D., Lecturer in Sociology, University of Kent.

**H.H.R.** H. H. Rowdon, B.A., Ph.D., formerly Senior Lecturer in Church History, London Bible College.

**H.J.L.** H. J. Loewen, Ph.D., M.Div., B.A., B.Th., Associate Professor of Theology and Chairman of the Division of Theological and Historical Studies, Mennonite Brethren Biblical Seminary, Fresno, California.

**H.M.C.** H. M. Conn, B.A., B.D., Th.D., Litt.D., Professor of Missions, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

**H.O.J.B.** H. O. J. Brown, B.A., S.T.B., S.T.M., Ph.D., Forman Professor of Theology and Ethics, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

**H.W.S.** H. W. Smart, B.Sc., Ph.D., Freelance writer, Montrose, Scotland.

**I.B.** I. Breward, M.A., B.D., Ph.D., Professor of Church History, Ormond College,

Parkville, Victoria, Australia.

**I.D.B.** I. D. Bunting, M.A., Th.M., Director of Ordinands, Diocese of Southwell, Nottingham.

**I.Ha.** I. Hamilton, B.A., B.D., M. Phil., Minister of Loudoun Church of Scotland, Ayrshire.

**I.He.** I. Hexham, B.A., M.A., Ph.D., Assistant Professor, Department of Religious Studies, University of Calgary, Alberta.

**I.H.Ma.** I. H. Marshall, M.A., B.D., B.A., Ph.D., Professor of New Testament Exegesis, University of Aberdeen.

**I.H.Mu.** I. H. Murray, B.A., General Editor, Banner of Truth Trust, Edinburgh.

**I.McP.** I. McPhee, B.A., M.A., Ph.D., Editor, Trinity Press, Ontario.

**I.S.** I. Sellers, M.A., M.Litt., Ph.D., Senior Lecturer, North Cheshire College, Warrington.

**I.S.R.** I. S. Rennie, B.A., M.A., Ph.D., Dean and Professor of Church History, Ontario Theological Seminary.

**J.A.** J. Atkinson, M.A., M. Litt., Dr.Theol., Canon Theologian of Sheffield Cathedral.

**J.A.E.V.** J. A. E. Vermaat, Drs. (Leiden), Writer and

- journalist.
- J.A.K.** J. A. Kirk, B.D., B.A., M. Phil., A.K.C., Dean of Mission, Selly Oak Colleges, Birmingham.
- J.A.P.** J. A. Punshon, M.A., Quaker Studies Tutor, Woodbroke College, Selly Oak, Birmingham.
- J.B.** J. Barrs, B.A., M.Div., Professor of Christian Studies and Contemporary Culture at Covenant Seminary, St Louis, Missouri.
- J.B.R.** J. B. Root, B.A., M.A., Vicar of St James' Church, Alperton, Middlesex.
- J.B.Wa.** J. B. Walker, M.A., B.D., D. Phil., Principal, Queen's College, Birmingham.
- J.B.We.** J. B. Webster, M. A., Ph.D., Professor of Systematic Theology, Wycliffe College, Toronto.
- J.D.De.** J. D. Dengerink, LL.D., formerly Professor of Christian Philosophy at the Universities of Groningen and Utrecht, The Netherlands.
- J.D.Do.** J. D. Douglas, M.A., B.D., S.T.M. Ph.D., Editor and writer.
- J.E.C.** J. E. Colwell, B.D., Ph.D., Lecturer in Systematic Theology, Spurgeon's Colleges London.
- J.G.** J. Goldingay, B.A., Ph.D., Principal and Lecturer in Old Testament, St John's College, Nottingham.
- J.G.McC.** J. G. McConville, M.A., B.D., Ph.D., Senior Lecturer in Religious Studies, Cheltenham and Gloucester College of Higher Education.
- J.H.E.** J. H. Elias, B.Sc., B.D., Senior Lecturer in Religious Studies, Polytechnic of Wales.
- J.H.G.** J. H. Gerstner, B.A., M.Div., Th.M., Ph.D., D.D., L.H.D., Professor Emeritus, Pittsburgh Theological Seminary, Pennsylvania.
- J.I.P.** J. I. Packer, M.A., D.Phil., Sangwoo Youtong Chee Professor of Theology, Regent College, Vancouver.
- J.I.Y.** J. Isamu Yamamoto, B.A., M.A., Managing Editor of Public Management Institute, San Pablo, California.
- J.M.F.** J. M. Frame, A.B., B.D., M.Phil., Associate Professor of Apologetics and Systematic Theology, Westminster Theological Seminary, California.
- J.N.D.A.** J. N. D. Anderson, O.B.E., M.A., LL.D. (hon.) , D.D., Q.C., F.B.A., formerly Professor of Oriental Laws and Director of the Institute of Advanced Legal Studies in the University of London.
- J.N.I.** J. N. Isbister, M.A., Managing Director, SIMA (UK) Ltd., Oxford.
- J.P.** J. Philip, M.A., Minister of Holyrood Abbey Church of Scotland, Edinburgh.
- J.P.B.** The late J. P. Baker, M.A., B.D., formerly Rector of Newick, Lewes, East Sussex.
- J.S.W.** The late J. Stafford Wright, formerly Principal, Tyndale Hall, Bristol; Canon of Bristol Cathedral.
- J.T.** J. Tiller, M.A., B.Litt., Chancellor and Canon-Residentiary, Hereford Cathedral.
- J.W.** J. Wilkinson, B.D., M.D., F.R.C.P., M.F.C.M., D.T.M.&H., Community Medicine Specialist, Lothian Health Board, Edinburgh.
- J.W.C.** J. W. Charley, M.A., Vicar, Great Malvern St Mary, Worcestershire.
- J.W.G.** J. W. Gladwin, B.A., Bishop of Guildford.
- J.W.W.** J. W. Ward, B.D., B.Sc., M.Sc., Director of Studies, Elim Bible College, Nantwich, Cheshire.
- J.Y.A.** J. Y. Amanu, B.A., Th.M., Research Associate, Dallas Theological Seminary,

Dallas, Texas.

**K.Be.** K. Bediako, B.A., M-ès-L., Doct.3<sup>e</sup> cycle, Ph.D., Director, Akrofi-Christaller Memorial Centre for Mission Research and Applied Theology, Accra, Ghana.

**K.Bo.** The late K. Bockmuehl, Dr. Theol., formerly Professor of Theology and Ethics, Regent College, Vancouver.

**K.G.H.** K. G. Howkins, M.A., B.D., Senior Lecturer in Religious Studies, Hertfordshire College of Higher Education.

**K.R.** K. Runia, B.D., M.Th., Th.D., formerly Professor of Practical Theology, Reformed Seminary, Kampen, The Netherlands.

**L.L.M.** L. L. Morris, Ph.D., M.Th., M.Sc., formerly Principal, Ridley College, Melbourne, Australia.

**L.P.Z.** L. P. Zuidervaart, B.A., M.Phil., Ph.D., Associate Professor of Philosophy, Calvin College, Grand Rapids, Michigan.

**M.A.J.** M. A. Jeeves, M.A., Ph.D., F.B.Ps.S., F.R.S.E., Vice-Principal of the University of St Andrews and Professor of Psychology.

**M.A.N.** M. A. Noll, B.A., M.A., Ph.D., Professor of His-

tory, Wheaton College, Illinois.

**M.C.G.** M. C. Griffiths, M.A., D.D., Minister at Large, International Fellowship of Evangelical Students.

**M.D.** M. Dowling, B.A., B.D., M.Th., Ph.D., Lecturer in Church History and Historical Theology, Irish Baptist College, Belfast.

**M.D.G.** M. D. Geldard, M.A., M.A., Vicar of St John the Divine, Liverpool.

**M.F.G.** M. F. Goldsmith, Lecturer at All Nations Christian College, Ware.

**M.G.B.** M. G. Barker, MB, ChB, F.R.C.P.Ed., F.R.C.Psych., D.P.M. Consultant Psychiatrist, Bristol and Weston Health Authority.

**M.J.H.** M. J. Harris, M.A., Dip.Ed., B.D., Ph.D., Professor of New Testament Exegesis and Theology, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

**M.J.N.-A.** M. J. Nazir-Ali, Bishop of Rochester; formerly General Secretary, Church Missionary Society, London.

**N.J.** N. Jason, B.A., B.D., M.A., Ph.D., Pastor of Christ Church (Church of South India), Madras, India.

**N.J.S.** N. J. Smith, B.A., B.D., D.D., Part-time Lecturer in Missiology at the University of South Africa, Pretoria; formerly Professor in Missiology at the Theological Seminary, University of Stellenbosch, South Africa.

**N.L.G.** N. L. Geisler, B.A., M.A., Th.B., Ph.D., Dean of the Liberty Center for Christian Scholarship, Virginia.

**N.M.deS.C.** N. M. de S. Cameron, M.A., B.D., Ph.D., Associate Dean of Academic Doctoral Programs and Chair, Department of Systematic Theology, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

**N.P.F.** N. P. Feldmeth, AB., Th.M., Ph.D., Adjunct Assistant Professor of Church History, Fuller Theological Seminary, California.

**N.R.N.** N. R. Needham, B.D., formerly Librarian, Rutherford House, Edinburgh.

**N.S.** N. Sagovsky, B.A., Ph.D., Dean of Clare College, Cambridge.

**N.T.W.** N. T. Wright, M.A., D.Phil., Dean of Lichfield.

**N.Y.** N. Yri, B.D., M.Th., Dr. Theol., Professor of New Testament Studies, Lutheran

- Theological College, Tanzania.
- O.M.T.O.'D.** O. M. T. O'Donovan, M.A., D.Phil., Regius Professor of Moral and Pastoral Theology, University of Oxford; Canon of Christ Church.
- O.R.B.** O. R. Barclay, M.A., Ph.D., formerly General Secretary of the Universities and Colleges Christian Fellowship, Leicester.
- P.A.L.** P. A. Lillback, B.A., Th.M., Ph.D., Pastor of Bethany Orthodox Presbyterian Church, Oxford, Pennsylvania.
- P.D.L.A.** P. D. L. Avis, B.D., Ph.D., Vicar of Stoke Canon, Exeter.
- P.D.M.** P. D. Manson, B. Sc., B.D., General Superintendent, South Wales Area (Baptist Union of Great Britain).
- P.E.** P. Eillingworth, M.A., B.A., Ph.D., Translation Consultant, United Bible Societies, Aberdeen.
- P.F.J.** P. F. Jensen, M.A., B.D., D.Phil., Principal of Moore College, Sydney, Australia.
- P.H.** P. Helm, M.A., Professor of the History and Philosophy of Religion, Kings Colleges, London.
- P.H.L.** P. H. Lewis, Senior Pastor, Cornerstone Evangelical Church, Nottingham.
- P.J.A.C.** P. J. A. Cook, B.A., M.A., Ph.D., Lecturer, Episcopal High School, Louisiana.
- P.M.B.** P. M. Bechtel, M.A., Ph.D., Emeritus Professor of English, Wheaton College, Illinois.
- P.M.J.McN.** P. M. J. McNair, M.A., D.Phil., Ph.D., Serena Professor and Head of the Department of Italian, University of Birmingham.
- P.M.K.** P. M. Krishna, B.A., LL.B., M.Litt., Ph.D., Dip. in Indian Philosophy and Religions, formerly Professor of Oriental Studies, University of Durban, Westville, South Africa.
- P.M.W.** P. M. Walters, M.A., Ph.D., Research Director, Keston College.
- P.N.H.** P. N. Hillyer, B.D., Ph.D., formerly Lecturer in Theology, Bishop's College, Calcutta.
- P.P.J.B.** P. P. J. Beyerhaus, D.Th., Director of the Institute of the Discipline of Missions and Ecumenical Theology, Tübingen University.
- P.R.F.** P. R. Forster, M.A., B.D., Ph.D., Senior Tutor, St John's College, Durham.
- P.T.** P. Toon, M.A., M.Th., D.Phil., Professor of Theology, Philadelphia Theological Seminary.
- R.B.** R. Brown, M.A., B.D., M.Th., Ph.D., formerly Principal, Spurgeon's College, London.
- R.B.G.** R. B. Gaffin Jr., A.B., B.D., Th.M., Th.D., Professor of New Testament, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.
- R.D.K.** R. D. Knudsen, A.B., Th.B., Th.M., S.T.M., Ph.D., Associate Professor of Apologetics, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.
- R.D.P.** R. D. Preus, Ph.D., D.Theol., President of Concordia Theological Seminary, Fort Wayne, Indiana.
- R.E.F.** R. E. Frische, Pastor at the Deaconesses' House, Bern, and Lecturer at the Preachers' College, St Crischona, Basel.
- R.F.G.B.** R. F. G. Burnish, J.P., B.A., M.Th., Ph.D., Area Organizer for Central South England, The Leprosy Mission, Peterborough.
- R.G.C.** R. G. Clouse, B.D., M.A., Ph.D., Professor of His-

tory, Indiana State University.

**R.G.H.** R. G. Hower, B.D., S.T.M., Th.D., Associate Professor of Church History, Evangelical School of Theology, Myerstown, Pennsylvania.

**R.J.B.** R. J. Bauckham, M.A., Ph.D., Professor of New Testament, University of St Andrews, Scotland.

**R.J.S.** R. J. Song, B.A., Tutor in Ethics, St John's College, Durham.

**R.K.** R. Kearsley, B.D., Ph.D., Lecturer in Systematic Theology, Glasgow Bible College.

**R.L.G.** R. L. Greaves, B.A., M.A., Ph.D., F.R.Hist.S., Professor of History, Florida State University.

**R.L.S.** R. L. Sturch, M.A., D.Phil., Rector of Islip, Oxfordshire.

**R.M.P.** R. M. Price, B.A., M.T.S., M.Phil., Ph.D., Instructor, Montclair State College, Upper Montclair, New Jersey.

**R.M.V.** R. M. Vince, M.A., B.D., M.Th., M.Sc., Headmaster of St Mark's Day School, Shreveport, Louisiana.

**R.N.** R. Nicole, M.A., Th.D., Ph.D., formerly Professor of Theology, Gordon-Conwell Theological Seminary, Mas-

sachusetts.

**R.N.C.** R. N. Caswell, M.A., Ph.D., formerly Head of Religious Education, The Academical Institution, Coleraine, Northern Ireland.

**R.P.G.** R. P. Gordon, M.A., Ph.D., Lecturer in Divinity, University of Cambridge.

**R.P.M.** R. P. Martin, B.A., M.A., Ph.D., Associate Professor of Biblical Studies, University of Sheffield.

**R.S.G.** R. S. Greenway, B.A., B.D., Th.M., Th.D., Executive Director of the Board of World Ministries of the Christian Reformed Church of North America, Grand Rapids, Michigan.

**R.S.W.** R. S. Wallace, M.A., B.Sc., Ph.D., Professor Emeritus of Biblical Theology, Columbia Theological Seminary, Decatur, Georgia.

**R.T.B.** R. T. Beckwith, M.A., D.D., Librarian Latimer House, Oxford.

**R.T.J.** R. T. Jones, D.Phil., D.D., D.Litt., formerly Principal, Coleg Bala-Bangor, Bangor.

**R.W.A.L.** R. W. A. Letham, B.A., M.A., Th.M., Ph.D., Minister, Emmanuel Orthodox Presbyterian Church, Wil-

mington, Delaware.

**R.W.C.** The late R. W. Cowley, M.A., B.D., D.D., formerly Course Leader of Non-Stipendiary Ministry Training Course, Oak Hill College, London.

**S.B.F.** S. B. Ferguson, M.A., B.D., Ph.D., Associate Professor of Systematic Theology, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

**S.H.T.** S. H. Travis, M.A., Ph.D., Lecturer in New Testament, St John's College, Nottingham.

**S.J.S.** S. J. Smalley, B.D., M.Th., formerly Lecturer in Historical and Contemporary Theology, University of Manchester.

**S.N.L.** S. N. Lieu, M.A., D.Phil., F.R.A.S., F.R.Hist.S., Lecturer in Ancient History, University of Warwick.

**S.N.W.** S. N. Williams, M.A., Ph.D., Assistant Director, The Whitefield Institute, Oxford.

**S.P.K.** S. P. Kanemoto, B.S., M.S., M.A., M.Div., Th.M., Lecturer, Tokyo Christian College; Lecturer, Kyoritsu Christian Institute, Japan.

**S.R.P.** S. R. Pointer, A.B., M.A., Ph.D., Assistant Profes-

sor of History, Trinity College, Deerfield, Illinois.

**S.S.S.** S. S. Smalley, M.A., B.D., Ph.D., Dean of Chester Cathedral.

**T.A.N.** T. A. Noble, M.A., B.D., Dean, British Isles Nazarene College, Didsbury, Manchester.

**T.G.D.** T. G. Donner, B.D., Ph.D., Lecturer in Historical Theology, Seminario Bíblico de Colombia.

**T.H.** T. Howard, B.A., M.A., Ph.D., Professor of English, St John's Seminary, Boston, Massachusetts.

**T.J.N.** T. J. Nettles, B.A., M.Div., Ph.D., Associate Professor of Church History, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

**T.L.** T. Longman III, B.A., M.Div., M.Phil., Ph.D., Associate Professor of Old Testament, Westminster Theological Seminary, Philadelphia.

**T.R.A.** T. R. Albin, B.A., M.A., Lecturer, University of Dubuque Theological Seminary, Dubuque, Iowa.

**T.W.J.M.** T. W. J. Morrow, M.A., B.D., M.Th., Ph.D., Minister of Lucan Presbyterian Church, Co. Dublin, Republic of Ireland.

**V.K.S.** V. K. Samuel, B.Sc., M.Litt., D. D., Executive Director, International Fellowship of Evangelical Mission Theologians, Oxford.

**W.C.K.** W. C. Kaiser, Jr., A.B., B.D., M.A., Ph.D., Academic Dean and Vice-President of Education; Professor of Semitic Languages and Old Testament at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

**W.D.B.** W. D. Beck, B.A., M.A., Ph.D., Professor of Philosophy, Liberty University, Lynchburg, Virginia.

**W.G.M.** W. G. Morrice, M.A., B.D., S.T.M., Ph.D., New Testament Tutor and Librarian, St John's College, Durham.

**W.J.R.** W. J. Roxborough, B.E., B.D., Ph.D., Lecturer in Church History and New Testament, Seminari Theoloji, Malaysia, Kuala Lumpur.

**W.N.K.** W. N. Kerr, B.A., B.D., Th.D., Ph.D., Professor of Church History, Gordon-Conwell Theological Seminary, Massachusetts.

**W.R.G.** W. R. Godfrey, A.B., M.Div., M.A., Ph.D., Professor of Church History, Westminster Theological Seminary, California.

**W.W.G.** W. W. Gasque, B.A., B.D., M.Th., Ph.D., Provost, Eastern College, St Davids, Pennsylvania.



# A

**Abelard, Peter 亞伯拉德（較準確應作Abailard；1079～1142）** 生於南特（Nantes）附近。他很可能是十二世紀最傑出的思想家，但一生卻充滿不幸的遭遇。

亞伯拉德先在典型的惟名論者（Nominalist）羅瑟林（Roscelin，約1125年卒）門下受業，後來再投身徹底的實名論者（realist）、香波的威廉（William of Champeaux，約1070～1121）門下。有人指責羅瑟林把普遍原則（universals）看得太鬆散，是只有語言，沒有實體的；威廉則認為普遍原則是真實的，比個人還要真實，事實上沒有了人，普遍原則還會仍然存在。亞伯拉德則採取中庸路線，嘗試把上述兩個極端拉在一起。他認為普遍原則是個理念，離開了個別的人或物就不能存在了；但這些理念卻非任意的。像「狗」這個普遍原則，它是真實的，比某隻特定的狗更先存在。當神計畫要創造一隻狗，「狗」這理念便在祂的思想內，然後是存於每隻個別的狗，到我們認識狗這種動物，「狗」這理念也存於我們的思想內。這種解釋普遍為後人所接納，結束了此一爭論，直到俄坎的威廉（William of Ockham）的時代為止。

亞伯拉德不單不贊成他老師的意見，還刻意反對他們。他指出羅瑟林的三位一體論（Trinity）是錯誤的，因為它與三神論（Tritheism）沒有分別。同樣地，他也反對

俄坎的實名論，且在巴黎開館授徒，與俄坎對抗，把俄坎逼離了巴黎，重新思考他對普遍原則的立場。後來亞伯拉德也是這樣對待拉昂的安瑟倫（Anselm of Laon，1117年卒），反對他的釋經法。亞伯拉德離開拉昂之後，返回巴黎，這次他碰上了最悲慘的厄運。他住在聖母院法政會長富爾貝爾（Fulbert）的家中，並且教他漂亮的姪女埃羅伊茲讀書。不久，埃羅伊茲未婚生子，富爾貝爾在一場意外中採取報復行動，把亞伯拉德關掉了。

亞伯拉德在1122年寫了《是與否》（*Sic et Non*）。他在此書處理158個不同的神學問題，把看來互有抵觸的經文放在一起討論，並且研究教父及其他經典的問題。他的目的倒不是要批判它們的權威，乃是指出，什麼時候不同的權威看來是互不相容的，我們就要運用理性來作判斷，好作選擇。這種方法當然不是他首創的；格拉典（Gratian）是個教會律例（Canon Law）的專家，他就是用這種方法來寫《歧異教會法的和諧》（*Concord of Discordant Canons*），並且獲致空前的成功。亞伯拉德的功勞，乃在引用此法於神學和啟示文件上。

我們可以在《是與否》的背後，看見亞伯拉德基本的神學方法。奧古斯丁（Augustine）與安瑟倫（Anselm）都是使用信心尋求了解的方法：「我相信，以致我



可以明白」(參信心與理性, Faith and Reason\*)。亞伯拉德則把次序倒轉過來,引進了懷疑法。他認為尋找真理之道,是在乎懷疑:發問。在《是與否》的「前言」部分,亞伯拉德指出,「懷疑之心叫人提出詢問,透過詢問,我們才能獲致真理」。他不認為懷疑(Doubt\*)是罪(傳統的看法),乃是一切知識的必然起點。這樣一來,神學就不僅是一種冥想的結果,像修道神學(Monastic Theology\*)的傳統,而是一種科學了。

在解釋羅馬書三19~26時,亞伯拉德把這方法用在贖罪論(Atonement\*)上。我們常說人是藉著基督之死而蒙救贖,意思是:基督之死成了一種付給撒但的代價,把人救贖出來。這個思想自安瑟倫以降,已漸漸為人拒絕,安瑟倫認為撒但從沒擁有過人類,事實上牠誘惑人,使他墮落,就更叫我們有合法的權柄,來修補、糾正因牠招致的問題。基督之死不是祂為人獻給撒但的贖價;牠沒有權利或地位接受,贖價是獻給神的,不是給撒但的。

但亞伯拉德更進一步,他懷疑贖價到底是不是需要的。神怎能要求一個無罪的人以死為贖價呢?尤其是祂自己兒子的死?神又怎能藉這樣的死,來使世界與自己復和?亞伯拉德從別處建立十字架的意義。他認為這是神對人至高之愛的說明,從而喚醒人對祂的愛,這就是救贖論中的「道德影響理論」了。換句話說,十字架的價值,乃在乎它對人的影響。

十字架的確能喚起人對神的愛,但說十字架的果效僅限於道德上的影響力,明顯地不能解釋羅馬書三19~26。但亞伯拉德果然只是規限救贖於愛的榜樣上嗎?他在別的作品仍然使用傳統的觀念,說基督背負人的罪,為人受罰。有些人認為按他對羅馬書的解釋,是不能太認真地按字義了解這些說話;另些人則以這些說話作根據,說亞伯拉德不是真的想把十字架有限於作榜樣的果

效。我們要注意的是:他一方面否認付贖價給撒但,另一方面只是問,為什麼需要付贖價給神?也許他真實的用意,不在否定聖經的教導,而是刺激人的思想,這正是《是與否》的神學方法。

亞伯拉德的創新思想,和傑出精密的頭腦,加上對那些年資比他長,質素比他差之人的輕視,終於使他與當權者衝突起來,一生與坎珂際遇分不開。在缺席裁判下,他的《神聖的一體與三位一體》(On the Divine Unity and Trinity),於1121年之蘇瓦松會議(Council of Soissons)被判為異端,書給焚燒了;這事件對他還沒有深遠的影響。後來他和克勒窩的伯爾拿(Bernard of Clairvaux\*)衝突起來,伯爾拿完全不能接受他推理的方法,指控他弄出第五個福音。亞伯拉德於1140年為桑斯會議(Council at Sens)定罪,他上訴教廷,卻為伯爾拿擊敗;後來他寫了《彼得·亞伯拉德的錯誤》(The Errors of Peter Abelard),說服了教宗。亞伯拉德被貶至克呂尼修道院(Abbey of Cluny)為修道士,兩年後(1142)鬱鬱而歿。

## 參考書目

著作: PL 178 and CCCM 11~12. *Sic et Non*, ed. B. B. Boyer and R. McKean (Chicago, 1976~7); *A Dialogue of a Philosopher...*, tr. P. J. Payer (Toronto, 1979); *Ethics*, tr. D. E. Luscombe (Oxford, 1971).

研究: L. Grane, *Peter Abelard* (London, 1970); J. R. McCallum, *Abelard's Christian Theology* (Oxford, 1948); R. E. Weingart, *The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard* (Oxford, 1970).

A.N.S.L.

**Abortion 墮胎** 終止懷孕,使活的胎兒從母體離去。有時墮胎不是刻意的,譬如小

產；但現今所指之墮胎，多是指刻意的，透過人工方法來終止懷孕。引起近代神學及倫理上的爭辯者，亦是集中在人工墮胎這方面。

按傳統來說，教會一直強烈反對用人工方法來終止懷孕。特士良（Tertullian）可算是古代教會反對墮胎最強烈的典型人物，他認為墮胎是「謀殺的方法」，因為胎兒「也是人」（*Apologia* 9）。奧古斯丁（Augustine）的立場沒有那麼激烈，他認為胎兒在六十至八十日大，就開始具有靈魂，在胎兒有靈魂之前把他打掉，雖是犯法，罪卻不至於死；然而若等到胎兒已超過八十天大才打掉，那就跟謀殺一個真人沒有分別。但這種雙重標準的理論，在今天是沒有人會信服的。

今天教會反對墮胎的主要神學理由是很清楚的：從成孕那天開始，人就是按著神的形像來造（參創一27）。去掉生命和賜下生命一樣，都屬於神的範圍，人要有特別的諭旨，才能終止一個人肉身的存在（譬如行刑的劊子手）。聖經中只有在特別的環境准許下，才可殺人，通常都是因為受刑者侵犯公義（特別指謀殺犯和在戰爭中；參創九6；王上二5~6），而胎兒是完全無辜的，自然就不應取去他的生命；因此，墮胎在道德上是錯的。

聖經可有支持這種結論呢？舊約不少地方都提到誕生前的生命（如：詩一三九13~17；耶一5；傳十一5）；而新約常用同一個希臘詞語 *brephos*，來指胎兒和孩子（路一41，二12）；這些經文都是指誕生前後的生命。

但堅決拒絕任何形式的墮胎，也有它的困難；反對的理由共分三方面：首先，羅馬天主教雖然堅決反對墮胎，但他們仍然接納，在某種情形下墮胎是可行的，在倫理法之「雙重效應原則」下，有一種墮胎是為要拯救母親的性命（像割除母體內的癌腫瘤），而不得不犧牲胎兒。

第二，有些基督教的神學家認為，胎兒只是具有成為人之潛能，而不是真正有潛能的人。我們當然要小心照顧及尊重胎兒每一個成長期，但胎兒的生存權，與他的成長期是成正比例的。這個理論看似合理，但不易與聖經論及生命之延續性的經文相吻合，再者，真要實施起來，也不見得具有特別的指導力。

第三，最極端的例子，是來自基督徒的情境倫理者（Situation Ethics），他們認為只有愛是最高的，因此只有愛能決定是否應該進行墮胎。只有對女人的愛（就如為了她的生命或健康），或對胎兒的愛（他是否會成為畸型的或具缺陷的），才能決定是否應該終止懷孕。再者，他們認為本於愛而作的選擇，一定會為最多的人謀求最大的幸福，因此是否讓胎兒生下來的問題，便得由有關之家庭、社會，甚至是人口已過度擁擠的世界來決定。

對那些接受聖經權柄的基督徒來說，情境倫理自然不能接受。聖經從沒有說過愛可以取代神的律法或原則，或說只靠數點人數，就可以定出是非的標準。

但從另一方面而言，情境倫理者強調的慈悲為懷，卻絕對符合聖經。對那些事事只求原則，講究律法主義的信徒來說，他們一定要重新尋找一個合乎人道和實際的方案，來解決要終止懷孕之婦女的問題（例如因姦成孕的；參雅二14~17）。

另參：生命倫理學（Bioethics）；倫理學（Ethics）。

### 參考書目

R. F. R. Gardner, *Abortion* (Exeter, 1972); O. M. D. O' Donovan, *The Christian and the Unborn Child* (Bramcote, Nottingham, 1973); M. Potts, P. Diggory, J. Peel, *Abortion and the Early Church* (Downers Grove, IL, 1982).

D.H.F.

**Absolution 告解** 參罪咎與赦免 (Guilt and Forgiveness)。

**Accommodation 或作Condescension 俯就論** 是指神對人啟示的一種基本方法；意思是凡神向人啟示的，都是俯就人能明白的，就像父親對小兒子，或教師對年輕學生說話時的模樣。至高的俯就例子，自然就是道成肉身 (Incarnation)\*，神自己成為人，向人啟示，使人能認識祂。再者，聖經 (Scripture)\* 說到神向人啟示，也是用人的方法——透過人為作者，使用人的言語，向人特別的處境發言。在話語職事和聖禮中，神也是用適合人當時情況的方法，來與人交通——藉著人為祂的出口，也透過餅與杯來表明祂的同在。

我們若正確地領會神俯就人的本質，就知道祂向人傳遞的，不會是錯誤的，但有於人能了解的限制，祂所傳的真理，與祂就是真理，二者之間是有距離的。以西結最能明白他所看見的神的異象，是有限制的：「這 (彷彿) 就是耶和華榮耀的形像」(結一28，和合本沒有譯出「彷彿」，appearance 一詞)。保羅更承認現今我們對神一切的知識，都是不完全的，「彷彿對著鏡子觀看，模糊不清 (小字作「如同猜謎」)」(林前十三9~12)。這不是說神傳給我們的，是不可靠的，或說聖經作者傳給我們的，都「弄錯了」；乃是說聖經若要為人所明白，就一定要用人的言語作媒介，又要使用當時流行的思想形態作表達，除此之外，還有什麼別的可能呢？神寧可選擇一種不完全的，卻是人能明白的方法來把祂的旨意顯明，也不要讓祂的旨意，一直停留在純淨不雜、遠在高天，卻是人永遠不能明白的環境，這就是「俯就」的意思了。

這個俯就的思想，在早期教父時期是相當普及的 (如屈梭多模, Chrysostom\*)，後為加爾文 (Calvin)\* 及他人所重視。

## 參考書目

F. L. Battles, 'God was Accommodating Himself to Human Capacity', *Interpretation* 31 (1977), pp. 19~38; J. B. Rogers (ed.), *Biblical Authority* (Waco, TX, 1977), pp. 19~29.

A.N.S.L.

**Adam 亞當** 1. 從希伯來文 'ādām 而來，舊約大多數是以類屬詞 (generic term) 來用，指「人」或「人類」(如：詩七十三5；賽三十一3)。但創世記一~五章則多是專有名詞 (第一個人「亞當」)，或是專有所指，而不一定泛指人類。第一個女人夏娃，即是從他身上的肋骨造出來 (創二22，三20)。男人和女人與其他受造之物不一樣，是神以祂自己的「形像」(參神的形像，Image of God\*) 或「樣式」(likeness) 造成的 [創一27，五1~2；參人類學 (Anthropology)\*；創造論 (Creation)\*；婦解神學 (Feminist Theology)\*；神的形像\*]，因此都是好的，是沒有罪污的，可惜後來都犯了罪，使神的咒詛臨到整個受造界 [創三；參墮落 (Fall)\*；罪 (Sin)\*]。除了創世記外，亞當一詞只見於歷代志的家譜一次 (代上一1，可能在伯三十一33、何六7也是)；之外，在新約就只有保羅發展它的意義。明顯地，創世記一~三章論到亞當的經文，是對整個舊約極具影響力的，它不僅指出：人的起源與合一，均是來自亞當與夏娃；人是獨特的，因為他是按神的形像受造；人要倚靠神才能存在，也要向神負責；它同時也指出罪和死的起源，罪的性質不是出於自然，而是人刻意違背神律法的結果。

2. 新約提到亞當共有五處 (路三38；羅五14；林前十五22、45；提前二13~14；猶14)；另有好些地方是明顯地與亞當有關的。在路三38，亞當是耶穌家譜之起頭，

「亞當的兒子，亞當是神的兒子」；但馬太福音的耶穌家譜，則只追溯到亞伯拉罕（太一1），路加把它延至亞當，很可能是想指出耶穌是末後的亞當（參下）。再者，馬太福音一章起頭是族譜，路加則置於中間，是在耶穌受試探（路四1~13）之前，可能是一個比較：亞當在伊甸園理想的環境下，仍然敗於撒但一個簡單的引誘，耶穌卻是在困苦的曠野，勝過撒但多重的引誘。提前二13~14以亞當、夏娃的關係，作教會聚會的原則：在聚會中，女人不許教導，也不可轄制男人，不是因為女人在道德上軟弱，也不是因為她們有什麼地方不如男人，只因為這是創造的次序，而造成人類墮落的，正是這個次序的逆轉：先被造的是男人，不是女人；而先受試探的卻是女人，不是男人。新約別的地方也說到，亞當是按神的形像造的（林前十一7~9；雅三9），還有提及他的罪及墮落（羅一21~23，三23）。徒十七26（保羅在亞略巴古的講道）說到人類在亞當裡的起源及合一性：「祂從一本（或作血脈）造出萬族的人……」。

3. 羅五12~19及林前十五21~22、45~49是比較亞當與基督，同時也以基督為末後的亞當（最明顯的是林前十五45、47），目的是為基督的工作，展示一個最廣闊的背景。林前十五（復活大憲章）是以亞當來比較復活的基督：死既藉著亞當一人臨到，在他裡面，眾人就都死了；同樣的，復活已藉基督一人臨到，在祂裡面，眾人（信徒）都要活過來（21~22），因為基督已經勝過死亡。正如死亡是自亞當開始，基督的復活則是新生命的開始，因此基督的復活，不只是過去一件孤立的事件，而是對人類整個將來與命運，都有密切的關係：祂是復活「初熟的果子」，一切信祂的，在末日都要復活得生〔20；參一般復活（Resurrection, General）\*；基督的復活（Resurrection of Christ）\*〕。

42~49節是用對比平行法，指出（所

「種」的）朽壞的身體，與信徒復活的身體分別（42~44a），在45~49節更擴而充之，把基督與亞當包括在內。他們不單代表了這些不同的「身體」，也是了解這兩種不同存在的鑰匙，因為他們是兩種不同存在的源頭。亞當是「第一個人」（45、47），在他之前沒有人存在；基督是「第二個人」（47），在亞當與基督之間沒有別人；基督是「末後的」（45），在祂之後也沒有別人。單按創造來說（不是因著墮落，留意45下半引用之創二7），亞當成了「有靈的活人」（*psychē*），故是代表自然人或「血氣的身體」（*psychikos*，44、46），或是「出於地」的（47~49），自墮落後就要接受死亡；而基督，那「末後的亞當」，卻藉著復活（參20、21b、22b）成了（在安排上，而不是在本體上）「叫人活的靈」（45c；在此，*pneuma*是指聖靈，參林後三6，「聖靈是叫人活」；新約聖經另外惟一比較屬靈與屬肉體的，是林前二14~15）；因此，基督就是代表「屬靈」的（十五44、46）、「屬天的」（47~49），也是末日的生命了。至終說來，我們有兩個創造：原先一個是「可朽壞的」，與之相對的，末後一個是「不朽壞的」（42），每一個都有自己的「亞當」為首。

復活的基督藉著聖靈的能力，成了新造的元首（比較林後五17）；但這樣的對比，卻絕非二元論（Dualism）\*。神藉著基督的復活，實現了祂原先創造的美旨；首先的亞當失敗的，都為末後的亞當成就了。「自然界」的秩序，在「屬靈的」，也是復活的秩序裡完全恢復過來。神的形像因著亞當的罪給扭曲了，在基督裡卻已經恢復。事實上，祂復活了，成為神末日要顯出的形像（見林後四4；西一15）。今天信徒怎樣有「屬土的形狀」（亞當），到身體復活之日，就要披上「屬天的形狀」（林前十五49），是高升之基督的形像（參腓三20）。神定下的旨意，正是要他們效法祂兒子的模樣，這是真

正的預定論（Predestination\*；羅八29），而這旨意現在也可以在他們身上實現了（林後三18；弗四23～24）。

把亞當和基督看作具代表性、決定性的人物，也是羅五12～19一個重要的主題。亞當「乃是那以後要來之人的預像」（14），因為他的罪，使整個世界都伏在罪、定罪與死亡的管轄下（17），與基督為一切信祂的人所帶來的義（參公義，Righteousness\*）、稱義（Justification\*）與生命，剛成對比。歷代以來，學者均討論到怎樣「因一人的悖逆，眾人成為罪人」（19a）。我們若從15～19強調一人和一罪，以及此處和別處（特別是羅四1～8）提到信徒稱義的對比平行法，它的意思似乎是說：所有人都是罪人，不單因為他們從亞當承襲了罪惡的天性；更基本地說，是因為亞當的罪性，已經歸咎於他們，或算作他們的罪了。

4.特別是從啟蒙運動（Enlightenment\*）以來，人便開始懷疑、否認亞當的歷史性；人若接受進化論為人起源的解釋（參創造，Creation\*），便會把創一～三當做神話（Myth\*）來讀，是表達人性狀況的一種比喻。若是從表記學的角度來讀〔像巴特（K. Barth\*）和亨德高斯·伯克富（H. Berkhof\*）〕，創造的「前」與「後」，和歷史性的墮落，便轉移到「上面」（如看創造是好的，人是自由的），和「下面」（人是罪惡的）的問題了。但我們若從經文本身來了解，創世記前三章的歷史性，與後面亞伯拉罕、以撒、雅各等列祖的傳記部分，實在看不出有什麼分別，無論從釋經或經文證據上看，都是如此。再者，新約作者顯然都看亞當是歷史上第一個人（參上2.所列出的經文）。羅五和林前五更把基督與亞當相聯起來，同樣是當作歷史人物來看基督的救贖，和亞當的墮落。聖經是本於亞當的歷史性，來解釋萬物之被造、人、基督的身分和工作、救恩等。

## 參考書目

K. Barth, *CD IV*. 1, pp. 504～13; H. Berkhof, *Christian Faith* (Grand Rapids, MI, 1979); J. Murray, *The Epistle to the Romans*, 1 (Grand Rapids, MI, 1959); H. Ridderbos, *Paul* (Grand Rapids, MI, 1975); J. P. Versteeg, *Is Adam a 'Teaching Model' in the New Testament?* (Nutley, NJ, 1978); G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1930; Grand Rapids, MI, 1979).

R.B.G.

**Adiaphora 可行可不行之事** 或譯「無關善惡之事」、「無關信仰之事」。此觀念源於希臘文的「無關緊要的事」，即與信仰無關者；尤為十六世紀中葉信義宗（Lutheran\*）學者所重視。那時德國更正教運動正受著天主教勢力的威脅，他們指出聖經對某些教會禮儀（包括公開的和私下的）無明文教導，又沒有明文禁止，它們被引進教會的崇拜，據說全是為了信徒的好處、教會的秩序，以及教會的禮儀和紀律而設。其中一派以墨蘭頓（Melancthon\*）為首，他認為在受逼迫的日子，人在清潔良心下，又在敵人的堅持下變節，日後可以對之重施像堅振禮（Confirmation\*）一類的禮儀。另一派以弗喇秋（Flacius, 1520～75，教會史家，純正信義宗領袖）為首，堅持無論任何情況下，人都不可能以清潔的良心來叛教。在「協同信條」（Formula of Concord\*），第十章的標題是「教會慣例，稱為『中間物』或『無足輕重的事項』」，其中他就提出一個折衷的辦法。他說，在逼迫的日子，我們是不能讓步的；但在其他時候，「屬神的羣體無論在什麼地方和什麼時候，都有權利、權柄和能力，來按實際情況增加或減少所需之禮儀，只要教會不是草率從事，而是有秩序地、適當地做……為了良好的程序，合乎信仰的禮儀，和教會的好處。」

「可行不可行之事」的問題，在十六世紀的英國教會，和十七世紀信義宗的敬虔主義，亦曾引起爭論；此外，對那些認為神的道是具最高權威的教會來說，它也常成為爭論問題的核心。

### 參考書目

C. L. Manschreck, *Melanchthon, The Quiet Reformer* (New York and Nashville, 1958); B. J. Verkamp, *The Indifferent Mean. Adiaphorism in the English Reformation to 1554* (Athens, OH, 1977).

P.T.

**Adoptionism 嗣子論** 就是收養的兒子，但嗣子論卻是基督論裡面，一個討論聖子與聖父之關係的理論，主要是說耶穌不過是一個普通的人，因著祂與神有很密切的關係，祂自己也有一些特別的美德，因此神就「收納」祂為兒子。初期教會的嗣子論通常都說，這是在耶穌受洗時發生的；它認為耶穌有這種特別的際遇，皆因神在耶穌身上有特別的工作，而不是因為耶穌在太初就與父神同在，而祂也不是三位一體（Trinity）<sup>\*</sup>中的第二位，即我們稱之為「道」（Logos）<sup>\*</sup>或「聖子」所代表的地位。

有關最早期嗣子論的文獻，現已不存，但從其他作品中，我們知道這個思想是狄奧多士（Theodotus）發揚光大的。他大約是主後190年出現於羅馬，原是一個皮革商人。他說耶穌受洗時，「聖靈」或「基督」就降臨在祂的身上，使一個雖有非常之美德，但仍是普通人的耶穌，具有神奇的能力。與狄奧多士同代的基督教學者大為震怒，他們說，狄奧多士既稱耶穌「只是人」〔*psilos anthrōpos*，此亦為「基督為凡人論」（*psilanthropism*）一詞的來源〕，就表明他背棄了信仰。按希坡律陀（Hippolytus）<sup>\*</sup>的說法，狄奧多士「決意否認基督的神性」。

亞爾特門（Artemon，三世紀中葉的羅馬信徒，稱基督是在復活時才成為神）曾努力發揚他老師狄奧多士的教訓，試著要建立嗣子論的歷史起源，但同樣遭遇當時護教士（Apologists）<sup>\*</sup>猛烈的反對，他們指出早期每一個教會的思想家，都「承認基督是神、是人」。

早期傳講嗣子論的人，最出名的是撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata），他堅決跟隨亞爾特門的思想，至終卻為安提阿會議（主後268年）定為異端。他的作品亦已散佚，但從其他人的作品，我們知道他說耶穌「按本性只是一個凡人（*koinou tēn physin anthrōpou*）；到了下一世紀，教會史家該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea）<sup>\*</sup>指控他否定耶穌的神性，結果也「否認他是神、是主」。優西比烏說因著他這種否認，結果神的兒子就不是從天而降，而是「從下面」而來，亦即是只為凡人了。

當代基督論（Christology）<sup>\*</sup>認為嗣子論最大的問題，乃在誤解神與耶穌同在的特性、耶穌的人性，以及混淆了基督作為聖子，和信徒因信耶穌而成為神的兒子的分別；總之它最主要的毛病，乃是否認耶穌原是出於神，以及耶穌具有的，又不能歸入人性來了解的特性，結果就以為耶穌只是人了。

嗣子論一詞也包括八世紀在西班牙教會中，一種較不為人知的思想運動，它認為基督的人性只是有分於神的性情，而不是祂原本就具有神性。

另參：神格惟一論（Monarchianism）。

### 參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon AD 451* (London, <sup>2</sup>1975); 凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, <sup>5</sup>1977).

R.K.

**Aesthetics 美學** 是研究藝術及美術經驗之一般特性的學科。「藝術」也者，包括戲劇、音樂、繪畫、詩歌，以及其他的學科。自從十八世紀的包姆加通（A. Baumgarten, 1714~62）開始，美學就成了哲學的分支，但對美學有貢獻的，則來自多個學系，不單是藝術家和藝術批評家。

近代的美學研究，包括美學理論、藝術哲學，以及藝術批評原理（如G. Dickie）。對基督教來說，最重要的美學研究包括：1. 美學的責任；2. 研究藝術之路；3. 社會架構；以及4. 神學與哲學的關係。我們會在本文分別討論上述各項。

### 美學的責任

一談到「美學的責任」，就等於向傳統的美學挑戰了。自康德（I. Kant）<sup>1</sup>深具影響力的《判斷力的批判》（*Critique of Judgment*, 1790）發表後，人便看美的經驗是私有的，既不受自然需要的限制，也沒有道德責任的要求；按一些極端的看法，「美的經驗」、「美感」或是「美的物體」，是只為一己的享受而有。第一個對這種看法提出挑戰的基督徒，是托爾斯泰（L. Tolstoy）<sup>2</sup>，他拒絕以美來作藝術惟一的標準，認為人不能以「美的經驗」作反宗教，或精英分子自我放縱的藉口。

近代有兩個基督徒哲學家亦對傳統的美學提出批判，但他們並不全然反對「美的經驗」，亦比托爾斯泰更小心界定「美」與「藝術」的分別，並且指出所有人都有美學的責任。瓦特史多夫（N. Wolterstorff）從城市和教堂建築來指出美的超越成就，西爾維得（C. Seerveld）則呼籲，基督徒要在他們的家庭、住所及社交生活上，領導一種「順服的美學生活」。他們二人雖然對什麼是美有不同的看法，但二者都承認，神的創造本來就是美的，人有責任使神的名字得著稱讚，並且尋求在基督裡更新。

### 研究藝術之路

持守著傳統美之觀念的作者，大多數對近代高級藝術不以為然，這種趨向在陸梅克（H. R. Rookmaaker, 1922~77）及薛華（F. A. Schaeffer）<sup>3</sup>的作品十分明顯。畢加索（Picasso, 1881~1974）、貝克特（Samuel Beckett, 1906年生，1969年諾貝爾文學獎得主，以《等待果陀》聞名於世）和伯格曼（Ingmar Bergman, 1918年生，瑞典電影導演）的作品，通常都缺乏阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>4</sup>為美所訂的標準，就如比例上的美感、正直與光明等，這等缺乏正說明了藝術上的偏差，和文化的衰敗。但另一些作者如郭士（Harvey Cox, 1929年生，以《The Secular City》聞名於世），和懷爾德（Amos Wilder）在《新奧爾甫斯》（*The New Orpheus*）中，則對某些近代藝術讚賞有加，認為它們的藝術感染力，對傳統基督教提出的挑戰，以及喚醒人對社會需要的力量，都是功不可沒的。

到底是什麼令人對藝術有這樣分歧的看法呢？就基督教一方面來說，那是人對文化（Culture）<sup>5</sup>有不同的神學觀所致。基督徒怎樣從事和看待藝術，部分因素取決於他自己與文化和社會的關係。分離主義者大多數認為，近代藝術對他們的信仰，是有害無益的；混合主義的基督徒則認為，他們可以用信仰來理構化近代藝術，進而在崇拜中使用它們，或單純以藝術的角度來看它們；改革派基督徒則希望基督徒從事藝術的工作，進而在內部改革及提升藝術。

有關藝術本身的特性，以及藝術在人生的地位，我們應該怎樣釐定呢？其間牽涉兩種哲學的問題在內：有些人認定藝術的主要目的，是用來表達感情，基督徒就更認為藝術應該用在崇拜上——這是托爾斯泰拒絕莎士比亞和狄更斯的原因。

我們可以根據奧斯本（H. Osborne, 1929年生，英國劇作家、演員）的建議，把

西方哲學對藝術的態度，分成三個模式來看：工具式理論（instrumental theories）認為藝術只是一種工具，用來達致改進、灌輸思想、教育及表達感情的目的；指示式理論（referential theories）認為藝術是模仿、反映，或投射那些真實的、理想的，或想像式的實體；形式理論（formalist theories）則認為，藝術工作純是一種獨立的創作，它內部的價值，取決於其形式與藝術屬性。

上述三種理論模式都各有偏差，不足以描述多元化的藝術工作，和它在人生的角色。包容性廣的基督徒哲學，應該採取三派學說之所長，並加以修正、綜合。譬如說，我們應指出工具式理論對藝術本身所具的價值不夠重視；指示式理論又忽視了藝術某些非知性的功用；而形式理論又病於把藝術工作孤立起來，以為它只是世俗文化的一種孤立工作。

### 社會架構

我們承認，好些創作都只是世俗文化一種孤立的工作，這個事實使某些基督徒否認有所謂「宗教」的藝術，而這觀念是源自十九世紀的浪漫主義（Romanticism）<sup>\*</sup>。一種較為中肯的看法，應是就社會架構來分析藝術創作，瓦特史多夫曾就西方社會明顯的特性，來形容「高級藝術的建制」，這些社會特性，正是促使高級藝術愈來愈孤立，與人現實生活分割出來，並且使它們自己愈來愈缺乏美感的原因。瓦特史多夫呼籲基督徒深思熟慮地參與高級藝術的工作，使生命感能從高級藝術釋放出來。

瓦特史多夫的建議雖然有一定的貢獻，但他卻過度忽略了西方社會普及藝術的建制；現代社會缺乏美感，絕大部分的原因與流行音樂、電影和廣告有關。這等創作正是依附在阿多諾（T. Adorno）所謂之「文化工業」之內運作。在這制度內，商業成就變成了最重要的目標，連在博物館及演奏廳內所謂的高級藝術，都變成了國際文化工業的

不二之臣；基督徒要參與藝術的批評和創作工作，若不克在經濟和社會建制提出實在的批判，成就仍是極其有限。

### 神學與哲學

基督徒藝術家和藝術批評家，很多時候都在神學尋求引導；但單單依靠神學，似乎仍是不夠。舉例說，塞爾茲（Dorothy Sayers）說我們「沒有所謂基督教的藝術哲學」，她自己便本於一種簡陋的創造神學，來建立起她自己的美學原理，而她那一套「神學」，其實就是本於戈林吳特的《藝術原理》（R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, 五洲, 1987）之「哲學」來建立的。

無可置疑，神學能幫助我們對藝術和美學經驗作出反省，但要神學對藝術和生命有更大的反省作用，哲學的貢獻是不容忽視的；到底美學還是哲學的一環呢！更正教長時間以來，都缺乏一套詳備的美學，我們今天需要的美學，必須具備聖經、神學，和基督教傳統的因素，同時本身又必須是一套真正的哲學，不是另外一套神學。它必須具有信仰的反省，同時對人生有足夠的重視，這樣一來，基督徒哲學家在美學的工作，才能幫助我們更自由地服事神，服事人，這是藝術和美學的目的。

另參：巴爾塔薩（Balthasar, Hans Urs von）。

### 參考書目

- T. W. Adorno, *Aesthetic Theory* (London, 1984); M. C. Beardsley, 'Aesthetics, History of' and J. Hospers, 'Aesthetics, Problems of', *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1 (New York, 1967), pp. 18~56; G. Dickie, *Aesthetics: An Introduction* (Indianapolis, 1971); G. S. Heyer, *Signs of Our Times* (Grand Rapids, MI, 1980); H. Küng, *Art and the Question of Meaning* (New York, 1981); J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry* (Cleveland, OH,



1953); H. Osborne, *Aesthetics and Art Theory* (New York, 1970); H. R. Rookmaaker, *Art Needs No Justification* (Leicester, 1978); 陸梅克著,《現代藝術與西方文化之死》,林美滿、張寧金譯,中華基督翻譯中心,1985 (*idem, Modern Art and the Death of a Culture*, London, 1970); D. L. Sayers, *Christian Letters to a Post-Christian World* (Grand Rapids, MI, 1969); 薛華著,《基督徒之藝術觀》,濠一、方華譯,宣道,1986 (F. A. Schaeffer, *Art and the Bible*, Downers Grove, IL, 1973); 同上,《前車可鑒》,梁祖永、梁壽華、劉灝明、姚錦榮譯,宣道,1983 (*idem, How Should We Then Live?* London, 1980); N. A. Scott, Jr. (ed.), *The New Orpheus* (New York, 1964); C. Seerveld, *Rainbows for the Fallen World* (Toronto, 1980); *idem*, 'Relating Christianity to the Arts', *CT* (November 7, 1980); *idem*, *A Turnabout in Aesthetics to Understanding* (Toronto, 1974); 托爾斯泰著,《藝術論》,台北遠流 (L. Tolstoy, *What Is Art?* 1896; Indianapolis, MN, 1960); G. Van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty* (New York, 1963); N. Wolterstorff, *Art in Action: Toward a Christian Aesthetic* (Grand Rapids, MI, 1980); L. Zuidervaart, 'Toward a Shared Understanding of the Arts', *Pro Rege* 11 (Dordt College, Sioux Centre, IA, December 1982), pp. 18~25.

L.P.Z.

## African Christian Theology 非洲基督教神學

二十世紀基督教教會史中,非洲基督教的迅速發展是極為突出的。我們甚至可以說,在地理和文化上,基督教重要的中心已經轉移,信仰的心臟地帶,已不再是昔日西歐古老的基督教世界,和她在北美的擴展,而是「南部」的大洲,如拉丁美洲、部分亞洲、太平洋盆地,及特別是熱帶非洲等地。

基督教在非洲迅速增長,已令我們重視一個事實:非洲基督徒應有自由就他們自己

的文化價值和人生經驗,來表達他們的信仰。自本世紀50年代開始,非洲信徒開始按他們的角度來反省信仰,從而造出「尋索非洲(基督教)神學」的現象。

在非洲基督徒羣體中,自發的神學反省早已存在,尤其是在所謂「非洲獨立教會」(African Independent Churches)\*,但從學術的角度和用文字表達出來的非洲神學,卻是由不同大學內的宗教系產生。值得一提的是,大多數的非洲神學家,同時也是按立的牧師,他們與教會的關係非常密切;他們能在非洲神學反省上產生正面的成果,是可以預期的。

非洲神學的議程相當令人振奮。非洲基督教的歷史根源,乃來自近代西方的宣教工作,而西方教會素來都不鼓勵非洲本土神學的發展,再說,差不多所有非洲神學家,都是按西方模式來受訓,但他們卻致力研究非洲的「過去」,從而找出一一直被忽略的神學含義。這種專注於非洲基督教前期的宗教傳統研究,占的比數極大,以致一個關心非洲基督教發展的學者這樣說,非洲神學家這般集中發掘過去,「令那些非洲過去的歷史沒有反映出來的傳統教義,都完全受到忽視或輕視」(Adrian Hastings);他們出版的專書題目,也能說明他們努力的方向。我們現今的一個問題,乃是怎樣面對他們從非洲基督教前期的宗教傳統提出的課題。

西方宣教士常以為基督教未傳入非洲之前,他們的靈魂好像一塊未染顏色的白布一樣(*tabula rasa*,意思是說他們在屬靈的事情上,是茫然無知的),但非洲神學家的作品指出事實不是這樣,而「表明非洲的宗教經驗和傳統不是虛妄的,我們應該善加利用,來向非洲的人民傳講福音的實體」(Desmond Tutu)。非洲的神學作品告訴我們,在基督教未傳入之前,他們的宗教生活和價值,「與基督教信仰有一定的關係,而不是全然分割」(Hastings)。這樣按著信仰的角度來重估他們的宗教傳統,本身就

是一種基督教及神學的努力，也是他們對非洲基督教身分的一種界定，而這個界定，與一般人類學家的界定很不一樣。同樣地，我們也不能以「第三者的角度，像人研究巴比倫的宗教那樣來看他們；他們研究的課題極其重要，那就是他們的過去、他們子民的現狀」（A. F. Walls）。

非洲神學家對這種歷史觀點的了解，也並非完全相同，奈及利亞的伊達胡（E. Bolaji Idowu）一直強調，非洲基督教前期的神觀，與基督教的神觀大致相同，他把約魯巴（Yoruba，非洲西海岸的黑人種族）眾神中「較次等的神祇」，全稱作至高無上之神的表現或反射，而這個至高的神，就是基督教所說的耶和華。按伊達胡的意見，非洲人的神觀，是一種「擴散的一神論」（*Olódùmarè*, p. 204），因此至終說來，「非洲宗教的凝聚力，就是活的神」（*African Traditional Religion*, p. 104）；對伊達胡來說，非洲的「舊」宗教，正是非洲基督教神學的素材，他只是把非洲傳統中的神觀帶出來，使它更顯突出而已。

墨比提曾在1972~80出任普世基督教協會屬下之教會合一研究中心的總幹事，他的著作一方面研究非洲基督教前期的傳統，另一方面更致力研究現存的非洲教會的自我意識。墨比提這樣形容自己：「我本於一種極深的基督教信仰來認識自己，我是這樣回應宇宙，也是這樣使生命有意義」（*Poems of Nature and Faith* 前言，Nairobi, 1969）。

對墨比提來說，非洲基督徒的要務，不單是「明白歷史的基督教，本來就是一種非洲的宗教」（*African Religions and Philosophy*, pp. 229f.），也要分別什麼是基督教的現象（一種帶著西方文化體制，由西方宣教士帶到非洲的宗教），以及什麼是基督教信仰（一種非洲人能按他們的條件來明白的宗教信仰）。換句話說，非洲神學家有責任本於非洲人的教會經驗，來建構一套非洲神學，他們不用焦慮什麼，也不需不斷的自

我解釋。這種觀點使墨比提的作品思想馳騁，一方面是追尋他們的信仰基礎，另一方面也能表達他的自我意識，這些都是了不起的成就。

像伊達胡一樣，墨比提同樣重視非洲基督教前期的宗教傳統，但他只看之為一種「福音預工」（*praeparatio evangelica*），表明非洲人已預備好接受福音，這福音「正是他們傳統的宗教熱誠最後及完成的因素，是使它微弱的火花能燃燒得更明亮的力量」；所以，墨比提比伊達胡更能組合「新」與「舊」的因素，他不像伊達胡那樣，只把他們對文化的敏感，看作是非洲人的宗教意識，卻從非洲基督徒的觀點，來解釋他們的文化；沒有一個重要的非洲神學家，比墨比提更自由地使用「基督教的非洲」，來描寫二十世紀的非洲。

絕大多數的非洲神學家，都採取伊達胡和墨比提的觀點：以一種同情的角度，來了解非洲基督教前期的文化和宗教生活；只有克圖（Byang Kato）是一個例外，他是非洲和馬達加斯加福音派聯會的前任總幹事。他認為非洲基督教前期與基督教信仰是絕不一樣的，他的觀點本來與「另一陣營」可以產生有益的對話，很可惜，他在1975年便突然去世，非洲神學家極少採取像克圖那樣極端的看法。

早期西方宣教士本於種族中心的思想來描寫的非洲情況，完全給現代非洲神學家推翻了；今天非洲神學家提出的神學課題，已引起廣泛的注意，像基督論（Christology）、救恩論和釋經學（Hermeneutics）等，都屬於基督教討論和反省的主流。我們可以這樣說，現今種種的發展，若沒有早期非洲學者致力研究他們自己的身分，這一切都不會發生。

另參：黑人神學（Black Theology）。

## 參考書目

K. Appiah-Kubi and Sergio Torres (eds.), *African Theology en route* (New York, 1979); K. Bediako, 'Biblical Christologies in the Context of African Traditional Religion' in V. Samuel and C. Sugden (eds.), *Sharing Jesus in the Two-Thirds World* (Bangalore, 1983), pp. 115~75; K. Dickson and P. Ellingworth (eds.), *Biblical Revelation and African Beliefs* (London, 1969); A. Hastings, *African Christianity—An Essay in Interpretation* (London, 1976); E. B. Idowu, *Olódùmarè—God in Yoruba Belief* (London, 1962); *idem*, *African Traditional Religion—A Definition* (London, 1973); B. H. Kato, *Theological Pitfalls in Africa* (Kisumu, 1975); J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London, 1969); *idem*, *Concepts of God in Africa* (London, 1970); *idem*, *New Testament Eschatology in an African Background* (London, 1970); *idem*, *The Prayers of African Religion* (London, 1975); C. Nyamiti, *African Tradition and the Christian God* (Eldoret, Kenya, n.d.); *idem*, *Christ as Our Ancestor—Christology from an African Perspective* (Gweru, 1984); J. S. Pobee, *Toward an African Theology* (Nashville, 1979); H. Sawyerr, *Creative Evangelism—Towards a New Christian Encounter with Africa* (London, 1968); D. Tutu, 'Whither African Theology?' in E. W. Fashole-Luke et al. (eds.), *Christianity in Independent Africa* (London, 1978), pp. 364~9; A. F. Walls, 'Towards Understanding Africa's Place in Christian History' in J. S. Pobee (ed.), *Religion in a Pluralistic Society* (Leiden, 1976), pp. 180~9.

K.Be.

**African Independent Churches, Theology of 非洲獨立教會的神學** 二十世紀基督教在非洲的驚人發展，產生了一個很重要的現象，就是所謂「非洲獨立教

會」。1968年進行的調查發現，有六千個這樣的教會，分佈在非洲三十四個國家內，人數達到一千萬之眾；這種增長之勢還在繼續。它的重要性可從一個事實表明出來：非洲教會成了基督教內第四個勢力，與羅馬天主教、東正教，和更正教平分秋色。在大多數情況下，非洲的獨立教會皆是從西方宣教士建立的教會分離出來，他們正說明非洲人在宗教上的天分，以及把宣教士的信仰應用到非洲情況上的靈活性。

然而，並不是在這名下的所有宗教團體，都是真正的基督教會，他們有些只是借用基督教的符號，本質上卻是非基督教的宗教運動，另有些則傳講基督教的異端。但不能否認的是，它們大部分都是基督教的一分子，只不過是從非洲的角度來了解基督教信仰而已。

60年代中期「非洲基督教神學的尋索」起步之際，非洲神學家便開始為真正非洲化的教會努力。開始的時候，成就極為有限，也說不上有什麼真正的非洲神學，但他們的生命力卻十分明顯，非洲神學的胚芽亦開始萌生起來。

非洲教會一方面借用他們傳統宗教的禮儀和符號，另一方面亦極為重視聖經的教導，立意延續聖經中的先知與使徒傳統；是這個緣故，他們堅稱非洲教會也具有先知（參預言神學，Prophecy, Theology of\*）和使徒（Apostle\*）的恩賜。

他們激進的聖經主義，與一般的基要主義（Fundamentalism\*）不一樣。非洲獨立的教會沒有一套既定的聖經默示的「教義」；用非洲方言譯成的聖經，本身就是活的神永活的道，是一種活潑的能力，要彰顯在人活生生的經驗裡。因此醫治（Healing\*）、先知的引導、驅邪避魔的能力，以至藉異夢來啓示等等經驗，都是摩西、以利亞和保羅的神之彰顯，我們今日若求告祂，祂仍會同樣施行在我們的身上。為此緣故，有人把非洲獨立教會比作十六世紀歐洲的極端改教運動

(Reformation, Radical)\*, 另些人則稱他們為當代非洲的重洗派(Anabaptists)\*。

這些獨立教會的信徒重視的,是能力(Power)\*的彰顯,而不是理性地組織教義,有時一些精妙教義如「三位一體」(Trinity)\*,就不能在非洲神學上顯現出來;有時他們為要強調耶穌的絕對主權,不免把父的地位遮蔽起來;另些時候他們為要突出靈的能力,聖子的位格又會被忽視。不過我們一定要反問自己,西方基督教神學透過位格(Hypostasis)\*來強調「三位之分別」,是否就比非洲信徒強調「三位」之合一與可交替性,更符合聖經?

非洲獨立教會強調的是靈修學(參靈修生活, Spirituality\*),多過是一套理性的神學,他們的屬靈生活雖然反映出整個非洲傳統的文化和宗教生活,但因著他們在基督裡深刻的信仰,已經把非洲人的經驗提升到新的層次去了。

我們不要以為獨立教會滿足於目前的神學水平,就以扎伊爾(Zaire)的欽班古教會(Kimbanguist Church, 為普世基督教會協進會重要的一員)為例,他們有自己的神學系,而採用的課程,與宣教士主辦的神學院也很相似;另些教會則歡迎與宣教士有關之教會幫助他們訓練工人;在這改變的過程,這些教會獨特的「非洲」屬靈生活,一定會幫助非洲基督教神學(African Christian Theology)\*的發展,以致能慢慢擺脫宗派主義的桎梏。

### 參考書目

David B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements* (Nairobi and London, 1968); M. L. Daneel, 'Towards a *theologia africana*? The Contribution of Independent Churches to African Theology', *Missionalia* 12 (1984), pp. 64~89; G. M. Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (London, 2<sup>nd</sup> 1961); *idem*, *Zulu Zion and Some Swazi*

*Zionists* (Uppsala and London, 1976); Harold W. Turner, *History of an African Independent Church*, 2 vols., (Oxford, 1967); F. B. Welbourn and B. A. Ogot, *A Place to Feel at Home: A Study of Two Independent Churches in Western Kenya* (London, 1966).

K.Be.

**Agape 聖愛 參愛 (Love)**; 虞格仁 (Nygren, Anders)。

**Agnosticism 不可知論** 這個詞語原為赫胥黎(T. H. Huxley, 1825~95)所創,主旨是說:證明神存在的論據,與反證神存在的論據分量等同,因此人對這問題最合理的立場,乃是下判斷,因為我們不能知道。不可知論者認為,人只能在充分證據之下才可相信,然而詹姆斯(William James, 1842~1910)的理論卻提出一個有力的挑戰,他說在真實的人生中,有些信仰的對象,就算沒有足夠的證據支持,這種信仰也不能算是非理性的,只要我們相信的對象是「活生生的,內蘊能力,又催逼著人」。

事實上,不可知論的根源,要上溯到康德(Kant)\*對人類知識的理解,他認為人的知識,都受到時間和空間條件的限制,神是超越時空的範疇外,因此是不可知的。這個論據其實是關於人能否用概念來描述神,多過是關於神是否存在問題。近代人對知識限制的討論,已被實證論者的問題代替了,他們認為人若用言語來描述神,這些言語在知性上是無意義的,因為它們全是不能驗證的〔參邏輯實證論(Logical Positivism)\*; 宗教語言(Religious Language)\*〕。

在神學上,不可知論其實一直都存在,它有積極一面的意義,就是向人指出,神聖啓示有它的限制,而人在宗教臆測上,也不應漫無止境,我們用來談論神的言語,其實

包含著一定的類比 (Analogy) 因素在內。

P.H.

**Albertus Magnus 亞爾伯特 (約1193～1280)** 是中世紀一個學者、聖徒和主教，約於1193～1206年間生於巴伐利亞 (德國南部一地方，昔為獨立王國)。他在1223年進入道明會 (Dominicans) 作修士，曾在帕都亞 (Padua) 和波隆那 (Bologna) 大學肄業。1228～40年間，他在德國好幾間修道院教學，並且本於倫巴都 (Lombard) 的《語錄》 (Sentences)，寫了一系列的註釋書。後來他在巴黎大學攻讀，得了博士學位，並於1245～8年成為該校的校長，阿奎那 (Thomas Aquinas) 就是在這時成為他的學生和助手。1248年，他被派去科隆 (Cologne) 為道明會建立一套新課程；後來成為雷根斯堡 (Regensburg) 主教 (1260～2)。到他辭去所有行政職務後，餘生便在科隆專心從事寫作、教學，及與人辯論等工作。

亞爾伯特是經院哲學 (Scholasticism) 的重要領袖。所謂經院哲學，就廣義而言，是中世紀各大學內企圖調和信心與理性 (Faith and Reason) 的運動；走神祕主義路線的，有克勒窩的伯爾拿 (Bernard of Clairvaux) 和波拿文土拉 (Bonaventura)；看重經驗的，有革若瑟特斯得 (Robert Grosseteste，約1175～1253) 和培根 (Roger Bacon，約1214～92)；而比較理性的經院學者，就是亞爾伯特和阿奎那了。後二者跟隨的路線，其實與當代的猶太和亞拉伯學者沒有多大分別，都是希望以理性來調和信仰和哲學的關係，特別是古代非基督徒的哲學，尤其是亞里斯多德 (Aristotle) 的哲學。

亞爾伯特對亞里斯多德的科學作品極感興趣；這些書還是第一次翻譯過來，在歐洲各大學研讀。亞爾伯特讀通這些作品後，把

它寫成二十八冊，後來曾經重印 (1890～9)。他把自然界的科學研究，變成西方基督教學者研究的對象，其影響極深遠。當代學者研究的範圍無所不包，亞爾伯特也不例外，他也研究自然科學的種種問題，如地理、心理學、物理、植物學、動物學和礦物學等。他在宗教思想方面的作品，主要是詮釋倫巴都的思想，大小先知書的釋經和神學 (*Summa theologiae*)。他的作品與其他人一個最大的分別，是他並非逐節逐句來解釋經文，乃是整段解釋，然後加上自己的意見。在神學思想上，他的成就也許不及他的門生阿奎那，把基督教與亞里斯多德的思想整合起來，但他卻強調啓示 (Revelation) 與理性必須攜手合作。他十分重視世俗學術科目，但堅稱這些知識終究不能與神的啓示相對抗。

從一方面而言，亞爾伯特是個很獨特的人物，活在「經院哲學的黃金時期」，一生身負重任，仍能把握當代最先進的學問。他對同代學者比較缺乏耐性，因為他們專注研究的問題太瑣碎了；他自己一方面研讀科學作品，另一方面又加上自己從自然界觀察到的現象，一直希望從萬象紛呈的宇宙人生，建立一個無所不包的大體系。他的成就深為當代學者推崇。他在1931年封聖，從此亦成了自然科學界的模範。

### 參考書目

S. M. Albert, *Albert the Great* (Oxford, 1948); Thomas Maria Schwertner, *St Albert the Great* (Milwaukee, WI, 1932); James A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays* (Toronto, 1979).

R.G.C

**Albigenses 亞爾比根派** 此為中世紀一個二元論 (Dualism) 的教派，宣揚摩尼教 (Manichaeism) 的思想；他們沿著當時經

商的路線，在十一和十二世紀，把這教派從中東傳到意大利北部，和法國南部，盛極一時。亞爾比根派有時又稱作迦他利派（Cathars），而它的跟隨者則叫做亞爾比根，因為他們的中心是在一個叫阿爾比（Albi）的城市。亞爾比根派認為有兩個神，一個是光明之神（靈），另一個是黑暗之神（物）。至高的生命是一種逃避物慾的生命，也就是過嚴格苦修主義（Asceticism）的生活，包括不吃肉，禁絕性生活，和責備中世紀的教會。他們也反對教會對基督的正統教義，因為對他們來說，基督是神的兒子，不可能成為人。

亞爾比根派的跟隨者，分成「完全人」和「信徒」兩個級別；完全人是嚴格遵守教義的人，信徒則可以按著慣常的模式生活，直到臨離世前，他們若肯悔改，便能得到救恩。開始的時候，天主教教廷想用和平手法，把他們引回教會，如派特別傳教士到法國南部向他們傳教。但在1208年，教廷特使在土魯斯（Toulouse）給謀殺了，令當時的教宗依諾森三世（1160~1216）大為光火，便派一支十字軍去把他們剿滅，此運動亦因而瓦解。

### 參考書目

S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947).

R.G.C.

**Alexandrian School 亞歷山太學派** 在羅馬帝國的初期，亞歷山太原是一個學術中心，尤以哲學研究及宗教和哲學之混合主義（Syncretism）著名。早於二世紀，諾斯底（Gnosticism）著名的領袖，如巴西理得（Basilides）、迦坡加德（Carpocrates）和華倫提努（Valentinus），已在亞歷山太展開活動；使徒後期教父（Apostolic Fathers）早期作品中的《巴拿巴書信》（*The*

*Epistle of Barnabas*），很可能就是寫於亞歷山太城。

正統的亞歷山太學派的文學傳統，以亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）為始，他原是潘代諾（Pantaenus，約190年卒）的學生。革利免在亞歷山太辦了一所私立學校，繼承了第一世紀猶太人哲學家亞歷山太的斐羅（Philo）的路線，希望撮合聖經的啓示和希臘的哲學傳統。

但以整個亞歷山太學派來說，最出名的基督徒學者首推俄利根（Origen）。開始的時候，他設館授徒；後來德米特里主教（Bishop Demetrius）要求他為受洗的人預備一套教義問答，開始了他的神學工作。稍後，他把基本課程交給赫拉克拉斯（Heraclas）負責，自己則專門教導高級課程，這可算是私立大學的前身了。因著德米特里的反對，逼使他移到該撒利亞。俄利根的思想，透過他的門生神行者貴格利（Gregory Thaumaturgus，約213~70）的努力，終於傳到四世紀的加帕多家教父（Cappadocian Fathers）的手中。

俄利根在學術上鑽研的問題，一直為亞歷山太的主教跟隨，直到第三世紀，其中包括赫拉克拉斯和亞歷山太的狄尼修（Dionysius of Alexandria，264/5年間卒）；後者又稱為大狄尼修，他就文學批評的角度，說明啓示錄不是出於使徒約翰之手。狄尼修強調三位一體中的三位，是全然有別的，與形態論（modalism，或譯「形相主義」，指三位一體之三位，僅有形式上的區別，並非三個位格；見神格惟一論（Monarchianism）相對抗，卻為羅馬主教狄尼修（Dionysius, Bishop of Rome, 259~68）反對，力言三位是一體，不應強調其分別。大狄尼修對應否接納在逼迫期間跌倒的人進入教會，立場比較中庸，但就堅持不應為異端再行洗禮（Rebaptism）。

四世紀亞流（Arianism）的爭辯，在最早期可說是俄利根兩個學派的爭辯。亞流

(Arius)原為亞歷山太的長老，對俄利根神觀之次位論(subordinationism, 指聖子與聖靈在本質與功用上, 皆次於聖父)特感興趣, 因此他傾向按字面意思解釋獨生子的「生」字。他的承繼者、亞歷山太的主教亞他那修(Athanasius)\*, 則力加反對, 認為神聖的三位不應有等級之分, 在永恆中亦不能有先後次序之別。

四世紀亞歷山太城最出名的教師, 是盲者狄地模(Didymus the Blind, 398年卒), 他是教義問答學派最後一個偉大的學者, 雖然四歲就漸漸失去視力, 卻仍然極為博學。狄地模力倡尼西亞信經(Nicene Creed)\*的神論, 並且引伸到聖靈的範圍去。可惜因為他力圖為俄利根的思想辯護, 遂於553年與俄利根同被君士坦丁堡會議定罪, 結果他所寫為數不少的教義和釋經書籍, 就因此被毀。俄利根的思想在亞歷山太城, 一直是爭論的中心; 在四~五世紀的時候, 最強烈反對他的, 要算提阿非羅主教(Bishop Theophilus, 385~412); 他的繼承者是亞歷山太的區利羅(Cyril of Alexandria)\*主教, 他堅持基督的神聖, 因而捲入與涅斯多留(Nestorius)\*的爭辯。區利羅認為聖經除了明文的意義外, 還有一種隱藏的意思, 在釋經書中稱之為*theoria*。

整個亞歷山太學派的思想重點, 可分為下列四點: 1. 教會內教師的地位, 和學術自由要被尊重; 2. 信心與理性(Faith and Reason)\*的關係; 3. 聖經的解釋(參釋經學, Hermeneutics)\*; 4. 基督論(Christology)\*。

1. 在亞歷山太城, 教師雖不在教廷制度之內, 卻是教會中備受尊崇的人物, 這個傳統在亞歷山太的教會, 比別的教會持久。俄利根可說是這個傳統中最後一位偉大的教師, 他被巴勒斯坦的主教團按立為長老。他與比他前期的革利免(Clement), 均強調教會屬靈的聖品制度, 這種制度是本於對聖經的認識及屬靈的氣質。在亞歷山太城, 主

教通常都負責智育與行政的工作; 赫拉克拉斯、狄尼修和彼得(311年卒)在成為主教前, 可能都是教義問答派的領袖, 而博學苦修的狄地模, 則是個平信徒。

2. 亞歷山太城的教師最關心的, 是使基督教信仰與異教學術能結合起來。革利免嘗試把*gnosis*(原意指知識; 參諾斯底主義\*)納入正統教義, 使之成為一種既忠於教會, 又能揉合希臘的智慧、教育, 和靈性生命的基督教智慧觀。俄利根是個大有學問的人, 比早期教會的教師為優, 可惜很多人認為他的體系, 有許多因素不大能與聖經的教導吻合。在亞歷山太城的基督教哲學, 是在新柏拉圖主義(參柏拉圖主義, Platonism\*)形成時期發展出來的, 也混合了新柏拉圖主義不少思想在內。

3. 要把聖經與希臘學術撮合起來, 其中最關鍵的方法, 是寓意釋經法, 這是一種由斯多亞派(Stoicism)\*, 和亞歷山太城的學者發展出來的方法。斐羅\*是亞歷山太城的哲學家, 他就是用這方法, 來解釋猶太人的聖經。俄利根認為聖經一共有三層意思: 歷史的、道德的和寓意的(亦即是靈意的)。後來學者就是本於他不同的用詞, 把聖經四個層面的解釋系統化: 字面的意思、寓意的意思、道德的意思, 和靈意的意思。狄地模和區利羅則只分作兩種解釋: 字意的和屬靈的; 啓示聖經的聖靈, 會引導解經家進入隱藏的屬靈意義。

4. 俄利根的思想, 使後來的學者更容易認識聖父、聖子、聖靈的神性地位, 但他卻清楚地把三者劃分開來; 亞他那修則強調這三位是同一位神。亞歷山太學派有一個共同的強調點, 是基督的神性地位。「道成了肉身」(約一14)是他們的鑰節; 為此緣故, 亞歷山太的區利羅和他的後人, 反對安提阿學派(Antiochene School)\*將基督的神性和人性分開, 認為基督的神性和人性, 是相連於同一位格(person)內, 而二者都是在「道」之下運作。亞歷山太學派認為馬利亞

(Mary) 是 *theotokos* (神之母)，後來區利羅就以此來反對涅斯多留。他們就是與安提阿學派為基督論爭辯的時候，仍然強調成為肉身之道的合一，因為他們明白那是維護尼西亞信經，和反對亞流的唯一可行之法。基督的合一，不單成了亞歷山大學派基督論的特色，也是他們解釋福音書的方法。他們強調基督位格的合一固然功不可沒，卻因單一方面的強調，反為後來興起的基督一性說 (Monophysitism) 預備道路，他們宣稱自己的神學思想，就是來自亞歷山太之區利羅。

### 參考書目

請參辭典內論上述人物的專文所附的參考書目欄，並可參閱下列：C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford, 1913); E. Molland, *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology* (Oslo, 1938); R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* (London, 1940); R. B. Tollinton, *Alexandrian Teaching on the Universe* (London, 1932); Robert Wilken, 'Alexandria: A School for Training in Virtue', in Patrick Henry (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition* (Philadelphia, 1984).

E.F.

**Alienation 疏離感** 這是一種身為「異鄉客」，「遠離家園」，與別人或自己分離的一種感覺。在新約中，*apallotriō* (隔絕、分離) 這動詞，只見於弗二12，四18及西一21，而且都是用在被動語態上 (參 Stott, p. 90; 近代人譯作「異化」，就有被動的意味在內)。保羅以此描寫人與神及與其他人分離隔絕的景況，這種根本的分離狀況，只有基督的十字架才能勝過 (參贖罪，Atonement)。

我們可以用疏離來當作整本聖經的一個主題 (參復和論，Reconciliation, the Doc-

trine of\*)；亞當被逐離開伊甸園，該隱流亡，以色列人在埃及地為奴，及後來被虜到巴比倫，全是人類在不同景況下遭遇到疏離。路十五耶穌所說的浪子比喻，就更是「疏離情況的精細剖析」了 (Jones, p. 176)。

在英語世界，「疏離」一詞最早見於1388年；自此之後幾百年，它都是指擁有權的轉移，或神經錯亂；但自1940年代起，它便多用在社會和文化上的疏離。引致這情況的，包括第二次世界大戰造成的方向迷失感，加上像韋伯 (Weber)、祁克果 (Kierkegaard) 和田立克 (Tillich) 等人之作品，它成了二十世紀一個流行的詞語；最近出版的《馬克斯的經濟、哲學手稿》[*Economic and Philosophical Manuscripts of Marx*; 參馬克斯主義與基督教 (Marxism and Christianity)]，疏離或異化一詞便常常出現了。

黑格爾 (Hegel) 和費爾巴哈 (Feuerbach) 認為，疏離是人發展自我意識必經之路；馬克斯則認為，那是人必須努力勝過的社會和經濟問題。對馬克斯來說，人在國家宗教上被隔絕起來，在勞動和經濟上尤為如此；「對馬克斯和祁克果來說，黑格爾認為『賓至如歸』的世界，已然疏離起來」 (Löwith, p. 173)，而我們正是活在這樣的世界之內。今天疏離一詞在社會心理學上，已成了一個要詞，但它的根源卻是在神學的範圍內：人因著罪的緣故，已經與神、世界、其他人，和他自己隔絕起來。

### 參考書目

EB (1974 ed.), vol. 1, pp. 574~5; G. V. Jones, *The Art and Truth of the Parables* (London 1964); K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche: the Revolution in Nineteenth-Century Thought* (London, 1965); B. Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1976); J. R. W. Stott, *The Message of Ephesians: God's New*



*Society* (Leicester, 1979); R. M. Vince, *Alienated Man: The Theme of Alienation in the Writings of Karl Marx and Søren Kierkegaard* (沒有出版的神學碩士論文, King's College, London, 1980).

R.M.V.

**Allegory 寓意法參釋經學**  
(Hermeneutics)。

**Althaus, Paul 亞特侯斯 (1888 ~ 1966)** 是二十世紀最重要的信義宗神學家之一，在德國爾朗根大學 (University of Erlangen) 執教多年，絕大部分作品都是闡釋路德 (Luther)\* 的思想，為研究馬丁路德的專家。他受業於賀爾 (Holl)\* 和施坦格 (Carl Stange, 1870~1959) 門下。亞特侯斯與同代的艾溫納 (Werner Elert, 1885~1954) 一樣，不是只從歷史的角度來研究路德，乃是利用路德的思想，作神學的靈感，努力找出路德對現代人的意義。

亞特侯斯認為路德是一個全面的神學家，並不如路德派 (Ritschl)\* 的人，只看重他的「因信稱義」，和十字架神學 (Cross, Theology of the)\*；但他並不讚賞路德對罪過度悲觀的看法，對他的聖餐 (Eucharist)\* 神學也有不少批評。亞特侯斯自己亦寫了一套教義學：《基督教的真理》 (*Die christliche Wahrheit*)；巴特 (Barth)\* 以基督論為中心來了解神的啓示 (Revelation)\*，而他則另闢了一條神學路線。他的其他作品包括末世論、倫理學，和廣受歡迎的羅馬書註釋。

### 參考書目

英譯著作：*The Ethics of Martin Luther* (Philadelphia, 1972)，參前言；*The Theology of Martin Luther* (Philadelphia, 1966)。

H. Grass, in *TRE* 2, pp. 329~37; W. Lohff in L.

Reinisch (ed.), *Theologians of Our Time* (Notre Dame, IN, 1964), pp. 48~64.

J.B.We.

**Ambrose 安波羅修 (約 339 ~ 97)** 生於羅馬一個基督徒的貴族家庭，成長後從事行政工作；三十歲就被委任為力居利亞—埃米利亞 (Liguria-Aemilia) 的總督，自己卻居住在米蘭 (Milan)，此城在374年因著主教選舉問題而哄鬧起來，後來因著公眾的要求，他便成了米蘭城的新主教了。

上任後，安波羅修立志反對亞流主義 (Arianism)\*。他的希臘文造詣極深，因此能把東方最優秀的尼西亞神學，寫成清晰的拉丁文，其中重要的作品，包括《論信仰》 (*On the Faith*)，和《論聖靈》 (*On the Holy Spirit*)。在政治上，他參與對抗亞流主義的工作，主動把亞流主義從以哩古 (Illyricum) 驅逐出去；但在380年代，他自己在米蘭城反被皇太后逼害，硬要他把一個教會交給亞流的跟隨者打理；這時，安波羅修的生命受到威脅，若非米蘭市民的公開支持，恐怕也會遭遇不測了；他力言「主教沒有權利把神的教會交出來」。

這種致力使教會免受朝廷干涉的行為，安波羅修一生做過不少；狄奧多西一世 (Theodosius I, 東羅馬皇帝, 346~95) 曾發動帖撒羅尼迦城的大屠殺，安波羅修公然把他逐出教會，並且勒令他為自己的罪公開悔改，狄奧多西終於屈服在教會懲誡之下。但在另外的情況，安波羅修對教會權柄的堅持就稍嫌固執了。有一次，歌利尼甘 (Callinicum) 的主教聳動教士，把當地一所猶太會堂焚毀，狄奧多西下令主教重建會堂，而安波羅修則予以阻止，認為一個身為基督徒的君王，不應對不信的猶太人表示任何善意。安波羅修有這種態度，皆因他分不清什麼是個人責任，什麼是公職本分。但大體上說來，安波羅修堅持的教會權柄，

在西方的歷史仍是功多於過的；他堅持政教分離，因為教會有教會的權柄，政府有政府的權柄，二者不應相混。在有些情況，他認為皇帝也應受教會的教導所約束。

安波羅修相當重視主教實際的責任，其中尤以教導聖經的職事，更是至重要的。他自己在傳道上就有極大的成就〔奧古斯丁（Augustine）皈依基督教，就得益於他的教導〕，他的作品對當時信徒的造就十分重要。安波羅修本人在神學思想的創建上，建樹不是十分顯著，雖然在原罪（Sin）教義，以及聖餐（Eucharist）神學（第一個說到餅與酒的變質），他的功勞仍然值得一記；他最關心的，是教會實際的生活和運作。對聖餐的神學意義，他說當神職人員為餅與酒祝聖時，他是代表基督來把它們獻給父神，因祝聖本身便具有類似創造的含義，這是使餅與酒改變的力量。在西方教會的釋經史上，他是寓意釋經法一名要員（參釋經學，Hermeneutics）；此外，在基督教的新柏拉圖主義和苦修（Asceticism）神學上，他也留下深遠的影響。

安波羅修寫了很多書籍，其中一系列保羅書信的註釋書，伊拉斯姆（Erasmus）認為不是出於他的手筆，乃同代人物託他之名而寫成的。這套解經書對後世的影響極深，後人就是本於它們對羅馬書五12的解釋，發展出原罪的教義，說全人類皆因亞當的犯罪而捲入罪的深淵。

另參：斯多亞主義（Stoicism）。

### 參考書目

F. H. Dudden, *The Life and Times of St Ambrose*, 2 vols. (Oxford, 1935); H. von Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964).

G.A.K.

**Ambrosiaster 安波羅修註釋** 參安波羅修（Ambrose）。

**Ames, William 艾穆斯** 參清教神學（Puritan Theology）。

**Amyraldism 亞目拉都主義** 這個詞來自亞目拉都（Moise Amyraut, 1596 ~ 1664）這名字的拉丁文詞式；亞目拉都很可能是法國邵瑪學院（Academy of Saumur）最出色、最有影響力的更正教教授。邵瑪學院是法國改革宗教會議會在1598年決定設立的，名揚四方，吸引許多優秀的學者加入教授團，學生慕名而至的就很多了。可惜1685年的南特諭旨（Edict of Nantes）為法王路易十四（Louis XIV）取消，因而關閉了這學院。

邵瑪學院有兩方面是很突出的，就是鼓勵先進的思想，和特別重視貴族和富人；在哲學的層次，他們強烈擁護拉米斯（Ramus）的思想，有別於色當（Sedan）、日內瓦（Geneva），和萊頓（Leiden）等較傳統的院校採用亞里斯多德（Aristotelian）的邏輯。在神學思想上，他們以卡美隆（John Cameron, 1579 ~ 1625）為首。卡美隆只在邵瑪教了三年書而已（1618 ~ 21），在授業其間，他深深地影響三個學生：迦帕（Louis Cappel, 1585 ~ 1658）、柏拉斯（Josué de la Place，拉丁文為Placaeus, 1596 ~ 1655），和上述的亞目拉都。

這三人的思想都引起過廣泛的討論，因而擴闊了法國改革宗（Reformed）的正統神學。迦帕認為希伯來文版本的聖經，原本是有母音的，這與巴塞爾的布斯多夫（Johann Buxtorf of Basel）的觀點不同，後者認為希伯來文聖經的音註，是後來由馬所拉學者〔Masoretes；參聖經批判學（Biblical Criti-

cism 〕加上去的，為的是幫助人準確地讀出希伯來聖經。日後的研究擁護他的說法，原版本的聖經確是沒有加註母音，但仍能建構一套明確的真理標準。柏拉斯倡議間接歸算論（mediate imputation），認為亞當（Adam）的後人不是因亞當犯的罪，罪就直接歸到他們頭上。他們只是因著亞當犯罪的結果，生下來的性情就是敗壞的；令神不悅的，只是他們敗壞的性情而已。1645年的沙靈頓國家議會（the National Synod of Charenton）對這個思想有保留，但邵瑪學院的神學家則認為，這個會議並沒有定柏拉斯的思想為錯。

無可置疑，亞目拉都是這學院最著名的神學家，他從1633年開始在邵瑪執教，直到1664年離世為止。在這期間，他致力於幾項教義的解釋和爭辯，如神恩典的範圍、預定論（Predestination），以及基督贖罪的範圍（Atonement, Extent of）。亞目拉都的工作有一個很遠大的理想，就是想把正統改革宗思想的尖銳性稍為軟化，以減輕它與羅馬天主教的衝突，進而促使改革宗與信義宗能攜手合作。在他的《論預定論》（*Traité de la Prédestination*, 1634），他說神本於對全人類的愛，差遣祂的兒子主耶穌基督來到世上，為所有人的罪而死，使人人可以享受救恩。但因為人不能本於自己的力量來悔改和相信，神就只揀選一些人來接受祂的聖靈，這些人就是蒙揀選的。換句話說，在救恩的預備上，神的恩典是普世的，但在救恩的施行上，它卻是獨特的。亞目拉都認為這樣解釋救恩，既符合多特會議（Dort, Synod of）的規定，同時亦與聖經的教導和加爾文（Calvin）的精神吻合，也能與十七世紀中葉正統改革宗思想的揀選論相和。

亞目拉都的思想，深受邵瑪同仁的支持，連當時在巴黎附近深具影響力的改革宗沙靈頓教會也接納；可惜卻為幾個重要人物激烈反對，包括了色當的慕連（Pierre du Moulin of Sedan, 1568～1658）、荷蘭的利

域（André Rivet, 1572～1651），以及日內瓦的史賓威（Friedrich Spanheim, 1600～49）。結果亞目拉都的見解在全國亞倫遜議會（the National Synod of Alençon, 1637）上被否決，但沒有被判為異端。由此便引發一場激辯，直到1661年；其間有三段時間是特別厲害的，分別為1634～7、1641～9，及1655～61。最後一段的爭辯是由戴立（Jean Daillé或Dallaeus, 1594～1670）和底斯瑪列（Samuel Desmarets或Maresius, 1599～1673）發動的，亞目拉都並未參與其中。

後人對邵瑪神學的影響有不同的評估，其一是認為它減弱了改革宗神學的團結，使人更容易離棄正統改革宗思想；其二是認為它可能影響了路易十四，使他和臣子以為改革宗思想與天主教之間，其實分別不是那麼大，因此錯誤地以為南特論旨不會在法國造成太大的擾亂。另一方面，邵瑪學院的三個神學家合作，寫成一套巨著《邵瑪神學》（*Theses Theologicae Salmurienses*，二冊四部，1664及1665兩版），這書有很長一段時間成了修讀神學的人所用的教科書。

亞目拉都在邵瑪的一個學生及繼承者柏桑（Claude Pajon, 1625～85），再把他的思想推前一步，說聖靈的重生（Regeneration）工作，只是光照人的心思，使人心意轉回，若沒有聖靈的工作，人是不能自己改變什麼的（參功德，Merit）。這個思想亦為朱理諾（Pierre Jurieu, 1637～1713）激烈反對，增加邵瑪神學的爭辯性。在1675年，海德格（J. H. Heidegger）、吞靈丁（F. Turretin, 1623～87）和善那（L. Gernler）寫了一份文件《瑞士合一信條》（*Formula Consensus Helvetica*），專門反對邵瑪神學。但邵瑪神學已經傳開，跟隨的人亦眾；結果到南特論旨取消後，法國更正教的信徒便要四處逃難。

## 參考書目

有關邵瑪學院的思想，最詳細的仍算是P. Daniel

Bourchenin, *Etude sur les Académies protestantes en France au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> Siècles* (Paris, 1882)。此外，都柏林的三一學院由Jean Paul Pittion所做的研究，仍然十分有價值，可惜不易借來閱讀。

Brian Armstrong, *Calvinism and the Amyraut Heresy* (Madison, WI, 1969); François Laplanche, *Orthodoxie et Prédication* (Paris, 1965); J. Leith, *Creeds of the Churches* (Richmond, VA, 1982); Roger Nicole, *Moyse Amyraut. A Bibliography* (New York and London, 1981); P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. 1 (London, 1877), pp. 477~89; B. B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Grand Rapids, MI, 1942)。另參下列兩人的博士論文：J. Moltmann at Göttingen (1951) and L. Proctor at Leeds (1952)。

R.N.

**Anabaptist Theology 重洗派神學** 重洗派以及今天又稱作革命派、屬靈派，以及福音派的惟智主義者等團體，都屬於更正教改教運動（Reformation）較極端的組織。近代學者通常把重洗派分為「革命性的重洗派」，和「福音派的重洗派」。革命性的重洗派與慈味考先知（Zwickau Prophets）如閔次爾（Thomas Müntzer，約1490~1525），及後期較暴力的閔次爾門徒有關；而福音派的重洗派則源自格列伯（Conrad Grebel，約1498~1526）、赫奇（Hans Hut，1527年卒）、馬伯克（Pilgram Marpeck，1556年卒）和門諾（Menno Simons，1496~1561）等人。福音派的重洗派起源於瑞士的蘇黎世，然後擴展到德國南部、莫拉維亞和荷蘭等；不同地區的重洗派仍能維持它的一致性。

近代研究卻指出，不同地區之重洗派其實是有淵源的，它們未必與瑞士的有關係；同樣地，它們的神學也各有特色，不大容易籠統處理，但它們的基本神學論點仍是

清晰可辨。

大體上說，重洗派信徒並沒有像傳統的神學家那樣處理神學，他們雖然接受基督教主要的信經（Creeds），但他們是按需要來做神學。他們的神學大多數都是解釋聖經教義，然後應用到生活上；就這樣，他們發展出自己一套特別的神學焦點，與傳統的更正教思想不大一樣。

重洗派和改教神學家最重要的神學分歧，乃在人的本性及救恩的問題。改教神學家大多數看罪（Sin）為意志（Will）受捆綁，重洗派則拒絕奧古斯丁（Augustine）對神權能的解釋，看罪是人某種功能的失喪，或只是一種嚴重的疾病。對他們來說，人的意志若不是自由的，就沒有真正的悔改或委身可言；結果，重洗派的神學重點是意志的順服，多於是罪的問題，救恩不僅是從咒詛中被救出來，更重要的是一舉一動都有新生的樣式。他們強調的是重生（Regeneration），而不是因信（*Rechtfertigung*）稱義（Justification）；神已經在基督內使我們成為義（*Gerechtmachung*），神也是本於這種義（Righteousness）來接納我們。他們為了確保基督的無罪性，以建立一強烈的救恩神學，荷蘭及德國北部的重洗派就提出一種不大可能的理論，說基督的肉身是源自天上；後來他們放棄這個思想，改為接納傳統基督論（Christology）的解釋。

另一個與主流更正教不同的神學思想，是看教會（Church）為一個可見之順服門徒的羣體，為要實行受苦的愛。在重洗派的圈子中，有不同的教會觀：看教會為一羣信眾，是一種內在的屬靈實體，一個有目的的社團，以及是上帝的國度（Kingdom of God）。但它們的中心思想仍是只有一個：教會是信徒的團契（*Gemeinde*），與看教會為國家之教會（*Volkskirche*）的看法相對抗。

重洗派的教會觀，極看重成人洗禮

(Baptism) \*，他們認為新約全沒有嬰兒洗禮的痕跡，因此力加拒絕。他們認為信徒必須先明白，教會是自願組成的團契，是由那些經歷了悔改重生、本於他們的信仰告白而受洗之人所組成；這種洗禮才足以表明與世界分別出來，和委身於教會的訓誨之下。

這樣看來，重洗派在教會學上最重要的一環，就是個人的悔改歸正 (Conversion) \*、聖潔的生活、在基督的靈裡受苦、愛 (Love) \* 的實行、非抵抗、與世界 (World) \* 分別出來、完全順服教會、非暴力主義、順服大使命、維護教會紀律 (Discipline) \*、拒絕基督徒參政及運用暴力、強調良知 (Conscience) \* 的自由等；與改教派不同的是，他們強調整個基督教世界 (Christendom) \* 都是墮落的，強調要恢復到新約聖經中的教會去。

重洗派雖然強調與世界分別出來，但他們卻極端重視宣教使命，這是使重洗派能傳遍世界的一股主要力量。他們全不重視國界與種族的分隔，是第一個強調每一信徒均有大使命之責的教會，這一點使他們的教會與更正教及天主教的地域原則分別出來。再者，他們以「兩個國度的神學」來界定教會與社會的關係，因此，他們比其他改教家更重視教會與國家 (State) \* 的衝突。重洗派特重人性的墮落，和可以蒙救贖的可能，但他們對改變世界體制就沒有多少信心了；雖然如此，他們仍強調信徒必須順服政府的權柄，因為這是神所設立的，但國家不應強逼信徒違背十字架的道路。因此重洗派在本質上是一個不抵抗的團體；與教會持反對意見的信徒，不應以刀劍使之就範，乃要用基督受苦的愛來執行教會紀律。換句話說，他們的不抵抗主義，不僅是一種拒絕從政、從軍，及拒絕參加戰爭 (War) \* 的策略，它本身就是一種個人的、社會的，及經濟的立場。

這種生活方式反映出聖靈 (Holy Spirit) \* 的能力。重洗派信徒常常能在生活上顯

出一種依靠聖靈來生活的特質。明顯地，對他們來說，信心 (Faith) \* 的生活與聖靈的教義是不能分割的。再者，聖靈亦使聖經成為神活潑的道，是每日生活必須順服和實行出來的；他們十分重視從屬靈的角度來讀聖經 (Scripture) \*，因為聖經與信心羣體也是不能分離的，信徒必須明白它的意思和要求，凡聖靈要向信徒傳遞的，都圍繞著已經啟示了的道；不過，他們有時也無法避免以一種過度主觀和靈意化的角度來解釋聖經。

在解釋聖經上，他們與當時十六世紀的人沒有太大的分別，不過仍存在一些基本的差異，特別是在舊約與新約的關係，聖經是惟一權威的程度，以及解釋聖經與順服基督應有什麼關係等問題上，都與以前的人有些不同的看法。對重洗派信徒來說，解釋聖經很大部分就等於是效法它，因此他們的釋經法 (Hermeneutics) \* 十分講究順服。

一個更新的生命，一個過著嚴謹的門徒生活的信徒，勢必會遭受厲害的逼迫。對很多人來說，這種十架道路的受苦生活，和作門徒是分不開的，這個思想成了他們末世論 (Eschatology) \* 的重要支柱。受苦 (Suffering) \* 成了信徒明白他們在歷史 (History) \* 中之地位的鑰匙；國度的降臨與完成，乃是藉著基督受苦。他們大都相信，現在已是末日的時候，在基督再臨之前，地上會有大災難。重洗派神學相信千禧年 (Millennium) \*，而且末世論還是許多重洗派的中心，但至於什麼事件在什麼時候發生，以及他們對這些時代和事件的態度，就沒有一致的看法了。

另參：門諾會神學 (Mennonite Theology)；極端改教運動 (Reformation, Radical)。

### 參考書目

H. S. Bender, 'The Anabaptist Vision', *CH* 13 (1944), pp. 3~24; H. S. Bender *et al.* (eds.), *The*

*Mennonite Encyclopedia*, vols. I ~ IV (Scottsdale, PA, 1955 ~ 9); W. R. Estep, *The Anabaptist Story* (Grand Rapids, MI, 1975); R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism* (Scottsdale, PA, 1973); H. Goertz, 'History and Theology: A Major Problem of Anabaptist Research Today', *MQR* 53 (1979), pp. 177 ~ 88; W. Klassen (ed.), *Anabaptism in Outline* (Scottsdale, PA, 1981); J. M. Stayer, W. O. Packull and K. Deppermann, 'From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins', *MQR* 49 (1975), pp. 83 ~ 121.

H.J.L.

**Analogy 類比法** 類比辯法 (argument by analogy) 的意思是說，在一個範圍得出的原理，在另一個類似的範圍內也應可得著同一的原理。譬如說，我們若從手錶知道必有一設計師，它才可以如斯精細又準確地運作，那麼從同樣精細又準確地運作的宇宙，就知道它一定有一個設計者才能如此，那就是神了。在神學上一個有名的類比辯法，是蒲脫勒 (Butler\*) 提示的，他說自然界的秩序與啟示的系統很相似，因此可以說二者都是出於同一位作者。

類比敘述 (analogical predication) 是語言理論的一種 (見宗教語言, Religious Language\*)，專門討論與神有關的語句。它的意思是這樣的：人的語言是從他經驗到的有限、受造的事物而來，這樣的語言當然不能用來描述無限的創造者了；就是把這種自然的語言變得「非自然」，也不會有意義。多馬主義 (Thomism\*) 的理論是：把同一語言應用到這世界，和應用在神身上，二者有一種類比的關係，這種關係可分兩方面來說：一種是歸屬類比法 (analogy of attribution)，譬如說，我們形容某種天氣為「健康的」，因為它能使人健康；同樣地，我們也可以說神是「善」的，因為祂是眾善之源。不過以這理論來說，我們同樣可以形

容神是「紫色」的；因此這種類比法比較不重要。

另外一種叫做相稱類比法 (analogy of proportionality)，指兩種不同的事物具有相近的特性，它們之間就有相稱類比法的可能。譬如說，一隻狗的忠心與人的忠心，它既非完全等同，又不是完全的不同，它們的關係就是相稱類比。同樣地，神完全的公義、智慧等，與人間的公義和智慧等也相類，既非完全的等同，也不是完全的不同。這樣一來，就算不完全清楚神的本性，也知道怎樣用「公義」、「智慧」等語於神身上。

反對類比敘述法的理由如下：1. 這樣一來，豈不叫一切有關神的推理都變作不可能？倘若神的智慧與祕難明，與人的智慧不一樣，我們怎知祂的行事方法會不會就是普通語言所說的愚蠢？類比學家可能會反駁說，神與人在質上的不同，是一種只會更好的不同，不是更壞的不同 (並引林前一 25)。2. 這個理論與多馬式的自然神學 (Natural Theology)\* 太接近，在歷史上確是如此，但在理論本身卻沒有必然的關係。3. 也許更重要的是：我們真是需要類比法嗎？聖經與基督教教多談神在受造世界中的工作，卻少談神內在的本性；再者，就如一些類比學家所說的，既然神的本性是完全無瑕疵，而人是不完全的，那麼我們根本用不著以類比法來描述神；神仍是比人的語言為大，而當使用語言時，我們必然是按語言的一般性來用。

### 參考書目

聖多瑪斯著，《論真原》，呂穆迪譯，台灣商務，1971 (Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, I:32 ~ 34); J. Butler, *Analogy of Religion* (1736; 多次再版)，導言；A Farrer, *Reflective Faith* (London, 1972); E. Mascall, *Existence and Analogy* (London, 1949); H. Palmer, *Analogy* (London, 1973); P. Sherry, 'Analogy Reviewed' and 'Analogy

Today', *Philosophy* 51 (1976), pp. 337~45 and 431~46.

R.L.S.

## Anamnesis 記 念 參 聖 餐 (Eucharist)。

**Angels 天使** 「天使」一詞，其實只是解作「使者」或「信差」（希伯來語：*mal'āk*；希臘語：*angelos*），沒有什麼璀璨光華的含義在內。當然，這個使者若是神的使者，就帶有神的榮耀及尊貴的特性（太二十四31；路二9；來一7等），但有時卻又不然（參來十三2）。一般說來，「萬軍之耶和華」是暗指天使一類的存在（參詩一四八2，把「使者」與「諸軍」並列），而「聖者」（複數）也可指這方面而言，特別是在舊約【編按：「萬軍之耶和華」是譯自希伯來文的 *Sabaoth*，重點是指神的能力，不是統領之萬軍】。

按聖經所說，天使是受造之物（詩一四八2、5；西一16）；他們的地位是很特殊的，對受造界和歷史的秩序具有非常的權柄，包括看顧小孩（太十八10）、保護神的子民（詩三十四7）、參與國際事務（但十13，十20~十一10），和有分於神的審判（啟十五~十六）。

在執行任務時，他們似乎有某種階級之特性存在；米迦勒是天使長，具有特別的權責（但十13、21，十二1；猶9；啟十二7）；再者，新約借用七十士譯本的名詞，稱天使為「有能的」（*dynameis*）、「掌權的」（*exousiai*）、「執政的」（*archai*），和「主治的」（*archontes*）。

士來馬赫（Schleiermacher）及其他神學家對是否需要天使提出不少問題，而有許多答案曾被提出：第一，從敬拜神之天使數目及彰顯的能力，足可表明神的榮耀和尊貴

（賽六3；啟五11）；這不是說神非藉天使就不能彰顯其榮美，乃是要叫人以敬拜神的受造物之身分，能在基督裡被提升到屬天的境界，也可參與這個屬天的讚美大會而已（弗一3、20；來十二22；啟五6~14）。

第二個回答是，天使執行神的命令，隨時把力量與支持加給有需要的人；他們本身是無罪的，也沒有人類本質上種種的限制，故能更自由地執行神的命令（太四11；可一13；來一14）。

第三個回答令人有點困惑：因為在創造者與受造的人之間，存有一個非常巨大的差異，因此需要一個居間者來傳遞神的知識給人。這個看法最明顯的困難是：天使本身也是受造物；再者，傳統上一直認為，神若需要居間者來幫助祂，祂的超越性就會受到某個程度的影響。但話得說回來，聖經的確說過天使在啟示（Revelation）的過程，擔任了居間者的角色（路一30~33；加三19；來二2）。

猶大書6節說，有些天使因背叛而墮落；新約其他書卷則說在我們這個世界，有「邪靈」掌管種種不法的事，影響人及社會的運作（弗二2，六12；可能西二14也是說這樣的事）；背叛天使的首領叫魔鬼（Devil）或撒但（希伯來語的意思是「控告者」），牠的工作總是以法律上的壓迫開始（亞三1；猶9；啟十二10），後來就引到種種的暴虐及引誘了（彼前五8）。

近代反對天使的理論，最基本的理由自然是，對任何神祕事物都懷有非理性的偏見。此外，反對的人認為在我們的世界，什麼事物都可以透過科學方法問果求因。有些神學家則回答說，有些天使的傳說自然可以用這種方法來審核，但一般之神的照管（Providence），豈不也有同類的奧祕在內？天使很可能是在這方面擔當了某種工作。

在第二世紀，有人嘗試把基督和聖靈都歸入天使一類來處理；但新約明明說基督遠

遠超越天使，完全是不屬天使一類（參弗一21~22；西一16；來一4~5）。

### 參考書目

K Barth, *CD*, III. 3; G. B. Caird, *Principalities and Powers* (London, 1956); W. Carr, *Angels and Principalities* (London, 1981).

R.K.

**Anglicanism 安立甘主義** 此名是指英格蘭、愛爾蘭和威爾斯在十六世紀因改教運動（Reformation<sup>\*</sup>）而興起的一種基督教的模式，後來透過僑民和宣教士的努力，傳到英國海外的屬地；它最重要的人物是自1532年起擔任坎特布里（Canterbury）大主教的克藍麥（Thomas Cranmer, 1489~1556）。克藍麥深受歐洲大陸改教家的影響〔包括信義宗（Lutheran<sup>\*</sup>）和改革宗（Reformed<sup>\*</sup>）〕，然而他的研究與獨立思考，卻為英國的改教運動帶來獨特的色彩（參英國改教家，Reformers, English<sup>\*</sup>）。

像路德一樣，克藍麥亦（透過聖經的亮光）小心分辨什麼是需要改變的，不認為凡事都要從新開始。他確保英文聖經〔為丁道爾（William Tyndale，約1494~1536）和科威對勒（Miles Coverdale，1488~1568）的工作成果〕的權威，並且寫成了英文的《公禱書》（*Book of Common Prayer*，是用當代方言寫成，比拉丁文本的Sarum教會儀式優勝）。跟著，他又草擬「安立甘信條」〔參信條（Confessions of Faith<sup>\*</sup>）；即三十九條（Thirty-Nine Articles<sup>\*</sup>），自1571年起即訂正成現有的形式〕，主張英國教會脫離羅馬教廷的教宗權制（Papacy<sup>\*</sup>），和壓抑修道院的權力（這件事是由亨利八世和其大臣主動）。但他讓英國教會保留原有的身分和角色，意思是會籍、崇拜方式，以及許多教會生活的模式不變，包括崇拜（Worship<sup>\*</sup>）上採用的儀式、教區的組織、主教制、嬰孩洗

禮，並且建立教會與國家（State<sup>\*</sup>）的聯繫等。由此看來，把安立甘主義說成是「改革的天主教」並非不適當。雖然在神學上是改革的，但在許多的儀式上，安立甘主義仍然是「大公」（Catholic<sup>\*</sup>）的，也就是傳統的。然而，這些做法並沒有使安立甘主義在基督教世界內獨樹一幟，如安立甘大公學派（參安立甘大公主義神學，Anglo-Catholic Theology<sup>\*</sup>）所力持，和梵岡第二次會議（Vatican Council<sup>\*</sup>）所承認的（*Decree on Ecumenism* 13），因為信義宗也有相似的特性。

三十九條是安立甘（即聖公會）主義最重要的信條，它主要是根據奧斯堡信條（Augsburg Confession）而成；但有關聖禮（Sacrament<sup>\*</sup>）的條文傾向瑞士（改革宗）多於信義宗，而最後八條關於教會秩序（參教會管理，Church Government<sup>\*</sup>）和政教關係的一部分，卻是屬於英國本土的。歷史上，英國聖公會的神職人員必須接受三十九條才能被按立（許多地區至今仍是如此），但三十九條對安立甘主義的神學，並沒有像歐洲大陸的信條<sup>\*</sup>那樣，留下太大的影響。

克藍麥的《公禱書》也有三個信經（Creeds<sup>\*</sup>），整體神學思想與三十九條相近，只不過是以靈修方式來表達。它對英國教會的影響，遠比任何其他歐洲的教會儀式為深，尤其是1662年的修訂本，直到近代仍是聖公會最重要的合一力量。

自十六世紀起，安立甘主義內興起了不同的神學學派——清教徒派（Puritan<sup>\*</sup>）、羅德派（Laudian）、寬容主義派（Latitudinarian<sup>\*</sup>）、福音派（Evangelical<sup>\*</sup>）、單張運動派（Tractarian，1833年牛津發起的宣教運動，以其利用單張而得名，見安立甘大公主義神學<sup>\*</sup>）及自由派（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology<sup>\*</sup>），各對傳統之安立甘復原教



(Protestantism) 有不同程度的忠誠。後三派至今仍是主要的勢力，強調的地方分別是聖經 (Scripture)、傳統及理性 (參胡克爾, Hooker)，但仍以聖經為至高無上的權威，他們各對安立甘改教運動產生正面的影響力。

聖公會的主教制原本是一種內部的制度，它原意不是要否定更正教的其他制度，譬如說，長老會 (Presbyterian) 的神職人員若要轉入聖公會，他們不必另受聖公會的按立才可執行聖職；但在1662年，長老宗和公理宗 (Congregationalists) 先後撤銷主教制，聖公會為要回應他們，便把先前寬容的措施取消了。自此以後，人便覺得聖公會對非主教制的其他宗派是不接納的了；事實上只有單張運動派是如此排外，其他的都不是。

今天的聖公會教會是一個普世的教會團體，各地分區自治 (分佈於英國、澳洲、非洲及北美)，同時又尊崇坎特布里的總主教，但總主教對其他地區之聖公會卻沒有法律上的約束力。在政教關係上，只有英國國教與政府仍然有正式的隸屬關係，因此坎特布里總主教仍是臣服於英國國教之下，她的最高首領就是坐在英國皇座那一位；在殖民地時代，海外的聖公會大主教和主教，同樣要承認英皇的至高權柄。今天英皇卻要透過國家的首相來行使她的權柄。

每十年一次的蘭伯特主教會議 (Lambeth Conference of bishops)，是各地聖公會神職人員表示他們歷史的淵源，和對坎特布里總主教敬仰的時刻。除此之外，我們實在不容易指出有哪些因素把所有聖公會的教會聯繫在一起。1888年，蘭伯特主教會議提出四項題議，作為普世聖公會教會共守的，稱作「蘭伯特四點宣言」 (Lambeth Quadrilateral)，即：1. 聖經的至高權柄及充足性；2. 許多地方都以使徒信經 (Apostles' Creed) 為受洗的信經 (今天已不然)，尼西亞信經為解釋信仰的標準；3.

聖餐及洗禮為最基本的聖禮；4. 歷史的主教制。

單是這四項宣言，就顯出許多重要因素被拒諸門外是很可笑的了，特別是三十九條 (在美國經過輕微的修改)、亞他那修信經 (美國聖公會完全放棄了)，以及1662年的《公禱書》 (有些國家修訂過)；有些地方採用的教儀完全與公禱書無關，各地採用的也都不盡相同，這就使得本來在教會儀式的聯繫也失去了。再者，好些地方不同的做法亦令內部的聯繫日益減弱，諸如婦女 (見婦解神學, Feminist Theology)、按立問題 (見事奉, Ministry)。有些地區按立婦女當牧師，甚至是主教，但有些地區則嚴加拒絕，這就更引起聖公會內部在承認牧職的問題上，有嚴重的分歧。三十九條的地位在各地也有不同，有些地區故意將它放在較低的位置，有些索性完全放棄；這種現象使他們與坎特布里的關係也漸次模糊。今天若仍要維持某種程度的合一，以致聖公會的精神能繼續下去，似乎只能強調大多數聖公會共守的原則，而不是所有聖公會的共守原則了。

## 參考書目

C. S. Carter, *The English Church and the Reformation* (London, 1912); *idem*, *The Anglican Via Media* (London, 1927); R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (參胡克爾, Hooker); S. C. Neill, *Anglicanism* (Harmondsworth, 1960); S. W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism* (London, 1978); W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology* (London, 1930); A. T. P. Williams, *The Anglican Tradition in the Life of England* (London, 1947).

R.T.B.

**Anglo-Catholic Theology 安立甘大公主義神學** 這是英國聖公會內的神學思潮，在英國之外，響應的不多。它源自英國兩種

神學思想：1. 牛津運動（1833~45）；2. 認定英國教會並不是國家的一部門，而是個神聖的組織，屬於基督惟一、聖潔、大公和使徒的（教會之四記號）教會一部分，有人亦說是真正的分枝。英國聖公會主要是透過一連九十篇《時論單張》（*Tracts for the Times*, 1833~41），而把這重新發現的教會（Church）論公布出來。這一系列文章的主要作者，包括紐曼（J. H. Newman）、溥西（E. B. Pusey, 1800~82）和歧布勒（John Keble, 1792~1886）。這三個牛津學者努力提醒聖公會教士，他們是具有豐富神學傳統的，途徑就是把教父作品編譯成《教父集》（*Library of the Fathers*），由奧古斯丁（Augustine）的《懺悔錄》（*Confessions*，應楓譯，光啟）開始。這個龐大的尋根工作，使一些學者（如紐曼）改信天主教，但大多數人只想更新英國教會，或視之為清教徒（Puritans）與天主教之間的橋樑。

在他們的努力之下，英國信徒對宗教嚴肅起來，他們有的恢復向教士認罪，實行禁食，並且提倡發布生活守則要信眾遵守。這時，新的神學院建立起來，亦有人復興修道院的生活，建立以基督信仰為核心的團體，像羅達（C. F. Lowder, 1820~80）等牧師更獻身於照顧貧民的工作，常常（有時是每天）守聖餐，相信基督在聖餐中是真實地臨格會友之中〔參變質說（Transubstantiation）；為溥西所強調者〕；並且在崇拜中使用蠟燭、焚香，和穿聖衣等。

近代福音派接納單張派（Tractarians）強調聖潔對個人及羣體的意義（參成聖，Sanctification），高舉聖經（Scripture）的地位，及信經（Creeds）的信仰；但對他們其他的信仰解釋就有保留，如教會傳統的價值、主教的地位、受按教士的權柄、聖禮的性質及功效，以及崇拜中禮儀的地位（參P. Toon, *Evangelical Theology 1833~1856*, London, 1979）。結果引起教會內部的分

裂，使得兩個團體愈趨極化，他們各在崇拜中採取全然對立的表達方式，使主教及國會不得不干預，免得分化情況更為惡化。

雖然保守人士在崇拜中恢復採用改教前期的形式（如穿聖衣，這在十九世紀的英國教會曾引起極大爭議），安立甘大公會強調崇拜與聖餐的地位，卻有很正面的影響，特別是在「教區聖餐運動」（Parish Communion movement；參A. G. Hebert, *Liturgy and Society*, London, 1935; *idem* ed., *The Parish Communion*, London, 1937）。對早期教會聖餐歷史的研究（參Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, 1945），亦改革了現代守聖餐的方法，成為英國教會另一種崇拜形式（*Alternative Service Book, ASB*, 1980），並且承認禮拜儀式所暗示的教義，與信經或信條明言的教義有同樣的價值（參 Doctrine Commission Report, *Believing in the Church*, London, 1981）。

在牛津運動之後出版的《世界之光》（*Lux Mundi*, 1889，為哥爾（Gore）所編，展示天主教信仰對十九世紀英國教會之學術及道德的影響），和《大公教會論文集》（*Essays Catholic and Critical*, 1926），標示安立甘大公主義神學一個新里程，就是接受現代聖經及歷史批判學；後一書的作者均是當代代表性的學者，包括霍士金斯（E. C. Hoskyns, 1884~1937）與戴維（F. N. Davey）〔他們合著了 *The Riddle of The New Testament*（London, 1931）；前者亦翻譯了巴特（Barth）的 *Romans*〕；柯克（K. E. Kirk, 1886~1954，牛津的主教）〔他把羅馬天主教的道德神學（Moral Theology）引入聖公會（參 *The Vision of God*, London, 1931）〕；基督論及教會學專家桑頓（L. S. Thornton, 1884~1960）〔重要作品包括 *The Incarnate Lord*（London, 1928）；*The Common Life in the Body of Christ*（London, 1942）〕，以及涉獵甚廣的霍奇森

( Leonard Hodgson, 1889~1969 ) [他寫了 *For Faith and Freedom* ( 2 vols., Oxford, 1956 ) ]。

安立甘大公主義神學家在社會倫理上亦下了不少工夫 ( 參 L. S. Thornton, *The Return of Christendom*, London, 1922 )，成了兩個關心社會責任之團體的先驅：安立甘大公主義夏季社會學派 ( Anglo-Catholic Summer School of Sociology, 1925~ )，和基督國度團體 ( Christendom Group, 1931~ )。韋斯頓主教 ( Bishop Frank Weston ) 亦提醒人注意1923年安立甘大公主義會議提出的道成肉身的社會意義：「假如你不憐惜貧民窟的耶穌，就不能說你敬拜會幕裡的耶穌」 ( 參 John Oliver, *The Church and Social Order*, London, 1968 )。

1920年代實在是安立甘大公主義神學對教區及學術界影響最深的年代，之後就日漸衰落了。部分理由如下：1. 昔日定下的目標很多都達到了，他們反而失去了自己的身分和目標；2. 保守主義抬頭，未能回應大戰後英國的情況；3. 對梵二之後天主教在神學及禮儀的革新不能回應；4. 愈來愈想與天主教復合，這個始於哈利法斯 ( Lord Halifax, 1839~1934 ) 失敗的「馬連士對話」 ( Malines Conversations, 1921~5 )，令安立甘大公主義者未能支持其他合一的努力，亦使他們不敢按立女牧師，造成不少反對之聲。

這場神學運動有什麼前景呢？馬斯高 ( E. L. Mascall, 1905年生 ) 認為他們可以同時關心教會秩序和教會合一的問題，並且對神學的專門研究作出貢獻 ( 參 *The Recovery of Unity*, London, 1958; *Growing into Union*, London, 1970; P. Moore, ed., *Man, Woman and Priesthood*, London, 1978; 參較 *The Secularisation of Christianity*, London, 1965; *The Openness of Being*, London, 1971; *Theology and The Gospel of Christ*, London, 2<sup>1984</sup> )；黎奇

( Kenneth Leech, 1939年生 ) 和禧年團體 ( the Jubilee Group, 1974/5~ ) 則循著基督國度團體的路線，提出「革命性的正統主義」，從神學角度批判資本主義 ( 參 K. Leech and R. Williams, eds., *Essays Catholic and Radical*, London, 1983; K. Leech, *The Social God*, London, 1981; *idem*, *True God*, London, 1985 )。對安立甘大公主義較平和的評價，見 G. Rowell, *The Vision Glorious* ( Oxford, 1983 )；*idem*, ed., *Tradition Renewed: The Oxford Movement Conference Papers* ( London, 1986 )；D. Nicholls, ed., *Faith and the Future* 系列 ( Oxford, 1983 )。一般的歷史記述，可參 O. Chadwick, *The Victorian Church*, 2 vols. ( London, 3<sup>1971</sup>, 2<sup>1972</sup> )，以及 A. Hastings, *A History of English Christianity 1920~1985* ( London, 1986 )。

P.N.H.

**Anhypostasia 非位格參位格**  
( *Hypostasis* )。

**Animal Rights 動物權益 參動物權利**  
( Rights, Animal )。

**Animism 精靈論** 或譯「物魅崇拜」這是人類學家泰勒 ( E. B. Tylor, 1832~1917 ) 首創的名詞，用來討論宗教之起源及特性，特指那些「相信靈體」的宗教。這種思想是怎樣來的呢？泰勒認為初民為要解釋睡眠、死亡、夢，以及異象一類現象，便相信人是有一個靈魂或陰魂，可以離開身體而存在；不單如此，初民還認為其他動物、植物，甚至其他非生物之物體 ( 如山、河 ) 亦同樣具有某種精靈。

按泰勒的看法，初民在一般文化影響

下，再加上推理，便成了一切宗教的起源。他自己是個實證論者（Positivist），因此認為精靈論或「精靈哲學」，均是本於錯誤的推理而來，因此「物質哲學」興起後，精靈哲學必會完全消失。儘管他的思想大受歡迎，長達半個世紀，但因為他的理論同樣是本於一種錯誤的假設，以為「近代初民」是從「原始初民」演化而來，因此後來他的理論也證明是錯誤的，為別些理論代替了。這不是說他的理論就從此消滅，在下列各人的思想中，我們仍然可以看見泰勒的影子，如：蘭格（Lang, 1844 ~ 1912）和舒密特（Schmidt, 1868 ~ 1954）的原始一神論（Monotheism）；馬勒（Marett, 1866 ~ 1943）的前精靈論，以及涂爾幹（Durkheim）的社會理論等。泰勒的理論雖已過時，但精靈論一名詞卻頗有用，它是指那些相信種種精靈的信仰。

### 參考書目

E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London, 1915); E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965); A. Lang, *The Making of Religion* (London, 1898); R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (London, 1914); W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion* (London, 1931); E. B. Tylor, *Primitive Culture* (London, 1871), and in *Mind* 2 (1877), pp. 141 ~ 56.

D.A.Hu.

**Anointing 抹油禮** 是指用油或膏（chrism）來塗抹之意，在古代社會是一種頗普遍的禮儀，有多種目的，可以用在宗教或民事上。在舊約聖經中，祭司或君王都要行膏立禮，他的身分才算合法。自盎格魯撒克遜時代起，英國君主加冕的時候，均要行膏立禮，即是受舊約影響所致。希伯來文「彌賽亞」（希臘文：christos）一詞，就

是指「受膏者」而言，它也是來自膏立君王的禮儀，因為舊約預言救主是自大衛皇族而出的。

在舊約，膏立與神的靈有關（撒上十六13；賽六十一1、3）。到了新約，基督徒也被稱為「受膏」的，它的意思不外是說他們受了聖靈而已（林後一21及下；約壹二20~27）。但是到了第二世紀，基督徒接受洗禮（Baptism）的時候，教會真的為他們舉行抹油禮，它有時是與按手禮並行，有時則是以按手禮代替之。倘若是在洗禮之外施行，則成了堅振禮（Confirmation）的形式了。

無論怎樣，在新約真正的抹油禮，是屬於猶太人的風俗，譬如說，它是為上賓而行，或為死後的屍體預備下葬而舉行。在教會內施行的，通常是在醫治（Healing）病人的情況下施行（可六13；雅五14）。值得注意的是，雅各認為真正能叫病人痊癒的，是「信心的祈禱」，不是抹油禮本身；故此我們也要從這個角度來了解醫治的應許，是指神垂聽禱告的應許。

為病人行抹油禮這禮儀，在教會行了許多個世紀；但到了九世紀，它的目的在西方有了改變；當時教會不是為人的身體健康來施行，而是為了他的靈魂，特別知道患者是病入膏肓的時候，這就是天主教的「臨終膏油禮」（extreme unction），是專為瀕死之人施行的聖禮。

在改教後，基督教廢除了臨終膏油禮。1549年版的公禱書曾試著要恢復這個聖禮，但為時甚短，修訂時亦把它刪去了。到了近代，有些教派亦想恢復它，特別是在五旬宗（Pentecostals）和靈恩運動的圈子內為然。

### 參考書目

D. S. Allister, *Sickness and Healing in the Church* (Oxford, 1981); L. L. Mitchell, *Baptismal Anointing* (London, 1966); F. W. Puller, *The Anointing of the Sick in Scripture and Tradition*

(London, 1910).

R. T. B.

## Anomoeans 不同派 參亞流主義 (Arianism)。

### Anonymous Christianity 隱名基督教

此為拉納 (Rahner) 發展出來的神學觀念，用來解釋有些人得救，並不是透過天主教公認的信仰而致。這是拉納按著他某些最基本之神學思想而組成的；他認為每一個人人在反省他的生命及存在之前，基本上都是趨向神的，而神更是在恩典 (Grace) 中把自己作為禮物給予每一個人的內心，人可以拒絕或接受。故此無論何時何地，神均存在於人的經驗中；換句話說，與神發生救贖的關係是可能的，也是普世性的，這與神願意萬人得救的旨意互相呼應 (參普救主義, Universalism)。<sup>\*</sup> 神這種普世啟示，以及使這啟示觀念成為可能的救贖經驗，是人懂得反省之前便已存在，是隱伏在人的經驗之中；後來有些人經過反省功夫能明白過來，並且以明晰的觀念表達出來。世界各種宗教，就是能把對神的這種「先驗的」經驗表達出來，並且以種種社會的和歷史的建制作存在的模式。再者，不單非基督教之宗教有救恩，連無神論者 (Atheist) 也可以得救，他們只不過沒有按宗教詞彙來反省其先驗經驗而已。

對拉納來說，基督教中神特殊的啟示 (Revelation) 是「明確又直接的」(categorical) 啟示，是透過歷史形式 (聖經與耶穌基督) 而啟示，它正是祂普世性、先驗性之啟示的外在形式；因此普世性的啟示與教會內的救恩是一樣的，外在又明確的啟示是可能的，正如普世又隱藏的啟示也是可能的一樣。透過隱藏啟示而得救的基督徒，拉納稱之為「隱名基督徒」；他們是「隱名的」，因為他們沒有明確的基督教信

仰。那麼，為什麼要把基督徒分作明確與隱名的兩種呢？因為拉納仍然堅持除了基督以外，人間沒有別的拯救方法，故隱名基督徒仍需要與基督發生關係。

這怎麼可能呢？耶穌基督是神向人自我顯示的、最完全的，也是最後的形式，祂那至尊、獨特的身分，能使人與神發生救恩關係，這種關係在每一個人的心靈內都是可能的，因此連隱名的基督徒也是不自知地向著基督。拉納甚至說，隱名的基督徒也是因著耶穌基督而得救。

拉納「隱名基督教」一觀念，在羅馬天主教的的思想內極具影響力；但同時亦受到其他天主教神學家嚴厲的批評。巴爾塔薩 (Balthasar) 認為他把聖經對神的啟示相對化起來；龔漢斯 (Küng) 雖然承認非基督徒也可以得救，但認為「隱名基督教」這觀念，對非基督徒是不能接受的，其結果是使基督徒與非基督徒之間根本無法有對話，世界別宗教對基督教的挑戰也因而消失了。

要全盤檢討拉納這個概念，我們就先得明白他怎樣解釋先驗經驗與基督徒的救恩，因為這二者都是「隱名基督教」的理論基礎。拉納對神學的了解，基本上是從先驗層次入手，結果使他對歷史及人之經驗等方面不夠重視，進而也就輕忽了神藉耶穌基督傳遞啟示的歷史特性。

另參：基督教與其他宗教 (Christianity and Other Religions)。

### 參考書目

K. Rahner, *Theological Investigations* (London, 1961~81), vol. V, ch. 6; vol. VI, ch. 23; vol. IX, ch. 9; vol. XII, ch. 9; vol. XVI, chs. 4, 13; vol. XVII, ch. 5; vol. XVIII, ch. 17; *idem, Foundations of Christian Faith* (London, 1978), pp. 311~21.

R. J. B.

### Anselm 安瑟倫 (約 1033 ~ 1109)

出生於意大利的埃奧斯他 (Aosta)，二十六歲就成了本篤修道會 (Benedictine) 的修道士。1063年他成為修道院副院長，接任朗英蘭克 (Lanfranc, 約1005~89)；十五年後成為正院長，任此職共達十五年 (1078~93)，然後成為坎特布里總主教，直到1109年去世為止。安瑟倫一生想維護教宗在英國教會的權益，同時又力抗英朝廷的干預，結果在他作總主教的期間，大部分時間都要流亡外地。

安瑟倫可說是中世紀西方教會第一個真正偉大的神學家，有人甚至稱他為經院哲學 (Scholasticism) 之父。他跟隨奧古斯丁 (Augustine) 「信心尋求了解」的方法，在神學中給予哲學一個重要卻受限制的地位。他認為基督教信仰的內容只能從啟示 (Revelation) 而來，不是從哲學而來；但有信心的神學家，一定要藉理性來更多了解他所信的。這樣一來，理性就能顯出基督教信仰的理性架構及內在的和諧 (參信心與理性, Faith and Reason\*)

安瑟倫用這種方法來寫他的三本鉅著。《獨語》(Monologion, 1077)，原名叫《默想信仰基礎的典範》(An Example of Meditation on the Grounds of Faith)，他為神的存在舉出「證據」(參自然神學, Natural Theology\*)：人能看見善有不同的等次，就表明有至善的存在，人是以至善來作其他善行的標準。只有至善是真正的，也是自有的善；而至善的，也是最偉大的，因此宇宙間就有至善以及最偉大的一位存在——就是神。

安瑟倫的論證不是自創的，奧古斯丁就有類似的說法；它整個論證的力量，全在乎實名論者的預設：宇宙本身比某些個別顯現宇宙的現象為真 (參惟名論, Nominalism\*)，因此(柏拉圖式的 (Platonic\*)) 良善理念，比某些好人所表現的善為真。安瑟倫論證神的存在能夠廣受歡迎，與當時人毫不

懷疑地接受柏拉圖式的實名論有莫大的關係。到了今天，他的思想自然不再那麼流行了。

翌年，安瑟倫寫了另一巨著：《論證》(Proslogion)，此書原名為《信心尋求理解》(Faith Seeking Understanding)。他是從信徒的身分開始，進而尋求明白他信的是什麼。「我尋求了解不是為了可以信，乃是我信，為的是可以明白。為此，我也相信：除非我相信，否則什麼也不能明白。」安瑟倫在本書內展示他著名的「存有論證」(ontological argument)，亦即是按存有來證明神的存在。他給神定義為「無法想像有比之更偉大的那位」；或簡單地說，神就是「人能想像的最偉大的一位」。祂必須是存在的；假如祂是不存在的，就必與次於祂而又存在的那位等同，這樣一來，祂就不是「能想像的最偉大的一位」。事實上，「能想像的最偉大的一位」的存在是確定到一地步，根本就不可能想像祂是不存在的。因為人的思想可以想像「一位根本不可能想像是不存在的」，而這一位正是比可以想像不存在的那一位更偉大，故此我們必有一位甚至不能想像不存在的，而祂又是「能想像的最偉大的一位」。安瑟倫稱這一位就是基督教的神。

有些人批評安瑟倫企圖用存在來界定神是不智的。他的方法正代表了十一世紀人對理性能力的信任。安瑟倫認為他的論證，甚至可以說服否認神存在的「愚頑人」(詩十四1)；但與他同代的修士哥尼路 (Gaunilo)，立刻寫了一本書《為愚頑人說話》(On Behalf of the Fool) 來反駁他的理論【編按：哥尼路在書中指出，我們可以想像一個最完善的島，卻不等於可以證明這個島存在。安瑟倫反辯，我們不能以受造的島與非受造的神放在同等地位來看，故島的例子不適合。我們不能用現代人的標準來衡量一本十一世紀之書的成敗，安瑟倫的思想在整個中世紀均處於領導的地位，就可說明他的

成就是不簡單的。就是近代學者也不肯定安瑟倫的論據是完全失敗的；他在《論證》中提出的理由，至今仍為學者熱烈討論，就可見一斑】。

《論證》對近代神學家仍有很大的影響力，其中尤以巴特（Barth）<sup>\*</sup>為然。巴特在1931年出版了《信心尋求理解》（*Faith Seeking Understanding*），就是本於分析安瑟倫的神學方法，從而發展出他的神學方法。巴特對二十世紀神學的影響是不容置疑的了。

安瑟倫最具野心的作品，是《神何故化身為人》（*Why God Became Man*，許牧世譯，載於《中世紀基督教思想家文選》，畢登格編，文藝，<sup>2</sup>1990），是在1090年代寫成的，用對話的形式表達，對象是柏克修道院內的修士波梭（Boso）。當時有些人認為神降卑自己變成人，並且死在十字架上來拯救人，與神尊貴的身分不配合。安瑟倫就像古代護教士（Apologists）<sup>\*</sup>那樣起而辯之。首先，安瑟倫舉出理由說明，為什麼道成肉身（Incarnation）<sup>\*</sup>和十字架事實上都是需要和適合的（參贖罪，Atonement<sup>\*</sup>）。他用的方法不是屬於自然神學<sup>\*</sup>範疇內的；亦即是說，他不認為神學可以單靠理性來建立。他用的方法仍是《論證》一書的方法：「尋求理解的信仰」，因此一開始，他就表明他是相信道成肉身和十字架的教義，跟著就指出為什麼這個教義是真實的。他堅持不用訴諸信心，就可以證明這個教義；但這不等於說安瑟倫是個惟信主義者（fideist）。他寫的神學不僅是從信徒的角度或為信徒而寫；他寫神學的動機是要說服非信徒，因此他的起點總是預設人對基督全無認識。當然，他的起點也不是全無神學預設的，他的預設就是神以三位一體（Trinity）<sup>\*</sup>的形式存在，神的屬性、人的本性，及與神為敵的罪等。接著，他就以理性的理由指出，有了上述種種預設，道成肉身與十字架絕對是必須的，也是惟一可供神「選擇」的道路。安瑟倫就是本於這個

基督徒的角度來向人展示，為什麼道成肉身與十字架不單是需要的，也是合適的了。

安瑟倫認為罪就是人不能藉著順服神來榮耀祂，結果就羞辱祂。神是公平（參公義，Righteousness<sup>\*</sup>）與律法（Law）<sup>\*</sup>的維繫者，不能單單饒恕人便了事，祂一定要恢復失去的榮耀，途徑只有下面二者擇一：把適當的滿足（Satisfaction）<sup>\*</sup>歸還給祂，或是刑罰罪人，以致祂的榮耀得以恢復。但後一途徑是不可行的，因為天使（Angels）<sup>\*</sup>已經墮落了，人要取代他們的地位（後一理由採自奧古斯丁，在今天當然沒有什麼說服力，但安瑟倫也提到別的理由，指出神為什麼不會放棄整個人類），因此罪人必須適切地滿足神，以恢復祂的榮耀。神正是在此面對一個兩難：虧欠神的是人，但惟一能償還的卻只有神（安瑟倫藉此指出罪的嚴重性）。我們需要的便是一個神一人（God-man）了，這就是道成肉身的意義。作為一個人，基督是代表著全人類而欠下神一個順服又完全的生命；但作為一個完全的人，祂是不需受死的，祂的死亡就為人類賺取足夠的「功德」，為了全人類之罪而滿足神，這就是十字架的意思了。

安瑟倫的論證相當有力，卻不是全無弱點，歷來的人也曾就不同的層面來提出批評。其中之一，是說他全是按自己的背景來解釋神的救贖，因此用上榮耀與滿足等題目來解釋。這些概念在當時盛行懺悔制度（參補贖禮，Penance<sup>\*</sup>）的羅馬天主教會內，是可以理解的；在一個封建制度下的社會也可接受，但對其他時代的人（譬如說近代），可就有點費解了。再者，他似乎把基督救贖的工作，全放在十字架上來解釋，結果就忽略了基督的一生、復活（Resurrection）<sup>\*</sup>與升天（Ascension）<sup>\*</sup>在救贖論的地位。但我們不要忘記，安瑟倫的目的，是解釋為什麼十字架（這對當時不信的人可是個大絆腳石）是必須而已。再者，安瑟倫亦比同代的人多走一步，他們只解釋為什麼十字架是必須的

(亦即是說，神一定要作些什麼)，安瑟倫卻指出為什麼十字架是絕對必須的(亦即是說，神不可能不這樣作)。我們也可以在這裡看出十一世紀人對理性能力的信賴。安瑟倫整個論證吸引人的地方，正在乎它是极具彈性的。我們今天可以本乎他的主要論點，略加修改，便可用在近代社會內，指出為什麼道成肉身與十字架仍然是合適和必須的。

安瑟倫的作品有一個共同的目的，就是要顯出為什麼信仰是合理的，而不是提供一個密不可破的「證明」。基督教信仰內在的協調與和諧，正是令信徒內心充滿喜悅之情的理由，特別對那些能在信心與理性之間找出平衡點的信徒為然。他指出不信者反對神的論點(如：神變為人是與神的尊嚴不合的理由)，其實是可以反駁的；而在整個論證中，他一直不忘引導人向基督教信仰的目標前進。

### 參考書目

著作：in *PL* 158~9, and *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 vols. (Edinburgh, 1946~61), ET J. Hopkins and H. Richardson, 4 vols. (London, 1974~6).

研究：G. R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978); J. Hopkins, *A Companion to the Study of St Anselm* (Minneapolis, MN, 1972); J. McIntyre, *St Anselm and his Critics. A Re-Interpretation of the Cur Deus Homo* (Edinburgh and London, 1954); R. W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer* (Cambridge, 1963; 2<sup>nd</sup> 1982).

A.N.S.L.

**Anthropology 人類學** 我們似乎期望：研究人之特性的科目，正是一個人可以獨立思考，不需借助基督教教義的要素，甚至不需訴諸信心的一個題目。畢竟，因為我們是人，一定知道做人是怎麼一回事；在這科目內，研究者與研究的對象同是人，我們總可

以整理出一套真確的人類學吧！可惜這種推理有嚴重的缺陷。在人類學的範疇內(就如在任何學科內)，永遠都是眾說紛紜，甚至互相抵觸，各學派支持者按著自己的哲學或宗教立場來建立理論；因此人怎樣回答「人是什麼」的問題，其實受著許多更基本的因素左右。

聖經論到「人是什麼」的經文，都有一個特定的背景：人是神所造的，以及人是活在神的面前。要明白聖經怎樣論到人，就一定要從神學的創造論(Creation)入手：首先，人是神的創造。我們不是從神本身發放出來的，乃是神整個創造的一部分，與神本身是完全不同的；但同樣地，人也不是「自然界」獨立演進及選擇的結果；聖經說人是神直接又特別的創造。

創二7說神「用地上的塵土」造了亞當(Adam)，然後「將生氣吹在他鼻孔裡」，他就成了一個「有靈的活人」。和合本譯作「靈」的一詞，在希伯來文是 *nepeš* (英文還是譯作being)，在其他地方多是譯作「靈」、「魂」，或「靈魂」、「生命」等；但在創二7，卻不一定是按希羅思想那樣，指與身體及魂有別的靈[參柏拉圖主義(Platonism)；靈魂的起源(Soul, Origin of)]。我們要把這節經文放在舊約的上下文內來解釋，它是指一個活的人，與神及與其他人都是有關係的個體。七十士譯本把 *nepeš* 譯作希臘文的 *psychē* (魂)，有人就一直以希臘的靈觀來解釋這個舊約的概念，這是本末倒置的。我們應該以 *nepeš* 在舊約的用法來了解 *psychē* 一詞，包括七十士譯本和新約的。按創二的說法，人的靈魂與身體絕不是分開的，也是不能分開的。再者，我們很喜歡辯論到底人是分開兩部分(身體與靈魂)，或三部分(靈、魂、體)，然而這也是沒有什麼意義的；人只是藉著神的「氣息」(或作「靈」)而成為「活人」，是「整體」不分的。

再者，亞當是藉著神的氣息而成一個活



人，也表示他的生命（*nepeš*）與神的旨意和神的靈是不能分割的（創六3；傳十二7；太十28）。後人辯論亞當在墮落（Fall）<sup>\*</sup>之前，到底是被造成可朽壞或不可朽壞，也是受了柏拉圖<sup>\*</sup>的影響；他認為在神的旨意之外，是有某種形式的不朽（Immortality）<sup>\*</sup>。人的生命永遠不能理解為獨立的不朽，因為人的生命是不能離開神的旨意及神的靈而獨立的。在墮落之前，我們可以說亞當「實際上是不朽的」，因為他的存在，就是一種與神保持不斷交通的存在，是一種被神的旨意及神的靈維繫著的存在。他墮落之後，神宣判他必死，因為支持他「實際上是不朽的」關係已經中斷。人與神相交的屬靈關係既已中斷，他就招來「屬靈的死亡」，是一種沒有基督的存在（羅七9；弗二1及下）。

在同一根基上，聖經論到死後生命的盼望，主要是本於身體的復活（Resurrection）<sup>\*</sup>而來；聖經沒有任何經文支持希臘哲學那種脫離身體後靈魂不朽的說法，類似論及陰間（Sheol，希伯來文陰府之名，為逝去之靈的居所），或是復活前靈魂存在之情況的經文，它們的意思與希臘人說的靈魂不朽，不是同一回事（參居間狀態，Intermediate State）<sup>\*</sup>。福音書記載耶穌復活後的顯現，就表明將來復活後的生命，是帶著身體的復活，那時的存在形式，也是一種有身體的形式。但保羅曾說這種復活的身體，是「靈性的身體」（*sōma pneumatikon*，林前十五44及下），只是與「血氣的身體」（*sōma psychikon*）作比對，因此將來的身體與現今的身體，是有某程度上的不同，也有其一定的延續性。其間的不同倒是有一種實際的結果：復活的身體既是神創造的工作，不是某種「重組」的力量，我們就不應太執著土葬或火葬哪一種是較合聖經的作法了。

至於我們通常譯作「靈魂」（*nepeš, psychē*）的詞語，希伯來文與希臘文均是以它來指一種具有屬物的、感情的、

和心理的存在。我們本來對靈魂一詞有某種固定的了解，現今又用同一個詞語來表達聖經不同的用法，就難免引起混亂了。（例如：我們用同一個詞語（身體）來代表聖經不同的意義，希伯來文的*basar*，及希臘文的*sarx*，我們通常都譯作「肉體」。）但這兩個詞語結合起來，是指人是神的創造，在神面前存在，有思想和決斷的功能，同時又受著種種需要與慾望的影響，包括屬靈、屬物及性慾的。男人與女人都能藉著音樂、藝術，及人際關係的創造力來表達自我，同時又不斷仰賴神的照管（Providence）<sup>\*</sup>而存在，包括食物、衣著，與生命氣息本身。

單從神學的角度來說，人是神造的還是不夠，我們一定要指出他在整個受造界的獨特地位。神的心意乃是要人去管理：人要「生養眾多，遍滿地面」，還要「治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物」（創一28）。但人脫離了神的旨意和神的靈就沒有生命；同樣，人也沒有獨立於神之外的權柄；人在受造界的權柄，必須從一個管家（Steward）<sup>\*</sup>的地位來了解，人是要向神負責的管家。從這個角度來看亞當的墮落，不單是一種不順服和反叛，也是謀求道德上的自主和權柄上的獨立，在此騙人的獨立宣言中，人類就從神為他在受造界所定的命運中墮落了。大地因著亞當的罪而受咒詛，人要「終身勞苦」才得餬口（創三17~19），整個受造界都「服在虛空之下」（羅八20）。

在舊約，神定意要人管理萬物，是以一個問題的形式提出來：「人算什麼？」（詩八4），其他地方則以不同的方式，提出同樣的問題（伯七17，十五14；詩一四四3）；這問題只能在新約中論到基督的經文找到終極的答案：「祢叫祂（暫時）比天使微小一點」，並且「因為受死的苦，就得了尊貴榮耀為冠冕」（來二6~9）。至終說來，「人算什麼？」這個人類學問題的答案，只能在基督內領悟出來。人不能離開耶穌基督的啟

示去認識神，也不能在耶穌基督之外認識人。近代神學喜歡從耶穌的人性來了解祂的神性〔亦即是基督論（Christology）<sup>\*</sup>所謂之「由下至上」的方法〕，這種方法雖然也有它的理論基礎【編按：如本於道成肉身而歸納出來的「只有透過非神才能啟示神」】，卻以為人可以離開基督而認識人，並且以此為基督論的起點。然而我們從聖經知道，父神永恆的旨意和計畫，只能在耶穌一生啟示及成就；凡被揀選的，都是神從「創立世界以前，在基督裡揀選了……」的（弗一4及下）。再者，人從神永恆的旨意和計畫墮落得究竟有多深、多徹底，以及其結果，亦只能從耶穌的十字架裡面才能明白；是在這個意義下，巴特（Barth）<sup>\*</sup>說耶穌是真實的人（real man），像我們一樣，也是真正的人（true man），與我們不一樣。這樣說來，只有耶穌基督才是神學的人類學有效的起點了；人生的目標及性質，必須先從耶穌的一生開始，我們的一生只是屬於第二個層次的資料而已。

男人與女人原本都是按著「神的形像」（Image of God）<sup>\*</sup>來造的。至於這個「形像」的身分是什麼，在神學發展史上一直討論得十分熱烈，至今沒有定案。加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>認為，「神的形像」只能透過耶穌啟示並更新（參林後四4；西一15）。再說，假如神本身是什麼，祂啟示出來的也就是什麼，那麼基督的身位和工作所啟示的，就不單是父、子、聖靈在永世中內在的關係，也是三位一體的真神在盟約（Covenant）<sup>\*</sup>關係中，啟示和實現那本著恩典而揀選人之永世計畫。

我們若不從這種盟約關係入手，人類學中的神學問題，就永無解答的一天。「神的形像」不能從靜態及個人化的角度來了解，我們一定要從動態的關係來了解：男人與女人均是在基督內蒙召，作為三位一體（Trinity）<sup>\*</sup>永恆的內在關係之「形像」（約十七21~23）。巴特可能是對的，他說：人

是按神的形像「造男造女」（創一27），丈夫與妻子的立約關係，正反映出神的形像來（參性慾，Sexuality<sup>\*</sup>）。我們若不明白自己是按神的形像造成的男女，對人性的了解必會偏頗不全。男與女不能完全等同，不然的話性別就會無意義；但也不能置於對立及不平等的關係，不然的話，神的形像就會受損，我們只能從等同的地位和互相補足的關係去明白它（參婦解神學，Feminist Theology<sup>\*</sup>）。

從另一角度來說，我們若不從三位一體的教義來了解神的本性，人類學就不算是妥當的。

### 參考書目

Karl Barth, *CD*, III. 2; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (London, 1958); G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI, 1962); 加爾文著，《基督教要義》，上冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，<sup>6</sup>1991 (Calvin, *Institutes*, I.xv; II.i~v); 埃柯特著，《舊約中的人觀》，陳恩永譯，東南亞，1979 (W. Eichrodt, *Man in the Old Testament*, ET, London, 1951); 米爾恩著，《認識基督教教義》，蔡張敬玲譯，校園，1992 (Bruce Milne, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief*, Leicester, 1982); H. W. Wolff, *The Anthropology of the Old Testament* (ET, Philadelphia, 1983).

J.E.C.

**Anthropomorphism 擬人說** 或作「神人同形論」。是指以描寫人的詞彙和方法，來描寫神（God）<sup>\*</sup>之本性、行動及感情；更確切地應叫做「神人同感同欲說」（anthropopathism）。神是看不見的、無限的，也是無體的；我們若要述說神任何一方面，就不得不以人之特性來用於神身上，不然的話，神的知識就不能宣之於言，也就不能傳遞和保留了。

聖經中滿是這樣的例子。雖然神沒有身

體，舊約卻說祂的行動是由祂「大能的膀臂」行出來（出十五16）；雖然神沒有性別，我們卻常以男性詞彙來說祂（父、牧者、王），偶爾也用女性屬詞（母親）。除了膀臂外，神也被描寫成有臉龐（詩二十七8）、手（詩十12，八十八5）、手指（申九10）及背（出三十三23）。神說話、行走、笑、哭；祂也嫉妒、改變、忿怒及關懷。

擬人法是一種詩象符號，或簡單地說，是用來描述神的比喻。沒有這些比喻，我們就無法談論神了。聖經用擬人法的言語來述說神，是俯就我們有限的的能力，幫助我們明白神的本性及法則。

假如我們按字面意義來解釋擬人法言語，就是因詞害義了；譬如說，以為看不見的創造者也有一個身體[第四及五世紀的奧德派（Audiens）就是這樣]。從另一個角度而言，假如我們拒絕擬人法，就很容易陷入懷疑主義和不可知論（Agnosticism<sup>\*</sup>），因為我們根本無從談論神。另外一個錯誤的思想，是以為聖經擬人法只是代表初民的宗教，或聖經宗教是人按自己的形像來描述神（如費爾巴哈，Feuerbach<sup>\*</sup>）。

聖經的擬人法是有神的准許的，它不單大量使用這樣的語言來作啟示的媒介，也指出使用這些媒介的限制（賽四十18，五十七15；約一8）。再者，聖經指出人是按神的形像（Image of God<sup>\*</sup>）而造（參人類學，Anthropology<sup>\*</sup>），而神也是在耶穌基督內取了人的形像，這些都是支持擬人法的例證。

另參（內文及參考書目）：俯就論（Accommodation）；類比法（Analogy）；宗教語言（Religious Language）。

T.L.

**Antichrist 敵基督** 這詞（希臘文 *anti-christos*）在聖經中只見於約壹二18、22，四3；約貳7。若以上述經文來解釋，其重點是反對基督，多於是假基督（希臘文之 *anti* 亦可作「假」解）。但近代有些學者嘗試加入後一意義（如可十三22），而作「敵基督」及「假基督」解。

約壹二18指出敵基督的概念（不一定是該詞）是頗流行的。猶太教的啟示文學（Apocalyptic Literature<sup>\*</sup>）指出，在末世邪惡勢力將以人的形式出現於世上；他是個政治領袖，自比作神，帶領世上不信神的列國起來攻擊神的子民。敵基督這人物特別是但以理書描述的安提阿哥四世（Antiochus Epiphanes，或作伊皮法尼）為模式，他在聖殿行「毀壞可憎」之事（但八9~12、23~25，十一21~45；另參可十三14）。此外，猶太教的啟示文學也說到末日的假先知，他行神蹟，欺騙列國（參可十三22）。

新約作者亦採取不少猶太教啟示文學的思想，相信歷史的末段必見邪惡勢力加緊工作，引致神全面介入，擊敗撒但，建立神普世的國度。邪惡勢力具有兩種敵基督的人物——自稱為神的政治領袖，及專門欺騙的假先知——新約聖經以不同的方式解釋他們。在帖後二3~12，他是將要出現的「不法的人」，占據神的位置，引誘世人去相信他的謊話。在啟十三，兩隻獸分別是代表政治的敵基督和假先知（參十六13），在當時是暗示敵對神及逼害信徒的羅馬帝國（參啟十七），尤其是當時之該撒崇拜。在約翰書信中，否認道成肉身的異端，也稱作「好些敵基督」（約壹二18），亦即是指假先知而言。新約其他地方也警告教會，要防備末日出現的假師傅（徒二十30；提前四1~3；彼後二1；猶18）。

在基督教歷史中，基本上聖經預言的敵基督，有三種解釋的方法。在教父及中古世紀，敵基督的概念相當流行，人對他的言行有頗詳細的描述。但這類思想卻為改教家拒

絕；到了十九世紀，更正教圈內再以將來的角度來解釋啟示錄，敵基督的思想又再度流行起來，甚至明確地指出某人就是敵基督，如拿破崙三世及墨索里尼等，他們透過獸的數目為666，而作種種穿鑿附會的解釋（啟十三18）。

第二，在十六世紀，更正教圈內認為聖經論到敵基督的經文，均是指歷史上某個現象，不是指某個人。譬如說，他們把敵基督等同於某些制度，如羅馬教廷。這個觀點有好幾百年成了更正教的主導思想，直到十九世紀。

第三，較廣泛地把敵基督看成社會上反對基督的勢力，它可以是個人，或是某種運動；其共通點就是與神為敵，逼害信徒，和欺騙祂的子民。此等思想與教會早期的頗相近，就是認為到了歷史末期，邪惡勢力要以人的形式出現，他的滅亡便引進神國的實現【編按：這個思想在基要派教會內相當流行。按後者的解釋，敵基督的出現可以解釋現代社會的兩個現象：異端邪說的蠱起——假先知的工作；以及信徒受政權的逼害——敵基督的工作。這種釋經法，近代以查恩（Zahn）、瑟斯（Seiss），及司可福（Scofield）為主導，認為至終羅馬帝國要恢復，重建其龐大的集體權力，統管政治、宗教及通商事宜，直到基督再臨】。

### 參考書目

R. Bauckham, *Tudor Apocalypse* (Appleford, 1978); W. Bousset, *The Antichrist Legend* (London, 1896); D. Brady, *The Contribution of British Writers between 1560 and 1830 to the Interpretation of Revelation 13.16~18* (Tübingen, 1983); R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Manchester, 1981); D. Ford, *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology* (Lanham, MD, 1979); C. Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England* (London, 1971).

R.J.B.

## Anti-Miracle Theory 反神蹟論

### 引言

「神蹟」一詞意義繁多，其影響亦各有不同；我們僅就基督教內幾個重要的定義來解釋。中世紀阿奎那（Thomas Aquinas）認為，只有自有永有的永生神才能行神蹟；但教宗本篤十四世則說：「神蹟是指某些行動的結果，是遠超過可見的，以及屬物質方面的力量而言。」（R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, 1970, p. 2）他的解釋，無疑是指擁有神所賜的特殊力量的人或天使，皆可以行神蹟。它成了天主教的正統教義。

聖經對神蹟的意見，以使徒約翰說得最清楚：「但記這些事（部分指約翰福音書內的神蹟），要叫你們信耶穌是基督，是神的兒子；並且叫你們信了祂，就可以因祂的名得生命。」（約二十31）對初期教會來說，相信神蹟還算是基督徒名分的試金石；時至今日，人反而說：「基督教的思想實在高明無比，可惜的是裡面有太多神蹟的記載了，令人難以接受；我們若除去聖經裡面的神蹟，基督教對現代人來說，就少了一道障礙。」布特曼（R. Bultmann）的「化除神話」（Demythologization），是此論調的佼佼者。

但若追源溯始，我們就不能不提到休謨（Hume）的反神蹟論。

自啟蒙運動以降，人不再以為物質的表現受它內部的本質管轄，而是受外面所謂的自然律（Natural Law）約束；因此，休謨便看神蹟為「神祇因著某種意念而干擾了自然律的結果」（D. Hume, *Enquiry Concerning the Human Understanding and Principles of Moral*, Oxford, 1927, p. 11）。他既把神蹟視為自然律受到干擾的結果，無形中便把聖經與科學及哲學置於敵對的地位。休謨既以科學和哲學為他反對神蹟的根據，我們便要從科學及哲學來思考他的立足點是否合法無誤。

## 休謨反神蹟的兩部分

休謨的反神蹟論，可分為主要論據和次要論據兩部分。其主要論據如下：休謨認為歷史上（主要是指聖經上）一切有關神蹟的記載，本質上都是不可能的（improbable），因此都是無稽之談。他認為一切事件的發生，都是基於「或然率」（probability）；所謂或然率者，魯益師（C. S. Lewis）解釋為「人類經驗的最多票數」（*Miracle*, London, 1947, p. 122）。因此，一個聰明人思考某件事是否可能，便應該注意「人類過去經驗的比例是怎樣」；過去若有很多這類之經驗，它會再發生之機會便愈高，因此它之可能性便愈高，其可信性亦愈大；相反地，過去若沒有類似的經驗，其不會發生之可能性亦愈高（不管是過去或將來），它之不可信性也就愈大。

但人類之經驗有時也會出錯。休謨說，我們不能單靠過去之經驗來衡量一切事情之真偽，更要問它與「自然律」是否有衝突。他說，自然界一切的現象，無論是星體之運行，以至人類一切之經驗，均是受制於自然律；惟有自然律是人類「堅定而不可更改之經驗」。神蹟既與人類經驗不符，又有違自然律，因此一切有關神蹟的記載，便是不可能的了。

但我們確有「神蹟的記載」，這又怎樣解釋呢？下面就是休謨的次要論據。

第一，任何神蹟的記載，我們都缺乏足夠可信的見證人；這些見證人在學識、意識、誠實，甚至動機及方法上，都必須達到一定的程度，以致可以保證我們不會受騙。第二，人之天性喜歡傳播「神奇古怪之事……倘若看見人因此驚訝得合不攏嘴，講的人就覺得又得意、又驕傲了。」這正是為什麼我們會有這麼多神蹟的傳說。第三，神蹟之記錄，最多是發生在無知和野蠻的民族，神蹟與文化水平之關係就不言而喻了。

## 對次要論據的質疑

讓我們先從休謨的次要論據開始。他第二和第三點的性質既非科學，亦非邏輯（即非哲學的）。就算人天性真是喜歡傳講神奇古怪的事（我們確信如此），而神蹟的記載亦最多發生在無知和野蠻的民族中，但是他沒有進一步證明，這兩個假設（presupposition）與聖經的神蹟記錄，有什麼必要的關係。儘管假設可能是正確的，它卻未必與等待證明之命題有必要的關係，這是他邏輯上不足之處。讓我們用基督教宣稱最大之神蹟——耶穌的復活——來說明他第二點的不足：門徒並不期待耶穌會復活，事實上他們正因為不相信耶穌會復活，所以才各歸各路，所以才重操舊業，所以才極度沮喪（可十六8、11、14；路二十三48~49，二十四11、36~37；約二十14~16），甚至耶穌親身以復活之體向他們顯現，他們還是不信；這樣一來，他們哪有動機去傳講及誇大復活這個最重要的神蹟呢？

說到次要論據的第三點，休謨不單犯了科學上缺乏統計資料支持的毛病，而且含糊不清。他說神蹟傳說最多發生在「無知和野蠻民族」當中，這是何所指呢？是指缺乏近代科學成就的民族呢？（休謨的一些跟隨者，還以中國和印度作例子！）還是指山地叢林內未開發的民族呢？若是指前者（這是最可能的，因為聖經不是由未開發的民族寫成），其偏見與資料不足是明顯不過的；近代「鬧鬼」及巫術最流行的，正是英、美、德等所謂已開發的民族！毋怪乎史雲賓教授說，這論點之正確與否，有待歷史學者的考據（Swinburne，上引，p. 15）。

說到他次要論據的第一點，已經脫離了嚴謹論證的範圍，而流於即興而發的情緒言論。什麼叫做「足夠」的見證人呢？他對見證人立下的標準與要求，又是本於什麼原則來擬訂的呢？我們知道法庭上接納的見證人，從來不會要求他是學術高超、品德高

尚；假若見證人必須先具備這些條件，而他要見證發生的事，又必須是世界上最先進的地方，在萬眾矚目之場所進行，這樣的見證和見證人才合乎要求，這樣，我們根本不需要見證人了。

### 對主要論據的質疑

現在讓我們來看休謨反神蹟論的主要論據，在科學及哲學上的不足之處。

簡單說來，休謨認為「神蹟之不可信，不在見證之不可信，乃在神蹟本身與我們的經驗有衝突」。這個說法根本不是邏輯上的理由，只是同義重複的把戲（tautology），因為有待他去證明的結論，在他推論的第一步就先加以肯定，而整個推論過程中，也從沒有比第一步的肯定多走半步。情況是這樣的：我們怎麼知道神蹟從來沒有發生過？我們認為它沒有發生過，是因為它與我們的經驗有衝突；我們怎麼知道它與人類過去的經驗有衝突？它與經驗有衝突，因為神蹟真的從來沒有發生過！這樣說又能證明什麼呢？

再者，所謂「與經驗有衝突」這句話，也實在含糊得過分；佩力（Paley）說：「所謂與經驗有衝突，只能解釋作我們從來沒有經驗過類似的事情，而這種『從沒經驗過』的獨特經驗，正是神蹟本身的特性呀！天天都在發生的事，還算是什麼神蹟呢？」（*Evidences of Christianity*, 1794）

休謨這個論點脆弱的地方乃在：若他說神蹟有違經驗，是泛指全人類經驗的整體，他的忖測是大膽得無理；若是指一般的經驗，他又忘記了神蹟本來就不是「一般之經驗」。再說，倘若每一件可能的事件，都必須經過「過去大多數經驗」的認可，亦即是休謨所指的或然率，人類就不可能有新的經驗了。

上述均是他的反神蹟論，在哲學上（亦即邏輯上）不足夠的地方；下面我們要看他在科學上的立足點是否合法。

他說一個見證是否可靠，不單要考之於

過去的經驗中，有否同類的事情發生過，還要問它與自然律是否有衝突。神蹟既被解釋為「自然律受到干擾的結果」，神蹟便是不可能的了；因為天地間一切的現象，均是自然律運行的結果。

明顯地，二十世紀因著科學知識的進步，我們對「自然律」的了解，與十八世紀的人的了解，大大不同。在十八世紀，一切自然律都被看成是宇宙性的（universal），和鐵定的（deterministic）；其公式是這樣的：甲因素加乙因素，必然產生丙的結果，無論任何時間、任何環境下都是一樣，沒有例外可言。但現代人了解的自然律，卻不是這樣的，我們知道自然律一切基本律則，都是統計性的（statistical），不是宇宙性的；其公式是：幾分之幾的甲因素和乙因素，在某個指定的時空條件下，會產生丙的結果，其間之鐵定因素大大減弱了。

休謨誤以為自然律可以解釋宇宙一切現象；我們現代人卻知道，自然律可以解釋恆久可預測之事（即是會不斷重複之事），但當某些事是完全例外、不可預測的，因為它本質上是不會重複的，自然律就不能解釋了。現在我們知道，自然界真是充滿了這些事情。

十八世紀的迷信之一，就是以為科學能解釋天地間一切的現象，它還被奉為各門學問的最後審判官。從理性的模式來看，這信念絕不比初民的迷信高明；他們以為天下間一切現象，皆是神鬼播弄之結果。我們知道科學像任何其他學科一樣，研究的對象有一定的範圍；它當然可以伸入其他學科的領土來研究，像近代之通靈學（parapsychology），但在獲得任何明確知識之前，不能假科學之名，來推翻或否定不屬科學領域內的事件。

從過去科學研究的對象及性質，包括因而獲得之知識，我們可以簡略地分三方面來解釋：第一，科學是以固定和可實驗的為對象，因此不固定、不可預測和不能實驗的，

就是屬於形上學的範圍，多於屬於科學的範圍。第二，科學是以量來了解並描述質，像以光波來說明光，以容積來說明物體；但量並不等於質，正如物體不完全等於物質一樣，而任何純知識，都必須具備量與質的認識。第三，科學家是以可見的來研究一切現象，對於不可見的，就沒法研究了；起碼目前還未有正確之方法及工具來研究，故科學家可以研究經驗的靈魂（即精神現象），但不能研究超越時空的靈魂（B. Ramm, *Protestant Christian Evidence*, 1966, p. 52）。

綜觀上述，我們可以這樣說，有些事件的發生，不在科學研究的範圍內，科學家因著他特有的研究方法及範圍，就不能否定發生在另一範圍內的事。所以，合乎科學的反應是：「我們不能在現有之科學研究範圍內，說有或沒有神蹟」；不合乎科學精神的反應乃是：「神蹟從來沒有發生過，因為它有違科學」，這正是對科學「無知與野蠻的迷信」。

### 結論

休謨企圖從哲學和科學的論據否定神蹟的真實，是失敗的。他的理論在哲學上不能立足，因為他只是以不同的文字來複述其假設，卻沒有證明它的假設。其理論在科學上也站不住腳，因為他誤解了自然律之性質，亦忽視了科學研究的範圍及限制，強迫科學家去證明或否定不屬於他們範圍內的問題。

另參：休謨（Hume, David）；律法（Law）；神蹟（Miracle）。

### 參考書目

R. M. Burns, *The Great Debate on Miracle* (1981); Ernst and Marie - Luise Keller, *Miracles in Dispute* (1969); C. S. Lewis, *Miracles* (1947); C. F. D. Moule (ed.), *Miracles* (1965); I. T. Ramsey, *Religious Language* (1957); Alan Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (1941); Richard

Swinburne, *The Concept of Miracle* (1970); F. R. Tennant, *Miracle and its Philosophical Presuppositions* (1925).

楊牧谷

**Antinomianism 非律主義** 參律法與福音（Law and Gospel）。

**Antiochene School 安提阿學派** 這是指在基督論（Christology）<sup>\*</sup>上與亞歷山太學派（Alexandrian School）<sup>\*</sup>對壘的一種思想；但值得注意的是，開始的時候，兩學派均是站在同一陣線，對抗亞流（Arianism）<sup>\*</sup>異端的。亞流認為神聖的道會受苦，安提阿學派則堅持要把基督的神人二性分開來。他們說，經歷受苦的只是基督的人性，祂的神性是不受影響的。這學派最重要的思想，就是強調基督神人二性之間的鴻溝：神（God）<sup>\*</sup>是不朽的，不能敗壞的，也是無感覺的；而人性則是會朽壞的，能敗壞的，以及易受感的。

大數之戴阿多若（Diodore of Tarsus，約330~94）通常被視為此學派最卓越的神學家，也是此派的創建者。他可以接受亞歷山太學派的鑰詞「道成肉身」，但反對亞波里拿留（Apollinarius）<sup>\*</sup>說基督只有一個實質或位格（*Hypostasis*）<sup>\*</sup>。對亞波里拿留來說，一個位格就等於是把道的特性，轉移（*communicatio idiomatum*；參基督論<sup>\*</sup>）到耶穌的人性去；戴阿多若認為這樣一來，道就必然會受苦，結果使道的神性歪曲了。戴阿多若喜歡說到兩個兒子及兩種本性，否認其間有任何特性的轉移；故此只有耶穌的人性是死在十字架上，祂的神性是毫不受影響的。否認特性轉移，成了安提阿學派最重要的教義。

戴阿多若的學生，摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia，約350~

428) 認為「道成肉身」只是在「道—肉身」的模式內運作，對基督的人性不夠重視，亦即是容易忽略祂作為人所受的經驗，因此首先提出「道—人」的模式，此後就成了安提阿學派的標準模式。他認為我們不能從基督的神性推論出祂作為人所經歷的，因此祂的神性必然是穿上 (assumed) 整個人性，包括身體與靈魂在內。

就在涅斯多留 (Nestorius) 的爭論爆發前不久，狄奧多若便辭世。涅斯多留原是他的學生；從某個角度而言，狄奧多若要對涅斯多留的思想負責任，因為他說基督的人性就是「被穿上的人」，這種思想對一些較極端的人，很容易就跌入嗣子論 (Adoptionism) 的陷阱。再者，狄奧多若極嚴格分開基督的神人二性，亦容易使人以為基督的人性是等於另外的一個人，就如他本於約翰福音十27~28指出，這是基督神人二性之間的對話。

反對狄奧多若的人也認為，他對基督二性之間的關係不夠重視，以致認為二性之間只有某種「關聯」(conjunction)，卻不是完全的聯合。他愛用「居衷」的比喻，來解釋二者的關係；他說，基督的人性就像是聖殿，是祂的神性的居所。這種居衷是按著神的喜悅，但與神住在先知或其他聖徒裡面是不一樣的，因為住在基督內的神性，是完全及永久的。由此我們可以想像得到，為什麼當時的人認為，他這種神學思想，只能給人一種外表的聯合，卻不是完全又真實的聯合了。

在涅斯多留的爭辯中，安提阿學派備受指摘，我們卻要小心分辨，安提阿學派仍然不能與涅斯多留的思想相提並論。這學派有些學者是頗為中庸的，狄奧多勒主教 (Theodoret of Cyrrhus, 約393~458) 就是其中的佼佼者。在以弗所會議 (431; 參會議, Councils) 之後，他們提出一份新的文件【編按：即是說神人二性在基督內是聯合為一的，但這種聯合卻不是合成一種本質】，全

無涅斯多留的極端思想。這份神學文件稱作「聯合信條」(Formulary of Reunion)，連亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria) 也能接受，為東方教會帶來十五年的和平。

在涅斯多留爭辯的初期，狄奧多勒主教反對區利羅說的「自然聯合」('hypostatic union')，因為它太容易使人以為神人二性是融合在一起，就好像兩種物質在自然律的力量下結合為一，成了新的一種物質。這樣一來，我們就不再能明白整個道成肉身 (Incarnation) 的事件，是神本於自發的恩典，取上人的形像來成就救贖。在起初的時候，狄奧多勒仍然覺得基督是有二性及二質 (hypostases)，後來他覺得這種說法不妥當，便修改成為二性內的同質，即神人二性在同一位格內聯合。在這思想內，他看出基督教的正統教義，應是既能避免把基督分裂為兩個位格，又免於把基督二性混為一談；基督教正統教義，正是在這二極端內採取中庸的路線。

為什麼安提阿學派這樣熱心討論基督論呢？那就是為保衛他們的救恩論 (Salvation)。他們認為基督人性的完全和分別，是必須恪守的，因為地上因一人的罪而引入的敗壞死亡，只能藉著完全的人性方能除去。再者，罪的本質就是人在道德上刻意悖逆神，這只能透過基督完全順服神的旨意才能除去。只有神的主動才能保障人的得救。人若要重新順服神的旨意，神就必須採取主動，介入人的歷史，在祂自己內聯合及創造一個「新人」。基督在地上過完一個順服的生活後，神就把祂從死裡復活過來，把祂的人性提升到天上，因為祂的人性已經與神性聯合。照樣，信徒也是在洗禮中與基督聯合，然後被賜予與神性親密的關係；不過這種關係，與基督神人二性的聯合，是截然不同的。

較中庸的安提阿學派，對迦克墩 (Chalcedon) 信經 (451; 另參會議) 及信



經 (Creeds) 留下他們的影響，此信經大體上把五世紀基督論的爭辯停止了，它最重要的一句——「二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，會合於一個位格、一個實質之內」——正反映出安提阿學派努力要保留基督二性的完整。但此信經也強調基督的一個位格，目的就是提醒人安提阿學派可能出現的偏差：不夠重視道本身是整個道成肉身的主動者，並且容易把位格置於二性之下來了解。

安提阿學派重視釋經多於系統神學。此學派的主要領導者均有聖經註釋，而早期教會最重要的釋經者屈梭多模 (Chrysostom)，就是安提阿學派的人。這學派有他們自己的釋經學 (Hermeneutics)，與亞歷山太學派那種全無限制的寓意釋經法不同。安提阿學派強調字義的，及歷史的釋經法；認為在明白經文本本身要說什麼之前，不能一下子就跳到屬靈的或內在的意義；同樣地，他們認為就算經文有屬靈一層次的意義，也不會減弱它的歷史性。他們稱這另一層意義為睿見 (希臘文: *theoria*)。此學派的理論家狄奧多若及戴阿多若，可以說是最早以批判法來研究聖經 (Scripture) 正典的學者，可惜他們的努力不為當代教會接納，然而這卻不會影響這學派在聖經釋經學上的美名。

另參：亞歷山太學派 (Alexandrian School)；基督論 (Christology)；會議 (Councils)；信經 (Creeds)。

### 參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (London, 1975); R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* (London, 1940); D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Eastern Christian Thought* (Cambridge, 1982).

G.A.K.

**Anti-Semitism 反猶太主義** 十九世紀中葉，歐洲掀起一片反猶太人的暴潮，此詞即在這個時候出現，後來則泛指一切敵對猶太人的言論及行動。

反猶太主義的歷史是既悠久又痛苦的，最朦朧的藉口，就是說因為猶太人殺害主耶穌，基督教的歐洲便不時發生逼害猶太人的事件。但真實的理由，卻含有不少政治、宗教、經濟、文化等因素在內，且常與基督教有關。有些事件就算非因教會而起，教會也默不作聲，因此仍是難辭其咎。經過了二千年的時間，世上反猶太人的事件仍不時發生，因此猶太人對外界的敵意是非常敏感的。在人權與平等意識較高的現代社會，教會對猶太人受逼害的事實比較容易開口講論，但對猶太人過往受逼害的歷史，教會仍是不願多說。

安提阿哥四世 (Antiochus Epiphanes, 主前175~主前163) 行的「毀壞可憎」的事，可說是早期反猶太人事件的佼佼者。猶太人是信獨一的神，並且恪守安息日，安提阿哥四世企圖要改變這些，但不能成功；他便污辱聖殿，把猶太人視為污穢的豬獻在祭壇，又把豬血灑在聖殿的經卷上。安提阿哥認為猶太人是沒有固定居所的游牧民族，理應消滅；加上他們拒絕敬拜羅馬皇帝，又守安息日，歷代羅馬皇帝覺得他們目無王法，好食懶惰，更加被人輕視了。

主後70年聖殿被毀，猶太人再一次分散列國。羅馬皇帝哈德良 (Hadrian, 117~38) 下令禁止人信奉猶太教；這時最出名的拉比亞及巴 (Rabbi Akiba或Akiva, 約50~132) 被羅馬人虐待，用鐵爪把他身上的肉撕下而死。到了321年，君士坦丁王立基督教為國教，又下令禁止猶太教傳教，猶太人不得當兵，或充任政府高職。此後不同的統治者，均對猶太人有種種的禁令。

教會在不同的時代，都有人就神學的角度，為逼害猶太人找理由。主後66~70年的猶太人叛變，使幾千猶太人遭橫禍，或是慘

死，或是被賣為奴，教會人士認為這是他們招天譴的結果。慢慢教會發展迅速，就更有入認為這是神揀選教會，以代替既沒生命，又恪守律法的猶太教。他們認為會堂是被神棄絕的，教會成了神揀選的新以色列人，承受約中一切的應許；皆因猶太人拒絕彌賽亞，把神的兒子釘在十字架上，他們現今受的苦，正是這些罪惡的刑罰。

教會內很多出名的人士，對猶太人都沒有好感。被譽為「金口」的屈梭多模就說：「會堂是個妓院……專為不潔的畜牲而預備的窩……猶太人永不會向神禱告……他們全是被鬼附的」。

到了中世紀，猶太人與當時的教會文化沒有關係。他們為了逃避種種的迫害，大多數是默不作聲地活在貧民窟內，教會仍不時找他們的麻煩，要他們戴上特別的帽子，或在衣服上縫上標記，給人辨認，並說他們身上有一股特別的氣味，與「聖潔的氣味」不一樣；又說他們殺害基督徒的兒女，是污辱神聖事物的人，引來瘟疫的禍首等等。到了中世紀末，猶太人又再給人驅逐，居無定所，1290年從英國，1306年從法國，以及後來從西班牙、德國和奧地利被驅逐出境。

西班牙之異教裁判所曾使成千上萬的猶太人死亡，有些給綁在木柱上活活燒死，有些人則被迫改變信仰。就是馬丁路德也憎恨猶太人，他說：「讓我們永遠把他們驅逐出國吧」。

到了近代，波蘭發生叛變哥薩克人的戰役（1648~58），猶太人又給夾在其中，近五十萬人被殺。與此同時，活在歐洲的猶太人若不是給殺害，就是受人歧視。在十九世紀末葉，世上最多猶太人聚居的國家，就是在沙皇統治下的蘇聯；他們推行一連串惡毒的計畫來迫害猶太人，因而喪命的極多。忍受不了的，就聯同其他地區的猶太人移居美國。在1880~1910年間，近二百萬猶太人經過紐約進入美國境內。就在這時候，法國著名的「德雷福斯事件」（Dreyfus Affair,

1894），才把猶太人受逼害的事實公諸於世。

但以大規模殺害猶太人的事件，實在無出納粹德國之右。他們宣告，要為人類除淨雜質，就一定要把所有猶太人殺盡滅絕，難以算計的猶太人便因此死在集中營、毒氣室內，是為有名的猶太人大屠殺（Holocaust<sup>\*</sup>）。在1933年到第二次大戰結束之間，前後有六百萬猶太人因而喪掉生命。今天耶路撒冷城有一「紀念」（稱作 *Yad Vashem*，取自賽五十六5），就是紀念被屠殺的猶太人，同時負責收集和研究猶太人遇害的資料。

今天猶太人仍然遭受種種不平等的待遇，尤以蘇聯和法國的猶太人為然。在歐洲及美國，人塗污猶太人的會堂，放置炸彈，污辱他們的墓碑，寫上種種下流的字句，散播納粹的單張，以及在報紙上醜化猶太人的形像，不一而足。至於較為輕微的，則包括對他們的歧視政策。猶太人當中亦有「反污辱聯盟」（Anti-Defamation League）一類的組織，竭力尋求讓不同種族和宗教的人明白猶太人，他們的進展雖是緩慢，卻是有成果的。

近代以色列人在六日戰爭中，占領了迦薩地帶，又帶來新一代的暴亂，這次是猶太人逼害占領區的巴勒斯坦人；軍隊奉命向示威羣眾開槍鎮壓，拷打、監禁被拘捕，卻未經審訊的巴勒斯坦人，連少年及兒童亦不得倖免。這等事件經電視向全球廣播，引起普世輿論的指責，以致幾經辛苦才建立的猶太人形像，又再遭受無情的破壞，新一代的反猶太主義，看來又再抬頭了。

世人少注意的是，這種苦待巴勒斯坦人的事件，連在國內也引起猶太人的不滿，軍隊中奉命執行的士兵，更因此引致精神上深度的困擾，尋求精神病專家治療的也不少。看來要止息反猶太主義的言行，我們需要更自制、客觀，以及更多兩方面的對話才有希望。

另參：猶太人大屠殺（Holocaust）；猶太教與基督教（Judaism and Christianity）。

### 參考書目

Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective* (Seattle, WA, 1980); E. S. Fiorenza and D. Tracy (eds.), *The Holocaust as Event of Interruption* (Edinburgh, 1984); A. H. Friedlander, *The Death Camps and Theology within the Jewish-Christian Dialogue* (London, 1985); Ulrich Simon, *A Theology of Auschwitz* (London, 1978).

楊牧谷

**Apartheid 種族分離主義** 參荷蘭改革宗神學（Dutch Reformed Theology）；種族（Race）。

### Apocalyptic Literature 啟示文學

Apocalypse一詞原是指一種文學體裁，總稱作apocalypses。其次，亦以此指具有此種文學特性的思想，特別是指末世論（Eschatology）的思想。第三，這詞亦可指一種宗教運動，亦即是產生啟示文學，生活行為以啟示的末世盼望為導向的一種運動。但以這詞語來指一運動的，對我們的幫助不大，因為寫作和使用啟示文學的團體，無論是其社會特性或使用的情況，皆有很大的不同。若一定要把啟示文學和末世論拉上關係，很可能就是它們出現的時代：都是時代面臨大轉變的當兒。

以一種宗教文學的文體來看，啟示文學在猶太教和基督教的傳統，都是源自舊約最後一段時期，這種傳統一直持續到中世紀晚期，仍有啟示文學作品的產生。好些學者認為，舊約先知書有些部分是屬於「啟示文學前期」的作品，因為我們已可在它們當中，找到後期啟示思潮的痕跡；但嚴格說來，舊

約聖經中真稱得上是「啟示文學」的，就只有但以理書而已。現存最重要的啟示作品，均是成書於公元前二世紀到公元後二世紀之間，如：以諾一書、巴錄二書、以斯拉四書〔在英文版本的次經（Apocrypha）<sup>\*</sup>，是稱作以斯拉續篇下卷〕、巴錄三書、亞伯拉罕啟示錄，可能也包括以諾二書和西番雅啟示錄等書。

Apocalypse一詞來自希臘文之 *apokalypsis*，是指啟示。它代表猶太人的啟示，是關乎屬天的奧秘，就如宇宙的本性、諸天的內容、陰間的情況、苦難的問題、神義論（Theodicy）<sup>\*</sup>、神為歷史定下的計畫，以及有關世界及個人未來的命運等。接受啟示者，通常都是歷史中的偉人，如以諾、以斯拉等，當然，以他們名字作書名的，全是偽託，不是他們寫的。託古聖之名來發表，目的是顯示其權威。再者，成書之時，他們均認為先知的啟示早已停止了；偽託古聖之名，表示預言仍是在有效期得到的。不過，有關啟示文學託古名來發表一事，最穩妥的看法乃是，這是當時文壇一個流行的做法，不必然有特別的原因。啟示文學用來傳遞屬天奧秘的，多數是異夢或異象，裡面有許多生動的象徵性意象【編按：像天使或魔鬼的鬥爭、野獸、巨鳥、數字、天地間特殊的現象，或星宿等】，有時則說其奧義是由天使（Angels）<sup>\*</sup>解釋出來的；又或者藉天使與見異象的人對話，或見異象的人被帶到七重天，看見宇宙的奧秘等。在這些作品中，大多數有天上寶座的出現。

我們可以把猶太啟示文學分作兩大類：宇宙性的啟示，是關於宇宙的奧秘，以及藉著神遊太虛而認識天上的美境。另一類是歷史的末世論之啟示（但以理書即屬此類），關乎神為歷史定下的計畫，包括這時代將成過去，惡勢力特別猖狂，但被神的能力所勝，終於引入神的國度，直到永遠。啟示文學常見的主題，包括死人復活、惡人受永刑，以及義人享永福等。無可置疑，這些論

題對處於危機時代的信徒來說，可以幫助他們持守信仰，捱過難關。

猶太啟示文學在早期基督教冒起的背景中，是一個重要的特徵。啟示性末世論的一般特點，如死人復活、最後審判等，在新約書卷內十分突出，不過這些書卷對末世的看法，卻已經有顯著的改變。首先，早期的基督徒相信，因著耶穌生平所發生的事件，祂的復活以及聖靈的降臨，末世已開始實現。此外，既然末世透過耶穌基督而實現，基督教的啟示文學也就以祂為中心。新約的啟示文學主要表達出，耶穌對世界的未來是多麼重要。

除了啟示性的末世論外，新約有些經文也有啟示文學形式，但整本新約正典內，只有一卷書真正屬於啟示文學的體裁，那就是啟示錄了，它是屬於猶太教傳統中有關末日的啟示文學。但有一點不同，約翰是以他的真名發表的（啟一1~3），反映出先知靈感在早期教會再現。早期教會中另一有名的啟示文學，便是黑馬牧人書〔*Shepherd of Hermas*；參使徒後期教父（*Apostolic Fathers*）〕，作者也是以真名發表，成書於一世紀末二世紀初。除此之外，新約時代的啟示文學也有偽託古聖名字來發表，不過他們選用的古聖名字，有舊約的也有新約的。

猶太教啟示文學思潮對基督教的影響，還不僅是透過新舊約聖經，上述各猶太教啟示文學作品，以及基督教成立後才寫成的一些啟示作品，也在基督教內留下痕跡。以斯拉四書就是最好的例子，它在中世紀差不多具有正典的地位。好些基督教的啟示文學，都是按猶太教兩類啟示文學的形式寫成的。在教父及中世紀時代，宇宙性的啟示文學十分流行；它們對地獄的痛苦和天堂的快樂至感興趣，其中最具影響力的，是《保羅啟示錄》（*Apocalypse of Paul*）。從文學的角度來說，但丁（*Dante*）的《神曲》就是這個傳統的產物。至於在歷史的末世論一類，《多馬啟示錄》（*Apocalypse of Thomas*）算是中

世紀最具影響力的了。

在教父及中世紀時代，人開始把興趣從新啟示文學的寫作，轉到啟示文學的註釋，特別是系統地解釋正典內的啟示文學。到了中世紀末葉，費奧尼的約雅斤（*Joachim*）寫的釋經書最受歡迎，它們成了當代人臆測末日有什麼事情發生的根據。在改教時代，更正教與天主教都以啟示文學的詞句，來了解他們的宗教危機。從十六世紀至現代，更正教人士覺得整個未來的奧秘，都包含在啟示錄內，因此每一個時代都有人重新解釋它，又本於它來了解他們那一代的事件，以及指出有什麼大事情會在末日發生。

在英國，十七世紀中葉以至法國革命和拿破崙戰役這段時間，這個傳統發揮到最高峯，千禧年主義（見千禧年，*Millennium*）的思想，成了更正教啟示文學思潮最明顯的特徵，它們不斷指出敵基督及假先知是誰，也不斷被證明是錯誤的；從這一點可知那時解釋啟示錄的方法，一定是有問題的。近代解經家慢慢學乖了，知道啟示錄的體裁及信息，必是與猶太教的啟示文學傳統有密切的關係，我們一定要按古代啟示的文學體裁、表達的方法和思想來解釋，才算穩當。只有這樣，我們才會避免前人解釋啟示錄所犯的錯誤【編按：但上幾個世紀解釋預言的方法，對美國、歐洲及東南亞部分教會，仍然留下深遠的影響；按字面意思來解釋及推測將要發生的大事，仍然是解釋啟示文學的主流】。不過這個傳統有一點是十分寶貴的，就是肯定神仍是介入人類歷史的神，祂為人類定下的旨意與計畫，仍必親自成就。在惡勢力高漲、不法之事增多的時代，人對將來仍不失希望，知道神的計畫必然成就，耶穌基督必要再來，審判死人活人。

另參：次經（*Apocrypha*）；神的審判（*Judgment of God*）。

## 參考書目

R. Bauckham, *Tudor Apocalypse* (Appleford, 1978); J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism* (New York, 1984); D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen, 1983); B. McGinn, *Visions of the End* (New York, 1979); *idem* (ed.), *Apocalyptic Spirituality* (London, 1979); C. Rowland, *The Open Heaven* (London, 1982).

R.J.B.

## Apocrypha, the New Testament 次

**經，新約** 新約次經是指早期教會託聖經作者之名而寫的書，它們被拒於正典之外，但像舊約次經 (Apocrypha, the Old Testament)\* 一樣，「次經」一詞其實不是指不真實，或多餘的意思，後人稱之為次經，只表明它們與正典是不能相提並論而已。

大體上，新約次經可分作以下幾類：

**福音書。**這類作品大部分能保存下來，其中有些部分，還可能是當時真實的口傳資料呢！包括希伯來人福音、埃及人福音，和彼得福音。其他像馬吉安福音、十二使徒福音及多馬福音，則是為支持異端思想而寫的，特別是諾斯底主義 (Gnosticism)\*。此組作品的第三類，則是為滿足一般人的好奇而寫，像耶穌的童年、受苦，以及復活後的生活。這些作品內容荒誕，而道德水準也較低下，屬於這類的有亞拉伯文的童年福音、木匠約瑟的歷史、馬利亞受難傳，以及尼哥底母福音的後半部。這些作品多是一世紀到五世紀寫成的。

**行傳。**次經中的行傳，最重要的是彼得、保羅、約翰、安得烈和多馬等行傳，多數是二世紀末寫成。其內容有些是參照使徒行傳輯成，有些言行很可能是真實的，但大多數是憑空想像。保羅行傳不算太離譜，但其他就是為支持異端之作了。

書信及其他作品。最出名的要算革利免一書及偽巴拿巴書；其他像保羅致哥林多人書、保羅致老底嘉書都價值不高。新約次經亦有仿效啟示錄之預言來寫的。

現知新約次經作品，數量達五十多本；有些是整本保存下來，別些則只餘斷稿殘篇，有些更只知其名，經卷不復見。1946年在埃及勞梭 (Luxor) 以北三十哩發現的尼·哈瑪地 (Nag Hammadi) 藏書，大大增加我們對新約次經的了解，它包括三十七卷全書，和五篇殘稿，全是用埃及古語 (Coptic) 寫成。新約次經對中世紀的影響，至今仍可在歐洲大教堂的壁畫，和彩色玻璃窗畫看得到。

**另參：**次經，舊約 (Apocrypha, the Old Testament)；使徒後期教父 (Apostolic Fathers)；諾斯底主義 (Gnosticism)。

## 參考書目

J. Hervieux, *What are Apocryphal Gospels* (ET, 1960); M. R. James, *Anecdota Apocrypha* (Cambridge, 1893, 1897); *idem*, *The Apocryphal New Testament* (1924); C. Tischendorf (ed.), *Evangelica Apocrypha* (Leipzig, 1853).

楊牧谷

## Apocrypha, the Old Testament 次

**經，舊約** 次經一詞，來自希臘文 (*ta apocrypha*，原意是「隱藏的事物」)，包括舊約與新約次經兩部分，但多數是指舊約次經而言，若是指新約時代成書的次經，多要特別說明。舊約次經被收入希臘譯本的舊約，但在希伯來版本卻沒有。非希羅化的猶太人不承認它們是正典，它們在教會的地位時隱時顯。拉丁文武加大譯本 (Vulgate，屬於舊約的一部分；但在近代英文版本，有時它們自成一組 (如新英文聖經)，置於舊約與新約中間；有時就完全被摒諸於外。舊約

次經的書目，分別是以斯拉續篇（上、下卷）、多比傳、猶滴傳、以斯帖記補編、所羅門智慧書、便西拉智訓、巴錄書（另附耶利米書信）、三童歌、蘇撒拿傳、比勒與大龍、瑪拿西禱告文，以及馬喀比書（上、下卷）。

教會是透過希臘猶太教（特別是亞歷山大）接受舊約次經的。七十士譯本（Septuagint）除了以斯拉續篇下卷外，全部包括在內，並且看它們與舊約其他正典有同等地位。敘事體的次經（以斯拉續篇、多比傳、猶滴傳，和馬喀比書）是混入正典內編排，放在歷代志到以斯帖記、智慧書等之內；而瑪拿西禱告文則放在詩篇之後；三童歌、蘇撒拿傳和比勒與大龍（合稱作「但以理附篇」），則與但以理書合成一書；希伯來文版本的舊約就完全沒有。

同樣地，以斯帖記補編與以斯帖記是同屬一書，巴錄書與耶利米書信，則與耶利米書放在一起。以斯拉續篇（希臘文作以斯得拉）其實包括兩卷書：一書是輯錄歷代志下、以斯拉及尼希米記一部分，不過三1~五6這部分卻是它獨有的；二書則來自以斯拉及尼希米記。

這組作品成書的日期，大約是從公元前三世到公元後一世紀；較準確地說，應該是在公元前二百年到公元後七十年，亦即是在教會與猶太教分裂之前。在這個時候，舊約的正典已經成立，但仍然有人認為某些晚期作品具有舊約正典的地位，是屬於「聖卷」（Writings）的範圍。有些次經是用希伯來文寫的，如便西拉智訓引言一部分，作者的用意大概就是想被接納為正典了；有些則是用希臘文寫（如：馬喀比書下卷），可是連當時說亞蘭文的猶太人也不接納它們。後來希伯來文的舊約正典終於確立了（約在主後一百年），文士抄聖經時就不再抄次經了。但希臘版本的次經仍然留存下來，因為早期教會仍然採用它們。原來早期教會用的舊約聖經是七十士譯本<sup>\*</sup>，七十士譯本內有什麼

書，他們就全部接受，對個別書卷的審訂，還是後來的事情。值得注意的是，新約作者並沒有引用舊約次經，他們是否也覺得次經的地位可疑呢？大量引用次經的是教父，尤以羅馬的革利免和亞歷山太的革利免為然。有學者認為，早期教父常引用次經來論證道成肉身，及神的道（等同耶穌基督）和智慧等。教義是引致猶太人完全棄絕次經的原因。

直到四世紀，教會慢慢接受七十士譯本內每一卷書均為正典。希臘和拉丁教父如愛任紐（Irenaeus）、特土良（Tertullian）、居普良（Cyprian）等更是無分軒輊，正典與次經均以同等地位來引用。但從四世紀開始，許多希臘教父開始劃分希伯來文的正典，和用希臘文寫的次經了，較突出的有該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea）、亞他那修（Athanasius）、敘利亞的區利羅（Cyril of Syria, 315~86）、伊皮法紐（Epiphanius, 約315~402）及拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus, 約329~90）等。這時的耶柔米（Jerome）是個學識淵博的人，他與東方教會接觸較多，又精通希伯來文；他認為一定要把希伯來文的舊約與其他書卷分別出來，於是引入「次經」一詞來指後者。他說希伯來文的舊約是「正典的書」（*libri canonici*），而次經則是「教會的書」（*libri ecclesiastici*）。但除了幾個教父外（如：希拉流（Hilary）和魯非諾（Rufinus）），很多西方教父仍然接納次經為正典，其中以奧古斯丁（Augustine）為著。

東方教父的看法比較不一樣，他們仍有好幾個世紀是接納次經的。到了耶路撒冷會議（1672），他們接納多比傳、猶滴傳、便西拉智訓，和所羅門智慧書為正典，其他則不然。

改教時期，教會全面檢討她的傳統，對中世紀教會的舊約尤具批判性，改教大師決意跟隨希伯來文版本的聖經，將所有次經拒

於正典之外。但馬丁路德譯聖經時，卻收次經於聖經之末（除了以斯拉續篇外），並在「前言」上說：「閱讀它們是有用和有益的」，但他明顯地不以次經和正典有同等的地位。日內瓦的聖經譯者則承認，「它們對歷史知識及好行為是有幫助的」。英國聖公會的三十九條（Thirty-Nine Articles）<sup>✱</sup>指出，次經能幫助教會認識生命和生活的好榜樣，「但不能以它們作教義的根據」。天主教的天特會議（Trent, Council of）<sup>✱</sup>亦把次經收在正典內（除了以斯拉續篇），這議案亦為梵諦岡第一次會議（1870）接納。在英國，1611年版本的欽定本雖有次經在內，後來清教徒在英漸漸得勢，在韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）<sup>✱</sup>指出，次經只是人的著作，地位不能與正典相比，這個決定為絕大多數更正派教會接納。英國聖經公會有一原則，就是不會發行包含次經在內的聖經版本，因此我們今天讀到的聖經，就沒有次經在內了。

今天次經的地位又怎樣呢？對基督教來說，它與正典的地位是明顯地劃分開來的；但隨著十九世紀研究聖經的工夫逐漸深入，學者愈來愈發現它們有不可或缺的價值。從舊約到新約，中間有一個中斷的時代，我們要明白新約不少的背景及思想來源，都要借助次經來填補空檔，其中尤以會堂的背景、永生觀念的興起、身體復活觀念的來源，以及耶穌時代各家各派的思想背景（如法利賽主義等等），對我們了解新約經文（如：可十二18~27；徒二十三6~9等），提供了不少幫助。此外，使徒時代許多重要的思想，在新約都沒多少背景資料可供參考，如猶太的律法、善行、源自墮落的罪觀，以及末世論等，這些題目卻是次經較多論及的。我們不會再把次經當作正典來讀了，但要深入明白新約思想，次經的研究仍是不可缺少的。

另參：次經，新約（Apocrypha, the New Testament）；正典（Canon）；聖經

（Scripture）。

## 參考書目

R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. I (London, 1913); E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha* (Chicago, 1939); R. T. Hertford, *Talmud and Apocrypha* (London, 1933); B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (New York, 1957); *idem* (ed.), *RSV Apocrypha with Commentary* (New York, 1965); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (London, 1954), pp. 233 ~ 522; C. C. Torrey, *The Apocrypha Literature* (London, 1963); H. Wace (ed.), *Speaker's Commentary*, 2 vols. (London, 1888); *ibid.*, Introduction, by G. Salmon, vol. I, pp. ix~xlvi.

楊牧谷

**Apollinarianism 亞波里拿留主義** 這是四世紀敘利亞之老底嘉主教亞波里拿留（Apollinarius, 361~90）創立的異端，否認基督具有我們的人性，而以「道」（Logos）於耶穌內代替理性的人性。嚴格說來，這是對耶穌人性的一種解釋，因此不像其他異端人士那樣被教會定罪。亞波里拿留是亞他那修（Athanasius）<sup>✱</sup>的朋友，竭力支持父與子是同質（*homoousion*，見三位一體（Trinity）<sup>✱</sup>）的；耶柔米（Jerome）<sup>✱</sup>說他寫了「無數本聖經註譯」，此外還著有不同的神學和護教作品。該撒利亞的巴西流（Basil）<sup>✱</sup>說，「他寫的書把全世界都填滿了」。但他的作品只有部分留存下來，其他則散見於別人引用他的話；也有些是以別人的名字發表的，如《認信詳錄》（*Detailed Confession of Faith*），是以神行者貴格利（Gregory Thaumaturgus）之名發表；講章《基督是一——論神的道成為肉身》（*That Christ is One, On the Incarnation of the*

*Word of God*)，以及寫給約維安皇帝 (Jovian, 363~4) 的信經，則是以亞他那修之名發表；《論身體與神性在基督之聯合——信仰與道成肉身》( *On the Union of Body and Deity in Christ, On Faith and Incarnation* )，及寫給羅馬主教狄尼修 (Dionysius of Rome, 259~68) 的信，則是用教宗猶流一世 (Julius I) 的名字！

亞波里拿留的基督論 (Christology) 屬於亞歷山太學派 (Alexandrian School)，此學派最重要的人物，正是亞他那修和亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria)，特別重視基督的神性，和神人二性在道成肉身之位格內的聯合。亞波里拿留從這個角度來批評安提阿學派 (Antiochene School) 二元式的基督論。他整個關切的重心是在救恩 (Salvation)：基督若不是完全的神，就不足以拯救人，純粹一個人的死亡是沒有救贖功能的。但假如基督是完全的神，祂的人性必是被「吸入」(taken up) 祂的神性，以致成為人可以敬拜的對象。救恩的意思，就是人在聖餐 (Eucharist) 中分享基督神化 (apotheosized) 的肉身，人性因著與神聖的「道」(Logos) 聯合而聖化，基督因此在道德上也是不變的。

因此從反面說來，亞波里拿留是反對神人二性只是並存於基督內的學說。在他寫給約維安皇帝的信內說：「(在基督裡)並非存有兩個本性，一是受敬拜，另一是不受敬拜；在成為肉身之神的道裡面，是只有一性的 (mia physis)」。聖經說基督是一個整全的存有，一個主動原則的具體化，就是神聖的道。從正面來說，他認為基督有一個「新的性質」，在祂位格的構成中，「祂是一個新創造，是個奇妙的混合，神與人在祂裡面構成了一個身體」。但神性與人性怎能如此二合為一呢？亞波里拿留最強烈的動機，就是使基督完全沒有沾染罪惡的可能。按他當時流行的心理學來說，他們認為人的思想具有自決的能力，完全受自己意志的控

制，因此他若犯罪，他的頭腦就是犯罪的根源。亞波里拿留這樣解釋基督的神人二性，就是想表明基督的思想是完全神聖的，不會受罪惡的影響；「假如與基督的神性並存的只是普通的人性，那麼道成肉身的首要目的——勝過罪惡，就不會在祂身上成就了」( *Apodeixis*, 殘篇, 74)。這樣一來，基督的位格就是「精簡的人性」，是道的一種「合作式的混合體」：「是神與人之間的一個媒體，既不是完全的人，也不是完全的神，而是神人的混合體」( *Syllogysmoi*, 殘篇, 113)。人性在道成肉身中受到某個程度的削減，從神性的虛己 (參虛己說, Kenoticism) 得到平衡，因為道要成為肉身，一定要受某個程度的限制。

女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa) 批評亞波里拿留的基督論，說他無形中是否認了基督完全的人性及其經驗，這與福音書及希伯來書的記載是不吻合的。人得完全拯救，其實與基督真實的人性，有很大的關係，祂一定要「凡事與弟兄一樣」，一種與人性完全的認同，才能把人救贖過來。亞波里拿留先後為好幾個教會會議 (Councils) 所定罪，分別為羅馬會議 (377)、亞歷山太會議 (378)、安提阿會議 (379)，及最後的君士坦丁堡會議 (381)。

### 參考書目

凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 5<sup>th</sup> 1977); H. Lietzmann, *Apollinarius von Laodicea und seine Schule* (Tübingen, 1904); A. G. McGiffert, *A History of Christian Thought* (New York and London, 1932), vol. 1; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100~600)* (Chicago, 1971); C. E. Raven, *Apollinarianism* (Cambridge, 1923).

H.D.McD.



**Apologetics 護教學** 護教學一詞與希臘文「辯護」( *apologia* ) 有關，是人(如蘇格拉底)為自己的思想或行為辯護的學問。彼得要每個信徒隨時作好準備，為他的信仰及盼望的「緣由」( *apologia* ) 回答各人；因此護教學就是基督徒本於他所相信的福音信息告訴人，他所信的是真的，為什麼要這樣信，使刻意批評及歪曲福音的人不得逞。

護教的動詞是 *apologeisthai*，意思是「衛護」、「抵抗」等。近代神學的用法，源於柏今加(1794)及士來馬赫(Schleiermacher)，原是指基督教神學的一分支，以教義之建立和辯證為對象的一種學問。這門學問在英語世界的名稱也是相當混亂，轉轉接接地譯成中文，有時就更叫人摸不著頭腦。

英語有兩個字根相同而目的頗不一樣的詞語，譯到中文都叫「護教學」，此為混亂之主因。第一個是 *apologies*，是就基督教教義的整體來辯護，其目的可以由辯護真道到洗脫沈冤( *vindication* )，故可稱「辨惑學」。屬於辯護真道的，殉道士游斯丁(Justin)的《第一護教辭》( *Apology I* ) 和《第二護教辭》( *Apology II* ) 可作例子；屬於洗脫沈冤式的，英國紐曼主教(J. Newman)的《自我辯護》( *Apologia pro vita Sua*, 1864) 是另一例(他是為改信羅馬天主教答辯，故內容與基督教傳統的不一樣，但其性質卻是相同)。

另一個是 *apologetics*，可作「護教學」，目的有兩方面：消極地說，那是辯護，對象是問難者及信仰的人；積極地說，是為建立基督教教義，範圍不僅是教義本身，也是一切有關神的正確認識，特別是基督教宣稱的，由聖經啟示於世人的道理；因此護教學有三個主要的領域：1. 指出有宗教信仰比沒有宗教信仰更合理；2. 指出基督教比其他宗教有更合理的解釋；3. 指出正統基督教信仰比不是正統的思想(「異端思

想」)更合理。護教學用的方法，當然是理性的陳述，但它從沒說純理性的推理足以說明基督教信仰的內容，只是在別人問道或歪曲基督教時，信徒有責任以理由說明「信仰的原委」。因此護教學永遠都需要包含兩方面：申辯——指出毀謗信仰者的不合理；說明——指出基督教思想的內容。這是為什麼在基督教會史上，辨惑學最盛行的時代，也是基督教教義最得建立的時代。

基本上說，新約聖經有一部分是本於護教的動機寫成的，它們正是包括了申辯與說明這兩個重要的因素。保羅在加拉太書指出猶太人律法主義的偏差，進而申明福音的自由與大能。約翰在約翰福音指出諾斯底主義(Gnosticism)的偏差，進而指出道成肉身的實在與新生命。我們要在這裡認識一件事，護教學最重要的動機，不在消極的辯論，而在積極的建立；其目的不在打倒敵人，而在贏取人相信福音，使不信的能相信，使相信的能進深一步去確信。因此護教學的內容、形式，以及價值，都不是敵人賦予的，像流行於今日歐美或華人教會那種「護教情結」。護教學的功能與價值，乃在滿足人的基本需要：一種要明白信仰原委的需要，也是一種就是沒有人來挑戰我們的信仰，我們也要明白為什麼這樣信，不那樣信的需要。傳統上，這正是神學與護教學的關係：神學就是把護教學建立的範圍，詳細又合理地解釋出來。當然，在建立的過程中，我們難免要對反對基督教的思想作出辯論，但我們的目的是清晰的，就是為了建立，不是打倒。近代魯益師(C. S. Lewis)的作品〔像《痛苦的奧秘》( *The Problem of Pain*，魯繼曾譯，文藝，<sup>3</sup>1994)、《神蹟》( *Miracles* )〕，就是最好的例子了。

這樣說來，今天一般人說的護教學，其實是辨惑學，是專門針對人對基督教信仰的挑戰而作的辯論；而宗教原理或宗教哲學( *Philosophy of Religion* )，則屬於護教學的範圍。前者因為是正面迎接教外教內的挑

戰，為此而身陷囹圄或放逐（如亞他那修，Athanasius\*），甚至賠上性命的也不少（如游斯丁）；後者是為整個信仰作出長久深入的思考、解釋，及建立的工夫，歷代為它獻上一生，作個靜默的活祭也很多，特別在近代教會，基督教信仰遭受各方面的質疑，華人教會就更需要後者的奉獻了。

近代護教學的興起，與歐洲啟蒙運動（Enlightenment\*）有很深的關係。當時知識界對傳統的基督教及形上學，普遍抱有懷疑的態度，這種態度在休謨（Hume\*）及康德（Kant\*）的作品得到具體的表現。休謨認為聖經記載及教會相信的神蹟，從或然率來說是不可能的；康德則指出人無法認識自然現象以外的知識，人最高的知識及責任，就是道德的知識和責任，因此都是屬於今生的，及自然界之內的。休謨與康德提出的原則，成了近代神學具決定性的標準。

自啟蒙時代以來，基督教神學家及護教士差不多把基督教信仰和其原委重新寫過，大多數都是接納上述兩個原則來進行，田立克（P. Tillich\*）、布特曼（R. Bultmann\*）及羅賓遜（J. A. T. Robinson\*）等人的作品，就是現成的例子。

這樣的退縮和忍讓，自然引起福音派（Evangelical\*）教會普遍的不滿，近年不少有識之士本於他們的學識，對聖經的信任，以及大無畏的精神，一方面為護教學重新定下目標與範圍，另一方面亦在好些易受質疑的信仰題目〔如啟示（Revelation\*）；神蹟（Miracle\*）〕，提出他們的解釋，其中較具成就的有卡內爾（E. J. Carnell\*）、米切爾（Basil Mitchell，1917年生）、史雲賓（R. Swinburne，1934年生）、活特（K. Ward，1938年生）等，他們要解決的問題，較偏重哲學對神學提出的質疑，故內容亦較專門；魯益師\*及薛華（F. A. Schaeffer\*）的則較通俗。

另參：護教士（Apologists）及上文有\*者。

## 參考書目

約翰貝利著，《人怎樣認識神》，謝秉德譯，道聲，1965（J. Baillie, *Our Knowledge of God*, London, 1939）；C. Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids, 1984)；E. J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids, 1952)；A. Dulles, *A History of Apologetics* (Philadelphia, 1971)；G. R. Lewis, *Testing Christianity's Truth Claims, Approaches to Christian Apologetics* (Chicago, 1976)；黎家生著，《基督教護教學》，顏路裔譯，道聲，<sup>4</sup>1988（A Richardson, *Christian Apologetics*, London, 1947）；R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977)。

楊牧谷

**Apologists 護教士** 狹義是指二世紀教會一小撮希臘作者，廣義是指一班本於基督教信仰而申辯的人（參護教學，Apologetics\*）。他們均是尋求當代教外人士能明白（及接受）基督教而努力的人。對早期教會來說，那就是建立基督教這「野蠻的」宗教和羅馬及猶太教之橋樑，但他們對基督教神學的發展，立下很大的功勞。他們對神（God\*）的超然存在抱著「崇高的」觀念，稱神是「非受造的、永恆的、不可見的、不改變的、不能明白的，及無限的，人只能以心思與頭腦來理解祂；祂住在光明、美麗、靈，與不能言論的能力之內，祂創造、美化及管理整個宇宙」（Athenagoras, *Supplication* 10:1）。他們面對教外的攻擊、毀謗與壓迫，運用理性的力量，向人陳明基督教信仰的原委，並且指出攻擊者的宗教不道德和不合理性的地方，他們也力辯肉身復活（Resurrection\*）的真理。我們在下面按狹義分別指出他們的思想。

雅里斯底德（Aristides）約在125或140年作《辯護書》（Apology），此書有不少經文上的問題，不容易知道他思想的細節（較

不可靠的版本就有更多的神學問題在內)。他說神是「首動者」(‘prime mover’), 祂為了人的緣故創造萬物。耶穌基督是神的兒子, 祂(也許)是神, 藉著童貞女而道成肉身, 死後又復活; 十二使徒為祂到世界各處作見證, 基督徒是本於死後的審判而過模範的生活。這一切教義都記在聖經上。

殉道士游斯丁(Justin Martyr)是護教士中最重要的一個, 他約在151年後寫《第一護教辭》(Apology I), 稍後再加上另一附篇, 或稱作《第二護教辭》(Apology II)。在《與推芬對話》(Dialogue with Trypho), 他以基督教的真理與一個猶太人談道。他與其他護教士不同的是, 他的辯護全是集中在基督的本性及意義上。基督就是道(Logos), 祂向希臘哲學家啟示, 又以道種[Logos spermatikos, 初期的理性或道, 參斯多亞主義(Stoicism)]存於各人的心中。藉著這種內蘊的、具生命力的道, 最優秀的哲學家也能明白基督教某些真理(如創造、三位一體、最後審判等)。人若按著道來生活, 就是活在基督出生之前, 也可以成為基督徒。在舊約神的顯現(Theophany)所顯現出來的, 其實是道, 因為超越的神不能如此與人說話。

游斯丁也用三位一體的公式語, 但他心目中的基督, 其實是比神略低的(參三位一體, Trinity)。他以陽光之於太陽來比作子之於父, 但有時又說子之於父, 就如火是由火點著(亦即是平等了); 有時他顯然把道與聖靈混為一談。基督為了人的救恩和醫治而成為肉身, 教導我們, 並藉著十字架的奧秘勝過鬼魔(參魔鬼與鬼, Devil and Demons)。奴役人及欺騙人的正是這些鬼魔, 牠們知道舊約預言基督的事, 便曉諭詩人, 使他們也以同樣的事來論及希臘的神祇; 並且使正直的人遭受迫害。人若要是得永生和與神相交, 就要相信聖經的道理, 和遵行神的旨意。

基督教最重要的證據, 就是凡與基督降

臨有關的預言, 一早就由希伯來的先知說了出來。在《護教辭》及《對話》中, 游斯丁均十分重視舊約釋經; 他說, 摩西律法已然廢止; 舊約說到「神以外的另一位」, 正是神顯現的那一位; 而基督徒就是真的以色列人。游斯丁很重視希臘哲學與基督教之間的連續性[參哲學與神學(Philosophy and Theology)]; 柏拉圖主義(Platonism), 以及舊約與新約的連續性。希臘哲學包含有片斷不全的真理, 它最高、最後的完成就是耶穌基督。同樣地, 祂也是以色列歷史的最後目標; 祂本身就是以色列, 正因為祂的緣故, 教會現今就稱作以色列了。

他提安(Tatian)皈依基督後, 便作了游斯丁的門生, 約於160年寫《對希臘人說話》(Discourse to the Greeks), 堅持道是神聖的(是「從光而來的光」); 他對人的本性, 和鬼魔的本性及作為很有興趣, 作了不少臆測。他亦強調自由意志和對神順服的重要。

雅典那哥拉(Athenagoras)約在177年寫《禱告》(Supplication), 而一般說是他寫的《論復活》(On the Resurrection), 很可能是稍後期的人寫的。雅典那哥拉說, 聖父、聖子和聖靈在能力上是合而為一, 但在級別上卻是不同。聖靈是流出的, 就如光是從火發出一樣。善與神是不能分開的, 離開了善, 神就不能存在。邪惡(Evil)則是從(某些)天使(Angels)的墮落而生發, 天使原本受託管理這個世界, 但有些不守本位的天使墮落了, 便生出罪來。他認為邪惡與物質是有關的。他亦非常強調基督徒要過好榜樣的生活, 人要知道怎樣過這種生活, 以及別些有關神的知識, 就要從先知的作品學習。

《論復活》是從純理性的立場來指出, 神不單能夠, 也願意使死人復活, 這與祂創造人的心意是吻合的。靈魂是不朽(Immortal)的; 到了末日, 義者與不義者都要從死亡中活過來。

提阿非羅 (Theophilus) 是安提阿主教，一共寫了三本書。《致區吐里加斯書》( *To Autolytus* , 180 年後) 說神、道及索菲婭 ( *Sophia* , 智慧; 參早期基督論之智慧 ( *Wisdom in Early Christology* ) ) 是「三合一」的。道是第一位內存 ( *endiathetos* ) 於神，後來神使祂外顯 ( *prophorikos* ) 於創造之前。有時道與索菲婭 ( 即聖靈 ) 之間似乎混淆不清。我們可以從神創造之工認識祂。人受造為的是要認識神，他可以朽壞，也可以成為不朽；當他背逆神，他就要朽壞。像信心、悔改、赦免及重生等字眼，在他的作品內可以看得見，他還說神是醫治人的神。但人若要獲得不朽，主要是藉著順服。他說，這一切教義均可以在先知書上找到；先知書是真實可靠的，皆因它們是索菲婭啟示，又得到應驗。

另參：護教學 ( *Apologetics* ) 。

### 參考書目

護教士之希臘文著作，可參 E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (Göttingen, 1914); J. R. Harris, *The Apology of Aristides* (Cambridge, 1893); J. C. Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi* (Jena, 1847 ~ 72)。英文翻譯載於 *ANCL* (repr. *ANF*); R. M. Grant (ed.), *Theophilus of Antioch: Ad Autolytus* (Oxford, 1970); C. C. Richardson (ed.), *The Early Christian Fathers* (Philadelphia, 1953); W. R. Schoedel (ed.), *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione* (Oxford, 1972); A. Lukyn Williams (ed.), *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho* (London, 1930)。

T.G.D.

**Apophatic Theology 反面神學** 這不是一種神學體系，而是神學方法，是透過反面敘述 ( 神不是…… ) 來表明神是什麼的方

法【編按：英文 apophatic 來自 apophasis，是修辭學的名詞，指一種表面否定而意思是肯定的說法，如「我將不提到秦始皇的貪生怕死、濫殺無辜」】，與 cataphasis ( 正面、肯定 ) 對立。

教會很早就認為，神是不能用人的言詞來描述的【編按：特別是正面言詞，因為它有一種界定力；而神是不可界定的，祂比任何正面言詞都豐富及多元化】，這種神學方法，可以上溯至俄利根 ( *Origen* ) 及亞歷山太學派 ( *Alexandrian School* ) 的神秘主義，並且與新柏拉圖主義 ( 參柏拉圖主義, *Platonism* ) 的關係頗密切。到了六世紀，一個不知名的修士以亞略巴古的丟尼修 ( *Dionysius the Areopagite* ; 參徒十七 34 ; 另參亞略巴古的偽丟尼修 ( *Pseudo - Dionysius the Areopagite* ) ) 的偽名發表作品，這種神學方法便推至另一高峯；後來東正教的修道院把這傳統發揚光大，直至今日仍然盛行。

偽丟尼修給啟示 ( *Revelation* ) 定義為：邀請人認識神，特別是透過神的名字來認識神。我們若說神是善的、是真理，本來沒有什麼不對的地方，但因為人的善觀及真理觀是有限制的，對神的知識就難免不受影響。我們若要認識這位無限的神，就一定要越過人的限制，接近天庭，這樣的認識才會愈來愈清晰。人怎能逃避限制，上近天庭呢？他要接受神的光照，使自己像耶穌一樣的變像 ( 參太十七 2 ) ，就會經歷幾個階段的改變，漸漸認識神。這些改變不是知識層次的遞增，而是屬靈上的，像天上不同層系的天使一樣。就是因為偽丟尼修這樣重視天使，因此這種神學有一套高度發展的天使 ( *Angels* ) 學，並且以靈意釋經法來解釋聖經，結果他們對世界及實體的認識，也特別側重靈意方面了。

### 參考書目

V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge, 1957); J. Meyendorff,

*St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*  
(New York, 1974).

G.L.B.

**Apostasy 背道** 是指那些一度持守信仰的人放棄宗教，或否認信仰的行為。保羅預言在末世，離道反教之事必會增多（帖後二 3；另參敵基督，Antichrist\*），一些半冷不熱的基督徒，在那個時候自然是最容易跌倒了；但一個重生（Regenerated\*）的基督徒真可以不再相信（參信心，Faith\*），以致最後失喪嗎？人人都同意他可能暫時放棄信仰，後來再悔改；但他會完全不信嗎？加爾文主義者（Calvinists\*）認為，人若蒙揀選，就不會真的放棄信仰；並從聖經指出，信徒的得救具有永遠之保證：信實的神不會讓祂的兒女為不信所勝，以致永遠失喪。有些人則從新約其他經文指出，人是有背道的可能，特別是個別信徒而言。加爾文主義者認為，這些警告只是假設的，目的只在提醒信徒某些危險（像懸崖上的警告標語：「危險！前面有懸崖！」，使人不要墜下）；他們說，那些背道的人，其實從來都不曾真正重生。這類經文引起的釋經問題，至今仍沒有定見。我們可以這樣說，聖經對刻意背道的人提出這樣的警告，但對憂慮的基督徒，它就保證沒有人能把他從主手中奪去。

【編按：「背道」一詞在教會早期的紀律生活中，屬於三大不可饒恕的罪——另兩樣是謀殺與姦淫——且是指人接受洗禮後而犯者；後來教會因應社會的複雜情況，願意放鬆一點，犯罪者若公開認罪，補償罪債，教會仍然再接納他們。在近代，羅馬天主教有三個不同層次的用法：1. 背道是指完全放棄基督教信仰的人；2. 公開離棄羅馬天主教會者；3. 神父或修女背棄終生盟約者。但一般而言，背道是指完全離開基督教的人而言。

教會常是在逼迫過後決定怎樣對待艱難時期背道的人，真正的問題才浮現出來；歷

史上因此而引起教會分裂的：二世紀中葉有孟他努派（Montanists\*），三世紀有諾窪天派（Novatianists\*），和四世紀的多納徒派（Donatists\*）。他們均認為教會的聖潔是不容妥協的，因此在逼迫期中，信徒應預備以身殉道。他若貪生怕死而否認信仰，就等於是踐踏主的寶血，再把基督釘在十字架上，因此就不能得救。教會由此引起嚴重的分裂；經此慘痛，也受了新柏拉圖主義（參柏拉圖主義，Platonism\*）的影響，終於明白本質與理想（ideal）的分別，願意再接納背道者重返教會。

羅馬皇帝猶利安（Julian, 361 ~ 3）曾是基督徒，後來背道，並且竭力在羅馬版圖內恢復異教信仰，歷史家稱他為「背道者猶利安」（Julian the Apostate）。】

另參：多納徒主義（Donatism）；孟他努主義（Montanism）；諾窪天（Novatian）。

### 參考書目

G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids, MI, 1958); D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (London, 1981); I. H. Marshall, *Kept by the Power of God* (Minneapolis, MN, 1975).

I.H.Ma.

**Apostle 使徒** 特指新約聖經裡面幾組特別人物而言：1. 耶穌呼召的十二門徒，為協助祂的宣教工作的一組人（太十二）。這十二人容易使人聯想起以色列的十二支派（參太十九 28；路二十二 29 ~ 30），也暗示這十二人是新以色列民的核心，他們都是接受耶穌為彌賽亞的人物。聖經說他們將來的位分是審判十二支派，這種說法可能只是表示他們有分於將來上帝國（Kingdom of God\*）而已；不信的以色列人就要被摒諸門外了。2. 較廣的一個圈子也是稱作使徒（也包括十

二門徒在內)，他們見過復活的主，並且接受祂的命令，到各地傳揚福音（林前十五7，另參九1）。路加比較嚴格，只稱十二門徒為使徒（只有徒十四4、14例外），他們是耶穌的親密朋友，並且親眼見過復活的主（徒一21～22，十40～42）。但保羅強調他們是建立教會的先驅，印證就是他們所建立的教會（林前九2）。3. 再就廣義而言，某些教會工作者或委派的代表，亦稱作「眾教會的使者」（和合本作「使者」，林後八23；腓二25）。4. 在保羅的眼中，有些人亦自稱為「使徒」，保羅卻說他們是假的，只是想與他爭競（林後十一13）。

「使徒」一詞有許多含義。假如它是譯自希伯來文的 *šaliḥ*，那是指一個人有完全的權柄代表另外一個人，中文的「使者」便有這個意思；此外，使者與宣教士的意義也很相近。對保羅來說，使徒是他對自己認識的關鍵點，作使徒就是作耶穌的奴僕（請注意他在每卷書開頭怎樣介紹自己）。使徒的職分與建立教會、傳遞及解釋啟示（Revelation）<sup>\*</sup>，以及執行紀律問題，都是有關係的；因此使徒和先知（參預言神學，Prophecy, Theology of<sup>\*</sup>）就成了教會的根基了（弗二20；參林前十二28～29；彼後三2）。保羅還強調一點，使徒特別的命運就是受苦，甚至受死，以致信徒能活、能得益；他還解釋為什麼作使徒的呼召是崇高的，但他在教會卻要居於謙卑的地位（林前四9；林後四）。

有的使徒是指教會的代表而言，但除此之外，使徒的意思均指親眼見過耶穌復活的見證人，他們也成了教會的根基。因為這是作使徒的重要資格，又是不可重複的，因此使徒就成了第一世紀獨一的人物，是沒有繼承者，也不可能有繼承者的人。但教會仍可以，也必須是「使徒所立」的教會（參使徒信經，Apostles' Creed<sup>\*</sup>），遵守使徒的教訓，也要學效使徒與主同受苦的榜樣。但有些學者仍然辯說，教會必須有受按之牧職

（通常指主教），而這按立者必須可上溯至第一世紀的使徒，這樣的教會才是「使徒所立」，亦即所謂之「使徒統緒」（Apostolic Succession）<sup>\*</sup>，然而歷史上根本就不可能追溯這條不斷的線。約翰·衛斯理（J. Wesley）<sup>\*</sup>說得好，「不斷的統緒本身就是一個神話，是從沒有人能證實的。」有些不屬主教制的教會，也有人自稱作使徒，他們看來不明白使徒最重要的資格，乃是親眼見過復活的主。

### 參考書目

C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle* (London, 1970); J. A. Kirk, 'Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis', *NTS* 21 (1974 ~ 5), pp. 249 ~ 64; K. H. Rengstorf, in *TDNT* I, pp. 407 ~ 47; W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church* (London, 1971).

I.H.Ma.

**Apostles' Creed 使徒信經** 這是華人教會最多用於崇拜的四大古信經之一，名稱雖叫「使徒信經」，卻不是使徒所作。教會有一傳說，當大逼迫臨到，使徒要分散，他們便各自寫一句與信仰有關的句子，合起來十二句，便成了教會信仰的綱要，是為使徒信經。但差不多所有近代學者都認為，這個傳說是不可靠的。不過使徒信經的內容確與使徒的教訓吻合，教會也就樂意採用了（參信經，Creeds<sup>\*</sup>）。

「使徒信經」一名稱，最早見於安波羅修（Ambrose）<sup>\*</sup>的作品（*Epistle* xlii. 5，約390年寫成），此時教會已廣泛流傳上述的傳說，早在二世紀的教父作品中亦見引用其中一、二句。但整個信經的引用，最早則見於聖波敏尼斯（St Pirminius，八世紀初期）。使徒信經是參照「古羅馬信經」（Old Roman Creed，約於二世紀中葉寫成），假如把二信經放在一起讀，就可看出

它們是十分接近的。但使徒信經有些句子是獨有的，像「降在陰間」和「聖徒相通」等。

從組織上看，使徒信經的「三位一體」(Trinity) 架構是十分明顯的。全部共分三條，均以「我信」(拉丁文是 *Credo*) 為始，第一條論聖父，第二條論聖子，第三條論聖靈。華人教會有些譯本在第三條的每一分句，都加上「我信」一詞，是有一點問題的。按拉丁版本，「我信」是有特別的意思，拉丁本是 *Credo in Deum, Credo in ...* 到了教會一條，那個 *in* 就不見了，成了 *Credo Ecclesiam*。其中細微的分別是 *Credo in* 的對象是父神、聖子和聖靈，那麼教會不可能是人信仰的對象，因為教會只是蒙拯救之罪人的羣集，故英文也只得作 I believe in God；但到了教會一條，就成了 I believe the Church，不是 believe in the Church；中文就更不能把這細微的地方表達出來。

使徒信經的中心在第二條：我信耶穌基督，整條都是圍繞著祂的受孕、降生、受苦、受死、復活、升天，以及再來而發展。這些事件正是早期教會宣講的中心。

使徒信經亦反映出教會早期刻意要反對的異端思想：強調神的為父及至尊地位，是為反對馬吉安 (Marcion) 主義；強調基督的人性及歷史性，是反對幻影說 (Docetism) 及諾斯底主義 (Gnosticism)。此外加上的，如罪得赦免和聖而公之教會，可能反映出引致教會分裂的努力，如孟他努派 (Montanists)、諾雀天派 (Novatianists) 和多納徒派 (Donatists) 給教會的威脅。

早期教會使用使徒信經的場合，除了崇拜外，也用於：1. 信徒受洗加入教會作認信；2. 逼迫時認信；3. 趕鬼；4. 教導信仰綱要；5. 信徒靈修。最後一項在今日信徒中，也有聯於主禱文之晨禱及晚禱時用。使徒信經是羅馬天主教及更正教共用的信經，故在合一運動中，亦有人以此為橋樑，作復

和的嘗試。

另參：會議 (Councils)；信經 (Creeds)。

### 參考書目

楊牧谷著，《使徒信經新釋》，校園，1988；O. S. Barr, *From the Apostles' Faith to the Apostles' Creed* (New York, 1964)；K. Barth, *Credo* (London, 1936)；A. E. Burn, *The Apostles' Creed* (Oxford, 1906)；A. Harnack, 'Apostolisches Symbolum', in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (J. J. Herzog ed.), ed. 3 by A. Hauck, 21 vols. (1898 ~ 908)；J. N. D. Kelly, *Early Christian Creed* (London, 1950)；J. Pearson, *An Exposition of the Creed* (London, 1959).

楊牧谷

**Apostolic Fathers 使徒後期教父** 這名詞在十六世紀廣泛流行，是指最早期的教會作家，而其作品又不被採納入新約正典 (Canon) 內的 (參聖經, Scripture)。他們都是緊接使徒時代的人，大約從主後 95 ~ 150 年間。他們和護教士 (Apologists) 不一樣，後者是指第二世紀中葉起始，針對不同反對與批判的聲音而為基督教辯護的人。英文 Apostolic 一詞，只是說他們的教導與使徒 (Apostle) 的教導吻合，亦即是說，他們是教會公認能承繼使徒教訓的人。除了這個一般的共通點外，他們個人以至他們的作品，都沒有什麼相同的特點。【編按：著名的使徒後期教父，包括羅馬之革利免 (Clement of Rome)、巴拿巴 (Barnabas)、黑馬 (Hermas)、伊格那丟 (Ignatius)、坡旅甲 (Polycarp)，和帕皮亞 (Papias) 等。】

使徒後期教父的作品，有點像保羅書信的題目，如寫給哥林多教會的《革利免一書》(1 Clement)；坡旅甲致腓立比書；伊格

那丟的七封書信（較具個人味道）；信徒的行為手冊；《十二使徒遺訓》（*Didache*）；講道性質的《革利免二書》（*2 Clement*）；論述體的《巴拿巴書信》（*Epistle of Barnabas*）；預言性的《黑馬牧人書》（*Shepherd of Hermas*）；《坡旅甲殉道記》（*Martyrdom of Polycarp*）；帕皮亞解釋耶穌言論的殘篇；有時也包括《致丟格那妥書》（*Epistle to Diognetus*；此信應歸入護教學（*Apologetics*），算作使徒後期教父作品不大妥當）。在此範圍內，有三卷作品是託名發表的，即《革利免二書》、《巴拿巴書信》，和《十二使徒遺訓》。而作者羣中，有四個屬早期的主教，即羅馬的革利免（約活躍於96年）；安提阿的伊格那丟（約35～107）；士每拿的坡旅甲（約69～155），及希拉波立的帕皮亞（約60～130）。

使徒後期教父算不上極具創意，他們不知道自己會被選為使徒後期教父，作品亦不是很有系統。絕大部分作品都像新約書信一樣，是因應當時實際的需要而寫成，因此以實用為原則。當他們為教義而著作時，目的是要使教會免因教義分歧而分裂，或喚醒教會注意生活和見證，並且叫教會注意接納正統教義的權威（參教會管理，*Church Government*），而不是為發揚教義（像近代神學家所努力的）。使徒後期教父認為要解決他們面對的問題，教會一定要忠心守著由使徒傳下來的教導（參聖經與傳統，*Scripture and Tradition*）；正是為了這個原因，他們的首務不是另創新境域，而是忠心地執行新約教牧書信的命令，使教會不受流行風俗的影響。可能人誤解了他們務實的態度，以致有人認為第二世紀早期的教會失去恩典（*Grace*）的教義，其實只是目標不同而已。

羅馬的革利免呼籲哥林多教會恢復合一，他的作品大量引用舊約、使徒的傳說，甚至是斯多亞（*Stoic*）的哲學。他要求信徒順服教會主教與長老（在新約是二者等同

的）的權柄，其理據是以基督論（*Christology*）為主，特別強調基督的復活（*Resurrection of Christ*）和寶血贖罪（*Atonement*）。

同樣地，坡旅甲的作品也大量引用新約聖經和教會傳統，主要內容也是鼓勵和教導信徒當如何生活，以及強調順服教會領袖的重要。坡旅甲的基督論則包括基督作為永遠祭司的身分。

伊格那丟的書信強調基督的神性，明顯地指出耶穌是神的地方，有超過十二次之多。伊格那丟為三重事奉（*Ministry*）的重要來辯護，包括主教、長老及執事，但特別看重每一教會內主教的絕對權柄；他說，只有當教會順服這樣的教會等次，才能抵禦當代邪惡力量的攻擊；他對殉道（*Martyrdom*）的價值也極力推崇。

《十二使徒遺訓》基本上是教會行為的實際訓示，其中包括洗禮前的信仰問答（*Catechisms*）、崇拜指引、洗禮（*Baptism*），及聖餐（*Eucharist*）施行的方法，對待宣教士（參宣教學，*Missionology*）之道，以至主教和執事的地位等。《巴拿巴書信》是頗為反猶太教的（參反猶太主義，*Anti-Semitism*），認為基督教已經完全成就了舊約；他的釋經學（*Hermeneutics*）是很自由的寓意法，與斐羅（*Philo*）頗相近。另一本書是《黑馬牧人書》，它是這時期使徒後期教父作品中最長的，其內容對早期教會的教義發展（*Development of Doctrine*）也沒有重大的意義，內容是關乎公義（*Righteousness*）與饒恕的實際問題，特別關心人接受洗禮後若仍然犯罪，能否悔改這問題（參補贖禮，*Penance*）。

使徒後期教父的作品，最能顯示出早期教會怎樣面對他們的問題：他們引用聖經、耶穌的言論，以至使徒的傳統來鞏固教會的信仰與生活，並且竭力忠於他們領受的真道，這些都是他們最寶貴真實的貢獻。我們



若要明白舊約和新約正典成立的背景，以及初期教會怎樣使用聖經，就不能不研究他們的作品了。無可置疑的，他們的作品頗受希臘文化的影響，但因為他們的觀點是以聖經與傳統為根基，因此這些作品是屬於猶太的多於希臘的。

### 參考書目

E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers. An American Translation* (New York, 1950); R. M. Grant (ed.), *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, 6 vols. (New York, 1964 ~ 8), 特別參閱 vol. 1, *An Introduction*, by R. M. Grant; R. A. Kraft, 'Apostolic Fathers', *IDBS*, pp. 36 ~ 8 (近代研究); K. Lake, *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library, 2 vols. (London, 1912 ~ 3), 希臘文文本附英譯; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 5 vols. (London, 1885 ~ 90), 希臘文文本附英譯 (Clement, Ignatius, Polycarp).

D.A.Ha.

**Apostolic Succession 使徒統緒** 意思是說教會在職分與教導的權柄，是透過使徒按手禮 (Laying on of Hands)\* 而一代一代的傳下去，只有透過一脈相承的按手禮而按立的主教，他屬下之教會才有真正的權柄。這是天主教和聖公會強調的權柄的合法來源；他們認為自己的主教可以這樣倒溯至使徒時代，因此也是親自源自耶穌。

這樣按立的主教具有使徒的權柄，因為：1. 他們的職責就是使徒的職責，功能亦一樣；2. 他們的使命來自使徒本身；3. 他們是一脈相承，沒有間斷地源於使徒；4. 在按立禮，他們主教之職是一個聖化之職，因而得領受使徒的聖靈，得以合法地執行聖職。這種思想為羅馬的革利免所重視，後經居普良 (Cyprian)\* 給予理論的支持，成為主張此說之人最喜歡引用的二位教父。

羅馬天主教在 1896 年指出，聖公會沒有這種一脈相承的使徒統緒，其間中斷的甚多；更正教絕大部分神學家更認為連天主教也沒有，不單早期教會的歷史沒有這種紀錄，中世紀更在同一時間有三個教宗，各在其位來否定其他二位，統緒之言太過牽強。其實這種爭辯還可上溯至更早期。

在第二世紀，一些諾斯底主義 (Gnosticism)\* 的團體宣稱，他們的教義及職權來自使徒本身，當時教會為了抵抗異端，建立了教會道理與職分的正確來源，這是主教制漸得重視的原因。到了羅馬天主教的時代，他們更稱主教及他們的轄區 (see) 均為使徒所立，因此是聖經及信經正式的守護者，重心亦慢慢由教會本身轉到個人 (主教) 的身上，哈納克 (Harnack)\* 認為這是教會的倒退，不是進步。

統緒 (succession) 一詞來自希臘文 *diadochē*，這詞不見於新約，而天主教與聖公會對「使徒統緒」，均有不同的解釋。天主教是一個權力集中的團體，至高的當然是羅馬的教宗，他們認為教宗是彼得所立的。屬於安立甘大公主義 (參安立甘大公神學, Anglo-Catholic Theology\*) 之牛津復興運動的學者，則認為凡是主教均有同等權力，不管其宗座是多不重要；透過按手及禱告，他們就承受由基督而來的權柄。這個「使徒統緒」的理論，把不是行主教制，但在教義與生活同樣符合使徒教訓的教會摒諸門外，成了合一的攔阻。

就是行主教制的教會，也有人不贊成這種沒有根據，又毫無建樹的理論。德賴里主教 (Bishop Drury) 認為使徒留下三樣寶貴的東西給教會：他們的作品、建立的教會，以及管治教會的不同制度和方法。昔日的使徒及其意義，都是不能重複的 (參使徒, Apostle\*)，因此真正繼承使徒的，不是按手禮，而是遵守使徒的教訓。

另參：安立甘大公神學 (Anglo-Catholic

Theology)；使徒 (Apostle)；使徒信經 (Apostles' Creed)；使徒後期教父 (Apostolic Fathers)；事奉 (Ministry)。

### 參考書目：

Ray S. Anderson (ed.), *Theological Foundations for Ministry* (Edinburgh, 1979); A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church* (London, 1953); C. Gore, *The Ministry of the Christian Church*, ed. C. H. Turner (1919); A. C. Headlam, *The Prayer Book Dictionary* (1912 and 1925).

楊牧谷

**Arianism 亞流主義** 亞流 (Arius, 約 250 ~ 336)，是亞歷山太城 (Alexandria) 一教會的長老。在 318 年，他的主教亞歷山大 (Alexander, 328 年卒) 懷疑他傳的道有問題，便傳召他對證，發現亞流傳的犯了基本的錯誤，也是無法挽回的，亞流與他的支持者便被逐出教會。但這時亞流已找到埃及以外一些很有力的主教為支持，特別是尼哥美地亞的優西比烏 (Eusebius of Nicomedia, 約 342 年卒)，是君士坦丁王朝早期著名的宗主教；亞流的爭辯再不能有限於埃及本土了。

亞流的教義是以神絕對的獨特性及排他性為起點——「一神，獨一非受造，獨一永存，獨一無始，獨一真實，獨一不朽，獨一智慧，獨一的善，獨一的權能」。這位神不可能把祂的本性與任何別位分享，不然的話，創造者與受造者之間的鴻溝就不存在了，其結果必是落到多神論 (Polytheism) 的陷阱去。但亞流至高無上的神是為父的神，不是三位一體 (Trinity) 的神。子是受造的，是父神本於祂的旨意和能力而造出來，因此子不是「沒有起頭」(亞流特別反對亞歷山大主教的一句話——「永遠的父，永遠的子」)。亞流當然是看子為一個特別

的受造者，也就是說祂是父最早創造的，為要執行其餘創造 (Creation) 之工。子是受造的，正因為萬物不能接受神直接的手，因此在亞流而言，基督的主要角色乃是神創造之工的僕人，以及在較次要的位置上，是神啟示 (Revelation) 的媒介。

在爭辯的初期，亞流一些跟隨者甚至說，受造的基督可以改變，甚至可以犯罪，但因著祂個人的德性，祂事實上卻沒有犯罪。神本於祂預見的能力，知道基督會成功地抵擋試探，因此就預先給基督特別的榮耀。他們後來放棄了這個思想，只說神把基督造成為一個不會改變的受造物。

亞流派的人為了使反對他們的人難堪，特意在福音書搜集基督成長及軟弱的證據，並問這樣的事例怎能是從一個神聖的基督而來呢！他們這樣了解基督，因為他們認為基督沒有人的靈魂。起初反對亞流的人中，除了安提阿的歐大紇 (Eustathius of Antioch, 約 300 ~ 77) 外，沒幾個人能反駁他們。

到君士坦丁在 324 年控制東羅馬帝國的時候，亞流爭辯已到白熱化階段，於是他立刻在尼西亞召開會議 (Council)，目的是不想教義爭辯成為分裂帝國的勢力。那個會議至終失敗，亞流派的人轉到地下活動，有三十年之久；但尼西亞信經卻是成功的，它的鑰句——基督與父神是本體相同 (Homousios) 的——明確地反駁亞流說父與子 (或其他受造之物) 有不同的質 (或本性)。

350 年代，亞流又再得勢，大約 353 ~ 78 年間，還得到皇室的偏愛。但這時的亞流主義已漸偏離他們神學的任務，慢慢變成一個比較極端的組織，稱作不同派 (Anomoeans) 或歐諾米派 (Eunomians)。  
【編按：歐諾米 (Eunomius) 是極端亞流派之首領，395 年卒。他主張基督與上帝在本質上完全不同，因此也不同等；父造子，子造聖靈】。這些極端組織與亞流派的宗主教，

無論在教義及策略上都有所不同。亞流派的宗主教比較內斂，不大把他們的思想與感情宣洩出來；相反地，不同派卻認為公開神學辯論有價值。他們以阿以丟（Aetius，約370年卒，是個執事）為首。事實上阿以丟和其繼承者歐諾米還頗具邏輯頭腦，把他們的思想有系統地整理、發表。

他們說，就其本身而論，神有非生的本質。早期亞流派則說，只有至高者是非生的，他們不相信人能知道神的「本質」。事實上，亞流說的一句話，令他的反對者極其震驚，他說連子也不認識父；歐諾米把它改過來，說人只要順著非生性（ingeneracy）的邏輯推演下去，就可以認識神的本性。這個大膽的說法，是他們本於聖經的原則得出來的，那就是任何事物的正名，都會把其本性啟示出來。這個時期十分流行討論神的「非生性」，到一地步歐諾米甚至以非生性作為神的名字；他們認為人可以認識神的名字，以及這名字啟示的本性。這兩種宣稱成了亞流主義的標記。

為什麼亞流派這樣重視神的非生性呢？因為那是用來劃分父與子的分別，父是獨一非生的，因此是至高的；子是受生的，不能與父同等；由此，歐諾米進一步指出，子與父在質上是不同的（*anomoios*），故稱不同派。

378年，亞流派失寵於朝廷，再加上381年君士坦丁堡會議（Council of Constantinople）定尼西亞神學為教會正統的教義，從此以後，亞流派就迅速衰敗。當時會議議決的信經（Creed），與第一次尼西亞會議的信經有一些不同的地方，加進去的是為保障聖靈（Holy Spirit）的神性地位。

在亞流爭辯的初期，人不大在意聖靈的問題；但約自360年起，情勢就不同了，因為這時不同派明確地說，聖靈是比聖子更次一級的受造物，受造的目的是光照及使信徒成聖（Sanctification）。擁護尼西亞神學的人則把父、子、靈放在同一的地位，因為在

洗禮及三一頌（doxology）上，三位是並列的。在這時有人就是反對亞流派，也不肯承認聖靈是神，他們被反對者稱為「敵聖靈派」（Pneumatomachi）；但他們堅持聖經沒有證據說明聖靈也是神，按他們的看法，神包括聖父與聖子就夠了。尼西亞君士坦丁堡信經（Niceno-Constantinopolitan Creed）卻排斥「敵聖靈派」，及所有的亞流派。他們認為聖經也稱聖靈為「主」，並以一簡單的說法回答了這個困難的問題：聖靈是「由父而出」。

另參：亞他那修（Athanasius）；會議（Councils）。

### 參考書目

R. C. Gregg and D. E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (London, 1981); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 1972); 凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (*idem*, *Early Christian Doctrines*, London, 1977); T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, 2 vols. (Cambridge, MA, 1979); R. D. Williams, *Arius. Heresy and Tradition* (London, 1987).

G.A.K.

**Aristotelianism 亞里斯多德主義** 是指那些曾經利用亞里斯多德的方法或思想的哲學。亞里斯多德（主前384～主前322年）把希臘整個學術成果加以系統化，成為他自己的科學及哲學的體系，他的著作也因此成了歷代人思想的啟發及泉源。亞歷山太的希臘人、敘利亞人、七至十二世紀的阿拉伯人及猶太人，以至十三世紀和其後的西方基督教，莫不以他為導師，他對西方科學的影響，直到近代經驗科學興起才稍減退。對物理學及天文學的影響，比對生物學的影響消退較快，生物學要到十九世紀，才擺脫亞里斯多德的影子，向前邁進；至於倫理學、政

治學及形上學，今天仍有哲學家是向亞里斯多德學習的。

柏拉圖 (Plato) 的哲學比較傾向理念 (idea) 與神聖的屬靈世界，亞里斯多德就完全與他的老師相離，他發展的哲學是以自然界 (Nature) 為主，也發展出一種研究自然界的方法給後人跟隨。在較重邏輯推理的作品，亞里斯多德對思想演進的分析，是深入又具洞見的。在討論自然哲學的作品，更顯示出他對物質宇宙的認識之博大精深。同樣地，在倫理學作品中，他對個人及社會的生命現象的了解，亦處處顯出獨到之見解。他也是科學的形上學 (Metaphysics) 的始創者，雖然在這科目內，仍有許多問題沒有處理過，他留下的空檔，使後人對心理學的研究引起不少問題。他把人分作屬靈的與屬物的兩部分：人的身體屬於改變中的物質界，人的理解能力卻是永恆的、不朽壞的及神聖的。但人到底是各有一個獨立的靈魂呢，還是所有人同屬一個大的靈魂？這問題引起無盡的爭辯。此外，這個靈魂怎樣與身體聯合？人死後身體與靈魂又有什麼關係？跟隨亞里斯多德的人對這些問題都有不同的看法。

亞里斯多德主義的發展，在很大程度上是受制於人有否他的作品供研究。在他還活著時候，亞里斯多德是以柏拉圖式的對話錄來寫作，可惜這些作品都散失了。現今我們有的亞里斯多德的作品，全是論述形式的，很多時候還是一種筆記，是為他的學院呂刻昂 (Lyceum) 預備的，約在主前 70 年為羅得的安德羅尼卡 (Andronicus of Rhodes) 編輯及出版。到了主後三世紀，新柏拉圖主義者 (參柏拉圖主義) 坡菲留 (Porphyry) 為《範疇論》 (Categories) 寫註釋，此註釋為六世紀的波伊丟斯 (Boethius) 譯為拉丁文。本來波伊丟斯預備把亞里斯多德全部作品譯成拉丁文，可惜壯志未酬就遭人殺害了，結果西歐直到十二世紀前，仍是只有亞里斯多德的邏輯著作，

於是亞伯拉德 (Abelard) 和他同時代的人研究及辯論宇宙的問題，卻一點不知道亞里斯多德在這方面已有豐富的著述。但這個時間，亞里斯多德的作品已譯成敘利亞文、阿拉伯文及希伯來文，因此，他的作品在回教世界相當流行。西方世界是先從阿拉伯譯本得讀亞里斯多德的書，其後才直接從希臘文譯過來。自十三世紀起，歐洲開始有拉丁文本及希臘文本；這時亞里斯多德的作品比較容易讀得到，他的思想能否流行，就取決於人的喜好，多於是人能否讀得到的問題。

整體地說，亞里斯多德對教父的影響不大。他那種經驗及科學精神，對當時較重宗教思想的世界不算很吸引人。對奧古斯丁 (Augustine) 來說，柏拉圖主義者 (新柏拉圖主義者) 是將亞里斯多德作品的所有精華，都融入他們的思想。奧古斯丁在《懺悔錄》 (Confessions, 應楓譯, 光啟) 說，他讀過《範疇論》，也明白它要說的，只是沒有多大幫助，因為亞里斯多德仍然是個物質主義者。

亞里斯多德對歐洲的影響，在十二世紀開始日見顯著。這時神學家正討論宇宙的問題 (參惟名論, Nominalism)，亞里斯多德的邏輯方法就十分有用了，他們以此來研究神學的問題，諸如三位一體 (Trinity)、道成肉身 (Incarnation) 等。最具影響力的首推亞伯拉德的《是與否》 (Sic et Non)。他在此書搜集教父許多看來矛盾的概念，然後指出，我們若能正確地了解，就知道它們是和諧的。他用的是辯證法，這方法在十三世紀解決疑難及神學總論上，有很大的進步。

亞里斯多德的影響在十三、十四世紀達到最高峯。在主後 1300 年代，他的自然哲學、心理學及形上學都有拉丁文譯本；當時的哲學家 and 神學家，認識到他的作品所蘊含的哲學與科學的智慧，是遠超過他們已知的，但他們亦知道亞里斯多德好些觀念，與基督教信仰是不相容的：他說世界是永恆

的，並且整個宇宙中，所有人只有一個理性的靈魂——起碼這是亞里斯多德偉大的詮釋者亞偉若斯（Averroes<sup>\*</sup>）的解釋。再者，亞里斯多德認為哲學或自然理性，是人能獲得至善和快樂的惟一途徑。當時教廷想禁止人講授或閱讀他的著作，但在各大學中，他的作品仍極受歡迎（參阿奎那，Thomas Aquinas<sup>\*</sup>）。大體上說來，奧古斯丁的思想是當時保守勢力的主要工具，人以他來抗衡亞里斯多德的思想。在另一個極端，有些人對亞里斯多德趨之若鶩，凡是他的作品都講授和吸收，完全不從信仰的角度加以反省及批判，他們稱作亞偉若斯派<sup>\*</sup>。阿奎那採取中間路線，極擁護亞里斯多德的哲學系統，但有必要時則會加以修正。對阿奎那來說，亞里斯多德的哲學是神學的一個基本工具，他一句名言最能說明這看法：「哲學是神學的僕役」。因此他討論的神學問題，差不多每一個都是利用哲學（尤其是亞里斯多德的）來解釋神學的意思，就如神的本性、三位一體、靈魂、恩典、信心等等。

到了十三世紀末葉，差不多每一個大學的學者都是亞里斯多德派的，他們都十分熟悉亞里斯多德思想和方法。不過人對亞里斯多德作品的解釋，就有不同的看法了，因此所謂亞里斯多德主義，從來都不是一種單元的思想，單以阿奎那<sup>\*</sup>、敦司·蘇格徒（Duns Scotus<sup>\*</sup>），和俄坎的威廉（William of Ockham<sup>\*</sup>）這三個著名學者而論，他們就各有不同的解釋，也各自引發了不同的傳統。

文藝復興時期的人文主義者（Humanists<sup>\*</sup>），最先批判經院哲學（Scholasticism<sup>\*</sup>）的亞里斯多德主義，但大體上說，他們的批評，對亞里斯多德的思想沒有多大用處，他們說經驗派學人的文體太糟，自己卻不能對宇宙的現象提供另一套同樣詳細的解釋，因此就有點像今天學術期刊的批評文章那樣；但在發展文體研究及從歷史角度來處理古典經文的技巧上，他們比當

代的亞里斯多德主義者，又向前跨進一大步；這些成就至終還改變了神學研究的方法，加爾文（Calvin<sup>\*</sup>）的神學思想就因此得了不少幫助。十七世紀更正教的神學研究，又再回歸到亞里斯多德的模式（參拉米斯，Ramus<sup>\*</sup>）。

當亞里斯多德的科學被證為謬誤之後，亞里斯多德主義整個解釋宇宙的系統都垮了。有些人認為亞里斯多德的科學既已過時，他整個思想系統都沒有用了。但別些人就仍然從他的作品找到不少啟迪的泉源；發拉（Farrer<sup>\*</sup>）、朗勒根（Lonergan<sup>\*</sup>）、拉納（Rahner<sup>\*</sup>）這三個近代重要的神學家，都直接或間接地受惠於亞里斯多德。今天我們仍有不少人專注於其歷史研究及重新翻譯他的作品，在可見的將來，亞里斯多德的思想仍然是一個活的傳統。

### 參考書目

J. Barnes, *Aristotle* (Oxford, 1982); E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London, 1955); N. Kretzmann et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982); R. P. McKeon, *Aristotelianism in Western Christianity* (Chicago, 1939); W. D. Ross, *Aristotle* (London, 1945).

A.V.

**Arminianism 亞米紐主義** 亞米紐（Jacobus Arminius, 1560 ~ 1609）是荷蘭的神學家，在萊頓（Leiden）、巴塞爾及日內瓦受教育。在日內瓦期間，他受業於伯撒（Beza<sup>\*</sup>）。亞米紐返回荷蘭後，先在阿姆斯特丹作牧會工作，然後於萊頓大學任教授之職（1603）。他公開批評改革宗神學（Reformed Theology<sup>\*</sup>）的一些基本假設，引來一場厲害的爭辯。

亞米紐神學的重心，乃在他那種極端的預定論（Predestination<sup>\*</sup>）。他反對伯撒那種

臆測性的墮落前論 (supralapsarianism, 即神先定人永生或永死, 然後定其墮落的思想), 認為它缺乏以基督為中心的特性, 說基督不是揀選的基礎, 救恩是一早就預定了的, 基督只是在這預定之下成就救贖; 這樣一來, 揀選的諭旨 (decree), 和藉著基督道成肉身所成就之救恩的諭旨, 就被分裂了。

亞米紐不能接納這些思想, 他把伯撒對揀選與恩典 (Grace) 的次序倒轉過來。對改革宗神學來說, 神在歷史上顯出的恩典, 全是基於祂早就預定的揀選; 但對亞米紐來說, 揀選是在恩典之後。神的旨意是要拯救所有願意悔改、相信及堅忍下去的人, 揀選則在乎人怎樣回應神, 又因為神一早就知道人的信心及堅守 (Perseverance), 祂的揀選就是這樣做出來的。亞米紐不否認有真信徒可以完全變成不信, 以致終於失喪的可能, 因此人是沒有終極得救的確據 (Assurance of Salvation) 的。不過, 人若要堅持下去相信基督, 神必賜下夠用的恩典使人能持守到底。人的意志 (Will) 是自由的, 他可以相信神, 或拒絕祂的恩典。救贖恩典是普世的, 不是只給某些特定的人, 這個恩典足夠全備, 卻並非不可能抗拒; 人的意志是自由的, 沒有被定規下來; 在得救的事情上, 他的意志是與神的恩典同工, 不是完全處於被動的位置。簡言之, 亞米紐是說神並沒有揀選任何人, 祂是本於自己的預知, 知道什麼人會揀選祂, 祂就揀選那人。這個思想的根源, 可上溯至伯拉糾主義 (Pelagianism) 【編按: 不採納改革宗神學之預定論, 而把較大程度之責任放在人的自由意志去選擇的, 未必就與伯拉糾思想有任何關聯; 事實上, 近代神學比較著重人自由意志的功能及責任】, 和希臘教父的思想。

亞米紐的思想為後人加以發揚, 成為「抗議信條」(Remonstrant Articles, 1610), 此信條共有五款: 1. 預定論是本乎人對神的反應, 而神對人的反應是一早就預

知的; 2. 基督為所有人和每個人死, 但只有信徒能得救; 3. 人本乎自己不能相信, 必須神的恩典才成【編按: 第三信條說明他們與伯拉糾主義處於對立的地位, 在這信條內, 他們甚至說, 「人自己沒有那使他得救的信念, 也沒有自由意志的能力……他需要藉聖靈在基督裡由神重生, 並在悟性、傾向或意志, 和一切能力上更新」】; 4. 但神的恩典是可拒絕的; 5. 至於重生得救的人會否堅持下去, 就要進一步研究【編按: 按第五條的原文, 含義是傾向聖靈足以保守人抗拒撒但的誘惑, 並引約翰福音十 28 說: 「誰也不能從我手裡把他們奪去」。至於說要「進一步研究」, 其目的是: 「然後我們自己心裡才有絕對把握去教訓人」。「抗議信條」全文, 可參尼科斯編, 《歷代基督教信條》, 湯清譯, 文藝, 1989, 305 ~ 7 頁】。

「抗議信條」引起全國教會的爭辯, 荷蘭終於召開多特會議 (Dort, Synod of) 來解決; 結果亞米紐派大敗, 「抗議信條」受定罪, 他們的牧師被革職, 有些還要流亡海外。對反對亞米紐的人來說, 他們認為亞米紐派是採取半伯拉糾主義來了解恩典, 質疑堅忍, 破壞救恩的確據, 並且因為他們不接納預定論, 便說他們引入一種條件性的福音, 因而危害贖罪論 (Atonement) 及因信稱義 (Justification) 的道理。

反對「抗議信條」者害怕的事, 似乎很快就出現了。依皮斯科皮烏 (Simon Episcopus, 1583 ~ 1643) 是多特會議中抗議者的領袖, 「抗議信條」的主要作者, 又是萊頓大學的教授, 在多特會議後不久再發展他的神學, 重申一種有條件的預定論; 他說只有父神有祂獨有的神性, 子與聖靈不單在生成與啟示上與父不一樣, 連本質也不盡相同 (參三位一體, Trinity)。他強調基督是個榜樣, 與基督有關之教義, 也就被置於倫理學之下了。

亞米紐派相信基督是為萬人死 (參贖罪的範圍, Atonement, Extent of), 因此不

能接納改革宗的替代贖罪論 (penal substitutionary atonement)；按改革宗的看法，基督是為一切相信的人代付罪罰，由此使救贖生效；而按亞米紐派的想法，既然不是人人都得救，因此基督就不可能為所有的人代付罪罰了；基督的死只是容許父神饒恕那些悔改相信的人而已，它使救恩成為可能，卻沒有真正救贖任何人。事實上，救恩不是因為神慈愛和公義的本性，而必需要基督贖罪的死才能成就，神只因為審慎施行的理由，而選擇基督的死作媒介來救贖人而已。屬亞米紐派的格魯希烏 (Grotius)\*，就是第一個用政府論來建立救贖論的人。

亞米紐在荷蘭雖受壓制，但在世界各地卻發展迅速，終於漫及整個更正教會。它的發展得到約翰衛斯理 (J. Wesley)\* 不少幫助。衛斯理派的亞米紐主義承認，人因犯罪而招來的影響是全面的，使人更需要神的恩典；但是他們仍然保留著神人合作說 (synergism；參意志\*)。在救贖的事情上，基督的工作是與所有人有關的，為要救贖人脫離亞當第一個罪帶來的罪愆，並賜下足夠的恩典，使人悔改和相信；人若要悔改，可以支取這種恩典來使用。因此他們看恩典的態度，就與改革宗不一樣，其重心是放在人怎樣取用恩典。再者，他們認為一個誠信者日後仍然可以從恩典中墮落，人對現今的得救可以有確據，但對終極的得救卻沒有。衛斯理派一個具領導地位的神學家華生 (Richard Watson, 1781 ~ 1833) 在他的《神學要義》(Theological Institutes, 1823) 的目錄中，甚至連「揀選」一項也沒有，他只看之為施行救贖時一種臨時的行動。

在近代，亞米紐派與浸信會 (Baptists)\* 和時代論者 (Dispensationalists)\* 合在一起，成為美國基要派 (Fundamentalism)\* 運動的一大力量。但嚴格說來，我們不應把它們混為一談，這樣才可以明白亞米紐本身獨特的思想：揀選是本乎神的預知，不是預定；部分敗壞；可拒絕的恩典；自願的信

心；人與神恩可合作的半伯拉利思想，以及真信徒能從恩典墮落，以致減弱人的得救確據等等。【編按：本文作者似乎從一種頗不友善的態度來介紹亞米紐主義，編者除了在重要地方加上按語外，亦在翻譯中儘量減弱作者較具價值批判而又尖銳的詞句。】

### 參考書目

- J. Arminius, *Works*, 3 vols. (London, 1825, 1828, 1875).  
 C. Bangs, *Arminius* (Grand Rapids, MI, 1985);  
 A. H. W. Harrison, *Arminianism* (London, 1937); P. K. Jewett, *Election and Predestination* (Grand Rapids, MI, 1985); J. Owen, *Works* (repr. London, 1967), vol. 10; C. H. Pinnock (ed.), *Grace Unlimited* (Minneapolis, MN, 1975); P. Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York, 1919 edn.); C. W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (London, 1969).

R.W.A.L.

### Art 藝術 參美學 (Aesthetics)。

**Ascension and Heavenly Session of Christ 升天及天上的基督** 毫無疑問，基督升天及在天上地位的教義，在新約聖經是很重要的部分 (路二十四 51；徒一 9 ~ 11；弗四 8)，但在奧古斯丁 (Augustine)\* 之前，教會卻不大注意，部分原因可能是教會認為它們均屬基督論 (Christology)\* 的範圍，在古羅馬信經及尼西亞信經 (Nicene Creed)\* 都可以看出來。

我們若把基督升天獨立處理，它幾方面的重要性立刻就顯露出來。第一，它代表耶穌在地上的工作已經完結；祂的受死及復活，必須以祂升到天上，把贖罪 (Atonement)\* 之工呈獻父神，才算完全有效 (來四 14 ~ 15)。升天的意思乃是：耶

蘇的人性被提到父神那裡，得享榮耀，這就成了我們永遠得救的初熟果子，及終極的保證。

再者，升天的重要在於它告訴我們，基督的身體已不再存於時空的範疇內，現今它是與神的兒子存於永恆。當我們以「基督的身體」來形容教會（Church）\*及聖餐（Eucharist）\*，正是指出那位原不存於時空的基督，是藉著教會和聖餐而臨格於人間。奧古斯丁和改教家都認為，這種臨格是屬靈的多於屬物的。特別是對改教家來說，中世紀的變質說（transubstantiation）\*，及以教會為基督可見的身體和新婦，都是有問題的。

最後，升天教義亦指出在復活的時候，人得榮耀的情況。有一個時間，教會為了強調此點，甚至否認基督從復活到升天之間，有四十天在地上；但這四十天是重要的，因為在這段時間，耶穌有很重要的話要教導門徒。有些學者甚至說，福音書中耶穌登山變像的記載，是從祂升天而演變過來的。我們要指出，二者雖有某些相同的地方，但仍有本質上的不同；登山變像較像耶穌從天而降（像摩西和以利亞），多於似由地升天。

在改教之前，耶穌的升天和祂在天上的情況，是合起來處理的；改教後（特別是加爾文神學，Calvinism\*），就分開來討論了。這種處理方法很重要，因為它強調基督進入天上，開始祂的君王職分（參基督的職分，Offices of Christ\*），古代信經均重視這種教導。基督現在執掌王權這事實可提醒我們，祂為我們作的工至今未歇；祂的得勝保證，祂為我們作的居中和解（Mediation）\*之工，仍然是有效的，尤其對我們了解聖靈（Holy Spirit）\*的工作，有極重要的提示。我們若不重視祂現今在天上的事奉，聖靈的工作就會脫離基督的事奉了；這樣一來，我們若不是對有形的教會懷著過高的理想，就是把聖靈的工作完全獨立於基督之外（像某種靈恩運動），或只看聖靈時代為教會生活

的開始。

由此看來，我們對基督在歷史的救贖就不夠重視，而把重心全放在神在現今世界顯出的能力。結果有些信徒便以為他不必加入教會，自己也可以獨立支取神的能力作基督徒，基督的救贖及祂在天上作中保等教義，就變得有點多餘了。基督在天上的工作提醒我們，祂的工作是既有效又完全的，因為現今坐在天上寶座的，正是昔日在加略山十架上被殺的羔羊（啟二十二 1、3）。

### 參考書目

J. G. Davies, *He Ascended into Heaven* (London, 1958); W. J. Marreeve, *The Ascension of Christ in the Works of St Augustine* (Ottawa, 1967); W. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord* (London, 1892); H. B. Swete, *The Ascended Christ* (London, 1922); P. Toon, *The Ascension of Our Lord* (New York, 1984).

G.L.B.

### Asceticism and Monasticism 苦修主義與修道主義

「苦修主義」一詞，來自希臘文 *askēsis*（操練），是指一套屬靈操練的系統，其主要目的，是要除去撒但藉世界及肉身加諸我們的枷鎖。它有許多不同的形式，但都有一個共同的修練原則，就是貧窮、貞潔及順服。貧窮是放棄世上的福樂，貞潔是拒絕肉身的快樂，而順服則是服從屬靈導師或生活法則的領導，使靈魂能日漸提升，進入與神同在的境地。

苦修主義在耶穌時代是頗流行的，耶穌在曠野受試探（太四 1～11），成了日後基督徒苦修的榜樣，他們為此選擇沙漠為苦修的理想地點；到了主後 250 年，有些隱士（hermits，來自拉丁文之 *eremita*，指居於沙漠的人）住在埃及中部的山洞之中，苦修主義亦由此而傳遍整個地中海世界，其中



最重要的領導人物，包括該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）<sup>\*</sup>及耶柔米（Jerome）<sup>\*</sup>。

儘管當時信徒及部分教士抗拒苦修主義，它仍慢慢成了聖潔的標準記號。教宗大貴格利（Gregory the Great）<sup>\*</sup>規定，所有教士及羅馬教會都要實行苦修，到拉特蘭第一次會議（First Lateran Council, 1123）達到高峯；羅馬教士必須守獨身，亦是這個會議定規下來的。改教家拒絕這個議決，但至今它仍然是羅馬教士的一個特色。

早期苦修主義多是個人進行，該撒利亞的巴西流是其中一個主張修道院（coenobitic，來自拉丁文之 *coenobium*，共同生活）式的苦修，是為今日通稱之修道主義（monasticism）。英文僧侶或修士（monk）一詞，來自希臘文的 *monachos*，意思是「孤寂」，但現今泛指共同生活的教士。東方修道主義仍然是十分個人的，他們強調的是默想的操練；但西方及拉丁教會的修士較重社會及宣教的工作，這種傾向連本受東方教會影響的賽爾特教會（Celtic Christianity，指以前的英倫三島、中歐、西歐等地），也因而改變過來。

巴西流為修道主義寫下一套守則，後為本篤〔Benedict of Nursia，舊譯作「本泥狄克」；參本篤及本篤傳統（Benedictine Tradition）<sup>\*)</sup>修訂；他與同代的迦修多儒（Cassiodorus，約 487 ~ 583）為中世紀修道主義奠下根基。直到十二世紀，差不多所有西方修道士都屬於本篤會；可惜經過幾百年來的演變和發展，這時候的修道院，已經離開昔日那種守貧、貞潔及順服的理想很遠。此時修道院曾發起多次的改革，亦引起一些新的修道院成立，大多數是在意大利或法國的地方，計有熙篤會（Cistercians）、道明會（Dominicans）<sup>\*</sup>、普利孟特瑞會（Premonstratensians）【編按：為諾爾伯特（Norbert）在 1120 年建立，尚嚴格紀律，守奧古斯丁之法則】，及方濟會（Franciscan Order）<sup>\*</sup>等。

中世紀的十字軍對修道生活也有一定的影響，它們促成一些重默想的修道院，像聖衣會（Carmelites，十二世紀創於巴勒斯坦的迦密山），及軍事化的修道院，像聖殿武士團（Knights Templars）【編按：原為十字軍組織的軍事宗教團體，為保護聖殿、朝聖徒及攻擊回教徒而成立，現為互助會一組織】，及聖約翰武士團（Knights of St John，又稱慈善武士團，十字軍為保護病傷人士而設，今專責醫院及慈善工作）。到了中世紀中葉，教會重新出現純個人形式的修道士，他們不願進入修道院，只是個人嚴守修道的法則，成為當時四處旅遊的行僧，有些亦守奧古斯丁（Augustine）<sup>\*</sup>之法則；此外，平信徒的修道會亦開始蓬勃起來，特別在荷蘭；很多學者均相信，他們對早期改教家的影響很大。

中世紀修道院中，婦女的修道會亦相當重要。箇中原因當然頗複雜，但以中世紀社會來說，婦女在社會的地位本不高，修道院內卻有一定程度的自由給她們操練恩賜，適用權力。當時有些修道地方，男女居所是並列的，結果招來不少閒言閒語，後來就給取消了。

自黑死病災難（1346 ~ 9）之後，西歐人口大減，不足以支持數目龐大的修道院，修道運動就開始衰微。到了改教運動的時候，歐洲許多修道院都是空的，教產給占用，也就沒多少人反對了。當時很多改教運動領袖原本都是修道士，後來離開修道院而參與改教的工作，馬丁路德（Luther）<sup>\*</sup>就是最出名的一個。他們認為傳統的修道生活是不足夠的，他們的目的，正是透過改革來復甦靈性，只不過使用的方法，不再是昔日那種苦修了。

在復原教（Protestantism）<sup>\*</sup>中，修道主義一直不受重視。1850 年後，歐洲教會開始出現一些紀律嚴明的團體，但成就與影響都不是十分明顯。羅馬天主教及東正教修道主義仍然繼續進行其工作，但現代生活帶來的

壓力，就連最具傳統及出名的修道院，也受到很大的衝擊。今天大多數修道院都感到招募困難，在可見的將來，昔日男女修士給社會帶來的影響，必繼續減少。

歷來苦修士的作品都是教會中最具成果的，包括靈修上及神學上的著作均是如此；有些時候，修道士的靈修（Spiritual）故事幾乎與一般的神學作品有同地位，尤以中世紀為然。今天東正教的僧侶，仍被看為神學的精英分子，而苦修經驗仍然是最高形式的神學，與西方純從學術來釐定神學的作風不一樣。

修道士作品中有不同的神學原則，我們要仔細區分；我們可以按不同的修習原則，來分為個人及羣體兩種靈性生活。個人的靈修生活要求一種嚴格的自制操練，特別是針對肉體方面的法則，他們認為人與神相交的主要攔阻，就是人的邪情私慾。這種神學傳統非常重視神修（Mystical）的經驗，其至終目的，是要獲得有福的異象（參神的異象，Vision of God）。修士最重要的工作就是禱告，有時是長時間的，另加上默想的工夫。西方教會的修士常要參加長時間的共同崇拜，頻頻參加聖禮；但東方教會的修士則覺得這些不過是外在的禮儀，人若恆久默想，他就不用倚靠外在的禮儀，內心可以直接親近並敬拜神；故東方教士較重個人的靈修工夫。

西方教士在個人靈修外，還重視羣體靈修。他們看修道院為開向天國的窗戶，在修道院內，被救贖的子民要一起生活和敬拜，因而能預嚐主再來的滋味。雖然東方修道院也有共同靈修的生活，但比較起來，它就不像西方修道院那樣受重視；結果是怎樣呢？西方修道士因為自成一團一國，他們的神學與這現實世界就分隔開來；東方修道院並不看自己與世界是分立的，他們的神學也就少作這種分割了。

修道院的靈修生活很重視屬靈的爭戰，他們認為邪靈是真實存在的，無時不危害他

們及整個世界。此外，他們以寓意解經法來讀聖經，尤重雅歌、摩西生平，及創世記列祖的故事；因為按修道的傳統來說，人的靈魂就是基督的新婦，他們是從這角度來解釋舊約的愛情詩章。為什麼列祖時代那麼重要呢？有部分是因為列祖都是在沙漠地帶度過他們的一生，這與修道主義源於沙漠是互相呼應的；再者，他們認為摩西律法是屬靈的，也符合信徒的屬靈經驗。

上述只是修道主義的大概，在這之外，自然有許多不同的經驗和解釋，可惜修道士不大喜歡研究修道主義的不同形式和觀點，只關心神學的其他方面，甚至是別科目的問題。

【編按：修道主義在近世紀受到三方面的批判而衰落：改教家認為修道主義已離開福音的真諦，修道院歷年累積的巨大財富，不單與耶穌簡單的生活不相配，也成了野心勃勃的政治家，及沒有召命之人染指的對象，造成修道院變得世俗化的大因由；啟蒙運動亦批評整個修道主義違反人性及自然；最後一個反對修道主義的，自然就是二十世紀的世俗主義了，它使修道主義看起來不合現代人的需要。

修道院光榮的日子可能是一去不返了，但修道士的經驗及思想，卻絕未過時。西方教會經過幾百年的變易，靈性生活似乎枯竭於種種近代興起的思想形態和生活方式，人再一次感到源於修道院的神祕主義（Mysticism）可能會滿足人要與神契合的欲望，坊間不單充滿種種供應平信徒所需的靈修文學，世界著名的學府亦紛紛開設與神祕主義有關的課程，學者以誠懇又正面的態度，來研究昔日修士與神契合的經驗和作品；每年以此範圍來作博士論文的，亦有增無已。修道院的外牆可能逐漸瓦解，但它的精神正喚醒人潛伏已久的渴望：人神相交的理論與實踐。】

另參：靈修生活（Spirituality）。

## 參考書目

D. Chitty, *The Desert a City* (London, 1966);  
C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism* (London, 1984).

G.L.B.

**Asian Christian Theology 亞洲基督教神學** 亞洲基督教神學共同關心的事，是要把基督教信仰連結於亞洲不同的情況。在反省神學的本質與內容之際，亞洲神學家相信每一種神學產物，均是受文化制約的。結果是，從一方面說，他們重新評估由西方發展，然後再輸入亞洲的神學模式；從另一方面說，他們亦本於自己不斷改變的社會及政治情勢，來尋覓一種可以對亞洲人說話的處境神學。亞洲神學已經起步了，在不同的情況下，也有不同的果子結出來。本文之目的，乃嘗試指出亞洲神學中一些可見的趨勢；當然，要處理如此複雜的一個現象，某個程度的簡化是不容易避免的。

大約在 70 年代，亞洲神學的重心已經從「本色化」(indigenization)，轉移到「處境化」(Contextualization)。前者較重過去，處理的內容比較靜態，目的是強調福音與傳統文化(Culture)的關係；後者較重現在與將來，處理的內容是現實的、動態的，關心福音與社會改變的關係。整體地說，多數福音派信徒對這等改變的反應都是較慢的，因此仍然停留在「本色化」的階段。

神學的任務是要在特定的時空下，整理出人對永恆真理的了解【編按：以亞洲神學來說，還包括人了解這真理之後的回應：言論上的及行動上的】。聖經既是神學的基礎與來源，它就成了任何基督教神學的內容。基督教的福音，是神對人類問題的答案，本色化的神學就有責任先去了解，什麼是我們面對的真實問題，以致能本於亞洲文化的特點，作系統化的回答。這樣的神學要解決的，包

括福音與文化的問題，以及怎樣在不同的處境內傳講福音，就如在印度教(Hinduism)、佛教(Buddhism)、回教(Islam)，及集權主義的處境內。在神學上，這是說特殊的處境能幫助我們決定要特別注意哪方面的信仰。近年間，神學家在討論傳福音(Evangelism)與社會關懷的問題上[參宣教學(Missiology)及社會的神學(Society, Theology of)]，福音派神學家已開始嚴肅面對亞洲實際的情況(參洛桑信約, Lausanne Covenant)，包括共產主義(參馬克斯主義與基督教, Marxism and Christianity)、貧窮(Poverty)、人口過剩、飢餓、受苦(Suffering)、戰爭(War)、賄賂與世俗主義(參凡俗化運動, Secularization)等。但直到現在，從政治(Politics)、社會倫理(Social Ethics)及發展的角度來討論神學，具深度及洞見的福音派神學，還是如鳳毛麟角。

盧鳳麟(Bong Rin Ro)指出亞洲神學有四個模式：混合主義(Syncretism)、俯就主義(accommodation)、處境性的神學，及以聖經為主的神學。他的分析正反映出福音派對當代亞洲神學一般的憂慮：混合主義和俯就式的神學，以至福音給稀釋，甚至連聖經真理的立場也可以妥協。按他的看法，處境神學整個爭論的要點乃是：「在處境化過程中，到底聖經及教會具歷史性的教義，能否在不妥協下被保存下來」。福音派神學的優點，是強調基督教福音的獨特性(參基督的獨特性, Uniqueness of Christ)、聖經真理的啟示(Revelation)，以及救恩(Salvation)的必須，但其弱點正是自加的限制，以致不能欣賞到亞洲豐富的宗教及文化傳統，及不能正視社會和政治邪惡對人類構成的嚴重傷害。

在普世教會圈子內，神學反省就與福音派背道而馳。普世神學家對傳統神學那種純屬觀念的、抽象的及認信性質的神學沒好

感，他們認為神學不僅是把信仰宣之以口或文字〔參信條 (Confessions of Faith)\*；信經 (Creeds)\*〕，它的目標應是就基督教信仰，來反省當代的情況，因此一個活的、認信的神學，應是以生命的整體來作素材。

從方法及內容來說，這種亞洲神學的方法，就是以處境決定神學的去向。對亞洲神學家而言，亞洲特殊的情況，就成了神學的指標，包括她的多元與分歧、昔日殖民地時代的經驗、近代國家的建設、現代化和傳統宗教的復興等等。亞洲神學乃要對社會的不公義、貧窮、人權 (Rights, Human)\* 受踐踏、貧窮人受壓迫和剝削等問題作出回應。

在亞洲神學的議程上，受苦問題是很受重視的。日本的北森和雄 (Kazoh Kitamori, 1916 年生) 指出苦難在福音是處於中心位置的，而人間的苦難也是實在的；因此神與人是在苦難中聯合為一，人亦因此能明白神的愛。宋泉盛 (1929 年生) 把這主題進一步推展，指出神把自己完全委身於人間的痛苦。他的十字架神學 (Cross, Theology of the)\* 說明被釘於十架的神 (參莫特曼, Moltmann\*) 不是為人受苦、受死 (參贖罪, Atonement\*)，而是與人一起受苦、受死，因此代受 (vicariousness) 的觀念就為認同 (identification) 所代替。

另一重要的主題是人性與自由 (參基督徒的自由, Freedom, Christian\*)。南韓神學家發展出來的民眾神學 (Minjung Theology)\* 是利用政治上「民眾」的觀念，來指示一班被統治、被轄制的人民 (與馬克斯從社會經濟角度分析下的無產階級有一點不同)；這些神學家從彌賽亞國度 (參基督的國度, Kingdom of Christ\*)，和基督復活 (Resurrection of Christ)\* 的教義來解釋歷史 (History)\*，使他們的遠象能有意義。民眾透過苦難和與欺壓者掙扎，以掌握自己的命運，歷史就是他們掙扎的歷程；我們大概可以說這是韓國式的解放神學 (Liberation Theology)\*。

那麼亞洲人及他們特出的文化傳統，又怎麼處理呢？我們能否說神也在他們中間工作呢？宋泉盛認為，亞洲神學的前線，一定要從以色列和西方基督教的歷史，轉移到亞洲的歷史來，這樣我們才能洞悉神怎樣在列邦中工作，才能在猶太和基督教傳統之外，找到自己在歷史的地位。對某些人來說，這條線的發展可能頗具挑戰，但對另一些人來說，它是不無困難的。

前衛神學家對亞洲神學的貢獻，是不容忽視的。他們的長處是對現況提出適切的見解，開放認識新觀念，以及勇於向黑暗的前路摸索；但他們若忽略了聖經的基礎，只注意其他問題，其結果是不堪想像的。

另參：俯就論 (Accommodation)；解放神學 (Liberation Theology)；民眾神學 (Minjung Theology)；復和論 (Reconciliation, the Doctrine of)；受苦 (Suffering)。

### 參考書目

- J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology* (Philadelphia, 1980), 特別參閱 Shoki Coe, Saphir Athyal and Emertio P. Nacpil 之論文；J. C. England (ed.), *Living Theology in Asia* (London, 1981)；Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God* (London, 1958)；Bong Rin Ro, 'Contextualization: Asian Theology', in Bong Rin Ro and Ruth Eshe-naur (eds.), *The Bible and Theology in Asian Contexts* (Taichung, Taiwan, 1984), pp. 68 ~ 75；宋泉盛著，《第三眼神學》，莊雅棠譯，人光，1989 (Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology. Theology in Formation in Asian Settings*, Maryknoll, NY, 1979)；idem, 'New Frontiers of Theology in Asia', in D. T. Niles and T. K. Thomas (eds.), *Varieties of Witness* (Singapore, 1980)；Kim Yong-Bok (ed.), *Minjung Theology* (Singapore, 1981)。

周永健

**Assurance of Salvation 得救確據** 從歷史的角度看，人能否在今生有永遠得救的把握這問題，在改教（Reformation）時期成了重要的課題。雖然較早期的教會思想家，像奧古斯丁（Augustine）及敦司·蘇格徒（Duns Scotus）均認為有此可能，但教會後期的發展，愈來愈偏向善功、補贖禮（Penance），和教廷赦罪權力的關係，於是這個教義就漸漸被人忽略，結果天特會議（Trent, Council of）說，凡離開特別啟示而傳講人可以在今生確知得救的人，都應當受詛咒。改教家拒絕這個思想，認為最高權柄是聖經（Scripture），不是教廷，結果教廷及教權對信徒的控制就減弱了，不再是神、人間必須的中保。對路德（Luther）、慈運理（Zwingli）、布塞珥（Bucer）和加爾文（Calvin）來說，信心（Faith）最重要的一環就是確據。加爾文認為得救的信仰，就是得救的確據（《基督教要義》，中冊，65～7頁），因為他把確據的根基立於基督上（如：同上，388～9頁）。後期的加爾文主義（Calvinism）逐漸把確據建立在成聖（Sanctification）上，得救確據要視乎人敬虔的程度，結果得救確據就不再是得救信仰的必須因素，這是韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）把得救信仰和得救確據分為不連續的兩章來處理的原因。後人為要解釋這種分立，就從贖罪的範圍（Atonement, Extent of）和盟約（Covenant）神學來找理由，並且努力明白到底加爾文是不是認為成聖是確據的基礎；有些人否認（如：Niesel, Kendall），另些人則認為有可能（如：巴特（Barth）、柏寇偉（Berkouwer）），不過他沒有特別強調而已。啟蒙運動（Enlightenment）之後，人把時間（Time）絕對化，加上康德（Kant）後期的二元論（Dualism），整個問題就變得複雜混亂起來。但到了二十世紀具創意的的神學家手裡，得救確據的神學意義，又再度豐富起來，尤其在巴特和莫特

曼（Moltmann）的作品最為明顯。

舊約雖然十分重視耶和華的作為，卻從沒仔細分析信心和確據到底是什麼。但舊約是有信心典範的，最高者莫如亞伯拉罕對耶和華的信心，以及亞伯拉罕之約的應許（創十五6），保羅認為這是全備確據的例子（羅四13～25）。詩篇雖然滿是人的掙扎，但它同樣豐富地顯出詩人的信心（如：詩二十二，四十～四十四，四十六，一〇二，一三〇），但有時疑惑的黑雲仍然覆蓋在人的頭上（詩三十八，八十八，一〇九）。到了新約，基督的死亡與復活已經成就了救贖，五旬節亦標劃出末日已然降臨在這一代，因此新約強調得救確據，把基督教信仰描繪成信徒喜樂地信靠耶穌基督。新約中以希伯來書十一1對信心的定義最為傳神，信就是「所望之事的實底」。按該章的文意來說，信心就是人對神應許的一種順服的回應，並且期盼這應許在將來實現。彼得前書告訴我們，就是在苦難試煉中，神仍然保守信徒在天上的產業（彼前一3～5）。保羅把信徒得救的確據立基於神的旨意、基督救贖的工作，和聖靈的職事上，是沒有什麼能奪去的（羅八12～39）；而約翰壹書更不斷強調「我們知道」。

從神學的角度來說，信徒得救的確據是建立在神的屬性，和耶穌基督啟示的終極性上面。基督既從永遠就與父神是「合質」（Consubstantiation）的，意思是父與子同為神，那麼聖子對我們的啟示，就真真正正是父神永遠的旨意了。耶穌基督的道成肉身，「就是我們作為神兒子的保證」（加爾文，《基督教要義》，II.xii.3），因為祂已把我們的人性聯合於神了。祂的死亡叫我們的罪得赦免，祂的復活就把我們提升到祂面前，使我們與基督聯合後，就能分享祂與神共有的生命（約六56～57，十七21、23；彼後一4）。再者，神永恆的旨意是不可動搖的；祂保證要保守我們（約六37～40，十28～29，十七12）。立約中最重要的應

許乃是：「我要作你們的神，你們要作我的子民」（利二十六 11 ~ 12；耶三十二 38；結三十七 27；啟二十一 3），這就是神肯定我們在基督內得救。

這也表示福音的本質是羣體的，因為得救確據只在教會的環境賜下來，我們在聖靈裡受洗歸入基督的身體，使我們能透過聖餐（Eucharist<sup>\*</sup>），而在基督裡面成長。成聖是確據的基礎嗎？當然是的，聖靈在我們身上的工作，正是見證基督的救贖工作，和聖父的揀選工作。但人若往內看，就難免失望或自義。確據與成聖都是神的工作，而二者的根基，都是建立在基督已成就的救贖工作上。文藝復興之後的個人主義思想不斷受到質疑，我們大概要把確據的意義放在羣體的範圍內來思想，問題才會得到澄清。

### 參考書目

Karl Barth, *CD*, II.2, pp. 334 ~ 40; G. C. Berkouwer, *Divine Election* (Grand Rapids, MI, 1960); 加爾文著，《基督教要義》，中冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，<sup>5</sup>1995（Calvin, *Institutes*, II.xii ~ xvii; III.ii.1 ~ 43; III. xxiv.5); R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (London, 1979); Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (London, 1967).

R.W.A.L.

### Astrology 占星學 參玄祕學 (Occult)。

**Athanasian Creed 亞他那修信經** 亞他那修信經是四大古信經之一〔另外三個為使徒信經 (Apostles' Creed<sup>\*</sup>)、尼西亞信經 (Nicene Creed<sup>\*</sup>)，和迦克墩信經 (參迦克墩會議, Chalcedon, Council of<sup>\*</sup>)〕，也是西方教會最廣泛採用的古信經之一。按形式上說，它與使徒信經及尼西亞信經都不大相

同，因為它在起首及第一與第二部之間，均加入「咒詛宣言」：「凡人欲得救，首先當持守大公教會信仰；凡守之不全不正者，必永遠沈淪」。再者，它的內容分為起、迄及正文三部分，組織嚴謹而教義清楚、準確，是教會頭四次大公會議的摘要。它不為東方教會採用，但此信經仍有希臘版本〔刪去「和子」(Filioque<sup>\*</sup>)一語〕，而十七世紀蘇聯原地區的教會的崇拜禮儀，亦包括在內。

在基督教中，聖公會的《公禱書》〔*Book of Common Prayer*; 見安立甘主義 (Anglicanism)<sup>\*</sup>〕和信義宗 (Lutheran<sup>\*</sup>) 均承認它為正統信仰的信經，而且地位崇高。中世紀的拉丁教會每早靈修都採用它，改教家推崇它，馬丁路德 (Luther<sup>\*</sup>) 認為它是使徒以來最重要的作品。接納它的近代信條，包括奧斯堡信條、《協同書》、紇里微提第二信條、比利時信條，及波希米亞信條；但韋斯敏斯德信條卻沒有提及。

在十七世紀之前，教會接納它為亞他那修所寫。但窩斯 (G. J. Voss, 1577 ~ 1649, 德詩人兼語言學家) 在 1642 年發表研究報告，指出它不可能是亞他那修之作，因為信經內容反映出的教義爭辯，大多數是在亞他那修死後多年才發生；再者，早期教會沒有文獻指出亞他那修曾作此信經；而此信經是用拉丁文寫的，亞他那修是以希臘文寫作；最後，此信經在十一世紀前只在西方流傳，東方教會全不知道有它的存在，而亞他那修是東方的教父，他們不可能不認識亞他那修的作品。近代學者認為窩斯的研究是正確的。

現代學者大多數認為，此信經是源自高盧 (Gaul) 南部。近代發現的古文獻《聖萬桑摘要》(Excerpta of St Vincent of Lérins; 萬桑為五世紀法國南部之修士)，有一段與現今之亞他那修信經極為相似，但它最早是見於該撒留 (Caesarius of Arles, 約 470 ~ 542, 為法國布根地教士；亞爾勒主教) 的一篇講章中。這些發現卻不能解決

亞他那修信經的著作日期所引起的問題。按信經內文所用的詞句來看，早期學者認為，此信經必是作於亞波里拿留主義（Apollinarianism）\* 爭辯之後，又是在涅斯多留（Nestorius）\* 主義和歐迪奇主義（Eutychianism，指成了肉身的基督只有一性）爭辯之前，故大約是在 381 ~ 428 年之間。但近代名學者凱利（J. N. D. Kelly）卻認為信經反映出基督論的爭辯，不是針對亞波里拿留主義，而是涅斯多留主義，故作成日期應在 428 年之後。

從結構及內容上說，這信經是由四十句拉丁句子組成，每一句均有嚴謹的教義闡釋和信仰立場。四十句句可分作兩部分，第一部分是關於三位一體的教義；第二部分是道成肉身的教義。在第一部分，信經不單指出與正統教義不合之錯誤思想，更本於奧古斯丁的神學和尼西亞君士坦丁堡信經，來解釋父、子、靈的關係，即聖子隸屬於父，而聖靈則隸屬於聖父和聖子，清楚地指出三位一體之神，在本體上是絕對合一的，是同為永恆並同等的；但每一位都有其特殊的個性，是不能交換又不相分離的。

第二部分是正統教義論到基督的道成肉身，特別是基督之神人二性的問題。它承認這個教義有某種似非而是的吊詭性（paradox）存在，卻宣稱凡欲得救之人皆須如此接受。三十八句到四十句是重複使徒信經論基督自受難到將來降臨，審判活人、死人的句子；藉著申明基督有理性的靈，以對抗亞波里拿留派的異端；在解釋基督神人二性的關係時，它是排除涅斯多留派和歐迪奇派以基督為一性的錯誤。

不少學者均推許本信經言詞簡潔優美，教義準確清晰；它與聖經論復和（Reconciliation）\* 及神三一本性的經文，都是吻合的，裡面不少詞句還是直接引自聖經本身，故歷代以來，西方教會均以它為學道的綱領。

## 參考書目

A. E. Burn, *The Athanasian Creed* (Oxford, 1912); *idem*, *The Athanasian Creed and Early Commentaries* (Cambridge, 1896); *idem*, 'The Authorship of the Quicumque Vult' in *JTS*, xxvii (1925 ~ 6), pp. 19 ~ 28; J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (London, 1964).

楊牧谷

**Athanasius 亞他那修（約 297 ~ 373）** 名聲如亞他那修之卓越的教父，實在沒有幾個。在他很年輕的時候，埃及和其他的教會就受到厲害的逼迫，他是在亞歷山太的教義學院（參亞歷山太學派，Alexandrian School）\* 接受正規教育；他的能力及敬虔，令當時的亞歷山大主教（Bishop Alexander）對他另眼相看。在他還作執事的時候，就陪同亞歷山大主教去參加尼西亞（Nicaea）\* 會議；亞歷山大去世後，他便正式成為主教，一共作了四十六年，期間被放逐五次（共十七年）；深為教友喜愛，亞流主義（Arianism）\* 的人卻恨之入骨。他的作品顯出深博的學養和豐富的品性——對道成肉身的教義認識極深，面對亞流派時絕不妥協，辯論亦思路分明，說服力強；他的《節期書信》（*Festal Letters*）顯出一種真摯的教牧心腸，在《聖安東尼傳》（*Life of Antony*，陳創光譯，恩奇，1990）一書亦表露他對修道主義（見苦修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism）\* 的嚮往。

亞他那修信仰和神學的中心，就是道成肉身（Incarnation）\*，而以耶穌基督的死亡和復活（參基督的復活，Resurrection of Christ）\* 達到最高峯。因此道成肉身與贖罪（Atonement）\* 是不容分割的。救恩論（參救恩，Salvation）\* 是亞他那修關心的中心，與此相屬的就是活的敬拜，和對三位一體神（Trinity）\* 的認信。他的《論道成肉身》

(*On the Incarnation*) 是神學界經典之作 (有說是作於 318 年, 別些人則認為遠晚於此)。他在此書把整個創造論 (Creation)\* 和人的位置, 放在道成肉身的架構內討論。人已喪失神的生命, 進入不斷的朽壞之中, 失去了神的形像 (Image of God)\*, 也不再能認識神。只有原先創造人的神能重建他的形像, 祂用的方法就是成為人, 取了人的肉身, 好能向人啟示神, 並且釘於十字架上; 十字架原為羞辱的記號, 現在卻成了得勝的冠冕, 這得勝已藉著復活宣告出來。

在《反亞流》(*Against the Arians*) 及其他類似的作品, 基督教神學及認識論 (Epistemology)\* 向前邁進一大步。按亞他那修的看法, 這是個關係教會生死的問題, 他對亞流主義是絕不妥協的。他承認基督教信仰的要素, 必須經過嚴格的檢討, 他覺得自己早期的神學立場也需要再予釐定, 特別是與亞流爭辯後, 許多昔日模糊的思想都得以矯正。他說: 「神在本體上是與世界不一樣的」, 我們若要思想神, 就必須按祂已做的和已啟示的來思想, 神不能被置於受造之物的類目下, 或受人有限的了解來限制; 他說, 真正的神學必須以神為中心, 受祂在創造\*、救贖 (Redemption)\* 和啟示 (Revelation)\* 所成就的來導引, 人的思想一定要反映出神之行動和本體的內在關聯。

《論道成肉身》有一種很強的宇宙論味道, 其重點乃在道與世界的關係。道本來就是神, 而整個創造都是靠神的恩典才能存在, 但人認識道的結果, 只是認識這個世界, 不是三一神內在的本體; 這是傳統神學的立場。亞流爭辯使亞他那修重新思想父與道或子的關係, 以及父、子和世界的關係。神從亙古到永遠就是以父、子, 和聖靈來存在, 有沒有這個受造世界, 祂都不會改變。三位一體的神在本質 (*homoousios*) 及行動上均為一, 任何企圖把神的本質及行動分割的二元論 (Dualism)\*; 像亞流派的主張), 都是完全錯誤的。

在《反亞流》一書中, 亞他那修進一步發展這個受造界和諧的理性架構, 這種理性架構既不能與神自有的理性相混, 又不能離開神來研究明白, 因為作為一種受造的理性架構, 它的終極意義, 必須建立於道來了解。但神不能從受造界歸納出來, 只能從聖經 (Scripture)\* 來了解。亞他那修對聖經及釋經學 (Hermeneutics)\* 的掌握是非常深厚的。

亞他那修對神人 (God-man) 的了解, 在早期與晚期的作品是不一樣的。他把整個救恩\* 論重新思考和整理。相同的是, 他認為為了人的得救, 道成肉身是必須的, 而道成肉身與贖罪的關係, 就比前更加深了。他認為復和 (Reconciliation)\* 首先是發生在基督自己身內, 道成肉身是神取了人的形像, 故神人的復和, 是以道成肉身為基礎, 祂亦成了人的得救、對神的認識, 以及接受聖靈的關鍵。在基督內, 神與人均需按不同的本性來了解, 二者既非相離, 亦不能相混 (參迦克墩會議, Chalcedon, Council of\*), 其中心點乃在成為肉身的道 (Word-man) 永遠是道。神和人本體上的不同, 至終要在道成肉身中察覺出來。在近代研究亞他那修的學者中, 有一個問題是常常討論的, 就是他到底是不是一個早期的亞波里拿留主義者 (Apollinarian)\*, 好些學者認為他是, 但更具說服力的證據卻顯出他不是。

在《反亞流》一書上, 亞他那修對三位一體的解釋是深刻的, 他說人對神的知識全在於神兒子成為肉身。我們能認識神為父和創造者, 只有在子裡面, 並藉著子; 我們認識聖子, 又是本乎祂的本性。人對神的認識會被人的受造性限制, 卻不因此使他的認識不真實, 因為神俯就 (Accommodated)\* 人的認識能力來向人啟示。我們用來描述神的詞句, 必須按神的本體及本性來了解, 意思是說, 像父與子的詞句, 是先要按三位一體的神來解釋, 次之才是人際間父子的關係。

在《論聖靈的書信》(*Letters Concer-*



ning the Holy Spirit)，亞他那修是處理人否認聖靈神聖地位的問題，因此他的三位一體神學得以進一步的推展，他把聖靈完全融入他的神學體系去。在此之前，他的主力是放在父與子的關係，聖靈常是形式上點到為止；但自《反亞流》第三部分開始，聖靈的位格及工作，已經成為他神學的核心部分。在《論聖靈的書信》中，他對神就是聖父、聖子和聖靈有深刻的了解，這種三而一的關係，不單存於神的內在本性，也是明白神與世界的關係的關鍵。

亞他那修的神學，可以用「同質」（*homoousion*）一詞來作總結——聖子與聖父是同為一質的。成為肉身的聖子，是我們明白啟示和救贖的基礎。雖然這個詞語聖經沒有用到，卻是一個上佳的「指標」，具有很大的詮釋及照明的力量，使我們明白三位一體之神的本性和工作。亞他那修為此激辯，皆因他完全相信它是真理。

### 參考書目

J. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, vol. I:2 (Edinburgh, 1862); G. Florovsky, 'The Concept of Creation in St Athanasius', in *SP* 6 (1962), pp. 36 ~ 57; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge, 1970); A. Robertson, *St Athanasius* in *NPNF* 4 (1892); R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* (London, 1940); C. R. B. Shapland, *The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit* (London, 1951); T. F. Torrance, 'Athanasius: A Study in the Foundations of Classical Theology', in *Theology in Reconciliation* (London, 1975).

J.B.Wa.

**Atheism 無神論** 顧名思義，就是認為神（God）並不存在的理論；通常這詞是指否認猶太教和基督教所言之神的理論。

無神論證明沒有神的論據有多種，包括我們缺乏證明神是存在的證據，及某些說明沒有神的現象（例如痛苦與受苦，Suffering\*），與有神的情況相反。此外，也有人本於更簡單直接的邏輯理由，說明無神論較有神論合理，如勒新（G. E. Lessing）\*說，我們不需要神存在的假設，因為凡存在的，莫不可以用科學的律則或人的抉擇來解釋；二十世紀的無神論，大多數是本於這種人文主義（Humanism）\*和世俗主義（參凡俗化運動，Secularization\*）作出發點，這是60年代「神死神學」（God-is-Dead Theology）\*和「非宗教之基督教」（參潘霍華，Bonhoeffer\*）辯論的中心。事實上這些論據都把聖經的神觀誤解了，以為聖經的神不是事件的原因（因有些事件明顯地不可能是出於神，故神不存在），而不過是整個宇宙的維持者。

無神論者認為，他們有責任解釋相信有神的信念為什麼會如此持久，他們有些是從人的特性，如易受欺騙、感情需要，或某種機動的原因來解釋。就如馬克斯（Marx）\*部分本於費爾巴哈（Feuerbach）\*的理由說，人相信有神，是基於人類「錯誤的意識」形成的，其他如信仰錯誤，及誤解由經濟和社會環境引起的階級鬥爭等，也是有神論的成因之一。問題是，就算上述種種理由都成立，仍然不能證明神是不存在的，因為它仍然不能盡說有神論的形成。

【編按：不可知論（Agnosticism）\*在十九世紀流行之前，無神論者是指那些認為神存在證據是不能成立的人；它共有三大類：哲學的不可知論者、唯物論（Materialism）\*者，和泛神論（Pantheism）\*者；三者皆可稱無神論者，但嚴格說來，三者卻都不是。哲學的不可知論者認為，我們沒有充分證據承認或拒絕神是存在的，除非他認為神存在是無意義的，不然就不應稱為無神論者。唯物論者認為，萬象萬理皆可在一個封閉的物質世界得到充分的解釋，但他又另外補充

說，在這物質世界之外，是全無其他存在的可能，不然也不應稱作無神論，但唯物論者也多數不會無緣無故作這種宣稱。泛神論者若非把神完全衰減至世上的萬物，以致人不再能承認有神的存在，不然也不應稱作無神論者。

時至今日，哲學上的無神論者，多數是「邏輯實證論者」(Logical Positivist)\*，或絕對的唯物論者。前者認為有神論的語句，既非能實證(verifiable)或否認證(falsifiable)，故它是無意義的；我們可稱他們為無神論者，但根本上他們的系統是敞開的，能夠接受挑戰及考驗——包括他們系統論據的本身。唯物論的無神論也不是本於臆測，而是為了某個實際的原因，其中除了共產主義的唯物辯證法是徹頭徹尾的無神論者外，其他形式的唯物論，也不必然是無神論的。】

聖經指的無神論，大多數是那些「實際無神論」，意思是他們都是本於實際理由來漠視神存在的人，就如基督耶穌論到無知財主的比喻，一心只想建更大的倉庫，不知神就要來收取他的性命(路十二 16 ~ 21)；或如雅各勸告從商的人(雅四 13 ~ 17)，都是對「實際無神論者」的警告，這是人與生俱來之罪，使他在一切道路上拒絕承認神。聖經還警告我們，不要按人的形像來思想神，不要把受造物當作神來膜拜，更不要明知有神，生活卻像沒有神一樣，這些也可以就廣義地說，是與聖經之神觀相衝突的。

## 參考書目

John Hick (ed.), *The Existence of God* (London, 1964); Hans Küng, *Does God Exist?* (London, 1980).

P.H.

**Atonement 贖罪** 基督教贖罪的觀念是至為重要的，它不單在基督教內占了中心位

置，也影響我們日常生活每一個層面。贖罪就是十字架，從語言的角度來說，英語「重要」(crucial)一詞，字面意義即「關於十字架」；當我們說一件事是「重要的」，乃是以它為中心，正如十字架(Cross)\*是基督教的中心一樣。基督在十字架上成就的，正是整個基督教信息的要素，贖罪是具有決定性的，它成了基督教的中心教義。這不是說其他教義(如道成肉身，Incarnation\*)只屬邊緣地位，或可以忽略；每一個教義都有它們適當的位置，但贖罪論卻是基督教最具決定性的教義，我們切莫低估它。

贖罪的需要是從人類普世的罪惡，及人無能面對和處理罪(Sin)\*所衍生之問題，而生發出來的。聖經用了許多不同的方法，來指出人人都是罪人(如王上八 46；詩十四 3；羅三 23)；但更重要的是整本聖經都是如此說。它清楚地指出，所有人都及不上神所定下的標準；而更嚴重的是：「罪的工價乃是死」(羅六 23)。人既犯了罪，就得不到神的賜福(賽五十九 2；哈一 13)；耶穌更說褻瀆聖靈的，必得不到赦免(可三 29)；罪人確是落在極嚴重的情況下。

但神基於愛與憐憫，一直為罪人努力。舊約記載一個非常複雜的獻祭(Sacrifice)\*系統，是神賜給以色列人，為要贖罪的(利十七 11)。不過我們要注意，宰殺祭牲本身不能除罪(來十 4)，使獻祭有除罪的功能者，全是出於神的命令；除去罪的不是山羊或牛犢的血，而是神的愛。當然，神也看人的內心，看敬拜者是否真心悔改(Repentance)\*等等(王上八 47；結十八 30 ~ 31)。

## 新約的教導

「贖罪」(atonement)一詞，在新約聖經本是極少用到【編按：和合本有許多譯作「贖罪」的經文，若非原文沒有這個詞，譯者只是因意譯而加上去，就是因為中文不像希伯來文、希臘文及英文，有許多不同的字來說

到類似的行動，如救贖，Redemption\*】。若從英文 atonement 來說，只有欽定本（AV）在羅五 11 用到（和合本作「和好」），而許多其他譯本就根本沒有用過。但贖罪的觀念卻遍滿整本聖經。神差祂兒子來，就是要把人從律法下「贖出來」（加四 4～5），因此整本新約都說是神在基督裡工作，使罪人能與祂和好，可以親近祂，再蒙恩福。

新約用很多不同角度來看基督的贖罪工作。它說罪人是罪惡的奴僕（約八 34），但基督已經釋放他們（加五 1）。他們都與亞當的罪有分，「在亞當裡眾人都死了」（林前十五 22），但基督也為我們的罪死了（林前十五 3），使亞當的罪失去效力（羅五 12～21）。罪人必要接受審判，包括此時此地的（羅一 24、26、28），以及在末日的大審判（羅二 16）；但在基督裡的就不再被定罪（羅八 1）。我們原是被罪之律俘虜（羅七 23），換句話說，人是不能靠行律法稱義的（羅三 20），但因著基督，我們已經脫離了律法，向那捆綁我們的律法死了（羅七 4）。

雖然近代神學家常以各種理由，不肯討論罪人是在神的忿怒（Wrath of God\*）之下，這卻是新約聖經重複討論到的（路三 7；約三 36；羅一 18，二 5 等等）。同樣地，新約也告訴我們，基督已使罪人免去神的忿怒（帖前一 10，五 9），這就是「抵償」（參挽回祭，Propitiation\*）的意義（羅三 25；約壹二 2）。死亡是一種暴虐（羅六 23），而基督也為我們勝過了（羅五 17；林前十五 52～57）。肉體是邪惡的（加五 19～21；弗二 3），但在基督裡的人，肉體已經釘在十字架上了（加五 24）。生活在這個世界多有虛妄，基督徒卻得以脫離這世代的虛妄（羅八 20～23），他們的生命不是徒然的（林前十五 58；腓二 16）。「世界」（World\*）對基督不懷好意（約七 7，十五 18），祂卻勝過世界（約十六

33）。罪人的苦境是多方面的，基督卻藉著代贖的死亡，而把他們拯救出來。

新約作者用了許多生動的言詞，把基督為人成就的描述出來。祂的整個工作是一個救贖\*的過程（加三 13），是付上贖價（可十 45），使罪人脫離奴僕的地位，脫離死亡的判決。祂自己就是一個獻祭（弗五 2），這對當時熟習獻祭的猶太人來說，必是個意義重大的意象。新約常提到基督的血，當然也是指獻祭；有時則是特指某一種的祭，像逾越節的羊羔（林前五 7）、贖罪祭（羅八 3），或是贖罪日的祭牲（來九 7、11～12），但大多數沒有明言。基督已背負我們的咒詛（加三 13），取代罪人的地位而受死（可十 45）。祂的工作使人能稱義（Justification\*；羅四 25），或說是開立新的盟約（Covenant\*），是早於耶利米時代便應許下來的（路二十二 20；來八）。祂被釘在十字架上，「塗抹了在律例上所寫、攻擊我們、有礙於我們的字據」（西二 14）。

近代討論保羅神學的作品，特別重視祂的復和（Reconciliation\*）概念。這名詞見於少數的經文（羅五 10～11；林後五 18～20；弗二 16；西一 20～22），但在大多數書信都有討論這個主題，像論到神人之間的平安。復和確是一個重要的概念，保羅認為基督的死能除去神、人間因罪而有的敵意，締造和平，這就是復和；它是贖罪教義很重要的一點。但我們也不要只從這一點來看贖罪，以致忽略它的多面性。

## 歷史神學

早期教會強調的事實，是基督拯救我們，但祂是怎樣拯救的呢？就沒幾個人去窮究了【編按：愛任紐（Irenaeus\*）曾指出，基督救贖的方法，乃是重新走過亞當的道路，在每一個他因背逆而失敗之處，基督都因順服而重建，是為他有名的「同歸於一論」（Recapitulation, the Doctrine of\*）。亞他那修亦以道成肉身來指出基督救贖之道；參

亞他那修 (Athanasius)\*。此二人為教會之救贖論，立下了正統教義的基礎。早期教會某些神學家以為罪人去地獄，因為他們是屬於撒但的；在這情況下，神把基督獻給撒但，作為贖價，把罪人贖出來。撒但立刻接受了，以為牠得著的，遠比牠放棄的為大；但當基督下到陰間，撒但才發現牠不能控制基督，第三天牠就從死人中復活，結果撒但既失去牠原有的俘虜，也不能保有基督這贖價。我們只要稍為想一下，便知道這說法無形中是暗示神欺騙了撒但，但教父似乎不擔心這一點【編按：早期教父論救贖，也有些不是如此粗陋的；東方教父如上述亞他那修和愛任紐，西方教父則以道的基督論 (Logos Christology)\* 為主】。對他們來說，這顯示出神比撒但聰明，這類看法很快就不再流行，被其他理論代替了。奧連 (Aulén)\* 在近代從另一個角度討論此看法，他說基督的死是一個勝利，就是藉著死敗壞那掌死權的魔鬼，這是救贖論不得不提及的。

安瑟倫 (Anselm)\* 提出「滿足說」 (Satisfaction)\* 來解釋。他指出作為一個君主，與作為人的地位是很不一樣的，作為人的時候，他可以忍受別人的侮辱；但作為一國之君就不能；若有人危害一國之君的尊嚴，他就要滿足一切虧欠的。安瑟倫看神為偉大的君王，祂不能無視損害祂國度的邪惡行為。但人得罪神的後果太嚴重了，不能作什麼來滿足神的要求，只有一個同時是人又是神的，才能滿足神的要求，因此神就有需要成為人。安瑟倫的滿足說，與他那時代的思想有密切的關係，近代人似乎認為中世紀的滿足觀念不再適合 (安瑟倫確實也忽略了：君王可使用祂憐憫的特權而無損於祂的國度)；但我們不要忘記，安瑟倫對罪的態度，比他許多前人都認真，而在他之後，人也不再能忽視罪價原來是那麼重大的。

改教神學家採納安瑟倫不少意見，但對他說罪是冒犯神尊嚴一說，則代以罪是破壞神的律法。他們認為贖罪的要義，乃是基督

背負人的罪罰，祂取了罪人應站之地，代罪人受刑罰，因此神的刑罰就不再臨到人的身上。反對此說的人則認為，有些罪罰不錯是可代受的，如罰款，但有些卻不能，如下獄及死刑【編按：我們不能全按地上的執法程序來了解天上的審判，地上執法必須經過三個程序：第一，由控辯雙方陳詞，使不知詳情的陪審團和法官能公正處理；法官本於陪審團的議決來判刑及執刑。前二項均不適合天上的審判，故說某些刑罰能或不能轉移一說，未必適合神學的應用】。再者，罪是不能轉嫁的【編按：罪之轉嫁觀念，源自舊約由獻祭而得赦罪的制度，特別是贖罪日，就這意義而言，它仍是有效的】。這些批判有其價值，但我們不要忘記，改教者【編按：特別是曾受法律訓練的加爾文，Calvin\*】全不是按外在的、機械性的法律程序來使用這套觀念，他們強調的是以基督的身分 (神人二性)，來明白祂救贖的功能：基督與父原為一 (「神在基督裡，叫世人與自己和好」——林後五 19)，而祂又完全認同要拯救的罪人 (他們是「在基督裡」的)。這個代贖的思想就把舊約的獻祭，和新約基督的救贖保存下來：神選擇救贖的方法是正確的。

近代有些人認為，神比邪惡有力，但這個看法無形中是說強者就是對的。神當然是比邪惡有力，這也確是一個寶貴的真理，但神也關心公義的問題，祂不能選擇一種只顧勝利，不顧公義的方法來拯救世人，以祂兒子代人受罪，是二者都能兼顧的。

亞伯拉德 (Abelard)\* 拒絕一種完全主觀的贖罪論——一種在近代頗流行的看法。它的意思是說，十字架顯出神對人的愛非常浩大，使人以愛來回應神的愛，因此人就轉離傷害基督的罪惡生活，過一種新的生活。這個理論有許多種形式，但其總意乃是：基督的代贖只在對罪人的影響力，卻沒有客觀的能力。主觀的贖罪論也有它的價值，當我們看見基督在十字架上為我們成就的，心被恩感，因此悔改信主，以愛、以信來生活。

但若說這就是十字架上基督為我們成就的一切，那就不對了，因為它完全忽視了聖經的證據，使人失去確信，要常常效法基督以道德的成就，來保證自己的得救。

除了上述外，我們還有好幾個不同的方法來了解贖罪。近代有人強調獻祭的觀念，別些人則注意基督被父神棄絕（可十五34）；但沒有一個理論能得普世承認，很可能將來也不會有。基督救贖的工作實在太豐盛了，我們的腦袋也太細小，無法完全明白。我們需要採納各家各派的所長，因為他們分別說中了一點，又忽視了其餘的。我們雖然無法完全明白它，卻不妨礙我們去接受「那麼偉大的救恩」啊！

### 參考書目

安瑟倫著，《神何故化身為人》，許牧世譯，載於《中世紀基督教思想家文選》，畢登格編，文藝，<sup>2</sup>1990 (Anselm, *Cur Deus Homo*)；奧連著《勝利之基督——基督教的贖罪觀》，湯清譯，信義會，1951 (G. Aulén, *Christus Victor*, (London, 1931)；貝利端納著，《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987 (D. M. Baillie, *God Was in Christ*, London, 1948)；K. Barth, *CD*, IV. 1, *The Doctrine of Reconciliation*, J. Denney, *The Death of Christ* (London, 1951)；R. S. Franks, *The Work of Christ* (London, 1962)；R. Martin, *Reconciliation* (Atlanta, GA, 1981)；J. Moltmann, *The Crucified God* (London, 1974)；L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, <sup>3</sup>1965)；*idem*, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, MI, 1965)；斯托得著，《當代基督十架》，劉良淑譯，校園，1990 (J. R. W. Stott, *The Cross of Christ*, Leicester and Downers Grove, IL, 1986)；V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching* (London, 1940)；F. M. Young, *Sacrifice and the Death of Christ* (London, 1975).

L.L.M.

**Atonement, Extent of 贖罪的範圍** 到底基督是為誰而死的呢？教會歷代以來，大抵有兩個基本答案。多數基督徒相信，基督是為每一個人死的，因此贖罪 (Atonement) 是普世的。另有些基督徒則認為，基督只為蒙揀選的人死，因此贖罪是有限的，是有固定目標的。

那些相信普世的贖罪範圍的人，對基督救贖的功效也有不同的看法。其中一小撮在歷史上稱作「普救主義者」 (Universalists) ，他們認為贖罪的拯救效果，與救贖的範圍是相同的，因此至終說來，人人都會得救。但大多數相信基督為人人死的，都不贊同此說。他們認為基督是為人人而死，但死的果效不是機械性地臨到眾人。基督在十字架上捨身，只是使人有得救的可能，人若滿足得救的條件（諸如信心或順服），才可以得救。羅馬天主教、東正教、信義宗、亞米紐派 (Arminians) ，及亞目拉都派 (Amyraldians) ，十七世紀法國的加爾文主義，他們除了贖罪論外，也接受加爾文的思想）均持此見。

認為贖罪的範圍是有限的人，相信基督只為那些父神一早預定能得著永生的人而死，故此基督贖罪的工作，只在適當的時候應用到蒙揀選的人身上。明顯地，這是受到奧古斯丁 (Augustine) 對神的權能及救恩的特別恩典之教義所影響。在整個中世紀，奧古斯丁主義 (Augustinianism) 學者，如阿基丹的普洛斯柏 (Prosper of Aquitaine)、布拉得瓦丁 (Bradwardine)、施道比次 (John Staupitz) 等皆傳揚有限的贖罪論。倫巴都 (Lombard) 嘗試在《語錄》 (Sentences) 中提出一個折衷又較模糊的理論，說基督的死是足夠為萬人，卻只對蒙揀選的人有效。在十六及十七世紀，羅馬天主教的楊森 (Cornelius Jansen, 1585 ~ 1638)，就是傳講這種有限度的贖罪論 (參與奧古斯丁主義) 。加爾文 (Calvin) 並沒有明顯地說，但

他的作品似乎隱藏著這樣的教義。使這教義成為改革宗正統思想的，是後人的努力，而定形於多特會議（Dort, Synod of）和韋斯敏斯德信條。

維護普世贖罪論的人認為只有這樣，我們才能忠於聖經的教導（約三 16；羅五 18，及約壹二 12），他們說這樣才能有效地對每一個人說：「基督為你捨命」。

維護有限度的贖罪論者，則以太一 21、二十 28 及約十七 9 為理據。他們認為聖經好似說基督為萬人死的經文，其實是指世上各式各樣的人，卻不是每一個人。他們認為只有這樣了解贖罪，才與聖經的代贖和三位一體的教義協調。假如基督真是承擔了神一切的忿怒，為罪人代刑，那麼贖罪的功效與贖罪的範圍就能相配合了。假如父神只揀選部分罪人得享永生，又假如聖靈只把基督的救恩施行在蒙揀選的人，那麼基督在十字架上就只為蒙揀選的人而死，如此才能與父神及聖靈的計畫協調。

### 參考書目

D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 1 (San Francisco, 1978); R. H. Culpepper, *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids, MI, 1966); W. R. Godfrey, 'Reformed Thought on the Extent of the Atonement to 1618', *WTJ* 37 (1974 ~ 5), pp. 133 ~ 71; P. Helm, 'The Logic of Limited Atonement', *SBET* 3:2 (1985), pp. 47 ~ 54; J. I. Packer, introd. to repr. of J. Owen, *The Death of Death in the Death of Christ* (London, 1959); J. B. Torrance, 'The Incarnation and "Limited Atonement"', *EQ* 55 (1983), pp. 83 ~ 94.

W.R.G.

**Augsburg Confession 奧斯堡信條**  
此為信義宗的信條。日耳曼皇帝查理五世於 1530 年在奧斯堡召開國會，盼望解決羅馬天主教與更正教之爭，統一國力以禦土耳其的

入侵。當時馬丁路德（Luther）仍在沃木斯國會會議（Diet of Worms, 1521）禁制下，被定為異端，不能赴會，遂叫他的同工墨蘭頓（P. Melancthon）起草信條，呈於查理五世。查理五世是個虔誠的天主教徒，盼望臣民能忠於教廷。

本信條共分兩部：墨蘭頓根據 1529 年的馬爾堡會議十五條文（Fifteen Articles of the Marburg Conference），及同年的施瓦巴十七條文（Seventeen Articles of Schwabach），擬就本信條第一部（共二十一條），又根據 1530 年的脫爾高條文（Articles of Torgau）加以擴充，成為本信條第二部（共七條）。第一部分是信義宗的基本信仰，從上帝、原罪、耶穌基督，以至因信稱義和聖職、聖禮等，而以第二十條最詳盡，討論信心與善功的關係。第二部分討論信義宗不能同意的教會行為，包括不分聖餐杯給使徒、教牧人員獨身問題、以彌撒為獻祭、種種教會遺傳、強迫的修道誓約，和教牧過大的權柄等。

墨蘭頓不欲惹起查理五世的反感，故信條的文字（以拉丁文及德文寫成）極為委婉，連路德也大表贊賞，認為如果由他來執筆，也不會寫得更好。這信條於 1530 年六月二十五日呈給皇帝，可惜查理五世全無修睦之意，他接受信義宗的信仰說明後，便把它交給一班由反對改教運動的天主教神學家審議，他們在同年八月宣讀《反駁書》（*Confutatis pontificia*）；墨蘭頓答之以《信條辯護論》（*Apology for the Confession*），查理五世拒絕接受。

奧斯堡信條從教義而言，主要是出於馬丁路德，墨蘭頓是執筆的人，故信條的教義純正又頗全備，為其他改教宗派接納為信仰的綱要；其「初版」（*editio princeps*）於 1531 年春發表，內容與奧斯堡會議宣讀的相同，只有小部分修改。以後數年曾有許多個版本的修訂，教義上亦略有不同。1580 年《協同書》（*Book of Concord*）擬就，他們

想重新採用 1530 年在奧斯堡會議宣讀的版本。經過五十年的發展，1580 年版本與 1530 年的原版本，已有 450 處不同的地方，但大多數是無關宏旨的改動；自此以後，1580 的版本（稱作 *Invariata*）就成了信義宗的標準與信條。

### 參考書目

最重要的版本（附拉丁文者）為：H. Bornkamm, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutheranischen Kirche herausgegebenen Konfession* (Göttingen, 1952)；P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 3 (1882)；T. G. Tappert (ed.), *The Book of Concord* (Philadelphia, 1959)；Samuel Macauley Jackson (ed.), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. I (Michigan, 1966)；李天德譯，《協同書》，台灣，1970；尼科斯編，《歷代基督教信條》，湯清譯，文藝，1989。

楊牧谷

### Augustine 奧古斯丁 (354 ~ 430)

拉丁教父中最偉大的一個，也是歷來最偉大的神學家之一。他對中世紀西方教會的影響，是無出其右的，成為西方教會四個最偉大的神學家之一 (Doctors of the Church) 【編按：其他三位是大貴格利 (Gregory the Great)\*、安波羅修 (Ambrose)\* 及耶柔米 (Jerome)\*】。他也是在聖經之外對改教運動最具影響力的人；直至今日，仍是天主教和更正教最重要的神學思想泉源之一。

### 生平

奧古斯丁生於屬羅馬北非之塔迦斯特 (Tagaste) 小城 (今日阿爾及利亞山蘇亞拉, Souk Ahras, Algeria)。他的父親帕提修 (Patricius) 原為異教徒，後皈信基督；母親是摩尼加 (Monnica, 約 333 ~ 87)，自小即為虔誠的基督徒，給幼年的奧

氏施與基督教義的訓練。奧古斯丁的《懺悔錄》(Confessions, 應楓譯, 光啟, 1983；一種屬靈和知性的自傳) 就是我們認識他童年發展的主要文獻。他早期的教育是在塔城及迦太基 (Carthage) 完成的，這時他與教會的關係便開始日形生疏。他在文學及修辭學上造詣極深，希臘文卻一直學不好。他對西塞羅 (Cicero, 主前 106 ~ 主前 43) 的作品《霍爾廷西烏斯》(Hortensius, 373, 已散佚) 極感興趣，使他對神聖智慧 (指哲學) 興起愛慕之情。這時他認為教會的聖經是不堪閱讀的，便轉向摩尼教 (Manichaeism)\* 求滿足。他在非洲、羅馬 (383) 和米蘭 (384) 教授修辭學的時候，仍然是個忠實的摩尼教徒，但亦開始發現此教的教義不能滿足他。

奧古斯丁是在米蘭成為基督徒的。他的悔改 (386) 和受洗 (387 年復活節) 受幾方面的影響：他母親摩尼加恆切的禱告，安波羅修主教的講道 (他教奧氏怎樣從屬靈的和寓意的方法讀聖經，而奧氏對安波羅修的智慧亦大為折服)；新柏拉圖主義的鼻祖普羅提諾 (Plotinus, 約 205 ~ 70)，和坡菲留 (Porphyry, 約 232 ~ 303) 等人的著作，以及東方苦修主義 (Asceticism)\* 的影響。現今他的人生目標，乃是要運用理性和信心，去默想並追求真理，故在受洗前，他常獨處靜修，又返回塔城的苦修群體追求認識神。

他這個時期的作品，主要是反駁摩尼教的思想，但同時亦可顯出，新柏拉圖主義 (參柏拉圖主義, Platonism\*) 對他的影響是至深且巨的。這些作品有些是按柏拉圖對話錄形式而寫，認為柏拉圖的哲學能打開信仰的寶庫 (參 *True Religion*, 389 ~ 91)。為了回答摩尼教的反駁，他重新界定信心和權威在宗教上的地位；他說信心必須在理解之前 (參賽七 9, 七十士譯本)，但信心是有它自己的地位的——他認為信心的地位，就是教會在道德及普世遍立的成就

(參 *The Usefulness of Believing*, 391 ~ 2)。為了反對摩尼教的決定論，他堅持罪是由人誤用自由意志 (Will)\* 而引起 (參 *Free Will*, 391 ~ 5) 的。並為了反對摩尼教的二元論 (Dualism)\*，他強調創造 (Creation)\* 原是美善的，並採取新柏拉圖主義對邪惡 (Evil)\* 的看法，認為邪惡就是缺乏善的結果，它本身是沒有實質的。他那教會版本的柏拉圖主義，對人的道德及屬靈潛力，有極高的評價。

391 年，他給人強拉去參與希坡 (Hippo, 現今之 Annaba) 教會的工作；五年後，成了希坡的主教 (396)。他把主教府變成苦修的神學院和修道院。這時，教會的需要慢慢成了他寫神學作品的推動力；他開始嚴肅地研究聖經，特別是保羅的作品。這時影響奧古斯丁最深的，是一個名叫泰哥尼斯 (Tyconius, 約活躍於 370 ~ 90) 的多納徒派 (Donatists)\* 人士，使他對保羅書信特感興趣。奧古斯丁因為實際參與牧會工作，故開始認識人性的脆弱及黑暗面；早日對人性那種人文主義式的樂觀，就慢慢站不住腳。在《懺悔錄》，我們看見他對自己的敗壞，有極深刻的探索和描寫 (397 ~ 401)。在另一作品《致簡化者，綜論各問題》( *To Simplician, on Various Questions*, 396)，他指出羅馬書九 10 ~ 29 正說明揀選、恩典、信心與自由意志間的關係，這些都說明伯拉糾主義 (Pelagianism)\* 是錯誤的。他與後者展開爭辯之後，才發現羅馬書七 7 ~ 25 是指基督徒而言，不是那些未蒙恩，而仍在律法之下的人。這些在《致簡化者》都有論及。

奧古斯丁在希坡繼續反對摩尼教的謬誤，為舊約辯護，反對摩尼教徒的批判，提出當代教會人士為正義之戰而辯護的最有力的證據 ( *Against Faustus*, 397 ~ 8)。但現在他覺得最重要的工作，是應付多納徒派對教會的威脅，這方面的作品，成了西方論教會 (Church)\* 及聖禮 (Sacrament)\* 最重要

的作品 (參 *Against the Letter of Parmenian*, 400; *Baptism, Against the Donatists*, 400 ~ 1; *Against the Letters of Petilian*, 401 ~ 5; *The Unity of the Catholic Church*, 405)。這時奧古斯丁的作品，得助於泰哥尼斯及俄皮達徒 (Optatus of Milevis, 約活躍於 365 ~ 85) 不少，他們是非洲反對多納徒派最有力的人。

### 多納徒派

多納徒派特重信徒信心的表現，希望維持信徒羣體的純潔，因而引起教會的分裂。奧古斯丁反對他們，認為聖經已明言教會的大公性，而在大審判之前，教會必然是麥子和稗子共處，因此不能強求羣體的純潔而分裂教會 (因為只有神才知道哪些是屬於祂的)，這與聖經的教導是不吻合的。奧氏說，教會的聖潔不是從信徒而來，而全是出於她的元首基督，並且只有到末日才能完全實現。奧古斯丁特別強調基督與身體的聯繫，有時他說二者是「一個愛自己的基督」，或由愛或靈合成的「一位」(奧氏看愛與靈為一，參下)。

教會分裂 (Schism)\* 會傷害愛，又令愛的靈擔憂。分裂教會的人雖然具有大公的信仰，又施行大公的聖禮，但是除非他們願意返回大公教會，不然這些仍是與他們無益，因為聖靈只在大公教會的範圍內施恩。

奧古斯丁強化四世紀非洲教會的立場，揚棄以前的看法 (參居普良, Cyprian\*)，說分裂者和異端的聖禮是有效的 (可是卻不合教規)，因為其有效性不在施禮的人，而在乎基督——聖禮真正的施行者。故此奧古斯丁能接納多納徒主義者加入教會，而不要他們 (再) 受洗禮 (Baptism)\* 或 (再) 受按立；然而他分辨聖禮的有效性 (靠賴基督) 與益處 (靠賴聖靈) 之方法，卻太過細微。要包容像多納徒派這類正統教義的分裂，真正要發展的，應該是教會論本身。奧古斯丁這樣生硬的分別，不幸地就助長了一



看法，以為聖禮的「特性」，是完全與教會羣體無關的。

奧古斯丁也為教會懲治異端和分裂者提供神學理據（*Epistle* 93, 408; *Epistle* 185, 417）。他認為種種刑罰都是為了改正而設（因此他反對死刑），這是基督徒政府官員對教會一種特別的工作。開始的時候，奧古斯丁原是為了實際理由，而提出這個看法，後來為了辯護它，就連不大相關的經文也用上，如路加福音十四 23 之類，並說神也是這樣對付頑梗的人——就是他所謂之「愛的嚴厲」，在這個意義下，他說出常被誤引的名言，「只要有愛，就什麼都可以做」，但他原是指家長式的懲治而言。

### 伯拉糾主義

奧古斯丁對更正教最大的影響，是他寫的反伯拉糾主義的文章（411 ~ 30）。最早的一本是《論善功與赦免，並嬰孩洗禮》（*The Merits and Remission of Sins and Infant Baptism*, 411 ~ 2），他把伯拉糾主義各種不同的學說，組合成為一個異端系統；而整個爭辯可分作三個階段：反對色勒斯丟（*Celestius*，意大利人，為伯拉糾門人）和伯拉糾（由 411 ~ 8 年，包括：*The Spirit and the Letter, Nature and Grace, The Perfection of Human Righteousness, The Grace of Christ and Original Sin, Epistle* 194）；反對伊克拉農的猶利安（*Julian of Eclanum*；由 419 ~ 30 年，包括：*Marriage and Concupiscence, Against Two Letters of the Pelagians, Against Julian, Unfinished Work Against Julian*），以及反對非洲和高盧那些所謂半伯拉糾（*Semi-Pelagian*）的修士（427 ~ 30 年，包括：*Grace and Free Will, Correction and Grace, Epistle* 217; *The Predestination of the Saints, The Gift of Perseverance*）。

長期的爭辯，顯出奧古斯丁建立神學堡壘的功力是驚人的；他的建造材料包括下述

各項：認為亞當與夏娃原先的完美是極崇高的，因此亦顯出他們後來的墮落（*Fall*）是多悲慘；堅持人人都「在亞當裡」犯了罪〔奧氏是根據 *Ambrosiaster*（非安波羅修作）誤解羅馬書五 12 的解釋而來〕，因此人人都要承受亞當的罪罰，包括屬靈的死亡、人性的玷污與歪曲；「淫慾」，這是任何形式的性行為都不能免的罪，包括基督徒婚姻之性行為在內，這是原罪傳遞的途徑；沒有神的預恩（*Grace*），人連「起首的信心」都不可能，有了神的恩典，人的「意志才能預備好」轉向神；此恩典只限於受洗的信徒，故沒受洗的嬰孩若是死了，就必下到地獄去；以及「確定數目」的蒙揀選者，他們全是本於神白白的恩典而被揀選，沒被揀選的都要留在公義的曠野〔奧古斯丁只有對蒙揀選得永生的人，才說是神的預定（*Predestination*），對被定罪的，他從不會說是出於預定〕；他反對神「會拯救所有的人」，亦不認為凡受洗的都是蒙揀選的，因為有些不被揀選的也受了洗；蒙揀選所得的永恆的救贖（*Redemption*），是絕不會失落的，因為神恩在他們生命上的工作，是無法抗拒（但不是強迫）的，他們就是承受「恆忍之恩」的人；以及在審判之日，人無法反駁神。上述種種都是奧古斯丁思想的要素。

西方與東方教會均反對伯拉糾主義的基本思想，卻也沒有完全接受奧古斯丁的理由，當時沒有；在奧蘭治第二次會議（the *Second Council of Orange*；奧蘭治為法國南部一鎮，教會曾兩次在此舉行會議，第二次會議在 529 年舉行，為駁斥浮斯圖的半伯拉糾主義）也沒有。我們可以單按奧古斯丁本身的思想，來看它發展的幾個階段，特別是原罪（*Sin*）的性質及傳遞，在反伯拉糾主義的時間，與在他寫《論自由意志》（*Free Will*）的時間（391 ~ 5）又不大一樣；他在埃及論罪時，比較著重人選擇的自由。此外，人亦常問到一個問題（如哈納克，*Harnack*），在反多納徒主義時的作

品，奧氏極重視教會與洗禮體制方面的思想，但在反伯拉糾主義的作品，他又強調蒙揀選是有「一定的數目」，這樣二者不無矛盾嗎？從教義方面來說，他一方面強調神的愛揀選某些人，而另一方面又強調把其他人都定死罪，是出於神的公義，似乎也不十分協調。不過在他較不引起爭辯的作品（如：*The Spirit and the Letter*），奧氏為我們提供一個了解保羅書信的神學架構，是在早期教會中無出其右的。

### 三位一體論

在他長時間寫作《三位一體論》（*The Trinity*）期間（399 ~ 419），奧古斯丁能在不受爭論壓力之下，致力探索教義，其成果是一套極具分量的神學作品，和對默想的深入探索。他非常重視三位是完全平等的，只在彼此的關係上有分別。他從不以父神作神性之源，而是從神自己；他用的詞語是「本質」或「本性」（essence），而不用「實質」（substance），為的就是避免亞里斯多德的思想。他不認為神的一個本質與三個位格，各處於不同的層次；像「位格」（person）或「性質」（hypostasis）一類說法，他認為是指神之本質及內在的關係而言。三位一體之神的工作是絕不容分割的，因此他認為舊約有些神的顯現（Theophanies），很可能是指父或靈（Holy Spirit）的工作，而不是子的工作。

聖子是「生」，聖靈則是「出」，問題是由父呢，還是由「父和子」而出？後者就是有名的「和子」（*Filioque*）爭論【編按：即引起東西方教會至終分裂的神學爭論】。奧古斯丁到底是怎樣看的呢？他認為聖靈是「恩賜」與「愛」，是使父與子聯合的力量，因此聖靈就是父與子彼此間的愛，也是把神的百姓聯繫在一起的恩賜；奧古斯丁是這樣把三位一體與教會結合起來，換句話說，聖靈是父和子的靈，明顯地，他是「和子」論的支持者。

人既是神按整個三位一體的神的形像（Image of God）造成，奧古斯丁就按人本身的組織關係，來明白三位一體的關係。他藉著新柏拉圖的觀念，認為最能解釋三位一體之關係的，是記憶中的理性或靈魂（它自身原有的知識）、理解力（主動的認識），和意志或愛（使這種自我認識能運作的），更相似的是理性對神的記憶、認識和愛。人既具有神的形像，就需要愈來愈像神；人若不斷默想在人身上的三位一體之神的形像，就能把自己模成神的形像；是這樣，神學、敬拜及聖潔，就在這裡能匯合起來。

### 天主之城

《天主之城》（*City of God*，吳宗文譯，二冊，台灣商務）的寫作，也占了奧古斯丁很長一段時間（413 ~ 426），它使奧氏多年對歷史（History）與社會（Society）的思考能呈現出來。它的中心思想，是本於教會對世界是由七日或七個時代組成的理解，來解釋救恩歷史（Salvation-History）。教會時代是在第六日，是在永恆安息之前，亦是啟示錄第二十章所說的千禧年（Millennium）。奧古斯丁本是接受教會早期那種千禧年論，後來便完全放棄，認為由道成肉身到主再來之間的時期，就是這個千禧年。這時，他拒絕該撒利亞的優西比烏（Eusebius）神學中，以羅馬帝國為神的計畫中一個新舞台。《天主之城》一直輕視屬世的歷史，就是在基督徒統治之下的羅馬帝國也不例外，他認為基督徒與教外的人，都太看重這個世界了，上帝之城在世上的旅途，卻不必倚靠世上的邦國或社會。在奧氏的遠象中，人間一切的體制都是模糊的，因此教會不是上帝之城，正如羅馬也不是撒但之城，因為至終只有神知道誰是愛自己，誰是愛神；這種不同對象的愛，就使我們成為不同之城的子民。

奧古斯丁對政府的地位也看得不高，他認為政府的作用是制止罪惡的滋長；參政的

基督徒與教會其他基督徒一樣，都有責任幫助教會增長。此外，他並不如中世紀人士對他的誤解那樣，提倡由教會來執行神權政體於地上。作為一個好的基督徒柏拉圖主義者及聖經神學家，他認為永恆的實體並不存於這個世界內，乃是在天堂、在將來。

### 參考書目

奧氏著作中最佳版本（出版中），*Bibliothèque Augustinienne* (Paris, 1947ff.); P. Brown, *Augustine of Hippo* (London, 1967)，附著作年表和細則，另參 B. Altaner, *Patrology* (New York, 1960)；近代研究評論，可參 *Revue des études augustiniennes*。

G. Bonner, *St Augustine of Hippo* (London, 2<sup>nd</sup> 1986); H. Chadwick, *Augustine* (Oxford, 1986); H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St Augustine* (New York and London, 1963); G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge, 1982); E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Augustine* (London, 1961); S. J. Grabowski, *The Church: An Introduction to the Theology of St Augustine* (St Louis, 1957); A. Harnack, *History of Dogma*, vol. 5 (London, 1898); R. A. Markus in *CHLGEMP*, pp. 341 ~ 419; *idem*, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge, 1970); J. B. Mozley, *A Treatise on the Augustinian Doctrine of Predestination* (London, 3<sup>rd</sup> 1883); J. J. O'Meara, *The Young Augustine* (London, 1954); A. Pincherle, *La formazione teologica di Sant' Agostino* (Rome, 1947); E. TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York, 1970); G. G. Willis, *St Augustine and the Donatist Controversy* (London, 1950).

D.F.W.

**Augustinianism 奧古斯丁主義** 奧古斯丁對西方教會的影響實在太廣泛了，本文只能就他反伯拉糾的作品，看他「恩典論」

的影響，這也是奧氏最常被引用的思想。

奧氏在生的時候，便有人對他的作品提出批判，他們是伯拉糾（Pelagians）<sup>\*</sup>及半伯拉糾（Semi-Pelagians）<sup>\*</sup>的人。由此引起的爭辯持續了一段時間，至終引到五世紀和六世紀奧古斯丁思想大獲全勝，且為鮑尼法斯二世（Boniface II，教宗，530 ~ 2）在531年批准了奧蘭治第二次會議（the Second Council of Orange，見半伯拉糾主義<sup>\*</sup>）的議案。

讓我們分三部分來看奧古斯丁思想對教會的影響。

### 對教義的影響

對聖經正典的形成、神觀及創造論、三位一體、人的墮落、道成肉身、神的恩典、教會觀、聖禮觀，以至基督教哲學等發展，奧古斯丁的成就可說是無出其右的。

1. 正典（Canon）<sup>\*</sup>的形成。決定聖經正典主要有兩個會議：393年的希波會議和397年的迦太基會議，奧氏是這兩個會議最具決定性的人物。

2. 神（God）<sup>\*</sup>觀和創造論（Creation）<sup>\*</sup>。這二思想是基督教的柱石，也是最受誤解及攻擊的。誤解者是人好把神與其他自然界及邪靈混為一談，像占卜星相之類；攻擊者是有關神的位格問題，古代的異教（如摩尼教）及近代流行的民間信仰莫不如此。奧氏皈信基督後，對摩尼教（Manichaeism）<sup>\*</sup>的二元論（Dualism）<sup>\*</sup>、物活論和宿命論（Fatalism）<sup>\*</sup>，詳釋其謬誤，指出聖經的神是惟一永恆、全智、全善、全愛的，人是在祂的看顧引導之下，不是某些不知名的命運；在祂之外再無別神。再者，他指出人必須為自己的罪負責任，不能諉過於神；他的神義論（Theodicy）<sup>\*</sup>是早期教會最完備的理論之一。但我們也要指出，他在《天主之城》（*City of God*，吳宗文譯，二冊，台灣商務）輕視今生、物界，及人一切的建制，亦為後代傾向二元論的人提

供了最方便的藉口，雖然奧氏從沒像諾斯底主義（Gnosticism）或摩尼教那樣，說物界是邪惡的。

3. 三位一體論（Trinity）。三位一體論對奧氏來說，不純是理性的問題，也是敬拜和默想的對象，事實上，後者是決定前者的，此為他的名言「信心先於理性」的意義。在《三位一體論》（*The Trinity*）中，他一方面反對三神論（Tritheism），另一方面又反對撒伯流主義或神格惟一論（Monarchianism）：以神為獨一，父、子、靈不過是神的三種顯示，是沒有三位可言的思想。在三位一體的教義下，奧氏解釋基督的神人二性，及聖靈是由聖父和聖子（參「和子」，*Filioque*）而出。此二說先後為迦克墩會議（Chalcedon, Council of\*, 451）及尼西亞會議（381；參會議，Councils\*）接納為基本教義。

4. 墮落（Fall）與救贖（Redemption）。奧氏在反對伯拉糾主義的爭辯中，為教會解釋人的墮落及神的教法。他說，人為受造之物，原是善良，又具自由意志（Will）去拒絕犯罪，就是墮落了，他的自由意志（即擇善去惡之可能）仍然存在；但亞當的罪禍延後代，人不再能靠己力來擇善去惡，因罪的本質為驕傲，而人又不願倚靠神來對抗情慾，結果就落在永死的刑罰；這是為什麼神用道成肉身之法，及恆守的恩典來拯救人。

他認為基督與亞當（Adam）最大的分別是謙卑，取了人的形像來死於十字架。但基督的死有什麼價值呢？奧氏沒有明確的看法，有時他看為宗教上獻給神的祭物，有時看為法律上代人受刑，有時則看為獻於魔鬼的贖價；奧氏之後，教會在這方面的辯論（參救贖），顯出上述三者不能等同視之。不過奧氏關心的，是基督之死與人得救贖的關係，在這方面他是清楚明確的：人不能靠己力得救，因為得救是白白的恩典。或直接或間接，教會會議是因奧氏的恩典觀，

而定伯拉糾主義和色勒斯丟（Celestius）為異端（如教宗 Zosimus（417 ~ 8）的決定）。從此教會即相信神的恩典對人有決定性的作用，包括他行善的力量，可惜此思想不為中世紀教會重視，以致行善成了邀恩之途。

5. 教會（Church）及聖禮（Sacrament）。奧氏一方面對教會持有極高的評價，認為教會之外別無救恩，而聖靈只在大公教會的範圍內施恩；但另一方面，他又拒絕像多納徒派（Donatists）的分離主義，認為只要教會一天自存於世，她裡面就必有稗子和麥子相混，人強硬分開二者，必引致更大的罪惡：分裂基督的身體。

奧氏認為一切屬靈的行事，皆有可見的記號，這就是聖禮，故奧氏承認的聖禮極多，包括驅魔、按立、婚姻等；但他認為最重要的聖禮是聖餐和水禮，且必須在大公會內施行才為有效，此為反對多納徒派分裂教會的行為。

6. 基督教哲學。奧氏建立基督教哲學的功績也是巨大的。哲學與基督教的關係向來都很深切，保羅書信及約翰的作品一早就顯出來，此後游斯丁（Justin）、亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）和俄利根（Origen），也是善用哲學作解釋、辯護或反駁的人。奧氏原本就是個哲學家，精於柏拉圖的思想；信主後就以哲學為神學的使女，或為護道，或為宏道，都顯出慎思明辨的功力。他的知識論和本性論就是最好的說明。因著他個人得救的經歷，他不像後期的阿奎那（Thomas Aquinas）那樣，從官感知識出發，運用理性的程序來到神那裡。他認為罪惡已把就神之道中斷，人若要認識真善美，就必須藉著聖經的啟示和聖靈的光照，才能認識神，故他的勸告是：「你若不明白，就要相信以求明白」。這是為什麼奧氏雖精通各種學問，卻沒有建立如阿奎那那種無所不包的系統。

他對人性及自由意志的分析亦非常精

關，認為罪惡非出於人性本身，乃是人的自由意志。他把意志分為三個階段：第一階段是人墮落後，妄想藉自由意志來行善，其實他只能行惡（*posse peccare*）；第二階段是人領受基督恩典後，可以不犯罪（*posse non peccare*）；第三階段是信徒死後活在永生裡，不能犯罪（*non posse peccare*）；這種解釋為後代人接納。

奧古斯丁之後的偉大的神學家，幾乎沒有不從他的作品得益，包括反對他的人在內〔如克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）\*就是〕。我們可分天主教與基督教兩方面來看。

### 羅馬天主教

整個中世紀神學都可以看見奧古斯丁的影子，安瑟倫（Anselm）\*、倫巴都（Lombard）\*、阿奎那\*等人的神學莫不如此。到了改教時期（Reformation）\*，改教家指出羅馬天主教事實上是偏離了奧氏的思想，透過鼓勵善功與贖罪的行為，他們實在走入奧氏所反對之伯拉糾主義的錯誤（參下面一段）。這時天主教對奧氏作品有兩大解釋的陣營：俄坎的威廉（William of Ockham）\*和比爾（Biel）\*認為，奧氏從沒反對善功的重要，故他們仍是在奧氏的精神內；另一派則指出奧氏思想的重心，非如天主教當時所說。拜猶（Michael Baius, 1513 ~ 89，比利時天主教神學家）稱曾讀過奧氏反伯拉糾主義的作品達七十次之多，對奧氏作品的解釋雖較反改教運動者更忠實，卻為1567年的教宗諭旨定罪。

但造成這種混亂，奧氏是要負部分責任的，因為他在不少教義的詮釋，有前後矛盾之嫌。如人的得救問題，他一方面認為是出於神的預定（Predestination）\*，另一方面在討論聖禮與教會的作品中，亦說只有接受有形教會的聖禮，才有得救的希望；神的預定與人的聖禮，明顯地不是同一回事，這就使後人有許多種不同解釋的可能。這種混亂的

主因，是他企圖把新柏拉圖思想和通俗的教會傳統，混入他的教會解釋而造成。再舉一例：他一方面強調信徒在信、望、愛的生活全本乎恩典，另一方面又推許修道主義和苦修的價值，他既不把二者的界線標劃出來，後人無論推行什麼運動，就幾乎都可以用他作理據了。

自改教運動到十八世紀，奧古斯丁的思想成了天主教會爭辯的中心，有時教宗索性把正反雙方都判為有理。耶穌會（Jesuits）\*採用摩利那（Luis Molina, 1535 ~ 1600，為西班牙耶穌會神學家）的思想，以神的預知教義來調解自由意志與神的恩典；道明會（Dominicans）\*則斥責摩利那主義為半伯拉糾主義，他們卻被人指摘太近於加爾文的思想。1607年教宗卻判二者皆直。約百年之後，諾立斯（Henri Noris, 1631 ~ 1704）本於奧氏思想再反對摩利那主義，引發另一場爭辯，天主教會又再判雙方皆對。但總體上說，耶穌會那種半伯拉糾主義的思想仍是占上風。

最重要的爭辯可說是由楊森（Cornelius Jansen, 1585 ~ 1638）引起的。他原是荷蘭的天主教神學家，在他死後，他的門生出版了他的著作 *Augustinus*，是本於奧氏的思想來解釋預定、恩典及個人歸主，由是引起以摩利那主義為本之耶穌會的不滿，幾乎把法國的天主教分裂了。當時楊森主義是用作更新靈修與敬拜之用，為道明會，及如巴斯噶（Pascal）\*等人支持；他們強烈反對耶穌會的摩利那思想。1653年，教宗依諾森十世（Pope Innocent X）在楊森作品中找出五個錯誤的思想（有些是讀進去的）：沒有神的恩典，人不能行神之命令；恩典是不能抗拒的；墮落的人可以不受強制去犯罪；半伯拉糾主義的錯誤，乃在否認恩典是不可抗拒的；若說基督為所有人死，就是屬半伯拉糾主義。依諾森認為上述五點都是錯的。結果楊森主義的大本營坡若亞修道院（Port-Royal）被關閉（1709），楊森主義

者另立主教，成為古天主教會（Old Catholic Church）一部分。

自十八世紀後，奧古斯丁的思想就不再有多紛爭，人亦因長年精研奧氏的著作，而設立多個奧古斯丁的研究中心（以巴黎的為著：Institut des Etudes Augustiniennes, Paris），和辦了幾本專門期刊。今天人注意的，不再是奧氏反伯拉糾的作品，而是他正面解釋教義之作。

### 更正教

改教的猛將沒有一個不是受益於奧氏的遺教。在改教前，教會因著文藝復興的復古精神，奧氏作品早有多個新版本面世，其中以伊拉斯姆（Erasmus）的為著。但改教家各有不同的著重點：加爾文把奧氏的預定論重新整理，成為他有名的教義之一；路德則得益於奧氏對人性及神恩的論釋；此外，如人的自由意志及原罪等問題，一方面是典型奧氏的思想，另一方面亦成了改教運動其中一些最重要的教義。

時至今日，奧氏的神學特別為信義宗和改革宗重視，其中尤以反伯拉糾主義的思想為甚。巴特（Barth）一派的神學家，以及研究宇宙論和科學、神學間對話的學者，則批評奧氏的二元論，和專注於人類學而少談基督論。但近代神學家深受奧氏影響的也不少，其中以賴荷·尼布爾（Reinhold Niebuhr）為著，他的基督教實名論就是奧氏的思想，而他的名著《人的本性與命運》（文藝，1989），更被稱為現代版本的《天主之城》。

### 參考書目

N. J. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (Oxford, 1936); L. A. Arand, *St Augustine: Faith, Hope, and Charity* (Maryland, 1947); J. C. Ayer, *A Source Book For Ancient Church History* (New York, 1913); W. Bright, *Selected Anti-Pelagian Treatises of St Augustine and the Acts of the*

*Second Council of Orange* (Oxford, 1880); E. Gilson, *The Future of Augustinian Metaphysics* (London, 1930); A. Harnack, *History of Dogma*, vol. V (Boston, 1899 ~ 900); Marcus Dods *et al.*, *The Works of Aurelius Augustine* (Edinburgh, 1873); H. A. Oberman, *Masters of the Reformation* (Cambridge, 1981); A. C. Outler, *Augustine: Confession and Enchiridion* (Philadelphia, 1955); A. Sedgwick, *Jansenism in Seventeenth-Century France* (Charlottesville, 1977); D. C. Steinmetz, *Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Stouppitz in its Late Medieval Setting* (Leiden, 1968); D. Trapp, 'Augustinian Theology of the Fourteenth Century', *Augustiniana* 6 (1956), pp. 146 ~ 274.

D.F.W. / 楊牧谷

### Aulén, Gustav 奧連 (1879 ~ 1977)

奧連是隆德（Lund）的系統神學教授，也是瑞典信義會斯特仍內斯（Strängnäs）的主教。在近代北歐神學家中，奧連、虞格仁（Nygren）和溫格爾（Wingren）三人算是最重要的了。奧連受業於烏普撒拉大學（University of Uppsala），是瑟德布倫（Nathan Söderblom, 1866 ~ 1931, 近代合一運動之父）的學生，對合一運動及復興路德神學，有多方面的貢獻。

奧連許多神學作品，都是本於他掌握了路德（Luther）對罪、恩典和救贖的解釋，同時他很輕視經院哲學（Scholasticism），不管對中世紀或路德宗的都沒有分別。

奧連的主要作品，是論贖罪（Atonement）的《勝利的基督》（*Christus Victor*），那是用新的角度重述「古典的」贖罪論。奧連從新約、愛任紐（Irenaeus）和路德，追溯神救贖之道，神大能的工作是在十架上顯出來，勝過一切與神旨意為敵的力量；這樣看神的救贖，與拉丁教會的滿足論（Satisfaction），或「主觀的」、「作

榜樣」的觀點都不一樣。奧連的解釋不單得力於改教神學的作品，在方法上也是採用以盧格仁為主的「主題研究法」(motif-research)。

奧連其他作品，還包括系統神學《基督教之信仰》(*The Faith of the Christian Church*)，以及關於教會學和聖禮神學等書(參下面書目)。他在晚年寫了《耶穌在近代歷史的研究》(*Jesus in Contemporary Historical Research*)，有力地反對人以歷史的懷疑方法來研究福音。除了神學工作外，奧連還是個出色的音樂家和作曲家。

### 參考書目

主要著作英譯本：《勝利的基督——基督教之贖罪觀》，湯清譯，信義會，1951 (*Christus Victor*, London, 1931); *The Drama and the Symbols* (London, 1970); *Eucharist and Sacrifice* (Edinburgh, 1958); 《基督教之信仰》，王敬軒譯，香港信義宗，1954 (*The Faith of the Christian Church*, London, 1954); *Jesus in Contemporary Historical Research* (London, 1976); 《改教運動與大公教會》，鄧肇明譯，道聲，1964 (*Reformation and Catholicity*, Edinburgh, 1961)。

J.B.We.

**Auschwitz 奧斯維茲** 參猶太人大屠殺 (Holocaust)。

**Authority 權威** 「權威是一種能力或權利，要命令行動或順從，決定信仰或風俗，要求那些在權威之下的人順服，並且要為所宣稱之能力或權利解釋」——蘭姆 (B. Ramm)。

權威或權柄的問題，一直是每位神學家關心的。按強生 (R. Clyde Johnson) 的了解，「它是神學問題，今天我們若要探索任何其他神學問題，均需面對這個問題」。我

們怎樣解決這些問題，就成為今天神學的基礎，其重要性是不言而喻的，因為不管是敬拜、講道、行為、紀律，以至組織，均需接受真理審核的基礎。富希士 (P. T. Forsyth) 對權威與神學的關係，有這樣的見解：「權威的問題一抬頭，所有其他問題都會顯得次要……權威的原則基本上就是整個宗教問題的核心」。不同的權威形式，會產生不同的神學及宗教體系，並且也會說明神學體系之間的相異。

權威問題是相當複雜的，牽涉不同的主觀及客觀條件，我們假如不欲神學與靈性失去它們的平衡，主客條件就一定要各有其位置。其中要處理的問題，包括神(父、子、聖靈)的地位與角色、聖經、傳統、教會(大公的及地方的)、神學架構與系統、理性、良知、意志、感情或感覺，及信心等問題。我們若細心分析，就會發現每一種神學立場，都會給上述因素不同的位置；它們排放的先後，以及賦予的角色，和彼此不同的關係，就決定了不同的神學體系。

古典神學的一個共同點，是看神 (God) 本身為一切神學的第一因 (*principium essendi*)，是一切神學活動的基礎，是首也是終。次之，就是承認啟示 (Revelation) 為神學認知的惟一來源。問題是人到底把啟示的重心 (*principium cognoscendi*) 放在哪裡 (參認識論, Epistemology)；此外，人對啟示的來源也有不同的看法，因而對那些構成真理的範圍，以至由此而引伸出來的教義，就不容易有一致的看法了。

在基督教歷史中，人對上述各因素有不同的評價，有時人會認為其中一項是最重要的，到一地步會把其他各項都貶低了。在處理權威問題時，較被忽視的是真理的至高來源與其他重心的關係。下述各點是不同時代的人採取的立場。

## 惟獨聖經

惟獨聖經（*sola Scriptura*）的原則，是在改教（Reformation）時期提出的。基本上它認為聖經（Scripture）是神學惟一的資料來源，因此也是至高的權威。天地的創造主不是讓人憑空猜測祂自己的本性及旨意是什麼，祂已經把自己啟示出來，而聖經就是這種啟示的記錄；神昔日藉聖經向人說話，今天也沒有不同。從這個角度看，「聖經正是神啟示及解釋的記錄，它是完全的（足夠的），也是可理解的（明晰的）；亦即是說，它包含教會在這世上所需要之救恩及服事之道的引導……」——巴刻（J. I. Packer）。聖經是神啟示的道，又真實記錄了神要對人類說的話。

粗略看來，這立場似乎以為聖經是獨樹一幟，與其他因素無什麼關係，其實不是這樣的。聖靈（Holy Spirit）的位置極其重要，祂啟示及指引昔日作者寫下聖經，今日同樣幫助人去閱讀及明白它，正確地解釋它（參釋經學，Hermeneutics）；在這意義下，其他因素的功能和位置，就不能忽視了。

雖然作了這樣的解釋，聖經仍然是福音派及一切尊重聖經的教會至高無上的教師，以及信仰和行為的標準，是任何宣稱擁有權威的人的真正裁判。

## 傳統

「傳統」一詞較具彈性，它可以指聖經以外的一組資料，是被接納為使徒所寫，或與聖經同等重要的文獻，或是指教會議會（或教廷）的決定。無論怎樣定義，把教會傳統等同聖經權威是有困難的，它起碼對聖經的充足性有抵觸（參聖經與傳統，Scripture and Tradition），暗示聖經有些地方是不明朗或完全缺乏的，需要傳統來補足，因此聖經的權威需要聖經之外的材料作支持。官方傳達傳統的聲明，有時稱作教會「教導的職

事」（拉丁文：*magisterium*）【編按：早期教會的「教導職事」，並沒有以之等同聖經權威的傾向。但進入中世紀，羅馬天主教會愈來愈把教廷對聖經的解釋，等同真理的延續】。教廷對聖經的解釋，可以透過會議（Councils）的決議，或教宗（Papacy）的教諭，甚至教會輿論來發布。更正教拒絕這種傳統，認為教會不可能有無誤的教導職事，一切教會的教導及傳統，都要接受聖經的審查，換句話說，其權威是臣服於聖經之下的。

## 主觀標準

自改教運動以降，人愈來愈把真理的標準，從客觀轉移到主觀的範疇。人的理性、良知（Conscience）、感覺、經驗及信心（Faith），慢慢就取代了聖經至高的地位，人認為上述的條件，才是決定福音意義及價值的最後標準，就如人對傳統的看法一樣，它們可以補足聖經的不足，實際上就是壓抑了聖經的權威地位。最能說明此點的，是坦普爾（Frederick Temple）在1860年寫的《論文及回顧》（*Essays and Reviews*），他說：「當良知與聖經看起來有衝突時，敬虔的基督徒立刻知道他並不真正認識聖經……（聖經的）形式乃是能隨時適應我們的需要，它能使人尊之為至高的權威，卻又不會把枷鎖放在我們的頸上；為什麼會這樣呢？因為它的原則就是個人的判斷，把人的良知置於人與聖經之間，使良知成為最高的詮釋者；良知只能光照人，卻絕不會使人不服從」，最高的詮釋者亦是可以說最後一句話的人了。

無論我們怎樣組織權威的次序，有好些人為因素都會使之失效；下述只是犖犖大者：

人的無知。不管我們遵從的權威模式是什麼，人在求知的過程，一定要有克倫威爾（Oliver Cromwell, 1599 ~ 1658，清教偉大的護教者）那種謙卑的心懷：「我本著慈憐



的心向你懇求，請想一想你是有犯錯之可能的」。

人的非邏輯性。我們不要忘記，新約許多書信，皆是使徒針對人不能把握及運用恩典之道而有的教導（如：羅五 20 ~ 六 23）。

人的矛盾。許多神學體系看起來是服膺聖經的教導，而事實上它們是另有比聖經更高標準。這種矛盾的情況，在福音派神學家也屢見不鮮；表面上他們是擁護「惟獨聖經」的原則，很多時候卻是以神學傳統（尤其是宗派的傳統）來決定他們的信念。

人的不濟。很多人說他們尊崇神道的指引，實際上卻跟從別的標準。彼得與亞拿尼亞和撒非喇的衝突（徒五 1 ~ 10）；或保羅與彼得的衝突（加二 11 ~ 14），都是現成的例子。

【編按：從現實的層次來說，聖經權威與傳統的地位不常能夠清楚地劃分，因此「某些體系看似尊重聖經，而實際上卻遵從另一標準」，也不是太容易作的判語。聖經不是一本教義學教科書，而是神人相遇的記錄。在幾千年神人相遇的歷程中，聖經包含了許多不同的重心及資料，人選用哪一個重心來發展他的神學體系，會受許多當時社會、政治、文化，以至教會的主觀因素影響，卻沒有一個體系能說包含了聖經全部的重心。在選擇、維護以至貶壓聖經重心的當兒，天主教會認為大公會議和教宗的決定，比個人的或其他團體的更有代表性，到一地步他們把會議（參信經，Creeds\*）決定和教論（參教宗權制\*）等同於聖經的地位。更正教一直抗拒這種一統性，而採取多元及互重的立場；這是好的，卻不能說更正教就沒有以某一人的解釋為最高依歸的傾向（比之於教宗對天主教的權威），路德之對信義宗，或加爾文之於改革宗，都是現成的例子。在解釋及運用聖經的努力中，無論人怎樣想遵從「惟獨聖經」的原則，都是站在整個解釋歷程中的一點，無論他對「惟獨聖經」的誠意

有多大，也無論他有多大的創意，都不能宣稱是前無古人，不能抹掉（undo）前人對他的影響；或是這個傳統，或是那個傳統，他對聖經的解釋就是不可能沒有傳統。在這意義之下，有兩個原則是十分重要的：尊重他人的看法，並嘗試向他學習；承認自己在解釋的過程，是有可能偏向單方面的真理，必須不斷返回聖經以求光照、矯正和補充。用杜勒斯（A. Dulles）的話來說，「封閉的心態是靈性上的悲劇」。至終說來，聖靈對我們的啟迪工作，是在基督的身體（參教會，Church\*），也是為了建立基督的身體而進行。」

### 參考書目

P. T. Forsyth, *The Principle of Authority* (London, 1952); C. F. H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, MI, 1967); 韓客爾著，《神·啟示·權威》，四冊，康來昌譯，華神，1980、1982、1983、1986 (*idem*, *God, Revelation and Authority*, 6 vols., Waco, TX, 1979 ~ 83); R. C. Johnson, *Authority in Protestant Theology* (Philadelphia, 1959); 鍾馬田著，《權威》，張永佳、范約翰譯，證道，1976 (D. M. Lloyd-Jones, *Authority*, London, 1958); 巴刻著，《基要主義與神之道》，周天和譯，證道，<sup>3</sup>1977 (J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, London, 1958); *idem*, *Freedom, Authority and Scripture* (Leicester, 1981); B. Ramm, *The Pattern of Religious Authority* (Grand Rapids, MI, 1959).

J.H.E.

**Averroism 亞偉若斯派** 這是亞里斯多德（Aristotelianism\*）哲學的一個派別，由亞偉若斯創立。亞偉若斯（Averroes，是Ibn-Rushd的拉丁文，1126 ~ 98）是亞拉伯哲學家，也是對亞里斯多德哲學最具影響力的詮釋者。雖然亞偉若斯是伊斯蘭教最偉大的哲學家，但他的影響力最早是見於西方

的拉丁世界（他來自西班牙的科爾多瓦，Cordoba），首先在十三到十四世紀初葉是在巴黎大學，自十三到十七世紀中葉，則是在博洛尼亞（Bologna）和帕多瓦（Padua）的大學。近代人稱這運動為「極端的」或「非正統的」亞里斯多德主義。我們暫且不管他們是否極端或非正統，這名稱仍是比較恰當的，因為亞偉若斯派的人不是要跟隨亞偉若斯，他們只是想學習亞里斯多德的思想而已。這一派最有名的學者，在巴黎大學有布拉朋的西格爾（Siger of Brabant，約1235～82）和達西亞的波伊丟斯（Boetius of Dacia，十三世紀中葉）；意大利最著名的亞偉若斯派學者是克利摩連那斯（Caesar Cremoninus，約1550～1631），據說他是伽利略的朋友，曾拒絕用望遠鏡觀看天象，說害怕因此逼使他放棄亞里斯多德的天文學。

亞里斯多德的思想有三方面是與基督教不相容的。首先，亞里斯多德認為世界是永恆的，也就是從亙古就存在，這與基督教的創造論（Creation）<sup>\*</sup>不符。他又說所有人類都共享有一個靈魂，這與基督教說末日個人賞罰的審判觀，及個人不朽（Immortality）<sup>\*</sup>的思想不合。最後，他認為人只要遵從理性的指導，就可以達到完全之境，這與基督教看信心為得救必須的條件不合。因著這等問題，要把亞里斯多德的和基督教信仰合併起來，就困難重重了。有些人希望完全拒絕他的哲學；另些人就像阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>\*</sup>一樣，認為只有經過批判和改造之後，才可以使用他的思想。亞偉若斯派的人似乎對亞里斯多德的哲學是毫無保留地接受，因此看起來他們的教導與信仰不大協調。阿奎那和其他人是反對亞偉若斯派的，而教會則在1270年代對亞偉若斯派基督徒公然定罪。

有一段頗長的時間，人認為亞偉若斯派是守著一種雙重標準的真理觀。按這種思想來看，他們認為一個對哲學來說是對的論

題，其反論題對信仰來說也是對的（參敦司·蘇格徒，Duns Scotus<sup>\*</sup>）。舉例說，世界存在的問題，哲學認為是永恆存在的，但基督教卻說是有一起點。但事實上，西格爾或其他人從沒有說過雙重標準的真理觀是可能的，相反地，什麼時候哲學與信仰有衝突，他們總認為真理是在信仰的一邊；可惜的是，他們儘管認為真理是在信仰的一邊，卻仍然堅守哲學的結論，這就給人一種雙重真理的錯覺；是這樣，反對他們的人才說他們守著一種雙重真理觀，好顯出他們的立場是不可能的。

亞偉若斯派很看重理性，但他們卻不十分尊重思想的自由，因為他們對哲學的傳統太執著了。西格爾曾經這樣說，用哲學的方法處理問題的要點，不是去發現真理，而是藉此來決定一個哲學家的思想，這種藉哲學追求，來表現一個人是聯於哪一個哲學傳統的思想，在亞里斯多德的作品是很明顯的，它對克利摩連那斯有極深的影響。總的來說，亞偉若斯派可說是亞里斯多德主義中，最保守、最呆板的一個支派了。

### 參考書目

E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London, 1955); F. van Steenberghen, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism* (Washington, DC, 1980).

A.V.

## B

**Baillie, Donald Macpherson 端納·貝利 (1887~1954)** 蘇格蘭神學家，出生於蓋爾洛赫湖 (Gairloch)，受業於愛丁堡 (Edinburgh)、馬爾堡 (Marburg) 及海德堡 (Heidelberg)。在他擔任聖安德烈大學系統神學教授 (1935) 之前，曾在柏維爾 (Bervie)、庫珀 (Cupar) 和基爾馬肯 (Kilmacolm) 等地任牧職。他是同樣聞名的約翰·貝利 (J. Baillie)\* 的弟弟。他對教會合一立過極大的功勞，是個出色的神學家和作者，足跡遍及歐洲和美國。他學術的成就和聖潔的生活，曾吸引很多海外學生到聖安德烈就讀。他最著名的書包括《神在基督裡》( *God Was in Christ* )，和《聖禮的神學》( *The Theology of the Sacraments* )。前者被推許為現代最偉大的神學作品；他在書中說：「一個低調的基督論是荒謬的。它必須是完全的，不然就什麼都不是——從神及人二邊看，都必須是完全的，不然就什麼都不是」。端納貝利與人溝通有特別的恩賜，無論藉文字或言語，他總是坦白誠懇、一語中的，又清楚地把他要說的說出來。在神學的立場上，他可能是屬於舊的自由主義和新正統主義 (Neo-Orthodoxy)\* 之間，這種看法與他大大支持「基督徒學生運動」( Student Christian Movement，成立於1895年) 不無關係，但因著他那種福音派的成長背景，和個人的靈性生活，很多較

保守的學生發現他是個極有智慧的輔導和朋友。

## 參考書目

《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987 ( *God Was in Christ*, London, 1948)；《聖禮的神學》，謝秉德譯，道聲，1968 ( *The Theology of the Sacraments*, London, 1957)。

論其生平之文章，可參其兄約翰·貝利 (John Baillie)\* 在《聖禮的神學》，及在 *To Whom Shall We go?* (Edinburgh, 1955) 所撰專文；J. P. Carter, *The Christology of D. M. Baillie*, unpubl. dissert. (Edinburgh, 1969)；*SJT* 11 (1958)內之基督論專文，pp. 1~12 (J. H. Hick), pp. 265~70 (J. Baillie), 17 (1964), pp. 303~8 (J. L. M. Haire)。

J.D.Do.

**Baillie, John 約翰·貝利 (1886~1960)** 蘇格蘭牧師及神學家，端納·貝利 (D. Baillie)\* 的哥哥。他的一生正反映出蘇格蘭長老會聯合的過程——他的父親屬於「自由教會」( Free Church )，自己在「聯合自由教會」( United Free Church ) 的「新學院」( New College, Edinburgh ) 讀書；曾任蘇格蘭總議會的議員 ( Moderator, 1943 )；在普世合一運動中屢任要職——是1910年愛丁堡會議的主要領導

人之一，WCC的主席，有分簽署介紹聖公會主教給蘇格蘭教會的《主教報告》（*Bishops Report*, 1957）；他也是「在現代危機中解釋神的旨意的特別委員會」（Church's Commission for the Interpretation of God's Will in the Present Crisis, 1940~5）的主要策畫人（*God's Will for Church and Nation*, 1946；參他的另一著作：*What is Christian Civilization?* 1945）。

貝利先後在愛丁堡、美國及加拿大教授神學和哲學（1919~34），後來成為愛丁堡大學神道學的教授（1934~56），後期還出任新學院的教務長和院長（1950~6）。他真正的恩賜，可能是在護教學上（參*Invitation to Pilgrimage*, 1942）。有人說他是個「中保神學家」（W. L. Power, *USQR* 24, 1968, pp. 47~68）。他傾向自由主義（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*\*），這與他父親的加爾文主義有點背道而馳，卻贏得在紐約的潘霍華（Bonhoeffer）的讚賞，這在1926年的《人類心靈的宗教根源》（*The Roots of Religion in the Human Soul*）反映出來。大約在1930年，他的神學立場又有了改變，這時他傾向「自由的新正統主義」〔參新正統主義（Neo-Orthodoxy）\*；參*And the Life Everlasting*, 1933；《人怎樣認識神》（*Our Knowledge of God*），謝秉德譯，道聲，1965〕；但稍後，他又對理性的能力恢復完全的信心，並預言將來人對巴特的思想有更大的抗拒力。《信仰的進程》（*The Belief in Progress*, 1950）和《近代思想的啟示觀》（*The Idea of Revelation in Recent Thought*, 1956）都是重要的作品；他獲邀為「季富得講座」（Gifford Lectures）的講員，為此寫了《神同在的感覺》（*The Sense of the Presence of God*, 1962），可惜未及演講便離世。他最著名的作品，是譯作好幾種語文的《私禱日新》（*A Diary of Private Prayer*，文藝）。貝利的一生把默想的虔敬

生活和自由主義揉合起來，常能在相抗的神學體系之中，找出一條出路。

### 參考書目

論文全集載於 *Christian Devotion* (London, 1962)，附 I. M. Forrester 所著之回憶錄；及 *A Reasoned Faith* (1963)。沒有出版之論文，藏於 New College Library, Edinburgh.

評論：D. S. Klinefelter, *SJT* 22 (1969), pp. 419~36; John A. Mackay, *ibid.* 9 (1956), pp. 225~35; T. F. Torrance, *Religion in Life* 30 (1961), pp. 329~33. P. B. O'Leary, *Revelation and Faith in Our Knowledge of God according to the Theology of John Baillie* (Rome, 1968).

D.F.W.

**Balthasar, Hans Urs von 巴爾塔薩 (1905~88)** 是瑞士羅馬天主教最重要的神學家與靈修作家之一，成為耶穌會（Society of Jesus）的修士之前，曾主修哲學和文學，後來創立一個俗世的組織（*Johannesgemeinschaft*）；一生參與文字工作，作品無數，包括神學的、哲學的、文化歷史的研究，和靈修文學等，此外亦編輯和翻譯他人的作品。

他最重要的作品，算得上是二十世紀神學的經典作，是從真善美的角度，把神學、哲學和文學揉合起來。整個計畫分開三部分，第一部分是《主的榮耀》（*Herrlichkeit*），是從神學的美學（Aesthetics）\* 角度來看啟示（Revelation）\*；第二部分是仍未有英譯的《神學戲劇》（*Theodramatik*），研究神與人的行動；第三部分沒有完成，是處理「神學的邏輯問題」。他那廣博無垠的知識，正好反映出他的大公（Catholic）\* 信仰；他信仰的中心，是神在基督裡那普世性的自我顯現：顯出他的信仰根源是從教父而來。他的視野雖是廣闊，但裡面卻彼此相聯，而使它

們相聯的，正是基督的獨特性：基督正是神的形像，是神榮耀的聚焦點。

巴爾塔薩的神學作品，深受巴特（Barth）的影響，他論巴特的思想很有深度和睿見，也是他自己那種以基督為中心的神學之所本〔特別是以基督論（Christology）來闡釋神論的思想〕；也是因為巴特，他強調神學工作必須以啟示為本、為終。巴爾塔薩以「美」來形容神藉創造來啟示祂自己的性情，無形中指出神是自證的，是具有權威（Authority）的，也必須自我啟示，人才能認識祂；這與巴特看神的啟示為不能低貶、簡化，及不需他證的看法頗為一致。

巴爾塔薩另一個神學重心，就是從恩慈的角度來看神與人的關係，這個思想是承繼普齊瓦拉（E. Przywara）而來。普齊瓦拉對類比法（Analogy）的研究，以及嚴格分開神與世界的關係，較之後來拉納（Rahner）的「超越的多馬主義」更為嚴格。

除了上述各人外，影響巴爾塔薩最大的，應算是斯拜亞（Adrienne von Speyr, 1902~67）巴爾塔薩與斯拜亞的關係頗深，他是從她的神祕經驗，發展出「神聖星期六的神學」（theology of Holy Saturday）；基督是在星期六下到陰間這一主題，成了巴爾塔薩之基督論、救恩論，以及三位一體論的中心思想。神的兒子「虛己」的終極行動，就是下到陰間，與被定罪的人認同，故此巴爾塔薩的三位一體論是以加略山為中心的，就像其他近代三位一體的理論一樣。

愈來愈多人對巴爾塔薩發生興趣，認為他是近代把古教會信仰向現代人述說的最有力的神學家，特別在道成肉身及三位一體的教義。但從另一角度來說，他企圖把神學和文化混在一起，又不大為人接受，有人認為這是過於勉強的臆猜，另些人則覺得真理宣稱的語句，其實沒有多少客觀因素可供驗證。

## 參考書目

*Elucidations* (London, 1965); *Engagement with God* (London, 1975); *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics* (Edinburgh, 1983 ~); *Love Alone. The Way of Revelation* (London, 1968); *Prayer* (London, 1971); *Theodramatik* (Einsiedeln, 1973~8).

M. Kehl and W. Löser (eds.), *A Von Balthasar Reader* (Edinburgh, 1983); J. K. Riches, 'The Theology of Hans Urs von Balthasar', *Th* 75 (1972), pp. 562~70, 647~55.

J.B.We.

**Bampton Lecture 班普頓講座** 由約翰·班普頓（1690~1751）的遺囑設立的著名講座，為牛津大學的八個「講道講座」（lecture sermons）。此講座創於1780年，原是每年一次的，自1895年則改為兩年一次。班普頓申明此講座的原委：「為要堅立及建立基督教信仰，並且抵擋一切異端和分裂主義者——基於聖經神聖的權威——基於古教父著作論及古教會信仰與生活的權威——基於我們的救主耶穌基督的神性——基於聖靈的神性——基於基督教信條如：使徒信經和尼西亞信經的信仰」。開始的時候還規定，只有曾在牛津及劍橋獲得碩士學位的人才獲邀請，後來規定必須是聖公會按立的神職人員。1952年，人從班普頓基金建立了「沙臨講座」（Sarum Lectureship），也是兩年一次，與班普頓講座錯開，但它是公開的，非聖公會神職人員也可參與。

歷來擔任班普頓講座的著名講員及其作品，包括罕普登的《經院哲學與基督教神學的關係》（R. D. Hampden, *The Scholastic Philosophy Considered in its Relation to Christian Theology*, 1832）；曼塞爾的《宗教思想的限制》（H. L. Mansel, *The Limits of Religious Thought*, 1858）；摩斯理的

《神蹟》(J. B. Mozley, *Miracles*, 1865)；利頓的《我們的救主耶穌基督的神性》(H. P. Liddon, *The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ*, 1866)；比格的《亞歷山太的基督教柏拉圖主義者》(C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1886)；散德的《靈感》(W. Sanday, *Inspiration*, 1893)；威廉斯的《墮落與原罪的概念》(N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, 1924)；柯克的《神的異象》(K. E. Kirk, *The Vision of God*, 1928)；普累斯提治的《教父與異端》(G. L. Prestige, *Fathers and Heretics*, 1940)；查倫的《教會與教宗制》(T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, 1942)；特納的《基督教真理的典範》(H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, 1954)。

1968年設立了班普頓獎學金，幫助人研究班普頓講座指定的題目。美國的班普頓講座是在1950年成立，著名講員及其作品，包括約翰·貝利(J. Baillie)的《近代思想的啟示觀》(*The Idea of Revelation in Recent Thought*, 1954)。

## 參考書目

直至1893年之名單，載於J. F. Hurst, *Literature of Theology* (New York, 1896)；撮要見J. Hunt, *Religious Thought in England in the Nineteenth Century* (London, 1896), pp. 292~332；講員名單列於*The Historical Register of the University of Oxford* (1900), and *Supplements*.

D.F.W.

**Baptism 洗禮** 為了整體地處理從聖經的根源到現在的洗禮觀，我們把本文分作兩部分來討論：聖經神學的洗禮觀；歷史及系統神學的洗禮觀反省。

## 1. 聖經神學

禮儀的性質。洗禮是一個水洗的過程，具有屬靈的意義，其根源可上溯至舊約及基督教前期的猶太教。律法規定「不潔」的猶太人要洗澡（如：利十四8~9及十五）。亞倫和他的兒子成為祭司之前，先要行潔淨的禮儀（利八5~6）。贖罪日亞倫進入至聖所之前，先要沐浴潔淨，離開的時候也要如此（利十六3~4）。把擔罪公羊放到曠野的人，要「用水洗身」，焚祭牲的人也要「洗衣服，用水洗身」（利十六26~28）。這些潔淨禮儀亦引為日後禱告中屬靈潔淨禮的象徵（如：詩五十一1~2、7~10）。

在基督教紀元前不久，約但河區展開一種洗禮運動，最值得注意的可算是昆蘭社團（參死海古卷，Dead Sea Scrolls\*）。當時有些祭司認為，聖殿敬拜已經腐敗，便與信眾跑到曠野生活，每天有潔淨的儀式，又厲行悔改的生活。施洗約翰的洗禮，很可能就是按昆蘭的洗禮改革而成。施洗約翰「傳悔改的洗禮，使罪得赦」（可一4），預備迎接彌賽亞和祂國度的來臨，那時祂將要用聖靈與火施洗（太三11~12）。他的洗禮是悔改歸正的洗禮，故是一次永遠的，與昆蘭社團每天都舉行的潔淨禮不一樣。至於猶太人入教的洗禮是不是很早就有，以致影響早期教會的洗禮，我們沒有足夠的文獻作判斷。他們的洗禮是專為外邦人皈依猶太教而設的，包括割禮、洗禮和獻祭等禮儀；而婦女則只須洗禮及獻祭，故她們的洗禮就具有較大的意義。

耶穌接受施洗約翰的洗禮（這洗禮是預備罪人迎接彌賽亞的來臨），全是基於祂願與罪人認同的自發行為，也是表明神拯救人的行動已經開始，包括神來到人間，開始神國的行動和工作，祂的死與復活，以及差遣聖靈降臨等。因此復活的主頒下的大使命，包括為信的人施洗，就一點都不出奇了（太二十八18~20）。「奉父子聖靈的名」一

語，在閃族語言的意義下，是指洗禮乃在三位一體之神下舉行之意，特別是指明洗禮的基礎及目的，也表明受洗的人開始進入屬神的關係。希臘人也會這樣理解，「是藉著使用祂的名字，來表明是屬於父、子、聖靈的」（W. Heitmüller, *Im Namen Jesu*, Göttingen, 1903, p. 121）。

禮儀的意義。在使徒的教導中，洗禮基本上是指「與基督聯合」（Union with Christ），「你們受洗歸入基督的都是披戴基督了」（加三27），這種語言是表示洗禮時除下並重新披上衣服的動作（參西三9~14怎樣使用這個意象）；「披戴基督」是指接受了基督，在基督裡，因此是與基督合而為一。按保羅的教訓，基督既是死而復活的主，洗禮就表明「與基督在救贖（Redemption）行動的聯合」，包括與祂同葬於墳墓，並在祂的復活上與祂合一（羅六1~5；西二11~12），因此就有分於祂的新創造（林後五17），這正是預嚐那永恆國度來臨時的復活（一般復活，Resurrection, General\*；西三1~4）。此外，洗禮也表明是「在祂的身體，即教會裡與基督聯合」，因為「在基督裡」正是表明和所有與基督聯合的人，成為一體（加三26~28；林前十二12~13）。既然不可能在「基督的靈」之外與基督聯合，洗禮就表明「被聖靈更新」（這可從彼得在五旬節時的講道，及保羅的教會神學中看見，參徒二38；林前十二12~13）。

洗禮也表明是「進入上帝的國度（Kingdom of God\*）」，因為基督的救恩正表明，我們的生命是在神拯救的權能下（參太十二28；約十二31~32；羅十四17；西一13~14）。它與洗禮的關係，可從耶穌與尼哥底母的談話中看出來，那裡說這生命是「從上頭而生」（約三3，和合本作「重生」；另參5節），亦即是從「水和聖靈」而生。尼哥底母不明白這種洗禮正是悔改的洗禮，也是接受聖靈和神的國所必須的。在福

音書中，這兩個因素都連結在基督的救贖工作；奉耶穌的名受洗，悔改和相信，並接受聖靈的新造和進入神的國，因此也成了同一事件了。最後，洗禮是表明「順服神管治的生命」，羅馬書六4的主句正可以說明此點：「所以，我們藉著洗禮歸入死，和祂一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式」。歌羅西書三1~17也說及此事，而整個新約在教義上的闡釋，就更為詳細清楚了。

這些經文正指出洗禮最基本的預設：它是福音的基礎，也是人回應福音的具體表現（彼前三21說得最具體細微了）。但許多基督徒都是在嬰孩期就接受洗禮的，他們的洗禮又怎能符合使徒的要求呢？傳統上，人對成人洗禮與嬰孩洗禮都同等看待，這種態度愈來愈受聖禮神學家反對；他們認為嬰孩洗禮與成人洗禮是不一樣的，前者的重點是在這禮儀的啟導，意思是在一個聖靈的羣體中（他信主的父母和全體教會），嬰孩是被這羣體接納，羣體對他有一個責任，就是以基督教的道理教導他，使他按神的心意來長大成人，以致他能明白真道，用信心接受基督的救贖，並且把自己奉獻給基督，服事祂。無論我們是在什麼年紀接受洗禮，洗禮均是表明神的恩召，及人的回應，好一生在基督內追求長進，並且在末日得享復活的生命。

### 參考書目

*Baptism, Eucharist and Ministry* (Geneva, 1982); M. Thurian (ed.), *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry* (Geneva, 1983); M. Thurian and G. Wainwright (eds.), *Baptism and Eucharist, Ecumenical Convergence in Celebration* (Geneva, 1984).

K. Barth, *Baptism as the Foundation of the Christian Life*, CD, IV.4; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London, 1963); D. Bridge and D. Phypers, *The Water that Divides* (Leicester, 1977); G. W. Bromiley, *Baptism and the Anglican Reformers* (London, 1953); N. Clark, *An*

*Approach to the Theology of the Sacraments* (London, 1956); 庫爾曼著,《新約的洗禮》,鄧肇明譯,道聲,1964 (O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, London, 1951); W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (London, 1948); P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London, 1947); J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London, 1960); P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids, MI, 1978); G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London, 1967); E. Schlink, *The Doctrine of Baptism* (St Louis, 1972); R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St Paul* (Oxford, 1964); G. Wainwright, *Christian Initiation* (London, 1969); R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (London, 1960).

G.R.B.-M.

## 2. 歷史及系統神學

在新約之後,我們對洗禮的認識,最早可追溯至《十二使徒遺訓》〔*Didache*, 約成書於主後 100 年; 參使徒後期教父 (Apostolic Fathers)〕。游斯丁 (參護教士, Apologists) 形容洗禮為「在水中重生」,又說它是一種「啟明」,到了第四世紀,這就成了教會對洗禮的專有名稱。

俄利根 (Origen) 認為洗禮是一種表記式的聯繫,把舊約、施洗約翰為耶穌施洗,以至引入新時代的末日洗禮,完全連結起來。洗禮的意義是從屬靈的實體而來;當我們從基督領受恩典,就預示洗禮最後的階段,即從死裡復活。

特土良 (Tertullian) 認為聖靈與水在洗禮中是有關係的,故他為洗禮的水祝福。難怪在第三世紀教會面對逼迫的時候,有些人會形容殉道 (Martyrdom) 為接受「血洗」,可以直接上天堂,與那些得勝者同在。他主張延期為嬰孩施行水禮,直到嬰孩長大成人,可以為自己作決定,這樣就不會妨礙他們因殉道而直接進天國的可能。特土

良、居普良 (Cyprian) 及其他人認為,分裂教會者所受的水禮是無效,這種看法在西方教會進入三世紀後,就漸漸隱沒;但多納特派 (Donatists) 仍有人持守著。

奧古斯丁 (Augustine) 強調洗禮的客觀因素,認為基督是真正的施洗者,其效能不會受人的因素影響。他完全相信洗禮之於得救是必須的。在與伯拉糾 (Pelagius) 辯論的時候,他建立了嬰孩洗禮的理論基礎,把洗禮與原罪 (Sin) 聯繫起來。他並不認為嬰孩是有信心的,但教會的信可以惠及嬰孩,這也是歷來人贊成嬰孩洗禮的理由。嬰孩經洗禮後,就屬於教會的一分子,因而亦分享所屬教會的信心。代嬰孩回答問題的父母,並不只是以父母的身分作答,同時也是代表整個教會,他們是代表教會把嬰孩獻給神。

然而,對一個接受水禮的成年人,預備工夫就要詳細得多。在第四世紀,預備受洗的人在四旬齋期,每天都要參加慕道班,今天我們仍可讀到米蘭的安波羅修 (Ambrose)、耶路撒冷的區利羅 (Cyril of Jerusalem, 約 315 ~ 86)、屈梭多模 (Chrysostom)、摩普綏提亞的狄奧多若 (Theodore of Mopsuestia, 約 350 ~ 428) 等人教導的慕道班課程內容。在這些課程之前,驅魔祛鬼 (Exorcism) 是個常有的事項,這在當時的洗禮也很普遍。課程內容側重基督的救贖、死亡和復活,受洗的人透過信仰告白,來與主同釘、同死、同復活;這樣受洗的人便得以重生,披上不朽的義袍,並且印上永恆的印記在身上。因此受洗後犯罪是很嚴重的;為了這個緣故,有些人就學效君士坦丁的榜樣,把洗禮延遲到臨死一刻才舉行 (病床洗禮)。在洗禮之前,受洗的人要宣稱棄絕撒但,接受基督的信仰;今天不少教會仍然奉行這種習慣。

經院學派 (Scholasticism) 神學家形容洗禮是信心的聖禮,是包含整個救贖工作的神聖記號,是透過基督的受苦、恩典及末日的完成,來代表受洗者的成聖。但在整個洗



禮中，基督仍然是祂一切恩賜的主，祂可以不藉著聖禮，仍能拯救人的靈魂。阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>\*</sup>認為洗禮雖然可以除去人的原罪，人仍然隨時可以墮進罪的陷阱；但倫巴都（Lombard）<sup>\*</sup>卻說洗禮能降低人的犯罪慾。

天特會議（Trent, Council of）<sup>\*</sup>把改教運動前的思想總結起來，強調嬰孩洗禮的功效，卻特別指出，接受成人洗禮的人，要以誠懇的心從之，並且說洗禮的恩典，可以因著嚴重的罪而失去。

路德（Luther）<sup>\*</sup>接受很多羅馬天主教的洗禮教義，卻強調使洗禮的水變成賜生命恩典的水，全是出於神的道本身的能力。起初他認為令洗禮有功效的，是人的信心，後來改變了立場，認為其能力是來自神要人受洗的命令。

自改教運動以後，平信徒大多數可以閱讀聖經，這便形成好些重洗派（Anabaptist）<sup>\*</sup>的團體，他們拒絕嬰孩洗禮，強調成年信徒的洗禮，認為新約只承認成人水禮。1609年阿姆斯特丹的重洗派，便是以斯彌特（John Smyth, 1618~52）及赫爾維（Thomas Helwys, 約1550~1616）的洗禮觀為依歸，他們二人都是英國浸信會（Baptists）<sup>\*</sup>的領袖。

改革宗（Reformed）<sup>\*</sup>的傳統強調，洗禮是新的盟約（Covenant）<sup>\*</sup>的記號，故此嬰兒也應接受洗禮，接受的年紀可與猶太人為嬰孩行割禮的時候相同【編按：即生下來第八日，創十七12】，因為猶太人是藉割禮而有分於舊約。他們認為洗禮可以堅固信心，使他的父母確知，他們的孩子已經被接納在約之內，孩子雖然不知道，但他具有盟約的名號，日後長大之時，便知道是一個豐富的屬靈產業。

巴特（Barth）<sup>\*</sup>重新掀起洗禮問題的辯論，他反對嬰孩洗禮，堅持只有信的人才能受洗，但要是接受過嬰孩洗禮的，他就不主張人重洗<sup>\*</sup>。他承認洗禮中最重要的施洗者是

基督，但「受洗的人是這儀式中第二個最重要的」。在洗禮中，基督的道及行動具有認知的作用，叫受洗的人知道他是得救的，並且要順服地事奉、效忠主。正因為洗禮的性質、能力及意義，全是建立在基督身上，人就不能因為自己的不逮，而使洗禮變得無效。從新約釋經及聖禮的要求來看，受洗的人必須充分預備，並且有一顆願意回應的心，這樣才能接受恩典的應許，和對要求於他的感恩事奉有所回應。

梵二會議（參會議（Councils）<sup>\*</sup>；羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology）<sup>\*</sup>）曾為洗禮的事情花了不少時間和心思，重建洗禮前的學道課程，並且以成人洗禮為入教最重要的儀節，又把洗禮放在復活節期內。這些重建的措施，在新成立的宣教士教會是受歡迎的，但在較傳統的教會，則仍未見普遍接納。

普世基督教會協進會（World Council of Churches）的利馬文件（Lima document）《洗禮、聖餐及服事》（*Baptism, Eucharist, and Ministry*, Geneva, 1982），指出洗禮是表明「有分於基督的死與復活，罪得潔淨，新生，為基督光照，披戴基督，為聖靈更新，是從洪水得救的經驗，是脫離捆鎖，超越分裂，得釋放而進入新的人性」。它還指出洗禮是「共同作門徒的記號和印證」，因此是合一的基本聯繫。近代神學家多看洗禮為整個神的子民的羣體被按立的聖禮。既然基督教的事奉主要建立在基督復活之功，洗禮就表明我們要進入這樣的事奉。

## 參考書目

K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (London, 1963); R. F. G. Burnish, *The Meaning of Baptism* (London, 1985); J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West* (London, 1965); J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (London,

1959); Murphy Center for Liturgical Research, *Made, not Born* (Notre Dame, IN, 1976); B. Neunheuser, *Baptism and Confirmation* (Westminster, MD, 1964); H. M. Riley, *Christian Initiation* (Washington, 1974); E. C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy* (London, 1960).

R.F.G.B.

**Baptism in the Spirit 聖靈的洗** 此問題最好分開下面三部分來處理。

### 聖經方面

新約宣告具位格的聖靈 (Holy Spirit) 住在所有信徒的心中 (徒二18; 羅八9; 加三2), 作他們的印記、保證、媒介及初熟之果 (羅八23; 林後一22; 弗一13~14), 以致他們的生命能永遠與父及子有交通 (約十七3; 約壹一3)。新約啟示的聖靈是一個有位格而又清楚明顯的個體, 祂說話、顯示、見證、幫助、代求, 而且是可以被傷害, 可以向之撒謊的 (約十六13~15; 羅八16、26; 弗四30; 徒五3); 透過聖靈, 基督與人同在 (約十四16~18; 弗三16~17), 使人與基督聯合 (弗四3~4)、重生 (約三5、8; 林後三6; 多三5)、被光照 (林前二13~16; 弗一17)、被改變 (林後三18; 加五22~23), 見證我們是被收納為神的兒女, 因而改變我們的自我認識 (羅八16), 幫助我們禱告 (加四6; 弗六18; 猶20), 並且賜下事奉所需的一切恩賜 (林前十二4~11)。這種新約下的事工, 全是以耶穌重回榮耀為基礎 (約七39, 另參十七5; 約二十22是一種預言行動), 在五旬節開始 (徒二), 也是應驗耶穌升天前說門徒要受聖靈的洗的預言 (徒一5, 十一16); 約翰也曾作這樣的預言: 那以後要來的主, 將用聖靈施洗 (可一8; 太三11; 路三16; 約一33)。使徒行傳則指出, 聖靈的洗與成人的水禮是並行的 (徒二38等), 而靈洗似乎都是有些非常的事情發

生, 如說方言等; 若沒有, 則看作是不正常或無效 (徒八14~17, 十九1~6)。

上述種種與洗禮有關的聖靈恩賜, 都有啟導作用, 在整個過程中與其他因素配合, 能令信徒意識到他在基督裡真是一個新造的人, 是已被接納, 又是活在基督身體內的一個肢體 (保羅就是用這樣的意象來描寫的, 林前十二13)。五旬節發生的事告訴我們, 聖靈的洗叫人活過來、被改變, 又賜勇氣, 使人有能力, 且在事奉上是有用的。

### 歷史方面

按使徒行傳第二章的記載, 有人認為使徒時代的經驗是一個模式, 也是每一個基督徒應該追求的經驗; 這個看法在更正教較傾向敬虔的羣體中, 有好幾種說法: 1. 傅勒徹爾 (John Fletcher, 1729~85) 是約翰·衛斯理 (J. Wesley) 指定的繼承人, 他和其他改教教師均認為, 聖靈的洗是可以重複的, 目的是加強人過聖潔生活和事奉的能力。2. 芬尼 (Finney) \*、慕迪 (D. L. Moody, 1837~99)、妥銳 (R. A. Torrey, 1856~1928)、慕安得烈 (Murray) \*、宣信 (A. B. Simpson, 1844~1919) 以及其他同意上述的意見, 但把聖靈的洗合併入衛斯理「第二次蒙福」的概念, 指把生命提向一個恆久的新層次。3. 五旬節會 (Pentecostals) \* 及靈恩運動的團體, 大體上都是跟隨衛斯理對聖靈的洗的看法, 指個人生命完全接受聖靈的澆灌, 並且藉著個人的生活和表現, 讓聖靈彰顯出來, 包括滿有確據, 又熱情洋溢, 說方言, 為基督說話的內在自由, 以及為事奉而有的種種恩賜, 包括 (按他們的自稱) 先知和醫治的恩賜。他們常認為說方言是靈洗的試金石 (參聖靈的恩賜, *Gifts of the Spirit* \* )。

### 神學方面

1. 哥林多前書十二章說所有信徒均已受聖靈的洗, 明顯地不是指所有信徒都會說方言

(30節)，因此很難說說方言是靈洗的試金石。2.使徒的經驗是有兩個階段的，就是先悔改重生，然後得著聖靈，兩個階段在時間上是有距離的，最自然的解釋，就是因為他們得救的時候，還未賜下聖靈（聖靈的降下開始了新約事奉的時代）；再者，他們均希望信徒自得救後，就開始投入事奉（徒二38，五32），因此我們不能把使徒兩個階段的經驗，看作是普世的標準。3.既然一切靈浸的經驗，基本上都是加強見證神的愛，以及幫助信徒在這愛中得以信心穩固，因此要解釋他們這種經驗，最妥當的方法，就是從神學的角度，按上述二點來解釋（羅五5，八15~17、38~39；另比較約十四16~23）。4.使徒的經歷既是珍貴又可羨慕的，而今日教會之軟弱，正因為我們缺乏這些經驗，故此最適當的態度，就是求神引導我們進入這種經驗，不管我們叫它作什麼名字，也不管我們用什麼神學來表達之。林前十13；徒十一15~17；約一33以及徒一5，二4、33和38，就是我們的背景，告訴我們什麼叫做聖靈的洗，包括透過由信心生發的相交和委身，好實際地進入基督復活的生命；這種進入的行動，正是水禮所描述和肯定的（羅六2~11；西二11~13）。

### 參考書目

F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI, 1970); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970); T. M. Smail, *Reflected Glory* (London, 1976); 巴刻著，《活在聖靈中》，陳霍玉蓮譯，宣道，1989 (J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit*, Old Tappan, NJ, and Leicester, 1984).

J.I.P.

**Baptism of Christ 基督的洗禮** 三本對觀福音書均有記載耶穌在約但河接受施洗約翰的洗禮（太三13~17；可一9~11；路三21~22），約翰福音也有提及（約一31~

33）；三卷對觀福音書均記載聖靈像鴿子降在耶穌身上，及天上有父神的聲音說：「這是我愛子。」換句話說，三位一體（父、子、聖靈）在洗禮中的顯現，是非常清楚的。

這個福音書事件的重要性，乃在彌賽亞的意義上，因為耶穌受洗，絕非只是個私下或個人的問題。約翰的洗禮是「悔改的洗禮」（可一4；路三3），從耶穌個人的角度來看，祂不需要這個洗禮，因為祂是聖潔的、無罪的（如：路一35）。祂的洗禮是「加冕式」的，正式表明祂是彌賽亞，天上的聲音正表明祂是彌賽亞。耶穌接受約翰的洗禮，是公開表明祂彌賽亞的身分和呼召，同時亦表示祂與罪人完全的認同，祂要背負世人的罪：「神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一29）。同樣地，父神也證實祂彌賽亞的身分，並以聖靈膏祂，使祂有能力執行放在面前的工作（參徒十38），三本對觀福音書都說，這個工作從曠野受試探開始（太四1~11；可一12~13；路四1~13）；我們若從較大的角度來看，對觀福音書是以此來表明上帝的國（Kingdom of God）\*與撒但的國相爭的開始。

三卷對觀福音書都在耶穌受洗前，記載施洗約翰的事工的性質，施洗約翰預言要來的彌賽亞，要用聖靈與火來施洗；太三12及路三17說這種洗禮含有審判的意義在內，亦即是悔改的（麥子）和不悔改的（稗子）要分開來。這個預言與耶穌的洗禮，有內在的關聯：彌賽亞以火和靈來施洗，不會立刻發生，祂要先受洗及接受聖靈。祂預言的靈與火的洗本是一種救恩，為了使彌賽亞羣體免受審判帶來的毀滅；祂自己必須先受聖靈，並且為世人除罪（參約一33；來九14）。

祂在約但河受的洗，正顯明彌賽亞要走的路：是一種受苦、被定罪，及以十字架為終的死亡之路，祂要承受神向罪惡所發的烈怒，這才是耶穌至終要「受」的「洗禮」（路十二50；參可十38~39；路二十二

42)。不錯，耶穌整個地上的事奉——從約但河到十字架和復活——都是一個洗禮，一個為洗禮而受的苦難。

這樣說來，耶穌的洗禮就不僅是個孤立的事件，它實在掀起了一個新時代，是救恩歷史的新時代，也是福音核心之所在。這倒不是說，耶穌受洗前就不是彌賽亞，或只在祂開始意識自己是彌賽亞時才是彌賽亞，聖經很清楚他說，從祂一出生就是彌賽亞，祂自己也必然知道（如：太一21；路一31及下，二21、25~38、49）。同時，從祂是人的角度來說，祂也需要聖靈的充滿，這是祂作兒子及彌賽亞的新階段。祂彌賽亞的順服，正始於祂的受洗，而在十字架上達到巔峯。

### 參考書目

J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970); W. L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids, MI, 1974); G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1882; London, 1958).

R.B.G.

**Baptist Theology 浸信會神學** 傳統上浸信會對信仰十分謹慎，恐怕誤解或誤用；但透過不同的信條（Confessions of Faith），他們在神學上仍有不同的表達形式。1677年（加爾文派）特別浸信會信條〔（Calvinistic）Particular Baptist Confession，此乃按1647年著名的韋斯敏斯德信條（Westminster Confession），及1658年薩伏衣信仰宣言（Savoy Declaration of Faith）修改而成〕，和1678年的普通正統浸信會信條（General Baptist Orthodox Creed，屬亞米紐派），就是最典型的例子，它們不單代表了十七世紀英國浸信會的信仰，對日後各國浸信會也很有影響力【編按：今日特別浸信會信條對美南浸信會仍有很大影響力，但在美北浸信會的地位已不如

前】。

代表各宗派的名號不是他們自取的，就像「貴格派」（Quaker）、「循道會」（Methodist）和「重洗派」（Anabaptist），原都是十七世紀浸信會以外人士對他們的譏諷，他們亦本於歷史及神學的理由而拒絕接受。從歷史的角度而言，這等稱號很容易把他們與閔斯特（Münster）的污名相混【編按：閔斯特是德國城鎮，1533年起重洗派在該城用狂熱手法建立一「基督王國」；1535年城陷，悲劇收場，稱為「閔斯特革命」】。從神學的角度而言，他們否認自己是屬「重洗」的，因為嬰孩洗禮是不合乎聖經的，根本無效，那次的「洗」是不算數的，特別是不能把嬰兒洗禮視為加入國家教會的儀式。他們以聖經為信仰及生活的最高原則，浸信會的神學基本上偏向教會論和聖禮。

惠特尼（W. T. Whitley, 1861~1947）是浸信會重要的歷史學家，他說「浸信會最重要的特色是教會（Church）論」，特別重視教會與神全體子民的基本合一，且極為強調地方教會的自主權力，每個「召集的教會」（gathered church）均是由承認效忠基督的信徒組成，他們珍視自己的權利和自由，卻願意聯合起來，共同認識神的旨意，好在生活、工作中實踐信仰及見證神。浸信會強調信徒皆祭司（Priesthood of All Believers），在所有信徒中推動羣體事奉，由信徒選舉自己的領袖（牧師、長老、執事），這些領袖則要向地方上的教會年會負責。傳統上，浸信會這種獨立的精神，是源自英國公理宗（Congregationalists）之傳統。

在浸禮上，他們強調只有信徒才能參與這個聖禮，就像聖餐一樣。凡悔改歸神，個人相信耶穌基督救贖的工作，就可以奉三一真神的名為他施浸。他們雖然堅持完全浸在水中的浸禮，才能表徵完全認同基督的死、埋葬和復活，卻堅持浸禮最主要的見證人是

受浸者，不是浸禮的形式。昔日浸信會的人不想別人誤會他們是聖禮主義者，因此強調浸禮只是一個代表個人見證的表徵；但近兩世紀就有點不同了，他們漸漸把浸禮看成是福音不可分割的一部分，因此也是傳揚基督的一部分，其中包括悔改歸正——代表內在改變的外在記號，以及教會會友的資格——洗禮就不單是個人「歸入基督」，也是歸入祂的身體、屬神羣體的程序。

【編按：浸信會特別反對把教會等同國家或家庭的信仰，因此一個人不會因為是生在基督教國家或家庭，就自動成為教會的會友，故他們反對聖公會和長老會，把教會成員定作「和他們的子女」一語。從正面的意義而言，他們堅持只有個人經歷聖靈的重生，服從基督的教訓，效忠於父神的召命的人，才能接受浸禮。所有受浸的人均是平等的，但他們領受的恩賜卻各有不同。】

### 參考書目

G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London, 1962); K. W. Clements (ed.), *Baptists in the Twentieth Century* (London, 1983); A. Gilmore (ed.), *The Pattern of the Church* (London, 1963); W. L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Chicago, 1959); E. A. Payne, *The Baptist Union. A Short History* (London, 1958); *idem*, *The Fellowship of Believers* (London, 1952); H. Wheeler Robinson, *Baptist Principles* (London, 1955); *idem*, *The Life and Thought of the Baptists* (London, 1927).

R.B.

**Barclay, Robert 羅拔·巴克雷 參貴**  
格會神學 (Quaker Theology)。

**Barclay, William 威廉·巴克萊**  
(1907~78) 蘇格蘭聖經學者，出生於

維克 (Wick)，受業於格拉斯哥和馬堡 (Marburg)，先在工業城克來德塞德 (Clydeside) 作牧師；1947年在格拉斯哥大學任新約講師 (1964年升為教授)。他在古典學術的素養極深，又能把所學的與各階層的人溝通，無論是在船塢、課室，藉著文字或電視，均能吸引受眾。他的《每日研經叢書》(Daily Study Bible, 新約) 售出超過一百五十萬本，被譯成許多外國文字，包括緬甸文和愛沙尼亞文，使他的服事遍及世界每一角落。從神學的角度來看，他稱自己為「自由福音派」(Liberal Evangelical)，曾言他是格拉斯哥大學新約系唯一承認馬太、馬可、路加為前三卷福音書作者的人。但他也是普救主義者【編按：指相信神的救恩，是為萬人預備，到最後，全人類都必得救，在神的愛裡聯合；參普救主義 (Universalism)】，對聖經 (Scripture) 的默示、替代救贖論 (Substitution)、童女生子 (Virgin Birth) 及神蹟 (Miracle) 等看法，保守派未必盡都同意。他形容布特曼 (Bultmann) 是所認識的人中最具福音派色彩的傳道人，因為他的作品全是要讀者親自面對神。面對蘇格蘭教會人數急劇下降的現象，他歸咎於教會不敢執行紀律 (Discipline) 及懲治之法，因而提議教會設立兩類的會友：一種是「深為耶穌基督吸引的人」，另一是預備完全委身的。

### 參考書目

《我的信念——巴克萊的信仰告白》，程長泰譯，橄欖，1988 (*Testament of Faith*, London, 1975)；另出版為 *A Spiritual Autobiography* (Grand Rapids, MI, 1975)。

R. D. Kernohan (ed.), *William Barclay: the Plain Uncommon Man* (London, 1980); J. Martin, *William Barclay* (Edinburgh, 1984); C. L. Rawlins, *William Barclay* (Grand Rapids, MI, and Exeter, 1984).

J.D.Do.

**Barmen Declaration 巴冕宣言** 巴冕宣言是1934年德國更正教代表為對抗納粹所支持之「德國基督徒」運動的宣言，裡面共有六個條款。當時屬於政府的教會，愈來愈把極端的國家主義和反猶太主義（Anti-Semitism）的精神加在信仰守則內，尼慕勒（Martin Niemöller, 1892~1984）及其他教會的牧師〔包括潘霍華（Bonhoeffer）在內〕便在路亞（Ruhr）的巴冕，召開第一屆的認信教會（Confessing Church，德文為 *Bekennende Kirche*）會議。「德國基督徒」在某些地區教會中占了優勢，且威脅別的教會，但支持巴冕宣言的，卻包括信義宗、改革宗，和聯合教會的牧師。巴冕宣言不是一個全備的信仰宣言，只是針對當時的問題，特別強調基督為元首的地位和終極性，以聖經為信仰及行為的最高原則，並且堅決反對德國基督徒把基督的教會置於國家的控制之下。此宣言主要是巴特（Barth）執筆的，純是為了當時政治的發展，而指出教會屈服於希特勒國家社會主義的謬誤。

### 參考書目

「巴冕宣言」的中譯，刊於《今日華人教會》1990年十一月號，41~2頁（陳佐才譯）。

正文見 J. H. Leith, *Creeds of the Churches* (Richmond, VA, 1973), 及 W. Niesel, *Reformed Symbolics* (Edinburgh and London, 1962), 附討論。

J.D.Do.

**Barth, Karl 卡爾·巴特（1886~1968）** 二十世紀最重要的神學家。他的巨著《教會教義學》（*Church Dogmatics, CD*），是自士來馬赫（Schleiermacher）以來，更正教最重要的神學作品。

### 生平

巴特生於瑞士一個具神學傳統的家庭，曾先

後在伯恩（Berne）、柏林、杜平根及馬堡等大學讀書，且屢遇名師，包括哈納克（Harnack）和赫爾曼（Herrmann）。以後曾任《基督教世界》（*Die christliche Welt*）期刊的編輯，在日內瓦一鄉村任副牧師，然後在亞閣（Aargau）的沙芳韋（Safenwil）任鄉村牧師（1911~21）。在這期間，他愈來愈不滿意老師傳授給他的自由派（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*）神學，慢慢發現聖經是神的啟示，終於引致他寫成名震一時的《羅馬書註釋》（*Commentary on Romans*）。從1921~30年，他在哥丁根（Göttingen）及閔斯特（Münster）執教，成為當時辯證神學（*Dialectical Theology*）運動的主要領袖；此期間巴特的著作甚豐，包括未能完成的《基督教教義學》（*Christian Dogmatics*）的緒論（*prolegomena*）。巴特後來移居波昂（Bonn），開始寫他的《教會教義學》，也愈來愈公開反對希特勒，以神學思想來支持「認信教會」，特別是在1934年的巴冕（Barmen）會議上。結果他的教席被罷免，他便轉到巴塞爾大學任教，直到退休之年。《教會教義學》都是在那裡寫成的（但全書未完成時，巴特就去世了）。

要明白巴特早期的神學思想，就得知道他為什麼要離棄昔日自由神學的陣營。巴特和他的同工滕尼遜（Eduard Thurneysen, 1888~1974）認為，昔日人用歷史批判方式來研究聖經是錯誤的。他從祁克果（Kierkegaard）、尼采（Nietzsche）、杜斯妥也夫斯基（Dostoevsky）及奧華壁（Franz Overbeck, 1837~1905，德國神學家，懷疑當代基督教對現代生活的意義）的作品吸取教訓，終於完全放棄了自由神學對基督教的解釋，重新看重基督教的末世及超自然因素。此外，他拒絕把信仰與文化混在一起，再加上受到像激進的基督徒社會主義者布倫哈德（Christoph Blumhardt, 1842~1919）、瑞士神學家庫特（Hermann Küt-

ter, 1863 ~ 1931)，和拉迦斯（Leonhard Ragaz, 1868 ~ 1945）等人的社會主義思想的影響，巴特的神學世界給改造過來，反映在第一次世界大戰期間他發表的作品上，但發展得最具體的，還是《羅馬書註釋》。

### 羅馬書註釋

此書出版於1919年，但第二版就完全重新再寫，發表於1922年。此書嚴格來說不算是釋經書，而是本於日後他稱之「神的神性」（‘the Godness of God’）來縝密反省神、人的關係。他嚴厲抗議自由派的宗教理念，把神和人混在一起；巴特把二者完全分開，神成了人的審訊者，由是引入人類歷史一個危機時代。無論從內容或形式來說，該書都具有啟示文學（Apocalyptic Literature）的味道，引來當時德國學術界強烈的批評。這時巴特已是神學教授，他繼續攻擊自由主義的心臟地帶。寫完羅馬書註釋後，他跟著發表哥林多前書十五章（1924）及腓立比書（1927）的註釋。1923年，他以文字與哈納克公開辯論，批評他的歷史批判法（對哈納克而言，歷史批判法是表達客觀真理必須有的紀律），認為這樣對待聖經，就是不當它為啟示，此時巴特聲名更噪。他早期的文集《神之道與人之道》（*The Word of God and the Word of Man*）更攻擊人的宗教（Religion）；同樣地，自1920年代出版的演講稿，包括1923~4年在哥丁根論士來馬赫，及稍後在閉斯特的倫理講座（1928~9），都顯出他與傳統之主觀神學是完全不同的。

### 教會教義學

自1920年代末，巴特嚴肅地開始教義學上的寫作；而《基督教教義學綱要》（*Christian Dogmatics in Outline*）則在1927年先出版了。後來巴特說，《基督教教義學綱要》是他20年代早期，及後來《教會教義學》之間的一個里程碑。開始的時候，他的工作雖然比先

前批判自由神學時更為積極和富建設性，但仍然保留著一點自由神學痕跡；後來他用心研習安瑟倫（Anselm）的作品，另一方面又與哲學家施茨（Heinrich Scholz, 1884 ~ 1956）辯論，終於完全擺脫他早期的「辯證神學」，為日後的工作建立了堅固的基礎，使他既能獨立於昔日以宗教意識為中心的神學思想，又不致受早期那種過濃的末世論色彩和反對精神的影響。

巴特研究安瑟倫的結果，就是他的名著《信心尋找理解》（*Fides Quaerens Intellectum*, 1931），使他清楚界定信心和理性的關係，其方法與內容，均比早期他與哈納克辯論時進步多了，這正是《教會教義學》的神學方法（Method, Theological）。巴特特別指出，神學研究是一種研究者被研究對象塑造的學問；他說，神學家的首要任務，不是要建立研究的對象（像所謂神存在的「證明」），乃是讓神自有的內在邏輯引導他的思想。神學必須預設本體的客觀秩序是存在的，教會的信經就是這樣，人若要與神作任何理性的對話，這就是起步點。就是因著這個緣故，巴特完全拒絕了自然神學（Natural Theology）的辯證，見於他與早期同伴卜仁納（Brunner）的辯論，和一連串解釋信經與改革宗信條的作品中。

巴特的《教會教義學》是在波昂和巴塞爾寫的，當時他捲入一連串政治與神學的辯論。開始的時候，他只是為授課需要而預備，後來才修訂出版。整套《教會教義學》的辯思極為嚴密，記錄了他三十多年來神學思想的發展和改變的結果：巴特不僅畫出一個神學體系的疆界，最叫人驚訝的，是他那種不斷地叫人喜出望外的能力，整部《教會教義學》都使人看出基督教信仰的豐富內涵和美麗。

無論從方法及內容來看，巴特神學的核心就是基督論（Christology）。對他來說，基督論不只是眾多教義的一種，更是整個基督教信仰的心臟，其他教義全是由基督論發

放出來。正因如此，巴特的神學方法是非常獨特的：耶穌基督是一切與神和人有關的真理核心，所有其他真理，均需由耶穌基督演繹出來。這種基本假設，使巴特的神學有很強的實名論（realism）的味道，可以解釋為什麼他對抽象的形上學，及以人類學（Anthropology）為基礎的神學，是那樣深惡痛絕，也使他在類比法（Analogy）的應用上與眾不同。大體地說，巴特把一般人用類比法的方向倒轉過來：不是從已知的、受造的歸納出神，乃是從「神在基督裡」一切的行事和說話作基礎，然後演繹出有關受造界和人的知識。《教會教義學》為基督教神學最重要的著作，正是因為它奠基於巴特這種以神為中心的神學基礎。

《教會教義學》共分四部十三冊，四部分別為：神道的教義、神論、創造論，及未完成的復和論。第五部分原為救贖論，可惜還未動筆巴特就辭世了。在每部之下，巴特按著不同題目來分冊，裡面包含極其仔細的歷史和釋經闡釋，在重要的條目下，更詳細討論其倫理的引伸和含義。第一部分別討論啟示（Revelation）和三位一體的教義，指出神學思想的起源，全在乎神在基督耶穌裡面的自顯；啟示是神的恩典，是教會能經歷信仰的源頭，也容讓人能接納神之道（就是神的自顯）。神學的任務，乃是教會本於客觀的啟示作自我檢討和修定，就是這樣，神學才具有科學的地位。

從一開始，巴特神學的實名論就十分明顯：他的起點，與師承的自由神學和當代的存在主義（Existentialism）都不一樣，乃是建立在神的自我啟示上；這在第二部論神的知識（Knowledge of God）便顯明出來。他說，人能認識神，不是因為人預備好要接受神，而是神預備好要與人分享祂自己的知識。神的自我知識，只有透過神不斷在人心作開導照明的工夫，人才能認識神，因此巴特完全反對自然神學，和傳統對類比法的應用。第二部論神之本體，是自加爾文

（Calvin）以來，對該主題著墨最多的神學作品。神的本體，就是神在行動中顯出的本體（being-in-act），亦即是神在耶穌基督內，創造出與人相交之愛的行動，人必須透過這樣的行動才能認識神；這樣一來，巴特把基督看作整個神學的中樞，因此神的絕對性，就透過這樣自由的愛的行動，而顯明出來。同樣地，揀選的教義亦表明，神願意在耶穌基督裡成為自己，進而揀選人成為立約的另一方，使人順服神的命令。

人怎能成為神的伙伴呢？第三部詳細闡釋這個問題。巴特認為創造論（Creation）的真理，不是人憑自然就能得知，他把創造論和立約（參盟約，Covenant）相連起來：人的受造性，從他被揀選與神立約而顯出來，整個行動皆因耶穌基督而成就，祂同時是揀選的神，也是蒙揀選的人；因此歷史和人有今日的地位，全因為神在道成肉身上，選擇了歷史的及人的存在形式。巴特解釋這教義的時候，特別仔細處理人的短暫性和罪性的問題，不用傳統類比法以人的現象來入手，而全由基督論出發。這種方法，在他的《教義學》中愈來愈重要。

到了第四部，巴特則討論基督論本身【編按：共五大冊，其撮要可參楊牧谷著，《復和神學與教會更新》，種籽，1987，319～39頁】，他的思想和風格也愈來愈具體。在寫第四部的時候，巴特出版了一篇很重要的論文「神的人性」（'The Humanity of God'），其中他糾正自己早期「辯證法」的思想，更集中討論耶穌怎樣貫徹始終地顯出神和人共通之處。在《教會教義學》的寫作末期，巴特愈來愈看重基督的降卑和得榮。此部有關倫理的討論[未完成的部分稿子，是以第四部第四冊殘篇刊出，另一部分則是他過世後，經由別人整理，以《基督徒的生活》（*The Christian Life*）為題刊出]，很能代表巴特對人倫理問題的實名論手法；他由洗禮入手，否認它的果效在乎人順服的回應，其聖禮的地位全以耶穌為基礎。第四部最能反映



出巴特神學思想的成熟：耶穌基督是神一人，一方面把神向人啟示，另一方面使人能有分於神的約和創造。這幾本作品包含不少更正早期思想的材料，特別是有關神參與自然界方面的思想。

巴特退休後仍從事《教會教義學》的寫作，但此時他對梵二會議（參梵諦岡會議，Vatican Councils\*）的興趣轉濃，亦出版一些較短小的書籍和文章，包括巴塞爾的演講，如《福音的神學》（*Evangelical Theology*）。要全盤檢討巴特的神學，我們不能忽略他在巴塞爾監獄的講章：《被囚的得釋放》（*Deliverance to the Captives*），和《為神被召》（*Call for God*）；還有他的文集：《逆流》（*Against the Stream*），和《神學與教會》（*Theology and Church*），以及他評估昔日神學家和哲學家的《十九世紀基督教神學》（*Protestant Theology in the Nineteenth Century*）。

## 評估

巴特的作品影響歐美神學界相當深遠，他自己一直拒絕成為一個學派，但透過德國的高偉沙（H. Gollwitzer，1908年生）、韋伯（O. Weber，1902～66）、翁高（E. Jüngel\*）和英國的多倫斯（T. F. Torrance\*）等人的推介，他的神學成了二十世紀一股重要的力量。批評巴特的人，主要是針對他論神與自然界的關係：若按他對自然界的看法，受造界的價值與真實性，豈不是有點模糊不清？至於他對神知識的評估，潘寧博（Pannenberg\*）認為巴特對神學對象看作是不證自明，很容易就會陷入信心主義（Fideism\*），完全不肯提供啟示知識與人理性知識之間的橋樑；類似的評語亦見於討論巴特的人觀。有些批評家認為，巴特完全把人的真實性建立於神在基督裡的人性，如此一來，他對自然界的秩序就不夠看重，這也是為什麼在他討論人的自由、罪性，及拒絕神等問題時，仍欠缺人背叛神的真實感。在

《教會教義學》探討倫理那部分，特別在第四部之前，有人評論巴特的思想說，人既完全本於基督，需要順服基督的動機也因而減弱，連帶成聖也不再是人努力的進程。

天主教神學家對巴特人類學\*的「偶然主義」尤為敏感，他們覺得巴特不夠重視承受神恩之人的連續性。巴特過度倚重基督論來解釋三位一體的教義，也有些人覺得欠缺週全；他把聖靈看作完全是在基督之下來工作，是基督的施行者，似乎未能正視聖靈的個體及獨特性；與此有關的批評，是他的有形態論〔modalism，參神格惟一論（Monarchianism\*）〕，巴特捨傳統的「位格」一詞不用，喜歡說到神三種不同的「存在形態」，表示他極度重視神聖的聯合，多於其分別【編按：後二個批評較牽強，巴特的神學被稱為「聖靈的神學」，他是不可能漠視聖靈獨特之位格的；再者，巴特的三位一體論亦被譽為自教父時期以降，最重要的發展，他更不可能忽視三位的個別位格】。

許多批評巴特神學的人，若非失諸偏頗，就是過於以傳統系統神學的架構來看他的作品，因而未能發現他整體教義的闡釋之間，實有彼此平衡的作用。巴特一個過人之處，就是他能不斷地重新開始。很多時候他思路的改變絕不是輕忽的，而是幾十年來不斷檢討自己思想的結果，它們均能證明巴特徹底反省的能力，和不斷與神學問題搏鬥的結果。巴特是永不言倦的，透過讀聖經和古典神學家——尤其是加爾文和士來馬赫——的作品，他的神學不斷地接受批判和重組。巴特的作品不僅重述基督教主要信仰的要素，更是近代一個深刻反省的結果，特別是對啟蒙運動（Enlightenment\*）；它在近代歐洲思想史上，實在占有重要的地位。

## 參考書目

著作全集：Gesamtausgabe (Zurich, 1971～)。學術著作：作品年表，可參 E. Busch, *Karl Barth* (London, 1976)。主要著作：The Christian

*Life* (Edinburgh, 1981); 《教會教義學》(精選本), 何亞將、朱雁冰譯, 三聯, 1996 (CD, I:1~IV:4); *Credo* (London, 1936); 《教義學綱要》, 輔僑, 1963 (*Dogmatics in Outline*, London, 1949); *The Epistle to the Romans* (Oxford, 1935); *Ethics* (Edinburgh, 1981); 《福音的神學——導論》, 道聲, 1975 (*Evangelical Theology*, London, 1963); *Fides Quaerens Intellectum* (London, 1960); *The Humanity of God* (London, 1961); *The Knowledge of God and the Service of God* (London, 1938); *Prolegomena zur christlichen Dogmatik* (Munich, 1928); *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London, 1972); *The Resurrection of the Dead* (London, 1933); *Theology and Church* (London, 1962); *The Theology of Schleiermacher* (Edinburgh, 1982); *The Word of God and the Word of Man* (London, 1928).

研究的參考書目, 見M. Kwiran, *An Index of Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann* (Sonderheft to *Theologische Zeitschrift*, 1977)。特別參閱: H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth* (New York, 1971); G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (London and Grand Rapids, MI, 1956); G. W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh, 1980); C. Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (London, 1967); C. Gunton, *Becoming and Being* (Oxford, 1978); E. Jüngel, *Barth-Studien* (Gütersloh, 1982); *idem*, *The Doctrine of the Trinity* (Edinburgh, 1976); *idem*, *Karl Barth: A Theological Legacy* (Edinburgh, 1987); H. Küng, *Justification* (London, 1964); K. Runia, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture* (Grand Rapids, MI, 1962); S. W. Sykes (ed.), *Karl Barth* (Oxford, 1979); J. Thompson, *Christ in Perspective* (Edinburgh, 1978); T. F. Torrance, *Karl Barth* (London, 1962); R. E. Willis, *The Ethics of Karl Barth* (Leiden, 1971)。

J.B.We.

**Basil of Caesarea 該撒利亞的巴西流 (約主後329~79)** 亦稱作大巴西流, 是第四世紀三位支持尼西亞信經 (Nicene Creed)\*, 反對亞流派 (Arians)\* 的加帕多家教父 (Cappadocian Fathers)\* 之首。加帕多家的第二號人物, 是拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianus)\*, 他與巴西流在雅典同窗時, 就已是莫逆之交, 巴西流之胞弟女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)\* 是加帕多家的第三人, 他是在家鄉受教育的。巴西流返回加帕多家後, 便投入苦修 (Ascetic)\* 的敬虔生活, 成為修道院式之修道主義的先鋒。他與拿先斯的貴格利合作, 共同編輯了俄利根 (Origen)\* 一本集子, 稱作 *Philocalia*。巴西流甚具學養和行政才能, 使他在372年被選為加帕多家首府該撒利亞的省主教。亞他那修 (Athanasius)\* 離世後翌年, 他成了東方正統教義的支柱, 針對亞流主義和敵聖靈派 (Pneumatomachi, 反對聖靈是神之說), 而維護聖子和聖靈的神聖地位; 他是加帕多家三位一體 (Trinity)\* 教義的主要撰寫人, 這個三一論成了東西方教會的經典。他也是個出色的禮儀學家。

巴西流最重要的兩本著作, 一是《反歐諾米》 (*Against Eunomius*), 另一是《論聖靈》 (*On the Holy Spirit*)。歐諾米說, 只有受造的才會是被生的, 子既是被生, 就不可能是神了。巴西流認為「非被生」 ('unbegottenness') 不足以界定神的本質; 他從俄利根和亞他那修取材, 為聖子定義作「永恆被生者」。他說, 受造物的被生是屬物及有時間性的, 子的生卻是永恆又莫之能言的。

巴西流第二本名著《論聖靈》, 原是為了他的三一頌而寫, 目的一方面是護衛聖靈的榮耀, 另一方面也是針對當時所謂之馬其頓派 (Macedonians) 和敵聖靈派的錯謬, 而提出辯證。巴西流在他的作品中, 清楚地申明聖靈的神聖地位, 卻為某些緣故而沒有明言聖靈就是神, 與父神同質

(*homoousion*)；這種做法既是一種外交手腕，也是高明的做法，使他的仇敵無機可乘。他不想冒犯那些未能宣認聖靈為神的人，便說聖靈不可能是受造物（因此就是造物主了），也應受敬拜。

巴西流在三位一體教義的貢獻正是在此。首先，亞他那修和其他尼西亞神學家已申明子的神聖地位，祂是與父同質的（*homoousios*），意思是祂與父同享一本質（*Ousia*），巴西流則把本質與位格（*Hypostasis*）分開（這種精微的分別，不容易在中文或英文表達出來，因為此二詞皆可譯作英文的substance；中文把*ousia*譯作本質，*hypostasis*譯作位格，是為巴西流之分別而譯，卻有點勉強，因*hypostasis*也是本質之一）。他說，神只有一本質（*ousia*），卻有三個位格（*hypostaseis*），即父的位格、子的位格，及靈的位格；這種定義成了東方教會對三位一體的標準解釋。加帕多家的教義，透過安波羅修（*Ambrose*）而大大影響西方教會，但西方教會卻不用他們對本質與位格的界定，只說神是有三個位格（persons），而共有一體（*oneness*）。

### 參考書目

著作英文選譯，載於 *NPNF*，2nd series, vol. 8，及 *FC* series.

H. von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (London, 1963); W. K. L. Clarke, *Basil the Great: A Study in Monasticism* (London, 1913); P. J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Toronto, 1979); *idem* (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, 2 vols. (Toronto, 1981); 凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977); G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952); *idem*, *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea* (London, 1956); I. P. Shel-

don-Williams in *CHLGEMP*, pp. 432 ~ 8; E. Venables in *DCB* 1, pp. 282~97; J. W. C. Wand, *Doctors and Councils* (London, 1962).

T.A.N.

**Baur, F. C. 包珥 參杜平根學派**  
(Tübingen School)。

**Bavinck, Herman 赫曼·巴文克**  
(1854~1921) 改革宗 (Reformed) 神學家，1882年被委任為荷蘭肯本 (Kampen) 改革宗神學院的教義學教授，1902年任阿姆斯特丹自由大學的神學教授，接替該柏爾 (Kuyper) 之位。巴文克是個出色的神學家，一生堅守改革宗的信仰。他對後加爾文神學的認識非常深刻，也很欣賞，但他自己愛加爾文的神學過於一切。同時，巴文克亦希望透過與當代神學和哲學對話，從而把改革宗神學向前更推進一步。他一生最重要的作品，是一套四冊的《改革宗教義學》(*Gerreformeerde Dogmatiek*, 1928~30)。他做神學的典型方法，是以堅固的聖經神學做基礎，加上對歷史神學的透徹把握，和傑出組合的能力；當他在別的神學體系找到一些真理的因素，就會想盡辦法在自己的神學思想內採用。在改革宗神學之內，他努力把各種不同的思想調和起來〔如墮落後說及墮落前說 (infra- and supralapsarianism)，前者乃加爾文一派的思想，謂人之墮落發生於前，然後神預定揀選或判永刑；後者則指先定人之永生或永死，後定其墮落說，為極端加爾文派所倡之教義，參預定論 (Predestination)；又如：創造主義及靈魂遺傳論——參靈魂的起源 (Soul, Origin of)〕。在荷蘭，他的《改革宗教義學》至今仍被看為經典之作。

## 參考書目

英譯著作：*The Doctrine of God*, vol. 2 of *Gereformeerde Dogmatiek* (Grand Rapids, MI, 1955)；《基督教神學》，趙中輝譯，改革宗，1989 (*Our Reasonable Faith*，為 *Gereformeerde Dogmatiek* 之普及本，Grand Rapids, MI, 1956)；*The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids, MI, 1953)。

E. P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen, 1959)；C. Jaarsma, *The Educational Philosophy of H. Bavinck* (Grand Rapids, MI, 1935)；B. Kruithof, *The Relation of Christianity and Culture in the Teaching of Herman Bavinck* (Edinburgh, 1955)。

K.R.

**Bavinck, Johan Herman 約翰·巴文克 (1859 ~ 1964)** 荷蘭宣教學者 (Missiologist)，為赫曼·巴文克 (H. Bavinck) 的姪兒，在阿姆斯特丹及爾朗根 (Erlangen) 受業，他的博士論文 (1919) 是研究中世紀神祕主義者蘇所 (Susso)。他曾先後在荷屬東印度羣島及荷蘭的威斯特 (Heemstede) 任牧職，在威斯特作牧師時，曾攻讀心理學並有著述；後返回東印度羣島的爪哇工作，他在宗教心理學及神祕主義 (Mysticism) 的學養，使他能有效地向爪哇神祕主義者傳福音。1934年他出版一部書，專門討論福音面對東方神祕主義的問題。

他作宣教士超過十五年之久，其中有幾年時間是在約乍 (Jokja) 教神學。1939年，成為荷蘭肯本改革宗神學院第一位宣教學教授，並成為阿姆斯特丹自由大學之宣教學傑出教授。從1955年起，他在自由大學身兼宣教學、講道學、禮儀學和教牧學的教授。

儘管約翰對神祕主義、心理學及非基督教宗教均有深刻的認識，對宣教方法也非常

敏感，但他一生反對混合主義 (Syncretism) 或把福音稀釋、妥協。在1949年所出版的一本論宗教意識與基督教信仰的書中，他說在耶穌基督裡的救恩，與 (神祕) 宗教所提供的救恩，是截然不同的。他最重要之英譯本著作叫《宣教科學導論》 (*An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia, 1960)，內中指出宣教士蒙召，是要與人分享生命和他週遭的文化生活；另一方面則強調基督教信仰和非基督教宗教之間，存著極大的差異，一些表面看來相同的東西，若肯深入研究，就會發現實存著極大的不同。他其中一本最後的著作，是討論各宗教及它們的世界觀 (1961)，並指出福音的獨特性，任何人企圖調和世界宗教，都會碰上很大的困難。

另參：基督教與其他宗教 (Christianity and Other Religions)。

## 參考書目

英譯著作：*The Church between Temple and Mosque* (Grand Rapids, MI, 1966)；*Faith and its Difficulties* (Grand Rapids, MI, 1959)；*The Impact of Christianity on the Non-Christian World* (Grand Rapids, MI, 1948)；*The Riddle of Life* (Grand Rapids, MI, 1958)。

J. du Preez, 'Johan Herman Bavinck on the Relation between Divine Revelation and the Religions', *Missionalia* 13 (1985), pp. 111 ~ 20; J. Verkuyl, *Contemporary Missiology* (Grand Rapids, MI, 1978)。

J.A.E.V.

**Baxter, Richard 巴克斯特 (1615 ~ 91)** 是清教 (Puritan) 最重要的牧師之一，曾任國會隨軍牧師。在1641 ~ 2年，和1647 ~ 61年期間，他在烏司特郡 (Worcestershire) 的基德敏斯德

(Kidderminster) 擔任牧職，成為清教徒有史以來最傑出的牧師，差不多把整個城市轉信基督教。巴克斯特在克倫威爾 (Cromwell) 為教會建立獨立地位的時候，建立了超宗派的烏司特郡牧師協會 (Worcestershire Association of Pastors)，立約推行公理宗的福音工作，並以家庭為單位，教導教義問答，實行地方教會的懲治之責，由會中的牧師組成宗教議會執行。在復辟時期 (the Restoration, 1660~88)，他曾被委任為海福爾 (Hereford) 的主教，但他拒絕了。在1661年的薩伏衣會議 (Savoy Conference)，他極力主張推行烏社爾大主教 (Archbishop Ussher, 1581~1656) 所倡議的非教長主政，即由議會主政的主教制，可惜無功而返；他亦參與清教徒修訂公禱書的工作。1662年被逐之後，居於倫敦，成為被逐者之領袖，此時他潛心寫作，是英國著作最豐的神學家 (後人為他編輯的集子，共有二十三冊)。

他的作品包括三巨冊：《基督徒守則》(A Christian Directory, 1673)，以百萬之言詳述清教徒「實際的」、「實驗的」，及「決疑法 (Casuistry) 的」教導 (指倫理和靈修指引)；《大公神學》(Catholic Theology, 1675)，其子題是「簡單、純淨、和平：為安撫教義上的聖道戰士」，裡面包括加爾文派、亞米紐派、路德派及羅馬天主教 (即道明會和耶穌會) 對恩典 (Grace) 的教訓，是大公教義的曠世佳作；《基督教的神學方法》(Methodus Theologiae Christianae, 1681)，是以拉米斯 (Ramus) 的方式，用拉丁文寫的神學作品，分析基督教真理，以三分論 (trichotomy) 代替蘭墨斯和其他清教徒的二分論 (dichotomy)。除此之外，巴克斯特還有三本重要的作品：《聖徒永遠的安息》(The Saints' Everlasting Rest, 1650)，是一本八百頁的經典之作，使他成為清教徒中最重要的靈修文學作家；《論革新的牧師》

(Reformed Pastor, 1656；英文的 Reformed 一詞，不單指「加爾文派」，也有「復興」之義)，教會議會之韓森主教 (Bishop Hensley Henson)，於1925年稱此書為「英語教牧手冊中最重要的一部」；以及蔚為風潮的《對未悔改者的呼召》(Call to the Unconverted, 1658)，是最早期的福音小冊子，售出千萬餘冊。此外，他亦寫了一本詳細的《巴克斯特自傳》(Reliquiae Baxterianae, 1696)，是研究十七世紀英國教會歷史不可或缺的可靠參考材料。

人誤稱巴克斯特屬長老宗，其實他是個不大甘願的「不從國教者」(non-conformist)，主張帝制、國家教會、禮儀，及主教制，且能接納1662年修訂的公禱書。1662年之同等法 (Act of Uniformity) 要求想重歸英國國教的清教徒，要起誓放棄清教徒的理想，巴克斯特拒絕了，因而被逐。

巴克斯特傳講的福音，指出基督的死為普世人的救恩，因此具有替受刑責之意，卻不完全是替代救贖論 (substitutionary redemption)，因為神為一切誠心悔罪的人預備了新的律，好代替舊的律，並且對人特赦。人順服新的律，就要悔改相信，這是他個人得救的義，使他的蒙召生效，及得到神保守的恩典。有時人稱此為「新惟名論」(Neonomianism)，實際上卻是屬於亞目拉都 (Amyraldism) 的思想，再加上亞米紐 (Arminianism) 的「新律法」而成。巴克斯特似乎沒有發覺，這種思想具有頗強的律法主義傾向，在他的時代已有人對此提出批評。巴克斯特以基督教和自然神學 (Natural Theology) 本是相合為理由，指出基督教是可信的；這種方法在他死後產生了一些副作用，如引發出神體一位論 (Unitarianism) 的思想。

### 參考書目

Practical Works, ed. W. Orme, 23 vols. (Lon-

don, 1830).

C. F. Allison, *The Rise of Moralism* (London, 1966); W. M. Lamont, *Richard Baxter and the Millennium* (London, 1979); Hugh Martin, *Puritanism and Richard Baxter* (London, 1946); G. F. Nuttall, *Richard Baxter* (London, 1965); F. J. Powicke, *A Life of the Reverend Richard Baxter* (London, 1924); *idem*, *The Reverend Richard Baxter Under the Cross* (London, 1927).

J.I.P.

**Beck, Johann Tobias 貝克 (1804~78)** 德國聖經神學家，先後任巴塞爾 (1836~43) 和杜平根 (1843~78) 大學的教授；一生孤軍作戰，反對當時推理主義和歷史批判的研經法，受符騰堡 (Württemberg) 的敬虔運動 (Pietism) 影響頗深，卻不盡同意他們的方法。有人稱貝克為「聖經主義者」，卻不大適合，他實在不能完全歸入任何一類。在他的學生中，著名的有奧伯倫 (C. A. Auberlen, 1824~64，瑞士神學家)，和客勒爾 (Kähler)。當巴塞爾成立「推動基督教神學知識及基督徒生活會社」(‘Society for the Promotion of Christian-theological Knowledge and Christian Life’) 之際，貝克便返回巴塞爾，以平衡戴偉特 (Wilhelm De Wette, 1780~1849) 的批評。

貝克主張「從聖靈來解釋聖經」，他認為若沒有信心，人就「不可能認識基督教的精意」。他說聖經是一套統一的教義，「是啟示的忠實形像 (Abbild)，是傳遞下來的禮物」。信徒不應死守教會的信條，或教義的前設定規，而只應單單聽從聖經的教導。

「神為世界定下的計畫」，全藉著神的國度表達出來。神的國已經開始，卻是看不見的，只有神能使祂的國實現。貝克相信基督要在千禧年 (Millennium) 統治全地；而預言 (Prophecy) 更是聖經最重要的柱石。

貝克要求人必須在道德上與世界分別出來，個人要服膺真理，道德上要清潔；我們可以看出貝克的敬虔，仍是以成聖 (Sanctification) 的生活為主。

### 參考書目

主要著作：*Die Christliche Lehr-Wissenschaft nach den Biblischen Urkunden* (‘Christian Science of Education according to the Biblical Sources’, Stuttgart, 1841); in ET only: *Outlines of Biblical Psychology* (Edinburgh, 1877); *Outlines of Christian Doctrine* (Madras, 1879); *Pastoral Theology of the New Testament* (Edinburgh, 1885).

K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London, 1972), ch. 25; 其生平可參 B. Riggensbach, *Johann Tobias Beck* (Basel, 1888); H. M. Wolf in *TRE* 5, pp. 393~4.

G.M.

**Being 存有** 存有或實存 (existence) 是一切實體最基本的特性。研究存有的學問叫做存有論 (ontology)，是希臘哲學最重要的問題。在討論存有及非存有、存有與改變 (becoming) 的分別時，巴門尼德 (Parmenides, 主前515~主前450，希臘哲學家) 與柏拉圖 (Plato) 均認為，純淨的存有界是不變的、永恆的、不改動的、理性的及獨一的。亞里斯多德 (Aristotle) 則對各種存有及不同用法的「是」(is) 較感興趣。近代哲學家的趨向，是從柏拉圖的惟心論 (Idealism)，轉向亞里斯多德對各種不同存有的分析。昔日哲學家關心的問題，如臆想的實體、抽象觀念，以至無時間性的對象，今日已不受重視；今日人關心的，是述語、存在、分類及身分到底「是」什麼的問題。在批評安瑟倫 (Anselm) 和笛卡兒 (Descartes) 以存有論證來論證神的存在時，休謨 (Hume)、康德 (Kant) 和羅素

(Bertrand Russell, 1872~1970) 均否認存在是述語，因為它不能對事物的描述增加任何認識。奎恩 (W. O. V. Quine, 1908年生) 提出存有學的相對性 (ontological relativity) 的問題：「我們相信某套理論，是表示接受什麼事物的存在呢？」這問題的答案正是，存有就是一個變異的價值。

近代存在主義 (Existentialism) 較多注意存有的特性。沙特 (Sartre) 把非生物的 (*en soi*) 存有和人的 (*pour soi*) 存有分開；雅斯培 (K. Jaspers) 則分辨普通存有 (*Dasein*)、真實存有 (*Existenz*)，和超越存有 (Being)。海德格 (Heidegger) 接受這種分辨。存在主義者關心的，是要把物的存有 (不能自選的)，和人可以選擇的存有，以及超越存有分別開來。這些思想對神學發生深遠的影響，田立克 (Tillich) 就是本於此而稱神為「存有者本身」 (being itself)，或「存有的基礎」 (the ground of being)。這樣界定神，好像又回到古代希臘哲學那樣，把神定為不變的、不受感的及永恆的。進程 (Process) 哲學及神學就此提出批評，進程思想家認為改變比存有更重要，神與歷史的進程或世界的性質，是分不開來的，這樣的神才會受世界感動，參與世界的苦難。

聖經從來不嘗試證明神的存在，祂的存有是肯定的，祂是那位自顯自證的神：「我是自有永有的」 (出三14)。但世界及人的存有，卻不能離開神來理解；神是世界及人的創造者，所以世界及人類都帶有創造之神的記號。同樣地，歷史事件也必須從神和祂對世界及人類的旨意來解釋；耶穌啟示神的性情就是愛，並且說：「人看見了我，就是看見了父。」 (約十四9) 田立克指出，這樣描述神絕不僅是一個概念而已，也不能把祂與世界及歷史等同 (如進程思想家所說的)，乃是指神正是亞伯拉罕、以撒、雅各的神，是主動的、大能的，也是創造天地萬物的神。

## 參考書目

海德格著，〈存在與時間〉，王慶節等譯，桂冠 (M. Heidegger, *Being and Time*, London, 1962); J. Macquarrie, *God-Talk* (London, 1967); E. L. Mascall, *He Who Is* (London, 1943); 沙特著，〈存在與虛無〉，陳宜良等譯，桂冠 (J. Sartre, *Being and Nothingness*, ET, London, 1969, 1976); W. O. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York and London, 1969).

E.D.C.

**Being and Time** 《存在與時間》 參海德格 (Heidegger, Martin)。

**Belgic Confession** 比利時信條 參信條 (Confessions of Faith)。

**Bellarmino, Robert** 拜拉明 (1542~1621) 他的原名叫做Roberto Francesco Romolo Bellarmino, 出生於意大利他斯卡尼的蒙弟·普茨安奴 (Monte Pulciano, Tuscany)。他的母親是後來之教宗馬爾克路二世 (Marcellus II) 的姊妹。1560年，拜拉明加入耶穌會 (Jesuits)，1569年被派到洛文 (Louvain)，幫助對抗復原教 (Protestantism) 的威脅。翌年，他成為洛文大學首位耶穌會的神學教授，作了六年便返回羅馬，成為羅馬神學院 (Collegium Romanum) 神學教授。1576~88年間，他在羅馬教導英國及德國的宣教士學生，跟著便成為學院的屬靈導師 (1588)、院長 (1592)，屬於耶穌會之尼亞普拉頓省 (Neapolitan province) 省長 (1594)，及教宗革利免八世 (Clement VIII, 1592~1605，是位重要的教宗) 的神學顧問 (1597)。1599年他受委任為樞機主教。從

1602~5年，曾任加普亞（Capua）的總主教，後來又被召回羅馬，出任更重要的職位。

拜拉明一生從事與更正教爭辯的工作，雖從不曾與任何一位更正教領袖有過個人接觸，卻能中肯地把握更正教的信仰立場，認識他們神學的優點和弱點；他的目標是以理性的辯論來回答更正教的挑戰，而不是人身攻擊，或訴諸權威來壓制更正教。為了裝備自己，他勤習聖經、教父和教會歷史，因此對更正教構成真正的威脅。為了應付他的問題，好些更正教大學特別設立一專門學系，訓練學生來回答他的問難。他在羅馬神學院教授的課程，成了他日後重要作品的基礎：三冊的《基督教信仰對抗當代異端的辯論》（*Disputations on Controversies about the Christian Faith against the Heretics of this Time*, 1586~93），人咸認此書為羅馬天主教天特（Trent）神學最佳的代表作。

拜拉明亦捲入天主教內部的爭辯：他對教宗權制（Papacy）的看法令他惹來不少困擾。首先，他站在教宗一邊，與溫尼斯（Venice）為教士豁免權爭論（1606~7）；到了1610年，他反對阿伯丁（Aberdeen）的巴克萊（W. Barclay, 1546~1608）一本書的理論，巴克萊認為教宗並沒有屬地的（相對於屬靈的）權柄；拜拉明則說教宗沒有直接的地上權柄，但一切統治者皆從神得著他們的權柄，因此教宗也有非直接的屬地仲裁權。譬如說統治者若是妨礙臣民得到教恩，教宗就可以干預，他甚至可以廢除君主，從而使臣民不受制於他。這樣界說實已賦予教宗相當大的權力了，可惜教宗西克斯都五世（Sixtus V）仍不滿意，認為他不應把教宗權柄加以任何規範，結果在1590年，他把拜拉明著作中的第一卷《辯論》（*Controversies*，內中否定教宗有直接的屬地權柄）列為禁書。

拜拉明與伽利略事件也有關係。天主教定伽利略的教訓為異端（伽利略主張地球繞

著太陽運行）。1616年，異端裁判所宣告宇宙的中心是地球，不是太陽，而且太陽環繞地球運行；拜拉明是負責把這個宣判傳遞給伽利略的人。

拜拉明在其他方面也同樣活躍，他是武加大譯本（Vulgate）修訂委員會的成員，在1592年出版了「西克斯都—革利免版本」（Sixto-Clementine edition）；寫了一本希伯來文法書，晚期亦寫了幾本苦修的書。他過世不久，就有人建議為他封聖，但因著他對教宗權柄的意見，直到1930年才能成事。

另參：天主教反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）；羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology）。

### 參考書目

全集曾於以下城市出版：Cologne (1617~21), Naples (1856~62), Paris (1870~4).

J. Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J. 1542~1621*, 2 vols. (1928; London, New York and Toronto, 1950).

A.N.S.L.

**Benedict and the Benedictine Tradition 本篤及本篤傳統** 這是由呂西亞（Nursia）的本篤（舊譯作「本泥狄克」，約480~550）所創的修道（Monastic）模式，他的修道院位於卡西諾山（Monte Cassino）；他為修道院立下的「規條」（Rule），自第九世紀起，即為西方修道主義的標準，日後修道院的改革，常以返回本篤當初立下的「規條」為準，十至十二世紀的克呂尼改革（Cluniac movement）即為一例。大約在同一時期，卡都新派（Carthusians）和熙篤會（Cistercians）的改革也是本於本篤的「規條」來進行，要求教士過一種更嚴謹樸素的生活。這樣看來，



本篤的「規條」在歐洲基督教修道時代的地位是十分重要的。

本篤不大注重學術研究；按大貴格利（Gregory the Great）的記載，本篤不肯接受高等教育，反倒重視苦修生活，以便成為「有智識的愚昧，和具慧眼的無知」（*scienter nescius et sapienter indocutus*）。這當然不是說本篤不學無術，事實上他精通拉丁教父的作品，他的教士也每天花上四小時聽課，默想聖經的屬靈道理，或研習教父作品，特別是偉大的修道著作，像巴西流（Basil）和迦賢（John Cassian，約360～435）。在每一個本篤修道院內，均有三個主要部門：學堂（教導立志過修道生活的年輕人）、圖書館及抄經所（*scriptorium*，抄聖經的地方）。他們有自己的修道文化，及自己的神學；近代篤篤會一個傑出的學者勒克萊（Jean Leclercq，1911年生，為盧森堡克勒窩修道院院長），曾針對他們的神學做了精采的研究。

「規條」本身的神學沒有太特出之處，但對怎樣組織羣體的苦修生活，倒有相當精細獨到的見解。本篤會的神學與教父的神學（*Patristic Theology*）十分接近，無論從文體或內容來看，都是源自拉丁教父〔他們在修道院學校採用Cassiodorus的*Institutions*（約485～580）作課本〕；因此整個修道院十分尊重傳統。從他們的神學可以看出，他們以聖經及教父的說話來教導人謙卑；有人說，他們只是跟隨在奧古斯丁（Augustine）、耶柔米（Jerome），和大貴格利這些偉大的收割者背後來拾穗，從默想的角度看聖經，而釋經的方法常是寓意解經。

無怪乎中世紀早期最傑出的人物也無甚創意了，就如伯達（Bede，約673～735，英國修士），他本是最早的、最有名的聖經學者，卻大量倚靠教父的作品來釋經和講道。本篤會士在卡羅林文藝復興運動（*Carolingian renaissance*）中舉足輕重，但在神學上卻只是歸納了教父對聖經和教義

的智慧，將之應用在當時的需要上。有些作者著作極豐，像約克的亞勒昆（Alcuin from York，約735～804）、拉巴努·毛如斯（Rhabanus Maurus of Fulda，約776～856）、史達波（Walafrid Strabo of Reichenau，約808～49）；其他人像拉得伯土（Paschasius Radbertus）和拉特蘭努（Ratramnus）這兩位科爾比（Corbie）的修士，則參與聖餐（*Eucharist*）及預定論（*Predestination*）的辯論，而他們定真偽的準則，是以教父為憑。

本篤傳統的神學，到了十一、十二世紀才大盛，尤以克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）為著，他與剛冒升的經院哲學家（*Scholastics*）的辯論，最能顯出其神學才華。對修道士來說，神學是由修道生活的目標定規的——包括對神的認識、與修道經驗有關的研究、敬拜與禱告等，他們尊重奧秘，而不太重視辯證的技巧。

同一時間，受修道院訓練的神學家，像安瑟倫（Anselm）、聖提里的威廉（William of St Thierry，約1085～1148）和艾黎（Ailred of Rievaulx，1109～67，被稱為「英國的伯爾拿」），則把苦修和臆猜之方法巧妙地結合起來。安瑟倫的門徒艾馬（Eadmer of Canterbury，約1055～1124），是第一個闡釋馬利亞（Mary）無罪懷孕之教義的人。其他重要的人物，包括改革家達彌盎（Peter Damian，1007～72）、克呂尼修道院院長可敬的彼得（Peter the Venerable，約1092～1156），以及科隆附近之丟慈（Deutz）修道院院長魯伯特（Rupert，約1070～1129）。

中世紀末期，修道院不再是神學思想的中心。當時大學開始建立起來，經院思想抬頭，再加上方濟會（*Franciscan Order*）和道明會（*Dominicans*）等新運動的成功，以及人文主義（*Humanism*）的興起，使本篤的神學傳統失色不少。後來發生改教運動和政治動亂，跟隨「規條」之修道院的數目，

便大為減少了。

法國大革命前一百年，好幾個修道院在學術上都有傑出的成就，他們出版奧古斯丁的作品，內附精細的索引，使他們能應付楊森主義（Jansenism）的攻擊（參奧古斯丁主義，Augustinianism\*）。馬比讓（Jean Mabillon, 1632~1707）編輯伯爾拿的作品；蒙法崗的伯爾拿（Bernard de Montfaucon, 1655 ~ 1741）則編輯亞他那修（Athanasius）和屈梭多模（Chrysostom）的書。當時卻不是人人都贊成修士這樣專心研究學問。

十九世紀，本篤的生活方式又再復興過來，神學研究亦很蓬勃，新的修道院在比利時的馬利蘇斯（Maredsous）和史天布格（Steenbrugge）建立，後者還是教父及中世紀歷代基督教集成（*Corpus Christianorum*）的編輯地；此外，德國和法國亦有新的本篤修道院建立。它們有些專門研究禮儀學，即本篤修道生活的核心，在「規條」中稱作「神的工作」（*opus Dei*）。

另參：苦修主義與修道主義（Asceticism and Monasticism）；奧古斯丁主義（Augustinianism）；經院哲學（Scholasticism）。

### 參考書目

C. Butler, *Benedictine Monachism* (London, 2<sup>nd</sup> 1924); L. J. Daly, *Benedictine Monasticism* (New York, 1965); D. H. Farmer (ed.), *Benedict's Disciples* (Leominster, 1980); D. Knowles, *The Benedictines* (London, 1929); J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York, 1961).

D.F.W.

家及釋經學者，是近代經文批判學的先驅（參聖經批判學，Biblical Criticism\*），他出版希臘文新約本（1734），曾說「較困難的異文是較準確的」，成了研究聖經的標準。他最著名的作品，是《新約聖經導引》（*Gnomon Novi Testamenti*, 1742），此是一本按上下文意思來寫的註釋書。約翰·衛斯理（J. Wesley）曾說：「本革爾是最優秀的釋經專家」。衛斯理就是本於此書而寫成他的《新約聖經註釋》（*Explanatory Notes upon the New Testament*）。本革爾的《新約聖經導引》曾多次譯為英文，分別有A. R. Fausset（五冊），Edinburgh（1857 ~ 8）；C. T. Lewis and M. R. Vincent（二冊），Philadelphia（1860~2），直至今天仍在出版。

本革爾是個符騰堡（Württemberg）的敬虔主義者（Pietist），巴特（Barth）說「他的聖經主義與正統思想相近，而他的道德傾向又與基督教的啟蒙運動相似」。他的思想承繼自科克由（Johannes Cocceius, 1603~69）【編按：科克由為德國加爾文派神學家，認為亞當墮落前，神與人立有工作之約；墮落後，則成了恩典之約，由基督而成就；參盟約，Covenant\*】，亦反對啟蒙運動（Enlightenment）那種新義說（neology）。在釋經工作上，他贊成預言式的千禧年論（參千禧年，Millennium\*），見於《啟示錄註釋》（*Apocalypse*，部分譯成英文，London, 1757）；另外亦編了一個聖經大事年紀，說千禧年將在1836年開始。

### 參考書目

M. Brecht in *TRE* 5, pp. 583~9 (附書目); J. C. F. Burk, *A Memoir of the Life and Writings of John Albert Bengel* (London, 1837).

D.G.D.

Bengel, Johann Albrecht 本革爾  
（1687~1752）德國信義宗著名的神學

**Berdyaeu, Nicolai 貝德葉夫 (1874~1948)** 為俄羅斯東正教 (Russian Orthodox Theology) 神學家兼哲學家，特別關心人的自由，和人作為人的特性，對西方近代神學有頗大的影響力。

貝德葉夫原是個懷疑主義者，傾向共產主義，為此被沙皇放逐 (1898)。自1905年的革命後，重返正統教會，任莫斯科大學的哲學教授；後又因主張基督教式的社會主義，被蘇聯政府放逐到歐洲。自此，他一直心有不甘地以難民身分居於巴黎，亦客死於此。此期間，他曾任法國「宗教—哲學學會」的會長，是期刊《道路》(Putj) 和基督教青年會 (YMCA) 出版社的總編輯。先後出版的名著有《基督教與階級鬥爭》(Christianity and Class War, ET, 1933)、《中產心態》(The Bourgeois Mind, ET, 1934)、《人在現代世界中的命運》(The Fate of Man in the Modern World, ET, 1935; 中譯：台北：先知，1974)，及《自由與靈》(Freedom and the Spirit, 寫於1927; ET, 1935)。

貝德葉夫在《自由與靈》中，嘗試向近代知識分子解釋基督教，即他所稱的「屬靈的基督教」，沒有教義的界定、中產階級的道德思想，和崇拜儀節。有人批評他的思想具有泛神論 (Pantheism) 和神智論的傾向，說本質上他屬於貴族派的精英主義。他的《人的將來》(The Destiny of Man, ET, 1937) 對社會哲學的分析，有頗精闢的創見。他對社會倫理的闡釋，在《獨處與羣居》(Solitude and Society, ET, 1938)、《靈性與實體》(Spirit and Reality, ET, 1939) 中有進一步的發展，對近代人需要靈性生活的情況，也有獨到的見解。他的自傳《夢想與現實》(Dream and Reality)，是他死後才出版的。

從神學的角度而言，他相信三位一體、道成肉身及救贖：聖子耶穌成為人，為要使人從罪釋放出來，把萬物更新，引進神的

國。他整個神學的特色，都強調人的自由及創造力的重要。神從無有 (Ungrund) 創造萬有，此是自由之所本，也是痛苦之源；創造力就是人具有的神的形像 (Image of God)，人是按神的形像而造，又因為道成肉身事件而得到釋放，以完成他的使命。基督是神一人，把神與人間的分隔完全摧毀，使神與人能復和，好改變這個被罪玷污的世界——這是貝德葉夫之未來論的基礎，也是人性能存於一種完全公義之境的關鍵點；為此，他反對馬克斯主義 (Marxism)，認為它是個不切實際的理想 (除這點外，他對馬克斯主義頗表贊同)，因為任何單靠人之努力來建立的社會，至終都會摧毀自由和創意。他說，歷史的希望並不存於歷史的進程，只存於神與人的合作；每一個創造的行動，對罪惡勢力都是一個打擊，因為罪惡勢力的目的就是禁錮人，而創造的行動卻是神與人的合作，叫罪惡力量失效，故他認為神與人間的關係不在乎敬拜，而在創造上神與人之間的合作。

貝德葉夫本人可以代表俄國革命後知識分子的改變，他們厭倦單從自然的層面來解釋人，渴望從屬靈層次找出人的意義，這就是近代蘇聯的屬靈醒覺運動；貝德葉夫的作品，正好為他們提供這種模式的思考。

### 參考書目

除了文中列出貝德葉夫的作品外，不可忽略的還有 *The Meaning of History*, tr. by George Reavey (London, 1923); *The Beginning and the End*, tr. by R. M. French (London, 1952).

研究貝德葉夫的書，包括 Oliver Fielding Clarke, *Introduction to Berdyaeu* (London, 1950); P. B. Schulze, S. J., *Die Schau der Kirchl bei Berdiajew* (Rome, 1938); George Seaver, *Nicolas Berdyaeu* (London, 1950); Matthew Spinka, *N. Berdyaeu, Captive of Freedom* (Philadelphia, 1950)。此外，下列各人的研究亦可參考：E. Porret (Neuchâtel-Paris, 1951); D. A. Lowrie (London,

1960); M. A. Villon (London, 1961); J.-L. Segundo (Paris, 1963); M. M. Davy (Paris 1964; tr. 1967); and F. Nucho (London, 1967).

楊牧谷

**Berengar of Tours 貝倫加爾 (約999 ~ 1088)** 以反對天主教變質說 (transubstantiation) 而著名，為威克里夫 (Wyclif) 之前最重要的反變質說的神學家。1049年，他寫信給朗法蘭克 (Lanfranc, 約1005~89)；朗法蘭克是當時貝克 (Bec) 的副修道院長，也曾堅決支持拉得伯土 (Paschasius Radbertus) 的聖餐論 (Eucharist)。在該信中，貝倫加爾告訴朗法蘭克自己是艾利基納 (Eriugena) 的門徒 [他很可能是誤將拉特蘭努 (Ratramnus) 的論文歸於艾利基納]，也是拉得伯土的反對者。為此緣故，也因為貝倫加爾的死不悔改，給好幾個教會議會定罪，還有一段時間給逐出教會。他還被迫作出數篇公開放棄自己立場的宣言，包括惡名遠播的 'Ego Berengarius...' (1059)，內中公開發受基督的身體和血「是可以為五官辨認出來，不單只有象徵的意義，也是真為神父之手觸摸得到及擘開，為信徒的牙齒所咬碎」。他最主要的作品是《論聖餐》(De Sacra Coena)，此為反駁朗法蘭克的書，約寫於1068~70年，後散佚，直到1770年給人發現。此書除了建立反變質說的邏輯論據，主張聖餐的象徵 (Symbolic) 意義外，很大部分還是貝倫加爾為自己的行為辯護。

#### 參考書目

*De Sacra Coena* 的內文與評論載於 W. H. Deekenkamp (ed.), *Kerkhistorische Studien* 2 (The Hague, 1941); N. Dimock, *The 'Ego Berengarius'* (London, 1895); A. J. Macdonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (London, 1930).

R.T.B.

**Berkeley, George 喬治·柏克萊 (1685~1753)** 愛爾蘭哲學家、主教及護教士。出生於克肯尼 (Kilkenny)，受業於都柏林的聖三一學院。他在1707年受聖公會教會按牧；自1728~31年，致力於建立百慕達一所宣教學院。從1734年到離世為止，是卡龍尼 (Cloyne) 的主教。

柏克萊的作品雖有論及科學原理 (philosophy of science) 的問題，但他最著名的，還是在《人的知識原理》(Principles of Human Knowledge)，和《海納士和腓羅諾士對話三篇》(Three Dialogues between Hylas and Philonous) 二書所解釋的「非物質主義」(immaterialism)。柏克萊說，顏色、聲音及官感 (他稱之為「概念」) 都是我們直接認識的——它們都十分真實，而辨認它們的心思 (mind) 也同樣真實。但我們不需假設在概念背後，必有某種無生命的「屬物物質」，說人非透過它們不能認識這些「概念」，柏克萊認為這種說法是沒有意義的。屬物的物體是由「概念」組成，它們的存在正因為它們是可以認識的，存有即被認識 [esse (存在) = percipi (認識)]；完全不能認識的物質是不可能有的。但我們都知道，有些物體存在而我們卻完全不認識，因此在人的心思外，必另有更大的心思一直認識這些物體，那就是神無限的心思了。再者，「概念」與「概念」之間既非是你生我，我生你，又沒有什麼「屬物物質」能產生概念，它們必是源於心思或靈 (科學定律只能表達事物的模式，卻不能解釋它們的存在)。我們自己的確能使某些「概念」存在，像記憶或想像力，但絕大數均是出於一個靈——就是神。

柏克萊在他惟一一本純護教性作品《阿西法郎》(Alciphron)，再把這思想向前推進一步；這次他不是本於「非物質主義」來辯論，而是從傳統的「設計論證」[argument from design；參自然神學 (Natural

Theology) 入手]。他認為語言最能說明身分 (personhood)，語言作為一種符號，作用既是傳遞意義，但它與要說明的對象卻沒有什麼內在的關係，這正是我們視覺經驗與它要傳遞之對象的真實關係：舉例說，細小的體積與模糊不清，是表達二者之距離 (即視覺與物體的距離)，但二者既無必要關係，也沒有相近似的地方。可見視覺印象與人類語言之間有一種類比的關係，這正是「自然界作者的普世語言」，祂透過這些來教導我們，指引我們，證明祂的真實及身分。

柏克萊是個哲學家 and 護教士，卻不是個神學家，他的作品到底有沒有神學的價值，也是一個問題。在一次講道中，他說「基督教宗教是為了整體人類而組成，因此不能透過精妙的思想來表達」；它的奧妙處必須用謙卑和信心來接受，卻不可用理性去衡量。但我們可以用理性來對抗無神論 (Atheism) 或自然神論 (Deism) 的批評，向人指出宗教合理的地方，並且支持啟示的思想。

### 參考書目

著作由 A. A. Luce and T. E. Jessup 編輯，7 vols. (London, 1948~56)；選載於 *Principles of Human Knowledge* (London, 1962)；and *Philosophical Works* (London, 1910)。

A. A. Luce, *Life of George Berkeley* (London, 1949)；E. A. Sillem, *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God* (London, 1957)；華諾克著，〈柏克萊〉，吳錫民譯，遠景，1985 (G. Warnock, *Berkeley*, Harmondsworth, 1953)。

R.L.S.

**Berkhof, Hendrikus 亨德高斯·伯克富 (1914年生)** 萊頓 (Leiden) 大學系統神學教授，亦為二十世紀改革宗 (Reformed) 最重要的教義神學家之一。其

作品顯出他既熟悉和欣賞傳統改革宗的教義神學 (Dogmatics) 作品，對近代神學及哲學的發展亦認識深廣，他的《基督教信仰》 (*Christian Faith*)，是近代神學界重要的系統神學 (Systematic Theology) 作品，裡面不單能活用聖經批判學 (Biblical Criticism) 的成果，對古典正統主義，也能採取既同情又具批判的態度來處理。在《基督是歷史的意義》 (*Christ the Meaning of History*) 這本歷史神學作品中，他對存在主義 (Existentialism) 和教恩史的意見十分寶貴。《聖靈論》 (*The Doctrine of the Holy Spirit*) 是近代更正教論聖靈的重要佳作。除了教學、寫作外，他在普世教會的事工也相當活躍。

### 參考書目

英譯著作：*Christ and the Powers* (London, 1962)；*Christ the Meaning of History* (London, 1966)；*Christian Faith. An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids, MI, 1979, <sup>2</sup> 1986)；*The Doctrine of the Holy Spirit* (London, 1964)；*Well-founded Hope* (London, 1969)。

J.B.We.

**Berkhof, Louis 路易·伯克富 (1873~1957)** 改革宗 (Reformed) 神學家，他對教會的影響，主要來自神學院。大學和教會採用他的《系統神學》 (*Systematic Theology*, 1941)，此書不斷再版；第一版 (1932) 是以《改革宗教義學》 (*Reformed Dogmatics*) 為名出版。

路易是荷蘭人，於1882年前往美國。他先畢業於加爾文學院和神學院 (Calvin College and Seminary)，然後在1902~4年到普林斯頓神學院跟隨華菲德 (B. B. Warfield) 和霍志恆 (G. Vos) 讀書。1906~44年，他在加爾文神學院擔任過不同的職位，包括自1931年起擔任院長之職。

路易的神學思想，主要是建立在荷蘭改革宗的傳統（特別是赫曼·巴文克，H. Bavinck\*）。他的《系統神學》的優點，乃在能用英文把改革宗神學表達出來，全書條理極分明，適合神學院作教科書用，又能討論最新的神學思想〔如早期巴特（Barth\*）的思想〕，不過在神學思想上卻沒有什麼創意。

較少人認識的是路易早期的作品，它們顯出作者頗有興趣發展一套協調的改革宗世界與生活觀（如：*The Church and Social Problems*, Grand Rapids, MI, 1913; *The Christian Laborer in the Industrial Struggle*, Grand Rapids, MI, 1916）。1920~1921年，他在普林斯頓神學院負責「史東講座」（Stone Lectures），以「近代生活與思想中神的國度」（'The Kingdom of God in Modern Life and Thought'）為題，1951年亦以此名出書。近代改革宗神學似乎還未有一本英文的系統神學作品，可作學生課本之用，故在可見的將來，他的《系統神學》仍會受歡迎。

### 參考書目

James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids, MI, 1984); H. Zwaanstra, 'Louis Berkhof', in D. F. Wells (ed.), *Reformed Theology in America* (Grand Rapids, MI, 1985).

S.B.F.

**Berkouwer, Gerrit Cornelis 柏寇偉**（1903年生）改革宗（Reformed\*）神學家，自1940年起在阿姆斯特丹的自由大學擔任兼任講師，1945年升作教義學（Dogmatics\*）教授，在他之前坐上該席位的，包括該柏爾（A. Kuyper\*）、赫曼·巴文克（H. Bavinck\*）及黑柏（V. Hepp, 1879~1950）。毋庸置疑的，柏寇偉是受巴文克那種聖經及歷史的治學方法吸引，多於該柏

爾那種臆測之法，或黑柏那種經院味道極重的方法。1932年他寫的博士論文，專門討論當代德國神學怎樣處理信心（Faith\*）與啟示（Revelation\*）的問題；他對此問題的興趣，終其一生的神學研究從沒減弱。他早年的神學工作集中在兩個中心，第一是巴特（Barth\*）的神學。他第一本重要的作品就叫做《卡爾·巴特》（*Karl Barth*, 1936），頗具批判性。他的第二本重要作品，叫做《巴特神學中恩典的勝利》（*The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, 1954; ET, Grand Rapids, MI, and London, 1956），以較欣賞的角度來論巴特，但仍不乏一針見血之評論。

柏寇偉的第二個中心，側重研究羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology\*）；他在這方面的第一本重要著作，是《巴特主義與天主教思想》（*Barthianisme en Katholicisme*, 1940），此書的批判力仍是相當明顯；第二本作品亦然：《與羅馬的爭辯》（*Conflict with Rome*, 1948; ET, Philadelphia, 1958），但其入手方法，仍是以和為貴。1961年，他受邀作梵二會議的正式觀察員。自此之後，他仍出了兩本論羅馬天主教神學的著作：《梵二會議與新神學》（*The Second Vatican Council and the New Theology*, Grand Rapids, 1965），以及《會議之後的反省》（*Reflection after the Council*, Kampen, 1968），他在此書對梵二會議和近代天主教思想，作了透徹的檢討。

但柏寇偉最主要的成就，還是他那套《教義學研究》（*Studies in Dogmatics*），此套書處理好幾個重要的神學問題，荷蘭文本共十八冊，其中大多數已譯成英文（Grand Rapids, MI, 1952~75）。

柏寇偉從沒有為他的《教義學研究》寫過導論，但明顯地，他的神學思考是以信心和啟示之關係作導引〔參《教義學研究》頭幾冊的書名：《信心與稱義》（*Faith and Justification*, 1954）、《信心與成聖》（*Faith and*

*Sanctification*, 1952), 和《信心與堅忍》(*Faith and Perseverance*, 1958)]。神的啟示絕非僅是真理的揭示，而是神在耶穌基督裡親近罪人；這種啟示只能以信心來接受。沒有信心就沒有救恩！但信心並不是啟示過程中的構成因素，乃是對啟示的全然倚賴，並指向它的目標：神在基督裡的救恩。這種關係使柏寇偉的神學既強烈反對臆測之法，又強烈反對經院之道。他說，我們一切的神學，必須「可以講的」。他愈來愈反對因果式的決定論思想（參 *Divine Election*, 1960）。改教家那種「惟獨聖經」的傳統，對他極具吸引力，也在他的神學體系內，愈來愈顯得有分量。他這樣處理神學的方法，引來一些批評：這樣回到「科學前期」改教家「惟獨聖經——惟獨信心的傳統」（*De Moor*, pp. 46ff.），會不會把神學的可能性圍限於一個小角落？同時又容易倒退到「奧祕」的概念？

### 參考書目

*A Half Century of Theology* (Grand Rapids, MI, 1977).

Alvin Baker, *A Critical Evaluation of G. C. Berkouwer's Doctrine of Election* (Dallas, 1976); Charles Millar Cameron, *The Problem of Polarization: An Approach Based on the Writings of G. C. Berkouwer* (哲學博士論文, University of Glasgow, 1983); P. D. Collord, *The Problem of Authority for Dogmatics in G. C. Berkouwer* (哲學博士論文, University of Iowa, 1964); G. W. de Jong, *De Theologie van Dr. G. C. Berkouwer. Een Structurele Analyse* (Kampen, 1971); J. C. de Moor, *Towards a Biblically Theological Method. A Structural Analysis and a Further Elaboration of Dr. G. C. Berkouwer's Hermeneutic-dogmatic Method* (Kampen, 1980); S. Meijers, *Objectiviteit en Existentialiteit* (Kampen, 1979), pp. 149 ~ 273; L. B. Smedes, 'G. C. Berkouwer', in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology*

(Grand Rapids, MI, 1966), pp. 63~97.

K.R.

**Berlin Declaration 柏林宣言** 「合一運動的柏林宣言」（'Berlin Declaration on Ecumenism', BDE）的題目，叫做《在基督裡的自由與相交》（*Freedom and Fellowship in Christ*, 1974），是對近代普世基督教會協進會（WCC）的神學的嚴厲批判。它有自己的明確的神學立場，此立場亦為一切批判之所本，亦即主張必須以聖經的觀點，來處理基督徒合一的問題。

此宣言是由發出「法蘭克福宣言」（Frankfurt Declaration）的「神學宣信團契」（Theological Convention of Confessing Fellowships）發起，並由普世認同法蘭克福宣言的人簽署。此宣言的原意不僅是消極的批判，也有積極的建立，特為普世基督教協會於1975年第五屆在奈羅比（Nairobi）召開的大會預備。宣言的文本在柏林召開的第一屆歐洲認信大會（the First European Confession Congress）草擬及被接納，時值1974年五月，剛好是巴冕宣言（Barmen Declaration）在德國福音派教會第一屆認信會議（the First Confessing Synod of the Evangelical Church in Germany）發出後的四十週年。1975年奈羅比會議之前，大會出版了一本詳細討論宣言的專書，獻給普世基督教會協進會、世界信義宗聯會，及梵諦岡專責教會合一事務的總幹事等領袖。

該宣言有十二條文，就近代合一運動（Ecumenical Movement）錯謬的思想表明譴責，分別對基督論、救恩論、教會論，以及政治化和混合主義的傾向提出異議，另一方面則按聖經的教導指出正確之路。宣言呼召普世關心的基督徒羣體走在一起，終於同年組成了為世界宣教目標而努力的洛桑（Lausanne）運動。

世界各地均有仿效柏林宣言而成的宣言，包括1975年的基督教宣教之漢城宣言（Seoul Declaration on Christian Missions）。

### 參考書目

Hendrikus Berkhof, 'Berlin versus Geneva: Our Relationship with the "Evangelicals"', *Ecumenical Review* 28 (1976), pp. 80~6; Walter Künneht/Peter Beyerhaus (eds.), *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Die Berliner Ökumene-Erklärung zur utopischen Vision des Weltkirchenrats* (Bad Liebenzell, 1975).

P.P.J.B.

### Bernard of Clairvaux 克勒窩的伯爾拿

(1090 ~ 1153) 伯爾拿生於楓丹 (Fontaines, 近Dijon一城)，父母為貴族。二十一歲便進入錫托 (Cîteaux) 修道院，是當時惟一嚴格之熙篤 (Cistercian) 修道院。三年後，伯爾拿受委任為剛成立之克勒窩 (Clairvaux) 修道院的院長。在伯爾拿主持之下，克勒窩修道院增長迅速，他離世前，已有七十所由克勒窩分出的熙篤修道院分處各地。

伯爾拿去熙篤的時候，原是想逃避世界種種紛擾，想不到他竟成為十二世紀旅遊最廣的教會領袖。在1130年代，他為教宗依諾森二世 (Innocent II, 1130~43) 而努力對抗當時自我宣稱為真正教宗的安納克都二世 (Anacletus II, 1130~8)，至終因為人擁護熙篤會而成功。後來他大力反對亞伯拉德 (Abelard) 的教訓，終於在仙司會議 (Council of Sens, 1140) 大獲全勝，其後更得教宗支持，定亞伯拉德有罪。1145年，他的學生帕夏內利 (Bernard Paganelli) 成為教宗，即歐革紐三世 (Pope Eugenius III, 1145~53)，他的聲望與權柄更如日中天【編按：歐革紐成為教宗後，曾求他的聖道前輩伯爾拿為他寫一本書，好幫助他應付教宗之

職，他便寫了《論思考》(Consideration)，下詳。就如他在書中規勸歐格紐該如何謙卑成就基督之僕的責任，他本人也是淡泊安分，毫無屬世或屬靈的野心，因而成為中世紀最偉大的屬靈導師】。

在1145~7年間，歐格紐要求伯爾拿遍遊歐洲，為第二次十字軍招募籌款，可惜在1148年慘敗了。尤幸伯爾拿此時的聲望高隆，就是失敗了也無損個人的清譽。

伯爾拿被稱為「最後一個教父」。他是中世紀早期修道神學 (Monastic Theology) 最後一個偉大的領袖，也是個極出色的作家，其作品被稱為「甜若蜜糖」(‘mellifluous’)。他常常講道，許多講章至今猶存，其中有些未經潤飾，保留著當初他講道時的原貌；另有些則為了出版的緣故，已修飾成極優美的文體，方便閱讀。伯爾拿的講章多是為了週日及聖徒紀念日而寫；此外，他與世界各地的通信頗仍，至今猶在的超過五百封，內容由個人、靈修，到論及公職和政治等問題的都有。有些與論文無別，討論如洗禮 (Baptism)、主教之職，或指出亞伯拉德的錯誤等。

伯爾拿寫了好些論述的文章，其中三篇是關於修道主義的：《辯護書》(Apology) 是代替熙篤會反對克呂尼修道院；《訓誡與豁免》(Precept and Dispensation) 是論怎樣正確地解釋本篤 (Benedict) 之「規則」；《新武士之讚》(In Praise of the New Knighthood) 是解釋聖殿武士團 (Knights Templars) 之規矩。他曾為麥拉奇 (Malachy of Armagh, 1094~1148；為愛爾蘭的總主教，他的好友) 寫過一本傳記，追述他怎樣把愛爾蘭教會納入羅馬教會的傳統。

伯爾拿還年輕的時候，便寫了極出色的《恩典與自由意志》(Grace and Free-will)，是按奧古斯丁 (Augustine) 的思想來解釋恩典 (Grace) 的工作與人之自由意志 (Will) 的關係。他說，當人行善，其實



全是因為神的恩典才能成事（因此全無可誇之處）；但同一時間，這也完全是人的自由意志做成的，確是人的作為〔故成為善功（Merit）與得獎賞的基礎〕。

到伯爾拿生命進入最後旅程的時候，他便應從前的學生教宗歐格紐三世之請，寫了《論思考》【編按：本書寫作期為1149～52年，伯爾拿於1153年辭世；此時正值教宗權力最高漲的時候，而歐洲各處動亂頻仍），伯爾拿勸歐格紐在繁重的工作中，決不可忽略每日的反省思考，安靜靈修。他認為教宗「是基督獨特的代理人，不是在一個民族之上，乃是在所有人之上」，是有完全的權柄者。但他同樣嚴厲警誡教宗，不得越權瀆職，要以牧靈之事為重（參教宗權制，Papacy）】。

伯爾拿以靈修文學著名後世，他的《論愛天主》（*Loving God*，侯景文譯，光啟，1978）被稱為「中世紀神祕主義（Mysticism）最傑出的作品」。《論謙遜與驕傲的等級》（*Steps of Humility and Pride*）是按本篤論謙卑之十二等級（記於「規則」之內）而寫成。他最出名的靈修文學，則是由八十六篇講章組成的《雅歌講義》（*Sermons on the Song of Solomon*），表面看來是雅歌一1～三1的寓意註釋，其實是以講道形式來闡釋怎樣過一種修道士的屬靈生活。

### 參考書目

著作載於PL 182～185。附評論之版本：J. Lec-lercq, H. Rochais, et al. (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, 8 vols. (Rome, 1957～77)。熙篤教父系列 (Cistercian Fathers series) 中的英譯著作 (Kalamazoo, MI, 1970ff.)。

G. R. Evans, *The Mind of St Bernard of Clairvaux* (Oxford, 1983); E. Gilson, *The Mystical Theology of Saint Bernard* (London, 1940); J. Lec-lercq, *Bernard of Clairvaux and the Cistercian Spirit* (Kalamazoo, MI, 1976); E. Vacandard, *Vie*

*de Saint Bernard*, 2 vols. (Paris, 1895).

A.N.S.L.

**Beza, Theodore 伯撒 (1519 ~ 1605)** 伯撒是加爾文 (Calvin) 在日內瓦的繼承者，也是公認的日內瓦正統主義領袖，改革宗 (Reformed) 的主要發言人。他在日內瓦曾先後出任教士的議長 (1564 ~ 80)、學會 (Academy) 的會長 (1559 ~ 63) 和神學教授 (1559 ~ 99)。此外，透過幾代的學生、牧師，以及個人認識或與他有書信來往的男女，他對各階層人士的影響遍及法國、英國、荷蘭、波蘭和德國；但至終說來，伯撒是透過其所寫的書而成為一代宗師，無論是立言成書，或與人辯論問題，在在都顯出真切的洞見；更重要者，是他成為改革宗信仰的權威代表。他一共寫了超過一百篇文章，論及的題目有聖餐 (Eucharist)、基督論 (Christology) 和教會 (Church)。他最重要的書是《新約》(Novum Testamentum)，在1565年獻給英女皇伊麗莎白。

怎樣解釋伯撒的思想，和界定他在加爾文主義 (Calvinism) 的地位等問題，確曾引起過一番爭議。當他還活著的時候，人一直相信他是忠於加爾文思想的。到了十七世紀中葉，英國的黑倫 (Peter Heylyn, 1600 ~ 62)，和歐洲內陸的亞目拉都 (Amyraut) 均認為，伯撒說的過於加爾文所說的，亦即他把加爾文的神學推向一個更絕對、更強化的地步；這些意見沒有受到當代人注意。到了十九世紀中葉，海伯 (Heinrich Heppe, 1820 ~ 79) 發表論文，研究伯撒怎樣發展加爾文主義中的理性因素，立時得到回響；但超乎海伯所能想像的是，他反對的理性因素，卻是人欣賞加爾文主義的原因，他們認為理性因素是使加爾文主義更具統一性的理由。到了二十世紀中葉，潮流轉向歷史編纂，因著巴特 (Barth) 神學而帶來革命性的

看法，人對加爾文的思想又有不同的解釋；這時人比較接受一種活動的、以基督和聖經為中心的神學，過於伯撒那種較以形上學（Metaphysics）<sup>\*</sup>，及系統解釋的加爾文主義。

可以肯定的是，伯撒的著作相當倚重亞里斯多德（Aristotelianism）<sup>\*</sup>的形上學<sup>\*</sup>，較重辯證，對教父（Patristic）<sup>\*</sup>的權柄比較信賴，而整體地看，也比較看重系統性和一致性；所有這一切，都使加爾文主義看起來更具邏輯，成為更無懈可擊的真理。不過這不等於說伯撒就是本於神諭旨的形上思想，來使加爾文主義變成一種惟理的混合物，或說伯撒與十七世紀改革宗的經院哲學，有什麼直接的關係，如德國釋經學派所強調的那樣。

近代研究使我們對這個理論有一新的看法。伯撒的教育以法國人文主義（Humanism）<sup>\*</sup>為其框框，這對他的神學形式與內容，都有深遠的影響。法國的人文主義是本於希臘和羅馬的文學模式，特別看重修辭學和倫理的教導，以及古典經籍的思想。此外，伯撒在巴黎吸收的亞里斯多德的邏輯和哲學思想，只在他的作品中模糊地顯現出來，這與中世紀經院哲學（Scholasticism）<sup>\*</sup>那種專門的、非個人的，且愈來愈深奧難明的作風大不相同。將伯撒從經院哲學分別出來，使他與加爾文以宗教及聖經為中心的神學思想結合在一起的，其實正是法國人文主義的文學文化。

## 參考書目

許多神學論文載於 *Tractationes Theologicae*, 3 vols. (1570~82)。其書信載於 *Correspondance de Théodore de Bèze* (Geneva, 1960~83), vols. 1~11。

研究：P. F. Geisendorf, *Théodore de Bèze* (Geneva, 1949); W. Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza* (Neukirchen-Vluyn, 1967); R. Letham, 'Theodore Beza: A Reassessment', *SJT*

40 (1987), pp. 25~40; T. Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza* (Geneva, 1978); J. Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza* (Chambersburg, PA, 1972).

I.McP.

## Bible, the Relevance of the 聖經的適切性

### 引言：何謂「適切性」？

我們可以從兩個角度來看「適切性」（relevance）的意義，一是通俗的，另一個較專門，二者均有助於界定聖經的適切性。

通俗者，是看適切性為符合個人的需要，並且可以立刻應用的。這樣界定適切性的優點是容易明白，缺點是過分個人化。它可以與真理全無關係；只要能符合個人需要的，就是對的。這種帶著強烈功利主義與個人主義的了解，無疑會引起現代人的共鳴，卻必須接受批判；因為當我們說到聖經的適切性，固然重視聖經能對現代人說有意義的話這事實，卻無意說聖經有討好人的責任。把適切性看作符合個人的需求，是源自60年代那種「自我時代」（Me generation），美國《今日基督教》（*Christian Today*）曾為文評述，指出適切性已自成一宗教，受到人盲目追隨；不適切被視為最大的罪惡。這絕非是這裡說的適切性。

專門者，我們可借助法律的概念來解釋。在民事訴訟中，一個證供是否適切和可接納，可從正反兩面來界定。從反面說，倘若控辯之一對某個指控沒提出反對，另一方則不需提出證供；他若提出了，那是不適切的，亦不需覆核。因此，從正面說，惟一具適切性的證供，就是那些可以協助聆訊作進一步發展，或對判案能提供具證供價值（probative value）之證據。歐洲法官開庭聆訊，會先指出有待證實的是什麼，因此嚴格限制與案件無關（不適切的）的事實；而英美法官則容讓控辯雙方先有機會陳明他們

認為合適的證據；只有在盤問證人時，盤問者若向證人提出不適切的問題，才會為對方之辯護律師反對而作廢。這是英文之適切性（relevance）自十七世紀末便開始採用的意思。

用於聖經上，適切性是指提出的證供與要解決的問題有直接關聯。這個界定一方面指出，適切性實在比個人的愛惡為大，另一方面亦把與要解決之問題沒有直接關聯的辯證摒棄不顧。

這是我們在這裡處理聖經之適切性所採取的立場。

## I. 聖經的地位

正典聖經的適切性，幾乎自正典（Canon）\*成立以來便受質疑。問題似乎不在聖經的適切性被懷疑有多久，而是經歷了這麼久的質疑，聖經的適切性非但沒有受到根本的破壞，它對屬靈事物的陳述以及人生的價值，反而得到更廣泛的肯定。當然，我們不能因為聖經對現代人的適切性已受廣泛肯定了，就可以不理會反對者的意見；但同樣地，我們也不能因為有人反對，便一直只顧辯護，忽略了更多的人是心悅誠服地接納，並且從中得到助益。我們希望能二者兼顧，並且指出怎樣才能使聖經的適切性推至更廣的層面。

### A. 為眾教會所共守

雖然古代教會對正典聖經有不同的意見，有的把次經包括在內（亞歷山太抄本把《革利免書》列入），亦有不少教會把啟示錄摒棄，但他們不加懷疑的，乃是聖經的合法地位；這一點可從下面一事實得到明證：十六世紀之前的信條沒有把聖經列入，因為那是一個未曾引起問題，也是教會共守的信仰來源。信條的制成都是因為信仰內容曾引起爭議；而古教父認為，正確的信仰對維繫教會的純正有重要的關係，因此才制訂信條來教導信眾。

改教運動把聖經的獨特性及惟一性（*sola Scriptura*）標示出來。自此，它便常見於教義問答或信條之內，像施馬加登信條（Smalcald Articles, 1537，後為《協同書》的一部分，此為信義宗標準的信仰宣言）的第二部分第15條；改革宗的第二瑞士信條（*Helvetic Confession, Second*\*, 1562），更把聖經的地位與正確詮釋的重要，分置於第一及第二章來闡述，顯出慈運理派對聖經的重視。

近代重要的信條中，聖公會三十九條中的第六條說：「聖經包含得救的要道，所以凡未載於聖經，或未為聖經所證明之道，即不必信為或視為得救的要道。」

另一重要的近代信條，是韋斯敏斯德信條（*Westminster Confession*\*, 1646）；第一部第二條說：「聖經，或上帝的話，包括新舊約各書（下面列出更正教所接受之正典書名），都是上帝所默示的，是信仰和生活的準則。」第四條指出，聖經的權柄非倚賴人或教會的見證，「而是全靠聖經的作者上帝」；第五條強調聖經的全備；第六條則明明禁止人刪減已然全備的聖經。

就是以宣教為主的洛桑信約（*Lausanne Covenant*\*, 1974），十五條文內也有一條專論聖經的權柄和能力。

我們可以從上述信條，歸納出更正教對聖經的三個基本信念：1.這六十六卷更正教接納為正典的聖經，都是神的話語，因此是無誤及具有權柄的；2.聖經包含了人生活和信仰的標準，也包含了人得救所須具備的知識；3.藉聖靈的光照，及理性正確的使用，人可以明白聖經的道理。它們都是各宗派對聖經共守的信念。

這三個對聖經的信念，為歷代教會所共守，因為聖經是全備的啟示，裡面有得救的智慧。

### B.是全備的啟示

更正派教會接納聖經為信仰與生活的惟一依

據，因為她認為在聖經的封面和封底中間，記載了神全備的啟示，而此啟示的全備性，對教會所要尋求之指示是足夠和適切的；各宗派的教會亦依賴惟一的聖經作彼此的聯繫。

聖經記載神的啟示是全備的，沒有欠缺又不需補充，這是什麼意思呢？它的意思是說，神要教會遵守的信仰規條及生活守則，已完全記載在聖經之內，沒有欠缺，也不需補充。

但從古到今都有人本於不同的理由，來反對聖經的全備性，最常見的有下列幾類：

1. 部分啟示論。這是自古到今都有人持守的看法。科爾雷基 (Coleridge) 即認為，只有律法和先知書是神的啟示，其他都不是，因此啟示是不完整的；古代有些教會拒絕接納雅各書、彼得前後書、猶大書和啟示錄為神的啟示；近代亦有人拒絕舊約，認為只有新約才是神的啟示。這些看似是正典的爭辯，其實它的起因是適切性，因為他們先定了什麼是適切的標準，然後以此標準來剔除他們認為不適合的經文。

2. 教義無誤論。有認為聖經無誤者，只是指其教義，非指全部聖經。聖經作者的責任，是記錄教會須遵守的教義與生活守則，這些是屬於神啟示的旨意；至於其他枝節，如科學、歷史、地理、數學等資料，皆不在非準確不可的範圍，它們可能有錯，因此需加補充。這個看似是屬乎無誤 (infallibility) 的爭辯，其實也是適切性的問題，因為他們認為聖經只管教義，如果其它小節亦要求精確，就與聖經之適切性不吻合了。明顯地，聖經作者並非只關心教義，因為聖經根本不是一本教義學的教科書。

3. 各有真理論。這是關心宗教對話者常用的理由。他們認為阻礙不同宗教坦誠對話者，莫過於堅持基督教的聖經有全備的啟示；因為，這樣一來，不僅否定了別宗教經典的價值，簡直就是關了對話的門。我們是否必須宣認聖經是有欠缺，才能展開有意義

的對話呢？當佛教或回教徒願意與基督徒對話，是因為他們承認佛經或可蘭經有所不足，希望藉對話來向聖經學習，以匡不逮嗎？我們可曾遇過這樣的人？

4. 繼續啟示論。這是部分靈恩派人士強調的 (J. Deere, *A Response to the Briefing's Criticism of the Vineyard Christian Fellowship*, Calif., 1992, pp. 25~8)。他們認為神不僅是個書寫的神，也是個說話的神，而且不僅是昔日說話，也是今日和以後不斷說話的神。神既說話了，就表明昔日記在聖經的啟示還未完結，我們也有責任聆聽。耶穌是這樣聽父神說話，門徒是這樣聽耶穌說話，今天我們也應該這樣聽，這樣說，特別是透過「智慧的言語」(words of wisdom)、「先知的言語」(words of prophecy)，和「知識的言語」(words of knowledge；溫約翰著，《權能醫治》，黃莉莉譯，以琳；原書pp. 252~73)。

這種辯證似乎混淆了神一般的話 (如在特定的條件下，對某個特定的人所說的話)，和可作普世教會信仰與生活之守則的話 (如十誡)；再者，恪守聖經為全備適切之啟示者，並不懷疑神是繼續工作和繼續說話的神，他們只是堅持，可作眾教會之信仰及生活守則者，惟獨是已成書，又為教會接納為正典的六十六卷新舊約聖經而已。一切在此之上、之外、之下的，均不足成為教會言行之準繩 (「正典」的意思即「準繩」)。換言之，在聖經之外，又被認為是神的聲音者，可能對某時空條件之下的某人是適切的 (如呼召他去一特別地方作宣教士)，對普世教會卻不適切。

其實這個問題的癥結在哪裡呢？癥結在普世皆準的適切性。我們前面曾提過，教會決定正典的時候，其實就是宣告正典所記載的，已足夠構成教會信仰與生活的原則，而其充足性正符合明白神對教會的要求；就是在此原則下，我們說正典聖經對普世教會來說都是適切的，不需補充。

這個信念並不否定神會在聖經之外對人說話，包括在記錄聖經之前，和正典完成之後；也不否定神有可能在其他時空與文化下，曾賜智慧給先聖先賢，寫下有價值的文字，如中國的四書或猶太人的次經。我們只是說，凡是神要求教會視之為信仰原則及生活的守則者，祂都向人啟示了，又為人記錄和收集而成聖經；因此凡在聖經之外的，無論是多精妙的辯理、多高超的道德言論，都不能被視為教會必須遵守的，因為它們都缺乏那種普世的適切性。此原則產生很重要的結果。

更正教本於這原則，拒絕任何其他意見可與聖經平分權柄，包括教會的傳統、宗派的主張、個人的言論，甚至羣眾或潮流的議決。除了聖經之外，基督徒並不受任何勢力所定規或限囿，這是他的基本自由。這種自由與驕橫沒有關係，因為基督教絕不鼓勵人目空一切；它卻特定一信念：除了真理外，人並不須要屈服於任何勢力之下，不管這勢力是來自個人或羣體。人的尊嚴乃是，除了造他的主之外，沒有別的主人。

昔日更正教或可以指著羅馬天主教說，「我們不像他們，把聖經與傳統置於同等地位」，可是今天我們卻有理由要更小心內省；在個人主義、英雄崇拜，以及世俗思想的影響下，沒有一個時代比我們這一代更容讓羣眾的意見取代聖經的意見（試想近代教會對離婚及同性戀一類問題的立場轉移），或讓個別公眾人物代替真理發言。我們若珍惜基督為我們贏取的自由，就必須持守「惟獨聖經」這個改教運動的真理；任何妥協所引來的結果，都會代價深重。

### C. 有得救的智慧

保羅對聖經的理解是：「這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧」（提後三15）；這個理解為歷代教會認同。但我們要注意保羅是怎樣說的，他並不是說聖經能拯救人，因此不存在著盲從聖經（biblicism），或以聖

經為偶像（bibliolatry）的問題，像一些批評者對尊重聖經的信徒所作的指控；保羅是說聖經能使人因信基督耶穌，而有得救的智慧。使人得救的是信耶穌基督，而聖經則扮演著導引人相信基督耶穌的角色；在這意義之下，聖經提供了使人得救的智慧。

教會並且相信，這種使人得救的智慧，是聖經所專有、獨占的；用個較通俗的例子說，有關耶穌基督怎樣救贖人類的訊息，聖經絕對是獨家新聞，是人在別的地方，或用別的方法所無法獲知的。得救之道，人不能透過神在自然界的工作知道，不能藉人的道德推論出來，不能藉原知的感悟，或理性的演繹明白過來，也不能倚靠人一般的靈性頓悟求得；基督教所宣講的救恩，只記載在聖經內。

我們這樣說，是一併否定了歷來幾大類的錯誤思想：五世紀的伯拉糾主義（Pelagianism<sup>\*</sup>），和十八世紀的惟理主義認為，「自然之光」能啟示神的真理，足以把人帶回到神那裡；中國人一向相信道德修為，重視自救，輕視他力；二十世紀的人文主義者強調人的價值，甚至有些人主張開發人的原知，作重建人生的媒介；十七世紀部分亞米紐主義者（Arminianists<sup>\*</sup>），和二十世紀的神祕主義者，則追求靈性進深和頓悟，輕視一切明文或明顯的道理，強調人要聽從內心微聲的呼引，至終必可以到達光明、澄淨之境。我們認為，這一切意見雖能討我們人性的歡喜，卻是既無保障，又與聖經的教導相違背。

常識告訴我們一點：神若真是一個施行拯救的神，祂的拯救之道，必須具備夠廣闊的適切性，適合所有人類最基本的條件，而不需作任何預設；無論這預設是比常人多一點的理性、道德、原知或靈性，只要是比常人多一點什麼，它對常人來說，就是不適切的。而聖經努力告訴我們的救恩，卻絕不預設什麼，而只需用信心接受耶穌為我們成就的。這是福音，是在聖經之外絕對找不到的

真理。這也是為什麼保羅告訴我們：「凡求告主名的就必得救」；但跟著立刻就補上一句：「然而人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾聽見祂，怎能信祂呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？」（羅十13~14；另參弗二12；可十六16；約三16；彼後一3）

## II. 聖經的權柄

教會以聖經為最高權柄，有很實際的理由。教會為了繼續忠於耶穌基督，就需要在崇拜、宣道、個人操守、社會責任，以及牧養和教導等事上，有一個最高的原則去跟隨一個大家共同服膺與效忠的權柄。從教會的發展來看（特別是更正教），我們知道這共同服膺的權柄，並沒有造成千篇一律的情況，各時各地的教會，仍會按著她們特殊的情況，從聖經尋求指引；因此教會仍呈現極富地方與時代色彩的多元性。但重要的是，她們有同一的權柄要服膺及效忠，這正符合上述「權柄」一詞蘊含的意義。

我們甚至可以這樣說，因為教會惟一服膺的權柄，是永活之神的道，而不是人的制度與組織（如天主教的羅馬教廷），教會才有更大的自由度，來發展她的功能。譬如，教會不會在一個婦女地位普遍提高的現代社會，仍然禁止按立婦女擔任聖職，或在一個較貧窮落後又人口膨脹的地方，仍禁止採用任何節育的方法。簡言之，惟有聖經被遵為惟一的權柄，才能發揮它的適切性。

這就是聖經的權柄與適切性的關係。

原來自古以來，教會視聖經為惟一的權柄，與教會怎樣理解聖經的性質及功能，有深不可分的關係。舉例說，在第三世紀初期，有些教會認為聖經最重要的功能，是在表達神與人所立的盟約（Covenant）。因此，他們自編聖經，包括從猶太經典選一部分可以說明神與以色列人立約的經文，加上另一部分可以說明神與耶穌基督立約的經文，合起來便稱為「聖經」。因為這集子足以表明神在不同時代施行的救贖計畫，而此

計畫需要教會以她的信仰和生活來配合；亦即是說，這集子與教會的自我了解是配套的，是適切的（D. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, 1975）。

正統教會的神學及自我了解都比較廣闊，沒有只以某個神學命題作聖經惟一的目的地或功能，而是集合了眾教會的領袖，在聖靈的帶領下，又經過長久的時間，才決定下來。我們不需要在這裡討論正典選擇的過程與原則（因教會沒有留下這方面的完整的記錄），只需指出，正典被教會接納後，便成為教會敬拜的準則，信徒得安慰和鼓勵的源頭，裁定倫理問題的標準，平息神學爭辯的依據，和指導信徒生活的原則等；就是在這些實際功能上，我們說聖經是教會與信徒最高的權柄。

因為讓教會能從實際經驗學習到，能發揮「教訓、督責、使人歸正、教導人學義」等功用的（提後三16），不是別的，正是聖經，亦惟有聖經才能達到，故聖經的權柄是後驗的（*posteriori*），而不是先驗的（*a priori*）；是信徒從經驗而得的結論，而不僅是外加的一個命令。正因為教會經驗到聖經在信仰與生活上都具引導作用，因此才決定以聖經作她惟一的權柄。簡言之，聖經本身的適切性，就是她權柄的基礎。

我們當然不能因此便說，聖經是神的話語這事實不是她權柄的基礎，因為神的話與適切性不僅不是互不相容，更是互助互長的。就是在這意義之下，我們說，聖經的話不僅是一個命令，也是一個結論；因為命令預設了權柄，而結論則預設適切性，故二者是互助互長的。

## III. 聖經與現代人

加爾文曾指出，聖經與我們其實相隔了二千年的時間和極大的空間，這兩個不同的因素，形成一堵不透明的牆，阻礙我們明白聖經要說的話。其實從解釋學（hermeneutics，指研究一切與傳播活動

——包括語言、身體、符號等——有關的學問)的角度來看,就算是同一個時代與空間的人,也要經過一番努力,才能明白聖經;這正是路加稱讚庇哩亞人的原因:「這地方的人(庇哩亞)賢於帖撒羅尼迦的人,甘心領受這道,天天考查(anakrinontes)聖經,要曉得這道是與不是」(徒十七11)。

「考查」一詞的希臘文原是法律用語,指:a.尋找,詢問(如:林前九3,十25、27);b.藉詢問而達至一結果(林前二14、15,四3、4,十四24);c.在法律上有時還指嚴刑逼供!(如:路二十三14;徒四9,十二19,二十四8,二十八18)。用這樣的詞語來描述人對聖經的求知,研究的需要不言而喻。

但庇哩亞人的研經態度,還為我們解答了另一個問題。他們研經的目的,固然是要明白聖經本身說了什麼,或更準確地說,是要覆核保羅傳給他們的道,是不是與聖經所傳的相吻合;但更重要的,是決定這道與他們的關係。若是確實相合,他們就接受相信,這是他們研經和聽道的目的。故此路加立刻接下去寫:「所以他們中間多有相信的」(徒十七11)。

研究聖經的目的,不是要做現代的文士或聖經博士,好用來教人,或炫耀於人,乃是自己要相信和順服聖經。因為當我們確認聖經是有權柄的,是具有很高的適切性的,我們在它的權柄和適切性面前,就沒有一個局外點可給自己躲藏;它邏輯地要把我們捲入其中,要求我們先順服,然後也許就能教導人。

加爾文提及阻隔聖經與我們之間的牆,可以藉經文與讀經者之對話使之消失。我們亦強調,聖經若是有權柄和具適切性,讀經者在聖經前面就沒有局外點;而講經與讀經的最終目標,是在乎能使人與經文進入對話的地位,而不是硬逼聖經提供一個即時的答案。問題是:我們怎樣才可以讓人與聖經進入對話的關係呢?我們就以一個宣道的情況

來討論。

這要分開三方面來談。

第一,解釋聖經。聖經有不同的文體,也是在一個特定的時代、歷史、社會、文化等背景下寫成,作者可能會用上某些特別的辭彙;這些屬於背景的資料,在所有標準的釋經書中都有交代,它們對了解一段經文,占了絕不容忽視的地位。我們需要簡單的交代,讓人有一條路可以進入經文的世界。

第二,解釋聽經者。人的經驗需要先被解釋,然後才能被喚醒,這也是釋經者的責任。有人說得好,疏於探訪的牧者,很難找到講道的題材;認識會友的需要,並且透過重新解釋,我們就等於把聽經者放進經文的世界,讓他知道自己在該段經文所站的是什麼位置。這樣釋經者的工作差不多已經完成了。

原來第一步的工作,是重新為現代聽經者建立經文產生的生活場,好比為經文建搭一個舞台的佈景;第二步則是把聽經者放進舞台當中;只要聽經者明白經文,自己相關的經驗又被喚醒,我們事實上已為經文與聽經者建立了一條暢通的對話路線。

第三,釋經者還有一步要走,就是鼓勵聽經者採取實際的步驟,來履行聖經要我們履行的。釋經者若認識他的對象,就不難找出一些簡單又實際的建議,鼓勵會友去行。有機會與會友交談,不妨問一下實行的成績如何。聖經的適切性(甚至是趣味!)不是聽回來的,乃是行出來的。這更證明它的適切性是真實的,不是堆砌出來的。

## 參考書目

- J. Barr, *The Bible in the Modern World* (1977); F. F. Bruce and E. G. Rupp, *Holy Book and Holy Tradition* (1968); D. A. Carson and J. Woodbridge (eds.), *Scripture and Truth* (1983); J. I. Packer, *God Has Spoken* (1979); A. Richardson and W. Schweitzer, *Biblical Authority for Today* (1951); A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (1980).

楊牧谷

**Bible Translation 聖經翻譯** 教會從一開始就覺得要向外邦人傳福音，首務是把耶穌用亞蘭文說的話，翻譯成希臘文。早在兩世紀之前就有這個先例，當時人把舊約希伯來文聖經譯成希臘文本，叫做七十士譯本（Septuagint, LXX），新約引用舊約的話，大多數是引自七十士譯本。基督徒比猶太人或回教徒都更堅持要把聖經譯成當地方言，除更能證明信仰的普世性，也更有利他們的見證。

近代翻譯聖經的原則，與早期基於本能而用的原則，大體上並沒有太大的分別；至於細節方面，自然因著近代語意學的發展而改進不少。

其中最重要的原則，是「活動性相等原則」（principle of dynamic equivalence，也有譯為「活潑對等原則」，意思是說，在翻譯時首先要注意的，是把經文的意思譯出來，而不是把原文的聲音或文法表達出來；有些特殊的翻譯是例外的，如為了學生學習聖經原文而有的逐字對照本（interlinear），或碰上原文以讀音而造成的特別效果，如文字遊戲（plays on words）。再者，我們所謂的意義相等，不單包括內容指涉，連原文強調的意思，或感情的表達方式，也要在翻譯上顯出來才算妥當。

換句話說，意義比文法更為重要。舉例說，近代譯者碰上希臘文的抽象名詞 *metanoia*，為了通順達意起見，很多時候就要把它譯成動詞：「悔改」。同樣地，字句的次序，或是同一句子不同詞語的位置，有時也要重新排列，使原本的意思能在譯文表達得更通順；這種情形在英譯中固然常見，在希臘中就更是如此。世界各地的譯經家均採用相應的步驟，來分析一句或一段的意思，然後再行翻譯。

假如很多人都是用同一種語言（舉例說，英語或漢語），這種語言必有一種地區化的傾向，從高度優美的書寫體，到不能書寫的地方方言都有。以中文為例，「國語」

是書寫語言，廣東話，就是地方方言。在譯聖經的時候，自然先要把它譯成書寫語言，但語言是活的，有時一種文字在翻譯的時候是通用的，過了不久就可能因為少用而變成生疏，此時可能有另一種本屬地方方言的詞語，因為廣泛流行，已歸入書寫體，聖經在修訂或再譯時，就要把不通用的放棄，改用人人都認識的詞語。中文和合本聖經中，有不少這種需要修訂的地方。

在英文聖經譯本中，《給現代人的福音》（Good News Bible）可算是最能使用「活動性相等原則」的譯本，它也是使用現代語作翻譯而成功的例子。中文版倣效這種譯法的，有《當代聖經》（天道），1979年台灣版名為《今日聖經》，可惜譯者水準太參差不齊，譯文不善之處太多。英文之《新英文譯本》（New English Bible）嘗試走中間路線，採用活動性相等原則，而用優美的文體翻譯，譯者均為當代聖經學者，雖然不少譯文均為保守信仰者詬病，卻仍不失為近代譯本中水準甚高之作。此外，《新國際譯本》（New International Version）也是採用此一原則而頗受歡迎的新譯本。

近代聖經翻譯之目的，是把原文的意思及內容，以最準確的方法翻譯為當地語文，這與意譯（paraphrases）是不一樣的；意譯之目的，是使昔日歷史和文化現代化，令近代人容易把握大概的意思，用一個較極端的例子來說，我們或可以用行死刑的電椅，比作昔日的十字架。然而這卻不叫翻譯，因為二者具有完全不同的目的，所用的語言程序也完全不同，與基督教所具之歷史信仰的性質亦相反。

近代讀者不容易了解聖經原文主要的文化特性，但可透過註解、字彙解釋，或其他輔助工具來解決，甚至從較廣之角度而言，透過研讀本或釋經書來解決。不過有時某些文化特性需要透過不同的比喻來表達，譬如說，對熱帶地方從來沒見過雪的民族，聖經中的「潔白如雪」一語，就可能要改成「潔



白如椰子肉」了。

### 參考書目

John Beekman and John Callow, *Translating the Word of God* (Grand Rapids, MI, 1974); Mildred L. Larson, *Meaning-based Translation. A Guide to Cross-Language Equivalence* (Lanham, MD, 1984); E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden, 1974).

P.E./楊牧谷

**Biblical Criticism 聖經批判學** 是指針對聖經不同文體作檢視所採用的專門技巧，好發現它原本的字句、寫作的性質、資料的來源、日期、作者等問題。

### 經文批判

經文批判 (textual criticism) 的目的，是要重建經過重複傳抄之經文的原貌。在1450年西歐發明印刷術之前，聖經的流傳主要倚靠人手抄寫，每一次的抄寫都有可能出現抄寫的錯誤，故愈是近期的抄本，可能出現的錯漏就愈多，愈接近經文寫作期的 (也就是愈古老的抄本)，原則上便錯誤愈少，不過有時也有例外。假如我們有原稿可以校對，抄寫錯誤很容易就發現，可惜大多數古代文獻的原稿都失散了，聖經的原稿更是一本不存。要重建原稿的樣子，只好透過小心比較還存留下來的不同抄本。

抄寫聖經的人叫做文士。不同的文士或抄寫派別的人，會有不同的抄寫習慣，這一點也要仔細研究，好識別出他們常犯的錯誤。早期的聖經抄寫，是由一個人把聖經朗讀出來，然後由一至多人抄錄下來，我們要分辨那些錯誤是基於朗讀的人讀錯原稿 (結果是幾個同期的抄本都有共同的錯誤)，那些是因為個別抄寫的人聽錯了而犯的錯誤 (結果自然是只有一個抄本有錯誤，其他則

保留原樣)。

聖經經文批判學者不單要精研舊約和新約的原文抄本，包括希伯來文、希臘文和亞蘭文，也要熟悉早期不同抄本的文字，包括敘利亞文、古埃及文 (Coptic) 及拉丁文 (參聖經版本的神學, Biblical Versions, Theology of\*)，以及早期作品中所出現的聖經引句。

以舊約來說，我們今天根據的，是希伯來文聖經的馬索拉經文 (Masoretic Text, 簡稱為MT)，在主後七到十一世紀編成；但它根據的子音抄本 (亦即是未加母音音註的)，則可上溯至主後一世紀左右。自從1947年發現了昆蘭經卷 [Qumran manuscripts, 參死海古卷 (Dead Sea Scrolls)]，我們知道早在馬索拉抄本之前一千年，就已經有希伯來文聖經的存在【編按：但舊約正典的書目還未完全確立起來】。今天研究舊約經文最主要的參考，是七十士譯本 (Septuagint, LXX)，它是用希臘文譯成的舊約聖經，約於主前三世紀到主前二世紀，在亞歷山太城完成的。

至於新約方面，現存好幾個抄本的類別，皆可上溯到四至五世紀；但近代不斷發現更早的抄本，多是蒲草紙本，有些可上溯至二到三世紀，比上述抄本類別更早，使新約經文的研究更加積極。今天就是最優秀的版本，也只會當作是「中期報告」，更好的版本仍會出現。

要嚴肅地做釋經工夫，一定先要建立起比較可靠的版本，這是學者努力的目標。有一段時間，人稱經文批判為「低等批判」 ('lower criticism')，因為它代表著研經功夫上較低層的方法及進路。

### 文體及歷史批判

有一段時間，文體及歷史批判 (literary and historical criticism) 稱作「高等批判」 ('higher criticism')，因為它要本乎「低等」或經文批判的研究成果，方能進行自己

的研究——但現今這等名稱已過時。文體及歷史批判學關心的主要有三類問題：文體結構、寫作日期，及作者的身分。

來源批判 (source criticism) 是找出一段經文所根據的口傳或筆錄的資料來源——若能找到一個或更多以文字記錄下來的資料來源，這個研究就更踏實及有把握。舉例說，我們知道歷代志作者的資料來源包括撒母耳記及列王紀，只要把歷代志與這些書卷比較一下，就不難發現歷代志的文體及採用的歷史方法。在新約，大多數學者均同意，馬太及路加福音是以馬可福音作主要的資料來源；既然馬可福音是最早存在的，我們比較有把握說馬太和路加是以馬可為藍本，過於流傳於學者之間的所謂「Q」本（此為假想存在的資料編本，用來解釋馬太和路加所共有，而又不見於馬可的「耶穌語錄」，作為馬太和路加所根據的資料來源）。

倘若一切原本資料都失散了，要重編它們就不大容易，因很多時候都變成純屬猜測。舉例，我們今天有他提安 (Tatian) 寫的《四福音合參》(Diatessaron)，是根據四福音把事件編串起來的書，以約翰福音做藍本，約編成於170年；假如四福音是不存在的話，我們能否本於它來重建四福音的原貌呢？顯然不能。

在使徒行傳，我們發現作者 (路加) 在某處採用一個新的資料來源，但是不能本於此來重建這些資料來源的原貌，因為作者非常技巧地把它與自己的敘述交織在一起。惟一的例外是他的旅遊記載，這很容易識別，因為他忽然使用代名詞「我們」，來取代原用的「他們」。作者保留原本的「我們」，目的是要清楚指示出，遊記所載之事發生時，他也在場。

假如一個文獻有多過一個的版本，文體批判學者就要找出，它們哪一個是較早的，哪一個是較遲的版本。沒有明顯的證據時，這個工夫實不容易；但有時這等證據是存在的，舉例說，我們知道耶利米前二十三年事

奉的言行錄，是他口述而巴錄筆錄，這份口述的第一個版本差不多一寫成，就給約雅敬焚毀了。但耶利米立刻又口述第二個版本，且添加了不少其他資料在裡面 (耶三十六1~32)；然而這還不是最後一個版本，因為在此之後，他還繼續先知的工作，長達十七年。現在我們知道起碼有兩個版本是在他死後編訂而成的，中間加上一些個人及歷史的資料在內——較長的版本記在馬索拉經文中，而較短的則記在七十士譯本。昆蘭古卷 (參死海古卷\*) 中則記有兩個版本的希伯來殘篇。

歷史批判學的目的，是要把文獻及其歷史背景串連起來，這包括內在及外在證據的相互關係。文獻記載的事件發生的年代，應與文獻本身成書的年代分開。舉例說，學者發現創世記記載的列祖事件是真實的，因為它們與當時文化的情況相吻合。但創世記的寫作時間，一般都認為是事件之後好幾百年才寫成。

以歷史批判的角度來看先知書 (參預言神學, Prophecy, Theology of\*) 中真實的預言因素，則必須嚴肅處理。一個真實的預言，必須比預言要發生的事件更早，卻應比該預言事件的背景晚。舉例，那鴻的預言應在挪亞們人的滅亡 (主前663年，那鴻書是指已經發生了的，鴻三8~10)，與尼尼微城傾倒之間 (主前612年，那鴻指將要發生的事)。只要用心讀先知的預言，我們就可以有把握地把此書的寫作日期，確定在那半個世紀之內。

十九世紀有兩個聖經批判學派有很大的影響力，因為他們把文體批判和歷史批判結合起來。威爾浩生 (Julius Wellhausen, 1844~1918) 本於先人對五經文體批判的成果，為我們開創了研究以色列宗教史的原則：以色列人原本是在各地建立他們的祭壇，後來才集中在一處。可惜他許多的歷史重建，都沒有確實的資料作支持，日後研究有許多新發現，顯示他的重建有許多不完善

之處。

比他早兩代的重要人物是包珥 (Ferdinand Christian Baur, 1792 ~ 1860)，以及其他杜平根學派 (Tübingen School) 的人，他們重建使徒時代和次使徒時代的歷史，假設當時對福音的解釋是有兩個對立的學派：一是彼得及耶路撒冷的教會，另一是保羅與外邦教會。後來二派終於達到協調融攝的時候，就是二世紀，也是新約大部分成書的年代，其中尤以使徒行傳和以弗所書最能顯出這種調和的努力，同時也反映在大公教會之內。杜平根學派把二派的衝突誇大了，對彼得作居間者，嘗試把二派拉在一起的力量也低估了；結果，他們把整個由對抗到調和所需的時間，也估計得太長。另一學者萊特佛特 (Joseph Barber Lightfoot, 1828 ~ 89) 把七封專屬伊格那丟 (Ignatius) 的信定為二世紀初寫成 (*The Apostolic Fathers*, pt. II, vol. 1, London, 1885, 21889)，這樣亦顯出二派整合的時間，是應在第一世紀之內。

### 傳統及形式批判

假如作者在記述的時候明言他所記的，是自己的親身經歷，或說他所傳的全是出乎自己，那就沒有關係，倘若他寫的是根據某些文獻，這個文獻的歷史，就得仔細研究。不管「傳」給他的是怎樣傳到他的手裡，我們都要研究它是怎樣傳的。假如傳遞的憑藉，是一個書寫的文獻，來源批判學就派上用場；假如是口傳的，傳統批判學就要展開追尋的工夫。這個方法可以用在舊約的敘事體、律法、詩篇，和智慧之言；它們都是先經過一個口傳的階段，然後才寫下來。在新約，學者曾用這方法來研究福音書的材料，雖然以福音書來說，事件的發生到最後才記之為文，其中經過的時間遠較舊約為短，但福音仍是先以口傳，然後才寫下來，我們若能研究口傳的不同階段，對明白福音書就很有幫助了。可惜研究口傳的階段，我們仍得

倚賴推測的居多；假如我們訴諸口傳的「法則」，便不要忘記所謂「法則」者，不過是指一般情況及趨勢，倘若這些情況與經文不合，就不能勉強使用。

傳統批判其中重要的一環，是形式批判——即研究文獻流傳下來的「形式」。這種形式在研究詩篇時相當有用：詩篇可按它幾個主要的類別來劃分，每一類別都有自己不同的生活背景，像羣體崇拜或個別靈修等。

在新約，以形式批判來研究福音，可分辨出不同的「形式」——如敘事體或語錄，我們就是用這些方法，來找出它們未被書之為文以前的歷史。專家有時對這門學科的功效言過其實，它並不常能啟發人對某事件或說話的歷史性有新的認識。我們若能確定福音書形式的類別，跟著就要找出它的生活背景。我們要分辨福音書不同的生活背景：耶穌事奉的生活背景，日後流傳時的不同背景（如：依據什麼而決定保留某些事件或語錄，又捨去其他），以及日後成為文字時的生活背景。當我們到達這個地步，傳統批判就為編纂批判 (redaction criticism) 預備道路。由於傳統批判和形式批判的影響，很明顯地，無論調查的工夫追溯到多久以前的歷史，人描述的耶穌，必定有超自然的元素在內。

若把這些方法用在新約書信，另一方式的形式批判可以幫助我們看出一卷完整的書信，有當代修辭學所用的辯論形式 (參 H. D. Betz, *Galatians*, Philadelphia, 1979)，或幫助我們把書信一些不斷出現的主題，作最細微的分析 (參 P. Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin, 1939)。

### 編纂批判

編纂批判學是輔助傳統批判學的：它專門研究某作者如何使用他所能得到的材料，包括筆錄的和口傳的。編纂批判對研究福音書特別有用，它能顯示出那四個寫福音書的真是

作者，而不只是個編纂者。舉例，我們從馬太使用已存資料的方法，知道他的目的，乃在怎樣使教會，作為一個團契，能保存及傳遞耶穌的教訓，從祂的復活直到祂的再來。馬可不僅鼓勵為信仰而受苦的信徒要「背起十字架」跟隨主，也要見證耶穌就是神的兒子；這是「彌賽亞的祕密」，在祂最後的受苦時，透過幔子裂開兩半，及百夫長的認信才顯露出來。路加看耶穌的事奉為成就神在舊約應許的大能，和先知的說話（神正是藉著這些工作和說話而啟示自己），並且在新約要繼續藉著使徒向全地宣教。約翰以神永恆之道成為肉身的道理，指出福音具有永久及普世的真實意義，使凡能明白的，都看得到神的榮耀。

在舊約研究上，編纂批判為我們揭開研究聖經的新頁，鼓勵我們重新思考五經的問題，知道它們是一個整全的文體，從而明白作者之目的及信息（參D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield, 1978）。

### 正典批判

正典批判研究的對象，正是編纂批判留下來的問題；它的神學內涵更為豐富。它以審慎的態度來處理整部聖經（Scripture）的正典問題，個別經卷的意義及與其他經卷的關係，意思乃是問：它們為什麼會被選為正典，現今的正典形式是怎樣來的等等。正典批判關心的問題，是它們現今的正典形式，而不像別的批判研究那樣，企圖要找出它們「原本」的形式。正典批判不是要代替其他的研究方法，乃是要補充其他方法不能關照的地方，並使它們原先定下的目標，再度清晰起來。

### 結構主義

結構主義（Structuralism）<sup>\*</sup>是以一個結構系統作為單位，研究它裡面的符號（sign）怎樣運作，和與別的符號的關係——這些都受

某些既定的「法則」（code）控制。很多結構主義者宣稱，他們對原本的歷史背景，或文獻的目的不感興趣。他們看已有之經文為一個最後的形式，是一個語言及語意的現象，他們從那裡作起點來研究。經文的信息是真是假，全是以經文現有之形式為定準，而不是它們原來的歷史背景；任何能幫助讀者對經文有新認識的方法，都是有價值的。但我們若完全不管作者原來的意圖，只關心讀者能得什麼幫助，這種方法對研究聖經，並沒有什麼好處。

### 參考書目

C. E. Armerding, *The Old Testament and Criticism* (Grand Rapids, MI, 1983); R. S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels* (London, 1972); J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Oxford, 1983); J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon* (Notre Dame, IN, 1977); R. E. Brown, *The Critical Meaning of the Bible* (London, 1982); B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (London, 1979); *idem*, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London, 1984); A. M. Johnson (ed.), *The New Testament and Structuralism* (Pittsburgh, 1979); J. Knox, *Criticism and Faith* (London, 1953); K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition* (ET, London, 1969); E. Krentz, *The Historical-Critical Method* (London, 1976); G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids, MI, 1967); 麥子格著，《新約經文鑑別學》，康來昌譯，華神，1987 (B. M. Metzger, *The Text of the New Testament*, Oxford, <sup>2</sup>1968); N. Perrin, *What is Redaction Criticism?* (London, 1970); E. B. Redlich, *Form Criticism* (London, 1939); J. A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia, 1972); E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* (ET, Grand Rapids, MI, <sup>2</sup>1979).

**Biblical Ethics 聖經倫理學** 參倫理學 (Ethics)。

**Biblical Theology 聖經神學** 「聖經神學」一語，在十七世紀中葉已有人使用，特意與經院 (Scholastic) 神學劃清界線。它是指一種基於聖經，而不是本於哲學思想或宗教傳統而成的神學。

自那時候開始，「聖經神學」的含義就有了很大的變化。開始的時候，聖經神學是指本於或合乎聖經教導的教義 (Dogmatic) 神學，近代卻是指研究聖經中神學思想的歷史發展。原則上說，這樣的研究比較客觀，因為它的目的，在於要發現聖經本身所蘊含的神學到底是什麼，而不是事先肯定某種神學的權威，或利用它來為某種宗教傳統辯護。這樣說來，誰都可以從事聖經神學的研究，不論是更正教徒、天主教徒、自由主義者、保守主義者、猶太人、回教徒，甚至是無神論者，不管他們對聖經抱著什麼態度，都可以作這種研究。對那些承認聖經是神的啟示的基督徒來說，聖經神學更有極為實用的意義，就如哈靈頓 (Harrington, 1973) 所說：「聖經神學……其實就是人從聖經尋找生命——永遠的生命。」 (p. 18)

但是，把「神學」(Theology) 一詞用在聖經內容上，卻有它的問題：假如「神學」是指與神有關的系統語句，那麼聖經中具這種特色的地方就非常有限。倘若我們是就廣義來用「神學」一詞，它就可以泛指一切關乎神之本性及工作的說法，而本文就是從這廣義的角度來用「聖經神學」這詞語。

### 聖經神學的歷史

改教運動。「我們應該上溯至改教時期，那時馬丁路德和加爾文的神學釋經，就是讓聖經對人說話，清晰又有能力，不單向著教會，也是對整個西方世界說話。」 (Smart, 1979, p. 49) 當時雖然沒有用上「聖經神

學」一詞，但改教家的目的是非常明顯的，他們其中一個原則，就是「惟獨聖經」(sola Scriptura)，而主要的目的，就是把聖經建立為基督教神學的基礎。

迦布勒 (Johann Philipp Gabler, 1753 ~ 1826)。如上所說，十七世紀「聖經神學」一語，是指一種改革的教義學，但在 1787 年，迦布勒提出一種新的方法來分辨二者。他說聖經神學是描述性的，而教父神學則是建構性的：「聖經神學的特性是歷史的，目的是描述聖經作者對屬靈事物的意見；教父神學卻不是這樣，它的特性是教誨的，目的是指出某個神學家怎樣從哲學及理性的角度，來看屬靈的事物，與他自己的性格、時代、歷史、地點、教派、思想等因素有關。」 (引自Bright, 1967, p. 114)

迦布勒本身從沒有寫過一本聖經神學的書，但他建立的原則，卻成了日後這科目的標準。

歷史批判。進入十九世紀，歷史批判學興起，人對聖經神學的興趣大大減弱。當時大部分的學者，都忙於以歷史的批判方式來讀聖經，或反對聖經，沒幾個人有興趣從神學的角度來研究聖經。當時雖有些以「舊約神學」或「新約神學」為題的書出版，但基本上它們都是聖經宗教的歷史研究，不是聖經的神學。其中也有些例外的，如胡富曼 (Johann von Hofmann, 1810 ~ 77)，但整體地說，改教家對聖經神學的研究方法，已為一種純歷史的方法代替了。

他們認為這樣比較客觀，可以避免宗教的偏見。在某程度上，這話是對的；但它的困難是，太過偏頗於聖經在歷史方面的問題，對同樣重要的神學問題完全不理會。結果聖經學者忙於他們的純歷史興趣，一般基督徒關心的聖經神學的實際意義，卻乏人研究，二者的鴻溝就這樣形成。學生離開大學或神學院時，具備學歷，卻完全不能在教會中負起牧養之責。

「聖經神學運動」。聖經研究的革命，

是由巴特 (Barth)\* 出版之《羅馬書註釋》掀起的；跟著艾若德《舊約神學》(Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1933~9)，和斐士爾的《舊約對基督的見證》(Wilhelm Vischer, *The Witness of the Old Testament to Christ*, 1934) 相繼出版；在英語世界，羅賓遜 (H. Wheeler Robinson, 1872~1945；OT) 和陶德 (C. H. Dodd\*；NT) 的作品亦發生頗大的影響力。

第二次世界大戰之後，許多優秀的聖經神學作品一一出現，形成了所謂的「聖經神學運動」，名震一時的聖經學者，與此運動都有關係，如德國的布特曼 (Bultmann)\*、庫爾曼 [Cullmann，參救恩歷史 (Salvation-History)\*]、馮拉德 (Gerhard von Rad, 1901~71)、耶利米亞 (Joachim Jeremias, 1900~79)、蓋士曼 (Käsemann)\* 及布伯 (Buber)\*；英國的赫伯特 (Gabriel Hebert, 1886~1963)、羅利 (H. H. Rowley, 1890~1969) 及李察遜 (Richardson)\*，和北美的萊特 (G. E. Wright, 1909~74)、梅保羅 (Paul Minear, 1906 年生)、布萊德 (John Bright, 1908 年生)、司馬特 (James Smart) 及麥肯斯 (John McKenzie, 天主教學者)。查爾茲 (Childs) 把這運動中五個重要的特色歸納如下：重新發現神學的意義、聖經的統一性、神在歷史中的啟示 (Revelation)\*、聖經思想的獨特性 (希伯來人與希臘人的不同思想)，以及聖經與其背景的關係。

如此紛歧的神學家及神學作品，集中在一起而稱之為一種「運動」，是值得商榷的，上述各學者大概只有對查爾茲的第一點會認同。但不可否認地，近期聖經神學對聖經及神學的研究，都起了一種革命性的改變，好些新的期刊相繼出現，就如《釋經》(Interpretation, 1947)，專門刊登對聖經及神學有獨特見解的作品。在德國，基特 (Gerhard Kittel, 1888~1948) 的巨著《新

約神學辭典》(*Theological Dictionary of the New Testament*, 1933~79; ET, 1964~76) 廣受歡迎；此外，1952年亦開始一套以神學思想為主的釋經書：《舊約聖經註釋》(*Biblical Commentary on the Old Testament*)；SCM出版社亦於1950年開始一套「聖經神學研究」(‘Studies in Biblical Theology’)；除此之外，這期間也有不少有分量的舊約神學 (Old Testament Theology)\*，和新約神學 (New Testament Theology)\* 的作品問世。

今日之聖經神學。可以想像的是，一些原有的聖經學者，對這個「聖經神學運動」頗有微詞，在北美的尤為多聞。60年代最重要的批評，來自巴雅各教授 (James Barr, 1924年生)，他指出把希伯來和希臘思想法嚴格分開來，是把事情過分簡化了；再者，他說我們不應過分重視歷史的啟示，到一地步而把其他形式的啟示都忽略了。查爾茲 (1970) 更宣稱這個運動已經崩潰了。我們要承認的是，昔日聖經神學運動的一些做法，的確有改善的必要，但他們使人更重視聖經中神學的意義，這個重要的成就十分有益。

今天人人都承認，研究聖經時除了要重視它的語言、歷史及文體的研究外，它的神學意義也是不能忽略的。這方面的成果，從近代解經書愈來愈多篇幅留給神學意義一欄可窺見：《新世紀聖經》(New Century Bible)、《錨聖經》(Anchor Bible)、《舊約叢書》(Old Testament Library)、《國際神學釋經》(International Theological Commentary) 等都是。梵二會議 (參會議, Councils\*) 後，羅馬天主教學者對聖經神學也有很大的貢獻。今天各宗派都承認：只有根據聖經來建立的神學，才是基督教的神學。

### 聖經的統一性

大多數學者研究聖經神學時，都分舊約和新約來處理，只有少數是以整本聖經作對象

(如: Burrows, 1946; Vos, 1948), 或以一主題貫串全本聖經作研究(如: Rowley, 1953; Bauer, 1959; Bruce, 1968)。大體上說來, 學者均承認新舊約的主題同樣十分重要, 但實際做起來仍是分開處理。但近代已有學者嘗試整全地寫聖經神學(如: Gesse, 1977; Terrien, 1978; Cronk, 1980), 不過規模仍比較有限。

我們不難了解箇中原因, 現今人對新舊約聖經的了解愈來愈多, 意見也極為紛歧, 要分開寫舊約或新約的神學已十分困難, 更不要說是整本聖經了。

另一個更基本的理由, 就是人對舊約與新約的關係仍然把握不定。馬吉安(Marcion)認為舊約只是猶太人的經籍, 對基督徒的價值不大, 這個看法也許再沒有人公開倡導【編按: 60年代末70年代初, 在討論基督教與中國文化的爭論中, 也有中國學者認為, 舊約的歷史與中國人沒有關係, 主張另編「中華聖經」, 以四書及一些宗教文獻來取代之】。但是, 至今仍有許多基督徒對舊約抱一種疏離的態度, 認為它在教會講道及崇拜的地位是有限的。舊約與新約的關係, 在許多學者的作品中, 都是以神學的主題作連貫, 就如上帝的國度(Kingdom of God)\*、救恩歷史\*、應許與應驗、立約、預表(參釋經學, Hermeneutics\*)。我們都同意, 兩約的關係是一個複雜的問題, 其中如統一與分歧、連貫與不連貫之間的張力。從一方面而言, 學者是重新肯定聖經的統一性, 以及舊、新約各自的重要性; 從另一方面而言, 他們又深深體會它們各有不同的功用和權威, 它們不同的神學, 實在不易歸納在同一個「聖經神學」的體系之下。這樣說來, 今天聖經神學的目標, 就是要找出貫串聖經的主旨, 同時又尊重聖經的整體性和多元性。

### 聖經神學的本質及內容

無論批評的學者對聖經神學的方法有什麼意

見, 不爭之實乃是: 聖經是一本具有豐富神學意義的書, 釋經而不探討其神學意義, 肯定是不足夠的。這不是否認聖經也是一本含有文學及歷史價值的書, 或支持釋經應忽視這兩方面, 而是說聖經不單記載了神在歷史中的教訓和行動, 這些言行滿有神學的意義, 而神學正是信徒信仰的內容。因此說, 我們不能只顧聖經在文學及歷史的價值, 而忽略它的神學思想。

聖經神學最關注的, 是聖經的整體意義。這當然不是表示, 不讀聖經則已, 要讀就非整本一口氣來讀不可。我們只是說, 聖經無論哪一段、哪一主題, 都要就它的整體來了解。我們可以研究詩篇或保羅的神學, 約伯記受苦的觀念, 或約翰的聖靈觀, 但要知道這些研究涉及的, 只是聖經見證的某個角度, 我們一定要從別的作者及角度來加以補充, 這樣的研究才可以稱為「聖經神學」。

聖經神學無論在聖經研究或教義神學上的地位, 都十分重大, 事實上使後二者聯上關係的, 也正是聖經神學。既然它的目的是要把包含在聖經之內的神學建立起來, 就要使用種種不同的釋經法(如經文批判、歷史批判及文體批判; 參聖經批判學, Biblical Criticism\*), 去找出經文的意義和動機, 這豈不正能幫助教義學的建立? 聖經神學既要以整本聖經為研究的對象, 就需要不同的釋經學者對個別經卷的研究, 同時也需要教義學學者對教義整全的知識(包括聖經、教會傳統、哲學、文化), 來增進我們對聖經的了解; 同一時間, 教義學學者也需要聖經學者的幫助, 來使他的教義學建立在聖經之上。簡言之, 彼此的幫助是十分重要的。

認識聖經神學在釋經及教義學所處之居間地位, 是很重要的; 這些學科不能獨立存在。沒有詳細的釋經作基礎, 聖經神學必然是膚淺的; 同樣地, 沒有聖經神學, 教會很容易以為聖經只是用來證明某個思想或行動的集子, 只挑選那些對她有用的經文來讀來

講，完全忽略它整體的見證。反過來說，沒有教義神學的幫助，聖經就成了一本古代文獻，對現代世界毫無意義可言。過去釋經及教義學的學者，多數是各管自己科內的問題，近代的趨勢已不是這樣，三個學科的學者已明白合作的需要，因此我們對聖經的了解比前更好，對信仰的把握更實在，進而使明日的教會更有希望。

### 參考書目

定義與歷史：B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, 1970); G. Ebeling, 'The Meaning of Biblical Theology', *JTS* 6 (1955), pp. 210 ~ 25; W. J. Harrington, *The Path of Biblical Theology* (Dublin, 1973); G. F. Hasel in *Perspectives on Evangelical Theology*, eds. K. S. Kantzer and S. N. Gundry (Grand Rapids, MI, 1959), pp. 179 ~ 94; H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie* (Neukirchen, 1970); J. D. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology* (Philadelphia, 1979); G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London, 1952).

聖經的統一性：B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (London, 1964); D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible* (Leicester, 1976); J. Barr, *Old and New in Interpretation* (London, 1966); J. Bright, *The Authority of the Old Testament* (Nashville, TN, 1967); C. Westerman (ed.), *Essays on Old Testament Interpretation* (London, 1963).

聖經神學理論：F. F. Bruce, *This is That: The New Testament Development of Some Old Testament Themes* (London, 1968); M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia, 1946); G. Cronk, *The Message of the Bible* (New York, 1980); H. Gese, *Essays on Biblical Theology* (1977; ET, Minneapolis, MN, 1981); H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (London, 1953); S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology* (New York, 1978); 霍志恆著,《聖經神

學》，李保羅譯，天道，1988 (G. Vos, *Biblical Theology*, Grand Rapids, MI, 1948).

期刊與參考著作：*BTB* (1971 ~ )；*HBT* (1979 ~ )；*Int*，特別參閱25 (1971), pp. 3 ~ 23, 41 ~ 62, 78 ~ 94 (不同作者，*Int* 25週年特刊；36 (1982), pp. 34 ~ 46 (W. E. Lemke, 'Revelation through History in Recent Biblical Theology')；*IDB*，特別參閱vol. 1, pp. 418 ~ 37.

D.L.B.

**Biblical Versions, Theology of 聖經版本的神學** 不同的聖經譯本有不同的神學立場，這由好幾種因素構成，有些屬普通因素，另一些則比較特別。

普通因素，包括譯者的信念。首先，翻譯是需要的，因為聖經信息不單是為懂得原文的人預備的；第二，翻譯是可能的，因為聖經的要旨不是原文的形式，而是文字包含的信息，而大體上說，任何地方的文字，都可以用來表達聖經的信息。我們不是說所有基督徒對上述兩點都有同樣確信，但沒有這些信念，翻譯聖經就完全不可能。從上述兩個基本原則，更正教徒發展出來的結論，慢慢就為更多其他傳統的信徒接納：我們應該為說其他方言的人翻譯聖經，使人人都能明白聖經的信息。

特別因素。這最能影響一個譯本的神學立場，雖然此等因素也最不容易評估。第一，要評估一個譯本，必須就譯本的整體來看，不要抓著一兩節來作文章。譬如說，我們不能因為《給現代人的福音》(Good News Bible, 1976) 在路加福音一27沒有用「童貞女」一詞，便加以排斥，因為在同章37節便使用了。第二，整個譯文本本身比個別譯者的神學立場更重要，因為近代翻譯聖經的工作，獨力而成的已然減少，集腋成裘的比較多。第三，我們不要混淆了神學的和語言的保守主義，《當代聖經》(The Living Bible, 1962 ~ 71) 在神學上是保守的，但用的語言



卻相當自由。

【編按：中文聖經譯本的數量不算多，在聖經版本的神學立場一問題上，還未太嚴重地構成上述那些明顯不同的地方。信徒有時取一種而捨棄其他，理由是出於感情上的依附，多於理性上的分辨。譬如說，大多數人較熟悉和合本，信徒對它的信賴是頗一致的，有些甚至因信賴和合本而拒絕其他譯本。和合本的譯文不錯是優美而持平，水準也比較平均，但那是80年以前的譯文，許多近代的發現及研究成果，自然不能包括在內，這樣說來，拒絕參考近代譯本，明顯地是不智的。

中文近代譯本有些是以成功之英文譯本作藍本，翻譯成中文，像《當代聖經》（台灣版稱《今日聖經》）是參考英文之The Living Bible；有些是參考原文而重新翻譯，像《現代中文譯本》。前者的譯者水準太參差，部分譯者甚至只具中學程度！後者多為華人聖經學者，他們有些神學立場未必為大多數教會接納，但在原義表達上，不少比和合本更清楚及忠實，值得有志研經的人參考，但仍需謹慎分辨（參聖經翻譯，Bible Translation\*）

上述二譯本都是集體翻譯，有兩種譯本是屬於個人努力的成果，值得介紹。吳經熊雖不是以研究聖經原文為著，但他是個學貫中西的人，文字修養尤為高超，他翻譯的《新經全集》（香港，1949）及部分舊約（如《聖詠譯義》，台灣商務，1975），譯文極為優美流暢，可讀性極高，讀者大可作靈修默想或文學作品來讀，猶如英文版腓利（J. B. Philip）的《新約聖經》（*The New Testament in Modern English*, London, 1960）。吳氏在自己的譯本自稱為「譯述者」。

另一個人譯本，是呂振中的《舊新約聖經》（香港，1970），為呂氏畢生致力的成果。呂氏精通原文，一生只從事此工，參考不同之抄本、譯本及專門作品不下百種，成績斐然。個人譯本當然有個人的限制，但整

體上說，他的譯本比和合本忠實，也包括了更多近代研究成果在裡面，是華人研究聖經者不可缺少的參考，部分不逮是難免的。

中文聖經也有不同之地方方言版本，像廣東話、上海話、閩南話、客家話、台灣多種原住民母語等；它們只是為懂方言之人預備，不屬於不同譯本之研究範圍。】

聖經翻譯的歷史常受兩種極端的立場所左右：改變經文意義，使之適合讀者的情況，亦即只求「達」而不求「信」，意譯本即屬此項；或為了忠實保留原文文法結構，而不惜犧牲文字的通順【編按：英譯本最出名的是Kenneth S. Wuest, *The New Testament: An Expanded Translation*, Eerdmann, 1961; *The Amplified Bible*, Zondervan, 1964】；從神學的角度來說，兩者都有點問題【編按：Wuest的譯本把希臘文法結構用英文表達出來，故不懂希臘文的會覺得譯文古怪。The Amplified Bible更把希臘文可能的意思全部譯出來，聖經原作者寫的時候，不可能同時想表達那麼多的意思，無論有多不圓滿，我們都要嘗試找出原作者想表達的是什麼，不能齊列各義，讓讀者自行選擇】。

最早的譯本很可能是用亞蘭文口頭翻譯希伯來文的舊約，這就是「他爾根」（Targum）的前身：他爾根本身的特點，是道德教訓的增添，寓意式的意譯，避免提及神的名稱和古典主義；上述部分的因素也出現在七十士譯本中，此為舊約聖經的希臘文譯本。這一類翻譯很多時候是受抄寫聖經之人的神學立場影響的，他們常就新約引用的方式來重譯舊約，這種趨勢在後來的敘利亞版本亦可看得出來；但最早期的敘利亞譯本，很多時候是重視舊約過於（正在陸續面世的）新約。

在西方，古老拉丁譯本的特色，是過分著重字面的意思，但也有十分鮮明又親切的表達方式。耶柔米（Jerome）的《武加大譯本》（Vulgate，即「通俗拉丁文譯本」），

本來是想代替當時使用的拉丁版本，他本人精通希伯來文，因此更易與當時的猶太人對話。奇怪的是，《武加大譯本》是十六世紀以前西方最具神學影響力的聖經。

路德（Luther）<sup>\*</sup>的德文譯本，是在文藝復興時期譯的，當時研究希臘文和希伯來文的風氣甚盛，路德得此幫助不少。他以當時一般通用的語言來翻譯，把隱晦的語言用明朗的字句譯出來（如加二16的「惟獨信心」就是一例）。

到了近代，研究譯經的文章，常繞著兩個主題討論：第一是應該怎樣翻譯「神學鑰詞」的問題，如「因信稱義（Justification）<sup>\*</sup>」此詞，在近代已不是那麼為人所理解了（尤指對教外人士而言）；第二是更具神學味道的，即聖經內部協調及統一，有兩方面的意思：一方面是盡量減少整本新舊約聖經的分別，如新舊約共有的經文，或福音書相同的地方；另一方面，要怎樣忠於不同經文的含義，好讓聖經每一部分均能本於它特有的立場，來宣告神的信息，而聖經的統一性，則在更深的層次表達出來。

另參：聖經批判學（Biblical Criticism）；聖經神學（Biblical Theology）。

### 參考書目

P. R. Ackroyd *et al.* (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, 3 vols. (Cambridge, 1969 ~); C. Buzzetti, *La Parola Tradotta* (Brescia, 1973); F. Kenyon, *The Text of the Greek Bible* (London, 1975); B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford, 1977); W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge, 1955).

P.E./楊牧谷

**Biel, Gabriel 比爾（約1415～95）**  
是經院（Scholastic）<sup>\*</sup>神學最後一位偉大的神

學家；他在大學工作的時間相當長，先在海德堡（教授文科），後來在耳弗特（Erfurt）及科隆（Cologne）主授神學。在這段時間，他在科隆接受阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>\*</sup>及亞爾伯特（Albertus Magnus）<sup>\*</sup>之「古道」（*via antiqua*）的影響，在耳弗特則接受敦司·蘇格徒（Duns Scotus）<sup>\*</sup>，及俄坎的威廉（William of Ockham）<sup>\*</sup>之「新道」（*via moderna*）的薰陶，在中年成為牧師及傳道者，曾任緬因茲（Mainz，德國西部一城市）座堂的傳道者；自1460年代起，即屬「共同生活弟兄會」（Brethren of The Common Life），且是他們剛成立之學院的首位院長。從1479年起，他是位於符騰堡（Württemberg）之烏勒（Urach）的院長；1484～約1490年，兼任威丁堡大學的神學教授。

比爾是俄坎的惟名論（Nominalism）<sup>\*</sup>的忠實信徒，同時又能對各家學說提出批判。他雖然能真實地保存俄坎的體系，但他比俄坎的思想更具神學的味道，尤其是使人看出惟名論可以怎樣用在牧會事工上〔他的門生及朋友、史特拉斯堡出名的傳道者約翰該勒（John Geiler of Kaysersberg, 1445～1510），也是如此；參E. J. Dempsey Douglass, *Justification in Late Medieval Preaching*, Leiden, 1966〕。比爾的思想愈來愈受人重視，因為他不單有深厚的中世紀思想作根基，天主教人士更覺得他的思想最能抵抗改教運動提出的挑戰。在惟名論的作者中，他算是最有名的了，早期路德（Luther）<sup>\*</sup>的神學亦頗受他的影響。

### 參考書目

H. A. Oberman, *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought* (London, 1967); *idem*, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids, MI, 1967).

D.F.W.

**Bioethics 生命倫理學** 現代醫療科技深深影響人的生命，生命倫理學就是本於倫理學來思考醫學、生物學、衛生保健的問題。具爭議的問題無數，與神學和倫理學相關的，如對生育的控制、人工受精或死亡的過程；與神之權能有關的，如人的價值、管理大地資源的託付、神對婚姻制度的旨意、雙親的責任，和人之本質等等，都十分複雜。

有些基督徒認為，生育科技會干涉神的主權（Sovereignty Of God<sup>\*</sup>），因為誰要懷孕，和什麼時候生育，都是神的旨意，人不應人工控制。聖經明說，在為人父母一事上，神是有分參與的（創四1、25；詩一〇〇3），並且指出人若不甘心等候祂的時間，會產生悲劇（參亞伯蘭與撒萊的故事，創十六）。因此那些企圖在實驗室創造生命的，難免看嬰兒為人努力的成果；這種成果自然亦受技術人員品質控制的影響，於是其中便牽涉種種倫理的問題，而且有些還會與聖經的教導有衝突。

在天主教的道德神學（Moral Theology<sup>\*</sup>）裡，把上述的看法植根於自然律（Natural Law<sup>\*</sup>）的神學。意思是說，性交的自然結果就是懷孕分娩，因此不管是人工避孕，或者是經由捐贈式人工受孕（簡稱AID）及體外（*in vitro*）受精（簡稱IVF，即試管嬰兒），都違反自然（Nature<sup>\*</sup>），因此也是錯誤的。

反對上述看法的，則引用聖經受託（參管家職分，Stewardship<sup>\*</sup>）的原理。他們說，神賦予男人和女人責任去看管一切受造界，包括其上的資源（創一28）。在人口稀少的時代，祂亦叫人「要生養眾多，遍滿地面」；因此有兩種看法產生：第一，神既定意要結了婚的人生養，人就有責任去幫助那些有生育困難的父母，藉著進步的醫療科技，去達到生養的目的。第二，同樣重要的是，人也有責任利用避孕的知識和科技，以之為神的恩賜，去控制人口已然過剩的問題。

聖經關於創造的教導，為人的價值及尊嚴立下了尊重和欣賞的基礎。尤其聖經說，神照祂自己的形像（神的形像，Image of God<sup>\*</sup>）來造男造女，基督教倫理學家更以此為據，力指把人當作物品或工具來使用是錯誤的。

這個原則明顯地指出今天代孕（借助第三者的精子、卵子或子宮而生兒育女，以胎兒作實驗等做法）是不對的。渴望為人父母是人之常情，但不擇手段來達到目的是有問題的。利用別人的精子，或借別的女人的身體來得到嬰兒，無疑就是使被利用的男或女變成借用的「物」；同樣地，為了人類將來的幸福，而利用嬰兒作試驗，也等於是犧牲無助的生命來造福其他人。

在生命的另一端，我們有死亡的問題：「安樂死」（Euthanasia<sup>\*</sup>）就是這樣的一個問題。我們若眼見一個人受苦，像見一頭動物受苦那樣的不忍心，於是以人工的辦法提早結束他的生命，其間牽涉不少法律及道德的問題。同樣地，假如我們眼見一個人已藥石罔效，卻用種種昂貴先進的醫療器材，去延長死亡的過程，特別在某些情況下，延長生命的目的並不是為了病者的利益著想，這種做法也是違反自然的。生機學說（vitalism，一種相信要不惜一切代價來維持生命存在的學說）在基督教神學的角度來看，無疑是一種偶像意識而已。

教會亦有人對人工避孕及體外受精提出質疑，認為它與基督教對性（Sex<sup>\*</sup>）、婚姻，及作父母的教訓不合。

傳統羅馬天主教反對這些做法，因為就像人工避孕一樣，它們把婚姻中性交的兩個重要目的不正當地分開了。1968年羅馬教廷發出《人的生命》教諭（*Humanae Vitae*），把反對的理由作如下的撮述：「婚姻是神的旨意，人不能本乎自己的意念而把它分開，因為婚姻中性行為所代表的兩種意義，是不能分割的，即：聯合的意義和生育的意義」（12）。

大多數更正教的倫理學家也承認，婚姻中的性行為在聯合與生育的目標不應分割，但他們認為這個關係是指整個婚姻而言，而不是指婚姻中每一個性交的行為。但另一些則認為，不管是用什麼方法來促成人工受孕，包括AID與IVF（經由捐贈者），都是不道德地把父母在社會上及生物上的角色分開了。畢竟，從道德的層次來說，精子或卵子的捐贈者，都離棄了對那孩子應盡的教養責任。

從第三者的角度來看，一個代父或代母，也可能在無意間危害到婚姻關係的「一體」性。我們不能說代父或代母是犯了姦淫，因為其間並不牽涉任何性交、性慾或不貞在內，但精子與卵子與捐贈者的關係，遠比捐贈血液或器官深切。

在生命倫理學所引起的生命本質及意義的問題，很可能是最重要的。從一方面而言，今天先進的維生系統及使人恢復呼吸的方法，已令我們不得不對死亡重新定義：稱死亡為沒有腦幹活動的狀態；另一方面，人對生命究竟在什麼時候才算是正式存在，也產生很嚴重的爭論。具有人之價值的生命，是不是在受精的那一刻即已開始？若是的話，一切以胎兒做的實驗，均應以道德的理由而禁止；但假如我們認為生命是在「原痕」（'primitive-streak'，受精後十五天）出現的那一刻才開始，那麼在此刻之前的實驗是可行的，縱使會有試管胚胎因實驗而浪費了。

很多基督徒認為聖經對生命的看法，是出生前的胎兒就已有生命的存在（見墮胎，Abortion\*），因此為人父母的，便有責任保護他，使他誕生下來。他們認為人生命的價值，是在人懷孕之時就由神所賜予，並不是胎兒自己發展的結果；另外有些基督徒則覺得，這個看法的聖經根據不足夠，因此他們說胎兒在母腹中開始的階段，只是具有人之潛能價值而已。

但人人都必須承認，今天的科技文化有

一傾向，就是以一個人的功用作為釐定價值的標準，看重他究竟能做什麼，卻不看重他究竟是誰，這是我們不能接受的。麥康覓（Richard McCormick）說得好：「這是成人世界與福音作對的種族歧視。」

【編按：生命倫理學牽涉的問題極其廣泛，從安樂死、各種動機的墮胎、器官移植，到較前衛的遺傳工程學（genetic engineering），或低溫生物學（cryo-biology，即把一個現代醫學無法醫治的病人，死後置於液體氮的低溫箱，保持至醫學能醫治這種病，再拿出來醫治），其間牽涉的問題異常複雜，基督徒不宜過分簡化視之，以為具備了一切答案，而不肯面對真正的問題；這種態度對解決現代人面對的窘境毫無幫助，因為此類問題牽涉的，不僅是個人道德的抉擇，還有神學上的、法律上的和社會上的種種關係，下面試舉一二事例，及牽涉的問題作參考。

1982年，有一個名叫度博（Boy Doe）的嬰兒，在美國印第安納州出世，出生後發現他患有食道閉塞症（esophagal atresia），及唐氏綜合症（Down's Syndrome，即弱智）。食道閉塞很容易就可以用外科手術矯正，但他父母因為孩子是弱智的，拒絕醫生給予任何醫療幫助。此事鬧上法院，就是在等候法院判決的時間，他父母亦不肯讓醫生給嬰兒插上靜脈注射器，供給養料來維持他的生命。印第安納州先後經過兩個法院都拒絕下裁判。度博就在等候最高法院判決的期間，給放在隔離室，結果在誕生七天之後，就因無食物及醫療幫助而死去。這是安樂死的一種嗎？有可能；但也有人認為這是「產後墮胎」的一種，因為父母若在生下嬰兒之前知道胎兒患有唐氏綜合症，就可以合法地把胎兒打掉；而反對墮胎的一個大前提，就是產前產後生命的價值和本質都是一樣的，生產過程本身並沒有增加或減少生命的本質，為什麼對患上先天性嚴重缺乏的人，竟施予「產後墮胎」（即不給予醫療援

助)？以度博的個案來說，為什麼兩個地方法院都不肯下決定，中間牽涉了什麼難解或敏感的問題？

與此有關的，是醫生應對哪一種病症給予先進又昂貴的醫療設備，來維持病人的生命？什麼樣的病症才應給予最先進的科技去幫助？先進與普通醫療科技怎樣劃分？誰有權去決定？假如個案發生在私人醫院，問題比較簡單；若是公立醫院呢？誰可以伸手關掉電源？

另一個重要的問題，是病人的意願，它不單發生在自願安樂死的個案，也在以人為實驗對象的，或昏迷不能自決的例子。譬如一個在交通意外中受重傷的病人被送進醫院時，醫生以什麼標準來界定傷者是完全死去？他什麼時候可以拿掉他的器官而移給其他人？就算病人有委託朋友記錄下來的同意書，通常這種同意書都不夠詳盡清楚。舉例來說，醫學實驗最理想的方法，是「隨意控制試驗」(randomly controlled trials)，就是隨意選擇病人，然後在他身上施行一種、兩種或多種的醫療實驗；我們怎樣找這些病人，而他們又在清醒情況下知道並願意接受一種、兩種或多種的試驗，以致日後有什麼差錯紛爭時，研究員不會捲入道德上及法律上的困擾？

人工受孕研究也不太簡單，1984年澳洲醫生把兩個體外受精的卵子冷凝起來，本來預備在適當時候放在母體懷孕，後來受精胚胎的父母都因意外逝世了，醫生該怎樣處置這對胚胎？

說到遺傳工程學，我們暫且不處理用於工業上的遺傳工程學(如製造新的釀，加速把糖變成酒，因而造福釀酒業)；就以人的遺傳因子研究及發展來說，我們知道許多先天的病症(如前言之「唐氏綜合症」)，都是遺傳因子出了問題所致，用遺傳工程學來糾正，固然可以造福人羣，但同樣的技術也可用來控制生男生女，甚至有一天，父母可以預選孩子的膚色、眼睛顏色、身高或智商

的高低，就像訂製一套衣服那樣。那麼，我們到底可以走到哪種地步，才不算是干涉神的主權？誰又有權可以定那個標準？

人口控制一直是先進國家對第三世界最關注的問題之一，透過教育及經援，先進國家用盡種種游說或威迫利誘的手段，來強迫第三世界國家施行人口控制，目的可能是高尚的，但有些手段明顯地與當地之倫理、宗教及風俗有所違背；什麼時候教育手段竟成了不人道的強迫手段？

來世冰凍生物學家可以把現今患不治之症的病者冷凝至絕對零度，然後盼望將來可以找到醫治之方，使他再活過來。這當然還在理論階段，然而現在已經有民營的冷凝庫，也有一些人的「屍體」是在絕對溫度下保存著，顯然這種理論距離可以實現的階段，並不是遙不可及。假如有一天這些人真的可以活過來，牽涉的問題可就複雜了。他的身分怎樣界定？他應領新的「出生證明書」嗎？之前的死亡證明怎樣處理？他生前的財產呢？從神學的角度來說，人的壽數到底是誰定的？是神呢？是醫生呢？還是一個人擁有的財富？假如有一天財富就等於生命的機會，耶穌不少的教導是不是就過時呢？這些都沒有簡易的答案可作定準。當那天來到，生命倫理學可能就是一個真實的科目，需要神學家、倫理學家、社會工作者、法律界人士，及醫學人士共同合作，努力為人類的將來謀求一個較少衝突的社會。】

### 參考書目

D. G. Jones, *Brave New People* (Leicester, 1984); *idem*, *Manufacturing Humans: The Challenge of the New Reproductive Technologies* (Leicester, 1987); R. A. McCormick, *How Brave a New World?* (London, 1981); O. M. D. O'Donovan, *Begotten or Made?* (Oxford, 1984); P. Ramsey, *Ethics at the Edges of Life* (New Haven, 1979).

Richard B. Brandt, *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics* (1959)，此

書為普通倫理學之經典作。在應用倫理學上，*Philosophy and Public Affairs* 是最重要的期刊，許多重要問題均在此有專文討論。重要的專文集有 M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon (eds.), *Equality and Preferential Treatment* (1977)；關乎女權的（如墮胎），可參 A. L. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (1983)；M. Midgley and J. Hughs, *Woman's Choice: Philosophical Problems Facing Feminism* (1983)；關乎墮胎的：M. Tooley, *Abortion and Infanticide* (1983)；關乎安樂死的：J. Glover, *Causing Death and Saving Life* (1977)；有關嚴重殘疾的嬰兒問題：H. Kuhse and P. Singer, *Should The Baby Live?* (1985)。詳細討論生命倫理各種問題的：S. Gorovitz et al. (eds.), *Moral Problems in Medicine*, 2nd ed. (1983)；J. F. Childress, *Who Should Decide?* (1982)；Deane Wells, *The Reproduction Revolution: New Ways of Making Babies* (1984)；遺傳工程學與下一代的問題：J. Clover, *What Sort of People Should There Be?* (1984)。

D.H.F./楊牧谷

## Black Consciousness 黑人意識

1960年代末及1970年代初在南非黑人大學興起一種運動，立刻傳遍整個世界，成了非洲黑人學生（尤其是年輕人）中最具影響力的哲學思想。這個運動之發起，主要是因為一個傑出的學生領袖白考（Steve Biko, 1946~77），在警察拘禁期間死去，引起普世的震盪。

白考生前從社會及經濟的角度，分析南非黑人在種族隔離政策（參種族，Race）下的情況，發現他們實際上受到兩方面的壓迫。從外在因素來說，南非黑人被拒於權力架構之外，成了政治和經濟制度下的受害者，種種社會及經濟的不義，都加諸他們身上。從內在因素來說，黑人一直被教導成為次等公民，一生都要害怕白種人。白考指出，黑人意識認為引往政治自由之路，必須

先勝過勞役黑人那種內在疏離感，因此黑人自己「必須先有思想上的釋放，才能引致政治的釋放」。可是個人是沒辦法達到這個目標的，因為思想釋放不是一種個人的修為；黑人意識「基本上需要聯絡他的弟兄，一起為著造成壓迫的原因——黑色的皮膚——來努力，以羣體的力量來粉碎勞役他們的軛」。

黑人意識嚴拒與白人合作，雖然有些白人政客比較傾向自由主義，但黑人意識認為，白人永遠都會為著保護白人的利益而努力。在一個以白人占絕對優勢的社會來說，「我們只有一個有效的對抗辦法，就是聯合黑人成為一堅強陣線，對抗這種一面倒的趨勢。假如我們要使南非成為一個黑、白種人可以和睦同居的地方，沒有壓迫剝削的恐懼，這兩個對抗的團體，就必須找出一個可行的整合概念，及一個妥協的公式（*modus vivendi*）」。

黑人意識與美國的黑人權力運動是不一樣的。白考認為黑人意識「只是短時間內許多非洲國家爭取獨立的一個續集」，我們也不應以此與黑人神學（Black Theology）相混，二者雖然是有關係，但白考認為，黑人神學「只是就處境來解釋基督教，它嘗試就今天黑人所受的苦難，和希望脫離它的意欲，來把黑人與神連在一起的神學」，但黑人意識卻是一種心理學和謀求政治改變的一種意識型態，原則上並不需要對神有任何信仰，雖然倡導黑人意識的，有不少是基督徒。

從神學的角度來看，我們認為黑人意識正是提醒著我們，黑人也具有神的形像，就像白人一樣。但因為它強調黑人與白人的分隔，拒絕合作，所以實際上看來，就與教會的合一性和大公性有所違背；在基督內，黑人與白人都成為一了（加三28），這理想不僅屬於將來，也是此時此地需要落實的。

## 參考書目

Steve Biko, *I Write What I Like*, 著作選集,  
ed. by Aelred Stubbs (London, 1979).

D.P.K.

**Black Theology 黑人神學** 這是北美洲黑人教會的一種神學，是黑人教會領袖回應60年代民權運動，特別是針對黑人權力議題而產生的。

它與黑人權力運動的關係，為黑人神學領袖龔雅各（James H. Cone, 1938年生）所確立，他說黑人神學是「世俗之黑人權力的宗教版本，…是從宗教的角度來解釋及界定在白人種族主義者的社會中，黑人存在的意義。黑人權力集中在政治、社會和經濟的角度處理黑人的問題，黑人神學卻在神學意義內尋找黑人的身分，指出黑人權力不單是與耶穌基督的福音吻合，它本身就是耶穌基督的福音」。

龔雅各對黑人神學的界定，可以說相當極端；較中庸的有羅伯次（J. Deotis Roberts, 1927年生）、鍾士（Major J. Jones, 1919年生）及威摩爾（Gayraud Wilmore, 1921年生）。但龔雅各把「黑人身分」與「耶穌基督的福音」相連起來的睿見，卻是所有黑人神學家都接納的。「黑人身分」這名詞雖出於近代，但它關心的問題卻由來有方。早期黑人在美國種族（Race）歧視的社會深受壓迫剝削，積怨日深，因此黑人神學與黑人歷史是分不開來的，它代表著一個深受壓迫的黑人心靈終於覺醒到，他們的歷史在神學上很有意義，必須重新解釋。黑人神學正是黑人教會重新解釋這種意義的努力。

黑人神學既有這種黑人宗教及歷史的傳統，他們的作品就具有很強烈的個人及經驗的特性。他們不斷強調「黑人」一詞，不單因為黑人神學是黑人的產物，也代表一種很

不同的世界觀，是黑人所讀的聖經，黑人聽到耶穌的說話，認識到耶穌是黑人的解放者，他們更說耶穌是黑人的彌賽亞。換句話說，我們的確是有黑人靈性這回事，是黑人在崇拜中所經歷得到的，這正是黑人神學至高的精神。

把種族問題提升至神學的層次，可能是黑人神學最具爭議的地方；一些評論黑人神學的（也包括黑人基督徒在內）甚至問，黑人神學到底能不能稱之為基督教的神學。

贊成黑人神學的立刻反駁。龔雅各指出，黑人沒有拒絕由壓迫他們的白人所帶來的福音，是因為「黑人對福音的看法，與白人是不同的」。威摩爾是近代研究黑人宗教的權威，他說：「黑人了解的基督教，並不如傾向分離的白人教會那樣；對他們來說，真理是因為他們受苦的經驗而得到驗證，它能加強原本潛伏於黑人之內的宗教本性，從而產生一種本色的宗教，為自由和人類的福祉而努力。」

他們稱福音及耶穌是黑色的，正是把黑人這種自由的渴望宣之於言，他們發覺黑人福音是一種自由，白人卻沒有賜給他們，但福音是耶穌白白賜下的。同樣道理，救恩也是黑色的，白人要想得救，就一定要變成黑色，透過進入黑人受白人歷來逼害的經歷，才會遇上這位解放者耶穌基督。早於1894年，美國非洲人美以美會（African Methodist Episcopal Church）的主教忒納（Henry McNeal Turner, 1834～1915），鑒於白人基督徒對黑人的種族歧視，就這樣宣告：「神是個非洲黑人。」

黑人基督徒認為，白人對福音的解釋及應用，對他們來說都是非人性化的，他們自然要放棄，然後自己重新來過，按他們所了解的福音，整理出一套神學及理性的架構，以神為解放者作主題。

因此美國的黑人神學，實際上可以稱為「黑色的解放神學」，與世界其他地方的解放神學（Liberation Theology）頗相近，如

非洲、亞洲，及拉丁美洲。

黑人神學與解放神學的雷同之處頗明顯，南非因著本身特殊的問題而採取北美洲黑人神學，是可以理解的；在種族分離政策下的南非黑人，無論在政治、社會及經濟環境下，都受到很大的逼害。

但南非黑人的情況是頗獨特的，他們也有自己獨特的看法（參黑人意識，Black Consciousness\*）。他們的神學並沒有鼓吹暴力主義，流血革命不是他們的手段，因此他們覺得馬丁路德·金（Martin Luther King Jr., 1929~68）的非暴力思想，比較適合他們。金博士對他們的影響，遠比北美的黑人神學為大。南非黑人神學宣告：「讓我們跟隨馬丁路德·金為我們指出的道路吧！〔南非的〕黑人神學對基督教所講的愛（Love）\*非常重視；神聖的愛（agape）正是神為我們施行解放行動的根本動機。」同樣地，布乞尼西（Manas Buthelezi, 1935年生）拒絕「一種純粹喚醒黑人民族主義，或堅立黑人權力的黑人神學」，認為它「不過是以充滿感情的政治概念，把各種不同的黑人意識串連起來的」思想。

因此南非黑人神學對「黑色」有不同的神學了解。布衣薩（Allan Boesak）把「黑色」與「人性」並列：「黑人權力能合法地表達我們的人性；黑人終於可以完全盡上作為人的責任……首先，黑色不是指皮膚的顏色，而是一種發現，一種心態，一種徹底的改變，也是對存在（這就是能力）的一種肯定」。因此這種對黑色本性的了解，與布乞尼西的「完全」或「整全」，是很接近的；布乞尼西說：「黑色就跟白色一樣，是神賜下自然又美好的面膏，而不是某種宇宙的咒詛。」

南非的黑人神學頗為非洲的基督教神學（African Christian Theology）\*接納，這是北美的黑人神學做不到的（部分原因也因為北美沒有非洲那種獨特的宗教及文化背景）。布衣薩說得對：「黑人神學不容易與

非洲神學分割開來，它們不是兩種神學，只是一種神學的兩面，是同一個實存的及神學的經驗，分從兩個不同的層次來描述。」

假如黑人神學是要涵括黑人整個經驗及歷史，北美的黑人神學與南非的神學，就一定要展開深入又持久的對話。

【編按：北美的黑人神學對暴力革命的看法，是不一致的，我們甚至不能以暴力手段當作北美黑人神學的特色。從一方面說，黑人學者費達（Cain Felder）認為耶穌本身就是第一世紀的奮銳黨人，因此暴力不單是一種可能的選擇，也是最有效的方法，因為「愈來愈多失望的黑人發覺，美國白種人是無可救藥的，他們與他們的教會一定要立刻毀滅。」另一方面，羅伯次也是黑人神學的領袖，他對暴力有完全不同的看法，在《解放與復和：黑人神學》（J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*）一書中，他認為要使黑人成為基督徒，黑人神學「一定要論及復和，好能把所有黑人聯合起來，也要說到一種可以把所有黑人和白人聯合起來的復和」（p. 152），不然的話，我們很容易就會使黑人神學變成一種「黑人權力的宗教」。另一個黑人神學家鍾士，認為龔雅各等人只是鼓吹一種「黑人的種族主義」，他自己便承認馬丁路德·金對他有很大的啟發。】

### 參考書目

Allan Boesak, *Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power* (Kampen, 1976; Johannesburg and New York, 1977), 另出版為 *Black Theology, Black Power* (Londod, 1978); James H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York, 1969); *idem*, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia, 1970); *idem*, *God of the Oppressed* (New York, 1975); Major J. Jones, *Black Awareness* (Nashville, 1971); Louise Kretschmar, *The Voice of Black Theology in South Africa* (Johan-



nesburg, 1986); John S. Mbiti, 'An African Views American Black Theology' in *Worldview* 17 (August, 1974), pp. 41 ~ 4; Basil Moore (ed.), *Black Theology: the South African Voice* (London, 1973, 載有數個重要的南非黑人神學研究); J. Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* (Philadelphia, 1971); Gayraud S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism* (New York, 1973); Gayraud S. Wilmore and James H. Cone (eds.), *Black Theology: A Documentary History 1966~1979* (New York, 1979; 重要著作, 含一附註解的參考書目)。

K.Be.

**Blasphemy 褻瀆** 是指藉著言語或行動直接冒犯神的本性、基督教的真理, 或神聖的事物。說得簡單一點, 褻瀆就是「故意及直接攻擊神的尊榮, 目的是要羞辱祂」( *NCE* 2, p. 606 )。這是犯了十誡中的第三條誡命( 出二十7; 申五11 )。褻瀆的行為是干犯神的聖潔及尊榮, 因此聖經說這些罪是不能赦免的。

在聖經中, 最大的罪就是褻瀆罪, 因為它直接敵擋神( 利二十四11~13; 賽五十二5; 結二十27; 啟十三6, 十六9、11、21 ), 或是敵擋基督( 徒二十六11 ), 及敵擋聖靈( 太十二24~32; 可三22~30; 路十二10 )。上述經文所說「褻瀆聖靈」, 不是特指某一種罪, 如否認聖靈的神性, 而是指人故意敵擋神的能力, 特別是三位一體的神藉聖靈而顯出的能力。聖靈是叫人知罪及悔改的, 人若敵擋祂, 就沒有什麼能叫他悔改了, 因而也得不到赦免( 參約壹五16 )。另外可被褻瀆的, 從希臘文經文能看得出來的, 有神的道( 詩一〇七11; 賽五24 )、天使( 猶8、10 )、基督教的教導( 提前六1 )和信徒( 徒十三45, 十八6; 林前四13 )。

人不單可以用惡意的言語褻瀆( 利二十四11、15~16 ), 也可以藉著否認基督( 提

前一13 )、拜偶像( 尼九18、26 )、錯誤的教訓( 提前一20 )、逼迫聖徒( 賽五十二5 )、羞辱窮人( 雅二6~7 ), 以及沒有行為的信仰( 羅二24; 提後三2 )作褻瀆。

### 參考書目

H. W. Beyer, in *TDNT* I, pp. 621ff.; G. D. Nokes, *A History of the Crime of Blasphemy* (London, 1928); H. Währisch *et al.*, in *NIDNTT* III, pp. 340~7.

B.D.

**Bloch, Ernst 布洛霍** 參希望神學( *Hope, Theology of* )。

**Blood 血** 參獻祭( *Sacrifice* )。

**Body 身體** 參人類學( *Anthropology* )。

**Body of Christ 基督的身體** 這名稱有四種用法: 第一, 指基督的肉身( 羅七4 ), 由馬利亞所生。按基督教正統教義的教導, 基督的肉身復活後, 只是改變了形狀, 卻沒有「脫下」, 祂在天上永遠都帶著肉身, 啟示錄稱升天後的基督為「被殺的羔羊」( 啟五12, 十三8 )。

第二, 指教會( *Church* )\*, 亦即藉著洗禮而與基督聯合的全體信徒( 參林前十二13; 西一24 ); 自五旬節後, 教會成了基督在地上的代表, 執行祂的拯救工作( 參宣教學, *Missiology* )\*。

第三, 指聖餐( *Eucharist* )\*中祝謝後的餅。

第四, 指基督聖體節( 拉丁文: *Corpus Christi* ), 是十三世紀後天主教會的一個聖

餐節期，為西方教會所遵守，日期是聖三一主日後的第一個星期四，目的是記念聖禮。

四種用法中，以指「教會」一義最為通用。

### 參考書目

研究自使徒時代至使徒後期時代之教會最詳盡的，在基督教方面有L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit, Die Kirche in ihre Geschichte*, ed. by K. D. Schmidt and E. Wolf, I (1962); 天主教學者的研究，首推K. Baus, *From the Apostolic Community to Constantine*, vol. I (London-New York, 1965); 以一般教會牽涉的問題作研究的，可參龔漢斯著，《教會發微》，二冊，田永正譯，光啟，1976 (H. Küng, *The Church*, ET, London, 1967)。

楊牧谷

**Boehme, Jacob 伯麥 (1575 ~ 1624)** 德國鞋匠，居烈茲 (Görlitz) 的神祕家，其思想偏重個人的宗教經驗 (Religious Experience)，反對信義宗的經院思想，並對神的本性及祂與世界的關係加以猜測。

伯麥的作品多在1612~22年間寫成，內容是根據1600~19年間他的神祕 (Mysticism) 經歷。他用的言語和概念，多半源自長期研究的新柏拉圖主義 (參柏拉圖主義, Platonism)、猶太教的玄學和煉丹術。後期作品中，以《引往基督的道路》 (*The Way to Christ*, 1624) 最著名，這是一個集子，比前期作品較接近傳統基督教的思想，但其思想仍然非常複雜。伯麥的作品在他的時期為教會所禁，慢慢地為人忘記【編按：伯麥的影響力相當廣闊，受其影響的人好些加入了貴格會】，但對勞威廉 (W. Law) 的《愛的靈》 (*The Spirit of Love*) 及其後期作品影響極深，甚至使勞威廉與約翰·衛斯理 (J. Wesley) 意見不和；衛斯理

稱伯麥的作品為「最卓越的廢話」。

我們不容易把伯麥的思想歸入任何一類，但他對後代的敬虔主義 (Pietism) 和惟心論 (Idealism)，留下清晰可尋的痕跡。再者，他那令人「目炫的混亂」 (Boutroux)，對許多藝術家及詩人很具吸引力；彌爾頓 (John Milton, 1608~74)、布萊克 (William Blake, 1757~1827)，及科爾雷基 (S. T. Coleridge) 只是深受其吸引的數例而已。

### 參考書目

P. Erb (tr.), *Jacob Boehme: The Way to Christ* (London and New York, 1978); J. J. Stoudt, *Jacob Boehme: His Life and Thought* (New York, 1968).

P.N.H.

**Boethius 波伊丟斯 (約480~524)** 羅馬元老及基督教哲學家。他雖然出身貴族，位分又高，但他真正的政治權力，卻來自統治羅馬的狄奧理 (Theodoric)。可惜他不久即失勢，被判賣國罪，囚禁於帕維亞 (Pavia)，不久就被處決了。

波伊丟斯屬於古典及中世紀兩個世界中過渡時期的人物，他留名後世的，是在哲學上的功勞：他的「四制」 (*quadrivium*) 為日後研究哲學的進階【編按：四制，或稱四藝，即算術、音樂、幾何及天文，為中世紀研究數學及哲學必修之科目；參哲學與神學, Philosophy and Theology】。更重要的是，西方基督教界 (Christendom) 受他影響極深，因為他能把基督教神學和希臘哲學中最優秀的傳統 [主要是亞里斯多德主義 (Aristotelianism) 和新柏拉圖主義 (Neo-Platonism)] 結合起來，是中世紀認識亞里斯多德的主要來源。此外，他把坡菲留 (Porphyry) 的《導論》 (*Introduction*) 譯成拉丁文，並加上註釋，對中世紀的影響也

很大。

波伊丟斯也寫過一些神學作品，主要是關於三一論及基督的位格；但他最重要的作品為《哲學的安慰》（*The Consolation of Philosophy*，〈中世紀基督教思想家文選〉，畢登格編，文藝，<sup>2</sup>1990），是在囹圄中所寫。他以自己悲慘的政治生涯為背景，嘗試為神的照管（Providence）辯論。當時人因此書沒有引用經文，只倚靠邏輯思考作理由，故有批評他的書為不當之議。的確，波伊丟斯甚至把哲學的「至善」等同於神；但我們實有必要正視他的貢獻，即常以智慧書（尤其是傳道書）和哲學的道理並排研究。

### 參考書目

H. Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy* (Oxford, 1981); M. Gibson (ed.), *Boethius: His Life, Writings and Influence* (Oxford, 1981); H. Liebeschütz in *CHLGEMP*, pp. 538~55.

G.A.K

**Bonaventura 波拿文士拉（1221～74）** 出生於土斯卡尼（Tuscany）的經院學派（Scholasticism）神學家，是方濟會（Franciscan Order）繼聖法蘭西斯後最偉大的神祕（Mysticism）學家。他在巴黎得了碩士學位後便加入方濟會（1243），曾受業於當代最著名的學者，包括希斯的亞歷山大（Alexander of Hales，約1170～1245）。自1248年起，他便講授聖經及神學；僅因為參與修士與教外學者的爭辯，在1257年前就一直沒被接納入巴黎之「名儒錄」。但在1257年後，他卻減少了教學的工作，因為在這時，他被選為方濟會總長，故辭去教職，好能專注行政工作。他的責任雖極繁重，卻仍不忘鼓勵方濟會的修士多花時間在學術研究上。他常為了方濟會及教會的工作遠遊，但只要有機會，便在大學向教職員及學生就

哲學和神學的問題演講。在1265年，他婉拒被立為約克（York）總主教之職，1273年，貴格利十世升他為樞機，兼亞巴農（Albano）主教，並且嚴令予以接受，因為教宗要他代表出席，他只得俯首順命。1274年五月，他辭去總長之職赴里昂（Lyons），致力於會議的一切事務，對於東西方教會的復和，立下不少功勞。七月六日，東西教會簽訂復和協議，波拿文士拉於八天後逝世。

波拿文士拉是位神祕經院學者，與其他的頗為不同，像方濟會多為科學經院學者，而道明會（Dominicans）則多為推理經院學者（像阿奎那，Thomas Aquinas）。他作方濟會的總長期間，及時阻止了會內兩派人士的分裂，使他們各退一步，維持會內合一的精神。他最具創意的思想，可見於《永恆之路七進階》（*The Seven Journeys of Eternity*），及《心靈進入上帝之路程》（*The Journey of the Mind to God*；中譯：畢登格編，〈中世紀基督教思想家文選〉，文藝，<sup>2</sup>1990），都是專門討論神祕主義的書，贏得「撒拉弗博士」之雅號。這些作品深受奧古斯丁（Augustine）的影響；他認為奧古斯丁是亞里斯多德（Aristotle）與當時極之流行的亞拉伯註釋之間的一個中庸之道。

按波拿文士拉的看法，認識神不是透過一連串理性的尋索（如藉著層層待證的命題），而是藉著心靈的經驗。他認為只憑理性認識神是不可能的，因為神與人是本質上不同，我們對神一切的知識都是模糊的，是不決的，也是類比的。人要認識神，就必會在心靈上經歷長期又深刻的掙扎，而不是藉著一連串的邏輯命題。他若想預備迎見神，就要從物欲中分別出來，然後透過神在世上的事物留下的影子或腳踪來尋找祂；只有當人在世上洞悉神的同在，方能透過祂的本體來認識神。舉例說，人的意志可以顯出神的美善，而理性則能反映出祂的真理，這些都可以使人欣賞到神的恩典和超越；但假如我

們想進一步認識神三位一體的奧秘，就需要一步「信心的跳躍」。波拿文土拉警告我們，人走到這地步，就會遇上一段試煉的時候，我們會感到單調沉悶，屬靈的乏力感亦會常常侵入；但就像曙光的初露，聖靈的恩典亦是在人最感無望之際介入，使人經歷到與神同在那不可言喻的喜悅。

波拿文土拉影響並預示了十四和十五世紀偉大的神祕主義時期。在此期間，大師相繼出現，像艾哈特（Eckhart）<sup>\*</sup>、陶勒（Tauler）<sup>\*</sup>及金碧士（Thomas à Kempis，約1380～1471）。他那奧古斯丁主義（Augustinianism）<sup>\*</sup>的思想，和重視個人靈修的態度，為改教運動預備了道路。

### 參考書目

E. Bettoni, *Saint Bonaventure* (Notre Dame, IN, 1964); J. G. Bougerol, *Introduction to the Works of Bonaventure* (New York, 1964); L. Costello, *Saint Bonaventure* (New York, London, etc., 1911); E. Gilson, *The Philosophy of St Bonaventure* (New York, 1965).

R.G.C.

**Bonhoeffer, Dietrich 潘霍華 (1906～45)** 神學家，亦為德國認信教會（*Bekennende Kirche*）之領袖，直到在納粹手下殉道（Martyrdom）<sup>\*</sup>。潘霍華的作品並沒有太系統性的內容，卻是近代基督教最發人深省的聲音之一。

潘霍華出身於居領導地位的德國家庭，先後在柏林、杜平根及羅馬讀書；他最早的神學作品是《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*），企圖透過解釋神與人日常生活的相遇，來把啟示（Revelation）<sup>\*</sup>的神學，和哲學的社會學相連起來。這本早期的作品，以及研究系統神學中存有論的《行動與存有》（*Act and Being*）都包含了日後許多名著的思想雛型。

他在紐約的協同神學院（Union Theological Seminary）的經驗，使他強烈地反對自由神學（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*）<sup>\*</sup>，結果他與巴特（Barth）<sup>\*</sup>的神學立場便更為接近；那時巴特已開始寫《教會教義學》（*Church Dogmatics*）。返回德國後，潘霍華任柏林大學系統神學講師，這期間出版的《創造與墮落》（*Creation and Fall*, 1933）和《基督論》（*Christology*），可看出是深受巴特的影響。

這個時期的潘霍華，對剛冒升不久的合一運動極感興趣，同時反對納粹的立場也更形突出，1930年代中期成了認信教會的領袖；認信教會堅拒基督教與納粹主義有任何可以妥協的地方。他自己創辦了一間神學院，後來給納粹黨關閉了。

在這期間，他出版了一些膾炙人口的屬靈著作，像《團契生活》（*Life Together*）及《追隨基督》（*Cost of Discipleship*）。他亦開始寫《倫理學》（*Ethics*）一書，1943年他被捕，此書停下來，到他殉道後才出版。在獄中他繼續寫作，後來收集成書，是為《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*），也是本世紀最具影響力的神學作品之一，主要是討論基督教與宗教之建制的關係。

提倡「凡俗化神學」（*theology of secularity*）的人一直認為，他們的思想是本於潘霍華的著作，但事實上他們是誤解了他的思想。在《獄中書簡》的背後，潘霍華對人的能力其實沒有多大的信心；此點從他後期脫離巴特對啟示與人類歷史之關係的立場可見一斑。我們若要明白潘霍華所說的「非宗教的基督教」（*'religionless Christianity'*），或人的「及齡」（*man's 'coming of age'*），就一定要從這點開始，而不是說他否認神的知識有什麼客觀性可言。晚期的潘霍華一直想糾正巴特的思想，就是重新重視自然界的秩序，指出這個自然界正是神與

人同在及工作的範圍，因此自然界是有某個程度的自主權。潘霍華是藉著這個思想來指出人的責任，這樣的思想也是巴特晚年努力工作的目標。潘霍華的神學與他的自傳是分不開的；這部自傳顯示出，晚期的潘霍華愈來愈重視對人在歷史的責任。潘霍華親自經歷了本世紀歐洲政治、思想史上最重要的轉型期，本世紀許多的悲劇，亦濃縮在他的一生之中。

【編按：60年代的英語世界，對潘霍華的作品情有獨鍾，幾乎任何信仰立場的人都覺得，他們的思想與潘氏有某種關係。從「神死神學」(God-is-Dead Theology)\*，「凡俗化」(Secularization)\*神學、解放神學(Liberation Theology)\*、羅馬天主教神學(Roman Catholic Theology)\*，到華人教會保守派的刊物，均常見引用潘霍華的思想及作品。此類引用多係摘取其片言隻字，與潘霍華在該作品之神學主旨及世界觀大相逕庭的，亦屢見不鮮。像對任何神學家的作品一樣，我們若要忠實地了解他及引用他，首要條件就是必須以他所處的時代來整地明白他的思想，及按其上文下理來引用，才不致人云亦云，現舉幾宗例子來說明。

潘霍華第一本神學著作《聖徒相通》，是討論教會之本質及結構(1930; ET, 1963)，到了《行動與存有》(1931; ET, 1962)，就大大作出思想改動；後者指出啟示的觀念不是靜止的，信徒不能因為買了一本聖經，就等於擁有啟示，我們一定要透過在教會宣講基督，人才能找得著基督，因此個人只有處於羣體中，才能經驗啟示的真實，這是昔日與今日之基督的延續性；沒有這個延續性，教會就不成教會了。

在《獄中書簡》中，潘霍華深深體會現代社會的世俗化，而教會(指當時親納粹的建制教會)則愈來愈躲在自己的傳統及世俗權力的保護罩之內，苟且偷安，以致現代人與教會的信息日見疏離，他由此而提出「非宗教的基督教」；絕非如「神死神學」、或

「凡俗化神學」所言：現代人對基督教傳統的道理不感興趣；潘霍華從不懷疑現代人需要屬靈之深層意義，他只是想在現實生活中指出那位超越者，但當時德國親納粹的教會，明顯地是失去了這種能力，以致他們對現代人全無信息可言。他指出教會若要忠於聖經的信仰，就一定要分辨宗教與信仰在本質上的不同。

在這個思想上，他明顯是受路德(Luther)\*和巴特的影響。按路德的看法，宗教是來自肉體，而信仰則是出自聖靈；巴特更進一步指出，宗教有一種邪惡的本質，是屬於老我的、世界的，是人妄想藉著自己的能力來上達於神，因此亦是藐視神救法的一種「驕傲」。潘霍華認為宗教是片面不全的，而信仰則是關乎全人的，耶穌的呼召「不是叫人得著新的宗教，而是得生命」。

基督徒沒有理由逃避這個世界，無論這世界有多邪惡，它是神拯救人惟一的地方，為此，神參與人的歷史，也為此，神受了極大的苦難；故此祂為人成就的恩典，是「重價的恩典」，而蒙召作基督徒的意思，就是「有分於神的苦難，這就是「作門徒的代價」(他的《追隨基督》英譯本即以此為名)。

潘霍華雖然出身於上層社會的家庭，但他對下層社會的眾生具有極敏銳的觸角，從而發展出所謂「從下面」(from below)的神學方法；拉丁美洲的解放神學特別欣賞此點，因為它是從受欺壓的小民角度來處理信仰的問題，也是中產教會還需努力學習的地方，不管是當時的德國教會或今日的華人教會。】

## 參考書目

著作：*Gesammelte Schriften*, 6 vols. (Munich, 1958~74); *Sanctorum Communio* (London, 1963); *Act and Being* (London, 1962); *Christology* (London, 1978); 《追隨基督》，鄧肇明、古樂人譯，道聲，1996 (*The Cost of Discipleship*, London, 1959); *Creation and Fall* (London, 1959); *Ethics*

(London, 1978); 《獄中書簡》，許碧端譯，文藝，<sup>1</sup>1994 (*Letters and Papers from Prison*, London, 1971); 《團契生活》，鄧肇明譯，文藝，<sup>2</sup>1994 (*Life Together*, London, 1954); *No Rusty Swords* (London, 1965); *True Patriotism* (London, 1973); *The Way to Freedom* (London, 1966).

研究: E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* (London, 1970); A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer, Theologian of Reality* (London, 1971); J. D. Godsey, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* (London, 1960); H. Ott, *Reality and Faith* (London, 1971); J. A. Phillips, *The Form of Christ in the World* (London, 1967); R. Gregor Smith (ed.), *World Come of Age* (London, 1967).

J.B.We./楊牧谷

**Book of Concord 《協同書》** 參信條 (Confessions of Faith)。

**Boston, Thomas 波士頓 (1676 ~ 1732)** 是蘇格蘭教會的牧師，以及頗有成就的神學家。他出生於伯域克郡 (Berwickshire) 之鄧斯 (Duns)，在愛丁堡大學取得碩士學位後，在該校修讀神學一個學期，後來在長老的教導下完成神學訓練，跟著便到蘇格蘭邊陲的宣伯連 (Simprin) 和伊特雷克 (Ettrick) 作牧師。

波士頓出版過好幾本書，最出名的是《人性四重奏》 (*Human Nature in its Fourfold State*)，在蘇格蘭基督徒中與《天路歷程》齊名。他論工作之約及恩典之約的作品，在盟約 (Covenant) 神學可與維邱斯 (Herman Witsius, 1636 ~ 1708) 及科克由 (Johannes Cocceius, 1603 ~ 69) 媲美。

波士頓對希伯來文的造詣頗深，他之《論希伯來文音註》 (*Tractatus Stigmologicus Hebraicus*) 是以拉丁文寫成的，於他死後

出版 (1738)，贏得普世希伯來文學者的讚賞，但他的論點為後代希伯來文的發展推翻了。

波士頓的名字能留於青史，主要是他捲入了「精選爭辯」 (Marrow Controversy)。在十八世紀初期，蘇格蘭神學頗具律法主義的味道。有一次歐他拉得的長老團 (Presbytery of Auchterarder) 和一個神學生發生爭執，長老團因為這學生對悔改 (Repentance) 教義的不同看法，拒絕發給他證書；長老團對該神學生說，若要得到認可，就要接受下面的宣示：「為要來到基督面前，便須棄絕罪惡，我相信這樣的道理既不穩妥，亦非正統」；學生拒絕了，1717年蘇格蘭總議會亦支持他，指出長老團是錯誤的。波士頓接受了所謂「歐他拉得信條」，但對此「信條」的準確性，仍有相當程度的保留。

在這個爭辯中，波士頓把費舍的《近代神學精選》 (Edward Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 1645) 再版，介紹給蘇格蘭教會，此書是編輯改教家如路德 (Luther) 和加爾文 (J. Calvin)，以及英國清教徒 (Puritans) 的作品而成；波士頓認為此書幫助他明白並傳講恩典的教義。賀雅各 (James Hog) 在1718年再出版此書。

到了這個地步，蘇格蘭教會的兩個陣營勢成水火。聖安德烈大學之聖馬利亞學院院長赫度 (James Hadow, 約1670 ~ 1747) 反對此書，終於引到總議會禁止它。波士頓及其他十一個人 [稱作「精選諸子」 ('Marrow Men')] 【編按：在英國北部及蘇格蘭，marrow可解作「伙伴」，或「精髓」，在此場神學爭辯，兩個意思是雙關又可能並用的】則努力使議會撤消禁制；雙方均說他們是接受韋斯敏斯德信條的。

【編按：整個「精選爭辯」 (1717 ~ 22)，其實發生於蘇格蘭教會內福音派牧師與當權的新律法主義者之間。到了十八世紀初，改教時期那種因信稱義的思想漸漸消

退，為一種新律法主義代替；蘇格蘭教會當權者認為福音，是一種「新的律法」（*neonomos*），是用來代替舊律法的。福音代表的新律法，是以一種立約的形式出現：人若得著救恩，就必須立約悔改，這是信心的條件。波士頓是當時福音派的領袖，他與十一位朋友反對這種思想，認為救恩的惟一條件，就是以信心仰望基督；要能仰望基督，人必須棄絕自己的罪，才能不看自己，只看基督；只有這樣，人才能與基督聯合，得著力量過聖潔的生活。當時教會當權派認為，這種反律法的思想是危險的，故1722年的總議會年會，便定他們為錯誤，卻沒有革除他們的牧職。】

我們若從現在的角度來重估這場爭辯，就知道赫度所領導的陣營是錯誤的，他們太看重律法精神，以致把立約神學也歪曲了。他們把為萬人的救恩，與接受救恩的條件（悔改）相混淆，並且以後者作為前者的基礎。【編按：意思是這樣的：基督為萬人死，因而可以向萬人提出得救之道，基督這個工作及其果效，是獨自完成的，不需等人有了悔改之約才能完成及生效；人當然需要悔改——波士頓並不反對此點——但人之悔改與基督成就的救贖之間，卻沒有因果的關係。】波士頓與其他「諸子」所了解的立約神學，是一種恩典（*Grace*）的神學，不是律法的神學。赫度認為《近代神學精選》及「精選諸子」反對韋斯敏斯德信條，這是不大真確的，在1645年出版的《精選》一書，裡面有一篇序言是由卡拉（*Joseph Caryl*, 1602~73）寫的，而卡拉卻是由韋斯敏斯德議會委任，特別負責「修訂及批准要出版的神學書籍」（*Beaton*）。

波士頓一生的作品不少，為後人編訂成為十二冊的文集（1899），第七冊即是《近代神學精選》，裡面附有他的註解。我們要明白整個爭辯的主旨及問題之所在，此書是絕對不能忽略的。

## 參考書目

*Memoirs*, ed. G. H. Morrison (Edinburgh, 1899); *Works*, ed. S. McMillan, 12 vols. (Edinburgh, 1853).

D. Beaton, 'The "Marrow of Modern Divinity" and the Marrow Controversy', *Records of the Scottish Church History Society* 1 (1926), pp. 112~34.

A.T.B.McG./楊牧谷

**Bradwardine, Thomas 布拉得瓦丁**  
（約1290~1349） 布拉得瓦丁有時被稱作「傑出的博士」，原是牛津大學麥頓書院（*Merton College*）的一員，攻讀數學及神學。他被選立為坎特布里的總主教，可惜數週後便死於黑死病。

布拉得瓦丁的主要作品《反伯拉糾主義》（*De Causa Dei Contra Pelagium*），是一本意思深刻的鉅著，從形上學的觀點來反對伯拉糾主義（*Pelagianism*）。此書在1618年為西維爾爵士（*Sir Henry Savile*）和退斯（*William Twisse*, 1575~1646）編訂；後者還成為韋斯敏斯德會議（*Westminster Assembly*）的議長。布拉得瓦丁在此書充分表達出奧古斯丁（*Augustine*）及聖經的思想，尤其是關於意志（*Will*）的拘禁、預定論（*Predestination*），以及人對預恩（參恩典，*Grace*）的需要，均有十分精彩和準確的闡釋（箇中原因與作者自己親嚐到神恩的滋味頗有關係）。他純以神為中心的角度來指出，神在永恆中便以其不變之旨意，決定和控制了一切將要發生的事，卻不是罪的創造者。至於此理論是否令奧古斯丁的立場更形強硬，歷來學者均有不同的爭論。

布拉得瓦丁及其他人（如威克里夫，*J. Wyclif*），均被視為預備改教運動（*Reformation*）的先鋒，因此成了中世紀教會和路德（*Luther*）改教之間一個重要的居

間人物。

### 參考書目

H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine* (Utrecht, 1965); G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians* (Cambridge, 1957).

P.H.

### British Israelitism 英國以色列主義

這是源於十九世紀中葉英國以色列世界同盟 (British Israel World Federation)，加上他們的期刊《國家信息》(The National Message) 及其出版社 (Covenant Publishing Co.) 所發起的運動。由此至終，它都沒有與主流教會分別出來，成為一獨立教派；只是吸收各宗派的人成為會員，只要他們肯承認「主耶穌基督是人類惟一的救主」，就可以加入。近代更為「普世神的教會」[Worldwide Church of God, 即阿姆斯壯主義 (Armstrongism)] 接納。

英國以色列主義是建立於預言思想上；他們強調猶太人及北國以色列支派是有分別的，這些支派在主前721年便被虜，據說是從沒有返回原地。他們認為撒克遜人 (Saxons) 為以撒之後裔，丹麥人為但之後裔，而美國人則為瑪拿西之後裔。耶利米既說以色列能永遠有大衛之後裔為王 (耶三十三17)，因此他們認為西底家其中一個女兒，是與耶利米同被帶到埃及 (耶四十三6~7)，後來去到愛爾蘭，並與皇帝結婚了，他們就是英國皇室的祖先。為這緣故，聖經給以色列的應許，便落到英國和美國的頭上了。

其他人則指出，耶利米書三十三17~18應許不中斷的君王和祭司，其實在耶穌第一次來後便成就了 (路一32~33)。在新約，基督教會就是以色列 (加六16；來八8~13)，這個新國度 (彼前二9) 是由所有種族合成的 (西三11)；勝過仇敵等語，必須就

屬靈的意思來解釋 (太一21；弗六12；另參徒十五16~18引用摩九11~12的方式)。

【編按：英國以色列主義在近期已經沒落，零星的團體活動沒有多少影響力，較為人知的，就是由阿姆斯壯 (Herbert W. Armstrong) 出版的《簡單真理》，曾向普世發行，在高峯期間 (1900)，宣稱擁有二百萬會員，至今大概只剩下幾千個年老的會友。

他們解釋聖經的方法，幾乎與一切釋經學的原則相違背——任意、高度臆測，也十分重視寓意釋經。退一步來說，就算他們的理論可以成立，保羅在歌羅西書西三11的話，已指出它沒有什麼意義。他們的毛病，是不知道舊約的應許，有些具有很長的時間性 (申二十八58~68；撒二30)，而且有些應許的話很具象徵性，不能完全按字面意思來解釋。最重要的一點，是他們對英、美和丹麥、愛爾蘭等人的起源，沒有一個具地位的歷史學家或人類學家會支持他們的說法，換句話說，他們在歷史上的「證據」是只有推測，沒有事實作支持。】

### 參考書目

H. L. Goudge, *The British Israel Theory* (London, 1933); B. R. Wilson (ed.), *Patterns of Sectarianism* (London, 1967), pp. 345~76, by John Wilson.

J.S.W./楊牧谷

### Brotherhood of Man, the 手足之情

波斯灣戰爭期間，美聯社發出一幅科威特解放後的照片，一個科威特婦女用毛毯將伊拉克士兵的屍體蓋上，免受風吹日曬的侵襲。

海珊的國民警衛隊後撤，受聯軍追擊，約旦一平民接受訪問。他表示海珊的所作所為令人憤恨，但他警告聯軍不要太過分，得饒人處且饒人，因為「伊拉克是一個大國，有悠久的文化與歷史，國民教育程度高，不



應受這樣的羞辱」。

手足之情，在回教世界是一種現實，事實上它是維繫回教世界一股重要的力量。

在中國人的世界，「四海之內，皆兄弟也」，是一種理想，像「世界大同」一樣。

在基督教，「手足之情」本來有很強的舊約、希臘哲學，和新約的基礎，發展至今日，已經漸漸披上很濃厚的救恩論色彩，手足之情差不多等同了肢體之愛，指有同一信仰的人而言，有時甚至是指同一宗派、同一教會，或同一信念、目標，這樣狹窄的範圍。在這些特定範圍之外的，有時不要說沒有情誼存在，甚至還以種種理由來為他們的恨意作解釋。

### 希臘世界的手足之情

希臘人很早就有手足之情的思想，他們看所有人都是同出一源，不過也有等級之分。在古希臘時代，他們認為人只分兩類：希臘人和化外之民（或野蠻人），後者屬次等人類。柏拉圖說，野蠻人天生下來就是有教養之人的仇敵；亞里斯多德認為，野蠻人就是缺乏自由人的素質，只可以做奴隸。這思想受到犬儒學派的質疑，不過直到斯多亞派的興起，希臘人才承認手足之情應遍及每一種人。哲諾（Zeno，約主前320～主前250）在《共和國》中說，在他的「世界城市」（world-city）內，沒有希臘人和野蠻人之分，只有好與壞之別，壞人不配活在共和國內，而他可以是希臘人或其他人。

較晚期的斯多亞學者，如伊比德圖（Epictetus，約60～138）及馬可·奧熱流（Marcus Aurelius，120～180），相信所有人都是宙斯的兒女，因此彼此為弟兄，具有相同的靈魂，受著同一的天然律管轄。這個天然律指出人與人之間的責任，和確立人是自由和平等的。伊比德圖認為主人不應對奴隸發脾氣，因為他們同為弟兄：「你們作主人的，豈不應該接納作奴隸的為你們的弟兄嗎？他們的父親不是宙斯嗎？他們與你們豈

不是同出一源，均是從上而來的嗎？……你們豈不應該記念自己是誰，受你管轄的又是誰嗎？你豈不該知道，他們也是你們的弟兄，與你同為手足，同為宙斯的兒女嗎？」

（*Discourses* I.15）。馬可·奧熱流因為逼害猶太教和基督教而遺臭萬年，基督徒對他沒有好感；但除了此事外，他其實是一個頗有成就的羅馬皇帝，是斯多亞派傑出的哲學家。說來頗諷刺，他是一個富同情心，又秉公行事的統治家，對臣民的愛與公平，即本於手足之情的信念。

### 舊約世界的手足之情

宗教信念影響人對手足之情的了解，不僅見於馬可·奧熱流，也同樣影響猶太人對外邦人的認識和態度。以色列人是本於立約神學來釐定人的出處、價值，和彼此應有的關係。他們認為只有被揀選的、與神立有盟約的，才是他們的弟兄。但舊約聖經本身卻佈滿了「四海之內皆兄弟」的思想。阿摩司書看列邦也要接受耶和華的審判，像以色列人一樣；以賽亞書指出救贖亦包括外邦人在內，耶和華要透過以色列人來把救恩傳給列邦；但列邦同樣可以成為神施恩給以色列人的媒介，像路得記和以斯帖記所記載的；約拿書的國家主義被壓抑，普世主義則被肯定。創世記的創造經文顯出，萬族同出一源，洪水記載更指出，所有人均是挪亞的後裔。

但整體地說，舊約手足之情一概念，仍有於以色列一國一族的範圍內。他們有時稱耶和華為父，祂只是以色列人的父；人以弟兄相稱，亦是指立約的關係而言。不過與此並列並重的，是以色列人必須對所有人顯出公義與憐憫，不僅是對貧乏的以色列人，更是對境內的奴隸和異鄉客；有一天彌賽亞國度降臨，和平共處的祥和關係，更要延及一切生物，包括動植物界。

## 新約世界的手足之情

新約「弟兄」(*adelphos*)一詞是指基督徒。信徒與信徒之間的關係，和由此而組成的羣體，稱作*adelphotēs*(彼前二17,五9;和合本均作「弟兄」和「眾弟兄」,英文是譯作brotherhood)。

新約特把信徒稱作弟兄,明顯地是本於基督論(Christology)和贖罪論(Atonement)而發:基督把分隔眾人的牆拆掉了,從此以後,猶太人與外邦人,男人與女人,為奴的與自主的,都沒有本體上、律法上的分割,可以在十字架下同歸於一了(弗二11~16;徒九17;門16)。這個同歸於一的關係既非排外,新約亦命令已經同歸於一的人,要到「圈外」尋找還未歸欄的羊(太二十八19~20;約十16),在同一的聖靈感動之下,一同進到父的面前(弗二16~17)。

初期教會因著巨大的逼害,而增強了向心力,到一地步「弟兄之愛」(*philadelphia*,約二9及下,三10、14;帖前四9等)成了教外人取笑的對象(Tertullian, *Apology*, xxxix),但也有人對信徒彼此相愛之行為,表達高度的崇敬(Lucian, *De Morte Peregrini*, xiii)。

可惜的是,逼迫浪潮過去之後,基督教成了君士坦丁王統治的國教,教會並沒有重新思想及擴闊「手足之情」的概念,「手足」或「弟兄」慢慢便成為一個頗排外的思想。在此圈外的人,頂多成了要服事的對象,不是憂喜與共的同胞,因而把新約另一面的教訓忽略了。

耶穌來是要建立一種新的關係,一種新的手足之情。祂在十字架成就的救贖,是要褫奪罪惡權勢的異化力量,叫一切順服父旨意的成為弟兄(可三32~35)。保羅說我們能呼叫阿爸父,全是本乎恩,是出於聖靈(羅八15);約翰則指出凡接待耶穌的,父就「賜他們權柄作神的兒女」(約一12)。

這些經文固然指出普救主義(Universalism)忽略了作神兒女的條件,但它們同樣指出狹隘又排外的思想,有時容易把作神兒女的權柄,說成是人能信、能接納耶穌的後果,不是恩典的後果;亦即是說,成為神兒女這個「果」,是由我們能信、能接納這個「因」促成,而不是由基督的「恩典」促成的。基督的恩典成了人能信的前設,恩典不再是由始至終人能信的實體,因而強奪了恩典的主導及主權的地位,不再能嚴肅地面對保羅的警告:

「所以你們因信基督耶穌,都是神的兒子……並不分猶太人、希臘人,自主的、為奴的,或男或女,因為你們在基督耶穌裡都成為一了。」(加三26~28)

這種小小的偏差引來大大的惡果,我們強化了基督徒羣體的優越地位,又把羣體之外的世界,貶為已被定罪的、等候滅亡的罪犯,把萬人之父的上帝,說成只是信徒之父,忽略了祂是「叫日頭照好人,也照歹人;降雨給義人,也給不義之人」的父,忽略了初期信徒是要透過愛鄰舍和愛仇敵,才能表明自己是天父的兒子(太五43~48)。

世人不是已被定罪的罪犯,而是可以成為神兒女的人;世界不是已被判刑,等候滅亡的世界,它是在歎息等候被贖。世人與世界若已然被定罪,大使命就變得荒謬且不可能,我們分派給罪惡的權勢亦大過十字架成就的救贖。耶穌基督成就的救恩,是展示所有人都是「可能的弟兄」(potential brothers),因此祂吩咐我們出去,使他們成為真實的弟兄;世界成為等候被贖的世界,因此它在這盼望之下歎息負重(羅八22的原意)。

## 自由神學的極化力量和現在的情況

十九世紀後期的自由神學(參神學的自由主義與保守主義, *Liberalism and Conservatism in Theology*)本於對人性的樂觀,和對保守教會排外獨尊之言行的反動,看所有

人都已成為上帝真實的兒女，因此就「神為天父，人為兄弟」（the fatherhood of God and brotherhood of man）來解釋福音書的「天國觀」，認為促進天國降臨的，不是本於十字架成就的救贖，「應許突成」，而是本於人努力改造社會；這是二十世紀初社會福音（Social Gospel）的基礎。他們全力反對自由資本主義帶來的不公義，認為「和平運動」是基督教對國際霸權主義惟一合法和有效的行動；並且攻擊教會內向，及只關心靈魂的言行為「基督信仰的仇敵」，是「社會的渣滓」。

社會福音的攻擊，引發教會更強的自衛心態，聖與俗，神的兒女與神的仇敵，再一次被極化起來，教會重新強調人惟一的需要是靈魂得救；社會、制度，以及眾人皆兄弟等等概念，便給壓在次等地位。

二次大戰後，社會福音瓦解於殘暴人性的顯露，教會也因為沒有了正面的挑戰，而少了機械式的反應。一方面她仍然堅持天國是一應許，人無論怎樣努力，均不能自建天國於地上；但另一方面，她亦敢於正視人間的苦難，認識建制的罪惡不除，不公義引來的痛苦就不可能減輕；一個人受苦，眾人就都受苦的事實，隨著傳媒事業的發展，而深入人心。教會開始鼓勵信徒投身慈惠及促進公義的事業，知道在各種有利益衝突之羣體間，信徒必須參與建造一個可忍受的、互惠的，及可維持的公義社會；不是以之等同為天國，只是相信在這樣的社會，人會少受點傷害，更像弟兄一樣同居。教會的慈惠事業亦少了上一代「救濟」的味道，我們覺得「分享」是更為適合，就像弟兄一樣。

自70年代起，華人教會的事工意識加強，有傳道的和服務的兩條路線，嘗試把二者結合的努力，亦日見眾多和有成效。在這起步階段，各人為了確立自定路線的合法性而攻擊異見，不幸地亦相當普遍，使得手足之情的概念，又再模糊起來；就是在同一的信仰羣體內，我們對待異見的人不僅沒有手

足之情可言，有時還視之為不去不快的仇敵，把基督成就的新關係大逆轉。從教會意識型態的發展路線來看，這個階段可能是難免的，尤其是在我們所處的多事之秋；但退一步的反思自省，多一點看「一切都是本乎恩典」，這個學習階段實在可以縮短一點，痛苦也可以減少一點。

### 參考書目

H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, vol. V, pp. 375-92; E. J. Bickerman, 'The Name of Christians' in *HTR* 42, pp. 109-24; A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 vols. (1904-5); *idem*, *Das Wesen des Christentums* (1900); Shailer Mathews, *The Social Teaching of Jesus* (1897); W. J. Oates (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers* (1940); Walter Rauschenbusch, *Christianizing the Social Order* (1914); W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1933).

楊牧谷

**Brunner, Emil 卜仁納 (1889 ~ 1966)** 卜仁納為瑞士改革宗神學家，在蘇黎世大學出任系統神學教授（1924~55）之前，原為教會的牧師。他旅行的踪跡極廣，一生對合一運動及宣教工作有濃厚的興趣，在教書生涯的最後兩年，是在日本講學。

他像巴特（Barth）一樣，反對士來馬赫（Schleiermacher）及其他自由派的神學，因此被稱為新正統主義（Neo-Orthodoxy）；他寫神學的方法是辯證法（Dialectical），頗受祁克果（Kierkegaard）和布伯（M. Buber）的影響。

卜仁納認為基督教所本之啟示（Revelation），其實是神一人之間的一種相遇，因此神的啟示雖是發生在耶穌基督的一生，由祂的生、死和復活構成，但啟示要

完成，就一定要人個別地承認耶穌是主。聖經（Scripture）本身不是啟示，因為它不是一字一句地受聖靈啟迪，也不是無誤的，但聖經卻是聖靈用來使人生發信心的橋樑。卜仁納承認，福音事件中有某種歷史上不確定的因素，卻堅持耶穌基督具有神人二性，因此能成為神人之間的中保；故此卜仁納的基督論（Christology）著作，就稱為《中保》（*The Mediator*, London, 1934）。

卜仁納深信，人若要相信基督，神就要在創造、歷史，及人的良知內啟示自己，這個思想令他與巴特在1934年發生厲害的爭辯，因為卜仁納這個說法，無疑就是贊成普通啟示了，這是巴特不能忍受的〔參 *Natural Theology* (London, 1946) 一書；卜仁納的「自然與恩典」，巴特答之以「不！」〕。但我們要注意，卜仁納並不是說普通啟示是足夠的，他甚至不認為普通啟示可以成為引向真正認識神的第一步；他只是說，人既是按神的形像（Image of God）而造成，那麼他就算墮落了，仍應該保留這形像的某種功效，使他可以窺見神的真理，無論這種看見是多麼不足，或甚至是歪曲的。特別啟示是必須的，因為它能校正人理解的焦點，為人說明什麼是正確的，什麼是錯誤的。

卜仁納主要的神學著作，是三冊的《教義學》（*Dogmatics*, London, vol. I, 1949; vol. II, 1952; vol. III, 1962）。

承繼著家庭的傳統，卜仁納對社會問題極表關心。他處於兩次大戰的時期，加上共產主義的興起，社會問題的複雜是可以想像的。卜仁納指出，人雖是反叛神，帶來絕望和罪咎，但一個不信神的人仍然與神有關係，他仍要向神負責。這個思想在《人的背叛》（*Man in Revolt*, London, 1939）得到充分的發揮，也是他的倫理學基礎，從《神的命令》（*The Divine Imperative*, London, 1937）即可看出。神讓人有機會聽從祂的命令：愛神愛人。愛是人能體現社會倫常的秩序：包括家庭，從經濟、法律及文化的角度

來了解的社羣關係，以及教會。上述二書均反對希特勒國社黨的極權主義，和東歐之共產政體，認為他們是無神的非人化體制，因此與敵基督無異。結果二書均在希特勒政權下的德國被禁。

大戰後的重建，卜仁納是功不可沒的；他的《公義與社會秩序》（*Justice and Social Order*, London, 1945）討論在不同的社會層次，公義的原則與實踐應該是怎樣的。再者，這個教義神學家一直關心社會現實的問題，皆因他一生相信，教義學與倫理學，在新約及信徒的經歷和宣講中不可分離。

【編按：卜仁納一生出版了396本書及期刊文章，為基督教教義在二十世紀的重建，立下不少汗馬功勞。原來歐洲教會在啟蒙時期（Enlightenment）到十九世紀末期，歷史的信仰備受攻擊，早已顯得肢離破碎；但卜仁納（和巴特）力斥自由神學的偏執，另一方面又致力重建信仰的歷史性，如人的墮落、基督的死和復活，在啟示的中心性和必須性，個人信心的重要性，教會是個團契，不是一種組織，以及聖經是教會及信徒生命的最高標準等。

我們當然對他不少看法有保留，像他對童貞女懷孕生子的懷疑，對合用的經文極端重視，其他就較輕忽處理，甚至不少自相矛盾的理論等。但對我們來說，也許更重要的是，他提供了什麼獨特的亮光，是我們今天不能輕忽的，譬如他對社會公義的了解，承認人的軟弱和限制，同時又重視人的價值，尤其是在一個百廢待興的社會，他對信徒的社會責任那份執著，這些都是今天華人信徒不應因部分不同意而完全忽視的。他被稱為新正統主義的一員大將，對於怎樣把聖經真理向現代人講解，有他非常獨特的建樹。】

#### 參考書目

C. W. Kegley (ed.), *The Theology of Emil Brunner* (New York, 1962).

**Buber, Martin 馬丁·布伯 (1878 ~ 1965)** 是米大示 (Midrash, 為猶太人之舊約註釋) 著名學者所羅門·布伯 (Solomon Buber) 的孫子; 所羅門·布伯是哲學家、神學家、錫安主義者, 屬於熱愛敬虔和彌賽亞的哈西典派 (Hasidim, 是猶太人之虔敬派, 嚴守猶太律法) 的人, 因此馬丁·布伯自小便深受猶太教和基督教的影響。

猶太人對馬丁·布伯的認識有三方面:

1. 哈西典派。此運動屬於極端保守及神祕派的猶太教, 建立於十八世紀, 以東歐為根據地。布伯自小便與哈西典羣體有密切的接觸, 長大後便編了《哈西典派的故事》( *Tales of the Hasidim* ) 及其他作品, 把哈西典的傳說及信仰記錄下來。他對哈西典羣體的熱愛, 使他深信羣體見證的重要, 以色列人的生命, 必須滲透整個外邦世界, 進而見證神的作為。此外, 他亦指出猶太教對基督教、回教及馬克斯主義的影響。他認為以色列是「列邦之門」, 能把東、西的精神匯合起來, 開花結果。

2. 錫安主義。布伯在大學時就參加了錫安運動, 後來還主編《世界》( *Die Welt* ) 這份報紙。兩次大戰期間, 他四出奔走, 幫助困於德國的猶太人。他一生主張在巴勒斯坦建立猶太人的殖民地; 後來在1938年返回以色列定居, 成為耶路撒冷的社會哲學教授。他主張「與阿拉伯人民和平共處, 成為弟兄」。

3. 聖經。布伯致力把希伯來文舊約聖經譯成德文, 供說德語的猶太人使用。說來奇怪, 現在他那本德文譯本, 反多為外邦基督徒使用, 部分原因是他原想為他們譯的人, 很多已被消滅。他在舊約的研究頗有地位, 寫成的專書有《神的王權》( *The Kingship of God* )、《摩西》( *Moses* ), 及《先知的信仰》( *The Prophetic Faith* )。

基督徒對布伯的認識, 主要來自他的名著《我與你》( *I and Thou* ), 及與對話有關

的作品, 二者都是從60年代存在主義 (Existentialism) 的角度來論及人際關係。本於哈西典的教導, 布伯極為重視教育, 他認為透過教育, 可以誘發居於人心的善。在人際關係上, 他指出必須把人當作人來看待, 這是愛與欣賞的角度, 不能把人當作物一樣。在《對話原理的論集》( *Writings on the Dialogue Principle* ), 他說「對話不僅止於互相修改自己的信念, 也要把對方當作人來接受」。

布伯「我一你」的思想, 深深影響卜仁納 (E. Brunner) 、華倫 (Max Warren, 1904 ~ 77) 及泰來 (John V. Taylor, 1914 年生)。此外, 布伯一生與基督教維持對話的關係, 並且不斷呼籲以色列人要把救恩帶到整個世界去。

### 參考書目

《我與你》, 陳維剛譯, 台北: 久大、桂冠, 1991 ( *I and Thou*, New York, 1970); *On Judaism* (New York, 1967); *Tales of the Hasidim* (New York, 1947).

M. L. Diamond, *Martin Buber, Jewish Existentialist* (New York, 1968); M. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue* (Chicago, 1955).

M.F.G.

**Bucer 或 Butzer, Martin 布塞瑪 (1491 ~ 1551)** 斯特拉斯堡 (Strasburg) 的改教家, 也是改革宗 (Reformed) 傳統的主要發起人。生長於亞耳沙斯 (Alsace) 之瑟累斯德 (Sélestat), 後來參加道明會 (Dominicans, 1506)。但亞耳沙斯地的人文主義 (Humanism) 使他深受伊拉斯姆 (Erasmus) 的吸引; 後來對路德 (Luther) 在海德堡與教廷的爭辯 (1518), 更大表折服, 後來離開了修道院, 在1522年結婚, 羅馬教會開除他的教籍; 他便逃到斯特拉斯堡 (1523), 立刻成

為當地的改教領袖。

布塞珥曾參與更正教的聖餐 (Eucharist)\* 爭辯。他支持慈運理 (Zwingli)\* 及埃科蘭巴狄 (J. Oecolampadius)\* 對聖餐的看法，從大約1528年起，便嘗試草擬一個中庸之道，企圖挽回路德與慈運理的分歧，他一直認為二人只是選用的詞句不同，實質的教義是沒有分別的。開始的時候，斯特拉斯堡並不接受奧斯堡信條 (1530)，但為了更正教內部和諧的緣故，便接受了「四城信條」(參信條, Confessions of Faith\*)。後來布塞珥和墨蘭頓 (Melancthon)\* 在聖餐上終於達成協議，反映在威丁堡協和書 (Wittenberg Concord, 1536) 上。布塞珥一直不大接受路德的某些看法，認為就算不配的信徒 (卻非不信者)，也可以透過聖餐而分享基督真實的同在。不是人人都欣賞布塞珥為了教會合一而顯出的高度協調技巧，他約在1540年與墨蘭頓合作，謀求與德國天主教會在教義上的一致，也有人不同意；1541年，他們終於在因信稱義上達致暫時的協議。在這一連串的工作上，布塞珥在教會合一的努力是巨大的。

布塞珥的神學優點是在教會學上。他比路德更深信社羣生活必須要有秩序，惟有這樣，這社羣才能按聖經的模式更新，並能在聖靈裡彼此相愛和服事。按他的看法，政府人員在宗教改革事工占重要的位置；他更強調教會的紀律 (Discipline)\*，這可以反映出，他是順應斯特拉斯堡為數不少的極端改教家的要求 (參極端改教運動, Reformation, Radical\*)。在此及其他有關的問題 (如：牧職的四個等次、崇拜儀節、會眾唱詩及教育) 上，加爾文 (Calvin)\* 在斯特拉斯堡期間 (1538~41)，實在學了不少，而布塞珥對改教的遠象，亦透過加爾文而在日內瓦得以落實，因為當時斯特拉斯堡不大容許布塞珥推行改革。

布塞珥對屬靈更新極為重視，到一地步甚至認為有兩重稱義 (Justification)\*【編

按：所謂兩重稱義，即第一層次是基督赦免罪惡，是基督獨力完成的，人不能幫什麼忙。第二層次是引起爭議的所在，他認為只有當人實行愛心，才真算是基督徒，他稱之為 *justificatio laevis*。這個思想對後來衛斯理 (J. Wesley)\* 的成聖論，及清教徒 (Puritan)\* 要求信徒有可見之行為證明其新生命，有頗大的關聯。他認為真實的信仰，永遠在愛上都是活躍的 (加五6)。在自由意志 (Will)\* 上，他比路德和加爾文的看法更積極，認為未得救的人也同樣具有自由意志。

布塞珥的晚年 (1548~51) 是在放逐中度過，主要在劍橋擔任國王設立的教授講席。在那段日子，他對《公禱書》(Book of Common Prayer, 1552) 發揮一定程度的影響力；此外對英國改教家 (Reformers, English)\*，如布雷德福 (John Bradford, 約1510~55)、伯駕 (Matthew Parker, 1504~75) 及惠特吉夫 (John Whitgift, 約1530~1604) 等人的影響，也不可低估。他為英國當代君主愛德華六世 (Edward VI) 擬就一個出色的藍圖，把英國變成一個基督教的國家，此即為《基督的國度》(The Kingdom of Christ)。除此之外，布塞珥還是當時最能幹的解經家，為英國釋經傳統立下佳美的榜樣。

### 參考書目

著作全集尚在出版中：英譯選集包括 D. F. Wright, *Common Places of Martin Bucer* (Appleford, 1972), and *Kingdom of Christ* in W. Pauck, *Melancthon and Bucer, LCC 19* (London, 1970).

H. Eells, *Martin Bucer* (New Haven, 1931); W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (London, 1970); W. Pauck, *The Heritage of the Reformation* (Oxford, 2<sup>nd</sup> 1968).

D.F.W.

## Buddhism and Christianity 佛教與基督

**教** 佛陀釋迦牟尼生於主前六世紀印度一貴族家庭，本名叫瞿曇悉達多（Siddhartha Gautama）。他的父親不欲他目睹人間一切疾苦，故自小便將他收養於深宮中。但悉達多長大後，無可避免地到外面的世界走走看看，終於看見人間一切生老病死的痛苦，深受困擾。後來他遇上一個得道高僧，知道生命的痛苦是免不了的，便大感失望，決定離家訪道，尋找終極的真理，以解救人間的苦難；從此他便捨棄家中榮華，作個流浪的僧侶。【編按：有關佛陀早期生活及出家經過，均是無法證實的傳說，而且傳說的版本甚多，反映出信眾對佛陀的景仰。】

開始的時候，他嚴苛待己，過著苦行僧的生活，希望藉此悟道，卻是徒勞無功。【編按：如是者經過七年嚴格禁慾主義的生活，他的身體日呈衰弱，精神亦常陷不繼的現象，他終於明白禁慾或縱慾，均非獲致快樂及心境澄明之道；乃決定重新調理身子，好再繼續以冥想為中心的修行。自此後，他開始採取「中道」而行，即既不禁慾苦己，亦不縱慾溺己。按傳說，他是在深夜冥想中，精神進入恍惚之境，前生種種歷歷在目，是為第一異象。夜近黎明，他得第二異象，瞬間領悟了佛教最基本的要道：「萬物皆本其『業』而輪迴」，終於明白「存在」的本質，他的精神便脫離肉體的困擾，脫離生的執著，甚至脫離對真理的執著，是為菩提樹下的證悟成道。對於這種解脫的狀態，《巴利經文集》（*Sutta-nipata*, tr. Lord Chalmers, in *Buddha's Teaching*, Harvard Oriental Series, XXXVII, p. 68）說：「放下我執，悟得『解脫』全容，遠離輪迴恐怖，信仰正道。諸業既盡，自我無縛無著，無彼無此……。」】

菩提樹下的這個經驗，使他變成「佛」（Buddha）——「開悟者」、「覺者」，使他得到四個重要的領悟：

1. 生命滿了苦難，重要的有四：生、

老、病、死；受苦是人生一個無了期的循環，而輪迴（Metempsychosis）<sup>\*</sup>就是一個咒詛。

2. 人生痛苦皆源於人的無知，無知於真我為何，也無知於生命之本相。無知的人才有一種種慾望與執著——對物界及非物界皆然。然而這個世界既無恒久的生命、終極的能力，或絕對的喜樂，人竟執迷於此而白受痛苦的折磨，這都是無知使然。

3. 人要破執著，必須先認識萬物色相（包括人的靈魂）原為空。佛教最重要的教義之一，就是非我或無我（*anatta*）【編按：所謂非我或無我，並不等於後期人文主義（Humanism）<sup>\*</sup>者所言之「忘小我」以成大我，按《佛教詞典》言：「不論是身體的、精神的，凡能顯示實在的諸現象中或諸現象外，就終極意義來說，實在沒有所謂完全真我、完全人格，或不滅之實體可言」（Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo, 1956, p. 11）。故此佛教所言之無我，與印度教（Hinduism）<sup>\*</sup>所言之「自我」（*Atman*），是完全不同的。佛教認為「我」之意識必須破除，進而達致「虛心玄鑒」，「默耀韜光」之境；印度教則認為，「真我」必須與「大我」（*Brahman*，或作「梵」）相合為一，「梵我一如」，「梵即我，我即梵」，是印度教的至高境界。

佛陀認為「自我」是一切慾望、好惡之情的本源，由是產生痛苦，是之為「業」。人奢望經過自我以致知，故慾情湧生；但世上萬象萬理之背後本為無，一切現象都是因緣和合的狀態，不是真實恆久的；故諸行（萬象）無常，諸法（一切存在）無我，人當力求「寂靜涅槃」的正果，這是佛教形上學的主旨，也是拯救論的中心】。

4. 要達致上述的境界，佛教不是單教人以冥想，也有修行的指導，包括正面、積極的八種行為，如正確的觀點、追求的目標、言語、行為、生活方式（即簡樸）、努力、警覺及專注【編按：也有反面的五戒及五律，

如戒殺生、戒偷盜、戒淫邪、戒妄語、戒飲酒；對要指導眾生的丘尼，還有五律，即不過中時食戒、不歌舞娼妓戒、不香髮塗身戒、不坐高床戒、不持金銀寶物戒。這些不止於消極的祛除、解脫之道，佛陀相信道德修行與真實樣相的證悟，才能打通直視之祕，到達涅槃之境。基督徒不應看佛教這種教訓純為虛無主義，他們「無我」的修為，與基督教神修傳統（mystic tradition）所言之「治死老我」，或「破碎自我」，「世界及自我與基督同釘十字架」等思想，不是絕對無相通之處的】。

自佛陀之後，佛教分為好幾個不同的支派【編按：主要為「小乘」及「大乘」兩種。小乘以個人解脫，進入「涅槃」為目的；大乘以普救眾生為目的。但按其宗派而言，佛教可分三大分支：一、「印度派」，小乘有二十部，出於宗輪論；大乘分中觀和瑜伽二宗。二、「中國派」，有十三宗，即毘曇、成實、三論、涅槃、地論、淨土、攝論、法華、華嚴、法相，以及律宗、禪宗和密宗等。三、「日本派」，有八宗、九宗、十二宗諸說；八宗即三論、法相、華嚴、俱舍、成實、法華，及律宗、密宗。九宗則於八宗另加禪宗；十宗則另加淨土宗；十二宗則於前十宗加真宗，及日蓮宗】。小乘佛教只看佛陀為偉大的教法師，不像大乘佛教視之為神；前者只向具道心之僧人（*Arhats*）傳佛法，後者則向眾生啟悟，相信人人皆可成佛（*Bodhisattvas*）。

【編按：佛教在中國的歷史，始於後漢明帝永平年間，他派蔡愔至印度求佛法，佛教始傳入中國。至南北朝時，佛教思想已是頗具規模的系統，國人對之了解日深；到宋初期間，中國第一流的思想家均為佛學家；他們把中國固有之思想注入佛學，使之本色化，而成為中國特有之佛學。

按馮友蘭在《中國哲學史》（無出版年日，63~6頁）所言，具「中國傾向」之佛學有三特性：一、原教之「諸行無常，諸法無

我」，與中國人以實有論來看世界不合，故以「不真空」（僧肇語）而代替原來之「空」。二、原教之涅槃圓寂之思想，與中國人務實的性格不合，故代替永寂不動的，是中國人之「繁興大用」，講求的不是個人冥想追求，而是入世、濟世。三、原教本於印度之階級觀念，把人分為有佛性及無佛性二類，與中國「人人皆可以為堯舜」之中國心不合，故代之以「人人皆有佛性，一闡提亦可成佛」（道生語）。這些分別卻不是十分嚴格，因印度佛教亦有此等思想，只是中國人特別加以發揮，而成為中國佛教之特色而已。佛教在中國本色化之傑出成績，早為研究處境化（Contextualization）神學的人提出，但能否依樣畫葫蘆，自然是另一個問題了。】

再者，在教義上二者都有分別。大乘佛教不大重視「虛無」（*sunyata*）的參悟，他們認為之人生樂境，頗近西方「天堂」的說法，那是誠心修道之信眾有一日會到達的，是滿有慰藉及希望之鄉——是為西方淨土。

管轄西方淨土的是「阿彌陀佛」（*Amida Buddha*），此教義為禪宗及西藏佛教所拒，卻為不少近代佛教徒所接受，包括日本、美國，及亞洲的佛教徒。經過修改及發展，此支派的佛教亦為今天北美及歐洲人接受。在教制及禮拜儀式上，他們採納不少基督教的做法，如在星期日聚集，有自己的「主日學」，稱他們的廟宇為教堂等；但佛堂建築則大抵上與其他支派的佛堂相同。

在近代，佛教吸引西方人士（尤其是西方基督徒）者，主要是日本禪宗（*Zen Buddhism*）【編按：胡適稱禪宗為「佛教宗教改革（的產物）」；日本學者鈴木大拙（*Suzuki*）則說，「禪宗是中國思想反叛印度思想的產物」，二者看似不同，其實所言實為一物。胡適是從歷史的角度來解說，鈴木大拙則是從宗教經驗來分析】及西藏的佛教。二次大戰後，西方人士對傳統基督教頗感失望，於是轉向東方宗教尋求慰藉與出



路，他們對禪宗的修為和冥想極有興趣，其中尤以天主教人士為最；他們渴求重獲靈性更新之道，便鼓吹一種基督教與禪宗的混合體，稱作「基督教的禪宗思想」，或「禪宗的天主教精神」（參 W. Johnson, *Christian Zen*, New York, 1971; A. Graham, *Zen Catholicism*, London, 1964）。另些人則認為，禪宗的徹悟與基督教的悔改，或「公案」與明白聖經之間，是可以互相印證的（J. K. Kadowaki, *Zen and the Bible*, London, 1980）。甚至佛教的經濟觀，也吸引一些西方基督徒的興趣（E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, London, 1973）。基督徒佈道家應留意西方兩種佛教徒：一些亞洲裔的佛教徒，他們祖先對「阿彌陀佛」的信仰，是源遠流長的；另有一些歐洲裔的佛教徒，因對傳統基督教在屬靈教導的失望，而轉向佛教，尋求冥想之道的。【編按：在亞洲，佛教是最有勢力的宗教，一般佛教徒雖然混雜了不少地方宗教的迷信，我們卻不能因此就輕看他們的宗教。近代研究宗教比較學的學者指出，佛教（尤其是禪宗一支的）的世界觀與基督教「聖禮的世界觀」（sacramental cosmology），其實有許多相通之處，因此基督徒接近佛教徒時，不宜以一種審判的態度開始。中國人是非常實際的民族，對西方護教式或判教式的思想不大感興趣，但對解決人生實際的問題，一般都很留心。因此基督徒與佛教徒要建立對話的接觸點，不妨從人生的苦難及其解救之道開始。佛教徒若對慈悲為懷的「觀世音」或「阿彌陀佛」這樣心儀，對耶穌的捨身十架及對貧病無告者的憐憫，應是比較容易接受的。】

但基督教與佛教在許多重要教義上，都是不一樣的，試舉三方面說明：

1. 佛教不接納人是有靈魂的，聖經卻極重此點（創二7；參人類學，Anthropology\*）。聖經認為若要認識人，就一定要明白他是神造的，是要倚靠神而活，也必須與

神保持和好的關係。人的死亡不會帶來靈魂的死亡，耶穌的話說得很清楚（太十28）。

2. 新約斷然否認輪迴之說。人只會死一次，他一生功過都要接受審判（來九27）。基督徒的希望不在擊破生死循環而達靜寂之境，乃是在基督內得享永遠的生命（帖前五9~10）。

3. 聖經告我們，受苦之源不在人的無知，乃在人的犯罪。聖經雖指出個人的苦難，非盡是個人犯罪使然，它卻清楚指出，罪是藉一人的犯罪而進入世界，罪惡及死亡亦是這樣進入人的生命。再者，聖經要求人與基督同受苦難，不是為了自己，而是為了別人（羅八16~17），卻禁止人獨善其身，希望脫離苦難。

今天西方教會熱衷於自我求進之道，種種以如何達致快樂成功的講座大受歡迎，此風亦吹遍亞洲中產的教會。這種但求一己通達的思想，與佛教徒但求己身免受苦難的做法，其實沒什麼分別，卻與福音的教導大相逕庭。假如基督徒想要與佛教徒同享基督耶穌的福音，就一定要像基督那樣，預備為所信的受苦，是為了真理和公義，也是為了別人來受苦。耶穌為了受壓迫者，為了被社會棄絕的人而站起來，至終自己亦受到棄絕和壓迫——死在十字架上，為了別人而受最大的苦難——這些都是非常獨特的信息；然而今天基督徒的物質主義和自我中心的行為，已把福音獨特的信息遮蓋起來。

當我們與佛教徒談論耶穌基督的時候，必須重視耶穌基督的犧牲、受死，和復活，好與他們逃避及虛空的教導對照。我們一定要讓人看出，今天作基督徒也是願意為他人受苦；這些見證是非常有力的，無論對西方或東方佛教徒都一樣。

### 參考書目

明白佛教的重要書籍：Lord Chalmers (tr.), *Buddha's Teaching* (Harvard Oriental Series, XXXVII); A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the*

*Gospel of Buddhism* (Bombay, 1956); J. G. Jennings, *The Vedantic Buddhism of Buddha* (Oxford, 1948); E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (London, 1933); L. de la Vallée, *The Way to Nirvana* (Cambridge, 1917).

有關中國的佛教發展：馮友蘭，《中國哲學史》，開明書局，無出版年分；Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China* (Columbia, 1953); John K. Fairbank, *Chinese Thought and Institution* (Chicago, 1957); Tang Yung-tung, 'On "Ko-Yi", the Earliest Method by which Indian Buddhism and Chinese Thought Were Synthesized', *Radhakrishnan: Comparative Studies in Philosophy* ed. by W. R. Inge et al. (Harper and Brothers, 1951).

Edward Conze (ed.), *Buddhist Texts Through the Ages* (New York, 1954); H. G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung* (New York, 1960); P. O. Ingram and F. J. Streng (eds.), *Buddhist-Christian Dialogue* (Honolulu, HI, 1986); David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis* (Honolulu, 1976); Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (New York, 1974); Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (London, 1973); I. Yamamoto, *Beyond Buddhism: A Basic Introduction to the Buddhist Tradition* (Downers Grove, IL, 1982).

J.I.Y./楊牧谷

**Bulgakov, Sergei 布加哥夫 (1871~1944)** 蘇聯神學家、哲學家及經濟學家。他的父親是東正教的神父，他原本想繼承父業，但後來受到黑格爾 (Hegel) 哲學的影響而放棄，早期甚至對教會也生疑，後來成為一個哲學家，對宗教採取懷疑的態度，熱衷於馬克斯運動 (Marxism)。他畢業於莫斯科大学 (1894)，之後在柏林、巴黎及倫敦深造，學成回國後，先後在基輔理工學院 (1901~6)、莫斯科商學院 (1906~17) 及莫斯科大学任教。

他對馬克斯主義的熱誠，在1905年的革命後便完全冷卻下來，再慢慢投身教會，此時他對神祕主義深感興趣，在1918年受按立，作了東正教的神父。1923年為蘇聯政府驅逐出國後，他先去布拉格任教，後來轉往巴黎 (1923)，出任東正教神學院 (Orthodox Theological Institute) 的教授及教務長，直到去世為止。

布加哥夫的學問修為甚高，除了政治、經濟等問題之外，在神學界的貢獻是以「智慧學」(sophiology) 為著，一種據說是由東方教父蘇洛維也夫 (V. Solovieff, 1853~1900)，及佛蘭斯基 (P. Florensky) 留傳下來的學問，企圖藉著神性智慧 (sophia) 來解決神與世界之關係。布加哥夫認為這個世界是神從無有造出來的，造成後仍是沒有生氣，是神藉神聖智慧來使它具有生命；他晚期致力以神聖智慧來重新解釋基督教主要的教義，卻為蘇聯東正教會定罪。學者大多認為他們拒絕布加哥夫的思想，是政治上的理由大於教義上的理由。布加哥夫被定罪，對他的思想流傳可以說沒有多大的影響。他的作品被譯成英文的有：《不滅的光》(The *Unfading Light*, 1917)、《雅各天梯》(Jacob's *Ladder*, 1929)、《東正教》(The *Orthodox Church*, 三聯)、《勸慰者》(The *Comforter*, 1936)，以及《神的智慧：智慧學概論》(The *Wisdom of God, a Brief Summary of Sophiology*, 1937)。

### 參考書目

除了上述布加哥夫的作品外，研究他思想的有 R. Kindersley, *The First Russian Revisionists: A Study of Legal Marxism in Russia* (Oxford, 1962); N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (New York, 1951), chap 15; L. A. Zander (ed.), *Pramiati Otsa Sergeya Bulgakova* (Paris, 1945); N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (1963), pp. 138~50.

楊牧谷

**Bullinger, Johann Heinrich 布靈爾** (1504 ~ 75) 瑞士改教家，慈運理 (Zwingli) 的繼承人。生於瑞士的布蘭加頓 (Bremgarten)，是教區牧師的兒子。布靈爾先後在愛瑪烈治 (Emmerich) 和科隆 (Cologne) 研讀教父的作品，受感於伊拉斯姆 (Erasmus)、路德 (Luther) 和墨蘭頓 (Melancthon)，遂毅然直接研究新約。他於1522年返回瑞士，住在布蘭加頓，在迦埔 (Kappel) 授課，並在蘇黎世上課，支持慈運理，其後被選為伯恩 (Berne) 爭辯的代表。布靈爾在1528年被按立後，繼續在布蘭加頓牧會，並在1529年與一位曾任修女的女子結婚。

布靈爾在迦埔遇到挫敗，逃到蘇黎世藏身 (1531)；他在那裡拒絕了伯恩及巴塞爾 (Basel) 的邀請，卻繼承了慈運理的工作，成為當地信徒的領袖，直到死時。他在蘇黎世的工作頗有功效，如加強與別教會的聯繫、接待逃難的人，尤其是在英國瑪麗皇后之下受逼害的聖公會人員，如葉威 (John Jewel, 1522~71)。

在種種繁忙的工作之外，布靈爾還積極地進行廣泛的文字工作。他自己曾搜集發表過的作品，共十冊，可惜至今未見出版。其中最重要的是其註釋、反對重洗派 (Anabaptists) 和路德宗的辯論文章、關乎聖餐 (Eucharist) 及聖經的教義著作、論基督徒犧牲和聖餐的講章、日記，和改教歷史等。而聖公會信徒特別對《十》 (Decades) 一書有興趣，這是一套五冊的書，每冊有十篇講章，分別討論基督教重要的教義，在1586年被指定為英國國教牧師必讀的書，好回答清教徒譏諷他們教士在學術上不夠水準。

比學術工作更有價值的，是布靈爾在信條方面的貢獻。自1536年起，布靈爾和布塞珥 (Bucer) 和游德 (Leo Jud, 1482 ~ 1542) 合作草擬第一瑞士信條 [Helvetic Confession, First]；參信條 (Confessions of

Faith) ]，企圖與路德宗達成某種協議，可惜不成功。1549年，布靈爾為教會合一付出的努力有較大的成就，因為他在那一年與加爾文 (Calvin) 共商後，終於達成泰格里斯合一信條 (Consensus Tigurinus)，亦即蘇黎世合一信條 (Zurich Consensus)，一共是二十六條論聖禮的條文，把蘇黎世和說德語的瑞士教會，與日內瓦和紐撒帖 (Neuchâtel) 的教會聯合起來。布靈爾的合一努力，在1566年達致最高的成就，他在巴列丁 (Palatine) 選侯的要求下，擬就後來稱為的第二瑞士信條 (Helvetic Confession, Second)。這個信條大受歡迎，為瑞士、法國、蘇格蘭、匈牙利、波蘭、荷蘭等教會接受。

值得注意的是，布靈爾在他的著作及信條中，均極力強調信經 (Creeds) 和教父作品的重要，以及改教運動是一種重建，而不是創新的行動。在慈運理的思想，信經及教父作品必須處於神的道之下來了解，神的道是以三種形式顯於人間：成為肉身的道 (參道成肉身, Incarnation)、說出來的道，以及寫下來的道。聖靈不僅在聖經的靈感上，也在解釋神的道上有極重要的位置；聖靈並不取代人的研究，但這些研究必須在禱告中進行。布靈爾持守慈運理對受洗之盟約 (Covenant) 的看法，但對慈運理較消極一面的聖餐教導，就不是完全接納，而加上了自己正面的解釋。他對揀選之道是從基督論的角度來解釋；此外，改教家對稱義 (Justification)、救贖 (Atonement)、教會 (Church) 及教宗 (Papacy) 的看法，布靈爾都贊同。還有，他對可行可不行之事 (Adiaphora)，以及教會與政府的關係的看法，深為英國伊麗莎白時代的教會領袖認同，他們亦以此來對抗清教徒的問難。

### 參考書目

J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant* (Athens, OH, 1981); G. W. Bromiley,

*Historical Theology* (Grand Rapids, MI, 1978); *idem* (ed.), *Zwingli and Bullinger* (London, 1953); T. Harding (ed.), *The Decades of Henry Bullinger*, 5 vols. (Cambridge, 1849 ~ 52); D. J. Keep, *Henry Bullinger and the Elizabethan Church*, unpub. dissert. (University of Sheffield, 1970); P. Schaff, *Creeeds of Christendom*, vol. III (New York, 1919).  
G.W.B.

**Bultmann, Rudolf 布特曼 (1884 ~ 1976)** 新約學者及神學家，對當代及後世的影響，主要來自他以存在主義 (Existentialism) 來解釋基督教信仰的作品。布特曼先後在杜平根、柏林，及馬爾堡 (Marburg) 受業，然後在布勒斯勞 (Breslau) 【編按：波蘭西南部一城市】大學任教，自1921~51年，則為馬爾堡大學的新約教授。他的神學思想主要見於他的《新約神學》( *Theology of the New Testament* )、各種與新約及神學有關的專文，和頗大部頭的註釋書《約翰福音》( *The Gospel of John* )。

布特曼以存在主義的角度來解釋聖經，是他早期發展神學系統時已經開始的了，雖然一些專有名詞，像「宣道」( *Kerygma* ) 及「神話」( *Myth* ) 要到1930年代才出現。對布特曼來說，要解釋新約，首務是把它的神話外衣除掉，是為他有名的「化除神話」( demythologizing ) 運動【編按：布特曼的化除神話，不是一些華文翻譯「除掉神話」或「去除神話」所暗示的，要把新約的神話除掉。布特曼認為新約的主要信息，是以神話作外衣來傳遞，要得其信息，就必須化除近代人不能接受的神話外衣，就如初期教會的世界觀及人生觀，使永恆真理能冒現出來。這是為什麼他強調神話可以化除，道卻必須保留的意思】。「神話」一詞，在布特曼的作品中是個頗具彈性的名詞。總意來說，他認為神話語言是人把他了解的實體 ( 及願

望 ) 「投射」出去的語言，此種投射與他的存在和自我了解有關係。要化除聖經的神話，不是把聖經中的神話刪除，然後保留非神話部分，為此，布特曼批評十九世紀自由派的神學家，他們除掉新約關乎末世論的部分，只保留耶穌的道德教訓。布特曼提倡的，是要貫徹始終地解釋聖經的神話，好明白昔日人面對的生存問題。舉例說，要把「創造神話」化除，並不是視之為不真實而棄之不理；反倒要視之為初民以此投射式語言來表達他們的自我了解：人是偶發 ( Contingent ) 的。

在某一程度來說，「化除神話」是一種護教 ( Apologetic ) 的工夫，目的是要把基督教信仰，和過時的超然世界觀分別出來。但對布特曼來說，哲學及神學的考量，遠比上述的目的為強。他非常倚重在馬爾堡大學的同事海德格 ( Heidegger ) 的思想，其中尤以《存在與時間》( *Being and Time* , 桂冠 ) 一書為最，該書是德國存在主義最重要的作品。海德格在此書分析人的存在，並特別留意他在歷史 ( History ) 中的地位。他認為人的本體不是預設的，而是在人每一個決定及選擇中造成的，就這意義而言，人就是「歷史」，而不是他的「本性」。布特曼是以此角度在《新約神學》中解釋神學的人類學 ( Anthropology ) 。除了海德格之外，影響布特曼的，還有在馬爾堡之柯亨 ( Hermann Cohen, 1842 ~ 1918 )，和拿托 ( Paul Natorp, 1854 ~ 1924 ) 的新康德主義哲學，以及這哲學嚴格分割「事實」與「價值」的二元論。這些哲學思想，完全融會在布特曼的神學體系之內，不分彼此。在「化除神話」的背後，還有十九世紀路德宗的思想，它認為一切客觀的知識，都屬於人的「工作」，是人企圖以此來代替與神的本體和工作相遇。因此，從實際的角度而言，布特曼認為化除神話是與因信稱義 ( Justification ) 相同的，至少，在認識論 ( Epistemology ) 上是相等的：人的善功與對神客觀的知識，

都是人企圖高置於神之上【編按：布特曼認為人緊抓新約神話不放，就是誤把神話當作是人對神及世界客觀的描述，但客觀知識對人神關係是無益的，那只屬人的驕傲，不肯以具風險的信心，單單投靠神。這種的心態與那些盼望以善功來得救的人，其實並無分別。敢於把神話化除，人就只得神道可倚，這就是信心，故與因信稱義是一樣的】。

二十世紀初之德國神學家赫爾曼（J. W. Herrmann<sup>\*</sup>），對布特曼的影響亦相當深遠。赫爾曼十分重視信心，那是人每時每刻與神相遇的媒介，而不是單單認同教義所說的客觀實體。從這角度來看，布特曼對早期巴特（Barth<sup>\*</sup>）和戈迦吞（Friedrich Gogarten, 1887 ~ 1967）的辯證神學（Dialectical Theology<sup>\*</sup>），也相當接受。像巴特在《羅馬書註釋》（*The Epistle to the Romans*, 1919）一樣，布特曼反對人拼命抓著他的憑藉，而拒絕神的介入。

這樣來看「化除神話」或「化除客觀性」，我們就可以明白，為什麼布特曼對新約的歷史性，是如此懷疑的了。他與早期形式批判學家（參聖經批判學，Biblical Criticism<sup>\*</sup>），像狄比流（Martin Dibelius, 1883 ~ 1947）那樣，亦認為福音書記載的，不是耶穌的歷史資料，而是早期信徒按他們的信仰角度而記述的耶穌（*The History of the Synoptic Tradition*, 1921）。布特曼的神學完全可以接納這樣的分析，因為他認為一切客觀的歷史事實，只不過是「肉體的知識」。人對基督的真認識，全在乎他聽到神的道，然後本於他的存在，作出負責任的回應，因此他是把「歷史的耶穌」（Historical Jesus<sup>\*</sup>），從基督論（Christology<sup>\*</sup>）刪除了。人既不應、也不能滿足於對歷史耶穌的興趣，因為人若滿足了，就不會聽從神的要求，而只執著客觀實體。客勒爾（M. Kähler<sup>\*</sup>）的《所謂歷史的耶穌和有歷史意義的、聖經中的基督》（*The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical*

*Christ*），對布特曼的影響相當深遠，他認為基督論只應關心「信仰的基督」，是與人在信仰經驗中相遇的基督，而不是僅從抽象的歷史觀察。

布特曼對二十世紀神學和釋經學的貢獻，固然不容低估，但學者對他那種歷史懷疑論，也沒有全盤接受。不少跟隨他的人認為，所謂「歷史耶穌的新追尋」〔'New Quest of the Historical Jesus'，如蓋士曼（Käsemann<sup>\*</sup>）、E. Fuchs（1903 ~ 83）、艾伯靈（Ebeling<sup>\*</sup>）〕的歷史根據，其實是不弱的，宣講的道，也不如布特曼說的那麼沒有歷史基礎；其他人更嚴厲批評布特曼高估了諾斯底主義（Gnosticism<sup>\*</sup>），和希羅主義（參基督教的希羅化，Hellenization of Christianity<sup>\*</sup>）對早期教會的影響。

在系統神學和哲學的範圍內，布特曼把某些基本問題重組，像信仰與歷史的關係；而他解釋神在歷史工作的方法，至今仍是某些近代神學家的基本信念。布特曼一生努力不懈的，是要建立一種神與人的經驗不能分割的神學。但因為他神學的根是路德宗，再加上二元論（Dualism<sup>\*</sup>）及存在主義哲學的影響，故此他最大的困難是不能承認，神真是在歷史中作工，因為他一直認為，這樣的思想只是人的投射。不少人認為布特曼對基督教信仰的解釋，沒有存有論的基礎，因此是絕對主觀的，把神學變成人類學，把神的語句變成人的語句。此等批評對他某些學生可能是真實的，如布勒（H. Braun, 1903年生）及布里（F. Buri, 1907年生）；布特曼自己卻一直強調神的重要性，雖然這種重要性有時是不能明言的：「離開了信心，人就不能看見或明白神這個事實，這卻不等於神離開了人的信心，就不能存在」（《耶穌基督與神話》）。

【編按：除了「化除神話」外，布特曼好些觀念對神學界甚至平信徒，都產生積極的影響。對人的存在，他指出倚靠可見的、短暫的、及屬世的，來作不可見的、永恆的，

及屬靈的盼望，就是一種不真實（inauthentic）的存在，本身就是罪，新約的罪人正是這個意思。救恩不是只等待永恆，而是活於現在，心靈向永恆敞開，向神的一切可能敞開。這種態度是具某種程度的冒險成分，但信心正是冒險，所以聖經說，信是所望之事的實底，是未見之事的確據。人得救，不是靠自己的努力，他永遠只能以感恩的心來接受，像接受禮物一樣。這些都改變了近代信徒基本的看法。】

像巴特一樣，布特曼也有分於塑造二十世紀德國及其他地方的基督教神學思想；他的作品會繼續成為今後多年，人努力閱讀、明白及批判的對象。

### 參考書目

著作：*Essays* (London, 1955); *Existence and Faith* (London, 1964); *Faith and Understanding* (London, 1969); *The Gospel of John* (Oxford, 1971); *History and Eschatology* (Edinburgh, 1957); *The History of the Synoptic Tradition* (London, 1963); *Jesus and the Word* (London, 1958); 《耶穌基督與神話》，蔡美珠譯，水牛，1975 (*Jesus Christ and Mythology*, London, 1960); *Primitive Christianity* (London, 1960); *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London, 1952, 1955).

研究：H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 2 vols. (London, 1962, 1964); G. Ebeling, *Theology and Proclamation* (London, 1966); R. A. Johnson, *The Origins of Demythologizing* (Leiden, 1974); C. W. Kegley (ed.), *The Theology of Rudolf Bultmann* (London, 1966); J. Macquarrie, *An Existentialist Theology* (London, 1955); *idem*, *The Scope of Demythologizing* (London, 1960); S. M. Ogden, *Christ without Myth* (London, 1962); H. P. Owen, *Revelation and Existence* (Cardiff, 1957); R. C. Roberts, *Rudolf Bultmann's Theology* (London, 1977); J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London, 1963); W. Schmithals, *An Introduction to the Theology of*

*Rudolf Bultmann* (London, 1968); A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter, 1980).

J.B.We.

### Bunyan, John 本仁約翰 (1628~88)

原是貝德福德 (Bedford) 的牧師和作家。本仁約翰很可能是當代最有影響力的英國宗教人物。他曾因敢言而下在監裡，在貝德福德潮濕的監獄，度過十二年半的日子。他不肯以緘默換取自由，因而贏得殉道士的桂冠，又與使徒同列。自悔改歸主後，本仁約翰參加了不奉國教的教會，這教會在制度上是公理宗的，但在聖事上卻遵從浸信會的規條。

本仁約翰在神學思想上，是個完完全全的加爾文主義 (Calvinism) 者，更是清教徒 (Puritan) 把生活與信仰結合起來的代表人物。在講章及寫作上，他一直以經驗出發，希望人能實踐信仰。本仁約翰是個被聖靈引導的神學家，他的恩賜是能把基督教真理淺白地向羣眾講解。在他各種不同的作品，均能把聖經應用到日常生活；他講解聖經，都是以基督為中心，因此是有力的、實際的，也是可以改變人心的。

本仁約翰文筆的技巧十分特出，他本人沒有受過正式教育，卻寫出了六十六本書，都以廉價印行發售，有些還留存至今。叫他一紙風行的因素很多，其中他的平易近人，及大量運用比喻的作風至為重要。最成功的作品包括《豐盛的恩典》 (*Grace Abounding to The Chief of Sinners*, 趙中輝譯，改革宗)，是記述他悔改的歷程；及《天路歷程》 (*Pilgrim's Progress*, 1682)，是描述屬靈爭戰的書。後者不僅因為作者善用比喻而贏得讀者的愛好，更重要的是他對人無望的掙扎，及神拯救的恩典獨具洞見。對本仁約翰來說，因信稱義、重生及成聖，都不僅是神學的綱目，乃是基督徒經驗的內涵。

直到今天，本仁約翰仍是個偉大的傳道

者、牧師、福音使者，及作者；他對我們指出，一個被神得著的天路客是怎樣一步一步的走進天門。

### 參考書目

George Offor (ed.), *The Whole Works of John Bunyan*, 3 vols. (London, 1862); Roger Sharrock (ed.), *The Miscellaneous Works of John Bunyan* (Oxford, 1976~, 出版中, 合共將有17冊); 《天路歷程》，謝頌羔譯，文藝，<sup>19</sup>1995 (*idem*, ed., *Pilgrim's Progress*, Harmondsworth, 1965).

James. F. Forrest and Richard L. Greaves, *John Bunyan: A Reference Guide* (Boston, 1982); Richard L. Greaves, *An Annotated Bibliography of John Bunyan Studies* (Pittsburgh, PA, 1972).

W.N.K.

**Bushnell, Horace 布士內納 (1802~76)** 畢業於耶魯大學，在進耶魯神學院修讀之前，曾任職記者和進修法律。1833年，他任康乃狄克 (Connecticut) 北教會 (North Church, Hartford) 的牧師，是屬公理宗的，直到1859年，健康日差才退休。他的思想主要來自德國的惟心論 (Idealism)\*，加上美國清教徒 (Puritan)\* 傳統，終於成為美國自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology\*) 之父，亦是美國社會福音 (Social Gospel)\* 運動的主要領袖。在牧職期間，他面對極強烈的反對，教會亦多看他為異端分子，要審訊他。

他的作品一直想把教義變成聖靈的僕人。在《基督徒的教養》( *Chrisitan Nurture*, <sup>2</sup>1861 )，他認為基督徒父母教養子女之道，是在乎怎樣使兒女覺得他從出生起，就是一個基督徒；這種看法與當時強調個人悔改歸正 (Conversion)\* 的復興主義 (Revivalism)\*，是相違背的。《神在基督裡》( *God in Christ*, 1849 ) 是一本極具爭議

的書，他從自己的屬靈經驗作出發點，指出人的語言根本不能表達絕對真理，因此一定要用意象、類比 (Analogy)\*，及吊詭 (似非而是；參神學的吊詭, Paradox in Theology\*) 來說明；這種使用語言的觀點，使他的三一論 (Trinity)\* 具有手段論的味道，同時贖罪論 (Atonement)\* 又是以道德的角度來解釋。因而一方面與神體一位論 (Unitarianism)\* 對三位一體的看法有衝突，另一方面又與當時更強的替代救贖論 (substitutionary atonement) 相抵觸。在《自然與超自然》( *Nature and Supernatural*, 1858 ) 中，他認為自然與超自然兩個因素，其實同屬一個「系統內的神」，因此建議「以基督為中心的自由主義」，這是一種以基督為中心和目的的歷史觀。在《替代犧牲》( *The Vicarious Sacrifice*, 2 vols., 1866 ) 一書中，他把贖罪論再向前推進一步：早在加略山豎立十字架之前，神自己已經有一個十字架，隱藏在祂的本性之內，為了歷代的人受苦，也為了現今一切在位者受苦。

### 參考書目

*Selected Writings*, ed. D. L. Smith (Chico, CA, 1984); *Selections*, ed. H. S. Smith (New York, 1965).

W. A. Johnson, *Nature and the Supernatural in the Theology of Horace Bushnell* (Lund, 1963); H. D. McDonald, *The Atonement of the Death of Christ* (Grand Rapids, MI, 1985); D. L. Smith, *Symbolism and Growth: The Religious Thought of Horace Bushnell* (Chico, CA, 1981); Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century* (New Haven and London, 1972).

I.D.B.

**Butler, Joseph 蒲脫勒 (1692 ~ 1752)** 蒲脫勒主教被稱作「安立甘主義

的哲學家」，在他那個年代，是個出色的宗教護教士（Apologist）\*，和道德哲學家。他的名作《宗教的類比》（*Analogy of Religion*），是對抗自然神論（Deism）\*最成功的作品。他在此書指出，假如神是自然界的創造者，基督教作為一個啟示的宗教，其真實性就極高了。為什麼會如此呢？我們要是細心察看，就會發現基督教裡面的神蹟（Miracle）\*、預言（Prophecy）\*，及彌賽亞思想的傳遞等等，在自然宗教內都是有的，但卻不完整，它們可以作為一種踏腳石，使人容易進入基督教裡面。

蒲脫勒的道德哲學（參道德神學，Moral Theology\*），主要是在講章內表達，他分析人性每一種經驗的實現，和心理的反應，本於原知（在人類道德經驗中一種自明的善惡觀）、實用主義（以幸福來引導人的道德責任）和自然主義（指與人類本性吻合的行為），作道德操守的指引。從神學的角度而言，蒲脫勒特別重視道德層面的意志和良知（Conscience）\*。

雖然蒲脫勒時代的哲學界學者對他不是很欣賞，但休謨（Hume）\*對他卻頗為推許，以後幾個世紀被他吸引的跟從者亦非常眾多，這些都指出他是一個不平凡的宗教思想家。

### 參考書目

J. H. Bernard (ed.), *The Works of Bishop Butler*, 2 vols. (London, 1900); A. Duncan-Jones, *Butler's Moral Philosophy* (Harmondsworth, 1952); A. Jeffner, *Butler and Hume on Religion: a Comparative Analysis* (Stockholm, 1966); D. M. Mackinnon, *A Study in Ethical Theory* (London, 1957), ch. 5; E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (New York, 1936); T. Penelhum, *Butler* (London, 1985).

S.N.W.



## C

**Calendar, Liturgical 禮儀年曆** 基督教所本之猶太教，有一很詳盡的禮儀年曆，裡面列出各種聖日及節期；其中有一個是每週一次的（安息日，the Sabbath\*），另有一節期是每月一次（月朔），其他則以年為單位。安息日及其他主要節期（不包括月朔），在利未記二十三章有記載，稱作「聖會的節期」（2節）。此時，所有以色列人都要聚在一起敬拜，不像平時的日子，只有祭司供職。除了贖罪日他們要禁食外，其他節日都是可以吃喝的。到了舊約晚期，他們加上普珥日為新的節期；兩約之間亦加入「修殿節」（是記念獻殿的日子，參約十22），和其他的節期。

教會建立初期，他們除了原有的猶太教節期外，自然也有教會本身的節期（如受難節）；但外邦教會一開始便對猶太人的律法持有懷疑，在耶路撒冷大會（徒十五），教會決議免去外邦教會守安息日；這原是眾節期中最重要的，外邦人卻不必守。主後七十年，聖殿被毀，加上外邦信徒與猶太信徒的差異日深，猶太教原有的節期日漸被人遺忘；到了一世紀末，猶太信徒似乎愈來愈為外邦信徒同化，教會中猶太教的色彩淡退，只有某些團體〔如伊便尼派（Ebionites）、拿撒勒派（Nazaraeans）〕仍然守著律法要求的節期。從第二世紀開始，就算是巴勒斯坦地的教會也只有基督教的節期了。

教會最早的節期，就是「主日」，這是新約及使徒後期教父（Apostolic Fathers\*）均有述及的；它有點像安息日，只是主日為星期日，而安息日是星期六而已。

第二個我們知道也是以星期為單位的節期，是每週三與週五的禁食〔《十二使徒遺訓》（*Didache*）第八章，約主後100〕，與猶太教週一及週四的禁食分別出來（參路十八12）。至於以年為單位的教會節期，仍然以猶太節期為模式，因為它們記念的事件，都發生在猶太教的節期：復活節（Easter\*）或受難節（即逾越節），是二世紀源於東方教會，五旬節則在二世紀末源於西方教會。五旬節是復活節後的第七星期，剛好作為七週記念之結束。至於升天節、顯現節及聖誕節，全是四世紀後才有的節日，後二者原是十一世紀東方和西方教會記念主降生的日子。西方教會非常看重聖三一主日，它是十世紀才開始有的。

在中世紀，教會節期變得複雜起來。加上記念聖徒的節日，結果幾乎每一天都有一個聖徒（Saint\*）或聖節要記念。有時一些聖徒（及其事蹟）是虛構的；有時一天內竟要同時記念幾個聖徒。中世紀還有記念教父的節日，如諸聖節〔與煉獄（Purgatory\*）教義有關〕及聖體節（與聖餐之變質說有關；參聖餐，Eucharist\*）。改教家大力改革教會的節期，大大刪減其數目，但只有蘇格蘭一地

能貫徹始終，而僅保留主日。但我們不要忘記，教會節期的重要意義，是要指出，我們每一日都是屬於主的。今天教會的節期，主要在記念耶穌基督的一生，記念祂的降世、死亡及復活。

### 參考書目

參復活節 (Easter) 及聖徒 (Saint) 的參考書目欄。

R.T.B

**Calling 呼召** 神學家[尤其是在改革宗 (Reformed) 傳統內]分開一般呼召和有效呼召 (effectual calling)。一般呼召是指為萬人預備的福音，透過傳揚福音而呼召人回轉歸神；因此，這種呼召會有各種不同的回應。有效呼召是指人藉某種事件或過程來認識福音，因此範圍比較狹窄；是神恩典和大能的明證，使人與基督聯合 (林前一9；提後一8~9)。父神是特別的主動者 (羅八28~30；加一15；弗一17~18；林前一9；提後一8~9)，不單邀請我們，也藉著祂的能力和恩典，使我們進入祂的國度，這全是照著祂永恆又不可更改的旨意而進行的 (羅八28~30，十一29)。換句話說，有效呼召是屬於神權能的一部分，不是人之回應能界說的，同時也是救贖的第一步。其後，信心 (Faith)\*、稱義 (Justification)\*、接納 (參 兒子論, Sonship\*)、成聖 (Sanctification)\* 及得榮耀等，都建立在它的上面 (參救恩的次序, *Ordo Salutis*\*)。它具有一種目的論的取向，與新約論到神要人與耶穌基督相交的終極目的 (林前一9)、蒙福 (彼前三9)、自由 (加五13)、平安 (林前七15)、聖潔 (帖前四17)、永生 (提前六12)，以及預嚐神的國度和榮耀 (帖前二12) 等有關係。

但我們不能看一般呼召和有效呼召為兩種不同的現象，它們只是從不同的角度來看

同一事實而已。有效呼召是本於一般呼召而來，神總藉著傳福音來呼召罪人歸向祂 (林前一18~二5；帖前一4~10，二13；徒十六13~14)。我們過去太多討論怎樣吸引人到基督面前，其實同樣重要的是：人宜講福音的責任和權利，神正是藉此使福音臨到萬人。

早期教會以至改教和改教後期，人傾向於把有效呼召等同於重生 (Regeneration)\*。其實有效呼召與人的意識生活比較接近，重生則是人內心一種轉變過程。再者，呼召有一種將來的、目的論的取向，重生卻是現在的。

### 參考書目

巴文克著，《基督教神學》，趙中輝譯，改革宗，1989 (H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Grand Rapids, MI, 1977); L. Berkhof, *Systematic Theology* (London, 1958); L. Coenan, in *NIDNTT* I, pp. 271ff.; J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (London, 1961).

R.W.A.L.

**Callistus 加歷斯都 參希坡律陀** (Hippolytus)。

**Calvin, John 加爾文 (1509 ~ 64)**

加爾文是改教神學家，出生於法國的諾陽 (Noyon)，年輕的時候多在巴黎受教育，後改讀神學；他的父親與諾陽的天主教會衝突，盛怒之下命令加爾文轉修法律，當時他才十八歲。其實他醉心的是當時基督教之人文主義 (Humanism)\*，最佩服的是著名的人文主義者賴非甫爾 (Lefèvre d'Étaples, 1455 ~ 1529) 及伯達 (Guillaume Bude, 1468 ~ 1540)。加爾文最早的著作，是評辛尼加的《寬仁論》 (Seneca, *De Clementia*)。後來他經歷了「突然的悔

改」，準確日期雖不可考，但其果效卻十分明顯，他突然對昔日的學術失去興趣，專心研究聖經及改教運動的神學（Reformation Theology）。1536年，他在巴塞爾出版了《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）第一版。之後在日內瓦有一段短而又不大成功的牧職；從1538~41年，他返回法國的斯特拉斯堡，一邊教書，一邊牧會，成績斐然。之後，日內瓦召他回去展開改革工作，他在那裡忍耐辛勤工作了好多年，努力把對福音、教會與社會的信念付諸實行。

當加爾文開始他的神學工作之際，改教運動也進入它重要的第二階段。在路德（Luther）及其他人的努力之下，神的道終於突破囚困它多年的堡壘，使聖靈和真理得到釋放。這個運動誘發出無數的講章、作品、會議和爭論，進而亦改變了當時歐洲的政治和社會生活；人開始有了新的經驗、理想和希望。但同一時間，舊制度的崩潰亦使人生出非分之想，令當時的道德標準和社會秩序面臨解體的威脅。

就在這樣混亂之際，加爾文毅然起來，負起界定基督教對生命、工作、教會及社團生活的意義，他重新發現聖經的教訓和聖靈的能力對這等問題的關聯，從而提出對當時的歐洲很適切的新建議。再者，他幫助當時的人遠至一個清晰的遠象，建立神學思想的新秩序，這些都使他們更能把握福音的豐盛。這個時候，加爾文在講道上的能力、清晰的說服力、教義的簡潔易明，實際的指引和道德上的正直，使跟隨他的人日眾，成為當時極被推崇的領袖，他在自己的教區內的成功，是毋庸置疑的。他在日內瓦的功績傳開，加上作品早為他贏得的名聲，故此他在改革運動所占的地位，就無人懷疑了。他一生的工作和神學正好說明一點：一個人的神學若是健康的話，它必須與現實生活的處境，有不可分割的關係。

加爾文的神學，簡言之，就是神的道之

神學。他強調神藉聖經（Scripture）而賜下的真理，是我們認識神惟一可靠的來源。不錯，自然界可以啟示（Revelation）神，人天生也有宗教本能，但人的墮落卻使他無法從這些得到什麼好處。人要真認識神，就必須看神如何藉著聖經來啟示祂自己，以及聖經啟示了些什麼：在舊約，是藉著先知和祂的僕人傳神的話語；新約則是藉著使徒為基督做見證。聖經都是神所默示的，甚至如「聽寫」一樣地將神的話記下來，因此聖經的語句、故事及真理，都具有無誤的權柄。

加爾文相信聖經所有的教訓，均具有一種基本的整體性（unity），神學家一定要努力發現它的整體性，按著教義的先後次序來組織，然後用最清晰的方法，把它表達出來。作為一個神學家，他有責任處理聖經每一部分的真理。

他亦清楚地指出，神把聖經賜下，不僅是要把真理及教義傳給我們而已；聖經見證的，乃是活的道，而神學家的責任，就是幫助人認識這道，並倚藉這道來生活。先知與使徒所留下的啟示核心，是人與神的道相遇，即透過耶穌基督，三位一體真神的第二位；加爾文說的「神的道」，就是指祂而言。寫聖經的人儘管已接受真理與教義，他們仍然要知道，自己是站在神的愛和威嚴之中的人；加爾文認為，每一個神學家打開聖經的時候，都要尋找這個位置，要藉著聖經與神進入相交的地步，要面對主自己；神學家在闡釋神學的當兒，也要把握原來的事件，使人能與神相遇。有一個時期，加爾文曾用神祕主義的語言，來解釋人怎樣藉著信心，透過神的道和神的靈，去把握理性所不能把握的異象；因此加爾文對讀聖經及做神學的要求相當嚴格，他要人以禱告的心來讀、來做，以致他可以更透徹地明白聖經，與神的關係亦會更深。

加爾文並不想創造一套系統神學（Systematic Theology），他不認為人可以用邏輯或人的思想，來控制聖經的真理，他

所努力的，是怎樣讓整本聖經控制他的思想：他表達思想的次序及模式，正是他在啟示之內所發現的次序及模式。

加爾文差不多為聖經的每一卷書都寫過釋經書，在當時極受歡迎，流傳廣遠；就是今天仍然很有參考價值。他運用人文學科的治學方法來研究聖經，好找出經文真正要說的是什麼，及查明當時的歷史背景和事件（參釋經學，Hermeneutics\*），整個解經就活靈活現起來。因為他深信聖經的權威及完整，故此沒有用任何批判法來處理經文。儘管他相信聖經可以有好幾種不同的意義，他自己卻盡量避免使用「靈意解經」的方式。他相信基督在舊約也有向以色列民顯現，只是顯現的方法，自然與新約時有所不同。在釋經史上，他是最早使用預表法（Typology\*）來表達兩約的整體性的人之一；他對聖經的整體性深信不疑，以致能夠用整本聖經來解釋一段經文。無論是釋經或是神學，加爾文均儘可能參考學者研究的成果，特別受奧古斯丁（Augustine\*）的影響頗深，而自己又精通希臘文和拉丁教父的作品。1559年，他重新修訂《基督教要義》（法文版是1560年），為自己的神學立下了最後的規模。整套《要義》共分四部分，大體上按使徒信經（Apostles' Creed\*）來劃分：卷一，創造的神；卷二，救贖的神；卷三，接受基督之恩的途徑；卷四，教會。

在「神論」部分，加爾文聰明地避免了神隱藏的本質（神是什麼）的討論，只按聖經來解釋神的屬性（即祂是誰的問題；參潘霍華，Bonhoeffer\*）。當神說及祂的名字，就是宣告祂的「永恆及自存性」：「我是自有永有的」。加爾文強調的，永遠都是神道德的屬性，或稱神的「能力」。他認為神這些屬性，在出埃及記三十四6~7及耶利米書九24這兩段經文，已經充分表達出來：它們均強調神的恩慈和公義。在實際行動方面，加爾文特別指出神在教會及社會運作上，祂是「公義的神，也是救贖主」，二者

必須並重，丟棄一面，另一面的功能也就不保了。在討論神的教義上，加爾文並不如一些人所說的那樣，看重神的主權（Sovereignty of God\*），這問題在他的神學上，不是一個太重要的題目。對加爾文來說，榮耀（Glory\*）是神一種特別的屬性，在世界每一角落都充分表現出來，也是祂救贖工作最重要的彰顯，而表達得最完滿的，卻是在十字架上的謙卑和愛。他以三位一體（Trinity\*）作為神屬性的核心，因為啟示的意思，是要讓我們可以進入神本體的奧秘【編按：三位一體是加爾文論神屬性的核心，因為啟示的道就是耶穌基督，而叫我們明白、接受及與神聯合的，卻是聖靈的工作】。加爾文不斷提醒我們，神已經完全地在基督裡面向我們啟示祂自己，因此要認識祂，就一定要按祂已啟示的來認識祂，而不是轉向其他來源或途徑。

加爾文討論神的照管（Providence\*）時，會令我們有一個感覺，他是以牧者的身分來牧養我們（這是加爾文神學的重要特性）。他向我們保證，神一直工作著，一直維持及引導祂整個創造，以一個作父親的情懷來引導人類整個歷史。教會與基督徒是在神特別愛憐的手中，正如基督是在神的手中一樣。「命運」或「機緣」與信徒是沒有關係的，我們不受制於這等盲目的力量之下。然而因為加爾文把神的預備和照管說得太過武斷，因此引起許多問題。他說，神在太古之初就定下了計畫，而人的意志亦是按著這計畫來行事。論到預定論（Predestination\*）的問題，他又說那些不被預定得救的人，也是出於神的諭旨，他用一個拉丁字來形容神的諭旨：‘horribile’，意思是「可畏的」。他這個教義使許多人感到困惑，他們質疑加爾文是否忠於他所闡釋的神論？聖經告訴我們的神，一直都是位不斷對發展中的情況有所回應的神，這是神所擁有的自由，那麼加爾文的預定論，是不是與神的自由不相合呢？可是我們不要忘記，加爾文一邊寫釋經書，

一邊修改《基督教要義》，可見他從不認為自己的神學是終極的、不可修改的，我們也應這樣看。

有關基督的工作和身分的問題，加爾文精簡又準確地覆述教父的教導，和教會會議的決定（參基督論，Christology\*）；他強調中保的身分是一個奧秘，說「神的兒子從天而降的方法，是祂既未完全離開天上，卻願意藉童貞女降生，來到世間，被掛在十字架；又一直充滿著整個世界，就像太初的時候一樣」。但加爾文非常強調耶穌人性的限制和軟弱，以致有人懷疑，他是否還相信耶穌的神性。【編按：這是歷代均有的一種過激反應；加爾文當然不可能懷疑耶穌的神性，問題是我們怎樣講論祂的人性。祂的人性若是真實的，就必如希伯來書作者所說的，祂凡事與我們一樣，只是沒有犯罪。假如祂的人性既沒有軟弱，又沒有限制，我們實不認識這種人性，而這種人性與神性亦沒有什麼分別。歷代神學家能正視耶穌真實人性的，常有人緊張過度，會立刻問他還信不信耶穌是真神。只講耶穌的神性，是一種異端，反之亦然。】加爾文指出，我們一定要努力明白耶穌藉工作而顯出的身分，不是祂隱藏的本性。他是第一個藉基督的三重職分（參基督的職分，Offices of Christ\*）來解釋基督工作的神學家，但他同時亦強調祂一生的順服，認為這也是神所重視的；這種順服包括了主動與被動兩個層面：祂認同我們的人性，與我們站在一起。道成肉身創造了一種祂與我們「神聖的兄弟關係」，以致「祂可以吞噬死亡，代之以生命；戰勝罪惡，代之以公義」。

墮落（Fall）\*怎樣影響我們的人性呢？人是神按祂的形像（Image of God）\*造的，自從人類墮落後，他就「全然敗壞」；但「全然敗壞」是什麼意思呢？那是說人原來的本性及行為，全然受到罪的玷污和扭曲。在我們與別人的交往上，無論人在罪中沉溺多久多深，我們仍要看對方具有神的形像。

人的生命有兩個層面是由神定規的——即屬靈層面及時間的層面。從屬靈層面來說，自墮落後，人完全無能認識屬天的事，他既沒有這種知識，也沒有那種能力；從時間的層面來說，自然的人仍然具有高貴的品質及能力，去過多元化的生活。舉例說，加爾文十分欣賞昔日異教徒制定法律的智慧；他認為即使一人已墮落了，神仍然向人施恩，使他具有非常的恩賜，讓他得著安慰，得享快樂，以及具有藝術的創作力來表達自我。加爾文說，神創造世界的時候，不單預備了我們賴之活命的東西，也同時創造了許多純為我們享受和快樂的東西。他在日內瓦的最後一項成就，是建立一所人文學科和科學的研究院，裡面的教師都是接受教外學術訓練的精英。但加爾文關心的是，文科與理科的發展，均需符合神的律法，目的是推展神的道和鞏固基督徒羣體。

加爾文努力要繼承馬丁路德和其他人開始的改教運動；他常和應改教大師對羅馬教廷的批評，無法苟同羅馬教廷在恩典之神的面前，竟然完全不給與普通人任何的地位，令他完全沒有個人的安全感。在《基督教要義》中，他用了九章篇幅來論到因信稱義（Justification）\*，是完全只靠信心，且人的自由也是因為倚靠信心而來。同時，加爾文比同代的人更重視成聖（Sanctification）\*或悔改（Repentance）\*的重要；他還為自己當代的信徒清楚界定，怎樣的基督徒生活模式，才算配得過神在基督裡給予我們的恩典和呼召。因此在最後一版的《基督教要義》（1559），他用九章篇幅論到因信稱義，也用九章篇幅論到成聖或悔改；他認為沒有悔改，就沒有赦罪，因為二者都是本於與基督聯合（Union With Christ）\*而有的恩典，二者是相輔相成的。他堅持，我們若不藉著信與基督聯合，那麼祂為我們成就的救贖恩典，就完全不能用在我們身上。他說，這種與基督「奧秘的聯合」，正是聖靈的工作。

基督徒不單要與基督聯合，他們的生活

模式，也要在基督的死和復活的形狀上與祂聯合。他要順服基督至高的命令：「你們要聖潔，因為我是聖潔的」（利十九2）；追隨基督，捨己跟從祂。加爾文認為人罪惡的根源，就是愛自己過於愛人，人只有捨己才能愛人。他認為任何形式的受苦，都會令我們更像基督。我們若忠於職守，就能表示我們順服基督教的信仰。我們可以盡情享受神賜的百物，因為它們都是神為我們預備的；在享受中，我們的心不能浸淫物欲之樂，要常保持儆醒的心，保持某種距離，好叫我們常盼望要來的生命，其中的福樂是現在就可以預嚐的。

為著要幫助信徒過得勝的生活，他討論了預定論的問題。他相信基督徒若不清楚自己是蒙揀選進入救恩裡面，就沒有信心過一種得勝的生活。他相信聖經有明確的預定論教導，因此凡不信的人，都是預定要滅亡的。許多人反對這種教義，以致加爾文不得不在好幾個地方為預定論辯論。無論贊成與否，我們都要知道，預定論既非加爾文神學的中心教義，也不是他神學最精闢的地方。再者，在《基督教要義》預定論的下一章，正是他討論禱告（Prayer）的地方，他鼓勵人要運用自己的自由意志，在神面前代求，並且尋求禱告蒙應允之道。

《基督教要義》有很大一部分討論教會（Church）與她的事奉（Ministry）。他說，教會的事奉，特別是牧者的事奉，一定要反映出基督謙卑的模式，對個人關懷，以及藉著聖靈的能力，忠於真理。他十分重視教會教導的職責、紀律（Discipline），和使窮人得釋放；他相信神賜下教師或「博士」（即專於聖經及神學的人）、長老及執事給教會，這一切都有聖經的明訓；但他不認為凡教會做的事，都要有聖經的支持才算合法。他很欣賞教會在最初六個世紀發展出來的秩序，也嘗試把它們重現於當代教會。他相信新約的「監督」（或作「長老」），正是改革宗教會的牧師。教會一切儀節，都須

從簡易明，又要具有聖經的支持；他認為十誡中的第二誡，不單禁止人為神造像來幫助崇拜，也包括為刺激人宗教感情而造出來的儀節。他鼓勵會眾在崇拜唱詩，但使用樂器卻似乎與一個理性的崇拜不太吻合。

加爾文同意奧古斯丁對聖禮（Sacrament）的看法，認為那是代表不可見之恩典的一個可見的記號。他相信只有聖餐（Eucharist）和洗禮（Baptism）具有聖經的權柄。關乎聖餐，他反對變質說，也不認為只有以某種形式舉行的聖餐禮才有效；同時，他亦不贊成某些人的看法，以為餅與酒只是一種表記，用來代表祂的身體，目的是刺激人的記憶、敬虔或信心。加爾文認為聖禮賜下的，就是它們所代表的；主不僅要求我們看，而且是吃與飲，這就表明在祂與我們之間，有一種生命的聯繫。這個聯繫在道被宣講及人以信心來回應時，就已經創造出來；當人以信心來領受聖餐禮，生命的聯繫就得以加強而更形密切。加爾文反對路德對聖餐功效的解釋，認為基督的身體一直是在天上，我們是被聖靈的大能提升到天上，來領受祂的身體。加爾文一直強調，領聖禮的人若不是以信心來領受，聖禮就與他們無益。他贊成嬰孩洗禮，因為舊約與新約已經聯合起來，而聖禮的功能，在施行聖禮的時候就已生效。

在加爾文時代，教會與國家的關係（參政教關係，Church and State）是個重要的課題。他在日內瓦曾與政府有過一場尖銳的衝突，更加深他認為政府不應干涉教會之事之信念；他覺得教會內部的事，應由教會自己組織的仲裁機構來決議。他對國家是十分尊重的，一直要信徒遵守法律，尊重在上掌權者。他也強調掌權者的責任，是去照顧自己的子民，像個牧人一樣。他認為就算掌權者是個暴君，信徒也要順服；信徒就算接受不義的苦難，也比策畫革命（Revolution）好。但他也相信，暴君若走到一種天怒人怨的地步，人民就可以合乎公

義的組織來把他推翻，或是由神興起的國外組織來推翻他。

另參：路德，馬丁（Luther, Martin）；極端改教運動（Reformation, Radical）；改革宗神學（Reformed Theology）。

### 參考書目

《基督教要義》，上、中、下冊，謝秉德、徐慶譽譯，文藝，<sup>6</sup>1991、<sup>5</sup>1995、<sup>6</sup>1995（*Institutes*, tr. F. L. Battles, ed. J. T. McNeill, 2 vols., London, 1961）；*Commentaries on the NT*, tr. and ed. by D. W. Torrance and T. F. Torrance, 12 vols. (Edinburgh, 1959~72).

F. L. Battles (ed.), *The Piety of John Calvin* (Grand Rapids, MI, 1978); J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954); W. Niesel, *The Theology of Calvin* (London, 1956); T. H. L. Parker, *John Calvin* (London, 1975); H. Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things* (London, 1955); H. Y. Reyburn, *John Calvin: His Life, Letters and Work* (London, 1914); R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (Edinburgh, 1953); *idem*, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh, 1957); F. Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (London, 1963); E. D. Willis, *Calvin's Catholic Christology* (Leiden, 1966).

R.S.W.

**Calvinism 加爾文主義** 參改革宗神學（Reformed Theology）。

**Calvinistic Methodism 加爾文循道派** 此是英國的英格蘭及威爾斯在十八世紀大奮興時產生的宗派，主要的領袖是懷特腓德（Whitefield）和羅蘭（Daniel Rowland, 1713~90）。其神學都是藉講章、威廉斯

（William Williams of Pant-y-celyn, 1717~91）的散文、詩歌，以及1823年威爾斯加爾文循道派的「信條」表明出來。

我們可以這樣說，加爾文循道派的神學，就是心靈的神學，是從經驗和實踐的角度，把加爾文主義的要點表明出來。它頗倚重早期清教主義（Puritanism）的思想，同時又採納當代亞米紐主義（Arminianism）的循道精神（Methodism）；因此，它承認信仰及行為上要以聖經為最高的依歸，在神學上，則是守著三位一體論（Trinity）、復原教（Protestantism）的精神，和福音派（Evangelical）的信仰。

加爾文循道派的特徵，是十分重視聖靈（Holy Spirit）對一個人得救的影響，且極為看重屬靈文化的培養。光明與生命，聖潔與愛，順服神的旨意和實踐人的尊嚴等思想，都是本於聖經來教導及實行的，這些理想均可以在友愛的羣體享受得到。

懷特腓德過世後，英格蘭的加爾文循道派就日漸衰微，但在威爾斯就仍然壯盛地存到另一世紀。主要原因有二：強而有力的領袖，如查理（Thomas Charles 'of Bala', 1755~1814）和以利亞斯（John Elias 'of Anglesey', 1774~1841）；另一個因素是威爾斯又出現另一個強而有力的復興。加爾文主義者對秩序的看重，深深影響教會的內政，威爾斯的加爾文循道派，終於被納入長老宗（Presbyterianism）的大家庭去了。十九世紀的自由主義（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology）和二十世紀的合一運動（Ecumenical Movement），亦加速了加爾文循道派神學的沒落。

【編按：威爾斯的加爾文循道派在本世紀仍然茁壯，1933年還獲得屬靈事務的自主權。他們活躍於教育、對外宣教、社會和政治的工作；擁有1,350間教會，主要是說威爾斯語，並且仍然持守著加爾文的信仰綱領。】

## 參考書目

E. Evans, *Daniel Rowland and the Great Evangelical Awakening in Wales* (Edinburgh, 1985); *idem*, *Howel Harris* (Cardiff, 1974); *idem*, 'The Confession of Faith of the Welsh Calvinistic Methodists', *Journal of the Hist. Soc. of the Presb. Church of Wales* 59 (1974), pp. 2 ~ 11; G. T. Hughes, *Williams Pantycelyn* (Cardiff, 1983); D. M. Lloyd-Jones, 'William Williams and Welsh Calvinistic Methodism', *The Manifold Grace of God* (The Puritan and Reformed Studies Conference) (London, 1968); W. Williams, *Welsh Calvinistic Methodism* (London, 1884).

E.E.

## Cambridge Platonists 劍橋柏拉圖派

十七世紀初葉，很多更正教神學都與亞里斯多德 (Aristotle) 的哲學有密切的關係。清教徒強調一種合乎理性的信仰，和可以實踐出來的神學；而英國國教則鍾情於教父的研究，不滿神學體系的乾澀不毛，劍橋一班學者便起來，重新按柏拉圖 (Platonic) 的模式解釋神學，他們重視信徒之神化 (Deification) 過程。

劍橋柏拉圖派雖然珍視教會先賢的智慧，但他們努力尋找在奧古斯丁 (Augustine) 傳統之外的真正基督教。他們對柏拉圖、普羅提諾 (Plotinus, 205 ~ 70，新柏拉圖主義的領袖)，及像俄利根 (Origen) 那系列的教父，均有專精的研究，使他們對理性的角色有新的觀點和樂觀的精神。「我們的理性不會被宗教攪混，反而是被它甦醒，並受它刺激、使用、引導和改良」 (Benjamin Whichcote, 1609 ~ 83)。域治閣 (B. Whichcote)、亨利·摩耳 (Henry More, 1614 ~ 87)、古和夫 (Ralph Cudworth, 1617 ~ 88) 和約翰·斯密特 (John Smith, 1618 ~ 52)，均是此運

動的領袖，他們拒絕英國國教的改革宗神學。有一段時期，他們被人定為蘇西尼主義者 (Socinianists)，因為他們批評更正教的神學，主張寬容 (Toleration)，要求持守基本要義，並強調不能分割真理與聖潔。我們若持平來看，他們並不如某些人所說的主張神學衰減論，只是覺得必須把信仰建立在更適切的形上學 (Metaphysics)，使基督教信仰核心既能避免為極端的熱心所害，又能逃開像霍布斯 (Thomas Hobbes, 1588 ~ 1679) 一類唯物思想家的誤導。他們並不是漫無標準地把理性與啟示硬拉在一起，亨利·摩耳早期十分佩服笛卡兒 (Descartes)，後來發覺笛卡兒與基督教信仰存在某種內在的矛盾，終於在1671年完全棄絕笛卡兒的思想。

像古和夫著的《宇宙真正的理性系統》 (*The True Intellectual System of the Universe*, 1678)，他們都想針對決定論 (Determinism) 及唯物論 (Materialism)，建立一套從屬靈的角度來解釋實體的理論。然而因為他們的思想太複雜了，未能在這領域內發揮最大的影響力；但他們對創造論 (Creation) 的解釋倒十分出色，使後人能本於他們的思想，把基督看成是埋在人心內的真理的種子，亦使人能活得像基督。他們對屬靈和理性均以精闢的語句作解釋，語句容易明白及記憶，但其背後的理論卻十分深奧。

他們對人靈魂的真實存在，有很獨到的看法，可惜對罪的真實性，不如更正教神學的重視。他們的貢獻，是在清教徒貶低人類天然的理性及美德的價值中，為我們提供另一個選擇。域治閣與德利 (Anthony Tuckney, 1599 ~ 1670) 之間的通信，最能表明柏拉圖派與清教徒之間的差異。他們在學術上和宗教上的地位，對這一派思想的傳播十分有利，他們為1660年後英國重整信仰，提供了重要的基礎，使英國神學具有更慷慨和容忍的精神。



很可惜，後期的跟隨者就缺乏早期的深度和學養，弄出十分容易陷入自然神論 (Deism)\* 的寬容主義 (Latitudinarianism)\*；但他們仍然重視啟示與理性合作的關係。他們重視神的愛和理性活動，為在韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession)\* 影響下的教會，提供另一條出路；他們對道德反省工夫的貢獻，是不容抹煞的。此外，他們又因本身的訓練，可以更有效地探索哲學和科學最新的發展，這些都不是一般神學家能勝任的。可惜這一派學者的寫作方式太深奧，近代讀者不容易吸收。無論如何，他們均代表英國神學界一種較高層次的傳統。

### 參考書目

G. R. Cragg, *The Cambridge Platonists* (Oxford, 1968); C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists* (London, 1969); J. D. Roberts, *From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England* (The Hague, 1968).

I.B.

**Campbell, John McLeod 坎伯爾 (1800~72)** 近代一歷史學家說，坎伯爾是上一世紀蘇格蘭神學界一個傑出的名字 (B. M. G. Reardon, *From Coleridge To Gore*, London, 1971, p. 404)。坎伯爾享有重要的地位，是由於他很大程度上脫離當代的正統主義，為贖罪論 (Atonement)\* 創建出一個很嶄新的模式。

坎伯爾生於蘇格蘭吉尼華 (Kilniver) 一個牧師的家庭。先後在格拉斯哥大學和愛丁堡大學的神學院就讀，在1825年進入羅爾 (Row) 教區作牧師。從記錄看，他是個忠心又受人愛戴的牧者，不久，他不能再隱藏在教區內。1830年，他被控傳播異端，原告者先是他教會的長老，後是蘇格蘭總議會 (General Assembly)。教會不滿意他說，耶穌的死是為救贖全人類，而得救確據

(Assurance of Salvation)\* 是屬於拯救信仰的核心；上述兩個教義，均與當時蘇格蘭教會視之為信仰準則之一的韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession)\* 有所抵觸。1831年，總議會以一百一十九票對六票，把坎伯爾革除牧職。他接受了這表決，在他餘下的日子，一直在格拉斯哥一獨立教會作牧養的工作。

坎伯爾最著名的作品，叫做《贖罪論的性質》(The Nature of the Atonement)，法蘭克斯稱之為「十九世紀英國神學家論基督工作最有系統和卓越的書」(R. S. Franks, *The Work of Christ*, London, 1962, p. 665)。其實在坎伯爾有生之年，他的作品已深受讚賞，這令當時教會有點不安，一個他們定為異端的人，卻被譽為當代出名的神學家，到一地步，1868年格拉斯哥大學還頒了一個榮譽神學博士學位給他。

坎伯爾的新理論，基本上是因為他極不滿意加爾文的神學論據，至終他還完全棄絕了。他認為我們若接納加爾文主義 (Calvinism)\* 的替代贖罪論 (penal-substitutionary theory)，無可避免地就要說基督只為蒙揀選的人而死 (參贖罪的範圍, Atonement, Extent of\*)。坎伯爾說：「這種理論否定了基督的工作，即是使基督教高於其他宗教的宣告：神就是愛」(The Nature of the Atonement, p. 65)。他在此書的重要思想可分述如下：1. 在神與人的關係中，最基本及最重要的事實，是道成肉身，不是十字架。2. 替代贖罪論的律法綱目，應由人倫模式替代，以個人關係的綱目作指引。3. 贖罪應具有前瞻 (將來) 和回顧 (過去) 兩個角度。4. 贖罪的完成，不是基督代人承受了神的義怒，而是基督站在人的地位，完全順服於上帝而認罪和悔改 (Repentance)\*——坎伯爾認為這個觀念是源於愛德華滋 (Edwards)\*；後者認為贖罪需要的，「要就是相應的刑罰，不然就是相應的悲痛及悔改」(The Nature of the

*Atonement*, p. 137)。

在近代，坎伯爾的理論又再受重視，主要是巴特 (Barth)\*、多馬·多倫斯 (T. F. Torrance)\* 和他的弟弟雅各·多倫斯 (J. B. Torrance, 1923年生) 的功勞。他們致力解釋坎伯爾的模式，使他再成為一個人所重視的神學家。坎伯爾在近代雖有人欣賞，他的模式有一些地方卻值得小心處理。首先，按聖經所言，贖罪的核心似乎是在十字架，而非道成肉身【編按：道成肉身不僅止於聖誕夜，乃是由降生、受死到復活的整個經歷，這是近代神學的共識】。第二，坎伯爾從沒解釋基督的悔改怎樣成為我們的悔改；這是他拒絕一切替代 (Substitution)\* 觀念而招來的困難。麥根多殊說：「有關基督與人類的關係，坎伯爾的理論是特別模糊的」(Robert Mackintosh, *Historic Theories of Atonement*, London, 1920, p. 218)。很多人都覺得，坎伯爾的理論似乎不是超越前人的理論，而是「代之以一種頗近荒謬的思想：一個完全聖潔的人，有完全徹底的悔改，卻又沒有人的犯罪意識，聽來是不可置信的」(A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ*, Edinburgh, 1881, p. 318)。

### 參考書目

*The Nature of the Atonement* (London, 1959).  
T. J. Crawford, *The Doctrine of Scripture Respecting the Atonement* (Edinburgh, 1871); J. Macquarrie, 'John McLeod Campbell, 1800 ~ 72', *ExpT* 83 (1972), pp. 263~8; G. M. Tuttle, *So Rich a Soil: John McLeod Campbell on Christian Atonement* (Edinburgh, 1986).

I.Ha.

**Canon 正典** 「正典」一詞，來自希臘文的 *kanōn*，原意是指木匠用的尺，很可能是借自希伯來文的 *qāneh*，指量度長度的器具，約六肘（一肘為肘至中指尖端，約十八

至二十二吋）。後來這名詞便指標準、準則，特別是基督教信仰中，被公認為信仰與行為可作準則的書目。在基督教會，正典一詞最早是俄利根 (Origen)\* 所用；但聖經的正典書目，早在舊約時代已見用。

在猶太教，神聖經典被譽為「非人手所寫」。按他們的遺傳，次經 (Apocrypha)\* 以斯拉續篇下卷說，希伯來聖經的正典，在以斯拉時代已訂定；但近代學者的研究指出，舊約正典在頗後期才形成。分散的猶太人接受不少被列入次經的書為正典；在教會有三個世紀，也同樣接受它們為正典。到了四及五世紀，好些東方教父，像拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus)\* 及伊皮法紐 (St Epiphanius, 約315~402)，開始懷疑這些書籍的正典性。西方教父像耶柔米 (Jerome)\*，就更只接受希伯來文的聖經為正典。雖然奧古斯丁 (Augustine)\* 和安波羅修 (Ambrose)\* 仍然接納次經為正典，但因著耶柔米的影響，整個中世紀都有人懷疑它們的合法地位。

在十六世紀，改教家 (參改教運動的神學, Reformation Theology\*) 完全否定它們的地位，天特會議 (Trent, Council of)\* 第四次會議 (1546年四月八日) 卻宣告它們是合法的；此議決為梵諦岡第一次會議 (Vatican Council)\* 接納 (1870)，於是便造成基督教舊約的正典數目為六十六卷，天主教為八十卷，而猶太教則為三十九卷。

### 舊約正典

雖然以色列的信仰在聖卷成書前已存在，但其實書寫的工具和技巧很早就有了；現今我們從埃卜拉 (Ebla) 泥版的發現，知道以前人說摩西時代還未有書寫的論點是錯誤的。事實上，蘇美人 (Sumerians, 為主前三千年左右居於米所波大米南部的人，他們的書寫記錄是現今最早之文字記錄) 和巴比倫人很早便有相當發達的律法，和詳細的貿易記錄等。但按記載，摩西是希伯來人中第一個

把他們的歷史和宗教寫下來的人，即是舊約正典的第一部分，稱作五經，或律法書。

以色列人最早的文學是非常美麗的，按現今聖經批判學（Biblical Criticism）的研究，有些比摩西的時代還要早，很多卻是摩西及以後的時代才出現。最早期的文學包括詩歌（創四23~24；出十五21；民二十一17~18）、沙漠之律法（出二十一1、15~17，二十二19；利二十10~13）、迦南律法，像約典（出二十一2~11、18~22，二十一26~二十二17），和禮儀文獻（出二十三12、15~17，二十二29~30）。

律法之外，舊約正典還有兩大類，就是先知書和聖卷（the Writings）。希伯來文學發展到所羅門時代（約主前975~主前935）達到高峯，此時的散文、故事、傳記（如大衛的生平）、詩歌及歷史，均非常美麗感人。這時期最美麗的詩（如詩二十四7~10），及後期北國最美麗的文學（如詩四十五）相繼出現。直到耶路撒冷淪亡（主前586），希伯來文學的古典時期便終結了。

南北國相繼淪陷前，希伯來的先知文學是非常突出的，其中以阿摩司、以賽亞和彌迦的作品為最，直到耶利米而大成。自耶利米之後，先知文學開始走下坡（西番雅和哈巴谷書）。主前六世紀的先知作品，在文字和素質上都比以前遜色（以西結書、哈該書和撒迦利亞書），有學者認為這是五經最後編成，及南國也淪亡於異邦的歷史形勢所造成的。

無論如何，雖然我們不知道希伯來人是在什麼時候編訂他們的正典，依據的標準又是什麼，今天我們可以肯定的是，他們是從大量的文獻選出正典，其中有一部分被放棄，舊約本身也有記錄它們的書名，就如《耶和華的戰紀》（民二十一14）、《雅煞珥書》（書十13）、《所羅門記》（王上十一41）、《先見撒母耳》、《先知拿單》、《先見迦得》（代上二十九29）等等，舊約記載了大約十五卷書的書名，是存於當代而又沒被列入正

典的書目。

現存最早期的舊約正典書目，大概是出於主後170年一個名叫墨利托的薩迪斯主教（Melito of Sardis），他去巴勒斯坦，與其他教會領袖決定舊約正典的數目和次序，但他的舊約正典的次序和內容，與我們今天的聖經卻不盡相同，就是當時不同文字的舊約版本（如希伯來文、希臘文和拉丁文），也是各司各法。

現今基督教中、英文聖經的舊約正典，是依武加大（Vulgate）譯本而來。我們不要忘記，整本舊約的寫作時期，長達千年以上——最早期的是摩西所寫，最後期的則出於被虜到巴比倫後；希伯來人就是這樣在沒有正典之下，守著他們的耶和華信仰。換句話說，正典的問題並不是希伯來人的問題。

那麼他們為什麼至終仍要編訂正典的範圍呢？真實的原因不容易決定，因為我們沒有可靠的正典成立的記錄。但下面幾個原因倒是可信的：

第一，耶和華介入歷史，施行拯救，是整個耶和華信仰的決定因素，他們要為耶和華行事保留一個歷史記錄。

第二，希伯來人和他們的宗教，就像古代近東的人和宗教，具有豐富的宗教幻想力，也好用種種神話和故事來表達他們的自我了解（歷史），從數目繁多的次經和偽經（Pseudepigrapha），我們可以想像得到，他們有需要把真與假區分開來。

第三，他們相信神是在人間工作的神，又是向人說話的神，這些都屬「啟示」（Revelation）的一部分。既屬神的啟示，他們就要知道什麼是神的啟示？去到哪裡？應包括什麼在內等實際問題了。此等問題若對希伯來人不是最急切，對教會就肯定是必須的。從墨利托在二世紀中葉還要去巴勒斯坦，與教會領袖商討舊約正典的問題，可知舊約正典到那時還未決定下來，而教會種種形勢（像使徒已全部離世，教外異端蠱起）亦需要他們及早決定。

## 新約正典

像舊約一樣，新約正典的形成也經歷了一番變遷。四福音及保羅十三卷書信，約在主後130年便為大部分教會接納，約170~220年間，它們與舊約具有同等地位，用於教會的崇拜，其他新約經卷要到稍後才被接納為正典。其中最引起爭議的，是希伯來書、猶大書、彼得後書、約翰貳、叁書，和啟示錄；該撒利亞的優西比烏（Eusebius）的《教會歷史》，記錄的新約正典書目（*Ecclesiastical History*, IV. 23），正反映出這種情況。

從另一方面而言，初期教會也有許多其他作品深得後代教會尊重，部分還視之為正典來接受，尤其是《巴拿巴書信》、《黑馬牧人書》（*Shepherd of Hermas*）。

教會最早一個新約正典書目與我們現今新約聖經相同的，紀錄於亞他那修（Athanasius）在367年寫的一封信內（*Festal Epistle*），其次序是：福音書、使徒行傳、大公書信、保羅書信、啟示錄。382年教宗達瑪蘇（St Damasus, 366~84）在羅馬主持一個教會會議，會中決定了新約正典的書目，它與天特會議的正典書目是相同的，亦即是說包括了次經在內。

教會早期對新約正典書目不能達到一致的意見，主要是當時教會有不少後來被判為異端，而當時是頗有勢力的人士在內；其中最主要的是馬吉安（Marcion），他的正典書目包括一卷刪改過的路加福音，和十卷保羅書信（也經過刪改，以適合他的神學觀點），以及穆拉多利經目（Muratorian Canon），後者為二世紀末羅馬教會所用；卻缺了希伯來書、雅各書、彼得前、後書，及約翰叁書。

這樣看來，早期教會會議對決定新約正典書目，並沒有發生太大的影響力，最早期的尼西亞（Nicaea）會議（325）並沒有討論正典的問題，直到397年迦太基（Carthage）會議，才至終制訂了今日的正

典書目，它還只是歸納了教會的共識，而沒有完全一致的看法。因此正典的形成是一個過程，不是一個事件；是一個歷史的問題，不是聖經的問題。初期教會的人明顯地重視成為肉身的道，過於書之為文的道。

另參：次經，新約（Apocrypha, the New Testament）；次經，舊約（Apocrypha, the Old Testament）；聖經（Scripture）。

## 參考書目

一般性：F. V. Filson, *Which Books Belong to the Bible? A Study of the Canon* (Philadelphia, 1957)；H. W. Howarth, 'The Influence of St Jerome on the Canon of the Western Church' in *JTS* x (1908~9), pp. 481~96; xi (1909~10), pp. 321~47; xiii (1911~2), pp. 1~18; G. F. Moore, 'The Definition of the Jewish Canon and the Repudiation of the Christian Scriptures', *Essays in Modern Theology and Related Subjects Assembled and Published as a Testimonial to E. A. Briggs* (1911), pp. 99~125.

舊約的：G. Ostborn, *Cult and Canon, A Study in the Canonization of the OT* (Uppsala, 1950, part 10)；H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament* (Hutchinson's University Library, 1967), pp. 165~9; H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (1892)；W. R. Smith, *The OT in the Jewish Church* (1881); A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church* (Harvard Theological Studies xx, 1964).

新約的：C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament* (Black's NT Comm., 1962)；W. Sanday, *Inspiration* (Bampton Lectures, 1893)；A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (1913), pp. 149~204; B. F. Westcott, *A General Survey of the Canon of the New Testament* (1855)；T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vols. (1882~92).

**Canonization 列入聖品參聖徒**  
(Saint)。

**Canon Law 教會律例** Canon一詞，來自希臘文 *kanōn*，即標準或準則；*canon law* 就是教會管治的律例。它的起源是教會初期由堂會或大公會議 (Councils) 為信徒制訂行為守則，與為信仰定準的決議不同。不過教會律例也是早期教會先賢堅持信徒要按著新約來過他們的生活，要求教會議會定下的律例；另加上所謂《使徒律則》( *Apostolic Canons* )，是附於四世紀《使徒憲章》( *Apostolic Constitutions* )，和不為西方教會承認的「昆尼撒斯特會議」( *Quinisext Council*, 692) 定下的律例。

教會歷史上許多具影響力的主教，先後亦定了他們的規條，後來收入教會律例，其中尤以中世紀的教宗最為普遍。九世紀的《偽教諭》( *False Decretals* )【編按：此為教會律例函件之文集，冒稱為貴格利第一以前之教宗所寫，現知貴格利第一之前的教宗，許多均是不能證實者】也收入了。十二世紀波隆那之格拉典教宗的《法令》( *Decretum of Gratian of Bologna* )【編按：格拉典為意大利法學者，為教會律例首創人】最為有名，他把歷代遺傳下來的教宗法令編成一套有系統，又加上註釋的法令，成為今天羅馬天主教最主要，也是正式的教會律例。此套法令經過很多次修訂，最近一次為1983年。

教會史家一直不能確定中世紀的英國，是否受羅馬教會律例的管制。但自改教運動之後，惟一被法庭承認的部分，一早便被收併入習慣法的範圍，因此與改革後期的法例及習慣都沒有抵觸。改教家另提一套新的教會律例，稱作《改教派的教會律法》( *Reformation of the Ecclesiastical Laws* )；但因著愛德華六世的駕崩，它們從沒機會執行，不過福克斯 (John Foxe) 在1571年還是把它出版了。1603~4年，另一套

比較簡單的「教會法則」給提出來，且為英國聖公會的總議會 (Convocation) 通過，又得到皇室的批准；它們只對英國聖公會的牧者有效，因為沒經過國會通過，故此對平信徒沒有約束力。此套教會法則雖然有點反清教的傾向，卻是以改革宗的標準為依歸；它在1969年另一套較寬容的法則草擬成功前，一直是有效的。

【編按：英國聖公會的教會律例，雖主要承繼著天主教的律例，但早自十五世紀中葉，坎特布里發出的教諭，便與中世紀的教會律例並駕齊驅，且更具地方色彩。1433年的「議會憲章」( *Synodal Constitution* )，便包括了自1222年之朗頓 (S. Langton)，到1416年茨曹 (H. Chichele) 等主教的教諭在內。自1968年起，坎特布里和約克總主教聯合設立一個「教會律例修訂委員會」( *Standing Canon Law Revision Committee* )，目的為關注教會律例，隨時提出修訂之建議。

其他基督教宗派與天主教的關係不深，他們雖然也有自己的教會法，卻不是用「教會律例」( *canon law* ) 這個名稱。】

### 參考書目

*The Canons of the Church of England* (London, 1969); *New Code of Canon Law* (London, 1983); Earl of Halsbury, *Ecclesiastical Law*, ed. R. P. Moore (London, 1957); E. W. Kemp, *An Introduction to Canon Law in the Church of England* (London, 1957); R. C. Mortimer, *Western Canon Law* (London, 1953). R.T.B.

**Cappadocian Fathers 加帕多家教父** 參該撒利亞的巴西流 (Basil of Caesarea)；拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianzus)；女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)；神學發展史 (History of Theology)。

**Carnell, Edward John 卡內爾 (1919 ~ 67)** 是美國福音派教會的護教士 (Apologist)。卡內爾是二十世紀中葉美國福音派一個重要人物，以一種理性的及準確的方法來解釋福音派 (Evangelical) 思想。他著有好幾本書解釋祁克果 (Kierkegaard; *The Burden of Soren Kierkegaard*, Grand Rapids, MI, 1965)，和賴荷·尼布爾 (Reinhold Niebuhr; *The Theology of Reinhold Niebuhr*, Grand Rapids, MI, 1951)，以及三本頗具影響力的護教學 (Apologetics) 書籍。第一本是《基督教護教學導論》 (*An Introduction to Christian Apologetics*, Grand Rapids, MI, 1948)，卡內爾提出一種「有系統的一致性」(意思是「順服非矛盾之律」，以及順應「我們經驗的整體性」)，他認為這是試驗真理的準則。他指出基督教的世界觀能通過這種考驗，但其他宗教的世界觀就不能。

《基督教宗教哲學》 (*A Philosophy of the Christian Religion*, Grand Rapids, MI, 1952) 是本於作者早期的書而向前推展的，他提出以「價值」(「價值論」, axiology) 作測試準則。卡內爾檢視了「一套典型的價值選擇」，是人可以為之生，為之死。在每一宗個案，他提出理由指出，為什麼我們要「從低層次向上推進至高層次」。他說，物欲及享樂都是「低層次的需要」；就連高層次的知識追求，對人及對次等神的忠貞，也不能給人終極的滿足；這種滿足只能在耶穌基督內才能尋獲。

《基督徒的委身》 (*Christian Commitment*, New York, 1957) 的理據，不是理性或價值論的，而是道德上的。卡內爾提出「第三種求知的途徑」，前二種是由相遇而知，和由推論而知；第三種求知途徑，卻是「透過道德上的自我接納而得的知識」，這是一種以真理為誠實 (rectitude) 的知識，這種知識與求知者有不可分割的關係，亦包括求知者與神在內的知識。人能自己獲得這

種知識嗎？卡內爾認為不能，人的道德若不先被革新，他就不可能對己、對人及對神誠實。

卡內爾第三本護教學，是以「對神具法理的感情」，及對自己謙卑為理據，他認為只有這樣，人才能認識真理之源，及神的本體。

### 參考書目

M. Erickson, *The New Evangelical Theology* (Westwood, NJ, 1968); B. Ramm, *Types of Apologetic Systems* (Wheaton, IL, 1953); J. Sims, *Edward John Carnell — Defender of the Faith* (Washington, DC, 1979).

D.W.C.

**Caroline Divines 卡羅林神學家** 【編按：卡羅林 (Caroline) 是指英皇查理一世和二世的總稱，「卡羅林神學家」就是指十七世紀英國幾個重要的神學家。】

十七世紀的英國教會共有三個主要勢力：清教徒 (Puritans)，他們批評伊麗莎白提出的和解政策，以及屬靈生活模式，認為那只是半截改教；胡克爾 (Hooker) 派，主張善用神賜予的理性，作基督徒生活的原則，並且質疑清教徒凡事以聖經作準則的可行性；以及後來被稱作「高教派」 ('High Church Party') 的，先後的領袖有班克若弗特 (Richard Bancroft, 1544 ~ 1610)，和羅德 (William Laud, 1573 ~ 1645)；他們都是坎特布里的總主教。「高教派」先後出了多名卓越的神學家，就是總稱為「卡羅林神學家」的人；他們在教會都有崇高的職位，包括泰勒 (Jeremy Taylor, 1613 ~ 67)、方弟 (Herbert Thorndike, 1598 ~ 1672)、設爾頓 (Gilbert Sheldon, 1598 ~ 1677) 和哈謨 (Henry Hammond, 1605 ~ 60)。

卡羅林神學家雖然十分推崇聖經的權

威，然而他們神學的啟思，主要還是來自教父；很可能在英國教會史上，沒有任何其他團體比他們更精於教父學（Patristic Theology）的了。正因為這緣故，他們的神學對屬靈的奧秘是敞開的，對人神關係能達至更高的層次，不像清教徒那樣執著於文字。這些差異是引致1630年代羅德引入「聖潔的美麗」的原因，要重新恢復教會敬拜中的色彩、音樂與華美。這些以及其他措施，均顯出他們要強調英國教會與改教前的連續性。但他們熱心支持伊麗莎白的和解（*via media*），嘗試平衡極端的教宗主義和小教派，同時又全力反對教宗無上權柄的主張。不過他們與當時大部分的教會不一樣，願意承認羅馬天主教也是真正的教會。

他們對於其他更正教的態度就不是十分明顯了。他們愈來愈懷疑更正教會是不是真教會，認為若不採納主教制的，就不是真教會（參事奉，Ministry）；到一地步，他們認為主教是真教會必具的標記。英國國教因為既有主教，又有改教的歷史，所以是他們教會特別的榮耀。為了保護主教制，以對抗清教徒的攻擊，他們不惜與皇室聯盟，鼓吹君王具有神聖權柄的理論，從而把主教制與神聖皇權聯合在一起。

在舊統治者政職結束，而繼任者未就任期間，卡羅林神學家與英皇一起逃難。在這背景下，他們終於願意與天主教和更正教的批評者展開對話，承認「中間路線」是個失敗的實驗。在這期間，卡羅林神學家吃了不少苦頭，到他們重獲權力，便造成他們對清教徒不肯讓步的主因。那些留在英國的，就採取比較和平的態度：巴克斯特（Baxter）曾多次遭受逼迫，也深為哈謨的遇害難過。哈謨原為牛津基督教會的法政會長，因為公開包容教會內叛教者而不容於敵人。

從神學的角度而言，卡羅林神學家的神學立場是屬於亞米紐主義（Arminianism）；但這只能表明他們反對清教徒，多於代表他們對救恩的看法。從另

一方面看，他們又接納十七世紀清教徒對良心個案的研究（參決疑法，Casuistry）。林肯主教桑德森（Robert Sanderson, Bishop of Lincoln, 1587~1663）就是當代最著名的道德神學家（Moral Theologian）；這類神學家都是擁護《公禱書》（*Book of Common Prayer*）的人，他們團體和個人的敬虔生活都集中在聖餐上。

到了十七世紀末，他們的影響力便降低了；直到十九世紀牛津運動興起（參安立甘大公神學，Anglo-Catholic Theology），他們又再抬頭，且被視為改教運動後真正的聖公會傳統。

### 參考書目

- R. S. Boshier, *The Making of the Restoration Settlement* (London, 1951); I. M. Green, *The Re-Establishment of the Church of England, 1660~1663* (Oxford, 1979); H. R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology* (London and New York, 1949); J. Sears McGee, *The Godly Man in Stuart England* (New Haven, CT, 1976); P. E. Moore and F. L. Cross, *Anglicanism* (London, 1935); J. W. Packer, *The Transformation of Anglicanism, 1643 ~ 1660* (Manchester, 1969); N. Sykes, *From Sheldon to Secker* (Cambridge, 1959); H. R. Trevor-Roper, *Laud* (London, 1962).

D.D.S.

**Casuistry 決疑法** 這是利用道德原理來決定某特殊個案（英：cases；拉：*casus*，故名）對或錯的方法。我們需要這種決疑法，因為一般的道德律不可能盡解不同情況下的對錯問題。決疑法是把道德律變得更精確可用；途徑可能是使法律定得更仔細，儘量除去模糊不清，及引用困難的地方。在清教主義（Puritanism）中，它就是「良知的個案」[cases of conscience；參良知（Conscience）]。很可惜，在基督教內，它

常被披上消極的色彩，被人看為逃避責任的藉口；十七世紀的耶穌會（*Jesuits*）<sup>\*</sup>就是一個明顯的例子。這個名詞常代表那些可以用「例外」作理由，然後用理性方法去證明某些「錯誤」的行為其實是應被接受的。因此決疑法與「情境倫理」（*Situation Ethics*）<sup>\*</sup>其實頗有雷同之處。從神學的觀點來說，決疑法承認世界及人類是墮落的，是不完全的，因此道德抉擇從來都是複雜的，所以人需要一個比較仔細的標準作引導；而人的存在根本上就具有限制和不清的情況，決疑法就是幫助人面對這等情況來生活。

### 參考書目

J. C. Ford and G. Kelly, *Contemporary Moral Theology*, 2 vols. (Westminster, MD, 1958~63); K. E. Kirk, *Conscience and its Problems: An Introduction to Casuistry* (London, 1927); P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (London, 1963).

E.D.C.

**Catechisms 信仰問答** 「我還須天天閱讀和研究信仰問答」，馬丁路德（*Luther*）<sup>\*</sup>在他自己寫的「路德小本問答」（*Short Catechism*, 1529）的「前言」這樣說，「可惜我還不能如願的輕易把握它，而仍然要像個小孩和學生一樣學習，這倒是我樂意做的。」路德的「大本」和「小本」問答，均可說是劃時代的作品，是他為了薩克森（*Saxony*）地區人在屬靈事上的無知而寫的。他信仰問答是以精簡的字句，用一問一答的形式，把基督教信仰的要素表達出來，其中尤以十誡、使徒信經（*Apostles' Creed*）<sup>\*</sup>、主禱文和聖禮（*Sacrament*）<sup>\*</sup>等內容最為重要。它們是神道的要義，也可以用不同的教導方式或內容來表達。

從一個角度而言，路德可說為信仰問答的歷史掀開新的一頁，其影響力一直持續到本世紀；從另一方面而言，他的問答是屬於

較深遠的傳統的一部分。從一開始，教會就覺得需要教導新信主的人，和訓練她原有的會友；教導的中心和方法，卻每一個時代都不一樣。舉例說，初期教會的信仰問答有嚴謹組織，到了中世紀就鬆散起來，主要原因是中世紀十分流行嬰孩洗禮。無論怎樣，教會要教導信徒的決心是沒有改變的，她認為每一個信徒都要重新學習宗教的真理和敬虔之道；到信徒達到入學年齡，改教家便按他們已有的材料來施教，教材是否適合反不是太重要，因為可以邊教邊修改。上引路德一段話顯出，信仰問答不僅是為兒童預備的，它們是基督教信仰的要素，因此是為所有基督徒而預備的。

路德的信仰問答不是信義宗（*Lutheran*）<sup>\*</sup>的第一套問答，當然也不是最後一套。早在路德之前，德國和其他地區的牧師便有自己編寫的信仰問答（類似華人教會的慕道手冊），多數還是印製出來，流傳的範圍也相當廣。在天主教會，信仰問答也相當普遍，如1555年由耶穌會士（*Jesuit*）<sup>\*</sup>迦尼修（*Peter Canisius*, 1521~97），和1566年天特會議（*Trent, Council of*）<sup>\*</sup>所編的信仰問答，前者是為一般平信徒，後者是為教士。這兩個信仰問答到今天仍在使用。在十六和十七世紀，基督教出了數以千計的信仰問答，有些值得討論如下。

路德的「小本問答」確實是劃時代的鉅構，它精簡的答案是要學員背記的，但路德知道背誦的危險，因此提醒學員要理解。他用的次序是「律法、信經、禱文和聖禮」。所謂律法（*Law*）<sup>\*</sup>，其實就是路德之福音，目的是要顯出罪來；醫治罪的是信心（*Faith*）<sup>\*</sup>，而主禱文是呼求恩典的。但路德強調基督徒的生活要受律法的約束。他把使徒信經分作三部分，分別為三位一體（*Trinity*）<sup>\*</sup>在創造（*Creation*）<sup>\*</sup>、救贖（*Redemption*）<sup>\*</sup>和成聖（*Sanctification*）<sup>\*</sup>的三個工作，使整個解釋具備強而有力的福音（*Evangelical*）<sup>\*</sup>取向。



## 改革宗的信仰問答

改革宗信徒的信仰問答也非常優秀。加爾文（Calvin）為日內瓦教會寫的信仰問答（1541）就極具影響力。他的著眼點是信心，不是律法，他認為這是信徒生命的準則。此外，改革宗信條的改革宗（Reformed）特徵也是相當顯著的，如在解釋基督降到陰間（Descent into Hell）、聖餐（Eucharist）、與基督聯合（Union with Christ）等事上。諾瓦（Dean Alexander Nowell，約1507~1602）在1563年寫的長本問答，主要是採集加爾文的信條而成，只是減弱了與基督聯合的教訓，和先處理律法的問題。

早期改革宗信條最重要的，還推「海德堡信仰問答」（Heidelberg Catechism, 1563），由鄔新努（Zacharias Ursinus, 1534~83）和俄勒維安奴（Caspar Olevianus, 1536~87）草擬。它的聖餐神學是改革宗的，但整個問答的目的，卻是想協調信義宗和改革宗的立場，今天荷蘭傳統（參荷蘭改革宗神學，Dutch Reformed Theology）的教會仍然採用；這個問答的優點在於清晰、簡潔及敬虔。一開始，它的問題便是：「你或生或死，惟一的安慰在哪裡？」，回答是：「我或生或死，身體靈魂皆非己有，而是屬於信實的救主耶穌基督」。同樣地，論到「人」之三重問題：「人的可憐」、「人的救贖」、「感謝」也十分出色。

《公禱書》（*Book of Common Prayer*）也有一個簡短的信仰問答，但是被用得最多的，很可能是柏金斯（William Perkins, 1558~1602）為清教徒（Puritans）寫的《基督教的基礎》（*The Foundation of Christian Religion*）。它充分表達出教導經驗和神學中心怎樣改變一個信仰問答的內容。《基礎》原是在教授傳統信仰問答之前用的，目的是使學員經歷到基督教信仰的真實，「使他們

從心裡經歷信仰」。

改革宗最出名的，可能是韋斯敏斯德議會的「小本信仰問答」（1648）。它的影響力是無可比擬的，特別是在蘇格蘭。多倫斯（T. F. Torrance）稱之為「整個基督教神學歷史上最偉大特出的文獻」。信仰問答解釋了律法、聖禮和主禱文；而替代信經部分的，卻是討論神、祂的旨意、約，以及救恩的成就和應用。它的優點乃在思想進程的邏輯和信仰的內容，以及異常準確的答案。

【編按：韋斯敏斯德小問答是根據帕麥爾（Herbert Palmer）和特克尼（Anthony Tuckney）1640年所出版的問答，並參考韋斯敏斯德大問答摘要而成。大問答共一百九十六題，小問答共有一百零七題。已被譯成中文、希臘文、拉丁文、希伯來文、亞拉伯文，和其他近代文字，如德、法、義、日等等。它的意思和文字都力求與聖經相近。試以第一問為例：

一問：人的首要目的是什麼？

答：人的首要目的是榮耀上帝（林前13:31；羅11:36）；永遠以祂為樂（詩七十三24~26；約十七22、24）。】

信仰問答是在什麼地方舉行的呢？不是僅限於教會內，也在家中和學校裡。惟有一個在信仰上有訓練的會眾，才會得著講道的好處，因為這樣一來，他們才具備一個教義的背景，來了解經文的解釋。一問一答的方式，可以引導人循序漸進地回應真理，這種次序與信徒生命的成長也是互相呼應的。

今天教會可能不再用這方法來教導信徒（但仍然有人寫和出版新的信仰問答，而近代某教會圈子亦有再度流行信仰問答的趨勢）。史特勞斯（G. Strauss）說，儘管第一代信義宗的人很努力於信仰問答的工作，今天它的功效卻是低落的，有時還生出反效果來。人反問我們是否可以，或應該把個人屬靈的成長組織起來；而信經、十誡及主禱文在神學上是否仍然站得住腳。不論昔日信仰問答曾有過什麼弱點，它們的目的是要向

信徒教導聖經的真理，只要仍然沒有替代品，它們的價值仍然是存在的。

### 參考書目

H. Bonar, *Catechisms of the Scottish Reformation* (London, 1866) ; D. Janz, *Three Reformation Catechisms: Catholic, Anabaptist, Lutheran* (New York, 1982) ; G. Strauss, *Luther's House of Learning* (Baltimore, MD, 1978) ; T. F. Torrance, *The School of Faith* (London, 1959) ; J. H. Westerhoff III and O. C. Edwards, Jr., *A Faithful Church* (Wilton, CT, 1981) .

P.F.J.

**Catholicity 大公性** 大公性是教會 (Church) 一個「記號」(mark)，與她的合一、聖潔和使徒統緒平行。在教父 (Patristic) 時代，教會的大公性是指教會乃是一個普世的社團，承認同一的信仰，奉行同一的洗禮，以及同負一個使命，因為她是同連於一位元首基督的。

可惜教會的分裂 (Schism) 及各自為政，以及異端 (Heresy) 等事實，令教會不得不創立一套準則來建立她的大公性。最出名也最廣泛為人接納的，是五世紀初葉萬桑 (Vincent of Lérins, 450年前卒) 提出的三個測試，這就是「萬桑準則」(Vincentian Canon)；它們是：「凡是在各地、經常被所有人相信」的 ('*Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*')。我們若嚴肅地面對它提出的，就知道它們是指聖經 (Scripture) 及古代信經 (Creeds) 兩個聖禮 (Sacrament)，和三重事奉 (Ministry)，均是大公性的必須準則。有些人加上教宗 (Papacy) 為維持準則的必須條件，倘若這準則被接納，更正教就不被接納為教會一部分了。換句話說，大公性必須還有別的含義，它才是實際可行的。

另一可能是把大公性減至最基本的意義，單指歷史上一個已存的事實；因為基督曾命令我們把福音傳給萬民，因此教會本身就是一個普世的社團【編按：這個定義只有描述性，沒有規範性或糾正作用】。另一個較具建設性的，是指出「大公性」即「整全性」(kath' holou, 「整體地」)，這標劃出教會要進入大公此目標，因為神已在主耶穌內，為祂的子民預備了整全性。這種整全性包括基督願意藉著聖靈與人分享的一切，也是祂已經澆灌下來的，就如聖靈使人成聖及釋放的果子與恩賜。我們若從這個角度來了解大公性，它就是一種進程、一個目標，是信徒一生都要努力追求的。我們還可補充一點，這樣了解教會的大公性，與教會初期用此詞語的作品還十分吻合。安提阿的伊格那丟約在主後112年寫信給示每拿教會說：「無論基督在哪裡，那裡就是大公教會」。

### 參考書目

ET of Vincent's *Commonitorium*, in G. E. McCracken, *Early Medieval Theology* (LCC IX; London, 1957) .

R. N. Flew and R. E. Davies (eds.), *The Catholicity of Protestantism* (London, 1950) ; A. Harnack, *History of Dogma*, vol. 2 (London, 1896) ; D. T. Jenkins, *The Nature of Catholicity* (London, 1942) ; J. H. Maude in *ERE* 3, pp. 258~61; J. Pearson, *An Exposition of the Creed* (1659), ed. E. Walford (London, 1850) .

P.T.

**CCCOWE Movement 華福運動** 「華福」是「世界華人福音事工」的簡稱，英文CCCOWE的全文是Chinese Coordination Centre of World Evangelism，是一個本於1974年洛桑大會 (參洛桑信約, Lausanne Covenant) 而引發出來的華人教會委身宣教的運動。自1976年召開第一屆華福大會

起，每五年召開一次，匯聚世界各地教牧人員和平信徒，為廣傳福音而羣策羣力。

按在香港舉行之第一屆華福大會發表的華福宣言，在前言部分指出，整個運動要在四個「具時代性的關鍵問題，作出實際的貢獻」，它們分別是：1. 建立兩代之間的橋樑；2. 建立新舊之間的橋樑；3. 建立東西之間的橋樑；4. 建立宗派之間的橋樑。目的是「在末後的歲月中，作光明勇敢的見證，完成大使命，迎接主的再來」（宣言的「結語」）。

華福運動的事工聯絡中心設在香港，然後在世界各地設立了四十三個地區委員會，分別聯絡各地華人教會，推動宣教事工。推動的媒介主要是透過每月發行二萬份的《今日華人教會》，和各種地區性和世界性的福音會議。

華福運動承認，「神學的突破」是屬靈運動八大因素之一（林來慰根據皮爾遜在富勒神學院MH520課程講義：「基督教運動之歷史發展」之理論架構而撰寫的《華福運動縱橫談》；原文為林氏在富勒神學院的宣教系碩士論文，見第二章），認為教會更新的動力，是因為該運動「附帶著一些對福音或基督徒生活某方面嶄新的認識」（同上，44頁，引自皮爾遜的課程講義，24頁）。華福宣言在「神學研究與寫作」一段，亦同樣承認福音來華二百多年，信徒對聖經的認識「仍嫌不夠深入」、「特別研究論述和參考的工具（書）各方面，絕大部分仍是來自西方……這是華福應當重視的一個問題」。為此，華福運動覺得應鼓勵華人教會聯合，「物色對中國文化思想有見識，和對神學及聖經知識有造詣的人選，預備適於寫作的環境，鼓勵廣泛而有深度的寫作……以提高中國教會屬靈的水準」。這是一個有見地的看法，只可惜像大多宣言一樣，有理想，卻沒落實的途徑，因此在這方面亦沒見果效。

林文指出有沒有「華福神學」是值得存疑的（同上，45頁）。我們提出三點來反

省：1. 推動一屬靈運動，必須有相符的神學作其理論的承載器及推動力，如林文引皮爾遜課程大綱所指出的；2. 華福宣言是1976年草擬，華福事工聯絡中心亦於同年成立，自76~91年期間，「華福」舉辦了不下十八項「重要會議」，及其後出版的會議報告，但實際策動的聖經及神學研究事工，卻可說鳳毛麟角，會議報告中可稱得上是「神學的突破」者，亦絕無僅有，這對一個以倡導和教育為己任的華福事工聯絡中心，是值得反省的；3. 林文第二章是按皮爾遜的理論架構來描述華福運動，題目是「神學的突破」；但綜觀全章，除了引述各牧師對中國「民族性所引起的弊病」之描述外（如閉關自守、一盤散沙……），所引述者既沒一項不是眾人皆知的事實，其內容亦沒有多少神學反省的素質，「突破」云云自更難說起了。其情況有點像窮人說「我要發財」一樣，窮人想發財並沒有什麼突破的含義；他若能悟出發財的進階，又能一步步地循序漸進，那才是真正的突破。在整個華人教會（特別是華福運動）的神學貧窮當中，貧窮的事實不太需要一一提醒（因為回顧貧窮是容易的），需要的是怎樣擺脫貧窮、進入豐盛。我們得承認，這是困難的，卻必須立刻著手去做，起碼是委任具聖經與神學素養的人去做。其中一重要課題，乃是中國文化及現代化與福音的關係，和華人教會與中國大陸教會的關係，這些對華福異象有深層關係的課題，在聖經與神學均有極豐富的資源等待探索。

縱使華福運動有種種主觀、客觀的限制，它仍是二十世紀華人教會一個重要的運動，聯繫和匯聚了中國大陸以外的教會力量，來委身於大使命的事工。

### 參考書目

《今日華人教會》月刊，香港；林來慰，《華福運動縱橫談》，香港，1991。

楊牧谷

**Celibacy 獨身 參性慾 (Sexuality)。**

### Chalcedon, Council of 迦克墩會議

迦克墩會議 (451) 是教會第四個大公會議 (Council)\*，為東羅馬皇帝馬喜安 (Marcian, 450~7) 所召開，目的是要解決因基督論 (Christology)\* 引致的分裂。迦克墩會議定出的信經 (Chalcedonian Creed)，成了基督論最高的準則，是關於基督神人二性的，至今仍沒有第二個信條可以取代它。

要明白迦克墩會議的由來及成就，我們就要約略知道五世紀中葉之前，教會對基督的了解，及由此引致的爭議。

最早討論基督神性問題的，在聖經之外便有諾斯底派 (Gnosticism)\*、撒伯流派 (Sabellianism)\*、和亞流派 (Arianism)\*；而討論基督之人性的，有亞波里拿留派 (Apollinarianism)\*、涅斯多留派 (Nestorianism)\* 和歐迪奇派 (Eutychianism)。後二者為五世紀前半葉互相對立的異端。

自尼西亞會議 (參會議\*) 之後，人為了維護基督是真神及真人的地位，特重耶穌的母親馬利亞 (Mary)\* 為「上帝之母」 (theotokos) 的說法。涅斯多留原為君士坦丁堡的主教長，最反對「上帝之母」的說法，因而為教會反對；他認為基督的神性和人性不能混為一談；後來更走極端，主張基督的神性不過寄寓於馬利亞所生的身體內，身體過去就是過去了，神性卻是不朽的，換句話說，只有基督的神性才是永恆的，不過他們還是認為耶穌基督在地上的時候，是有神人二性的，只不過二者是嚴格分開而已。歐迪奇與他相對，認為基督的人性不是過去了，而是被神性吸收了，意思是說，在道成肉身時，基督有神人二性，但之後就只有一性，就是神性。

涅斯多留派在 431 年的以弗所會議

(Council of Ephesus) 被亞歷山太主教長區利羅 (Cyril of Alexandria)\* 判為異端，而歐迪奇派則為「強盜會議」 [Robber Synod，由亞歷山太主教狄奧斯庫若 (Dioscorus) 於 449 年在以弗所召開] 所支持，於是引起教會的分裂。

450 年，馬喜安登上皇位，不滿教會為了教義而分裂，翌年即在迦克墩召開第四次的大公會議。當時赴會者，除教宗利歐第一 (Leo I, 440~61) 及他兩名代表外，全體代表約六百個主教，均來自東方教會。會議以尼西亞君士坦丁堡信條 (參會議\*) 為標準，並且接納利歐著名的《大卷》 (Tome) 的教導；《大卷》是兩方教會自特土良 (Tertullian)\* 以來，接納基督神人二性均完整地、又不相混淆地聯合於一個位格內的主張。至此，會議的決定已相當明顯。但我們不要忘記，會議召開的目的是為了謀求共識 (以致教會不會為了教義而分裂)，而不是為尋找教義的正確解釋，因此皇室的特派專員認為，就算會議已有了共識，他們仍有責任解釋這共識的由來。

會議分三個步驟來進行。首先，它要肯定尼西亞信經的正統性；第二，接納利歐的《大卷》，和區利羅致涅斯多留和安提阿的約翰的信為正統；第三，界定基督的神人二性及其關係。因此迦克墩信經有時又稱作「迦克墩的定義」 (the Chalcedonian Definition)。

迦克墩神學家關心的，有兩個中心：基督的真實神性和人性；基督一個位格的整合性。迦克墩定義必須清楚無誤地，把這兩個神學中心表明出來，以平息教會的紛爭和分裂。會議第一次制出的定義 (失佚)，很快就給否決了，因為它對二性的界定不清楚。會議的神學家再次努力。首先他們必須否定歐迪奇道成肉身而成一性的說法：「祂真是上帝，也真是人，具有理性的靈魂，也具有身體；按神性說，祂與父同質 (homoousios)；按人性說，祂與我們同質

(*homoousios*)，在凡事上與我們一樣，只是沒有罪。」這是確立耶穌神性、人性的說法。

為確立耶穌的神人二性，迦克墩進一步肯定馬利亞為「上帝之母」，耶穌是「由上帝之母、童女馬利亞所生」。但這二性是怎樣聯合在一個位格之內的呢？在人的經驗裡，具有人性的就是人的位格，具有神性的，就是神的位格，這些是我們認識，因此也是可以說的。神性和人性同樣是真實，又存於一個位格內，這是人從沒有的經驗，因此也就無法從正面來說是什麼，只能從反面（*via negativa*）來指出什麼不屬這種關係，以保障後來的人不再誤認、誤說這關係。潘霍華（Bonhoeffer）認為迦克墩的基督論，「是一種批判性的基督論」（critical christology），其成功在於此，其「效用」也在於此。方法是本於前人曾在此犯過的錯誤，都樹立一個「此路不通」的牌子，好清理出一個合法空間，讓後人在此空間上思考、整理和建造。

為此，迦克墩信經這樣說：

「是同一的基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂（‘without confusion’），不相交換（‘without change’），不能分開（‘without division’），不能離散（‘without separation’）」。

這「四個反面詞」（the four negatives）在神學史上，是一種了不起的成就，它不單指出前人曾犯過的錯誤（指文首提及的異端），也為後人標劃出一個可行的空間；只要我們不重蹈四個反面詞禁止的範圍，我們論及的基督的神人二性就是合法的。

近代有神學家不滿意迦克墩的定義，認為它只具反面的禁止，神學上仍是沒有內容，缺乏一個「神學把手」（theological handle）讓人知道和使用它。這種不滿雖然可理解，卻缺乏一種同情心；因為神學的發展史告訴我們，自迦克墩信經制訂之後一千

年，人還是想不出有什麼正面的可以加進去；同樣地，人再也造不出什麼關於基督神人二性的錯誤想法，而不是在「四個反面詞」禁止之列。這樣說來，迦克墩的「四個反面詞」是不是把神人二性的問題凝結了、闡割了，以致造成這種不育不毛的靜止狀態？

不是的，它只是等下一批神學界的巨人出現，好在它清理出來的空間建造。自改教運動後，信義宗（Lutheranism）\*和改革宗（Reformed）\*均出現不少神學俊傑，他們一方面承教於「四個反面詞」的禁止，另一方面，則本於教父（如亞歷山大之區利羅）之「通性合作（*communicatio idiomatum*）」的原理，來了解神人二性聯於一位格內的正面意義。所謂「通性合作」的意思，乃是說基督的神性和人性雖不相混淆，卻聯於一個位格內，因此也是不能分開的。舉個例子，我們不能說掛在十字架上的只是人子耶穌；那個順服父旨意，把自己交在人的手上受審受死的，不是別的，正是三位一體的第二位，從太初便與父同在的聖子——在成就救恩的事工上，真正為人的耶穌與真正為神的基督，沒有一個時刻不是「通性合作」，來為人成就神的旨意。近代在這方面的闡釋，大概沒有比巴特（Barth）\*更透徹、成就更大的了。但巴特幾百萬言的基督論，仍然出不了迦克墩對神人二性下的結論：「二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，會合於一個位格（*prosōpon*），一個實質（*hypostasis*）之內，而並非分離成為兩個位格，卻是同一位子，獨生的，道上帝，主耶穌基督」。迦克墩的成就正在於此。

### 參考書目

有關迦克墩會議，除了一般教會歷史書外，可參：J. S. Bowden, *Christ in Christian Tradition* (1965)；凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984（J. N. D. Kelly, *Early Christian Doc-*

trines, <sup>5</sup>1977); R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (1953).

有關迦克墩信經及基督論者：A. Grillmeier—H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon* (3 vols., 1951—4)；貝利端納著，《神在基督裡》，文藝，1987 (D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1948)；K. Barth, *Church Dogmatics*, 14 vols (ET, 1936—77)；D. Bonhoeffer, *Christology* (1966)；E. Brunner, *The Mediator* (ET, 1934)；庫爾曼著，《新約基督論》，胡鴻文譯，道聲，1965 (O. Cullmann, *Christology of the New Testament*, ET, <sup>2</sup>1963)；R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (1965)；J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christology* (1967)；H. R. Mackintosh, *The Person of Jesus Christ* (1912)；E. L. Mascall, *Christ, the Christian and the Church* (1946)；J. McIntyre, *The Shape of Christology* (1966)；J. Meyendorff, *Christ in Eastern Thought after Chalcedon* (1969)；W. Sanday, *Christology, Ancient and Modern* (1910)；R. I. Wilberforce, *The Doctrine of Incarnation* (1848).

楊牧谷

**Chalmers, Thomas 多馬·查麥士 (1780~1847)** 自1828年起任愛丁堡大學神學系教授，直到逝世。查麥士是一個出名的傳道者、教區牧師，也是蘇格蘭教會內福音派 (Evangelical) 的領袖。1843年，他領導人退出國教，組織蘇格蘭自由教會 (Free Church of Scotland)，這是他為後人記念的主因；他對後代蘇格蘭神學生的影響非常深遠。在他信主 (1811) 之前，便深愛上中庸的傳統，一生的工作亦顯出他保留了這傳統優美的特性；他深信教會的使命是傳福音、活出福音的樣式，而不是絮絮不休地辯論。他告訴學生不要傳講預定論 (Predestination)，說這是神的事情，不是他們的事情；贖罪 (Atonement) 才是教會要傳講的，它不單能改變個人的生命，也能

改變社會。他離世後三十年，蘇格蘭教會走上韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession) 較強硬的路線，長老會亦因此而自由化了，這時更見他神學睿智的價值。他其中一篇講章叫「福音賦予的豐盛和自由」(‘The Fullness and Freeness of the Gospel Offer’)，其題目與內容均足以顯出他了解的教會信息是什麼。此外，他寫的《神學要義》(*Theological Institutes*) 長達七巨冊，而他死後才出版的書，有八卷《遺作》(*Posthumous Works*, 1847~9)；其他著作可在他的《文集》(*Works*, 1836~42) 中找到。

### 參考書目

S. J. Brown, *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth* (Oxford, 1982)；A. C. Cheyne (ed.), *The Practical and the Pious: Essays on Thomas Chalmers (1780~1847)* (Edinburgh, 1985)；S. Piggan and J. Roxborough, *The St Andrews Seven* (Edinburgh, 1985).

W.J.R.

**Chao, Tzu-Ch'en 趙紫宸 (1888~1979年)** 是早期中國基督教最重要的本色神學家之一，對當代基督教知識分子的影響相當深廣。我們對趙紫宸進入大學 (蘇州大學) 之前的事蹟，所知有限，只知道他是讀大學的時候信主 (1907)，然後去美國范德比爾特大學 (Vanderbilt University) 進修，1916年得碩士，1917年得道學士，然後就返回母校任教；1925年成為燕京大學的宗教哲學教授。共產黨席捲中國的時候，他對此政權抱有懷疑的態度，後來雖然公開支持了，卻極少在他的作品談論他對共產黨的看法。事實上，自1950年代起，他再沒有什麼重要的作品發表了。趙紫宸除了在國內大學任教外，在國外亦為人所知：他在1948年被選為普世基督教會協進會六個主席之一，他

的本色神學主張，亦為外國人知悉，因為除了中文外，他亦以英文寫作，發表於《教會檔案》（*Church Recorder*）、宣教及神學期刊。

早於1918年，趙氏便從哲學的角度向中國知識分子介紹基督教，他說基督教的精意只在「基督意識」，是每一個信徒均需躬身力行，落實在他個人生命及社會環境內。基督教信仰不是一套理論，而是普世的愛，及完善的道德生活，像基督一生彰顯的。這就是「神是愛」的意思了。

「神是愛」，意思就是神是一個永恆不息，又不斷創造的力量（《基督教哲學》，134頁）。神是有位格的，這不是一個哲學命題，而是實際地關係整個人類，因為人是一個受造體，是祂愛的對象，「神是愛」就成了神人關係中惟一的聯繫；人存在的最高目標，是體驗神的愛，並且努力愛神、愛人。可惜人不要神，也不愛人，這就成了他的罪（同上，156～7頁）；救恩的意思就是透過耶穌的捨己，來使人脫離自私的網羅。

耶穌的死最能表達神的愛，因為只有透過祂的死，我們方能明白生的意義；但更重要的是耶穌的生，祂的生為我們展示一種最高的道德生活，我們只能透過祂的生學習如何生活。因信稱義（*Justification*）對趙紫宸沒有多大意義，他有一個時期甚至認為保守教會那種避世的宗教模式，是太著重因信稱義的恩典，又太輕忽人應盡之責任的結果。他說，人一定要活得像個人，獨力行走於天地之間；他確實需要鼓勵，甚至要求幫助，但至終仍是需要自己行出來。人若不自己吃，怎能飽呢？不自己穿衣服，又怎覺得溫暖呢？（《神學四講》，60頁）因此，耶穌的工作只為我們立下一個榜樣，人仍是要自己努力作成得救的工夫。

趙紫宸早期完全否認耶穌的神性，認為祂只是一個人，確實是最偉大的人，卻仍然是一個人；後來作了修正，承認耶穌的神性是基督教不可或缺的因素（《神學四講》，27

頁）；另參《基督教哲學》，150頁）。但他仍然相信耶穌與中國的聖人只有程度上的不同，對人得救的工夫來說，二者均能指出為聖為王之道，故沒有本質的分別（《基督教哲學》，255、269頁）。

趙紫宸最出名的，是他對本色神學（參處境化，*Contextualization*）的看法。處於中國多難的20、30年代，趙紫宸斷然拒絕把本色神學看成是基督教信仰與中國傳統文化的一種對話，就如他認為救贖不是理念的改變，必須包括生命和生活的改變一樣，這是他的救贖論特重道德倫理的原因。他認為本色神學是「做」出來的，不是「講」出來的，「做」的範圍就是基督徒的社會責任。基督教特重的罪觀，包括個人與社會兩個層次，因此他攻擊保守教會以個人為本的救贖觀是「不成熟的」、「有病的」，及「逃避主義者」。他說，一個不關心國事的基督徒，是耶穌的罪人，是中國哲學家的垃圾，也是基督教的絆腳石，因此他鼓勵教會要對社會不公義的事發聲，但他也警告教會，不要成了政治與經濟力量的傀儡（《神學四講》，87～9頁）。

趙紫宸知道單靠社會改革不能令中國起死回生，中國需要悔改重生。他承認社會改革可以改變社會的結構，但只有重生的人才心靈更新，這才是社會改革真正的動力。

趙紫宸的本色神學論，是建基於一個新的指涉系統，對神、耶穌基督、救贖，以及社會關懷，均是放在中國文化的框框內重組，他認為只有這樣，基督教才能對中國文化有所助益——基督教可以成全中國文化，把它帶到更成熟的層次。

怎樣成就呢？1. 神的啟示。趙紫宸承認耶穌是歷史中最圓滿的啟示，但卻不是惟一的啟示。列國都有聖人或智者的傳統，他們亦能啟示某部分的真理，神是透過耶穌與聖者來啟示祂自己。因此他說孔孟的道理也是啟示的真理，神既是萬人之父，那麼信仰與文化就是神的兩隻手，不能輕此重彼。不

過，耶穌是神最圓滿的啟示，其他一切文化的精粹都不完全。但他並不認為把某些基督教信仰融攝在儒家思想，就可以做出一套本色神學，或超級文化。他認為基督教信仰必須在中國文化的框框內重組，然後才能達到本色化的目的。

2. 成聖之道。趙紫宸認為孔子所言之君子，與基督教所言的成聖，是可以互通的。孔子相信人人都可以做聖人，因為聖人的本質是埋藏在人性裡面，而聖人或君子只不過是天人合一的結果而已；換句話說，連君子之道也具有宗教的本質在裡面。可惜孔子高尚的理想被後人歪曲了，人為了成聖，制定出千規百矩，反把當初的目標混亂了，嚴格的規矩成了目的，甚至到了摧毀人性的地步。趙紫宸認為基督教可以在這裡撥亂歸正：神既是一位活的神，人就要與祂有不斷的交通，讓他人性光明的一面可以發揮出來，達到真正愛神愛人之境。

3. 仁愛之道。趙紫宸認為儒家說的仁，與基督教說的愛是相等的，就是對長輩的孝，和對幼小的憐恤；人若能躬身力行，便是實踐四海之內皆兄弟的理想，這就是神的國了。可惜像其他儒家的理想一樣，慢慢它也變成了壓縮人性的規矩；孝常為愚蠢的順從代替，趙紫宸認為基督教對人性的價值及尊嚴的尊重，應與中國的孝道調和，這樣可以使人脫離愚孝的枷鎖，達到真愛的境地（《基督教與中國文化》，256頁）。

趙紫宸認為信仰與文化的調和，必須借助宗教的力量。中國人是一個務實的民族，能達到四海之內皆兄弟的境地，不僅能改善人際關係，增加社會的和諧，至終亦能改善人的物質生活。基督教已經破除中國不少不人道的風俗，若再加上基督教對自由、平等和民主的教導，基督教是可以成為新中國的一個基礎的；他相信中國要從一個舊社會過渡到新世界，需要新的洞見及動力，這正是基督教對新中國的社會意義。

## 參考書目

趙氏的作品：《耶穌的人生哲學》，廣學會，1926；《耶穌傳》，文藝，1935；《神學四講》，青年協會，1948；《基督教哲學》，文藝，1926；《基督教進解》，青年協會，1947；英文的有：Tzu-ch'en Chao, 'The Appeal of Christianity', *Church Recorder* (CR) 49 (1918); 'Christianity of the National Crisis', CR 68 (1937); 'Revelation', in *The Authority of Faith*, The Madras Series (1938).

研究趙紫宸的思想，可參林榮洪著，《風潮中奮起的中國教會》，天道，1980；梁夢輝著，「趙紫宸對拯救的觀念」，《景風》50，1977。

趙紫宸在許多雜誌發表過的文章，不下八十五篇，可惜翻查不易，沒有列上；研究趙紫宸神學的博士論文亦很多，除了上述林榮洪一書外，其他多沒出版，亦不列入。

楊牧谷

**Charismatic Movement 靈恩運動** 自第一世紀，教會便對那些看重聖靈特殊恩賜（見聖靈的恩賜，Gifts of the Spirit\*）的羣體，有不同的看法，甚至引起紛爭；哥林多教會是個熟悉的例子（林前十二，十四），第二世紀的孟他努主義（Montanism）\*又是另一事例（參說方言，Glossolalia\*）；但現今人稱之靈恩運動，多是指十九世紀末、二十世紀初興起的運動，分別有三次，而彼此間未必有歷史上的因果關係。第一次發生在二十世紀初（或十九世紀末），近人稱之為靈恩運動的第一波；第二波發生在二十世紀中葉；第三波是1980年代發生於美國加州的阿納海姆（Anaheim, California）。除了第三波外，其他二「波」準確的發生日期、地點，甚至與之有關的人物，學者均有不同的看法。

## 第一波

歷代都有基督徒嚮往超自然的宗教經驗，其



中尤以被視為能印證聖靈充滿的說方言為甚。學者不容易界定本世紀第一波發生的準確時、地、人，是有客觀因素的。首先，說方言是很個人的事，不容易有正式記錄，加上早期靈恩團體本性上不看重任何形式的記錄或統計，而視之為與自由運行的聖靈工作有衝突，正式記錄無可考是必然的了。

事實上早期靈恩派人士與後期的有些不同，早期有說方言經驗的人都不愛張揚，害怕被教會當局排斥；就是他們整個教會有復興跡象的，也盡量保留在自己圈子內，像早期由波羅的海拉脫維亞（Latvia）移民到美國的信義宗信徒便是（F. S. Mead, *Handbook of Denominations in the United States*, p. 62）。也有些得著靈恩經驗的信徒並沒有組織起來，仍參與傳統的教會，就像在十九世紀，由珥運（E. Irving）在倫敦設立的大公使徒教會信徒（Catholic Apostolic Christians）移民美國後的情形。

一般教會史家認為，近代靈恩運動的種籽，是先在黑人教會萌芽，然後被移植到美國的白人教會；在具魅力及魄力的領袖帶領之下，也加上美國人特有的組織能力和推廣宣傳，在本地迅速發展，然後傳到別的地方。洛杉磯的復興即是個典型的例子：靈恩派學者認為，洛杉磯之艾蘇薩街復興，是靈恩運動的起源（Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 22）。

引發艾蘇薩街復興的，是一個黑人傳道者西默（W. J. Seymour），他被另一女黑人牧者（黑人聖潔教會）邀請到洛杉磯講道，她的名字叫特利（Neelly Terry）。西默以使徒行傳二·4的經文，說凡沒有說方言的，都是沒受聖靈的洗。特利曾領導教會追求聖靈充滿有好多年，卻沒有果效，現在一個外來的講員竟指出她們的錯處，惱羞成怒之下就把他趕出教會。西默只好在信徒的家中舉行聚會，後來租了艾蘇薩街312號的循道禮拜堂舉行祈禱會，說方言的恩賜普遍臨到聚會的人，歷時三年之久，他們還唱靈歌、

說預言，又在聚會中突然倒在地上。聞風而至的人多得不得了，教堂內固然擠滿人，連教堂外也擁塞著許多人，叫人連走近教堂都不可能（F. Bartleman, *How 'Pentecost' Came to Los Angeles*, Los Angeles, 1925；巴特曼著，《火浪湧來——艾蘇薩街復興始末》，*What Really Happened at Azusa Street*, 朱東譯，橄欖，1989）。

艾蘇薩街的復興，主要是吸引當地的黑人參加，且被報紙諷刺，稱之為「古怪的運動」（*New York American*, 3 Dec. 1906）；但靈恩式的聚會繼續吸引大批人來，迅速建立了許多新的教會。這運動一直繼續到1923年，期間還吸引了美國南部的白人牧師來，向他學習被聖靈充滿之道，然後把復興的火帶到他們的家鄉。

倘若加州的復興是以黑人為主，同期的芝加哥的復興，則是以白人為主了。原籍蘇格蘭愛丁堡的竇依（Dowie），於1888年來到美國，因為以禱告接手，醫好了林肯總統垂危的堂兄弟和好幾百人，而聲名大噪。他在芝加哥建立的錫安會堂擠滿了人，每星期日有三千到七千人來尋求靈魂得救，身體得治，成了美國民間公認的宗教領袖（G. Lindsay, *The Life of John Alexander Dowie*, Texas, 1951, pp. 152~6）。

竇依的晚年雖因不斷失言失行而被迫下台，黯然而逝，但靈恩運動已從低下階層（像加州以黑人為主的艾蘇薩街復興）傳到中產階級的教會；竇依的跟隨者亦成了瑞士、荷蘭、南非及美國各地的五旬節教會領袖了。

## 第二波

第二波的靈恩運動也像第一波那樣，不容易確定是由誰引發的。其實把本世紀的靈恩運動分作幾階段，只是為方便研究，實情卻不是第一波之後，靈恩運動便消失了，到本世紀中葉又再興起第二波來；本世紀的靈恩運動從沒消失過，它只是因著不同時代的領袖

質素，而有強弱的表現。第一波的領袖過去了，接棒人沒有那種領袖的魅力（charisma），整個運動就沈寂下來，但它仍然是存在的，只等待一個新領袖的興起，把這運動帶上另一高峯。

譬如威爾斯的復興便是這樣。巴勒（T. B. Barratt）把艾蘇薩街的復興火種帶回英國（1907），由平信徒帶領的五旬節小團體，在英倫三島便如雨後春筍一般，在各處迅速冒起。到1925~35年期間，美國第一波的復興好像已慢慢沈寂，威爾斯的司提反和喬治·傑弗里斯（Stephen and George Jeffreys）卻興起來，把各地小團體組織起來，有七十個團體加入，稱為「以琳四方福音會」（Elim Foursquare Gospel Alliance），與1924年成立的「英國及愛爾蘭神召會」（Assemblies of God in Great Britain and Ireland），同成為英國最大的兩個靈恩團體。到了1970年，單在英國便有一千二百個靈恩教會（Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, Oslo, 1964）。

第二波最重要的領袖，美國有庇利斯（David J. Du Plessis），非洲有賓固（Nicholas B. H. Bhengu），而最具影響力的，則是英國的紀當奴（Gee）。

紀當奴對外力主靈恩派必須與主流教會合作，並且對內要克制狂熱的宗教活動；他的言行透過無數的作品（不下二十三項），足跡遍全球的講解聖經會，和歷任重要的領導職位，大致上為靈恩派日後發展的道路立下了路向；被稱為「五旬節派君子」的紀當奴，說是五旬節派的先知亦不為過。

第二波的勢頭似乎是由英國再傳入北美、南美和北歐，在那裡茁壯，然後再傳向世界各地，包括台灣、香港、南韓、新加坡和馬來西亞。這時期的靈恩運動，以說方言、靈洗和神醫為主導；所到之處，莫不吸引大批信徒，有時亦引起當地教會不滿。第二波靈恩運動傳入東南亞，引致教會分裂，在香港還爆發一場歷時甚久的筆戰，在過程

中雙方的思想都極化起來，有時還發展到人身攻擊，在教會中留下不良的印象。

到了60年代末、70年代初，美國興起另一類的靈恩團體，完全不強調說方言或神醫，只看重肢體相愛、傳福音和讀聖經，就是耶穌運動（Jesus Movement）；他們的信仰與其他宗派沒有明顯的分別。

### 第三波

與前兩次靈恩運動史不同的是，我們清楚地知道第三波（Charismatic Movement, the Third Wave of \*）的興起與發展。它的主要發動者是溫約翰（Wimber）、魏格納（C. Peter Wagner）和韋約翰（John White）。

第三波人士認為，此趟靈恩運動的源起，是1982年富勒神學院之宣教學院舉辦的「MC510：神蹟與教會增長課程」；而早於此課程的，是溫約翰在加州阿納海姆（Anaheim）開辦的「基督徒葡萄園團契」（Vineyard Christian Fellowship）。宣教學院的課程雖然因為富勒神學院其他老師的質詢，和當地教會的埋怨，而在1985年停止了，但昔日參加過此課程的各國學生，把葡萄園精神帶回原地，加上上述三人不斷到國外宣揚和主持研習班，此運動在80年代末、90年代初已傳到歐洲及亞洲，包括幾無反對的新加坡，和初期遇上極大阻力的香港。

第三波靈恩運動初期，特重神醫的功能（他們稱之為「權能醫治」）；除此之外，「權能佈道」（Power Evangelism）與「權能接觸」都是他們看重的。他們認為二十世紀末期，傳統教會深受唯物主義（Materialism）、推理主義，和世俗主義（見凡俗化運動，Secularization）的毒害，完全忽略靈界的真實爭戰。上帝國（Kingdom of God）的意思，就是神已進入人間，與邪惡勢力爭戰；信徒必須正視這個「被忽略的中層」，好站在聖靈一方與鬼魔爭戰，其記號即能治病、說預言和說方言（溫約翰著，《權能佈道》）。這等恩賜不僅

是為了個人，也是教會能有效地增長的不二法門（C. Peter Wagner, ed., *Signs and Wonders Today*, Calif., 1989）。第三波人士亦注重向低下階層的人傳福音。

按牛津出版的《世界基督教百科全書》的統計，靈恩派人數已由本世紀初的0人增到1980年一億人，估計87年是二億七千七百萬；而洛桑特別行動組則在1991年宣布，靈恩派信徒已超過福音派人數的總和。

### 參考書目

楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，1991；D. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia* (Oxford, 1982)；N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement—Its Origin, Development, and Distinctive Character* (Oslo, 1964)；M. J. C. Calley, *God's People, West Indian Pentecostal Sects in England* (Oxford, 1965)；D. Gee, *Wind and Flame* (Croydon, 1967)；P. Hiebert, 'The Flaw of the Excluded Middle', in *Missiology, An International Review* X, No.1 (Jan. 1982), pp. 35~47；W. J. Hollenweger, *The Pentecostals* (London, 1972)；Alan Tippet, *People Movements in South Polynesia* (Chicago, 1971)；C. Peter Wagner (ed.), *Signs and Wonders Today* (Calif., 1989)；溫約翰著，《權能醫治》，黃莉莉譯，以琳 (J. Wimber, *Power Healing*), Calif., 1987)；溫約翰著，《權能佈道》，鄭玉惠、林勝文譯，以琳 (*idem, Power Evangelism*, Calif., 1986)。

楊牧谷

**Charismatic Movement, the First Wave of 第一波靈恩運動** 參靈恩運動 (Charismatic Movement)；竇依 (Dowie, John Alexander)。

**Charismatic Movement, the Second Wave of 第二波靈恩運動** 參靈恩運動 (Charismatic Movement)。

**Charismatic Movement, the Third Wave of 第三波靈恩運動** 大衛·巴瑞特 (David B. Barrett) 把近代靈恩運動 (Charismatic Movement) 分作三個階段：第一階段是指源自1741年的五旬節運動 (參五旬宗神學, Pentecostalist Theology)；第二階段是指1907年的靈恩運動；第三階段是指1970年的，主要由溫約翰 (Wimber) 引發的葡萄園運動 (Barrett, 'Global Statistics', in S. M. Burgess and G. B. McGee eds., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, 1988, pp. 810~30)。但他承認這分法並不是最流行的；事實上，1970年溫約翰在他住的約柏連達教會的牧職，「經驗叫人沮喪」；被認為葡萄園運動的發源地，「加略山小教堂」還未成立。由加略山小教堂改名為「葡萄園基督徒團契」的，是82年五月；83年遷到阿納海姆 (Anaheim)。

稱葡萄園運動為「第三波」(the Third Wave)的，是此運動另一領導人魏格納 (C. Peter Wagner, 'A Third Wave?' in *Pastoral Renewal* 8, 1, July~Aug. 1983, pp. 1~5)。按此運動的領袖解釋，為什麼他們不欲被稱為靈恩派，韋約翰 (John White) 認為靈恩派常給人的是「缺乏智慧及未有深入神學反省者的印象」(「專訪韋約翰醫生——第三波靈恩運動探究之一」，《時代論壇》，141期，1990年五月十三日，1頁)；魏格納的解釋是，「他們要經歷聖靈的能力，在醫治病人、趕鬼、接受預言，和在不影響現有之事奉哲學下，參與其他聖靈恩賜的彰顯」(C. Peter Wagner, 'Third Wave', in *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, pp. 843~4)。韋約翰的解釋是昧於第二波 (指二十世紀中葉的靈恩運動) 的神學作品，他的解釋與第一、二波的特徵不能分開來。故第三波是只有時間上的不同，沒有內容上的分別。(參楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，

1991, 一~三章)；即使魏格納在上述文章列出五點被視為第三波的特徵，在第二波不屬極端的作品仍然可以找得出來。

第三波之葡萄園運動，基本上是由溫約翰在加州阿納海姆帶領的基督徒葡萄園團契發展出來的。開始的時候只是貴格會(Quaker)幾個領導人物自組家庭查經聚會，時為1976年十月。77年一月溫約翰才加入。在短短三個月時間，人數已由原本的十二人增到一百二十五人，不容於原來的教會，遂自立為教會，改名為加略山小教堂。

到77年四月初，會友開始經歷聖靈充滿、說方言、行神醫等事，立刻吸引大量年輕人參加聚會；人數由立會時的一百二十五人增加到七百人；會友平均年齡是十九歲，到83年增至二十一歲。

82年五月，加略山小教堂改名為葡萄園基督徒團契；83年遷到阿納海姆；到85年，人數增到五千人，另有一百二十個分會；按巴勒在88年的估計，約有二千萬基督徒可算是屬於第三波的。

另參：靈恩運動(Charismatic Movement)；溫約翰(Wimber, John)。

### 參考書目

D. B. Barrett, 'Global Statistics', in S. M. Burgess and G. B. McGee (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (1988), pp. 810~30; 賽南著,《末後的日子》,橄欖(V. Synan, *In the Latter Days*, 1984, pp. 136~9); C. Peter Wagner, 'The Third Wave', *Christian Life* (Sept. 1984), p. 90.

楊牧谷

**Charismatic Theology 靈恩派神學**  
參聖靈的洗(Baptism in the Spirit)；聖靈的恩賜(Gifts of the Spirit)；五旬宗神學(Pentecostalist Theology)。

**Chemnitz, Martin 成尼慈** 參信義宗主義與信義宗神學(Lutheranism and Lutheran Theology)。

**Chicago School of Theology 芝加哥神學派** 為美國新神學主要領導者，及自由主義較極端的成員。芝加哥學派主要是1890~1940這五十年間，芝加哥大學神學系倡導的思想；它的高峯期是以馬修斯(Shailer Mathews, 1863~1941)任教務長的時候，此運動其他重要成員包括富斯特(George Burman Foster, 1858~1918)、基斯(Shirley Jackson Case, 1872~1947)、斯密特(Gerald Birney Smith, 1868~1929)、艾穆斯(Edward Scribner Ames, 1870~1958)和威曼(Henry Nelson Wieman, 1884~1975)。整個學派採納了許多不同的思想在內，其主要取向卻是主張宗教必須本乎經驗(Empiricism)及實際的功能主義來研究，因此顯出它的思想是來自詹姆士(William James, 1842~1910)、杜威(John Dewey, 1859~1952)、米特(George Herbert Mead, 1863~1931)及皮爾斯(Charles Peirce, 1839~1914)等人。

芝加哥學派以配合「當代的精神」為榮，包括科學和民主思想。在神學的層面來說，他們不得不拒絕特別啟示(Revelation)，認為它不能成為神學權威的依歸，只有人的經驗才可制定什麼是宗教的真理。不過他們說的「經驗」，與士來馬赫(Schleiermacher)的個人經驗又不是同一回事，他們是從公眾事務的集體經驗中，來為宗教建立科學的合法性——意思是說，凡是對的，必是所有求問者均能經驗得到的，又是可以實證的；因此他們強調的研究方法，乃是一種社會學和歷史學的方法，因為宗教現象根本就是人類行為的一種，神學傳統是按時代的需要而演變的。換句話說，芝加哥學派的主要特色，乃是願意質疑任何

的神學模式，開拓對神認識的新領域，肯定人的理想與價值——及隨之而有的人文主義等等。

從文化的角度而言，芝加哥學派的成員可說是「民主宗教」的使徒。他們對人性的良善有無窮的樂觀，認為人均會為著人類美好的將來而努力。他們把基督教與民主思想合併也等同了；這個遍在的，也是民主的神，在第一次世界大戰後的悲觀情緒，和跟著而來的經濟衰退下，就完全給粉碎無遺了。

### 參考書目

C. H. Arnold, *Near the Edge of Battle: A Short History of the Divinity School and the Chicago School of Theology 1866~1966* (Chicago, 1966); W. J. Hynes, *Shirley Jackson Case and the Chicago School: the Socio-Historical Method* (Chico, CA, 1981).

S.R.P.

**Chiliasm 千禧年主義 參千禧年 (Millennium)。**

**Chinese Theology 中國神學** 假如本土神學（參處境化，Contextualization\*）是本地人按著自己的文化條件，來思考、整理和表達基督教信仰的神學，中國大陸的神學則要在二十世紀20年代才邁出第一步。

按研究文化的人說，所謂文化條件者，包括了四方面：古典文化、地方風俗與傳統、科技文化，和上述三種混合，並加上政治、社會、經濟等因素而產生的當地文化。

二十世紀之前的中國教會，基本上是處於消極地接受的階段，當時來華的宣教士雖有不少是飽學之士，像意大利耶穌會教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）、英國倫敦會的李雅各（James Legge, 1815~97），

和英國浸禮會的李提摩太（Timothy Richard, 於1870年來華），但占了大多數的還是平信徒宣教士，神學素養極為參差；他們惟一的目的，就是傳福音建立教會，甚少考慮怎麼樣藉中國文化把福音傳出去。

二十世紀初，中國爆發了全國反西方的浪潮。當時列強對中國訂出種種不平等條約，使中國知識分子深深不滿，部分的西教士不察，竟依賴不平等條約盡享特權之利，為國人提供了渲洩憤怒之焦點。20年代的「非基同盟」和五四運動，逼使中國基督徒知識分子做了很多反省的工夫，如1922年五月召開的全國基督徒大會，呼召信徒重視他的雙重身分：中國人、基督徒。五四運動掀起的愛國熱情，亦使部分中國基督徒知識分子重新釐定愛國（表諸參與國家建設的事上）與愛教會的關係。當時教外反教的思想與愛國情緒已變得不可分，這時期中國神學就是以回應此現實挑戰而產生，分作政治的與文化的兩方面。

嘗試在政治層面尋找基督徒的位置與責任者，最重要的兩個發言人為吳雷川和趙紫宸（Chao\*）。吳雷川宣告他努力的目標，是透過重釋儒家和基督教的思想，好推動人投身建設國家和革新社會的大業（吳雷川，「本週刊週年紀念敬告讀者諸君」，《真理週刊》二.1，1924年三月三十日，1頁及下）；趙紫宸則明斥個人化極強的中國信徒是不成熟的、病態的，和逃避主義者；不關心國事的基督徒是耶穌教訓中的罪人，和中國哲學的垃圾（趙紫宸，「宗教教育者如何回應國難」，《真理與生命》2，1927年，252頁）。這個愛國與愛教並重的思想，在三自教會的神學成了主流。

「三自會」的全名是「中國基督教三自愛國運動委員會」，由中國二百四十四位基督教人士於1954年七月舉行之第一屆全國基督教會議時成立，主旨是「在中國共產黨和人民政府的領導下，團結全國基督徒，熱愛祖國，遵守國家法令，堅持自治、自養、自

傳」。

這個三自會的成立及宣言的草擬，背後最重要的人物正是吳耀宗。以他為首的基督教代表團在1950年五月，先後三次為中共總理周恩來召見，商談基督教在中國之前途，並草擬了「中國基督教在中國建設中努力的途徑」宣言，由周恩來於七月六日定稿，七月二十八日由四十位教會人士簽署，隨著發起全國簽名，支持「宣言」。此宣言成了三自教會的神學總路線。

宣言內容包括三部分：

1. 總的任務：中國基督教會及團體徹底擁護《共同綱領》（共黨建國之初代表憲法的文件），在政府領導下，反帝、反封建、反官僚主義，為建設獨立、民主、和平、統一和富強的新中國而奮鬥。

2. 基本方針：肅清教會內部帝國主義的影響，培養信徒愛國精神，完成三自目標，以達教會更新的目標。

3. 具體方案：擬訂計畫，斷絕依賴外國人力、財力的協助，教內則加緊團結，培養人才，促進教制改革，對外則標榜勞動生產和為人民服務。

此宣言為後來四屆之「中國基督教全國會議」落實、重檢和修訂。第一屆於1954年在北京召開，吳耀宗敦促教會在愛國愛教的原則上合一，對內參與社會主義的建設，對外反美國帝國主義。第二屆於1960年在上海召開，由三自副主席吳貽芳作報告，修訂三自章程，列明「三自會是反帝國主義的愛國組織」。第三屆於1980年在南京召開，由三自會長丁光訓主持，會中呼籲三自教會與家庭教會（House Church<sup>\*</sup>，不參與三自會的教會）「用愛心互相包容」，並設立「中國基督教協會」為全國教務機構。第四屆於1986年在北京召開，除了修訂「三自」和「基協」的部分章程外，次年於成都舉行了兩次常委會，擬出加強農村教會的管理和控制，切斷海外的聯繫。

文革期間，中國教會受到頗大衝擊，親

政府的三自會亦不能倖免，連反映官方立場的三自主要刊物《天風》亦停刊（1964年，至1980年再復刊），中國大陸教會官方的神學思想亦停頓了，但福音思想仍在流傳，且起了某程度的本土化和濡化作用。1975年上海的《光明日報》有一篇文章，是由上海鋼鐵廠的年輕學生工人發表的。他們研究過歐洲哲學的發展，指出基督教原是窮人及受壓者的宗教，只是在發展過程中為反動的野心家變成了保護資產階級的組織。不能被改變的是耶穌，祂仍然是為了所有人得釋放而死。

文革後中國神學界最重要的人物是趙復三，他發表了1919年之前宣教士在中國活動的研究；江文漢則出版了兩大冊的中國基督教歷史；和上文提及的丁光訓，他在接受外國的訪問（1973, 1975）時，均強調中國教會的立場，是反外國干預中國教務，建立獨立自存的中國教會，與人民團結一起，和擺脫傳統教制的纏累。1979年，丁光訓率領中國宗教代表團訪問美加教會，途中發表連串的演講和講道，說「貧窮的自主教會」終於發現從軟弱得能力的祕訣，這是一項屬靈的事工，因為他們能體驗到「基督仍是我們的主」。

從文化的層面來尋找基督教在中國的位置者，是回應20年代教外知識分子（主要是積極參與國事的新儒家分子）的攻擊。二十世紀初中國陷於內憂外患的煎熬中，一些從外國學成回來的人，及因閱讀翻譯書籍而認識西洋思想之人，均把中國的積弱歸咎於傳統的儒家思想，代表人物有陳獨秀（「東西民族根本思想的差異」，《新青年》14，1915年十二月十五日，1~4頁），和胡適（「我們對於西洋近代文明的態度」，《胡適文存》，卷四九，上海，3.1，8頁），引起國粹派的反攻，代表人物有梁漱溟（《東西文化及其哲學》，上海，1922）。這場文化論戰持續相當長，在反基督教的情緒下，有人將社會風氣的敗壞歸咎於基督教，並稱之為洋教，教會反祭祖的立場成了主要攻擊的對

象。這便引發教會內部對信仰與文化之關係的反省。

除了部分的保守派人士堅持文化是全然敗壞，不在救贖範圍的立場外，大部分基督徒知識分子均相信，教會對文化是有關係的。至於二者的關係，若用尼布爾在《基督與文化》(Richard Niebuhr, *Christ And Culture*, 賴英澤、龔書森譯, 東南亞, 51995) 的五個模式來說，它們各有其代表人物：

1. 基督屬乎文化：代言人物有吳雷川。他認為宗教與真道必須分開來，道只有一，而教則有很多，其中包括基督教在內。教為道之用，道為教之本，但教在不同的文化及時代有不同的表現，有時甚至是因著傳統與歷史的原因而敗壞了；要讓宗教得到新生，就必須重新尋找真道，尋找之法是透過重新解釋（「我對於基督教義的感想」，《生命月刊》，1920年十一月，3~4頁）。透過什麼來重釋呢？吳氏認為是儒家，因為儒家不僅是中國文化的精粹，亦蘊含了基督教主要真理在內（「從儒家思想論基督教」，《真理與生命》，1930，4.13，5~6頁）。

2. 基督與文化相輔相成，代表人物是范子美。此派最重要的問題是：基督教與中國文化在什麼地方能相接，並彼此調和起來呢？他們否認二者有主客的關係，宗教與文化是平起平坐的，因此能夠也必須使它們相輔相成。范子美認為宗教與文化的根源均是道，可惜人只懂西方神學，或只懂中國傳統文化，結果就使宗教與傳統文化對立起來，不能造福人羣，反而使宗教與文化都敗壞了；他說，只有最純粹的基督教形式和最精煉的儒家思想，才能使它們互相搭連。當這些因素都齊備了，一個屬於東方的新宗教就會出現（《東方的宗教》，1頁）。

3. 基督反乎文化，代表人物有王明道。此派人物有幾個基本假設：i. 文化是屬於敗壞的世界，基督徒不可能對主基督和世界都效忠；ii. 作基督徒的意思就是讓舊的過去，包括自我和世界，這樣他才能迎向基督的將

來；iii. 從積極一面看，世界是福音的禾田；從消極看，它是信徒要逃離的地方，因為它屬於撒但的主權範圍；iv. 基督徒生活的原則，是作基督福音的見證，這是他對非基督徒惟一的責任。這些思想在王明道許多作品都可以看到（參《普世人類都是神的兒子嗎？》，香港，1962；《重生真義》（修訂版），宣道，<sup>18</sup>1996，《真偽福音辨》，晨星，1987等）。

4. 基督完成文化，代表人物有趙紫宸，其他如劉庭芳、誠靜宜、謝頌羔均有貢獻。趙氏在1918年便認為基督教的真義乃在乎「基督意識」，此意識不是一理想，乃是必須體現於「博愛」和「高尚的道德操守」（‘The Appeal of Christianity’, in *Church Recorder* 49, 1918, p. 287），這是基督一生所彰顯的。罪有個人及社會兩個層面，救贖亦必須包括這兩個層面。表彰於社會的罪，是當時中國的積習，和傳統文化不興的原因；表彰於個人的，是人的自私和無愛。基督一生的工作是愛人愛神，因此基督徒的責任，亦包括對教會和對社會兩方面的投身；這樣，基督教就既能更新自己，亦能把中國文化提昇到高一層次（趙紫宸，《基督教哲學》，上海，1926；《神學四講》，上海，1948；《基督教進解》，上海，1947；《耶穌的人生哲學》，上海，1926）。

5. 基督為文化的改造者，代表人物為張亦鏡。張亦鏡承認文化含有罪惡的勢力，卻不認為此勢力大過神的創造與救贖的能力，因此信仰與文化之間存在著張力；中國基督徒必須對自己的文化具有欣賞和批判的能力，這是基督教可以改造中國文化的空間（「代友人答覆一老學究」，《真光叢刊》2，192頁）。他認為傳統中國文化是在不斷改變當中，像朱熹的「理」，既脫離古典儒家那種多元的天觀，邁向一個更合乎聖經的宇宙觀，而新儒家的「太極」，與約翰福音的道觀亦十分接近；但接近並非等同，基督徒的明辨和重釋，能為中國文化注入新生命力。

信仰與文化的問題雖然在中國大陸內爭辯了幾達四十年，但大多數都是在方法論上兜圈子，真正從事神學體系的建立不多。倘若方法論是屬於形上學的一分支，我們不難從哲學發展史明白，為什麼神學在這方面的討論建樹不多；通常方法論或認識論（Epistemology）的開花結果，多是在哲學大盛之後，現在中國神學還在建立的初期，談不上大盛，也許我們還要等待一段時間，本土神學的討論才會有新的突破。

大陸易權後，信仰與文化的討論轉移了陣地，在香港和台灣進行。但在香港，這種討論到60年代末亦開始聲沈影寂，主要原因是當時的討論仍然圍繞著基督教信仰與古典儒家的關係，人物有胡簪雲、封尚禮、謝扶雅等人，完全忽略了文化的另外三個因素：風俗與傳統、科技文化，和混合了現代化的當地文化。

不管前人走了什麼路，基督教與文化和社會責任這問題，始終是無法避免的，教會亦會在將來重新拾起這題目來思考。

另參：鄉土神學（Homeland, Theology of the）；香港神學（Hong Kong Theology）。

### 參考書目

除了文中列出的書目外，可參下列各英文參考書：Chao Fu San, 'The Chinese Revolution and Foreign Missions in China Seen through the May 4th Movement', in *The Churches and Social Change* (Saskatchewan, 1979); C. Y. Hsu, *The Rise of Modern China* (Oxford, 1975); F. P. Jones (ed.), *Documents of the Three Self Movement* (New York, 1963); Robert G. Orr, *Religion in China* (New York, 1980); Hans-Ruedi Weber, *Asia and the Ecumenical Movement, 1895~1962* (London, 1966).

楊牧谷

**Christ, Jesus 耶穌基督 參基督論**（Christology）；耶穌（Jesus）。

**Christendom 基督教世界** 多是指西方之基督教國家或基督教社會和文化，現在此詞主要是指在某一個時期，基督教成了該地社會秩序的基礎，這個社會在那個時間便可稱作「基督教世界」了。從廣義而言，是指整個基督教世界的整體；但從狹義而言，基督教在西方的發展史中，有一個時期，人要成為社會一分，必須先成為教會的一分子。

教會開始成立不久，就遭受羅馬政府的逼害，直到四世紀初葉，君士坦丁歸信基督教（約312），教會才從被逼害轉到受優待的地位，使整個政教關係扭轉過來。當時教會確是有可能把社會完全改變，成為一個符合基督教價值的社羣，因此我們應該多一點討論教會和社會個別的身分，看怎樣可以落實一種基督教式的社會秩序（參社會神學，Society, Theology of\*）。

一般說來，中世紀的社會算是最具基督教意識的了。東西方教會分裂為兩個世界，使它們不能聯合於一個教會內，因而削弱了教會的影響力，這是最為可惜的。從政治的角度來看，查理曼（Charlemagne）於800年的聖誕節，接受教宗加冕而成為基督徒皇帝，代表著以教會的理想來帶領國家；從教會的角度來看，作為彼得和教會代表的教宗，查理曼帝國是具有基督教世界的希望和目的者。但這個理想到底敵不過現實的考驗，教宗、君王和歐洲皇室之間的權力鬥爭，沒有解決的辦法，企圖藉著十字軍來消滅回教又失敗，加上大學內非基督教思想的興起，以及國內政治團體的成立，都使基督教世界的思想敗落。無論怎樣，十六世紀改教運動並沒有完全摧毀政教在一個社會內的合一，它的確是叫社會從教宗的控制下釋放出來，但改教家如路德（Luther）\*、加爾文（Calvin）\*和胡克爾（Hooker）\*卻相信，教



會與國家應該互助互長，他們也努力促使這個理想可以落實。

令基督教世界的理想徹底破碎的，卻是下面幾種趨勢聯合起來造成的結果：啟蒙運動（Enlightenment）<sup>\*</sup>、凡俗化（Secularization）<sup>\*</sup>、政治革命和改革，以及一個愈來愈趨向多元化的社會秩序等。現今我們只能從文化及地方宗教去追憶基督教世界的理想了。

在二十世紀，有些基督教思想家認為，我們仍然應該追求這種理想。20及30年代英國曾一度流行基督教世界運動，其領袖還是當時之俊傑，像狄曼（V. A. Demant, 1893～1983）及李克傑（Maurice B. Reckitt, 1888～1980）就是其中的例子。艾略特之《一個基督教社會的理念》（T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, 1939），也是朝著這個目標而努力。

### 參考書目

S. L. Greenslade, *The Church and the Social Order* (London, 1948); M. B. Reckitt (ed.), *Prospect for Christendom* (London, 1945); *The Return of Christendom*, by a Group of Churchmen, introd. C. Gore (London, 1922)。另參社會神學 (Society, Theology of) 的參考書目。

J.W.G.

**Christianity and Other Religions 基督教與其他宗教** 基督教信仰承認耶穌基督是人神間惟一的中保（提前二5；參約十四6；徒四12）。傳統上，這個認信指出在基督教之外，人不可能獲得任何使人得救的神的知識（Knowledge of God）<sup>\*</sup>，不管是印度教（Hinduism）<sup>\*</sup>或佛教（Buddhism）<sup>\*</sup>都一樣〔猶太教（Judaism）<sup>\*</sup>要另外處理；從某一程度言，回教（Islam）<sup>\*</sup>因為頗多是借助於猶太教和基督教，因此也是一樣〕。近代力主基督教信仰與其他信仰要嚴格分別出來的，是克

雷瑪（Kraemer）<sup>\*</sup>。

這種否認別宗教有啟示（Revelation）<sup>\*</sup>及救恩（Salvation）<sup>\*</sup>的觀點，在近年經歷了極大的修改，甚至是完全被放棄了；部分原因固然是近幾十年教會內部自由神學鼓吹的平等主義，以及近代人對普世和諧共處的要求，甚至是鑑於過去宗教間的糾紛，希望能透過宗教對話而找出一種世界性的單一宗教。

我們可以從天主教教義的發展看出這種改變。天主教本身就具有一種兼容並蓄的特性。十四世紀初，教宗鮑尼法斯八世（Boniface VIII）在《一聖教諭》（*Unam sanctam*, 1302）宣告：「教會之外無救恩」（*extra ecclesiam nulla salus*），這是秉承自教父的思想。到了梵二會議（Vatican II, 1962～5；參梵諦岡會議（Vatican Councils）<sup>\*</sup>）卻宣告，「凡是非因己錯而不認識基督及祂的救恩，卻誠實地尋求神，為聖恩所感，又按良心的指引而努力行祂的旨意之人」，均可得著永遠的救贖〔Dogmatic Constitution on the Church（*Lumen Gentium*）2:16；另參 Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions〕。他們認為神的照管（Providence）<sup>\*</sup>和拯救都是普世的，因此「梵二」便宣告別的宗教視之為真實和聖潔的，「均是能光照人的真理之光」。

「梵二」之後，天主教神學家對其他宗教有了不同的看法，他們認為我們不要稱其他宗教為「非基督教」（non-Christian），他們只是「基督教前期」（pre-Christian），他們至終只會在基督內才能完全達到其目標；凡是在超自然恩典的感召下作出信與愛之人生抉擇者，均表明他們是暗地裡接受教會，這等宗教可說是通往「普通」救恩之道（教會卻是「特殊」救恩之道），是為非基督徒預備的〔參J. Neuner, ed., *Christian Revelation and World Religions*, London, 1967，內有龔漢斯（Küng）<sup>\*</sup>及其他人

的文章；另參E. D. Piryns, 'Current Roman Catholic Views of Other Religions', *Missionalia* 13, 1985, pp. 55~62)。

這些對其他宗教的重估，在基督教內也可以看得到，尤其是在「普通啟示」（參啟示\*），和「普通恩典」（參恩典，Grace\*）等條目下。按聖經說，神藉著創造的秩序、護理，以及人性的結構等（羅一19~20，二14~15，十四17；徒十七26~28），不斷向所有人類啟示祂自己。人是按著神的形像（Image of God\*）造的，因此他與創造者有一種深切的關係；這種「神的意識」（*sensus divinitatis*）不是救恩的知識，因為凡他們認識的，都把它變成反叛神的偶像（羅一21~28）。但就是在敗壞的人性中，仍存著一種不能抹煞的「宗教種子」（*semen religionis*），因此非基督教宗教均見證神向普世人傳遞的自我啟示，和普世人否認神的自我啟示。約翰·巴文克（J. H. Bavinck\*）說得好：「在人接觸到〔基督教〕之前，神與人均有很密切的關係……就算是信奉其他宗教的人士，在他們心坎的深處都意識到，他們與神在玩遊戲，他們一直忙於逃避祂」。人墮落後的分裂本性，就是在宗教事務上也顯明出來，「他同時在尋找創造他的神，和逃避審判他的神」。

一些福音派人士認為，因著基督的中保工作，也本乎神特別的恩典，救恩是可以惠及其他宗教的。舉例說，安德生（J. N. D. Anderson）就以使徒行傳十七27及（較勉強的）34~35為根據，說人就是不認識基督，也可以「有神賜的罪惡感或需要，進而否定自我，來到神的恩慈下」。假如我們接受這種釋經，那麼這種渴慕真神的感情，與其他宗教就不能完全分割的了，不管這是因為聖靈特別的工作，或是道（Logos\*）的光照（約一9），都是一樣。另有些人則本於馬太福音十一21~23，指出這種認識神的方法，是一種「中間知識」，意思是：假如有人把福音傳給他們，他們就會作出這樣的反

應。

早期教父認為根據希臘哲學所認識的道（即未成肉身前的道），顯出它們對神、對世界，及對靈魂均有真確的認識，它們對預備人心接受耶穌，有正面的作用（參護教士，Apologists\*）；他們的解釋與今天人對其他宗教的解釋，是頗為接近的。不過教父一直相信，單靠哲學的求問，只會使人誤解真理；今天一個佛教徒或印度教徒若對神有一種真實的渴慕，我們完全不能證明這是否由他們的宗教賦與的。道的「光照」最好是放在一般啟示來了解，是屬於創造秩序的一部分（參約一3~15）；約翰福音的引言強調的，正是一個一次又永遠的成就，是屬於歷史的道而成為肉身，因此也斷然否認基督或救恩會存於其他宗教。聖經完全沒有提到基督會存於其他宗教內，因此我們最多只能說，基督是隱藏於其他宗教內。

不過，其他宗教對神的追尋，與「耶穌基督內」完全又終極的神的知識之間，確是有一種連續性和間斷性在內。其他宗教不管是最底級的或是最高超的，我們總可以發現一種雙向的軌跡：神向所有人啟示祂自己，和人喜歡荒謬，不愛真理的表現。我們只要不失這個聖經原則，基督教神學家無論怎樣解釋其他宗教與救恩的關係，也許都不會錯到什麼地步。保羅對雅典人講話的時候，就充分表現出這個原則來。無論神怎樣在普世遍施恩典和照顧（徒十七24~28），雅典人硬是不肯認識這位真神，他們無數的偶像正說明不認識祂（十七16、22~23；29~30），他們事實上也知道自己不認識神（十七23）。保羅的信息正是針對他們這種無知而發的。

### 參考書目

J. N. D. Anderson, *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism* (Leicester, 1984); G. H. Anderson and T. F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (Maryk-

noll, NY, 1981); J. H. Bavinck, 'Human Religion in God's Eyes: A Study of Romans 1:18~22', *Them* 2:2 (1964), pp. 16~23; 加爾文著,《基督教要義》上冊,文藝,1991 (Calvin, *Institutes* I); C. Davis, *Christ and the World Religions* (London, 1970); J. du Preez, 'Johan Herman Bavinck on the Relation between Divine Revelation and the Religions', *Missionalia* 13 (1985), pp. 111~20; L. Newbigin, *The Finality of Christ* (London, 1969); *idem*, *The Open Secret* (London, 1978); S. C. Neill, *Crises of Belief* (London, 1983); O. C. Thomas (ed.), *Attitudes Towards Other Religions: Some Christian Interpretations* (London, 1969); W. A. Visser 't Hooft, *No Other Name: The Choice Between Syncretism and Christian Universalism* (London, 1963); *Them* 9:2 (1984)內之專文。

D.F.W.

**Christian Science 基督教科學派** 參小教派 (Sects)。

**Christian Socialism 基督教社會主義**  
我們多數人認為,基督教社會主義的運動是始於十九世紀;但基督教社會主義的思想很早便有了,諸如凡物共有共用,及四海之內皆兄弟等。許多人認為使徒行傳二44~45之「凡物公用」,正是第一個基督教社會主義的模式,把這理想落實於信仰羣體,早期教父的作品便頗多論及;到後來修道主義的興起,也是以這模式來組織。但以「基督教社會主義」一名詞來推行,卻是十九世紀英國國教的事。

歐文 (Robert Owen, 1771~1858) 在新蘭勒 (New Lanark) 的實驗,應算是基督教社會主義形式的第一個組織,對之感興趣的教牧人士不少,像盧得洛 (J. M. F. Ludlow, 1821~1911) 和摩里斯 (F. D. Maurice)。盧得洛在巴黎的經驗,使他更

肯定社會主義若要有前途,就一定要讓它在基督教思想的培育下實行。其後,金斯黎 (Charles Kingsley, 1819~75) 和曉士 (Thomas Hughes, 1822~96) 亦加入這個陣營,並稱他們의思想和行動為「基督教社會主義」。

摩里斯強調,基督的國度 (Kingdom of Christ) 是普世的,基督的福音把人真實的情況顯明出來。基督徒思想的起點,以及了解人在這世界的生命的角度,乃在乎基督的王權,及神是藉基督而創造和救贖。摩里斯的神學是相當廣闊的,甚至有一種普救主義 (Universalism) 的味道。在摩里斯的時代,英國正進入工業時代,社會是不穩定的,他的神學正是要按這樣的時代背景來了解。1848年,英國的人民憲章運動 (Chartist Movement) 失敗,摩里斯與他的朋友開始進行種種與社會主義有關的活動,如成立工人學院 (Working Men's College)、辦報,及出版單張,如「為人民的政治」、「基督教社會主義」等。

十九世紀的基督教社會主義有幾個型式。在1870年代,安立甘大公主義 (Anglo-Catholic) 的人組織起來,在1877年成立「聖馬太協會」 (Guild of St Matthew), 協會的發起人是賀得蘭 (Stewart Headlam, 1847~1924); 它比早期摩里斯的組織更極端,每遇上社會上不公義的事情,協會立刻就予以攻擊,並發表聲明,指出有什麼要改善的地方。它同時向國會施加壓力,要改善居住、教育及工作環境的問題。為了推動工作,他們出版《教會的改革者》 (*The Church Reformer*) 雜誌。很多在倫敦東、南區工作的教士,均看他們是躬身力行基督教道成肉身的真理,並且相信要真正實行道成肉身,就要委身於行動,有時一些較激烈的改革也是不能避免的。

1889年成立的「基督徒社會聯盟」 (Christian Social Union) 就比較有節制 (賀得蘭卻稱之為「空想」!), 他們關心

建立符合基督教信仰的社會原則，多於直接的行動；因此他們組織研究小組，鼓勵人發表文章，以推動這種思想。達勒姆（Durham）主教魏斯科（B. F. Westcott）就是十九世紀末「社會聯盟」最著名的主席之一。他的社會主義也像摩里斯一樣，是本於人應與耶穌基督聯合在一起而引伸出來的，他說：「所有人在神兒子耶穌基督內，都已成為『一人』了」（A. R. Vidler, *F. D. Maurice and Company*, London, 1966, p. 26引用）。1893年礦工大罷工，魏斯科就是解決工潮的主要領袖之一。

這些運動對教會的影響，在十九世紀末便開始呈現出來了。教區的會議開始辯論社會問題，並且通過議案來謀求解決——教會覺得在解決社會問題上是責無旁貸的；而解決之道必須符合她所信的道。

基督教社會主義的運動，至今方興未艾；今天「金禧團」（Jubilee Group）可說是秉承「聖馬太協會」的精神。今天基督教社會主義的團體和運動仍然相信，福音的政治和社會形式，是存在於社會主義的思想之內的。

### 參考書目

T. Christensen, *Origin and History of Christian Socialism, 1848 ~ 54* (Aarhus, 1962); D. Hay, *A Christian Critique of Capitalism* (Bramcote, Nottingham, 1975); K. Leech, *The Social God* (London, 1981); F. D. Maurice, *The Kingdom of Christ* (1838; 數個版本); E. R. Norman, *The Victorian Christian Socialists* (Cambridge, 1987).

J.W.G.

**Christology 基督論** 嚴格說來，基督論就是關乎基督的位格和身分的教義。過去基督論多數把基督的工作歸入來討論，現今多數是分開處理，放在救恩論之下〔參贖罪（Atonement）；救恩（Salvation）〕。【編

按：討論基督論的專書，極少是不包括基督之工作在內的。近代研究基督論的一句名言，可以指出二者不能分割的關係：「離開」基督的本體（being），我們就不可能認識基督的工作（act）；離開了祂的工作，我們也不會認識基督的本體。祂的本體與工作是分不開的。】

基督論對基督教的重要是不言而喻的；若然沒有基督耶穌，基督教就不可能存在了。近代學者一直討論歷史的耶穌（Historical Jesus）之角色問題，我們卻可以肯定，耶穌之於基督教，與其他宗教創始者對他們的宗教，是完全不一樣的。因此我們可以說，基督教就是耶穌基督。

新約到底怎樣論到耶穌？這問題在近代引起極大的爭論。差不多人人都同意，耶穌是個非常的先知，吸引許多人跟隨祂，這就令當時猶太人的權貴忍受不了，看祂為危險的人物。他們把耶穌逮捕了，還交給羅馬人釘祂於十字架。想不到幾天後，祂的跟隨者卻說祂從死人中復活。基督的復活（Resurrection of Christ）或復活節事件，對基督教的重要是不容置疑的，但其歷史性卻引起爭議。每一間正統教會的信徒均堅持，耶穌從死裡復活是一個歷史事實，而這個信念成了整個新約信仰的基石（林前十五19）。保羅宣稱他在大馬色路上，曾遇上復活的基督；他的見證與基督昔日的門徒的見證是吻合的。有人企圖把保羅的經歷變成為一種純內在的、屬靈的經驗，然而這種解釋與第一代基督徒的解釋有矛盾。

一個更複雜的問題是：到底新約有關耶穌的見證，有多少是直接來自耶穌自己，又有多少是後來教會信仰反省的結果？這個問題對不少關乎基督神聖的經文，是很具決定作用的，就如彼得的認信（太十六16），很多人都認為是晚期才發展出來的。無可否認，福音書是在復活之後才寫成的，其作者除了在復活的亮光中寫作外，還有什麼其他可能呢？但他們努力的結果，不是要捏造出

一個虛假的耶穌，而是要向人指出耶穌真正的意義。

新約基督論另一個困難的問題，是它的內容，它與後來的發展好像不大一樣。福音書常提及救贖者——彌賽亞具有的稱謂，其中有些像「人子」一類，是耶穌自己也用的。這等稱謂卻不是後期基督論的基礎，無怪乎有些學者認為新約呈現的，是一種本乎救恩歷史（Salvation-History）<sup>\*</sup>的效用性基督論（functional christology），與教義性的基督論（dogmatic christology）不大一樣。二者是否真能這樣劃分，我們就要研究一些較重本體討論的經文，像約翰福音第三章就保留了早期基督論起源的資料，而且極不可能是後來的人補加上去的。我們可以邏輯地推論：耶穌是誰決定了祂可以做些什麼，因此從神學的角度來看，本體論必須成為救恩歷史的前設。

新約宣告，耶穌是大衛的苗裔，也是以色列君王傳統的繼承者，祂成了大祭司，也是為救贖而獻上的祭牲，好把人從罪中拯救出來。只有神具此權柄把以色列社會的秩序這樣倒轉過來，為人類開闢一條「新的道路」。這些事情的發生，與第一代基督徒宣稱耶穌是神成了肉身吻合，與新約常討論祂之權柄的經文也相同。

使徒後期基督論的發展，起碼部分原因是因應不同異端的挑戰而來。在新約時代，有些人相信耶穌是某種天使，意思是說，祂不是真正的人（參約壹四2~3）。這種異端思想稱作「幻影派」（Docetism）<sup>\*</sup>，來自希臘文的 *dokein*，幻影、仿若。許多學者均認為，這個思想在異端及正統基督徒當中都相當普遍，可惜這是不能證實的一個說法。值得注意的是，同一批學者也不認為第一代基督徒相信耶穌就是神。

### 1. 古典基督論

一般說來，古典基督論是以第四世紀教會為要答辯亞流（參Arianism<sup>\*</sup>）而開始；亞流認

為基督是一個屬天的存有，作人神之間的中保，但仍然是個受造物。他說，基督若不是受造的話，就不可能為我們受苦受死，因為神是不死的，也是不受感的（impassible）【編按：意思是不能受低於祂的存有所動，尤指感情上】。亞流為325年尼西亞會議（參會議，Councils<sup>\*</sup>）定罪，但他的思想一直存在，至少直到八世紀。

尼西亞會議之後，教會至少存在兩個學派，稱作亞歷山太學派（Alexandrian School）<sup>\*</sup>，和安提阿學派（Antiochene School）<sup>\*</sup>。亞歷山太學派居領導地位，安提阿學派則是反應他們認為亞歷山太學派過分的地方，至少在教義上我們可以這樣看。

亞歷山太學派特別強調基督的整合性。他們相信基督的位格（*Hypostasis*）<sup>\*</sup>是神聖的，祂是神的兒子；為了人的救贖（Redemption）<sup>\*</sup>，祂取了人的身體。他們的問題是如何界定這肉身的性質；原來一個常存的引誘，是說這肉身只是指耶穌的身體，卻不包括祂的靈魂。亞他那修（Athanasius）<sup>\*</sup>的學生亞波里拿留（Apollinarius）<sup>\*</sup>便如此說，結果於381年在君士坦丁堡召開的第二次大公會議給定為異端。亞歷山太學派也反對亞波里拿留的思想，但一直不能清晰地指出他錯謬的癥結。到了五世紀，亞歷山太學派在他們的信條內申明，基督只有一個「特性」（*physis*，這詞的用法十分接近「位格」，*hypostasis*），而此特性必然是神聖的。問題立刻來了，我們應怎樣界定基督真實的人性呢？亞歷山太學派這個思想，終於引致「基督一性說」（Monophysitism）<sup>\*</sup>，為第四屆大公會議（即迦克墩會議，Chalcedon, Council of<sup>\*</sup>）判為異端。

安提阿學派的淵源，可上溯至三世紀一個異端，叫做撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata；另參嗣子論（Adoptionism）<sup>\*</sup>），因為相信基督只是一個人，為神收納為兒子，而於268年被安提阿會議定為異端。後來

此派思想改了不少，但主要精神仍存，可見於摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia，約350～428），和涅斯多留（Nestorius）的基督論。他們二人均說基督有兩個不同的特性而「匯合」（*synapheia*）為一。在聯合之前，有一個是神的兒子，具有神的性情，另一個是人的胚胎，具有人的性情。受孕的時候，神的兒子進入人的胚胎，卻沒有因而混成一體，二者是並排對稱（頗像一對合併的禱告的手那樣），是一種整體大於部分的聯合：整體就是基督的位格；理論上說，二者是可以分開而不會損害二者其一：神的兒子或人子耶穌的。

涅斯多留在第三次大公會議（以弗所，431）被定罪，迦克墩會議重申他的教義為異端。當時接納為正統的教義，是羅馬主教利奧（Leo）的《大卷》（*Tome*, 449）。利奧說，基督只有一個位格，是神聖的；在道成肉身上加了真實的人性。我們若要明白祂神性和人性的關聯，就必須從其一個位格入手，不是從二性。利奧的解釋原本是想調和亞歷山太和安提阿二學派，它本身亦是一個神學的傑作；可惜兩派都拒絕，認為是一種不能接受的妥協。幸而參加迦克墩會議的人，大部分均接納它為正確的解釋。直到今天，它仍然是古典基督論一個重要的基礎，也是迦克墩信經的根據，承認耶穌「是同一基督，是子，是主，是獨生的，具有二性，不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散。二性的區別不因聯合而消失，各性的特點反得以保存，會合於一個位格，一個實質之內」。

很多時候人不大注意451～787年間的教義發展，但我們若要知道迦克墩信經的影響，就要注意這段時期了。這段時期承繼迦克墩信經的傳統，開始討論基督的意志問題。神學家承認基督有兩個意志（*dyotheletism*），不是如拜占庭皇帝赫拉克留（Heraclius, 610～41）所說的，只有一

個意志（*monotheletism*）。再者，他們承認基督的人性是與道（*Logos*）聯合為一，這樣，基督人性的完整就得以保存，不必說祂只是一個人，或只是一個神。最後，他們宣認我們若看見在肉身的基督，就是看見神，不是只看見一個人。

這時期的神學家常面對的問題，是福音書上有關耶穌行神蹟的見證，我們應該怎樣解釋它？很多人認為耶穌的人性一定是為道所神化了，不然怎麼可以行在水面，或病人只要被耶穌摸一下就好起來？有些時候，耶穌好像是頗無知及軟弱的，這些不可能是出於祂的神性吧。這期間的神學家怎樣解決此等問題呢？他們提出一個新的概念，就是「屬性相通」（*communicatio idiomatum*）。按這個理論，無論耶穌作什麼或說什麼，祂的神性和人性都是「通力合作」，互助互用的。基督論若要解釋耶穌神人二性怎麼可以共寓一體，我們就很難不借用這個屬性相通的原理【編按：屬性相通原理，其實是進一步解釋基督只有一個位格（*person*），不是兩個：神人二性是聯合於同一的位格內；但在迦克墩信經的二性之相互關係上（即四個反義詞所界定的關係），屬性相通的原理是進一步正面地指出，凡我們說及基督之人性者，皆可以用來說及基督的神性（因為兩者有相通的關係），反之亦然】。

這時神學家的注意力，集中在基督的位格，而不是祂的神人二性的問題。他們說，基督的位格是道成肉身的媒介，祂的神性存於祂的位格內，祂的位格卻不是只由神性構成，祂位格的表達，就是神人二性。在十字架上，基督這位真神是在真人內為我們受苦、受死，這樣便可以同時解釋神怎樣為人犧牲，而神仍然維持是神的教義了。

## 2. 近代基督論

教父時期終結了，基督論在基督本體問題的討論也告一段落；此後好幾個世紀之久，神

學家均致力研究基督的工作（部分神學家把它歸入救恩論來處理）。就是改教家也滿意古代基督論的成就，其中尤以加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>為著，他認為古代信經（Creeds）<sup>\*</sup>已充分、忠實地把聖經的教導表達出來（《基督教要義》，I.xiii，文藝）。這個看法為大多數教會接受，而且成了更正教正統的觀點，直到今天。

到了十八世紀之啟蒙運動（Enlightenment）<sup>\*</sup>，神學家再度討論基督的位格和神人二性的問題。從來馬魯斯（Hermann Reimarus, 1694~1768，德神學家，以推理主義解釋宗教），到第一次世界大戰期間，大部分歐洲神學家均以耶穌之神性為後期人加進去作前設，希望重新塑造「歷史耶穌」<sup>\*</sup>的生平。啟蒙時期的基督論描繪出來的耶穌，基本上就是一個先知式的道德家和宗教改革者，祂之捨命是因為祂的思想太先進了。

史懷哲（Schweitzer）<sup>\*</sup>強烈批評這種「歷史耶穌」的模式，但他也不接受古典基督論的解釋。史懷哲認為新約記載的耶穌，事實上是一個預言式（apocalyptic）的人物，新約不單沒有誇張祂在這方面的特性，反是以低調來處理。於是基督論便在歷史耶穌之上多了一個辯論的題目，但史懷哲提出的問題，基本上並沒有改變啟蒙時代的精神。

近代基督論事實上分成兩個陣營，各有自己不同的神學方法。傳統的「迦克墩基督論」是所謂「從上面（from above）來做的基督論」【編按：所謂從上面，意思是指這種基督論以啟示為本，維持基督之神性為主；與「從下面」的不同，後者以人的經驗為本】，與「從下面（from below）做的基督論」不同；後者還批評「從上面」的基督論有「幻影派」基督論的味道【編按：即說耶穌只是神的異端學說；但這種批評是不公允的，因為被評為「從上面」做的基督論者，沒有一個否定或不重視耶穌的人性】，對耶穌

的心理活動完全忽視。事實上，較偏激的「從上面」做的基督論，是似基督一性論多於似幻影派。從另一角度而言，「從下面」做的基督論，很多時候就淪為較粗劣版本的涅斯多留式的基督論，甚至是嗣子論<sup>\*</sup>，令人懷疑這個耶穌與凡人到底有什麼不同。

「從下面」做的基督論，因為使用「神話」一詞而廣受注意。按他們的解釋，古典基督論神學家的問題，乃出於他們誤把新約神蹟當作歷史事實；它們只是真理的代表。不過這陣營的神學家不少是不能接受這樣的結論，像富希士（P. T. Forsyth）<sup>\*</sup>及端納·貝利（D. M. Baillie）<sup>\*</sup>，他們認為就是「歷史的耶穌」也有足夠證據說明耶穌的神性。庫爾曼（Cullmann, 1902年生；參救恩歷史<sup>\*</sup>）和哈恩（Ferdinand Hahn, 1926年生）則從基督的稱謂（titles）入手，嘗試找出耶穌真實的一面；他們認為新約作者是用神話式的觀念來表達歷史的事實。

另些學者像漢高（Martin Hengel, 1926年生）和潘寧博（Pannenberg）<sup>\*</sup>，則重新肯定福音書的歷史性，並以此來肯定耶穌的神性。較接近古典或正統教義的，正是這一派學者的理論。我們有證據顯出，所謂「從上面」和「從下面」來做的基督論，至終會聯合在一起，而其結論會偏向傳統迦克墩信經之立場。馬學而（I. H. Marshall, 1934年生）、毛勒（C. F. D. Moule, 1908年生）和加洛茲（J. Galot）等人的作品，正強調這種趨勢。

## 參考書目

貝利端納著，《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987（D. M. Baillie, *God was in Christ*, London, 1948）；J. Galot, *Who is Christ?* (Rome, 1981)；A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (Atlanta, GA, and London, 1975), vol. 2:1 (Oxford, 1987)；A. T. Hanson, *The Image of the Invisible God* (London, 1982)；I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester, 1976)；Alis-

ter E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: From the Enlightenment to Pannenberg* (Oxford, 1986); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977); K. Runia, *The Present-day Christological Debate* (Leicester, 1984); J. Ziesler, *The Jesus Question* (London, 1980).

G.L.B.

### Chrysostom, John 屈梭多模 (約347

~407) 很可能是自使徒時代之後初期教會最偉大的傳道者，享有「金口」(Chrysostom)之譽。他是君士坦丁堡的主教，曾在安提阿城最偉大的異教學者利巴紐(Libanius, 314~93)門下受業，亦跟該城安提阿學派(Antiochene School)之領袖，大數的戴阿多若(Diodore of Tarsus)修習神學。一生著作極豐，留存下來的亦繁。

### 生平

屈梭多模的父親叫塞君特(Secundus)，是個出色的敘利亞軍官；在屈梭多模年幼的時候就去世，由他母親安富莎(Anthusa)撫養成人。安富莎是四世紀著名的慈母，與奧古斯丁的母親摩尼加(Monica)齊名。她喪夫時只有二十歲，雖有多人追逐裙下，卻立志獨力教養她的獨子成才。

年輕時期的屈梭多模有許多屬靈的摯友，對他影響巨大。首要者自然是他敬虔的母親；此外，他與麥勒丟主教(Meletius)，過修道生活的巴西流(Basil，不是該撒利亞的巴西流(Basil of Caesarea))過從甚密；加上他用心研讀聖經，使他雖然處身最優良的異教學術訓練，又因業律師而收入極豐，仍然沒有沖淡他敬虔的心志。

麥勒丟看出此人巨大的潛質，要他參與教會的工作，故受洗後便按立他為教會的讀經員(Missa Catechumenorum)。

從381年開始，屈梭多模便出來傳道。在

375~81年間(或381~6)，他完成六卷的《論牧職》，是採取與巴西流對話的形式來寫的；他認為教會最尊貴的職分就是牧養，需要全人的投入。他不認為牧職有主教與一般牧師之分，二者均需愛基督、愛人，和以聖經為屬靈的武器，又認為保羅是最高的榜樣。傳道的惟一目標就是討神的喜歡，不是討人的喜歡。他說，一個傳道者應有尊嚴、謙卑、權柄、合羣、公正、禮貌、獨立、力量和溫柔，更應專注於使基督得榮耀，使教會得好處。

屈梭多模的母親離世後，他立刻參加安提阿南部山區一個修道團體，在那裡過了六個年頭甜蜜的靈交生活。從他留下的作品，修道生活顯然不像常人以為的沉悶死板，也不是完全遁世的。他就是在這段修道院的時間(374~81)，寫下著名的修道和獨身的書籍。

安提阿教會深受異端和分裂之苦，長達八十五年(330~415)，教友分成三派，麥勒丟派跟隨尼西亞信經(Nicene Creed)；亞流派(Arianism)在保尼流(Paulinus)帶領下，得到羅馬皇帝華倫斯(Valens)的支持；而歐大梯派(Eustathians)則與亞他那修(Athanasius)較接近。教宗大馬色為了幫助保尼流，曾多次放逐麥勒丟。他死後，夫拉維亞(Flavian)繼任，屈梭多模致力使他與亞歷山太和羅馬修睦，到415年，三派終於和好，使教會再歸統一。

屈梭多模被選作君士坦丁堡主教(398)，可以說是違反他的志願。官方主意既定，便派出一支軍隊把他護送離城，令會眾及他無從反對。君士坦丁堡城是羅馬帝國東部的首都，教會第二次大公會議(Ecumenical Council)即在此城舉行；又因此會議是尼西亞正統大勝亞流，君士坦丁堡主教的地位就與羅馬主教的地位一樣重要了。屈梭多模傑出的講道贏得上至君王、下至布衣的讚賞。

屈梭多模對罪惡的斥責固然為他贏得稱



讚，也為他樹立許多敵人，特別是那些敗壞的教士。他的聲譽日隆，這樣便招致皇后優多迦（Eudoxia）的嫉妒，她惱恨屈梭多模的影響力愈來愈廣，和對罪惡絕不妥協的態度，終於優多迦成了屈梭多模晚年致命的敵人。

### 屈梭多模的作品及神學思想

屈梭多模是希臘教父中寫作最勤的一位，蘇達斯（Suidas）誇張地說只有神才能盡悉他的著作。他的作品一共分為五大類：1.有關道德及修道的；2.約六百篇講道辭及釋經；3.為節日或特別聚會而講的講章；4.書信；5.禮儀。

他最重要亦是歷久常新的作品就是講道集和釋經，二者不能分開。他的講道是釋經講道，而他的釋經亦是講道式，和非常實用的。較齊全的釋經只有以賽亞書前八章和加拉太書；講道式的釋經則有創世記、詩篇、馬太福音、約翰福音、使徒行傳、保羅書信和希伯來書。專題式的講道題目包括教會節期、使徒與殉道士、反異端、反猶太人、反亞流，以及二十一篇論雕像的講章。在那個時代，把整篇講章寫下來才講的人極少，他好些講章都是這樣寫成，其他則由速記員記下。

屈梭多模的神學及釋經，均屬於安提阿學派<sup>\*</sup>，也許還是這學派最優秀的代表呢。儘管後來安提阿學派因與涅斯多留（Nestorius）<sup>\*</sup>有瓜葛而被定罪，就算這個判決是合理（許多史家卻懷疑），它與屈梭多模都沒有關係，他的興趣不在教義的建立，只在教導信徒過聖潔的生活。再者，他對精細的思想爭辯不感興趣，他廣闊的心胸和平衡的思想，不可能走上異端之路。

亞歷山太學派（Alexandrian School）<sup>\*</sup>由俄利根創立，維護聖經是由神啟示，因此是具有權柄的；他們認為人要盡一切努力來明白聖經要講的是什麼，因此為日後的聖經與科學的對話，和聖經批判學（Biblical Cri-

ticism）<sup>\*</sup>鋪了路；但另一方面，他們亦重視寓意釋經法（參釋經學，Hermeneutics<sup>\*</sup>）。安提阿學派是由屈梭多模的老師，大數的戴阿多若創立，同樣承認聖經為啟示，具有權柄，但他們重視聖經的文法及歷史的意義，認為這些意義便足以教導和建立信徒。

屈梭多模承認寓意法釋經是合法的，自己卻很少用，他本於自己雄辯的口才，對聖經精深的認識，以及躬身力行的道德勇氣，再加上豐富的常識和實用的智慧，他的釋經就顯得自然而具說服力，是古教父釋經的最優秀作品，與現代釋經書（即所謂文法歷史釋經）沒有什麼不同，他作品的永恆價值正在這裡。古教父很多時候完全沒有對寓意釋經（即靈意解經法）加上任何限制，有時使現代人讀了不能接受；重視聖經作者的心理情況、歷史處境，以及信息重心的屈梭多模，就是不借重寓意釋經，亦能把聖經豐富的屬靈意思帶出來，使每一代人都得益。

我們可能用讀近代釋經書的角度來評價屈梭多模的釋經及證道集，他的對象永遠都是教會的信徒，不是專家學者，因此他極少處理文法的問題（若有的話，那是很寶貴的，因為希臘語是他的母語），或艱深的教義問題（如羅馬書和加拉太書）；他只關心一件事，就是怎樣使信徒明白聖經，並且靈命可以成長。他最優秀的釋經講道是保羅書信（包括希伯來書），特別是哥林多前後書（均是關於教會體制及教牧操守的）。馬太福音八十篇講道集是他在安提阿時期寫的，非常出色。阿奎那曾說，他寧願擁有它們，也不要做全巴黎眾大師之首。五十五篇論使徒行傳的講道集，則是在君士坦丁堡講的，裡面為我們記載了當時該城的風俗習慣，是各著作中最少修飾的，原因很可能是主教任務繁多，他能靜心思考寫作的時間也大受限制了。伊拉斯姆把它們譯成拉丁文，曾懷疑它們是否出於屈梭多模。希伯來書的講章是他死後才從友人的筆記整理出版的，水準參差，文句亦多有不通順的毛病。

說到神學思想，要給屈梭多模從眾多著作中整理出一個系統，可不是容易的事。他不像尼西亞教父那種系統的思想家，他一直是務實的傳道者，因此儘管是活在基督教思想大盛的期間，一生卻鮮有捲入教義的爭辯，他的精神全是放在教導信徒過聖潔的生活上。

在人類學 (Anthropology) 上，他堅持人是有自由意志 (Will) 的，這個自由必須用來發展、追求性格的完美；他相信人的自由抉擇與神的恩典是人能得救的主因，我們卻不能本乎此而說他是半伯拉糾主義者 (Semi-Pelagian)；如 P. Schaff)，他沒興趣探究二者在得救事情上各占什麼比重，只知道人有當盡的本分。對奧古斯丁式及加爾文 (Calvin) 式的雙重預定論 (Double Predestination)、人性敗壞論、原罪 (Sin)，及無可抗拒的恩典 (Grace)，他都無暇顧及。他說，神預定的，就是人要成為聖潔，基督是為萬人死，祂願意、也能夠拯救萬人，卻一定要人願意回應祂的呼召才成。神已預備人承受恩典的工具，人若至終受罰，皆因人犯罪，不是神老早預定的。人的意志就算受罪的破壞，仍能聽見及回應神的呼召。基督成就的救贖是完全的，但這不等於說人得救後就不需要努力行善，而人的行善力量也是出於神的預備。我們讀古代的作品，常有各持己見、互走極端的感覺，像奧古斯丁與半伯拉糾主義者的爭辯；但在屈梭多模的作品內，這種各趨極端的感覺被一種中庸之道代替了。在教會被分裂成為天主教、基督教與更正教的教義上，屈梭多模對此等教義的解釋也相當寬宏，可以有空間容納不同的著重點。引起分裂的教義〔如聖靈之所出、聖餐 (Eucharist)、洗禮 (Baptism) 等〕，本來並不是定得如此精細的，許多排外的因素也是多次神學爭辯之後才加上去的結果。若按當時政治及文化的情勢來看，日後的爭辯以至分裂，也許是頗自然的事，我們也不能說教會若按屈梭多模寬

大的心來處理教義的問題，教會就可以避免分裂的厄運；但同樣地，引用屈梭多模以牧者心腸來講解聖經的作品，去支持或反對聖餐之變質說 (Transubstantiation) 或合質說 (Consubstantiation)，也是無意義的。

他看馬利亞 (Mary) 只是一個人，日後崇拜馬利亞的思想，如無罪升天、終身童貞等，都是屈梭多模所不認識的。他認為迦拿婚筵的馬利亞，是太急想她兒子行神蹟，以致被耶穌拒絕。屈梭多模亦沒有稱馬利亞為「神之母」(theotokos)。

至於教宗 (Papacy) 的問題，他承認羅馬主教是由彼得而來，有較高的權柄，因此在他被提阿非羅不義地定罪後，曾向羅馬主教求助。不過屈梭多模從不認為教宗是無誤的，因此教廷的權柄亦不能與神等同。事實上，他了解的使徒統緒 (Apostolic Succession) 很可能也不是單元的、直線的，因為他亦稱安提阿主教是從彼得而來；再者，他認為使徒中，彼得與保羅是同地位的 (參他寫給依諾森一世的信)。

最後，屈梭多模對聖經的態度，與改教者十分相近。他不僅稱聖經是神的啟示，是教會最高的信仰標準，自己亦一生勤讀，不絕教導。更特別的是，他認為每一個基督徒均應努力閱讀，認為他們雖然需要教導，自己的修讀是沒有人能代替的；人若勤習聖經之道，就不會縱慾，是奔向成聖的道路了。

### 參考書目

著作：1. 原著，希臘文與拉丁文最好的版本，是 Bernardi de Montfaucon 編的，13 vols. (Paris, 1718~38); Benedictine edition, 13 vols. (rep. at Venice, 1734~41)；2. 翻譯：德文多是翻譯部分，包括講道集，J. A. Cramer, 10 vols. (Leipzig, 1748~51)；論祭司，Hasselbach (1820)；和 *Bibliothek der Kirchenväter*, tr. Joh Chrysostomus Mittertutzner (Bavaria, 1869~84)；英譯的有 *Oxford Library of The Fathers*, 16 vols. (Oxford, 1839~77)；後來美國學者本於此加以修訂，成為 *The Nicene and*

*Post-Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Michigan, rep. ed. 1978).

生平：研究其生平的，有 P. R. Coleman-Norton, *Dialogus de Vita S. Joannis Chrysostomi* (Cambridge, 1928); F. W. Farrar, *Lives of the Fathers*, vol. II (London, 1907); W. R. W. Stephens, *St John Chrysostom, his life and Times* (London, 1872); Socrates, *Hist. Eccl.*, vols. 3~21.

研究：F. H. Chase, *Chrysostom, A Study in the History of Biblical Interpretation* (London, 1887); T. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St John Chrysostom* (Catholic Univ. of America, 1967); A. Naegle, *Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomus* (1900).

楊牧谷

**Church 教會** 教會是基督教最基本、也是最現實的實體。有關教會的教義，就叫教會論。

### 1. 聖經

聖經告訴我們，教會是神的子民，是基督的羣體和身體，也是聖靈的團契。

a. 神的子民。彼得把舊約神的子民的用語，引伸在新約的教會上（彼前二9）。聖經稱作「教會」一詞（希臘文：*ekklesia*；希伯來文：*qahal*），是指「會集」，或「招聚的羣眾」。在舊約，這詞是描寫西乃山的立約羣體（申九10，十4；七十士譯本，申四10）；後來以色列人在神面前聚集，更新立約（如：申二十九1；書八35；尼五13）；守節而聚集的也是這樣稱呼（利二十三）。先知應許後來以色列人仍要聚集，守主的節期（賽二2；亞十四16）。基督來，為的就是把神的子民召集起來（太九36，十二30，十六18），宣告筵席已預備好了（路十四17）。基督藉著祂的死與復活，和差來的聖靈，在五旬節招聚神的子民，因而應驗了節期所預

表的（徒二）。但基督徒不是聚集於西乃山，而是天上的錫安山，這是聖徒、天使和耶穌所在之地（來十二18~29）。這個天上的羣體，正是教會的一部分。

教會也是神居住的地方，這個代表神居衷的表徵，也是藉著耶穌成就的，首先是藉著祂肉身的帳棚（約一14，二19、20），然後是在祂的靈內。教會就像基督徒一樣，也是神的殿（林前三16、17，六19；林後六16）。

神揀選以色列作祂的子民，是源於祂對亞伯拉罕的呼召。它表達了神白白的愛，揀選以色列人作祂的兒子（申七7、8），也顯明祂的旨意，叫萬國因亞伯拉罕得福（創十二1~3）。當以色列人破壞盟約，招來神的審判和被虜，神應許要留下餘種，並且更新他們（賽十九24及下，四十五20，六十六18~23；耶四十八47）。新約的恩福只能在神臨到人間才會實現（賽四十三~44；番三17~20；亞十二8；賽五十九17；結三十四11~16）；祂的來臨就是彌賽亞的來臨，因為彌賽亞正是約的主人及僕人（詩一一〇；賽九6及下，五十三）。

b. 彌賽亞羣體。這些應許都在主基督來臨時應驗了（路二11）；祂藉著神蹟顯明祂神聖的權柄，宣告神拯救的國度（參上帝國，Kingdom of God\*）已經來臨（路四21，十一20，十二32），更因著祂的被釘十字架和復活，勝過罪惡和撒但。而拒絕耶穌宣稱的，神的國也拒絕他們，祂會把國另賜給神的新子民（太二十一43）。祂召集自己的門徒為小羣，並把天國賜給他們（路十二32）。西門彼得承認耶穌為基督，是神的兒子，因此耶穌亦稱他為磐石，教會要建立在這根基上（太十六18）。彼得與其他門徒同掌天國的鑰匙（太十八18），但建立神新子民的，就只有基督而已。祂的話語就是教會的律法（來一1，二3、4；太二十八20；約十四26，十六13、14；林前十四37）；祂的靈把生命賜給教會（約十四16~18；羅八9）作

為宇宙的管治者和教會的主，祂差遣門徒去召集列國（太二十八19）。祂救贖的管治，正是把教會組織成天國的羣體，並且管理和保護他們。在教會處於如舊以色列分散的時期（彼前一1），他們要尊重所處之地的法律（耶二十九7；提前二1、2）。刀劍之能是神賜給在位掌權者，門徒卻不應以刀劍來促成天國降臨。在神國還未來到之際，這是表明神的審判仍未來到，神國的恩典仍可惠及萬民，執政者的權力就是要維持秩序（約十八36；羅十三1~7）。

c. **基督的身體**。保羅形容教會是基督的身體，因為教會是與基督聯合（Union With Christ）<sup>\*</sup>的（弗一22~23）。首先，這是一種代表性的聯合。基督是末後的亞當（Adam）<sup>\*</sup>，是新人類的元首；當基督死在十字架上，一切「在基督裡」的，都與祂同死，因此在十字架上的基督身體，也是與基督聯合，因基督而得救的教會（弗二16）。聖餐用的餅也是代表與基督的聯合；同一的餅給擘開，表明十架上基督身體給撕裂，信徒分享這個餅，就是分享這個身體。此外，教會是基督的身體也有特別的意義（羅八9~11；約十四16~18）。保羅用身體作寓意，指出基督徒彼此倚靠，同連於元首基督。基督與祂身體的聯合，像丈夫與妻子一樣；祂是頭，不只是身體的一部分，祂是整個身體的主（弗一22、23；另參西二10；林前十一3，十二21）。

d. **聖靈的團契**。五旬節降下的聖靈（Holy Spirit）<sup>\*</sup>，應驗父和基督的應許（約十四18；徒一4）。祂是真理的靈，也擁有教會，作教會的主；祂完成了聖經的啟示，同時亦光照教會，使之認識真理（約十六12~14）。聖靈是見證的靈，祂引導教會完成祂的使命（徒五32，十三2）。聖靈是生命的靈，祂把教會從罪惡、死亡，及律法的定罪中釋放出來（羅五~八；加四；林後三17）。在愛的聯繫下，祂創造出神聖的交通（Fellowship）<sup>\*</sup>；加五22）。作為兒子名分的

靈，祂讓教會預嚐榮耀的味道，也賜能力給教會，使她能忍受各樣的試煉（羅八14~17）。教會是有聖靈居衷的；聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit）<sup>\*</sup>裝備教會，使她能讚美神，栽培聖徒，及向世界作見證。聖靈不同的恩賜並不是要分裂教會，而是要使教會更能各按其職，作一個事奉的團體。

## 2. 定義

a. **分辨教會不同的特性**。上述各道理怎樣應用呢？在歷史上我們看見有些組織偽稱是教會，也有些教會誤入歧途。因此我們需要分辨真正的教會，並且明白她的性質及事奉。

我們可以從神的角度來看教會，亦即是所謂「無形的教會」，是由一切名字記在羔羊生命冊上的聖徒組成的（啟二十一27）。從另一角度來說，「有形的教會」就是我們看見的，是由信徒組成的大家庭。這種界定可以叫我們不致把有形教會會籍等同於救恩，而另一方面又不會以為凡是會友就是神的子民。

教會可以用地方教會來作單位，因此只有地方教會才是真實的教會，國際性的聚集只是教會的組織。但同一時間，我們也可以從較廣的角度來看教會，因此教會是普世的，地方教會只是教會的一部分，就像部分之於整體一樣。我們不應只持守一個立場，排擠另外的看法，不然的話，我們就不認識新約多元化的教導，新約之教會觀，既有指家庭教會，也有指整個城市的教會（林前十六19；西四15、16）。

教會是個生機體，每個信徒均要與其他信徒聯合，一起生活與事奉，同時教會也是一個組織，使聖靈不同的恩賜能互相配搭，發揮她的功能。

b. **界定教會的屬性**。尼西亞信經（Nicene Creed）<sup>\*</sup>指出，教會是「獨一神聖大公使徒的教會」。使徒也者，是指教會乃建基於使徒的教訓。教會是啟示的接受者，啟示的真理以及人的教訓，分別之處乃是前

者為從使徒（Apostle）與先知而來（弗二20；三4、5）。使徒親眼看見復活的主（徒一22），也是基督道理之傳送者（約十四26，十五26，十六13），他們基本的職分是不能重複的，但他們宣教的使命卻要傳遞下去。

教會的聖潔是要應驗舊約禮儀代表的潔淨。是怎樣應驗呢？是要藉著聖靈為我們成就道德上的純淨（林前六14～七10）。教會必須與不信及罪惡分別出來，委身於神的工作，這就是教會的標記。聖靈的愛要把信徒聯繫於神，也使信徒彼此聯繫起來。

新約教會是「大公」（Catholic）的，或說是普世的，它不能像以色列一樣，受地理因素的限制，她必須與一切在基督裡的人聯合起來。凡是誠心宣認基督的，教會都不能拒絕他們；本於種族、階級，或社會階層而限制其會籍，都是否定教會之大公性。

教會也是父神獨一的家（弗四6），在主耶穌基督內與祂成為一了（弗二14、16；林前十一7；加三27；約十七20～26），也是在聖靈內而為一團契（弗四3；徒四32）。哥林多教會因宗派問題而分裂的時候，保羅叫喊著說：「基督是分開的嗎？保羅為你們釘了十字架嗎？」（林前一13）。基督獨一身體的犧牲，就是為一個團契成就救恩（弗四3），聖徒都為聖靈的恩典而合成一羣（弗四15、31、32；西三14）。假如教會是分裂的，她就是受傷害的，能力也減弱了；我們若要重建聖經所說的合一，就要竭力返回使徒的基礎上。

c. 教會的記號。改教家所說的教會記號，不是一種外在的、單靠組織的聯合，而是必須以聖經的使徒特性來建立，包括純淨地傳講神的道（參講道神學，Preaching, Theology of）、正確地舉行聖禮（Sacrament），以及忠心地實行教會的紀律（Discipline）生活，這才是一個真正教會的記號。

### 3. 事奉

教會是直接敬拜神（彼前二9；來十二28、29；羅十五5～12），服事眾聖徒（弗四12～16）和世界（路二十四48；徒五32；腓二14～18）。事奉（Ministry）的途徑包括：話語的職事；治理的職事，意思乃是，基督徒的生活必須受愛之律的管治；以及服務社會，就如基督的憐憫一樣。這些事奉的途徑是同樣重要的，輕此重彼均會影響教會整體的見證。教會信徒中，有些具有一樣或多樣的恩賜，而且十分突出；有些恩賜則需要眾人的認同，如管理組織的恩賜；故此，新約描述教會不同的職事：使徒與先知是建立教會的根基，及發動宣教的使命（弗二20，三5）；傳福音的、牧師和教師則是以權柄宣告啟示之道（弗四11）；其他具管治恩賜的則與他們同工，一起管理教會（羅十二8；林前十二28；提前五17）；執事則是負責服務的工作（提前三8～13）。基督把管理的權柄賜給教會，具管理恩賜的都要在基督的名下，也要服在祂的權柄下來管理教會。教會的權能是屬靈的（林後十3～6）、事奉性的（彼前五3；太二十二25～28），它是屬於宣告性的（可七8；啟一18、19），卻帶有權柄（太十六19，十八17～20，十14及下；來十三17）。

### 4. 組織和紀律

教會管理（Church Government）的模式有別於世俗的社團，因為這是新約的教訓。教會組織之法，是源於以色列人和會堂。有些人認為，今天教會組織的模式不全是源自使徒，而是早期城市教會的主教發展出來的；另一些人則認為，神是刻意沒有特定教會的組織模式，使後世教會能各按特別的情況，來採用適合的模式。改革宗（Reformed）的傳統認為，教會秩序和職分的原則全部記在聖經上。「監督」（後來的「主教」）和「長老」在新約是可以互用的（徒二十17、

28)，它們指的都是同樣的職分；長老之職包括教導和管理教會（提前四14；徒十三1，十五23）。按保羅具使徒權柄的教導，女人不應在教會管理男人（提前二12~15）；但在執事的服務工作上，保羅卻要女人克盡本分（羅十六1、2），並且承認女人也可以當執事（提前三11），年資較高的也可以調派年資較低的。

教會的會議（Councils）\*也有不同的模式：公理宗（Congregational）\*尊重地方教會的自主權；主教制則看重主教或大主教領導的議會；而長老宗（Presbyterianism）\*則對不同階層的議會，有不同的權力分佈。

教會的紀律\*是要以榮耀神（林後六14~七1）、教會的純潔（林前五6，十一27），及挽回誤入歧途的信徒（提前一20；帖後三14；林前五5）為目的。忠心實行紀律及懲治之法的，能叫其他信徒有所警惕，不輕易以身試法（提前五20），因而避免審判臨到（啟二14~25）；這些紀律能叫教會保持良好的秩序；若有人犯法，就當按聖經的原則來規勸，甚至是懲治。教會具權柄的人若看見有人明知故犯，就要私下勸告；若然不聽，就要對之責備，再是不聽，便要公開作出懲治，目的是挽回犯罪的人。懲治之法包括：責備（太十八15~18；提前五20），禁止守聖餐（林前十一27；帖後三6~15），甚至是逐出教會（太十八17；多三10；林前五5、11；加一9）。一個愛的團契具有防腐作用，這比單靠懲治更為有效。

另參：聖徒相通（Communion of Saints）；團契（Koinonia）。

### 參考書目

J. Bannerman, *The Church of Christ*, 2 vols. (Edinburgh, 1868); G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids, MI, 1976); L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St Paul* (New York, 1959); A. Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY,

1978); R. Newton Flew, *Jesus and his Church* (New York, 1938); J. A. Heyns, *The Church* (Pretoria, 1980); R. B. Kuiper, *The Glorious Body of Christ* (Grand Rapids, MI, n.d.); 龔漢斯著，《教會發微》，上下冊，田永正譯，光啟，1976（Hans Küng, *The Church*, New York, 1967）；邁尼亞著，《新約聖經中的教會諸表象》，郭得烈、賴英澤譯，東南亞，1966（Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, 1950）；牛畢真著，《上帝家裡的人》，胡警雲譯，文藝，<sup>3</sup>1989（L. Newbigin, *The Household of God*, London, 1957）；Alan Stubbs, *God's Church* (London, 1959).

E.P.C.

**Church and State 政教關係** 從社會學的角度而言，教會與國家均是組織的一種，二者均深深影響人的生命和生活，因為二者各擁有自己的人民和權力。國家以不同的政制來管治人民，而教會對信徒亦有自己的原則和要求，國家的政制和教會的要求因此就常存著某種張力了。

這種緊張關係，其實在教會成立之前便存在了；耶穌認為政府與教會是屬於兩個不同範疇的權力，應該分別出來；「凱撒的物當歸給凱撒；神的物當歸給神」（太二十二21）。這原則成了教會的標準：就是政府與教會應該互不干預。

可惜的是，耶穌並沒有明言二者的界線應劃在哪裡，自君士坦丁成了羅馬皇帝之後，他以一個基督徒的身分，成了偌大版圖的統治者，教會固然可以從歷代皇帝迫害基督徒的重壓下釋放出來，進而享受到國家給教會的保護和優待；但從另一角度看，國家與教會的界線更模糊了。從四世紀到改教時期的千多年間，教會與政府是分不開的，二者雖然存在著權力與利益的衝突，但教會的地位基本上沒有太厲害的挑戰。改教時期，馬丁路德（Luther）\*認為政府是屬世的，教會卻是天國的團體，二者應該分別出來。加

爾文 (Calvin) 採取一種較積極的關係，他認為政府是中性的，教會可以利用它來建立上帝的國度。到了近代，基督教傳至世界各地，很多國家是沒有基督教背景的，教會與政府的關係又再成為備受關注的問題了，尤以二十世紀80年代的東南亞華人教會為然。

### 政教關係的典例

特爾慈 (Troeltsh) 在1911年出版了名重一時的《基督教社會思想史》( *The Social Teaching of Christian Teaching of the Christian Church* )。他把基督教與社會關係的發展，分為三個時期：1. 早期教會，包括教會在希羅社會的發展，保羅的宗教倫理觀，和初期大公教會的情況。2. 中世紀教會，包括普世教會趨向統一的成因與過程，教會與文化的關係，以及修道主義的興起和影響等。3. 更正教會在社會學上引起的問題，特別關於路德和加爾文二人的神學思想，對政治、社會、經濟等問題的態度。貫串三部分的主題乃是：作為一個擁有羣眾與權力的教會，她怎樣與所處之社會和國家發生關係呢？這關係雖然多是本於某一思想家的關係而發展，像保羅之於初期教會，阿奎那 (Thomas Aquinas) 之於中世紀教會，路德和加爾文之於更正教，但落實的方案卻常是因應當時實際的條件來摸索而成，就如文化、政制、經濟和社會等。昔日教會的經驗，對今日華人教會肯定是有助益的。

1. 初期教會的個人經驗。特爾慈認為新約的福音運動，純是一種個人主義的運動，對改革的社會行動是不重視的。耶穌在社會倫理的教訓中，只要求人為天國作準備，包括悔改，在現有的社會制度下潔淨自己、準備自己，好與神有直接的交通，預備進入神的國。這種形式的教訓，有它的社會和政治因素，在羅馬帝國建立的時候，便終止了古代社會種種厲害的階級鬥爭，以開明又公平的法律統治各地，羅馬版圖內便展開了相當安定和法治的局面；「一切自由的行動，都

局限到個人的、內在的生活範圍以內去，局限到倫理與宗教思想的區域以內去了。」

但這種個人主義，與近代的自我中心不一樣，因為耶穌要人藉愛弟兄和鄰舍，來表明愛神的心，惟有當人不以自我為中心，落實地愛人而非愛物，他才能與上帝發生靈性上的關係，人間一切階級的衝突才被消滅，因此耶穌的個人主義，必然伸展到普世主義去。

保羅是模成教會形態最重要的人物。他一方面指出人人都有罪，因此是平等的；另一方面，他對社會制度和政治權威，卻是採取順從適應的態度，因此也不是個社會革命的思想家。社會制度與權力均是上帝允許的，因此也是教會應順從和利用作為見證神的途徑。

過了第一世紀，教會增長和擴大，她要組織起來應付不同的需要。這時教會強調主教的地位、聖靈和傳統的重要、正統教義的制定，以及對信徒生活的管教、懲治，在在都使教會從昔日以聖靈為中心的理想，慢慢轉移到以教會為中心的倫理觀。換句話說，教會不可能忽視國家體制的存在，她要定出一些標準來作信徒活在這世界的導引，無形中亦是為中世紀教會生活作好準備。

2. 中世紀的政教統一。假如初期教會是深受當時政治和社會的影響，中世紀的情況則剛倒轉過來，透過教會日益龐大的結構和權力集中，當時的政治和社會集團卻深受教會的影響。當然，也有很多時候教會與政治是在互相適應和調整，以致二者達到某個程度的統一局面。

為什麼會這樣呢？第一，特爾慈指出，教會初期是以神職人員，和聖禮所操縱的神恩神權，作社會理論的根據，這樣，它便把福音的絕對個人主義和普世主義，都聯合在一個社會機構內，這是從福音的倫理哲學角度來解釋的。第二，從歷史的角度來看，中世紀日耳曼民族區域性的政治集團，深深影響了教會組織，加上羅馬教會在歐洲文化上

逐漸取得領導地位，政教的合一似乎就頗為自然了。第三，隨著教會不斷的擴大，以及對社會生活的普遍干預，教會要處理的倫理問題，便從宗教的層次進入社會和政治的範圍了。第四，兩個傑出神學家的工作，為政教合一預備了上好的理論架構：奧古斯丁（Augustine）的神權政治思想，為後期教權至上的觀念預備道路；阿奎那的《神學總論》更把人類一切生活，全包在教會倫理規範去，這樣教會與國家就更無分立的可能。

3. 政教運動的政教關係。雖然加爾文對政府的關係比較正面和積極，卻不能把他與中世紀天主教的政教關係相提並論；路德更是採取政教斷然分立的態度。

馬丁路德強調宗教上的個人主義，認為人最重要的，是與神有相交的經驗。他要求信徒順服國家的權柄，但對世界的習俗、風情卻要克服。人生是逆旅，世界只是流淚之谷。信徒既是天國的子民，世上各種制度就不是那麼重要。但政權均是來自上帝，而信徒對世人又有見證上帝恩惠的本分，就算是在苦難中也要盡忠職守，苦難不能褫奪信徒因信稱義而得的快樂，信徒就是勝過世界了。

國家的政權既來自神，社會要維持紀律和秩序，也需要權柄，教會就沒有權利違背國家的權柄了。遇上暴君又怎樣呢？路德認為只有消極的抵抗和忍受；教會若遭遇迫害，消極抵抗者就是逃跑，不能逃的就只有忍受了；武力抵抗是路德不容的。「惟一真正基督教理想，是純潔的愛的團契，與國家或法律無關」。

加爾文對世界則是採取合作的態度。他認為世上一切體制只是工具，本身無價值可言，基督徒應努力利用它來改善社會。因此加爾文對政治和社會組織的問題，興趣是大的，態度也是積極的，兩者最終的目的是要榮耀上帝。

加爾文的社會學說是本於一個假設，即社會需要統一。能達至此目標的，就是建立

基督教世界，它包括政府與教會的合作，即神聖權威與世俗權威要攜手，並在互相尊重的精神下合作。他的社會觀與神學的預定論（Predestination）有密切關係，這一點可以在他對人的看法上顯明出來。他認為人是不平等的，因為神已預定有些人應當服事人，另一些則治理人，「這是人類生活本質的一部分，並不是人類始祖墮落的結果」。但從另一方面而言，人卻是平等的，因為人人在神面前都是罪人，都應當服從上帝的管治。從聖經來說，平等與不平等不是最重要，「它們惟一的價值，是在於人與人之間的各種不同關係」。處高位的不必炫耀，「每一特別權益，都被視為對聖潔社會的一種責任」。同時不管是在上的或在下的，他們在神面前均是一樣平等，在社會上也受同一法律的管治。

特爾慈認為加爾文最大的貢獻，不單在擺脫了中世紀那種家長制的社會學，和路德派過分烏托邦式的和屬靈的政教關係，更在他提供了既重權威，又重自由與責任的模式，讓不同人士能有充分的空間完成他的社會責任。這可解釋為什麼他的思想能影響英國、瑞士、荷蘭和美國的政治思想，以致教會和社會的關係可以發揮最正面的效力。

### 華人教會的政教問題

今天華人教會，大多數是處於集權國家之內，或是不同情基督教的政權之下；中國內地教會及將來之香港教會固然是明顯的例子，馬來西亞和印尼則是回教的國家，華人教會與政府的關係就顯得相當敏感和重要了。

特爾慈為政教關係描繪的幾個模式，大抵上也可以用在華人教會上。一般說來，華人教會是比較相信福音的本質是純屬個人的和屬靈的，因此特爾慈為初期教會描述的模式，同樣可以用在大多數華人教會與政府的關係，尤以台灣、九七問題興起前的香港，以至大多數南洋一帶的華人教會。



隨著社會的多元化及教會信徒的成熟，也加上近年東南亞政府有開放的趨勢（以台灣為著），就是最保守的教會，也因著專業分子的增加，和國民程度的普遍提升，信徒開始感到對社會的責任是不能推卸的。或是為了順服耶穌要服事鄰舍的命令，或是希望透過社會服務來加強福音的見證；80年代後期的華人教會，很多都相信參與社會服務，是教會責無旁貸的；洛桑信約（Lausanne Covenant<sup>\*</sup>，1974）正是這樣的一個記號。故此加爾文的政教模式，可以用來代表華人對國家及社會的態度。

自70年代起，世界各地均有教會人士參與較激烈的社會及政制的改革，可以統稱之為「解放神學」（Liberation Theology<sup>\*</sup>）。它有一個神學假設，就是相信社會和政制可以透過人民的監察，甚至是革命來達致更公義和人道，基督徒必須投身於這樣的工作。這個神學思想發源於南美洲的天主教會，經過德、英，和美國神學家的推介，而成了東南亞許多教會行動派的理論根據，如南韓和菲律賓；華人教會則以台灣長老會最早採用，九七問題興起後，香港亦有部分教會人士以此為行動的理據。他們力主教會參政，希望把福音與教會來個社會化和政治化，他們的理想國，就是以教會理想來領導社會，因此算是與中世紀的模式較為接近。

以今天複雜的社會關係來說，主張政教完全分離是不大可能的；就如加爾文說，在理論上棄絕世界，而在實際上又享受世界種種賜予和保護，其實是不合理的。但像部分激進人士所主張的，把福音及教會完全政治化，更是行不通，什麼時候教會失去她的特性及信息，她就失去存在下去的理由，必為信徒離棄。

香港教會處於一個十分關鍵的時刻，1997年香港便要歸回中華人民共和國，她要發展一種怎樣的政教關係，才能既不會與政權處於敵對地位，避免把教會轉到地下；另一方面又要怎樣持守自己的原則和信息，以

致無論什麼情況下，都成為社會上一個鮮明的見證呢？這個難題實在要看當時處境而尋找答案。在摸索的過程中，有幾點倒是必須的：1. 她必須認同當地人的種種困苦無助，立志與民偕居，共赴時艱；2. 她要學習與不同主張立場的教會合作，匯成一股不可忽視的力量，一起作見證；3. 她必須重新學習聆聽聖靈的聲音和引導，抗拒權力、地位和金錢等屬世的引誘，謙卑地與神同行；4. 她必須再從聖經找到給這時代的信息和希望，使人看見神是在我們中間的。

這是神給華人教會一個特別的機會，成與敗的影響也不僅限於任何一地區。

另參：亞洲基督教神學（Asian Christian Theology）；加爾文（Calvin, John）；路德，馬丁（Luther, Martin）。

### 參考書目

江大惠編，《基督徒與政治》，文藝，1985；楊牧谷著，《守夜者：我們要向歷史交待》，卓越，1989；同上，《學運、國運，與華人教會——為愛國憂民作屬靈地位》，卓越，1989；同上，《復和神學與教會更新》，種籽，1987。

Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I (London, 1965); Jose M. Bonino, *Doing Theology in Revolutionary Situation* (Philadelphia, 1975); H. H. Gerth, C. W. Mills (eds.), *Max Weber* (London, 1970); Otto Gierke, *A History of Political Theory* (Boston, 1959); 特爾慈著，《基督教社會思想史》，文藝，<sup>4</sup>1991 (Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Church*, 2 vols., London, 1931).

正面討論政教關係的書，在近年相當多，下面簡列出作者與書名：J. C. Bennett, *Christian and the State*; A. G. Huegli (ed.), *Church and State Under God*; F. H. Littell, *From State Church to Pluralism*; M. J. Malbin, *Religion and Politics*; K. F. Morrison, *The Two Kingdoms*; E. A. Smith (ed.), *Church-State Relation in Ecumenical Perspective*; F.

J. Sorauf, *The Wall of Separation*; J. E. Wood, *The Problem of Nationalism in Church-State Relation*.

有關東南亞教會討論教會與政治問題的，可參：  
C. Abesamis, *Salvation, Total and Historical* (Quezon City, 1978); F. F. Claver, *The Stones Cry Out* (New York, 1978); De La Costa, *Four Papers on Mission, Justice and Peace* (St Paul, 1974); C. John England (ed.), *Living Theology in Asia* (London, 1981); Kim Jai-Jun, 'Historical Manifesto of Korean Christian', 油印版 (1975); 宋泉盛著,《第三眼神學》, 莊雅棠譯, 人光, 1989 (C. S. Song, *Third Eye Theology*, London, 1980).

楊牧谷

**Church Government 教會管理** 新約是否真有一套不變的，適合任何時代、環境的管理法呢？這是可以辯論的問題；但我們確實知道的，是從五旬節到教牧書信的時代，教會的管理模式就改變了不少。

開始的時候，使徒 (Apostle) 是統籌萬事的。最早的分工記錄記載在徒六 1 ~ 6，教會選舉七位執事，分擔教會管理之務；後來他們委任 (徒十四 23, 二十 17; 提前三 1 ~ 7; 多一 5 ~ 9; 來十三 7; 彼前五 1) 長老 (新約稱之為 *presbyteroi*, *episkopoi*, *proistamenoi* 及 *hēgoumenoi*)，他們與使徒、先知 (參預言神學, Prophecy, Theology of)、傳福音的 (徒二十一 8; 弗四 11; 提後四 5) 和女執事 (羅十六 1) 同工。

我們不必費心找出這些職分真實的含義是什麼。大體上說來，它們不是一些具有嚴格定義的名詞，舉例說，使徒有時稱自己為長老 (彼前五 1)；七個執事中一個又叫作傳福音的 (徒二十一 8)。有些長老是講道的，卻不是所有長老都負責講道 (提前五 17)；有些像亞波羅一樣，負責講道，卻不是長老 (徒十八 24 ~ 26)。

新約沒有告訴我們教會負責工作的職分是怎樣設立，或是各具什麼責任，但有三種

職分倒是很清楚的：負責膳食的 (使徒、執事，和一些婦女)、負責看顧及牧養 (使徒、長老、監督，及牧師)、負責宣道的 (使徒、先知、傳福音的、長老、執事——也有些是全無職分的)。

使徒時代之後，教會管理及組織模式分別有下列三條線發展：

### 1. 主教制

贊成以主教制來管理教會的，他們基本的理由如下：

a. 二世紀中葉，主教 (或作監督)、長老和執事這三重職分，已經廣泛地建立起來，我們可以從《伊格那丟書信》 (*Epistle of Ignatius*, 約 115 年) 及《坡旅甲書信》 (*Epistle of Polycarp*, 約 70 ~ 155/160 年) 看出來。此外，在二世紀末葉的基督教作品，不少是以主教制來管理教會的基設，「主教制與所有傳統和信仰都是分不開的，像愛任紐 (Irenaeus) 及特土良 (Tertullian) 這些人，他們似乎不知道有另一種制度」 (Lightfoot, *Philippians*, p. 227)。

b. 這種三重職分似乎還是源自新約本身。常引的例子就是耶穌的兄弟雅各，他在耶路撒冷教會有很特別的地位；而提摩太和提多在教會的權柄，似乎也比長老為高，他們是使徒的代表。

c. 這些主教對自己教區內的教會和長老，有管理的權柄；哥爾 (Gore) 甚至主張 (他認為是源自伊格那丟) 長老與主教的關係，就如門徒與耶穌的關係一樣：「他們像圍繞著主的十二個門徒一樣」 (*The Church and the Ministry*, p. 302)。

d. 至於主教制的起源和發展，我們就有許多不同的意見。按萊特佛特 (J. B. Lightfoot, 1828 ~ 89) 的看法，「主教是從長老產生出來的」。赫特亦贊成此意見，「起初多人管理的模式已經過去，漸漸集中在一個人的手上」 (Hatch, *The Organization of*

the *Early Christian Churches*, p. 39)。但哥爾完全不贊成此等理論，他認為長老從來都沒有擁有像主教的權力：主教不是源自長老，而是源自使徒。其間惟一的分別，就是主教的權柄是屬於地區性，而使徒的權柄則是普世性的。哥爾甚至認為主教是承繼基督的：「每一間教會的主教和長老，就像一種小形的神權政體，主教就是代表著神的權柄，是神以肉身與教會的同在，就如基督與使徒們同在一樣」（p. 303）。按這個看法，主教就是使徒的繼承者了。

e. 主教是否為教會必備的條件呢？這就有不同的看法了。萊特佛特認為主教只是一種權宜式的制度；赫特亦贊同：「主教制是環境逼使出來的，只為滿足某種需要」（p. 99）。哥爾卻不贊成，他認為主教制是一種神聖的權利，是不能廢止的；採用主教制的教會，不應視之為各種許可的制度中的一種（p. 348）；違背主教制的，無疑就是違背基督了（p. 349）。

f. 擁護主教為使徒統緒的理論者認為，只有主教才有權柄按立，結果凡不是在主教制下按立的人，就沒有正式的權柄了；意思是說，長老宗（Presbyterians）及公理宗（Congregationalists）都違反了教會生活的基本法則，他們只是一種組織，不是教會（Gore, p. 344）。

## 2. 長老宗

長老宗的基本模式是由加爾文（Calvin）建立的（《基督教要義》，IV.iii ~ iv，文藝），後為十七世紀英國及蘇格蘭教會加以發展，當時還是因為與聖公會（參安立甘主義，Anglicanism）發生爭執而發展出來的。他們的基本信念如下：

a. 新約之 *presbyteros*（長老）和 *episkopos*（主教）是同義詞，其職分也是一樣的；萊特佛特（p. 96）和哥爾（p. 302）也承認此點。二者惟一的分別乃是，只有外邦教會才用 *episkopos* 一詞。

b. 早期教會無須自創一套新的管理法，他們有現成的，那就是會堂。教會與會堂有什麼相同的地方呢？關鍵點就在長老的職分：「無論猶太教會有什麼職位，基督教會照樣也有這些職位。猶太教會有長老，他們幫助管理教會，是屬於教會議會的一分子；基督教會也照樣設立長老之職」（George Gillespie, *Assertion of the Government of the Church of Scotland*, ch. 3）。聖公會學者的研究肯定了這個看法。赫特說：「當大多數猶太羣體均相信耶穌就是基督，他們就不需要中斷昔日生活的方式，他們不需要承繼，不需要割斷，也不需要改變組織。昔日敬拜的形式和管理方法，仍然可以繼續下去」（p. 60）。

c. 新約所謂主教制的證據是極模糊不清的。雅各在耶路撒冷教會的地位，很可能是本於他的敬虔及鮮明的性格，和他與主耶穌特別的關係，多於他的職位上有什麼特別。無論怎樣，萊特佛特（p. 197）指出，他在使徒行傳只是一名長老，很可能是首席長老，卻沒有管治長老的權柄。萊特佛特認為我們也沒有證據說明提摩太和提多是身為主教，「只是後來的人才說提摩太是以弗所的主教，而提多則是革哩底的主教。聖保羅的說法，暗示出他的職位是暫時的」（p. 199）。他的結論是：「在外邦教會中，主教制的管理模式，要到主後 70 年才出現」（p. 201）。

d. 使徒後期的作品（參使徒後期教父，*Apostolic Fathers*），並不如贊成主教制之人所說的那樣清楚。舉例說，在《十二使徒遺訓》（*Didache*），*presbyteros* 及 *episkopos* 仍然可以互換使用；權力（包括委任主教的權力）是屬於會友的，而教會的職分基本上仍是二重式，即主教和執事；再者，主教也沒有教區權力。當時每一個地方教會，無論多小，也有自己的主教：「當主教制建立起來之後，他們就有自己的主教了」（Hatch, p. 79）。《伊格那丟書信》證實這個

說法。沒有了主教，就什麼事都做不來，沒有洗禮、沒有聖餐，不能舉行婚禮或愛筵。明顯地，這不是一種教區的主教制，而是地方主教制了。除此之外，主教絕沒有至高無上的權力，他的權力完全受制於會友；會友選舉教會的職員，監察紀律（Discipline），委派代表到其他教會，甚至差派主教去宣教。伊格那丟自己就是這時期的見證：主教與長老是很接近的：「你們尊貴的長老是與主教配合的，就像絃絲之對七絃琴一樣」（*Ephesians* 4）。林西（T. M. Lindsay）說得好，按伊格那丟的看法，教會的管理階層是教會的議會，主教任主席，其餘就是長老：「他們是唇齒相依的，沒有了對方，就完全無助了，因為主教若是七絃琴，長老就是絃線，他們要合作才能奏出音樂來」（*The Church and the Ministry in the Early Centuries*, p. 197）；只有到了三世紀，主教才開始具有較高的權力。

e. 長老宗制度的特點如下：

i. 長老與主教是等同的。

ii. 所有長老與主教的權力都是一樣的。

iii. 每個教會均應有長老／主教／牧師，他們合起來就成了地區教會的管理團體。

iv. 傳統上，長老宗是以長老和執事為主；也有人嘗試稱負責講台的為「教導長老」，他也屬於管理的階層。其實這種制度是不大需要的，舉例說，一個管理長老若要變成教導長老，他就要接受第二次按立。故實際說來，長老宗有三重職事：宣道的、長老和執事。我們也許不容易為這種制度找到什麼明顯的理據，它與使徒時代的教會管理法，倒是頗接近的。教會用什麼管理法不是最重要，要緊的是看她能否實行宣講、牧養，和服務這三方面的託付。

v. 長老不僅是信徒的代表，要實現他們的理想。長老就是領袖，*hēgoumenoi*，是蒙召作領導（來十三7）及管理（林前十二28），並要在主裡面帶領教會（帖前五12）。

vi. 不過，如賀智說的，信徒「在管理教會上有一個很重要的位置」（C. Hodge, *The Church and its Polity*, p. 119）；特別在選派職員及行使紀律上為然。

vii. 一組地方教會（如地區、國家及國際的）組成區會或評議會（理想地，也要有世界性的大公會議）。

viii. 評議會及議會的權利受地方議會的規範，他們的作用是監察及審議，特別是糾正地區的不公義，使各區的教會能充分合作，並且使強壯的可以幫助軟弱的。

ix. 評議會和議會的決定，不僅是建議性，而是具權柄的，就像昔日耶路撒冷會議一樣（徒十五6～29）。

### 3. 獨立組織

解釋以獨立性為主之教會管理模式，最好的仍是戴爾之經典作《公理宗教會管理法》（R. W. Dale, *Congregational Church Polity*, 1885）。歐文之《福音教會的真本性》（John Owen, *The True Nature of a Gospel Church*, 1689）則把這種管理法的特性列出來。他一方面拒絕主教制，另一方面又認為長老宗的評議會和議會是不合法的。

獨立組織有下列三種基本特性：

a. 「教會」一詞在新約有兩個含義：一是指整體的，也是不可見的教會，另一是指地方的教會，它從沒用來指地區或國家的組合教會。「從沒有另一種有組織的可見的教會，只有某個地方的教會或信仰羣體，是信徒可以定期聚集的」（Owen, p. 3）。

b. 地方教會必須維持獨立性，不受外力的控制，更不能伏於龐大組織或中央管理之下（在實際情況下，她當然難免有某種組織，就像浸信會、公理宗，及其他教會的組織、團契等）。

c. 大多數獨立教會，都曾是屬於公理宗的，意思是說，他們均是由會友管理。「假如基督教會每一個會友，均是直接向基督負責，為的是維護祂在教會的權柄，那麼他們

便要選舉自己的職員，管理自己的崇拜，決定誰可以加入為會友，誰又不可以等等」（Dale, p. 69）。

近代愈來愈多非公理宗的獨立教會，他們由長老或執事負責管理教會。這些長老是由信徒選舉的，有些長老是終身制，有些則不是。既被選出，他們就成了真正的領袖。

在近代合一運動（Ecumenical Movement）興起後，特別是1927年洛桑的「信仰與教制」會議，很多人均努力想把上述兩種或三種組織法合併起來，以便容納不同傳統的教會在內，可惜成就就不大。

另參：主教團主義與大公會議主義（Collegiality and Conciliarity）；教宗權制（Papacy）。

### 參考書目

J. Bannerman, *The Church of Christ*, 2 vols. (Edinburgh, 1868); R. W. Dale, *Congregational Church Polity* (London, 1885); G. Gillespie, *An Assertion of the Government of the Church of Scotland* (1641), repr. in *The Presbyterian's Armoury*, 3 vols. (Edinburgh, 1846); C. Gore, *The Church and the Ministry* (London, 1882); E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (London, 1909); C. Hodge, *The Church and its Polity* (London, 1879); J. B. Lightfoot, *The Christian Ministry*, 長篇論文，附載於其 *Commentary on St Paul's Epistle to the Philippians* (London, 1879); T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries* (London, 1910); J. Owen, *The True Nature of a Gospel Church* (*Works*, vol. 16, London, 1868).

D.M.

**Church Growth 教會增長** 此為馬蓋文（Donald A. McGavran, 1897年生）創立的一個運動，是過去三十年最具影響力的宣

教思想。馬蓋文出生於印度，他的父母及祖父母都是宣教士。及至成年，他也就隨他們的腳踪而成為宣教士了。他在印度工作了三十年，然後返回美國，深信教會宣教必須採取新的路線。1961年，他先在俄勒岡之尤金（Eugene, Oregon）創辦「教會增長學院」（Institute of Church Growth），後來與富勒神學院（Fuller Theological Seminary）合併，成為「世界宣教學院及教會增長學院」（School of World Mission and Institute of Church Growth）首任教務長。無可否認，這學院是北美甚至是世界宣教思想的領袖。

教會增長著名的宣教學者有狄彼得（Alan R. Tippett），是人類學者；溫德（Ralph Winter），宣教歷史學家及「未得之民」運動的重要思想家；魏格納（C. Peter Wagner, 1930年生），宣教策略家；俄爾（J. Edwin Orr, 1912～87），復興史學者；格拉瑟（Arthur Glasser, 1914年生），宣教神學家；和卡瑞福（Charles H. Kraft, 1932年生），人類學者及人種學者。英國的吉普斯（Eddie Gibbs, 1938年生）也加入了他們的行列。

要把教會增長的主要思想歸納起來，可真不容易；因為它們牽涉的範圍太廣，包括神學、人類學、社會學、語言學、地理學、經濟學、管理學、統計學及種種研究。狄彼得研究教會增長為「本於人類學，以本土問題為聚焦，並以聖經為依歸」的運動。

教會增長宣教學（Missiology）的重要思想如下：

1. 「人民運動」（people-movement）認為使人皈依基督教信仰，有社會（社會學）的因素，宣教士必須把握這一點，以致一個羣體信了基督後，他們原本的文化及社會結構，不會受太大的改變。

2. 教會增長運動認為，大使命是不能逃避的命令，為的就是使人成為門徒，建立教會，並使教會增長。馬蓋文強烈反對任何不

會叫教會增長，使人成為耶穌基督門徒的宣教工作【編按：有一種宣教神學認為宣教並不一定使人成為門徒，他們用約翰福音引言作依據，認為宣教就是使道成為肉身，與受苦的人認同，因此他們致力的是社會工作，從辦慈善事業到支持游擊隊對抗暴政等；流行於普世基督教會協進會及不同形式的解放神學】。馬蓋文及他同工的許多作品，均呈現對喪失靈魂的熱切關注，盼望他們加入有形的教會。

3. 教會增長充分使用社會科學、研究和分析等，作為完成大使命的工具。

反對教會增長運動的不同思想，來源也有各方面。首先，那些不是以使人歸主、教會增長的宣教者自覺受挑戰，便起而自辯。再者，有人認為教會增長運動毫不重視社會關懷及公義問題，於是便反對教會增長運動了。就是福音派人士也有反對的聲音，他們認為教會增長運動嚴重地忽略了宣教中天國的問題。但反對最烈者，是針對教會增長運動中所謂「單元個體」(homogeneous unit)的觀念，此觀念若被提升至普世，而成為一種教會增長的首要原則，人就很容易單以數目增長為首要的價值，完全忽略了宣教必須在社會、道德及文化的層次進行；同時教會信徒在生命上的操練和成熟也就被忽略了。阿根廷的柏帝萊(René Padilla)長期批評教會增長宣教學，認為這是北美「文化基督教」的觀點，對第三世界的需要全無幫助。

### 參考書目

H. H. Conn (ed.), *Theological Perspectives on Church Growth* (Nutley, NJ, 1976); E. Gibbs, *I Believe in Church Growth* (London, 1985); Charles H. Kraft, 'An Anthropological Apologetic for the Homogeneous Unit Principle in Missiology', *Occasional Bulletin of Missionary Research* 2: 4 (1978), pp. 121 ~ 7; 馬蓋文著，《教會增長》，葛文德增訂、李本實譯，浸宣，1976 (Donald A.

McGavran, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, MI, 1970); C. René Padilla, 'Unity of the Church and the Homogeneous Unit Principle', *International Bulletin of Missionary Research* 6: 1 (1982), pp. 23 ~ 31; Charles Van Engen, *The Growth of the True Church* (Amsterdam, 1981); Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology: An Introduction* (Grand Rapids, MI, 1978); C. Peter Wagner, *Our Kind of People* (Atlanta, GA, 1979).

R.S.G.

**Circumcision 割禮** 是把男性陽具包皮割除的行動，是希伯來人一種宗教儀式，在嬰孩誕生後第八天施行，是以色列人與耶和華立約的記號(創十七10~14)。不單以色列人要行割禮，連他們的奴隸也要奉行，無論是買來的，或是奴隸生下來的；再者，外邦人寄居以色列地，而又想守逾越節的，也要行割禮。

割禮可不是希伯來人獨有的，古今很多民族都行割禮。昔日埃及人和大部分閃族、穆罕默德之前的阿拉伯人，以至非洲、美洲及澳洲許多部落的人，都有此習慣；近代人之割包皮卻是為了不同的理由。昔日沒割禮習慣的民族有巴比倫人、亞述人及非利士人，後者還被希伯來人譏為「沒受割禮」的(士十四3，十五18；撒十四6，十七26、36，三十一4；撒下一20；代上十四4)。

割禮最早的起源已不可考。希伯來人初時可能是在發育期或結婚的時候行割禮。以實瑪利人是在十三歲(創十七25)；而希伯來文「岳父」一詞，直譯就是「行割禮者」，故有可能為東床快婿行割禮的就是他。無論怎樣，早期行割禮的民族，多是在發育或結婚的時候施行割禮，而不是初生嬰孩期。

我們不知什麼時候希伯來人把割禮提早到嬰孩時期，舊約最早提及此事的是創十七

12 和利十二 3；而新約路一 59，二 21 也提到嬰孩出生後八天要行割禮。

在被虜前期，希伯來人十分重視割禮；但某些先知則不然。申命記從沒提及肉身的割禮，卻有兩次提及心靈的割禮（十 16，三十 6）；耶利米更責備肉身受割禮，而心卻不受割禮的人，說神的審判必臨到他們（九 25 ~ 26）。

進入希伯來人被希臘人統治的時期，希臘人認為割禮是不人道的；安提阿哥四世（Antiochus Epiphanes）曾下令，凡為嬰孩行割禮的婦人均要處死（馬喀比書上卷一 48、60）。此禁令反激發起猶太人反抗之心，並以此禮為猶太人忠貞的標記。《禧年書》（舊約偽經，約成書於主前 110 年）明言：「凡沒受割禮的，均不是主與亞伯拉罕立約之子民，而是滅亡之子；他沒有屬主的記號，要從地上消滅。」（十五 26）後來哈德良（Hadrian）皇帝又再下旨，明言行割禮要處以極刑，結果就引起猶太人的反叛（132 ~ 5）。

到了新約時代，割禮成了猶太與外邦信徒爭執最烈的一個問題。首先，施洗約翰與耶穌均是受割禮的（路一 59，二 21），保羅自己也是第八天受割禮（腓三 5），但基督教傳到外邦人中間，外邦信徒不認為接受割禮是成為基督徒必要的條件。此事終於帶到耶路撒冷會議去解決（徒十五）；議決是，外邦人不必接受割禮才成為神的兒女。

保羅要求提摩太接受割禮（徒十六 3），原因可能是提摩太的母親是猶太人（父親卻是希臘人），但對提多卻沒這種要求（加二 3）。保羅雖然受割禮，卻不認為肉身的割禮有什麼用處。他說，割禮與不割禮都是無關宏旨的，要緊的是「使人生發仁愛的信心」（加五 6），成為新人（加六 15），及守神的律法（林前七 19）。他說，割禮「是心裡的，在乎靈，不在乎儀文」（羅二 29），只有這樣的割禮，才是「脫去肉體情慾的割禮」（西二 11）。

基督教除了亞比西尼亞（即現今之埃塞俄比亞）教會，和埃及本地教會（Coptic Church）之外，其他都沒有割禮這禮儀。

### 參考書目

J. P. Hyatt, 'Circumcision' in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, pp. 629 ~ 31; D. Jacobson, *The Social Background of the Old Testament* (1924), pp. 300 ~ 10; K. Kohler et al., 'Circumcision', *The Jewish Encyclopedia* (1907), iv, pp. 92 ~ 102; G. Vermès, 'Baptism and Jewish Exegesis: New Light from Ancient Sources', *NTS* 4 (1958), 308 ~ 19。有關猶太人行割禮的儀節，可參 *The Jewish Rite of Circumcision*, ET, 專文導言為 A. Asher (1873) 所寫。

楊牧谷

**Civil Religion 公民宗教** 1960 年代末期，學術界興起一場激烈的「公民宗教」爭辯，緣起自美國一社會學家貝拉（Robert Bellah, 1927 年生）發表的專文：「美國的公民宗教」（'Civil Religion in America', *Daedalus* 96, 1967, pp. 1 ~ 21）。貝拉把盧梭的《社會公約》（Jean-Jacques Rousseau, 1712 ~ 78, *The Social Contract*, 1762）的論點加以發展。盧梭認為宗教對社會有一定的責任，但聖經的神要求人絕對的忠心，便引致教會與國家的分立；這樣一來，基督教會實際上是妨礙社會正常的運作。貝拉並沒有討論盧梭對信奉異教的羅馬有好感，只集中討論公民宗教的要旨。按盧梭的觀點，相信神的存在、將來的生命、現今的賞善罰惡，以及拒絕宗教容忍等，這一切均有助國家的安定；其他一切宗教信仰，人都可以私下、個別的持守，卻絕不能容讓它們影響人對社會基本的責任及忠誠。

貝拉認為美國開國功臣與盧梭的觀點都是相同的；然後他指出，美國確是有「公民宗教」的存在，這種宗教是歷代領袖（特別

是美國總統)所支持的,無論是自覺地或不自觉地。為了證實此點,他分析了各總統的就職演說詞,由1789年華盛頓的,到1960年甘迺迪的;貝拉發現它們均肯定了美國存在的目的和命運。貝拉呼籲美國人要本於聖經的意象及榜樣,建立愛國的價值觀。

貝拉的文章引發一場生動又啟發人心的辯論,參與者包括神學家、哲學家、社會學家及歷史學家。後來他們指出公民宗教有下列五種特性及活動:

1. 流行宗教與美國價值觀,均是由美國獨有的真實生活衍生出來。

2. 一種超越的普世宗教,或共和國的宗教。這觀點是米特(Sidney Mead, *CH* 36, 1967, pp. 262 ~ 83)所倡議,是一種屬於美國先知式的信仰。

3. 宗教性的國家主義,歌頌美國領袖及政策。馬提(Martin Marty, in Richey and Jones, pp. 139 ~ 57)認為這種宗教回應,可以從尼克森的演講辭看出來,他把美國政策與他自己的政策等同起來。

4. 一種籠統的民主信仰,看美國是民主政制的至高模範,美國歷史也是神賜福之歷史的最高表現。

5. 美國人民的敬虔。它把美國人與更正教的道德主義、個人主義、行動主義、實用主義及工作倫理完全等同了。

神學家看出這種思想的危險,很多人從不同的角度指出,這個思想無疑是創立出一套新的偶像崇拜。李察遜(Herbert W. Richardson)在一篇有力的文章:「從神學的角度看公民宗教」(Richey and Jones, eds., pp. 161 ~ 84)指出,公民宗教一詞,其實「是把兩個觀念揉合在一起:公民秩序和宗教秩序」,它是不屬聖經的,也是反基督教的觀點。他承認美國人中確是有這種公民宗教的存在,其影響亦極深,但基督徒應譴責它,強烈反對它。按李察遜的看法,美國公民宗教完全違背了美國清教徒(Puritans)的理想,只會危害將來的宗教

自由。

除了美國人討論公民宗教外,不同的作者也把這理論應用在自己的情況內。在美國之外,討論得最熱烈的,可能就是南非。社會學家及神學家都想把這理論應用在南非洲的種族分離政策(參種族, Race\*)。穆迪之《南非王國的興起》(T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*),就是把這觀點應用在解釋南非歷史的例子。他解釋一個國家怎樣誤用宗教符號來達到私己的目的,並且指出一種流行的,卻是錯誤的思想,就是以為種族分隔政策是加爾文主義影響之下,歷史發展的必然結果。

雖然我們不容易清楚知道公民宗教到底包括了些什麼,也不確知它怎樣在社會運作,但它是一個很具創見的概念,能叫基督徒警覺世俗團體是多容易利用宗教符號來作藉口。在貝拉和穆迪的作品,我們看見公民宗教是近代國家的政治及社會生活的核心,但其地位卻不是必然的。在英國歷史中,像英國以色列主義(British Israelitism)\*,就是想利用公民宗教,把英國帝國主義合法化。同樣地,很多學者發現統一教(Unification Church; 參新宗教(New Religions)\*; 小教派(Sects)\*)也具有公民宗教的味道,企圖歌頌南韓及美國(Thomas Robbins, 'The Last Civil Religion: Reverend Moon and the Unification Church', *Sociological Analysis* 37, 1976, pp. 111 ~ 25)。

在福音派中,薛華(Schaeffer)\*的作品是最接近公民宗教的,《前車可鑑》(*How Should We Then Live?* 梁祖永、梁壽華等譯,宣道,1983)就是一個例子。薛華的原意,只是想把聖經應用到實際生活去,但對神學不夠敏銳的信徒來說,他們很容易會把這種神學的歷史觀,演繹成一種完全違反聖經的思想及行為。聖經思想可以演變成一種歌頌國家的偶像崇拜;從基督徒的角度來看,這才是公民宗教真實的危險。



## 參考書目

T. D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid and the Afrikaner Civil Religion* (Berkeley, CA, 1975); R. E. Richey and D. G. Jones (eds.), *American Civil Religion* (New York, 1974).

I.He.

**Clement of Alexandria 亞歷山太的革利免 (約 150 ~ 215)** 是基督徒哲學家，可能於雅典出生，在 180 年之後繼他的老師潘代諾 (Pantaenus) 而成為亞歷山太要理學院 (Catechetical School of Alexandria) 的院長，他在 202 年離開亞歷山太。

除了不同作者因引用他而保留下來的片斷外，他的作品包括《勸勉希臘人》 (*Protrepticus*, 王來法譯, 道風山, 1995), 是一本詳細的護教學作品; 《導師》 (*Paedagogus*), 是基督徒生活與行為的詳備手冊; 《雜記》 (*Stromateis*), 是一本牽涉甚廣的雜文。

從很多方面來說，他的思想均是承繼著希臘護教學 (Apologetics) 的傳統，但他和當代 (西方) 作者有一明顯不同的地方，就是他對希臘哲學是相當肯定和正面的，也比較傾向猜測性，及故意不跟隨某種系統。亞歷山太城是斐羅 (Philo) 式諷喻 (參釋經學, Hermeneutics) 及各種諾斯底主義 (Gnosticism) 的大本營，因此我們要分辨革利免使用諷喻的方式 [還未像俄利根 (Origen) 那樣有系統]，和他說的，一個完全的基督徒才是「真正的諾斯底主義者」。

革利免完全反對諾斯底主義，但他的基督論 (Christology) 似乎仍包含某種幻影派 (Docetic) 基督論的色彩，就如他否認耶穌是有感情的，以及其他身體上的功能。他常用三位一體的公式語，特別強調父、子 (道, Logos) 及聖靈的分別，肯定子是永

恆地存在，卻從沒有為三位一體 (Trinity) 下一個明確的定義。

他說，在道成肉身之前，猶太人是藉著律法認識神，希臘人則是藉著哲學，哲學的智慧是由道，亦即是基督而來。道成了肉身，把真實的知識賜下，亦成了我們的榜樣。革利免把贖罪論 (Atonement) 及勝過罪惡 (Evil) 等語言用在基督身上，但他認為基督最主要的功能，只是教師而已。信心就是認識基督是教師，這就是得教所需要的了；真正的諾斯底信徒要由信心進入知識，完全明白基督的道理，加上具榜樣的生活 (與柏拉圖式 (Platonic) 及斯多亞式 (Stoic) 的理想相近)，便算是理想的了。這種知識能叫人得著完全的愛，與神發生神祕 (Mystic) 的關係；到離世的時候，信徒就會像神一樣。

救恩只能在教會裡才得著，人藉著洗禮進入教會。革利免與異端辯論時，強調古教會的合一性和大公性，這傳統是由使徒用口傳遞下來的，還有就是解釋聖經 (聖經之對革利免，是比我們現有的正典還要多) 的重要，且是要按著「教會的規條」解釋。

革利免非常強調自由意志 (Will)，和藉著接受救恩而與神同工。他似乎覺得人死後仍然是可以悔改的。

## 參考書目

英譯著作載於 ANCL and ANF; 選集載於 G. W. Butterworth (ed.), *Clement of Alexandria* (LCL, London, 1919), 及 H. Chadwick and J. E. L. Oulton (eds.), *Alexandrian Christianity* (LCC, London, 1954); H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966); S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study of Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971); E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1975).

T.G.D.

**Clinical Theology 臨床神學** 是一種牧養及醫治的方法，創始人是法蘭克·雷克醫生 (Dr Frank Lake, 1904 ~ 82)；他宣稱可以幫助那些因誕生及早期生活而精神飽受折磨的病人，特別是成孕後三個月，在母腹中的記憶而造成的痛苦。他相信人受苦，全因成孕後三個月的經驗造成，透過小組的禱告和專家的輔導（他稱之為「原始組合工作小組」，*primal integration workshops*），病人能明白及接受這些「傷害」，進而得著釋放。臨床神學的理论和實踐，均見於雷克的巨著：《臨床神學》 (*Clinical Theology*, London, 1966)，其中包括一袋圖表及圖解。他第二本書叫《教牧輔導的困境》 (*Tight Corners in Pastoral Counseling*, London, 1981)，他在此書進一步分析他的思想和技巧。

雷克創辦了「臨床神學協會」 (*Clinical Theology Association*)，會員包括教牧人士、醫生及平信徒，1958年成立；自1962年起便遷往英國的諾丁罕 (Nottingham)，在當地設有教學及醫治中心。因著早期幾個聖公會主教的支持，已有好幾千個聖公會牧師及其他人士在臨床神學接受過訓練。他們的導師均領有專業資格，課程則是兩年一期。

這個運動差不多全是本於雷克醫生個人的遠象和教導而來。他是中年才接受精神科的訓練，希望能本於基督徒所了解的人，利用精神醫學的睿見，來幫助患有精神病的人；他認為人的需要不是「自我的體現，而是體現基督」。他把「人心靈經歷終極的創傷，和基督在十字架上的受苦」作比較 (*Clinical Theology*, p. xvii)。雷克是屬於福音派的，我們可以從他方法的神學基礎上看出來。他承認自己的神學採納自多個傳統，其中尤以神祕派 (*Mystics*) 為然，他們的經驗與作品，似乎更容易把神學和心理學結合起來，對付受苦的問題。在雷克的作品中，我們常發現神祕派的言語、比喻和類

比——就如他說母腹中頭三個月的胎兒，是「浸淫在母親的悲苦中」 (*Tight Corners*, p. 141)。這些說法對一些讀者可能有幫助，其他人就會覺得，他是把比喻與事實混淆起來了。再者，他對產前經驗的執著，叫人懷疑人的屬靈發展是受這經驗定規的。

開始的時候，雷克的精神分析是受弗洛伊德 (Sigmund Freud；參深層心理學 (*Depth Psychology*)<sup>\*</sup>；宗教心理學 (*Psychology of Religion*)<sup>\*</sup>)，和克萊恩 (Melanie Klein, 1882 ~ 1960) 的影響；巴甫洛夫 (Ivan P. Pavlov, 1849 ~ 1936) 的思想亦可在他的作品中看得出來。他利用迷幻藥 LSD 來幫助病人重拾產前記憶的經驗，亦叫他對產前記憶一事深信不移，雖然不少同行的人對他的方法頗表懷疑。他後來承認自己受惠於新的精神治療學，及詹諾夫 (Arthur Janov, 1924 年生) 的「原始治療」 (*Primal Therapy*)。這一切均加深他的信念，認為胎兒頭三個月的經驗，對他日後的受苦、性格的紊亂，和身心的緊張，都有密切的關係。他形容身心的緊張為「母胎痛苦症候」 (*maternal foetal distress syndrome*)，是「母親的痛苦，透過一種苦澀的黑色液體，侵襲胎兒」 (*Tight Corners*, p. x)。

臨床神學的創始人剛過世不久，我們不容易預測這思想會朝什麼方向發展。也許它最大的價值在於對我們的挑戰，他叫我們再度嚴肅面對人的受苦問題，及傳統上牧養的不足。但從醫學的角度來說，儘管有些醫生接受雷克的理論和療法，但對很多人來說，它們均是不能證實的；雷克對同行提出的批評和挑戰，很多都沒有解答。許多所謂得到幫助的個案，說不定都是出於小組治療、雷克醫生個人的魅力，以及輔導者「願意聆聽」的功效而已。

另參：教牧學 (*Pastoral Theology*)。

## 參考書目

D. Atkinson and I. Williams, 'Frank Lake, Explorer in Pastoral Counselling', *Third Way* 5:9 (1982), pp. 25 ~ 8; M. G. Barker, 'Models of Pastoral Care' in M. A. Jeeves (ed.), *Behavioural Sciences* (Leicester, 1984), pp. 239 ~ 41; R. F. Hurding, *Roots and Shoots: A Guide to Counselling and Psychotherapy* (London, 1986); F. Lake, *Clinical Theology* (London, 1966), 節本由 Martin H. Yeomans 所寫 (London, 1986); F. J. Roberts, 'Clinical Theology: an Assessment', *TSTB* 64 (1972), pp. 21 ~ 5.

M.G.B.

**Cocceius, Johannes 科克由 參盟約**  
(Covenant)。

**Coleridge, Samuel Taylor 科爾雷基 (1772 ~ 1834)** 是十九世紀英國最具創見的神學家及文學家，很可能「存在主義者」(Existentialist) 一詞即出於他；別人亦稱他為「迷幻神學家」(psychedelic theologian)；他的影響滲透上一世紀整個英國神學界。受他影響的人包括穆爾(J. S. Mill, 1806 ~ 73)、喀萊爾(Thomas Carlyle, 1795 ~ 1881)、哈爾(J. C. Hare, 1795 ~ 1855)、紐曼(J. H. Newman)、亞諾(Thomas Arnold, 1795 ~ 1842)、馬提諾(James Martineau, 1805 ~ 1900)、威廉士(Rowland Williams, 1817 ~ 70)、摩里斯(F. D. Maurice)；參基督教社會主義(Christian Socialism)及霍爾特(F. J. A. Hort, 1828 ~ 92)。

1795年，科爾雷基與費力克(Sara Fricker)結婚；不久就因意見不合而分離。在飽受婚姻破裂的痛苦之下，科爾雷基染上鴉片惡習。大約同一時間，他認識了華茨華

斯(W. Wordsworths, 1770 ~ 1850, 英國詩人)，他在劍橋大學時迷戀上的決定論(Determinism)，亦得以解除。

鴉片使科爾雷基進入一片從未涉足的內心世界。這種層次的新經驗，因著脫離了時空的限制而強化了；在這些時刻，理性可以無攔阻地體現它能洞窺屬靈真理的潛能，他認為這些發現是很具革命性的。「我們還會奇怪柏拉圖對身體的看法嗎？」他問，「一種有毒的藥物卻能使人看見並帶來真理，是原本已隱藏於人心的……可怕的毒藥在虛幻的時刻，豈不能使身體……成為那大能的靈魂更適合的工具呢？」

那種特殊的宗教經歷(Religious Experience)叫他更肯定，「一切啟示都是來自內心(ab intra)的」；十八世紀護教士那種枯燥的、像法庭一樣的神學，只會阻礙真宗教的發展。「基督教的證據」，他抗議說，「我真厭煩了言語……你只要使人感到需要(宗教)，就可安穩地相信神會施工」。

為了保護宗教免受懷疑者的攻擊，科爾雷基接受康德(Kant)的界說，把理性與理解分別開來，不過他只是按自己的需要來採用康德的思想。譬如，他強調理性可以「看見」真理，且是「真理的源頭和內容，是超乎感官(知識)的」。理解不能對超感官知識定真偽，不能認識真宗教；無論它怎樣努力，它對真理的認識必然是不完全的，而且是錯誤的。歷史、神學、自然科學及人文科學，全是屬於理解的範圍。

他認為聖經是一個歷史文獻，是以人的言語來表達「觀念」或真理，因此聖經包含的材料都是無效及有錯誤的。凡堅守默示論(他是指默書形式的默示論)的，都是「神的正宗騙子」。我們怎樣透過聖經認識神呢？「無論怎樣找到我(神)，均見證出那是從聖靈而來的」。

從很多方面來說，科爾雷基對神學界的影響都是廣泛而深遠的；他提出的問題，至

今仍是沒有答案。

【編按：科爾雷基一生的工作和作品，均是以詩和哲學的散文見稱；特別以宗教和神學為題發表的演說及文章，在比例上是不多的，較出名的有《平信徒講道集》（*Lay Sermons*, 1817）；《教會與國家的特性》（*On The Constitution of Church and State*, 1830），十分受歡迎的《反思導助》（*Aids to Reflection*, 1825），和去世後人為他整理出版的《一顆探究的心》（*Confessions of an Inquiring Spirit*, 1840）。

他的宗教思想必須放在十九世紀英國教會一般的情況來了解。此時英國教會思想界已呈僵化，唯物主義與惟理主義使人的心靈深受束縛。從另一方面來說，科學的發展在教會亦引起兩種完全不同的反應，科學與信仰若非被看為是完全風馬牛不相及，就是認為科學必須駕馭信仰；前者是把人的經驗與信仰分割，後者則使信仰窒息在經驗之內；二者的觀點都只會使信仰失去生命力。

科爾雷基是個生性酷愛自由的人，早期深受斯賓諾沙（B. Spinoza）<sup>\*</sup>、伯麥（J. Boehme）<sup>\*</sup>和歌德（J. W. Goethe）等人之泛神論的影響，嚮往一種自然、和諧的內心世界，再加上日後由鴉片造成的新經驗，令他的宗教思想對當時代的人具有一股清新的吸引力，亦是令他的宗教思想常越過聖經疆域的主要原因。在現實生活裡，他不認為科學與信仰具有內在矛盾；同樣地，他強調科學是不能、也不應駕馭宗教，他為二者各定可行的疆界，這在當時代來說是非常罕聞，也深受歡迎。他對宗教與人生的看法亦是突出的。一方面，為反對十九世紀僵化的宗教思想，他認為一切形上的證據都是無益的；另一方面，他指出宗教只在對人有實際功效的地方，才是有意義和價值的，「基督教的本性是倫理上的」，藉此倫理，基督教與人生各重要問題可以聯合在一起。為此，他被稱為「廣派教會運動之父」（‘Father of the Broad Church Movement’）。

科爾雷基在哲學界及文學界的影響（主要源自他的散文及論述）至為廣泛，因此他在十九世紀的文化，是一股不容忽視的力量；他與當代德國學者一起為歐洲人帶來新的意識，使他們對個體與羣性的複雜關係，有更深的洞見。有興趣的讀者可參下列各書：John M. Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, London, 1930; Elizabeth Winkelman, *Coleridge und die Kantische Philosophie*, Leipzig, 1933; A. O. Lovejoy, ‘Coleridge and Kant’s Two Worlds’, repr. in *Essays in the History of Idea*, Baltimore, 1948.]

### 參考書目

著作：ed. W. G. Shedd, 7 vols. (New York, 1953)，特別參閱：*Aids to Reflection* (1825); *On the Constitution of Church and State* (1820); *Confessions of an Inquiring Spirit* (1840).

研究：J. R. Barth, *Coleridge and Christian Doctrine* (Cambridge, MA, 1969); T. McFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition* (Oxford, 1969); B. Willey, *Samuel Taylor Coleridge* (London, 1972).

J.H.E.

**Collegiality and Conciliarity 主教團主義與大公會議主義** 此二概念均與教會的管理（Church Government）<sup>\*</sup>及事奉（Ministry）<sup>\*</sup>有關。梵諦岡第二次會議之「教會憲章」（*Lumen Gentium*），提到主教院是繼承使徒團的（II: 22 ~ 23）。這個文件是想平衡梵諦岡第一次會議過分強調羅馬主教的高超地位。可惜主教團主義這個思想，並不能解決教宗（參教宗權制，Papacy）<sup>\*</sup>與其他主教在管理教會上的衝突；不過它確能幫助地方議會之間融洽合作，從而改善教會生活的形式及精神。

信仰與教制報告書：《洗禮、聖餐與事

奉》( *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva, 1982 )，為世界各地的教會建議一種個人及羣體的事奉關係。這個模式可見於長老宗 ( *Presbyterianism* )、公理宗，及其他議會的組織內。

按羅馬天主教及東正教的傳統，會議 ( *Councils* ) 只有主教，故主教團及大公會議這兩個觀念，是必然重複而有衝突的；大公會議主義比較適合其他教會。不過對其他教會來說，作為決策的議會，又不僅限於受按立的聖職人員，其中也有平信徒在內，故自內羅畢會議 ( *Nairobi Assembly*, 1975 ) 之後，普世基督教會協進會 ( *WCC* ) 喜歡用「大公會議團契」來描述教會合一的目標，它較能描述教會合一的精神；出席會議的教會若有什麼議決，就對代表的教會具有合法的約束力，同時會議又容讓屬下教會有一定的自由。就這意義而用的「大公」，在地方教會而言，也是表示容讓個別會員特殊恩賜的發展。

換句話說，大公會議主義一詞，就比主教團主義更具涵括性；雖然實際應用起來，二者的分別不是那麼明顯。二者與東正教之「大公性」( *Sobornost* ) 及「團契」( *Koinonia* )，是可堪比擬的。

### 參考書目

*Faith and Order: Louvain 1971* (Geneva, 1971); L. Vischer, 'After the Debate on Collegiality', *Ecumenical Review* 37 (1985), pp. 306 ~ 19.

D.F.W.

**Collegia Philobiblica 愛聖經團契** 參富朗開 ( *Francke, August Hermann* )。

**Collegia pietatis 敬虔聚集** 這是施本爾 ( *Spener* ) 在十七世紀德國法蘭克福開始的敬虔運動 ( *Pietism* ) 的工作。為了改革當

時信徒世俗化的生活，施本爾在自己家內每星期召集兩次信徒聚會，向他們講解聖經，教導基督徒的生活守則，或分享聽道與看屬靈書籍的心得。這種形式的聚集不久在全國流行起來；有史家認為，德國的敬虔運動正是由敬虔聚集揭開序幕的。

另參：《敬虔願望》( *Pia Desideria* )；敬虔主義 ( *Pietism* )。

### 參考書目

參上述二篇專文的參考書目欄。

楊牧谷

**Common Grace 普通恩典 參恩典** ( *Grace* )。

**Common-Sense Philosophy 常識哲學** 這是一種為回應休謨 ( *Hume* ) 而興起的、反懷疑論的哲學，它特別強調常識在哲學思辯的重要地位 ( 就如關於自我存在的問題、外在世界、過去及其他思想等 )，是以常識作平息哲學紛爭的途徑。它認為證明懷疑論的責任，是在懷疑者身上，不在相信者身上。此派哲學最有力的發言人，是屬溫和派的神學家里德 ( *Thomas Reid*, 1710 ~ 96 )，但「蘇格蘭常識哲學」的基本要義，卻被很多福音派神學家採用，特別是透過維特斯普恩 ( *Scot John Witherspoon*, 1722 ~ 94 ) 及普林斯頓 ( *Princeton* ) 神學院的影響。這些神學家認為，常識哲學為他們的自然神學 ( *Natural Theology* ) 和倫理，預備了認識論 ( *Epistemological* ) 和存有論 ( *ontological* ) 的基礎。

可惜常識哲學在許多主要概念上，均缺乏一個明確的定義，如怎樣界定常識呢？再加上歐洲唯心論 ( *Idealism* ) 的影響，常識哲學不久也就衰微了。到了本世紀初，透過

多個哲學家的工夫，它又再度興旺起來，就如摩亞（G. E. Moore, 1873 ~ 1958）、奧斯汀（J. L. Austin, 1911 ~ 60）的普通語言，和奇澤姆（R. M. Chisholm, 1916 年生）的認識論。

### 參考書目

R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Eaglewood Cliffs, NJ, 1977); J. McCosh, *The Scottish Philosophy* (London, 1875); G. E. Moore, *Philosophical Papers* (London, 1959); N. Wolterstorff and P. Helm 所寫之專文，載於 H. Hart *et al.* (eds.), *Rationality in the Calvinian Tradition* (Lanham, MD, 1983), pp. 41 ~ 89.

P.H.

### Communicatio Idiomatum 屬性相通 參基督論 (Christology)。

**Communion of Saints 聖徒相通** 這是古代信經 (Creeds) 對聖徒間之交通 (Fellowship) 的說法。當初加入這個詞語，原本是指出無論活的或已過世的信徒，均是聯於一個身體，而為單一的教會；後來就發展出許多不同的意思，全在乎人怎樣界定「聖徒」和「相通」這兩個名詞。

在中世紀神學，包括東正教和西方教會，聖徒 (Saint) 是指那些名字出現在聖經中信基督的人、殉道士，或生命顯出特別聖潔特質的人；「聖徒相通」（或作「聖徒交通」），就是指那些按著古信經，或其他認信文獻而宣認基督的人。中世紀晚期的神學，則包括那些共享神聖之物的人，特別是在聖餐 (Eucharist)；這個意義尤可在拉丁文「聖徒相通」（*communio sanctorum*）一詞看出來。它第二層意義（有說是原義）亦是常見的，卻從沒代替「相通」之義，但在近代合一運動的討論下，也愈來愈受重

視。

在中世紀，人相信只有屬於羅馬天主教或東正教的，才能享受聖徒相通，他們至今仍這樣相信；但這觀點卻為更正教改教家拒絕，他們本於新約聖經，指出凡是相信耶穌基督的，即為聖徒。同樣地，不是所有屬於有形教會的都是聖徒。更正教主流教會接受這種教義，但一些屬小教派的人，則一直希望能建立一個完全是「聖徒」的教會，一種「純淨」的教會。

現今大多數教會均按不同的時間、空間層次來解釋「聖徒相通」的教義。從時間的層次來說，它是指任何時代聖徒組成的羣體，包括過去、現在和將來的。從實際意義來說，那是指現今信徒有責任把昔日承傳過來的信仰，忠心地傳給將來的世代。羅馬天主教正是利用這個思想，來指出教會至終會在天上得勝，並以此教義作為向聖徒禱告的依據，特別是那些冊封為聖的「聖徒」。更正教激烈反對這種教義，因為信徒只能向神禱告，只有耶穌是神人間惟一的中保（提前二 5），也因為得勝的教會已經進入永遠安息之境。

從空間的層次來說，它是指一切真正的信徒，均是在同一團契內聯合為一，不管他的國籍、言語及文化有什麼分別。東正教、天主教及部分更正教信徒，仍然認為在有形教會內認信的統一，是聖徒相通的必要條件，儘管他們也承認，在他們教會圈子外仍然是有真正的信徒。在現今合一運動的氣氛下，這種接納算是相當慷慨的了；天主教常稱其他基督徒為「分離的弟兄」，而不是「異端」或「分離者」。但天主教仍然堅持基本教義，只有與羅馬保持正常關係的，才具有完全「聖徒相通」的地位。

### 參考書目

P. D. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (London, 1981); G. C. Berkouwer, *The Church* (London, 1976); O. C. Quick, *Doctrines of*

the Creed (Welwyn, 1960).

G.L.B.

### Comparative Religion 宗教比較學

參宗教歷史學派 (History-of-Religions School)。

### Comte, Auguste 孔德 參實證論

(Positivism)。

### Conciliarity 大公會議主義 參主教團

主義與大公會議主義 (Collegiality and Conciliarity)。

### Concupiscence 情慾 參與古斯丁

(Augustine)；罪 (Sin)。

### Confessions of Faith 信條 從一開始，

信條與基督教會就是不可分的。第一世紀的耶穌運動與猶太教的分別，就是基督徒都是公開承認耶穌是彌賽亞的人。在不同的需要及環境下，教會把她的信仰歸納成長短不一、鬆緊不同的信仰公式語 (參提前三 16；O. Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, London, 1949)，作不同場合的用途。尤其是當時的殉道者 (Martyrs)\*，在面對死亡之前，是藉信條向世界見證他們的信仰 (參提前六 12 ~ 13)；因此殉道士又稱作「認信者」(confessor)。

為了教會的需要，主後二世紀便有「信仰規條」(rule of faith)，及後期的「信經」(Creeds)\*，它們全可稱作信條；就是迦克墩 (Chalcedon)\* 信經，嚴格說來，也是信條的一種，因為它一開始便說：「我們跟隨聖教父，同心合意教人宣認同一位子

……。」無論怎樣，信經與信條沒有十分嚴格的劃分，同是教會信仰的撮要。

不過「信條」一語，大多是指更正教的改教運動所寫的信仰條文，包括信義宗信條、奧斯堡信條、協同信條、聖公會的三十九條，甚至也指天主教天特會議 (Trent, Council of)\* 的教條和教令在內。這些信條有很多至今仍是教會信仰的準則。在英語世界，信條 (confession) 一詞亦指共守的信仰。

我們嘗試在下面列出改教運動及改教後期擬就的信條，當然也不是無所不包的。直到近代，教會仍感到有需要草擬新的信條，來應付新的需要，就如循道會之宗教守則 (Methodist\* Articles of Religion，是衛斯理本於聖公會之三十九條修訂而來，在 1784 年為美國循道會接納)，以及聖公會 (參安立甘主義, Anglicanism\*) 的蘭伯特四點宣言 (the Lambeth Quadrilateral，於 1888 年通過，認為教會復和之四要素，為聖經、使徒及尼西亞信經、洗禮及聖餐，和歷史之主教制)。

二十世紀重要的信仰宣言，有巴冕宣言 (Barmen Declaration\*, 1934)、普世基督教會協進會在 1961 年新德里通過的簡短信仰守則、洛桑信約 (Lausanne Covenant\*, 1974)，以及 1967 年美國聯合長老宗信條 (Confession of the United Presbyterian Church in the USA)。後者被收納在《信條書》(Book of Confessions, 1967)，裡面包括使徒信經和尼西亞信經、蘇格蘭信條 (Scots Confession)、第二瑞士信條 (Second Helvetic Confession)\*、海德堡問答 (Heidelberg Catechism)\*、韋斯敏斯德信條、小本問答和巴冕宣言 (參 E. A. Dowey, Jr., *A Commentary on the Confession of 1967 and an Introduction to the Book of Confessions*, Philadelphia, 1968)。合一運動亦產生了許多教義文獻，包括《洗禮、聖餐與事奉》(Baptism,

*Eucharist and Ministry*, 1982)。

近代神學的多元性，倒沒有產生什麼新的信條。《信條書》可以說是代表教會解決十六和十七世紀信仰文獻的問題；那時期的信條常常攻擊教宗的地位、教會與國家之間的權力分配，以及新神學，對現代人來說都是不大合用的。另一解決辦法，就是不再要求教會身負職責的人宣誓持守某種狹隘的信條。就如蘇格蘭教會只要求他們宣稱持守韋斯敏斯德基本教義，卻沒有指明是那些基本教義，他們可以自己決定教義的解釋；或只要求他們表明持守「歷史」的信仰便可以了。

很多討論信條的專文均將信條與信經比較，說信條不及信經；這樣的比較是不大公允的。不錯，信條的形式很多時候都會分裂教會，或是為分裂教會所制定，但迦克墩信經也是如此。信條與信經的制定，都是為與錯誤思想劃清界線，二者都是為它們拒絕的錯誤教訓而定規。信經是有它的限制的；舉例，沒有一個古代信經提及聖餐，它們對贖罪論 (Atonement) 也沒有很明確的交代；而且不少地方是語焉不詳，如使徒信經中「下到陰間」(參降到陰間，Descent into Hell) 一語；此外，也不必提到尼西亞信經及迦克墩信經的專門辭彙了。反過來說，信條就比較平衡及詳細了【編按：信經與信條的比較其實是不當的，因為它們的目的、性質和用途均不一樣，信經是為特別時刻用(如逼迫、洗禮等)，自然不能如信條一樣詳細。信條是表達某個信仰羣體對信仰的詮釋和運用，因此必須是排他的，也是較具爭議的，把二者比較只會混淆視聽】。

較保守的基督徒常會過於熱心地為他們的信條辯護，忘記了更正教一個共守的原則：只有聖經才是我們信仰的最高標準，其他一切(包括信經在內)都是次於聖經的；就是不少信條也這樣申明，說它們本身是要接受聖經的審判和修改。在較重要的宗派內，就以浸信會為例，聖職人員常不願(或

不須)宣誓守著某些信條；至於其他所謂「只有聖經」的基督徒，很多時候又忽略了現實的需要，就如教會組織、崇拜儀式、詩歌，以及聖經解釋的傳統等。大多數教會都會覺得，某種形式的信條是需要的。改教時期的信條因為能用在教導信徒上，因此至今仍有許多人採用。

### 信條巡禮

本段主要是參考下列幾本參考書寫成的：P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (New York, 1877ff, 最佳為 1919 之版本)；J. H. Leith, *Creeds of the Churches* (Richmond, VA, 1982)；A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the Sixteenth Century* (London, 1966)。

施萊特海姆信條 (Schleitheim Confession, 1527)，七條均是由史提拿 (Michael Sattler, 約 1490 ~ 1527) 草擬，又為瑞士弟兄會接納，他們稱作「慈運理改革運動的自由教會」。它們對重洗派 (Anabaptists) 主流教會的重要教義，均有清楚的界說：就如聖餐、與世界分別、洗禮、紀律、牧職、「聖劍」(「在基督完美之外為神所立的」)，及誓約 (Leith)。

奧斯堡信條 (Augsburg Confession, 1530)，是更正教第一個最重要的信條，為墨蘭頓 (Melancthon) 編訂，呈給奧斯堡議會，內容是屬於信義宗 (Lutheranism) 較中庸的思想，一直是信義宗最有地位的信條。1531 年，墨蘭頓為此信條寫《答辯書》(Apology)，作為對天主教《抗辯》(Confutation) 的回應。後來墨蘭頓出版信條的修訂本，把基督在聖餐真正的同在一點減弱了，反遭受厲害的駁斥。到了《協同書》(Book of Concord；參下)，再採納奧斯堡信條沒經修改的原版本 (Invariata)。奧斯堡信條一開始便肯定三位一體的教義，然後指出古代信經和重洗派的錯謬；對預定論是絕口不提的 (Shaff; Leith; T. G. Tappert,



*The Book of Concord*, Philadelphia, 1959)。

四城信條 (Tetrapolitan Confession, 1530)，主要出於布塞珥 (Bucer)\* 之手，由四個城市呈交奧斯堡議會。他們不能接受奧斯堡信條有關聖餐的條文；整個信條均希望在路德與慈運理 (Zwingli)\* 二人之間，找出一條中庸復和的道路 (Schaff; Cochrane)。

第一紇里微提 (瑞士) 信條 [First Helvetic (Swiss) Confession, 1536]，布靈爾 (Bullinger)\* 主筆，另加布塞珥和卡皮托 (Capito, 1478 ~ 1541) 的協助；仍然希望使瑞士和信義宗復和 (紇里微提是瑞士古名)。它是以聖經開始，重視教會的事奉，亦論及政府 (為促進真宗教) 和婚姻等問題 (Schaff; Cochrane)；它亦稱為第二巴塞爾信條 (Second Confession of Basel)。第一巴塞爾信條 (1534) 是典型的瑞士信條，只有當地教會接納。

日內瓦信條 (Genevan Confession, 1536)，為加爾文 (Calvin)\* 及法惹勒 (Farel)\* 執筆，是該城市新成立之教會的憲章一部分。它要求每一個日內瓦居民及公民都宣誓遵守，後來證實是行不通的。它一共有二十一條，第一條宣告聖經是神的道，也包括革除教籍及執法官員的「基督徒職分」等條文，卻沒有討論預定論 (Schaff; Cochrane)。

第二紇里微提 (瑞士) 信條 (1566)，是本於布靈爾個人的信條修改而成，在蘇黎世為瑞士改革宗教會接納；此時已包括日內瓦 (卻不包括巴塞爾)。它是一本短小的信條，卻翻譯成許多語言，很可能是改革宗信條中最具影響力的。它的特色是重視與早期大公教會的連續性，以及實際的教牧關懷。第一條論聖經，一開始便宣告：「聖先知和使徒的新舊約正典聖經，真是上帝的話」 (Schaff; Leith; Cochrane)；對聖經之外的合一 是敵視的。它認為我們若尊重聖經，

就是基要上相同了，其他差異是次要的，細節上可以歧異的合一。當教會對神的道了解加深了，便有改進信條的權利。

法蘭西信條 [Gallic (French) Confession, 1559]，是改革宗教會在巴黎舉行第一次全國議會通過的信條。它是本於日內瓦送來的草本，修改成為四十條而成。第二條說，神首先藉創造啟示祂自己，「接著就清楚地」藉祂的道來啟示。日內瓦版本是把後一句放在第一條。它承認三個古信經，沒有加爾文的保留態度。到了 1571 年羅舍爾 (La Rochelle) 議會經過小修改而再給予肯定 (Schaff; Cochrane)。

蘇格蘭信條 (1560)，為蘇格蘭改革宗教會第一個信條 (1647 年為韋斯敏斯德信條取代)，是約翰·諾克斯 (Knox, John)\* 作主筆，另加上其他五個名字也是叫約翰的人的幫助——道格拉斯、羅爾、史勃提斯活、威洛克及溫蘭 (Douglas, Row, Spottiswoode, Willock, Winram)。整個信條有一種自發的，甚至是不大有秩序的色彩，反映出擬就信條的時候相當匆忙。它採納改革宗許多不同的傳統，包括諾克斯在歐洲及英國的經驗。它首先處理的，是神及祂的創造，而揀選的問題則在道成肉身與十字架之間。「在這個教會之外，既沒有生命，也沒有永恆的福樂」——但「這個教會是不可見的，只有神知道她」。真教會的記號，包括紀律、神的道和聖禮。凡看聖禮為一種「赤裸、空洞的記號者」，難免被定罪。這種活潑又富攻擊性的信條，在近代相當受歡迎 (Schaff; Cochrane; G. D. Henderson and J. Bulloch, eds., *The Scots Confession*——現代英語版本——Edinburgh, 1960; K. Barth, *The Knowledge of God and the Service of God*, London, 1938)。

比利時信條 (Belgic Confession, 1561)，為布銳 (Guido de Brès, 1522 ~ 67) 草擬。本來這信條是為受迫害的改革宗信徒答辯而寫，1619 年多特會議 (Dort,

Synod of<sup>\*</sup> 接納它，成為荷蘭改革教會的標準信條（另加上海德堡問答和多特信條，Canons of Dort）。它有些地方與法蘭西信條是頗相似的，就如其護教的語氣，及與重洗派劃清界線等；但它對自然神學的態度就比較謹慎（Schaff; Cochrane）。

三十九條（Thirty-Nine Articles<sup>\*</sup>, 1563），是英國改革教會，亦即是大多數英國聖公會教會的基本信條。在伊麗莎白一世的時代，本於克藍麥（Cranmer）<sup>\*</sup>1553年的四十二條撮編而成，1571年再修訂。它的本意是要使國內的教會統一，又希望成為羅馬教會與重洗派（不是羅馬與日內瓦的教會）的一座橋樑。它反映出歐洲內陸許多的教會思想——在預定論上較接近信義宗，企圖使教會的信仰與生活符合聖經；在聖禮上則接近改革宗的看法。不過歷來人對三十九條的解釋，都是頗具爭論的（參紐曼，Newman's<sup>\*</sup> Tract 90）（Schaff; Leith; W. H. Griffith Thomas, *Principles of Theology*, London, <sup>5</sup>1956; O. O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles*, Exeter, 1986）。

協同信條（Formula of Concord, 1577）。【編按：這是頗長的一個文獻，目的在調和信義宗內部持續了三十年的教義爭辯，故名「協同」。十六世紀信義宗分成兩派，一為路德派，以路德反教宗及反慈運理的神學為模範，並且進而不與更正教其他宗派合作。另一為墨蘭頓派，亦稱腓力派，以其領袖腓力·墨蘭頓的神學為本。路德派稱作真路德派（Gnesio-Lutherans），以其強硬之路德思想為名；墨蘭頓派則稱為「隱加爾文派」（Crypto-Calvinists），因其論聖餐傾向加爾文主義。前者要與別宗派劃清界線，後者求福音派合一，進而求新舊派和好。

德國信義宗這次的爭辯遺害頗廣，有識之士急起補救。薩克森的選侯奧古斯都（Augustus）在1576年召集六位神學家，在卑爾根（Bergen）開會，後由安得熱

（Jacob Andreae, 1528 ~ 90）及成尼慈（Chemnitz）<sup>\*</sup>以德文寫成協同信條，後被收入《協同書》，與三個古信經、奧斯堡信條、《奧斯堡信條之辯護論》、《施馬加登信條》、路德的《大本和小本問答》並列。

協同信條分兩部，即「摘要」、「充實重提及宣言」（The Epitome and the Solid Repetition and Declaration），兩部均討論同樣的十二條。第二部充實重提及宣言，比第一部長五倍，充分論述第一部之信仰要點，以聖經、教父作品，及信義宗信條和路德著作作為論證根據。

協同信條的十二條目，分別為原罪、自由意志、因信稱義、善工、律法與福音、律法的第三種用處、聖餐、基督的位格、基督下到陰間、教會慣例、預定與揀選、異端與教派等。每一條均持守信義宗保守派的立場，以對抗天主教、加爾文派、慈運理派、重洗派，甚至是墨蘭頓派。可以想像的是，接受此信條的教會不會太多，除了德國大部分諸侯、瑞典的國家教會、匈牙利信義會，和今日美國信義宗幾個教會外。

協同信條使信義宗與改革宗完全分離，它終止信義宗在改教時期的創造時期，而開始了信義宗經院派的正統時期。它在神學上的成就十分有限，與奧斯堡信條或韋斯敏斯德信條的成就，相差很遠。】

韋斯敏斯德信條（Westminster Confession<sup>\*</sup>, 1646），是解釋正統加爾文主義非常有系統的信條，非常詳盡、平衡及準確；於1647年為蘇格蘭教會採納為正式信條，後來成為大部分長老宗的正統教義，而加上部分的修改，則為英國及美國公理宗（甚至是浸信會）的信條。它是韋斯敏斯德議會（Westminster Assembly）的產物，主要為清教（Puritan）<sup>\*</sup>大師的辛勞成果；他們受委託要寫一信條，把蘇格蘭和英國的教會聯合起來。韋斯敏斯德信條為所謂「經院派」加爾文主義提供一個信仰撮要，反映出清教的盟約（Covenant）<sup>\*</sup>神學，和1615年的愛爾

蘭信條 (Irish Articles)；後者曾為愛爾蘭聖公會接納，是烏社爾 (Ussher, 1581 ~ 1656) 所寫。

韋斯敏斯德信條較具爭議的條目，包括雙重預定論〔與自由意志 (Will) 和「第二因」並列〕，與亞當立的工作之約，及近乎安息日的星期日觀。就是批評它的人，也不得不承認此信條的成就和卓越不凡 (參 Schaff; Leith; S. W. Carruthers, ed., *The Westminster Confession of Faith ... with Notes*, Manchester, 1937; B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*, New York, 1931; A. I. C. Heron, ed., *The Westminster Confession in the Church Today*, Edinburgh, 1982)。

【編按：此信條可說是加爾文派最重要的信仰宣言，其神學地位僅次於加爾文的《基督教要義》。信條論題的分類，成了近代神學一種分段法的樣本，即先論聖經，後論上帝、世人、基督、拯救、教會，和末後的事。

論聖經，它記各事不是同樣明顯，卻是人「得救所必須知道的」。最穩妥的釋經法，乃是「以經解經」(一 9)。上帝是三位一體的，「天使、世人和萬物都當照祂的命令崇拜祂」(二 2)。但人「被撒但的詭譎和試探誘惑……而犯罪」(六 1)；而這種犯罪的傾向，「今生還存留在重生者裡面」(六 5)。基督是按上帝旨意而為神人間的中保，祂是神，也是人，為的是成就救贖的工作(八 1、2、6)。教會分為有形的和無形的兩種，「是主耶穌基督的國……上帝的家」，在她之外無救恩可言(二十五 1、2)。人死後身體朽壞，但靈魂是不死的，且有審判，以阻止人犯罪，更叫敬虔者得安慰(三十二，三十三 3)。】

劍橋綱領 (Cambridge Platform, 1648) 及薩伏衣宣言 (Savoy Declaration, 1658)，分別代表美國及英國公理宗的信仰守則。從教義上說，它們是與韋斯敏斯德信條相近，其中改變的，則是為適合公理宗主

義的獨立性及行政管理的一部分 (Schaff; Leith; W. Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York, 1893)。

倫敦浸信會信條 (London Baptist Confession, 1677)，也稱作「非拉鐵非信條」(Philadelphia Confession)，亦是根據韋斯敏斯德的加爾文主義修改，好適合浸信會的管理及洗禮。它是加爾文浸信會最受接納的信條。新罕布什爾信仰宣言 (New Hampshire Confession, 1833) 則是較為溫和的浸信會版本。

杜西弗斯信條 (Confession of Dositheus, 1672) 則是東正教近代最重要的信條，是針對更正教教義而編訂的。杜西弗斯 (1641 ~ 1707) 是耶路撒冷的教長，在耶城舉行議會時批准它為東正教之信條，故名。原來當時君士坦丁堡的教長路迦立 (Cyril Lucaris, 1572 ~ 1638) 深愛加爾文的思想，此信條是針對他而來的；路迦立自己的「信條」(Geneva, 1629; Schaff; G. A. Hadjiantoniou, *Protestant Patriarch*, Richmond, VA, 1961)，更是本於加爾文主義來解釋東正教。

### 參考書目

W. A. Curtis, *A History of the Creeds and Confessions of Faith* (Edinburgh, 1911); E. Routley, *Creeds and Confessions* (London, 1962); C. Plantinga, Jr., *A Place to Stand: A Reformed Study of Creeds and Confessions* (Grand Rapids, MI, 1979).

D.F.W.

**Confirmation 堅振禮** 或作堅信禮。堅振禮是一種「尋求神學的聖禮」。它是西方教會發起的聖禮；原來第三世紀的洗禮 (Baptism) 是分為兩部分的，第一部分是聖禮，如信仰問答，第二部分就是正式的水

禮。到了第五世紀，前半部的聖禮有一個拉丁名稱，叫做 *confirmatio*，意即「確定」，據說它是根據使徒時代在洗禮之前的「按手禮」（*Laying on of Hands*；徒八 14 ~ 17，十九 1 ~ 7），但二者的關係不是那麼明顯；就算是有關係，我們能否以堅振禮作為信徒入教的禮，像洗禮一樣，也是可以商榷的。福音書沒有任何證據指出堅振禮的地位，使徒行傳亦有許多例子說明，接受洗禮的未必先要接受按手禮（因此就是有按手禮的，也只可看為殊例，而非常例）。使徒行傳上述的兩個例子，彼此也頗為不同；使徒行傳第八章那一段，按手禮與水禮之間隔了好長一段時間，而徒十九則是緊接著舉行的。保羅書信更沒提到堅振禮，可是洗禮就常常提到了。

聖經中惟一可以作堅振禮理據的，就是意義頗隱晦的來六 2（該節 *baptismōn* 不一定是指洗禮，英文聖經不常譯作洗禮，而和合本也作「各種洗禮」，可見不是指今日教會公認的惟一洗禮）。大體說來，沒有一種入教儀式或神學，是與堅振禮相近的，無論是指外在、聖禮的或內在、靈性重生上的。雖然早期教父常提到洗禮，像安提阿的伊格那丟、《十二使徒遺訓》、《黑馬牧人書》（參使徒後期教父，*Apostolic Fathers*）及殉道士游斯丁（*Justin Martyr*）等，但他們均沒有說洗禮之前必須經過按手禮或抹油禮（*Anointing*）。最早的資料似乎都只是說，洗禮就是人直接進入基督教的聖禮，無論成年人或嬰孩都一樣。

以按手禮作入教儀式的，最早應是二世紀末之特土良（*Tertullian*），之後是第三世紀的希坡律陀（*Hippolytus*）。東方教會直到四世紀末才有，他們是用抹油禮的，稱之為「印記」，直到今天都是如此（他們以抹油禮和洗禮合為一入教的聖禮，受此禮的人立刻可以領聖餐）。西方教會的洗禮比較複雜，有的有抹油禮，有的沒有，另加上按手禮、平安之吻及領聖餐，直到六世紀；之後

便分成許多獨立的聖禮。奧古斯丁（*Augustine*）的原罪觀（參罪，*Sin*）和嬰孩洗禮的關係一直維持至中世紀，因此堅振禮的地位就不是那麼清楚了。堅振禮多是由主教施行，他什麼時候有空，就在什麼時候施行，因此接受堅振禮的年齡，也就沒有一定的限制，全要看主教什麼時候可以施行，再加上當時實際的環境而定。堅振禮（*confirmatio*）一詞是到五世紀才見用；就如其名，它不是入教禮的一種，只是確認性的。阿奎那（*Thomas Aquinas*）更不當堅振禮為入教儀式之一，他甚至按立沒受過堅振禮的人為神職人員呢！

到了改教家的手上，堅振禮多是以抹油禮的形式進行，而且都是視之為一種加強的或成長的聖禮，受禮的人可以從嬰孩（在十六世紀時較少見）到成年人，但最少也是從三歲到九歲這個階段。改教家均同意，洗禮才是入教的聖禮，他們不願意看堅振禮為洗禮前必須的聖禮，嬰孩洗禮則仍然施行。他們把中世紀的堅振禮帶到一個合邏輯的結論：接受堅振禮的人必須在十三到十六歲之間；接受堅振禮之前，要先接受充分的信仰問答（*Catechisms*）的訓練，好能名符其實；成年人接受洗禮後，便可以領聖餐了。不少人相信這是加爾文（*Calvin*）提出的，用來代替羅馬主教的干預。英國教會的《公禱書》採用的，正是加爾文這個觀念。另一方面，1563年「三十九條」（*Thirty-Nine Articles*）的二十五條加上一段，說明堅振禮不是福音的聖禮，也不是神指定的聖禮；再者，按手禮也沒有聖禮的外表或內容。1604年安立甘宗（*Anglican*）信仰問答加上聖禮的一段，卻指出按手禮雖是預備人接受堅振禮，但真正的聖禮只有兩個（即聖餐及洗禮），不包括堅振禮在內。

二十世紀神學家曾努力編寫一套神學，可以把牧養和禮儀、堅振禮兼容並蓄。非聖公會的教會，大多數仍跟隨加爾文的模式。聖公會開始時相信洗禮加上按手禮，才算是

完整的入教儀式，並且盼望「重新整合」早期教會（意思即是希坡律陀式的）分裂了的聖禮；但稍後期，他們便傾向於以洗禮為完整的聖禮了；有些還根據此而加入兒童聖餐，甚至是嬰孩聖餐。

羅馬天主教一直奉行堅振禮，在二十世紀，他們更加強堅振禮的做法，有些還把它與第一次聖餐聯上關係。可惜直到今天，堅振禮仍然缺乏一個聖經、歷史和系統神學的基礎；換句話說，堅振禮仍然是一個尋找著適切神學的禮儀。

### 參考書目

R. J. Bastian, *The Effects of Confirmation in Recent Catholic Thought* (Rome, 1962); C. Buchanan, *Anglican Confirmation* (Bramcote, Nottingham, 1986); G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (London, 1946); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970); J. D. C. Fisher, *Confirmation Then and Now* (London, 1978); G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London, 1951); B. Neunhauser, *Baptism and Confirmation* (Freiburg, 1964); E. C. Whitaker, *Sacramental Initiation Complete in Baptism* (Bramcote, Nottingham, 1975).

C.O.B.

**Confucianism and Christianity 儒家思想與基督教** 多個世紀以來，儒家思想成了中國、日本和韓國最重要的哲學思想，不僅為人提供一套倫理原則，也是構成社會安定的重要力量。毛澤東統治中國大陸的時候，雖然因儒家思想有礙於共產黨的革命而搞批孔，企圖清除儒家思想；中華民國和新加坡政府卻努力提倡它，盼望藉此使它與傳統的價值一起復活過來。

中國人素來把儒家思想看成是一種哲學，而不是宗教；但哲學也者，和西方惟理的傳統不一樣，儒家思想不只是一種哲學，

它是哲學與生活的結合。

在好些倫理（Ethics）\* 教訓方面，儒家學說與基督教頗有雷同之處，就如對家庭、社會，甚至是邦國內的和平相處。但對於達致和平之法，二者就有很不同的見解了。

1. 孔子（主前 551 ~ 主前 479）是透過五倫的和諧關係，及道德的完美作至終目標；所謂五倫者，即君臣、夫婦、父子、兄弟、朋友等。儒家稱模範完人為君子，他不一定是出身貴族之家，只是用心培養仁、義、禮、智的人，他常守的是忠、孝、友、悌的道德操守，這樣的人能齊家、治國、平天下。儒家盼望透過禮與樂，能締造一個和平且有秩序的社會。

基督教在新約的登山寶訓（太五 ~ 七），和舊約的十誡（出二十），也是強調社會的道德與和平的重要。就這方面來說，基督教與儒家是可以對話的。

2. 對儒家來說，人最重要的關懷，就是今生的責任，不是死後怎樣怎樣。故此儒家對現實、今生的世界極重視。有人問孔子死後的問題，他的回答是十分典型的「未知生，焉知死」（《論語》十一 11）。生與死均是自然律的結果，是無法逃避的，是「命」之所定，故必須接受。

它對罪惡（Sin）\* 的看法，與基督教也完全不一樣。儒家看一切惡行均是今生的、反社會的行為，和神沒有關係。人可以透過教育得到改造。聖經卻是從神的角度來看救恩（Salvation）\*、悔改（Repentance）\* 和赦罪（參罪咎與赦免，Guilt and Forgiveness\*）。

在認識論（Epistemology）\* 和成就人生目標等事上，基督教與儒家都很不相同。儒家是由人及其本性入手，故稱之為人文主義；基督教卻是從神的啟示入手，是超自然的，以神為中心，其人生觀也是基督中心的。孔子自己是個不可知論者，主張人性本善，可以自力更生。對孔子而言，人能使社會變成像天堂的樂土。

另一方面而言，聖經卻認為，人離開了神及其恩典（Grace），就什麼都不能做。人要在道德及屬靈上有所作為，就一定要完全依靠祂（約十五5）。人到底是不是需要神呢？這正是分別儒家和基督教的重要問題。在西方，那些拒絕基督教超自然因素的，通常都會受儒家的吸引；同樣地，東方人若對人文主義的限制感到失望，也較會受基督教的吸引。

自五四運動以來，中國教會有識之士就不斷尋找基督教與儒家怎樣可以建立接觸點；在1950年之前，絕大部分的工夫都是在中國大陸內進行，其性質多是環繞孰優孰劣的爭辯，成就有限。50年代及後，大陸易權，加上文革時期的批孔，此類努力中斷於大陸，而興起於台灣及香港，其模式仍然是孰優孰劣的爭辯。70年代之後，基督教與儒家的對話起了根本的改變。一方面是社會已進入科技後期時代，人面對的問題不僅是傳統的問題，也有世俗主義、科技、政治和經濟等現實的問題，另一方面基督教與儒家思想都發生重要的改變。基督教開始重視人和社會本身的問題，尋找答案也不僅從「應然」（ought）的角度，也要處理它的「實然」（is）的困境與潛力；儒家深知要儒學復興，必須注入新因素來整理和解釋，加上傑出的學者輩出，使新儒學充滿一片生機。

今天要二者能產生真實的對話，不能一早就向對方宣稱任何先天性的優點，此等對話形式，只會過早堵塞對話的通道。二者均須為現代人類面對的生存困境，定出範圍和性質，然後試就本身的長處及優點，提出補救之道；對方若有可取之處，就嘗試擴充自己的理論基礎來容納，不能擴充的，就要謀求合作之道。目的不是加強自己的勢力，而是腳踏實地解決今天中國人面對的問題。

作為一個主要的價值體系，基督教與

儒家均有足夠的空間和彈性，作上述的擴充與重釋，同時又不會違背二者的原旨；更重要的是，二者的合作必比二者相爭更能造福現代中國人。

另參：處境化（Contextualization）。

### 參考書目

*Ching Feng*, Tao Fong Shen Ecumenical Centre 出版的季刊 (New Territories, Hong Kong); Julia Ching, *Confucianism and Christianity* (Tokyo, 1977); Paul E. Kauffman, *Confucius, Mao and Christ* (Hong Kong, 1978); 敬祖研討會彙編, 《基督教與敬祖》, 中國與福音出版社, 1995 (Bong Rin Ro, ed., *Christian Alternatives to Ancestor Practices*, Taichung, Taiwan, 1985).

B.R.R. / 楊牧谷

**Congregationalism 公理宗主義** 公理宗主義的起源，可以上溯至英女皇伊麗莎白一世的時代（1558 ~ 1603）。她對教會的期望就是合一，不管是強迫的或自願的；但當時有人希望把英國國教按著長老宗（Presbyterian）<sup>\*</sup> 模式來重組，而不是聖公會的主教制（參教會管理，Church Government<sup>\*</sup>），另些人則完全反對國家教會這觀念，比較喜歡「召聚的教會」一觀念。後者就是獨立教會，是公理宗的前身。他們認為教會只應包括那些個人回應基督的呼召、與祂立約，並願意與其他基督徒一起作主門徒的人。

最早的領導人之一，就是布饒恩（Robert Browne, 1553 ~ 1633）；他是劍橋的學生，被稱作英國「分離主義之父」。1582年，他在荷蘭出版名著《論改教運動》（*Treatise of Reformation without Tarrying for Anie*），他在該書即把公理宗的原理清楚列明。他說，「一個建立或召聚的教會，就是一羣基督徒或信徒組成的羣體，他

們均是自願與神立約，願意服在神及基督管治之下，在同一聖潔的團契內守著祂的律法」。他認為這樣的教會，不能服在主教或執政者手下。按立之權不在長老，而是屬於全教會。

不同地區的人，均把布饒恩的思想應用出來。在荷蘭，他們不願把教會置於嚴格的教制下，而是各自尋求他們的宗教自由。後來有些人把這思想帶到大西洋彼岸，成了新世界一個最重要的教會力量。美國開國先祖（Pilgrim Fathers）就是來自萊頓（Leiden）之羅賓遜（John Robinson，約1575～1625）的教會，在1620年乘坐五月花號（Mayflower）起航的。公理宗主義便成了康涅狄格州及麻省的正式教會秩序，直到十九世紀初葉。在英國，教會模式隨著布饒恩思想的傳播，公理宗及浸信會（Baptist）<sup>\*</sup> 教會在各處建立起來，到十七世紀末已遍佈全國。在1662年英國教會統一條例（Act of Uniformity）通過後，英國有超過二千名教士選擇不從國教，不肯接受《公禱書》和主教制。公理宗的信仰見於1658年的薩伏衣宣言（參信條，Creeds<sup>\*</sup>），就如長老宗神學是由韋斯敏斯德信條表達一樣。

隨後一世紀，不從國教者的發展緩慢起來，但有兩個獨立教會的人值得一提。他們都是聖詩作家：華滋（Isaac Watts，1674～1748）和杜里其（Philip Doddridge，1702～51）。此時一些獨立教會及長老宗教會在教義上有偏差，成了神體一位論者（Unitarians）<sup>\*</sup>，早期的熱心亦失去不少。

福音復興運動把新生命灌注入整個英國教會。1831年，「公理宗聯盟」（Congregational Union）成立了，其目的就是要「在公理宗推動福音派的宗教」。他們雖然提倡地方教會的獨立自主，卻從沒忽視教會間的合作和交通。

十九世紀下半葉公理宗最重要的人物是戴爾（R. W. Dale，1829～95）。他是伯明罕嘉徑公理宗教會（Carr's Lane Congrega-

tional Church）一系列名牧之一；戴爾的特色是道德的熱忱、理性的能力，和沉厚的宗教信念，可以代表不從國教者對社會改革及教育改革的理想。他說，基督徒的信念若不體現於政治行動，就必會消耗在敬虔的情感上。他成了公眾人物，被委任為皇室教育委員會的成員，也是自由黨領袖的盟友。當時傳說，伯明罕市任何政策的釐定，均不會忽視戴爾的意見。戴爾在公職外，還有時間寫《公理宗主義的歷史》（*History of Congregationalism*）；此外，還協助成立牛津大學曼斯菲爾德學院（Mansfield College, Oxford, 1886），它首任院長腓爾本（A. M. Fairbairn, 1838～1912）也是引進德國批判學術進入英國的重要人物。

到了十九世紀末葉，聖經批判學的影響，在英國愈來愈明顯。在很多情形下，公理宗和長老會人士均大量吸取新神學的思想，「公理宗信徒比其他人更喜歡〔新神學〕的教訓。一方面公理宗剛從地方主義的牽制釋放出來，另一方面又從傳統的理性框框得到解放，因此就對德國以批判角度來看聖經的學術極接納。當時的公理宗已培養出一股活躍的『新派』思想了」（E. Routley, *The Story of Congregationalism*）。

1966年，英國的公理宗有一個重要的發展。地方性的公理宗教會決定聯合起來，組成「公理宗教會」；後來公理宗與長老宗教會又聯合，形成了「聯合改革宗教會」（United Reformed Church）。這個新發展無形中亦使公理宗在英國消失了，不過在愛爾蘭、蘇格蘭和威爾斯等地，仍然有公理宗教會。此外，它的治會模式也見於浸信會及獨立的福音派教會內。

有一組公理宗主義者，決定要保留這種歷史的獨立性，組成「公理宗聯盟」（Congregational Federation）。他們不是本於神學立場來反對聯會的制度，只是想地方教會能保持獨立，可以在聖靈帶領下管理自己的事務。「聯盟」堅持差異的聯合，反

對一切集權化的傾向。好些福音派的公理宗教會不肯參加「聯盟」，認為它只是另一種集權化的組織而已。她們本於神學的理由，批評他們在神學上不清楚，亦放棄了獨立的原則。這些教會組織了另一個「公理宗教會福音團契」（Evangelical Fellowship of Congregational Churches）。

就整個世界而言，公理宗與合一運動的關係是頗密切的。這事實可以解釋為什麼公理宗與不同教會聯合起來，包括長老宗，有時甚至是循道會。現今公理宗主義的發展，與她昔日獨立的理想已經相距甚遠了。

很多時候，人都誤以為公理宗的教會組織是民主的，實情卻不是如此。理想上，教會是服在基督帶領之下，而教會聚集在一起，就是要一起發現祂的旨意；難怪公理宗教會大多數是比較小——太多的會眾更難透過教會會議來實行「基督主權」的原則。在公理宗的教會，會友有權選舉他們的教會職員和牧者。人要成為公理宗的會友，只需宣認耶穌基督為他個人的救主，這時負責教會的人便會在聖餐桌前，向他伸出右手，表示接納他進入教會團契。

### 參考書目

R. W. Dale, *Manual of Congregational Principles* (London, 1884); D. Jenkins, *Congregationalism: A Restatement* (London, 1954); A. Peel, *A Brief History of English Congregationalism* (London, 1931); E. Routley, *The Story of Congregationalism* (London, 1961); W. Walker, *The Creeds and Platforms of Congregationalism* (New York, 1893).

G.W.K.

**Congruism 適合主義 參善功**  
(Merit)。

**Conscience 良知** 人對良知的定義非常多元化，較普通的是：內心對善惡的道德意識；神在人內心發出的聲音；或人對道德問題作的判斷。傳統上，良知有兩項因素：第一種是人對宇宙某些規則或行為原則要共守的認識（英文稱作 *synderesis*，是誤譯希臘文之 *syneidēsis* 而來）；另一種是把普通法則應用到特殊情況下的能力（英文稱為 *conscientia*）。我們今天所謂之「良知」，則包括二者。

良知是普世人類共有的功能，是神創造人的時候放進人內心的。有些人認為這就是「神的形像」（Image of God）<sup>\*</sup>；保羅認為人人都有一種道德的識別力，連外邦人也不例外，「這是顯出律法的功用刻在他們心裡，他們是非之心（即良知）同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非」（羅二 15）。人與禽獸不同，因為他具有這種是非之心，它包括人的思想、感情和意志，良知就是它們的導師和審判官。

良知具有回顧與前瞻的能力，它為人已做成的行為或感情作判斷，叫人產生罪咎（Guilt）<sup>\*</sup>，並意識到悔改的需要。在人採取某一行動之前，它也為我們預作評估，要求我們在清潔的良知下，作出適當的行為。

舊約雖然沒有明文提到良知一詞，但整個律法和先知的教訓，均是指到人具有這種是非識別之心。新約就明明說到，良知是屬於人性不可分割的一部分，那是人內心對外界的一種判斷力及導引力。

良知的問題。人對良知問題提出兩方面的質詢：弗洛伊德及行為心理學家（參宗教心理學，*Psychology of Religion*）<sup>\*</sup>認為所謂良知者，只是父母及社會規範的內化結果，很多時候是壓迫性的，過分強調有害的罪咎感。對他們來說，良知只不過是社會及心理上的條件反射。這種分析完全不能明白基督教對良知的解釋，是過分執著偏頗一面的良知起源問題。再者，它亦具有「基因謬誤」的問題——指出起源並不等於解釋了它



的全部真相。無論怎樣，良知也受到墮落（Fall）<sup>\*</sup>的影響，它不是無誤的指標，它的決定準則常有不同，在通則下可容讓殊例，而在複雜的情況下，又不常知道什麼是對的。

在歷史上，我們看見過良知極其敏銳的時代，人訂立許多要求過分的規則，叫人守無所守、防不勝防。今天的情況卻剛剛相反。新約告訴我們，良心是可以被消滅或減弱的（提前四 1～5；弗四 19；多一 15），基督徒有責任去教育及培養良知（來五 14，九 9、14，十 2、22；林後一 12），包括讓自己的良心與外面的道德律一致（如守法）。我們固然不應消滅良心的感動，但也要認清楚，良心不是人道德生活惟一的準則或指引；我們常要以聖經啟示之神的性情，及聖經的教導，和聖靈的指引，來測試良心的引導。在這意義之下，良心才能本於神的恩，和對人的愛來運作。

【編按：今天「良心」成了一個非常個人的藉口；與現代人自我中心的精神相配的是，我們常說，我的良心沒責備，因此我就無愧地這樣或那樣做。英語的良知（或良心）是由兩個字合成的：con-science，前者是指「共同」，後者可作「認識」。它提醒我們，「眾人以為美的事要留心去作」（羅十二 17）這個聖經教訓，意思是，良心的指引不是個人的，它必須與羣體的利益相應、配合。】

### 參考書目

J. C. Ford and G. Kelly, *Contemporary Moral Theology* (Westminster, MD, 1960); H. C. Hahn and C. Brown, *NIDNTT* I, pp. 348f.; K. E. Kirk, *Conscience and its Problems* (London, 1927); P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context* (London, 1963); C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament* (London, 1955).

E.D.C.

**Conservatism in Theology 神學的保守主義** 參神學的自由主義與保守主義（*Liberalism and Conservatism in Theology*）。

**Consubstantiation 合質說** 此為路德（Luther）<sup>\*</sup>對抗羅馬天主教的聖餐（Eucharist）<sup>\*</sup>觀點。天主教認為餅與酒經過祝聖後，就變為耶穌的肉和血，憑著信心，口中吃的及飲的都是真實的肉和血，稱作變質說（Transubstantiation）<sup>\*</sup>。改教家雖然對聖餐各有自己的看法，卻一致反對天主教這種理論，認為它是違反聖經對聖禮的教導、理性及感官知識的判斷，也是導人迷信和偶像崇拜的。

路德首先在《教會被虜於巴比倫》（*Babylonian Captivity of the Church*）一書，指出天主教在聖餐上三項罪惡：不給信徒喝主的杯、變質說，和把聖餐看作獻祭給神。路德怎樣看聖餐的餅與杯呢？他認為祝聖後，基督的身體和血，是與聖餐的餅與杯共存（co-exist）。他以火與鐵作比喻，說：鐵在火中燒到通紅的時候，火與鐵是共存於一體，火並沒有改變鐵，鐵也沒有改變火，但二者卻是不能分開的。聖餐的餅與杯也是一樣，它們既不是只代表著基督的身體和血〔慈運理（Zwingli）<sup>\*</sup>的聖餐觀〕，也不如天主教所說的，餅變成了基督的身體，杯（葡萄酒）則變成了基督的血。聖壇上放著的，仍然是餅與酒，卻是有基督真實地寓居於其內。

路德認為天主教之所以有此變質說，純是因為阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>\*</sup>誤解了亞里斯多德（Aristotle）<sup>\*</sup>，以致把一件物件的本質（substance）與形態（accident）分開了，故此才有經過祝聖後的餅與酒，可以變成耶穌的身體與血之說（*Works*, XXXVI, 29）；但他們誤解了亞里斯多德，「以亞里斯多德來辯證信仰的問題，也是不妥當

的」。

然而，路德的合質說與天主教的變質說有多大的不同呢？路德相信，聖餐的餅與酒確是有基督居裏，以致領餐的人確是領受基督的身體，「我們在此事的立場是：在領聖餐時，我們是真實和屬物地吃喝基督的身體」，因此基督是以真實的身體寓居於餅與酒之內了。他承認這是一個奧秘，卻是本於耶穌設立聖餐時說的話而來的：「這是我的身體……這杯是用我血所立的新約」（路二十二 19 ~ 20）。路德說，我們若不能按字面意思來讀這段經文，聖經就沒一處是可信的，結果「我們就是否認基督、神及一切了」（*Works*, XXXVII, 29, 53）。

另參：聖餐（Eucharist）。

### 參考書目

G. Aulén, *Eucharist and Sacrifice* (Edinburgh, 1960); J. H. Crehan, S.J. in *A Catholic Dictionary of Theology* ii (1967), pp. 114 ~ 7; C. Gore, *The Body of Christ* (1904); E. L. Mascall, *Corpus Christi, Essays on the Church and the Eucharist* (1965); J. M. Powers, S.J., *Eucharistic Theology* (London, 1968); T. B. Strong, *The Doctrine of the Real Presence* (1899); T. F. Torrance (ed.), *The Mystery of the Lord's Supper* (London, 1958); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London, 1978).

楊牧谷

## Contemporary Theological Trends

**近代神學路向** 近代神學的特徵是非常多元化的，無論方法或提議都各有不同，因此要為近代神學描繪一個面譜就極不容易了。其中一個原因，是上一代重要的神學模式（諸如由巴特（Barth）<sup>\*</sup>、布特曼（Bultmann）<sup>\*</sup>、田立克（Tillich）<sup>\*</sup>等大師創立的）已一一歸隱幕後，卻仍未有一個夠分量的來取代它們。另一原因是，近代神學十分

多元化，主題從不同的信仰或宗教傳統，到各種現實問題的關懷都有。再者，今天參與神學對話的，不僅限於歷史、倫理及哲學等範圍，也涉及社會學、人類學和政治科學了。

方法論的問題是備受關注的；在過去二十年間，不少專門文章討論到神學的多元主義、歷史相對論（Relativism）<sup>\*</sup>、神學變遷的性質及連續性（D. Tracy, N. Lash, D. Nineham），以至神學的步驟（D. Kelsey）和神學的教會特性（E. Farley）等。較傳統的項目，諸如神學緒論、認識論（Epistemology）<sup>\*</sup>、理性與信心的關係（Faith and Reason）<sup>\*</sup>或自然神學（Natural Theology）<sup>\*</sup>的範疇等，仍吸引不少神學家的注意〔例如德國的潘寧博（W. Pannenberg）<sup>\*</sup>，和英國的 K. Ward, R. Swinburne〕。不過近代亦有人嘗試把神學重心，轉移到神學與敬拜，及宗教想像力。禮儀神學家像溫偉特（G. Wainwright，1939年生）和賓特（R. Prenter，1907年生），把神學的中樞建於讚美神（參三一頌，Doxology）<sup>\*</sup>，引起神學界的重視。好些人嘗試探索想像力在神學的功能（T. W. Jennings, J. Hartt, J. Coulson），和非書寫文字的認知意義。這組思想的興起，是源於近代釋經學（Hermeneutics）<sup>\*</sup>大師的作品，如嘉達美（H. G. Gadamer）和里克爾（P. Ricoeur）。亦有人認為敘事神學（Narrative Theology）<sup>\*</sup>是很有潛力的（H. Frei, D. Ritschl, H. O. Jones, S. Hauerwas等），他們覺得故事與神話（Myth）<sup>\*</sup>也是傳遞真理的一種工具；這個方向是對抗實證主義者（Positivist）<sup>\*</sup>的認識論，企圖為基督教真理建立信心。

神學與社會學的合作愈來愈緊密，因為二者都是關注社會的問題；神學更要求在爭取社會公義的鬥爭上，知道自已的位置，嘗試盡上一分力量。「政治神學家」（Political Theologians）<sup>\*</sup>或「解放神學

家」(Liberation Theologians) 如顧特萊 (G. Gutiérrez)、蘇賓奴 (J. Sobrino)、薛君度 (J. L. Segundo)、博夫 (L. Boff)、默茨 (J. B. Metz)，和莫特曼 (J. Moltmann) 等人均認為，理論不是最重要的，他們強調的是與貧民認同的政治行動，認為這才是神學的首務。解放神學源於第三世界，尤其是拉丁美洲，但解放神學現今已成了西方神學界最重要的議程；此外，黑人神學 (Black Theology) 和婦解神學 (Feminist Theology) 也備受關注，目的就是彌補傳統神學忽視的地方。

雖然近代也有神學家嘗試寫整套的系統神學〔如拉納 (Rahner)、亨德高斯·伯克富 (H. Berkhof)、艾伯靈 (G. Ebeling)〕，或為基督教信仰作全面的辯護 (如龔漢斯, H. Küng)，但近代的趨勢乃是儘可能避免建立一種無所不包的體系；特別是在英國，批判教義的作品是當地神學界的主流。他們還把這種做神學的方法用在基督論 (Christology)；如 M. F. Wiles、A. T. Hanson)，和三一論〔見三位一體 (Trinity)；如 G. W. H. Lampe (1912 ~ 80)、J. P. Mackey〕。他們嚴峻地質詢信經式的正統神學，是否仍能應用在近代神學上。其他人如馬斯卡爾 (E. L. Mascall, 1905 年生)、多倫斯 (T. F. Torrance) 及加洛茲 (J. Galot)，則努力為正統神學辯護，或嘗試尋找新的神學綱領來研究。

在某個程度上說，巴特 (Barth) 是重新把忽視經年的創造論 (Creation) 帶進討論熱潮的人，有人就自然界神學 (Nature, Theology of) 【編按：此與自然神學 (Natural Theology) 不是同一回事】來討論，如韓德立 (G. S. Hendry)，或本於人文科學與自然神學的對話 (潘寧博)，或就基督在自然界所占的地位 [Chr. Link, W. Krötke, 翁高 (E. Jüngel)]。近代神學對傳統神論的質詢是相當徹底的，但此教義的重建也成就傲人，特別在拉納、莫特曼、翁

高及卡斯培 (W. Kasper) 等人的作品中。進程神學家 (Process Theologians) 本於懷海德 (Whitehead) 和赫桑安 (Hartshorne) 的形上學來重塑神的屬性，認為神的本體是不斷變易的 (J. Cobb, L. Ford)。其他比較傾向持守傳統神學的神學家，則嘗試從基督論來解釋神論 [莫特曼、翁高、巴爾塔薩 (Balthasar)]，他們認為昔日稱神為不變、不動等觀念，是來自希臘哲學多於聖經，與神在基督內表達的人性不符。一些神學家本於此而寫了不少關於受苦的神的文章。聖靈論亦成了近代神學熱切關注的問題，英國的藍伯 (Lampe, *God as Spirit*)、德國的米倫 (H. Mühlen) 和莫特曼，均重視神藉聖靈接觸人的問題。

本世紀神學家對罪及贖罪的問題不大重視，就是有討論，也大多數是研究昔日的理論而已。很多近代神學家只重視十字架 (Cross) 為神啟示祂本性及目的之媒介，忽略了救恩方面的意義，信義宗的神學家就是如此；對他們來說，因信稱義仍然是最重要的，特別在解釋人論時是如此。除此之外，討論救恩論最熱切的，就是解放神學家，及與其他宗教對話的人——後者成了近代神學最熱門的課題之一，主要學者有希克 (J. Hick) 和斯密特 (W. Cantwell Smith)。

近代人很關注宗教活動的社會含義，因此社會學家和哲學家的理論，與近代的教會論熱潮是分不開的 (參教會, Church)，這點與近代教會合一運動 (Ecumenical Movement) 的推介也很有關係。表記現象學 (phenomenology of signs) 為聖禮神學和聖餐神學提供一套新的觀念，其中以席勒伯 (E. Schillebeeckx) 的作品最具代表性。其他人則討論聖餐到底是一種同在或是獻祭的問題。再者，有些學者 (Farley; S. Sykes) 則分析，作為宗教體系的基督教到底有什麼功能。在這問題上，聖經在基督徒羣體的管治作用，也備受關注。

近代神學對末世論 (Eschatology) 的討論，多是集中在歷史 (History) 的意義，和希望 (Hope) 等題目上，特別是潘寧博和莫特曼早期的作品。系統神學家對個人死後之繼續存在及身分，以及死後生命一類語言是否合法，亦引起不少爭論 (H. D. Lewis, Hick, T. Penelhum)。

總體而論，近代神學家與 60 年代那種極端的氣氛已大大不同，現今人對方法論及古典信仰綱目都比較嚴肅；他們雖然同樣是具批判性，對自立為權威的 (無論是教權方面、信經或聖經)，仍然不輕易放過，但對積極建立的責任，現代神學家明顯是更重視的。

### 參考書目

A. Richardson and J. Bowden (eds.), *A New Dictionary of Christian Theology* (London, 1983), 為近代思想提供極好的介紹。P. C. Hodgson and R. H. King (eds.), *Christian Theology* (London, 1983) 則是最近出版的優秀作品。此外, *Concilium* 這期刊, 常能讓人知道近代神學的發展和趨勢。 *Expository Time* 間中有些文章, 會為我們報導歐陸的神學發展。【編按：華人神學期刊，天主教和基督教都有增加的趨勢，這是一個好現象；因著仍在起步階段，素質自然難與歐美具歷史的期刊看齊。其中又以天主教的素質比基督教的為優。】

J.B.We.

**Contextualization 處境化** 處境化是教會一種反省的過程，它是本於順服基督的大使命，以經文為神的道，又以某個獨特的人類情況為處境而進行的反省；因此基本上它是一個宣教學 (Missiology) 的概念。詮釋者或參與此工作的人，本身就是處境的一部分，同時又是多元文化的傳遞人，代表著三向過程的第二層處境。

處境化並不是一個過時的話題，也不是辯論的題目，對凡要認真明白神自我啟示的

人，它都是必須的條件。道成肉身 (Incarnation) 本身，就是把經文落實到處境的一個終極代模 (參神學代模, Models of Theology)：耶穌基督是神的道，祂成為一個猶太人，與一個特別的文化認同，活在一個有限的歷史，同時又把那歷史提升。祂透過生命與工作，把處境化最高的模式表達出來。事實上，祂每一個命令，就是處境化的命令，無論是愛鄰舍的，或使萬民作門徒的皆如此。

處境化的過程則可以從使徒的作品，和新約教會的生命表達出來。保羅在彼西底的安提阿會堂 (徒十三 16 ~ 41)，和在雅典的亞略巴古 (徒十七 22 ~ 31) 講道，無論是神學的重心或講道的方法，都是不同的；它們充分顯出處境化的必須。在教義發展史上，肯定神在聖經的啟示真理，常包括了主題的選擇 (即不會是全部的)，和為回應當代某個特別的神學或倫理問題而用的語言 (即非外來的)、信經 (Creeds)、信條 (Confessions of Faith)，及信仰宣言，全是反映出這個現象。

西方宣教運動在十九世紀擴展迅速，宣教策略家魏恩 (Henry Venn, 1725 ~ 97)、安德遜 (Rufus Anderson, 1796 ~ 1880) 和其他人發展出「本色化」 (indigenization) 的概念。基本上，它是指不變的福音怎樣移植到一個固定、而一般又是較低下的文化圈去。它包括崇拜儀式、信仰與傳統文化的關係、社會制約、教堂建築，及傳福音方法等本色化的問題。今天文化人類學和教會增長 (Church Growth) 運動顯出，這個本色化問題仍是受關注的。正因為本色化的工夫做得不夠，基督徒羣體才會出現一種「貧民窟心態」，而宣教機構又可以讓殖民主義肆虐。無論怎樣，近代宣教學家和神學家，對本色化提出嚴厲的質詢。自從第二次世界大戰之後，民族主義興起，西方殖民主義被推翻，政治革命帶來軍事獨裁的統治，或是社會主義及馬克斯主義的政

府，成了許多國家的政治實況；此外，再加上知識急劇增長，物質主義和世俗的人文主義，又成了近代社會的特色，這便帶來一連串信仰危機。換句話說，昔日嘗試從本色化來塑造當地教會身分的努力，是不能解決上述的問題了。

【編按：就華人教會的情況來說，本色化的不足，又可從文化的角度來了解。本世紀初，中國面對內憂外患的挑戰，知識分子的心靈十分痛苦；部分因為教會不成熟的表現，倚靠外國力量自重；部分也是因為需要尋找一個代罪羔羊來宣洩心中的積怨，「反基督教同盟」便這樣成立，指教會是帝國主義的工具。基督教人士為了自辯，便努力指出基督教與中國的人文思想[主要是以儒家（Confucianism）作代表]是相輔相成的。從20年代起到今天，香港、台灣、新加坡等地的華人教會，仍然熱衷討論基督教信仰與中國儒家的問題，華人信徒對本色化的了解，亦多限於這方面。

進入80年代，東南亞神學家愈來愈感到本色化問題一直糾纏於文化與信仰的關係，不足以應付現代人更迫切的問題。1972年東南亞神學院協會之「神學教育基金」，發出他們的政策宣言，指出本色化與處境化的分別，作為日後工作與資助的方針。它說：「本色化多是用來指傳統文化怎樣回應福音而言；處境化一方面不會忽略這方面的責任，另一方面卻也重視世俗化、科技，和為人類公義的掙扎，這些都是近代第三世界國家身處的歷史進程。」（*South East Asia Journal of Theology* 14, 1972, pp. 66 ~ 7）】

從較廣的角度而言，近代神學家及合一運動（Ecumenical Movement），亦深覺需要從本色化問題進到處境化的掙扎。推動這個進程的力量，包括布特曼（Bultmann）的處境釋經學（Hermeneutics）；教會感到一切議案均須以行動為依歸，就如1966年在日內瓦舉行的「教會與社會世界會議」

（World Conference on Church and Society at Geneva, 1966）的議決；1968年普世基督教會協進會在烏普撒拉（Uppsala）舉行的會議，討論救恩歷史（Salvation-History）與世界歷史的關係；普世基督教會協進會在曼谷（1972）舉行的「世界使命與傳福音」（World Mission and Evangelism）的會議，以及1975年在內羅畢（Nairobi）為尋找人類合一的會議等。這些會議均有它們共同關心的地方，就是社會的復和、人性化及釋放，這些問題叫教會從關心怎樣解釋經文，轉到怎樣反省人類的受苦，和受壓迫的實際問題。處境化亦成了政治神學家（Political Theologians）做神學的取向。

有人認為「處境化」這個詞彙，是科伊（Shoki Coe）和撒西薛仁（Aharoan Sap-sezian）所創的，他們就是上述神學教育基金政策宣言的執筆人。

### 激進的詮釋

近代學者和解放神學家（Liberation Theologians），廣泛利用處境化的概念在神學辯論上。首先，他們反對傳統對啟示的看法，認為神的啟示並非完全在聖經裡，因為神的道是不能侷限於任何形式的。他們否認聖經的真理是命題式的真理；他們說，聖經本身既受文化及歷史的定形，因此它的信息也是相對及處境化的。再者，他們認定在人類掙扎的實際事件之外，沒有真理可言；在思想與行動之間，在真理與實踐之間，是不容認識論的分割。因此一切真實的神學，均必須是參與的神學；神學知識只能從參與行動和實際行動（Praxis）的反省而來。

結果激進的神學家認為，釋經的程序並不是從解釋聖經開始，而是透過先知式「對時代的洞察」，分辨出神在歷史進程及特別情況中，使人人人性化及釋放的行動。顧特萊（Gustavo Gutiérrez）說，神學是在信仰的亮光下反省行動的結果；那是一種行動與反省之間的辯證運動，聖經的解釋就這樣讓位

給歷史的解釋。拉丁美洲福音派神學家，像伯底拿（René Padilla）、紐奈滋（Emilio Antonio Núñez）則認為，解放神學家提出的問題固然重要，但這樣做神學，無形中是把福音分割了，只引來一種世俗的政治神學，至終甚至影響了有組織的教會的功能，和傳福音的重要。

### 保守的解釋

福音派學者、宣教士、教會及平信徒領袖，均十分重視由本色化轉移到處境化的改變。1974年在洛桑（Lausanne）舉行的「世界福音會議」，以及1978年跟進的百慕達「福音與文化」研討會議（Gospel and Culture consultation in Bermuda），便是一個好的開始。不過，對很多福音派人士來說，處境化只是忠心地把一個不變的信息，轉譯到當地的語言及思想模式。這種工作一定重視聖經受文化影響的因素、傳譯者所了解的信息，和接收者對信息之反應等因素。從這角度而言，處境化就必須以「活動性相等」（dynamic equivalence）的意義來了解，意思是，傳譯聖經信息的人，一定要按接受者的言語和思想形式去講解，以致聖經對現代人的反應，就像第一世紀的人聽見神的道時所有的反應一樣。

處境化的責任相當巨大，要求我們對福音與近代歷史情況的關係，有深入的把握。傳統上文法和歷史的釋經法，仍被接受為真正處境化的基礎，叫我們首先知道，昔日聖經作者在他們的情況下要說些什麼。但要處境化真正落實，一個忠心的釋經者，必須讓經文與人類真實的問題相遇而產生對話。這種相遇必須含有神學和倫理意義，以致信仰和行動能整合起來；在這方面，聖靈就是我們的導師，叫經文與處境能連結在一起。

詮釋者對自己文化的反省能力，也是十分重要的。布特曼的釋經圈子（hermeneutical circle），對像高斯達（Orlando Costas）一類學者仍有助益，但

他們認為詮釋者、經文，與接受者的關係，是一種層層提升的螺旋型關係，直指著末世論的目標。這種具批判性的反省和解釋，是怎樣來的呢？他們認為詮釋者一方面透過信心認同經文，另一方面透過反省和研究，又與經文保持距離；同樣地，他與處境也是抱著同一的認同和保持距離的關係，當這樣處理的經文與處境能相遇，真實的處境化就出現了。經文與處境相遇，它們就能對話，處境帶著它的問題，要求經文給予答案；同一時間，經文亦向處境提出新的問題和挑戰，要求處境作出回應。舉例說，處境可能聚焦於某種暴力的問題，經文卻指出罪與邪惡勢力的課題。經文是神賜下的，是具有權柄的，處境卻是相對，並且是不斷改變的；在二者對話的關係中，經文應該處於主動和領導地位。這樣一來，反省的程序與極端的學派就非常不一樣了。再者，我們並沒有一種絕對及最後的神學系統；詮釋者惟一的信心來源就是聖靈，相信神的靈會啟導他，使他愈來愈明白福音的真義，和福音怎樣能回應人類每一個處境。

福音派學者相信，只有當信徒無條件地委身於耶穌基督、作祂忠實的門徒，處境化才可以實現。首先最重要的，就是認清楚耶穌基督是我們整個生命的主人，包括他個人及社會的生命；這樣委身，他才會忠於福音。福音派能認同解放神學家委身於歷史耶穌的熱忱，特別是在祂的受苦，和對假冒為善和不公義的責備；但同時，福音派同樣認真地相信那位信仰的基督——祂是神的兒子，是道成了肉身，被釘十字架，從死裡復活，有一天還要再來，建立祂公義的國度。委身於耶穌基督，是以三一信仰為基礎，同時是委身於作為父的神，和作為聖靈的神。

此外，真正的處境化亦要求人委身教會（Church），因為教會就是神的子民。在敬拜及交通中，教會是向神敞開的；同時，他也要謙卑順服於服務工作，特別是對貧窮人，他蒙召就是要向他們宣告耶穌基督獨一

的救恩，並且服役於貧窮人。處境化首先要落實在教會內，其次才是在世界裡。反省與詮釋都是教會的工夫。信徒皆祭司和聖靈光照的聖經兩方面，都強調教會是處境化第一大陣營，這種工夫不僅是少數神學精英的責任，更是每一個信徒皆責無旁貸的。教會是基督的身體，聖靈賜下了各種不同的恩賜，為的就是要使福音的信息，能按當地人能了解的形式傳遞出去。

真實的處境化不容粗劣的混合主義（Syncretism）<sup>\*</sup>；在神學信仰、宗教行為，及倫理生活模式，它都要堅持信仰優先。但同樣地，它也不能因為害怕改變，害怕混合主義的危機，而照搬外國的一套。一種願意冒險，和清楚地委身於宣教目標的意願，能幫助我們勝過這種恐懼。聖靈是神聖的詮釋者，能幫助我們完成這個使命。

在這種聖經經文與人類處境對話的關係，一切偶像式的信仰和行為，均要接受審判，無論是宗教或世俗事情上都一樣。教會必須堅守立場，不能和偶像妥協。從另一方面來說，雖然所有文化均有罪的玷污，卻仍能反映出一般啟示的真理和美麗，因此凡與神的律相配的，我們都應該潔淨它，把它置於基督主權之下。

處境化的最高目標，就是要讓福音能向人生每一個實況說話，藉著當地人能明白的言語和思想模式向人宣告：罪得赦免，罪咎和邪惡勢力的捆鎖已經脫落，人不再需要絕望，社會的不公義事件不能再橫行，因為神已臨到人間，因而信、望、愛均能落實；因為處境化的實現，人才能懷著希望生活和奮鬥，在黑暗中守候光明，等待神國的降臨。從這個角度而言，處境化實在是教會宣教工作最重要的一環。

另參：文化（Culture）。

### 參考書目

J. Miguez Bonino, *Doing Theology in a Re-*

*volutionary Situation* (Philadelphia, 1975); O. E. Costas, *The Church and its Mission* (Wheaton, IL, 1974); J. D. Douglas (ed.), *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis, MN, 1975); B. C. E. Fleming, *Contextualization of Theology* (Pasadena, CA, 1980); D. J. Hesselgrave, *Theology and Mission* (Grand Rapids, MI, 1978); J. A. Kirk, *Theology and the Third World Church* (Exeter, 1983); C. H. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY, 1979); L. J. Lutzbetak, *The Church and Cultures* (Pasadena, CA, 1976); I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Exeter, 1977); B. J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Exeter, 1979); Bong Rin Ro and R. Eshenaur, *The Bible and Theology in Asian Context* (Taichung, 1984); V. K. Samuel and C. Sugden (eds.), *Sharing Jesus in the Two-Thirds World* (Bangalore, 1983); J. Stott and R. T. Coote, *Gospel and Culture* (Pasadena, CA, 1979); J. Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach* (Maryknoll, NY, 1978); TEF staff, *Ministry in Context* (London, 1972); A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter, 1980).

B.J.N. / 楊牧谷

**Contingency 偶發性** 一切命題都可分兩大類，從邏輯上言，它們若不是偶發的，即沒有必須性的，就是必須的，或必然的。事情的因由也可以分為偶發的，和必然的；它的因由若是從別個存在而引發出來，從成因來說，它就是偶發的；假如不是的話，它就是必須的。

神的存在非由他物引發，祂是沒有成因的，故神的存在是必須的，甚至可以說是邏輯上的必須，因為祂的不存在是不可想像的，這種看法也有聖經根據（詩九十2）。相反地說，宇宙是有成因的，邏輯上說，它就是偶發的【編按：因為宇宙沒有非存在不可

的邏輯理據】，它只是神自由（因為是無外力逼使祂）和美善旨意的表達（創一）。宇宙的偶發性表面看來像是需要解釋，這個思想成了從宇宙論來證明神存在的理據，但大多數的證明都失敗（參自然神學，Natural Theology\*）。安瑟倫（Anselm）\*嘗試從存有論證（ontological argument）來證明神邏輯上的必須性。休謨（Hume）\*和康德（Kant）\*則認為，一切邏輯上是必須的真理，都沒有實質的內容，因此「神存在」一類說法，最多也只是偶發性的真理。

存在主義（Existentialist）\*哲學家則談到人類的偶發性，正是人生無意義的癥結。相對之下，聖經卻認為這種偶發性，正是人該存感謝、謙卑和敬畏的理由（詩九十 12，一〇〇）。

【編按：近代神學對「偶發性」的討論，多見於科學與信仰之對話一類作品。基督教科學家利用這個概念來指出，世界的偶發性說明，世界不是一個封閉、可以自我完成、自我滿足的體系，它並非自有永有，它的有是源於無，是神創造的結果，因此它是敞開的，是向神敞開；若不是神的支持，它就不能存在（來一 1 ~ 3）。再者，這種敞開性說明，任何描述世界的律，都不能稱之為最後、終極的；在敞開的系統，它要不斷接受新知識的考驗。最後，世界的偶發性說明，自然秩序以至歷史意義，均只能從神那一面得以肯定，而不是世界自具的。參 T. F. Torrance, *Theological Science*, Oxford, 1971; N. Bohr, *Atomic Physics and the Description of Nature*, Cambridge, 1974。】

## 參考書目

D. R. Burrhill (ed.), *The Cosmological Arguments* (Garden City, NY, 1967); A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).

P.H.

**Contraception 避孕** 參生命倫理學（Bioethics）。

**Conversion 歸正** 「歸正」一詞並不僅限於人悔改歸向耶穌的行動，它可以用在很多學科上，包括聖經研究、歷史、神學、社會學和心理學。它的應用範圍相當廣闊，因為歸正是一個普世的現象，在宗教界（參宗教經驗，Religious Experience\*）和非宗教界都見用；我們在這裡只討論它對基督徒的意義。

在新約，歸正一詞的希臘文是 *epistrephō* [在七十士譯本多用來翻譯希伯來文的 *šûb*（「轉回」，或「返回」、「歸回」）]，和 *strephō*。這兩個動詞的字面意思就是「轉變」，特指方向而言（參約二十一 20），新約就是按這意思來象徵人的「歸向」神（如帖前一 9），是一種具決定性、以神為目標的歸向。

從基督教神學來說，我們可以分開屬靈的重生（Regeneration）\*和歸正的行動。歸正是指一個人離開罪惡和自我，藉著耶穌基督返回神那裡，它常是有人宣講福音的結果。在這過程中的某一環節，神的恩典（Grace）\*使人重生，賜給他永遠的生命（羅六 23；林後五 17）。按新約的教導，這些行動正是洗禮（Baptism）\*要預表的，表達了歸正和重生的真實時間；因此歸正包括了神一方面和人一方面的行動。從人一方面來說，他的責任就是悔改（Repentance）\*（或說是心思的改變），和信心（Faith）\*（可一 15），使他有一個新的屬靈方向（羅六 11）。但歸正的程序，總是始於人對耶穌基督的回應，因此透過洗禮所代表的信心（弗二 8；西二 12），人可以接受赦罪（徒二 38a），歸入基督（羅六 3 ~ 5），和接受聖靈的恩賜（徒二 38b；另參約三 5、8）和更新（多三 5），以及過新生活的恩典（羅六 4、22）。



歸正與基督徒的成聖 (Sanctification) 也有密切的關係。我們可以單從新約語言的證據指出，歸正只是人採取的步驟，而由重生完成這個步驟。洗禮卻要指出，這種人神之間的互相回應不能止於那裡，新約要求信徒在聖潔上有長進 (彼前一 4 ~ 6)。在希臘文及英文，歸正一詞可以用在被動式 (to be converted)，意思是基督徒是因著神的恩典，才能完成歸正之行動，因此他也有責任要在生活上回應神的恩典，叫他的生活與承受的恩典相稱。再者，歸正雖是一種個人的行動，歸正的人卻要歸入教會這個大家庭，需要在羣體中學習信仰，亦需要在這羣體事奉 (參徒二十 32)。從這意義而言，歸正與聖靈的更新，就是基督徒一生不能稍離的兩個特性了。

在使徒的宣講及作品中，歸正一直都是重要的一環；它也是教會傳福音時不能缺少的信息。但我們能否說歸正與重生是基督徒奉獻與委身的基礎呢？這是肯定的，沒有歸正與重生，奉獻與委身於任何教會事工，也只像是參加社團的活動而已，跟新約看奉獻與委身為服事神的看法，是絕不相同的。

我們沒有單一種歸正的模式，是每個基督徒非要效法不可的；但就算歸向神可以有許多種形式，其過程也可以是突然的，或漸進的，新約卻清楚指出它是整個基督教信仰的起點，一切信心及行為，均是由這裡開始。因此我們可以這樣說，今天教會最重要的信息之一，就是宣講歸正與重生，以致人可以進入基督徒的羣體。

### 參考書目

J. Baillie, *Baptism and Conversion* (London, 1964); W. Barclay, *Turning to God* (London, 1963); G. Bertram, *TDNT* VII, pp. 714 ~ 29; W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; ed. M. E. Marty, Harmondsworth, 1983); F. Laubach, J. Goetzmann and U. Becker, *NIDNTT* I, pp. 353 ~ 62; A. D. Nock, *Conversion* (Oxford, 1933); S. S.

Smalley, 'Conversion in the New Testament', *Churchman* 78 (1964), pp. 193 ~ 210.

S.S.S.

**Coptic Church 科普替教會** 又作埃及教會，它原是指以古代埃及亞歷山太 (Alexandria) 管區為中心的埃及教會 (埃及一詞，在阿拉伯文是 *qibt*; 衣索比亞文是 *qibs*; 即新約之埃提阿伯，或舊約之古實)。科普替教會共有四個分支：基督一性說 (Monophysitism) 的東正教科普替教會；「麥基派」(Melchites) 教會，是跟隨迦克墩 (Chalcedon) 信經的教會；東方天主教科普替教會，源自 1741 年；和衣索比亞東正教教會。今天的科普替教會和亞歷山太只有歷史的關係而已。在上述四種教會中，只有第一個真正可以稱為科普替教會。

今天通常把科普替教會歸入東正教的名下，但二者在信仰上卻有頗大差別：科普替教會不能接受迦克墩信經對基督神人二性的定義，他們是信基督一性論的。這個源於五世紀的爭辯就一直把教會分裂了，科普替教會認為基督只有一性，就是神一人合一的一性；他們拒絕歐迪奇 (Eutyches) 的極端看法【編按：歐迪奇為君士坦丁堡的教士，反對涅斯多留派，倡基督一性說，但這個基督一性，是指基督的人性為神性完全吸收，與科普替教會主張神一人二性聯合為一的又有不同】。他們接受據說是亞歷山太之區利羅 (Cyril of Alexandria) 的主張：「成為肉身之道的一性」。事實上，基督一性說對科普替教會的神學不是那麼重要，開始時他們接受這個學說，是出於國家民族感情的因素，多於神學的因素。原來迦克墩會議 (451) 把他們的主教狄奧斯庫若 (Dioscorus, 454 年卒) 廢除了，他們憤慨之餘，就拒絕迦克墩的決議了。再者，埃及人的哲學和思想，一直是相信神性、人性的聯合，迦克墩的決議就更不合他們的想

法。但他們仍然接受尼西亞信經（Nicene Creed）<sup>\*</sup>，以及君士坦丁堡和以弗所會議的決定。

科普替教會承認三種教會內的職分，就是執事、祭司和主教，而平信徒在理論上的地位，則是與聖職人員一起，使禮儀和聖禮發生效用。科普替教會的主教是個修士，這可反映出他們與歷史的修道主義（Monasticism）<sup>\*</sup>之關係；這個關係可上溯至埃及的安東尼（Antony，約 251 ~ 356），和帕科繆（Pachomius，約 287 ~ 346）。不過近代的科普替教會與傳統的修道主義，關係就比較淡薄。

科普替教會雖然對聖禮（Sacrament）<sup>\*</sup>的數目沒有硬性的規定，但原則上他們仍是守著七個聖禮。嬰孩洗禮之後是抹油禮（Anointing）<sup>\*</sup>和堅振禮（Confirmation）<sup>\*</sup>；聖餐（Eucharist）<sup>\*</sup>的餅和酒，通常只有神職人員才可以全領，平信徒則只能領一樣。至於對基督與聖餅的關係，科普替教會採取的教義立場，與西方之「變質說」（Transubstantiation）<sup>\*</sup>頗接近。此外的聖禮還包括補贖禮、認信禮、婚禮（不容許離婚），以及為病者施行的抹油禮。

科普替教會的禮儀非常豐富，用的語言是阿拉伯語或科普替語。他們的經課集（lectionaries）是廣泛地使用，經課是以聖徒記念日作標準（稱作 *synaxaria*），配合教會的聖曆來用。禁食是相當普遍的；科普替教會是福音派色彩相當強的教會。

### 參考書目

A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968); K. Baus et al., *The Imperial Church from Constantine to the Early Middle Ages* (London, 1980); W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972; 包括一嚴謹編訂之參考書目); P. Gregorius, W. H. Lazareth, and N. A. Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite?* (Geneva, 1981); O. F. A.

Meinardus, *Christian Egypt, Faith and Life* (Cairo, 1970); K. Ware, *The Orthodox Way* (London, 1982).

F.P.C.

**Corporate Personality 羣體個性** 在聖經和人的經驗中，自我意識、道德及法律的責任，福樂及困厄，獎賞與刑罰，均是羣體與個體的實況。因此以色列和其他國家，都可以用「我」或「我們」來代表（民二十 ~ 二十一）；家庭的命運是整體的（書七）；一代的人可以承擔上一代的罪果（太二十三 35）；神亦可以要整個教會的「心」向基督敞開（啟三 20）。

二十世紀中葉，羅賓遜（H. Wheeler Robinson, 1872 ~ 1945）稱舊約的這種現象為「羣體個性」，代表著一種與今人不同的，古代人經驗實況的特性。他的理論是用來解釋「我」與「我們」交替使用的詩篇，和以賽亞書四十至四十五章論到僕人的經文，這些經文的主角身分也常常轉換。但現在人已放棄了羅賓遜的理論，而改用其他模式來解釋這些經文了；原來現代人與聖經時代的人，在經歷個體或羣體的自我意識，分別並不是那麼大的。

### 參考書目

P. Joyce, 'The Individual and the Community' in J. Rogerson (ed.), *Beginning Old Testament Study* (London, 1983); J. R. Porter, 'The Legal Aspects of the Concept of "Corporate Personality" in the Old Testament', *VT* 15 (1965), pp. 361 ~ 80; H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel* (Philadelphia, 1980); J. Rogerson, 'The Hebrew Conception of Corporate Personality: a re-examination', *JTS* 21 (1970), pp. 1 ~ 16.

J.G.

**Councils 會議** 教會會議是教會為保衛使徒信仰而召聚她的領袖。

### 1. 在基督教神學

會議的召開是為平息因不同的解釋而引起的糾紛，或是為宣判沒有聖經（Scripture）\*根據的思想或行為是錯誤的；會議的決定對教會（Church）\*是否有約束力，就視乎教會是否認為議決是合乎聖經和傳統的解釋。大公會議（ecumenical council）則認為它的決定是具有普世的約束力。

但這種理論有不少問題，人對它也有不同的了解。首先，誰有資格召開這種會議呢？按拜占庭的傳統，亦是英國教會接納的（第八條），只有世俗的權力才有召開會議的能力；另一方面，羅馬天主教認為只有教宗（Papacy）\*才具有這個權力；其他教會在理論上是不同意的，他們把召開會議的權力，歸給具代表性的，也是民主方式選出來的議會。

再者，誰可以出席這種會議，誰有投票權等問題，也是人言人殊。東正教認為只有主教才可以出席及投票；天主教容讓較廣的出席人選，但投票權仍然只有主教才能擁有；更正教則堅持所有教會的代表均可以出席及投票。

會議的權威（Authority）\*也是爭論的焦點。東正教認為，會議是有聖靈的引導和光照，因此它是無誤的；聖靈透過主教和教會的回應說話，因此各教會必須找出自己的辦法來落實議決的事項。這個看法的實際困難是，我們怎樣對待持不同意見的主教呢？過去的做法不是禁止他們發言，就是把他們逐出教會。在過去，這種手段造成教會的分裂；而歷史顯出，很多時候教會會議的議決，或是某些主教的不合作，均不是本於神學上的理由。

羅馬天主教認為，教宗有最高的執法及仲裁權，要教會會議生效，就一定要得教宗的批准。這個看法的問題是，早期教會不少

會議均沒有教宗的參與或認可，但天主教卻一直接受它們的權柄；再者，這個看法使教宗制和主教制產生不能和解的衝突，至今仍沒有解決的辦法。

1378年教會分裂的結果，產生了兩個教宗，各稱自己具有最高的權柄，教會人士就更懷疑源自中世紀的所謂教宗主權的理論了。他們要求教會由議會管理，原則是每五年召開一次；參與議會的代表由各國推選出來，他們的權柄要與教宗相同；這種議會制到了康士坦斯會議（Council of Constantine, 1414 ~ 8）達到最高峯，議會的教制亦在那時建立起來。新的議會於1431年在巴塞爾召開，但教宗制在那個時候亦重新攫取權力，終於把議會制扼殺了。首先，它干預巴塞爾會議的程序，接著它把整個會議由巴塞爾搬到非拉拉（Ferrara），更方便教廷的控制。到會議完畢，教宗實際上完全控制了整個會議，議會制度也就等於完結了。不過這個制度仍存於教會的記憶中，到了改教運動的興起，不少神學家重新提及這個制度，作為應付更正教與教廷分裂的對策。

更正教從不認為教會會議是無誤的，會議的議決是否被接納，完全看它們是否符合聖經一貫的教導。事實上，上述種種會議的形式，在更正教的地位已不重要；誰有權召開會議、議決事項對教會是否有約束力等，就不再是教會關心的問題。今天會議或議會一詞，主要是描述教會與教會間的組織，像普世基督教會協進會（參合一運動，Ecumenical Movement\*）一類的組織；這些組織在憲章內還明文規定，不能干預會員教會內部的生活和教義。

另參：主教團主義與大公會議主義（Collegiality and Conciliarity）。

### 參考書目

B. Lambert, *Ecumenism: Theology and His-*

tory (London, 1967); P. Sherrard, *Church, Papacy and Schism* (London, 1978); G. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation* (New York, 1959); B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).

G.L.B.

## 2. 會議巡禮

現在稱為第一次教會大公會議，是主後 48 或 49 年在耶路撒冷召開的，目的是解決外邦人信主後，加入教會要遵守的條件（徒十五）。從此以後，教會也舉行過一連串的地方會議，像安提阿、迦太基、亞歷山太、撒底加（蘇菲婭）、里昂及其他地方，好排解教義的紛爭，和縫補不同的分裂。有些會議的議決，對整個基督教都有影響力，是具權威的決定；最出名的就是 400 ~ 694 年間，在托萊多（Toledo）召開的地方議會，共十八個之多，它們的議決，對了解西班牙教會在那個時期的情況極有價值。

無可置疑，最重要的教會會議，就是那些稱為大公會議，或普世教會會議的。羅馬天主教認為一共有二十一個，但其他教會接受為正式的大公會議，數目就少得多了。理由很簡單，倘若一些會議只有天主教人士參加，他們就不會稱之為大公會議。

我們可以按歷史時代來劃分大公會議，年代愈接近使徒時代的，愈為各教會（包括天主教、東正教、更正教）接納。第一次尼西亞會議（325），和第一次君士坦丁堡會議（381），是確認基督和聖靈的神聖地位；教會歷史通常把它們放在一起，稱之為尼西亞—君士坦丁堡會議（Niceno-Constantinopolitan Council），由此會議訂出的信經（Creeds），是所有東西方教會都遵守的，縱使現代學者質疑這傳統。

第三個大公會議在以弗所召開（431），主要是應付涅斯多留（Nestorius）引起的基督論（Christology）的問題，其結果對教會

的積極貢獻十分有限。二十年後（451），教會召開第四次大公會議，地點是在迦克墩，結果是以四個反面詞（參迦克墩會議，Chalcedon, Council of\*）來界定基督神人二性的關係，也一併將歐迪奇[Eutyches（約 380 ~ 456）]，為反涅斯多留而倡基督一性說（Monophysitism\*），即基督的人性為神性完全吸收了]定罪；歐迪奇原本是代表亞歷山太學派的，卻走了極端。迦克墩信經最出名的定義，即肯定耶穌基督的人性、神性，是同存於一位格之內，這個定義成了基督教教義史中最著名的一句話。不幸地，這議決也把埃及和敘利亞教會分裂了，因為她們支持基督一性說，意思是基督只有一性，就是神性。

第五次大公會議，是君士坦丁堡第二次會議（553），目的是想挽回基督一性論者。它指出基督的人性不是獨立自存的，它的身分是與神子的神性位格聯合而有。可惜就是這樣妥協也失敗了。在第六次大公會議，即君士坦丁堡第三次會議（680）後，教會的分裂便不能改變了；該會議指出基督具兩個意志，一個是屬人性的，一個是屬神性的，主張基督一性說的，和教會其他人士斷然拒絕這樣的定義。

第五和第六次大公會議的工作，可說是不成功的；教會想加以補救，便在 691 ~ 2 年間，在君士坦丁堡的特如蘭（Trullum）宮召開。因為它想完成第五和第六次會議的目標，故史家稱之為「五六會議」[Quinisext（即五六）Council]；又因會議是在皇宮之圓頂大廳（Trullo）舉行，故得名。這個會議為東正教成立了他們的教會律例（Canon Law\*），卻為羅馬天主教拒絕，結果這個會議就不被接納為大公會議的系列內。

## 大公會議一覽表

## 古代會議

屆別	名稱	年分
1.	尼西亞	325
2.	君士坦丁堡第一次	381
3.	以弗所	431
4.	迦克墩	451
5.	君士坦丁堡第二次	553
6.	君士坦丁堡第三次	680
5. ~ 6.	特如蘭**	692
7.	尼西亞第二	787
8.	君士坦丁堡第四*	870
	君士坦丁堡第四**	880

## 中世紀會議

9.	拉特蘭第一*	1123
10.	拉特蘭第二*	1139
11.	拉特蘭第三*	1179
12.	拉特蘭第四*	1215
13.	里昂第一*	1245
14.	里昂第二*	1274
15.	維也納*	1311 ~ 12
16.	康士坦斯*	1414 ~ 18
17.	佛羅倫斯*	1438 ~ 45
18.	拉特蘭第五	1512 ~ 17

## 近代會議

19.	天特*	1545 ~ 63
20.	梵諦岡第一*	1869 ~ 70
21.	梵諦岡第二*	1962 ~ 65

\* 不為東方教會承認

\*\* 不為西方教會承認

第七次大公會議，亦即尼西亞第二次會議（787），目的是解決反圖像爭辯（Iconoclastic Controversies）。它認為自基督成為肉身後，人可以為祂立圖像；它的議決為 794 年法蘭克福會議（Council of Frankfurt）推翻，它對西方教會沒產生什麼影響，不過後來天主教還是有設立圖像。更正教會就完全不接納圖像，但對東正教來

說，他們承認的大公會，就到此為止。

第八次大公會議要解決的問題，至今仍解決不了。羅馬天主教認為第八次大公會議，就是 870 年在君士坦丁堡舉行的。這會議把君士坦丁堡主教，阜丟斯（Photius，約 820 ~ 95）大主教定罪。關鍵點不單因為他一直堅持天主教與東正教的區別，還在對聖靈之所由出的問題。羅馬天主教認為聖靈是由父「和子」（*Filioque*）\* 而出，東正教則認為聖靈只是由父而出；東正教與西方教會完全決裂，就是本於尼西亞信經這句「和子」的語句了。無論怎樣，另一次君士坦丁堡會議（880）則把阜丟斯的職位恢復了，當時似乎也得到羅馬教廷的贊同。近代學者的研究指出，十一世紀的教會律例專家，是想承認較早的大公會議決，因為當時東西方教會已然決裂，而第八次大公會議又把阜丟斯定罪，有利於鞏固羅馬教廷的地位。但在近代教會合一的氣候下，羅馬天主教的學者又想改變他們的看法。我們相信有一天，東正教和羅馬天主教都會承認 880 年的君士坦丁堡會議，從而除去分裂東西教會的因素。

由第十次會議開始，全是中世紀羅馬教廷在西方召開的。東正教一個都不承認，更正教則沒有一致的意見。首四個（即第九個到十三個）是在拉特蘭皇宮舉行，該處為教宗正式的住所。這四個會議之所以重要，全因為它們標劃出教宗權柄的冒升。第一次拉特蘭會議（1123），是禁止世俗權力推舉教會高層的負責人，它亦禁止一切聖職人員結婚。第二次是對付假教宗（1139）；第三次是對付亞爾比根派（*Albigenses*）\* 的異端，當時此異端在法國南部搞叛亂（1179）。第四次拉特蘭會議（1215），是肯定羅馬教宗是高於整個基督教界，通常歷史學家稱此會議為中世紀教宗權的高峯；它亦是首先為天主教聖餐之變質說下定義的。

中世紀後期的會議關注的問題，與上述的相差不遠；但從會議舉行的地點，以至會議召開的原因，皆說明教宗權力是在削減

中。第一次里昂會議（1245）是攻擊神聖羅馬帝國之國皇腓勒德力二世（Frederick II, 1194 ~ 1250），腓勒德力二世不理睬這個會議，教宗只好求法國幫助。第二次里昂會議（1274），是企圖恢復與東正教的關係。拜占庭國王邁克爾八世（Michael VIII, 1259 ~ 82），同意接受教廷部分的權柄，好交換軍援，來對抗土耳其人和諾曼第人的入侵（在西西里）；可惜允諾的軍援遲遲未到，他便為人民所棄；死後，這個短暫的聯盟便瓦解了。維也納會議（1311 ~ 2）是用來對付十字軍的，理由是十字軍沈迷於邪術。

康士坦斯會議（1414 ~ 8）是為應付教宗權的紛爭而召開的。原來1378年，有三個人均自稱教宗，各在不同的地點自行黃袍加身；這會議定出誰是真教宗，同時亦判捷克的改教家胡司（Huss\*）為異端，將他焚於木柱上。它要削減教宗的權力，改由每五年召開一次的議會來管理教會。這個計畫直到1429年才能實行，第一個議會是在巴塞爾舉行，沒有教宗的參與或支持。幾個教宗都想粉碎這個計畫；到了1438年，機會終於來臨，拜占庭皇帝腓勒德力八世（1425 ~ 48）願意與西方教會復和，條件是教廷給他軍援，對抗入侵的土耳其人。教宗在非拉拉召開會議，幾個月後，該地因發生瘟疫而遷去佛羅倫斯，再後更遷回羅馬，至終在1445年才完成。史家稱這個為佛羅倫斯會議，是企圖聯合好幾個不同的東正教會，包括涅斯多留派和基督一性派。可惜這是一種別有用心的聯合，教廷是想擺脫巴塞爾會議的箝制，而東正教則想交換軍援來對抗土耳其。

說到巴塞爾，開始的時候還有不少教會領袖支持，後來見形勢改變，他們就漸次退出，改投教廷的懷抱了。至於東正教方面，教會聯合的計畫直到1452年才向外宣布，那時土耳其人已迫在城下，翌年更破城而入。無論怎樣，這個會議開創出日後所謂的「復和教會」（Eastern Rite Catholic Churches，會友稱為 Uniates），他們的禮儀是

屬東正教的，組織上卻與羅馬有關係。

中世紀最後一個會議，是第五次的拉特蘭會議（1512 ~ 7）；此會議本來想提出一連串有限度的教會改革，以應付內部的不滿；可惜太遲了，德國教會已發生一連串事件，至終引致改教運動。

自改教運動（Reformation\*）以來，天主教召開了三次大公會議，卻不為其他教會承認。第一次也是最重要的一次，就是天特會議（Trent, Council of\*），在1545 ~ 63年間，共分三次進行。第一階段原包括部分更正教人士，後來天主教的態度轉趨強硬，對更正教人士變得敵對起來。天特會議儘把時間用在界定和維護更正教攻擊的教義上，結果把教會極化起來，完全站在反改教的立場上（參天主教反改教運動，Reformation, Catholic Counter-\*），直到本世紀初。它通過一套極具影響力的信仰問答（Catechism\*），和天特彌撒（Tridentine Mass），自1570 ~ 1970年，均成為天主教正式的教會律例；對聖餐，它仍是抱著變質說（參聖餐，Eucharist\*），和獻祭的觀念。1970年天主教放棄這種聖餐觀，反為保守的天主教人士指責，認為他們是把自己出賣給更正教了。

梵諦岡第一次會議（1869 ~ 70，簡稱「梵一」）是繼承天特會議未竟之工，它頒布的是，教宗在執行職務（*ex cathedra*）時，對信仰及道德所作的宣告是無誤的。梵諦岡第二次會議（1962 ~ 65，簡稱「梵二」）反對天特會議及梵一會議之精神，卻沒有推翻上述會議的任何決定；它的精神是開放和容忍的，也有很強的改革意願。梵二接納不少改教派的原則，就如用地方方言作崇拜語言（即不用拉丁文），很多前衛的天主教教士亦是本於梵二來作他們言行的根據。無可否認，自梵二之後的天主教，是更容易接納外面的思想，至於有沒有長期的果效，現時仍未清楚。今天羅馬天主教確是比以往更願意與其他宗派展開對話，我們甚至

可信將來若再召開普世的會議，他們也必會邀請別宗派人士參加的了。從另一方面而言，東正教和更正教又是否願意參加和承認一個以教宗為首的會議呢？至少在早期教會未分裂之前，這種事是從沒發生過的。

【編按：梵二會議召開的時候，東正教與更正教均被邀請，以觀察員身分列席，二教派也如此應約。若是召開梵諦岡第三次會議，相信這種安排和應約是不會變的。在今天一種友好及對話的氣氛下，天主教要召開梵諦岡第三次會議，大概不會有針對別宗派的議程，也不致有復和的提議。梵三主要應是針對天主教會內部的問題而召開，如教義上針對前衛的天主教神學家，政治上討論解放神學提出教會與政權的關係，道德上如墮胎（Abortion）的問題，以及近代教宗均關心的人權問題等。近來天主教已有不少專著討論梵三應關注的問題。】

### 參考書目

*The Seven Ecumenical Councils* (文本), in *NPNF series 2*, vol. 14; W. H. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II* (New York, 1966); C. J. Hefele, *A History of the Christian Councils*, 5 vols. (Edinburgh, 1883 ~ 96); P. Hughes, *The Church in Crisis: A History of the Twenty Great Councils* (London, 1961); H. Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church* (Freiburg, 1960); H. J. Margull (ed.), *The Councils of the Church: History and Analysis* (Philadelphia, 1966); R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (London, 1961).

G.L.B.

**Counter-Reformation 反改教運動** 參改教運動的神學 (Reformation Theology); 天主教反改教運動 (Reformation, Catholic Counter-); 羅馬天主教神學 (Roman Catholic Theology)。

**Covenant 盟約** 這是聖經及神學至為重要的概念。

### 1. 在聖經中

a. 舊約。希伯來人論到立約的諺語，是「切——盟約」，因為立約均要獻祭，而獻祭是要把祭牲切割（如：創十五 7 ~ 21；詩五十五 5）。

神人間的立約，總是由神一方開始，「我卻要與你立約」（如：創六 18；出六 4 ~ 5）。就這意義而言，立約的開始是單方面的，正反映出揀選是無條件的特性。神應許祂自己是永遠守約的（如：利二十六 44 ~ 45；申四 31）。

神約的主旨，可在祂的應許上顯明出來：「我要作你們的神，你們要作我的子民」（如：創十七 7；出六 7；林後六 16 ~ 18；啟二十一 2 ~ 3）。

雖然約的建立確實是單方面，但約的成就卻需要兩方面；這就顯出個人的成聖 (Sanctification) 及堅守 (Perseverance) 是多麼重要的了。神命令祂的子民要以愛和順服來守約（如：申七 9、12；王上八 23）。以色列人整個律法和崇拜的制度，均與約有關（出二十四 7 ~ 8，三十一 16，三十四 28）；以色列人能否得到屬靈及屬物的祝福（或咒詛），全視乎他們是順服（出十九 5；利二十六 1 ~ 13；申二十九 9），抑或是背叛所立的約（利二十六 14 ~ 39；申二十九 18 ~ 28）。

舊約雖記有好幾個約，卻一直強調，以色列人與神之間只有一個約（出二 24，六 4 ~ 5；利二十六 42；王下十三 23；代上十六 16 ~ 17；詩一〇五 9 ~ 10）。神與人立的約，不僅關乎一個人，而是與他的子子孫孫都有關係，這對亞當（創一 27 ~ 28，三 15；何六 7；羅五 12 ~ 18；林前十五 22）、挪亞（創六 18，九 9）、亞伯拉罕（創十七 7）、摩西（出二十四 4 ~ 6、8 ~ 12，三十一 16）、亞倫（利二十四 8 ~

9)、非尼哈(民二十五13)、大衛(代下十三5,二十一7;耶三十三19~22)是如此,對所有與神另立新約的子民亦如此(賽五十九21)。

以色列人的歷史顯出,人的不信破壞神的恩約(如:士二20;詩五十五20)。當人一直硬著頸項,連神也要因此「棄掉」舊約(賽三十三8;耶十四21;結十六59;亞十一10)。有時以色列人在新時代更新盟約後,會求神按約施慈愛(申五2~3;書二十四25~27);他們若背約了,可以藉著悔改重新進入約的關係(王下十一17,二十三3;代下十五12,二十九10,三十四31;拉十3;尼九38)。

舊約提到神要為背道的子民另立新約,給予新的希望(賽五十五3,五十九21,六十一8;耶三十一31~40,三十二40,五十五5;結二十37,三十四25,三十七26;何二18);這就是彌賽亞展開祂普世的公義國度的時候(賽四十二6,四十九8;瑪三1),是與聖靈之重生一併施行的(賽五十九21;結三十六24~38;珥二28~29)。

b. 新約。舊約與新約的分野列明在聖經之內(耶三十一31~32;林後三3~6、14;來八8~9、13,九15);二者內容都是一樣的,都說到神應許要作祂子民的神(林後六16~18;來八10;啟二十一2~3),基督要救贖他們(如:約八56;羅九3~5;林前十1~4)。但新約比舊約更美(來七20~22、28,八6);神施行的方法也不一樣(加三23~25,四1~7);就後者的意義言,我們可以說新約已經代替舊約了(來八13,十9)。

耶穌一生主要的事蹟,均與舊約聖經中的諸約有關:祂的降生(路一72~75)、國度、復活(徒二30)、聖餐(出二十四8;太二十六28;林前十一25),和十字架(來九15~22,十二24,十三20)都是。祂是新約的中保(來九15,十二24),亦是新約一切恩福的源頭(林前一30;弗二11

~22;來十三20~21)。

新時代並不表示神對守約的要求就減弱了(太五17~20);不過新約其中一個應許,就是叫立約的人有守約的能力,這是最大的好處(林後三3~6;來八10,十16,十三20~21)。新約最重要的一部分,就是人的稱義與成聖\*(來八10~12,十15~18,十三20~21);對背約的人,咒詛卻是比舊約更嚴厲(來十28~29)。

以色列人(Israel)\*在舊約是與神立約的子民,外邦人都是在恩約之外(弗二12)。可惜他們拒絕了彌賽亞,立約的地位就不保了;他們只守著舊約律法的條文;基督卻藉聖靈的工作,使神的律法變成可以事奉基督的自由(加四21~31;林後三6、17~18)。不過以色列人在末後仍有指望,因為這也是神給以色列人的應許(徒三25;羅九4,十一27~29)。

盟約神學家(除了某些加爾文派浸信會信徒之外)認為基督徒兒女的盟約地位,絕不在舊約以色列人兒女之下(賽五十九21;路十八15~17;徒二39,十六31;林前七14;弗六4;提前三4~5;提後三15;多一6);再者,他們認為新約的洗禮,是個立新約的記號,與舊約立約的禮儀相同,二者都包括孩童,如挪亞(彼前三20~21)、亞伯拉罕(西二11~12),和摩西(林前十1~4)的後裔。既然信徒立約都是包括他們的下一代在內,而信徒又是在亞伯拉罕的約內(加三29),很多信徒就認為應該為信徒的孩子施洗。

## 2. 在基督教神學歷史中

a. 早期教會。這段時間對盟約的觀念不大重視。愛任紐(Irenaeus)\*用此思想來解釋他的前千禧年論,重心在舊約應許的土地。屈梭多模(Chrysostom)\*說教會的聖禮就是盟約。奧古斯丁(Augustine)\*則給盟約定義為雙方的協議。

b. 中世紀教會。這段時期教會從盟約發



展出三個重要的思想：

i. 自十一世紀起，教宗的權力變得至高無上，教會裡面的政治思想家開始說，基督徒的洗禮是與教宗立約的記號，人若不服教宗，就是破壞盟約；這樣一來，教宗就有權拒絕皇帝的命令，並且教導信徒照樣行。換言之，人若破壞盟約，他就可以抗拒政治的權柄。

ii. 聖禮神學家開始說，彌撒是有救贖功能的，因為它是把基督再度獻上，成為與神立的約。

iii. 最重要的盟約思想，是與比爾（Biel）<sup>\*</sup>有關，他認為盟約中有一種是稱作善功（Merit）<sup>\*</sup>的盟約，意思是只要人盡力而為，神就會稱此人為義。我們可以這樣概括：「凡盡力而為的，神就必施恩」。這種靠行為稱義的思想，原是早期的路德（Luther）<sup>\*</sup>相信的，自 1517 年他發現因信稱義之道，就一生竭力反對中世紀天主教廷式的盟約神學了。

c. 改教運動。改教運動掀起之後，人開始注重聖經的權柄，盟約的概念對神學就顯得重要無比了。不過，馬丁路德對律法與福音的分野，正是他力抗中世紀盟約觀的結果，毋怪乎他的神學極少用盟約的思想。

慈運理（Zwingli）<sup>\*</sup>則利用創世紀十七章的亞伯拉罕，作為基督徒與神的關係的模式，這是他與重洗派展開辯論之前已有的觀點（1525）；後者否認嬰孩洗禮。因此，改教家並沒有如很多人以為的，是以重洗派的盟約觀為己用。事實上慈運理是基於這場辯論，才為改教家建立以盟約為嬰孩洗禮的主要教義。1534 年，布靈爾（Bullinger）<sup>\*</sup>在教會歷史上寫下第一篇盟約神學，題目就叫做《獨一而永恆的約，或神的盟約》（*Of The One and Eternal Testament or Covenant of God*）。布靈爾認為，整本聖經都必須從亞伯拉罕之約來了解，此約說明神本乎恩典把自己獻給人，並要求人「無可指責地活在祂的面前」。

在很多方面來說，加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>都可算是盟約神學的先驅。他的《基督教要義》（*Institutes*，上、中、下冊，文藝，<sup>6</sup>1991、<sup>5</sup>1995、<sup>6</sup>1995）及其他作品，常用盟約的思想在下述問題上：舊新約的一致性、約的相互性和條件性、救恩的好處、基督徒生活（律法、禱告、悔改、確據）、預定論（預定論正能解釋約是怎樣運作的）、教會的更新（羅馬教會破壞了約，因此要與之劃清界線）和聖禮等。他的作品亦有某種雛型工作盟約的痕跡。

加爾文有兩個學生發展出兩種特殊的盟約觀，一種是墮落前的工作盟約，另一種是歷史前的救贖盟約。鄔新努（Zacharias Ursinus, 1534 ~ 83）說墮落前的盟約與律法有關，是神與亞當立的；盟約的內容是，亞當若完全順服，神應許以生命，他若背逆，就必接受死亡。到了 1585 年，俄勒維安奴（Caspar Olevianus, 1536 ~ 87）提出歷史前的盟約，是聖父與聖子為了人的救贖而立的。這些觀念對後來盟約神學有頗大的影響，如科克由（Johannes Cocceius, 1603 ~ 69）的神學就是一例。工作盟約與恩典盟約的觀念，在韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）<sup>\*</sup>和信仰問答（1643 ~ 9），均頗有地位。

d. 盟約神學的晚期發展。我們現在知道，科克由並不是首創盟約神學的人。對盟約神學的歷史來說，他無疑是重要的，因為他能從盟約歷史的局外點，去發展盟約神學。他那時代的神學家使用的邏輯辯理，至今在不少系統神學的課本上，仍能看出來。科克由的盟約神學好像一段歷史，追溯神怎樣本乎恩典，把工作盟約和它的咒詛除掉，並代之以恩約，使人得永生。他主張墮落後說（*infralapsarianism*，此乃加爾文一派之思想，謂人之墮落發生於前，然後神預定揀選或判永刑），但他對盟約之了解，並不如後人所說，是為要對抗加爾文之預定論。

後期的盟約神學，引起過好幾次的神學

辯論，包括了：i. 拉塞福的《王法》（Rutherford<sup>\*</sup>, *Lex Rex*, 1644），是抗暴的政治思想；ii. 亞米紐（Arminius<sup>\*</sup>）和他的跟隨者所說的條件性揀選，與條件性盟約平行；iii. 改革宗神學某些學派反對墮落前的工作盟約說；iv. 亞目拉都主義（Amyraldism<sup>\*</sup>）中的邵瑪（Saumur）派，否認摩西之約是屬於恩典之約的範圍；v. 英國清教徒對律法主義和反律法主義的討論，以及vi. 所謂「半立約者」（指嬰孩期受了洗，長大後不信者）能否帶他們的嬰孩受洗。

直到今天，盟約神學仍然是近代改革宗神學一個重要的課題，特別在十七世紀的發展，對它好幾方面的思想均予尖銳的批判，就如工作盟約與所謂世俗盟約的關係，這個批判特別來自巴特一路線的神學家（參 J. B. Torrance in *SJT* 23, 1970, pp. 51 ~ 76 ; 34, 1981, pp. 225 ~ 43）。這一類討論相當混淆不清，部分原因是彼此用的詞語不夠清晰準確。

### 參考書目

J. W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: the Other Reformed Tradition* (Athens, OH, 1980); L. D. Bierma, *The Covenant Theology of Caspar Olevian* (哲學博士論文; Duke University, 1980); J. W. Cottrell, *Covenant and Baptism in the Theology of Huldreich Zwingli* (哲學博士論文; Princeton Theological Seminary, 1971); E. M. Eenigenburg, 'The Place of the Covenant in Calvin's Thinking', *RR* 10 (1957), pp. 1 ~ 22; K. Hagen, 'From Testament to Covenant in the Early Sixteenth Century', *SCJ* 3 (1972), pp. 1 ~ 20; A. A. Hoekema, 'The Covenant of Grace in Calvin's Teaching', *CTJ* 2 (1967), pp. 133 ~ 61; P. A. Lillback, 'Calvin's Covenantal Response to the Anabaptist View of Baptism', *CC* 1 (1982), pp. 185 ~ 232; *idem*, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (哲學博

士論文; Westminster Theological Seminary, 1985); *idem*, 'Ursinus' Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melancthon or Calvin?', *WTJ* 43 (1981), pp. 247 ~ 88; C. S. McCoy, *The Covenant Theology of Johannes Cocceius* (哲學博士論文; Yale University, 1956); J. Murray, 'Covenant Theology' in *EC*, vol. III; E. A. Pope, *New England Calvinism and the Disruption of the Presbyterian Church* (哲學博士論文; Brown University, 1963); S. Preus, *From Shadow to Promise* (Cambridge MA, 1969); L. B. Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant* (New Haven, CT, 1940); D. A. Stoute, *The Origins and Early Development of the Reformed Idea of Covenant* (哲學博士論文; Cambridge, 1979); G. Vos, 'The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology' in R. B. Gaffin, Jr. (ed.), *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ, 1980), pp. 234 ~ 67.

P.A.L.

**Covenanters 立約同盟者** 這是發生於英國安立甘主義與蘇格蘭長老宗之間的一段鬥爭歷史。蘇格蘭長老宗 (Presbyterians)<sup>\*</sup> 自 1638 年起，即反抗英國斯圖亞特 (Stuart) 王朝強行在當地施行安立甘宗的教會管理 (Church Government<sup>\*</sup>) 方式。早在雅各六世 (James VI, 1625 年卒) 時代，蘇格蘭人對英國人修改安立甘宗的體制便感不安。到了查理一世，蘇格蘭人見他不僅與羅馬眉來眼去，還要把宗教法 (Book of Canons, 1636) 和禮儀 (1637) 加在蘇格蘭教會上，整件事又沒經過總議會或國會通過，他們就不能接受了。此等文件要求人完全接納皇室的權柄，承認主教的全權，並且明申不接納安立甘宗者，即逐出教會。

英國皇帝不理蘇格蘭人的抗議後，他們的領袖就成立了蘇格蘭民族盟約 (National Covenant, 1638)。他們重申 1581 年的信

條，宣布羅馬天主教犯的錯誤，包括「以暴虐的律法……侵犯基督徒的自由」。盟約還詳細列出英國國會通過的改革宗信仰和教會管理；立約者宣稱他們誓要保衛長老宗的宗教，和「皇帝的尊嚴……為的是保守前述的真宗教」。

查理支吾以對，但羅德大主教（Archbishop Laud）則不為所動。結果總議會就在格拉斯哥召開，堅拒伊拉斯都主義（Erastianism，謂教會宜完全服從國家（State）\*）的傾向，以及保皇黨的陰謀；他們直接宣布，只有基督才是教會惟一的元首。這時，他們把蘇格蘭主教廢除，刪去教會令人憎厭的法律，連同惡名昭彰的高等法院也關閉了。這時英皇與國會鬧得不愉快，無力應付蘇格蘭的反擊，終於在紐邦（Newburn）一役，接受蘇格蘭人的條件。格拉斯哥議會最後得到法律上的地位。這時蘇格蘭教會要求樞密院下令，要每一個蘇格蘭人都簽署盟約，結果立約者就這樣取了原屬皇室的權力，而最無辜的可能就是英皇，無緣無故把一個原是反對安立甘宗的抗議攬上身，成為反對自己了。

立約同盟者的基本立場，是堅決反對蘇格蘭改革宗的兩個原則：第一，反對民事權柄可以介入屬靈的事情；第二，反對一個牧師可以騎到另一牧師的頭上。最早把蘇格蘭教會帶回長老宗的領袖，是亨德孫（Alexander Henderson, 1583 ~ 1646）、基勒斯比（George Gillespie, 1613 ~ 49）和拉塞福（Rutherford）\*，他們在韋斯敏斯德會議均是舉足輕重的人物。就如亨德孫，他就是莊嚴同盟及盟約（Solemn League and Covenant）的主要起草者，這是蘇格蘭人與英國國會之間的聯盟。

1660年王權復興（the Restoration）之後，查理二世把兩個主要的立約同盟者處以死刑，他們就是亞佳爾侯爵（Marquis of Argyle）和古特立（James Guthrie），蘇格蘭教會再度被逼接納安立甘主義，教會的

管治再度置於皇室之下；蘇格蘭的立約牧師被逐，蘇格蘭由貴族及軍事領袖的暴政所統治；後世史家稱這段時間為「殺戮時刻」。立約同盟者為統治者追捕殺害，直到1688年雅各七世不能壓住場面而外逃，革命調解（Revolution Settlement）再度恢復長老宗的地位，蘇格蘭教會才恢復平靜。

這時改革長老宗在大西洋兩岸都一直能守著立約的傳統了。

### 參考書目

J. D. Douglas, *Light in the North: The Story of the Scottish Covenanters* (Exeter, 1964); J. K. Hewison, *The Covenanters*, 2 vols. (Glasgow, 1913); A. Smellie, *Men of the Covenant* (1908; repr. London, 1975); E. Whitley, *The Two Kingdoms* (Edinburgh, 1977).

J.D.Do.

**Cranmer, Thomas 克藍麥** 參英國改教家（Reformers, English）。

**Creation 創造論** 聖經一開頭便宣告「起初，神創造天地」（創一1），結尾作同樣肯定，並應許創造新天新地（啟四8，二十一1~5）；處於舊約和新約中樞位置的贖罪論（Atonement）\*，又是與創造論分不開的：贖罪論是本於創造論的基礎建造起來。這樣看來，創造論就是聖經最重要的信息之一了；毋怪乎所有主要的信經（Creeds）\*，都是以創造論為它信仰的第一條。到底創造論要說些什麼？為什麼現代人想起創造論，就只能想到它與進化論（Evolution）\*的論戰？進化論的近代發展是怎樣？早於進化論三千年以前的舊約創造論，到底以什麼作為中心信息？這信息對現代人又有什麼意義？

## 聖經的創造論

### A. 舊約。

引發希伯來人思考創造問題的，並不是世界本身，或是萬物的起源。這些都是屬於希臘人的問題，從好的角度說，是屬於形上的臆度；從不好的角度而言，是屬於無謂的好奇。引發希伯來人思考創造論的是遠為現實，結果亦極為深遠的生存問題。或為天災，或是人禍，希伯來人面對民族國家生死存亡的威脅，他們不得不問，那位呼召他們列祖、拯救他們出埃及的神，也是創造萬物的主嗎？若然，他們就有理由奮鬥下去。在奮鬥下去的過程中，他們終於體會到神在整個受造界的地位：祂是萬物的創造者和主宰；由此，他們發展出與古代近東宗教截然不同的神觀、世界觀，和自己在歷史與將來的地位，亦即是希伯來宗教特有的希望，也是希伯來民族對命運（*destiny*）的獨特了解。

1. 神人關係。從一開始，希伯來人認識的神，就是呼召和拯救的神（創十二 1 ~ 3；出三 6 ~ 10；賽四十 28 ~ 31，四十三 1 ~ 3，四十四 24 ~ 26；詩八十九 11 ~ 15）。整個宇宙既是祂創造的，萬物就不能獨立於神而自主，乃是需要倚靠祂的維持和供應；因此，神不是自然界的化身。神禁止人把自然界各種力量神化，命令他們只能敬拜獨一的創造者（出二十 3），並且讓人知道神一直在歷史中工作著，使歷史走向神預定的目的地（出三 6 ~ 10），這就是神的恩福和應許。

2. 神與世界的關係。世界並不是從神分裂出來，也不是從先於世界而存在的「原質」造出；而是神從無造有（*creatio ex nihilo*），祂說有就有，命立就立，這是從創一 1 ~ 24，以至整本聖經共有的一致思想。古代近東的創造神話可能有這一類的句子，卻是孤立的例子，從沒加以發展，也從沒成

為他們宗教思想的特色。希伯來人卻強調，從無造有的世界，不僅要與它的創造者分別出來，萬物亦只能靠祂存在下去。後一個思想遍佈整本聖經（書十 12；士五 20；創四十九 25；出十五 8、11；申三十三 14 及下；詩二十九；約一 1 ~ 14；西一 15 及下；來一 2 及下）。神與世界的關係不能從因果律來歸納，只能從審判與應許的關係認識，這正是該隱、洪水和巴別塔等記載的主旨。

3. 神——世界的關係。希伯來人了解的世界，永遠是一個受造和等候救贖的世界，它本身不是完滿和自足的存在體，因此他們對「起源」一類的問題不感興趣。他們對世界發生興趣，全是因為他們的生存環境，成了威脅他們繼續存在下去的因素，除非世界的主宰與拯救他們的神是同一位，不然的話，他們連存在的指望都抓不著，更何來掙扎下去的勇氣？世界若是神創造且是神維持的，他們就知道此世的順逆，並不需要乞憐於自然界或政治（敵國）的力量，只在乎護守耶和華與他們立的約。創世記前十一章的悲慘故事（該隱、巴別塔與洪水）要說的正在此，他們了解的罪與罰的意義亦在此。存在的威脅是必須面對的，但至終也只有創造和拯救的神能使人間的苦難具有意義，並賜人最後得勝的希望。

### B. 新約。

新約是承繼著整個舊約的創造—救贖思想，進一步把焦點聚集在拿撒勒人耶穌的身上。宣布那位道成肉身的，正是那位自太初即與神同在的神子，「萬物是藉著祂造的；凡被造的沒有一樣不是藉著祂造的」（約一 3）。世界以及人類都要透過祂再被造，這就是新天新地與重生（*Regeneration*）的思想，亦是新約的核心思想。換句話說，創造、救贖與再來，全集中在耶穌基督的一生，從降生、成長、被釘，到復活、再來，而連結起來。

新約是怎樣發展這思想的呢？可分下列

幾個階段：

1. 以道承接舊約的智慧觀。在智慧文學，智慧是擬人化後用來代表神（箴八 22 ~ 31），它可以是神或人的一個屬性，為後來的「道」預備了基礎。

智慧在希伯來人是指「了解」，有兩層意思：a. 要明白義人在神計畫中所占的位置，目的是勝過自然界與歷史的威脅；b. 要知道神在歷史的救贖和在自然界的工作。合起來，它是代表希伯來人對贖罪論、宇宙論和神學的了解。

2. 「道」的繼往開來。第一代基督徒發現道成肉身的耶穌基督，正是神自古隱藏的智慧，故他們是藉耶穌的一生，發現由創造到救贖的關聯，或說，是由救贖而上溯至創造（林前八 6；西一 15 及下；約一 3；來一 2 及下）。祂是新生命之源，這新生命非藉律法而得，而是恩典的賜予，這就是基督教的福音。

3. 神學的傑作。怎樣解釋神與世界的關係才能維持神的主權，同時又不會使神成為罪苦的始作俑者，一直是古代近東以至希臘人的問題；聖經藉著智慧與道的概念來解決這問題。因為二者既可用來描述神的屬性，同樣亦是人具有的。故智慧可以進入人心工作，卻不會阻礙人自主自決。但舊約的智慧觀比較抽象，新約把它落實為耶穌基督，從而使整個基督教信仰具有一致性。這是約翰福音的引言最傑出的成就（約一 1 ~ 3、14）。

### 科學進化論

以進程來解釋萬物現況的進化論，並不始於達爾文，古代文明大國的哲學都有此說，印度、中國、希臘莫不如此。達爾文的《物種起源》（*Origin of Species*, 1859）卻是第一本有系統地以實物來解釋物種進程的書，它指出生物的「種」（species）並非不變的，乃是經過一段長時間，因應環境的改變而發展出來。進化論發展至今，可分三大類，牽涉

在內的學科真可說「上至天文，下至地理」，包括了天文物理學、古生物學、古人類學、地質學、生物地理學、解剖學、比較胚胎學、分子生物學，以至遺傳學等。

A. 微進化論（micro-evolution），上一世紀末生物學家高許密（R. B. Goldschmidt, 1878 ~ 1958）認為，遺傳學家已能在大自然和實驗室找到足夠證據，說明低等生物在自然界和實驗室控制的環境下，能觀察到變異的現象，這是我們必須接受的事實。如濫用盤尼西林而生出的金黃葡萄球菌、加州果蠅，及不害怕 DDT 的蒼蠅。高氏用這名詞來指古生物學家、比較解剖學家和胚胎學家研究的範圍。

B. 廣進化論（macro-evolution），此詞為辛普遜（G. G. Simpson, *The Major Features of Evolution*, NY, 1953, chap. II）所創，是指生物的歷史進化過程，引致分類學上高等生物的產生。

至此，他們仍未解決第一個生命是怎樣來的問題。

C. 合成進化論（synthetic-evolution）。首先他們認為廣進化論雖不能觀察（因所需時間過長），但微進化論原則可用在廣進化的演變。為解決生命之源的問題，他們企圖將進化論擴展至「無生源論」（abiogenesis）；認為在原始時代，無機分子在特殊的物理和化學作用下碰撞，可以產生最基本的蛋白質，是為生命的基本單位。

純從科學的角度來看，微進化論是已確立的事實，不容易推翻。廣進化論與合成進化論仍然停留在假設的階段，既提不出完整推理所需的證據，亦不可能建立一個實驗給人驗證，各種科學家都有他們不接納的理由。

基督徒對進化論的態度，大體上是視乎他對創造經文（特別是創世記頭三章）怎樣解釋而定。有人當它是歷史，全應按字面意思解；另有些人認為它全是詩體意象的語言（poetic images），只有表徵意義，沒有實

質意義；另外一種是按文體分析，指出它是由好幾種不同的文獻來源編成，各表達其不同的神學立場。若按他們對進化論的回應，可分作下面三個不同的立場：

1. 權威創造論：指出世界及眾生百物，均需按創一至三章的字面意思解，因此人只有六千年至一萬年的歷史（從族譜計算）；宇宙的年齡亦相仿，因一日等於二十四小時，宇宙比人不會長過六日。

那麼怎樣解釋以萬年作單位計算的化石呢？他們認為創一 1 ~ 2 之間有一個空隙，是第一個世界被造後，因為天使犯罪而被毀滅了；第二節才是我們現今這個世界的創造。這種解釋屬於「訴諸緘默」，沒有明顯的聖經根據，也把聖經與科學，教會與社會置於對立面。

2. 神導進化論：全盤接納科學進化論，包括科學家對之有保留的假設，然後說所有進化過程均為神創造的途徑；不是科學理論可解釋的，如人的靈魂、墮落等問題，全部視之為詩體意象的語言，故予以靈意化，或不按照歷史來解釋。這樣一來，聖經成了科學的註腳，神成了「縫隙的神」（God of the Gap）<sup>\*</sup>，只解釋科學留下來又不能解釋的。問題是：我們為什麼需要聖經的解釋？

有人說：「全盤反對進化論者過分低估科學證據」；「全盤接受進化論者又過分高估科學證據」。

神若在自然界留下祂的工作，又在歷史賜下啟示，祂就是留下兩本書，它們應該彼此解釋對方，單重一本而輕忽另一本，都是令人感到偏倚不全的。

3. 漸進創造論：相信創一至三章的創造就是神的創造，我們不知道祂是什麼時候創造或怎樣創造，但從已被證實的微進化範圍，知道物種自被創造後，曾進行自己的演化和繁殖。地球和宇宙的年齡是很久遠的，科學家用的測試方法雖未臻完善，其可靠性卻非如反對者（如莫瑞士著的《科學創造論》，韓偉等譯，更新，1979）所說的兒

戲，科學家能用六種不同的原素，來為地球及從月球帶回來的石塊測齡，得出結果均在四十到四十五億年左右。除非我們有另一更準確的科學方法代替，不然本於烏撒主教計出六千年之說，或說創一 1 ~ 2 之間是代表兩個世界的說法，均是掩耳盜鈴之法。

漸進創造論認為科學界已有充分證明的事實是什麼呢？那就是地球年齡及與此有密切關係的物種極度多元化，亦即為微進化範圍內研究的問題。漸進創造論者認為科學家只停留在臆度的科學與假設的範圍是什麼？那就是單靠一些殘缺不全又是孤立的化石，便企圖建立生物由低等進化到高等的廣化族系，亦即是廣進化的範圍；他們也不接納生命是由非生命分子碰撞出來的假設。他們相信人是完全不同的一種生物，是按著神的形像（Image of God）<sup>\*</sup>被造，有著神氣息的靈魂，又因犯罪墮落，成為神救贖的對象，這是人真正的地位、價值與尊嚴。

## 再思創造論

創造論並非專為追溯起源的學問，硬要拿它與進化論對拼是不智的；就是贏了，我們也會忘記創造論原本想傳遞的信息，不能在整個基督教信仰體系內找到它的位置，就更不必說創造論成為其他教義的基礎了。

創造論是本於人受造的真相——脆弱、限制——而嘗試找出他在自然界和歷史的身分；由此他認識那位創造與救贖的神。就是受到歷史無意義的威脅（人禍），和自然界無情的剝奪（天災），他仍能本乎施憐憫、行審判的神找到意義和勇氣，在困境闖出生機。

進化論者也不會滿足於資料的搜集和理論的建立；身為科學家，他同樣關心人類現今的困局，和將來的希望（參丁新豹編的《人類的故事》，更新，1989）。就此意義而言，創造論者與進化論者並不是沒有共同的關懷。

聖經本於人之被造，又被安放在地上生

活，一直強調他在自然界的身分是大地的管家。蒙救贖的人又是神在地上的代表，也是個歷史的祭司，為的是引導人與神和好；特別是當人類受困於歷史的黑牢，他就有責任向人指出，神是在歷史上工作的神。祂亦呼召人與祂同工，與祂一起為歷史掀開新的一頁，並且向人指出新天新地、新國度的希望。

創造論永遠是向前看的，直看到神的新天新地、新國度出現。

### 參考書目

楊牧谷著，《生生存亡的掙扎——再思創造論與進化論》，卓越，1990；同上，《信仰的落實——基督教宇宙論初探》，校園，1986；潘柏滔著，《進化論——科學與聖經衝突嗎？》，更新，1984。

H. Blocher, *In the Beginning* (Leicester, 1984) ; E. Brunner, *Dogmatics*, vol. 2 (London, 1952) ; D. Burke (ed.), *Creation and Evolution* (Leicester, 1985) ; L. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth* (New York, 1965) ; K. Heim, *The World: Its Creation and Consummation* (Edinburgh, 1962) ; G. Hendry (1937); *idem*, 'Eclipse of Creation', *Theology* XXVIII (1972) ; R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh, 1972) ; K. L. McKay, 'Creation' in *NBD* (中譯參「簡寫表」1) ; A. Peacocke, *Creation and The World of Science* (Oxford, 1979) ; B. E. Santmire, *Brother Earth: Nature, God and Ecology in a Time of Crisis* (New York, 1970) ; F. A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (London, 1972) , W. Tourgrau and A. D. Bresk (eds.), *Cosmology, History, and Theology* (New York, 1977) ; C. Westermann, *Creation* (London, 1974) ; N. Young, *Creator, Creation and Faith* (London, 1976) .

楊牧谷

件，言簡意賅地把她所信的條列出來，同時冀望信徒接受。從廣義而言，合乎聖經的宗教總是有信經的。猶太教無論是在聖經時代或後聖經時代，均以信經形式來宣認耶和華絕對的一致性和獨特性：「以色列啊，你要聽！耶和華我們神是獨一的主。」（申六4）。早期教會信條（symbols，亦即信經）亦是從新約找出具信經形式與內容的經文而寫成的（參信條，Confessions of Faith\*）。「耶穌是主」（羅十9；林前十二3）對初期信徒來說，就等於承認拿撒勒人耶穌與舊約耶和華是等同的。「我信耶穌基督是神的兒子」（徒八37），正是初期教會洗禮用的信經。其他新約信經經文，包括肯定基督的道成肉身、受死和復活（羅一3～4；林前十五3～4；約壹四2）。腓立比書著名的基督之詩（腓二6～11），很可能是一首詩歌，在洗禮時唱的；林前八6則肯定神的統一性，和聖父與聖子同尊。最後，我們在聖經也可看出三位一體的信經初模（太二十八19；林後十三14；另參三位一體，Trinity\*），成為後來三位一體教義及信經的準則。

【編按：初期教會使用信經的情況，除了洗禮之外，異教徒信主加入教會、聖餐禮、趕鬼，以至受逼迫時的認信均有；參楊牧谷著，《使徒信經新釋》，校園，1988，1～8頁。】

使徒後期教父（Apostolic Fathers\*）反映出凱利（J. N. D. Kelly）所言的「半信經之聲」，而護教士（Apologists\*）則寫了許多基督教信仰精要的作品。學者稱之為「古羅馬信經」（約140年，哈納克，Harnack\*）者，則是把三位一體公式詞擴充後用於洗禮的信經：「我信上帝、全能的父，並耶穌基督、祂的兒子、我們的主，我信聖靈、聖教會和肉身復活。」在愛任紐（Irenaeus\*）、亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria\*）、特土良（Tertullian\*）和希坡律陀（Hippolytus\*）等人的作品，都可

**Creeds 信經** 信經（來自拉丁文 *credo*，「我相信」）是教會具權柄的信仰文

以找到「信仰的準則」( rule of faith ) 或「傳統」, 是為接受信仰教導的人預備的。所謂「使徒信經」者, 雖非出自使徒的手, 其內容卻是符合使徒教訓的。我們現今所有的形式是源自第八世紀, 代表著一個頗長的發展歷史, 也是由三位一體的洗禮公式詞衍生而來, 特別是古羅馬信經。使徒信經主要分成三部分: 聖父、聖子、聖靈, 內容是間接地反對不同的異端, 就如伊便尼派 ( Ebionites )、馬吉安 ( Marcion )、諾斯底主義 ( Gnosticism ) 和幻影說 ( Docetism ) 等; 在西方有著崇高的地位, 用於崇拜和洗禮。它被稱為「信經中的信經」( P. Schaff ), 包含了得救所必須的信仰要義。

尼西亞信經 ( Nicene Creed, 325 ) 很可能是本於較早期的耶路撒冷和安提阿的信經而寫成, 主要是抵擋亞流 ( Arian ) 的教導, 說聖子是神最高的創造, 與聖父有本質上的分別。我們現有的尼西亞信經, 很能反映出 325 年尼西亞會議的主要思想, 為 381 年的君士坦丁堡會議接納。它肯定神的統一性, 堅持基督是「在萬世之前為父所出」, 是「與父一體」( *homoousios* ), 因此在各方面聖子就是神。尼西亞信經亦肯定聖靈是神, 也是由父所出。但在西方教會「從父出來」一語, 後來加了「和子」( *Filioque* ) 一詞, 成為「從父和子出來」, 表明聖靈不僅是受聖父的差派, 也同時是受聖子的差派, 這是受了希拉流 ( Hilary )、安波羅修 ( Ambrose )、耶柔米 ( Jerome ) 和奧古斯丁 ( Augustine ) 的思想影響; 同樣句子亦見於亞他那修信經。可惜這句「和子」受到東方教會厲害的反對, 至終在 1054 年成為東西方教會分裂的主因。

【編按: 現今稱為尼西亞信經者, 其實是尼西亞君士坦丁堡信經 ( 381 ), 論到基督一條, 如「獨生」、「在萬世以前」、「出於神而為神」等, 均是 325 年的版本沒有的, 加進去的用意是指明, 亞流及亞波里拿留

( Apollinarian ) 異端完全為正統教義擊敗; 論聖靈一段亦擴充不少, 以對抗馬其頓派異端的錯誤。

加入「和子」一語的, 則是 589 年在托萊多會議 ( Council of Toledo ) 的事, 先為法蘭克 ( Frank ) 教會採納, 後為羅馬教會採用, 到第九世紀已為全西方教會接納, 更正教用的版本亦有「和子」一語。到二十世紀, 已有神學家著手處理這問題, 指出這種屬於歷史多於屬於教義的分歧, 實不應再把東西教會分隔開來, 參 H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, II, pp. 181ff.; H. B. Swete, *History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit*。】

亞他那修信經 ( Athanasian Creed, 或稱 *Quicumque vult*, 出自拉丁版本頭兩個詞) 不是亞他那修 ( Athanasius ) 寫的, 乃是第五世紀中葉一個不知名的南高盧信徒, 按著奧古斯丁傳統寫成。它的特徵是非常清晰地把三位一體及道成肉身的教義寫出來, 二者對救恩道理都是不可或缺的。它一開頭便說: 「凡人欲得救, 首先當持守大公教會信仰。」論到三位一體, 它說: 「父是神, 子是神, 聖靈亦是神; 然而, 非三神, 乃一神耳。」論到基督, 它強調子乃父從永恆而生而為一體, 非受造, 祂有著完全的神性和完全的人性; 為人的罪而死、復活、升天, 祂還要再來, 施行最後的審判。東方教會從沒有接受亞他那修信經。

迦克墩信經 ( Chalcedonian Creed ) 是由五百個以上的希臘主教, 於 451 年在迦克墩會議 ( Chalcedon, Council of ) 寫成, 目的是針對亞坡里拿留、涅斯多留 ( Nestorius ) 和歐迪奇 [ Eutyches, 380 ~ 456, 倡基督一性說 ( Monophysitism ) ] 等異端。迦克墩信經申明耶穌基督是完全的神、完全的人; 按神性說, 是與父同體而為神, 按人性說, 亦與我們同體而為人。這神人二性是「不相混亂, 不相交換, 不能分開, 不能離散」。



【編按：儘管迦克墩信經因大量採用希臘本體論的抽象語言而為人詬病，但因為它處理的問題本來就是本體論的問題，是關於耶穌基督怎麼可能同時是真神又是真人，除非我們能用較具體的語言草擬出這個重要真理，單按它用抽象的希臘語言而批評或拒絕迦克墩信經，是不公平的。潘霍華（Bonhoeffer）說得比較中肯；他說迦克墩基督論是一種「批判性基督論」（critical Christology），目的是清理出一個空地，把錯誤思想的可能拒於門外，使後人能在其上建造（D. Bonhoeffer, *Christology*, London, 1978）。】

論到信經的權柄問題，東正教（Eastern Orthodox Theology）只接受教會七個大公會議（Councils）的議決，即由325年第一次尼西亞會議，到787年第二次尼西亞會議；他們拒絕西方教會的信經，特別是後來加在尼西亞信經的「和子」一詞。羅馬教會則堅持一切由教廷宣布的都是無誤的。傳統上，教會稱使徒信經、尼西亞信經和亞他那修信經為「三個信條」，以示其獨特超然的地位。按羅馬教廷的意見，信經包含神啟示的真理，因此不論在任何時代都是有權柄的。另一方面，更正教改教家則接受使徒信經，和頭四個會議所決定的，因為它們與聖經的教導吻合【編按：即尼西亞會議、第一次君士坦丁堡會議、以弗所會議和迦克墩會議】，承認它們是信仰與生活惟一的準則。馬丁路德（Luther）對使徒信經的評語是：「我們不可能把基督教真理說得更簡短清楚了。」（*LW* 37, p. 360）加爾文（Calvin）對大公會議定下的信經則說：「我從心底尊敬它們，並且對所有這些信經都是同樣的尊重。」（《基督教要義》IV.ix.1，謝秉德譯，文藝，<sup>6</sup>1995）

更正教對上述討論過的四信經非常重視，認為它們能忠實地反映出聖經的教訓。從哈納克開始，教會便出現一些批判性的學者，攻擊信經採用太多希臘哲學系統的思想，

和過時的宇宙論；這些人包括田立克（Tillich）、布特曼（Bultmann）和羅賓遜（J. A. T. Robinson），說這些古代信經對現代信徒沒多大實際意義。甚至天主教學者如龔漢斯（H. Küng），和《新信條》（*New Catechism*, 1966）的荷蘭編者亦認為，信經不過是人本於他自己的文化背景而制訂出來，它們對今日信徒的情況並不適合，甚至可能是錯誤的。

正統更正教卻不作如是看，他們認為上述四信經均是 *norma normata*，意思是，它們都是信仰的準則，它們本身又是以神的道為準則，接受聖經為最高的權柄。【編按：上述四個信經的地位當然不如聖經，但至終說來問題只有兩個：1. 教會是否完全不需要有一言簡意賅的信仰宣言，就如在幫助信徒分辨什麼是對、什麼是錯的道理時，我們是否只對他們說「合乎聖經的就對，不合乎聖經的就錯」，這樣對他們有沒有實質的幫助？2. 四個古信經若因採用太多希臘語言和思想，被看為不適合，我們只管寫一個更合乎聖經語言的信經好了，寫出來若是既簡單又清楚，自然有人採納；若仍未有人寫得出，四個古信經仍有它的價值。現在世界各大宗派都有他們自己的信仰宣言，但多是相當長，是屬於信條，而不是信經；是各重自己宗派的特色，與信經作為整個基督教會信仰共守原則（如使徒信經）的目標不同。今天可有人或團體能寫一個簡潔的信仰守則，是為基督教、天主教和東正教共同接納的嗎？】

總體而言，古信經申言「任何時代、任何地方、任何信徒都是一同相信的」〔Vincentian Canon；參大公性（Catholicity）〕。但我們一定要強調，任何人的言語都必須接受神無誤之道的審核。我們可以這樣說，因著古信經與聖經的吻合，它們就為我們提供普世信徒信仰的一個撮要，一方面把不屬聖經的教訓摒諸門外，另一方面對基督教會的教導和崇拜，提供可用之準則。

另參：使徒信經（Apostle's Creed）；亞他那修信經（Athanasian Creed）；大公性（Catholicity）；迦克墩會議（Chalcedon, Council of）。

### 參考書目

尼科斯編，《歷代基督教信條》，湯清譯，文藝，<sup>1</sup>1989；楊牧谷著，《使徒信經新釋》，校園，1988。

P. T. Fuhrmann, *Introduction to the Great Creeds of the Church* (Philadelphia, 1960)；J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, <sup>3</sup>1972)；*idem*, *The Athanasian Creed* (London, 1964)；J. H. Leith, *Creeds of the Churches* (Richmond, VA, <sup>3</sup>1982)；P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (New York, 1877ff.，最佳為 1919 之版本)。

B.D. / 楊牧谷

**Cremer, Hermann 克力墨 (1834 ~ 1903)** 德國路德會一個保守派聖經學者和神學家，在十九世紀末葉對德國神學有極大影響的人物。克力墨出生於一個深受敬虔主義 (Pietist)\* 影響的家庭，長大後就離開這個傳統，採取以聖經字義為主的路向，特別是被委任為格菲史窩德大學 (Greifswald, 自 1870 年至死時) 教授之後。他秉性堅毅而立場鮮明，思想極具說服力，一生堅決反對啟蒙運動 (Enlightenment)\* 「具破壞性的餘毒」，不贊成與人的文化 (Culture)\* 結伴；這個思想在當時德國更正教是頗流行的。他最為後人紀念的，就是對新約語言的研究，寫成《新約希臘文聖經神學詞典》( *Biblico - Theological Lexicon of New Testament Greek*, ET, Edinburgh, 1878 )，在十九世紀末的德國和英國廣被採用，也是 G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* ( *TDNT* ) 的先驅。

除此之外，他重要的神學作品是與因信稱義 (Justification)\* 有關，他特重罪

(Sin)\* 的問題，和基督工作在法律上的含義。克力墨在教會政治上是舉足輕重的人物，對聖經與教義神學家施賴德 (Schlatter)\* 有重要的影響，不僅在神學上，連性格上也如此。在晚年的時候，他成了反對哈納克 (Harnack)\* 的主要人物，那時哈納克正處於學術生命的巔峯。

### 參考書目

H. Beintker in *TRE* 8, pp. 230 ~ 6 (附德文參考書目)；G. Friedrich in *TDNT* X, pp. 640 ~ 50 (on his *Lexicon*)；W. Koepf in *RGK* 1, cols. 1881 ~ 2.

J.B.We.

**Critical Theory 批判理論** 參法蘭克福學派 (Frankfurt School)。

**Cross, Theology of the 十字架神學** 十字架神學 ( *theologia crucis* ) 一詞最早為馬丁路德 (Luther)\* 採用，是特指他早期的改教神學。十字架神學不僅是指十字架的教義，更是指一種神學進路；此教義是以十字架為了解基督工作的核心 (參贖罪, Atonement\*)，也是以十字架為了解神學整體的核心。在這種神學，十字架成了神整個自我啟示的核心，因此亦成了神學的基礎和中心。在十字架神學中，十字架成了明白整個神學的方法論的鑰匙。用路德的言語來說，就是 *Crux probat omnia* (「十字架是萬物的準繩」, *Weimarer Ausgabe* 5, p. 179)，因此路德說：「只有十字架才是我們的神學」( p. 176 )。此宣稱使我們想起保羅的話：「我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架」(林前二 2)；此經文對路德的十字架神學是重要無比的 (林前一 ~ 二)。

在《海德堡論題》( *Heidelberg Theses*, 1518 )，路德把「十字架神學」和「榮耀神

學」( *theologia gloriae* ) 作對比, 「榮耀神學」一詞代表他所反對的中世紀經院哲學 ( Scholasticism ) 的進路。這兩個詞語可以代表兩種對神不同的認識 ( 參神的知識, Knowledge of God ) 途徑: 榮耀神學以明白神的榮耀為主, 特別是祂在創造之工顯出的能力、智慧和美善; 十架神學則嘗試明白隱藏於十架苦難與屈辱背後的神。路德並不否認人可以透過受造界對神有某種天然的認識 ( 參自然神學, Natural Theology ) ; 但他認為人對神的認識, 主要是在教恩論上, 在這方面, 自然界是完全不能有任何幫助的。事實上那比沒幫助更差, 因為罪人只會把神歪曲, 以自己在道德及理性上的成就來稱自己為義。神透過十字架來啟示的自己, 正是把人對神的前設粉碎, 並戳破人認為應該怎樣認識神的假相。神在十字架上啟示的, 不是人以為的神聖的能力和榮耀, 而是神聖的每一個反面, 是人的羞辱、貧窮、受苦和死亡, 這些表面看來都是軟弱和愚蠢的。因此路德吊詭地說, 神是在這個啟示上把自己隱藏起來 ( 參隱藏與啟示的神, Hidden and Revealed God ) , 因為人不能立刻就認出這位神, 只有靠著信心才能認識祂。要在被釘的基督認識神, 人不能自以為對神的智慧和美善有把握認識, 這樣的人是不會認識神的; 只有當人的智慧緘默, 人的道德成就被看為無用, 才會慢慢地認識神。

最後, 我們必須指出路德的十架神學一個關鍵的概念, 他認為神藉之隱藏祂啟示的苦難與羞辱, 跟罪人的苦難與羞辱是平行的。他說, 神是以祂受苦的「奇特工作」( *opus alienum* ), 來向罪人隱藏祂救恩的「真正工作」( *opus proprium* ) 。只有一個謙卑下來的罪人, 一個曾為「屬靈鬥爭」( *Anfechtung* ) 擊倒的罪人, 才真能明白神是藉十架的羞辱和定罪叫罪人稱義。路德有一名言, 充分指出十架神學不同於臆測的神學, 因為前者是本於經驗的: 「塑造神學家的是生活, 或是死亡和被定罪, 而不是理

解、閱讀或猜測」( *Weimarer Ausgabe* 5, p. 163 ) 。

很少人能像路德那樣, 把十字架在神學的地位說得那樣清楚。近代不同的神學家在這方面下了不少工夫, 有巴特 ( K. Barth ) 、拉納 ( K. Rahner ) 、莫特曼 ( J. Moltmann ) 及翁高 ( E. Jüngel ) , 有些地方他們還比路德走得更遠呢。他們 ( 以及其他人 ) 嘗試從十字架的角度來更新我們對神的認識。舉例說, 巴特便認為基督的神性只有透過祂在十字架上受的羞辱, 才能完全彰顯出來。十字架上的基督是一個人性、卑下和受苦的耶穌, 但祂正是真神, 是本於祂的自由來選擇用這種方法去愛人, 這正是偶像不能做的。二十世紀的英國和亞洲神學家 ( 如日本信義宗的北森和雄 ( K. Kitamori , 1916 年生 ) ) 都指出, 除非我們先嚴肅地面對十字架的道理, 不然我們永不可能明白, 神受苦的愛, 怎麼能夠代替傳統神學那種看神為不變不動的觀念。

近代神學中有兩個發展是極堪注意的。第一是莫特曼的《被釘十架的上帝》( *The Crucified God* ) ; 第二是翁高的《作為世界奧祕的神》( *God as the Mystery of the World* ) 。莫特曼承教於路德的地方頗多, 他的目的是要從種種宗教解釋下, 重建「十字架那種世俗的恐怖和無神的信念」。在十字架上, 耶穌被神離棄的死亡, 正表明神子是完全認同於無神又被神離棄的人。他與路德一樣, 指出神是藉非神——被神所棄——來啟示, 因為祂的愛正是要認同於那被棄的。莫特曼是想把神在十架上的啟示, 引伸到「神觀的革命」, 要把一切不是來自十字架的神觀放棄。他說, 耶穌的死不是神的死 ( of God ) , 而是在神裡面死 ( in God ) , 是屬於神與神之間的事件, 在三位一體的意義內, 是神把神交於死地。因此, 要明白神就一定要從三位一體的歷史來看: 十字架正是神本於祂的愛, 聖父把聖子交於死地, 聖父要忍受聖子的死, 聖靈又以其堅強的愛把

聖父與聖子相聯起來，以致這種愛能下達人間。莫特曼這樣建立他的十字架神學，它要求的就是三位一體的神，和神的可變性這兩個教義，並且認為只有這樣，我們才能在人類受苦（Suffering<sup>\*</sup>）的問題上，打通形上學的有神論（Theism<sup>\*</sup>）和無神論（Atheism<sup>\*</sup>）的阻隔。在相近的脈絡上，翁高亦指出十字架是明白三位一體的起步點，只有這樣才能越過形上學有神論和無神論的紛爭。

### 參考書目

E. Jünger, *God as the Mystery of the World* (Edinburgh, 1983) ; A. E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross* (Oxford, 1985) ; 莫特曼著,《被釘十字架的上帝》,道風山, 1994 (J. Moltmann, *The Crucified God*, London, 1974) ; W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Belfast, 1976) .

R.J.B.

**Crypto-Calvinism 隱藏的加爾文派**  
見協同信條（Formula of Concord）。

**Cullmann, Oscar 庫爾曼 參救恩歷史**  
（Salvation-History）。

**Cults 教派 參新宗教**（New Religions）；小教派（Sects）。

**Culture 文化** 文化一詞不好界說【編按：人類學家克魯伯（A. L. Kroeber）和克羅孔（Clyde Kluckhohn）合著的《文化：概念與定義的檢討》（*Culture, A Critical Review of Concepts and Definition*, 1952），列出 1871 ~ 1951 年間出現過有關文化的定義不下一百六十四種，其複雜性可見一

斑。】，不過我們不需太執著精微，可以把文化定義為一社羣共有的思想和行為法則，使他們具有身分感和與別人的關係；這個粗略定義至少能指出人人都有分於某種文化。

文化對神學的影響，可以用麥夸里（Macquarrie<sup>\*</sup>）的《基督教神學原理》（*Principles of Christian Theology*, 1966）的話來表明：「沒有人能避免受他自己文化的思想形式和理性趨勢所影響。」（p. 12）可惜連這個簡單的事實也不常被重視。進入二十世紀，基督教愈來愈要面對世界其他主要宗教，這問題隨之變得更為尖銳。當基督徒羣體在一些歐美以外的地區日漸壯大時，歐洲和北美的神學傳統是受著當地文化影響的事實，愈來愈被重視，這亦表示這些傳統不是普世性的。

在福音派信徒中，有一近代發展是頗重要的，即是洛桑信約（Lausanne Covenant<sup>\*</sup>, 1974），這是福音派對很多問題的一個重要宣言，指出「因著人是神造的，人類有些文化在美與善的傳統上特別豐厚；但因人是墮落的，他的文化都受到影響，有些甚至是邪惡的」（第十段）。在百慕達的韋路班克研討會（The Willowbank Consultation, 1978），專為研究福音與文化的關係，亦重申這觀點。韋路班克報告書清楚地指出，「沒有神學是不受文化影響的，因此所有的神學均須接受聖經的審核，只有聖經是超乎它們之上。神學必須忠於聖經，並且將建議適切地引伸到它的文化，這就是神學批判的準繩」（第五段 b）。【編按：這一節作為理想是可以的，可是作為審核的途徑，就只會引起更深的紛爭，因為異端亦說有聖經的支持，古代馬吉安（Marcion<sup>\*</sup>）及亞流（Arius<sup>\*</sup>）即為明顯的例子；近代熟悉釋經學（Hermeneutics<sup>\*</sup>）引起之問題者，更明白是什麼意思了。】

不過這宣言倒有一個重要的提示：福音派雖然仍然堅持新舊約聖經藉耶穌基督賜下的啟示（Revelation<sup>\*</sup>），是永遠有效的，但

它承認神學只是人的努力，為要明白這個啟示，因此與文化本身的限制有著不可分割的關係。

把一切人的文化相對化 (Relativization)\*，無疑是開啟一條路，讓人接受處境化 (Contextualization)\* 的原則：即怎樣在另一文化下重組聖經的信息，以致它既能忠於原有的啟示，同時又是適切於當地文化的特有條件。神學家發現道成肉身 (Incarnation)\* 的教義，最能提供這種神學工作的模式，因為它指出神與人認同，同時又符合文化的要求，不致失去當地文化的身分。按這模式來說，我們知道要使神學本色化，是不必犧牲福音本身的特色的。

上述問題顯出任何關於文化神學的問題，從來都不是容易解決的。李察·尼布爾 (H. Richard Niebuhr)\* 在《基督與文化》(Christ and Culture) 一書，曾提出五個文化與信仰關係的模式，他形容為：「基督反對文化」、「基督屬乎文化」、「基督高於文化」(或準確地說，是「基督與文化的整合」)、「基督與文化吊詭 (參神學的吊詭，Paradox in Theology)\* 相關」，及「基督為文化的改造者」等。除了第一種主張信仰與文化成就是完全對立之外，其他四種均在其程度上給予文化正面的評價。

我們已經說過，神學本身是受著文化的影響，是不能宣稱具有任何永恆性的學問；這樣一來，文化神學就是教會與神學家不斷努力修正的學問，要在基督耶穌的死與復活的亮光下，來了解世界的命運和人類的成就 (弗一 9 ~ 10)。換句話說，在耶穌再來之前，我們是不能奢求文化與神學之間的問題有最後解決之時，而「基督的心意」與「文化的形成」之間，也永遠要存在著某種張力的關係了。

另參：處境化 (Contextualization)。

## 參考書目

C. H. Kraft, *Christianity in Culture* (New York, 1979) ; 利查·尼布爾著，《基督與文化》，賴英澤、龔書森譯，東南亞，<sup>5</sup>1992 (H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1951) ; J. R. W. Stott and R. Coote (eds.), *Down to Earth — Studies in Christianity and Culture* (Grand Rapids, MI, 1980) ; P. Tillich, *Theology of Culture* (New York, 1959) ; *The Willowbank Report — Gospel and Culture* (Lausanne Occasional Papers, 2; Wheaton, IL, 1978) , 另載於 *Explaining the Gospel in Today's World* (London, 1978) .

K.Be.

**Cyprian 居普良 (約 200 ~ 58)** 為拉丁教會的教父，自 249 年起為迦太基主教，直到死的時候。居普良原是個異教徒，中年歸主，很快就升到主教的地位。他是個飽學之士，口才極佳，是個出色的演說家；當教會處於受逼迫的時候，能使教會聯合在一起，並且鼓勵他們。250 年，迫害加劇，居普良亦逃命去了。就在他外逃的時候，教會偏激分子引起教會分裂，他們堅拒重新接受一時軟弱不認主的人返回教會。居普良不贊成這種作法，到他重新返教會時，就著手處理教會的秩序與體制的問題，此等問題正是整個爭辯的根本。

居普良的作品，既不如奧古斯丁 (Augustine)\* 的繁浩，亦不如特土良 (Tertullian)\* 的多元化，但這兩位的作品均有助我們了解這個時代和它們的問題。居普良為後世記取的，就是他對教會 (Church)\* 的了解，這是他為解決北非那種特有的分裂 (Schismatic)\* 問題而發展出來的。他對使徒統緒 (Apostolic Succession)\* 的問題非常看重，一直堅持他身為主教的特權是該受尊重的，認為他的權柄不是由人而來，甚至不是由羅馬主教而來，而是由基督

透過彼得而來〔參教會管理 (Church Government)\*；事奉 (Ministry)\*〕。他又強調「在教會之外無救恩」( *extra ecclesiam nulla salus* )。他主持迦太基會議 (Council of Carthage, 256)，該會議清楚指出，任何分裂及異端的洗禮都是無效的 (參再洗禮, Rebaptism\*)。這個議決連羅馬也拒絕承認，今天也沒有教會接受，不過它確能反映出當時北非教會極端的情況。居普良是極力主張嬰孩洗禮的人，認為這與原罪有關，因此是必須的。他把祭司及獻祭等名詞用在教會事工與聖禮等事上。

說來諷刺，若不是當時又爆發另一樁對教會的逼害，居普良很可能就與羅馬教廷鬧翻了；這次逼害結果奪去了他的生命，很可能羅馬主教亦是在這個逼迫中喪命。居普良死後成為北非教會的守護聖徒，他所堅持的原則，亦是後期教會極端分子竭力反對的，特別是多納徒派 (Donatists)\*。

## 參考書目

P. Hinchliff, *Cyprian of Carthage* (London, 1974); G. S. M. Walker, *The Churchmanship of St Cyprian* (London, 1968) .

G.L.B.

**Cyril of Alexandria 亞歷山太的區利羅 (375 ~ 444)** 區利羅出生及成長於埃及的亞歷山太城，在 412 年繼承他叔父提阿非羅 (Theophilus, 活躍於 385 ~ 412 年) 而為該城主教。他任主教的工作可分三個時期：412 ~ 28 年，是屬第一期，主力在解釋聖經及對異端和不信者抗辯；第二期是 428 ~ 33 年，此為區利羅一生成就的高峯期，以力抗涅斯多留 (Nestorius)\* 為主；此時他與羅馬教會聯手，召開以弗所會議 (Council of Ephesus, 431)，至終把涅斯多留定罪；區利羅工作最後一期是 433 ~ 44 年，這是他歸於平靜的時期，主要是從亞歷山太學派

(Alexandrian School)\* 和安提阿學派 (Antiochene School)\* 的角度解釋他的信仰。

區利羅著述甚殷，用古典希臘文 (Attic Greek) 寫作，精通古典文學、聖經及教父作品，特別是亞他那修 (Athanasius)\* 和加帕多家教父 (Cappadocian Fathers)。他寫了許多釋經書，反映出他對聖經的重視。在釋經上，他廣泛採用預表法和歷史法，尤以《論心靈誠實的敬拜》( *On Worship in Spirit and in Truth* ) 和《加非亞論五經》( *Glaphyra on the Pentateuch* ) 為著。區利羅反異端之作極多，最重要者有《神聖與合質三一論寶藏》( *Thesaurus on the Holy and Consubstantial Trinity* )、《神聖與合質三一論之對話》( *Dialogues on the Holy and Consubstantial Trinity* ) 和《五本反對涅斯多留褻瀆的書》( *Five Books of Negation against Nestorius' Blasphemies* )。他在最後一本特別強調，聖道與聖子的聯合，是一種既真實又個人 ( *kath'hypostasin* ) 的聯合，藉馬利亞而生；此是針對涅斯多留之基督論而發的，涅斯多留認為聖道與聖子只是「聯手」而已。區利羅認為兩個出生都是指惟一及獨一的聖子，在永恆中及時間裡均為一；涅斯多留的理論似乎是指兩個子，一個是神聖的，一個是人性的，他們只是在基督裡面合而為一。

區利羅寫了許多講道集和信，現今仍存的信有七十封，其中一些對反涅斯多留思想是很重要的 (參 T. H. Bindley, rev. by F. W. Green, *The Oecumenical Documents of the Faith*, London, 1950, and L. R. Wickham, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, Oxford, 1983) 。

區利羅是早期教會最重要的神學家之一，深為東方教會 (迦克墩東正教，和反迦克墩之基督一性說者，Monophysites\*) 和西方教會 (羅馬天主教、更正教) 推許。他是第一個建立教父 (Patristic)\* 論證的人，

意思是以教父解釋當作明白使徒教訓及基督福音之準則。

按著亞他那修和加帕多家的傳統，區利羅接受尼西亞的本體相同說（*Homoousios*\*），聖父、聖子、聖靈的三位格（*Hypostaseis*\*），此三位格聯於一體（參本質，*Substance*\*），而為一神，表達於祂們共有的意志與行動。在神學思想上，區利羅不算是極具創意，但在思想的整合和表達上卻非常傑出。他關心的不是三位一體（*Trinity*\*）的本質，而是在其表達的方式，因為他特別著重救恩方面的信息，這是他從亞他那修承受過來的。論到三位一體的本質，區利羅強調三位不同的性格，而在功能上，他指出聖父先於聖子，而聖靈則是由聖父而出；有時他也說聖靈是由聖父和聖子而出，此與聖靈之位格無關，乃是指聖父與聖子的同體而言。

區利羅的神學是以基督論（*Christology*\*）為主，他在這方面的貢獻對早期教會的思想功不可沒。開始的時候，他用的詞彙頗引起爭議，因為它們不夠確切，容易引起誤會；但他的思想倒是清晰的，最後還能幫助人解決語意上的問題呢。他接受亞他那修對語言的解釋，認為神學爭辯不應只在詞句上作文章，乃應注意詞句蘊含的意義；這是為什麼區利羅會把「本性」（*physis*）等同於「位格」（*hypostasis*）及「質」（*ousia*）來用，就如說：「道成肉身之神的一本性」，或「二位格一本性的神」等。【編按：上述附有英文的名詞，在後期教父作品都成了極度專門的名詞，區利羅沒有嚴格區分，互換而用，結果引起不少混亂。】無論如何，我們不能本於此而說他的基督論是由基督一性論轉到基督二性論（*dyophysite*）。他先後被指為亞波里拿留主義（*Apollinarianism*\*；包括被他反對之涅斯多留派和近代教父學者），和被近代基督論者指為「從上面」來寫基督論，這些指責都是不公平的。所謂基督之二性，與現代人

「從上面」或「從下面」來研究基督論，是完全不一樣的。他只是想藉以馬內利之奧祕把人與神聯繫起來，藉祂的虛己（*Kenoticism*\*）、祂的遍在、祂二性連於一位格、祂特性（*idiomata*）的交換，而尤其重要的，是祂童貞的母親，真正的神之母（*theotokos*，參馬利亞（*Mary*\*）），而把人與神聯繫起來。

區利羅如何了解救恩（*Salvation*\*）呢？是透過神性與人性的聯合，共兩方面：一是藉基督完成，二是人藉聖靈在聖禮的工作而得以參與（有關他對聖餐的教義，參 *Ezra Gebremedhin, Life-Giving Blessing*, Uppsala, 1977）。藉基督完成的，一般稱作救恩在客觀方面的成就，這思想對他因信稱義的教義至為重要；他在《論心靈誠實的敬拜》一書有極精彩的解釋。

區利羅留下的神學遺產，對東西方教會都寶貴無比。在今日人們關注教會合一之際，重新研究他在神學上的睿見，進而達到神學的共識，應是很有建設性的；最低限度，他指出東西教會所本之一源，正是那古典的基督教呢！

另參：嗣子論（*Adoptionism*）；亞歷山大學派（*Alexandrian School*）；安提阿學派（*Antiochene School*）；涅斯多留（*Nestorius*）。

### 參考書目

CPG III, nos. 5200 ~ 438, 及 J. Quasten, *Patrology*, vol. 3 (Utrecht, 1960), pp. 116 ~ 42 所列之著作。

近代研究選集：A. M. Bermejo, *The Indwelling of the Holy Spirit according to St Cyril of Alexandria* (Oña, Spain, 1963)；J. N. Karmiris, J. S. Romanides, V. C. Samuel 論區利羅之基督論的專文，載於 *Does Chalcedon Divide or Unite?* (Geneva, 1981)；C. Dratsellas, *Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers*

*with Special Reference to St Cyril of Alexandria* (長篇論文, Edinburgh, 1967), in *Theologia* 38 (1967), pp. 579 ~ 608, 39 (1968), pp. 192 ~ 230, 394 ~ 424, 621 ~ 43; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (London, <sup>2</sup>1975); F. J. Houdek, *Contemplation in the Life and Works of St Cyril of Alexandria* (沒有出版之長篇論文, University of California, Los Angeles, 1979); A. Kerrigan, *Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament* (Rome, 1952); T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation* (London, 1975).

G.D.D.



# D

**Dabney, Robert Lewis 達布尼 (1820 ~ 98)** 美南長老會的教育家、神學家、作家及時事評論家，曾任教於維吉尼亞聯合神學院 (Union Theological Seminary, Richmond, VA) 多年，一生守著保守加爾文派的傳統，是典型的美國長老宗「舊派」的思想。他深受歡迎的《系統及爭辯神學講義》( *Lectures in Systematic and Polemic Theology*, <sup>2</sup>1878; repr. Edinburgh, 1985 )，基本上得助於加爾文 ( Calvin\* )、英國的清教徒 ( Puritans\* )，特別是韋斯敏斯德信條 ( Westminster Confession\* ) 不少；他處理當代哲學及神學的問題，用的卻是蘇格蘭常識哲學 ( Common-Sense Philosophy\* ) 的方法。

達布尼解釋神的論旨 ( 參預定論，Predestination\* )、主權 ( Sovereignty of God\* )、責任、歸罪 ( 參罪，Sin\* ) 和末世論 ( Eschatology\* )，也不是用哲學的猜度，而是頗典型的韋斯敏斯德方法，即是嚴正地提出命題，然後加以解釋。他非常重視人類學 ( Anthropology\* )，特別是人的心理學、社會制度和組織的建立。在論理及神學方面，他一直是以前經為基礎，找到相關的經文才把神學建立其上。

另參：普林斯頓神學 ( Princeton Theology )。

## 參考書目

*Discussions*, 4 vols. (1890 ~ 7), repr. as *Discussions: Evangelical and Theological*, 2 vols. (London, 1967), *Discussions: Philosophical and Discussions: Secular* (Harrisonburg, VA, 1980 and 1979); *The Practical Philosophy* (1897; repr. Harrisonburg, VA, 1984).

T. C. Johnson, *The Life and Letters of Robert Lewis Dabney* (1903; repr. Edinburgh, 1977); D. F. Kelly, 'Robert Lewis Dabney', in D. F. Wells (ed.), *Reformed Theology in America* (Grand Rapids, MI, 1985); M. H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology* (Jackson, MO, 1962).

D.F.K.

**Dale, R. W. 戴爾** 參公理宗主義 ( Congregationalism )。

**Darby, John Nelson 達祕 (1800 ~ 82)** 為英國弟兄會的創辦人，近代時代論 ( Dispensationalism\* ) 的推動者，也是前千禧年論 ( 參千禧年，Millennium\* ) 的重要神學家。他的思想在十九世紀末英國及美國教會深受歡迎，是美國基要派的重要支柱，對華人教會的保守派影響至巨，至今一些華

人神學院仍以他的《聖經要略》( *Synopsis of the Books of the Bible*, London, 1964, repr. ) 為釋經準則，以他對時代的解釋作為神學的基礎。達祕在英國出生，在愛爾蘭的聖三一學院讀法律，二十二歲就執業作律師。悔改後成為熱心的執事；後蒙召，全職傳道，在他的教區及鄰近的天主教徒中引起復興。他發現當代教會在道德及屬靈事上，與聖經所說的（特別是使徒行傳）相距甚遠，大感失望。此時他發現教會有一組分離傾向頗強的言論，很能說明他的感受，特別是流行於 1820 年代的，使他反對現存教會之心更強。他認為組織化的教會都是墮落的，就更鼓勵自己的朋友作非組織的敬拜、擊餅、傳福音，和過聖潔的生活，等待主再臨（他認為信徒先要「祕密被提」，主才會再來，故真信徒要做醒生活）。達祕終於在 1828 年離開聖公會，參加在家庭聚會的「弟兄」羣體；此為後來弟兄會在他帶領下得以大大發展的背景。

弟兄會在達祕帶領之下，得以發展興旺，於是他開始整理他的教會學（參教會，Church\*）。他指出真正的教會，是由重生得救的人組成，他們就是「祕密信徒」，只有主才認識；他們是活在聖靈之下而為一體，特徵就是信服聖經、彼此相愛，並且接受聖靈的引導。這些準則很多都與有形、有組織的，且常是世俗的教會相衝突。

後來達祕與弟兄會的主要負責人分裂，1845 年與牛頓（B. W. Newton, 1807 ~ 99），1848 ~ 9 與穆勒（George Müller, 1805 ~ 98）和庫克（Henry Craik, 1805 ~ 66）分裂，使弟兄會分裂為「封閉的」和「開放的」兩大派，前者是跟隨他的，後者則不然。

達祕開始在歐洲展開一連串的講座，他本於自己對教會的了解，加上聖經預言的經文，開始建立後世稱之為「時代論」的系統。他對歷史的發展有一套獨特的看法，認為整個人類歷史進程，早已存於天上，而暗

示於聖經。按著神之「時代」來把聖經事件分類，是正確釋經的第一步驟，因為整個歷史進程，都是神成就救贖的步驟，直到最後耶穌再來，就是救恩最終的完成。此階段共分兩部分，首部分是信徒被提，之後舊約因人犯罪而停頓的程序再度恢復，神要成就祂應許以色列的，就是先發生啟示錄所言之災難，然後基督建立千年國度於地上，以色列人要成為萬國的中心。這個千禧年論是前所未有的。

達祕的教會論除了英國弟兄會外，影響範圍不大；但他的預言觀卻廣泛地左右美洲、歐洲、亞洲，以至華人教會較保守的陣營。他對聖經無誤的看法、人的墮落，以至神的主權等概念，因與傳統加爾文主義相似，成了北美基要主義的重要思想；再加上十九世紀末二十世紀初，自由主義（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*\*）對教會構成頗大的威脅，保守的時代論派基督徒便與普林斯頓的加爾文主義聯手，合力對抗自由神學對聖經權威的挑戰，於是達祕的神學思想便在部分教會大行其道了。

另參：時代論神學（Dispensational Theology）；基要主義（Fundamentalism）；千禧年（Millennium）。

### 參考書目

艾禮斯著，《豫言與教會》，任以撒譯，香港，1956；黃彼得著，《基督教的末世論》，東南亞聖道神學院，1988；楊牧谷著，《九十年代教會危機與挑戰》，天道，1989；W. Kelly (ed.), *Collected Writings of J. N. Darby*, 34 vols. (London, 1867 ~ 900; repr. Winschoten, Holland, 1971); F. R. Coad, *A History of the Brethren Movement* (London, 1968); H. H. Rowdon, *The Origins of the Brethren 1825 ~ 1850* (London, 1967); W. G. Turner, *John Nelson Darby* (rev. ed., London, 1944).

H.H.R. / 楊牧谷

**Darkness, Dark Night of the Soul 黑暗，心靈的黑夜** 希伯來文的 *hōšek*，*’ōpel* 和希臘文的 *skotia*, *sokotos*, *zophos*，除了字面意思外，亦有其他很豐富的寓意。它可以指無知（伯三十七 19）、災難（詩一〇七 10）、死亡（詩八十八 12）、罪惡（詩二 13；約三 19）等，亦即是一切與神及其旨意相反的，因為「神就是光，在祂毫無黑暗」（約壹一 15）。祂在創造與救贖的工作上，都是以戰勝黑暗為比喻（林後四 6）。

但聖經中的黑暗亦有完全不同的喻意，如神的介入、啟示及顯現，是以「昏黑、密雲、幽暗」來表達（申四 11），這個思想在日後教會的靈修文學占極重要的位置（參靈修生活，*Spirituality*\*），也是本文要解釋的中心。

### 心靈的黑夜

摩西登西乃山的經歷（出十九，二十），素來是猶太教和基督教靈修大師特別看重的經文，摩西是進入密雲與黑暗中與主相遇，靈修大師便以此來代表心靈的成熟進程。至於進程有幾項，或對黑暗的體驗是什麼，自然就是人言人殊了。

俄利根（*Origen*\*）認為人只要一天在身內追求認識神，神的不可知（*incomprehensibility*）和人有限的認知能力，都叫人不可避免地墮入黑暗之中。女撒的貴格利（*Gregory of Nyssa*）\*則從正面來描述這經驗，認為摩西登山時進入的密雲，與雅歌之佳偶在黑夜不見了良人，二者是可比擬的。他是第一個把這兩個聖經意象合起來的神學家，那亦成為日後靈修家努力探求的目標。

神的本性既不能被人的思想盡窺其奧，人的文字又是如此簡陋——神的本性像水，人的思想與文字像簸箕，無論怎樣都載不了，神便成了人永遠渴求和戀慕的對象。人心靈的黑夜經驗，正是人經歷神的不可知，

卻永遠是在渴求和戀慕的經驗。人雖然不能抓得著神任何一部分，每多一次經驗神，人就愈能經驗自我的提升，不是提升到更光明澄淨的境界，只是進入密雲的更深處；經歷神的進程便成了由開始的光照（即悔改時的經歷），到進入「發光的黑暗」（*luminous darkness*）去。這階段的經驗有兩方面：對己，我們更能擺脫屬地的纏累，包括身體上和理性上的；對神，我們會更戀慕，雖然仍在黑暗中，卻是一種有引力的「發光的黑暗」。

教會傳統中有一組作品稱作「亞略巴古文獻」[*Areopagitical Corpus*，參亞略巴古的偽丟尼修（*Pseudo-Dionysius the Areopagite*）\*]，據說是保羅在雅典之亞略巴古講道而信主的丟尼修（*Dionysius*，又作 *Denys*，見徒十七 34）寫的（收在 *Sources Chrétiennes* 58, Paris, 1941 ~ ）。丟尼修充分解釋黑暗本身是認識神必要的條件和性質，意思是，真認識神的人必要經歷這種黑暗，而認識神的特徵亦是如此，二者是不能分開的。他在《奧祕神學》（*Mystical Theology*）說，神發出「黑暗的射線」（*ray of darkness*），使人的忘我與自我能結合。人與神的結合是在黑暗中，其結果雖是叫人狂喜，其經驗卻不能言宣。東正教神學家羅斯基（*Vladimir Lossky*）的解釋相當中肯，他說丟尼修以黑暗和光明的語言來描述神的知識，是因為神的自我啟示是光，但神性本身是人不能想像或窮盡的，故是黑暗，丟尼修把這兩種光與暗的特性揉合起來了。

東正教比較愛用光明來描述神的知識與經驗，但西方自中世紀末期起，就愈來愈喜歡用「神的黑暗」來描述這種經驗。最出名的《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*，十四世紀英國著名靈修文學作品，作者不詳），記述一個在兩團雲中間禱告的靈魂，在他之下是忘記的雲，代表把人的物慾及小愛隱藏起來；在他之上是不可知的雲，

代表神的黑暗，人只能藉著深深的戀慕，「如飛鏢」一樣穿過此黑雲，「它便如燃燒的黑煤炭一樣發出閃光」。

陶勒（Tauler<sup>\*</sup>）及銳斯布若克（Jan van Ruysbroeck, 1293 ~ 1381）進一步解釋這種黑暗的經驗，認為黑暗不僅是理性上的無所知，也是情感上的無所感；因此處於黑夜的靈魂，就如人處於荒蕪的曠野，不單是四周不毛，亦無出路可見，因為神本身就是一個「隱藏的黑暗」，「無形又無狀」。任何人要透過默想來尋索神，難免經歷這種方向迷失之境，叫他連自己的真實與價值都產生疑惑。

解釋黑夜心靈之經驗最詳盡的人，自然以十架的約翰（John of the Cross<sup>\*</sup>）為要，他以雅歌女子在黑夜失去良人的經驗為始，把黑夜分為三個階段。首先是「感官的黑夜」，那時人的自我專一戀慕神，渾忘一切身外的事物；第二階段是黑暗至深的時分，亦是他的名著書題所指：「心靈的黑夜」，這時連自我除下的一點屬靈安慰都給剝奪淨盡，什麼都失去；第三階段是夜盡天明，人若能捱過第二階段，就接近曙光初露的時分，亦是佳偶重覓良人之時。

十架的約翰並不認為這三個階段必是按順序發生的，人在整個掙扎與接受的過程，希望與失望、黑暗與光明，會交替甚至重疊發生。

近代靈修大師默頓（Thomas Merton, 1915 ~ 68）則把黑夜經歷比喻作禪宗的頓悟。人在平日的自我觀，及以為理性能解百物的無所不能感，會因靈魂處於黑夜而徹底粉碎。默頓雖然恆切關心社會事物（見 *Seeds of Destruction*），卻是一生不渝地追求與神的契合。他認為基督徒不僅是活在世界內，世界也是在我們的內心，追求與神契合必須透過真實的生活，而不是進入修道院或深山裡（見 *New Seeds of Contemplation; The Ascent to Truth*）。

按人理性追尋的進程，他總是循著線性

進行，以為由 A 經過 B 必然到 C，神卻不在我們的線性邏輯內，祂常是處於直線中斷的縫隙，人只能在縫隙中找到神，這就是靈魂處於黑夜的時分，是人的自我被粉碎的階段。這時人的誠實至為重要，他要接受自我被粉碎，和神是不能被人把握的事實；或更確切地說，人必須批判自己理性的能力，靈性是否必須被滿足，以及人到底是不是必有所成等問題。這不是一種具消極破壞力的懷疑，乃是人放下自恃，接受神恩的積極取向。

### 對現代人的意義

人得救之始，必經歷脫離罪惡，進入光明的新生，這時人經歷到神的能力和同在，感覺十分美好。但許多人會很快體驗到，初得救的喜樂會隨著時日而漸成過去，昔日與他親近的神好像日漸疏離，有時甚至感受不到祂的存在，連禱告、讀經、聚會，都變成枯燥乏味，最方便的解釋是說靈性陷於低潮了，人寄望外面的培靈會、奮興會來令他起死回生；有時它們會發生果效，慢慢的也成了慣性，又再沒果效了。很多人感到失望，然後就離去了；願意繼續掙扎、肯付代價接受訓練的，很可能就如十架的約翰所描述的，靈魂進入黑夜的學校，開始漫長的受訓過程。

人肉身的成長不會一蹴即至，其進程也不會是直線的——由出世到成長都沒有病痛損傷；人靈性的成熟亦如此，它需要時間，其間的過程亦有起落和憂愁。愈是嚴肅地面對自己靈性生命的，愈會意識及經歷自己的不配和不堪，這是歷代信徒追求成聖均有的共同經驗。讓我們由得救說起。

開始的時候，我們因著認識主耶穌，昔日罪中之樂突然變為苦澀，許多視為不可少的俗務世情都變得可有可無，我們經歷了禱告的自由，屬世的纏累一下子都擺脫了，這時的感覺與初生嬰兒頗為相同。嬰孩是家庭的中心，他不舒服便哭；他一哭，全家人就要放下手中的工作，跑來看他發生了什麼

事，慢慢嬰孩就知道他是一家人的核心，可以擺佈家人的活動範圍、中心和節奏，一種嬰孩全能感（infantile omnipotence）便油然而生。

這自然是不真實的，全家人不可能一直為他而活，只要他稍為大一點，可以自己照顧自己，就要開始摸索自己的路，認識真實的世界；就像初信主的階段過去後，信徒開始要認識自己的現實一樣。昔日以為擺脫了的罪惡，現在再度浮現，而且因著新生命的本質與舊生命不同，他對罪更敏感，卻不見得勝罪的能力會更充沛，邪慾、憤怒，和污穢思想等罪惡無時不困擾他，叫他覺得自己是完全敗壞、不配的，不配被稱作基督徒，甚至不配神的恩慈。

這種感覺好尖銳難受，有人會用外面的活動來掩飾或逃避，亦有人覺得自殺是有吸引力的，以為只有死亡才能擺脫罪的纏繞，而離世是與主同在的捷徑。這就是十架的約翰描述的黑夜第二個階段。

死亡當然不是解決的辦法，正如以外面的活動來代替內心的追求並不是出路一樣。人若肯在此時仔細分析自己的感受，就會發現這時與罪的關係和未信主前不一樣；他的確深受罪的困擾，但同時他對神的戀慕卻更為熱切，事實上他對神的戀慕正是增強他對罪之敏感的原因；他的感覺雖然很難受，卻是處於被煉淨、被提升的緊要關頭。敏銳的罪惡感雖然叫他對自我的價值給予無情的批判（死亡是最徹底的宣判），但這過程亦有它非常積極的一面：它會產生一種真實的，由內心生發出來的謙卑，叫他知道不能倚靠自己，只能倚靠神的恩典；人不經過這階段，不會明白什麼叫做「惟獨恩典」（*sola gratia*）。再者，這時期產生愈來愈強烈戀慕神的心，是使他能真實倚靠神恩典生活的實際動力，這是為什麼處於黑夜第二期的靈魂能苦撐下去，直到曙光初露；無論這曙光是多微弱，或時顯時滅。

感覺神不同在的時候，正是他訓練信心

的時候，這時候的信不是因為有可信的，乃正因為什麼都沒有而仍然堅持下去，亦是真正需要信心的時候，就如哈巴谷先知所經驗的：不是因為（not because of）無花果樹發旺，葡萄樹結果，圈中有牛有羊，所以才信；乃是就算（in spite of）這一切都沒有了，他仍然「因耶和華歡欣，因救我的神喜樂」（哈三 17 ~ 18）。信心的本質正是 in spite of，不是 because of，這種信心亦最能在黑夜第二期得到操練。這個時候的愛慕神，不是因為祂的同在帶來甜蜜的感覺，不是因為祂的應許能帶來種種恩賜，只因為神本身。「不是因為……」的信心，正是人被置於屬靈荒原的原因，而謙卑與愛慕卻是他經歷黑夜的目的，此等經歷把人對不可靠之事物的執著，一一割掉剝落，直到他能赤裸裸地面對創造及救贖他的神，不再需要推諉，不再需要皮衣，只在感謝與敬拜中欣然接受神，因而可以接受他自己和別人。

### 參考書目

J. Chapman, *Spiritual Letters* (1935); A. Cugno, *St John of the Cross* (1982); M. de Gandillac, *Denys the Areopagite* (1943); V. Lossky, "Darkness" and "Light" in the Knowledge of God', in *In the Image and Likeness of God* (1975); A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Theology* (1981); T. Merton, *New Seeds of Contemplation* (1963); *idem*, *On Zen* (1976); R. Roques, 'Contemplation and Denys', in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, II (1932), cols. 1885 ~ 911; 十架的約翰著，《心靈的黑夜》，黃雪松譯，光啟，1976 (St John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, in E. Allison Pears, ed. and tr., *The Complete Works of St John of the Cross*, 3 vols. (1953); 《不知之雲》，鄭聖沖譯，光啟，1980 (J. Walsh, ed., *The Cloud of Unknowing*, Classics of Western Spirituality, 1981).

楊牧谷

**Darwinism 達爾文主義** 參創造論 (Creation)。

**Dead Sea Scrolls 死海古卷** 死海古卷是泛稱自 1947 ~ 56 年間，在死海西北昆蘭曠野之山洞發現的古代文獻，文獻大約是主前二、三世紀，到主後 70 年間寫成的。它們似乎原屬猶太宗教團體的圖書館，可能是愛色尼派的一分支。發現古卷的地方叫基伯昆蘭 (Khirbet Qumran)，可望見死海，在 1951 ~ 6 年發掘出來；大約從主前 130 ~ 主前 37 年，和主前 4 年 ~ 主後 68 年是這個宗教團體的總部。

大多數古卷都是殘破不全，約有五百多卷；其中一百卷是聖經抄本，除了以斯帖記外，全部的希伯來文聖經都有。除此之外，就是聖經註釋、次經 (Apocrypha)\*、偽經、論禮儀的、曆法的、生活守則，以及啟示文學等。聖經抄本對我們的意義極為重大，它比馬所拉抄本 (Masoretic text) 還早一千年，為我們提供了希伯來文聖經寶貴的歷史資料。

當初這個昆蘭社團是怎樣形成的呢？主要是哈斯摩年 (Hasmonaeen，又稱瑪喀比) 家族於主前 153 年接受了大祭司之職位，而當時人認為此聖職是只屬於撒督家族的；猶太人認為這與褻瀆聖殿無別，他們不要在這事上有分，要成為神活的聖殿，便抽離社羣，退到曠野，自成一羣。他們認為平信徒是聖殿，祭司則是至聖所。他們在當時動盪的時代 (他們稱之為「彼列的時代」)，以禱告和順服的生命，當作屬靈的祭獻於神。

昆蘭成員是「聖潔的志願軍」，只有經過嚴格的審核甄選才能被接納；一旦成為其中一員，就要過嚴格的苦修生活。他們對摩西律法的解釋和實踐，比法利賽人還要嚴謹；不單如此，他們是看不起法利賽人的，認為他們「避難就易」(參賽三十 10)。

他們朝夕盼望新時代的來臨，認為自己既是真正的選民，神一定會用他們來摧毀不敬虔的一代，重建聖潔的聖殿，並設立配得過的祭司班次來事奉祂。這個新時代是怎樣建立的呢？先要從大衛的苗裔興起彌賽亞，然後有受膏的祭司 (他是國家的元首) 和先知 (像摩西的祭司，申十八 15 ~ 19)，先知是把神的心意向人宣告的。

從一開始，他們就期望新時代即將來臨，後來久久不見實現，就慢慢把日子推後了。創立這羣體的「公義教師」(Teacher of Righteousness)，帶領他們去到猶大曠野，「預備耶和華的道路」(賽四十 3)，教導他們認識自己在末世的角色。這個公義教師不是彌賽亞，他離世的時候 (約主前 100 年)，彌賽亞國度仍未來到；此羣體約在主後 68 年就不存在了，彌賽亞國度仍然是屬於將來的。

主後 66 年猶太人反叛羅馬政府，此羣體很可能與當時的奮銳黨 (革命黨) 聯手，結果招來羅馬軍隊的鎮壓；兩年後，羅馬軍隊就把昆蘭社團驅散了。

【編按：死海古卷大多數是皮革、紙草，甚至是金屬片寫成，後二者不易保存，不是腐壞就氧化，殘缺不全。

發現死海古卷的地方，主要有五處。第一處共有十二個洞穴，是在基巴昆蘭，由一個牧童在 1947 年偶然發現。在一號洞穴發現的，最重要是以賽亞書、《社羣守則》(Rule of the Community，屬於愛色尼派的行為手冊)、《光明之子與黑暗之子大戰》(The War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness，又稱 War Scroll)、《感恩詩卷》、《哈巴谷書註釋》，以及七卷其他保存尚好的書卷。

二號洞穴的多是斷稿殘章。三號洞穴有一卷用銅片寫成的書卷，年日久遠，使銅片氧化而脆碎，不易打開。四號洞穴是愛色尼派的圖書館，裡面有四百件左右的文獻，大多數屬教派之作，保存得不好。大約有一百

卷是希伯來文聖經的抄本，除了以斯帖記外，其他的舊約書卷都齊備了。由五號洞穴到十號的發現，價值比較小。

十一號洞穴的古卷保存得相當好，包括一大型古卷，裡面有聖經正典（Canon）、次經<sup>\*</sup>，以及從沒發現過的詩篇；還有一卷古希伯來文的利未記。1967年買入的《聖殿古卷》（*Temple Scroll*），很可能也是十年前從十一號洞穴被拿走的。《聖殿古卷》共有六十六欄，詳細列明要怎樣建築一個理想的聖殿。

第二個場所是在昆蘭以南十一哩（稱作 Wadi al-Murabba'ah），是巴柯巴（Bar Kokhba）一逃軍留下的（巴柯巴約在 132～5 年帶領猶太人對抗羅馬）。裡面除了巴柯巴兩封信外，還有用希伯來文、亞蘭文和希臘文寫的法律文件，約於主後一或二世紀的聖經作品，還有一卷保存得相當好的十二小先知書，與現今的完全一樣。

1952 年牧羊人又發現了第三個地區，在隱基底（'En Gedi）以南。裡面有早已散佚的十二小先知書希臘文譯本（約一世紀）、巴柯巴的一封信、部分聖經殘卷，和巴柯巴時代的法律文件。在「書卷洞穴」（Cave of Scrolls）藏有巴柯巴時代重要的文獻，而「書信洞穴」（Cave of Letters）則有十五封用紙草寫成的文獻，也是屬於巴柯巴的，裡面還有部分詩篇的殘稿；後來還在這裡發現大量用拿巴提文（Nabatean，古阿拉伯文）、亞蘭文和希臘文寫的文獻。在「恐怖洞穴」（Cave of Horrors，因內藏大量骨骸），亦有用希臘文寫的小先知書。

第四處地區位於古耶利哥八哩半的地方，內藏約四十卷由撒瑪利亞人留下的古卷，大多數是受損嚴重。亞歷山大大帝在主前 331 年，曾於此大量屠殺撒瑪利亞人。文獻多屬法律文件，全部用亞蘭文寫，只有封印是用古希伯來文。它們是巴勒斯坦地最早期，也是大量的紙草文獻，對歷史家的價值極大。

第五處地方是馬撒達（Masada），有一卷用希伯來文寫的傳道書（約成於主前 75 年），和部分的詩篇、利未記和創世記；還有一卷《安息日獻祭之歌》（*Scroll of the Songs of Sabbath Sacrifice*），很可能是出自愛色尼派之手，同樣的書卷在四號洞穴也有發現。

死海古卷雖然是在 1947 年被發現，至今仍有許多古卷的內容是未刊登過的；它們對晚期猶太教的歷史、聖經抄本的源流，以至聖經本身的認識，種種可能的貢獻，還有待進一步的研究。】

### 參考書目

較專門的可參：G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*，為最佳英譯本；F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Jozef T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*，後二本詳釋死海古卷的圖書館如何形成；Y. Yadin, *The Ben Sira from Masada, with Introduction, Emendations and Commentary*。研究兩約間以色列與列國關係的，最佳者為普魯斯著，《以色列與列國史》，張永佳譯，種籽，1983（F. F. Bruce, *Israel and Nation*）；Michael Knibb, *The Qumran Community*，則大量引用昆蘭古卷來討論釋經問題；另參 A. R. C. Leaney, *The Jewish and Christian World 200 BC ~ 200 AD*。

較一般性的，可參 D. S. Russell, *Between the Testaments, idem, From Early Judaism to Early Church*，前者討論兩約間猶太教的發展，後者是此時期的釋經及靈性生活；G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*，本於最近的發現來重估死海古卷的價值。

F.F.B. / 楊牧谷

**Death 死亡** 聖經對死亡一詞的用法有四：肉身的死亡，指身體功能完全停止（撒下十四 14；羅六 23；來九 27）；有時身體

日漸衰殘，亦可稱為死亡（林後四 12、16）。屬靈的死亡，指人與神隔絕的情況；人因著罪而不能回應神，甚至是與神為敵（創二 7；太八 22；約五 24～25，八 21、24；羅六 23；弗二 1；雅五 20；猶 12；啟三 1）。「第二次的死」是指永遠與神相隔，是不義者的必然結局（太十 28；啟二 11，二十 6、14～15，二十一 8）。向罪死，指因與基督同死、同復活，而與罪斷絕一切關係（羅六 4、6、11）。

按聖經說，肉身及屬靈的死亡，是人犯罪的一種刑罰（結十八 4、20；羅五 12，六 23，七 13；弗二 1、5），全人類均包括在內，因為人人都犯了罪（書二十三 14；王上二 2；傳九 5；羅五 12；來九 27）。人被造不是不會死，而是可以不必死；但自從人犯罪之後，死亡就成了生物界必然的事實。神不喜悅人死亡（連犯罪的人祂也不欲見他死，結十八 23）；但未到期而死的，可能暗示出神的刑罰（詩五十五 23；林前十一 29～30）。

死亡是一件非常不好的事，以致新約有時稱死亡之境是由魔鬼管轄（來二 14；啟一 18，二十 13），死亡是個嗜好毀滅的戰士（徒二 24；林前十五 26；啟六 8，二十 14），是個暴君（羅五 14、17）。基督藉著死與復活，敗壞那掌死權者的勢力（羅六 9，十四 9；西一 18；提後一 10），釋放被死亡拘禁的人（羅八 2、38～39；林前三 21～22；來二 14～15；啟一 18）；到祂再來時，死亡的權勢就永遠被廢掉了（林前十五 23～26、54～55；啟二十 14，二十一 4）。

基督徒看肉身之死是個毀滅的力量，因為他肉身的帳棚，就這樣給毀掉（林後五 1）或除去（彼後一 14），他與地上一切的聯繫都因而中斷（撒下十二 23），他的身體不再存在了。但有時聖經作者稱死亡是生命的氣息重歸到神那裡（詩一〇四 29；傳十二 7），就像人歇了地上一切的勞苦（啟十四

13），是人的靈魂重歸到神的手裡（路二十三 46；徒七 59），或說是信徒暫別此地的生命（路二 29；提後四 6；彼後一 15），可以與神同在（林後五 8；腓一 23；與詩六 5，八十八 5 作比對），這時信徒在地上與基督的靈交，就可以完全體現於天上（路二十 35～36；約十一 25～26；林前十五 52～54）。因為人已與神聯合，就不再受地上任何朽壞或分離之苦（提前六 16）；這樣說來，基督徒對死亡的看法是比較中肯的，他雖不歡迎死亡，卻也不怕它。

人感到死亡迫近，或害怕隨時會死，就更應及早悔改（Repentance），預備迎接神（王下二十 1；路十二 16～20），因為死亡一來，人就不再有悔改的機會（來九 27）。

羅馬天主教和東正教均相信煉獄，認為這是為人煉淨罪惡，預備他上天堂的地方（馬略比書下卷十二 39～45）。路德（Luther）則拒絕此說，認為信徒一死，所有的罪惡都會被除去。

另參：不朽（Immortality）；居間狀態（Intermediate State）；一般復活（Resurrection, General）。

### 參考書目

L. R. Bailey, Sr. (ed.), *Biblical Perspectives on Death* (Philadelphia, 1979); L. O. Mills (ed.), *Perspectives on Death* (Nashville, TN, 1969); L. Morris, *The Wages of Sin. An Examination of the New Testament Teaching on Death* (London, 1954); J. Pelikan, *The Shape of Death. Life, Death, and Immortality in the Early Fathers* (London, 1962); K. Rahner, *On the Theology of Death* (London, 1972).

M.J.H.

**Deconstruction Theology 解構神學**  
參神死神學（God-is-Dead Theology）。



**Decrees 天命參預定論**  
(Predestination)。

**Deification 神化** 希臘文是 *theōsis*，斯拉夫語是 *obozenie*，「神化」的教義多數和東正教有關，與西方教會所說的成聖 (Sanctification) 有點相近，但有非常不同的內容與特性。

神化教義是本於創世記一 26，那裡說男人與女人都是按著神的形像 (Image of God) 和樣式造的。希臘教父認為人犯罪的結果，就是失去神的形像，卻保留著神的樣式；因此，基督徒的生命就是人在基督裡，重新得回神的形像，這是聖靈的工作，祂把神的能力 (energies) 賜給我們，使我們能有分於神的性情 (彼後一 4)。神的能力是從神的本質發放出來，帶著神的性情；但藉此而神化的人仍然是人，保留著人的身分，他不是被吸入神的本質而為神，神的本質是永遠向人隱藏的。

事實上，東正教的靈修大師所看重的神 (God) 的屬性，多數是更正教神學所謂「可傳遞」的屬性；在這一點上，福音派與東正教是頗近似的。不過東正教神學 (Eastern Orthodox Theology) 從來都不會像西方神學家那樣界定神的屬性，因此神化與成聖就不能等同了。譬如我們拿「神的形像」來作比較，西方神學家說人犯罪後，神的形像就被敗壞，甚至失掉了；東正教神學從不會這樣說，他們一般對墮落的人性比較樂觀，卻不會樂觀到否認人需要恩典才能得救。

東正教的神化觀，頗似我們所了解的效法基督 (Imitation of Christ)，他們認為聖靈是由父而出，附於子而為神的能力；我們這些蒙召效法基督的，就是要把聖靈的能力彰顯出來；聖靈使我們成為神的兒子，又使我們能有分於聖靈的能力。這樣，我們被基督救贖的就能似神，完成聖經的應許 (參詩

八十二 6)。

另參：神的異象 (Vision of God)。

### 參考書目

V. Lossky, *The Vision of God* (New York, 1963); *idem*, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge, 1957); D. Staniloae, 'The Basis of Our Deification and Adoption', in L. Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ* (Geneva, 1981); T. Ware, *The Orthodox Church* (London, 1964).

G.L.B.

**Deism 自然神論** 這是十七世紀到十八世紀的一種思想，認為神對人的關係，多藉自然律而非啟示顯示出來，是一種把信仰建立在自然和理性的主張。一般人都說自然神論者相信一個遙遠的創造者，祂創造萬物之後就撒手不管，只讓自然律來操縱宇宙的運作。這個說法大抵沒錯，卻不能當作是自然神論的定義，它連自然神論的基本特性也不能表達出來。

自然神論是相當複雜的，有時誰是自然神論者也不容易清楚界定。總體而言，自然神論反對從啟示 (Revelation) 歸納出來的教義，也反對具權柄的祭司制度，因為這些是不容理性鑒察的。從正面來說，自然神論者努力之目標，就是想建立一種自然的宗教，是由不偏私的上帝賜給普世人類的，其內容與不變的道德律是吻合的。他們反對歷史 (History) 中有啟示之原則，因為這不是理性能認識的；也反對歷史曾發生過啟示的事件，如神蹟 (Miracle)、預言 (Prophecy)，或聖經無誤 (Infallibility and Inerrancy of the Bible)，原因就是維護理性，破除迷信。德賴頓 (Dryden) 稱自然神論者為「內心渴望宗教的推理主義者」；傑出的人物有英國的托蘭德 (John

Toland, 1670 ~ 1722)、柯林斯 (Anthony Collins, 1676 ~ 1729) 及廷得爾 (Matthew Tindal, 1655 ~ 1733)，在歐洲的有來馬魯斯 (Hermann Reimarus, 1694 ~ 1768) 及伏爾泰 (Voltaire)，在美國有佩恩 (Thomas Paine, 1737 ~ 1809)。

自然神論者的理性水平並不如想像的高，在公開辯論中，他們常是敗下陣來。也許有人認為，自然神論者提出的反對理由，令傳統的神論不再是那樣理所當然；這對十八世紀的基督教來說可能是對的，也說明影響或減弱十八世紀基督教的，是一種怎樣的勢力。它的神觀基本上是對傳統神觀的反叛，認為後者不過是舊約初民的迷信，另加新約某種啟示；至於人觀，就充分反映出當代人的自信，以為單靠理性和道德力就能自救。對自然界 (Nature) 的了解則是典型牛頓 (Newton) 式的，一切都是井然有序，平衡和諧，這一切使人不必倚靠基督也可以敬拜神。對神職人員及制度的批判，也是極不客氣的；他們反對一切教義，認為聖經所說的墮落和救贖，沒有什麼價值，按著字義來教導就更不智。他們否認聖經是宗教惟一的，甚至不是必須的基礎。

早在二十世紀之前，神學界就不認為自然神論是可能的；雖然在每一代都有不同版本的自然神論再度浮現，但引起的影響極其有限。話雖這樣說，自然神論提出的一些問題，確實對傳統基督教的思想作出批判，就如理性和道德力在宗教的合法地位等；正視他們提出的問題，也許能幫助我們重思自己的立場。

### 參考書目

G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge 1964); J. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion: the Age of Enlightenment in England, 1660 ~ 1750* (London, 1976); L. Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, vol. 1 (London, 1962); R. E. Sulli-

van, *John Toland and the Deist Controversy: a Study in Adaptations* (Cambridge, MA, 1982).

S.N.W.

**Deity of Christ 基督的神性** 參基督論 (Christology)。

**Demythologization 化除神話運動** 參神話 (Myth)。

**Denney, James 鄧尼 (1856 ~ 1917)** 鄧尼是蘇格蘭的神學家，出生於佩斯利 (Paisley)，在格拉斯哥大學 (Glasgow University) 受教育；先在東自由教會 (East Free Church, Broughty Ferry) 牧會十一年 (1886 ~ 97)，然後被委任為格拉斯哥之聯合自由教會學院的系統神學教授 (1897)，跟著是新約語言、文學和神學教授 (1900)，最後還成為該學院的院長。

鄧尼著作甚勤，寫下的書信亦多，蘇格蘭的名神學家麥根多希 (H. R. Mackintosh) 論及他時說：「能把新約這樣清楚地解釋成救贖經驗的記錄者，無人能出其右。」

鄧尼的作品有一特點，就是熾熱的學術水平融會於堅定的信念，造成他以贖罪 (Atonement) 為核心的神學立場。尼科 (W. Robertson Nicoll, 1851 ~ 1923) 曾這樣說，是他妻子「引導他進入一個更堅定的正統信經」，並且吸引他閱讀司布真 (Spurgeon) 的作品。他對司布真在佩服得很，使他更確信基督代贖的死，是整個福音的中心。對他來說，十字架是一切基督教神學的核心，也是一切真正講道的核心。同一時間，他也受當代神學界的批判精神的影響，結果他部分的神學主張，在當時曾引起

一些爭論；例如他對聖經（Scripture）的靈感及權柄（參他的 *Studies in Theology*）、他建議的信條（Confessions of Faith\*；參 *Jesus and the Gospel*）、三一論和末世論等。

### 參考書目

J. R. Taylor, *God Loves Like That — The Theology of James Denney* (London, 1962), 含詳盡的參考書目。

J.P.

## Depravity 人性敗壞論 參罪 (Sin)。

**Depth Psychology 深層心理學** 深層心理學是一個相當籠統的名詞，泛指任何與「無意識層」有關的心理學，又名「動力心理學」(dynamic psychology)，與行為或實驗心理學相對（後者是否定無意識層的），有時也與人文或第三種力心理學相對（此是介乎深層心理學與實驗心理學之間的分支）。在深層心理學中，最重要的是本乎弗洛伊德 (Freud) 的精神分析，和楊格 (Jung) 的分析心理學（參宗教心理學，Psychology of Religion\*）。要對這一組學問有入門認識，讀者可參 Roger Hurdling, *Roots and Shoots: a Guide to Counseling and Psychotherapy* (London, 1986)。

深層心理學最重要的因素，大多數可在弗洛伊德的作品找得到，特別是他對夢的研究，和較早期對自我的分析。他說：「我相信以神話角度來描述的世界，亦即是很多近代宗教的世界觀，大部分都是把心理學投射到外面的世界。對精神因素及它與無意識界的關係……的模糊認識……就叫人造出超自然界來，它注定是要被科學改變成無意識心理學的。我們可以由此來解釋天堂、墮落、

神、善惡、靈魂不朽等神話，把形上學改變成形上心理學」( *The Psychopathology of Everyday Life*, 1901, repr. Harmondsworth, 1975, pp. 321 ~ 2)。弗洛伊德在晚期認為宗教是人類的敵人，要嚴肅面對。

與弗洛伊德相對的是楊格，從神學的立場來說，楊格不能算是正統派的，但他給予宗教很崇高的地位，認為是人認識超越界的尊貴努力：「我對所有宗教的態度……都是正面的。在它們的符號系統，我看見我的病人在夢境與幻想中所遇上的形象。在它們的道德教訓，我看見和我的病人一樣或類似的方向，就是努力要按自己的洞見與靈感，來找出正確的方法，去處理他們精神世界的種種力量。宗教的儀節、入教的儀式，和修道的行為，它們各種的形式與不同，都深深吸引著我，因為看見他們用那麼多的方法，來找出與精神力量的正確關係」( 'Freud and Jung: Contrasts', *Freud and Psychoanalysis*, 1929, *Collected Works*, vol. 4, Princeton, NJ, 1985, p. 337)。

可分三方面來研究深層心理學的影響。

### 1. 作為宗教心理學\*

從早期神學界怎樣回應深層心理學給予宗教心理學的批判，頗能看出神學家對深層心理學的不同了解（下述三本書正反映出不同的了解：F. R. Barry, *Christianity and Psychology*, London, 1923；David Yellowlees, *Psychology, Defence of the Faith*, London, 1930；J. C. M. Conn, *The Menace of the New Psychology*, London, 1939）。從 1920 年代開始，很多書都討論基督教與深層心理學的關係（如：L. W. Grensted, *Psychology and God: A Study of the Implications of Recent Psychology for Religious Belief and Practice*, 1930 Bampton Lectures, London, 1931）；這個傳統一直沒有停止過。要明白近代人對這傳統的了解，可參 W. W. Meissner,

*Psychoanalysis and Religious Experience* (New Haven, NJ, and London, 1984) ; David Wulff, 'Psychological Approaches' (in *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. 2 : *The Social Sciences*, ed. F. Whaling, Berlin, 1985, pp. 21 ~ 88) 。

## 2. 作為精神治療的系統

很多人嘗試整理出深層心理學和神學的積極關係，其動機都是出自牧養方面的。下述二書最能反映出這種牧養關懷：Leslie Weatherhead, *Psychology, Religion and Healing* (London, 1951)，此為經典之作；Albert Outler, *Psychotherapy and the Christian Message* (New York, 1954)；就算是比較理論性的，如 R. S. Lee, *Freud and Christianity* (Harmondsworth, 1948)；或 Victor White, *God and the Unconscious* (London, 1952)；或較近期的：Christopher Bryant, *Depth Psychology and Religious Belief* (Mirfield, W. Yorks., 1972)，及 Jung and the Christian Way (London, 1983)，都是從牧養及醫治的角度入手。醫療心理學與基督教的關係，差不多涵括了整個神學的立場，由天主教（如：Jack Dominian, *Cycles of Affirmation*, London, 1975）、聖公會的角度（如：Morton Kelsey, *Christo-Psychology*, New York, 1982；*Christianity as Psychology : The Healing Power of the Christian Message*, Minneapolis, MN, 1986），到福音派的立場都有〔如：柯蓋瑞著，《心理輔導面面觀》，張鈞、吳際平譯，大光，1990（Gary Collins, *Christian Counselling*）；Paul Tournier, *Guilt and Grace*, London, 1962〕。至於怎樣把深層心理學的原則應用到福音上，就從完全的接納，到謹慎的容忍都有。

到底把福音與心理分析融合，是不是正確的呢？有些人是不同意的，哲學家基拿的

批評尤為刻薄：「（我們）有一專業協會，其職責之一就是關顧痛苦的人——特別是道德與感情痛苦的人……但他們是在科學前期和工業前期的信仰體系下組成的，這等組織事實上是無人（包括協會的人及其教師）會很認真對待的……因此協會的人的牧養關懷，就沒有真正的效用了。說來真諷刺，他們若要增加自己的吸引力，就會加進些心理治療的東西，最低限度說，是想模仿它的形式與內容。事實上，他們有一個組織嚴謹的『宗教輔導』，是把古老信仰混和新的深層治療，那是一件不可能的事……」（Ernest Gellner, *The Psychoanalytic Movement*, London, 1985）。

另一傳統是在 1960 年代興起的，就是嘗試把深層心理學與禪宗（參佛教與基督教，Buddhism and Christianity\*）混在一起，其根源可上溯至楊格與佛洛姆（Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, NJ, and London, 1950）。而採取此混合（Syncretistic\*）角度來著書的，則有《禪與心理分析》（鈴木大拙、佛洛姆著，Zen Buddhism and Psychoanalysis，志文），和 Alan Watts, *Psychotherapy East and West* (London, 1960)。

## 3. 作為人類活動的一般理論

這正是弗洛伊德認為他的思想最具貢獻的地方。他看自己的成就如哥白尼，把世界從受造界的核心驅逐出去；又自比為達爾文，把人從萬物的尖峯地位拉下來。很多精神分析的神學研究，都是由自由派神學家所作，如賴荷·尼布爾（R. Niebuhr\*）和田立克（Tillich\*）。田立克說：「神學由……精神分析得到的幫助是非常巨大的，在 50 甚至是 30 年代前，簡直是不能想像的。精神分析學者自己不需要知道，他們對神學界的恩惠有多大，但神學家應該知道。」（*Theology of Culture*, Oxford, 1959）這一傳統的書中，有一本非常精彩之作：Peter Homans，

*Theology after Freud: An Interpretive Inquiry* (Indianapolis IN, and New York, 1970)；他採取的路線，大體上是屬於楊格的。此書最重要的貢獻，是從神學的立場來重釋精神分析的主要思想。同樣地，潘寧博 (Pannenberg) \* 嘗試與古典及近代的精神分析作對話 (*Anthropology in Theological Perspective*, Philadelphia, 1985)。除此之外，精神分析對現代解釋學 (參釋經學, Hermeneutics\*) 的影響，也是不能忽視的，最重要的作品是 Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (New Haven, NJ, and London, 1970)。

本於天主教立場來解釋精神分析學的，最重要的作品有龔漢斯 (Küng) \*，*Freud and the Problem of God* (New Haven, NT, and London, 1979)；和他的巨著 *Does God Exist? An Answer for Today* (London, 1980)；他嘗試整體地評價精神分析的觀點。哲學家格亦亦是從這路線來發展：Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique* (Berkeley, CA, and London, 1984)。此等作品均是嘗試正視精神分析對哲學和社會學的影響，要明白深層心理學對神學的含義，這些工夫是不能少的。用基拿的話來表達：「弗洛伊德學派在人類社會和理性歷史所占的地位，是重要而又具策略價值的；它一方面叫我們能明白信仰體系的面貌，另一方面又使我們知道，流行於當代的特別條件是什麼。」(上引, p. 204)

### 參考書目

P. Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis* (London and Cincinnati, 1987); J. N. Isbister, *Freud: An Introduction to his Life and Work* (Oxford, 1985); P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: The Uses of Faith after Freud* (London, 1966).

J.N.I.

**Descartes, René 笛卡兒 (1596 ~ 1650)** 原為法國人，大多數在荷蘭工作，被稱為近代哲學之父。他為了重建人類知識的基礎，發展出來的程序和結果，贏得後世的尊重。但好些他建立的原理，在今天卻不再是那麼「清楚確定」。

### 生平

笛卡兒生於法國一小鎮 (La Haye)，在耶穌會學校受教育。1618 年到荷蘭從軍，翌年到德國。1619 年十一月十日，他經過整天全神貫注的思想研讀，晚上作了一個夢，醒時認為是出於神的啟示，要他本於數學原理，來建立一個大一統的自然科學體系。

笛卡兒此時的主要興趣，是數學和物理，不是哲學，更絕不是神學。他第一本最重要的作品，叫做《思想方向的規則》 (*Regulae ad Directionem Ingenii*，此書寫於 1628 或 1629 年，卻要等到 1701 年才付梓)，就是本於數學原理來指出理性求問之道；他對方法論的興趣一生不移。

1628 年，笛卡兒在法國與甚負盛名的香度 (Chandoux) 辯論，後者認為科學只是建立在或然率上。笛卡兒指出只有絕對的肯定性，才能成為人類知識的基礎，而他有辦法建立這種絕對肯定的基礎。笛卡兒的聲名在法國學術界立刻響起來。法國貝律樞機主教 (Cardinal Bérulle) 對他尤為欣賞，鼓勵他儘早建立這個體系。貝律是奧古斯丁學派的雄辯家；自此，笛卡兒與奧古斯丁學派結下不解之緣，深深影響他的哲學思想。

同年返回荷蘭後，他致力發展「致知」的體系。1634 年完成他的科學作品 *Le Monde*，用的正是伽利略採用的哥白尼思想；此時伽利略為教廷定罪，笛卡兒得到消息後，立刻抽回他的作品，不要與教廷相違。這事件充分反映出他一生不願衝擊羅馬教廷的態度，卻招來同代哲學家的非議，如萊布尼茲 (G. Wilhelm Leibnitz, 1646 ~ 1716) 和博洩 (J. B. Bossuet, 1627 ~

1704)；對他日後的哲學工作，也投下頗大的陰影。首先，凡遇上與教廷立場不合的思想，他就刻意寫得隱晦不明；第二，他用法文寫作（正如此期間的伽利略用意大利文寫作一樣），目的只是給高級知識分子看，免得一般人看了亂發意見。

1637年他發表《幾何學，屈光學與氣象學》（*Geometry, the Dioptric and the Meteors*），書的前言部分即有名的「方法論」（*Discours de la méthode*），以極濃縮的方法，把笛卡兒體系介紹出來。1641年出版的《默想錄》（*Meditationes de Prima Philosophia*），和1644年的《哲學原理》（*Principia Philosophiae*），就代表了笛卡兒一生在哲學上的最高成就。

1649年，瑞典女王姬絲汀拿想讀哲學，在斯德哥爾摩召集了最有名的一班學者教她，笛卡兒在被請之列，他不想去，最後受不了督促還是去了。他不能適應瑞典的天氣，和女王緊迫的要求，就在翌年得了肺炎而逝。

## 主要思想

### 1. 懷疑的原則。

笛卡兒在宗教書籍中，常被稱作理性主義之父或懷疑論者，此等標籤只在某個意義之下才用的。早在笛卡兒之前，赫伯特（Edward Herbert, 1583 ~ 1648）公爵便發表了《關於真理》一書，成為後來自然神論（Deism）的圭臬；而較他後期的洛克（John Locke, 1632 ~ 1704）所用的理性，亦比笛卡兒為極端。至於笛卡兒之「懷疑」，目的是要達致真知，不是為了不信而懷疑。

在《方法論》（*Discourse of Method*）第二部分，他列出懷疑的四個步驟：

a. 非清楚明確的，不接納為真實，目的是避免偏見影響判斷。

b. 把困難的地方仔細分成許多部分，以利後來按部就班地一一解決。

c. 從最簡單易明的入手，然後逐步而上，以獲致最複雜的知識。在循序漸上之際，永不跳越任何一個程序。

d. 發表成果時，必須完整無缺，絕不遺漏任何一項。

明顯地，這是解決數學難題或實物困難的方法；對抽象的問題，就不是那麼容易應用了。也許同樣明顯地，這些步驟中最重要概念，都是沒有明確界定的；譬如什麼是「清楚明確」呢？怎樣知道解決一個問題時，要把它分成哪幾個階段？同時又知道沒有遺漏呢？這四個步驟太簡化了，以致萊布尼茲說他這些步驟，只不過等於說：「拿你需要的，做你想做的，那麼你就會得到你想要的了。」萊布尼茲這個評語，與笛卡兒的四步驟齊名。

### 2. 「我思故我在」。

「我思故我在」（*cogito, ergo sum*）這名言，可能是人認識笛卡兒最普遍的一句話（見 *Discourse of Method IV*）。按他自己的解釋，此話的意思是：「我發現當我思考萬物是虛假時（指人對萬物的感覺與偏見），明顯地有這些思想的我必是存在的，它的道理至為明顯：我在思想，因此我存在……是如此實在和真確，連懷疑者最不可想像的臆測，也不能把它推翻。」

笛卡兒終於來到一個地方，是他認為不能再懷疑的，那就是他的存在問題，他認為這是最「清楚明確」（*indubitability*）的。但真是那麼清楚明確嗎？首先，決定存在的「我思」（*cogito*），就不是清楚明確的，怎樣分辨我是在正確地思想，而不是在作夢？笛卡兒從不界說，只說當我們真正思想，自然就知道什麼叫思想。近人艾雅（A. J. Ayer）指出，這裡我思的「清楚明確」性乃在：P是清楚明確，是從「我懷疑P不是真實的」而來；假如是的話，P就是真實的，因此存在也是真實的，由此看，我思就是清楚明確的了。

這樣的解釋不能說沒有道理，卻是不足夠的。原因之一是笛卡兒所了解的「我思」（*cogitatio* 或 *pensée*），與中英文的翻譯都不盡相同，它是涵括人整個意識活動的狀態，不僅是思考，也是懷疑、聯想，以為自己是思想等；所有這些「直接經驗」，都屬於 *cogitatio* 的範圍，它們若是真實的，也就是清楚明確的。

暫且別管怎樣判別此等「直接經驗」是真是假（因此也不能確定存在的問題）；單以想像（*imagine*）一項來說，這是他認為不真實之由。假如「我思故我在」是由推論而來，那麼首要的，就是確立「我思」的特性與範圍，使之與幻想斷然分別，然後才能穩妥地推出「我存在」這結論。笛卡兒否認這是一句推論語句，認為我們若連「我思」也不能肯定，就不能對任何事物有確切的知識（*Principles*, 1.10）。這樣一來，笛卡兒明顯地認為，宇宙中確有某種先驗真理（*a priori truth*），是不能懷疑的。因此起碼說來，「絕對確定性」就不僅是理性才能建立起來了；同時，「若非清楚明確就斷然拒絕接受」，也不能說得這樣絕對，因為很多先驗真理，都不是那麼清楚明確，不容置疑的。

### 3. 神的存在。

笛卡兒的「我思故我在」，不是一個思想遊戲，他是希望由人的存在而證明神的存在。

他說，神這概念暗示出神真實的存在，因為人是有限又不完全的，若沒有神的真實存在，他就不可能產生一個無限又完全的神觀來；只有神真實存在，又把祂自己向人啟示了，人才能有一個無限又完全的神觀。這種由意識而獲致的資料，進而整理出一個系統的方法，對日後主觀派及惟心派的哲學，有深遠的影響。

如前說，笛卡兒的興趣不在神學，更不在護教；他最接近基督教思想的一本作品，屬倫理性質多於神學性質，叫做《靈魂的激

情》（*Les Passions de l'âme*）。他建立神存在的證據，是先要確立存在的最高根據，然後以此作宇宙萬物統一場的基礎。因此，笛卡兒的神並不是有位格或形態（*image*）的，祂只是人可以純從理性的角度來「格物」，以達「致知」的可能性，這就是笛卡兒心目中的神觀。

整個神存在的論據，是以因果律來解釋的，這種思想方法，在中世紀相當普遍；笛卡兒認為因果律是不證自明的。他指出，凡是一個結果的原因，必須充足到確能產生這個結果，因此「少決不能生多」，或部分不能產生全部；故此，只有完全的神，才是一個完全者之概念的充足原因。再者，每一概念都有一代表的特性；有一完全的神之概念，就有一完全的神之實體，概念與實體之間，只具有不同程度的真實性。

這種論證已有太多人指出其弱點。首先他在《默想錄》（1.11）既假定所有概念都是不可靠的，必須經過理性驗證才能接受，他在這裡又不先驗證便認為因果律妥當有效；第二，漢美頓爵士（Sir William Hamilton）指出，「從相對去證實絕對，在邏輯上是荒謬的，因為在這樣的三段論法中，我們必須把沒有分佈在大小前提中的東西，收在結論裡」。簡言之，笛卡兒既說部分不能產生全部，我們也可以說，有限的前提不能推論出無限的結論。最後，就算這樣的一個神被證明存在了，祂也不是基督教宣信的神（很可能這也不是笛卡兒關心的）；就如巴斯噶（Pascal）說：「那麼神只是頭一個動因，在開始時他只一舉推動了這世界，以後就讓它按著自然律，自己去運作而已。」

### 結論

笛卡兒對後世哲學和神學的影響，是非常巨大的。在神學上，他與洛克對十八世紀的自然神學，有決定性的指導力量。在哲學上，馬爾布蘭施（Nicholas Malebranche, 1638 ~ 1715，法哲學家）、洛克、柏克萊

( Berkeley )<sup>\*</sup>和休謨 ( Hume )<sup>\*</sup>，全是在笛卡兒的系統之內來解釋知識的特性；直到近代，經驗哲學和心理學仍然擺脫不了他的魔力。尤其是以個別意識層活動作研究對象的，和以求知論作哲學起點的各門理論，莫不是以笛卡兒樹立的準則，作研究的入門，包括近代現象學大師胡塞爾 ( Edmund Husserl ) 在內。笛卡兒嚴格地把身體與靈魂作二分，因此笛卡兒系統 ( Cartesian System ) 又成了二元論 ( Dualism )<sup>\*</sup>的別稱。

### 參考書目

笛卡兒的標準全集是 *Oeuvres de Descartes*, C. Adam and P. Tannery (eds.), 12 vols., ( Paris, 1897 ~ 1910 ); 英譯並不齊全，可參 E. S. Haldane and G. T. R. Ross, *The Philosophical Works of Descartes* ( Cambridge, 1911 ~ 2; 修正版, 1934 ); Norman Kemp Smith (ed.), *Descartes' Philosophical Writings* ( London, 1952 ).

研究及解釋笛卡兒思想體系的，可參 J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes* ( Paris, 2nd ed., 1950 ); Norman Kemp Smith, *Studies in the Cartesian Philosophy* ( London and New York, 1902 ); and *New Studies in the Philosophy of Descartes* ( London, 1952 ).

有關「我思故我在」的，可參 A. J. Ayer, 'Cogito ergo sum' in *Analysis*, vol. 14 (1953), pp. 27 ~ 31; J. Hintikka, 'Cogito, ergo sum: Inference or Performance?' in *Philosophical Review*, vol. 71 (Jan. 1962), pp. 3 ~ 32.

較近代的有 J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes* ( Cambridge, 1985 ); E. M. Curley, *Descartes Against the Sceptics* ( Oxford, 1978 ); A. Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy* ( New York, 1968 ); B. Williams, *Descartes: the Project of Pure Enquiry* ( Harmondsworth, 1978 ).

中文作品可參《理性時代的宗教觀》，結論部分，黃敏超譯，文藝，<sup>3</sup>1989。

**Descent into Hell 降到陰間** 此語源自使徒信經 [Apostles' Creed<sup>\*</sup>; 亦見於亞他那修信經 ( Athanasian Creed )<sup>\*</sup>]，說基督「降到陰間」( 拉丁文: *descendit ad inferna* )。此處之「陰間」非指永遠刑罰的地獄 ( Gehenna )，而是指死人的住處、下界 ( 即舊約的 Sheol, 新約的 Hades )。故此有現代英譯本的信經，作「祂降到死人的住處」( 'he descended to the dead' )。

新約曾說基督在被埋後和復活前，祂的靈魂下到陰間 ( 徒二 31; 羅十 7; 弗四 9 )，意思只是見證出祂的的確確是死了。有人認為彼得前書三 19, 四 6 的意思，正如字面意思所說，基督是去到死人的住處，傳福音給他們聽，使人在祂來之前仍可得救。我們要指出的乃是：這種解釋最早見於亞歷山太的革利免 ( Clement of Alexandria )<sup>\*</sup>，但為奧古斯丁 ( Augustine )<sup>\*</sup>和很多中世紀釋經家拒絕，到了近代才又成為基督曾降至陰間的主要經文根據。這個教義雖為近代一些人持守 [ 如：席勒伯 ( E. Schillebeeckx )<sup>\*</sup>, *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, London, 1980, pp. 229 ~ 34 ] ]，很多現代釋經家卻認為，彼前三 19 是指基督的升天，在祂上升的時候，向被囚禁在天堂低層的犯罪天使宣告勝利；而彼前四 6 則是指一些在死之前便得聞福音的基督徒 ( 如：W. J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Rome, 1965 )。

亦有人認為，馬太福音二十七 52 和希伯來書十二 23 支持基督曾下到陰間，把舊約信徒帶往天堂。這種思想可在最早期教父作品中發現 ( 伊格那丟, 《以賽亞升天記》 )；也有人認為基督曾向死人傳福音 [ 黑馬, 《彼得福音》；殉道士游斯丁 ( Justin Martyr )<sup>\*</sup>; 愛任紐 ( Irenaeus )<sup>\*</sup> ]；這種看法在教父時期是相當普遍的。雖然亞歷山太 ( Alexandrian )<sup>\*</sup>教父主張，基督是連不信的異教徒，也一起從陰間釋放出來；但較普遍的，也是中世紀正統之看法者，是認為只有基督教前期的信



徒，才能從基督在陰間傳道得著好處。

與向死人傳道的主題同樣流行在最早期教會的〔《所羅門頌歌》（*Odes of Solomon*，偽經之一）；《以賽亞升天記》；希坡律陀（Hippolytus）〕，就是基督勝過陰間權勢，好釋放囚禁的靈魂這題目。信經最早提及此點，是 359 年的西米暗信經（‘Dated Creed’ of Sirmium）；「祂降到陰間」此語見於五世紀部分西方教會的信經，後來才為使徒信經所推廣。此外，《尼哥底母福音》（*Gospel of Nicodemus*）亦論及基督藉降到陰間，勝過死亡與魔鬼；此書在中世紀西方教會十分流行，好些中世紀繪畫都有描述。雖然「地獄的悲慘」一主題只是用來描寫教會前期的信徒，也有人用它來代表基督從死亡與罪惡的權勢，釋放所有信徒。對中世紀平信徒來說，它正能表達「勝利的基督」（*Christus victor*）在贖罪（Atonement）<sup>\*</sup>神學的意思。

路德（Luther）<sup>\*</sup>喜歡以教師口吻來講「地獄的悲慘」，這也成了信義宗「協同信條」（Formula of Concord）<sup>\*</sup>的教義。但加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>則以此來解釋基督代人忍受地獄之苦（《基督教要義》II.xvi.10，文藝，<sup>6</sup>1991），它成了改革宗一般的看法。

到了十九世紀，「降到陰間」和對彼得前書三 19 的釋經，成了解釋那些生前沒有機會，但死後可以得救的新見解；有些人還本乎此來作普世得救的根據（參普救主義，Universalism<sup>\*</sup>），看它為一種死後的「延長機會」（最具代表的書，可參 E. H. Plumptre, *The Spirits in Prison*, London, 1885）。在近代神學家當中，席勒伯<sup>\*</sup>就是以此來解釋生前沒機會聽福音，但死後還有得救機會的根據；此外，潘寧博（W. Panenbergh）<sup>\*</sup>也是另外一個（*The Apostles' Creed*, London, 1972, pp. 90 ~ 5）。

## 參考書目

F. Loofs, *ERE* IV, pp. 654 ~ 63; J. A. MacCul-

loch, *The Harrowing of Hell* (Edinburgh, 1930) .

R.J.B.

## Desert Hermit 沙漠隱士 參隱士 (Hermit)。

**Determinism 決定論** 很多討論決定論的文章，都不能分辨這詞在不同領域的應用，徒然引起混亂。

1. 科學上。它是指一種假設，以為每一自然事件均是由它以前的先例所決定。科學家嘗試找出互相倚賴的模式，並且以「律」來表達之。值得注意的是，這假設並不必然暗示，所有事件都可以由（by）人預測到；同樣地，它更不是說所有事件，都是為了（for）人而預測得到（下詳）。它與聖經有神論所說，每一事件皆出於神，是協調的，然而二者卻有明顯的分別（參西一 16 ~ 17；來一 3）。

在物理學上，海森伯的「測不準原理」（W. Heisenberg's 'Uncertainty Principle', 1927）說：可觀察的資料不足以確定屬物或自然事件發生的情況（指粒子運動）；但與一般人的想法相違的是，它並不邏輯地反對嚴格的決定論。

2. 神學的。神學決定論認為，事件的形式是由「神的定旨先見來定準」（徒二 23，AV）；這個看法與科學的決定論沒有關係，因為這神學原則，同樣可運用到科學上不能測準的事物。

3. 哲學上。哲學的決定論認為，人類的將來是命定的，所謂選擇的自由，不過是幻想而已。這思想與科學的決定論頗有關係，人亦常引海森伯的測不準原理來反駁之。認為二者是相容的人，則認為以上兩種見解同是錯誤的。設若有一將來事件 E，和促成事件的 A，假如 E 的形式是取決於 A 之所想或決定（其中一個影響因素），那麼 E 的形

式雖然是確定的，卻不一定因為 A 就必然發生。

舉個例子來說，假如 A 之頭腦情況能反映出 A 之所想和信念，以致凡 A 之信念有什麼不同，A 之頭腦情況必須先有所改變才能達至（如電腦）；這樣一來，無論 A 自己怎樣想，我們都無法準確地列出，A 下一步之頭腦會是怎樣；因為本於這個假設，A 怎樣想，它的頭腦狀態就會怎樣改變！換句話說，我們永遠無法預知 A 的將來會怎樣，連 A 自己也不會知道；要是 A 知道他的將來，A 相信它就是正確的，不相信它是錯誤的，但 A 就是不知道。

我們知道確實存在的，只是一連串的可能、假如，只要 A 撰擇其一，那麼這一個可能就實現；但沒有一個是 A 非選擇不可的。這是 A 要為後果負責任的理性基礎，無論這後果是不是為了人而預測的。其實這裡蘊涵著一個相對原理在裡面：無論別人以為 A 的將來是什麼，均不是 A 認為之正確信念。

請注意，這裡的問題不是：假如有人向 A 提供一個預測，A 會怎樣做；問題的核心是：A 的將來對 A 來說，是不是無可避免的——假如 A 只有一項具決定的因素（又不是 A 知道的），而這項因素對 A 來說，是具邏輯之必然性，A 是否就必然會作這種選擇？這個理論的重點乃是指出，這項因素根本是不存在的。

推翻了「哲學的決定論」，並不等於叫我們非要接受或拒絕決定論不可，無論是科學的或神學上的決定論。

另參：基督徒的自由（Freedom, Christian）；意志（Will）。

### 參考書目

G. Dworkin (ed.), *Determinism, Freewill, and Moral Responsibility* (London, 1970); D. M. MacKay, *Human Science and Human Dignity* (London, 1979), pp. 50 ~ 5; G. Watson (ed.), *Freewill*

(London, 1982).

D.M.MacK.

### Development of Doctrine 教義發展

我們一方面有一本聖經，一個經歷好多世紀而寫成的集子；另一方面，亦有愈積愈多，由許多團體和個體寫成的教義作品〔參信條（Confessions of Faith）；信經（Creeds）〕。教義發展可以是指聖經晚期的教導，與早期思想的關係〔如身體復活（Resurrection）教義，與舊約論到靈魂在陰間的經文〕。但更普遍地，教義發展是指下面幾方面而言：

1. 使徒後期教父的教義或神學，與聖經的關係〔如：亞他那修信經（Athanasian Creed）關於三位一體（Trinity）的教義，與新約聖經論聖父、聖子、聖靈（Holy Spirit）的關係〕；2. 近期教會對某個教義的定規，與早期教會對同一教義的制定之關係〔如：馬丁路德（Luther）的因信稱義（Justification），與奧古斯丁（Augustine）論同一教義的關係〕。

假如二者是有分別的話——通常是在不同的著重點、語句的次序排列、處境（Contextualization）、語言、目的——亦即是，聖經與後期教會的教義是有不同；那麼問題就來了：我們應怎樣解釋這種分別，才算是最妥當呢？什麼模式（參神學代模，Models of Theology）最能幫助我們了解這種細微的分別？還有，在某一獨特環境下，什麼是引致教義最早被定規下來的因素？或是某一思想原就為早期教會遵守的了，是什麼原因使後來的教會把它變成一教義呢？什麼樣的模式最能叫我們了解這種過程？

在十九世紀中葉之前，沒有人用「發展」來描述歷史與思想的進程。羅馬天主教的護教士一直強調，教義是千古不變的，他們認為一切教義都是以使徒教訓的形式，記於聖經之內，又為（羅馬）教會歷世歷代地

保存下來：字句的改變不等於內容的改變；其間的概念是一直沒有改變的。復原教（Protestantism）則強調教義的腐敗，特別是在教父（Patristic）時期之後。改教家認為他們重整教義的著重點，正是努力返回教父及聖經的純正道理。

但直到紐曼（J. H. Newman）的巨著《論教義的發展》（*An Essay on the Development of Doctrine*, 1845）出現，人才肯正視教義是有其發展史的；紐曼以「發展」作為一模式，代替教義的不變，或如改教家所言的敗壞。紐曼認識到聖經資料與教會的信條並不完全等同，正如早期教會與近代教會的認信，不會是完全一致。他提供的模式，讓人能明白一個概念是怎樣進入人的思想、成長、發展，然後才能清晰地表達出來。不過紐曼仍然需要教宗權制（Papacy），來保證教會發展的教義是神所認許的【編按：紐曼原是聖公會的主教，後來改皈天主教而為樞機主教；作者若是本於此而有上言，可能是不公平的。若是本於紐曼的思想而作此言，我們就要明白紐曼的時代及思想背景，問為什麼紐曼寧可尊重傳統與權威，才不致斷章取義，單引一兩句而說紐曼「需要教宗權制來保證」。生於十九世紀英國聖公會的紐曼，深為當時推崇教會應服從國家權柄的伊拉斯都主義（Erastianism）、攻擊教會傳統信仰的自由主義（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*）和理性主義所困擾。他看這三個思想為教會的大敵，認為當時教會（特別是他身處的牛津大學內）完全沒有為自己的信仰努力，以致任由學術界流行的世俗思想所侵蝕。他發起的牛津運動（又名單張運動，*Tractarianism*），目的就是對抗政治的功利主義、學術界的自由主義和世俗主義，推崇對傳統和權威的尊重。他對當時聖公會以至整個更正教那種個人主義，也深惡痛絕，認為只有尊重古制及教會傳統，才能

救當時教會免陷衰亡。他的《時論單張第九十號》被聖公會禁止出版，遂憤然脫離，改入天主教了】。

無論怎樣，自紐曼的作品面世後，教會才開始談到教義發展的問題。雖然更正教不少人仍然認為，他們的教義是直接來自聖經本身，大多數學者卻認為二者的關係未必如此簡單，我們仍然有責任把二者的關係交代清楚。在本世紀，羅馬天主教比較多關心教義發展的問題，而更正教則多關心釋經學（Hermeneutics）的問題，即是今天應怎樣解釋聖經的問題。二者當然是相關的，我們同樣要對這兩方面作出更大的努力。

### 參考書目

O. Chadwick, *From Bossuet to Newman* (Cambridge, 1987); R. P. C. Hanson, *The Continuity of Christian Doctrine* (New York, 1981); N. Lash, *Newman on Development* (London, 1975); P. Toon, *The Development of Doctrine in the Church* (Grand Rapids, MI, 1978).

P.T. / 楊牧谷

**Devil and Demons 魔鬼與鬼** 基督教神學的魔鬼概念，源自舊約「反對」或「敵對」（希伯來語：*śāṭān*）：就如人與人之間的敵對（撒下十九 22），神使用人來反對某人（王上十一 14），或是神差遣的靈體（民二十二 22）。

舊約有好些地方將受造物視為鬼或鬼魔：公山羊或直譯作「那長毛的」（利十七 7；代下十一 15；賽十三 21，三十四 14）；*śēdīm*（中譯作「鬼魔」，申三十二 17；詩一〇六 37）；螞蟥，或作水蛭、吸血蝙蝠（箴三十 15）；阿撒瀉勒[利十六 8、10、26；參衣索比亞以諾書（*Ethiopic Enoch*）十 8]，和夜間的怪物（賽三十四 14）。亞喀得文所說之鬼魔，是住在荒蕪之地，與不潔的貓頭鷹和鳶為伍；詩人要求神保護免受其

害（詩九十一）。但以賽亞書六 2、6 的撒拉弗（*šerāphīm*），可能是初民神話中有翅膀的蛇，與此同為一類，以賽亞認為牠們亦可以為神工作（參天使，*Angels*<sup>\*</sup>）。

舊約認為邪靈是在耶和華控制之下（撒十一 14 ~ 23）。七十士譯本則只有幾處是用「鬼魔」一詞——多用來指異邦的神，如：申三十二 17；詩九十一 6，九十六 5，一〇六 37；賽十三 21，三十四 14，六十五 3、11。約伯記很可能是受波斯的影響，說撒但在天庭控告人（伯一 ~ 二）。猶太人對鬼魔的起源，也有不同的說法（禧年書四 22；衣索匹亞以諾書六及下），撒但就成了反對神和祂天使的首領（1 QS 3:19ff.）。

除了救恩論之外，新約作者對鬼魔論不太有興趣。他們相信鬼魔是撒但的差役（可三 22），住在水中（太八 32），和無水之地（太十二 43）；可能成為人膜拜的對象（林前十 20 ~ 21；提前四 1；啟九 20）；可以透過牠們所附身的人來說話（可一 34），也可附在動物身上（可五 12）；帶著痛苦（太十二 22 ~ 24；可一 21 ~ 28，五 1 ~ 20，七 24 ~ 30，九 14 ~ 29）；甚至能賜下超凡的力量（可五 3 ~ 5）；欺哄基督徒（約壹四 1、3、6）；是基督徒要力拒的（弗六 12）。有時保羅用「掌權的，有能的」來形容邪惡的靈體，因為他們反對神，又叫人離開神（羅八 38 ~ 39；林前十五 24；西二 8 ~ 15）。保羅亦把偶像與鬼魔等同（林前十 20 ~ 22）。耶穌認為祂擊敗撒但的兩個階段，第一就是祂一生的工作，特別是驅魔祛鬼（*Exorcism*<sup>\*</sup>；太十二 22 ~ 30；另參路十 18）。在保羅與約翰的神學，十字架是撒但大敗之地（西二 15；約十二 31）；耶穌相信撒但最後的傾覆是在末世（太十三 24 ~ 30），這也是早期教會深信的（啟二十）。

教父時期對鬼魔論特感興趣，衣索匹亞以諾書對他們的影響尤其明顯。他們相信鬼魔已經成為異教世界的神【編按：與當時教會受世界的逼害有關】，是由墮落天使變成的，

有些則是創世記第六章所說女人的後裔；《革利免講道集》（*Clementine Homilies*）是這個時期的典型作品。俄利根（*Origen*<sup>\*</sup>）不接納衣索匹亞以諾書的思想，也不認為鬼魔是天使因嫉妒而墮落變成的（參所羅門智慧書二 24）。他把賽十四 12 ~ 15 的路西非爾（*Lucifer*，字義是「帶光者」，指金星，和合本作「明亮之星」）等同於撒但，是因著驕傲而叛逆神，結果從天墜落。奧古斯丁（*Augustine*<sup>\*</sup>）的看法與俄利根相同，但他不認為撒但可以與神和好。亞伯拉德（*Abelard*<sup>\*</sup>）的看法又與安瑟倫（*Anselm*<sup>\*</sup>）不同，認為贖罪與魔鬼完全無關。

阿奎那（*Thomas Aquinas*<sup>\*</sup>）相信魔鬼是一切罪之源頭，牠很可能原是最高的天使，因著驕傲而在創造之前墮落。牠引誘那些跟隨牠的，成為牠的僕役。

加爾文（*Calvin*<sup>\*</sup>）反對人為魔鬼的問題嘮嘮叨叨，認為這是出於人邪惡的感情。他只指出聖經明論撒但及魔鬼的經文。魔鬼就是墮落的天使。聖經不多論到撒但，就是「叫人特別小心牠的詭計」（《基督教要義》I. xiv.13 ~ 19，文藝，<sup>6</sup>1991）。十九世紀神學家對鬼魔論是不感興趣的。舉例說，士來馬赫（*Schleiermacher*<sup>\*</sup>）就不同意撒但是由好天使墮落而變成的；他認為耶穌並沒有指出，撒但與救贖計畫有什麼關係；祂與門徒都不是本於舊約聖經來論到撒但，而只是從當時日常生活取材，因此撒但的概念，並不屬於基督教思想的核心。布特曼（*R. Bultmann*<sup>\*</sup>）的看法頗能代表當代的意見：「我們不可能一方面使用電力和無線電，享受近代醫學和外科的知識，另一方面仍然相信新約世界有關鬼魔與靈界的記載。」（‘The New Testament and Mythology’，in H. W. Bartsch, ed., *Kerygma and Myth*, vol. 1, London, 1953, p. 5）《基督教的宇宙》作者馬斯卡爾（*E. L. Mascall*, *The Christian Universe*, London, 1966），可說是代表近代少有的神學家，他認為從現代人的處境和經驗

來看，確是暗示著有某種形式的邪惡存在，它們就是聖經所描寫的「魔鬼」和「撒但」。

另參：驅魔祛鬼（Exorcism）。

### 參考書目

O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr* (Stuttgart, 1970); S. Eitrem, *Some Notes on the Demonology in the NT* (Oslo, 1966); W. Foerster in *TDNT* II, pp. 1 ~ 20; H. Kaupel, *Die Dämonen in Alten Testament* (Minneapolis, MN, 1930); E. Langton, *Essentials of Demonology* (London, 1949); J. B. Russell, *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity* (Ithaca, NY, 1977); *idem*, *Satan: the Early Christian Tradition* (Ithaca, NY, 1981); H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (Freiburg, 1961).

G.H.T.

**Dialectical Theology 辯證神學** 是為反擊自由神學（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*\*）和理性主義而興起的神學，因為前二者以為人靠著邏輯語句，便足以談論神。最早揭竿而起的是巴特（Barth）\*的《羅馬書註釋》（*Der Römerbrief*, 1919）。這個運動的主將除了巴特外，還有卜仁納（Brunner）\*、布特曼（R. Bultmann）\*，和戈迦吞（Gogarten）\*。這運動與新正統主義（Neo-Orthodoxy）\*有密切的關係。

辯證神學與祁克果（S. Kierkegaard）\*的關係，遠深過與黑格爾（Hegel）\*的關係；我們也不應與黑格爾的辯證法相混淆，後者認為正與反會引致合的階段。祁克果的辯證與存在（Existentialism）\*有關，由個人面對不同的存在機會而開始。辯證神學從祁克果學到怎樣肯定人與神在本質上的無限距

離，在永恆與時間、有限與無限之間的斷然分別。辯證神學家認為這些相對性在耶穌基督身上，都已來到一個神學的吊詭性（Paradox）\*的相容。兩極並非融而為一，而仍然是在創造性的張力中存在。

這種辯證關係，正好在今天人與基督相遇中反映出來：人雖然受時間規限，卻能藉著信心與歷史的耶穌相遇。再者，與耶穌基督相遇，在今日正如在昔日一樣，都是包含著審判與憐憫。同一事件或比喻，均可引發信心或拒絕；我們可以在基督耶穌內，看見神對人的自義和罪的否定（No），也可以看見人藉信心接受神恩的肯定（Yes）；正因如此，有時我們稱這種神學為「危機神學」。對神的知識是建基於個人的相遇，是作為個體的神與個體的人建立的關係，叫人知道神不是一般認知途徑能認識的；有時我們是被迫要用看來矛盾的方式來談論祂。神與世界的關係就存有辯證的特性，因此我們亦只能用辯證的方法來談論神。

此等觀念在德國和瑞士廣受歡迎，常在《時代中間》（*Zwischen den Zeiten*，為巴特等人創立的期刊）刊登專文。與巴特同創上述期刊的，還有戈迦吞和杜尼辛（Eduard Thurneysen, 1888 ~ 1974）；在1922年開始的時候，他們的思想是頗一致的，早期參與撰稿的，還包括布特曼和卜仁納。到了1933年期刊就停辦了，因為此時巴特與戈迦吞各自發展不同路線的神學，不能合作下去。

戈迦吞原是德國信義宗的牧師，受路德（Luther）\*的影響頗深，後來執教於耶拿（Jena）和哥丁根（Göttingen）。他強調因信稱義（Justification）\*的道理，認為基督徒可以自由地活在這世界上，不需用善功來稱義：這種強調法引入凡俗化運動（Secularization）\*，影響深遠。再者，戈迦吞亦接受存在主義\*，支持布特曼的化除神話（參神話，Myth\*）運動，拒絕從客觀的角度（事件）來討論歷史。他說，信心應專

注於耶穌為拯救我們而成就的事；要得歷史的保證，人只能透過宣道（*Kerygma*）或講道。

上述二點引來第三個肯定：人「只能透過肯定自己對歷史的責任的角度，才能看見歷史。」（F. Gogarten, *Demythologizing and History*, London, 1955, p. 19）戈迦吞認為必須按著「創造的秩序」，來發展世俗的倫理學。巴特就是因為戈迦吞這樣以人為中心，和後來戈迦吞與親納粹的德國教會合作，終於與他分道揚鑣。

辯證思想法對辯證神學家後期發展出的神學，仍然相當重要，只不過巴特和卜仁納重視神客觀賜下的啟示（the given revelation），而布特曼與戈迦吞則強調主觀的、實存的回應。其他的分別顯出，辯證神學家早期對應該拒絕什麼的共識，並不能令他們後期對應該肯定什麼，有一致的意見。

### 參考書目

A. I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology* (Guildford, 1980); J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought* (London, 1963); S. P. Schilling, *Contemporary Continental Theologians* (London, 1966); J. D. Smart, *The Divided Mind of Modern Theology* (Philadelphia, 1967).

C.A.B.

**Didymus 荻地模** 參亞歷山太學派（Alexandrian School）。

**Dilthey, Wilhelm 狄爾泰**（1833 ~ 1911）哲學教授，先後執教於巴塞爾（Basel, 1866起）、基爾（Kiel, 1868起）、百斯羅（Breslau, 1871起）和柏林（從1882到離世）。在大學執教前，狄爾泰曾修讀神學，打算做牧師，但很快即發現自己不能接受傳統的基督教教義，就中途輟學

了。從此之後，他致力研究哲學、心理學和社會學，發展出一種相對（*Relativistic*）的方法，來研究文化與人類科學（*Geisteswissenschaften*），以對抗自然科學（*Naturwissenschaften*）。狄爾泰的方法論完全不能容納超自然（*Supernatural*）因素，認為人對生命的認識，完全是來自精神活動的過程和世界觀（*Weltanschauungen*），並且相信這些都是普世歷史進程的一部分。

在神學圈子內，狄爾泰最有名的，是他為士來馬赫（*Schleiermacher*）寫的傳記（1870）；但他最重要的作品，則是發展歷史（*History*）哲學，它與聖經了解的歷史完全不同，狄爾泰不給神留下任何位置。這種歷史觀成了胡塞爾（*Edmund Husserl*, 1859 ~ 1938）之現象學（*Phenomenology*），戈林吳特（*R. G. Collingwood*, 1889 ~ 1943）的歷史觀，和海德格（*Heidegger*）的存在主義（*Existentialism*）對歷史的看法；後者對布特曼（*Bultmann*）和存在主義神學家的影響頗大。雖然狄爾泰的思想並不屬於神學的範疇，但他的歷史觀對二十世紀的歷史方法，具有決定性的影響，不僅在哲學的範圍內，也在神學中。

### 參考書目

I. N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey* (The Hague, 1980); H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey* (London, 1952); H. P. Rickmann, *Wilhelm Dilthey* (London, 1979).

H.H.

**Diodore of Tarsus 大數的戴阿多若** 參安提阿學派（*Antiochene School*）。

**Dionysius of Alexandria 亞歷山太的狄尼修** 參亞歷山太學派（*Alexandrian School*）。

**Dionysius the Areopagite 亞略巴古的丟尼修** 參亞略巴古的偽丟尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite)。

**Discipline 紀律** 對十六世紀改革宗的教會人士來說，紀律是教會一個重要的活動。對加爾文 (Calvin) 來說，紀律是真教會 (Church) 的記號：「那些以為教會沒有紀律，而仍然能維繫下去的人，實在是弄錯了。紀律是主所預見的，是維繫教會所必須的，也是我們不能稍離的」(《基督教要義》IV.xii.4，文藝，<sup>6</sup>1995)。它是必須的，因為它建基於神的道。紀律之於教會，猶如韌帶之於身體，或是家規之於家庭；因此凡加入教會的，就應該服於教會的紀律之下。

紀律可分積極與消極兩方面；是透過宣講教導而給會友忠告，只有在這種工作之後，才有消極的執行教規的要求。從積極面來看，講道 (Preaching) 與教導永遠是教會最重要的工作。聖經不僅教導我們要饒恕人，也呼召我們過聖潔的生活，一切教導都是以此為目的。沒有個別的輔導和忠告，講道就像「向空氣講話」(加爾文)。教會的秩序要能維持下去，牧者就要用心關顧會友的靈性生活，這是積極的紀律，防止人犯罪；只有在積極紀律的工作之下，教會執行紀律才是有意義的，因此忠心的教導，就成了紀律第一層的根基了。

這種忠告不能只是來自話語的職事，它也是每一個信徒的權利與責任 (太十八 15 ~ 20)。自然地，「牧者與長老均應比別人更熱心地履行這個責任……這樣一來，(有關紀律的)教義才能得著它完全的權柄，產生正面的效果」(《基督教要義》，IV.xii.10)。教會有責任引導會友，幫助他們向著成聖 (Sanctification) 的標竿直跑。因此，我們若正確地了解講道、牧養和紀律，就知道它們是關係密切，又互為因果。不幸地，我們常誤以為紀律是消極又壓制人的，不知

道它原屬講道與操練的一部分，因此是非常正面又具建設性的。

布塞珥 (Bucer) 的巨著《真正關顧靈魂之道》(Von der Waren Seelsorge, 1538)，可說是改革宗 (Reformed) 教會第一本教牧學 (Pastoral Theology) 作品，它把紀律的執行，與牧養職分和長老關心靈魂的責任聯繫在一起。巴克斯特 (Baxter) 一生輝煌的牧養工作，不少是得助於布塞珥的書。

牧者若是忠於教導，而會友仍然執迷不悟，這時教會就需要執行紀律在消極一方面的責任，亦即是要對違紀之人指責，甚至是逐出教會了。公開的錯誤一定要公開指出來 (提前五 20；加二 11、14)。但我們一定要認識，無論我們怎樣小心謹慎地履行紀律的責任，都不能產生一個完全純淨的教會，稗子與麥子永遠會同時在我們的田地生長，直到主耶穌再來。

紀律是教會裡面的紀律。保羅雖然是使徒，卻從不以個人的權柄來執行紀律，總是聯同教會共有的權柄一起執行 (林前五 4)；亦即是透過教會推選出來的代表來做，目的不是報復，而是把迷失的肢體挽回，使他可以重新投入教會團契的生活。在紀律的背後是愛，不是苛刻，更永不應是假冒為善。

這就是如何使用教會鑰匙的能力了 (太十八 17 ~ 18)。「捆綁」與逐出是同義的，犯法的人若肯悔改，就要被「釋放」，可以重新接納他。教會執法的人怎樣才能避免極權呢？那就是透過愛的動機、至誠的禱告，祈求神的引導和權柄 (太十八 19 ~ 20)。

重建教會的紀律，正是恢復基督之榮耀的途徑，因為教會已經因著放縱，而叫基督之名受損害。我們若繼續縱容，她就會像麵酵一樣，使全團發起來 (林前五 6)。真實的紀律應能表達基督徒關顧之情，鼓勵人活出教會與世界不同的模式。

傳統上，教會把紀律與聖禮（Sacrament）<sup>\*</sup>聯繫在一起。「不配的人」不應守聖餐（林前十一 27）。教會若是實行嬰孩洗禮（Baptism）<sup>\*</sup>，那麼嬰孩的雙親至少要有一個是真實的基督徒。以近代人的生活而言，婚姻問題相當複雜，離婚的人應否再婚，就不容易達到一致的意見，教會領袖的選擇與明辨是相當重要的。

另參：補贖禮（Penance）；牧養運動（Shepherding Movement）。

### 參考書目

J. -D. Benoît, *Calvin, directeur d'âmes* (Strasbourg, 1947); *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid (London, 1954); R. N. Caswell, 'Calvin's View of Ecclesiastical Discipline', in G. E. Duffield (ed.), *John Calvin* (Appleford, 1966), pp. 210 ~ 26; I. M. Clark, *A History of Church Discipline in Scotland* (Aberdeen, 1929); N. Marshall, *The Penitential Discipline of the Primitive Church* (1714; repr. Oxford, 1844); F. Wendel, *Calvin* (London, 1963).

R.N.C.

**Discipling 操 練 參 紀 律**（Discipline）；牧養運動（Shepherding Movement）。

**Dispensational Theology 時代論神學** 被指作新約「時代」一詞的，是希臘文的 *oikonomia*，共用過二十次之多，都是指一家之內的管理、控制、服事、計畫等等。從神一方面而言，那是指神對這世界（是祂的「家」）的計畫和時候（弗一 10，三 2；西一 25）；從人一方面而言，則是指他的受託和責任。

## 1. 發展史

早期教父即有論到神對世界的計畫，特土良（Tertullian）<sup>\*</sup>為反對黑摩格林對物界的了解，而指出神對世界百物不同層次的關係（*Adversus Hermogenem* 7.3; 4.1; 33; 34）。但成為神學界一個獨立題目來討論的，最早始於十八世紀的作家，如柏累（P. Poriet）、愛德華滋（J. Edwards）<sup>\*</sup>及華滋（I. Watts, 1674 ~ 1748）。到了十九世紀中葉，達祕（Darby）<sup>\*</sup>把時代論（dispensationalism）變成解經和講道的主題模式。司可福（Cyrus Ingerson Scofield, 1843 ~ 1921）更透過《司可福聖經》（Scofield Reference Bible, Oxford, 1909 第一版），把時代論與聖經本身結合起來。使時代論成一神學體系的，是美國達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）的創辦人、院長兼神學教授卓化（Lewis Sperry Chafer, 1871 ~ 1952）的功勞。今天華人教會不少是相信時代論的，這種現象除了透過達祕的弟兄會宣教士，《司可福聖經》及函授課程、書刊，及司可福成立的「中美洲宣教差會」（Central America Mission）推動下，最主要的助力還是由於歷年不少華人教牧是在達拉斯神學院受訓，特別是早期較具影響力的華約翰（J. F. Walvoord），及潘特哥斯（J. Dwight Pentecost）的門下，他們學成後，不少在神學院擔任教書或牧會工作；時代論就這樣傳揚在華人教會。

## 2. 教義

時代論者認為，神對世界有一完整的計畫，按部就班地實現在不同的時代中。神的計畫不會受挫，且已經顯明在聖經中。誰能把聖經事件歸類於相符的計畫及時代來解釋，他就能按著正意分解神的道，了解神的心意；不然，他就是謬解神的道（Chafer, *Systematic Theology*, vol. I, 1947, p. xi；可能是這緣故，卓化的系統神學基本上是聖經



經文的分類和解釋，與他之前和之後的系統神學不大一樣）。因此時代論最大的特色，就是要給聖經事件劃分所屬的時代，然後又按他們界定的時代目標與意義，來解釋聖經，雖然他們對怎樣界定沒有一致的意見。

他們不僅認為神對每一時代有不同的計畫，成就此計畫的方法不一樣，連把這一切啟示出來的途徑也是不同的；另一方面，因為神在每一時代有不同的目標要成就，人要明白神的計畫和旨意，就一定要知道神為不同時代定下的目標和成就的方法，好能配合上去；這就是解釋聖經的正確目標與途徑。

### 3. 時代的劃分

時代論者對時代的劃分，可分簡與繁兩套。簡單的是把人類歷史分成三大時代：即過去的律法時代（如：弗三 5；西一 26）、現在的恩典時代（如：羅十二 2；加一 4），和將來的國度或天國時代（如：弗二 7；來六 5）。這個簡法劃分，對他們解釋歷史與天國，有極重要的關係，下面再加以討論。

較繁的也是較普遍的版本，是把自有人類歷史以來，到耶穌再來建立新天新地為止，共分作七大時代：1. 無罪時代——從亞當到墮落前；2. 良知時代——從亞當到挪亞；3. 人治時代——從挪亞到亞伯拉罕蒙召；4. 應許時代——從亞伯拉罕蒙召到西乃山頒下律法；5. 律法時代——從西乃山到加略山；6. 恩典時代——從耶穌的死到祂的再來；7. 國度時代——從基督再來，七年大災難，到新天新地降臨的時候。

整個時代的劃分最重要的關鍵是：這個恩典時代在什麼時候完結，好引入基督再來的新時代。這是時代論者最關心的地方。

在解釋聖經的問題上，不少學者已提出他們偏頗的地方（參：艾禮斯著，《豫言與教會》，任以撒譯，16～53頁；黃彼得著，《基督教的末世論》，53～84頁）。他們有兩個奇怪的傾向：對於比較富象徵意味的末世論經文（Eschatological\* text），如先知

書中的以西結書、以賽亞書和新約的啟示錄；他們堅持直解法，即按字面的意思來解，包括新耶路撒冷的「黃金街，碧玉城」（啟二十一 10～20）。對於比較寫實的歷史及記述體，他們又認為經文背後，具有豐富的表記（Symbolic\*）意義，包括會幕、聖器皿的尺寸大小，以及舊約不大為人知的人物，如基土拉、西坡拉等，他們認為這些經文都是預表新約的人物或教義。至於什麼時候應用什麼釋經法，他們就沒有嚴格規定。換句話說，解釋法不是從釋經學得指引，只看哪一種方法最能達到解釋者想表達的神學來決定。

### 4. 時代論對歷史與他世的論點

時代論者最關心的，是分辨時代的先兆，好指出基督再來，結束歷史、開展國度的訊號。前面說時代論對歷史的分法，有簡繁兩套，而繁者是把歷史分作七時代。他們的主力是放在最後兩個時代：恩典時代與國度時代。恩典時代是過渡性的，也是隨時會完結，展開永恆的國度時代。他們的責任就是向人指出基督再臨前的先兆，表明過渡時代將要過去，應把握時機悔改歸神。

聖經指出國度降臨之前，必有獸、假先知和敵基督出現。在過去一百年，每當地上有殘暴的獨裁者出現，他們就運用複雜的數學，來指出此人即啟示錄預言的獸，其代數數值正是「666」；希特勒、墨索里尼是兩個較出名的例子。獸既出現，表明基督立刻就要再來。當然，「代表」獸的人物過去了，基督還沒有來，他們更把注意力改投在較模糊的「末世先兆」的臆測上，下列二書是個中佼佼者：何凌西著，《曲終人散》；約翰·華爾窩著，《哈米吉多頓大戰》（*Armageddon, Old and the Middle East Crisis*，種籽）。此類書籍極受歡迎，部分原因是作者把許多深為人識的現代人物、事件、發展和趨勢，賦與主再來的密碼，給人一種疑幻疑真的感覺。

再者，時代論對時代簡化的劃分，是過去、現在與將來。若嚴格地說，其實只有兩個，即過去與將來。「過去」是屬歷史的；「將來」是屬他世的；「現在」不見了，它若不是被過去吸入溶化了，成為證明預言必能應驗，就是把現在撥歸將來，現在成為將來美事或惡事的影兒，它本身沒有自己的位置和今世意義。

## 5. 評估

通常時代論者都是比較認真的基督徒，他們相信亦勤讀聖經，關心神的國度，亦熱切遵行大使命；在歷史上曾推動讀聖經運動、宣教運動、擴堂建堂的行動，和推廣平信徒神學訓練；這些對教會正面的貢獻，是毋庸置疑的。

作為一神學體系，它的弱點亦不能忽視。讓我們只提兩點，且以 1989 年六四事件作例說明。

1. 歷史觀。時代論的歷史觀有它吸引人的地方，就是簡單易明，井然有序。整個歷史分成今世與來世。今世是伏在惡者手下，其上一切無論是文化或社會制度，均已無法救贖，因此信徒最實際的態度，就是傳福音。人類的希望在來世，只有神才能使天國降臨，那時就不再痛苦、眼淚和死亡，那時現今一切制度與秩序，均要成為過去。

這種簡單二元式劃分，歷來都是深受歡迎的，尤其是在黑暗瀰漫的痛苦時代。這種歷史觀最早見於兩約間，猶太人屈服於強大政權統治之下，反映在兩約間的啟示文學（Apocalyptic Literature），大盛於主前 200～主後 100 年（參楊牧谷著，《基督書簡——啟示錄與七教會書信》，一～三章）。二十世紀則流行於大戰遺留下來的悲慘世界。

1989 年中國北京發生六四慘劇後，香港、台灣的保守教會再度流行時代論對預言的解釋，其模式與 60 年代相若。假如 60 年代和 90 年代的社會情況完全改變了，惟獨時代論對歷史、神學及釋經原則完全沒有改

變，那麼叫它再度復甦的，就是社會的原因——必是因為它能夠為飽受驚嚇的人，提供一套合用的釋經模式，以致人能藉著它渾忘現世種種驚嚇，寄情來世的安慰。

2. 解釋系統。對大多數人來說，信仰就是一種解釋系統，共有兩種。第一種是透過解釋，昨日不愉快的經驗，可以變成明日的期望，叫人能忍受和超越今日種種焦慮。第二種是基於基督教獨特的創造神學，肯定世界的種種，包括其上的善與惡，並因為神的主權（Sovereignty of God），祂對歷史的掌握，和呼召人與祂同工，故此敢於與神一起介入世界，一起奮鬥。時代論的解釋系統，明顯是屬第一種。

六四事件之後，時代論者把 60 年代的模式再搬出來，它對聖經、歷史，以至社會事件的解釋，都是不大要求人有什麼代價，就可以再度把破裂的信仰系統（惡人當道，義人遭殃）再度建立起來，使沒有意義的變得「有意義」，故此自然就受歡迎了。

罪惡為什麼橫行？義人為什麼遭難？因為基督再來之前，民要攻打民，國要攻打國；為什麼惡人得勢？因為現今是邪惡的世代。教會對社會國事應採取什麼態度？社會及國家是全然敗壞，要公義得伸，今世是沒指望的，只有基督再來，公義的政權才能成為事實；因此基督徒要救國，就以福音教國，其他都是枝節的問題。

換句話說，每個人人生困局皆有完滿的解答，每個現實的難題，皆可在「神的計畫」內找到它的位置。基督徒一切的問題，皆出在不認識神奧妙的旨意，認識了就不再有困難；因此解決困難之道，不在乎掙扎，也不在乎做什麼，只在乎認識。這樣的解釋系統，必造成一個抽離、退縮的基督徒。

另參：達祕（Darby, John Nelson）。

## 參考書目

艾禮斯著，《豫言與教會》，任以撒譯，香港，

1956；楊牧谷著，《基督書簡——啟示錄的七教會書信》，校園，1990；黃彼得著，《基督教的末世論》，東南亞聖道神學院，1988。

L. S. Chafer, *Systematic Theology*, 8 vols. (Texas, 1947)；C. I. Crenshaw and G. Grover E. III, *Dispensationalism Today, Yesterday, and Tomorrow* (Memphis, 1987)；J. N. Darby, *The Hope of the Church* (London, n.d.)；A. H. Ehlert, 'A Bibliography of Dispensationalism' 各處，*BS* (1944 ~ 6)；D. P. Fuller, *The Hermeneutics of Dispensationalism* (沒有出版之論文，Northern Baptist Theological Seminary, 1957)；G. L. Murry, *Millennial Studies* (Mich., 1948)；J. D. Pentecost, *The Things to Come* (Mich., 1958)；John Walvoord, *The Millennial Kingdom* (Ohio, 1959)。

H.H.R. / 楊牧谷

**Divorce 離婚** 大多數近代社會都容許以離婚來終止婚姻關係；就是禁止離婚的，也會容許分居來使婚姻中斷。這種情形是本世紀才有，十九世紀初英國人要申請離婚，必須個別獲得國會批准才生效，離婚自然就絕不普遍了。

禁止離婚的力量，大多數來自宗教；但不同的宗教有不同禁止的理由。回教認為婚姻是男人和女人的合約，可以由男方一面來宣告無效。《可蘭經》說，人的婚姻生活不快樂，就可以把妻子休了，「離婚比維繫不愉快的婚姻關係好」。但在很多天主教國家，離婚是非常困難的事；他們認為婚姻是神所配合的，因此其關係是終生的，不可分離。舉例說，意大利在1970年通過離婚法，但教會拒絕承認這種民事的離婚程序，於是意大利此離的男女，只好利用分居來中斷關係。就是意大利的法庭也規定，申請離婚的男女要分居五年，法庭才考慮他們的個案；分居五年，也不是自動地就獲准離婚的。

東正教 (Eastern Orthodox Theology) 容許離婚，但像天主教會一樣，他們也拒絕

接受信徒從民事法律獲准離婚；在像希臘及蘇格蘭等東正教社會內，想離婚的夫婦必須先向教會申請，而不是向法院申請。

復原教 (Protestantism) 又怎樣看離婚呢？絕大部分復原教教會都容許離婚，可是當然是絕不鼓勵了。其中有許多歷史、釋經、神學，和社會的背景，需要分別解釋。

## 歷史的因素

早期教父論離婚的文章不多，若是有討論的，他們的立場基本上可以歸納為三項：1. 離婚並不符合基督教的思想；2. 情況若實在壞得非離婚不足以解決，教會是在不得已的情形下接納；3. 但離婚者不可以再婚。這些立場是從一個基本的信念而來：婚姻是神所配合的，因此婚姻關係不容許人中止。奧古斯丁 (Augustine) 把這基本信念提高到另一層次：婚姻 (不僅是婚禮) 是教會的聖禮 (Sacrament) 之一。在中世紀，他們一方面仍然持守婚姻是不容破壞的信念；但另一方面又承認，在某些情況下婚姻已名存實亡，叫人不能忍受下去，他們就發展出一套使婚姻失效的程序，來解決兩難。

改教家嘗試從聖經找證據，使中世紀的婚姻觀實現在他們的時代。一方面他們拒絕奧古斯丁以婚姻為聖禮的看法，認為這沒有聖經支持；另一方面他們認為新約某些地方是容許人離婚的；換句話說，婚姻關係不是絕對不可破的。

英國的克藍麥 (Cranmer) 曾建議修改教會律例 (Canon Law)，認為在下列情況下，教會應容許人離異：通姦、惡意的遺棄、長時間不在又沒有消息、蓄意謀害對方及殘暴。英國教會對離婚問題，一直有贊成和反對兩派意見，尤見於聖公會近代的兩個報告書：《婚姻，離婚與教會》 (Marriage, Divorce and the Church, 1971)、《婚姻與教會責任》 (Marriage and the Church's Task, 1978)。兩個報告書都建議教會按現實情況，修改嚴苛的律例，特別是關於先前

配偶仍然健在，就不能再婚這一條。這報告書對離婚的看法，部分是本於1969年的「離婚修正法案」（即1973年之「離婚訴訟法」，後於1984年修訂）。除了上述基於道德問題而批准離異外，男女雙方若分居兩年又同意分離，即構成離婚的條件，這是英國聖公會與民事法嘗試調和的努力。

華人教會對離婚的看法，大體上是容忍的。部分大宗派（包括天主教）仍然持守西方母會的立場，但較為獨立的地方教會，對此問題沒有一致的看法或堅持，他們不贊成離婚，卻為離婚人士舉行再婚的儀式。拒絕離婚人士參加聖餐，更是少有的例子。

贊成及反對離婚者都認為，自己的立場有聖經和神學的根據。

### 聖經與神學的根據

在舊約被虜前期，以色列人的婚姻觀頗受鄰近米所波大米文化的影響，主要是來自主前第八世紀的漢摩拉比法典（Hammurabi Law），和伊施嫩納法典（Eshnunna Law）；後二者看婚姻是出於父母的安排；本於經濟考慮，婚姻是一生之久的；妻子要對丈夫忠貞；犯姦淫的會被處死；而離婚是少見的，因為花費甚巨等等。到了第五世紀，以色列人只有少部分條款改變：離婚的經濟代價下降，死刑極少執行，和男女均可提出離婚的要求。

現代猶太人的「離婚法」稱做 *get*（英：gett；多數：gittin），是用亞蘭文寫成的。以色列正統猶太人仍然相信，婚姻是一生之久。以色列國之外的拉比法庭則相信，社會的民事法是要遵守的；若有以色列人要求拉比法庭批准他們離異，就必須先得到民事法庭的批准，他們才會發出 *get*。較自由的以色列人看 *get* 是可有可無。無論是哪一派，以色列人仍然認為離婚是人間悲劇，一個不義的離婚就算為民事法批准，仍然是違背神的旨意。

以色列人的離婚通常是由男人提出，但

法律上女人也有同樣的權利，這條款還是寫在「婚約」（*ketubba*）上的。因此，實質上，只要雙方同意，就可以申請離婚。不過在有些情況下，單方面的申請也獲批准，就如叛教、性無能、拒絕同居，或對方患上不可治癒的精神病；另一方面在沒 *get* 之下也可以再婚，只要他為對方日後所需作了妥善安排，和找到一百位拉比簽名支持！

所有這些條款的制定，其實都是本於舊約聖經的要求。其中最重要的離婚經文，是申命記二十四 1 ~ 4。它為男女雙方合法的性關係，定出範圍和準則：範圍即是只限於夫妻二人之內，逾此範圍即屬姦淫；準則即是二人在婚姻關係上是聯成一體，不僅是外在的同蔽一簷下，也在性行為所代表的深化關係。

這段經文歷來引起不少爭議。首先，希列學派（Hillel, School of）認為第一節妻子「不合理的事」（英譯多作：不道德的事，*indecency*），是泛指一般情況；煞買學派（Shammai, School of）則看「不合理事」，只指不道德的姦淫，如：約瑟初以為馬利亞作了不道德的事，故欲休她（太一 19；另參太十九 9；可十 2 ~ 9、11 ~ 12）。

再者，較古英譯本把這段經文按當時的民風而譯，認為妻子若有「不道德的事」，丈夫必須休妻。但修訂標準本（RSV）與和合本（和釋經家）均認為，本節不是一命令，只是一准許：假如妻子不忠，丈夫可以休她，但不是非休不可。申二十四 2 ~ 4 是論到被休之婦人，她可以再嫁。再嫁後又離異，前夫不能再娶她，不然就算是犯姦淫。猶太律法還算是保護被休的婦人：首先，丈夫要給她休書，證明她自由之身；第二，前夫要供養所休的妻子，直到她再嫁人；第三，前夫不能再娶再嫁後又被休的前妻，此舉可能是防止男人無良心，把妻子當作貨物「借」出，後又取回。

據新約的解釋，摩西是因人心剛硬，才

定離婚之例（太十九 8）。猶太人最早的休妻公式語，可在何西阿書二 2 讀到：「她不是我的妻子，我也不是她的丈夫。」

除了姦淫外，以色列人也可以用宗教理由申請離異（拉十 3、44；另參申七 3；再比較林前七 12～13、15）。無後卻是離婚或納妾的常見理由（瑪二 15），此點相信與漢摩拉比法典有頗大關係。

以色列人把妻子休了，她若未再嫁人，男人仍可與她重建夫妻名分（賽五十四 6）；假如他以姦淫為理由休妻，後來證實是誣告，他就要再娶她（申二十二 19）。男人若引誘少女，後來因此成婚，就一生不能休她（申二十二 29）。男人若娶奴婢為妻，後來想與另一人家結婚，不能把原為奴的前妻離棄。

值得注意的是，希伯來文「離婚」一詞〔*brywt*，用在「離婚法」（bill of divorcement）〕，也是用在砍樹或砍頭，表示離婚其實是一種「截肢術」，無論誰對誰錯，離婚都會造成雙方的傷害。為此，舊約社會只是容忍離婚，卻從不予鼓勵（像回教社會）。婚姻既不能挽救，他們就立法保護被休的婦人，免受進一步的殘害，故「離婚法」是他們從反面來肯定婚姻神聖理想的一種方法。瑪拉基先知最能說明此點：「休妻的事，和以強暴待妻的人，都是我所恨惡的，所以當謹守你們的心，不可行詭詐，這是萬軍之耶和華說的。」（二 16）

新約的離婚觀融合了舊約的傳統，和羅馬的民事法。整個問題發生在申二十四 1～4 應怎樣解釋、應用：什麼是容許離婚的條件，而整個宗教法與民事法又要怎樣配合。

羅馬人在法律平等的原則下，容許男人與女人以均等地位和權利，提出離婚的要求。昔日對妻子具有「無上夫權」〔*manus*，與對子女「無上父權」〕（*patria potestas*）合起來，使男人成為一家之主）的婚姻，在耶穌時代已名存實亡；在那時候男女隨便哪一方，也可以為著任何理由，而向對方要求離

婚；他們只要預備一紙休書，申明離異的理由，便可離去，連上法庭也不需要，那一紙休書就是法律要求的文件。為此，法利賽人試探耶穌，就是拿這個過度隨便，卻是屬於羅馬的法律來問耶穌：「人無論什麼緣故都可以休妻嗎？」（太十九 3）

原來屬於煞買學派的法利賽人，對申命記離婚法（申二十四 1～4）非常嚴格，他們認為只有姦淫，才是離婚惟一的合法理由；希列學派比較自由開放，認為申二十四 1 說，丈夫若「不喜悅她」，就足以構成離婚的理由；「不喜悅她」的情形，從移情別戀，到她「煮的菜不可口」，都可以構成休妻的理由。但我們有證據指出，煞買派的法利賽人並不常是言行一致的（參太二十三 4），也會為瑣碎的事把妻子休掉。

昔日猶太人看通姦（姦淫）是一件嚴重的罪行，應處以死刑。但此法廢置已久，就是何西阿時代也沒有執行；耶穌時代的猶太法庭相信更沒有做，這才引起法利賽人用淫婦來問難耶穌一幕（約八 1～9）。但怎樣處置通姦的人呢？他們就是以離婚作為一種懲罰。故此他們極可能對犯通姦罪的人執行強迫的離婚。

有了這些背景，我們就要看耶穌怎樣回答法利賽人有關離婚的問題（太十九 3～12；可十 2～12）。首先，耶穌是以神在創造時顯出的心意，來闡釋婚姻的原意（太十九 4；可十 6）。這是人最容易忘記的，結果就把婚姻簡化為一種禮儀、責任、律例、規條——這些正是問難者的前設。耶穌指出婚姻是一種個人親密的關係，祂透過馬太福音十九 5（引用創二 24）把婚姻的意義歸納為：1. 「離開父母」——這是婚姻的社會意義，是公開的宣告；2. 「連合」——表明一種本於愛與忠誠而建立的親密關係；3. 「成為一體」——不僅是外在的形式成立家庭，也是藉著性行為來深化的關係。

第二，這種關係有一個更高層次的神學基礎：結婚的男與女都是神造的，祂引用創

世記一 27，也是猶太人熟悉的；意思是，男與女不僅是神造的，且是按著祂的形像而造的。換句話說，婚姻只是反映出神創造的模式，和神與人立約的模式；這種模式與關係是可預見、可維持和可倚靠的——故此它就是永恆的和不應破壞的了。

第三，離婚與再婚的問題又怎樣解決呢？耶穌是歸在「姦淫」的項目下處理。耶穌這樣作，明顯地是針對希列派的人輕視婚約，已到泛濫的地步（他們除上述的離婚理由外，作妻子的語調過高，鄰室可聞，或在街上與男人閒聊，或不把頭髮捲起就上街，都成為男人休妻的理由），因此耶穌才用亞當與夏娃的例子，說明婚姻的原意——他們是各為對方預備的，除了對方以外，不可能有第三者！他們的關係是一生之久的。現今希列派猶太人已到一地步，不問怎樣維持婚姻親密的合約關係，只問離婚的可能和一紙休書；因此，耶穌一開始就指出，離婚是錯的。請注意，耶穌沒有說不可以離婚，若然，那就是律例；祂只是說離婚是錯的，這是原則，二者有很大的分別。

第四，這個回答當然不能盡釋問難者的問題，耶穌知道他們心中是懷著摩西之離婚法（申二十四 1）問起的。摩西說人若「不喜悅她」，或發現妻子有「不合理的事」，就可以離婚了。耶穌若推翻摩西之律，猶太人一定會說耶穌僭越；這是耶穌真正要面對的難題。祂應付之法是重釋摩西之離婚法，指出摩西並沒有命令人去離婚，只是容許人在不能容忍的情況下離婚。換句話說，摩西之離婚法只是在罪惡世界下的一種權宜之法，一種不得已的出路，因此，這離婚法並沒有推翻創二 23、24 更高的婚姻原則：二人要成為一體；「神配合的，人不可分開」（太十九 7；可十 9）。

我們若比較太十九 9；可十 11、12；路十六 18 三處記載同一事件的經文，困惑就來了：馬可和路加明顯地是禁止離婚的，無論是什麼理由；馬太則加上一句「若不是為淫

亂的緣故」，意思是在一特別情況，即雙方犯姦淫，離婚是許可的。到底耶穌的立場是怎樣的？

解決困難的辦法有幾個：1. 從經文批判的角度，釋經家認為馬可和路加的版本，是耶穌原本說的話；而馬太寫他的福音時，是按當時普遍離婚的風氣，而加上一個「若……」的句子。2. 有些釋經者認為，耶穌這段話的重心是在再婚，不是離婚或分居，故說再婚就是犯姦淫。這是為什麼門徒覺得耶穌的標準太高，不如不結婚為妙（太十九 10）。3. 另一派反對說，耶穌明說是休（*apolyō*）妻，不是再婚或分居，這種分居在耶穌時代是不可能的，因為分居的女人也沒有再婚的權利。故耶穌的意思確是指婚姻是聖約，人不可分開；離婚是破壞約的關係，是罪，也是破壞盟約的淫行。

總括前三點，我們可以這樣看耶穌論婚姻和離婚的問題：婚姻是盟約，破壞盟約是嚴重的罪行，絕對輕慢不得。但在一個罪惡的世界，有時我們會被困於死局，出路無望，這時離婚可能是「較輕的罪惡」。但在婚姻為聖約的原則下，我們必須肯定離婚不是必須的，包括對方犯了不忠的淫亂（何西阿之妻即為一例），它也可以透過饒恕、引導，而達致復和之道。這是能把聖經兩個原則揉合應用的方法，也是新約其他地方採用的方法。就如保羅在羅馬書七 1 及下和哥林多前書七 10，他說婚姻是一生之久的，直到死才能把兩人分開來。但他同樣正視現實生活有離婚的可能（林前七 11），特別有人為了不能忍受配偶信耶穌而求離的（林前七 15）。

## 現代的離婚問題

自第二次世界大戰後，世界各地的離婚率急遽上升。我們無論引用多近代的研究報告數字，到刊出後已經成了明日黃花。離婚數字只在證明一件事：離婚率在上升，這是我們已知的事實，不必多作引用。可能不是人人

都知的，反是我們要怎樣看這些數字，什麼因素促使離婚率上升，和離婚率與什麼因素有密切的關係等問題。

第一，離婚率與國家情況有較直接的關係。歷史研究指出，當國家陷於經濟困難的時候，離婚率會低於當國家處於經濟高成長的時候。再者，太平盛世的時候，離婚率又低於戰爭的時候。從已有的數字顯出，美國在第二次大戰期間的離婚率，差不多雙倍於大戰發生之前的那一年。

第二，離婚率與社會條件有密切的關係，其中包括種族（混婚）、宗教、階級，和經濟背景等因素。譬如美國最近一個研究顯出，黑種男人與白種女人結婚，比之白種男人與黑種女人結婚，前者更能維持婚姻穩定，離婚率也較低（見《大英百科全書》，1988版，卷19，65頁）。

第三，離婚率與家庭生活的週期有較直接的關係。意思是，婚姻若能維持開始幾年的，它較有機會繼續維持下去；只能維持一、二年便離婚的，再婚後不久又以離婚收場的也較為普遍。還有，我們常說兒女是穩定婚姻的要素，研究顯出它的實際效能，遠比常人以為的低。

這就引致教會在維持婚姻制度的可能貢獻了。

首先，今天基督徒的離婚率和分居的情況，與教外人士同樣是處於上升的趨勢。我們在華人教會沒有獨立的調查數字可供引用，也沒有篇幅來處理離婚與不忠的關係，但種種跡象顯示二者有密切關係。這種趨勢具體地反映出，基督教看婚姻為聖約的倫理觀被忽視的嚴重後果，教會在這方面的教導實應急起直追。我們不僅要告訴會友不要做什麼什麼，也要結合具代表性的倫理學和社會學研究，以聖經為基礎，向會友指出婚姻之道，特別指出婚姻不僅是滿足不切實際的羅曼蒂克幻想，也具有約的責任。要履行婚姻責任，我們就必須正視現代社會威脅婚姻和家庭的種種危機。從近代對離婚人士做的

研究指出，80年代離婚人士引發的強烈情緒爆發，針對的幾乎只是離異的對象，不是婚姻這個制度；而離婚者感受到的傷害和憤怒，是來自對方的不忠，遠多於來自制度的遺害。簡言之，守約與忠貞仍然是人冀求的，這些品格既具有社會和倫理的特性，亦具有豐富的神學含義，因此是教會責無旁貸的努力目標。

第二，教會必須發展成為一個愛的團契，為信徒提供一塊愛顧、支援與醫治的綠洲。在一個年輕家庭漸多的教會，教會應多發展以家庭為單位的活動，以代替整體的，而很多時候也是關係較膚淺的活動。這種以家庭為單位來發展的關係，有兩種作用：積極方面，它能讓成員從實際經驗體會美滿家庭的重要，可以幫助成員以解決困難的正面角度，來處理他們自己的問題，不會動輒就以離婚來解決問題。消極方面，對婚姻已亮起紅燈的男女，教會若是一個親密的團契，人就比較容易找到支持，容易努力謀求諒解、饒恕、醫治和恢復的途徑。

第三，破裂家庭的上升，顯出教牧在輔導工作上應該加重。一個真實關心會友的牧者，很多時候能防範未然，適時給予提醒、幫助、鼓勵，甚至是督責，不致每個個案都是會友來找他，告訴他問題已過了能補救的地步。

第四，當婚姻已然破裂，教會的責任有兩方面。首先是接納，不是拒絕和定罪。過去教會對離婚人士的拒絕，是造成婚姻破裂的人全然離開教會的原因之一。對婚姻已然破裂的人講解婚約神聖，明顯地是於事無補的；教會羣體應該表現出基督身體的特性：對罪人的接納，讓他有悔改和重建的希望。再者，牧師應該盡力幫助離婚男女重回教會團契的生活。研究顯出，離婚人士比未結過婚的人更感孤獨，更需要支持的羣體，而男比女更不能面對由離婚帶來的混亂和傷害，因為女性容易建立她們的支持系統（從朋友、同事、親戚），男性很多時候只是單獨

承受。

教會若是一個寬容、溫暖的小團體，受離婚傷害的男女就更容易重建自我，經歷神更新的恩典。

### 參考書目

有關聖經方面的，可參 R. H. Charles, *Teaching of the NT on Divorce* (1921); A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC* (1923); C. W. Johns, *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters* (1904); S. E. Johnson, *Jesus' Teaching on Divorce* (1945); Norvik Olsen, *The New Testament Logia on Divorce* (1971); J. Paterson, 'Divorce and Desertion in the OT', *JBL*, LI (1932), pp. 161 ~ 70; N. P. William, *The Idea of the Fall and of Original Sin* (1927).

有關神學、社會、倫理角度的，可參：P. Aries, *Centuries of Childhood* (1962); D. Sherwin Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought* (1959); E. Brunner, *The Divine Imperative* (1937); L. Christenson, *The Christian Family* (1973); Richard Fagley, *The Population Problem and Christian Responsibility*, Appendix (1960); T. A. Lacey, *Marriage in Church and State* (1947); John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (1970); Rollo May, *Love and Will* (1972); Paul Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (1965); E. Schillebeeckx, *Marriage, Secular Reality and Saving Mystery* (1965); P. Sherwood, *Christianity and Eros* (1976); A. R. Winnett, *Divorce and Remarriage* (1958); Helena Wright, *Sex and Society* (1968).

楊牧谷

**Docetism 幻影說** 這是基督論 (Christology) 中一個理論，說基督的身體不是真實的，只是如幻影 (希臘文：*dokein*，「好像」)；因此基督的受苦便變成：祂只是看似受苦，或說基督是不能受

苦，因祂與所寄附之肉身是有分別的。這個思想成了第二世紀諾斯底主義 (Gnosticism) 和第四世紀摩尼教 (Manichaeism) 對基督的流行解釋。約翰對基督的「血」與「肉」兩方面 (約壹四 2, 5 6) 的解釋，看來是針對他們而發的。就是教會正統的教父，有時亦會採用幻影說的詞語來解釋基督。就以愛任紐 (Irenaeus) 為例，他就曾說基督的身體是「神的榮耀覆蓋著」，但在別處他則強調，基督的身體是真實的，一點沒有「好像」的意味。類似的語句也可在亞他那修 (Athanasius) 的《論道成肉身》( *On the Incarnation of the Word of God* )、亞歷山太學派、亞歷山太的革利免 (Clement of Alexandria)、俄利根 (Origen) 等人的作品中出現。【編按：我們要分辨幻影說的思想，和幻影說的詞彙，單以詞彙相同便說具幻影說的意味，是很危險的混淆；愛任紐與亞他那修十分看重道成肉身 (Incarnation) 的真實性，且都是反對諾斯底派的早期健將。】

稍後期的基督論異端，不少是從亞歷山太學派而來，如亞波里拿留主義 (Apollinarianism)、歐迪奇主義 (Eutychianism)、基督一性說 (Monophysitism) 等，都有幻影派的傾向。對他們來說，神好像是化了人的粧，以人身現於凡間一樣；這類思想先後為重要的大公會 (Councils) 定為異端。

幻影說 (尤以諾斯底主義的和摩尼教的) 看物質是惡的，因此不能想像作為神的基督，會取人的身體，故他們認為道成肉身僅是一種幻影，如水之倒影。引伸下來，基督的受苦、受死贖罪 (Atonement)，以至肉身復活 (參基督的復活，Resurrection of Christ)，也不是真實的了。

早期反對幻影說最烈者為伊格那丟 (約 115 年卒)，他說：「耶穌基督是大衛的苗裔、馬利亞的兒子，祂真實地被生下來，吃



和飲，在本丟彼拉多手下受難」。伊格那丟用的詞非常小心有力，他用「真實」（*alēthōs*），以反擊幻影派的鑰詞「好像」。另一名反對幻影派的猛將是特士良（*Tertullian*）：「讓我們研究主的身體這個物質，因為有關祂的屬靈特質，早已是一致同意的（*certum est*）；現在發生問題的只是祂的身體，引起爭論的是這身體的真實性和本質」。跟著，他堅立基督「是完全具有人的特性」。

安提阿學派（*Antiochene School*）<sup>\*</sup> 特重基督的人性，因此也力反幻影說。但安提阿學派有時過度強調基督的人性，一不小心便容易把基督說成只是一個人，像現代「道成肉身的神話」（*Myth of God Incarnate*）所引起的爭辯一樣〔參基督論<sup>\*</sup>；歷史耶穌的追尋（*Historical Jesus, Quest for*）<sup>\*</sup>〕。基督的神性和人性，常是測試異端一個很好的試金石，過猶不及的強調常會出亂子。

### 參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (London, <sup>2</sup>1975).

H.D.McD.

**Docta Ignorantia 有學識的無知** 參與古斯丁（*Augustine*）。

**Doctrinal Criticism 教義批判學** 是一種評估信仰宣言之真偽及適切性的學問。它源自英國神學家武慈（*G. F. Woods*, 1907 ~ 66）的一篇文章。武慈指出，教義批判學者可以使用聖經批判學（*Biblical Criticism*）<sup>\*</sup> 的方法，來批判教義語言，分析人類使用的符號，到底可不可以用來描述超越的神；按著教義生發的環境，和當代對實體的了解，來評估教義的表達，是不是可接受的。武慈的建議為後人接納，大大加以引用和發

揮，特別是衛爾斯（*Maurice Wiles*, 1923 年生）在探討基督論（*Christology*）<sup>\*</sup> 的作品中。教義批判學在近代系統神學家的圈子中，引起廣泛的興趣，但它許多前設，均源自啟蒙時代（*Enlightenment*）<sup>\*</sup>，就如對權威的看法，和啟示的自證力量等等。按啟蒙時代的看法，人間任何語句或系統，均需經過批判和考驗，信仰宣言也不例外。

另參：近代神學路向（*Contemporary Theological Trends*）。

### 參考書目

B. L. Hebblethwaite, *The Problems of Theology* (Cambridge, 1980); *idem*, *Th 70* (1967), pp. 402 ~ 5; M. F. Wiles (ed.), *Explorations in Theology*, vol. 4 (London, 1979); *idem*, *Working Papers in Doctrine* (London, 1976); G. F. Woods, 'Doctrinal Criticism' in F. G. Healey (ed.), *Prospect for Theology* (London, 1966).

J.B.We.

**Dodd, Charles Harold 陶德（1884 ~ 1973）** 陶德是二十世紀英國新約研究的巨擘。他說耶穌的言行指出，上帝的國度（*Kingdom of God*）<sup>\*</sup> 在祂的事奉上已然來臨，他的主要工作，就是嘗試明白耶穌的教訓，特別是祂說的比喻，從而指出耶穌並沒有希望將來有什麼末世的事件會發生；後來他稍為修改他的立場。

陶德的末世論，是一種「已實現的」末世論（*Eschatology*）<sup>\*</sup>，是對他之前的史懷哲（*A. Schweitzer*）<sup>\*</sup> 及其他人之「將來」末世論的一種反擊。此外，他對約翰福音怎樣在希羅文化環境下使用猶太人的思想，亦作了詳細精闢的分析，指出約翰福音包含了一些猶太人重要的歷史傳統，是其他福音書沒有的。陶德強調啟示（*Revelation*）<sup>\*</sup> 包括兩個因素在內，就是歷史和解釋，因此可說是與

布特曼 (R. Bultmann) 處於完全相反的立場上；布特曼認為我們可以透過福音書，描繪出歷史的耶穌 (Historical Jesus)。陶德亦指出，在新約神學 (New Testament Theology) 的根基，有一個可辨認的宣道 (Kerygma) 模式；而這個神學模式，在許多舊約研究上均顯明出來了。陶德在釋經上可能含有某些被視為「新派」的味道，但他對新約研究的貢獻，卻是正面又深具影響力。

### 參考書目

F. F. Bruce, 'C. H. Dodd', in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids, MI, 1966), pp. 239 ~ 69; F. W. Dillstone, *C. H. Dodd. Interpreter of the New Testament* (Grand Rapids, MI, 1977).

I.H.Ma.

**Dogma 教義** 這個希臘詞語在基督教前期便見用，是指公眾法例、法庭判決，或哲學及科學原理。在七十士譯本，它是指政府諭令，如以斯帖記三 9；但以理書二 13，六 8。在新約它是指律法的規條，如以弗所書二 15；哥羅西書二 14；以及耶路撒冷會議的決定，如使徒行傳十六 4。

在基督教教會，「教義」一詞是指具權威的教會教導；在前三個世紀，拉丁及希臘作者稱一切與信仰有關的，都是教義。屈梭多模 (Chrysostom) 以這詞來描述一切基督啟示的、也是超越理性的真理；阿奎那 (Thomas Aquinas) 和經院派 (Scholastic) 神學家反而不大用這詞，他們喜歡稱之為信條或信經。

從改教運動起，教義一詞是指教會把啟示真理組成共守之信仰；故天主教與基督教在這一點上的看法是一致的，即認為把啟示組成信條是教會的責任，很多時候是神學爭論的結果，或教會感到有需要去澄清信仰，

使信徒知道要持守什麼。

### 改教的背景

在辯論權柄性質的過程中，改教神學家指出，教義是建基於聖經的權柄，而不是在教會上。教會對教義爭辯的回應，應該是取材於聖經，而教義的形式是帶有當地學術及文化的特性。它本身雖不是無誤的，卻為大公教會預備了合一和穩定的基礎。

敬虔主義 (Pietism) 卻對教義的形式不滿，認為它們只會助長死硬的理性經院主義，進一步把信徒與神分隔開來。啟蒙運動 (Enlightenment) 則不斷對教義的內容提出挑戰，認為神的道與聖經是不能等同的。一種對教義的新了解和發展，亦因此成形了，反映在士來馬赫 (Schleiermacher)、立敕爾 (Ritschl)、特別是哈納克 (Harnack) 的《教義歷史》(History of Dogma) 上。它們的重心乃在基督徒的宗教及倫理經驗，認為聖經是在這些經驗上才得以證明。教義是在基督徒羣體和為了這樣的羣體組成的，目的是為他們理出了解神啟示的角度。

大戰後的德國神學界，要摒棄十七世紀的經院思想，重新回到正統主義的路，把教義的基礎建立在耶穌基督的啟示上；這個運動是由卜仁納 (Brunner) 和巴特 (Barth) 領導的；他們認為教義是教會本於聖靈對基督在聖經所作的見證，而整理出來的。他們與上一代的自由神學家 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology) 和下一代的存在主義者 (Existentialists) 不一樣，認為教義的主要目的，不僅是了解和表達人對神的經驗，乃是人回應「神在耶穌基督裡榮耀的知識」；這回應是必須的，也是有系統的。組織教義的方法 (modus operandi)，乃在神的本性和祂的啟示，而不是人的本性和他的宗教經驗。那麼聖經的位置又是怎樣的呢？在這場辯論中，聖經仍然是教義的資料及內容的源

頭，不過他們仍然不願意把聖經與神的道等同；對他們來說，神的道就是啟示本身，亦即是耶穌基督自己。

基本上教義只是正統主義的一個推論，在改革宗教會日益增加的多元化下，他們愈來愈感到不能制定一套客觀的權威（Authority）<sup>\*</sup>準則，要組織教義就益感困難了；只有在道德一類的實用範圍內，改革宗教會才能帶著權柄來發出指示。

## 天主教的立場

羅馬天主教會在肯定她對教義的了解上，感受著和改革宗教會同樣的壓力。傳統的天主教立場是，教義是上帝在聖經所啟示的真理，由教會本於其傳統組織而成，為免教會走迷。這些真理是不能更改的、不變的，也是無誤的；就此意義而言，教義並不增加已經啟示的，而只是作界定和宣告的工作。

自十九世紀開始，很多天主教神學家雖然並不反對上述的教義觀，卻對教會昔日許多的作法提出質疑，認為他們太死板，也太似經院派了。紐曼（Newman）<sup>\*</sup>認為教會的教義發展（Development of Doctrine）<sup>\*</sup>，是一個機動的過程。真理像種籽一樣，是埋在教會的思想內，有機地發展，隱藏著的真理在不同的爭辯過程中，慢慢顯現，也慢慢成長，直到成為一完全成熟的教義，為教會所接納。

天主教在教義研究中，還有一種新覺醒要在這裡交代。他們認為教義的內容不是凝固不動的；隨著環境與實況的改變，教會可以繼續發掘教義的含義。除了某些超越人智，需要利用類比法（Analogy）<sup>\*</sup>來傳遞的真理外，他們愈來愈承認教會的宣告是當代的產物，反映出那時代的文化、哲學和語言的準則。大多數的天主教神學家認為，要表達的真體是不變的，教義有一種客觀的內容，其意義對歷代都有效，但教義的表達方法，卻可以因應時代的改變而修改。

有三個信念決定天主教神學家的立場。

第一，啟示不是神給人的抽象真理，由教義以命題式語句來組成。第二，一切真理都是有機地互相結聯，其中心即是耶穌基督。第三，啟示真理是自證的，需要人實存地回應。拉納（Rahner）<sup>\*</sup>認為教義是從啟示演繹出來，這個啟示就是「救贖事件」，是由成為肉身的道，把神自己的真體表明出來；因此教義不只是某些關於神的語句，卻是「陳示出來」的道，是具有聖禮的特性；意思是，「凡（教義）申明的，都是真實地發生，由其存在而顯明」。故此，我們若正確地給予肯定，再加上個人的融攝，教義就是「生命」。他利用兩個傳統的界說，把這個思想表達，即教義的形式（它是由教會明確又全備地表達為啟示的真理），和教義的內容（是屬於基督教的啟示，由聖經及傳統向我們傳遞的神的道）。

改教派及天主教的新正統主義（Neo-Orthodoxy）<sup>\*</sup>者，仍在辛勤地工作，要從啟示真理找出哪些是有機地彼此聯繫的，其邏輯能令傳統的模式擴展到其極限；而同時，當它們以教義形式組成後，又能得到教會的接納。

合一運動（Ecumenical Movement）<sup>\*</sup>以及社會和經濟實況，很可能是近代重估教義最大的影響力。今天合一運動的對話叫人更意識到，西方和希臘羅馬的思想形式，對教義的組成留下極深遠的痕跡；若從文化的觀點來看，它們對舊約和新約的世界均是一種扭曲，為後世留下很多屬靈上不道德的問題。從社會及經濟的角度看，近代研究亦指出，歷代教會似乎偏重了中產階層，忽略了福音要向整个人類，特別是低下階層的人要說的話。再者，福音是關乎整個受造界的救贖，必須把創造論（Creation）<sup>\*</sup>與救贖論（Redemption）<sup>\*</sup>緊密地聯合起來，作整全的了解；這方面的工夫也是傳統教義所忽略的。

另參：處境化（Contextualization）；信經

(Creeds)；解放神學 (Liberation Theology)；政治神學 (Political Theology)；系統神學 (Systematic Theology)。

### 參考書目

K. Barth, *CD I: 1*; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God (Dogmatics, vol. 1*; London, 1949); A. Harnack, *History of Dogma, vol. 1* (London, 1894); A. Lecerf, *An Introduction to Reformed Dogmatics* (London, 1949); J. Orr, *The Progress of Dogma* (London, 1908); W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology, vol. 1* (London, 1970), pp. 182 ~ 210 ('What is a Dogmatic Statement?'); O. Weber, *Foundations of Dogmatics, vol. 1* (Grand Rapids, MI, 1981).

T.W.J.M.

**Dogmatics 教義學參教義**  
(Dogma)。

**Dominic and the Dominicans 道明與道明會士** 道明會正式的名稱是「傳道修士會」(Order of Friars Preachers, O.P.)；更為人熟悉的，是黑衣修士 (Black Friars)，是羅馬天主教四個著名修會之一。它的創始人是聖道明 (或譯「多米尼古」, Dominico de Guzman, 1170 ~ 1221)，西班牙人，早期在加斯特里 (Castile) 工作，在巴里西亞 (Palencia) 大學肄業，後來移居沙勒曼加 (Salamanca)，成為附屬奧斯曼座堂一宗教團體的成員。道明因有特別的恩賜，而被送到法國南部，幫助引導亞爾比根派 (Albigenses) 的異端歸順真道。道明認為要改變他們，惟一的方法就是向他們傳福音，並且實行使徒式的貧窮生活。為了達到這個目的，他在菜市場和路口傳福音，實踐

貧窮的生活到一地步，他不穿鞋，靠行乞裹腹。開始的時候，成效不大；到依諾森三世 (Innocent III, 1198 ~ 1216)，以武力平定異端 (1208)，他的工作亦暫時中止了。

道明要以福音來贏取異端和異教徒，自己又過簡樸的生活，因而吸引了一羣人跟隨他 (1214)。他小心地教導他們，又與他們分享自己的夢想，要建立一個有學問的托鉢僧傳道羣體。這樣一個特殊的羣體，卻不為第四屆的拉特蘭會議 [the Fourth Lateran Council, 1215；參會議 (Councils)] 承認；後來到教宗翁諾里三世 (Pope Honorius III) 在 1216 年承認這個宣教團體的合法性，在 1220 年承認他們從奧古斯丁派 (Augustinians) 承傳過來的管治方法，另外加上他們對傳道的要求，和按照使徒來生活的方式，整個道明會算是在天主教的體系內建好了根基。道明用他餘下的一生，遍遊意大利、法國及西班牙，把道明會組織起來。他在 1234 年受封為聖。他是一個大有智慧、勇氣及熱誠的人，同時又是一個非常能幹的行政人員。現代華人教會領袖好像在行政效率及為真道熱忱中，只能二擇其一；研究道明的事蹟和教導，應有不少值得借鏡的地方。

自從道明會創立之始，就緊跟隨它的創立人的榜樣，巧妙地將積極的服事，和敬虔的生活二者結合在一起。成員要住在一起，形成一個羣體，嚴格遵守飲食及禁食的規則，參與敬拜。按他們會章的規定，時間運用的原則，必須以研讀和傳道最優先。道明會的權力架構是相當民主的，但他們非常小心處理兩種運用權力的人物：由選舉產生的代表議會 (他們稱之為 chapters)，和權力較高的管理階層 (也是由選舉產生)。與當代其他修道院不同的是，道明會不是由一羣各自為政的修道團體組合而成；他們是一支宣揚聖道的大軍，在各省歸於一個元帥的統領之下，哪裡需要他們，他們就奉命駐紮在那裡。這種組織法為後代許多修道團體奉為

圭臬，他們都按著道明會的架構組織起來。

從一開始他們便堅持，人必須接受三年神學教育才可傳道。道明會成立四十年內，他們的學者已在牛津、巴黎、波隆那和科隆等大學任教。此外，他們亦建立了好幾所大學，重點除了標準的聖經和神學研究外，特別重視語言的學習，包括希臘文、希伯來文和阿拉伯文。中世紀好幾個重要的思想家都是道明會的人，如阿奎那（Thomas Aquinas<sup>\*</sup>）和亞爾伯特（Albertus Magnus<sup>\*</sup>）；他們嘗試調和信仰與理性的衝突，著作極豐（參經院哲學，Scholasticism<sup>\*</sup>）。他們生活的年代，正是回教學者第一次把亞里斯多德（Aristotle<sup>\*</sup>）的作品，介紹給中世紀的歐洲人的時代，回教學者可以完全不提到基督教的神，而把整個屬物界解釋得清清楚楚；這對十三世紀歐洲學術界的挑戰，實在異常重大。他們經過幾番掙扎和懷疑，阿奎那終於把亞里斯多德의思想和基督教信仰統攝起來，羅馬天主教會亦開始接納阿奎那的系統，為他們的正式神學。

道明會士在學術上的追求，並沒有叫他們減弱了傳道的熱誠；他們仍然努力對抗異端，和引導異教徒歸信基督，繼續在亞爾比根派當中工作，並且延伸到猶太人和西班牙的摩爾人（Moors，是與阿拉伯人通婚之後裔）。他們宣教的熱忱，還去到東歐及亞洲等地。後來異教裁判所建立了，教廷指派他們負責這工作，因為他們對教會及正統教義的堅持，已遠近知名。到了西班牙和葡萄牙開始探險與開拓的事業，道明會士亦隨著出發，把福音帶到新的地方去。

道明會同樣經歷了他們的興衰週期。十四和十五世紀的歐洲十分動盪不安，先後經歷了瘟疫、戰禍和教會分裂，道明會嚴格的訓練亦鬆懈下來。到了十六世紀，情況又大大改善了，當時重要的領袖如維多利亞（Francisco de Vitoria，約 1485 ~ 1546）和迦耶坦（Thomas de Vio Cajetan，1469 ~ 1534；參馬丁路德（Luther<sup>\*</sup>）），復興了阿奎

那的思想，用來對抗人文主義（Humanism<sup>\*</sup>）和復原教（Protestantism<sup>\*</sup>）浪潮。天特會議（1545 ~ 63）許多赴會者均是道明會士；會議議決，日後天主教教義有什麼引起爭議的地方，均以阿奎那神學作辨正的依歸。就是到了今天，他們對阿奎那神學雖有不少修正，它仍然是羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology<sup>\*</sup>）的重要指標。雖然這樣，道明會的光榮地位仍是日漸消退了，當時耶穌會（Jesuits<sup>\*</sup>）的興起，加上西方對東歐的控制漸失，道明會慢慢亦隱退下來；十八世紀的啟蒙運動（Enlightenment<sup>\*</sup>），使宣道熱忱和嚴格訓練大大失色，道明會要招募新人加入，亦日感困難。

道明會在今天仍然存在，他們竭力保守教義的正統，反對新神學。但說來奇怪，力倡改革的梵諦岡第二次會議，有不少與會者均是道明會士，會後實際執行改革的，也有他們的人，包括了神學的改革（如：席勒伯，E. Schillebeeckx<sup>\*</sup>）。他們領導工人一神甫運動，為第三世界說話，並且廣泛利用電台、電視、電影和舞台來宣道。

## 參考書目

- R. F. Bennett, *The Early Dominicans: Studies in Thirteenth-Century Dominican History* (Cambridge, 1937); W. R. Bonniwell, *A History of the Dominican Liturgy* (New York, 1944); A. T. Drane, *The History of St Dominic, Founder of the Friars Preachers* (London, 1891); W. A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order* (Staten Island, NY, 1966); B. Jarrett, *Life of St Dominic (1170 ~ 1221)* (London, 1924); *idem*, *The English Dominicans* (London, 1921); P. F. Mandonnet, *St Dominic and His Work* (St Louis, MO, 1944); *idem*, in *DTC* 6 (1920), cols. 863 ~ 924; M. H. Vicaire, *Saint Dominic and His Times* (London, 1964).

R.G.C.

**Donatism 多納徒主義** 此名與約 313 年北非的教會分裂有關，這場分裂鬧了許久，直到 698 年回教征服當地，才被迫停止。多納徒主義是指多納徒 (Donatus) 所倡導的一種思想，教會紛爭開始不久，他即被選為迦太基 (Carthage) 的主教 (313)。

這個分裂與迦太基教牧界的權力鬥爭，有很大的關係，後來延伸到社會和政治的層面，因為多納徒主義者為國內較不受羅馬文化影響的巴伯族 (Berber) 人施洗，得到他們的支持。但此次紛爭的最主要原因，仍是出於宗教與神學的理由居多。原來多納徒主義者極力強調殉道 (Martyrdom) 的屬靈報償，但迦太基教會對此不太熱衷。在 303 年教會大逼迫中，有好些基督徒妥協了，把聖經交出來給逼迫者焚燒；逼迫過後，教會又再接納他們，叫堅守主道、絕不妥協的多納徒主義者很不滿意，埋下分裂的種籽。312 年，一個名叫開其良努 (Caecilian) 的人被選為主教，他對殉道士的興趣不大，且是由一個懷疑曾叛道的人按立，立刻引起教會主張嚴格處理叛道者之信徒不滿，引起分裂。多納徒主義者認為他們才是真教會 (Church)，本於居普良 (Cyprian) 的作品來為信徒再洗禮 (Rebaptism)。

在四世紀，有些服膺多納徒主義的教師是很有恩賜的，如巴門尼 (Parmenian，後來奧古斯丁 (Augustine) 曾寫書反對他) 和泰歌尼 (Tyconius，約活躍於 370 ~ 90 年)。後者是平信徒，一個不太嚴厲的多納徒主義者，對奧古斯丁頗具影響 [奧古斯丁引用他的 *Book of Rules* (第一本拉丁文的釋經學論著，*Hermeneutics*) 在他的 *Christian Instruction* 一書]；此外，西方解釋啟示錄的方法，亦很受泰歌尼之影響。泰歌尼認為教會是真正普世的，意思是由神的「城」和撒但的「城」兩方面組成之混合物。他的保羅主義也影響了奧古斯丁。

有人認為多納徒派反對教會與國家是有

關係的 (參政教關係，*Church and State*)，這正是君士坦丁大帝在教會分裂之際努力建立的；但事實顯出，多納徒派曾上訴君王，謀求他的支持 (316)，顯出他們不是恪守國家與教會分開的原則。多納徒派反對羅馬官府，完全因為他們逼害教會，此等迫害始於 317 年，之後仍屢有為之。到了 411 年，迦太基舉行會議，希望把多納徒主義者重納入教會，略有所成。奧古斯丁曾為文反對多納徒，但卻認同他們的嚴格自守；到奧古斯丁離世的時候，多納徒主義的影響已然下降了。到了汪達爾人 (Vandals) 占取北非 (439 ~ 533)，和羅馬末代政權的時期 (533 ~ 698)，部分多納徒主義者已經再歸回大公教會了。

多納徒主義的失敗，除了因為奧古斯丁多次藉文字及言語反對他們，聖俄皮達徒 (St Optatus，第四世紀北非神學家) 寫的《多納徒之分裂》，亦有很大的影響力；此外，泰歌尼雖是多納徒主義者，但他較持平的論點，實際上亦暴露了此派不少偏頗的言行。411 年的迦太基會議雖然宣布了多納徒主義不對，但他們的影響力仍然存在；直至第七到第八世紀阿拉伯人入侵，才日漸衰微。

像教會很多的主義與運動，開始的時候多是本於神學上不同的看法，到後來成為一運動，就會加入許多社會和政治的因素在內。雖然如此，我們仍要了解它們發源之神學理由。

多納徒主義者認為，教會是由聖徒組成的，必須保守她聖潔的身分 (參諾窪天，*Novatian*)，因此由叛道者施行的聖禮是無效的，包括按立開其良努的腓力斯 (Felix of Aptunga) 在內。當時教會卻認為，神職人員可能會跌倒 (腓力斯的叛道似乎是真實的)，但他們施行的聖禮仍然有效，因為他們只是聖禮的媒介，真正的施行者是基督；這是奧古斯丁反對多納徒主義最主要的理由之一。在辯論的後期，多納徒變得極端起

來，不僅說叛道者不能再被納入教會，連與他們交往的聖徒也受污染，因為教會是既聖潔又獨一的。結果變成只有多納徒主義者才是惟一的教會，凡要加入多納徒教會的，都要再受他們的洗禮。這種作法歷代教會都無法接受。

### 參考書目

W. H. C. Frend, *The Donatist Church, A Movement of Protest in Roman North Africa* (1952); S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (1964); A. H. M. Jones, 'Were Ancient Heresies National or Social Movement in Disguise?' in *JTS* (1959), pp. 280 ~ 98; G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (1950).

G.L.B. / 楊牧谷

**Dooyeweerd, Herman 赫曼·杜爾維 (1894 ~ 1977)** 荷蘭基督徒法學家和哲學家，去世前是阿姆斯特丹自由大學 (Free University of Amsterdam) 的名譽教授，和《改教哲學》 (*Philosophia Reformata*) 的主編，此為加爾文哲學協會的學術期刊。他與同工佛倫胡佛 (D. H. Th. Vollenhoven, 1892 ~ 1978) 及其他人一起創立一種基督教的哲學，即現今所稱的「宇宙律則的哲學」 ('philosophy of the Cosmomic Idea')。

杜爾維出生之家庭，與當時荷蘭著名神學家、報人，及政客該柏爾 (Kuyper)\* 領導的運動，有很深的關係。

杜爾維研究哲學的方法，是由他的本行法理學入手，一直進到一切理則的根源，他認為那是只有完全的基督徒人生觀及世界觀才能明白的。他思想的轉捩點在於發現到，一切思想和生命都有一個宗教根源。在他身任海牙之該柏爾基金會客座主席時 (1922 ~ 6)，便著手研究法理學及從政的基礎。1926年，他被委任為自由大學教授，他的研

究更為深入廣泛，終於在 1935 ~ 6 年出版他的巨著，即三冊的《宇宙律則的哲學》 (*Philosophy of the Law-Idea*, 或 *Cosmomic Idea*)。這本巨構亦開始了基督教哲學一個新紀元，即本於聖經來嘗試改變一切的生命，全是在耶穌基督的名下。

杜爾維認為我們要了解科學與哲學，便要謹守三個原則：協調，即事理的彼此關聯；較深層次的統一，即萬事萬理是怎樣匯於同一焦點；萬物之源，即在它們匯於同一焦點時，是怎樣依賴創造的神而存在，神是不斷透過祂的律則來表達祂的旨意，而這律則亦即是那維繫整個宇宙的創造秩序。杜爾維指出，一切思想都是依靠它背後的前設來運作；至終說來，這些前設都具有某種基本的宗教動機。尤有進者，他認為科學與哲學只能在穩健的基督教基礎上，才能履行它們的任務。在這思想上，杜爾維與其他改教家一樣，對那些建基於非基督教基礎上的思想系統，或企圖融攝基督教與非基督教思想的體系，都提出嚴厲的批判。

因為杜爾維看思想與宗教的關係是如此密切，他在這方面的批判，基本上是屬於理論的問題居多，這種批判在他晚年的工作佔的比重尤大。杜爾維的哲學在別的學科也有其貢獻，就如對法理學的基礎批判，以個性作為一基礎的思維，這點對基督教社會學 (參宗教社會學, *Sociology of Religion*\*) 的開展是重要的；以及利用這種個性結構來了解人的身體，對基督教的人類學 (*Anthropology*\*) 有重要的啟迪。

與杜爾維的名字相連在一起的，是好些具原則性的思想家，就如佛倫胡佛 (哲學史)、史多加 (H. G. Stoker, 1899 年生；心理學)，和范泰爾 (Van Til\*；護教學)。

### 參考書目

*A New Critique of Theoretical Thought*, 4 vols. (Philadelphia, 1953 ~ 8); *In the Twilight of*

*Western Thought* (Philadelphia, 1960); *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, tr. John Kraay (Toronto, 1979); *Transcendental Problems of Philosophic Thought: An Inquiry into the Transcendental Condition of Philosophy* (Grand Rapids, MI, 1948).

V. Brümmer, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy* (Franeker, 1961); L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy* (Toronto, 1975); C. T. McIntire (ed.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd: Reflections on Critical Philosophy in the Christian Tradition* (Lanham, MD, and Toronto, 1986).

R.D.K.

**Dort, Synod of 多特會議** 這是全世界改革宗 (Reformed) \* 的代表在荷蘭召開的會議，目的是解決荷蘭教會因教義引起的問題。會議於 1618 ~ 9 年舉行，參與者由荷蘭政府邀請，共有六十二個荷蘭各省分的代表，二十四個海外代表參加。

十七世紀初葉的荷蘭，對神的主權 (Sovereignty of God) \* 有很不同的看法，甚至引起分裂。這場紛爭在亞米紐 (Arminianism) \* 的時代已經開始，想不到的是他過世後仍未平息。1610 年，一份稱作「抗辯文獻」(Remonstrance) 發布於荷蘭教會，是由不接納傳統加爾文派的人士發出的，它堅持：1. 神的揀選是建基於祂對信心 (Faith) \* 和堅忍 (Perseverance) \* 的預見；而祂的定罪則出於祂對不信的預見。2. 基督救贖的工作是為萬人的，但真正的赦免卻只賜予信祂的人。3. 墮落的人不能為善，特別在得救的信心上，只有透過聖靈 (Holy Spirit) \* 的介入和幫助，人才能回應上帝的呼召。4. 恩典 (Grace) \* 是一切為善的必需條件，但恩典卻不是不可抗拒的。5. 堅忍的問題必須多從聖經 (Scripture) \* 研究，才能作出堅定的結論。

這份文件引起許多問題，教會亦先後召開過好幾次會議，特別是在海牙 (The Hague, 1611) 及特弗茨 (Delft, 1613)，卻不能完全解決問題。教會終於決定召開一個具廣泛代表性的會議，來討論這件事，與會的不僅有荷蘭教會，也包括全世界改革宗的代表。議程就按著「抗辯文獻」的次序，但第三和第四項則聯合起來討論。然而議會拒絕給抗辯派任何席位，他們認為抗辯派是異端，不屬議會的一分子，議會只是對他們的審訊。議會的結果是通過一份文件，即後來稱之為「多特正典」(Canons of Dort) 的信仰文件；它一共有四章包括幾篇文章，和「指斥錯誤」，分別為討論神主權的預定論 (Predestination) \*、肯定的贖罪 (Atonement) \*、完全的敗壞 (參罪, Sin) \*、有效的恩典，和神對聖徒的保守。這份文件成了加爾文主義五項堅持的來源。

與會的人除了對部分教義有保留之外 (特別是第二點)，他們一致通過多特正典。正典的措辭是企圖調和不同的著重點，而「指斥錯誤」通常被視為荷蘭教會排斥亞米紐主義的根據，因此這正典成了荷蘭改革宗教會的標準信仰文獻，每一個教牧人員均要表明接受。但後來這條條件放寬了，不過對南非和美國的改革宗，它仍是有效的。1620 年的阿里國家議會 (National Synod of Alais)，法國改革宗牧師同樣要接受這份文獻。

反對多特會議的人，差不多都認為會議對亞米紐的裁決是過嚴的；他們認為多特正典具有太濃厚的經院哲學的形式，是聖經所沒有的。贊成多特會議的人，自然認為它是正確又平衡的，是人在非常困難的教義上，能達致最中肯的看法，他們認為改革宗教會能免於偏離正道達一世紀之久，此份文件居功厥偉。傳統的加爾文主義者認為，荷蘭的亞米紐主義者亦受其惠，他們의思想和團體在多特會議之後的發展，不致愈走愈偏，全是多特正典的功勞。但教會歷史學家則有不



同的看法，他們認為昔日的多特會議若能對亞米紐領袖寬容一點，也許可以避免日後亞米紐派與正統的改革宗公然對抗的局面。

### 參考書目

P. Schaff, *Creeeds of Christendom* (New York, 1919 ed.). 現代譯本見 the *Acta* of the 1985 Synod of the Christian Reformed Church.

P. Y. DeJong, *Crisis in the Reformed Churches* (Grand Rapids, MI, 1968); W. R. Godfrey, *Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618 ~ 1619* (哲學博士論文, Stanford, 1974); *idem* and J. L. Boyd III (eds.), *Through Christ's Word* (Phillipsburg, NJ, 1985), pp. 121 ~ 48; J. I. Packer, 'Arminianisms', *The Manifold Grace of God* (Puritan and Reformed Studies Conference Papers, London, 1968); T. Scott, *The Articles of the Synod of Dort* (Utica, 1831).

R.N.

**Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich 杜斯妥也夫斯基 (1821 ~ 81)** 俄國小說家；自小在敬虔的東正教家庭長大，年輕時候有過一段懷疑的日子；被放逐西伯利亞期間 (1849 ~ 59)，幫助他重新肯定基督教的原則，亦即是那些蘊含在俄國教會的傳統和靈修生活之內的，他從這些原則發展出俄國人「彌賽亞式命運」的觀念。作為一個小說家，杜斯妥也夫斯基深刻又靈活地描繪出罪惡巨大的力量，羅馬天主教與社會主義（他常把二者等同）、個人主義的危險；事實上，任何不承認神地位的哲學，他都給予批判。他認為受苦 (Suffering)\* 是有救贖意義的。

杜斯妥也夫斯基卻不是個有系統的思想家，他寫作的目的，不是要出一本哲學或神學的書；他寫的是小說，甚至不是關於抽象思想的小說，而是有血有肉的人，他們掙扎

的問題也是極具代表性的；在這方面，杜斯妥也夫斯基的成就是非凡的。他是個極出色又具原創力的作者，小說中留下許多叫人一生難忘的人物，他們的思想與激情是有深度的，能觸動人靈魂的深處；有些其實就是作者自己的縮影。無可置疑，最具影響力的是「大宗教裁判官傳奇」（在《卡拉馬助夫兄弟們》，*The Brothers Karamazov*，第五卷，第五章），杜斯妥也夫斯基透過主角伊凡·卡拉馬助夫，來描寫壞哲學的惡劣影響：它使人自比為神。杜斯妥也夫斯基認為，這正是羅馬天主教（她的大宗教裁判官定基督不接受曠野三個試探為有罪）和社會主義的錯誤。

### 參考書目

A. B. Gibson, *The Religion of Dostoevsky* (London, 1973).

M.D.

**Double Predestination 雙重預定論**  
參預定論 (Predestination)。

**Doubt 懷疑** 我們常以為懷疑會叫人不信，這是一種流行的誤解，以為信心 (Faith)\* 是不容懷疑的，由始至終都不會改變。事實上，懷疑雖然可以叫人不信，卻也可以領人到確信的地步，全在乎懷疑者的動機及使用的方法。新約希臘文用的詞語 (*diakrinō*)，其字根意思是指有差異的判斷，亦即是我們常說的拿不定主意，對一件事物有兩種或以上的看法，或指缺乏可靠的資源、無助等等。有時它給譯作「猜不透」（約十三 22），或「猜疑」（徒二 12，十 17）。

從基督教的角度來看，懷疑可以是指對神或祂的話語拿不定主意；形式卻有多種。它可能是源自神的話與人的經驗有矛盾，因

而生發叫人感到痛苦的問題〔參受苦（Suffering）<sup>\*</sup>；哀歌（Lament）<sup>\*</sup>；神義論（Theodicy）<sup>\*</sup>〕；很多時候，這種形式的懷疑會在舊約的哀歌文體讀得到，這種懷疑的目的不是要不信，而是要信，因此其結局亦常是更深的確信。這樣的懷疑者需要幫助和鼓勵。此外，懷疑者亦可能是想知道多一點，不過是藉著懷疑來進行罷了。自從笛卡兒（Descartes）<sup>\*</sup>以降，透過懷疑來求知，已經是一種重要和可接受的方法，聖經中一個例子就是多馬（約十四 5，二十 25）。在這裡，懷疑是一種抱著開放心靈，等候新的資料及指示的求知方法。

馬太福音十四 31，二十八 17，及馬可福音九 24 說到另一種懷疑，那是缺少信心的懷疑。他不是不想信，只是不能毫無保留地信。對這些信心軟弱的人，我們要幫助他解決困難，包括理性上的問題，或是道德、靈性的障礙，使他的信心堅強起來。

因著道德障礙或理性問題而不能信的懷疑，有時是不容易解決的。最早也是最極端的例子，莫過於蛇在伊甸園懷疑神的話（創 3 1）。從形式上說，懷疑可以是因為人不願意接受證據（太十二 38 ~ 42；可六 6），或是因為道德不潔，以致不能明白（帖後二 10 ~ 12）；甚至就是乾脆拒絕任何證據（雅二 19）；這樣的懷疑就十分具破壞力了。

從教牧的角度看，聖經告訴我們對有疑心的人要「憐憫」他們（猶 22），可以幫助他們不致陷於完全的背道（Apostasy）<sup>\*</sup>。整體說來，我們不要將懷疑的人定罪，乃要溫柔地鼓勵他，和忍耐地教導他；更準確點說，懷疑不僅是一個「屬靈」的問題，也包括理性的、感情的、道德的，以及經驗上的問題。在解決他們問題之前，我們一定要小心找出問題的癥結所在。

葛尼斯（O. Guinness）認為，有些懷疑是源於人認識以及接納基督救恩之過程的不完整，這樣他的屬靈重生便有缺乏，就如不知感恩的心、對神錯誤的認識、沒有委身的

意志，或為了錯誤的原因而委身。另些原因是他信仰成長的過程出了問題，如屬靈生命停止生長、情感不受管制，或沒有自信心等等。

基督徒靈命的成熟，必須朝向勝過懷疑、生發穩固信心的目標邁進。耶穌教導我們，要禱告蒙應允，某種信心是不可少的（太二十一 21；可十一 23）。雅各把這問題推廣得深遠一點，強調懷疑的危險，鼓勵我們要朝向成熟穩固的路前進（雅一 5 ~ 8）。

【編按：在處理懷疑的問題時，我們要分開聖經責備的（或許可以稱之為立志的不信，和聖經接納的暫時的不信）。立志的不信不是因為對某問題沒有答案，而是因為他認定不可能有答案，現在不會，將來也不會。這種懷疑其實是一種拒絕，他提出的原因可能看來像是出於理性層面，深究下去就發現是源自他的意志層面，是沒有理性的理由可以說服的。我們對這樣的人，未必須要定罪，卻不必多花時間討論下去，徒然招惹無益的爭辯。

反過來說，暫時的不信是一種求知方法，亦即是笛卡兒用的方法。他懷疑的目的不是要否定可能，只是除去非法的可能，目的是要達到一種穩固的、真實的可能；換句話說，他的懷疑是為了要知道，不是要不知道，這正是上引多馬的典型例子。

還有一種懷疑是我們常在教會中碰到的，就是懷疑者意識到應該有一個更完滿的答案，卻不清楚自己的問題是什麼。一個清晰的問題能給答案勾畫出一個輪廓，譬如，「我懷疑雙重預定論（Double Predestination）<sup>\*</sup>對人性的自由和尊嚴的解釋」，那麼它就勾畫出解答此問題的範圍。只要有範圍，又肯追問下去，聖經可以把問題窮盡，為我們理出一個答案來，而這答案可能為我們弄清楚雙重預定論對人性自由與尊嚴的解釋，是不是可以接受；其結果可以是正面，也可以是反面的，我們總算是弄清楚一個問

題了。反過來說，人的問題若是：「我不滿意神對人的方法」，他心中不能明確知道不滿意神對人哪些方法，它可以是整體地不滿意神不尊重人的自由和尊嚴，也可以是不滿意神對他個人的自由與尊嚴（多是源於某個不愉快的經驗），他的問題就沒有明確的範圍，你給他一百個答案，他還會追問第一百〇一個答案，亦即是解答不了。

他這種問題若是屬於理性的，我們可以耐心地給他找出來，至終也許可以得到解答。他的問題若是屬於經驗的，特別是屬於信徒生命成長之經歷的，答案就不容易尋找。這時我們應該告訴他問題的性質，鼓勵他繼續在信仰上追求成長（懷疑與信心成長之間沒有必要的矛盾），有時問題是會不解自決的；許多人生的問題均屬這一類，在信仰歷程上碰到的問題，常常也是這樣。

最後，在解決人產生懷疑的問題時，我們切忌未明白問題的癥結所在，就亂套用現存的模式答案。大多數信仰問題都不是純理性的問題（這卻是提出問題者會用的形式），它們揉合了懷疑者一些個人經歷，是這些經歷經過他的反思和聚焦，然後以理性問題的形式提出來。仔細聆聽，嘗試理解，努力找出他發生問題的過程、背後的假設，和提出問題的角度，這樣，即使不能立刻找到答案，也會有一場有意義的對話。

我們若能善用聖經的例子，對解決懷疑會有意想不到的果效。所謂善用聖經的例子，不是簡單地引用一句或兩句訓諭的經文，如指出對方問題所在，是因為沒有信心（他的問題正在這裡！），或說神是無所不知、無所不能，祂有權作祂預定的事（他的問題是「為什麼？」）；而是指找出聖經一個「調配代模」（參神學代模，Models of Theology\*），意思是聖經中某人亦曾產生過類似的問題，他又怎樣得到解決；這時聖經的例子與他個人的經驗，就建搭起對話的關係，可以引發他的聯想，自己思索下去。我們若用純理性的方法來解答人的懷疑，結

果可能是駁倒他，卻不能說服他，也不容易產生正面的果效。】

## 參考書目

M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches* (London, 1972); R. Davidson, *The Courage to Doubt* (London, 1983); B. Gärtner in *NIDNTT* I, pp. 503 ~ 5; Lucas Grolenberg, *Believing Makes Sense* (London, 1983); 葛尼斯著，〈懷疑〉，康來昌譯，中主，<sup>2</sup>1986 (O. Guinness, *Doubt: Faith in Two Minds*, Berkhamsted, 1976); J. Hick (ed.), *Classical and Contemporary Readings in Philosophy of Religion*, 2nd ed. (NJ, 1970); Edgar N. Jackson and Marshall E. Dimock, *Doubting is Not Enough* (London, 1982); Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion* (Oxford, 1971).

D.J.T. / 楊牧谷

**Dowie, John Alexander 寶依 (1847 ~ 1907)** 寶依是靈恩運動 (Charismatic Movement)\* 所謂第一波的領導人，此人一生甚富傳奇色彩，影響深遠，但一生之功過，至今不易定論。

## 生平

寶依是 1847 年生於愛丁堡，母親文盲，父親是個裁縫，業餘傳道。幼年兩件事對他成長後的言行甚具影響力。年輕時，他學人抽煙，嘔吐大作，日後反吸煙甚力；1869 ~ 72 年間在愛丁堡讀書，同時參與愛丁堡醫院的院牧工作，耳聽醫生不敬虔的言論，和動手術時不認真的態度，造成日後他對整個醫護行業的敵視態度 (G. Lindsay, *Life of Dowie*, pp. 12f.)。

1860 年，寶依隨著他的舅父移居澳洲，以推銷皮鞋為生。因著年幼多病，讀書與工作都是斷斷續續的；直到 1869 年再赴愛丁堡，才接受正式的教育。學成後返回澳洲，

任公理宗教會的牧師；六年後作自由傳道。這段期間屢成為新聞人物。首先他競選澳洲國會議員失敗，在墨爾本自己開了一間教會；後竭力反對酒商，釀酒商人在他的教會放置炸彈，他在異象中得悉其事，因而逃過大難。他又因沒得當局許可，開露天崇拜聚會，給人逮捕下獄，反而因此聲名大噪，他亦非常享受這種傳媒曝光，成了一生事業的特色。

1876年澳洲發生瘟疫，寶依在兩個星期內要主持四十個喪禮，他對醫生的無能大加譴責之餘，開始改變牧養模式：在講台多講神醫奇事，下了講台為人按手醫病，會友人數大增。

寶依對財政管理是失敗的多。1877年，他太太寫信給他，叫他不要再管財政，讓她來接手，因為他把財政弄得一團糟，又不按時供給家用(G. Lindsay, *Life of Dowie*)。

但寶依真正的名聲，是在美國建立起來的。1888年他去美國，宣講完全的福音。美國林肯總統的堂兄弟患病垂危，給人從肯薩斯州的克林頓(Clinton, Ka.)抬到芝加哥，為寶依按手治癒，加上其他數百神醫的事例，叫寶依聲名大噪，被譽為當代的教會領袖。

他在芝加哥主持的錫安會堂(Zion Tabernacle)，每週有三千到七千人來聚會，尋求得救和醫治。他便著手在伊利諾州建立錫安城，城中不准開設酒舖、戲院、醫院或診所(「他們只須按手禱告」)。市民不僅要參加主日崇拜(「不參與崇拜的沒有得救的確據」)，還必須買錫安銀行的股票，認為基督徒有責任「為基督賺錢、儲蓄和用錢」。報紙宣稱「這一代沒有人比他有更多的跟隨者」。

就在寶依聲譽最隆之際，他人性的軟弱亦同時顯露出來。首先，他在自己教會設立「使徒階級」，自稱為使徒(Lindsay, pp. 152 ~ 6)；1902年宣布，凡不加入錫安會堂的，都沒有將來的盼望(同上, p.

203)。但最惹爭議的是1903年，他在紐約的麥迪遜廣場召開龐大的集會，用當時二十五萬美元租用八列火車，把錫安會堂的會友送去紐約參加聚會，僱用一千個護衛員，另加數百個身穿白衣的少女詩班，護送身穿黑衣的他進入紐約。這事引起當地居民極大的反感，傳媒開始挖他的隱私，在報章《紐約世界》(*The New York World*)刊登了他寫給父親的私函，質詢他的父親是不是他的生父，他的公眾形象因而大受損害。

但最叫教會受不了的，是他愈來愈自大的言論。首先是他對聖經的傲慢態度(不少靈恩派領袖均有的瑕疵)，宣稱：「我謙卑地指出，施洗約翰就像我一樣，是並不驕傲的」(W. Lotze, 'Dowie', p. 491)；繼而說，「保羅在某些問題上，其實不應多言」(Lotze, 同上)；又說他醫好的人，比全本聖經記載的總和還要多。在他垂危之際，他宣布在千禧年之時，還要與基督一同再來！他老早就以「我們」來稱耶穌基督和他自己了。

1905年，寶依中風，半身不遂；適逢投資失當，工廠倒閉，他總部設立在蘇黎世的銀行集團，更因週轉不靈而負上巨大債項，他終於被迫下台；他於1907年去世。

但寶依的跟隨者成了瑞士、荷蘭、南非，及美國各地的五旬節派教會領袖，復興火焰廣泛地漫延開來，是為靈恩運動的第一波。

寶依一生除了致力領導靈恩運動之外，亦花上不少精力在社會事務上，致力擁護社會公義及和平運動；反對種族歧視；認為人人均應享受平等的教育權利(C. Kessler, *Leaves of Healing*, 5512, Mar. ~ Apr. 1969, pp. 11 ~ 9)。

## 教導

寶依否認殘疾是神管教的工具，一切殘疾均是與神的能力和慈愛相違的，也是神僕必須倚靠聖靈來除去，好彰顯神的名字，這就是

他對禱告治病的基本神學立場。錫安會堂的官式刊物《醫治篇》（*Leaves of Healing*, 23.2, 1902, p. 593），記載了寶依教導的醫治八式，成為他們（及不少神醫團體）的正式立場：

1. 神醫治的方法，是把人當作人來醫治，不是物件。
2. 主耶穌基督仍然是醫治者。
3. 神的醫治是本於基督的救贖。
4. 疾病絕非神的旨意。
5. 醫病恩賜是不會失去的。
6. 許多屬鬼魔的醫治（如基督教科學派、精神醫治等），是反對神醫的。
7. 許多羣體都曾藉在基督裡的信心得到醫治。
8. 信心從聆聽而來，而聆聽則從神的道而來。

因著他對神醫治的信心，自己又能按手叫人痊癒，加上年輕時從醫生談吐得來的偏差印象，故此寶依常在講道中，以醫生為嘲笑的對象，有時更正面攻擊他們。但他對神醫的教導，卻成了南非黑人教會的金科玉律。

1904年五月八日，寶依派出第一位宣教士布賴恩特（Daniel Bryant）往約翰尼斯堡，為二十七位南非長老施行三重洗禮，後來還因此成立了「五旬節使徒信仰團」（Pentecostal Apostolic Faith Mission），為五旬節派在南非的工作，建立了穩固的橋頭堡。

### 參考書目

J. A. Dowie, *Leaves of Healing*, 1897 ~ 1902 期間，刊有許多寶依的言論；研究其生平的有 G. Lindsay, *Life of John Alexander Dowie* (Dallas, 1951); cf. Charles Kessler, *Leaves of Healing*, 5512 (Mar. ~ Apr. 1969), pp. 11 ~ 9.

楊牧谷

**Doxology 三一頌** 三一頌是信徒藉崇拜，把他對神的「驚歎、愛與讚美」獻給神，好能高舉祂、榮耀祂，並且「用謙卑的感謝」，宣揚祂奇妙的作為。「信徒在三一頌中……只是敬拜神……『因為國度、權柄、榮耀，全是祢的，直到永遠』」（E. Schlink）。沒有敬拜精神的神學，沒有真正的進步；教義與三一頌原屬一體。一個沒有穩固神學基礎的崇拜，很容易淪於表面的情感主義；同樣地，沒有真實敬拜的神學，亦只是一種不毛的推理主義而已。神學必須嚴肅地面對聖經的命令：「心意更新而變化」，這樣的工作才能建基於神的恩慈，可以獻給神作為屬靈的敬拜（羅十二 1 ~ 2）。一個真正三一頌式的神學，必是同樣重視聖經和神的能力（太二十二 29），它重視人對聖經的知識，和聖靈啓迪的工作。近代人對敬拜式的神學很感興趣；我們的神學若不僅限於描述人的敬拜經驗，就要重視聖經的權威地位，叫我們知道神的事，和可以獻上真實的敬拜。同樣地，我們若要神學「像唱讚美詩，而不是像讀電話簿」（C. Pinnock），就要看重聖靈的能力。

三一頌不僅是眾多神學題目之一，更是整個神學鑽研的中心和方向。我們愈倚靠聖靈來閱讀聖經，就愈能進入神所啓示的，也是論到聖三一神的聖經。聖靈會幫助我們深深進入三一頌的宣告，並且能稱基督為「我的主，我的神」（約二十 28）。透過神的道和聖靈，神學家亦能按三一頌的精神，來尋求明白有關神與人的問題（彌七 18；詩八 4）。他要明白那位要與個人發生溫暖關係的神：「耶和華我的磐石，我的救贖主」（詩十九 14）；也要認識那位全地的主：「耶和華我們的主啊，祢的名在全地何其美」（詩八 9）。神的律法是甦醒人心的（詩十九 7），能改變人整個生命，他們敬拜的神就是與人親近，卻又是偉大的；「我們用哈利路亞來讚美的神，不是住得遠遠，祂離我們很近」（柏寇偉，G. C. Berkouwer\*）。

神既是近的，也是偉大的，三一頌就不是某種超凡的靈性，沒有實際的適切性；不！凡以三一頌歌頌神的，也要禱告說，「願祢的旨意行在地上，如同行在天上」（太六 10），因為三一頌不僅是在教堂內唱，也要落實在我們實際的生活、服事，以及「以祈禱傳道為事」裡面（徒六 1～4）。我們不能把三一頌與代禱的事奉分離，「沒有代禱的三一頌，不是真正的三一頌」（Schlink）。我們常聽人說：「多點敬拜，少點講道」，這是不對的；清晰的講道和真正的敬拜，有密切的關係。在三一頌裡，「神的敬拜與人的需要之間，不存在競爭的問題」（柏寇偉）。

以敬拜語言來寫的三一頌神學（A. W. Tozer），「心靈的語言必須與理性的語言結合起來」（E. P. Heide-man），這種把「求問之靈與敬拜之靈結合起來」的努力（A. P. F. Sell），正是要「藉敬拜、教義，與生活來讚美神」（G. Wainwright）。柏寇偉對三一頌神學（他的巨著：*Studies in Dogmatics* 的主要精神）有特別的體會，他說：「我們是以教義來唱出讚美」。事實上，一切神學均須顯示出一個原則：「神學工作必須以用三一頌來稱頌恩典之神為目的」（L. B. Smedes）。

另參：禮儀神學（Litururgical Theology）。

### 參考書目

G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics*, 14 vols. (Grand Rapids, MI, 1952 ~ 75); E. P. Heide-man, *Our Song of Hope* (Grand Rapids, MI, 1975); E. Schlink, *The Coming Christ and the Coming Church* (Edinburgh, 1967); A. P. F. Sell, *God our Father* (Edinburgh, 1980); L. B. Smedes, 'G. C. Berkouwer' in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids, MI, 1969); 陶恕著，《認識至聖者》，薛玉光譯，播道會（A. W. Tozer, *The Knowledge of the Holy*, London,

1965); G. Wainwright, *Doxology* (London, 1980).

C.M.C.

**Dualism 二元論** 與其說二元論是一個學派，不如說它是人類本於現象觀察而有的一種思想模式，遍見於東西方各種哲學學派，尤其是西方的；因此近代學者常視二元論為西方思維的特色，又以希臘哲學為代表。雖然東方哲學總有某種「大一」、「道」，或「無」的概念，但說東方哲學（印度、中國）是一元論，卻有點簡化又籠統。

二元論認為這個世界有兩種物質、力量或形態，是共存共榮，沒有一種曾經或將會併吞，或簡化另一種。一元論則認為，只有一種物質、力量或形態是永恆的。純從哲學的辯論來看，二元論有其吸引人的地方，因為它是自然的，容易從實際的經驗觀察得到，就如光與暗、善與惡，或屬物與屬靈的二元論。但這個表面看來是優點的地方，一定要面對一個嚴重的問題：這兩種所謂物質、力量或形態，是怎樣來的呢？二者有什麼關係？一個外物的心智，怎能影響屬物的身體？或屬物的怎樣影響非屬物的？

從哲學史來看，把世界看成是兩個形態或界別者，西方最早發展出理論來解釋的是希臘。希臘人認為宇宙分為兩個層次，一個是真界（*cosmos noētos*），屬理念界，只有心靈才能洞悉；另一是感官界（*cosmos aisthētos*），是我們活的物質世界，靠著人的感官神經便能認識。真界是永恆的，因此是不動的；感官界是無常的，恆變的；二者之間沒有必然的關係，雖然真界可以透過像「世界靈魂」（World Idea，類似基督教所言之道），而成為感官界之人追求認識的對象，世界靈魂與人卻沒有必要的關係。

這種希臘式的二元論思想，主宰西方思想界。透過諾斯底主義（Gnosticism<sup>\*</sup>）的哲學家，把柏拉圖（Platonism<sup>\*</sup>）和斯多亞

(Stoicism)\* 宇宙觀的二元因素加以極化，其中尤以托勒密朝的諾斯底主義者 (Ptolemaic Gnostics) 為然。他們把真界與感官界斷然分割，認為此二界無路可通，人其實永無可能真正認識神，一切的努力只是一種不知其所終的努力。從另一方面來說，他們認定凡是變動的，都不完全，一切變動只是向著不變動的完全而邁進；這個變動的世界既是不完全的，就是敗壞的，不變動的神不可能與它有什麼關係。這種極端的超越觀，事實上就是連神的存在也勾消了；祂既不願與人發生任何形式上的關係，祂本身又是個絕對的不可知，那麼祂對人而言，實際上就不存在了。

希臘人當然不會說神不存在，他們有許多神，每一個神代表人對永恆理念（或人生欲求）的投射。但基於他們二元式的世界觀，就為後世預備了一個方便的模式來否定神（無神論，Atheism\*），或把世界與神混為一談（泛神論，Pantheism\*）。中世紀嚴格分開屬靈與屬世，牛頓時期的人認為神不會介入世界任何的事，以至十八、十九世紀完全否定靈界的種種學說，其實都可以在希臘的二元論哲學內找到先例。進入二十世紀的末期，這種情況有一個厲害的反盪，一方面以愛因斯坦為代表的物理學學派指出，物界並不如上幾世紀的人以為的，是那樣固定和可預測；另一方面，經歷幾世紀發展的物質主義和推理主義，種種欠缺已呈現出來，人既不能全滿足於物慾，他的理性也不是那麼無所不能。二十一世紀的人要求靈性的需要和人生意義的需要被肯定，世界各個有歷史的宗教，普遍得到復興（參靈恩派神學，Charismatic Theology\*），二元論的世界觀受到空前的質詢。

從基督教的角度看，二元論在教義及流行信仰遺留下來的痕跡，亦需要反省。

1. 神與世界及人。歷代哲學家 and 神學家至感頭痛的，不是這世界應劃分為幾多界別（如屬靈與屬物），而是它們的相互關係。

把神與世界混淆的，若非陷於形上的泛神論，視萬物之總和為神，或神寓形於萬物，就是跌入粗陋的神祕主義 (Mysticism)\* 陷阱。從近代神學和宗教的表現來說，進程神學 (Process Theology)\* 有前者的危險，靈恩運動則有後一項的可能。古教父（參亞他那修，Athanasius\*）花了好長的時間與這問題爭戰，指出神與世界必須斷然劃分，卻不能分割，神是萬物存在的根基，以祂的能力來維持萬有；但在神賦與受造界的自由下，我們不能把發生一切的事，都歸到神的名下（如罪，Sin\*）。這就是神學家所言，神既是超乎萬有，又是遍存萬物的意思了。至於神怎樣既為萬物存在的基礎，同時又不是罪的來源，譬如神的工作和人的行動之關係，是歷代都不容易解決的問題。解決之道常是透過反面來界說，即指出神與世界並不包括那些問題，如神不是罪惡的創造者，或世界不是神的延伸。

2. 身體與靈魂。人本於二元論思想，一直有一種把身體與靈魂分開處理的傾向，此種傾向又多表現於輕身體、重靈魂；可以有兩種結果：一是縱慾主義，以為透過縱慾來敗壞身體，使靈魂可以得到釋放；另一是禁慾主義，如極端的修道行為，使身體得不到所需而衰殘，靈魂可以得到釋放。保羅書信中常給人一種錯覺，以為他是看身體為壞的；這是一種以偏概全的謬誤。新約稱身體一詞是 *sōma*，可以指肉身或屍體（太二十七 52、58；路十七 37；可十五 43），但更多是指一個整全的人，即神所造的，具靈、魂、體等功能的人。因此布特曼 (Bultmann)\* 說：「人不是有一個 *sōma*，他就是 *sōma*」( *Theology of the New Testament*, I, p. 194 )。這種以偏概全的錯誤，很多時候是由於混淆了聖經兩個詞語，即指整全之人的 *sōma*，和指肉身的 *sarx*。雖然 *sarx* 也可泛指整體的人（如：林前七 28 及下；羅一 3），但很多時候它代表世界的模式 (*kata sarka*，林後五 16)，一種與

神相離的存在（加五 16、19；另參羅十三 14；西一 22，二 11）。重要的是，新約並沒有稱神所造的身體是邪惡的，只有不受神之律管制的情慾要被對付，不是身體要受對付。連保羅常被誤引的一句話：「我是攻克己身，叫身服我」（林前九 27），也是指一種不受管制的罪欲要被制服，好叫他整個人能與上帝國（Kingdom of God）<sup>\*</sup>有分。總的來說，保羅給予身體的重視，最能表現於他說的身體是聖靈的殿，並且說：「你們從前怎樣將肢體獻給不潔不法作奴僕，以至於不法；現今也要照樣將肢體獻給義作奴僕，以至於成聖。」（羅六 19）

3. 善與惡的律。最流行的二元論，就是看世界為善惡相爭之地：天災人禍以至道德淪亡，是惡律得勝的結果；五穀豐收和道德伸張，是善律得勝的結果；典型的例子，古代有祆教（Zoroastrianism）<sup>\*</sup>，近代則是民間流行的迷信宗教。基督教神學固然承認罪惡的事實，卻從來不給予它永恆的地位；它有一個起源（參墮落，Fall<sup>\*</sup>），也有一個結局（參末世論，Eschatology<sup>\*</sup>）。就是現在，罪惡也不是無所不能的，它只能在神的容許下存在，神且鼓勵信徒要靠著聖靈（Holy Spirit）<sup>\*</sup>的大能勝過它。到了時候，基督要完全勝過一切的罪惡勢力（林前十五 52～57）。

4. 啟示與理性。這是困擾基督徒知識分子最持久的問題，形式也有多種，但其主因可追溯至古老的二元論，特別是諾斯底主義<sup>\*</sup>那一種。按這思想，人的知識及理性功能有二，一種是叫人得救的靈智（*gnōsis*），另一種是一無是處的世界知識。表現於基督教的形式，有些人把諾斯底主義式的靈智，等同於對聖經某種奧祕的知識（參神祕主義<sup>\*</sup>），而世界知識則等同於世上的「小學」，是只會叫人自高自大的學問。

聖經看整個世界是神創造的，一切真的知識皆源於祂，認識這個世界及其運作的原理，就是認識神的創造，都是好的，也可以

用來服事祂和服事人，因此都是善的。但在得救的事情上，自然的認知能力明顯地是有所不逮，因此需要啟示（Revelation）<sup>\*</sup>。啟示本身不能單靠某種神祕的冥想獲致。就以中國人來說，要讀得懂和合譯本，至少需要懂得 30、40 年代流行的白話文體及其用詞（約初中程度）；若要懂得原本聖經用的文字（希伯來文、希臘文、亞蘭文），非大學及以上的程度不可，故明白啟示亦需要理性的參與。但更重要的是，聖經不能僅靠理性的力量，不然我們就只會明白道的字義，不能進入精義去，這是晚期猶太教之人的問題。啟示的精義不單只關乎屬靈或來世，也有很現實的今世主義：它也教導我們應怎樣活在今世中，這是基督教倫理學（Ethics）<sup>\*</sup>的範疇。故在基督教神學，啟示與理性是緊密地聯合在一起的。

### 參考書目

楊牧谷著，《信仰的落實》，校園，1986；G. Florovsky, 'Concept of Creation in St Athanasius', *Studia Patristica* VI (1962), pp. 36ff.; Alfred Forke, *The World-Concepts of Chinese* (London, 1925); Joseph Needham, 'The Liquidation of Form and Matter', in *History is on Our Side* (London, 1946); R. A. Norris, *God and the World in Early Christian Theology* (New York, 1965); Sasse, *TDNT* III, pp. 875ff.; T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh, 1976); D. D. William, *The Spirit and the Form of Love* (New York, 1968).

楊牧谷

**Duns Scotus, John 敦司·蘇格徒 (1255/6 ~ 1308)** 中世紀傑出神學家，生於蘇格蘭的敦司（Duns，或稱 Maxton-on-Tweed）。他年僅十五就被接納入方濟會（Franciscan Order）<sup>\*</sup>；1291 年被按立，然後在牛津及巴黎修習神學（1294 ~ 7）。到了 1302 年，他已在巴黎任教，之前



還在牛津及劍橋教過書；但翌年便被迫離開巴黎，返回牛津。1304年他再度返回巴黎，不過三年後又離開，被調往科隆的方濟會研究社（Franciscan House of Studies）執教；不久就去世，年約五十三或五十四歲。

敦司早逝，所以從沒有寫過完整的系統神學（*Summa Theologica*）。他為倫巴都（Lombard<sup>\*</sup>）的《四部語錄》（*Sententiarum Libri Quatuor*）寫過兩本註解，其中一本叫做《牛津的工作》（*Opus Oxoniense*），是敦司最重要的作品，把他好幾種解釋倫巴都的講詞集合起來，亦算是他思想的集大成。可惜的是，他沒時間修訂這本書，這個工夫是由他的學生做的；近代學者努力要重建此本的原樣。敦司第二本重要的作品，亦很可能是他最後一本，叫做《諸疑難》（*Quaestiones Quodlibetales*），比前一本有條理，對了解《牛津的工作》亦很有幫助。敦司的作品不容易懂，部分原因是他的寫作風格與別人不一樣；此外亦因為他沒有時間修改。別人就因為他的作品難明，稱他為「隱晦的博士」。十六世紀的人文主義者和改教家，對他很不禮貌，將他敦司（Duns）的名字，改了一個同音而又帶諷刺的別名，稱他為「愚蠢的人」（dunce，本於不同意他的教義）。

敦司·蘇格徒既是方濟會士，就按波拿文士拉（Bonaventura<sup>\*</sup>）的奧古斯丁傳統（Augustinianism<sup>\*</sup>），反對與他們相抗的亞里斯多德傳統（Aristotelianism<sup>\*</sup>），特別是阿奎那（Thomas Aquinas<sup>\*</sup>）的學說。但敦司不是一個只知遵循傳統的人，亦按亞里斯多德哲學家來批判方濟會士的思想，加以重整，就如拒絕波拿文士拉有關神的光照的理論。

阿奎那認為，理性與知識是走在人的意志（Will<sup>\*</sup>）之前，理性告訴人什麼是至善，意志就跟隨這種指示而行，因此人可以運用這種理性，來解釋神的意志。敦司則強調意志的重要：理性只能說明什麼是意志可以選

擇的道路，意志要選什麼，至終仍是屬於意志的自由範圍之內。意志的自由意思是：它並不必然跟隨理性的指示而行。

對敦司來說，這個分別帶來兩個重要的意義。首先是神的自由，這是他最重視的。他說，萬物的現況之所以會是這樣，不是因為理性認為這樣是最好的，然後給它們定規下來，乃是因為這是神本於祂的自由而選擇如此。但神的意志不是任意、不受限制的；舉例說，祂不能出爾反爾。神之自由有一部分是表諸祂的預定（Predestination<sup>\*</sup>）。第一，祂預定彼得（代表被揀選的）可以進入永遠的榮耀；第二，祂賜給彼得可以達到其目的之途徑——恩典；第三，祂容許彼得與猶大（代表被棄的）犯罪；最後，彼得為神的恩典救贖，而猶大則因他仍然活在罪中而被棄，這也合乎公義的原則。

敦司既強調神的自由，理性與哲學的角色自然受到限制。早期護教士像安瑟倫（Anselm<sup>\*</sup>），藉理性的方法指出，道成肉身與十字架是必須發生的；敦司則認為它們之所以發生，只是神選擇它們要發生。這的確能強調神的自由，但要把與之有關的教義，從理性的角度來解釋得合理的可能，亦因而受到限制。為了解釋神的自由，敦司甚至說，就是人沒有犯罪，神的兒子照樣會成為肉身，因此道成肉身就不是由人的罪定規，而是神自由的選擇了。敦司相信理性與哲學可以證明神的存在，和祂某些屬性；但對阿奎那認為可以藉理性說明的（如神的善良、公義、憐憫及預定），敦司認為人只有透過啟示（Revelation<sup>\*</sup>）才能認識。我們只能藉著信心來接受這些教義，卻不能用理性證明；但敦司承認阿奎那所說的，神學的真理永遠不會與理性相違抗。

敦司還有一項著名的教義：他是第一個倡導馬利亞（Mary<sup>\*</sup>）無罪受孕說的主要神學家。在他那個時期，有關馬利亞的主要學說，都是說馬利亞懷了耶穌之後，就免除一切罪惡的玷污，卻不是在受孕之前。敦司把

這潮流扭轉過來；以他這樣懷疑理性認識神的能力，卻有如此提倡，是有點不尋常的。他說，人若能免於原罪的玷污，總比後來從原罪中釋放出來更完全。耶穌既是完全的救贖者，一定能以最完全的辦法救某些人；那麼誰會比祂自己的母親更適合呢？敦司就是以馬利亞無原罪受孕，來解釋最完全的救贖，同時亦化解當時反對此說的一個理論，即說馬利亞既無原罪，就不需要救贖了。敦司說馬利亞的無原罪是完全救贖的結果。他說他所指出的無罪受孕，其實只是一個可能；並且指出，假如我們有好幾種可能，而每一個可能都與聖經的教導吻合，那麼我們就要選一個最能叫馬利亞得榮耀的教義了。這個原則（以及他的「無罪受孕說」）對後世發展馬利亞學的人，影響甚巨；毋怪乎後人亦稱敦司為「馬利亞的博士」（‘Marian Doctor’）了。

另參：信心與理性（Faith and Reason）。

### 參考書目

異文校勘版：C. Balic (ed.), *Opera Omnia* (Vatican City, 1950ff.).

E. Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of his Philosophy* (Washington, DC, 1961); J. K. Ryan and B. M. Bonansea (eds.), *John Duns Scotus 1265 ~ 1965* (Washington, DC, 1965).

A.N.S.L.

**Durkheim, Émile 涂爾幹 (1858 ~ 1917)** 法國實證論 (Positivism)\* 派的社會學家，一般認為他與韋伯 (Weber)\* 同為現代社會學 (參宗教社會學, Sociology of Religion\*) 的開山祖。

生平。涂爾幹的家庭及成長背景，與他這個人和日後的成就，有不可分的關係。他原生於一個貧苦的猶太人家庭，父母希望他長大成人，可以繼承父業，作個猶太拉比。

但他的父親在他未到二十歲便離世，家庭重責落在他的肩頭上，加上當時法國東部與德國的關係日益緊張，使這年輕人成了一個自律甚嚴的人，很早便相信努力甚至是困苦，比享樂更能使人的靈性成熟。

求學期間，他的成績優異，成為巴黎當時最出名的學院 (École Normale Supérieure) 的學生。後來認識了另一天才橫溢的饒勒斯 (Jean Jaurès, 後來領導法國社會黨的人)，二人立志以哲學、道德及社會改革，來改善社會。

涂爾幹比饒勒斯遲一年畢業，那時他的宗教信仰已經喪失，變得完全世俗化起來，但仍然相信道德重整能救國。當時第三共和國許多哲學家都相信，單純靠政治改革並不成功，因為改革之人的道德操守若非不存在，就是非常微弱，有時甚至是互相矛盾；他們相信科學，特別是社會科學和徹底的教育改革，才能避免混亂 (他稱之為 *anomie*)。

學院內自由的氣氛，對涂爾幹極具吸引力，他可以自由地討論種種形上學 (Metaphysics)\* 和政治問題，再加上那一代年輕學人的烏托邦理想和熱情，一個將來的國家領袖便給培養起來，深得同學和老師的欣賞。但涂爾幹對當時流行的華麗詞藻，和只重表面風光的風氣，感到極不耐煩；他的哲學老師則批評他太沈迷昔日的風華。

畢業後，他在中學教哲學課程 (1882 ~ 7)，其間有一年 (1885 ~ 6) 在德國做研究，認識實驗心理學的鼻祖馮特 (Wilhelm Wundt)。他回國後成為波爾多大學 (University of Bordeaux) 的講師，後來升為教授，講授社會哲學，直到 1902 年。

分析法。涂爾幹熟悉好幾國語言，在他創辦的法國有名的學術期刊 *L'Année Sociologique*，評論英、德、意等國家的學術作品。但有段時間，外國的社會科學家不能接受他，說他既沒到多國觀察研究，亦從沒做過實地研究。他對澳洲、新幾內亞，和

愛斯基摩等民族收集的大批資料，全是來自其他人類學家、旅遊者，和宣教士。

涂爾幹並沒有因這些批評改變，事實上他不是對實際的考察沒興趣，只是覺得長途跋涉去到偏遠角落考察得來的資料，未必有實際的意義。對他來說，單純一個事實是沒多大意義的，事實必須被分類起來，加以分析，歸納成律則，才有意義可言。他不斷強調，我們一定要按事物的內在真相，把收集得來的資料組織起來，才會獲得知識；單從外面觀察一些零碎的事實，是不會得到真知識的。他對宗教的觀察而獲得的圖騰思想，其過程正與馬克斯發展出來的階級觀念相近。

涂爾幹對研究宗教的興趣，並不在於了解初民（圖騰）的宗教現象，而是這些現象對現代社會的意義。他一生所寫，對後代發生巨大影響的作品，大多數與他早期經歷（特別是 1870 ~ 80 年代）有密切的關係。第二帝國隨著德國在 1870 年打敗法國而崩潰，法國本土的學者和政客，對當時國際情勢又不熟悉，招來一場慘痛的失敗；加上巴黎公社自 1871 年獲得權力之後展開破壞，對年輕的涂爾幹留下巨大的影響。他與當代年輕知識分子日後回顧，都歸咎是資本主義社會與工人階級分割而引起的禍害。

他認為科學與科技未必會為社會帶來進步繁榮；人已變得無法無紀，物質進步同時亦把人的貪念和肉慾激發出來，徹底破壞社會的平衡。他在兩本巨著內詳細闡述這些思想，第一本是他的博士論文《社會分工》（*De la division du travail social*, 1893），和稍後的《論自殺》（*Le Suicide*, 1897）。在第一本書中，他認為科技與機械化已經危害到倫理和社會的結構；而工序分得愈精細，工人與他的產品就愈疏離，人已不能由頭至尾完成一件產品。在第二本書，他認為一個人際關係愈密切的社會，自殺的可能就愈低，因為人與文化的關係亦愈密切；反之，自殺率就會愈高。因此一個看似是個人的行動，

是可以透過社會學來解釋的。

叫涂爾幹聲名遠播的，卻是《社會學方法的規則》（*Les Règles de la methode sociologique*）；現代人認為他與韋伯<sup>\*</sup>是現代社會學的開山祖，與此書有莫大的關係。涂爾幹把初期社會學理，提升至科學的地位，卻令當時老派的哲學家大感不安，對他圍攻。

接近上世紀末發生的德雷福斯事件，亦大大改變了涂爾幹（參反猶太主義，*Anti-Semitism\**）。事緣一個猶太公職人員德雷福斯（*Alfred Dreyfus*）被誣告為德國間諜，整個事件自始便顯出是有陰謀的。身為猶太人後裔的涂爾幹挺身而出，為被誣告的人請命，惹怒法國上下人等；涂爾幹於是體會到，文明進步事實上不能消除人心底的仇恨。他亦因此一生不被選為法國最受重視的「法國學社」（*Institut de France*）會員。

他開始轉向教育與宗教求助，認為這是改革人心最巨大的兩個力量。但這兩個力量均已僵化，涂爾幹努力投身，希望為它們注入新的生命。他參加無數的委員會，希望改變當時的教育課程，重新提倡哲學的講授，自己又參與訓練師資的工作；他的同事驚訝又佩服他的熱誠。他的教育理論發表為《法國教育的演進》（*L'Évolution pedagogique en France*, 1938），至今為止仍是此科最好的一本書。

他晚期最重要的一本書，與宗教有直接的關係，名為《宗教生活的基本形式》（*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*，芮德明、趙學元譯，桂冠，1992）。他說，一切宗教的基本特性，都源於人把萬物分為兩個層次，即聖與俗；「信仰、神話、教義及傳說，都是表達神聖事物的代表」（《宗教生活的基本形式》，取自英譯本，1915，p. 37）。這些代表是集體性的，因為它們都是從人類的社會經驗生發出來。集體性代表的最早期形式，就是圖騰；「它既代表神，亦代表社會」（p. 206）。

人需要創造圖騰，因為人要表達集體的感情；故此他認為宗教傳統的形成，禮儀比神話更為早期，也更重要。在這方面，他受蘇格蘭聖經學者斯密特（W. Robertson Smith, 1846 ~ 94）的影響最深。

比起其他實證派社會科學家（如孔德，A. Comte），涂爾幹並沒有把社會學看作萬能，他不認為社會一切的現象，均可以按其功能（如維持社會平衡）來解釋。終其一生，他致力的是建立一門正面的社會科學，作為引導人社會行為的準則，使社會不受攪擾及動亂之苦。

去世及影響。第一次世界大戰的爆發，徹底粉碎他的遠象。他一生過度的工作、教書、寫作，提出無數改革方案，以及把看似無限的熱情灌輸給門生，已把健康弄垮。戰事爆發前，他已瀕於崩潰邊緣。1916年，他惟一的兒子戰死沙場，他內心完全粉碎，但外表仍然假裝無事。再加上此時他的同事，和其他偏激的民族主義者對他大肆攻擊，說他只是教導德國抽象東西的教授；在內憂外患的攻擊下，他在1916年十一月離世。

涂爾幹留下一個極其輝煌的社會學系在法國，從裡面而出的名家很多（如：Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss）；自他之後，法國的法學、經濟學、漢學、語言學、民族學、藝術史，及歷史等研究方向，莫不受他的影響。

對基督教而言，他的學說對聖經研究影響不算深遠；若有的話，也是對一些在近代已漸失重要性的學者（如：A. Lods, 1867 ~ 1948; C. A. H. Guignebert, 1867 ~ 1936）；但他對宗教社會學及神學的影響，就極為深遠了。他為後世揭開宗教學新的一頁，叫人注意到宗教的社會意義；他提出的問題，是現代神學家仍然努力要回應的。他在《宗教生活的基本形式》所說的，並不如一些後來利用他的學說，來詆毀宗教的人（及神學家）所說的那樣消極；他以一個不可知論者（Agnosticism）的身分，而提出對宗

教如此富同情心的理論，是我們要欣賞的。他至死仍然相信宗教所能的，是許多社會改革家所做不到的。

### 參考書目

著作：K. H. Wollff (ed.), *Essay on Sociology and Philosophy, With Appraisals of Durkheim's Life and Thought* (1964).

研究：Anthony Giddens, *Émile Durkheim* (1979); Talcott Parsons, in *The International Encyclopaedia of the Social Science*, vol. 4 (1968), pp. 311 ~ 20.

對基督教的影響：G. Baum, 'Definition of Religion in Sociology' in *What is Religion*, ed. M. Eliade and D. Tracy (*Concilium* 136, 1980), pp. 25 ~ 32; 麥奎利著，《二十世紀宗教思潮》，何光滬、高師寧譯，桂冠，1992 (J. Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*, London, 1963); W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theory* (London, 1984).

楊牧谷

### Dutch Reformed Theology 荷蘭改革

宗神學 顧名思義，荷蘭改革宗神學是源自荷蘭的改教運動（Reformation）<sup>\*</sup>。早期荷蘭移民乘船往東方，來到非洲最南端的補給站登陸，把荷蘭的改革教會帶到非洲，而非洲教會有二百年之久，與荷蘭母會保持親密的關係，一起發展她們的改革宗神學。她們的信仰是本乎三個普世信經（Creeds）<sup>\*</sup>，即使徒信經（Apostles' Creed）<sup>\*</sup>、尼西亞信經（Nicene Creed）<sup>\*</sup>，和亞他那修信經（Athanasian Creed）<sup>\*</sup>；以及三個更正教信條（Confessions of Faith）<sup>\*</sup>，即比利時信條、海德堡信條，和多特（Dort）<sup>\*</sup>正典。直到今天，所有荷蘭改革宗教會，仍要每年最少有十二次本於海德堡信條來宣講；人受洗加入教會，仍要按海德堡信條的簡撮本來教導他們。

1806年，英國取下好望角，立刻派遣蘇格蘭長老會教士前往，希望影響那裡的白人，結果引入一個很強福音派性質、近乎清教徒（Puritan<sup>\*</sup>）式的蘇格蘭長老會神學進入南非；一種本於聖經和它對信徒生活的指示的神學，便與一個重點趨向以教會為主的荷蘭改革宗神學結合起來。在慕安得烈（Murray<sup>\*</sup>）的影響下，蘇格蘭長老會的福音派影響加強，終於把荷蘭改革宗神學，變成一個強大的福音派式、清教徒式，和保守的改革宗神學。

20年代初期，英國與波爾人開仗，北部省分的荷蘭改革宗教會認同波爾人，使得荷蘭改革宗神學更見人性，對剛興起的白色人種主義又深表同情。不幸地，這個取向造成日後的人種分隔主義，影響深遠。

1930年代，南非教會發生一個嚴重的神學危機。神學院訓練傳道人的一個教授講論耶穌的神人二性時，被指為異端，爭論的結果是，很多學生離開了烏特勒黑大學（University of Utrecht），改投阿姆斯特丹的自由大學（Free University of Amsterdam），因為他們認為自由大學的神學立場比較正統。此大學由該柏爾（Kuyper<sup>\*</sup>）創立，守著改革宗信仰的傳統，而不是當時流行的福音派清教徒式的神學。

改革宗神學有一個很強的特點，尤為荷蘭在30年代所重視，就是強調創造中多元的統一性，這也是該柏爾所看重的。可惜這種思想至終幫助南非發展出種族分離主義，並且以其神學作為理據。該柏爾強調在受造的秩序中，蘊含著很強的多元性；神愛這種多元性，因此人有責任保持這多元性。他這個神學思想，對荷蘭的神學家有深遠的影響，在南非就更為受用了。對南非來說，受造界的多元似乎亦可用在人身上，他們認為巴別塔事件的分離，和保羅在使徒行傳十七26的話，正說明種族分離是合乎聖經的。所謂受造界的多元性，表明不單自然界是這樣，人也應該維持受造時的不同身分，這是每一種

族都有責任去維持的。

荷蘭改革宗神學另一特點，也應在這裡提及。這種神學雖是在非洲發展出來，與非洲的人卻沒有關係。種族隔離主義把西方的白種人，和非洲的黑種人完全分割，它對非洲人可說只會引起仇恨，因此對當地只有反面的影響。今天多種族的改革宗神學教育，可能至終會把荷蘭改革宗神學，變成為非洲改革宗神學，更符合非洲的實際情況（參處境化，Contextualization<sup>\*</sup>）。

### 參考書目

- L. Cawood, *The Churches and Race Relations in South Africa* (Johannesburg, 1964); J. W. De Gruchy, *The Church Struggle in South Africa* (Cape Town, 1979); W. A. Landman, *A Plea for Understanding: a Reply to the Reformed Church in America* (Cape Town, 1968); *Reply of the Dutch Reformed Church to The Report of the General Synod of Haarlem, 1973 ~ 1975, in Connection with the 'Programme to Combat Racism'* (Cape Town and Pretoria, 1976); J. M. Sales, *The Planting of the Churches in South Africa* (Grand Rapids, MI, 1971); J. H. P. Serfontein, *Apartheid, Change and the N. G. Kerk* (Johannesburg, 1982).  
N.J.S.

**Dyothelitism 基督二性說 參基督論**  
（Christology）。

## E

**Easter 復活節**（希臘文：*pascha*，亦指逾越節）這是基督教禮儀年曆（Calendar, Liturgical）\* 最早的一個節期。若是本於該撒利亞的優西比烏（Eusebius）\* 的《教會歷史》（*EH* 4. 24.1 ~ 8），復活節最早可以上溯至安尼克托（St Anicetus，羅馬主教，約 154 ~ 65，曾與士每拿主教坡旅甲討論復活節的獻祭問題），和坡旅甲主教（Polycarp，約 155），甚至可能在坡旅加得（Polycrates）出生（約 125）的時候，便已經存在。《使徒書簡》（*Epistle of the Apostles* 15）曾提到復活節，此書約成於 125 年。現在學者相信，這節期可能在主後 110 年的安提阿開始，源於基督徒每週日記念主的復活而設立。他們後來為了選一天出來，作特別的記念，便選最接近耶穌真正復活的那個星期日，亦即是猶太人於尼散月十四號之下一週日了。

在第二世紀，小亞西亞是以尼散月十四日為復活節，但在小亞西亞之外的基督教，則以下一週日為復活節；這就引發兩種對復活節起源的不同解釋。有人認為（尤以 B. Lohse 為然）小亞西亞守復活節的方式，才是基督教復活節的起源，這起源是本於新約時代猶太基督徒守逾越節而起的。問題是，小亞西亞主要是外邦人聚居之處，為歌羅西書二 16 ~ 17，及加拉太書四 9 ~ 11 的作者把福音帶到那裡，為什麼外邦信徒會守猶太

基督徒定的節期呢？反而以猶太人占多數的巴勒斯坦和敘利亞，卻不守猶太人自己定出的節期？因此較合理的看法，是看小亞西亞守的節期，是已承認復活的週日，不過為了比其他基督徒地區更準確，就把紀念的日期從逾越節之下一主日，改到逾越節本身來守。順便一提的是，我們沒有證據顯出，小亞西亞教會是記念基督的受死，而其他地方的教會，則是記念基督的復活。古教會在復活節一起記念這兩個事件。把受難節與復活節分開來記念，最早源於四世紀。

小亞西亞教會守復活節的做法，引起兩個爭議，內部的是墨利托（Melito，二世紀小亞西亞撒狄主教）與亞波里拿留（Apollinarianism）\*，以及小亞西亞之外的，即所謂「十四日派」（Quartodeciman）的爭辯；結果小亞西亞派輸了。直到此時，所有基督徒均按猶太人的方式，來定復活節的日期，他們或是放在猶太人守逾越節那個主日，或下一主日。但到了三世紀，猶太人以此事嘲笑基督徒，教會就不用此法，改以天文學來計算。他們的問題是不知怎樣調和差別：猶太人以月亮定年節，而羅馬曆法則是根據太陽的運行而算出來。為了解決此問題，羅馬教會先採用八年為一週期，後來改用八十四年為一週期；亞歷山太教會則採用默冬週期（新月及滿月出現於同一日之十九年為一週期），這是最

準確的算法，後來為普世教會採用。這時候，另一個有關復活節的爭辯又興起來，就是那些按天文學來計算復活節日期的，和按猶太人守逾越節之下一主日為復活節的，兩幫人不能相容。後人常把這爭辯與「十四日派」的爭辯相混，使人誤以為「十四日派」的爭論持續很久。這場爭辯為 325 年的尼西亞會議（見會議，Councils\*）解決了，議決是主張以天文學來定準；不服此議決的，不是小亞西亞教會，反是敘利亞、西西里亞，及美索不達米亞的教會。

後來與復活節有關的爭辯，則是源自不同的計法。七世紀塞爾特教會（Celtic Church，塞爾特人以前居於中歐、西歐及英倫三島），仍然守著被人放棄了的八十四周期的算法，這場爭辯一直繼續到十六世紀。到了 1582 年，問題變得嚴峻起來，貴格利十三世（Pope Gregory XIII）下令修正，但不屬羅馬直轄的教會自然不願意跟隨。到了 1752 年，《公禱書》（*Book of Common Prayer*）內載有復活節的年表，問題算是部分解決了，然而東正教仍然不採用。因為復活節是一個不定的節日，每三年，它在猶利安和貴格利曆法（Julian and Gregorian calendars），就會有一次相同；對固定的節期如聖誕節，猶利安曆法的就比貴格利曆法遲十三日了。現今世俗人較喜歡一個固定的復活節，它就是完全擺脫了猶太人的算法；西方教會喜歡這樣的安排，東正教卻不接受。

早在二世紀，復活節的慶祝便不是只有一個星期日；在正日之前，他們有一到多天的禁食（大齋期的最早來源），作為預備，跟著有七個主日的記念。復活節最早的起源、慶祝的規模，以至日後為日期熱烈的爭論，均說明早期教會對記念基督的受死和復活（亦即是完成古代之 *pascha*），是多麼重視了。

## 參考書目

R. T. Beckwith, 'The Origin of the Festivals Easter and Whitsun', *SL* 13 (1979), pp. 1 ~ 20; J. G. Davies, *Holy Week* (London, 1963); A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year* (London, 1953); T. Talley, 'Liturgical Times in the Ancient Church: the State of Research', *SL* 14 (1982), pp. 34 ~ 51.

R.T.B.

**Eastern Orthodox Theology 東正教神學** 這是指以君士坦丁堡（今之伊斯坦堡）為中心之教會的神學，包括希臘、塞浦路斯、保加利亞、羅馬尼亞、塞爾維亞、俄羅斯及格魯吉亞，以至古代之安提阿、耶路撒冷，及大馬士革等地的教會。除了上述地區外，世界各地都有東正教會，特別是美國、英國及法國，這些地區的東正教徒，大多數是從東正教國家移民過去的。

## 歷史

東正教神學的發展，可以分作五個時期。第一期是**迎克墩前期**（直至 451 年），東正教神學的基礎，是在這個時期建立的，主要是藉著希臘教父的著作，其中最特出的是亞他那修（Athanasius\*）、屈梭多模（Chrysostom\*）、亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria\*），和三個加帕多加教父，即該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea\*）、拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus\*），和女撒的貴格利（Gregory of Nyssa\*）。這些人差不多是同期的；他們為後代整個基督教會，立下極大的功勞，他們把教會第一次大公會議（見會議，Councils\*；325 年在尼西亞舉行）的信經（Creed\*），發展為神學，並且努力使他們的解釋，能在第二次大公會議（君士坦丁堡，381），和第三次大公會議（以弗所，431）都能遵守。

主流思想來自亞歷山太學派（Alexandrian School）\*，極力強調神聖之基督在道成肉身（Incarnation）\*前後，都是合而不分的。此外，三位一體（Trinity）\*的神學亦得到很大的發展，這要歸功於該撒利亞之巴西流的努力。第一期是以第四次大公會議（迦克墩，451）為終結。這會議議決，基督神人二性是在一個位格內聯合（參基督論，Christology）\*。這個議決為亞歷山太學派反對（他們強調基督的神性），涅斯多留（Nestorius）\*亦不贊同，他們認為基督的位格是道成肉身的結果，不是原因。迦克墩會議之後，這兩個團體離開主流教會：涅斯多留成立了涅斯多留派，現今大約有五萬信徒；而亞歷山太派則成了基督一性說（Monophysitism）\*的教會，在埃及稱作科普替教會（Coptic Church）\*，在敘利亞則稱為雅各派教會（Jacobite Church，以六世紀的領袖 Jacob Baradaeus 為名）。這些教會仍然存在，包括她們的原生地，和傳到的地方，如衣索比亞（Ethiopian）\*，科普替教會）和印度（雅各派教會）。

第二階段是拜占庭之初期（451 ~ 843；「拜占庭」亦有譯作「比散田」）。這時期的主要特徵，是基督論的爭辯，先是反對基督一性論，後有反圖像爭辯（Iconoclastic Controversies）\*。第五次大公會議（君士坦丁堡，553）希望調和埃及和敘利亞的爭議，成效不著；到第六次大公會議（君士坦丁堡，680）就完全放棄了。第七次大公會議（尼西亞，787）定圖像為迷信，對東正教會來說，這次會議就是她們最後一次的會議。這時期最主要的神學家，是拜占庭的李安迪〔Leontius of Byzantium；參位格（Hypostasis）\*〕、耶路撒冷的李安迪（二人均屬六世紀）、馬克西母（Maximus）\*，和大馬色的約翰（John of Damascus）\*，他們為東正教學奠下穩固的基礎，是本於迦克墩信經發展出來的。這時期的神學思想還有幾個特色，就是重視屬靈生命、聖像、偉大

的禮儀，以及定下教會生活的原則。它們在特如蘭會議（Trullan Council，君士坦丁堡，691 ~ 2）決定很多問題，如教士的婚姻、聖餐可用發酵的餅（羅馬教會反對）等，很多羅馬天主教與東正教可見的分別，皆可以追溯到這個會議的議決。

第三階段可稱為拜占庭晚期（843 ~ 1452）。在這時期，東正教與天主教的分歧加劇，她為了對抗天主教的神學，刻意加強自己的特色，最重要的就是「和子」（Filioque）\*的爭議。這是有關聖靈是由誰而出的問題，尼西亞信經（Nicene Creed）\*，六世紀）原稱聖靈（Holy Spirit）\*是由聖父而出，這是東正教接受的。羅馬天主教認為聖靈是由聖父「和子」而出，把這兩個字加上去；君士坦丁堡大主教阜丟斯（Photius，約 820 ~ 91）曾兩次力加反對（858 ~ 67, 880 ~ 6），他的意見仍然為今天東正教神學家持守著。從比較正面的角度來說，這段時期的東正教經歷了屬靈大復興，首先使斯拉夫人（Slavs）歸信基督（850 ~ 1000），繼而推行屬靈的默想。此時期的大師，包括新神學家西緬安（Symeon the New Theologian, 949 ~ 1022），和帕拉馬斯（Gregory Palamas，約 1296 ~ 1359）；後者推行一種修道運動，稱作靜坐派（Hesychasm）\*，是一苦修團體，隱退俗世，上登亞陀斯山，以窺上帝之光。這運動起初受到君士坦丁堡的西化人士極力反對，後在 1351 年被宣布為正統。這些西化人士在里昂會議（Council of Lyon, 1274，企圖挽回分裂的教會）失敗之後，曾一度再受歡迎而勢力大增，現在更重整旗鼓，終於在 1439 年的佛羅倫斯會議（Council of Florence）第二次提出教會統一，可惜又不成功。1453 年君士坦丁堡淪陷給土耳其，這建議更完全被放棄了。

第四階段是土耳其統治期（1453 ~ 1821）。說來有點諷刺，西方的影響是在這時期，才對東正教發出最大的力量。改教運動（Reformation）\*發生後，天主教與基督



教均向東正教招手，希望把她拉入自己的陣營；東正教在這個時候派了許多學生到西方受教育，此舉並沒有為東正教或天主教帶來什麼實際的收益，卻使東正教的神學添上一層西方的色彩，包括神學方法及方向上都如此。十七世紀，亞歷山太和君士坦丁堡的主教路迦立（Cyril Lucaris, 1572 ~ 1638），草擬一份加爾文派色彩甚濃的信條（Confession of Faith\*），於1629年在日內瓦出版，引起較具天主教傾向的主教反擊，如摩吉拉主教（Peter Mogila, 1596 ~ 1646），和耶路撒冷的杜西弗斯（Dositheus of Jerusalem, 1641 ~ 1707）先後出了他們的信條。後二者的信條在近代較受重視，認為它們比路迦立信條更忠於東正教的精神；但反對它們的人也不少，覺得它們仍然帶有太濃厚的西方色彩，與東方傳統不合。

近代期（1821到現在）。近代的特色，乃是重新重視拜占庭東正教的修道主義傳統，以及教會在共產主義和回教逼害中掙扎求存。在十九世紀期間，希臘與俄羅斯的東正教思想，很受德國東正教自由神學的影響，這種形勢到今天仍不能完全擺脫，我們可以從下列的作者看出來：安卓杜斯（Chrestos Androutsos, 1869 ~ 1937）、卡米列斯（J. Karmiris, 1904年生），和特巴留斯（P. N. Trembelas, 1886 ~ 1977; *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, 3 vols., Chevetogne, 1966 ~ 8）。此外，這時期俄羅斯（Russian\*）的主要神學家，還有一種近乎異端式的神祕主義（Mysticism\*）的思想，可見於霍米雅科（Alexis Khomiakov, 1804 ~ 60），和布加哥夫（Bulgakov\*）的作品。但現代東正教神學家反擊這些思想，而且愈來愈有力。自十八世紀開始，他們出版了教父的作品，稱作 *Philokalia*，東正教世界內便開始流行修道的思想。二十世紀是新拜占庭主義的時代，這思想多見於蘇聯的神學家作品，如羅斯基（Vladimir Lossky, 1903 ~ 58）和邁仁多夫

（John Meyendorff, 1926年生），此外亦見於羅馬尼亞的神學家史丹尼奧爾（Dumitru Staniloae, 1903年生）。今日的東正教神學界，似乎為自由派與保守派占據著，而以保守派的勢力較占上風。

## 特性

東正教神學在好多方面，都與天主教或更正教不大一樣。從很粗略的層面看，東正教神學比較倚重新柏拉圖主義（參柏拉圖主義，Platonism\*）的思想框框，作其哲學基礎；西方教會卻在十三世紀就將之棄掉了。它比較看重神祕主義，對為教父下一個準確定義的功夫，他們是能免則免的。他們信仰與生活的權柄是來自「傳統」，包括聖經、教會會議\*的決議，特別是尼西亞信經\*，以及希臘教義的作品。有些拉丁教父也受他們的重視，但在實際決策上，他們的地位仍是不及希臘教父。另外一個東正教的大特色，就是崇拜的禮儀，差不多有一千年的時間，是沒有更改地流傳下來。他們的聖像（icons，多是畫在木板上）在信徒的崇拜及生活上，占了很重要的位置，其價值是在神學上多於其他，西方教會沒有一種聖物可與之比擬。

東正教在三位一體\*的教義上，只是粗略地與西方教會相似（除了「和子」一語），在思想內容上卻頗不一樣。東正教把重點放在神的位格上，看聖父是神聖本質的位格化，聖父是神的源頭（*pēgē tēs theotētos*）；這便能解釋為什麼他們不能接納聖靈是由聖父和子而出的了。他們亦特別重視神的能力或精力（*energies*），西方人是無法了解這個思想的。舉例說，他們認為聖靈是由聖父而出，而停留在聖子身上，成為聖子的能力。這概念與天主教之恩典觀相近；不過東正教強調，他們不認為神的能力，是一種可以進入信徒身上的「東西」。

這種思想對成聖及聖禮神學，都有很大的影響。東正教相信洗禮重生論，受洗的人可以立刻接受堅信禮和聖餐，包括嬰兒在

內。他們認為聖餐的餅與酒被祝聖時，聖靈就降於其上〔*epiclesis*；參宣召（*Epiclesis*）〕，卻拒絕接受天主教的變質說。信徒是蒙召進入「神化」（*Deification*）的生命，意思是要變成神的形像和樣式。它最高的表現，乃在於信徒在默想時能進入狂喜之狀態，它的重要性比在天主教更大。

按西方的標準來說，東正教的罪（*Sin*）觀是相當弱的，而贖罪論（*Atonement*）亦然。他們認為罪是死亡與限制的結果，不是其成因，所以得救就是從死亡得釋放，不是從罪咎中得釋放。這種贖罪論對近代某些西方神學家的影響頗深，他們為了不同的理由，漸漸放棄改革宗的贖罪論，而傾向東正教對死亡的看法，這種影響可見於近代禮儀的修改。

自1961年起，東正教亦參與普世基督教會協進會，這個行動亦逼使他們注意其他的神學傳統，開始與東方迦克墩的教會，建立良好的關係，與天主教和更正教的關係亦日益密切。但整體來說，他們仍是基督教三個主流教派中，門戶最為森嚴的。在普世教協，他們的影響是在神學上，反對政治的干預。今天，東正教具創意的神學思想愈來愈受重視，是十四世紀以來僅見，對西方愈來愈自由的神學思想，形成一個實際的挑戰，已有好些跡象顯出，他們的影響力日益加強；他們將來在合一大家庭的地位，也會變得愈來愈重要。

### 參考書目

V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge, 1975); G. A. Maloney, *A History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont, MA, 1976); J. Meyendorff, *Byzantine Theology* (London, 1974); T. Ware, *The Orthodox Church* (London, 1963).

G.L.B.

**Ebeling, Gerhard 艾伯靈（1912年生）** 德國神學家，曾在馬堡受教於布特曼（*Bultmann*）；在蘇黎世與卜仁納（*Brunner*）一起讀書，後來轉到柏林受業。1936～7年在芬根瓦（*Finkenwald*）的神學院，與潘霍華（*Bonhoeffer*）做同事，之後便主理柏林一個認信教會的工作。1946年被委任為杜平根大學的教會歷史教授；1954年成為系統神學教授。兩年後轉到蘇黎世當系統神學、神學歷史，和教義學的教授。他在那裡開辦了釋經學院（*Institute of Hermeneutics*, 1962）；退任的時候，是基本神學與釋經學的教授，時為1979年。

艾伯靈的神學受路德（*Luther*）和士來馬赫（*Schleiermacher*）的影響頗深。他的作品通常涉獵的範圍很廣（歷史的、釋經的和教義的），但都有一個主題，就是嘗試解釋神、人、世界的相互關係，他認為這個關係是一個活人的真體，是人需要經歷、明白，並且透過信仰整理出來的。他三冊的《基督教教義學》（*Dogmatik des christlichen Glaubens*, Tübingen, 1979），大體上反映出布特曼的神學思想。他在這書不單指出一些基本的神學差異（如神與世界之間，可見的與永恆的生命，以及聖經用在政治及福音上的不同），亦有力地指出，一切神學的證明皆在禱告上。

### 參考書目

英譯著作甚多，包括 *God and Word* (Philadelphia, 1967); *Introduction to a Theological Theory of Language* (London, 1973); *Luther: An Introduction to His Thought* (London, 1970); *Word and Faith* (London, 1963); *The Word of God and Tradition* (London, 1968).

艾伯靈是 Weimar 出版之路德作品集，以及士來馬赫全集的其中一位編輯。

S. P. Schilling, *Contemporary Continental Theologians* (London, 1966), ch. 6.

R.E.F.

**Ebionites 伊便尼派** 是第一、二世紀過貧窮生活的修道團體；此名可能來自希伯來文的「貧窮人」( 'ebyōnīm )。他們嚴守古猶太律法，反對保羅，亦否認童貞女生子。有關伊便尼派的資料，直接而可靠的不多，有時還互相矛盾。我們比較有把握知道的是，他們最早在約但河東一帶繁衍，然後傳到別的地方，到主後五百年便湮沒。

有關伊便尼派的道理，可以簡撮為兩點：1. 否認耶穌的神性，認為耶穌只是一個先知，「像我們一樣」，不過祂受洗時，聖靈降臨在祂身上。2. 極度強調摩西的律法，完全否定保羅的書信，只用馬太福音（愛任紐， Irenaeus\*），和希伯來福音（該撒利亞的優西比烏， Eusebius of Caesarea\*）。在生活上，他們恪守貧窮的原則，認為這是最高的善，對馬太福音五 3 及申命記十八 15 尤為重視。

按早期教父的記載，伊便尼派有好幾個分支；俄利根（Origen\*）說，有一派是接受耶穌為童貞女所生，另一派則否定，認為耶穌是約瑟和馬利亞所生的兒子。優西比烏\*則認為，就是接受耶穌是童貞女所生的一支，也否認耶穌的先存性；耶柔米（Jerome\*）則說他們仍然守割禮，並且等待基督再來，展開千禧年的國度。

按敘利亞教父伊皮法紐（Epiphanius，約 315 ~ 402）的記載，他們就是拿撒勒派（Nazarenes，為早年一猶太基督教派，守摩西律法）；為哈納克（Harnack\*）和霍爾特（F. J. A. Hort, 1828 ~ 1892）接受，而萊特佛特（J. B. Lightfoot, 1828 ~ 89）和查恩（T. Zahn, 1838 ~ 1933）則反對。

### 參考書目

有關教父對伊便尼派的記載，參 Epiphanius, *Haer.*, xxx; Eusebius, *Eccl. Hist.* iii. 27; 愛任紐著《反異端》，I.xxvi.2; III.xxi.1; v.i.3（收在《尼西亞前期教父選集》內，謝秉德等譯，文藝，<sup>2</sup>1990; Irenaeus, *Haer.*）; Justin, *Dial. C. Tryph.* 47; Tertul-

lian, *De. Praescr.* 33.

有關伊便尼派的研究：J. A. Fitzmyer, S.J., 'The Qumran Scroll, the Ebionites and their Literature' in *Theological Studies*, xvi (1955), pp. 335 ~ 72; H. J. Schoeps, 'Ebionite Christianity', in *JTS*, iv (1953), pp. 219 ~ 24.

楊牧谷

### Ecclesiology 教會學 參 教會 (Church)。

**Eckhart, C. Meister 艾哈特 (約 1260 ~ 1327)** 德國道明會 (Dominican)\* 神祕派 (Mystic)\* 神學家，出生於貴族家庭，年輕時即加入道明會的修道院。1302 年在巴黎完成神學碩士課程，兩年後成為他的省分（撒赫遜）的代表，在 1307 年被委任改革波西米亞各院。1311 年以教師的身分被派往巴黎；兩年後回國，在科隆成為最出名的講道者。後來被人控告，說他傳講異端道理，於 1326 年在科隆大主教面前受審；他向教宗上訴，就在聽訊期間去世。教宗若望二十二世 (John XXII) 亦把他教導的二十八條命題定為異端，使他的作品流傳不廣，好大一部分還失傳了。雖是如此，他曾深深影響許多人，最出名的有蘇所 (Susso)\* 和陶勒 (Tauler)\*。近代神學家對他的作品極感興趣，本於他留存下來的作品（他以德文和拉丁文寫作），做過很精細的研究，認為他與近代西方極感興趣的東方神祕大師（如老子）十分接近；這種思想對十四世紀深受希臘哲學影響的人來說，的確容易引起誤會。

從神學師承來說，艾哈特深受阿奎那 (Thomas Aquinas)\*、奧古斯丁 (Augustine)\*，和克勒窩的伯爾拿 (Bernard)\* 的影響。他的中心思想，可以用老子的名言來概括，就是想指出那不能表達的道。他說，神是不能用人的言語來定規或說明的，祂超越

人的認知能力，包括神學、哲學，或神祕經驗。因此我們若要述說神，所用的言語必須是敞開的言語，不是封閉式的；或換一個現代的角度來說，不是以我們日用的言語把神定規下來，乃是讓神去改變我們的言語，更新它的定義和指涉。他說，萬有均是從神而來；一切真實的，均是源於父神。描述神的知識，就一定要從神的角度來描述，不是從人的認知或經驗來描述，神就成了神的知識最高的主體，而人只是客體。

這樣的知識是怎樣來的呢？艾哈特說，都是從父滿有恩典的道（Logos）而來，祂發出道，使道進入人純潔的靈魂，叫人與祂聯合。人怎能與神的道聯合呢？那是透過人「心靈的火花」（*scintilla animae*），這個火花正是神顯現於人心的能力，使人能像祂，與祂聯合。人能明白或述說「無名」之道，亦是透過這個心靈的火花。

艾哈特的作品不容易明白，一方面固然因為他要描述的，是神的本體這樣深奧的問題；另一方面也因為他的文體及用詞相當隱晦，且愛用吊詭語句。因此艾哈特過世後，他的作品湮沒了好一段時間，後為一些不熟悉神學的詩人和哲學家發現，給予推介，才再受人重視。但這種「重進江湖」的方式，亦引起許多問題：由於人不熟悉艾哈特的神學傳統，和他隱晦的寫作方式，就幾乎變成你想要他說什麼，他就是說什麼的局面。人解釋他思想的方式，實在五花八門，式式俱備。人說他是馬丁路德（Luther）論信心的先師，康德（Kant）之理想主義的啟蒙導師，黑格爾（Hegel）之泛神論（Pantheism）的前驅，甚至是納粹之「德國宗教」（Deutsch religion）的來源。在近代較嚴謹的研究下，人對艾哈特的了解開始踏實起來，承認他是中世紀一個傑出的神祕派神學家。

### 參考書目

著作：拉丁文有 G. Théry, O.P., and R. Kli-

bansky (eds.), in *Opera Latina* (Leipzig, 1934)；德文有 J. Quint (ed.), in *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (Stuttgart-Berlin, 1936)；英文譯本譯自德文版，C. de B. Evans (ed.), 2 vols. (London, 1924 ~ 31).

研究：J. Koch, 'Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts', in *Archivum Fratrum Praedicatorum* XXIX (1959), pp. 5 ~ 51; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Études de Philosophie Médiévale, XIviii (1960); J. M. Clark, *The Great German Mystics* (1949).

楊牧谷

**Ecology 生態學 參自然界神學**  
(Nature, Theology of)。

**Ecumenical Council 大公會議 參會議**  
(Councils)。

**Ecumenical Movement 合一運動** 二十世紀神學界一個特色，就是討論教會合一的各種可能。整個合一運動可上溯至1910年的愛丁堡宣教會議，其中關注教會對教義、政治，及各種習慣有很分歧的意見，便產生了「信仰與教制運動」（Faith and Order movement）；當時最主要的領袖，是美國聖公會的白蘭德主教（Charles H. Brent, 1862 ~ 1929）。他們先在日內瓦開會（1920），討論一些基本問題，然後1927年在洛桑召開第一次信仰與教制的世界性會議。愛丁堡會議主要是宣教差會的會議，而洛桑會議則召聚了九十個教會的宗派，但羅馬天主教、蘇聯東正教，和大部分的福音派教會都沒有參加。第二個里程碑是1937年的愛丁堡會議，由坎特布里大主教湯模（Temple）主持，代表教會增至123個。

這兩個會議討論的，都是事奉和聖禮的問題。

愛丁堡會議議決，要成立「普世基督教會協進會」(World Council of Churches)，適逢第二次世界大戰爆發，WCC的成立便一再延遲；至終於1948年在阿姆斯特丹成立，信仰與教制成為WCC一個最重要的部門，向總會匯報它的工作。WCC先後召開過下列的會議：伊利諾(1954)、新德里(1961)、烏普撒拉(Uppsala, 1968)、內羅畢(Nairobi, 1975)，和溫哥華(1983)，會員由阿姆斯特丹的147個，增至溫哥華的301個。在新德里會議，俄羅斯東正教和五旬宗教會第一次參與這會議。自新德里會議之後，羅馬天主教的觀察員在WCC內的地位，愈來愈活躍，包括在信仰與教制委員會內，這與梵諦岡第二次會議(1962~5；參會議，Councils\*)帶來的開明作風，有頗大的關係。

國際性的信仰與教制大會如常地舉行；值得一提的是倫德(Lund, 1952)，和蒙特里爾(1963)兩個大會。1982年在利馬召開的大會，通過《洗禮、聖餐與職事》(*Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva, 1982)這個文獻，作為現代眾教會見證使徒信仰的共識。這個成就顯出，信仰與教制經過多年糾纏在經濟、政治與社會等問題，日漸失去人的支持，現在又再重回WCC的領導地位了。

當然，合一運動不僅限於WCC。近年來，國際上不斷出現不同宗派團體的對話；最有名的是聖公會與羅馬天主教會國際委員會(Anglican-Roman Catholic International Commission, *ARCIC: The Final Report*, London, 1982; *ARCIC II: Salvation and the Church*, London, 1987——有關因信稱義)。除此之外，有聖公會與改革宗(*God's Reign and Our Unity*, London and Edinburgh, 1984)，和浸信會與改革宗(*Baptists and Reformed in Dialogue*,

Geneva, 1984)。至於其他的合一對話，請參H. Meyer and L. Vischer, *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level* (Ramsey, NJ, and Geneva, 1984)。

參與合一運動的教會，既來自不同的宗派，各有不同的著重點，特別對教會權柄，及使徒生活所依之權威來源，有很大的差異；有時合一團體要達成協議，難免去異求同，有時到一地步，各自的特色便要犧牲。到了二十世紀下半，神學研究成了一種合一的活動，不同背景的學者，為了達到合作和相通的目的，亦把神學研究變成為合一運動服務。但另一方面，這些研究以及教會合作的經驗，亦叫教會認識到她們的差異，很多時候是與信仰的主體無關，許多非神學因素對她們形成不同之傳統，實在占了頗重要的位置。蒙特里爾會議產生一個文獻，幫助人明白傳統與聖經的關係(P. C. Rodger and L. Vischer, eds., *The Fourth World Conference on Faith and Order*, London, 1964)。

有關聖職的安排是最困難的了。由洛桑會議發出，愛丁堡會議同意的一份文件極有影響力，它指出一個聯合教會的聖職制度，必須包含聖公會、長老會，和公理宗的因素在內，但怎樣做到呢？其結果有沒有神學及聖經的基礎？似乎就沒有理會到了(參下面的評論：Ian Henderson, *Power Without Glory: A Study in Ecumenical Politics*, London, 1967)。對非聖公會的教會來說，採取聖公會的教制(參教會管理，*Church Government*\*)，很可能是最不容易接受的改變，但現今討論教制的重點，愈來愈不重視使徒統緒(Apostolic Succession\*)，和有關的歷史問題(參事奉，*Ministry*\*)，而只是從實用的角度來考慮；至終說來，聖經與歷史神學的問題，是不能不理的。不過上述ARCIC的結論，似乎值得注意：「新約聖

經沒有明言彼得怎樣把領袖地位留存下來；就是使徒權柄的傳延，也不是十分清楚」（*The Final Report*, p. 83）。

福音派人士不斷批評合一運動的神學，理由有多種：說他們用詞不準確（如：在 *Baptism, Eucharist and Ministry*，很多語句只是表達人的理想或希望，而不是真體）；謬用聖經的詞句與概念〔最顯著的例子，是烏普撒拉會議所用的「看哪！我將一切都更新」（啟二十一 5）；更常見的是用「平安」、「救恩」、「生命」等〕；他們追求的是共識，不是真理，故無可避免地，教會的立場就常代替了聖經的立場（特別見於洗禮，他們看嬰孩洗禮和信徒洗禮，為同一教會內「相同的選擇」，而不是繼續問嬰孩洗禮是不是合乎聖經，或是最初期的洗禮形式）；傾向於普世得救的前設（參普救主義，Universalism\*），因此為了建立一個包容各宗教在內的大家庭，他們常減低宣教的重要性，有時甚至認為宣教會影響宗教間的對話〔雖然 *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation*（1982）廣為福音派人士接納〕；政治課題常是偏頗一方，看重馬克斯的社會分析，而忽略了個人的社會及倫理操守；認同解放神學（Liberation Theology\*）、暴力的革命（Revolution\*）；過分地為各種婦解神學（Feminist Theology\*）辯護。

在溫哥華會議中，福音派的意見是不一致的，不過主張福音派要完全退出 WCC 圈子的人只是少數。其他人注意到東正教的勢力正在加強（他們是現時 WCC 最大的成員），這個新因素叫 WCC 重新注意保守派一直強調的聖經和神學的信仰（同樣地，這因素亦叫 WCC 重新重視洗禮與聖餐是聖禮）。福音派亦有她的合一努力，最重要的自然首推「洛桑信約」（*Lausanne Covenant*）\*；它原是一個尋求宣教合作的會議，其宣言包括各方面，由其後很多會議所肯定，對整個福音派神學的討論和推展大有助

益，就如救恩的性質，和教會宣教的方向與策略等。

另參：柏林宣言（Berlin Declaration）；法蘭克福宣言（Frankfurt Declaration）；洛桑信約（Lausanne Covenant）。

### 參考書目

- G. K. A. Bell (ed.), *Documents on Christian Unity*, 4 vols. (Oxford, 1924 ~ 58); J. D. Douglas (ed.), *Evangelicals and Unity* (Appleford, 1964); E. Flesseman-van Leer (ed.), *The Bible: its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement* (Geneva, 1980), 並參 R. T. Beckwith in *Churchman* 89 (1975) 論此题目的專文, pp. 213 ~ 24, and P. G. Schrottenboer in *CTJ* 12 (1977), pp. 144 ~ 63; D. Gillies, *Revolt from the Church* (Belfast, 1980); H. T. Hoekstra, *Evangelism in Eclipse. World Mission and the World Council of Churches* (Exeter, 1979); D. A. McGavran (ed.), *The Conciliar-Evangelical Debate: the Crucial Documents 1964 ~ 1976* (Pasadena, CA, 1977); R. Rouse and S. C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement* vol. 1, 1517 ~ 1948 (London, 1967), vol. 2, *The Ecumenical Advance 1948 ~ 68*, by H. E. Fey (London, 1970); A. J. van der Bent, *Major Studies and Themes in the Ecumenical Movement* (Geneva, 1981) L. Vischer (ed.), *A Documentary History of the Faith and Order Movement 1927 ~ 1963* (St Louis, MO, 1963).

D.F.W

**Edwards, Jonathan 愛德華滋 (1703 ~ 58)** 美國神學家及哲學家。愛德華滋自小在基督教家庭長大，於耶魯大學受教育。他第一次在教會的工作，是一間公理宗教會（Northampton, MA, 1727 ~ 33），不過我們知之不詳；之後，他便聲名大噪（1734 ~ 47），卻是被逐以終（1750），去

到一個不為人知的印第安人小村落，在那裡隱姓埋名地過了七年（Stockbridge, 1751 ~ 7）。在這七年時間，他完成了最偉大的工作，寫成影響深遠的幾部名著：《論自由意志》（*Freedom of the Will*）、《原罪》（*Original Sin*）、《論神創世之目的》（*End of Creation*）、《論真美德的性質》（*True Virtue*）。在他離世前不久，被委任為成立不久的普林斯頓學院的院長。

按愛德華滋的思想，「沒有比這件事更確定的了，就是必須有一位非受造和無限的個體」（*The Insufficiency of Reason as a Substitute for Revelation*）。他在《論存有》（*On Being*）一書中說，人能想得得到的，只是一個永恆的本體。他在《論自由意志》一書上說：「我們首先證明一個後驗的理由……，宇宙間必須先有一個永恆的動因……然後從先驗的角度，說明祂許多的完全」。但在此之外，人若離開啓示，「他對宗教的事是完全眼睛心盲的」（詩九十四 8 ~ 9 的講章）。因為形上的問題異常複雜，次因是罪惡已然扭曲人的本性。聖經已把這些事說明出來，是怎樣說明的呢？是透過它「發亮晶瑩的簡潔性」（*Observations on Scripture*），和神加給聖經作者特殊能力的外證（*The Miracles of Jesus Not Counterfeited*）。

神透過人的自然理性和聖經，把祂的旨意都在創造世界一事上顯明了，這全是為了祂的榮耀，也是祂子民蒙福的地方（*End of Creation*），這種恩福也為萬民預備（*Religious Affections, True Virtue*）。亞當受造之初，原是個真正的人，後來就被試探所勝（因為他沒有呼求有效的恩典），使整個人類陷於敗壞（*Original Sin*）。透過神一人的立約恩典（*On Satisfaction*），神把蒙揀選的人贖回來（*Efficacious Grace*），卻把無可恕的罪人交付審判（*The Justice of God in the Damnation of Sinners*）。

蒙揀選的人怎樣知道基督的工作呢？透過講道，聖靈會喚醒「癡呆」的人（*Sinners in the Hands of an Angry God*）去「尋找」祂（*Pressing Into the Kingdom, Ruth's Resolution*）。蒙召的人很多，但被選上的人很少，只有那些在信仰和生活上一致的人，才能作教會（*Church*）<sup>\*</sup>的信徒，並且可以領受聖餐（*Eucharist*）<sup>\*</sup>（*Qualifications for Communion*），其他的人應該拒絕，或逐出教會（*The Nature and End of Excommunication*）。

在愛德華滋的時代，美國教會有一個普遍的復興運動，使他認為「末世」的千禧年（*Millennium*）<sup>\*</sup>已經來臨（*Thoughts on Revival*），跟著而來便是審判、大火、永遠的地獄和天堂（*The Portion of the Wicked, The Portion of the Righteous*）。在愛德華滋領導的復興下，除了信徒靈性奮進，教會重新得力外，有些學者甚至認為，它與美國革命也有直接的關係。華菲德（*Warfield*）<sup>\*</sup>則認為，愛德華滋為加爾文主義的辯護，使亞米紐派（*Arminianism*）<sup>\*</sup>的人延遲征服新英格蘭幾達一世紀之久。

直到今日，人仍然認為愛德華滋是美國最出色的神學家和哲學家。耶魯大學正在整理和出版他的《全集》（*P. Miller, ed., New Haven, CT, 1957 ~*）。

另參：新英格蘭神學（*New England Theology*）。

### 參考書目

著作版本甚多，如：2 vols. (Edinburgh, 1974 ~ 5); cf. H. T. Johnson, *The Printed Writings of Jonathan Edwards, 1703 ~ 1758: A Bibliography* (Princeton, NJ, 1940).

最全面、優秀之研究為 O. E. Winslow, *Jonathan Edwards, 1703 ~ 1758: A Biography* (New York, 1940); C. Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal* (New York,

1966); D. J. Elwood, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (New York, 1961); I. H. Murray, *Jonathan Edwards. A New Biography* (Edinburgh, 1987).

J.H.G.

## Election 揀選參預定論 (Predestination)。

### Ellul, Jacques 依路 (1912 年生)

歷史學家、社會科學家，及平信徒神學家。依路生於法國的波多爾，且在當地大學的政治學院 (Institute of Political Studies) 任教授。早於青年期即歸信基督教，且在法國改革宗教會講道。

依路的著作極多，可分作五大類：1. 歷史：他寫了很多關於建制 (institutions) 的發展史。2. 社會學：在《科技化的社會》 (*The Technological Society*)，他指出「現代科技」不僅影響著我們的社會，也在改變人們的思想、頭腦。科技是一個獨立的力量，按著自己的原則運作，也發展出它獨有的「科技體系」。此書是依路最重要的作品。3. 社會批判：他對社會發出的批判，很多還是現代人不斷在說著的，可以說是先驅。舉例說，他懷疑現代人是不是真正成長過來，而現代社會又是否真正變得世俗化了；按他的意見，現代人是按科技的要求而生活，相信能把握自己的將來，而人將來的幸福是有賴科技的發展；簡言之，人已把科技當作「神」來看待。4. 聖經研究：依路寫了好些研經書籍，都是相當值得留意的，其中如約拿書、列王紀下、啟示錄等。他另一部重要作品，名為《城市的意義》 (*The Meaning of the City*)，是從聖經的角度研究城市，可以說是他的神學宣言。他說城市是文化發展的結果，也可以說是人企圖要建立一個不需要神之世界的努力，包括它的宗

教、道德、防衛、保險等制度，以致現在人是命定要活在這個城市內，而神對這一切卻要施行審判。但是，基督徒知道神應許要把人一切的工作改變過來。歷史的終結不僅具有巴比倫倒塌的驚惶，亦有新耶路撒冷來臨的喜樂。5. 倫理：亦是建基於「城市的意義」而發展出來的。在他處理倫理問題的書中，他一直避免陷於理想主義的囿圈，或道德主義的社會，企圖透過控制來達至一個秩序良好的社會體系，這樣一來，人與事都會失去自由。人是一個獨立的個體，應鼓勵他實際地面對自己所處的環境，讓他認識到他是受科技與政治條件的影響；同一時間，也要鼓勵他接受自己的責任，繼續對不可能的存著希望，就如真實的對話、公義、平安、自由與友愛等。

在依路的神學思想成形過程，巴特 (Barth)\* 的影響是顯而易見的，其中就如聖經的啟示與現代科技意識之間的對話張力，就是一個好例子。此外，他對個人自由的執著，以及神人之間的對話關係，一直受到制度的干擾，都是他思想體系的要點。

## 參考書目

*The Technological Society* (New York, 1964); *The Meaning of the City* (Grand Rapids, MI, 1970); *The Politics of God and the Politics of Man* (Grand Rapids, MI, 1972); *The Ethics of Freedom* (Grand Rapids, MI, 1976).

C. G. Christians and J. M. van Hook, *Jacques Ellul, Interpretive Essays* (Champaign, IL, 1981); J. M. Hanks 著，R. Asal 協作，*Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography* (Greenwich, CT, and London, 1984); B. Kristensen, 'Jacques Ellul', *CG* 29:4 (1976), pp. 106 ~ 10.

B.K.

**Empiricism 經驗主義** 經驗主義者認為，一切知識的來源，均本自人的感官經



驗，它的前設是感官能把知識傳給人。這個思想源於希臘哲學，在近代卻因為對唯理主義的反擊，而再度流行起來；它否定真實的知識只能透過推理而獲得。洛克（Locke）、柏克萊（Berkeley）和休謨（Hume）都認為所有知識是源自感官的，他們的論證其實是對懷疑主義的一種反擊，懷疑主義者企圖尋找一種絕對真確的知識之源；經驗主義者則指出，感官知識正是真確知識之源。

休謨把知識分為「事實」（matters of fact），和概念關係（relations of ideas）；所謂概念關係者，邏輯與數學均屬此例，亦即是懷疑論者所指的真確知識；邏輯與數學的真理有幾種特性，它們是真的、必須的（即不可能是假的），也是先驗（*a priori*）地知道的。但這種真理並不是真實世界的一部分。相對地，事實乃從一般的感官經驗而來，它們的真實性受偶發性所規範——因為它可以不是這樣的，亦即是它們的真實是沒有必須性的，人只能透過直接經驗來獲得，因此也是後驗的（*a posteriori*）。正因如此，它能把世界的實況顯示出來，這就是真正的知識，人可以靠著經驗，來驗證別人所說的和主張的。

普通常識聲言，我們是有概念和感官經驗，休謨則說此等概念若非屬於「概念關係」，就是可分析為具有某種感官刺激，或對感官刺激的反應。對休謨來說，思想達致明白之際，它的內容就是我們所說的印象。概念只是印象的一個模糊版本，但透過想像力，好幾個概念可以合組成一個複雜的思想。說到底，經驗主義者認為，凡頭腦所有的，莫不先存於感官中。

### 現代經驗主義

經驗主義能為懷疑者，及尋求一切知識均有統一來源的人提供答案，共有兩方面的發展，可分論於後。尋找知識確定性的人，把經驗分析為一組不能再分析的、無誤的經

驗，稱之為感官資料（sense-data），它們就是我們經驗的基本素材，是絕不會弄錯的。這方法把外界實體和自我的問題凸顯出來。邏輯實證論（Logical Positivism）則視經驗為人本於可見之定義來尋找意義的行動；他們認為知識就如人學習一種語言的情形，首先我們給予一個名字，然後指出一個對象，以致叫人不可能誤解。

可證性（verifiability）是意義的另一基礎。一個語句是否有意義，單單在乎它能否為感官經驗所證實。把這理論稍加修改，便成了「否證原理」（Principle of Falsifiability），即把知識建基於不能被否證的基礎上。經驗主義仍然以感官經驗作實證的基礎，採取實驗科學和歸納科學的方法，來解決懷疑主義的問題，結果對一切宗教語言，以及教義的真實性和可信性都不能接納；究其原因，是他們對經驗的定義太狹隘，只承認感官經驗是惟一可信的經驗。

### 參考書目

A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth, 1971); D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford, 31975); H. Morick (ed.), *Challenges to Empiricism* (Belmont, CA, 1972).

E.D.C.

### Enhypostasia 兩性互通 參位格 (Hypostasis)。

Enlightenment, the 啟蒙運動 十七世紀末到十八世紀期間，歐洲和美國的思想界，發生革命性的改變，史家稱整個年代為啟蒙時代。啟蒙的方式與內容各國不同，有的較溫和，有的就十分激烈；有些可稱作高度的啟蒙，另些則只算是低度啟蒙；無論哪一種形式，它們都不是固定的，乃在不斷的

發展當中，故不可能指出一種固定形式的啟蒙運動。就算單看它是思想或文學的現象吧，也顯出我們對整個運動的性質了解不全。舉例說，人口統計學的研究顯出，嬰兒夭折率的下降，與當地的啟蒙運動有密切的關係，這一類數字顯出，這問題必須按其社會脈絡來解釋，就如進步的程度，故單是從思想與文學的角度，不能盡窺啟蒙運動之貌。無論將來在這方面的研究有什麼新進展，要了解「現代性」，就必須上溯到啟蒙運動。

重要的啟蒙運動思想家在宗教思想上，對傳統的基督教都嚴加鞭撻。改教運動（Reformation）<sup>\*</sup>及其後的變革，見證出教義不是一成不變的；它可以有不同的解釋和著重點，各說自己才是忠於原來的傳承，又彼此定罪，說對方是不信，甚至引起流血與逼害。因此啟蒙運動的思想家，便是本乎此而攻擊基督教的教義（Dogma）<sup>\*</sup>，說它們的結果與內容都是有害的。

從消極一方面來說，他們反對教條的原則，以及一切相關的思想，包括原則性的〔如啟示（Revelation）<sup>\*</sup>是提供獨有、必須的知識〕，和教義內容的〔如原罪（Sin）<sup>\*</sup>的問題〕。從積極一方面來說，他們尋求理性的原則，以及開發新的思想模式（如道德的性質）和思想內容（如神與物界的關係）。康德（Kant）<sup>\*</sup>將啟蒙運動定義為人心靈的決志，為要行使堅定不移又真誠的理性功能——「敢於知道」；凡能如此行的，他就可能被稱作「啟蒙」思想家了。

假如我們要用「理性」一詞，來指出啟蒙運動的主要特性，便必須小心處理這詞的含義。人運用理性的結果，不是都有同等的價值，譬如實用哲學便對形上學不滿，認為單純本於思想的歸納，而整理出一套無所不包的系統，是毫無好處的，透過理性冰冷的分析，而視之為了解宇宙的工具，這種方法對人生沒有助益。人是具有激情的，也是敏感的，他不僅需要理性的分析，也需要德性

的指引；這是理性不能提供的。假如啟蒙運動是屬於理性的時代，那麼所謂理性者，只是指教義之外的另一選擇，或說是一種忠於思想自主的態度。

這不是說啟蒙運動思想家就是放棄了宗教或啟示；唯物主義的無神思想固然可以在法國發展起來，但她亦有一些人對反基督教的思想提出批判（如伏爾泰，Voltaire<sup>\*</sup>）。這些人認為不應看啟示為宗教惟一的權柄，可以把理性不能知曉的事告訴人；事實上，啟示也不能提供重要的動機，給人過宗教生活。不過我們不需要把啟示拋棄，只需把它馴化，就像德國的新教義（German neology）那樣便是了。

我們要明白啟蒙運動背後的種種動力，就不能不從神學的角度來解釋這個運動。有兩種改變是很具決定性的：近代科學的興起，是其中最重要的一個因素。幾乎被十八世紀的人奉為神祇，他掀起的革命，是相當空前的；他努力以科學方法來解釋這個世界，亦即是以物理定律來解釋這個屬物的世界，無形中亦是放棄了以傳統的神學及形上學來解釋物界了。此外，歷史批判學的發展，也占有決定性的地位；我們現在雖然常批評啟蒙運動的歷史觀有缺欠，不能把握真正發生的歷史事實，然而它起碼可以分開自己的世界和聖經的世界，為現代歷史學奠下根基。啟蒙期的歷史學家懂得分開聖經描述的世界，和古代羅馬的世界。

但有一點要在這裡指出：牛頓並不像他的跟隨者那樣，事事與基督教對抗。除非我們認為科學方法的本質是反宗教的——包括物理學和歷史學在內——不然的話，我們確是可以從較廣的角度，來了解科學與歷史的新發展。譬如科學解釋未必要為教義効勞，它同樣可以發展為一種批判的力量；正如歷史學也可以挑戰基督教信仰，而不是它的附從。這種方向既非表示完全接受牛頓式的科學，或早期歷史批判的原則；但同樣地，我們也不該看此二科對日後教義的發展要負上

責任。

早期啟蒙思想家確為我們提供了這種「較廣的角度」，其立論點就是人的自主權，無論他們是明言的或暗指的。事實上我們若要整體地了解啟蒙運動，還要了解當代政治和經濟的改變，以及與之有關的政策。但就本文的範圍來說，「自主權」有兩個層面的意義：相對的和絕對的意義。它與基督教論及人的教義相對；從絕對層面來說，它願意承認外在的，甚至是神聖的權柄，只要這是邏輯容許的。基督教本於創造、墮落和救贖等教義，來反對自主性；啟蒙運動家卻把神看成是某種無關宏旨的可能，是已經退隱的創造者；他們否認人不能憑己力上天堂，過道德的生活，有美好的信心，和完成存在的基本責任。假如有一天人放棄了神（如十九世紀的情況），也是因為人不再需要祂了；假如人不再需要祂了，那就不單表示祂不能滿足我們理性的需要，也是因為我們在別的地方，可以找到滿足。在此等事上，人的意志和理性都是有分參與，才作出決定。

我們把啟蒙運動作如上的簡述，難免掛一漏萬，任何類似的概論都難免如此；但我們相信以「自主權」來作啟蒙運動的主要旗幟，很能反映出這一代思想家的關懷核心，只要想想休謨（Hume）\*、吉朋（Edward Gibbon, 1737 ~ 94，英國歷史家）、伏爾泰、盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712 ~ 78，法國哲學家）、渥爾夫（Christian Wolff, 1679 ~ 1754，德國哲學家）、勒新（Lessing）\*、維各（Giovanni Battista Vico, 1668 ~ 1744，意大利哲學家），及傑佛遜（Thomas Jefferson, 1743 ~ 1826，美國政治家），他們的作品均與人的自主權有密切的關係，恰能代表啟蒙時代文化及理性的精神。

我們當然可以有別些重要的啟蒙精神，因為此等辯論必會延續下去。要點反而是，整體地接納或拒絕啟蒙運動，是沒多大意義

的；假如說因為當時人接受了啟蒙運動某個思想，以致日後產生不幸的結局，那麼讓我們也記住，基督教歷史還未展開之前，人間早就有不幸的結局了。巴柏（Karl Popper, 1902 ~ 94）說得好，想照顧人類福祉的衝動，是「可敬又危險的」，它根源於人一種欲求，即「等待不知名的人士，來把他們從權威與偏見的保護罩釋放出來」。我們要真正明白啟蒙運動的本質及意義，就要嘗試明白他們說了什麼，宣認的是什麼，假設了什麼，而他們的動機與目的又是什麼。

另參：法蘭克福學派（Frankfurt School）。

### 參考書目

E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951); P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (London, 1970); N. Hampson, *The Enlightenment* (Harmondsworth, 1968); M. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (London, 1981); R. Porter and M. Teich (eds.), *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1981).

S.N.W.

*Enuma Elish, Epic of 《以利瑪·以利斯史詩》* 參《吉加墨詩史詩》（*Gilgamesh, Epic of*）。

**Epiclesis 宣召** 這是聖餐（Eucharist）\* 禮文中，人向三位一體神懇求，請祂繼續施恩與教會及眾生的一個禱文，放在聖餐禮文後段（anaphora），為東西方教會採用，但作用不同。東正教（Eastern Orthodox）\* 宣讀宣召後，便相信聖餐的餅與酒，變成耶穌基督的血與肉（西方教會是藉祝聖來達此目

的)；西方教會則以此懇求神繼續施恩，像祂昔日所作的一樣，且受恩之範圍遍及眾生，但早期是只為教會祈求的。最早見於《十二使徒遺訓》9與10：「主啊，求祢記念祢的教會……」。

祈求的內容包括救教會脫離邪惡，在愛中使她完全，並使教會連於一體，得以進入神的國。這種「聯於一體」的思想，正是藉著聖餐的餅與酒來代表，因為餅是由許多麥子做成，酒亦是由許多葡萄釀製。後期聖餐禮儀中刻意要發展這思想，但不同的教會有不同的著重點，宣召在禮儀的位置也不大相同。敘利亞以西的教會將之放在憶念文（anamnesis，聖餐禮最後的大禱文，憶念主之受苦、復活和升天）之後，是求聖靈降臨，賜福眾生，並使餅與酒變成基督的血與肉。埃及則將之放在求聖子與聖靈加力量給教會傳福音之前，卻在求道（Logos）臨格，使餅與酒變成血與肉之後。羅馬的聖餐禮文，則是直接向父祈求，一在祝聖前，另一在憶念文之後，目的是求父接受整個聖餐為一獻祭，好讓恩福臨到每一參與者的身上。兩個宣召文都沒有提及聖靈。近代羅馬天主教禮文更新運動中，開始按埃及教會的模式，來加入聖靈的宣召了。

另參：聖餐（Eucharist）。

## 參考書目

L. Finkelstein, 'The Birkat -Ha- Mazon', *JQR* 19 (1928 ~ 9), pp. 211 ~ 62; L. Ligier, 'The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist', *Studia Liturgica* 9 (1973), pp. 176 ~ 85; T. Talley, 'From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question', *Worship* 50 (1979), pp. 115 ~ 37.

楊牧谷

**Episcopacy 主教制** 為教會行政制度之一種，主教學最高權。英文主教一詞來自希臘文的 *episkopos*，直譯是「監督」；欽定本（AV）把這詞譯作「主教」（bishop），在新約與「長老」（*presbyteros*）是同義的。在奉行主教制的宗派內（如聖公會），他們相信主教制是由新約使徒一脈相傳下來的。

天主教（和聖公會）認為，主教與神父的主要分別是，只有主教可以頒授聖職和行堅振禮（Confirmation），而且他是由一位大主教和兩個主教按立的。按立主教之前要經過兩重手續：透過選舉來揀選合適的人選，候選人必須達到成熟之年（英國聖公會是三十歲），具合法之出生地位（如不能是私生子），已任牧職多年，品性無可指摘，持守真道；羅馬天主教通常是由教宗挑選，其他地方多由特別組成的遴選委員會（如教長議會）挑選。在教會歷史上，我們常看見代表世俗權力的君王，干預主教的選拔，硬要安插自己的人進去。直到今日，英國聖公會要選舉主教，教長和議會都要得到王室的准許狀（稱作 *congé d'élire*），才可以進行；選了出來，又要得王室批准才算有效。

另一個手續是委任（mission），包括授以主教的權力。新主教經過按立禮，便可登上他座堂最高的位置，開始牧養他的教區。按聖公會的理論，一個主教之被按立，乃是因為他為其他主教所接納；按天主教的想法，主教是受教宗或大主教委任，因此所有教區的主教（或他的代表）每五年均要上羅馬述職一次。

在現代主教制下，主教的首要職務是施行聖禮（Sacrament\*，堅振禮和按立禮），以及監督教區內的事務，包括督促教區內教士的工作。教區主教可由其他主教協助執行職務。東正教主教的位置及屬靈權柄，大體上與西方教會相同，不過作主教的人必須守獨身，因此東正教的主教通常是從修道院選出來的。

按英國國教的體制，教區主教是在宗教議會（consistory court）執行裁決，排難解紛；原則上他要自己出席，但大多數情況下，他都會派代表去執行任務，其法據是1840年的教會紀律法。自中世紀以降，英國主教在上議院有一席位，但自1878年的主教法起，他們只保留了二十六個席位。

至於主教制的源起，早就引起爭議，部分原因是新約對此制度的記載十分不全，另一方面也因為現代教會的行政制度十分多元化，主教制難被看為是惟一合法的制度。若按使徒行傳二十 17 和 28 節，主教與長老是可互用的詞語，含義相同。從伊格那丟（St Ignatius，二世紀上半葉）的作品看，主教、長老及執事，似乎已發展為相當明顯的不同階層，但在像埃及的地方，這種發展要到很後期才出現。到了二世紀中葉，各基督教重地都有他們的主教了。直到改教運動爆發之前，教會大體上是以前主教制來作組織的模式。

改教運動之後，好些信義宗（Lutheran）的教會仍然保留著主教制度，如：丹麥、挪威、芬蘭、瑞典和部分的德國地區（如 Schleswig-Holstein），但他們大多數不會說，主教制是使徒統緒（Apostolic Succession）給予他們權力的。除了信義宗外，別的更正教團體也有主教，如莫拉維亞弟兄會，和美國及非洲的美以美會（Methodist Episcopal Churches of America and Africa），前者行長老制，卻宣稱具使徒統緒的權柄；後者則說是源自約翰·衛斯理（J. Wesley）。

另參：使徒統緒（Apostolic Succession）；事奉（Ministry）。

### 參考書目

K. M. Carey, *The Historic Episcopacy in the Fullness of The Church* (1960); H. W. Cripps, *A Practical Treatise on the Law Relating to the*

*Church and Clergy* (1937), pp. 70 ~ 86; K. E. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry* (1946); J. B. Lightfoot, 'The Christian Ministry' in *St Paul's Epistle to the Philippians* (1868), pp. 179 ~ 267; H. B. Swete (ed.), *Essays on the Early History of the Church and Ministry* (1918); N. Sykes, *The Church of England and Non-Episcopal Churches in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1948).

楊牧谷

**Episcopius 依皮斯科皮烏 參亞米紐主義 (Arminianism)。**

**Epistemology 認識論** 此詞源自希臘文的 *epistēmē*，即知識或科學。認識論是研究經驗、信仰，及知識的性質和基礎的學問。它要問的問題是：我們知道的是什麼？是怎樣知道的？它關注的是分辨知識與信念的不同。假如我們說，這就是我知道的；它就問：你怎樣證明這就是你知道的，而不僅是你相信的？你說你知道這些那些，你自己會不會弄錯呢？「我知道」一語要有意義，就必須同時警覺「我可能並不知道」，以及「我知我是知道」的。在知識的範圍內，好些地方並不如一般人以為的那樣簡單，包括：知道自己、過去、將來、普世的事實、科學定律，以及哲學、美學、倫理、宗教、邏輯、數學等事實。近代不同的哲學家，提供了不同的分析方法幫助我們澄清這些問題。羅素（Bertrand Russell, 1872 ~ 1970）把相熟的知識與描述的知識分開來，描述的知識是間接的；而相熟的知識是直接、即時的。賴爾（Gilbert Ryle, 1900 ~ 76）則提出知道怎樣做某事，和知道某事是怎樣的有何分別。

### 理性主義與經驗主義

笛卡兒（Descartes）企圖為知識尋找絕對的

確定性。他強調只有理性才能找出絕對真確的知識。這種惟理主義，被洛克（Locke）<sup>\*</sup>、柏克萊（Berkeley）<sup>\*</sup>，和休謨（Hume）<sup>\*</sup>的經驗主義（Empiricism）<sup>\*</sup>所否定，他們認為只有感官傳遞過來的知識，才是真確的。這兩派思想成了哲學的主流；在辯論知識的起源中，二者均體會到，普世及抽象的理念該占什麼位置，正是問題的核心；他們研究的方法都是科學的和合乎理性的，目的就是為知識尋找真確性。還有，二者都是回應懷疑者對知識提出的挑戰。懷疑者質疑知識的可靠性，說人永遠可以對任何事物提出質詢；我們可以這樣說，惟理主義與經驗主義都是想消除人的懷疑。

康德（Kant）<sup>\*</sup>企圖在感官與理性之間築一道橋樑，他強調人的理解能力具有綜合的先驗綱目，這才是人能知道的基本條件。此等綱目的知識，不是從經驗累積而來的，故曰先驗（*a priori*），卻是人能明白經驗的要素。這個理論備受重視，歷年提出的討論不計其數。

近代哲學家則從別的方面入手。摩亞（G. E. Moore, 1873 ~ 1958）和維根斯坦（Wittgenstein）<sup>\*</sup>不管懷疑論的問題，乃從人是怎樣運用語句，和指望語句會為他傳遞什麼意義入手。一般語言和常識都沒有什麼哲學的懷疑問題，因此解決的問題就比較簡單。波蘭尼（Polanyi）<sup>\*</sup>則強調，知識具有很重要的個人特性，以及隱藏卻具決定性影響的層面（the tacit dimension）；意思是指我們知道的，遠比我們能說出來的多。邏輯實證論（Logical Positivism）<sup>\*</sup>則從實證法與否證法（Verification and Falsification）<sup>\*</sup>來處理經驗主義，以此測試知識和真理宣稱，無形中亦是把感官資料當成是真確性最終的準繩了。艾雅（A. J. Ayer, 1910 ~ 89）從知識被證實是真信念的角度，來分析知識的特性。知識論的核心問題便成了：證實的性質與角色；怎樣放下或應付懷疑（Doubt）<sup>\*</sup>？以及懷疑論者的立場到底有沒有意義？已知

的有什麼特性（不管是真的或以為是真的）？一個適切的真理（Truth）<sup>\*</sup>理論（不管是與真體協調或相應的），主體性與客體性的關係，以及人能否完全客觀地認識事理？主觀因素會不會闖進來？什麼時候和在什麼地方？引起的又是什麼問題？

### 神學的認識論

信念與知識的關係，在神學上即是信心（Faith）<sup>\*</sup>與理性的關係。聖經作者毫不猶疑地說，人是知道神的；基督教不僅論信心，也是關乎知識的。安瑟倫（Anselm）<sup>\*</sup>說，信心尋找理解；其他人也說，我們信，目的就是要去明白。不同的神學家會從不同的角度，處理宗教範圍內的知識問題，就如啟示（Revelation）<sup>\*</sup>與經驗的關係。大體說來，神學家把啟示分作兩方面：特殊啟示與一般啟示。特殊啟示包括道成肉身、復活、神蹟等，這些都是神以「特別」的方法，向某些特定的人啟示祂自己。一般啟示則是任何人都可以知道的，通常歸入自然神學（Natural Theology）<sup>\*</sup>來討論，就如世界的本質和人的本質，均能啟示神某方面的特性；人能透過世界和人，歸納出神某方面的性情，從而認識祂。宗教經驗（Religious Experience）<sup>\*</sup>則能讓人直接認識神，就如聖經記載先知及門徒蒙召的經歷，都是人直接認識神及基督的記載。特殊的宗教經驗，或只是人按自己的經驗來解釋世界，或按世界來解釋神，正是人說他能直接認識神的根據。

哲學家對此等知識宣認，提出了嚴厲的批判，特別是邏輯實證論者，因為他們認為，這些知識宣認缺乏可驗證性與不可驗證性所需的證據。神學家有不同的理由來反駁。有人認為宗教經驗是自證的，不需外證的輔助；另一些人覺得邏輯實證論者完全按感官經驗來看經驗，是太褊狹了，它連一些常人有的，卻不是透過感官而獲得的知識也否定了。有些人認為宗教經驗就是一個揭露的代模（disclosure model），與科學發現的情

況相近（參藍西，Ramsey\*）。希克（Hick\*）則以末世論驗證法（eschatological verification），作為認識神的基礎。亦有人認為理性在任何層面上，都不能提供絕對的知識，信心卻能。這樣一來，基督教的前設與任何其他前設都是一樣，既非特別好，也不是特別的不好。

倘若我們按著聖經對信心與知識的中肯觀點來看，凡是有人說某些是知識或信念，我們便要小心處理真理，以及可以被稱為真理的理由；二者均需有證據及支持的理由；神學家不能不為知識或信念的宣稱，尋找最好的證據、最強的支持。然而，我們亦要承認，碰上不合理的要求時，理性也有很大的限制，因為無論你能提出什麼證據，都不能滿足不合理的要求。再者，基督徒也要反省，到底在什麼條件下，我們必須說這不是對神真正的知識和信念。符合聖經的基督教，對批評是完全沒有免疫力的；同樣地，她也沒權利要求人無條件地接受她要說的；這正說明邏輯實證論所揭示的求知論問題，是必須正視的。

另參：經驗主義（Empiricism）；邏輯實證論（Logical Positivism）。

### 參考書目

A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth, 1956); S. T. Davis, *Faith, Skepticism and Evidence: An Essay in Religious Epistemology* (Cranbury, NJ, 1978); D. W. Hamlyn, *Theory of Knowledge* (London, 1971); J. Hick, *Faith and Knowledge* (London, 1966); T. Penelhum, *Problems of Religious Knowledge* (London, 1971); D. L. Wolfe, *Epistemology* (Leicester, 1982).

E.D.C.

Epistles of Ignatius of Antioch, the  
伊格那丟書信 參伊格那丟（Ignatius）。

Erasmus, Desiderius 伊拉斯姆（約 1469 ~ 1536）十五世紀最出名的學者。鹿特丹的伊拉斯姆是一個性格複雜，又屬於大都會的基督教人文主義者（Humanist\*）。他一生雖然與帝王將相交往，卻極小心保守自己的自由。他一生熱愛敬虔和合一，認為沒有比文學的力量，更能達到這目標。

伊拉斯姆是個私生子，這在當時的社會是件不光彩的事，為了勝過這缺陷，伊拉斯姆進到修道院受教育，在那裡長大成人。他在 1492 年接受按立，但不久就要求還俗，退離修道院，到法國的巴黎大學受業，不久便在古典文學上有傑出的成就。

1499 年他去英國，此行成了一生的轉捩點，他遇上牛津講師柯列特（John Colet，約 1466 ~ 1519，後來聖保羅座堂的主任牧師）；此人特重基督教人文主義的理想，看出重返聖經的一般意義重要無比。他們二人都同意，要達此目的，需要認識聖經原有的語言。

隨後幾年，伊拉斯姆把時間全用在旅遊及研究上，特別是研究希臘文文法。偶然間，伊拉斯姆知道瓦喇（Lorenzo Valla, 1407 ~ 57）發現了一本不為人知的抄本。與這個抄本相比對下，拉丁文之武加大本不大準確，於是伊拉斯姆決定重新按原文把新約譯成拉丁文，終在 1516 年出版了。他稱第一版為《新工具》（*New Instrument*），其影響力可真非同小可；只不過透過一本書，伊拉斯姆便能使傳道人和學者，都可以讀到新約聖經了。

伊拉斯姆的聲譽日隆，開始對羅馬天主教各種惡習發炮攻擊。他以諷刺筆法寫了《愚神禮讚》（*In Praise of Folly*，李映莊譯，志文，1976），猛烈批評當代修道院的種種罪惡。他對赦罪券一事，尤其不留情面；當馬丁路德（Luther\*）寫出《九十五條》，伊拉斯姆給予完全的支持。但當路德變得愈來愈強硬之際，伊拉斯姆又漸漸與這改教家疏遠。

他們之間的通信，也愈來愈有火藥味。正當羅馬教廷要全力對付路德的異端時，伊拉斯姆在 1524 年出版了《論自由意志》（*On the Freedom of the Will*），特別以不好回答的預定論（Predestination）\* 和人的自由等問題，詢問路德。兩人之間的問題也不全屬神學方面，伊拉斯姆誠實地希望教會可以改革，卻不盼望教會分裂。路德本於自由來批評教廷的罪惡，這是伊拉斯姆完全贊同，又為他辯護的，但他說什麼也不贊成人反叛教廷的權柄。

改教派雖然批評伊拉斯姆優柔寡斷、荏弱、膽怯，有些教宗亦把他的書放在《禁書目錄》（*Index*），伊拉斯姆的影響卻非常深遠。不管是天主教或基督教的作家，均常引用他的話來討論聖經與神學的問題；加爾文的《基督教要義》，很顯明是受他的影響。他的《新約意譯》（*Paraphrases on the New Testament*）被譯成多國文字，對一般信徒的影響更不可估量。除了 1516 年出的新約譯本外，他最重要的貢獻，要數他編輯的早期教父文集了。

到了二十世紀，研究伊拉斯姆的風氣又再盛行起來，現今已出了好幾個參考書目，以及他的作品與書信的新版本。

### 參考書目

R. A. B. Mynors *et al.* (eds.), *The Correspondence of Erasmus* [Toronto, 1974 ~, 為新英譯全集之部分，載於 J. K. McConica *et al.* (eds.), *The Collected Works of Erasmus*]; E. G. Rupp *et al.* (eds.), *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* (LCC 17; London, 1969); *Opera Omnia*, ed. C. Reedijk *et al.* (Amsterdam, 1969 ~).

R. H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, 1969); J. Huizinga, *Erasmus of Rotterdam* (New York, 1952).

N.P.F.

**Erastianism 伊拉斯都主義 參國家** (State)。

**Eriugena, John Scotus 艾利基納** (約 810 ~ 77) 是基督教新柏拉圖主義的哲學家及神學家（參柏拉圖主義，Platonism\*），在愛爾蘭長大，為卡羅林王朝（Carolingians，八世紀至九世紀末歐洲的王國，最出名的國王是查理曼）文藝復興中最具創意的思想家，歷三十年不衰；約從 840 年起，便成了「光頭查理」（Charles the Bald）在高盧的里昂之王宮學術領袖；晚年還可能曾在英國教書。

艾利基納對希臘文的認識（當時西方是極罕有的，他可能是在愛爾蘭學來的），使他可以把希臘基督教的新柏拉圖主義拉丁化。經他翻譯及註釋的基督教古典名著頗多，包括女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）\*、馬克西母（Maximus）\*，以及甚有影響力的亞略巴古的偽丟尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite）\* 等作品。他對亞里斯多德的邏輯學，則是承教於波伊丟斯（Boethius）\*；後人因他作品用的辯證法，而稱他為「第一個經院哲學（Scholasticism\*）家」。

他最重要的作品是《本性的分解》（*Periphyseon*，約 862 年；中譯本收在《中世紀基督教思想家文選》，畢登格編，文藝，<sup>2</sup>1990），為十三世紀的教廷定罪。他看理性與啟示（Revelation）\* 同為神聖智慧的彰顯，因此實質上他是把哲學等同宗教，結果就把聖經的教訓，與新柏拉圖主義和泛神論（Pantheism\*）混和起來。在這一點上，他與中國老子的思想有點相近：萬物皆從神（道）而來，由此而發，不斷向前衍生，至終又要返回神（道）那裡去。我們說艾利基納是個新柏拉圖主義者，因為他特別喜愛反面神學（Apophatic Theology）\*，作品充滿詩意，甚至是近乎神祕的色彩；為本體劃出



高低的體系，神化（Deification）萬物，以及萬物歸回本源等等；在艾利基納的體系，本性與恩典是完全不能分開的。

他以哥特沙克（Gottschalk）的思想來解釋預定論（Predestination），引用奧古斯丁（Augustine）早期反摩尼教的作品為據，提出一種跡近伯拉糾主義（Pelagianism）的人觀，對人的道德能力大加表揚；又否認奧古斯丁有主張雙重預定論。但在艾利基納的作品中，並沒有討論預定論或揀選；他大概也不信永遠刑罰或地獄等教義。

對拉得伯士（Paschasius Radbertus）與拉特蘭努（Ratramnus）辯論聖餐（Eucharist）的問題，艾利基納主張一種經修改過的象徵派解釋；他說，基督被獻與被吃，「不是用牙齒，乃是用頭腦」（*mente non dente*；英譯：not dentally but mentally）。

近代愛爾蘭學術圈子內重新發現，艾利基納很可能是繼柏克萊（Berkeley）之後，愛爾蘭最偉大的哲學家，人常稱他為中世紀西方希臘思想拓荒者。但從他的作品，我們知道他一直馳騁於各大師的思想世界，尤其不能忽略的，是他與奧古斯丁的關係。對於信心與理性（Faith and Reason）的關係，他提出的問題是特別尖銳的。

另參：亞里斯多德主義（Aristotelianism）；經院哲學（Scholasticism）。

### 參考書目

大部分著作載於 PL 122；名單見 I. P. Sheldon-Williams in *JEH* 10 (1960), pp. 198 ~ 224; *Periphyseon*, ed. and tr. Sheldon-Williams (Dublin, 1968ff.).

H. Bett, *Johannes Scotus Erigena* (Cambridge, 1925); *CHLGEMP*, pp. 518 ~ 33 (Sheldon-Williams), 576 ~ 86 (H. Liebeschütz); J. J. O'Meara, *Eriugena* (Cork, 1969); J. Pelikan, *The*

*Growth of Medieval Theology (600 ~ 1300) (The Christian Tradition, vol. 3; Chicago and London, 1978), pp. 95 ~ 105.*

D.F.W.

**Erskine, Thomas 爾斯金 (1788 ~ 1870)** 是蘇格蘭傑出的平信徒神學家，集富裕地主、教會作家，及通訊員等身分於一身。他自己沒有任何宗派主義的思想；在神學上，他早期傾向加爾文主義，後接納珥運（Irving）主義，最後進入普救主義（Universalism）。

他第一本作品叫做《論啟示真理之內在證據》（*Remarks on the Internal Evidence for the Truth of Revealed Religion*, 1820），指出基督教真理與人的道德需要是配合的，在正統教會內甚獲好評，但《福音無條件的自由》（*Unconditional Freeness of the Gospel*, 1828），卻引起嚴厲的批評，指他教導普世得救的思想。1828年，他遇上坎伯爾（Campbell），從此成為莫逆；坎伯爾受審，和至終被逐離開蘇格蘭教會時，爾斯金仍毫不保留地支持他。坎伯爾成熟的基督論，可反映在爾斯金的《銅蛇》（*Brazen Serpent*, 1831）。他在這時遇上珥運，接受他的前禧年論、基督的人性觀，及聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit）等思想。《揀選論》（*The Doctrine of Election*, 1837）可代表他與加爾文主義的分離。

爾斯金的思想十分看重良知（Conscience）的問題，認為它是真理的準繩。他看神為普世的父，教導所有人與祂建立愛的關係，最後要把所有人救贖過來，成為祂的兒女，這就是福音的要義。

爾斯金的作品和個人影響力，至終使十九世紀的英國神學走向自由的道路。

另參：加爾文主義（Calvinism）；珥運（Irving, Edward）；普救主義（Univer-

salism)。

## 參考書目

爾斯金其他著作包括 *An Essay on Faith* (1822); *The Gifts of the Spirit* (1830); *The Spiritual Order* (1871).

其思想、生平，可參 W. Hanna, *Letters of Thomas Erskine*, 2 vols. (Edinburgh, 1877); J. S. Candlish in *British and Foreign Evangelical Review* 22 (1873), pp. 105 ~ 28; H. F. Henderson, *Erskine of Linlathen* (Edinburgh, 1899); N. R. Needham, *Thomas Erskine of Linlathen, His Life and Theology 1788 ~ 1837* (沒有出版之哲學博士論文, University of Edinburgh, 1987).

N.R.N.

**Eschatology 末世論** 末世論一詞來自希臘文的「末後的」(*eschatos*)，是指「末後之事的教義」。

### 1. 教義的發展

希伯來人與當時古代近東的歷史(History)觀很不一樣，初民大多數看宇宙萬物，是處於生死往復、週而復始的一個大循環；特殊的啟示(Revelation)卻指出，整個歷史是向著將來一個目標前進，歷史有始必有終，不是一個循環。雖然早期先知認為，神要在我們的歷史內施行審判與拯救，這思想終於被另一更具突破性的神學取代；他們找到一種解決歷史懸謎的方法，就是相信神必戰勝邪惡，建立永久的救贖時代，那時大地便有平安與公義。這思想成了兩約間啟示文學(Apocalyptic Literature)的特性。

耶穌(Jesus)取了先知及預言文學的思想形式，卻給它們注入了具決定性的新意：以色列人等待已久之上帝國(Kingdom of God)，已經透過祂的事奉來到人間(可一15)，祂的靈、神蹟及趕鬼全說明這一點(太十一2~6，十二28)。但神的國還未

完全來到，因為人儘管已預嚐了神特別的賜福，罪惡、死亡與生命的謎團仍然存在；因此要神的國完全成就，仍得等待將來，即人子再來的時候(可十三26)。新約末世論的要旨(特別是保羅那一種)，就在乎既濟(already)與未濟(not yet)之間的張力；既濟者，是因為基督已經來到；未濟者，是因為基督還要再來。

新約時代過去，從第二世紀開始，教會的注意力不再是基督是否立刻再來，而是個人死後的情況。中世紀經院哲學(Scholasticism)時代以至改教運動(Reformation)，末世論的主題——包括死亡、主再來、死人復活、審判、天堂與地獄等——已大致完成。巴特(Barth)說：「教義學最後一章已經完成了，是一章既短小又絕對無威脅力的教義，稱作『末世論』，人很容易就有大功告成、安枕無憂的感覺」(*The Epistle to the Romans*, London, 1933 p. 500)。

直到聖經批判學(Biblical Criticism)的興起，人突然驚醒過來，發現問題非如表面的簡單。舉例說，有人指出福音書論到要來之敵人，及世界末了的預言(如：可十三)，並非出自耶穌自己，乃是從早期教會流行的啟示文學而來；因此自由神學家如立敕爾(Ritschl)，能把神的國解釋成「人類藉著彼此之間的道德行動組成的羣體」。這種把耶穌的信息，與十九世紀的進步(Progress)神話混合起來的樂觀精神，被兩個學者粉碎了，一個是威斯(J. Weiss, 1863 ~ 1914)，另一個是史懷哲(Schweitzer)；他們指出耶穌信息的本質，就是末世論式的，完全不應與現代之思想模式相混淆。史懷哲說，耶穌相信自己就是舊約預言的彌賽亞；當祂把十二使徒差派出去，卻不能叫末世的國度立刻降臨，祂就把自己獻上，叫新時代可以臨到。耶穌以為祂死後不久，最後的國度就要臨到，祂在這一點弄錯了(*The Quest of the Historical*

*Jesus*, London, 1981, chap. 19)。

二十世紀不少的新約研究，都是反駁或澄清史懷哲的論點。布特曼 (Bultmann)\* 承認，耶穌的信息就是宣布即將來的天國，卻是透過「化除神話運動」，來使現代人明白新約的信息 (參神話, Myth\*)；耶穌不是要在將來某個時間再來，乃是來到我處，要求我作出決定。陶德 (Dodd)\* 早期主張一種未經修改的「實現末世論」 ('realized eschatology')：耶穌信息的要旨，乃是神國已在祂的事奉中臨到我們。庫爾曼 (O. Cullmann, 1902 年生) 的觀點較中肯 (參救恩歷史, Salvation-History\*)；與之相近的有富勒 (R. H. Fuller, 1915 年生)，和賴德 (G. E. Ladd, 1911 ~ 82)。他們認為耶穌論及神國的信息，均有現在與將來的時間因素，而此二項必須同等注重。舊約應許的國度，已因耶穌的道成肉身而展開，但其完成則是在將來 (所謂「已經展開的末世論」 ('inaugurated eschatology')，語出羅賓遜 (Robinson)\*，但他的觀點較近陶德)。

到了 70 和 80 年代，新約學者討論最激烈的是，到底耶穌怎樣用「人子」的概念？祂是不是專以此詞，來指祂的再來和至終得到昭雪？

從較廣的角度而言，死後的生命之討論再受重視，人也開始問，能否從哲學的角度辨識這概念？ (如：P. Badham, *Christian Beliefs about Life after Death*, London, 1976) 永恆的生命是為全人類，抑或只為少數人？其中以希克 (Hick)\* 的努力較為流行，他從普世主義 (Universalism)\* 的角度指出，東方宗教論永生的睿見，可補基督教的不足 (*Death and Eternal Life*, Collins, 1976)。

政治神學 (Political Theology)\* 和解放神學 (Liberation Theology)\*，亦借用末世論作論據，認為神呼召我們為著明日的希望，今天應作出行動預備 (P. Hebblethwaite, *The Christian Hope*, London,

1984)。

## 2. 神的國與基督再來

我們可以把基督教末世論的主旨，作如下撮述：耶穌藉著已經展開之神國，顯明神對世界的旨意，包括罪得赦免 (路七 48 ~ 50)，勝過邪惡、苦難與死亡 (太十二 28 ~ 29；路四 18 ~ 21；太十一 5；約十一)，引進新秩序，徹底改變人對權力與價值的觀念 (路六 20，十三 30)。但我們仍要小心，儘管神在個人及羣體生命的改變力量是確實的，神的國仍未完全在地上實現，我們仍得等待末日的來到，那時神藉基督啟示的一切計畫，就得到最榮耀的成就。

新約稱這「末日」為基督的「再來」 (*parousia*，林前十五 23；帖前四 15)；這個希臘詞語原本是指「來到」或「來臨」，通常是用在神祇、君王或領袖身上；但用在耶穌身上的，則指祂第二次來臨 (參來九 28)，且帶著身體而來，因為第二次來正是拿撒勒人耶穌的啟示，和為祂第一次來昭雪 (徒一 11)。末世論是關乎一個人，不只是關乎要發生的一個事件。但我們不能以為第二次來，只是耶穌在肉身的再顯現，或說是「將來發生的歷史事件」，因為耶穌再來，不僅標記現在歷史的終結；「再來」本身是在歷史之外，是現今歷史秩序的終結，又是新秩序的開始。

二十世紀的研究十分關注：為什麼「再來」會一再延遲？既然第一世紀信徒冀望的再來沒有成就，整個再來的概念，豈不是有問題嗎？原來新約論到耶穌再來時的經文，不是十分清楚 (彼後三 1 ~ 10；約二十一 22 ~ 23)，特別是論「時代的預兆」 (如可十三)，更不是給我們定出末日時間表；它們是一個警告，表明神的國與地上國度的衝突，是不能避免的，歷來都有，直到祂再來。聖經雖然說祂的再來已逼在眉睫 (如可九 1，十三 30；羅十三 11 ~ 12)，但它同樣宣告，末日的日子是沒有人能知道的 (可

十三 32；徒一 7）。論及祂再來的日子逼在眉睫，這等經文的本質，乃指現在與將來的神學關係，卻不是時間遠近的關係；它們指出神開始了的工作，祂必要完成，因此要點是在真實性，而不是時間〔有關題目可參千禧年（Millennium）<sup>\*</sup>；小教派（Sects）<sup>\*</sup>〕。

事實上，新約作者關心的，不是耶穌再來的時間或方式，而是其目的。

### 3. 不朽及永生

基督要把屬祂的人接到天上去，他們要復活，身體被改變，永遠與主同在（帖前四 13～18；林前十五 35～57）。聖經對人及靈魂的看法，與柏拉圖主義（Platonism）<sup>\*</sup>很不相同；聖經並不認為人天生是不朽（Immortality）<sup>\*</sup>的，不朽即永恆存在，是只屬於神的特性（提前六 16），祂卻把這特性賜給信徒（林前十五 42、50～54）。也許正是為了強調信徒的命運，是神恩典的作為，而不是人的特性，新約不用「不朽」或「不死」一詞，卻以「復活」（參一般復活，Resurrection, General）<sup>\*</sup>或永生代替。

但因為基督第一次來已引進神的國，因此信徒在今生，已開始經歷永生（約三 36，五 24；約壹五 13；林後四 7～18）。再者，永生的意思是指「來世的生命」，它的重心不在時間的無限延長（一般人的了解），乃是指因與基督的關係而有的生命特質，亦即永生所重者為生命的質，而非量（羅六 23；約十七 3）；故此神國的完美生命，是一種「在基督裡」，而且現今可以經歷的生命（西三 1～4；約六 54）。雖然死亡把今生與來生分開，永生卻可保證死亡並不能終止我們與基督的關係。

### 4. 審判、天堂與地獄

有永生與沒有永生者的分別，要在最後審判（參神的審判，Judgment of God）<sup>\*</sup>時才得到證實。那時信徒要進入神的同在；傳統說「上天堂」，好像是指一種穿越空間的旅

程，這思想沒有多少聖經根據。神子民的終極歸宿，是一個全新的世界，即「新天新地」（啟二十一 1）；故天堂者，是指有神同在的地方（太六 9），是基督上升之處（來四 14），亦即是信徒死後要去，與基督永在一起的地方（路二十三 43；腓一 23）。但聖經與教會傳統，對基督徒死亡時經歷的過程、最後審判與復活等，都沒有清楚交代（參居間狀態，Intermediate State）<sup>\*</sup>。有人認為死亡與復活之間，信徒是在沒有身體的狀態，與主同在（這可能是林後五 1～8所指的），這種狀態完全超越一般經驗與語言的範圍（如啟六 10），故此聖經就沒有描寫了。人死亡的時候，是越過了時間一切的限制；從那人（及神）的角度來看，從此岸到彼岸之間，很可能沒有「居間」狀態。他離開人世就與神同在了。在永恆的國度裡，神保證一切痛苦、恐懼、罪惡與死亡，都要成為過去，人終於得到自由（啟二十一 4）。聖經用了許多形象語言，來描述這光景，像筵席（啟十九 9）、滿了愛與敬拜的新城等（來十一 10，十二 22～24）。

「地獄」是大審判中被定罪者的歸宿；地獄一詞來自希臘文之 *Gehenna*，這詞又是源自希伯來文的 *Gēhinnōm*，它是耶路撒冷城外一個山谷，因著初民在那裡獻兒女為祭，而成為定罪的記號（代下二十八 3，三十三 6）。福音書形容地獄是黑暗之地，也是有不滅之火的地方（可九 44；太八 12），代表與神隔絕，和永遠滅亡之處。耶穌的講道清楚顯出，地獄之所以可怕，是因為它與神隔絕（太七 23，十 32、33）。保羅書信中沒用 *Gehenna* 一詞，但他同樣指出，神是一切存在的基礎，與神隔絕就等於是「毀滅」、「死亡」，和「朽壞」了。至於這是一永遠受刑的存在（傳統基督教的思想），或是指不再存在（主張「有條件的不朽」者所教導的），就有待進一步的研究了。

在神的計畫中，天堂與地獄的地位並不是相等的；神為人預備了天國，這是首要的

(太二十五 34)，地獄原是為撒但與牠的差役預備的(太二十五 41)，人若去到地獄，也是因為他們先拒絕了天國。

### 5. 基督是我們的盼望

基督教末世論的特點，是以基督為中心。基督再來，目的就是要完成祂在伯利恆和加略山開始了的工作。基督徒的復活是本於基督的復活(林前十五 20 ~ 22)，基督的復活就成了基督徒必要復活的保證。基督徒之盼望不是幻想，而只是展望一個已然開始的計畫達至完成的一天，那一天就是他的盼望。神的國不僅是為補償今生一切的缺陷與苦難，卻是經歷聖靈一切的豐盛，這種聖靈的經歷，也是信徒在今世可以預嚐的，故聖靈便稱作「我們得基業的憑據」(弗一 14)。

末世論是關於神創造萬物之原旨最後得申的教義，它呼召人不要過度注意自己個人的得失，乃要等待神計畫的最後成就，以此為信徒的盼望，並且讓這盼望(Hope)承載一生，決定一生。

### 參考書目

除上引著作外，可參：G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, MI, 1972); E. Brunner, *Eternal Hope* (London, 1954); R. Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburgh, 1957); O. Cullmann, *Salvation in History* (London, 1967); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London, 1936); R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (London, 1954); M. J. Harris, *Raised Immortal* (London, 1983); A. A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids, MI, and Exeter, 1979); H. Küng, *Eternal Life?* (London, 1984); G. E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids, MI, 1974); N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (London, 1963); W. Strawson, *Jesus and the Future Life* (London, 1970); H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, vol. 3 (Grand Rapids, MI, 1982); S. H. Travis, *Christian*

*Hope and the Future of Man* (Leicester, 1980).

S.H.T.

**Essence of Christianity 基督教要義**  
費爾巴哈(Feuerbach)的《基督教本質》(*The Essence of Christianity*, 1841)，和哈納克(Harnack)的《基督教是什麼?》(*What is Christianity?* 1900)，顯出這題目是十九世紀歷史家所關注，但事實上也是現代人同樣關心的。我們不能以上一世紀研究的結果，便認定這些研究的人，把一個活的宗教衰減成只有社會學或倫理學的原則；我們至少可以從五方面指出，這方面的研究愈來愈受重視，而其結果都是具建設性的。

研究基督教的基本因素，可從幾方面進行，包括宗教經驗(Religious Experience)、崇拜(Worship)、倫理(Ethics)及教義，它們提供的基督教定義包括：1. 古今中外的信經(Creeds)、信條(Confessions of Faith)和信仰問答(Catechisms)；2. 合一運動(Ecumenical Movement)討論教會聯合的基礎(參 H.G. Link, ed., *Apostolic Faith Today, Faith And Order Paper* 124, Geneva, 1985)；3. 宗派間的對話；4. 福音處境化(Contextualization)，及跨越文化之間的溝通，這對好些地區的天主教會，都是個特別敏感的問題(參 *Concilium* 135, 1980; 171, 1984; R. J. Schreier, *Constructing Local Theologies*, London, 1985)；5. 系統神學(Systematic Theology)和護教學(Apologetics)的工作。

從這五大範疇來看此問題，就知道把基督教衰減成一兩個題目，與嚴肅地面對問題、努力研究它每一方面的含義，二者實在有天壤之別，不應互相混淆。舉例說，費爾巴哈和哈納克用的方法，就與士來馬赫(Schleiermacher)或紐曼(Newman)所用的很不一樣(參 S. Sykes, *The Identity*

of Christianity, London, 1984)。

基督教的學者有一種恆久的試探，就是要把基督教非歷史化（參 N. Lash, *Theology on Dover Beach*, London, 1979；或像中國儒家學者，企圖把基督教與儒家思想等同的所謂本色化神學），我們要本於兩方加以拒絕：a. 基督教本身包含了許多構成因素，像宗教經驗、敬拜、倫理及教義；b. 這些不同的構成因素，早在初期教會，便呈現出豐富的多元性和合一性（參 J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London, 1977；G. E. Gunton, *Yesterday and Today; A Study of Continuities in Christology*, London, 1983）。

這樣一來，基督教的「本質」，其實就是教義發展（Development of Doctrine）<sup>\*</sup>期不同的著重點。紐曼的名著《論教義發展》（*Essay on the Development of Doctrine*, 1845, <sup>3</sup>1878）的論點，至今仍具參考價值；不管我們能否同意他看教會在解釋啟示奧秘的地位，他的兩個結論是重要的。第一，我們可本於任何一個思想為核心教義，把基督教真理組織起來（他是本於道成肉身，Incarnation<sup>\*</sup>）；能提出一個這樣的思想，絕不等於可以忽視其他思想，其他思想說不定亦可被看為中心教義。第二，至終說來，啟示是一個奧秘，沒有人能把整個啟示的內容系統化，人的言語更難以窮盡其奧秘；我們不能稍忘的是，只有全人回應神（包括他的知、情、意），我們才能獲得對神的認識。

P.N.H.

**Eternal Life 永生** 人對永生的盼望，是自有人類歷史以來就反映出來的，但基督教的永生觀，則是本於新約多於舊約。

### 初民對永生的渴求

死亡（Death）<sup>\*</sup>是生命的一個現實，過度害怕它的視之為禁忌，不許提及；但大多數人

對死亡及死後的情形，卻充滿好奇與探索的勇氣。人不甘止於今生，期望死後能以另一形態繼續存在，這種心理反映在初民壁畫上的祭儀，或具體碩大如金字塔，以至各地各種宗教文獻。現代就是種種學科被視為高度發展，人對永生的渴求只是以另一形式出現，並不是沒有。

尋求永生其實是人嘗試為死亡尋找意義，因為人不能接受人死便如燈滅，什麼都不存在；人要從永生來為今生尋找價值的指標。

傳統的非洲宗教看死亡是不自然的事實，認為是仇敵的巫師造成的；他們認為人死後靈魂就離開身體，與眾祖先的靈魂走在一起，但這個靈魂世界，與活著的人不是分隔為兩個世界，而是活在一起。佛教（Buddhism）<sup>\*</sup>看死是一種解脫，是從種種情慾牽絆得到解脫，然後開始另一輪迴；佛教沒有永生之說，起碼不是基督教所說的永生，因為人死後只是進入另一輪迴。他們看真正的解脫是涅槃，是一種不再有任何改變或感覺的世界。印度教的「永生觀」，有點像老子所說的復歸於大一或道，印度教徒生前（由出生、成年、結婚、生子到死亡）都有一禮儀來保證最大的福祉、最少的纏累，因為他們亦看「生之輪」是一囚牢。最大的解脫就是歸回一切生之源，即與真體合而為一；有時他們以一滴水落在大海，或溪流回歸汪洋作比喻；故個人的生命算不得什麼，重要的是與「大我」或「真體」聯合為一。

影響基督教之永生觀的，最重要者自然是希臘的宗教與哲學。

希臘人稱生命為 *zōē*，在荷馬及蘇格拉底時代是 *zaō* 或 *zōon*，可以用來指人或動物，與死物有別（Bultmann, *TDNT* II, pp. 832 ~ 43）。他們認為人的生命可分兩部分：身體（*sōma*）及魂（*psyche*）屬於人的自然生命，它們像肉體一樣，是會隨著生命的結束而消逝。而另一部分叫做 *nous*，與現代人所說的思考、理性，及了解能力相

近，它是不朽的，從人誕生的時候開始，就屬於一種從神祇（或外體）而來的賜予；人死後，*nous* 又會回歸它的原處（Demosthenes, *Orationes* 7:17）。斯多亞派有一諺語，叫做 *kata physin zēn*，「按本性而活」，它不是指任性而為，相反的，那是一種按理性而活（*kata legon*）的生命，這種生命才具永恆的價值，能成就他存在的目的（Epictetus, *Dissertationes*, 1.9.19; 2.9.7f.; 3.1.25f.; 4.11.13）。

新柏拉圖主義者把生命分作兩部分：內在的及外在的生命。外在的生命是屬於今生的和來世的；真正具永恆價值的，是與「大一」（*hen*）聯而為一的生命，這種生命是完美（*teleia*）和真實的（*alēthinē*）。人要得到這種生命，就必須遠離塵俗聲色（*thea*），和不斷的潔淨（*katharsis*）；Plotinus, *Enneads*, 1.4.3; 6.7.31）。

諾斯底主義（Gnosticism）<sup>\*</sup>看地上的生命是一個咒詛，是墮落的結果；真正的、永恆的生命（*zōē*），其本質就是光（*phōs*），不受任何物界的影響（*Corp. Herm.*, 1.12），不為死亡中斷，是與生命之本源相連的（*Corp. Herm.*, 1.6; 12.15; 14.10）。

由此我們看到，希臘哲學對生命和永恆的生命，主要有兩種了解，其一是將有價值及永恆的生命，與地上真實的生命分隔開來；其二，屬地生命變幻無常，不值得重視，而值得重視的生命，與歷史是全無關係的。

### 聖經的永生觀

學者大多同意，基督教的永生觀來自新約多於舊約。希伯來人認識的神，是活人的神，不是死人的神；神一切的應許與賞罰，都在今生完成，若不是我的今生，也是後裔的今生，這是他們被虜前的盟約（Covenant）<sup>\*</sup>神學的要粹。

亡國後，他們發現好些應許不能在可見

的將來成就，義人受苦的問題，開始為他們開拓了來世的觀念：義人既不能在今生得到獎賞，自然寄望來世可得補償。特別在但以理書及之後，他們開始看永生為一屬神的生命，是一具末世論（Eschatology）<sup>\*</sup>導向的思想，也只有在來世才能實現（但十二2）。

到了新約的福音書（太十八8，十九16；可十17；路十八18；太十九29；路十八30）、保羅書信（羅二7，五21，六22及下，十六25及下；加六8；林後四17及下，五1；帖後一9，二16；門15）和教牧書信（提前一16，六12、16；提後一9，二10；多一2，三7），「永生開始具有時間的意義，即永生不是在時間之外，要等到他世才能開始，而是現在就可以預嚐，但其完備的恩福仍在將來，即復活後才完全體現。」

約翰認為永生是一種在基督裡的生命，透過信靠、愛和守基督命令而有的新生命（約三15及下、36，四14、36，五24、39，六27、40、47、54、68，十28，十二25、50，十七2及下）。在約翰的用詞，「永遠」（*aiōnios*）是指一種特別的素質，即是與舊生命那種恐懼、罪惡、憎恨、痛苦，與死亡完全不同的生命素質。因此永生不是死後才開始（參末世論<sup>\*</sup>），乃是所有與基督的生命相交的人，在今生就開始活在永生裡。但永生亦具有量的意義：基督本身既是生命（約十四6），在祂裡面的，死亡就不能終止其生命，他要永遠活下去（約八51，十一25及下）。

值得注意的是，新約有說永生，卻從來沒有說到永死。因為永遠或永恆，與生命的關係太密切；永生的相反詞不是永死，而是滅亡。

福音書的永生觀，與希臘哲學之靈魂不滅觀完全不同，它視之為神的恩賜，因神是叫死人復活的神（太二十二31及下；可十二26及下；路二十36及下）。有時福音書單以「生命」（*zōē*）一詞，來說真實及有價

值的生命，就是具永恆價值的永生（太十八 18；可九 43、45）。作者不是輕看肉身、今生的生命，像晚期猶太教、希臘哲學，及很多古代宗教（如印度教、佛教）那樣；他們是指出，此生的價值，全看人與神的關係而定（太十九 16；可十 17；路十 25，十八 18）。最能顯明今生與永生之緊密關係者，就是最後審判的比喻（太二十五 31 及下）：不順服神旨者，要接受永遠的刑罰；而行神旨意的，卻要得著永生（太二十五 46）。

保羅的永生觀，完全以基督論（Christology<sup>\*</sup>）為核心；從死裡復活的基督，是信徒得永生的保證（林前十五 4），祂已經勝過死亡（羅十四 9），而祂就是神的大能。

復活的基督（參基督的復活，Resurrection of Christ<sup>\*</sup>）成了人類新生命的源頭（羅五 12 及下；林前十五 20 及下），故此基督徒的生命不是屬於他自己，乃是屬於基督：基督活在他裡面（加二 20；腓一 21），他們活的就是基督的生命（林後四 10）。但這種生命必須從基督及聖靈的角度來了解，它既不是某種超然的能力（像諾斯底主義），或藉著某種神祕的聯合（像東方神祕宗教），乃是透過生命之道（腓二 16；提後一 10；多一 2 及下），和聖靈的重生（Regeneration<sup>\*</sup>；羅八 2、6、10 及下；林前十五 45）。

藉聖靈的重生及裝備的生命，就是今生已然開始活的永生（羅六 4），絕不是像斯多亞派般對今生冷漠，或像諾斯底主義般遁世；保羅強調基督徒生命必須對人有責任，作眾人的僕人。因為他不再為自己而活（羅十四 7；林後五 15），乃是為神（羅六 10 及下）和為基督（羅十四 8；林後五 15）而活，他的生命就有聖靈的果子，亦即是積極而有果效的生命（加五 25、26）；有時保羅稱之為跟隨基督、背負十架的生命（林後四 9 及下）。這種生命不容易用一般語言來表達，因為世人均看成功的生命是得著（權、

名、利），永生卻是透過捨去與死亡而得，故保羅用吊詭法（paradox）來說明，像他對哥林多教會說的：「似乎要死，卻是活著的」（林後六 8 及下）。

不為自己而活的生命，是永生的記號，它是一「為別人」（for others）而活的生命，這就是愛（羅十三 8～10，十四 11 及下）。保羅常用間接受格（dative）及由 *syn*——複合而成的詞語來表達「生命」（*zōō*）的真義：即「為……而活」（living for...）及「與……同活」（living with...），這就是永生實踐於今生的記號。

這種生命常呈現出現在與將來的一種張力（加五 25）：永生已然展開，但其完全體現，還要等待將來（西三 3、4），這就是基督徒的盼望。基督的復活是信徒必要復活的保證，那時，今生一切的限制與痛苦，都要成為過去（羅八 18 及下），死亡亦至終被除滅（林前十五 26、28；羅六 22；加六 8），那就是基督再來（Second Coming<sup>\*</sup>）時要發生的（帖前四 13～17；林前十五 20 及下、35 及下、51 及下）。

保羅借用兩約間啟示文學（Apocalyptic Literature<sup>\*</sup>）的手法，來描寫由今生進入永恆的過程，這是形式上的借用，目的是讓人藉此聯想到將要發生的事，卻不是用它們的內容，故此與當時晚期猶太教的臆測沒有關係。相反地，他全按基督論的角度來描寫永生的情況：那是一種帶有身體的生命（林前十五 35 及下；林後五 1 及下，猶太人及諾斯底主義者，不能想像「永生」與人的身體有任何關係），是可以面對面與主相遇（林前十三 12；林後五 7），是滿有公義、平安和喜樂的（羅十四 17）；但最重要的，它是永遠與基督在一起的生命（帖前四 17；林後五 8；腓一 23）。

另參：創造論（Creation）；死亡（Death）；神的審判（Judgment of God）；一般復活（Resurrection, General）；



基督的復活 (Resurrection of Christ)。

## 參考書目

K. Barth, *Church Dogmatics*, III.2, 'The Creature'; III.4, 'Freedom For Life', pp. 324 ~ 64; G. Bornkamm, 'Baptism and New Life in Paul (Roman 6)', *Early Christian Experience* (London, 1969), pp. 71 ~ 86; S. G. F. Brandon, 'Life after Death IV, The After-Life in Ancient Egyptian Faith and Practice', *ExpT* 76 (1964 ~ 5), pp. 217 ~ 20; F. F. Bruce, 'Paul on Immortality' in *SJT* 24 (1971), pp. 457 ~ 72; R. Bultmann, *Theology of the New Testament* I (London, 1952), pp. 203 ~ 10, 345 ~ 52; J. C. Coetzee, 'Life in John's Writings and Qumran Scrolls', *Neotestamentica* 6 (1972), pp. 48 ~ 66; 賴德著,《新約神學》,馬可人譯,華神,1984,297~315頁(G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1975, pp. 254 ~ 69); H. H. Rowley, 'The Good Life' and 'Death and Beyond', *The Faith of Israel* (London, 1956), pp. 124 ~ 49; R. Taylor, 'The Eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I ~ V', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), pp. 72 ~ 137; V. Taylor, 'Life after Death I, The Modern Situation', *ExpT* 76, pp. 1964 ~ 5, 1976 ~ 9.

楊牧谷

**Eternity 永恆** 參時間與永恆 (Time and Eternity)。

**Ethical Systems 倫理體系** 要在這裡處理整個倫理學 (Ethics) 的體系,是不可能的,我們只集中討論歷代基督教會的倫理學主流,分別為早期教會、中世紀、改教運動,及現代四個時期。

聖經不是一本哲學或倫理學的書,它的主題是神對人生命的改變,故歷代基督徒均

從聖經指出人要怎樣生活,才能符合神的要求,這是基督教倫理學的基礎。但基督教倫理學與基督教神學,有一個重要的分別:基督教倫理學者不會感受壓力,要把歷代倫理學調和,呈現某種前後一致的思想體系,像系統神學 (Systematic Theology) 那樣;他們關心的,不是信仰體系的一致或統一,而是信仰在某個特定時空下,怎樣才能落實在信徒的生活中,因此不同的時代,便有他們獨特的倫理體系。

## 初期教會

最早把聖經倫理教訓組織成一個體系的,要算是安波羅修 (Ambrose)。他關心的地方是裝備教會,好能配合基督教國家 (State) 的發展。他寫的《教士的責任》(The Duties of the Clergy),就是本於羅馬模式,把西塞羅之《論公職》(Cicero, De Officiis) 加以基督教化,因此他常引用斯多亞 (Stoicism) 的自然律作立論基礎,這為後代倫理學者本於自然律 (Natural Law) 來立論的做法,開了先河;又因為他是本於斯多亞哲學模式,來解釋基督教倫理,認為聖經把希臘哲學帶到更高的層次,後代[特別是中國教會論處境化 (Contextualization) 神學]所謂基督成就文化的論點,也是安波羅修力行的。

早期教會飽受教外哲學家和宗教思想的困擾,教會生活與信仰,都受到一定程度的挑戰,教會會議 (Councils) 的興起,就是為了應付這挑戰而設。好些思想與生活的守則,在日後均演變成教會律例 (Canon Law) 的地位,凡違法又不知悔改的,都要接受教會的懲戒。到此,福音的精神漸漸被一種近乎晚期猶太教的律法主義所替代;尤有進者,人開始相信,人要得神喜悅,不僅要接受聖經的教導,更要能符合教會的傳統;但人怎能知道這麼多規條呢?在俗世中又怎能保守聖潔的生活?避世的修士和修道院,明顯地較易達到目的,修道主義 (見苦

修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism<sup>\*</sup>）便成了早期教會一個重要的倫理方式；人為了遵守道德規條，又能符合教會傳統的要求，與俗世權力結合的修道院，便成了人最高的倫理理想，基督教信息在這時便成了一套新的律法。

這種律法主義，在西方教會全是以羅馬精神作模式，尤見於特土良（Tertullian）<sup>\*</sup>眾多的作品中。特土良曾接受律師的訓練，本身又是一個嚴謹的人，由於教會的大氣候加上他自己的背景和個性，他的作品便帶有極濃厚又嚴格的道德意味；這傳統到了居普良（Cyprian）<sup>\*</sup>的手，為了維持教會權柄的尊嚴，更是發揮到極致。

奧古斯丁（Augustine）<sup>\*</sup>對教會倫理發展到這種地步，深感不安；雖然信主前放浪的生活，叫他傾向一種近乎修道士的嚴格倫理觀，但人的無力為善使他更深體會，只有神的恩典（Grace）<sup>\*</sup>才是人真正的希望。因此他反對當時流行的膚淺倫理，一種倫理學者稱之為「原子結構式的道德觀」（atomistic morality），以為只要把倫理準則化作極微細的構成體，然後鼓勵信徒遵守，信徒就能過討主喜悅的生活。奧古斯丁說，蒙神悅納的信仰羣體，並不能等同於可見的、有形的教會（如教會名冊），這羣體是無形的（invisible），卻是惟一能得神之恩福的羣體。他並不反對人在生活上要有信德的表現，但他更重視的，是人的信、望、愛；只要當人相信神的啟示（Revelation）<sup>\*</sup>是真實可靠的，它就成了人稱義（Justification）<sup>\*</sup>的根基；那麼人本於對神的愛而遵守神的道，神的道便成了人的盼望。這種信、望、愛三連環式的關係，才是人得神永遠恩福的保證。

奧古斯丁的神學和倫理觀，成了教會接納的正式信仰解釋，只不過後期不同的神學家，另有一套不同的解釋和實踐系統（參：Gregory the Great, *Moralia*）；但在後期的經院哲學（Scholasticism）<sup>\*</sup>，和羅馬教會的

神學，我們仍可見到奧古斯丁的思想，在負起一種平衡的作用。

由奧古斯丁時代發展到中世紀時代，我們看見教廷愈來愈傾向半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）<sup>\*</sup>，福音再度被解釋為律法，教會更加重視命題式的信條。到了七、八世紀，教會的倫理觀終於誘發出一套豐盛的「苦修文學」（*Libri paenitentiales*），其中尤以亞爾昆（Alcuin, 735 ~ 804，英國神學家，為查理曼之教育顧問）的作品最值得注意（*De virtutibus et vitiis*, *De animae ratione*）。

### 中世紀時代

經院哲學時代的倫理學，開始成為獨立的學科，但這時期的作品，本質上屬於哲學多於神學，就如希爾得伯（Hildegard of Tours, 1056 ~ 1133，法國都爾總主教）的《哲學倫理》（*Philosophia moralis*），和亞伯拉德（Abelard）<sup>\*</sup>的《倫理學》（*Ethica*）。經院哲學晚期最重要的倫理學家是倫巴都（Lombard）<sup>\*</sup>，他的《四部語錄》（*Sententiae*）可說影響深遠。第二卷討論自由、美德、罪惡、意志、七項致命的罪，和褻瀆聖靈的罪；第三卷則論信仰上的美德：信、愛、望、四項主要的美德、聖靈九種果子、十誡，以及律法與福音的分別。倫巴都最傑出的學生，自然是阿奎那（Thomas Aquinas）<sup>\*</sup>了，在他的巨構《神學總論》（*Summa*）的第一部分，便是系統地討論倫理學的問題。眾所週知，阿奎那的系統是以亞里斯多德（見Aristotelianism<sup>\*</sup>）的哲學為骨幹，但在倫理學上，卻是以奧古斯丁的神學為皮肉，建於亞里斯多德的哲學骨架上。他認為理性有一內在的、天生的，也是可辨認的必須性，要人非履行倫理要求不可。

這種思想為敦司·蘇格徒（Duns Scotus）<sup>\*</sup>反對，他認為倫理的基礎不是理性所要求的，乃是人及神的自由意志（*Quaest iv*,

49)。不過大體說來，經院哲學的倫理觀，與中世紀的神祕主義（Mysticism）<sup>\*</sup>，並非互相對抗，乃是相輔相成，二者都是本於奧古斯丁的神學，和新柏拉圖主義而建立。其相同點頗多，就如一個抽象和非倫理的神觀；因為羅馬教廷効勞，亦為托鉢僧所遵從。有些人（如：Hugo of St Victor）能把二體系混合起來，艾哈特（Eckhart）<sup>\*</sup>更能把二者的神髓體現在自己的生命上，他的拉丁文作品顯出他是個經院哲學家，但他的德文作品，卻表達出他是神祕主義者。就算這時期一些神祕主義者不管經院哲學的辯證法，如陶勒（Tauler）<sup>\*</sup>及金碧士（Thomas à Kempis），他們的神祕主義仍是屬於經院哲學的，例如認為人至終的目的，是超越基督教信仰，基督徒的倫理是人神相合的結果，能把人的自我釋放出來。影響改教運動的倫理觀，正是這經院哲學的神祕主義，重視人內在的敬虔生活。

### 改教運動

馬丁路德（Luther）<sup>\*</sup>認為人原是自由的，對道德律是主動地配合，但罪惡把這一切都扭曲了，道德律變成囚禁人、入人於罪的死律。只有神能把人更新，人亦只能憑信而稱義，從罪律釋放出來。這種信使人再於愛中活過來，以致能遵從神的律法（聖經），敢於在俗世社會活出基督的榜樣，不再以遁世的修道主義，為道德修為的最高理想。這是基督賜下的新生命和新自由。

路德本於十誡，來解釋救恩的社會意義，他認為基督徒必須遵守社會制度，因為它仍是神設立的；基督徒在社會有當盡的責任，此等制度包括婚姻、商業秩序、政治制度，和傳統所了解的公義之戰。路德的兩個國度論，對後代影響深遠，他把世俗國度與神聖國度分別出來，但強調就是世俗國度，也是屬於神的。

在路德豐富的作品中，以因信稱義的教義最具影響力。他看因信稱義為基督教信仰

的中心，聖經是教義惟一的準繩，而信徒相通加上神的道和聖禮，則是教會的本意；透過這三方面的教導，路德要重建基督教的倫理學。信徒不再以教廷的權威及教會的傳統為依歸，乃是重新歸回信賴神，和因愛而跟隨基督的聖經傳統。這樣一來，信仰便成了信徒生活一股極強的道德策動力；昔日那種律法主義、善功主義，和修道主義便給清洗出去。

改教家當然不是為倫理學寫教科書的人，也極少視之為獨立題目，以專書闡釋，但一種全新的倫理觀，卻散見於他們的作品。就以路德來說，在論教義問答中十誡的部分，便討論到倫理的問題，而《基督徒的自由》（*Von der Freiheit eines christenmenschen*, 1520），更開列出基督教倫理的主要原則。

較重視倫理學的改教期大師是墨蘭頓（Melancthon）<sup>\*</sup>，他的《教義學》（*Loci*）及《箴言講義》均有論及。但他仍是以倫理學的哲學基礎為主，認為自然律是神賜下的，它就是倫理的基礎。墨蘭頓兩本主要的作品：《哲學倫理學》（*Epitome philosophiae moralis*, Strasburg, 1538）和《倫理教義發微》（*Ethicae doctrinae elementa*, Strasburg, 1550），一直是路德倫理學的標準參考書。墨蘭頓學派亦產生名重一時的倫理學家，其中以溫諾托雷斯（Thomas Venatorius, *De virtute Christiana libri tres*, 1529）為要；他認為因信稱義本身，就是股巨大又有效的道德力量。此外，渠特來烏（David Chytraeus）的《生命原則》（*Regulae vitae*, 1555），和艾山的《倫理學》（P. von Eitzen, *Ethicae doctrinae libri quattuor*），均是本於十誡去闡釋倫理的標準與要求。

把信義宗的倫理學引入改革宗（Reformed）<sup>\*</sup>的，主要是亨名孫（Dane Niels Hemmingsen, 1513 ~ 1600, *Enchiridion theologicum*, Leipsic, 1568），他的神學思想比較傾向加爾文主義。

改革宗神學就是透過墨蘭頓學派，而對倫理產生深刻的反省。但改革宗的預定論（Predestination）太強烈了，不敢肯定人的自由意志（Will），以致倫理觀與信義宗分道揚鑣，慈運理（Zwingli）的《論假宗教》（*Commentarius de vera et falsa religione*, Zurich, 1525）是個佐證。慈運理與加爾文的倫理觀也不相同，前者看教會是個宗教及社會的團體，必有愛國精神，以及一種滿溢著喜樂的敬虔主義；這些都不是加爾文神學內可以找得到的。

加爾文（Calvin）的倫理學，主要見於其《基督教要義》下冊（*Christian Institutes*，文藝，<sup>6</sup>1995）。他認為基督徒的生命，就是一個屬靈的事奉，或更準確地說，是一個捨己的奉獻；這個思想叫加爾文的倫理學，具有相當濃厚的修道精神，愛反而不是最受重視的。改革宗第一個倫理系統，是由丹尼爾建立的（Lambert Daneau, *Ethica Christiana*, Geneva, 1577; *Systema ethicae*, Geneva, 1614。清教徒的倫理學，可參 William Ames, *Medulla theologica*, Amsterdam, 1623）；他認為基督教倫理學者，非嚴格按著神學來建立，就不能算是基督教倫理學。這個立場成了清教徒的標準，因此其內容都是環繞著十誡來闡釋，比較單元化及教條主義（參 J. H. Alsted, *Theologia Casuum*, Hanau, 1621）。

## 近代教會

改教運動之後，基督教倫理學很快就給教條化了，失去它本身的獨立地位，成了教義學的僕役；人問的不是倫理守則是否可行和有效，而是問它是否與正統主義相吻合。這段時期的倫理學可算是乏善可陳（參 M. Amyraut, *Morale chrestienne*, 6 vols., Saumur, 1652 ~ 60; Georg Calixtus, *Epitome theologiae moralis*, 1634; J. W. Baier, *Compendium theologiae moralis*, Jena, 1698）。

十八世紀的倫理學，主要是受啟蒙運動（Enlightenment）的惟理主義左右，人企圖擺脫教義的控制，純粹按理性建搭哲學的倫理。他們考慮的要點，不是教會的傳統或神的要求，而是社會的好處：人就是保留著屬靈的原則，也要為這原則尋找理性的基礎（J. L. von Mosheim, *Sittenlehre der heiligen Schrift*, 5 vols., Helmstädt, 1735 ~ 53）。這種為倫理尋找理性根據的思想，成了德國神學的主流，加上英國的自然神論（Deism），和法國的唯物主義，而成了整個西方的神學主流（J. D. Michaelis, *Moral*, 3 parts, Göttingen, 1792 ~ 1802; F. V. Reinhard, *System der christlichen Moral*, 5 vols., Sulzbach, 1788 ~ 1815）。

十八世紀及以後的倫理學，是非常熱鬧的。從一方面說，人仍然繼續反對中世紀把倫理標準建立在教會的權柄上，蒲脫勒（J. Butler）強調良知的作用，康德（Kant）是道德理性，或羅拔·巴克雷（R. Barclay）的聖靈光照；可惜這些努力並未使倫理取得共識。但從另一方面而言，在十九和二十世紀，人再嘗試從聖經整理出一套適切的倫理體系，由饒申布士（Rauschenbusch）的社會福音，到巴特（Barth）以耶穌基督為一切倫理的內容。

毫無疑問，十九世紀的倫理學，主要是受康德影響（*A Critique of Pure Reason*, ET, London, 1929; *Critique of Practical Reason*, ET, London, 1909）。他認為道德法則人人皆具，且與生俱來，因此也超越一切經驗，是一種無條件的必須性；這種主張內觀和自省的倫理觀，叫人開始認識罪惡的真實，遠超過啟蒙運動時代對人性的樂觀精神。可惜康德賦與道德理性過分崇高的地位，至終把倫理與宗教的關係割斷了。雖是這樣，他的論證仍為十九世紀各方人士跟隨，包括惟理及惟靈主義者。

十九和二十世紀的倫理學家，再度以聖經為倫理體系的基礎，認為中世紀以教廷權

柄和教會傳統建立的權威主義，與福音書正視人性之強與弱，是不能相提並論的。摩里斯（Maurice）認為耶穌教導之上帝國（Kingdom of God），是福音核心之所在，這個福音核心必須體現在現在的社會，它就是「更新整個世界的力量」。

饒申布士的社會福音（Social Gospel），常被後代之跟隨者和批評者誤解；跟隨者通常只取其社會性的思想，而批評者亦本於此，來詬病他離棄了福音的本質。饒申布士重視的，是福音在社會的體現，認為人際間一切的關係，必須能反映出基督的管治；而基督論及的國，正是人類的新啟示，叫人知道應怎樣活在地上。罪惡與救恩不僅有個人及內在的意義，也具備了社會和外在的意義，因此基督教倫理學的要旨，就是「使社會秩序基督化」；這個思想與近代基督徒關心及參與社會事務的理論是一致的，包括福音派的社會行動家在內。

另一陣線的神學家，對人性沒這麼樂觀。賴荷·尼布爾（Reinhold Niebuhr）認為，基督徒對整個政治制度的影響其實有限，不切實際的要求，只會帶來失望。潘霍華（Bonhoeffer）面對著委曲求存的德國教會和納粹主義，對現實世界更不存幻想，卻絕非放棄。他認為罪惡氾濫的世界，仍是上帝的世界，是耶穌救贖，又是基督徒必須在其中作見證（哪怕因而喪命）的世界。我們不能指望神從高天下凡，介入人的種種糾紛；只有當信徒願意為他人而活、而死，這個世界才有盼望見到基督，跟隨基督。為他人而活而死的實際情況，就是社會上種種建制，包括婚姻、工作、政府和教會。潘霍華死後，人從他的講義編成的《倫理學》（*Ethics*, London, 1978），很有可能發展成為一嶄新又極端的倫理體系。

潘霍華的老師巴特，卻從另一條線來發展（*Church Dogmatics*, II.2; III.4），他認為人的墮落是徹底的，只有在耶穌基督內，才有重新開始的可能。他否認道德有任何客

觀的、先存於人意志之內的可能；人認識什麼是應該做的和能做的，全本乎神的道，在耶穌基督內向人說出來。因此倫理只是神對人的命令，遍存於宇宙與人生，又是人必須順服的。這種命令是人的權利，而順服這命令的，就是承認神是對的，是有主權的；人透過愛來順服神的主權，正是人能經歷的自由。

卜仁納（Brunner）把巴特的神學往前推進一步，認為人不知道什麼是善，因為善（good）就是神的旨意。但他對人的責任較巴特肯定，認為人聽到神的道（旨意），就有責任去回應，也有能力去回應，沒有能力回應的，就不構成責任。人的回應就成了新生命的核心，這個核心包括兩方面：1. 愛，愛什麼和怎樣愛，是不能預知的，但其結果必然越過公義的要求，正如需要是越過權利一樣；2. 信，它是成就善的必要條件，即是讓神透過聖靈，來成就祂在我們身上的旨意。愛是羣居的基礎，包括婚姻、家庭、工作（社會）、教會、國家和文化。

布特曼（Bultmann）同樣重視神的道，但他不認為這等同聖經。道是一種相遇（encounter），當人宣揚基督，那就是道與人相遇的時刻，人必須用信心（不憑眼見）來接受，作出回應。人只能藉信與基督同死同復活，道對他才會有意義，人才能從「不忠於自己」（inauthentic）的存在，進入「忠於自己的存在」（authentic existence），這就是新生。

## 結論

以前人一直盼望尋找一種無所不包，又能適切導引的倫理體系，作信徒安身立命、待人處事的系統，古代教會以教廷及傳統作指標，結果落在中世紀律法主義的陷阱；近代人嘗試從理性及「社會好處」為大前提，效果也欠理想，倫理討論變得異常艱深瑣碎，脫離現實生活甚遠，加上兩次大戰和人對人性愈來愈悲觀，理性及意志能力是否真能叫

人行所該行的，就令人沒有信心了。在近代，教會倫理學家重新在聖經尋找一個具涵括力的代模（參神學代模，Models of Theology\*），來建立倫理體系；能否成功，就要看這體系是否：1. 夠清晰；2. 具備實際的導引作用；3. 能否涵括信徒視為不能或缺的信仰要素在裡面；4. 它是不是被教會奉為道德的標準；5. 能否符合神造人所定下的旨意；6. 是否不僅定出道德的指引，也令信徒具足夠動力與盼望去遵行；7. 是否對信徒與社會均有建設性；8. 對華人教會來說，更重要的是這體系能否忠於聖經，同時又具備足夠的空間（接納度），給不同的人去實行。

至終說來，要求單系統的倫理指引，可能是不實際的，在一個愈來愈多元化及小圈子化的現代社會，我們需要的，可能是超過一個倫理體系；但不管是哪一個體系，它必須能幫助人去效法基督，這種倫理體系，才能稱作基督教的倫理體系。

另參：倫理學（Ethics）；情境倫理（Situation Ethics）。

### 參考書目

除了文內提及的書目外，可參：H. B. Acton, *Kant's Moral Philosophy* (1970); J. M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. III, 2 (New York, 1905), pp. 812 ~ 912; V. J. Bourke, *History of Ethics*, 2 vols. (1970); C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (rep., 1971); E. Brunner, *The Divine Imperative* (Philadelphia, 1947); R. B. Fairbairn, *Doctrine of Morality in Relation to Grace of Redemption* (London, 1888); N. L. Geisler, *Ethics, Alternatives and Issues* (Grand Rapids, 1971); T. H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1883); J. M. Gustafson, 'Context Versus Principles: A Misplaced Debate in Christian Ethics', *Harvard Theological Review* 58, No. 2 (April 1965); W. E. H. Lecky, *History of European Morals*

*from Augustus to Charlemagne*, 2 vols. (rep., 1975); A. Macintyre, *A Short History of Ethics* (1966); O. Pfleiderer, *Moral and Religion* (Leipsic, 1872); J. A. T. Robinson, *Christian Morals Today* (Philadelphia, 1964); H. Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics for English Readers* (<sup>6</sup>1967); J. P. Wogaman, *A Christian Method of Moral Judgment* (London, 1976).

楊牧谷

**Ethics 倫理學** 倫理學是研究人類行為的科學。基督教倫理學特別注意的，則是把人對神的了解，和神對人的要求相連起來，作人行為的指標；這是基督對門徒的要求，亦是基督使之為可行的生活守則。

本文是從聖經神學的角度，闡釋基督教倫理學的特性（另參道德神學，Moral Theology\*）。

### 神為首

聖經的倫理教訓，基本上是以神為中心：「善的能力完全是建基於那位善者（神）身上。道德行為不能建立在抽象的善，這是行不通的。」（W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, London, 1967, p. 316）這個以神為中心的基礎告訴我們，基督教倫理必須本於聖經來建立，二者是分不開的；這是為什麼十誡是以救贖為基礎，而耶穌登山寶訓的道德教訓，則是從宗教的基準歸納出來（參太五 43 ~ 48）。

我們若要探究善的本質，聖經要我們注意神自己的本性，因為耶穌說只有神是善的（可十 18）。耶和華應許摩西說：「我要顯我一切的美善（和合本作「恩慈」），在你面前經過，宣告我的名」（出三十三 19）；神就是讓摩西認識祂自己的本性（出三十四 6 ~ 7）。

因此聖經最基本的倫理要求，就是要人效法神。舊約不斷出現的命令是：「你們要

聖潔，因為我是聖潔的」(如：利十一 44 ~ 45)；這與耶穌的要求是一致的，祂要門徒能反映出天父的完全(太五 48；參路六 36)。要達到這標準，新約鼓勵信徒效法基督：「你們該效法神……也要憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己。」(弗五 1 ~ 2)

聖愛 (*agapē*) 是神性的總歸(約壹四 8)。因此神對人最重要的要求，就是能在他的生活上，反映出這種 *agapē* (可十二 28 ~ 31)。只有當人學效基督對他的愛，才能如此愛世人(約十五 9、12)。

新約對 *agapē* 的解釋，真是仔細又詳備(林前十三)，這是一種超乎家庭、友誼及國家的愛(路十 25 ~ 37)，包括愛那不可愛的和沒有反應的(參西一 21 ~ 22)，且是不求回饋(路六 32 ~ 35，十四 12 ~ 14)。

有些學者認為耶穌如此重視愛，是表明與舊約律法的倫理有別；但這是誤解了新舊約律法 (*Law*) 與愛的關係。

舊約的律法，是放在盟約 (*Covenant*) 的範圍下來討論，它代表神對祂子民的愛；詩人視守律法為人愛神的表現(詩十九 7 ~ 11，一一九 33 ~ 36、72)。耶穌也不認為愛與律法有任何衝突，二者都是以神為中心的倫理(約十五 10；另參約壹二 3 ~ 6)；祂肯定律法，並且強調人必須本於愛來守律法(太五 17 ~ 20)，二者是和諧並重的。

聖經有很多地方討論律法的問題，充分說明基督徒倫理必須以神為中心。我們認為善與惡的知識，不能僅靠哲學思辨來獲取，人必須接受神的啟示 (*Revelation*)，以知道什麼是善，什麼是惡；毋怪乎聖經很少辯論善惡的問題，它只是宣告、命令，這就是律法和啟示。

## 創造

聖經論到創造 (*Creation*) 的經文，亦為基督徒倫理奠定了重要的根基。首要乃是宣告

男人和女人，都是按神的形像 (*Image of God*) 來造的(創一 27)，它標示出人的價值與地位；我們也要本於此，來討論墮胎 (*Abortion*)、安樂死 (*Euthanasia*)，和醫學實驗(參生命倫理學，*Bioethics*) 的問題。假如有人基於種族 (*Race*)、階級或性別來壓迫人或團體，基督徒是不能緘默的(參徒十七 26；加三 28)。

因為神的本性就是善，按神形像創造的人，就等於具有某種天生的善惡意識。人即使不認識特別啟示，神的律也會寫在他們的心版上，透過良知的活動，人不能推諉說不知道(羅二 14 ~ 15)。

創造論還為社會倫理和個人倫理提供指引(但聖經本身沒有在這方面發展)。不僅如此，它還提及人對整個創造應有的倫理原則，必須與創造者的設計配合。

婚姻 (*Marriage*) 制度尤為重要。女人的受造記載(創二 18 ~ 24)，是新約婚姻觀的基礎，它指出只有婚姻中的性 (*Sexuality*) 關係，才是合法的性關係(太十九 3 ~ 6；另參弗五 28 ~ 31)。因此與妓女苟合，就是冒犯自己的身體，因為身體「不是為淫亂」(林前六 13 ~ 18)；同樣地，同性戀 (*Homosexuality*) 也為聖經所定罪，因為與同性的人用性器官來表達愛意，是「不自然」的，與神創造人的原意相違背(羅一 25 ~ 27)。

政府也是神賜下的制度，是人不應忽略的(參國家，*State*)。但在某種特定情況下，個人抗拒政府命令亦被允許，這在道德上是合法的(參但三 14 ~ 18；徒十六 35 ~ 39)；不過人既羣居，就必須有某種管理制度，這是合乎創造者旨意的(羅十三 1 ~ 7)。

至於說到人與自然界的關係，最重要的聖經觀念就是「管理」。創造者把男人與女人放在祂創造的世界，並且命令他們管理世界的資源(創一 26 ~ 29；另參詩八 3 ~ 8)。因此基督徒對世界，有兩項倫理責任

——即保存（因為浪費表明管理失職）和開發（因為管理責任之一，就是物盡其用；參路十九 12 ~ 26；另參管家職分，Stewardship\*）。

這種管理的責任，正是聖經論到工作（Work\*）的倫理。從神學的角度而言，工作是做人的重要意義——這也是基督徒反對失業的原因之一；但聖經卻不鼓勵人只以工資為工作的全部意義。

聖經常說神是工作的神（參賽四十五 9；詩十九 1），效法神而工作，就成了聖經對工作的肯定；這也是十誡論工作與安息的態度（創二 2 ~ 3；出二十 9 ~ 11）。

## 罪惡

創造論為我們呈現出一種以神為中心的倫理思想，聖經的罪惡觀卻讓我們看到，一個對人存在的困境最強而有力的分析，其中尤以人因背叛神而迷糊了道德知識，削弱了行善的意志（Will\*），神人關係的破壞，以及道德判斷力混亂等等，最叫人怵目驚心。

罪惡使良知（Conscience\*）的引導力歪曲、敗壞，人又因不斷的犯罪而麻木起來（多一 15；提前四 2），因此人的善惡感也就模糊了。有人可以按著他的良知指引，做出非常錯誤的事（徒二十六 9），而另些人卻可能為一些完全合法的事，深受良心譴責（約壹三 19 ~ 20）。

有時人的良知，可以與神的旨意完全配合，惡神所惡，愛神所愛（參羅二 15），就算是在這些時刻吧——即人清楚知道什麼應該做，什麼不應該做——人也會覺得無能為力。罪把人的意志力削弱（羅七 15 ~ 23），又把他天生的善惡觀扭曲（羅七 8 ~ 9）；這就是（參可九 41 ~ 48）為什麼聖經討論刑罰的經文會這樣眾多，包括耶穌的教訓在內。人既不能本於愛神來立志行善，神就必須藉著刑罰（Punishment\*），來警惕人免於行惡。

人際關係也因罪而受損。聖經記述首宗

罪的段落，也提到人犯罪怎樣影響了男女間的關係。他們視彼此為性對象，而非整全的人；故此赤身露體引來羞恥與害怕（創三 7 ~ 10；對比二 25）。男人要推諉罪責，使愛與忠誠的連結中斷（創三 12 ~ 13）；而女人生產則要多受苦楚（創三 16）。

工作關係也會因著人的自私而受到破壞。例如賣方欺騙買方，或雇員欺騙雇主（申二十五 13 ~ 16；雅五 4）。國際事務亦無不同，強國為己利欺凌弱國，窮兵黷武，這是舊約先知對巴比倫一類的強國，發出嚴厲審判的原因；他們宣告神的公義不容忽視，祂要為受欺壓的人伸冤，以彰顯祂的慈愛（如：耶五十）。

在一個罪惡的世代，倫理問題變得異常複雜，有時人在某種特殊情況下，無論採取什麼行動都不理想，聖經也承認有這種情況，這時通常是揀選較少罪惡的一種。就以離婚（Divorce\*）來說，它永遠是惡的（參瑪二 16），但有時卻無可避免（太十九 9；林前七 12 ~ 15）。或說殺人，在某些情況下也是被接納的（如：創九 6）。

## 救贖

在罪惡肆虐的世界內，神的救贖為人的道德困境提供了出路。從倫理的角度來看，聖經的贖罪論（Atonement\*）起碼為我們提出四方面的睿見：1. 它提醒墮落的男女要認識上帝，並且跟隨祂的腳步；2. 它為人行善去惡提供動力；3. 它為人的道德生活設下目標；4. 它指出屬天的能力源頭，叫人軟弱的意志重新得力。

聖經提出倫理的要求，也同樣要人向神的性情和行動學習，這就是記在約內的律法了。譬如，律法要求人善待奴隸（Slavery\*），因為以色列人在埃及為奴之時，神也是這樣恩待他們。聖經又要求做生意的不要欺詐顧客，因為古時人惡待以色列人的先祖，神也為他們伸冤，這就顯出神是公義的了（申十五 12 ~ 15；利十九 35 ~



36)。

聖經這樣強調神的愛與公義，就是鼓勵我們要行善。我們作為與神立約的子民，有責任如此回應神的大愛，但這本是我們不配得的（參利二十二 31 ~ 33）；新約把這思想強化起來，提醒我們，基督常與我們同在，聖靈亦住在我們心中。因此聖經要信主的兒女孝順父母，因為這是主喜悅的；而信主的奴隸也要順服主人，因為這是作在主身上，不是作在人身上（西三 20、23）。再者，人要逃避不道德的性行為，因為身體是聖靈的殿（林前六 18 ~ 20）。

基督論到上帝國（Kingdom of God）<sup>\*</sup>，亦給教會的倫理一種迫切感，因為神的國已然來到，它最後的完成逼在眉睫，那時人就要接受或賞或罰的審判，這是叫人立志過討神喜悅的生活的強大推動力（可一 15）。一個自私自利、只顧追求肉慾滿足的基督徒，在他想不到的時候，就要面對他的君王和審判的主了（路十二 16 ~ 21）。

要來的國度也為基督徒立下了社會倫理的目標。儘管上帝國的完全實現，還要等待大君王的突然介入，但上帝國的價值，已遍佈我們的世界（參太十三 31 ~ 33）。基督已經完成祂要做的工作，祂的國度已然建立，因此基督徒就是一班蒙召，要向鄰居見證新價值、新關係的人，不論其中會有多少衝突與挑戰（參路四 18 ~ 19）。

假如基督徒完全無能力去履行，他們的蒙召豈不是空洞的嗎？新約便在這裡提出最具體的貢獻。因為神的國已然是一個事實，凡跟從祂和順服祂的，上帝的能力亦在他們身上，這就是聖靈的能力；聖靈要在信徒身上結出果子來（加五 22 ~ 23）。保羅說：「因為你們立志行事，都是神在你們心裡運行，為要成就祂的美意。」（腓二 13）

聖經在這方面的教導，可不是勝利主義，卻是一種潛能的應許；能支取聖靈能力，過以神為首的生活，必須是一個謙卑順服的人。聖經倫理學的寶貴，乃在於不尚空

談，它不會只提出一個倫理標準，然後泛論罪的為禍；它乃是讓信徒認識救贖的能力，進而使用這能力，好改變他的生命。

另參：倫理體系（Ethical Systems）；情境倫理（Situation Ethics）；社會倫理（Social Ethics）。

### 參考書目

D. Cook, *The Moral Maze* (London, 1983); A. F. Holmes, *Ethics* (Leicester, 1984); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order—An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester, 1986); H. Thielicke, *Theological Ethics*, 2 vols. (London, 1968); 萊特著，《認識舊約倫理學》，王仁芬譯，校園，1995（C. J. H. Wright, *Living as the People of God*, Leicester, 1983).

D.H.F.

**Ethiopian Orthodox Theology 衣索比亞東正教神學** 衣索比亞（埃塞俄比亞，和合本聖經作埃提阿伯）東正教神學根據的古籍，除了聖經外，還有衣索比亞的禮儀學，和《教父信仰》（*Haymanotā abāw*）；後者是從教父作品中，抽出三位一體論（Trinity）<sup>\*</sup>和基督論（Christology）<sup>\*</sup>編成的。

衣索比亞東正教神學，具有豐富的神學傳統，不容易用三言兩語交代。要仔細描述，我們就要指出，什麼是他們看為核心的傳統，什麼只屬枝節；然後描述歷代的教義爭辯，有些是與別教派的爭辯，有些是在他們教會之內，這些都是模成他們神學作品的重要歷程。透過這種描述，我們才能看出，衣索比亞主流教會的神學，是經歷了怎樣的改變與成長，並且明白他們的信徒，是怎樣把信仰與生活緊緊的連結起來。

衣索比亞東正教會接納的信經（Creeds）<sup>\*</sup>，記載在衣索比亞禮儀學內，即

「眾使徒信經」〔與西方之使徒信經 (Apostles' Creed) 不一樣〕，和尼西亞—君士坦丁堡信經 (沒有「和子」, *Filioque*)。

我們通常會用「五個奧秘要義」(‘five pillars of mystery’)，來解釋衣索比亞的神學，即三位一體、道成肉身、洗禮、聖餐，和死人復活。在引用「五個奧秘要義」的經文之前，會述說神的創造；衣索比亞信徒傳福音的模式，是這樣開始的——「亞當被造，又墮落了，基督來把他釋放出來」。

近代衣索比亞的神學作品，通常把「七個聖禮」(Sacrament) 都包括在內，即洗禮、洗禮後的膏油禮、聖餐、悔改禮、按立、婚禮，和臨終膏油禮。但這樣層次分明的敘述，在古代經文中倒是少見；這個發展很可能是因應羅馬天主教的教導，而產生出來的。

我們若要真切地了解衣索比亞的神學，便要了解它是怎樣運用神學語句，不能把西方神學的語句，強加在它的頭上。因此草率地說衣索比亞教會教導「變質說」(Transubstantiation)，或說她們崇拜聖像 (icons)，只會製造迷惑；她們對此等概念有不同的了解，與西方神學不能混為一談。

將衣索比亞東正教與其他教會分別出來的，最核心的是基督論。他們不接受迦克墩信經，特別抗拒「兩性情」(in two natures) 一詞；西方神學稱她們的基督論為「基督一性說」(Monophysitism)，或「非迦克墩」論，也許較中肯的是「東方東正教基督論」。東方東正教包括埃及的科普替教會 (Coptic Church)、衣索比亞東正教、安提阿的敘利亞東正教、印度的東正教、敘利亞教會，和亞米紐東正教。

另參：東正教神學 (Eastern Orthodox Theology)。

## 參考書目

D. Crummey, *Priests and Politicians* (Oxford, 1972), esp. ch. 2, 附其他參考書目；M. Daoud (tr.), *The Liturgy of the Ethiopian Church* (Addis Ababa, 1954)；S. H. Sellassie (ed.), *The Church of Ethiopia: A Panorama of History and Spiritual Life* (Addis Ababa, 1970)；E. Ullendorff, *The Ethiopians: An Introduction to Country and People* (London, 1960), esp. ch. 5.

R.W.C.

**Ethnic Religion 種族宗教 參處境化**  
(Contextualization)。

**Eucharist 聖餐** 中文譯作「聖餐」一詞 (希臘文的本意是「感恩」)，源自教父時期的作品，如《十二使徒遺訓》(*Didache*)，及伊格那丟等人，專指主設立的晚餐，或作主餐；在主設的晚餐，感恩是重要的一環，自第一世紀設立之始，感恩便成了聖禮 (Sacrament) 的一部分，故名。

最後晚餐是聖餐的本源，它原屬「大餐」(larger meal) 的一部分，也就是逾越節筵席，在無酵餅節那星期舉行的；但也有人認為，當初最後晚餐是在無酵節那一天，或幾天前舉行，主要根據是約翰福音十八 28。主餐在城內舉行，直到晚上，是半躺著吃，包括喝酒，以及解釋所吃的有什麼意義，因此與逾越節筵席有許多相同的地方，約翰特別記載了前三個特點。無論怎樣，主餐是在逾越節節期內吃的。

有一個時期，聖餐仍屬「大餐」的一部分，稱作愛筵 (*agapē*，猶 12)，是由較富有的信徒為貧窮的信徒預備的 (參林前十一 20 ~ 22)，這可解釋為什麼聖餐是每週舉行，不是每月、每季或每年 (徒二十七)。

嚴格說來，聖餐共包括兩部分，即吃餅的行動，和飲杯的行動；到了二世紀初，愛筵與聖餐分開舉行，而聖餐中吃餅與飲杯兩部分，則合併起來，兩個感恩儀節亦聯而為一，故早期聖餐禮儀上，就只有一個感恩和一個祝聖了。

「祝聖」(consecration)的意思是「分別為聖」，歷來東西方教會對祝聖後的餅與酒變成什麼，存著嚴重的分歧。東方教會認為祝聖是一「宣召」(Epiclesis)\*，是呼求聖靈降臨在餅與酒的聖禮，自希坡律陀(Hippolytus)\*以來，便成為祝聖的禮儀；西方教會則認為，使餅與酒成聖的，是主的話；近代禮儀學家則加上第三個可能——感謝。要是我們認真看清楚，就知道聖餐與逾越節的分別，就只有主對餅與酒的解釋，這是祂新加進去的，也是祂創立聖餐的語言；至於為餐祝謝，分餅與酒，拉比文學告訴我們，在他們吃逾越節的筵席中也有。猶太人吃逾越節筵席的時候，一家之主要向家庭成員解釋，但他解釋的，是所吃的食物與出埃及事件的關係，不是與基督救贖事件的關係。基督設立聖餐時所講的每一句話，都要實行出來，但最特出者是祂解釋的話，那是日後西方教會聖餐禮的主要部分；至於怎樣了解，怎樣用在聖餐禮儀，自然是各有不同。

聖餐的行動需要解釋，因為它們都是具象徵性的行動(參象徵, Symbol\*)。加上解釋的聖禮行動，能叫人產生信心(Faith\*)，就像話語的服事一樣(參講道神學, Preaching, Theology of\*)，基督徒只要把信心與信仰配合起來，就能吸取靈泉，因基督而得到屬靈的餵養(約六)；換言之，象徵的背後是有其實體的，這正是教父不斷強調的一點(參神學代模, Models of Theology\*)。

不過教會發展到一個時期，就有人把聖餐的表徵意義，等同了它所代表的實體，即所謂的變質說(Transubstantiation)\*，指祝

聖後的酒與餅，變成了基督真實的血與肉；大多數學者認為，首創此意的是拉得伯士(Paschasius Radbertus)\*，後為第四屆拉特蘭會議(Council\*, 1215)定為(西方)教會的正式教義(Dogma\*)。阿奎那(Thomas Aquinas)\*則給予哲學的解釋，說基督的血與肉是不能分開的，或說祂的靈魂與祂的神聖是相連的(稱作「附在」，拉丁文: *concomitantia*; 英: *concomitance*)，故基督之血是附於其肉，吃餅即等於喝其血，這是領餅不領酒之根據。

改教家不贊同此說，路德(Luther)\*主張「合質說」(Consubstantiation)\*，在中世紀哲學中亦有討論。按此說，基督的身體與血，是跟餅與酒同在，而不是取代了它們。但瑞士及其他改教家，嚴格劃分表徵與它代表的實體，結果改教家之間對聖餐，就有了嚴重的分歧：慈運理(Zwingli)\*與路德各處對立面，布塞珥(Bucer)\*及加爾文(Calvin)\*則採其中間路線，企圖調和二者的矛盾。

有時慈運理甚至否認聖禮是恩典的媒介，這也是胡克爾(Hooker)\*採取的立場，造成基督教最深的分裂。但在較平和的時候，慈運理對聖禮的觀點，與其他改教家的分別不是那麼大，就如承認聖禮是恩典的媒介，基督是透過聖禮來賜給人，人要藉悔改和信心來接受，人若不悔改、不相信，那就是拒絕基督了。基督把自己賜給人，是客觀地存在的，不是由人的信心創造出來；人若沒有信心，又不肯悔改，也不能勾銷基督的自獻，只會為他自己招來審判(林前十一)。這種看法有時稱作「接受主義」(receptionism)，因為它看重的，是人可藉著餅與酒，真正接受基督(但餅與酒的質沒改變)；與善功主義(virtualism)有關係，後者是指人接受餅與杯的同時，亦接受了基督在十架上成就的善功。

另一個引起爭辯的問題，是關乎彌撒的獻祭(參獻祭, Sacrifice\*)，或稱作聖餐獻

祭。在這問題上，改教家不僅聯成一線，抗拒羅馬天主教的解釋，他們之間的看法也一致。耶穌基督設立聖餐之始，的確用上許多獻祭言語，但這些話都是特指即將臨到祂的死亡而言的；祂設立的聖餐，不是關於祂血肉的獻祭，而是一個筵席，人可以吃祂的肉、喝祂的血，是祂在十架上獻上的；之後，祂就往前朝著十字架走去，正如教會以後要仰望十字架一樣，因此獻祭的地方，是加略山的十字架，而不是別的地方。同樣地，逾越節筵席也不是再獻上另一逾越節羔羊，而是享受在聖殿已然獻上的羔羊。

但在最早期教會的聖餐，確是以獻祭言語來描述聖餐，而不僅是指十字架；譬如在《十二使徒遺訓》、殉道士游斯丁〔Justin\*；另參護教士（Apologists\*）、愛任紐（Irenaeus\*）、希坡律陀\*等人的作品。他們獻上的是感恩的祭，或聖餐用的餅與酒；到了四世紀，獻祭語言開始用來指基督的肉與血，是餅與酒所代表的。加上日後發展出來的變質說，於是獻上的餅與酒變成肉與血，是獻給神的了；這樣一來，十架上獻的祭，便一次又一次的重複下去，與希伯來書七 27，九 25 ~ 28，十 10、12、14、18 等經文有衝突。

西方教會在 1562 年的天特會議（Trent, Council of\*），正式把聖餐獻祭定為正式教義：「彌撒記念的神祭，乃是以不流血的方式，獻上同一的基督，正如祂曾在十字架上獻上流血的祭一樣……被獻者是同一的，也是神父現在所獻上的；惟一的分別只有獻的方法……假如有人說，獻上的只是讚美與感謝……卻不是個代死的祭……願那人受咒詛。」

近百年來，羅馬天主教（Roman Catholic\*）和安立甘大公會（Anglicanism\*）的神學家，均致力返回天特會議的議決；有些人避免反對基督的祭是一次又永遠成就，不能重複的，而把重心轉移到基督由死亡到在天上的代求（V. Thalhofer, S. C. Gayford, F.

C. N. Hicks）；另些人則強調，神的道是不受限制的，或說聖禮的世界，與我們經歷的自然界不一樣，一個昔日成就的工作（指獻祭），可以使它重現，卻不是重複（O. Casel, A. Vonier, E. Masure, G. Dix, E. Mascall）；也有人認為，最後晚餐就是基督獻祭的一部分，聖餐亦可如是看（M. de la Taille, W. Spens）。但最常見的解釋是：什麼時候基督徒自獻，就是基督自獻，因為基督徒就是基督奧秘的身體（E. Mersch, Dix, Mascall 等）。最後這一看法，與希伯來書的教導最少衝突，只不過基督徒的自獻，不能限囿於聖餐內，我們即使說基督徒自獻便是基督的自獻，基督徒的自獻也不具任何救贖功能；故這說法雖沒錯，卻沒多大意義。

很多人亦在「記念」（*anamnēsis*）一詞大做工夫，這是耶穌設立聖餐時的命令：「你們要如此行，為的是記念我」（路二十二 19；林前十一 24 ~ 25）。在較晚期的禮儀中，它是指一種記念的獻祭，與改教前期的祝聖禱文有關；但真正重要的問題是：到底基督設立聖餐時說這話的原意是什麼？有人認為這是神記念基督的獻祭，不是人的記念；要決定到底是誰「記念」，就一定要從經文本身來看。我們若從逾越節的背景來了解，似乎是指人的記念，不是提醒神，叫祂記念基督的獻祭（出十二 14，十三 3、9；申十六 3）；保羅在哥林多前書十一 25 ~ 26 用的 *katangelō*（「表明」或作「宣揚」），正是指此而言。近代一些神學家更指出，「記念」一詞與思想功能毫無關係，它是指一種使昔日事件重現，使之成為今日一實體的行動；這種解釋，在近代合一運動之禮儀學報告書中頗為常見，如聖公會與羅馬天主教國際委員會報告書（Anglican-Roman Catholic International Commission）、利馬之信仰與秩序會議（*Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva, 1982）。這種解釋似乎在字源學上難找到支持，耶穌用此詞的背景，可參斐羅的作品（Philo, *De*

*Congressu* 39 ~ 44)。

### 參考書目

A. Barclay, *The Protestant Doctrine of the Lord's Supper* (Glasgow, 1927); R. Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper* (1590 ~ 1; ed. T. F. Torrance, London, 1958); N. Dimock, *The Doctrine of the Lord's Supper* (London, 1910); D. Gregg, *Anamnesis in the Eucharist* (Bramcote, Notts., 1976); J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London, 1966); A. J. Macdonald (ed.), *The Evangelical Doctrine of Holy Communion* (Cambridge, 1930); J. I. Packer (ed.), *Eucharistic Sacrifice* (London, 1962); J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70* (London, 1963); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London, 1978)。

R.T.B.

**Eunomians 歐諾米派 參亞流主義**  
(Arianism)。

**Eusebius of Caesarea 該撒利亞的優西比烏 (約 265 ~ 339)** 優西比烏最出名的，就是他寫的《教會歷史》(*Ecclesiastical History*, 約 325)，和在亞流 (Arianism) 爭辯最激烈之際，宣告三位一體 (Trinity) 的教義。在神學上他較傾向俄利根 (Origen) 的次位論 (Subordinationism)，即強調聖父的地位，指聖子與聖靈是次於聖父。雖然他承認聖子或道 (Logos)，是在萬有之前便存在，卻否認聖父與聖子同為永恆並存，聖子是由聖父的旨意而出；聖父與聖子的關係，在乎共享的榮耀。這樣看來，優西比烏對尼西亞的「本體相同」(*Homoousios*) 感到不安，是可以想像了；很可能同質說與撒摩撒他的保羅 (Paul of Samosata) 的嗣子論

(Adoptionism) 太相近吧。優西比烏對聖靈 (Holy Spirit) 的看法，更與大公教會的信仰有異，他認為聖靈是「第三級」的，只是一種「能力」，與俄利根一樣，認為聖靈是「透過聖子而存在的東西之一」。

優西比烏雖是極端，卻不如亞流那樣極端；可能當時人都害怕撒伯流主義 (參神格惟一論, Monarchianism)，因此不接納亞流主義的人，都會接受優西比烏的思想〔當然不能一概而論，如反對亞他那修 (Athanasius) 者較溫和的一派便不是了〕。

俄利根影響優西比烏的另一重要思想就是基督論 (Christology)。像俄利根一樣，他也強調道成為肉身之前，那種居中和解 (Mediation) 的功能，卻更欲凸顯道成肉身 (Incarnation) 的道所占的核心地位，以致祂的人性也給遮掩起來了。因此從某一程度而言，他的思想與後來發展出來的亞波里拿留主義 (Apollinarianism)，實在不能說全無關係。

優西比烏最大的影響力，是他在「康士坦丁革命」(Constantinian revolution) 所扮演的護教士角色。他對基督教王國、基督徒皇帝的身分，是就上帝國及道的身分來解釋，為日後拜占庭神學定下了路線；不過這思想對西方教會沒有什麼作用。

### 參考書目

J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London, 1972)；凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1992 (*idem, Early Christian Doctrines*, London, 1977)；C. Luibheid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis* (Dublin, 1981)；D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius of Caesarea* (London, 1960)。

R.K.

**Euthanasia 安樂死** 英文安樂死一詞是由兩個希臘詞語 *eu* (好) + *thanatos* (死) 合成，指一種最少痛苦的死亡；但這個字源學的資料，對安樂死引起的倫理問題，似乎沒有什麼幫助，因為沒有人希望別人痛苦地死去。在倫理學 (Ethics) 的範疇內，它最基本的問題是：人有沒有權力奪去人的生命？不管這是別人的生命〔如戰爭、墮胎 (Abortion)、死刑〕，或自己的生命 (如自殺)。

譬如，墜機現場一個人的腿被燒著的重物壓住了，救援無望，他求別人一鎗了結他，減少痛苦的時間，可以嗎？醫生應否竭盡所能，來拯救一個先天嚴重缺陷的嬰兒？什麼時候才可以拔去支持植物人存在的昂貴醫療系統，讓他帶著尊嚴地離世？這些都不是容易下判斷的道德兩難，在醫學愈發達的地方，人碰上這種問題的機會就愈多，兩難的困境就愈為凸顯，要求簡單易行的指導原則就愈不可能。

在基督教前期的西方，或東方社會，某種形式的「安樂死」，是社會接受的一種行為，如糧食有限，而人口不斷增長的社會，他們會把沒生產力的嬰孩及老人放在山野間，讓他自然地死去 (日本之《楮山節考》電影，便是以這情節為主題)。近代人對此問題的重視，可追溯到十九世紀；現代人就是贊成安樂死，也不會用功用主義式的倫理來為它辯護，說安樂死可以減少浪費有限資源，好給在生者較大的機會；因為這種論調正好為納粹德國的濫殺提供了理論基礎。現代人多會就一獨特個案來討論，避免提出空泛又一般的原則。譬如，假如一個人患了不治又極度痛苦的病症 (如癌症末期)，人能否採取科學認可的方法，來減低他受苦的時間，例如不再給他延長生命的藥物，這有兩種方式：強迫的和自願的。

強迫的安樂死指非由病人提出，是旁人 (如親友或醫生) 給予病人最無痛苦的死亡，有人稱之為「仁慈殺害」 (mercy kil-

ling)，如先天性嚴重缺陷的嬰兒，末期的、痛苦又沒有尊嚴的成年病患等。贊成者認為終止這些人的生命，對病者及其家人都是仁慈的舉動；反對者則認為，這種醫藥謀殺與基督教教義不合。生命是神給人的權利，活下去就是人的責任，不管有沒有病者的同意，沒有人有權利終止另一無辜者的生命；人若這樣行，就是對病者不公，對神不義；不論在什麼情況下，人均需有憐憫。人雖然有責任減少別人的痛苦，卻不能不計任何手段。

有時我們會說，在醫生與病者家屬的默契下，醫生實際上就在實行某種程度的安樂死，但這個說法缺乏明確的資料支持；分別在於醫生開給病人的藥是止痛式的 (analgesic)，或是終止其生命的 (lethal)，二者有明顯的不同。止痛式的是麻醉其痛感神經，減輕痛楚，這種藥雖有縮減病人壽命的副作用，此副作用卻不是醫生開藥時的目的；終止生命的藥方，卻是以結束生命為主要目的，止痛反成了第二目的。反對安樂死的人認為，刻意終止病人的生命，無論是否得到病人的同意，都犯了謀殺罪。

自願的安樂死，是指病人頭腦清醒時主動要求醫生結束其受苦的生命。現代人要求法律容許末期病人有權求死，認為只要修改法律，加強監察系統，減少出錯的可能，病人在醫生證明是頭腦清醒，又有第三者在場作見證的話，一個不斷受痛苦的末期病人，有權要求醫生給他藥方來結束生命。反對自願安樂死的人認為，幾乎所有上述理由都構成無可解決的問題：什麼條件才算是「頭腦清醒」？在什麼時候才算具法律認可的地位？譬如末期癌症病患入院時作了這樣的要求，他陷入痛得昏迷之際，能否改變主意呢？他若改變主意，醫生或家人怎麼知道呢？誰可以判斷呢？更重要者，誰有權制定呢？什麼叫做加強監察系統，免得這權利被人濫用呢？關乎生死的問題，單純說「減少

出錯的可能」，明顯是不夠的，只要有可能出錯（起碼邏輯地說），就不能有一條法律容許取去人的生命，包括自願的與非自願的在內，這是反對死刑者最常用的理由；但基於人道的考慮，反對死刑者亦常是贊成自願安樂死的人，其間有原則的衝突。毋怪乎1950年的「世界醫療協會」（World Medical Association）宣告，任何形式的安樂死都是不道德的，此宣告得到許多地區的醫療組織支持，禁止醫生開致命的藥給病人，或拔去維生系統。

基督教羣體大致上反對安樂死，認為生命是神創造及救贖的，因此至終說來，真正擁有生命主權者，不是人自己，是神；巨大的痛苦是難受的，也容易引起人的同情，但求死不是惟一的出路，因為受苦與否不是最終極的準則，至少，神的榮耀和別人的好處，應該比個人受不受苦的考慮更具價值。再說，肉身受苦固然難當，但有些精神上的折磨，心靈受的煎熬，顯然更難受；容許安樂死無疑表示，我們應不惜代價來逃避受苦，甚至取去生命，這是與基督教信仰矛盾的。

贊成自願安樂死的基督徒，則從功用主義來辯論。他們認為末期病人已走到生命最後一步，就算活著也不再能事奉神或服務人。但這理據較弱，因我們實在不能確定什麼叫做末期病人，當醫生說病人只有三個月的生命時，他只是就或然率來說，不是一個定律的宣判，說他三個月後非死不可。至於末期病人不能事奉神或服務人，那更難定準，因為人忍受苦難的態度，可以讓神得榮耀，使人得幫助。我們承認這種說法，會冒犯現代人的自我中心精神，認為不應讓自己受苦，來使別人得幫助；這只說明以功用主義來支持或反對安樂死的理由而已。

「消極的安樂死」（passive euthanasia）一詞，只會使問題更複雜，它是指停止給病人藥物，或支持生命的醫療器材，使病人自然地去世。醫學界一個守則是，直到死

亡臨到前，醫生都有責任給予任何藥物和幫助，使病人活過來。但現代醫療器材進步，代價高昂，嚴守此通則明顯地不智，且不切實際，它會讓醫院有限的醫療資源，不能發揮最高效應的分配，更會使一個普通家庭陷於經濟危機。因此我們要分辨，什麼是在可能範圍內，應給予的醫療幫助，什麼是不問後果，只求病人能活下去；前者可能引致治癒，後者只會延長死亡過程，增加其痛苦，減低其尊嚴。我們承認這種分辨有時並不容易。

要從聖經找理據來斷定安樂死是否合法實不容易，不單因為聖經沒有直接討論這個問題，聖經好些求死的例子，也不是十分明顯，如亞比米勒（士九 50 ~ 55）、掃羅（撒三十一；另參撒下一 1 ~ 16）、猶大（太二十七 5），他們求死不是為避免痛苦，只是逃避受辱，與現代安樂死的問題，沒有直接的關係。

人多從聖經原則來找理據。反對安樂死的，以生命的神聖和神的主權（Sovereignty of God）為理由；贊成安樂死的，則以仁慈和愛心為理據。這兩類原則不常能共守而沒有矛盾，故強化一方而完全不考慮另一方的實際情況，是不應該的。

在近代醫療事工的發展，善終服務（台灣稱為「安寧照顧」）愈來愈受重視，不僅是美國、英國如是，東南亞如日本和香港亦如此。有人認為善終服務可取代安樂死所面對的問題。

## 參考書目

- Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II. 64, 65; 聖奧斯定著，《天主之城》，二冊，吳宗文譯，台灣商務（Augustine, *City of God*, I.17 ~ 18; IX.4); A. Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (1955); Church Information Office, *On Dying Well: An Anglican Contribution to the Debate on Euthanasia* (1975); Sir Thomas More, *Utopia* (1516); P Ramsey, *The Patient as Person* (1970); S. Stod-

dard, *The Hospice Movement: A Better Way of Caring for the Dying* (1979); H. Trowell, *The Unfinished Debate on Euthanasia* (1973); G. L. Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law* (1957).

楊牧谷

**Eutyches 歐迪奇 參基督一性說**  
(Monophysitism)。

### Evangelical Theology 福音派神學

近代福音派神學有很悠久的傳統，雖然從一角度而言，它是對自由主義神學（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*）的一個回應，而且這些回應確曾造成神學界一些騷動，福音派神學的根，卻是上接正統基督教的泉源。

福音派神學可上溯到基督教時代最初幾世紀的信經（*Creeds*），那時人嘗試按聖經教訓，來組織他們的教義，一方面努力明白聖經的教導，另一方面把這教導落實在生活上，並力拒來自教內或教外的偏激思想。福音派神學家努力做的，正是這些。

福音派神學肯定的是：聖經是神可靠的啟示，神藉聖經向人說話，又賜下新生命；神是全能的創造者，人是祂按自己形像造的；神藉耶穌基督的道成肉身，進入人的歷史，成就救贖；神是三位一體的神；耶穌基督是真正的神，也是真正的人；罪對所有人都是真實的，亦必帶來審判；神藉著耶穌基督，又透過聖靈的大能叫我們重生；耶穌基督正在建造祂的教會；而歷史的終局在於耶穌基督再來，死人要復活，最後的審判，天堂和地獄。

福音派神學亦與中世紀初期的思想和人物頗有淵源，就如安瑟倫（*Anselm*）的滿足說（*Satisfaction*）、贖罪論（*Atonement*），和克勒窩的伯爾納

（*Bernard*）論基督的受苦等。

福音派神學與復原教（*Protestantism*）改教運動（*Reformation*）的關係更為密切，就如堅信聖經（*Scripture*）的中心地位，講道（*Preaching*）時聖靈的能力，相信聖經為一切教義與生活的最終權威（*Authority*），強調以地方方言來宣道，並且要以最自然的方式來解經等。此外，福音派神學同樣強調因信稱義（*Justification*）的真理，認為人能得救，全本乎信心，接受神的愛和自我啟示，不是靠人的善功。至於教會（*Church*），福音派神學相信，教會是聖靈把信徒重生而組成，每一個信徒都只能因個人與神有直接關係才能進入的一個羣體。

改教運動有許多流派，通常與國家及民族感情有關，福音派亦因此而分作許多不同的羣體。他們各有自己對聖禮（*Sacrament*）的了解，神旨與個人救恩的關係（參預定論，*Predestination*），對千禧年（*Millennium*）的解釋，教會管理（*Church Government*）的形式，聖經默示的性質，信徒怎樣有得救的確據（*Assurance of Salvation*），教會與文化（*Culture*）及國家（參政教關係，*Church and State*）的關係——儘管福音派對這些問題有不同的解釋，但他們都認為，這些不同的理解並不是最重要的。

福音派神學與十八世紀中葉的大復興，有深切的關係。整個大趨勢是讓神學建基於教會的傳統，和特別強調神學與信徒生活的關係。福音派神學家看重悔改歸正（*Conversion*）的信心，神藉基督表達的大愛，和人因此而應有的改變。他們同樣重視成聖（*Sanctification*）的途徑和可能；但對人在什麼時候得救，和得救後的成聖可以到達什麼地步，就各有不同的看法。他們對羣體的屬靈生命、教會的更新、向普世傳福音（*Evangelism*），以及改善社會等問題，也非常關注。



到了十九世紀 30 年代，福音派神學不再只關心信徒生活的問題，也開始努力於釋經及神學反省；這種改變與中世紀前期及改教運動看重神學的作法相同。不幸地，福音派神學亦在這個時候受到最嚴厲的質疑，當時神學界流行的自由神學\*，是結合啟蒙運動（Enlightenment\*）的惟理主義，加上後康德時期強調人的意識是引往認識神之路——不可思議的，這竟引起浪漫主義（Romanticism\*）時代之共鳴；福音派神學遂完全處於挨打的地位。典型的反應有兩種：嘗試適應新的思想與形勢，或退縮到陰暗的角落，死守著傳下來的信仰規模，近乎神經質地向任何思想發炮攻擊，很多時候還未弄清楚要反對的思想是什麼，就反對。後一種反應在圈內人自然贏得為真道打仗的美譽，無形中卻從當代文化撤退下來，容易給人一個錯覺，以為基督教信條（Confessions of Faith\*）的最後版本，已在改教運動期間便定規下來。

較成熟的福音派神學，可以荷蘭學派為例，特別是像該柏爾（Kuyper\*）這些人。他們不僅能持守正統的信仰，還能把神學思想引伸到生活每一層面，同時回應世界各思想對信仰的挑戰，不以逃避或反擊來作回應。

到了十九世紀後期，自由神學的壓力愈來愈大，而福音派神學又愈來愈弱之際，一種自衛性更強的神學興起來了，那就是基要主義（Fundamentalism\*）。它最大的特色，就是以一種極端的千禧年\*觀念，來解釋社會，認為社會及其上之文化，都是注定要滅亡的，全是在救恩之外，因此教會對社會的關係，只有傳福音的關係，其他一切都是次要，甚至無關重要。基督教對社會若有什麼話要說，全是關乎將來、「未濟的」（the 'not yet'），不是現在的（the 'now'）。

從二十世紀中葉開始，福音派神學經歷了更新的時刻。英國學者在這方面的貢獻尤大，他們努力於釋經的工作；美國學者則致力於系統神學（Systematic Theology\*），及

其他相關的研究，像護教學（Apologetics\*）及倫理學（Ethics\*）等。荷蘭與門諾會（Mennonite\*）的學者，則從不同的角度與立場，發展出關懷社會的理論。五旬節〔Pentecostal\*，或靈恩（Charismatic Movement\*）〕運動是從敬拜來更新教會，堅持聖靈是神裝備教會的能力泉源，為要叫教會服事有需要的人羣〔參聖靈的洗（Baptism in the Spirit\*）；聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit\*）〕。

最後值得一提的是，我們可以稱福音派神學為屬靈的神學，這是歷代教會做神學的一個偉大傳統，可說是一種「活的」正統主義。聖經不僅是神學最重要的素材，僅靠推理的方式不能窮盡其意，人要默想它，為此禱告；簡言之，神學需要理性的辨識，更需要心靈的參悟，因為神學的目的，不僅要人認識理論，更要人認識神，而神是不能透過類似考古學或解剖學的方法來明白的。人必須放下學術的驕傲，才能從事神學的研究；尤有進者，神學家只能在愛的羣體（教會\*）內，為了愛人的緣故而工作；他必須謹記，基督即將再來，而他要向神交帳的日子，也迫在眉睫，這就是福音派神學家工作的立場和心態。

一言以蔽之，福音派神學家努力的目標，不是個人的聲譽，而是神的榮耀。

## 參考書目

- D. G. Bloesch, *The Evangelical Renaissance* (Grand Rapids, MI, 1973); *idem*, *The Future of Evangelical Christianity: A Call for Unity Amid Diversity* (New York, 1983); G. W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction* (Grand Rapids, MI, 1978); E. J. Carnell, *The Case for Biblical Christianity* (Grand Rapids, MI, 1968); C. F. H. Henry (ed.), *Christian Faith and Modern Theology* (New York, 1964); E. Jay, *The Religion of the Heart: Anglican Evangelicalism and the Nineteenth-Century Novel* (Oxford, 1979); G. M.

Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism 1870 ~ 1925* (New York, 1980); Mark A. Noll, *Between Faith and Criticism: Evangelicals, Scholarship, and the Bible in America* (San Francisco, CA, 1987); B. L. Ramm, *The Evangelical Heritage* (Waco, TX, 1973); *idem*, *After Fundamentalism: The Future of Evangelical Theology* (San Francisco, CA, 1985); E. R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800 ~ 1930* (Chicago, 1970); J. D. Woodbridge et al., *The Gospel in America: Themes in the Story of America's Evangelicals* (Grand Rapids, MI, 1979).

I.S.R.

**Evangelism, Gift of 傳福音的恩賜**  
參聖靈的恩賜 (Gifts of the Spirit)。

**Evangelism, Theology of 傳福音的神學** 傳福音的神學必須從傳福音這詞的原意來了解。希臘文之 *euangelizesthai* 是個動詞，意思是「宣告好消息」，單在新約便用過五十二次；名詞之「好消息」或「福音」 (*euangelion*)，用過七十二次，多是在保羅書信；而「傳福音的人」 (*euangelistēs*) 則只用過三次 (徒二十一 8；弗四 11；提後四 5)。

這樣看來，傳福音的意思，就是「分享或宣告好消息」了，故此我們不能用某一傳福音的方法，了解傳福音的神學。傳福音的方法有許多種，彼此有很大的不同，只要他們傳的方式與內容沒矛盾 (林後二 17，四 2、5)，都可以使用。同樣地，我們也不能以成功與否來定規福音神學；新約告訴我們，無論什麼時候宣講福音，總有些人悔改接受，有些人漠不關心，更有些人激烈反對 (如徒十七 32 ~ 34；林後四 3 ~ 4)。

近代的研究比較關心應怎樣界定福音範圍的問題。人人都同意，福音的中心信息是耶穌基督的救恩 (Salvation\*；徒八 35；羅一 1、3)，但在解釋這救恩的時候，什麼是其核心，什麼算是次層的意義，就不是人人看法一致了。按傳統來看，福音是純個人的，特別是關乎赦罪的問題。但從另一方面而言，聖經說到上帝國 (Kingdom of God\*) 已然展開，福音是在這背景下傳講的 (如：可一 14 ~ 15；路四 18 ~ 19)，故有人辯稱，傳福音不能忽略它的社會意義。其結果是：有人強調福音在建立新羣體的意義，另一些人認為不應把個人的福音，與社會行動分割，更有人覺得傳福音不僅是口傳，也應帶著超自然的神蹟奇事，好表明神的能力和撒但的失敗 (可十六 15 ~ 18；徒二 22、43，四 30，五 12，六 8，十四 3，林前四 20)。

福音神學應關注到動機的問題：我們為了什麼緣故傳福音？聖經認可的動機，首要者是神的榮耀；此外，是順服基督的大使命 (太二十八 19 ~ 20)；感謝神的恩典，和關心未得救者的命運。

洛桑 (Lausanne)\* 世界宣教會議 (1974) 的傳福音宣言，很可以勾畫出福音神學之概要：「傳福音就是把好消息傳揚出去：按著聖經，耶穌基督已經為我們的罪死了，又從死裡復活；統管萬有的主，赦免一切悔改而相信之人的罪過，又賜他們聖靈釋放的恩典。我們基督徒在世界的見證，對福音事工是不可少的；同樣地，我們也必須和世界對話，仔細聆聽以求了解。但傳福音的本身，就是去宣講那位歷史的、也是聖經的基督為救主，目的是讓人能認識祂，並與神復和。當我們發出福音邀請之時，沒有權利掩蓋作門徒的代價：耶穌呼召一切跟隨祂的人要捨己，背起他們的十字架來跟隨祂，並且與祂的新羣體認同。傳福音的結果包括順服基督，加入教會，在世界上盡上服務之責任。」

另參：處境化（Contextualization）；宣教學（Missiology）。

### 參考書目

J. D. Douglas (ed.), *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis, MN, 1975); M. Green, *Evangelism in the Early Church* (London, 1970); 柏克著，〈傳福音與神的主權〉，趙中輝譯，改革宗，1968 (J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, London, 1961); 司徒德著，〈信仰與社會責任〉，周健文譯，浸信會，1989 (J. R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, London, 1975); D. Watson, *I Believe in Evangelism* (London, 1976).

D.J.T.

**Evil 邪惡** 反對有神論（Theism<sup>\*</sup>）的人最常用的理由，恐怕就是邪惡與善良的神（God<sup>\*</sup>）並存這個問題。好些哲學家嘗試重新界定邪惡或神的本質，來解決這兩難；某種類似泛神論（Pantheism<sup>\*</sup>）的理由認為，邪惡不是真實的，起碼是「比較不真實」。二元論（Dualism<sup>\*</sup>）者則認為，邪惡是永恆存在的，就像它與善的爭戰是永恆存在一樣。有些人透過重新界定神的本性，來處理這問題，說神可能不是全善，或不是全能，或二者都不是（如：萬有在神論，Panentheism<sup>\*</sup>）。對傳統的有神論者來說，他們認為我們不能透過否認或限制邪惡的真實，或神的長善與能力，來解決此問題。

### 邪惡的本質

有神論者在邪惡問題所面對的困難是：神是萬有之源，因此邪惡若是真實的話，神必是其源了。有神論者相信萬有本於神，他們要解決此問題，便質疑邪惡到底是不是真實存在，或說，邪惡是不是具有真體；邪惡的存在並不必然就等於邪惡是具體地存在，它

可以是因著善在某方面的缺乏而存在〔如奧古斯丁（Augustine<sup>\*</sup>）所主張的〕；這樣一來，邪惡可以附於善之欠缺而存在，就如木頭中的一個洞，這個洞是存在的，卻是沒有本體地存在，這種解釋，可以避免把神說成是邪惡之源。

### 邪惡的來源

假如完全的神是萬物之源，那麼凡祂造的，都應該也是完全，為什麼祂造的人〔如亞當（Adam<sup>\*</sup>），完全的人〕，竟會是邪惡之源呢？傳統的有神論者承認，神是完全的創造（Creation<sup>\*</sup>）者，事實上神創造的完全之事，其中之一即是自由的受造物。

沒有自由的選擇，人就沒有選擇善與惡的可能，很可能亦沒有善惡可言；因此，人要能選擇善，就必須同時有選擇惡之可能。自由意志（Will<sup>\*</sup>）既是惡的成因之一，不完全（邪惡）就可以從完全而引發出來了（即非直接，而是間接地從自由選擇而來）。換句話說，當神創造了自由這個事實，人才可以行使自由這行動。神使邪惡成為一個可能，人卻使它成為真實。

### 邪惡的持久

十七世紀的貝耳（Pierre Bayle, 1647 ~ 1706）作了如下的辯辭：假如神是全善的，會消滅邪惡；假如神是全能的，亦可以消滅邪惡；但邪惡並沒有被消滅，因此沒有這樣的神。

從有神論的角度看，我們對貝耳第一個回答是：怎樣在消滅邪惡的時候，不同時消滅自由？沒有了自由，一切道德的美善便成為不可能。舉例，沒有了自由，愛就變成不可能，其他如憐憫、仁慈、勇敢等亦如是。因此與貝耳相反的是，消滅自由並不是最大的善，因為自由正是一切最大之善的來源。

有神論者強調的，正是不必消滅自由選擇，邪惡仍會被消滅。假如神是全能的，可以消滅邪惡；假如神是全善的，亦必會消滅

邪惡，儘管至今邪惡仍未被消滅，神的全能和全善正足以保證，邪惡必將被消滅。

### 邪惡的目的

就算本於自由意志來解釋邪惡存在的角色，我們又怎樣看那些毫無選擇餘地而受苦的人？起碼表面看來，那些人受的苦，是全無目的和意義可言；神若是全善的，就不應讓人忍受這些毫無目的和意義的苦；人既受無目的和意義的苦，神就不可能是全善的了。

有神論者的回答既論及目的（神的和人的），我們便要指出，神的智慧是無限的，人的智慧卻是有限的，那麼從邏輯的角度來看，人的智慧不足以完全了解神無限的智慧，因此就算我們今天未能完全知道神的目的，全智的神仍然可以對邪惡定下一個全善的目的。再者，我們不完全知道邪惡的目的，也有其積極一面的意義，那是警告我們有更大邪惡的可能；叫我們逃避自我毀滅；幫助引發更大的善；和等候邪惡至終被消滅。假如說有限的頭腦還可以看出，邪惡有某種善的目的，那麼全智全善的神，亦能對一切受苦立下善的目的了。耶穌的十字架可以說明這一點。

### 邪惡的避免

有些批評者認為，他們可以提出一個道德上更具吸引力的理由，來解釋為什麼全知的神會容許邪惡的存在。如果神無所不知，那麼祂造這世界時，必定知道邪惡會出現。神有幾個非邪惡的選擇：1. 完全不創造；2. 要創造也絕不創造任何具自由意志的受造物；3. 要創造自由的受造物，也造到他們不能犯罪；4. 創造自由又會犯罪的受造物，但至終每一受造物都會被救贖。

簡單說來，上述四項都不是最好的選擇。第一項以為沒什麼比有什麼強；任何比較都必須有某種相同的地方，才可以比較，不存在與存在之間有什麼相同？故不能比較。第二項的錯誤亦相同，以為一個不自由

的世界，可以與一個自由的世界相比；但一個非道德（不自由）的世界，與一個道德世界（有自由可選擇）也不能相比。

第三項在邏輯上有可能，事實上卻是矛盾的，在道德上也不可取；換一個說法，第三項在黑板上是可以演算出來，在現實生活卻不可以，我們不能想像一個真自由的人，怎麼只可以選擇善，不能選擇惡；事實上第三和第四項都假設自由是可以強加的，既是強加，就不再是自由了。再者，第三項在道德上也不可取，邪惡的可能和真實性，正是人能選擇善的一個機會；沒有試煉，忍耐就成為不可能（比較約伯）；沒有對邪惡的恐懼，勇氣也變成沒價值。第四項的錯誤是，得救是善，它也是不能強加的。

簡言之，古典有神論者並沒有說，這個世界就是一切可能中最好的世界。譬如，假如我們這世界少一點強姦，便會好一點；但這世界很可能是引往最好之世界的最好，亦即是說，具道德性的人是按他的自由選擇，而得到最高的善，包括對悔改者給了憐憫，和對不悔改者給予刑罰的善。

### 參考書目

Augustine, *The Nature of the Good*, in *LCC* vol. 6, *Augustine: Earlier Writings*, tr. J. H. S. Burleigh (London, 1953); S. T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options on Theodicy* (Atlanta, GA, 1986); A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited* (Garden City, NY, 1961, and London, 1972); N. Geisler, *The Roots of Evil* (Grand Rapids, MI, 1981); G. Leibniz, *Theodicy* (London, 1951); 魯益師著，《痛苦的奧祕》，魯繼曾譯，文藝，<sup>3</sup>1994 (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London, 1940); J. Wenham, *The Enigma of Evil* (Grand Rapids, MI, and Leicester, 1985).

N.L.G. / J.Y.A.

**Evolution 進化論** 進化論是一個含義極廣的詞語，說它是一個文化詞語，比說它是某一科學的專用詞語更恰當；有人說進化論的原則，成了「解釋人類一切經歷」的典範。

從研究的範圍來說，它真可算得上是「上至天文，下至地理」的科學，大至宇宙起源，小至基因的表現和密碼；牽涉的專門科學，包括太空物理學、近代及古代地質學、近代及古代生物學、結構人類學、生物地理學、解剖學、考古學、比較胚胎發展學、分子生物學、遺傳學、動植物學等等；倘若包括神學應用進化論發展出來的進程神學（Process Theology）<sup>\*</sup>在內，進化論研究的對象，就包括神、人、世界，可說是無所不包了。

## 巡禮

進化論一般是指生物學上一理論，有兩個基本假設：第一是一切生物均來自同一系統，此假設有兩個強而有力的支持，即分子生物學和遺傳學的新發現，其中尤以後者為然。遺傳學家指出，現知所有遺傳系統，均本於同一遺傳密碼。第二，最能解釋生物進化的概念，是「優勢」（advantage），不是設計或目的，是某種演變過程賦予某些生物的。近代不少進化論者本於此概念，看進化論是公理性的（axiomatic）。反對者則認為，進化論有太多盲點和關聯的欠缺，頂多只可以算是一假設，離開理論的標準尚遠。

早在達爾文（Charles Darwin, 1809 ~ 82）之前二千多年，就有本於觀察及反思而成的哲學進化論，分別見於古文明留下來的典籍，如希臘的巴門尼德（Parmenides，主前六世紀）、赫拉克利特（約主前 530 ~ 主前 470）、亞里斯多德（Aristotelianism）<sup>\*</sup>、印度的宗教文獻等，而中國《道德經》之「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，就更為家喻戶曉了。

就在達爾文之前的文藝復興期，進化論

亦早已從哲學反思，進到科學觀察的階段；哥白尼（N. Copernicus, 1473 ~ 1543）從望遠鏡觀察天象，創立太陽中心學說；莫佩爾蒂（Maupertuis, 1698 ~ 1759）從多種病歷研究，指出遺傳變因的理論；法國生物學家拉馬克（Chevalier de Lamarck, 1744 ~ 1829），發展了「梯形漸進進化論」；希賴爾（G. Saint-Hilaire, 1772 ~ 1844）有新品種論；馬爾薩斯（T. Malthus, 1776 ~ 1835）的人口論和物競天擇論等。達爾文就是引用馬爾薩斯的「物競天擇」一語，來闡釋他的進化論，本於南美洲特有的哺乳動物，而提出一套進化過程，作為物種突變的解釋骨幹。

達爾文之後，進化論的研究變得精細而分歧。傳統的突變論，被新達爾文主義取代，指出突變不是進化的骨幹，而只是進化的原料。基因突變之外，科學家透過實驗室來為豌豆及果蠅進行控制交配，發現基因重組，加上天擇作用，也能解釋生物的變種。

早在十九世紀中葉，生物學家便把生物演進的區域劃分，嘗試找出什麼可用科學來加以驗證，什麼不可以，並且嘗試為二者定出關係。

## 進化論的劃分

戈耳什米特（R. B. Goldschmidt, 1878 ~ 1958）把實驗室能觀察得到的生物變種，稱為「微進化」（microevolution）；辛普森（G. G. Simpson）則以「廣進化」（macroevolution）來稱古生物學、比較解剖學，和胚胎學的研究範圍，是屬於生物的歷史進程。他認為廣進化論能與地質年代的時間吻合，但他否認微進化的突變能解釋廣進化的現象。

現代的新達爾文主義者認為，生物對環境的改變，會產生一連串的「適應區」，每一適應區又有許多「附區」（subzones）；微進化是包括附區裡極小範圍的超越，而廣進化則是適應區與附區之間的超越。

那麼最早的生命從何而來呢？很多現代新達爾文主義者拒絕討論這個問題。他們認為，科學研究是一種過程的研究，不是為起源提供答案。他們開始是從已有的生命現象（如化石）入手；另一些人則嘗試從無機領域的物理和化學作用去解釋，認為地球在原始時代的條件，無機物分子在特殊環境下碰撞，能產生有機物分子，是為原生體，原生體經過微進化和廣進化，便演變成今天的眾生百物了。這理論稱作「合成進化論」（synthetic evolution），與實驗室能觀察得到的微進化，和嘗試解釋生物的歷史性進化過程的廣進化，為進化論三個主要的陣營。

基督徒討論進化論時，不宜把所有進化論擠在一起來處理，有科學證據支持的微進化論，我們沒理由反對，正如假設多於證據的廣進化論和合成進化論，是沒理由要求人無保留地接納一樣。

那麼基督徒對進化論的態度，又可分為幾種呢？

### 基督徒對進化論的反應

潘柏滔在他的名著《進化論——科學與聖經衝突嗎？》（更新，1984），恰當地把基督徒對進化論的反應分為三類：1. 權威創造論（Fiat Creationism）；2. 神導進化論（Theistic Evolution）；3. 漸進創造論（Progressive Creationism）。可分別解釋如後。

1. 權威創造論。這是華人信徒最多持有的態度，不僅信仰保守的如此，自認是信仰開明，卻無暇涉及進化論種種理論和釋經問題的基督徒亦然，它已成了華人教會一個信仰傳統。

權威創造論者（參創造論，Creation\*）認為，世界及其上眾生萬物，都是神直接創造的結果，是記在創世記前三章之內；而聖經說的一日，就是我們所知的二十四小時，故人類的歷史，與宇宙的歷史，不會相差一個星期之久，年歲大約是六千到一萬二千年

之間；地質學和化石的證據，不會改變他們的意見，「因為科學家的看法常常改變，只有神的話語絕不改變」，這是他們典型的回答。

另一種權威創造論，企圖調和聖經與科學的衝突，嘗試解釋化石（如恐龍）和地質學提出久遠的年歲問題。他們認為創世記一1是神造的原初世界，上面有現今發現的種種古生物，後來天使犯罪，神毀滅了大地（創一2），其上的生物便成為現今的化石。現今的世界是神第二次造的，記載在創世記一3；由此節及其後所載發生的事至今，不會超出六千到一萬二千年。換句話說，他們把科學界發現一切超乎六千到一萬二千年的事，都塞入創世記一1～2之間的空隙去了。

2. 神導進化論。這是完全接納進化論的基督徒，有科學家、釋經家及神學家，平信徒者多是接受過專業訓練的人。他們對科學的順服，就像基督徒對聖經的聽從，都是沒保留的。他們認為聖經的記載都是寓意式的，是非歷史性的，結果常是扭曲聖經來遷就科學。

聖經與科學描述的世界都是對的，只不過二者描述的方式不同；聖經用詩章體裁，科學家用可量化的數據和觀察。所謂神導進化論者，是指地球上眾生百物，就如進化論所言的，是經由低等生物演化成高等生物，只不過背後控制進化過程的，不是「機緣」（chance）或什麼，而是神。再者，神導進化論者認為，科學與聖經應攜手合作，因為聖經解釋了生命的起源，而進化論則解釋其進化的過程，故二者是相輔相成的。

3. 漸進創造論。要明白漸進創造論想解決什麼問題，和它的強點，我們先要知道前二論的弱點在什麼地方。

漸進創造論者相信創世記一～三的創造記載是真實的；但我們不知道祂什麼時候創造，或怎樣創造，不過從已被證實的微進化範圍，知道物種自被創造後，曾進行自己的

演化和繁殖；而宇宙和地球的年齡也是很久遠的。

進化論對傳統教會的信仰，有兩個主要的衝擊：第一是關乎地球的年齡問題，特別是關乎物種的演化；第二是人的來源問題，特別是關乎人的靈魂和墮落的問題。

權威創造論完全漠視科學的事實和根據，為了維護他們了解的創造記載，不惜本於已為人證明其偽的烏士爾（Archbishop Ussher, 1581 ~ 1656）年譜，說地球只有六千年左右的歷史；就算聖經族譜有些漏記吧，他們認為給它加上一倍的時間就足夠了，因此說地球只有六千到一萬二千年的歷史。歷史既這樣短，就不夠進化論者所需的悠久演化年數了。就算是福音派的基督徒學者也認為，「這種立場似乎對維護聖經真理，沒有多大助益，反而是延續了中古世紀教會反科學的頑固態度」（B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids, 1954, p. 22）。

神導進化論則站在相反的立場，對科學理論採取完全接納的態度，很多時候還包括進化論者都覺得沒有足夠證據支持的理論；這種對科學與信仰的取向，自然不會產生什麼困難，問題卻是也產生不了什麼積極果效。人會覺得難明的是，科學理論加上宗教註腳是否多餘？神學若只成了科學的一個註腳，我們為什麼需要這個註腳？現實的是，這個註腳一點不能增加我們的了解，無論是科學的進化論，或神學的創造論。

漸進創造論嘗試避免這兩個極端。一方面接受科學上已有足夠證據支持，又不與聖經有衝突的觀點，如微進化論；另一方面亦拒絕只憑臆度，而明顯與聖經教導有衝突的觀點，如廣進化論。但更重要的是，漸進創造論者努力整理出一種看法，是對聖經和科學都儘量公允的理論。

什麼是漸進進化論認為科學已有充分證據證明的事實呢？那就是地球的年齡是很久遠的，而物種亦是非常多元化這兩個事實。

什麼是他們認為進化論科學家仍然停留在臆度的假設階段？那就是單靠一些殘破不全，又是孤立的化石，便建搭起由低等生物進化到高等生物的演化族系。漸進創造論者認為，人是一種完全不同的生物，是按著神的形像被造，有神氣息的靈魂，又因犯罪而墮落，成為神救贖的對象，顯出人獨特的地位和價值。

福音派教會還流行另一種所謂科學創造論。最為華人信徒認識的，莫如莫瑞士的《科學創造論》（*Scientific Creationism*，韓偉等譯，更新，1979）。科學創造論者以「偶然組合論」，指出物質通過偶然組合而產生複雜結構的機率是何等的低，因此是不可能的。但近代學者指出事物複雜性起源，絕非來自物質的偶然組合，而是通過自然定律對物質所引起的必然作用，稱作「複雜性起源」，或「逆熵論」。反對逆熵論的學者自然不少，但他們不會用科學創造論常用的，「一堆磚頭永無可能演化成一幢樓宇」一類理由。

科學創造論最尷尬的地方，是兩面不討好，因為他們一方面反對進化論以不全的資料來建搭理論，卻把不能支持進化論的科學資料，全算到可以支持創造論的頭上。我們固然不管，不能支持進化論的資料，是否就等於可以支持創造論；把這些資料全搜集過來，是否就能把創造論科學化地建立起來呢？一個理論能被稱作科學理論，是有許多嚴格要求的，創造論能否通過這些審核？或更徹底地問，是否需要通過這些審核？因為無論我們用多少科學資料和術語，創造論是一個信仰確認，它關心和確認的，與科學理論沒有必要的關係，我們也不能因為用科學術語來解釋創造論，就可以稱之為科學創造論。很可能是這緣故吧，科學創造論在科學界和神學界，並不受人重視。

作為一結論，我們可以說，完全反對科學事實的權威進化論，和完全接受科學理論的神導進化論，都不能幫助我們對大自然與

聖經（神「寫」的兩本書），增加什麼認識。這「兩本書」的範圍既是如此博而精，沒有人能說都讀通了；因此對己要謙卑，儘量聆聽；對人要留下多點空間讓他發展，似乎是合理又有益的。

另參：人類學（Anthropology）；創造論（Creation）。

### 參考書目

丁新豹編，《人類的故事》，更新，1989；楊牧谷著，《生死存亡的掙扎——創造論與進化論的再思》，卓越，1990；潘柏滔著，《進化論：科學與聖經衝突嗎？》，更新，1984。

D. Attenborough, *Life On Earth* (1979); T. Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species* (1951); G. Hendry, 'Eclipse of Creation', *Theology* XXVIII (1972); A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science* (1979); B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (1954); G. G. Simpson, *The Meaning of Evolution* (1971); G. von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I (1962); C. Westermann, *Creation*, ET by J. J. Scullian (1974); N. Young, *Creator, Creation, and Faith* (1976).

楊牧谷

**Excommunication 革除教籍** 教會對犯罪又不肯悔改之信徒所施的懲罰，就是把他逐出教會。根據的經文除了舊約論希伯來羣體之民事和刑事律法外，最主要還是新約的馬太福音十六 19，十八 18；約翰福音二十 23；帖撒羅尼前書四 14；雅各書五 16；約翰壹書一 8 等。革除教籍在早期教會可分兩種：永久的和暫時的。此刑罰在改教時期經過一些修改，在現代仍有教會執行。

### 早期教會

安居拉會議（Council of Ancyra, 314）及尼亞西亞會議（Council<sup>\*</sup>; 325）之後，教會發展

出一套四程式的悔改步驟，是犯罪信徒想被教會接納必須履行的。第一年，他要俯伏在教堂進口的地上，哭泣哀求每一個進來的人為他禱告（希臘文：*prosklousis*；拉丁文：*fletus*）；第二步驟歷時三年，只准坐在教堂的後座，與未受洗的人同列，好聆聽台上讀經員宣讀聖經（希：*akroasis*；拉：*audito*）；第三步驟是犯罪信徒可以坐在受洗信徒當中，但主教及會友為他禱告時，仍要俯伏於地（希：*hypoptōsis*；拉：*substratio*）；第四步驟，他可以站著禱告，亦能參與聖禮中最神聖的部分，叫作 *missa fidelium*，慕道者是不准參加的（希：*systema*；拉：*consistentia*）；犯罪者必須通過這漫長（至少四年以上）又認真的懺悔過程，才能被教會完全接納，重新被算為教會的一分子。

犯了什麼樣的罪，才要接受這種懲戒呢？開始的時候是凡犯了嚴重罪行的，不管是公開犯或私下犯，都要接受懲戒。到了 450 年，教宗利奧第一（Pope Leo I）宣告，只有引起醜聞（Scandal<sup>\*</sup>）的犯罪者，才需要公開承認他的罪；罪行嚴重的，要如上言的經過四個程序，較輕者不會被拒於信徒羣體，但仍需作出適當的懺悔來贖罪。只有主教才可施行這樣的懲戒，也只有他才能改變這樣的判刑。

在高盧王國，執行懲戒的權力，是在教會議會的手上，議會有責任調查信徒犯罪的真實性。一經確立，就要執行上述懺悔程序。有一個時期，西方教會亦接納這些程序；但不久，高盧教會便取消了公開認罪懺悔的部分，以兩個較簡單的方法，來對付犯罪的信徒。

### 兩種革除會籍

犯小罪者，信徒要接受一種稱作「輕度革除會籍」，即不准參加聖餐（Eucharist<sup>\*</sup>）；犯大罪的則接受「重度革除會籍」，這人被逐出教會，不能接受教會任何祝福。



當時教會的教會律例（Canon Law），肯定這種懲戒權，它賦予主教這種權力，來維持教會的紀律（Discipline），但亦指出運用這種權力的規範，就如：只能施於犯了公開又嚴重罪行的信徒，他必須是活著的（即不能把去世的信徒革除會籍）、受洗的，和有理性的（即精神失常或被逼犯罪的不算在內），才能施此刑罰。一般說來，主教只能對他教區內的信徒施此刑罰；不過主教若對某信徒宣告了革除會籍的刑罰，他就是逃到別的教區，判刑仍然有效，他仍不能參加別的教會。只有他的主教能撤銷判刑，讓他重新被接納。

革除會籍的依據有兩類：一類是由教會律例定規的（*juris*），另一類是信徒犯了非教會律例指明，卻被認為是嚴重的罪行，主教有權按實況來宣判（*hominis*）。後者亦分作兩種：第一種是明確的罪行（*excommunicatio latae sententiae*），另一種是需由教會議會裁定的（*ferenda sententiae*）；後者必須給予兩次警告，才能實施。

如上言，被判輕度革除會籍者不能領聖餐，但被判重度革除會籍的信徒，實際上是完全從信徒羣被割離了，包括：他出現的地方不可以舉行聖餐（或彌撒），不准任聖職、作裁決、選舉，不能與受洗信徒性交（如夫婦），就是去世也不能用教會葬禮給他埋葬。到了貴格利九世（Gregory IX, 1227 ~ 41），教會還要對這人宣告咒詛（*anathema*）。

教會律例要求國家支持教會這種裁決權，中世紀的社會大多數服在教會權力之下，政府完全配合教會的裁決；被革除會籍者在社會上進一步被孤立，便是可以想像的了。腓勒德力二世（Frederick II, 1212 ~ 50）在 1213 及 1219 年，和亨利七世（Henry VII）在 1230 年，均先後表示會配合教會的懲戒權，對犯罪者施與社會性的懲罰。

## 改教運動期的改變

改教家認為，重度革除會籍是一種屬世的，或借助屬世權力的懲戒；改教家主張政教分離（參政教關係，Church and State），故廢掉了這種懲戒法，卻保留了較輕的革除會籍，一般說來，都是交由每一堂會的牧師執行。但馬丁路德（Luther）認為，應由全教會執行較妥善；不過另一方面，他亦同意如果牧師容許犯罪的信徒領聖餐，他就有分於這人的罪，故路德也不反對牧師有權禁止犯罪的信徒領聖餐。

德國的改教家認為，只有犯了公開罪行的信徒，才須作出公開認罪，根據的經文和採取的步驟，是馬太福音十八 15 及下。改教家廢除了告解禮，信徒無形中就沒法向牧師作私下的認罪；改教家建議應由牧師聯同代表教會的長老，向犯罪的信徒提出警告，禁止他走近聖餐桌，有時亦禁止他參與別的禮儀，如婚禮；但這一切不一定是在公開情況下進行。犯罪者若不肯悔改，牧師便要在大會上宣告，把這人逐出教會。開始的時候，教會要制裁這樣的人，必須經過教會議會的裁決，但後來牧師的權力大起來，便成了惟一具此裁決力的人。

到了十七世紀，重度革除會籍法完全廢置；惟理主義興起後，連輕度革除會籍也極少使用。現代羅馬天主教會仍然遵行教會律例的規定，但主要還只是禁止領聖餐而已。經過比約九世（Pius IX, 1846 ~ 78）的修訂（*Apostolicae sedis*），好些昔日被定為應革除會籍的罪，已被刪除或修改；但在另一些地方，卻加強了教會懲戒的權力。

現代更正教也有對屢勸不改的信徒，施予禁領聖餐之懲戒，但不算普遍，也沒有一套公守的規則（像天主教的教會律例）作依據，這有其歷史及社會的因素。昔日的社會沒有眾多的宗派，每個地方都被劃成單一的教區，犯罪的信徒若被一教會革除會籍，他不容易加入別的教會作逃避或補償。在政教

合一的時代及社會，被革除會籍的信徒就算沒受政府的制裁，也不容易從別處得到他需要的聖禮，像聖餐、婚禮、臨終禮及葬禮；教會革除會籍的裁決權，無形中就具有實際的執法權力。現代的社會情況不一樣，人生所需之禮儀（像婚姻），可以從民事機關獲得合法的承認，教會的執法能力幾乎無存，有些人就認為連裁決權也沒多大意義了。

現代教會也許不需羨慕早期教會那種權力（像四個懺悔步驟的第一步），但作為一個宗教團體，特別是一個聖潔的教會團體，有著新約明顯的禁令（參林前十一 29 ~ 30），仍有責任保守羣體及聖餐的聖潔。對一些明顯犯罪的信徒，如從事非法生意、通姦的，教會牧者有責任給予教誨、勸導；私下勸告若無效，牧者應聯同教會的長老再予勸告；若仍無效，牧者有責任守衛羣體及聖餐的聖潔，禁止此人領聖餐，甚至刪除他的會籍，不管這等措施有沒有實際的阻嚇力量。

## 參考書目

W. Daskocil, *Der Bann in der Urkirche, Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (1958); J. Fessler, *Der Kirchenbann und seine Folgen* (1860); F. Kober, *Der Kirchenbann* (1857); H. C. Lea, *Studies in Church History* (1883); F. D. Logan, *Excommunication and the Secular Arm in Medieval England*, Pontifical Institute of Medieval Studies (1968); N. Marshall, *Penitential Discipline* (1844).

楊牧谷

**Exercitia Spiritualis 《聖依納爵神操》**  
見靈修生活 (Spirituality)。

**Existentialism 存在主義** 存在主義涵括了極廣的題目和作者，從基督教、猶太教，到無神論者；從祁克果

(Kierkegaard)\*、雅斯培 (K. Jaspers, 1883 ~ 1969)、沙特 (J. P. Sartre, 1905 ~ 80)、海德格 (Heidegger)\*，到卡謬 (A. Camus, 1913 ~ 60)、馬賽爾 (G. Marcel, 1889 ~ 1973)，和衛爾 (S. Weil, 1909 ~ 43)。表達的方式有戲劇、文學、詩、藝術、音樂、心理分析和哲學。不同的作者中有一共同點，就是拒絕被納入任何一派一系的思想或哲學，否認任何體系、信條的合法性，認為傳統哲學是膚淺的，與現實生活沒關聯。基本上，存在主義是對推理主義者的一種反叛，認為他們單靠理性，總是越不過最明顯的問題，與一般人失去聯繫，又忽視了最現實的需要。同樣地，存在主義亦反叛浪漫主義 (Romanticism)\*，認為浪漫主義者只顧自欺欺人地逃避此時此地的生存恐懼，以及對人無理的樂觀。

以存在主義反對一切建制的作風來看，維繫他們的，就是說什麼都模模糊糊，不肯直說。他們認為存在主義是要去經歷的，不是教得來的。

## 主題

1. 焦慮 (Angst)、恐懼與死亡。存在主義者要對一個全人說話，包括他由生到死的整個歷程。事實上只有當人面對死亡，才會認真想到存在的問題；這些人生最基本的事實，和我們對它的經歷，給人帶來無限的焦慮、恐懼，以及本體論的迷惑——對存有 (being) 的驚異；而引起這些反應的，就是人對受苦與生命無意義的經歷。

2. 存有與存在 (being and existence)。存在主義關心存有和非存有的問題，希望找出它們的本質是什麼。存有和非存有不是一般概念能涵括的；而企圖把它們變成一條公式來表達，也注定要失敗。沙特分開存有的物體，指出它們單憑自己便可存在 (en soi)，是現在的、隨手可得，給人使用，甚至是濫用。另一種存有是一種有自覺能力的存有 (pour soi)，是可以塑造其

他或自己存在形態的能力。對海德格來說，存有（being）只能透過分析時間才能明白。暫時性（temporality）是所有存在的基本構成體，分成過去、現在與將來，他稱之為「關顧」（care）。與過去、現在、將來平行的，就是事實（facticity）、墮落（forfeiture），與可能（possibility）。人性本身就是一個可能，因為它站在一個開放的將來之前，永遠是在進程中，又未完成；人性也是一個事實，他的昨日受著遺傳、環境，及過去的經驗模成，他的將來亦不免受此影響；人性是「墮落」的，因為他一直想隱藏於現在，以逃避過去與將來的責任。人的存在實際上無時不面對選擇，一種不忠於自己（inauthentic）的存在，就是一種缺乏勇氣的存在，只是活在現在、過去或將來，一直拒絕承認事實與可能。忠於自己的存在卻是勇敢的，敢於按照過去的亮光，向將來敞開，而作出活於現在的選擇。一個有勇氣的自我，是一個整全、穩定、較持久的結構，能保持存在之兩極的均衡，並且使可能成為真實。

3. 意向性（intentionality）。存在主義者重視人內心種種經驗，如意志、感情、信仰、想像力及意向等，這些可以透過研究人的意識而知道。他們認為明白各種知識的關鍵，不是研究外在的行為，而是內裡的現象。

4. 荒謬性。存在主義者相信：任何一件事，或每一件事加起來，都沒有意義，世界本身就是荒謬，沒有目的；作人的意義，就是在種種荒謬之下作選擇。

5. 個人與選擇。人整個存在的核心就是選擇，一個有自我意識的存在體，就是一個會選擇的存在體；我們就是我們所選擇的，透過選擇，我們創造了自己。但選擇本身沒有理性基礎或任何目的可言，故選擇什麼並不重要，重要的是去選擇。在存在主義的戲劇、文學和詩中，作者大多數是集中在人面對不可能的選擇時所陷的困境，特別是道德

的兩難，和人面對荒謬時要作的選擇。每一個人都要為自己作出選擇，因為羣眾只是一個謊話，一直叫我們逃避責任，故每一個人都要為自己的存在作出選擇。

### 對神學的影響

透過海德格的作品，存在主義對神學的影響十分巨大，我們可以在巴特（Barth）\*、布特曼（Bultmann）\*、田立克（Tillich）\*，和麥夸里（Macquarrie）\* 的作品看出來。釋經與講道就是一個存在的時刻，人要對神的道及呼召作回應，好活出真實的生命。耶穌是真實存在的完美典範。是因著他們對存有（being）的特別了解，以致田立克說，神只是「我們存有的基礎」，本身卻不是一個存有；這對神學的認識論（Epistemology）\* 和本體論，都有頗大的影響（參存有，Being\*）。存在主義哲學家研究的，正是人最基本的存在問題，神學的目的，似乎正是要為這問題提供答案。

其他作者如馬賽爾和衛爾認為，過去的神學太抽象了；對他們來說，神學是一種參與，本質是道成肉身的，特別強調人的經驗有其本體價值；故神學的任務就是對話與相通：是一個個體的「我」（'I'），與永恆的「祢」（'Thou'）相交，這才會誘發信心和確據。

### 評估

從積極一面來說，存在主義哲學家提醒我們，真實的宗教必須是個人的，關心人真實的需要，並且要人活得像人。存在主義者為我們描繪出，沒有神的生命的真相，毋怪乎有些人認為，「神死神學」（God-is-Dead Theology）\* 的根源，就在存在主義裡面。

但從反面來說，存在主義好些最基本的命題，都是自我矛盾的，就如「任何事物都是無意義的」；把好些相關的概念一刀切開，斷然割裂了，例如人的意志與他整個人、個體與羣體、內心生活與外在生活等。

它過度注意超常，和奇特的事例，對平常經驗就忽略了，且對「存有」概念的解釋太狹窄，未能作出有系統的詮釋。從神學的意義來說，存在主義的危險，是它完全否定客觀的價值，不認為人可以真正認識神，並且把一個本質上屬人文主義和無神的哲學，當作神學的藍本，這都是不理想的，也是為什麼存在主義的神學，很多時候都太著重人的經驗，又讓現代文化的準則，成了批判神學的標準，所以這種倒果為因的割讓是不智的。

### 參考書目

J. Macquarrie, *An Existentialist Theology* (London, 1955); *idem*, *Existentialism* (London, 1972); D. E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief* (New York, 1957); J. P. Sartre, *Existentialism and Humanism* (ET, London, 1948); M. Warnock, *Existentialism* (London, 1970).

E.D.C.

**Ex Opere Operato 事效** 這是羅馬天主教神學一個重要的概念，指聖禮 (Sacrament) 在什麼情況下才有功效。Ex opere operato 要說的是，聖禮是否有功效，全在乎基督的工作和應許，人只要在教會內正確地舉行聖禮，聖禮就能給人帶來恩福。這思想最早見於十三世紀，在天特會議 (Trent, Council of) 成為羅馬天主教正式的教義。與這概念相反的是「人效」(Ex opere operantis)，即聖禮是否有功效，全在乎施禮的神父，或受禮的信眾的德行。

事效卻強調，聖禮基本上是神的工作，不是人的工作；它並不輕看施禮者和受禮者的道德操守，卻反對人的德行能使聖禮具果效。羅馬天主教看聖禮是神施恩的媒介，與「事效」的理論有密切關係。

更正教亦承認聖禮的功效，不在施禮者或受禮者，而是在乎神藉耶穌基督成就的工作，和賜下的應許；但更正教對聖禮的看

法，較天主教少一點機械論的味道，更重視受禮者的信心；加爾文 (Calvin) 即認為聖禮的要點在乎信心。故我們不會說，被祝聖後的餅與酒 (或洗禮用的水)，會自動叫人蒙恩或重生，人必須以信心來回應聖禮的呼召，聖禮才能成為神賜福的媒介。

另參：洗禮 (Baptism)；聖餐 (Eucharist)；聖禮 (Sacrament)。

### 參考書目

G. C. Berkouwer, *The Sacraments*, chap. 4, (ET, 1969)；加爾文著，《基督教要義》，下冊，文藝，<sup>6</sup>1995, IX.14, 18, 19 (J. Calvin, *The Institutes of Christian Religion*)；B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, chap. 1 (1956)；K. Rahner, *The Church and the Sacrament* (ET, 1963), pp. 24 ~ 33；P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. II (1877).

楊牧谷

**Ex Opere Operantis 人效 參事效** (Ex Opere Operato)。

**Exorcism 驅魔祛鬼** 亦即華人教會所謂之「趕鬼」，但整體教會用這詞語來涵指的，似較廣泛。

巴比倫和埃及的古文獻告訴我們，驅逐邪靈的行動，有很長遠的歷史；邪靈或厲鬼附在人、物件或地方上，亦可被逐出來。聖經記載最早之驅魔故事在撒母耳記上十六~十九。巴勒斯坦地的猶太人可能受東方宗教的影響，愈來愈相信鬼魔邪靈可隨時附在人身上，干擾他正常的工作；故到了耶穌時代，驅魔已相當普遍。

按福音書的傳統，耶穌的名字具有驅魔的能力，鬼魔亦要在耶穌面前護衛自己 (可一24)。耶穌的趕鬼是獨樹一幟的，不用任

何器具或證明，禱告不是技巧之一，也不需奉任何的名字來趕鬼（但比較太十二 28；路十一 20）；祂所需要做的，就是「吩咐」鬼魔離開，毋怪乎眾人看見耶穌驅魔，就驚訝不已（可一 27，五 14 ~ 15）；有人反倒說祂是被鬼附著的（可三 20 ~ 27）。

從耶穌趕鬼而解釋說祂是彌賽亞，很能說明這是出於基督徒的，因為耶穌之前的彌賽亞觀念裡面，沒有趕鬼這回事。耶穌是第一個把驅魔，與魔鬼（Devil）<sup>\*</sup>在第一階段被打敗兩件事聯在一起的人；至於說耶穌是用法術趕鬼，也是以後才發展出來的思想了（參 Eusebius, *EH* 4.3.2; Origen, *Against Celsus* 1.6, 68 ~ 71）。

門徒亦參與耶穌的趕鬼工作（路九 1 ~ 6）；除了使徒約翰的羣體外，趕鬼對使徒時代的教會也很重要。在約翰福音，給予統治這世界之撒但致命一擊的，乃是十字架（約十二 31，十四 30，十六 11）；當耶穌吸引人來跟從祂時，這邪惡勢力是真實存在的（約十二 32）。保羅也有趕鬼的經驗，卻有點被迫的意思（徒十六 16 ~ 18）；馬太也故意低調處理趕鬼的問題，很可能因為他的教會受到假先知困擾的緣故，這等人就是以趕鬼作招搖（太七 15 ~ 23，二十四 11、24）。馬可與路加均強調趕鬼是教會事工之一（可六 7 ~ 13，九 14 ~ 29；路十 17 ~ 20），顯出第一世紀信徒與其他驅魔人一樣，也是使用代表權柄和能力的名字來趕鬼，對信徒來說，那就是耶穌的名字了（可九 38 ~ 41；路十 17；徒十六 18，十九 13）。早期信徒相信他們能趕鬼，並不在乎他們說什麼或做什麼，只因為他們奉主的名發出命令，撒但或其差役（鬼魔），就被耶穌擊退。對一些特別困難的情況，他們需要用禁食來進行（可九 28 ~ 29）。

使徒時代之後，教會仍然奉耶穌的名趕鬼；這方式一直到近代靈恩運動（Charismatic Movement）<sup>\*</sup>興起，再度受到重視。除了使用耶穌的名字外，趕鬼的方式

也各有不同。有些地方除了用耶穌的名字外，亦複述耶穌的「歷史」作武器（Origen, *Against Celsus* 1.6; 3.24）。此外驅魔人的氣息、觸摸，及十字架的記號，都是趕鬼的方式；北歐有些地方，甚至相信大蒜也有驅魔祛邪的力量呢。

教會有段時期把洗禮（Baptism）<sup>\*</sup>和趕鬼連在一起，認為洗禮能叫人除去不潔之靈（*Clementine Recognitions*）。羅馬的高乃略（Cornelius of Rome, 251 ~ 3 年任羅馬主教）在 252 年，曾寫信給安提阿的費邊（Fabius of Antioch），告訴他「驅魔人」在西方，已成為教士四種低層教制之一。到了六世紀，受教廷委任的驅魔人，都有一工作守則或手冊，裡面記有驅魔用的禱詞及咒語。

直到 1969 年，羅馬天主教為嬰孩施洗時還有驅魔儀式，但只有獲得主教委任的神父才可以驅魔。馬丁路德（Luther）<sup>\*</sup>修訂的「洗禮程序」（1526），把「吹走邪靈」一部分刪去，同時把三種驅魔變為一（J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: The Reformation Period*, London, 1970, pp. 6 ~ 16, 23 ~ 5）。在洗禮之外，路德認為祈禱比驅魔更為重要。《公禱書》第一版（*Book of Common Prayer*, 1549）記有洗禮前的驅魔儀式，但自 1552 年起，此節就刪去了。根據英國國教教規第 72 條（1604），教士未得主教准許，不能「藉禁食或禱告趕鬼」。對現今多數人而言，世界觀已改變了，認為極少甚至沒有一種現象，說得上是鬼魔的工作；他們認為正確趕鬼之道，就是悔改、信心、祈禱，及守聖禮（參 Don Cupitt, *Explorations in Theology*, vol. 6, London, 1979, pp. 50 ~ 1）。儘管神學家與教會領袖一直想低調處理趕鬼的事，近年被鬼附及趕鬼的報告還是多起來。

G.H.T.

神學家及教會領袖，不欲公開討論人被

鬼附身及趕鬼之事，想來與 60 年代釋經界及神學界盛行「化除神話」（參神話，Myth\*）頗有關係。按布特曼（Bultmann\*）的解釋，一個充滿神仙或邪靈的世界，是一個初民的迷信世界，對現代人已沒有多少意義。我們都不想給人一種無知識及迷信的感覺，因此我們可以很自然地說到神的名字或事情；鬼？那是迷信的代號！我們通常用精神學的名詞及理論來應付它，或是把它解釋掉，或者交給精神科醫生。

在真實的宣教及牧養層次，也就是不在神學家及教會領袖活動範圍內的層次，人被鬼附及趕鬼的情況屢有發生，即使在 60 年代及之前也一樣普遍，儘管有些事例，明顯地是屬於精神失常的個案。

近代趕鬼的報告較多，原因可能有兩種：人對靈界活動的接納甚至好奇，比以前增加了，這是近代宗教熱潮的一個現象，中外無別；第二是宗教界敢於應付邪靈鬼怪的人士多了，佛教、道教、地方宗教，以至基督教的靈恩派皆如此；尤須重視的，是第三波靈恩運動人士引用宣教學的理論，提醒人要注意邪靈的活動。

啟動第三波靈恩運動的溫約翰（Wimber\*），引用宣教學者希伯特（Paul Hiebert）的概念，指出現代宣教士及牧師工作成效低落的原因，這概念就是「忽略中層的謬誤」。所謂中層者，即這個世界內種種聖靈和邪靈的力量。上層是宗教關心的信心、神蹟，和他世的問題；下層是科學家關心的感官知識與經驗。希伯特本於宣教的經驗，發現受西方神學訓練的宣教士，常不能應付第三世界宣教工場，如敬拜祖先、邪靈、巫醫，和被鬼附等等的屬靈問題，皆因在科學發達和人心完全世俗化、惟理化的現代社會，人不再相信或重視靈界的活動，以致不能解決當地人士提出現實的靈性問題，其中尤以被鬼附的問題最為嚴重。

溫約翰的另一同事提別（Allan Tip-pet），更強調宣教士必須敢於學習「權能接

觸」（power encounter），以便能與世上種種黑暗勢力宣戰，並且得勝。

要充分裝備，單單技巧的學習是不夠的，必須經歷徹底的「世界觀轉移」（paradigm shift）不可，亦即從一個惟物和世俗的世界觀，轉到一個可容納聖靈與邪靈活動的世界觀；這樣，再加上倚靠聖靈的權能，基督徒就能驅魔祛邪，為神國打美好的仗。

溫約翰並不認為，只有經按立的神職人員才能趕鬼，任何重生得救的信徒，皆有這個權利和責任；第三波人士的聚會，也常把趕鬼提升為正常的事奉，和聚會的項目。

我們可能不同意第三波人士輕易接受任何超常表現，即為邪靈附體的後果，而且過分鼓勵平信徒參與趕鬼的工作，也可能是極度危險的事情；邪靈鬼怪若是真實的勢力，叫信仰根基不穩，和經驗膚淺的信徒輕忽地與之接觸和交鋒，無疑是把一個裝備與訓練不足的新兵推上前線，這是不智的。無論第三波人士對趕鬼的認知與行為有何不足之處，他們倒也提醒我們，完全忽略邪靈鬼魔的工作，是更大的不智。

楊牧谷

另參：靈恩運動（Charismatic Movement）；魔鬼與鬼（Devil and Demons）。

### 參考書目

- Augustine, *On the Spirit and the Letter*, O. Böcher *et al.*, 'Exorzismus', *TRE* 10 (1982), pp. 747 ~ 61; Paul Hiebert, 'The Flaw of the Excluded Middle', *Missiology, An International Review* X, No. 1 (Jan. 1982), pp. 35 ~ 47; T. K. Oesterreich, *Possession, Demoniactal and Other* (London, 1930); J. Richards, *But Deliver Us From Evil: An Introduction to the Demonic Dimension in Pastoral Care* (New York, 1974); J. B. Russell, *The Devil: Perspective of Evil from Antiquity to Primi-*

*tive Christianity* (Ithaca, 1977); Alan Tippet, *People Movements in Southern Polynesia* (Chicago 1971); G. H. Twelftree, *Christ Triumphant* (London, 1984); C. Peter Wagner, 'Supernatural Power in World Mission', *Evangelical Missions Quarterly* 20 (1984); 溫約翰著,《權能佈道》,鄭玉惠、林勝文譯,以琳,1993 (John Wimber, *Power Evangelism*, Calif., 1986); 同上,《權能醫治》,黃莉莉譯,以琳,1989 (*idem*, *Power Healing*, Calif., 1987); *idem*, 'Zip to 3000 in Five Years' in C. Peter Wagner (ed.), *Signs and Wonders Today* (Calif., 1989).

G.H.T. / 楊牧谷

**Expiation 贖 罪 參 贖 罪**  
(Atonement); 獻祭 (Sacrifice)。

**Extreme Unction 臨終膏油禮** (拉:  
*unctio extrema*) 參 抹 油 禮  
(Anointing)。

# F

**Fairbairn, A. M. 腓爾本** 參公理宗主義 (Congregationalism)。

**Faith 信心** 現代人對信心一詞的理解略有偏差，以為那是頭腦簡單的人才需要，對成熟又有教養的人則不適合。聖經的看法可不是這樣，它不認為信心是盲目地走入黑暗，而是踏入神的亮光中。

英文的 *faith* 一詞可作多方面的解釋。它可以是指人所相信的教義 (Dogma<sup>\*</sup>；這意義就以「信仰」(the faith) 表達)，也可以指對人的信心，後者基本上是與品德有關。

信心是聖經極重視的生命素質，希伯來書十一 6 直載了當地說：「人非有信，就不能得神的喜悅。」改教家從聖經（尤其是保羅書信）重新發現信心的可貴，指出惟靠信心 (*sola fide*；羅四 5，九 30；加三 2) 即可稱義 (Justification<sup>\*</sup>) 的真理。有一段時期，福音派神學差不多把信心本身當做一種「工作」來看待；但改教運動最優良的傳統仍然強調，人只能靠神的恩典才可以生發信心，而叫他得救的，正是這樣的信心。嚴格來說，信心是人稱義的必要條件，但人不是靠信心得救，只能說，沒有信心就不能得救；單憑人的信心，沒有神的恩典，人仍然是滅亡的。

按聖經說，信心是神的恩賜，也是人接

受神恩時心靈應有的態度。以弗所書二 8 強調恩賜方面的意義；但整本新約都鼓勵人要信靠、相信，或要有信心（如：約十四 1；徒十六 31）。人能自由地悔改、相信基督，和神賜下悔改的心與信心，二者的關係自五世紀的奧古斯丁 (Augustine<sup>\*</sup>) 以來，就一直是教會爭議的題目。聖經與教會傳統（包括天主教與基督教）似乎都承認，信心是神恩與人自主行動的奧妙結合。

傳統上，人是以「認信」(*assensus*) 和「相信」(*fiducia*) 來區分二者。聖經與基督徒的經驗告訴我們，相信神及祂的兒子耶穌基督，自然是重要無比，但我們信的是什麼，又決定了我們的態度和行為。再者，希伯來書十一 6 告訴我們，人來到神面前，必須先信有神，並且相信祂要賞賜那些懇切尋求祂的人。

人對稱義與得救所需之信心到底是屬於神的或是人的，有不同的看法，故此不同的神學家對信心在得救上的位置，就有頗不一致的著重點。有的認為這種信心，是人在自由的情況下做出的決定；另一些人則強調，信心是聖靈在人心工作的結果。

「認信」的概念多與自然神學 (Natural Theology<sup>\*</sup>) 有關，這派思想認為人可以理性認信一些有關神及祂照管世界的普遍真理；這等真理雖然未必是由理性建立的，但至少與理性吻合。此外，主張「認信」的人也相



信，人可以透過聖經及教會的權柄來獲得真理。他們認為相信聖經及教會教導的權柄，與理性的要求吻合，這就是我們接受像三位一體（Trinity）\*或救恩一類真理的原因。這種相信，與我們相信地球的年齡或星球的化學成分是一樣的。

另一組神學家對此有不同的看法，自早期的特土良（Tertullian）\*，到近代的加爾文（Calvin）\*、祁克果（Kierkegaard）\*和巴特（Barth）\*，均認為單靠人的理性不足以認識神。人能認識神，全因為聖靈把這種知識賜與人。巴特可能是這陣營最有力的代表，但改教時期和之後的某些神學家亦接受此說。

今天人面對的選擇，不僅是人能否透過理性認識神，或只能藉聖經認識神，還有的問題是，當我們說相信神時，到底是指什麼而言？自由派神學家深受十九世紀惟心論（Idealism）\*哲學的影響，認為信心者，只是人的決定而已。自由派人士並不否認神的影響與相信神有關聯，他們只是不肯承認，理性對認識聖經與認識這個世界有不同。他們堅持認識神學的真理，與認識所有其他真理都是一樣的。

按聖經及教會的傳統，信心總是越過它本身，指向所信之事，或我們所信的那一位。就像稱義一樣，信心固然是必須的，卻只有連結的價值，使我們聯於救恩的源頭；這就是為什麼神學那麼看重真理為客觀的賜予，因信心只是了解這真理的媒介而已。

聖經論及和教會持守的（特別是福音派教會尤然）信心，都是基於神和基督的真實，這與我們了解的世界有點相近，我們都相信要研究的對象「在那裡」，是可以讓人明白的。我們稱為知識的，都不是以人為中心，也就是說，不是因為我覺得它對，它才對；它之所以是對的，乃因為它本身是對的。我們能認識它，因為我們嘗試進入它的真實去了解，並且忠實地表達出來。從這角度而言，了解聖經的真理，與了解世上其他事物都是近似的。

對基督教關於可經驗之真理的部分，人常把重心放在信心的特性，而不是信心的對象——耶穌基督的身上，結果產生不少問題；其中之一是得救確據（Assurance of Salvation）\*減弱了。

無論是哪種形式的信心，它對基督徒的生命都重要無比。保羅認為真實的信心必須表現在生活和行為上；雅各更認為信心沒有好行為，只是死的（即假的）信心：「信心沒有行為也是死的」（雅二 26）。真實的信心必須在人的理性、心靈、意志與行為上，都帶著它的記號。

另參：信心與理性（Faith and Reason）。

### 參考書目

H. Berkhof, *Christian Faith* (Grand Rapids, MI, 1986); G. Ebeling, *The Nature of Faith* (London, 1961); J. Hick, *Faith and Knowledge* (London, 1974); 米爾恩著，《認識基督教教義》，蔡張敬玲譯，校園，1992（B. Milne, *Know the Truth*, Leicester, 1982); K. Runia, *I Believe in God* (London, 1963); T. F. Torrance, *God and Rationality* (London, 1971).

G.W.M.

**Faith and Order 信仰與教制** 參合一運動（Ecumenical Movement）。

**Faith and Reason 信心與理性** 因為教會對信心與理性的了解存著極大的差異，故此要簡單地指出此二者的正確關係是不可能的；雖然如此，我們仍可指出幾個相同的模式來。

倘若「理性」是指推理的功能——包括從資料歸納及演繹出結論——教會對信心與理性的關係就有一致的認識，即相信信心（包括「信仰」與信靠的舉動）與理性是相

輔相成的：我們需要二者以了解所信的是什麼，並且有系統地、互相協調地表達所相信的。基督徒從聖經每個地方，都可看出這種邏輯的影響（如：太十二 26；路六 39），以及把信仰的奧秘化成信經（Creeds）和信條（Confessions of Faith）的格式（像尼西亞信經，Nicene Creed）。這種對理性與信仰的態度，在韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）有清楚明確的說明：「上帝的整個意旨，凡對祂自己的榮耀、人的拯救、信仰和生活所必需的事，或已明記於聖經，或可用良好和必然的推論由聖經而推定」（I.vi）。就連馬丁路德（Luther）這樣對哲學家（如亞里斯多德）毫不留情地批評的人，也能寫出第一流的系統神學：《論意志的捆綁》（*De Servo Arbitrio*, 1525）。

在中世紀及啟蒙時代（Enlightenment）（一般而言，也包括其後的時代），「理性」不僅是指從資料推理的能力，也包括鑑定某些資料是否「合理」的能力。這種看法對教會有兩方面的影響。從消極方面而言，惟理者從外面攻擊基督教福音的真實性，包括歷史的耶穌是否可靠的問題；但從教會內部，它也有三個層面的工作：1. 澄清中古時代及各類型自然神學（Natural Theology）的前設，即認為理性可以為人提供各類資料，是人之感官可驗證或接納，又能從它歸納出神學結論。雖然不是人人都能作出同樣的歸納，但惟理者保證這條路是可行的。此外，反對自然神論（Deism）的作家像蒲脫勒（Butler）及佩力（Paley）亦認為，人可以從推理來認識神的存在及作為。教會則指出這樣的推理雖有它一定的作用，它的危險卻不可不防——就是把神人之間的親密關係架空了，結果成了一套抽象的推理神學。

2. 另一層面的工作可用康德（Kant）的話來表達，適足代表十八世紀啟蒙運動的立場：他認為宗教應該「只限於理性容許的範圍之內」。此語的實際意義，等於要把聖經中一切超自然的因素都除掉，或用某種釋經

學（Hermeneutics）使聖經的道理「自然化」，就如說聖經只是用象徵法把理性的真理表達出來，為叫一般人容易接納，而所有神蹟（Miracle）都是這類的象徵。康德及他的跟隨者認為，聖經把宗教純淨的本質蒸餾出來，並且以個人倫理的規範表明出來；士來馬赫（Schleiermacher）認為宗教要義只在感情及敬虔的愛；立敦爾（Ritschl）則認為宗教精神只在落實耶穌的倫理教導，參與社會。我們要注意的是，他們所說的「理性」與「邏輯」，都不是中性或客觀的，乃是混合了某種本體論、認識論（Epistemology），和倫理觀的立場，因此其中論及結論就不一定中肯及客觀了。

3. 人常以「理性」刪除他認為神祕或過分熱心的因素。就以洛克（Locke）來說，他認為十七世紀的英國，被小教派主義者弄得亂糟糟；針對這樣的背景，他說：「若有人說這就是啟示，卻與理性明顯的原則相違，或與頭腦所接納的知識概念相違，我們就要留心聆聽他的理由，看這些理由有沒有越過它應有的範圍」（*Essay IV.xviii. 8*）。洛克自己嚴守這準則，目的不僅是強調可信的啟示絕不應是無意義的自言自語，也在控制什麼才算是啟示。

大體說來，人對理性表達或重組信仰時所占的位置，及對信仰內容的看法，有頗清楚的立場，即認為此二者有關係，或說有邏輯關係。在中世紀及現代天主教神學，信心（Faith）的作用就是要配合那「惟一信仰」的基本教義；此等教義的可信性是由教會定規，而教會的權柄又建基於能否以理性的方法建立神存在的理由、啟示的權威，及教會具有無誤的教導權柄，這樣一來，信心就成了維護教會認許之教義的條件了。

從另一極端而言，好多人認為信心就是「在黑暗中縱身一跳」的力量，特別自祁克果（Kierkegaard）之後〔有人認為可遠溯至馬丁路德和巴斯噶（Pascal），那是不對的〕；那是越過證據，有時甚至是違反證據的

對神的信賴。有人稱這種對理性不信任的態度為「信心主義」(Fideism)\*；明顯地，持這種態度的人絕不可能接受自然神學。但我們要分辨，信心不需要理性，並不等於理性不能為信心提出理據。

按大公教會的信仰，信心是相信耶穌基督的救贖，即惟有聖經能為之作見證的基督。儘管有人嘗試以理性的證據來說明，聖經是可靠的啟示，更正教卻一直堅持，聖經是自證為可靠的。神藉著聖靈向祂的子民證明，聖經之所以是神的話，不是因為它包含某套私有的、類似諾斯底主義(Gnosticism)\*式的意義，乃是在信徒的頭腦和意識內，顯明它是合理和可信的。因此在基督裡的信心，乃是對啟示基督之聖經的信心。聖經從不單倚靠「理性」來建立它的可信性，乃是要求人整全地在教會聖徒相通的环境下作出回應。

另參：認識論(Epistemology)；哲學神學(Philosophical Theology)；哲學與神學(Philosophy and Theology)；宗教哲學(Philosophy of Religion)。

### 參考書目

G. H. Clark, *Religion, Reason and Revelation* (Nutley, NJ, 1961); P. Helm, *The Varieties of Belief* (London, 1973); J. Hick, *Faith and Knowledge* (London, 1967); C. Michalson, *The Rationality of Faith* (London, 1964).

P.H.

**Fall 墮落** 啟蒙運動(Enlightenment)\*之後興起的理性主義和惟心論(Idealism)，加上聖經批判學(Biblical Criticism)\*和進化論(Evolution)\*的發展，重新為人的墮落、原罪(Sin)\*及原義(參公義, Righteousness\*)等教義掀起激烈的爭辯。人是不是真的有一種原義的狀

態？自然界本來是不是更友善溫和？歷史上真有亞當(Adam)\*這個人嗎？倘若有的話，一個人的罪過又怎能禍延下代，以致影響全人類？此等問題叫好些人把創世記第三章看作是象徵性的，而不是歷史性的文字，是用神話(Myth)\*方式來表達人類、自然界及罪等思想。

雖然我們承認，經文的確可以用象徵法和存在主義(Existentialism)\*的角度來解釋，但也不應該故意忽視或逃避此段經文的歷史因素。墮落的記載也許可以解釋為：整個人類的墮落，是透過一個人的墮落作代表寫出來；但不該忽略的是，創世記第三章是記述一個特別之人的遭遇，他的歷史影響了整個人類的歷史。再者，受影響的不僅是人類的歷史，亞當的墮落亦提到神咒詛大地。保羅說人的墮落使萬物都「服在虛空之下」，「指望脫離敗壞的轄制」(羅八20~21)。這就指出一個人的罪引致整個宇宙的墮落了。

雖然創世記第三章記載了亞當的墮落和它的影響，但聖經卻沒有明顯的墮落教義，意思是說，聖經沒有明文說出亞當的罪與全人類的罪的直接關係；羅馬書五12~21和哥林多前書十五21~22可能是個例外。舊約從沒提及原罪，或罪是怎樣傳給下一代(但參詩五十一5等經文的暗示)；同樣地，猶太教及啟示文學(Apocalyptic Literature)\*也沒有近似基督教那種墮落的教義，它們只提到罪由心生，或源自撒但及其差役；其意思就如福音書一樣：人必須為自己犯的罪負責任。就算是福音書吧，也沒提到罪的起源，或罪是怎樣傳給下一代的。

早期教父曾提及亞當的墮落，但他們都強調每一個人均須為自己的罪負責任。到了奧古斯丁(Augustine)\*，才有教義把亞當的罪聯上全人類的罪。奧古斯丁認為人的罪把人性敗壞了，其中尤以性罪最為嚴重；亞當墮落的本性，透過性行為由父傳給子；再者，他認為全人類都在亞當之內，因此亞當

犯罪，就沒有一人能倖免。

伯拉糾 (Pelagianism) 反對此說，他認為人出生時，就像亞當被造之時（即犯罪之前）一樣，因此亞當的罪既不會傳給下代；也不會敗壞下代；若說有什麼影響，也只是亞當犯罪的壞榜樣而已。伯拉糾對罪的解釋是不夠的，因為他只視罪為人的個別行為，而不是離開神，需要被釋放出來的一種狀態（羅七 14 ~ 25）。再者，如加爾文 (Calvin) 說的，既然基督之義對我們的功效，不僅是提供一個跟隨的榜樣而已，則亞當的罪必定也是如此。

奧古斯丁的理論大體上為奧蘭治會議 (Council of Orange, 529) 接納，後經安瑟倫 (Anselm) 和阿奎那 (Thomas Aquinas) 修改，之後就一直為整個中世紀教會採用。奧古斯丁對性慾及罪之傳遞的了解，無疑地深深影響修道院苦修主義 (Asceticism) 和馬利亞 (Mary) 崇拜。

一般說來，改教家接受奧古斯丁的理論 [除了慈運理 (Zwingli) 外]；加爾文對罪咎怎樣傳到下代則略有修改。首先，他對羅馬書五 12 的了解與奧古斯丁不一樣，奧古斯丁認為此節是指所有人均包括在亞當的罪行中，因此亦要接受審判和死亡；加爾文則認為人從亞當那裡承接了敗壞，因此在死亡的管轄下；即所有人都犯了罪，「因為所有人都承受了天然的敗壞」。再者，加爾文雖然也說到「遺傳的敗壞和天性的污染」（《基督教要義》，II. i. 8），他卻看亞當的罪與其他人的罪之關係，係出自神的旨意多於生物的遺傳。原罪是神對人類審判的結果；亞當的罪怎樣歸入後代，照樣，基督的義也同樣歸入每一個信祂的人。加爾文在日內瓦的承繼者伯撒 (Beza)，認為亞當是全人類「聯合的代表」（federal representative），因此所有人就被包括入亞當的罪惡，日後個人犯的罪，只是證實了他有分於亞當的罪而已。

巴特 (K. Barth) 完全否定原罪是承傳的罪，認為創世記二~三章只是一個「故

事」（*praehistorisch Geschichtswirklichkeit*；亦即 *Urgeschichte*），它不僅是關於全人類的真理，更是決定全人類的真理。他以基督為中心的神學，把創造解釋成一近乎「墮落前論」[supralapsarianism；參極端加爾文派 (Hyper-Calvinism)]，亦即人一被造後就立刻墮落（巴特認為創世記第二、三章之間沒有時間阻隔），因此也就沒有所謂原義的狀態了（除了基督的原義之外）。人從未處於不犯罪的時代，人的墮落是不能避免的，也是立刻發生的；他從未有過不朽 (Immortality) 的時期；人能不死，只因與神不斷有交通，這時死亡是被「掩蓋」起來的；亞當既犯了罪，死亡就以審判的形式臨到眾人。

巴特與加爾文對這教義的最大貢獻，是從基督論到亞當，而不是由亞當論到基督；只有從基督的義和其結果來看我們自己，才會了解人被捲入亞當的罪、死亡和完全敗壞的意義。不錯，從時間的先後次序來說，我們是先與亞當有分，然後才與基督有分；但按其本質來說，亞當與基督的身分恰巧倒轉過來（這也能解釋為什麼羅馬書五章之前沒有墮落的教義）。我們若從基督論的角度來看，亞當的犯罪對全人類都是具決定性的，它不僅是關乎我們的真理，更是決定我們的真理，因為基督的死與復活具有同樣的決定性作用。

墮落的教義還有另一個問題：亞當是從什麼地方墮落，又是墮落到什麼地方去呢？這問題就牽涉到「神的形像」（Image of God）的不同解釋了。人犯罪是否因為他的「意志受到捆綁」，像路德及其他改教家所解釋的？抑或因為他缺乏神恩典「特別的裝備」，如阿奎那的主張呢？我們不能說這是毫無意義的學術討論。假如亞當的墮落並沒有影響人的理性，那麼人當可靠理性勝過罪惡；但如果人的理性確受亞當的罪影響，訴諸理性就有點像瞎子領瞎子了：「然而屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，

並且不能知道，因為這些事惟有屬靈人才能看透」（林前二 14）。

另參：亞當（Adam）；罪（Sin）。

### 參考書目

Barth, *CD*, IV.1, pp. 358ff.; G. C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids, MI, 1971); 加爾文著，《基督教要義》，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，<sup>6</sup>1991 (Calvin, *Institutes*, II. i ~ ix); M. Luther, *The Bondage of the Will* (1525; trans. J. I. Packer and O. R. Johnston, Cambridge, 1957); 米爾恩著，《認識基督教教義》，蔡張敬玲譯，校園，1992 (D. B. Milne, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief*, Leicester, 1982); J. Murray, *The Imputation of Adam's Sin* (Grand Rapids, MI, 1959); H. Rondet, *Original Sin: The Patristic and Theological Background* (Shannon, 1972); N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (London, 1929).

J.E.C.

**False Christ 假基督 參 敵基督**  
(Antichrist)。

**Family 家庭** 家庭與家族的結構及價值，是人類社會最重要的一環，它是社會羣集的基礎，古今中外均無分別。但不同的社會及時代有不同的組織和意義。

研究家庭與家族的學科有三：a. 社會學：主要研究家庭的形式及結構，和與之有關的社會問題。b. 人類學：比較不同的家庭組織、不同文化下之運作，及家庭責任的問題。c. 社會歷史學：用不同學科的方法研究家庭制度的嬗變，包括心理學、經濟學、宗教學、社會學及人類學的方法。

本文採科際研究方法，先勾畫出不同的家庭制度，從而指出普世的家庭功能；綜覽各主要宗教及文化的家庭觀，並以此為基

礎，反省目前家庭價值體系受到動搖的原因、帶來的問題，進而指出家庭制度並不如一些人士的看法，是在瓦解中；它雖然受到空前的挑戰，但仍然亂中有序，傳統宗教及文化的導引力，甚至可以幫助我們在過渡時期亂中尋序。

### I. 六種家庭制度

1. **核心家庭**：是所有社會最基本的結構，除了單親家庭外，其餘四種亦以此為建立的基本單位。核心家庭是指由一對已婚的夫婦和他們的兒女（親生及領養），同居一室的羣體，在社會上是一個經濟生產及消費的單位。

2. **單親家庭**：指因喪偶、離婚或分居，而從核心家庭變為單親和其子女的家庭；現代社會還加上未婚媽媽和兒女的一類，好像還沒有未婚爸爸和領養小孩這一類，故是成年女性之特權。傳統勢力強的社會，會強逼失婚婦人再嫁，或強把她的兒女轉給別人收養，現代社會則較能接受單親家庭的事實；但社會學未有足夠數據指出，單親家庭與核心家庭能發揮同樣的教養責任。

至於作為一家之主的男人因工作而離鄉背井，造成形式上是核心家庭，實質上是由女方獨擔的單親家庭，社會學家仍當核心家庭來研究，這時男人只能負起經濟責任，其他如性、生產、教養之責任便不能負起，如在非洲、菲律賓等。對此等家庭之實際情況，亦沒有足夠數據可下結論。

3. **複合 (compound) 家庭**：是指一個家主（可男可女）、多個配偶和兒女同住一屋的家庭，通常見於一夫多妻，或一妻多夫之社會，如非洲。在西非，一個男人可娶多妻，每一妻子是一房的次主，帶領她的兒女，亦與其他作妻子的一起負起農耕及家務；孩子叫所有女人為母親。這是一種多個核心家庭重疊，卻只有一個家主的結構。南印度的托達族 (Todas) 則是由一個女家主、多個男次主組成。

4. 幹枝 (joint) 家庭：幹枝者，指一主幹及附於其上的枝子，組成的樹即為一大家庭；它未必是一夫多妻的。主幹是大家庭的主人，枝子是家主之兄弟和他們的妻小，主人與兄弟之妻子沒有性關係；他兄弟若比他早過世，他有責任把遺屬歸入自己或其他兄弟的家庭，使他的名字及家產可以延續下去。這種制度見於舊約猶太人的社會、封建時代的日本和歐洲，及後封建時代的歐洲。

5. 延伸 (extended) 家庭：與幹枝家庭的分別不是很嚴謹，社會學家通常認為延伸家庭較幹枝家庭為大，而家主對各房之控制也遠為微弱，因而各房之夫妻及與兒女的關係亦較強。

這類家庭的主要功能在經濟上，如農業及經商的合作，見於農業及工業革命之後的歐洲，和今日美、英、加之亞洲人羣集的社會。延伸家庭可以擁有共同的產業（如農地、牲畜），或膜拜的對象及廟堂；這對非洲及澳洲之土著十分重要，其功能在補充政府之福利政策仍未惠及之處，如因天災歉收，延伸關係能起通財之便，以助度過難關。

6. 姻親關係網：政府之福利政策惠及每一社羣後，或因移民，延伸家庭會變為一種姻親關係網，仍然發揮著一種重要的小社羣凝聚力。有時此凝聚力還不受空間之阻隔。

十九世紀末及二十世紀初，以及二次大戰後，歐洲人大量移民新大陸，或如現在之港台人士，移民到英、美、加、澳、紐，雖有空間阻隔，但姻親關係使他們保持著一種內聚關係，給他們一種血緣及種族的身分感。假如沒有移民，而留居本地，他們反而沒有保持這種聯繫。另一種重要的姻親聯繫網，見於由農村移居城市的家庭，如北美、西印度羣島、日本。

## II. 家庭的社會功能

### 1. 默多克理論 (Murdock's Hypothesis)：

1949年美國人類學家默多克研究過250

個社會，公布他的發現：a. 核心家庭是普世性的，成功的複合家庭和幹枝家庭均以核心家庭為基礎。b. 核心家庭的重要是普世承認的，就是以一夫多妻制的非洲及一妻多夫的印度托達族為例，他們的家庭組織仍以核心家庭為中心。這與之前的研究相反，以前人以為複合家庭的成員未得核心家庭之益。c. 默多克指出，複合家庭成員之社會地位，是以核心家庭表達出來。

這就引起社會學家研究家庭之責任，及其在社會中扮演什麼角色的問題。

### 2. 家庭之責任及社會角色：分四方面：

甲、在家庭內的責任：

- a. 性
- b. 經濟
- c. 生殖
- d. 教養

乙、在社會內的地位：人靠家庭關係找到社會角色，包括

- a. 夫與妻
- b. 父與子
- c. 父與女
- d. 母與子
- e. 母與女
- f. 兄與弟
- g. 姊與妹
- h. 兄弟與姊妹

丙、這些社會角色的含義：

- a. 人透過這八種關係，先肯定自己。
- b. 成長後才在社會尋找他的位置。
- c. 血緣關係先於社會關係。

丁、血緣關係的研究：

a. 恩格斯：十九世紀恩格斯本於美國人類學家 L. H. Morgan 之 *Ancient Society* (1877)，寫成或編成他的 *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1883)，認為家庭之成因及嬗變乃本於私產，恩格斯認為這是最早期的共產主義。那時男人淫邪，與任何女人雜交，包括兄弟姊妹，故兒女不知生父為誰，只知生母，是為人類社會最早期之母系或母權社會，但這種繁殖法使他們一代不如一代。後來有些勇士從另一部落搶來女人，生出英勇的下一代，後禁亂倫，下一代亦知其父，遂發展出家庭之觀念，父系代母系；社會亦由狩獵發展至農業，為了確保產業可傳與後代而有家族觀念。

此理論只為少數學者接受，如在前蘇聯，以及婦權分子，因她們喜歡母系社會為先之說。但嚴肅的學者多棄此說，因證據不足。

b. 弗洛伊德在二十世紀則從亂倫禁忌作出發點。他說，每個小孩都有亂倫的傾向，如男孩對母親有性衝動；又因早期社會無明文禁止，人為了防範這傾向，便創出家庭制度，劃出倫常範疇，不許近親結婚。有些原始部落甚至不許近親互相凝望。弗洛伊德認為皆因亂倫慾望是深且遠。

弗洛伊德理論最不妥當者，為他對亂倫起因的解釋。原始社會一家之主的男人，可與家中任何女成員性交，男成員長大便被逐，叫兄弟間恨父，他們聯手把父殺了，生咎，即取祭牲（totum animals）代之，並為停息兄弟間內鬪，遂禁與家族成員內之女人交合，只能與家庭之外的女人結婚，遂有家之觀念。今無人採此看法。

c. 近人研究。近代生物學家及社會學家攜手，創出社會生物學（E. O. Wilson, *Sociology: The New Synthesis*, 1975），本於進化論把此二科組合研究，認為人類學是動物學一支，只重血緣某一特性，非其起緣及演化。如伯格（Pierre L. van den Berghe）研究生物進化對文化的影響，指出人的行為模式可從動物（如猿）的表現得知。近代研究分三：i. 血緣適當的詞語（kinship terminology）；ii. 衍生理論（descent theory）；iii. 聯繫理論（alliance theory）。

### III. 家庭與宗教及文化的關係

在中國人的社會，宗教及文化對家庭之影響極深遠；反過來說，當傳統之宗教及文化對家庭之導引力漸失，家庭之制度亦受到根本的動搖；但不足以使之崩潰，因傳統之所以為傳統，興亡不能決之於一旦。透過再思與組合，家庭制度可能重新得力。我們且綜覽各主要宗教，從中學習。

#### 1. 儒家：

《論語》說有人問孔子為何不參政，他引《書經》之語說，作一個好兒子，對兄弟友愛，就能對政府產生好的影響力。此言反映孔子一貫的教導：即修身能齊家、治國、平天下。治國、平天下非靠政客或武力，乃在修身；修身之地在家，作好榜樣。這種視家庭倫理為具政治影響力的觀念，在今天美國政壇被重視；不能修身齊家者，成了政敵攻擊之理由。但儒家之修身齊家常被瘦化，視為個人之事。孔子視孝為百善之首，也是達致仁人的要道。能實踐孝道及仁道者，即表明能成熟到不以自我為中心了；用現代心理學術語來表達，即能從封閉的自我（private ego），進入敞開的自我（open self）。子女習孝道，非愚孝，乃表示承認及尊敬自己生命的來源。希臘人視孝道為父母與子女可和諧共處之祕訣；孔子視之為學習做人的法門。人能在家庭之內盡其人之責任，即忠於己、孝於長和友愛別人，便是積極貢獻於社會國家的安定與繁榮。今天人類面對另一大挑戰，乃在怎樣處理老年人的問題。沒生產力的人口隨醫學發達愈來愈多，社會怎樣照顧他們？增稅不是辦法，家中養老卻更為可行。這也是儒家的智慧。

#### 2. 佛家：

無論從宗教禮儀、經典，以至社會教義，佛教對家庭的教導都出奇地少。近代曾引起爭論的，是到底佛教對避孕有什麼正式的立場。引起爭論者是兩個看似矛盾的教導。早於公元六世紀的印度，便看出多生多養是人民陷於貧窮的主因。創於五世紀的耆那教以不殺生為名，此教義與後來之佛教合併為一，近人討論佛教對避孕的立場就有不同的意見。佛教主輪迴說，生養眾多可增機率；再者他們戒殺生，包括有意與無意的（如飲水），避孕則犯二者。但另一面為解決人口眾多的實際問題，故亦不能鼓勵無限度之生養；至今仍未有解決之法，但墮胎肯定不受接納。

與家族有關者是傳入中華之佛教的祭祖問題。祖先非神靈，透過祭祖，後人與先祖相連為一；後人承襲先祖遺志，先祖亦蔭庇後人，綿綿不絕。故研究科學歷史之學者認為，中國人的時間觀念非直線，亦非循環，而是一個「池」(pool)的觀念。人之存在及行為，像水面的漣漪(ripples)，往返不已。每一宗族皆一池，難分古今你我，有你亦有我。

### 3. 道家：

道家重天人合一，道我同遊，亦較少論家庭這些事情。有一天，舜問丞說：道可占有嗎？

丞：你的身體亦非你所有，何能占道？

舜：我的身體若不是我的，那是誰的呢？

丞：是天地借給你的；不但如此，你的生命也不是你的，是天地借給你的沖和之氣；本性也不是你的，是天地借給你的自然法則；子孫也不是你的，是天地借給你的蛻變。(《莊子》，「知北遊」)

由是，道家產生「至人無我」之學說，即人應「藏天下於天下」，不應在家庭某個角落尋找安全和舒適，應在道中忘卻自己，就像魚在水中忘記自己一樣(《莊子》，「大宗師」)。

今天香港人多因下一代而亟亟尋找移民之道，是過分把家庭私有化招來的焦慮；不能獲得而苦，是為莊子所言「動則不知往哪裡去」；能獲得亦苦不堪言，是為「止則不知做什麼」；二者都弄得「食而不知其味」！

### 4. 印度教：

相對於儒佛道家之少論家庭，印度教則有豐富的教義和複雜的禮儀，來涵括家庭的每一方面；人從懷孕、嬰兒誕生、成長，到婚姻及死亡，均有不同的經文和祭儀，使地上的經驗與宇宙的道連結為一，是以吠陀經之優波尼沙經(Upanisads, 卷13~20)，即頌讚宇宙之道(13)、婚姻之禮(14)及喪禮

(18)等禮儀。讓我們選看一個甚具家庭色彩的分娩禮(Samskaras, passage rites)，即可充分表現出他們對生命的看法和人的地位。男人知道妻子有孕，就要行受精禮，慶祝受精時間；此禮主要是宴請親友，吃的飯拌以不同材料，視乎男人想要生個怎樣的男孩或女孩，要他有什麼膚色而定。向神明獻上一碗用牛奶煮的飯，對女人行酒禮使之潔淨，並與之行房；每一禮儀均有指定的吠陀經文要背誦。受孕第三個月要行pumsavana，即生育禮。到真正分娩之時的禮儀更隆重，包括把牛油撒在火中，另把蜜糖與牛油放在嬰兒口中，使其強壯聰明，為其長壽而誦經，以及除淨邪靈。起名之時又要另行聖禮，一個名是給人叫的，另一名要保持秘密，免被邪靈知曉。孩子在8~12歲要行成年禮，表示可以進入社羣；孩子開始接受教法師的教化，學習吠陀經。

到結婚另立家庭，禮儀則更隆重昂貴，作法雖按時地不同而有異，但基本共有者包括：贖罪禮和平息神怒的禮儀，使他有個乾淨的開始。印度教家庭從生、婚、死，都有很強的神同在感，人之禍福是神的賞與罰，每日有五次獻祭：1. 把飯食獻給神；2. 獻給各生靈(bali)；3. 奠祭，以芝麻混水獻給死去的人；4. 樂施；5. 唸吠陀經，均是每家每天要做的。

### 5. 回教：

回教極重家庭生活，鼓勵人結婚，可蘭經認為人只在特殊情況下才可守獨身(如經濟問題)。到神祕派(sufism)興起才有守獨身為一宗教行為，因他們認為女人叫人心邪，不能過敬虔生活。

多妻制在回教席捲阿拉伯世界時已經實行，可蘭經容許此風俗繼續存在，但規限男人同時不能有四個以上的妻子，並且要作丈夫的持守公平的原則。不過可蘭經警告男人：「無論怎樣渴想，你永不可能在女人當中持守公平的原則」。再者回教容許離婚，但此權利之設立似乎為男人多於為女人；男



人要休妻很容易，女人要與丈夫離婚，程序非常複雜。

回教極重視貞潔，它看重婚姻，因為婚姻能使人持守貞潔；姦淫是嚴重的罪行，鞭100下；婚前性行為亦如是；婚外亂搞男女關係要用石頭打死；誣告人的要打80下。

可蘭經對婚姻抱有很高的理想：婚姻關係必須建基於「互愛與恩慈」，配偶間是「彼此的外衣」。儘管回教容許多妻，現實上一夫一妻的家庭還是多數；但因丈夫能輕易休妻，女性仍多受壓迫。近代回教國家開始立法，保障婦女在婚姻及家庭的地位。

至於子女對父母的關係，回教很重視孝道，特別看重子女對母親要溫柔；這個重要的美德，造成回教社會中核心家庭的地位，遠較延伸家庭重要。不過回教社會的部落意識相當濃厚，譬如可蘭經申明女兒可同得父業，但為了保守產業不隨女兒外嫁而流失，很多回教社會公然違背，不把產業分給女兒。

#### 6. 猶太教：

今天猶太教家庭主要圍繞兩個中心生活：家庭與會堂。男嬰出世後八天要行割禮，接著是命名禮；女嬰則要在會堂行命名禮，通常是出生後第一個安息日。到了13歲，男孩要公開背誦律法書（*Torah*）的祝福語，表示他已成長，從此要負起自己的宗教責任；他要稱為 *Bar Mitzwa*，即律法之子。父親在家透過守節期（如逾越節）和讀舊約聖經，教導全家聆聽和順服上帝的話。

猶太教信徒的婚姻有兩個禮儀，近代是一起舉行的，古代則相隔一年。第一個是訂婚（*ketubba*），包括宣讀婚約和交換戒指，說：「看哪！本於摩西和以色列的律例，亦透過這隻戒指，妳是歸我為聖」。接著是婚禮本身（*nissu'in*），包括宣讀「婚禮七福」，整個儀式在帳篷下舉行，代表婚姻的蔭庇。

喪禮很簡單，他們把屍身潔淨後，裹以簡單的壽衣就下葬，不用棺材。下葬後有30

天舉哀期，前七天最嚴格。哀期過後十一個月內，喪家還要公開誦讀會堂的祝福語，以示哀悼。此祝福語絕口不提死亡，只是頌讚神和為天國來臨禱告。以後每年忌辰亦再誦一次。

這就是猶太人一生重要的節期，由出生、成年、結婚到死亡，均強調神在他們生命中的意義，以家庭為意義的範圍。有人說，猶太教眾多節期，均是嘗試把超越的意義加在日常的經驗上。

#### 7. 天主教：

天主教七個聖禮（*Sacrament*）中，婚禮是其中一項。聖禮所代表的實體怎樣不容更改或刪除，婚禮也是一樣，故羅馬教廷一直不容許離婚；再加上他們堅持生命是神聖的，不容人傷害，故亦反對不自然的避孕和墮胎。有人因此批評天主教不近人情，對人的私生活控制過甚。這種批評並不適當，事實上他們若要作出修改，也有先例可援，又能息事寧人；他們卻持守著自己信仰的要求，這份道德勇氣值得尊敬。

婚姻聖禮主要是男與女在上帝面前的盟誓，神父是合法的見證人，此外亦需要另外兩個見證人，才構成一個合法的婚姻。為了婚姻不輕易被人取消，天主教會採取好些步驟來保障它：a. 婚前男女雙方必須有絕對自由表示是兩廂情願，故逼婚是不可能的；b. 男女雙方接受教會嚴格的考查，避免人因一時衝動而輕率決定；c. 只有雙方均受過洗禮，神父才會宣布婚姻不容解散（受洗者可以是天主教或基督教）；若只一方受過洗，神父不會這樣宣告；d. 天主教不承認信徒從法庭獲得的離婚令，認為婚禮是一男一女在神面前立的盟約，世俗權力不足以取消這盟約；e. 雖然他們如此重視婚約，但人世間亦有些情況是不宜維持婚姻同居之關係；他們在某些特別情況下，經過教會的審查，可宣布婚姻無效，二人可以分居。但這不等於離婚，分居的男女亦不可以再婚，因他們已婚的地位在上帝面前是不能更改的。在天主教

盛行的國家，如西班牙、南美等地，分居的已婚男女相當多，之後與所愛的人同居亦頗普遍。

但自梵二會議（見會議，Councils\*）之後，天主教會對一方是天主教徒，另一方不是的婚姻，已不如以前要求的嚴格，特別在要求父母要按天主教的傳統來教養兒女的條款上。天主教會與昔日對這些婚姻的冷漠態度亦大有不同，今天天主教徒若要與基督徒或猶太教徒結婚，可以邀請基督教的牧師或猶太教的拉比，同在天主教堂內舉行婚禮。牧師與拉比肯不肯出席是另一個問題。

#### 8. 基督教：

基督教只有兩個聖禮，即聖餐禮和洗禮，故婚禮不是一種聖禮，因聖經沒這樣教導。基督教雖然容忍離婚，卻絕不鼓勵信徒以離婚來解決問題。基督教對婚姻的看法可簡述於後：a. 婚姻是兩個成年男女本於自由意志而在上帝面前立下的盟約，這盟約一生有效，「神所配合的，人不能分開」；b. 世俗權力亦從上帝而來，故基督教會承認信徒透過合乎法律規定的方式而結合的婚姻；c. 婚姻是一種責任，不僅是滿足人不切實際的幻想；要婚姻成功，男女雙方必須朝著相同的目標去努力；d. 破壞盟約是一個嚴重的罪行，絕對輕慢不得。但在一個罪惡的世界，有時人會被困在死局，出路無望，這時離婚可能是「較輕的罪惡」；e. 比離婚更能解決困難的，是肯定人可以悔改及回轉，包括對方犯了不忠的淫亂，人可以透過饒恕、引導，而達致復和。

基督教強調人只有一位主，就是耶穌基督，沒有人可以成為別人的主人；男人不是女人的主人，也不是孩子的主人，他是妻子的伙伴，同走生命路，也是孩子的父親，負責供養教導；故不少基督徒家庭有「基督是我家之主」的牌匾。只可惜事與願違，今天基督徒家庭破裂的數字，與其他信仰羣體一樣，不斷上升。

#### 9. 羅馬家庭法：

西方受羅馬法律及風俗影響甚深，故此明白羅馬家庭法，對了解今天西方或受西方文化影響的家庭有點幫助。

羅馬家庭之主要特色是「父權至上」（*patria potestas*）：包括生命與財產，從羅馬法的角度，兒子用自己賺來的錢擁有的產業，也是屬父親所有；父親甚至有權置兒女於死地，像對奴隸一樣。

到了一世紀，父親對兒女不再擁有生死權，只可以執行較輕的管教；兒子自己賺來的財物（如當兵時賺的），亦歸兒子所有，可立遺囑分配。

羅馬家庭法的另一特色是「夫權至上」（*manus*），即男人對女人擁有絕對的權力。羅馬法律承認兩種婚姻，一是具「夫權至上」，一是沒有。沒「夫權至上」的婚姻較為普遍，到羅馬帝國末期，已成為主要的婚姻形式。

沒夫權至上的婚姻，男女均可提出離婚；有夫權至上的婚姻，只有男方可提出離婚。到了基督徒做羅馬皇帝的時候，沒充分理由而提出離婚的要受罰。

羅馬法容許男人納妾，但沒嫁妝，她的兒女也不能成為財產繼承人。君士坦丁大帝修改法律，只要男女正式結婚，所生兒女即有合法地位。

在一個沒有父權至上的家，未成年的人（男 14 歲，女 12 歲）必須有監護人（*tutores*），可由父親或法庭指派。本來所有女人均須有監護人，後人覺得麻煩就沒遵行；到了六世紀中葉，猶斯丁年一世（Justinian I, 483 ~ 556）實行法律大改革，把這條法律取消了。

羅馬法經過猶斯丁年一世後，男權漸降，女權漸獲提升，但兒童的權利直到近代才獲重視。

#### 10. 社會主義家庭觀：

1977 年，蘇聯把家庭置於國家的保護之下，由憲法規定；國家要建立一連串照顧兒童的機構，改善對家庭及兒童的照顧，目的

是增加人口出生率，改善勞動生產力，和使婦女不受家庭之累，可以留在生產隊。

蘇聯革命的目的之一，是提倡男女平等；故 1977 年蘇聯立法，保障男女平等，婦女健康得法律的保障，享有有薪分娩假期，以及幫助未婚媽媽等。

蘇聯革命的另一目的，是把惟獨教會可為男女證婚的權力下放，男女可在政府機構結婚或離婚。結婚自然要雙方同意，離婚卻可由男女任何一方提出來。

自 1930 年代起，社會學家發現兒童罪犯與破裂家庭有密切的關係，政府立法阻止這趨勢，如申請離婚家庭若有未成年子女，男女雙方均要出庭聆訊，並要繳付款項；離婚次數愈多，罰款愈昂，以示懲戒。1944 年後，結婚必須登記，離婚則一定要得法庭批准，法官只在評斷婚姻挽救無望才會批准。

其他社會主義國家大抵跟隨蘇聯的模式，另加自己的風俗民情，使婚姻法為國人接受，只有中國共產黨在早期是完全照著蘇聯的婚姻法，特別是離婚法。後來中共看見輕易離婚造成的禍害，才加以修改。所有社會主義國家都想保持核心家庭的結構，只有無可挽救之婚姻才獲准離婚。所謂無可挽救者，很多時候只是指永久分居而已。

時至今日，中國大陸的婚姻觀念已有大變化，按 1991 年初在珠海召開第三屆家庭問題研討會上，來自全國的幾十位學者指出，同居及婚外情大量湧現，城市夫妻男性有婚外性行為者占 4.4%，女性占 14.4%；上海婚前檢查，發現七成半女青年非處女。但按北京市婚姻家庭研究會歷時三年的調查，三十五歲以下的有 84% 承認有婚外性行為；而性生活不協調，則是日漸飆升的離婚率最重要的原因。

今天中國大陸的婚姻與家庭受到厲害的衝激，已有社會學家深深的憂慮。

#### IV. 社會變遷與家庭制度的改變

如前言（參 II.2. 甲），家庭具有提供性、生

殖、經濟及教養的責任。除了生殖不為現代人重視外，其他三項功能都會因家庭破裂而受損。人在家庭提供的八種關係內得到一項或以上的落實，才不會感到遺憾，然後才能在社會上發展其他健康的關係，亦即，人先要在血緣關係得到落實，才會尋找他的社會關係。

近代華人社會受到種種問題的困擾，如為逃避戰禍，及政治前景不明而出現大量的移民，已使家庭制度面對根本的挑戰。如香港九七問題造成的移民潮，造成兩層次的衝擊：有些人在申請移民時為了經濟及通過移民官的審查，被逼放下最需要照顧的老人及長期患病的弱兒，這是一個移民悲劇；很多人為了經濟緣故，由女方帶著兒女先移民，男方留港工作賺錢，成為所謂的太空人（指太太不在家）。按調查顯示，太空人家庭以離婚告終的占四成半以上，這也是一個移民悲劇。

就是留在原地不移民的，因現代風氣注重個人感受及福祉，也使婚外情個案急升，各人或因不能忍受對方不忠，或訴諸意見不合，動輒以離婚告終。對慘受分割之苦的兒女，卻只以一聲無奈輕輕帶過。許多社會調查指出，長於破裂家庭的子女，日後婚姻失敗的比率，比長於完整家庭的高；這樣說來，過度注意個人一時福祉而想用離婚解決問題的人，只是把自己的不幸禍延下一代，實應三思。

我們常說，以死逃避問題的人最不智。他若能以求死的決心來解決生的問題，就沒有不能解決的問題了。同樣道理，離婚的經濟代價、感情痛苦，和下一代所承受的重擔，均是極為沉重，我們能否說，若以同樣的勇氣來嘗試解決婚姻面對的困難，成功率是否會較高？

#### V. 亂中尋序

宗教與文化為我們現代人建立了幾個價值指標，對重建婚姻與家庭的福祉，有重要的導

引作用。

安東尼卡索在《明日趨勢探索》指出，家庭對現代美國人愈來愈重要，有88%的成年人回家吃晚飯；奈思比在《公元2000年大趨勢》一書亦指出，家庭及婚姻制度並沒有崩潰，相反地，現代人為使婚姻與家庭制度能有效運作，男與女都更願為此努力和犧牲。1991年春末，英、美、歐及港台的大雜誌，紛紛宣布雅痞主義的死亡，人不再盲目追求物質和肉慾享受，反以家庭為榮；許多高級行政人員寧可要求降職降薪，亦不要超時工作，影響個人及家庭生活的素質。

簡言之，人終於看出生活的質比量更為重要。

但現代人必須留意什麼，才能使婚姻家庭有較好的機會呢？

### 1. 超越層次

雖然宗教信徒的離婚數字有上升的趨勢，但多年調查所得，具宗教信仰的家庭比較穩定，離婚數字比沒有宗教信仰的為低，其中尤以一家共守一信仰，共赴一宗教儀式的，離婚率又更低。究其原因，此等家庭有一個比人更高的原則，是全家共守的，即他們信奉的神明。這樣一來，人不是家庭最高的主宰，人也不能負此重大的責任。以基督教及印度教為例，他們強調神才是一家之主，祂是真活在每一家庭內的。這種超越層次能叫一家之主不自視過高，甚至胡作非為；就是做了錯事，也有一個局外點可作參考、反省，或為懺悔，或為回轉。

近代家庭失去這個超越層次是可惜的，通常主要賺錢者成了最高的主宰，不幸地亦成了暴君；暴君很少能回轉，常常與其他人一拍兩散以終。

### 2. 託管的意識

許多婚姻及家庭的悲劇，是因人的善意造成的，像夫婦間因愛而過分關顧對方，使對方有被管束的窒息感；或父母對子女過分嚴苛，使子女到達自主年齡便反叛父母。這種過分的愛，其實是一種私有化的欲求，叫

對方不能忍受；由此鬧出的悲劇最為可憐，因為雙方得的報應太過嚴厲了。

道家說的「至人無我」，認為身體、生命、子女，均是天地借給我們的；與基督教所言的託管之道，其實頗為相近。它指出無論我們怎樣愛自己的丈夫或妻子，或兒女，這個愛並不表示我們可以把他們私有化，擁有他們；在此時此刻，只是上天把他們信託給我們，使我們可以愛惜他、保護他、教養他；他們仍擁有自己的自主權，亦要向更高的權柄交賬，而不是向我們交賬。這種受託感所賦予愛與被愛者的空間，大大增加彼此的自由度，亦因而減少雙方的焦慮和窒息感。

### 3. 責任感

現代家庭了解的責任感，多數僅從物質供應的角度來理解；作丈夫的以為供給妻子足夠的家用便已盡了責任，父母以為供兒女讀書求學之餘，給孩子充足的零用錢，便算盡了父母的責任。社會主義國家就是本於這個原則，把家庭置於國家的保護罩下；以色列實行的公社制度，亦發現子女離開父母，由公社教養，產生很多問題。父母對子女的責任是遠超過物質供應的。

儒家的身教，和傳統猶太教家庭中，父親對男孩負起的宗教教育的責任，應是近代家庭可以借鏡的。

儒家的身教對今天兒女的教育尤為重要。我們知道兒童還未發展到可以透過觀念來學習，故言教的功效有限；他們主要是藉著模仿來學習，特別是模仿他們崇拜的人物。父母本來就很自然地成為孩子崇拜和模仿的對象；可惜今天為人父母的，不是太忙就是其身不正，他們只好模仿電視人物，父母則只會埋怨學校教導不力，其實真正要怪的是自己。孔子說的修身能齊家，也是這個道理。

傳統猶太家庭對孩子的宗教教育，主要來自二途：會堂和父親，其中尤以父親的榜樣至為重要。有宗教信仰的父親，不妨多與

孩子花時間在這一方面，可以收到明顯的果效。

結論：婚姻與家庭這兩個制度，不僅不像某些人所以為的日趨沒落，種種跡象顯示，人是愈來愈重視它們。要婚姻與家庭能有較大的成功機會，傳統的宗教與文化提供的智慧與啟迪，仍然具有深遠的意義。

### 參考書目

M. Anderson, *Approaches to the History of the Western Family, 1500 ~ 1914* (1980); M. Anderson (ed.), *The Family, It's Structure and Functions* (1974); Jean-Louis Flandrin, *Families in Former Times: Kinship, Household and Sexuality* (1979); Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (1983); N. Graburn (ed.), *Readings in Kinship and Social Structure* (1971); C. C. Harris et al. (eds.), *The Sociology of Family* (1979); P. Laslett (ed.), *Household and Family in Past Time* (1972); J. B. Twitchell, *Forbidden Partners: The Incest Taboo in Modern Culture* (1987).

以上是教外研究家庭的代表作品，下列是教會的研究：

M. Gorden (ed.), *The Nuclear Family in Crisis: The Search for an Alternative* (1972); A. Greeley (ed.), *The Family in Crisis or in Transition: A Sociological and Theological Perspective* (1979); O. R. Johnston, *Who Needs the Family? A Survey and A Christian Assessment* (1979); J. Paul II, *Familiaris Consortio: The Christian Family in The Modern World* (1981); L. B. Schenk, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant* (1940); M. Schluter and R. Clements, *Reactivating the Extended Family, Jubilee Centre Papers*, No. 1 (1986); L. Segal (ed.), *What's to be Done about the Family* (1983); 羅蘭德富著，《古經之風俗及典章制度》(上)，楊世雄譯，光啟，1981 (R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961).

楊牧谷

**Farel, William 法惹勒 (1489 ~ 1565)** 出生於法國，受業於巴黎大學 (1509)，得賴非甫爾 (Jacques Lefèvre, 1455 ~ 1536) 的指導而鑽研保羅因信稱義 (Justification) 的道理。幾經掙扎，法惹勒終於在 1516 年徹悟，經歷了重生。1520 年，法惹勒跟隨賴非甫爾到法國教會傳講改教；1522 年為教會所禁，迫他與瑞士各州聯合，另一方面繼續與羅馬教廷辯論神學問題。

在這期間，法惹勒編了一本《教義進階》(Sommaire, 1525)，是一本為平信徒編寫，完全本於聖經的小書。法惹勒強調一種法律式的因信稱義，特別著重透過行善來遵守律法，以及敬虔生活在基督徒生命的地位；此外，他亦為主禱文和使徒信經寫了兩本註釋 (二者均失存)，一本崇拜禮儀，和三本解釋「新」神學的書籍。

法惹勒的名聲主要因為他為日內瓦的更正教贏得不少信徒，時為 1532 年到 1535 年間。他強烈要求年輕的加爾文留在日內瓦一事，更是名垂千古。後來從 1541 到 1565 年，他專心在紐沙特爾 (Neufchâtel) 傳道，遇到非常大的攻擊。他在「亡羊」中掙扎，正好說明一個為了平民而不斷擺上的福音使者的楷模。

### 參考書目

R. Hower, *William Farel, Theologian of the Common Man, and the Genesis of Protestant Prayer* (沒有出版之神學博士論文，Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 1983); D. H. McVicar, *William Farel, Reformer of the Swiss Romand: His Life, His Writings, and His Theology* (沒有出版之神學博士論文，Union Seminary, New York, 1954); S. E. Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven, CT, 1975); B. Thompson, *Liturgies of the Western Church* (Cleveland and New York, 1962), pp. 216 ~ 8.

R.G.H.

**Farrer, Austin Marsden 發拉 (1904 ~ 68)** 於牛津受業，專攻古典文學、哲學及神學；1931 ~ 5年為聖愛門學院 (St Edmund Hall) 的院牧，1935 ~ 60年為三一學院 (Trinity College) 院牧；1960 ~ 8年為歧布勒學院 (Keble College) 的學監。發拉是一個優秀的基督徒思想家，且是屬於牛津最優秀的一類。

發拉的作品極多，包括哲學、神學，和新約釋經等，充分表現出他那獨立、清晰，和明辨的頭腦；但有些作品卻透露出豐富的想像力、幽默感，頗具形上詩人的睿智、紐曼 (Newman) 式的敏感，和優美的表達方法。他是堅信信經正統的學者，秉承安立甘大公主義 (Anglo-Catholic) 深厚的屬靈傳統，與他的同儕祈亞 (Kenneth Kirk, 1886 ~ 1954)、馬斯高 (E. L. Mascall, 1905年生)，和魯益師 (C. S. Lewis) 齊名。但發拉的作品不是頂容易讀，他的風格時常改變，有時很有趣，思路卻不很連貫，給人一種辯證嚴謹，卻表達飄忽的感覺。

他的哲學神學作品 (*Finite and Infinite*, 1943; *The Freedom of the Will*, 1957; *Love Almighty and Ills Unlimited*, 1961; *Faith and Speculation*, 1964) 有深厚的中世紀經院哲學 (Scholasticism) 的根基，和近代形上學 (Metaphysics) 的造詣，對語言哲學 (參宗教語言, Religious Language) 的認識也十分豐富。他為馬太福音、馬可福音和啟示錄寫的釋經書，十分看重預表的意義，有些人可能會覺得是太過分也說不定。在1948年出版的《異象之鏡》 (*The Glass of Vision*) 中，他認為能傳達神啟示真理的，不是語言，而是意象 (參形像, Images)。

發拉的作品很能說明信心與理性 (Faith and Reason) 並不須要常處於敵對矛盾的關係中，事實上它們是互相照明，又互助互長的。無論是哲學、神學或釋經書，我們都可以看見他是理性與靈性並重的一個人，他的

學養與敬虔又能使他馳騁於這兩個廣闊的疆土。他與魯益師既是同事，又是好友；有一次發拉這樣形容魯益師：他能思想自己的感情，亦能觸摸得到他所想的真體。同樣的評語亦可加在他自己身上。

對發拉來說，人若相信神，就必須活得像一個有神的人。沒有神學的宗教感情是不值得擁有的；同樣地，沒有宗教感情的神學，也是沒有價值的神學；信仰與行為，或信心與理性，是絕不容許分割的。

### 參考書目

C. C. Conti (ed.), *Reflective Faith: Essays in Philosophical Theology* (London, 1972); P. Curtis, *A Hawk Among Sparrows: A Biography of Austin Farrer* (London, 1985); J. C. Eaton, *The Logic of Theism: Analysis of the Thought of Austin Farrer* (Lanham, MD, 1983); J. C. Eaton and A. Loades (eds.), *For God and Clarity. New Essays in Honor of Austin Farrer* (Pittsburgh, PA, 1983); C. C. Heffling, *Jacob's Ladder: Theology and Spirituality in The Thought of Austin Farrer* (1979).

J.I.P. / 楊牧谷

**Fasting 禁食** 為了宗教的原因而部分或完全停止進食，可以由羣體 (教會、國家，或像修道院一類的教團) 或個人進行。基督教某些教派、猶太教，及伊斯蘭教的禁食有時與禁止性行為一起進行。宗教的禁食與操練意志或減肥的禁食不一樣，前者的目的與神有關，後者只與自己有關。

由古至今，世界各大宗教均有禁食的習慣：埃及、波斯、希臘、羅馬宗教、神道教、道教、儒教、印度教、伊斯蘭教等，基督教則從猶太教繼承這傳統。宗教的禁食與文化意識有頗深的淵源，而且還是普世性的。單以基督教來說，禁食雖有舊約的背景，但更重要的依據，還是耶穌基督的榜樣與教導。

## 舊約的禁食傳統

希伯來文禁食一詞是 *šûm*，馬所拉經文卻用 *'innâh nepeš*，直譯是「使自己的靈魂謙卑下來」，意思即「苦待自我」，這可解釋為什麼禁食常是與不同的潔淨禮有關（利十六 29、31，二十三 27、29、32；民二十九 7；賽五十八 3；詩三十五 13）。此外，像摩西四十晝夜「也不吃飯，也不喝水」（出三十四 28）一類經文，說的其實也是禁食這回事。

要是仔細看舊約論禁食的經文，我們不難發現它有不同的形式，但它們的目的卻頗一致：預備與神相交（如：出三十四 28）。它可以是：1. 個人遭遇苦難時行之（撒下十二 16～23；王上二十一 27；詩三十五 13，六十九 10）；2. 國家遭難，全民求福（士二十 26；代下二十三 3；斯四 16；拿三 4～10；尼九 1；拉八 21～23）。

猶太人的禁食是由早上到黃昏（士二十 26；撒上十四 24；撒下一 12），且與禱告並行（耶十四 11～12；尼一 4；拉八 21、23）；有時會長至三日（斯四 16）。若是按以色列的律法來說，法定的禁食只有在贖罪日（利十六 29～31，二十三 27～32；民二十九 7）。主前 587 年耶路撒冷被毀後，他們另立新例，定規四天的禁食以作記念（亞七 3～5，八 19）。

到了晚期猶太教，以禁食為自我謙卑的深層意義慢慢消失了，代之而起的是看禁食為一種善功的修為；先知雖屢次警告這種自義的行為（如：賽五十八 3～7；耶十四 12），可惜收效不大。到了耶穌時代，敬虔派如法利賽人更自定每週禁食兩次（星期一及星期四；參 *SB II* 242 及下），施洗約翰的門徒亦如此（參可二 18）。

## 新約的禁食傳統

新約提及禁食（*nēsteuō*，20 次；*nēsteia*，5 次；*nēstis*，2 次）的經文，遍及各卷，

只有約翰全沒用過，保羅也只用過兩次。

值得注意的是，耶穌否定晚期猶太教視禁食為善功的觀點，並且指出有些時候不應禁食：「新郎和陪伴之人同在的時候，陪伴之人豈能禁食呢？新郎還同在，他們不能禁食」（可二 19）。此外，耶穌給禁食下了新的意義：人不能靠禁食來邀功，福音和彌賽亞國度全是本乎神白白的恩典，而以禁食來作等候彌賽亞國度的做法，也因彌賽亞已然降臨而變得過時了。我們沒有資料顯出第一世紀的信徒看禁食為必須的（J. Behm, *TDNT IV*, p. 933）。這不是說新約輕看禁食，只是說耶穌恢復了禁食應有的意義（可二 21）。

耶穌自己曾在曠野禁食四十晝夜（太四 2），故祂在太六 16～18 的言論，並不是反對禁食本身，只是反對人以禁食來炫耀人前；禁食的惟一對象是神，不是人。在太十七 21，耶穌似乎指出某種禁食具有特別的功效，即要驅逐惡鬼時的「禱告禁食」（但要注意的是，這幾個字在最好的抄本是没有的，而與之相同的可九 29 則只提禱告），其實真正的意思不是某種禁食具有特別的效力，只是說在非常的靈界敵人面前，記掛飲食一類的肉身需要是不足以應付的，使徒行傳亦提及這種原則（徒十三 3，十四 23）。

## 教會的禁食傳統

法利賽人每週禁食的傳統，為部分教會接納，只是由週一及週四，改為週三及週五，好與耶穌受難日配合，此做法還記錄在《十二使徒遺訓》（約成於主後 100 年）。但我們沒有證據顯出他們是立例強迫執行。自第二世紀開始，一種較多人遵守的禁食，是為記念主的受死和預備復活節，為期兩天，由星期五開始到星期六。

到了四世紀，基督教成為羅馬帝國的國教後，禁食反成了一項重要的事，他們強調禁食期的形式和禮儀，禁食的意義亦漸向善功修為的路來發展，而且是強制的。舉例

說，二世紀為主的受死與復活而守的兩天禁食，發展到後來的大齋期四十日的禁食；到了十世紀成了整個西方教會都必須守的項目。至於修道院的定期禁食，早在第二世紀便成為必守的操練。教會受逼迫的時候，信徒認為殉道是最高貴的行為，到了基督教成為羅馬帝國的國教之後，禁食便取代了殉道的地位了；中世紀的羅馬天主教會加了許多必守的禁食日，特別是在聖誕節和受難節之前。

羅馬天主教有一種禁食是預備領聖餐的，如領餐前一天自子夜開始禁食（梵諦岡第二次會議之後改為彌撒前一小時），受洗或受按立的人亦會進行這樣的禁食來預備心靈。

禁食可分作短期的（不超過七十二小時）或長期的。禁食形式亦分完全禁食（只准飲水），和部分禁食（只進一餐）。

改教家完全否認禁食能為信徒積存善功的說法，而且除了聖公會外，其他宗派都廢除了把禁食列為信徒必守的行為。重洗派（Anabaptists）更明言，禁食全是信徒個人的行為，目的是操練自己和專心禱告；這個看法為絕大多數福音派教會接納。天主教會把禁食列入法規前，也會豁免部分人士免守禁食之例，如年幼及年老的、有病的、孕婦、旅行者，及工作特別辛勞的人。

禁食行為帶有一種頗強的心理因素在內，人以為透過禁食可以達到宗教上的潔淨作用，最適合為與上帝相交作準備。正因如此，教會更應小心教導，免得人把禁食與巫術、自虐、自義等行為聯上關係（參賽五十八 3 ~ 12）。耶穌基督禁食的榜樣和言論，既能顯出禁食的好處（專心禱告、應付試探），亦能指出它的危險（自顯為義、試探神）。

## 參考書目

R. Arbesmann, 'Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity' in *Traditio* 7 (1949

~ 51), pp. 1 ~ 72; Augustine, *Sermons*, 論大齋期, pp. 205 ~ 11; J. Behm, 'nēstis' in *TDNT* IV, pp. 924 ~ 35; D. E. Briggs, *Biblical Teaching on Fasting* (1953); H. von Campenhausen, 'Early Christian Asceticism', *Tradition and Life in the Church* (1968), pp. 90 ~ 122; J. Gamberoni, 'Fasting', *EBT* 1, 257 ~ 60; H. H. Guthrie, 'Fast, Fasting', in *IDB* II, pp. 241 ~ 4; Leo the Great, *Sermons* 39 ~ 50, 論大齋期; 12 ~ 20, 論第十個月禁食; A. J. Maclean, 'Fasting and Abstinence' in *Liturgy and Worship*, ed. W. K. K. Clark (1932), pp. 243 ~ 456; J. A. Montgomery, 'Ascetic Strains in Early Judaism' in *JBL* 51 (1932), pp. 183 ~ 213; R. Nelson, *A Companion to The Fasts of the Church of England*(1703); Tertullian, *On Fasting*.

楊牧谷

**Fatalism 宿命論** 這是一種影響著文化及宗教的思想。它是一種相信有某種力量或律則定規了人一切命運的理論。它與決定論（Determinism）\* 或改革宗的預定論（Predestination）\* 不能混為一談。

宿命論者對將來採取完全消極的態度，認為一切都早有安排，結局早已定下，無論怎樣也改變不了，因此完全忽視因與果的關係。決定論本於因與果的關係來解釋事情的發生和結果，不認為果能逃避因的預定。神學上的預定論雖然強調神的主權（Sovereignty of God）\*，卻也為人的自由意志（Will）\* 留了空間，因此人對將來不是完全退縮、消極的。

宿命論在希臘文化是一股頗強的力量，它可以指兩方面：必須性（*anagkē*）和機緣（*tychē*），希臘人以此來解釋人生的際遇，特別是某種無可避免，又極令人傷心的事情（如死亡）；人若遇上了，他或會解釋成是一種意外（機緣），遲早必會臨到（必須性）。故有人說希臘文化那股悲觀主義，是任何人都可以感受得到的。



中國的傳統文化雖然也有人定勝天的說法，但更明顯和影響深遠的，還是種種形式的宿命論，就如民間常說的：「穿多少，食多少，全是命定的」。

在宗教範圍內，宿命論的影子遍存於各大宗教內。解釋和肯定宿命論最詳細者，莫如印度人的「業」觀（*karma*，亦可譯作羯摩、因緣，是梵文）。它把一切發生在人身上的事，都從律則的角度來解釋，因此就成為避無可避、必然發生的事情。中世紀印度人從神論來加以解釋，說成是神的旨意，現代印度人則把它說成是一種無形的力量（*adrṣṭa*）。不過有時這種必需性也可以藉著不同的善工與修為來化解，如布施或默想等，這個思想在佛教尤為通行。

伊斯蘭教也認為命運（*niyati*）是無法更改的，它老早就定下，是普世性的，也是必然的，任何善工均不能改變；事實上，他們看善工為蒙恩的結果，卻不能成為它的因。

基督教雖然承認人的作為會改變他的將來，但一般信徒仍難脫離宿命論的影響，只不過他們不是用「宿命論」的詞語，他們用的是「神的旨意」。譬如，他若相信自己會活到八十歲，那麼他就是去當兵或不小心中過馬路，他亦相信神的旨意會保守他，不致早於命定的時間死於非命，故人的作為與他的將來沒有直接的關係。

宿命論的錯誤在於不當的推論；人的行動的確能決定他的將來，他若不小心過馬路，就決定了他有被車輾斃的可能。就算我們認為人的行動是被預定了，也無法確知被預定的是哪一種行動，人就只能靠常識判斷來採取最適當的行動了。因此，宿命論者永遠不能解釋，為什麼要採取這個行動，而不是那個行動。

從基督教信仰來說，採取宿命論來作人生指引的人，他就是誤解了神的主權、旨意，和人的自由意志、責任，與受託的職分。

## 參考書目

- A. J. Ayer, *The Concept of a Person* (1964); S. G. F. Brandon, *Man and His Destiny in the Great Religions* (1962); *idem*, *History, Time and Deity* (1965); B. Contra, *Théorie du fatalisme* (1877); D. Davidson, 'Mental Events' in *Philosophy as It Is*, ed. T. Honderich and M. Burwnyeat (1979); 田立克著，《系統神學》，第三冊，鄭華志譯，東南亞，1988 (P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. III, 1963).

楊牧谷

**Fatherhood of God 神為父** 神的本性就是父親，這思想最能在福音書記載的耶穌教訓上顯明出來。人類亦是第一次知道，神不僅是一個國家的父神，祂也是所有信徒的父神，這是從耶穌內在的生命啟示出來的。

我們的主用亞蘭文最親密的名號稱呼神：阿爸（*Abba*），它太重要了，希臘文的福音書只把它音譯過來（可十四 36），以後信徒就這樣稱呼神，連新約亦如此（羅八 15；加四 6），這與當代猶太人慣用的公式化名號稱呼神的做法完全不同。有些人過度強調「阿爸」的親密，以之等同近代語的「爹吔」，這是不對的。在耶穌時代，「阿爸」是一個語帶親暱和尊敬的稱號，身為兒子的，一生都會這樣稱他的生父。耶穌在祂的禱告中稱神為阿爸，亦邀請信徒稱神為「我們……的父」，有人認為這就是耶穌教訓中最重要特性。

耶穌教訓的模式，即祂由自己經驗的神，引伸到門徒也能經驗到神，也是我們需要學習的。神是所有信徒的父，是建基於神是基督的父，而基督是神的長子；從一方面說，基督為子與神為父的身分，跟神是我們的父，我們是神的兒子，有類比（*Analogy*）<sup>\*</sup>的關係。另一方面，我們能稱神為父，因為我們被收納為兒子

(Sonship)\*, 稱神為父就有極重大的關係了。

首先, 神人之關係不再是公式化的 (甚至恐懼的關係), 它被一種親暱的家庭關係取代了; 但其含義還不僅止於此, 這稱號亦表明神對個別信徒的關注, 就像父親對兒子一樣。假如說亞當是在咒詛下離開伊甸園, 現在浪子卻在父親的微笑下歸家了, 整個宗教的活動都因著這種父子的關係而有了新一層的意義。我們必須注意, 父子的名分並不是一種象徵法, 像聖經說神是我們的牧人, 或說是僕人的主人, 神為父的身分完全是本於神自己, 是本於祂就是聖三一的神, 祂就是聖父、聖子和聖靈。

有關聖父的教義, 在教會內曾引起相當大的爭議; 到了近代的自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology\*), 天父的概念更成為它的主要標記。它認為神不僅是信徒的天父, 也是所有人的天父, 因而沒有需要歸家的浪子, 教會與社會沒有分別, 甚至否認了人需要福音 (參哈納克, Harnack\*, *What is Christianity?*)。我們必須分開神是所有人的父 (亦即創造主——早期教父常用的, 可能也是使徒信經原初的意義), 和神是被救贖之教會的父, 二者並不完全等同。

教會內興起的婦解神學 (Feminist Theology)\* 認為, 稱神為父是父權社會的偏見, 它認為不應以性別加諸神的身上 (如稱神為父母——parent), 或索性稱神為母親, 這是矯枉過正的。按聖經的記載, 稱神為父是出於神自己的啟示 (Revelation)\*, 不是人論及祂的意見, 因此也是不能修改的。當然, 人會按地上父親的經驗和角度, 來了解聖經「父」的觀念, 因而過分看重一種權威式、具擺佈慾的父親, 使我們忽視了神的母性含義, 因而看不到神對人那種細緻的同情與關懷, 像母親對兒女的心腸; 婦解神學在這方面的提醒, 有重大的意義。

單純為了兩性之間的競爭而各執一詞,

稱神為父為母, 沒多少意義。聖經稱神為父是本於兩個重要的思想: 從創造論 (Creation)\* 來說, 它是指萬物與人均源於祂, 因而也是屬於祂, 得到祂的供應和照顧 (伯一 6, 二 1, 三十八 7; 詩八十六 6; 路三 38); 從贖罪論 (Atonement)\* 來說, 使徒指出人必須藉信心 (Faith)\* 歸回父那裡, 與祂和好, 成為基督的門徒, 又接受聖靈的重生而作三一真神的兒女 (太十一 27; 約八 58, 十 30、38, 十四 9, 十六 28; 加三 16, 四 5; 羅八 15; 林後五 17~21)。因此聖經稱神為父就是一種邀請, 要人重新認識和歸回那位滿有憐憫、關懷、保護、供應, 亦會執行管教的聖三一神。當我們稱神為父, 要點不在性別, 而是愛。

另參: 婦解神學 (Feminist Theology); 神 (God)。

### 參考書目

P. T. Forsyth, *God the Holy Father* (London, 1897); J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (London, 1967).

N.M.deS.C. / 楊牧谷

**Fathers 教父 參教父學 (Patristic Theology)。**

**Federal Theology 立約神學 參盟約 (Covenant)。**

**Fellowship 交通** 好些學者對希臘文以 *koin-* 為字根的一組詞, 均認為是指「有分的」, 「參與的」, 或「相交」等意思, 重要的語言學家在這方面有研究的, 包括喬治 (A. Raymond George) 和撒斯曼 (H. Seesemann)。由這字根而譯出的英文詞

語，在新約中指交通或相交的（*fellowship*）有十二次，指同有的（*communication*）有一次，指有所貢獻的（*contribution*）有一次，指相通的（*communion*）有四次，可以當形容詞、副詞，或名詞來用，經文的意義脈絡十分多元化（太二十三 30；路五 10；羅一 5，十一 17；林前九 23，十 18；林後一 7；腓一 7；弗三 2、8；彼前五 1；彼後一 4；啟一 9），其總意就是「分享」或「交通」。

這個「分享」的總意是重要的，因為同一個 *koinōnia* 的詞語，在中、英文聖經不同的地方，都可以有不同的翻譯，分享的總意能給我們一個方向去明白經文。就以林前一 9 下半來說，和合本的翻譯是：「你們原是被祂所召，好與祂兒子——我們的主耶穌基督一同得分」，這可以解釋為哥林多人被召進入神的家庭，但實際上經文是指他們的被召，目的是與祂兒子耶穌基督一同有交通。其他經文如林前十 16；林後八 4，十三 14；腓二 1，三 10 都是這個意思；引伸之下，約壹一 3、6、7 亦當如是看。布洛克（Brooke）在 *ICC* 叢書的約翰書信註釋中這樣界定：「這個詞語總是用在主動參與的意思，其結果就要看接受者的合作程度，和賜予者的行動了」。在新約之外，*koinōnia* 指友誼、伙伴或婚姻，有時則指與神祇的交通。

這詞語的第二層意義，是分享或作出貢獻（羅十二 13，十五 26；林後九 13；加六 6；腓四 14～15；提前六 18；門 6）。這個意思是第一層意義的合理延伸，有分於神的恩典，自然希望能與人分享這個恩典（看詩六十八 18 與弗四 8 的關係便可明瞭，詩人指出從人受了供獻，保羅引伸之而指基督「將各樣恩賜賞給人」）。對基督徒來說，它的不同意義就如上述經文所列出的。馬挺（R. P. Martin）說，*koinōnia* 一詞可指「一種實際的慷慨行動，如為缺乏的耶路撒冷信徒捐獻就是」。

綜觀上言，「交通」一詞不僅指言語上的，也包括實際的分享、互助。有人把 *koinōnia* 僅解作信徒羣體（C. A. Anderson Scott），並說是譯自希伯來文的 *h<sup>a</sup>bûrâ*，這看法已為多數學者拒絕。英文在此詞之前加上冠詞而成 '*the fellowship*'，亦可以指一個宗教羣體，但教會之所以成為宗教羣體，全因為她有分參與的，是藉著聖靈、因著基督，而有分於神的生命。

另參：團契（*Koinonia*）。

### 參考書目

A. R. George, *Communion with God in the New Testament* (London, 1953); R. P. Martin, 'Communion', in *NBD* (中譯參「簡寫表」1); H. Sessemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament* (Giessen, 1933).

J.P.

## Feminist Hermeneutics 婦女釋經學 參婦解神學（Feminist Theology）。

**Feminist Theology 婦解神學** 這是近年備受重視的神學反省，沿自婦女解放運動（*Woman's Liberation Movement*）。在很多地方，婦解神學已比教外的婦女解放運動的言行更為成熟，加上這系列的神學反省未必按著婦解運動的路線發展，有人認為把 *Feminist Theology* 譯作婦解神學不妥當，應稱作「婦女神學」；但現在不少這系列的作品是由男性執筆，稱之為「婦女神學」亦似不當。總之，在未有更好的譯名之前，我們就記取這是指從女性的角度（以別於以前全以男權中心為角度）來作的釋經和神學的作品。

## 婦權研究

婦女解放運動可以上溯幾百年前的歷史，但在社會上形成一股力量，還是二十世紀中期，它使人正視婦女批判的意識和看事物的方法；加上釋經和神學的工作，現代人必須重新檢討昔日的代模（參神學代模，Models of Theology\*），以及新的研究課題。

新的研究課題愈來愈重視釋經學（Hermeneutics\*）的問題。釋經界至今仍為男人的天下，聖經固然全部都是由男性執筆，女性的觀點與角度會不會被忽視呢？女性的經驗僅能成為男人的參考嗎？它本身能否成為一個起步點，甚至是一個準則？婦權運動分子的意見，也可以成為釋經學的一部分嗎？

1. 婦權分子認為，聖經在推銷一種壓制女性的、以父權為中心的思想結構，因此是不合法的；另有些人認為，整個猶太—基督教的傳統都以男性為中心，因此是沒希望的。更極端的婦權分子主張重振巫術宗教（女祭司的地位較明顯），或對以大地為母的自然神祕宗教趨之若鶩，二者均尊重女性意識。

2. 與極端婦權分子看法相反的，或許可稱之為福音派的模式。它拒絕把整本聖經的信息丟掉，也不認為性別歧視與聖經本身有什麼必然的關係，但它承認多年來以男性為中心作出的釋經及神學反省，確實有偏差，現在是女性為自己站出來說話的時候了。但怎樣作呢？這模式內有頗不同的意見。有些人接受傳統對男女秩序的解釋，認為女性身分在神的創造秩序中，是要依附於教會、家庭及社會來實踐；同時，此模式強調男性的領導以愛為出發點，這種領導不會削弱女性的自由與尊嚴。

同一模式內另一派人土的看法則認為，聖經告訴我們男女是平等的，因此女要服從男，男亦要服從女，是一種互相順服的模式。此派人土害怕的是，婦解不徹底的話，

女人仍然要屈服在男性的控制下。

3. 走在上述二者中間的，也許可以稱為改革模式。它認為聖經與基督教歷史確有性別歧視，必須正視和勝過；但它與第一個模式不同的是，聖經的中心信息是論到人的勞役和解放，男女無別；在這一意義下，全盤放棄聖經的信息是於事無補的。有些人專注於釋經工作，特別對那些所謂歧視女性的經文下工夫，要找出這些經文中隱藏的亮光，重新建立女人正面的地位；另有些人則努力尋找聖經中以男性為中心的、「不可用」的經文，進而在先知傳統尋找「可用」的經文，好建立解放的釋經原則。在那些沒有特別討論女人地位的經文中，這些人嘗試提出建立公義社會之道，是完全沒有社會的、經濟的，及性別剝削的自由社會。

在這模式內，最激進的一派認為，應建立以女性為中心的「釋疑」釋經學（hermeneutic of suspicion）。首先，它指出聖經都是由男人寫成、翻譯，使之成為正典，然後加以解釋，在這種釋經的控制下，信仰的規模必然以男性為中心；現在的工作就是透過整個釋經與神學的重建，讓女性能進入主導地位，像昔日男性占領的一樣。

## 婦女釋經學

舊約明顯地以父權為中心，稱神為父（Fatherhood of God\*），是以男性為主，連宗教規矩也是重男輕女。女人因生產而算為不潔，她生的若是男嬰，不潔期為七日，生女嬰卻是十四日（利十二1~5）。希伯來人的女兒若被賣為奴，她不能像男僕一樣得釋放（出二十一7）；男人發覺妻子「有什麼不合理的事，不喜悅她」，就可以休她（申二十四1~4），聖經卻沒記載女人可以休夫。男人要娶妻，就要給女家「聘禮」（希伯來文：*mōhar*），可把兩個家庭連結起來。婦女釋經學者對這些經文十分不滿。

但亦有人提出，聖經的父權中心並沒有變成性別歧視的男性中心，就是舊約稱

神為父，也只是一種擬人法（Anthropomorphism）；神只是個靈，既非男亦非女，不像古代近東的神祇，事實上，舊約亦有用女性意象來描述耶和華的，就如稱之為乳養嬰兒的母親（賽四十九 15）、接生者（詩二十二 9～10）、主母（詩一二三 2）、幫助者（像夏娃對亞當一樣；出十八 4；申三十三 26；詩一二一 1～2）。

再者，舊約律例中也不全是以父權為中心，它指出父親和母親都當受尊敬（出二十二 12），女人在安息日亦要享安息（出二十八 8），有分聆聽律法而得益（申三十一 9～13）；姦夫淫婦均要接受死刑（利二十 10）；禁戒吃的食物亦適用於男女雙方（利十一）。

舊約律例對濫用權力（Power）相當敏感。很多維持公義社會的律例，其實都保護女性的權益，免受性別歧視的剝削。男人可以休妻，但一定要給她休書，其目的就是限制男人濫用這權利。此外，寡婦（出二十二 22～24）、戰爭的女俘虜（申二十一 10～14），和被誘姦的處女（出二十二 16～17），全受到法律的保護；在當時較不文明及殘忍的社會，律法均顧慮到這些被社會看為邊緣人的，能得到公平和仁慈的對待（出二十二 21～27）。

按舊約描述，女人在希伯來社會及崇拜的地位，有不少地方與當代近東的文化習慣相似；但在神整個救贖計畫內，希伯來社會在立法上給予女人的保護，確是比其他社會先進。他們擴寬傳統為女人劃下的範圍：兒女不僅是女人的責任（箴一 8，六 20）；理想妻子活動及工作的範圍，包括在家庭內外（箴三十一 10 及下）；希伯來宗教除了祭司一職外，其他亦容許女人參與；有女先知（王下二十二 14；尼六 14）、女士師（士四 4）、智者（士五 28～29；撒下十四 2，二十 16），甚至統治者（王下十一 3）。希伯來宗教不容許女人當祭司，原因可能是當代

近東有女祭司的宗教，經常牽涉生殖崇拜和廟妓等淫邪活動。

那麼我們怎樣面對這些經文中看似矛盾的地方呢？有些婦解神學家完全否認聖經是男女平等的，另有些人認為聖經只是因應文化環境而作出的反應，二者均不接受聖經本身對現代女性有益。我們的釋經原則若根據聖經神學，亦即特別啟示之歷史而建立，這種極端反應是不需要的。

1. 聖經整個信息的中心，包括與女人有關的經文在內，不是以父權主義或人人平等為核心，其核心乃是神的盟約（Covenant），以及祂對人類和一切受造物的救贖。聖經給人的定義（男女無別），就是人都是按「神的形像」（Image of God）創造的（創一 27）。這個「定義」其實就是一個呼召，要我們服事神，並且彼此服事；它的核心遠越過男人和女人哪一個應該作主的問題，而進入盟約的生命去。

2. 聖經信息的特點，是把神對人類的旨意逐步展開，信息的發展是進程式的，而它的目的就是要指出：萬物會去到終局，神要恢復並重建一切祂創造的，使他們符合受造的原意；在那時，男人與女人都被更新，真正可以達到盟約的關係（加三 28）。

3. 啟示之所以是進程式，因為神俯就人（參俯就論，Accommodation），按人當時的文化條件，來向人顯示祂的盟約和救贖的目標。有時採用的文化條件，可能與神一貫的教訓相違背，就如一夫多妻的婚姻，及以男性為中心的制度；有時神甚至為一夫多妻立下一些規矩呢（申二十一 15～17）。婚姻是神建立的制度，不容人破壞，但在俯就文化條件下，祂甚至容許離婚（Divorce），並且明說是「因為你們的心硬」（太十九 8），縱使祂神聖的本意是持久的一夫一妻制（創二 24～25；可十 4～9）。新約也有這種教導模式。保羅因應哥林多社會特殊的情況，禁止女人不蒙頭來參加聚會（林前十一 4～7）或講道（林前十四

34 ~ 35)，但保羅書信中明顯記有講道的女人（參講道神學，*Preaching, Theology of\**）。我們在基督裡面是自由的，只是這種自由不應該成為「外人」詬病的藉口（林前十一5、13 ~ 14），這是俯就文化條件來啟示的原意。

4. 俯就文化亦不是只讓文化來定規啟示的內容，它受末世論的目的規範，而成為一種張力，其總意是指向基督，祂是萬物的改變者，包括我們的社會秩序。譬如，神禁止人貪戀別人的妻子及牛驢（出二十17）。我們不應妄下判斷，說聖經把女人看作男人的財物，加強了性別歧視的文化；作者既不知、亦非為我們的情意結來寫作，我們乃應按作者的文化環境來了解，看它是以法規來保護女性的尊嚴。就是在昔日的秩序內，聖經信息均有一種「闖入的倫理」（*intrusion ethic*）的因素，即藉基督而帶領新的秩序闖入舊的秩序。儘管舊社會容許離婚，基督在上帝國（*Kingdom of God\**）內卻把它棄掉了（太五32，十九9）。在聖靈的新時代，兒子與女兒、男僕與女僕，都要被聖靈充滿，所有信徒皆為先知（徒二16 ~ 18）。在一世紀猶太人以男性為中心的社會，女人不能在法庭作見證，也不許修習神的律法；但在基督的復活事件上，向男人見證此事的正是女人（路二十四1 ~ 10），保羅亦要女人學道（提前二11）。不僅如此，耶穌稱讚馬利亞不管廚務（廚務是當代定規為女人的職責），因為她「在耶穌腳前坐著聽祂的道」（路十38 ~ 42）。女人在基督裡面的自由，必須走在當代文化的前頭，才能被稱作「解放」；但也不應走得太遠，以致不能改變當代歧視女人的文化習俗；整個標準與核心，就是基督為人定下的旨意，亦即是末世論的秩序。

### 神在盟約內為女人定下的旨意

救贖的目的是要重建萬物被造的原旨，這是為什麼聖經有時稱救恩為「新創造」（林後

五17，和合本作「新造的人」）、耶穌是「末後的亞當」（林前十五45），或稱基督徒為「新人，這新人是照著神的形像造的」（弗四24）。

假如我們由救贖回溯到創造的原旨，創世記一及二章所描述的女人，就具有新的意義和層次。與古代近東文化不一樣的是，後者永遠把女人看作男人的附屬物；但創世記說，男人和女人同是按神的形像造的，二人要通力合作，管理大地（創一28）。女人不是男人的奴隸，乃是他的「配偶」，是「幫助他」的（創二18），是一個互助互長的伙伴。像男人一樣，女人也是用已存的物質造成（創二22）。神造女人的時候，先使亞當睡著了，故此他在女人被造的過程，並不能參與什麼，幫助什麼，所以女人不是在男人之下。女人與其他動物不一樣，她也具備男人所以為人的特質（創二19 ~ 20）。作為男人「骨中的骨，肉中的肉」（創二23），二人的關係是愛，其關係之深，已越過文字的描述，他們是「二人成為一體」（創二24）。女人作為「男人的榮耀」，在公眾崇拜中要「蒙著頭」，因為她的榮耀是非常大的，可能僭奪神的榮耀。故蒙頭非表示次等，乃是順服上帝權柄的記號（林前十一10）。

### 罪對盟約關係的影響

罪進入這世界之前，亞當、夏娃是活在盟約關係中，互助互長；他們有同一負責任的對象：神。可惜他們聯合起來反叛神，因而就落到亞當埋怨他的妻子和神（創三12），而夏娃則埋怨蛇的地步（創三13）。現在神的審判可真與他們犯的罪配合（羅一24、26、28）；罪成了他們的報酬，二人緊密的關係成了鬥爭的關係，互愛成了互恨，彼此竭力要駕馭對方（創三16b）。於是兩性間的爭戰便開始了，男人想控制女人，女人亦想凌駕男人，互助成了互害（參創四7）。

兩性的權力鬥爭發展到新約時代，更成

了神學的異端：各種形式的諾斯底主義（Gnosticism）均提到嘗試聯繫神、人間的居間體。有些人說女人就是這樣的居間體，夏娃為人類帶來光與生命，是令人能得著神光照的媒介；另有些諾斯底派系甚至說，女人是先於亞當而存在，與天上各靈體交往。

保羅在提前二 11 ~ 15 禁止女人講道，很可能就是以這樣的異端為背景，這等異端「牢籠無知婦女」（提後三 6），他們還「禁止嫁娶」（提前四 3）。保羅為了反對他們，提醒整個教會只有基督才是中保，其他一切都不是（提前二 5 ~ 7）。他說，首先被造的是亞當，不是夏娃，夏娃不是光之源，相反地，她是被引誘的（提前二 13 ~ 14）；他更指出，人不能因性別而多得神恩。

### 在基督內重建盟約的關係

在基督內，婚姻的咒詛被除掉了，互助互長的關係得以恢復（林前十一 11）。夫為主、妻為助的次序再被肯定，但其內容是完全被革新的。丈夫作為一家之主的，不是獨大，也有責任去幫助妻子，互助就成了二人共有的呼召（弗五 21）。丈夫的權柄不在擺佈妻子，只在愛與關懷妻子，並且以基督為教會捨命的模式，作為丈夫應為妻子捨己的模式（弗五 25 ~ 33），目的不是要把對方壓垮，乃在把對方釋放。同樣地，妻子對丈夫的順服不是盲目的，乃是本於尊重（弗五 33），是完全自願的，亦是基於一種「存著長久溫柔安靜的心」（彼前三 4）。在傳統夫權至上的文化內，丈夫是無上的主人，妻子是個奴隸；在以基督為中心的盟約內，夫妻均需本乎新生命來相輔相成。

另參：亞當（Adam）；愛（Love）；婚姻（Marriage）；新約的婦女地位（Woman in the New Testament, Status of）；舊約的婦女地位（Woman in the Old Testament, Status of）。

### 參考書目

- D. G. Bloesch, *is the Bible Sexist?* (Westchester, IL, 1982); A. Carr, 'Is a Christian Feminist Theology Possible?', *TS* 43 (1982), pp. 279 ~ 97; H. Conn, 'Evangelical Feminism...', *WTJ* 46 (1984), pp. 104 ~ 24; S. B. Clark, *Man and Woman in Christ* (Ann Arbor, MI, 1980); M. Evans, *Woman in the Bible* (Downers Grove, IL, and Exeter, 1983); E. Fiorenza, *In Memory of Her* (Westchester, IL, 1984); S. Foh, *Women and the Word of God* (Phillipsburg, NJ, 1979); J. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Leicester, 1981); P. Jewett, *Man as Male and Female* (Grand Rapids, MI, 1975); R. and C. C. Kroeger, 'May Women Teach? Heresy in the Pastoral Epistles', *Reformed Journal* 30:10 (Oct. 1980), pp. 14 ~ 8; A. Mickelsen, *Women, Authority and the Bible* (Downers Grove, IL, 1986); L. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia, 1985); L. Scanzoni and N. Hardesty, *All We're Meant to Be* (Waco, TX, 1974); P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia, 1978); B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus* (London, 1984).

H.M.C.

**Feuerbach, Ludwig Andreas 費爾巴哈 (1804 ~ 72)** 十九世紀著名的哲學家，以主張宗教（Religion）源於人意願的投射而名震一時。他曾在柏林跟黑格爾（Hegel）修習哲學，有好一段時期還是黑格爾主義的中堅分子；後來經歷了哲學的新生，有了自己的主見，表之於《基督教本質》（*The Essence of Christianity*, 1841）及隨後幾本書，提出對黑格爾哲學的批評，和他對宗教的看法。費爾巴哈的宗教思想，主要本於後康德期對實體的了解而發展出來，認為我們不可能認識世界本身，因此我們的思想與真正存在的，二者就有不可分的關係。

此外，他亦受士來馬赫（Schleiermacher）<sup>\*</sup>的影響，認為宗教的形成是源自內心的信念，或說是「絕對倚靠的意識」（sense of absolute dependence）。但康德（Kant）<sup>\*</sup>與士來馬赫都是有神論（Theism）<sup>\*</sup>者，費爾巴哈在這一點上與他們不一樣；他說，這些思想家若是正確的話，一切所謂神的知識，不過是人對自己及自己經驗的投射和擴充。他在1841年寫道：「神本身是人心願望的落實，是人把自己的願望提高到必然成就的肯定……神學的奧秘不過是人類學——神的知識不過是人對自己的認識！」（*The Essence of Christianity*, pp. 121, 207）。因此，當人論及他們的神或宗教，他們不過是把內在的經驗外化而已。

費爾巴哈引路德（Luther）<sup>\*</sup>的話作支持，因為路德也說，神藉道成肉身，以人的特性來表達祂自己。費爾巴哈進一步界定什麼叫實體或實際（reality）。黑格爾認為概念或人的理性為實體存在的基礎，費爾巴哈反駁說：「本質和物質不能視為思想的結果；剛相反，它們才是思想的基礎……意識只能從本質發展出來。」（*The Essence of Christianity*, p. 87）費爾巴哈不認為他無神的思想使人絕望，剛相反，那是人尊嚴之所在，假如人能設想出像基督教那樣尊貴和導善的信仰，就說明人本質是很高尚的。

費爾巴哈的哲學對馬克斯（Marxism）<sup>\*</sup>和恩格斯（Friedrich Engels）的影響相當深遠。他們均從費爾巴哈找到素材，說物質是一切意識形態的基礎（參唯物論，Materialism<sup>\*</sup>）。對馬克斯來說，費爾巴哈指出人類的社會經驗構成人的自我了解，這才是真正的唯物主義，真正的神學精神；但馬克斯也不滿意費爾巴哈與黑格爾的關係糾纏不清，馬克斯認為最重要的，不是把人理想化，而是要重視他所處的真實景況，即是他的經濟和社會關係。

費爾巴哈對弗洛伊德的影響也很明顯，後者亦看宗教為人的「幻想」〔參深層心理學

（Depth Psychology）<sup>\*</sup>；宗教心理學（Psychology of Religion）<sup>\*</sup>〕，此外，布伯（Buber）<sup>\*</sup>特重宗教之人際關係，並視之為知識與倫理的來源，亦是受到費爾巴哈的影響。

但費爾巴哈對神學的影響，以二十世紀為最顯著：極端的神學家如羅賓遜（Robinson）<sup>\*</sup>便說：「嚴格來說，費爾巴哈把神學變成人類學是正確的」（J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, p. 50）。反對費爾巴哈的神學家也很多，其中最著名的自然是巴特（Barth）<sup>\*</sup>，他極力強調神的超越，其中一個原因就是用來反駁費爾巴哈；此外，巴特反對自然神學（Natural Theology）<sup>\*</sup>，否認基督教是一種宗教，也是回應費爾巴哈看信仰為人類經驗之投射的理論。巴特這樣嚴肅面對費爾巴哈的挑戰，除了表明費爾巴哈的確可以代表德國十九世紀一個神學主流外，更重要的是，費爾巴哈的思想對現代還相信神聖啟示（Revelation）<sup>\*</sup>、神蹟（Miracle）<sup>\*</sup>，及神的超越之人，仍然是一個真實的威脅。

另參：巴特，卡爾（Barth, Karl）；黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Fredrich）；馬克斯主義與基督教（Marxism and Christianity）。

### 參考書目

*The Essence of Christianity*, tr. G. Eliot (New York, 1957); *The Essence of Faith According to Luther* (ET, New York, 1967).

K. Barth, *Protestant Thought From Rousseau to Ritschl* (ET, New York, 1959); M. Buber, 'What Is Man?' in *Between Man and Man*, tr. R. G. Smith (Boston, 1955); K. Marx, 'Theses on Feuerbach' (1845), in *Marx and Engels on Religion* (ET, New York, 1964); E. Schmidt, 'Ludwig Feuerbachs Lehre von der Religion', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 8



(1966), pp. 1 ~ 35.

M.A.N.

**Fideism 信心論** 原為十九世紀末法國更正教開明派用來描述他們自己思想特性的名詞；其中兩主將（A. Sabatier, E. Ménégoz）從康德（Kant）\*和士來馬赫（Schleiermacher）\*的著作，歸納出「理性無用論」，認為宗教一切重要的知識都不可推理出來，只有信心能賦予人對神和對自己的真知識。此後，這思想漸漸往反方向發展，成為一個貶詞，泛指一切不用頭腦的信仰，就如學院派神學家譏諷現代神學家，說他們的知識論只是信心主義，或新神學家批評福音派人士不顧事實，只講信心的言行為信心主義。曾被貼上信心主義標籤的神學家，包括路德（Luther）\*、祁克果（Kierkegaard）\*、士來馬赫及巴特（Barth）\*。但這名詞過於空泛，在神學工作上沒多少價值，就是上述被點名的神學家也不可能只用信心，而不用理性。

另參：信心與理性（Faith and Reason）；哲學神學（Philosophical Theology）；宗教哲學（Philosophy of Religion）。

楊牧谷

**Filaret (Philaret), Drozdov 菲拉雷特 (1782 ~ 1867)** 是十九世紀俄國東正教（Russian Orthodox）\*著名的神學家。當他還是僧人的時候，曾在聖彼得堡教授聖經研究、神學及哲學，於1821年成為莫斯科大主教，1826年晉升為大教長。透過他的演講稿、講章，和1823年出版的 *Christian Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Graeco - Russian Church*，他對十九世紀俄國神學界的影響實在非常巨大。自年幼的時候，他便吸收更正教的思想，特別是

透過普羅科波維奇（Feofan Prokopovich, 1681 ~ 1736，俄王彼得大帝時重要的教會及政治人物）的作品，使得他的思想大量以聖經為本。他一生擁護聖經公會的工作，否認西方基督徒是異端，並且放棄經院哲學（Scholasticism）\*，重回教父學（Patristic Theology）\*的本源。他對教會與國家的影響至巨，就是俄王尼古拉一世（Nicholas I, 1825 ~ 55）也禁止不來。1861年還親手草擬解放蘇聯農奴的法案。

### 參考書目

ET of *Catechism* in P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 2 (New York, 1877), pp. 445 ~ 542; G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, pt. 1 (*Collected Works*, vol. 5: Belmont, MA, 1979).

D.F.W.

**Filioque Controversy 「和子」爭辯** 六世紀教會分裂為西方教會與東方教會（以及二十世紀合一運動努力撮合二者），皆因「和子」一詞加進君士坦丁堡信條而起。使徒信經（Apostles' Creed）\*論到聖靈，只說「我信聖靈」，325年的尼西亞君士坦丁堡信經仍然是「我信聖靈」，381年卻加了「從父『和子』（*filioque*）出來」，解釋聖靈之由出，即由聖父「和子」而出，此議立刻遭到東正教（Eastern Orthodox）\*厲害的反對。加進「和子」一詞，既未事先徵詢希臘教會的意見，又沒得到公認的大公會（Council）\*的認可；希臘教會一發現此事，即怒不可遏，幾經抗議無效，終於引致東、西教會的分裂。近年企圖使二派復和的爭辯簡史，亦是集中在解決「和子」的問題，只可惜收效不著。

東、西方第一次在此問題交鋒，是589年的托萊多第三次會議（the Third Council of Toledo），此會議是為了反對亞流主義（Arianism）\*而召開。西方接受此說，大約

是在查理曼時代，由西班牙傳到法國。681年的君士坦丁堡會議，和787年的尼西亞第二次會議，看來都不知道「和子」引起的嚴重後果。兩個僧侶於809年從查理曼朝廷出發，去耶路撒冷朝聖，他們使用「和子」版本的信經，立刻被奧利華山（Mount Olivet）的修士定為異端，查理曼感到受辱，於同年召開大會，欽准「和子」的使用，使問題更加複雜。

教宗利奧第三（Leo III, 795 ~ 816）接納「和子」版本的信經，並且認為它在教義上比較合理；但當查理曼要求他公開接納此信經為合法，他卻拒絕了；利奧不想得罪東方教會。但此時西方教會差不多已全然接納。東方教會的阜丟斯（Photius）在教諭書信指出，接納「和子」是教宗最大的錯誤，君士坦丁堡會議還定它為罪。當時政治形勢逼使教宗非表態不可，但第一個在公開場合使用「和子」的教宗，是1014年的本尼狄克八世（Benedict VIII），他是為亨利二世加冕時用的。這種公然表態，好像是肯定了西方接納「和子」的作法；但在為聯合東正教而舉行的非拉拉—佛羅倫斯會議（Council of Ferrara - Florence, 1438 ~ 45），西方教會對整個「和子」的辯論，理據甚弱，有些地方還顯出對歷史上曾出錯的問題未能把握。

此次會議原在非拉拉舉行（1438 ~ 9），「和子」爭辯來到死角，不能轉圜。希臘教長合理地提出，無論「和子」教義有多正確，未徵詢希臘教會同意，就私下把「和子」一語加進去，是不合法的。與會者對此問題爭持不下，教宗歐革紐四世（Eugenius IV, 1431 ~ 47）不能再容忍，便改在佛羅倫斯舉行。會議重開，大家同意不再討論「和子」的問題，集中處理有關之教義，即「聖靈之由出」（the Procession of the Holy Ghost）。

## 爭辯的內容

問題的要點是：聖靈到底是由聖父而出，還是由聖父與聖子（即「和子」）而出？東正教堅持前者，西方（拉丁）教會則堅持後者。在會議中，伯撒連（Bessarion，約1395 ~ 1472）宣告了著名的「默認教義」（*Oratio Dogmatica*）一語，意思是說，拉丁與希臘教父均承認聖靈是由聖父與聖子而出，而希臘教會亦從沒否認聖靈也是由聖子而出，故現時的歧見其實只是歷史的問題，不是教義的問題。會議又再陷於激辯，卻沒一致的意見。東正教希望看見教會復和的人，甚至運用「聖徒無誤」為理由，指出昔日東、西方聖徒（指雙方之主教和教長）在教義上不可能出錯，故他們都相信同一的真理，只是表達方法不同而已。

但東正教是否真正相信聖靈也是由聖子而出呢？看來這是東正教主張復和之人熱心的聯想而已，「和子」教義的爭辯，其實頗能反映出兩派在一些重要問題的分歧。

約翰福音十五 26 說聖靈是「從父出來」，東正教堅持聖靈單一之源，正是本於這節經文，另外兩個理由是尼西亞信經的原版本，以及父是三位一體神獨一的源頭，他們稱之為父的「君尊」（希臘文：*monarchia*）地位。聖靈之由出應分作兩個不同層次來了解，首要者是永恆的、形上的由出，從這層面而言，聖靈只可能是單從聖父而出，而且也是屬於聖三一神內在的本體；第二層次是屬於時間內的「使命」，聖靈是由聖父和聖子差派出來，這是屬於聖三一神的啟示，始於五旬節。東正教認為兩層次的意義絕不容混淆。

西方教會則本於聖靈受託的使命，和聖三一神不容分割作理據，故聖靈若是由聖父而出，聖父與聖子又是不能分的，這就等於說聖靈是由父和子而出了。

東正教拒絕出席1870年召開的梵諦岡會議，理由正是他們不能與這種異端有任何關

係。

歷來都有人想調解這兩派的分歧，大馬色的約翰（John of Damascus）<sup>\*</sup>提出修正的版本，說聖靈是「從父透過子」而出（from the Father, through the Son），這說為舊天主教、東正教，和安立甘大公教在波昂（Bonn）召開的會議接納（1875年八月），他們並且宣布把「和子」加入信經是不合法的。但更為大多數教會接納的，可能就是十五世紀佛羅倫斯會議所定下的原則——信仰合一，禮儀各異。

### 參考書目

有關此教義的爭辯過程，第一手資料可參 *Councilum Florentinum*, Documenta et Scriptores, Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum (Rome, 1940 ~ ), esp. vol. v, the *Acta Graeca*, ed. with Lat. tr. by J. Gill, S.J. (1953), and vol. vi, *Acta Latina*, ed. G. Hofmann, S.J. (1955); 英文可參標準的教會歷史書，及教義發展史，如凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1950, pp. 358 ~ 67); A. E. Burn, 'Some Spanish MSS of the Constantinopolitan Creed', in *JTS* IX (1908), pp. 301 ~ 3; G. B. Howard, *The Schism between the Oriental and Western Churches, with special references to the addition of the Filioque to the Creed* (1892); V. Lossky, 'The Procession of the Holy Spirit in the Orthodox Triadology', *Eastern Churches Quarterly* VII (1948), suppl. issue 2, pp. 31 ~ 53.

楊牧谷

**Finitum capax infiniti 有限包含無限**  
此為信義宗論聖餐中之酒與餅；參聖餐（Eucharist）<sup>\*</sup>。

**Finitum non capax infiniti 有限不能包含無限** 此為改革宗論聖餐中之酒與餅；參聖餐（Eucharist）<sup>\*</sup>。

**Finney, Charles Grandison 芬尼 (1792 ~ 1875)** 芬尼被稱為「近代復興運動之父」。對他來說，神學工作永遠是務實的、有實際功效的。不管是傳福音、作牧師、神學教授，或學院的院長，他基本的目標仍然不變：領人歸正（Conversion）<sup>\*</sup>，並且裝備他們為要來的千禧年（Millennium）<sup>\*</sup>國度作預備。

芬尼原本是個律師，但1821年的悔改得救把他完全改變過來，後來在長老會受按立為牧師，立刻展開對紐約移民的福音工作。他在教會內採取一系列的新措施，如設立「憂慮座」（anxious seat，設於講台附近的座位，專為信心動搖者而設）、延伸聚會、讓女人在公開聚會禱告，復興之火很快就傳遍該區，以致人稱那區是「燃燒過的區域」。儘管芬尼一生致力於復興的工作，甚至為此遠赴英國主領奮興會（1849 ~ 50, 1859 ~ 60），但1824 ~ 32年期間的工作，仍然成為他一生的里程碑。

過度辛勞工作，使他的健康漸差，不能常作遠行，他便在紐約的查塔姆街教堂（Chatham Street Chapel）安頓下來作牧師；之後又任紐約百老匯會堂（Broadway Tabernacle of New York, 1836 ~ 7），和俄亥俄州奧伯林第一公理會（First Congregational Church of Oberlin, Ohio, 1837 ~ 72）的牧師。1835年，他出任剛成立的奧伯林學院（Oberlin Collegiate Institute，即現今之Oberlin College）的神學教授，後來還成了此學院的院長。

從神學立場來說，芬尼屬於新加爾文派（New School Calvinist；參紐黑文神學（New Haven Theology）<sup>\*</sup>）。他的講道與教學永遠是尖銳有力的；他強調神的道德管

治，人能悔改和創造新心，人性與社會都可被改造成完全，以及基督徒必須把信仰落實在生活上。對芬尼來說，這就等於要把時間和精力投於建立上帝國（Kingdom of God），包括拯救靈魂和參與社會改革，如反奴隸運動等。

芬尼一生寫了很多書和文章，有些是講道集，較重要的有《論宗教復興》（*Lectures on Revivals of Religion*, 1835；修訂版，1960），這是一本如何領奮興會的手冊；他的《系統神學》（*Systematic Theology*, Oberlin, 1846）正能顯出他是那種亞米紐（Arminianism）化的加爾文主義者。1876年出版的《回憶錄》（*Memoirs*）記述了他與十九世紀復興運動的關係。

### 參考書目

W. G. McLoughlin, Jr., *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York, 1959); G. M. Rosell, 'Charles G. Finney: His Place in the Stream of Evangelicalism', in L. I. Sweet (ed.), *The Evangelical Tradition in America* (Macon, GA, 1984); G. F. Wright, *Charles Grandison Finney* (Boston and New York, 1891).

G.M.R.

**Flacius, Matthias 弗喇秋 (1520 ~ 1575)** 在家鄉以其拉丁名字被稱為依里利加斯 (Matthias Flacius Illyricus)，是信義宗的神學家。他自小就想作僧人，他舅父擁護更正教，因此弗喇秋在維也納跟隨人文主義的學者之後 (1536 ~ 9)，舅父便送他到更正教大本營的大學修讀，包括巴塞爾、杜平根和威丁堡等大學 (Basel, Tübingen, Wittenberg)。在威丁堡大學期間，弗喇秋蒙墨蘭頓 (Melancthon) 和路德 (Luther) 收為門下，且於1544年成為希伯來文教授。這時他成為反人文主義的猛將，終為墨蘭頓逐離威丁堡。他去了耶拿大

學 (University of Jena)，並創立路德主義研究中心，成為保守派路德主義的大本營。

弗喇秋聰明博學，但因他對路德思想的執著，一生捲入無數次的教義爭辯，至終連耶拿大學的職位都不保，於1562年離開。他創立了「純正路德派」(Gnesio-Lutheran)，攻擊墨蘭頓的人文主義，和它與羅馬教義太接近，又認為信義宗內有太明顯的「無善惡主義」(參可行可不行之事，*Adiaphora*)，即完全接納聖經沒明文禁止的行為或信仰。對人的本性，他否認人可以與神合作，因而與史崔高 (V. Strigel) 衝突；他又批評更正教崇拜禮儀有太強的天主教味道，使其餘生由一處被逐到另一處，先後到過雷根斯堡 (Regensburg)、安特衛普 (Antwerp)、斯特拉斯堡 (Strasbourg) 和法蘭克福。

弗喇秋的作品同樣引起極大的爭辯。最著名的是《教會歷史》(*Centuriators of Magdeburg*, Basel, 1562 ~ 74)，共十三卷，是他與六個信義宗學者合寫的。他認為歷史就是神與撒但的鬥爭史，在地上，撒但的代表正是教宗與天主教會，此書從教會建立一直寫到1306年。出版後引來強烈的反應，亦有人著書反駁 (Cesare Baronius, *Annales ecclesiastici*, 1588 ~ 1607)。另一本重要著作是《釋經學原理》(*Clavis Scripturae Sacrae*, 1567)，和《教宗罪行錄》(*Catalogus testium veritatis, qui anti nostram aetatum reclamarunt Papae*, Basel, 1556)，下集 (*Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poemata*) 於翌年出版。

弗喇秋雖為更正教權貴人士所拒，在當時有錢人及平信徒中卻極受歡迎，給予他很多方面的幫助，特別在錢財上，以致他能週遊各國，搜購資料和書籍。由於他對天主教的攻擊不遺餘力，無形中替路德思想的核心和範圍調對焦點，開拓了路德思想的新紀元。但弗喇秋不為當代人接納，其貢獻亦要

等很多年後才為人認識（參書目）。近代人對弗喇秋的评价比較正面。

另參：信義宗主義與信義宗神學（Lutheranism and Lutheran Theology）。

### 參考書目

W. Preger, *Matthias Flaccius Illyricus und seine Zeit*, 2 vols. (Enlangen, 1859 ~ 61); H. W. Reimann, 'Matthias Flaccius Illyricus' in *CTM* 35, pp. 69 ~ 93; A. Twisten, *Matthias Flaccius Illyricus, eine Vorlesung* (Berlin, 1844).

楊牧谷

**Florovsky, George 法羅斯基 (1893 ~ 1978)** 蘇聯著名神學家，原是一名蘇聯教士的兒子，於1916年畢業於敖德薩大學（Odessa University），主修文科，後留在母校教哲學（1916 ~ 20）。於1920年離開蘇聯，先往蘇非亞，後抵布拉格大學，並在法律系執教（1922 ~ 6），然後去巴黎的東正教神學院，先任教父學教授，後為教義學教授；於1932年按立為教士。1948年移民美國，先任聖華底米亞蘇聯東正教神學院教授，後升為教務長（1948 ~ 55），翌年獲哈佛大學神學院聘為東方教會歷史教授（1956 ~ 64）；自1964年起，任普林斯頓大學的客座教授。

法羅斯基著作極豐，主要都是關於希臘教父，英語世界不少人透過他的作品而認識希臘教父。他一生鼓吹「新教父學的會通」，對蘇聯的宗教思想亦作過深入的研究，寫成《蘇聯神學之路》（以俄文寫成，1937年於巴黎出版）。此外，他熱中參與教會合一運動，自1937年即參與「信仰與教制」大會，和普世基督教會協進會（WCC）的工作。

### 參考書目

法羅斯基主要作品均用俄文出版，譯成英文的不多；晚期亦以英文寫作，刊於不同的神學期刊。研究他作品的文章，可參 T. E. Bird, 'Russian Scholar and Theologian', in *The American Benedictine Review* XVI (1965), pp. 444 ~ 54; G. H. Williams, 'George Vasilievich Florovsky: his American Career (1948 ~ 1965)', in *The Greek Orthodox Theological Review* xi (1965), pp. 7 ~ 107.

楊牧谷

**Forgiveness 赦免 參罪咎與赦免**（Guilt and Forgiveness）。

**Form Criticism 形式批判 參釋經學**（Hermeneutics）。

**Formula of Concord 協同信條** 是信義宗最晚期出版的信條（1577年三月）；草擬者包括安得熱（Jakob Andreae, 1528 ~ 90）、成尼慈（Martin Chemnitz, 1522 ~ 86）、瑟勒克爾（Nikolaus Selnecker, 1530 ~ 92）等六個信義宗神學家；目的是平息信義宗三十年來路德派與墨蘭頓派之間的爭端，故名協同。

路德派以反教宗和反慈運理（Zwingli）的神學為目的，在路德（Luther）死後，立場更趨極端，不與更正教其他宗派往來；墨蘭頓派採取墨蘭頓（Melancthon）的神學為指引，論人的意志是以神人合作說代替奧古斯丁主義（Augustinianism），而論聖餐則傾向加爾文主義（Calvinism），故此派亦稱隱藏的加爾文派（Crypto-Calvinists），較傾向與其他宗派合作，神學上比較寬柔包容。

協同信條企圖協調二者，像天特會議

(Trent, Council of)\* 在天主教內所扮演的角色。在神學上，協同信條雖有調和的任務，但對墨蘭頓、天主教及加爾文的思想卻頗壓抑，而它對路德派不大合其他福音派的思想，也同樣捨棄不顧，結果落得兩面不討好，在德國之外（如丹麥）更立刻給教會拒絕接納；它在神學上從沒有像奧斯堡信條（Augsburg Confession）\*，或海德堡問答（Heidelberg Catechism）\* 那種權威的地位。

就如論聖餐，它一方面接納路德的解說，說基督的身體與寶血是「實質地臨在」餅與酒，另一方面又認為這種臨在與基督與整個受造自然界的同在沒有分別；在預定論上（Predestination）\*，它承認人墮落後是完全敗壞的，但對這教義的合理結論——雙重預定論，協同信條又不肯承認。

協同信條共分兩部分：第一部分是概論（the Epitome）：把十二題在當時引起爭論的教義分列出來，它們就是原罪、自由意志、因信稱義、善工、律法與福音、律法的第三種用處、聖餐、基督的位格、基督下到陰間、教會禮儀、預定與揀選，和其他異端教派〔如重洗派（Anabaptists）\*、新亞流派等〕；指出保守路德派的解釋，然後判決錯謬。

第二部分是詳述與宣言（Solid Repetition and Declaration），引述聖經、教義作品及路德的著作，把概論的十二條詳述一遍，故篇幅甚巨，亦沒有信條的權威，常不被列入協同信條內。

協同信條認可的信條與教義問答共八項：使徒信經（Apostles' Creed）\*、尼西亞信經（Nicene Creed）\*、亞他那修信經（Athanasian Creed）\*、原本的奧斯堡信條、奧斯堡信條之辯護、施馬加登條款、路德的大本基督徒要學、小本基督徒要學；加上協同信條而編成《協同書》（Book of Concord；德文為：Konkordienbuch）。拉丁文鑑定本在 1584 年出版，有八十六個信義宗

教會代表，和八千個牧師、教師簽名，可惜受到的拒絕仍然相當廣泛。與其名相反的是，協同信條的出版反使信義宗與改革宗完全分離，終止了信義宗改教運動的創造時期，同時又開始了信義宗經院派的正統時期；故有人評協同信條的真正成就，只是為保守派的信義宗寫下他們的信仰標準而已。

### 參考書目

德文版見 H. Lietzmann *et al.*, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburchen Konfession*, 2nd ed. (Göttingen, 1952; ET by T. G. Tappert *et al.*, Philadelphia, 1959); 英文版見 G. A. Gumlich, *Christian Creeds and Confessions* (New York, 1894), pp. 26 ~ 8; J. L. Neve, *Introduction to Lutheran Symbolics* (Iowa, 1917), pp. 384 ~ 428; P. Schaff, *The Creeds of Christendom* (1877), vol. I, pp. 221 ~ 340; vol. III, pp. 93 ~ 180; 中文版見尼科斯編，《歷代基督教信條》，湯清譯，文藝，<sup>4</sup>1989，97 ~ 127 頁（節譯）；《協同書》，李天德譯，台灣，1971，393 ~ 543 頁（全譯）。

楊牧谷

**Forsyth, Peter Taylor 富希士（1848 ~ 1921）** 蘇格蘭神學家，曾於哥丁根（Göttingen）拜於立敕爾（Ritschl）\* 的門下，後於倫敦之新學院（New College）就讀，後來還作了那學院的院長（1901 ~ 21），和四間英國公理宗教會的主任牧師。在 1880 年代，他的神學立場有很大的改變，代價亦不輕，他完全否定先前人文主義的思想，但仍保留高等批判的研經方法。他承認自己是「從一個愛神的人轉變成為恩典的對象」；他的轉變有點巴特（Barth）\* 的影子，但二者沒有因果的關係。

富希士致力追求神的聖潔，已達激情的地步，這與當代的人完全不一樣，後者一廂

情願地說神是所有人的天父。富希士論到罪 (Sin) 的作品亦毫不留情，他認為罪是人的自大及不停地攻擊神；論贖罪 (Atonement) 的教訓則偏近刑罰論，不過重視倫理的含義。他認為十字架是神為救贖人類而自定的行為，基督在十字架上「肩負神完全的忿怒」。他的作品相當多，有時重複，有時則隱晦不明，但總是文詞工整，意象豐富，在二次世界大戰之後，很受歡迎。

R.B.

富希士神學立場的改變，除了因為對人文主義的寄望至終幻滅外，也是他一生確信福音必須與人的生活有關係的自然結果，人文主義不能讓他這信念落實，傳統的福音派也不是完美的。他強調無論任何時代，人都有責任要重新詮釋福音的意義，使福音信仰能與當代人的經驗連上關係。他雖使用高等批判來研經，但指出此方法不是至高無上的，它仍得接受福音信息作它的準則，這是富希士思想的第一特徵——福音中心。

他不贊同傳統的護教學 (Apologetics)，認為護教學者太急於與不信者建立共同的準則，護教學若是有價值，它的準則便需要建立在聖經上，特別是聖經的核心：神的救贖，這是富希士思想的第二特徵——救贖中心。

然而我們又該如何了解神的救贖呢？他反對當時一般神學家的看法，以為基督因人的罪而被忿怒的神刑罰了；他認為基督就是神進入人苦難的方式，與人一起受苦，基督把父神的聖潔表達出來，這是人能在基督內找到新生命及過新生活的基礎，新創造就是這個意思了。這是富希士思想的第三特徵——基督中心。

神藉基督為人成就的一切，都需要在人敬虔的生活上反應出來。他在這方面可說是近代敬虔運動之父。他認為福音最有力的證據，不在理性的陳述，而在信徒的靈性生命。奧古斯丁 (Augustine) 重新發現靠恩

得救的真理，路德 (Luther) 提醒人因信稱義 (Justification)，現代人必須顯出靠神的聖潔而稱義，因為只有聖潔的生命才能與神相交，這是富希士思想的第四特徵——聖潔中心。

這位橫跨兩個世紀的神學家被譽為近代的先知，不是沒有道理的。在一個聖經權威被忽視、信仰與生活被分割的時代，從他的作品我們可以看見巴特的縮影，以及愛丁堡大學新學院 (New College, Edinburgh) 自本世紀以來傑出神學家的發展方向，包括自貝利兩兄弟 (D. M. Baillie; J. Baillie) 到多倫斯 (T. F. Torrance)。

楊牧谷

### 參考書目

R. McA. Brown, *P. T. Forsyth: Prophet for Today* (Philadelphia, 1952); A. M. Hunter, *P. T. Forsyth: per Crucem ad Lucem* (London, 1974); D. G. Miller, B. Barr and R. S. Paul, *P. T. Forsyth: The Man, the Preachers' Theologian, Prophet for the 20th Century* (Pittsburgh, PA, 1981); J. H. Rodgers, *The Theology of P. T. Forsyth: The Cross of Christ and the Revelation of God* (London, 1965).

R.B. / 楊牧谷

**Forty-Two Articles 四十二條** 為愛德華第六 (Edward VI) 時代聖公會的信條，此信條原為針對重洗派 (Anabaptists) 的錯謬而訂立，原由大主教克藍麥 (Cranmer) 草擬，由總會議於 1553 年三月批准，且得皇室欽批 (1553 年，六月十九日)，規定所有教士、校長，和想畢業的大學生必須接受；但因著瑪利不久繼位作女王 (1553 ~ 8)，實際上沒有認真執行過。

到了伊麗莎白作王之時 (1558 ~ 1603)，大主教伯駕 (Parker) 進行修訂，把第三十九條、第四十條和第四十二條刪去，成為聖公會最具代表性的《三十九條》

(Thirty-Nine Articles)。

另參：三十九條 (Thirty-Nine Articles)。

### 參考書目

E. C. S. Gibson, *The Thirty - Nine Articles of the Church of England* (London, 1896 ~ 97), 英文版與拉丁文版均印於導言末。

楊牧谷

**Fosdick, Harry Emerson 富司迪 (1877 ~ 1969)** 本世紀美國最出名的傳道者和作家之一，亦為反對基要派最有力的一員，晚期的講道和作品較溫和及積極。

富司迪於1903年受按立為浸信會牧師；1904 ~ 15年在蒙特克萊 (Montclair) 作牧師，並自1908年開始在紐約協同神學院 (Union Theological Seminary, NY) 任教；1918年任紐約第一長老會牧師，卻因基要派的壓力，要他接受傳統長老會的教義，他終於在1925年辭職；1926到1946年出任紐約浸信會河畔教會 (Baptist Riverside Church) 牧師，憑其有力的講道，河畔教會的講台吸引遠近的慕道者前來聽他講道。

在富司迪做牧師的四十一年期間 (1903 ~ 46)，也是美國經歷最激烈的社會和經濟改變的時期，艱難的歲月卻把富司迪優秀的特質引發出來。在國家處於危困的時候，他的講道給人道德的勇氣；在戰亂頻仍之際，他鼓吹以和平手法來解決問題；社會處於多事之秋，他則以人的價值作題材；宗教與科學處於水火不容的時代，他指出二者怎樣可以相輔相成；在經濟大蕭條的時代，他以輔導為首要的工作。

第一次世界大戰結束後，美國社會出現很多明顯的改變，反社會、反理性成了流行的意識形態，種族關係變得緊張起來，科學發展成了戰爭的主凶，加上基要派解釋聖經的方法，和對社會事務及責任的退縮，富司

迪透過三十多本書籍、電台和講台發出的聲音，就很有獨排眾議的味道。他勸人不要拒絕理性，要以忍耐和勇氣面對種種不合理的流行意見，成了許多人的木鐸。

富司迪與基要派的爭辯有長遠的歷史，有時亦給人誇大了。早於讀大學的時候，富司迪就不滿意基要派解釋聖經的方法，稱之為「聖經的蒙昧思想」(scriptural obscurantism)，卻絕非如批評者說的「不信聖經」，他的講道仍是以聖經為主 (見 *The Modern Use of The Bible*, 1924)；他關心社會事務，卻仍然重視屬靈的操練 (*The Meaning of Prayer*, 1915)。當然，1924年被基要派信徒圍攻而被迫辭退第一長老會主任牧師之職，他此時期的作品和講道確是留下了苦毒的痕跡，卻不至於不擇手段或下流，而以理性的辯詞發表「基要主義至終可得勝嗎？」(‘Shall the Fundamentalists Win?’ 見他的自傳：*Living of these Days*, 1956)。單從基要派受批評的角度來評估富司迪的一生是不公允的 (見 R. D. Linder, ‘Fosdick, Harry Emerson,’ in *The Evangelical Dictionary of Theology*, Baker, 1987, p. 424)。

富司迪批評的不僅是基要派自社會抽身的態度，和支持他們這種立場的釋經方法，對社會低下的道德水準、反智和反科學的態度，非理性地接受東方神祕宗教，以及利用傳媒來達到自私的目的，他的鞭撻也是毫不留情的，大概是這個緣故，他被譽為當代的先知。

另參：基要主義 (Fundamentalism)。

### 參考書目

著名的河畔講章有 H. P. Van Dusen, *Riverside Sermons* (New York, 1958)；他其他著作除了文中引述外，還有 *A Faith for Tough Times* (1952); *Living Under Tension* (1941); *The Manhood of the Master* (1913); *Successful Christian Living* (1937)。

楊牧谷



**Foundations 《根基》** 參諾克斯，羅納德 (Knox, Ronald Arbuthnott)。

**Fox, George 福克斯 (1624 ~ 91)** 貴格會 (Quaker)\* 創辦人。福克斯是英國萊斯特郡 (Leicestershire) 紡織工人的兒子，沒有受過正式教育。十九歲那年感到神呼召他，遂離開家人朋友，四處流浪，尋找心靈的頓悟。三年後 (1646)，幾經內心掙扎與痛苦，終於領悟到神之路不在聖經或信條，而是倚靠「永活之基督的內在光照」；自此之後，他反對一切建制，包括參加教會聚會與接受聖禮 (Sacrament)\*，認為神會直接對人的內心說話。

福克斯過著儉樸的生活，不停傳道，不久就吸引很多人跟隨，包括彭威廉 (William Penn, 1644 ~ 1718，善於向印第安人傳福音)。但他反教會和反社會的行為使他常下在監裡，一生共八次之多，長達六年時間，卻仍能無遠弗屆地推動貴格會的工作：1669年去愛爾蘭；1671 ~ 2年去西印度羣島和北美；1677及1684到荷蘭。

1650年福克斯又在德比郡被控褻瀆罪，受審時，他請求控訴他的人「要在主的話語面前顫抖」，英人遂以 Quaker (顫抖) 而謔稱之，中文「貴格」會即音譯此詞而來。

福克斯具有特殊的領袖魅力，屬靈能力亦異常充沛，受逼害時能恆久忍耐，是一個難得一見的不反抗主義者，常利用羣眾不反抗的態度對付社會的不義與罪惡。晚年把貴格會總部從英國東北部移到倫敦，用其餘生反對社會罪惡，力倡宗教間的彼此容讓接納，和投身教育。他的日記 (*Journals*) 是死後在英國出版的 (1694年)，我們可從他的日記看到十七世紀末英國的社會情況，以及此人屬靈能力的來源。

另參：貴格會神學 (Quaker Theology)。

## 參考書目

A. N. Brayshaw, *The Personality of George Fox* (1919); A. Gordon, in *Dictionary of National Biography*, vol. XIX (1889), pp. 117 ~ 22; T. Hodgkin, *George Fox* (1896); N. Penney, *Journals* (1911); *idem*, *Short Journal and Itinerary of George Fox* (1925); H. E. Wildes, *Voice of the Lord, A Biography of George Fox* (1965).

楊牧谷

**Franciscan Order 方濟會** 這是法蘭西斯 (天主教譯作方濟; Francis\*) 創立的教團，為十三世紀四個最重要的托鉢僧 (Friar)\* 團體之一。其餘三個為道明會 (Dominicans)\*、迦密團 (Carmelites) 和奧古斯丁修道團 [馬丁路德 (Luther)\* 即屬此團]。方濟會修士與以前的修道團體不同的是，他們不活在修道院的圍牆內，乃是活在世界中，周遊四方，過著僅堪餬口的生活，卻竭盡所有所能幫助貧窮人。依諾森三世 (Innocent III, 1198 ~ 1216) 在 1210 年正式承認方濟會的工作。兩年後，一個深具影響力的婦人名叫嘉拉 (Clare, 約 1194 ~ 1253) 仿效法蘭西斯的方式，成立嘉拉會 (the Poor Clares)，專注於服事窮人、祈禱誦經，和過赤貧的生活，是天主教最嚴格的女修道團體，後人稱方濟會和嘉拉會為姊妹團體。

## 貧窮原則引起的紛爭

方濟會未被依諾森承認之前，法蘭西斯已吸引一大羣人跟隨他，他於 1209 年為跟隨者頒下第一道命令，現已失散；1221 年修改，到 1223 年達到最後的修訂本，且為何挪留三世 (Honorius III, 1216 ~ 27) 的教諭 ('Regula bullata') 所確立；其主旨是完全禁止方濟會或其屬員擁有財物；他們必須為每日之糧工作，或行乞。

但方濟會的發展太迅速了，吸引了很多的跟隨者，作為一團體，他們能否嚴守這個規條呢？會內有兩派不同的意見，一派（被稱作「屬靈人」，the Fraticelli）認為應按字面的意思嚴格遵行；另一派人數較多，認為應按環境需要作出調適。從1245年後，這兩派意見各趨極端，互不相讓，幾陷分裂，幸得當時方濟會之領袖波拿文士拉（Bonaventura<sup>\*</sup>）的調停，事情才得暫時平息下來。

1310～2年間，爭端再起，需要教宗介入，若望二十二世（John XXII, 1316～34）藉兩道教諭下旨，容許方濟會擁有財物，引起「屬靈派」的不滿，他們終於離開了方濟會，另成立一分裂的團體。

想不到的是，到了1321年，同類問題又再發生，這次爭辯的中心純屬理論性的，即基督與使徒到底有沒有自己的財產，而爭辯的形式是非常經院哲學派（Scholasticism<sup>\*</sup>）的，參與爭辯的雙方是方濟會和道明會；這種毫無意義的爭辯，加上黑死病（1348～52）和大分裂（1378～1417），終於導致方濟會在十四世紀衰落。

方濟會對貧窮的問題一直無法解決，一方面因為會務發展成功，各方面對他們的捐獻不斷增加，另一方面也因為他們看重宣教及服事窮人的工作，這些需要某種形式的財產和管理，他們就是不能解決法蘭西斯創團的理想，和拓展團務牽涉的實際問題這二者之間的矛盾。紛爭不時興起，但團內改革的努力亦不曾歇息。十五世紀初，「重整派」（the Observants）和「住院派」（the Conventuals）之間又起爭端，1415年的康士坦斯會議（Council of Constance）同情重整派，且為他們委派一個領袖，成立了「聖法蘭西斯會」。

內部不和，加上十八、十九世紀種種政治事件，特別是法國革命、約瑟二世的世俗運動，和西班牙革命（1834）、波蘭革命（1831），大大削弱了方濟會的影響力。直

到十九世紀末，方濟會各支派決定捐棄前嫌，重歸於好而合一，為利奧十三世（Leo XIII, 1878～1903）承認（1897）。

今天方濟會主要分為三支：重整派，力主嚴守法蘭西斯創團的嚴格守則，人數最多，1985年有二萬一千修道士；嘉布遣修道士會（Capuchins），專長佈道，創於1520年；和住院派，亦稱黑衣服道士。在梵諦岡第二次會議（1962～5）之後，他們重新訂立目標，以服事窮人和傳福音為共同努力的任務，不再像以前那樣執著於財物的問題。

### 工作範圍

法蘭西斯以傳道和服事窮人為己任，這兩個目標亦成了方濟會多年來工作的特色。他們的宣教士早於1294年便來到中國傳福音；此外，他們的足跡亦遍及印度和美國。今天方濟會的修士，在世界每一宣教工場都扮演著重要的角色。

服事窮人一直是天主教最重要的工作之一，這與方濟會的精神有深遠的關係，從傳統的「聖心會」、「寶血會」，到較前衛的拉丁美洲解放神學〔Liberation Theology<sup>\*</sup>；如巴西的博夫（Leonardo Boff, 1938年生）〕都是如此。

法蘭西斯雖然看不起學究，方濟會歷年來卻產生了很多傑出的學者，這與波拿文士拉的榜樣有密切的關係。傑出的神學家包括敦司·蘇格徒（Duns Scotus<sup>\*</sup>）和俄坎的威廉（William of Ockham<sup>\*</sup>）；方濟會修士在坎特布里和牛津也甚具影響力。

另參：法蘭西斯（Francis of Assisi）。

### 參考書目

研究方濟會最重要的書籍是 L. Wadding, *Annales Minorum*, 8 vols. (Lyons, 1625～54)；*idem*, *Scriptores Ordinis Minorum* (Rome, 1650)；A. G. Little, *A Guide to Franciscan Studies* (1920)；有關他們來華傳道的資料，見 *Sinica Franciscana*

(Rome, 1929).

另參：L. Boff, *Church: Charism and Power* (1985)；idem, *St Francis: A Model for Human Liberation* (1985)；I. Brady (ed., tr.), *The Marrow of the Gospel: A Study of the Rule of St Francis of Assisi* (1958)；E. H. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (1955)；H. Holzappel, *The History of the Franciscan Order* (1948)；J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origin to the Year 1517* (1968)；R. H. Huber, *A Documented History of The Franciscan Order, 1182 ~ 1517* (1944).

楊牧谷

**Francis of Assisi 法蘭西斯 (1182 ~ 1226)** 天主教譯為方濟，由他創立的修會叫方濟會 (Franciscan)。本辭典採取兩個不同的音譯，全是因應華人基督徒習慣的叫法。

華人教會很少為文介紹法蘭西斯的言行 (除了常被引用的一篇禱詞外)，猜想原因有下列幾點。1. 他與許多中世紀偉大的信徒一樣，都被古遠的時空淹沒了；2. 我們認為法蘭西斯是屬於天主教的聖徒，基督教不介紹天主教聖徒；3. 法蘭西斯一生執著信仰的言行，不僅一般基督教信徒受不了，連不少天主教的信徒也忍受不了；4. 法蘭西斯的言行只能用心靈去了解，基督徒喜歡用理性去分析；5. 法蘭西斯對神火熱的愛，對窮人毫不保留的委身，對基督教中產階級的敏感心靈是個太大的刺激；6. 法蘭西斯的言行被漆上太多神話的色彩，基督教對神話奧祕一類異常敏感、不悅。

法蘭西斯的神是異常真實的神，事實上是真實得無處不在：在星星、樹木、小鳥、瓦片，甚至糞便中；以法蘭西斯的神觀來比較道家的道觀或宇宙觀的，出現於不下十篇以上的博士論文。有人稱法蘭西斯的靈性生命為「道成肉身的和聖禮的」

(incarnational and sacramental)。

法蘭西斯的世界觀是絕對平等及真誠的，裡面沒有矯情，因此不屑與學者聒聒不休；沒有私己，因此不屑屯積；沒有階級，因此常不自覺地以己衣衣人，以己食食人。在市場或田野，當他感到要向神禱告和讚美，就站在那裡高聲禱告和讚美，手舞足蹈，一如他在密室那樣。不錯，他的世界是沒有牆壁的，神是無處不在，世界每一樣受造物都在述說神的作為。

法蘭西斯的福音真實得只能按字面意思來讀，來了解，來遵行，以致第一次碰上他的人說他發瘋了；但任何人肯停駐一會兒，都會被他內心那股喜樂、祥和的魅力深深吸引。耶穌教訓人要賙濟窮人，又與遭社會遺棄的妓女、罪人同行共食，他便一直活在當代最被蔑視的人羣中，又不斷把自己的錢財和衣物送給有缺乏的人，直到他有錢的父親看不順眼，說他所有的一切，都是從他而得；他就在父親跟前脫下所有衣物，歸還父親，宣稱從此以後他只是神的兒子，赤條條地走出家門，繼續不斷捨棄的生活 (臨終時他為自己這樣否認父親深表懊悔)。

### 法蘭西斯這個人

法蘭西斯一生的言行，可說是人性的一個謎團；自十三世紀到今天，以他名字命名的社團、慈善機構，和爭取社會公義之團體，數目多得沒法計算；60年代的嬉痞 (Hippies) 更稱他為「嬉痞聖人」(the Hippie Saint)。到底真實的法蘭西斯是什麼樣子？

要把眾多神話和傳說分別出來，描繪出真實的法蘭西斯，顯然是不容易的。他自己極少留下著作；除了極少數明顯例子外，有關他的事蹟隨著時日而給人加上穿鑿附會的幻想，就如說他母親要生下他的時候，有人勸她要在馬槽分娩，於是法蘭西斯就在禾桿草堆上來到這個世界，周圍有牛羊小鳥，上有天使環拱著，還有小天使在吹號角！人就

是喜歡將他的生平「基督化」，也許令人感到神怪之餘，亦能反映出人對他的評價。

我們比較確定的是：法蘭西斯生於十二世紀末意大利北部一個叫亞西西（Assisi）的城市；那時意大利仍在封建社會的階段，權力都在貴族的手中。但因著商業的興旺，造就了迅速興起的中產階層，法蘭西斯就是生在一個富有的商人家庭。他父親皮亞曹（Pietro）是個有錢的布商，對小兒寄望甚殷，希望他長大後能像法蘭西（France）那樣進步，有文化，或具高尚的品味，故給他起名叫法蘭西斯（Francis）。皮亞曹怎麼也沒想到，一個代表富裕、休閒、品味、文化的名字，經過他小兒之後，竟然變成一切與原意相反的象徵。

年輕時代的法蘭西斯愛與同階層的富家子弟來往，因著天生的領袖魅力、不拘小節的作風，又常有尋歡作樂的新主意，很自然地就成了朋輩的領袖，帶著他們周遊各地尋找新刺激。

有一年（年分不可考），意大利與鄰邦佩普賈亞（Perugia）開戰，法蘭西斯認為身披武士鎧甲上沙場是一件很好玩的事；他家富有，可以買最亮麗的戰袍和馬匹上陣，就高高興興地與他的朋友出發了。想不到這個少爺兵一上陣就給人俘虜了，關在監牢裡。可能因著他父親是有名的富商，敵人待他還不錯，不久就把他釋放了（亦可能因他在獄中患病的緣故）。

出獄之後的法蘭西斯改變了很多，與外界隔絕的牢籠生活，使他不斷思想人生最基本的問題；他開始領悟物質繁華的無常，認為內心世界才是真實的。回家不久，他又再上戰場，在當時，人們認為這是年輕人應有的責任和尊榮。途中他碰上另一個衣衫襤褸的武士，他就把自己昂貴的戰袍除下，與他交換破衣，然後掉頭走回家，開始了他一生愛貧窮生活的第一步，或說是告別了繁華的中產世界，走入簡樸卻是滿足的福音世界。

法蘭西斯認為華衣美食並不屬於主耶

穌，金與銀只會令人拜假神，他要跟隨主耶穌的腳蹤。他發現，日升日落，河川山谷，每一個人和每一隻鳥，都比富貴榮華來得真實；特別是道旁衣不蔽體的賤民，他從他們身上看到主耶穌的榮耀，內心就充滿著無法言宣的喜樂和滿足，終日與他們為伍，與他們分享一切所有。

耶穌要門徒照顧患病的，他就親吻因患痲瘋而臉部潰爛流膿的病人；耶穌教導門徒把衣服送給衣不蔽體的窮人，他常把自己身上僅有的都脫下給人，在寒風中顫抖著走回自己的「家」。對法蘭西斯來說，關顧一個被棄的孤兒，用手愛撫一個垂死的老者，就是以愛回饋萬愛之神的自然方法，而且這都是做在別人要掩鼻而過的貧民窟當中。

法蘭西斯與跟隨者的行徑令愈來愈有錢，也與羣眾愈離愈遠的教會當局不滿意；有公開反對他們的，也有想拉攏他們，想把他們納入教會正軌的，他們卻不為所動。他們嚴守耶穌的吩咐，行路不帶錢囊，每到一處就為那地祝福，向他們講解福音。別人對他們施贈，他們樂於接受，卻僅取每日之所需，其餘一切就隨手分贈有需要的人，或用來修葺破落的教堂。沒有人接待，他們就下到田野幫忙農事，賺取兩餐一宿，成了民間一齣真實的福音劇，把福音書中的人生觀和價值觀活演出來。

法蘭西斯的一生沒有刻意安排的計畫，沒有努力擴展的目標，只有一顆熾熱愛主耶穌的心，比鋼鐵更堅強的委身心志，和與自然及人完全契合的生活。要整全地描繪法蘭西斯的靈性生活和思想教訓並不容易，但下列各點可能是各學者較能認同的。法蘭西斯的教訓：

1. 藐視財富。法蘭西斯認為分裂人與人祥和關係的元凶就是金錢，因此嚴禁他的跟隨者擁有財產。他認為金錢把人物化，令人再看不出人是人，是按神的形像（Image of God）創造的，金錢亦使人弄不清這世界誰屬；人擁有金錢，就以為擁有了這個世界

——動物、植物和其他，不知道這些只能屬於創造主。

2. 同為弟兄。他看一切人與物都是弟兄，稱他的跟隨者和路邊樹木與雀鳥為「小弟兄」，因為他自己也是小弟兄，只有神才是我們的天父，我們一切所有的都源於祂，因此在同一天父下，所有都是平等的。基於此，法蘭西斯反對特權，認為特權所劃分的，就是有權力和沒有權力、貴族與小民、有錢人和貧窮人，結果特權把人與人分割開來，破壞了上帝創造的秩序。

3. 與自然為一。這個非常接近道家的思想，對法蘭西斯是極其寶貴的。人既不擁有大地，大地也不會反叛人，大地及其上一切需要人以平等心去保護和愛惜，這樣說來，大地與人就能達至共生的關係。法蘭西斯認為凡被造的，都具有內在的價值與尊嚴，刻意擁有人或物，就是剝奪他受造的價值與尊嚴。為此，他行路時遇見地上蚯蚓在爬行，就會把牠拾起，放在路旁的草地上，免得被人不小心踐踏。

4. 愛仇敵。人若同受一位天父的愛眷，彼此為仇就是違反天父的心意，故在法蘭西斯的眼中，人或有好壞之別，卻沒有友敵之分。在他那個時代，是教廷向回教徒發動第五次十字軍戰爭的時代，基督徒稱回教徒為罪人，是污辱聖殿的基督仇敵，教廷宣布殺回教徒是一種功德。法蘭西斯卻多次進入回教徒的社區，又派他的小弟兄生活在那裡。有一次他直入卡謨首長（Sultan-al-Kamil）的帳幕，以平常心向他講解福音的愛與和平，使卡謨既感動又驚奇，卻令當時的教會和十字軍非常忿怒。法蘭西斯認為教會與回教徒之爭，全因為人不能擺脫占有慾；故當地主教要求法蘭西斯開拓自己的財產，免至行乞度日，法蘭西斯就回答說：「我們若有財產，就需要用武器來保護它們。」這正是他對十字軍的解釋！

5. 甘受苦難。他認為受苦是人明白另一人的最有效途徑，特別是耶穌的苦難，為

此，他甘之如飴。他對耶穌的苦難有一顆不息的好奇心，常藉自己的苦難去參悟領會。他鼓勵自己的小弟兄要照顧身體，卻不要戀慕它；但他臨終時卻歎息沒有好好照顧自己的身體——他稱之為「驢駒弟兄」。

6. 喜樂與滿足。這是法蘭西斯最顯著的特徵，一種近乎小孩子的喜樂和滿足，常洋溢在他的臉上，以致他不時湧出讚美和歡樂的歌聲。他的喜樂並不抽象或特別的屬靈，卻是自然又真實的，是耶穌在八福所說的滿足和喜樂，亦即是貧窮的和受逼迫的，卻是承受天國的人才明白的喜樂。

7. 輕看權利。貧窮對古今的人來說都是反面的，現代人更視之為一種咒詛；對法蘭西斯來說，貧窮是一種釋放，對遇上比他更貧窮的人，那更是可以表達愛的寶貴機會，因此法蘭西斯認為貧窮是完全正面和愉快的。他視每一個貧者都有基督寓於其內，就是他的小弟兄有時也看不過去，認為不應對所有求助者施捨，甚至連可能是來討他便宜的也不拒絕，他則要小弟兄赤身伏地，並求那貧窮人的饒恕。有時沒可施捨的了，他就命弟兄把他們惟一有的聖經給人，讓她（一個婦人和她兩個兒子）拿去變賣。對於權位，他更視之為糞土。法蘭西斯的名字傳遍亞西西，當地主教都希望法蘭西斯讓他在他們中間挑選一些人作主教，「選擇更能造福教會」。法蘭西斯回答說：「我們是小托鉢僧，也不想變成重要人物。假如你希望我們在神的教會結果子，就讓我們保持這個蒙召的身分吧！甚至可以違反我們的意願，強迫我們處於更卑下的地位。」

8. 輕視學界。法蘭西斯並不是反知識，只是反對當時學界的高傲和不問世事〔主要為修道院的經院哲學（Scholasticism）家〕。有一次他對小弟兄說：「假如你具備一切的知識與技巧，能知曉百物，能說萬人的方言，知道星宿的軌跡，以及其他種種——可有值得驕傲的嗎？一個小魔鬼知道的，就比全世界的人加起來的智慧還要多。但有一點是魔

鬼永遠不會認識的，這卻是最高的榮耀，就是要對神忠心。」對神忠心的意思，就是隨時幫助有需要的人，這些有缺乏的人，正是修道院的神學教授看不起的人，因為他們遠離羣眾。他說：「真正的主人，是在慈惠及慈心上均作鄰居的好榜樣的人；只有一個為人辛勞的，他才是有學問的人；只有愛神和愛人的，他才是有智慧；只有忠心又謙卑行善的，他才是個好傳道者。」

後人稱法蘭西斯為中世紀的小花，於1228年被封為聖。

另參：方濟會（Franciscan Order）。

### 參考書目

被評定為真正出於法蘭西斯的作品不多，有的還是十分短小，包括《訓令》、《信札》與《禱詞》：'De Reverentia Corporis Domini'; 'De Religiosa Habitatione in Eremo'; 'Laudes Domini', 'Absorbeat'。英文譯本最早的，包括下列的編者和譯者：P. Robinson (1906); L. Sherley - Price (1959); B. Fahy (1964)。

近代研究書籍包括 M. de la Bedoyere (London, 1962); K. Hase (Leipzig, 1856); J. Jørgensen (Copenhagen, 1907); W. J. Knox Little (London, 1897); J. R. H. Moorman (London, 1950); P. Sabatier (Paris, 1893; tr. 1894)。較近代的可參 E. Cousins (ed.), *Bonaventure: The Soul's Journey into God, The Tree of Life, The Life of St Francis* (1978); C. Duquoc and C. Floristan (ed.), 'Francis of Assisi Today', *Concilium* 149 (Nov. 1981); K. Esser, *Repair My House* (1963); *idem*, *Rule and Testament of St Francis, Conferences to Modern Followers of St Francis* (1977); Z. Hayes, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St Bonaventure* (1981); D. V. Lapsanski, *The First Franciscans and the Gospel* (1976); D. McElrath (ed.), *Franciscan Christology* (1980)。

S. Clissold (ed.), *The Wisdom of St Francis and His Companions* (1978); L. Cunningham (ed.),

*Brother Francis: An Anthology of Writings by and about St Francis of Assisi* (1972); A. Fortini, *Francis of Assisi*, tr. H. Moak (1980); E. E. Reynolds, *The Life of Saint Francis of Assisi* (1975); J. Stoutzenberger and J. Bohrer, *Praying with Francis of Assisi* (1989)。

楊牧谷

**Francke, August Hermann 富朗開 (1663 ~ 1727)** 是德國敬虔運動僅次於施本爾 (Spener)\* 的領袖，在耳弗特 (Erfurt) 和基爾 (Keil) 大學受業，後在萊比錫 (Leipzig) 大學任教，受施本爾的敬虔主義 (Pietism)\* 影響，組織「愛聖經團契」( *Collegia Philobiblica* )，主張按屬靈角度來研究聖經。哈勒大學 (Halle) 成立後，他成為那裡的教授，並擔任哈勒附近之格勞豪 (Glauchau) 教會的牧職。不久，他的教導和講道吸引很多人來跟從他，他亦先後開了為貧民而設的學校和孤兒院，而且極為成功，招惹到哈勒地區的教牧人士的嫉妒和反對。

後來普魯士王腓特烈一世 (Frederick I) 在 1713 年探望他，公開表揚他的成果，並且後來還按他的模式制定教育法例，反對他的人也就漸漸少起來。

富朗開的成功可歸因於兩大方面：他重視個人對宗教的責任，或宗教對個人的影響；同時亦有很強的實際意識，他的屬靈教導從來都不是空洞高調的。

另參：敬虔主義 (Pietism) 。

### 參考書目

重要的生平事蹟及思想：H. E. F. Guericke (ET, 1837); G. Kramer, 2 vols. (Halle, 1880 ~ 2); A. Nebe, *Neue Quellen zu August Hermann Francke* (1927); A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols. (1880 ~ 6); F. E. Stoeffler, *The Rise of*

*Evangelical Pietism* (Studies in the History of Religion ix, 1965).

楊牧谷

### Frankfurt Declaration 法蘭克福宣言

這是一個關於宣教的宣言，主旨是「基督教宣教的基本危機」(Fundamental Crisis of Christian Mission, 1970)。它重新肯定聖經論宣教的基本要素，反對近代宣教學(Missiology)上許多錯誤的思想，特別是自「國際宣教協會」(International Missionary Council)與普世基督教會協進會合併後出現的合一運動(Ecumenical Movement)的言論(新德里，1961)。這個宣言是由德國神學家合力草擬的，他們與認信運動合作，力呼「沒有別的福音」，好反對極端聖經批判學(Biblical Criticism)對教會生活的批評。事緣1968年普世基督教會協進會在烏普撒拉(Uppsala)召開第四屆會議，第二節發布了「宣教的更新」條文，大大惹怒福音派的宣教領袖和神學家，他們便發表法蘭克福宣言來申明他們的立場；這宣言與1966年的「惠頓宣言」(Wheaton Declaration)可說是互為表裡；二者均守著傳統大公教會的認信，而1934年德國的巴冕宣言(Barmen Declaration)可說是這傳統的佼佼者。

事實上，法蘭克福宣言也是本於巴冕宣言的模式而寫成的，共有七條，每條都先以聖經一主要經文為導言，繼而申述傳統教會對宣教的看法，之後是駁斥近代錯誤的宣教概念。

「宣教七點不能或缺的基本要素」是要保障：

1. 聖經惟一的權柄，以反對處境釋經學(situational hermeneutics；參釋經學(Hermeneutics))；

2. 三一頌(Doxology)是宣教的目標，反對以人性化作宣教的目標；

3. 聖經的基督論，反對無名之基督存於人類歷史的理論；

4. 得救是個人的信仰，反對普救主義(Universalism)；

5. 教會之本質是屬靈的，反對視教會為功能社團；

6. 福音是獨特的，反對一切宗教均平等；

7. 基督再來是宣教的導向，反對進程(Process)和革命(Revolution)的意識形態。

法蘭克福宣言的要旨，並不是要人與普世基督教會協進會劃清界線，只是要人重新正視後者原有的聖經傳統，就如1947年在惠特比(Whitby)和1952年在威靈爵(Willingen)召開的世界宣教大會所肯定的。此宣言對普世基督教會協進會沒有什麼影響，卻引起普世教會的重視和討論，不僅在德國，每一個地方都如此。在德國，此宣言使得保守的和開明的宣教機構分道揚鑣，1973年在曼谷召開的世界宣教大會(Bangkok World Missionary Conference)之後更沒有轉圜的餘地。法蘭克福宣言的主要精神影響了1974年的洛桑信約(Lausanne Covenant)，而洛桑信約又直接引發了華福運動(CCCOWE Movement)的發展。

### 參考書目

CT XIV: 19 (June 19, 1970), pp. 3 ~ 6; P. Beyerhaus, *Missions: Which Way?* (Grand Rapids, MI, 1971); *idem*, *Shaken Foundations* (Grand Rapids, MI, 1972).

P.P.J.B.

**Frankfurt School 法蘭克福學派** 法蘭克福大學創立於1923年的「社會研究所」(Institute for Social Research)，匯聚一班具影響力的學者而成，後成為批評社會的

一個學派。此學派於何黑麥 (Max Horkheimer) 在 1930 年作領袖時便發揮它的影響力。到了納粹德國時代，成員都逃離德國，棲身紐約；但第二次世界大戰結束後，他們又重返德國，成了威瑪爾共和國 (Weimar Republic) 惟一存在的機構。

早期出色的學者包括何黑麥 (1895 ~ 1973)、阿多諾 (Theodor Adorno, 1903 ~ 69)，和馬可斯 (Herbert Marcuse, 1898 ~ 1979)；年輕一輩的領袖是哈伯馬斯 (Jürgen Habermas, 1929 年生)。

此學派有一股頗強的末日思想，反映出他們受黑格爾 (Hegel)\* 和馬克斯 (Marx)\* 的影響，但此學派成員的猶太背景亦不可忽視。他們最重要的研究課題，就是啟蒙運動 (Enlightenment)\* 哲學，和它對「大眾文化」的影響力；與此有密切關係的是他們對納粹主義的分析。

我們知道實證主義 (Positivism)\* 的思想，與啟蒙運動很有關係，特別是後者的知識論，以及看自然界必須服在人的控制下，滿足人的需要等概念；他們認為人與自然界就如主人與奴隸的關係，這是一切知識的主要目標，「一切不能數算和使用的，都值得懷疑」(Adorno and Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 1944, rep. London, 1979, p. 6)；法蘭克福學派對此大表不滿。一個被科技控制的世界，正是啟蒙運動體現它以物欲為目標的世界。

實證主義與科技又是怎樣相連起來的呢？原來一般人都以為，自然科學的知識才是真知識，它能帶來豐裕的物質生活；就這樣，實證主義與科技便互相使對方顯得合理。其結果會是怎樣呢？「一個完全啟蒙的世界只會充滿悲劇」(同上，p. 3)；對人來說，「已存的社會風俗構成了人的每一部分，這是非人的生活；而非人生活又影響社會的每一層面」(Horkheimer, 'Traditional and Critical Theory', 1937, in P. Connerton, ed., *Critical Sociology*, Harmondsworth,

1976, p. 220)。

這樣看來，法蘭克福學派的人類學具有辯證法色彩，在這非人的世界內，「批判思想 (法蘭克福學派又稱批判理論, critical theory) 所了解的人，一直跟自己產生矛盾」，他若不能勝過非人的因素，這矛盾就一直不能解決。這思想與依路 (Ellul)\* 的人觀頗接近。

我們必須對真實存在體有正確的認識，其中首要的，就是拒絕康德 (Kant)\* 把一切存在分成主體與客體。「社會現實」並不存在於個體之外。批判思想家認為，這個世界有一股盲目又控制人的整體力量，和人莫之能禦的慾望，二者至終會把人變成非人。凡不承認此點的，都是批判理論拒絕的 (Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, 1976, p. 14)。所謂「整體力量」(totality) 者，並不僅是說說而已，「整體力量就是最真實的」(p. 12)，也是騙人的，因為它不讓人知道真實的人生可以是完全不同的。

就算是在民主的社會內，公眾辯論也是被扭曲的。哈伯馬斯首要的關注，就是指出足以扭曲對話的理性模式 (本於精神分析和古典哲學的啟迪)；他要建立一種「對話的行動」，以致能讓真正具共識的倫理學可以發展出來。從這角度而言，理論的建立就是具救贖功能的活動，「理論就是目標，不僅是媒介」(同上，p. 113)。

## 參考書目

- P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment* (Cambridge, 1980); J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London, 1978); D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London, 1980); M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973); H. Marcuse, *From Luther to Popper* (London, 1972).

H.W.S.



**Freedom, Christian 基督徒的自由**  
耶穌說，祂來是要「報告被擄的得釋放」（路四 18，引自賽六十一 1）。人是服在各種捆綁之下，自由包括從捆綁中得釋放。

基督徒的自由與政治或公民的自由不一樣，奴隸或極權下的臣民同樣可以享有基督徒的自由。耶穌拒絕作自由戰士的領袖，因為那些人的目的，是要對抗羅馬的壓迫者（約六 15）。保羅鼓勵基督徒奴隸作主的自由人（林前七 22），這是「基督釋放了我們」的自由（加五 1），也是保羅所稱從罪（Sin）和律法（Law）得釋放的自由。

罪擁有奴隸，只有死亡能釋放這樣的奴隸。基督徒卻因與基督同死與同復活而得釋放，甘願成為神的僕人。聖經看罪像個獄卒，永不甘願把他的囚犯釋放；但基督已把監獄攻破，把囚犯釋放出來。

保羅認為從律法中得著釋放，對救恩來說是重要的，就如從罪中得著釋放一樣。罪利用律法令人反叛神，以至對破壞律法的人頒布死刑（羅七 11）。從這判刑釋放出來的意思，就是從罪與律法得到自由。從這角度看，律法是奴隸的監護人，一直隨著生而自由的人，並管教他，直到他長大成人（加三 24）。接受福音時，神的子民就在屬靈上長大成人了，不再需要監護人；他們可以享受從律法得釋放的自由。

這種從律法得釋放的自由不是無律法主義（參律法與福音，Law and Gospel\*），乃是有能力「從心裡遵行神的旨意」（弗六 6），不再需要依律法條文來行事；這些能力是在「我們這不隨從肉體、只隨從聖靈的人身上」（羅八 4）。

服事神和服事人與基督徒的自由沒有衝突，完全的自由正是人之所以能夠服事神和人的關鍵。保羅說：「我雖是自由的，無人轄管；然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人……向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。無論如何，總要救些人……」（林前九 19、22 ~ 23）。「基督徒是全然自由的

主，不受任何人管轄；基督徒是全然順服的眾人之僕，受任何人管轄」（Martin Luther, *The Liberty of a Christian*）。

基督徒的自由只受自己要行善之心管轄，沒有人可以強求基督徒對食物或節令要這樣那樣（參可行可不可行之事，Adiaphora\*）；基督徒卻為了別人的緣故而自加限制，他考慮的是：若會危害別人的信心，就是更合法的事他也甘願放棄自己的自由。

簡單地說，真正的屬靈自由不會引起基督徒做一些奴役自己的事，或鼓勵他做某些會危害羣體信心的事。

從律法得釋放的自由，不是犯罪的自由：這只會使他從一種奴役制度跳進另一種奴役制度去。倘若律法主義是自由的一個仇敵，那麼以為可以奉旨而行的，便是自由的另一個仇敵。

「主的靈在哪裡，那裡就得以自由」（林後三 17）。這自由要在復活之日才能完全成就，那時，「受造之物將要（和合本作「仍然指望」）脫離敗壞的轄制，得享神兒女自由的榮耀」（羅八 21）。

## 參考書目

E. Käsemann, *Jesus Means Freedom* (ET, London, 1969); P. Richardson, *Paul's Ethic of Freedom* (Philadelphia, 1979); C. Spicq, *Charité et liberté selon le Nouveau Testament* (Paris, 1964); W. C. van Unnik, 'The Christian's Freedom of Speech in the New Testament', *BJRL* 44 (1961 ~ 2), pp. 466 ~ 88.

F.F.B.

**Freedom of Will 意志的自由** 參意志 (Will)。

**Free Will 自由意志** 參意志 (Will)。

**Free - Will Offering 甘心祭** 希伯來宗教有三種祭屬於平安祭類，即甘心祭、舉祭，和感謝祭（出三十五 27 ~ 29，三十六 3；利七 16；民十五 3；申十二 17，十六 10，二十三 23；代下三十一 14，三十五 8；結四十六 12）。甘心祭表明全是獻者自願的（故亦稱自願祭，voluntary offering），非出於條例規定（如贖罪祭或什一奉獻），獻祭者既非為還願，亦非為祈福，只為感恩而獻上。

一般來說，甘心祭的條例更寬鬆，如為甘心祭獻的祭牲不一定是全無瑕疵的（利二十二 23）。希伯來人通常是在收割節時獻上甘心祭，故是屬於感恩而非祈福的祭（申十六 10）。

現代教會中亦有甘心祭的設立，主要是為解決教會某些經濟上的需要，如「甘心祭基金」（free - will fund），可以是為調濟窮人，或建禮拜堂。通常甘心祭的獻款不算在崇拜時收的捐獻內，表明前者是甘願的，後者是責任。

亦有人以甘心祭當作信徒的自獻，或為某事工而獻上時間、金錢，甚至是奉獻作傳道。

另參：獻祭 (Sacrifice)。

### 參考書目

E. O. James, *The Origins of Sacrifices* (1933); H. H. Rowley, 'The Meaning of Sacrifice in the OT', *BJRL* XXXIII (1950), pp. 74 ~ 110; W. R. Smith, *The Religion of the Semites* (3rd ed. 1927); R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religion and in Early Judaism* (1952).

楊牧谷

**Friar 托鉢僧** 中世紀天主教捨棄財產的募緣修士。英文 friar 一詞源自「弟兄」（frater），屬於弟兄中榮譽的稱號。在英

國，托鉢僧並不常托鉢募緣；他們以袍的顏色來劃分，主要有四種：灰衣僧是方濟會士（Franciscan），黑衣僧是道明會士（Dominican），白衣僧是聖衣會士，而奧斯丁僧則是奧古斯丁派（Augustinianism）的會士。

### 參考書目

P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe*, tr. E. Power (1927); Bede Jarrett, *Mediaeval Socialism* (n.d.); K. S. Latourette, *The Thousand Years of Uncertainty, 500 ~ 1500* (1970).

楊牧谷

**Friends, Society of 公誼會** 參佛克斯（Fox, George）；貴格會神學（Quaker Theology）。

**Fundamentalism 基要主義** 基要主義的特性是在北美發展出來，它最大的影響力在美國——一個以奮興佈道作為她宗教傳統的國家。基要派有許多宣教士，與不少國家之反新派神學運動有關係，但要了解基要派的特性，最好還是研究它在美國的原型，和許多深具影響力的美國近代發展。

「基要主義」一詞源自美國的 1920 年代，是編者羅斯（Curtis Lee Laws, 1868 ~ 1946）為了反對北美浸信會年會中新神學派而用的；它很快便成了福音派（比基要派早出現）反對新神學派〔參英國現代主義（Modernism, English）；亦稱自由派〕，及反對現代文化中之凡俗化（Secularization）的名稱，這兩種反對勢力成了基要派最主要的特色。一個典型的基要主義者有下列三項特性：1. 是個福音派基督徒；2. 是反新神學的，意思是他相信傳統超自然的基督教；3. 反現代主義或某些世俗化的文化。因此我們

可以說，基要派就是強硬反對新神學派的福音派信徒。

但基要派這個詞不容易界定，因為它有廣義和狹義兩方面，用的人也不很嚴格。有時它是泛指任何反現代的宗教團體，如「伊斯蘭基要派」，或作「伊斯蘭原教旨主義」；有時反對基要派的人則以它來指任何他們不喜欢的特性，尤其是那些反對知識的基督徒，或福音派的奮興家，就如美國南部那種福音派信徒。這種濫用的情況，常把基要派和奮興派信徒，或與之有關的團體混淆了，就如十九世紀下半興起的聖潔運動（Holiness Movement）<sup>\*</sup>，尤其是強調聖靈能力的五旬節運動（Pentecost）<sup>\*</sup>，其中有些便會用基要派反現代神學的論調，因此有時也會被人稱為基要派一分子。不過這些團體通常與基要派劃清界線，這種情形在美國比其他地區更為明顯。

基要派、聖潔運動和五旬節派的根源，都與十九世紀的復興運動有關，與其稱它們的特性為基要派，不如稱之為復興派來得準確。

另一類基要派可在英國教會找得到，這種基要派的特色，是與福音派的保守主義有關，即是特別重視聖經的崇高地位。巴刻的《基要主義與神的道》（J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*，周天和譯，證道）即是就這角度來界定基要派；巴雅各的《基要主義》（James Barr, *Fundamentalism*, London, 1977）則把所有保守的福音派支流全算入基要派的頭上來攻擊。

從另一角度而言，我們若仔細地用基要派一詞，它是指強硬反對新神學的白人福音派信徒（美國黑人福音派教會，在形式上是屬於奮興派，教義上屬基要派，倫理上則反現代文化，他們不會稱自己為基要派）。

我們可以從基要派發展的歷史看出它的特性。桑甸在他一本專著：《基要主義的根源：英國和美國的千禧年觀，1800～1930》（Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fun-*

*damentalism: British and American Millenarianism, 1800～1930*, Chicago, 1970）

指出，基要派最重要的思想之一，就是前千禧年觀，源自達秘（Darby）<sup>\*</sup>及其他人的作品。雖然這思想在英國只是產生了普里茅斯弟兄會（Plymouth Brethren，他們離開了英國教會），它在十九世紀末的美國，卻存在於北部的大宗派內，如長老會和浸信會等。這運動的主要特色是時代論（Dispensational Theology）<sup>\*</sup>，以司可福著名的串珠註釋聖經（C. I. Scofield, *Reference Bible*, New York, 1909）為藍本。很多美國時代論者亦採用英國「凱錫克培靈會」（Keswick Convention）對聖潔的解釋為他們的生活指引。

時代論者預言教會在本世紀內會敗壞，鼓勵信徒嚴肅地反抗二十世紀初興起的新神學。新神學在美國很有勢力，時代論者發現很多人願意與他們一起保衛信仰的基要，並抵擋新神學的攻擊。在美國北部的長老會，保守力量也是相當強大，他們以當時的普林斯頓大學為其神學的大本營（參普林斯頓神學，Princeton Theology）<sup>\*</sup>。開始的時候，保守的長老會列出要維護的基本教義，時代論者則負責出版工作；自1909～15年，他們出了一系列的《基本要道》（*The Fundamentals*）小叢書，為傳統教義辯論。很多基要派團體都有他們自己的基本要道，卻沒有一個團體的要道可稱為標準，為其他團體所接受。其中自然也有一致認為核心的信仰，如聖經（Scripture）<sup>\*</sup>的無誤（參聖經無誤，Infallibility and Inerrancy of the Bible）<sup>\*</sup>、基督的神性、童女生子（Virgin Birth）<sup>\*</sup>、代替贖罪論（Atonement）<sup>\*</sup>、基督的復活（Resurrection of Christ）<sup>\*</sup>，和基督再來。

在1920年代，基要派力抗新神學派，且在美國北部主要的長老會和浸信會贏得很多陣地。其他宗派為較小的問題辯個不休，結果美國與加拿大的教會中的新派與保守派就

分裂了。此外，在第一次世界大戰之後，許多道德淪喪的問題相繼出現，它們亦成了基要派攻擊的對象。布賴恩（William Jennings Bryan, 1860 ~ 1925）帶頭攻擊美國學校教授進化論（Evolution），他認為這與聖經的權柄有衝突，間接亦形成道德上的相對主義。共產主義、天主教、吸煙、飲酒、跳舞、玩牌、看戲，全是基要派攻擊的對象。在這些衝突中，基要派漸漸壯大，成為反現代的一個大陣營，包括了整個美國西北部、其他英語世界，以及他們宣教士所到的每一個地方。這陣營的核心信仰是時代論，而時代論的基要主義是最不受其他傳統影響的。

到了1930年代，基要派開始發展出他們教會的特色來。基要派信徒認為他們不能再與其他新派人士混在一起，要出來另立宗派或教會，大部分基要派信徒都成了浸信會信徒，他們認為持守純正信仰的意思，就是分離主義。

1920年代以反對新派為其凝聚力的基要派信徒，到了1940年代便開始分裂了。美國其中一個主要團體認為應該保持與大宗派的接觸，這時期的主要人物有亨利（C. F. H. Henry）、奧肯迦（Harold John Ockenga, 1905年生），和卡內爾（Carnell）。開始的時候他們稱自己為「新福音派」（neo-evangelicals），到了1950年代，就簡單地叫「福音派」。他們與葛理翰（Billy Graham, 1918年生）的關係顯出這陣營的福音派，其實是以前的基要派。這時強硬的分離主義者如賴斯（John R. Rice, 1895 ~ 1980）、鍾士（Bob Jones, 1883 ~ 1968）和麥聖泰（Carl McIntire, 1906年生）則稱他們才是真的基要派。自1960年起，基要派一詞是用來指這些分離出來的次圈子，與福音派有別；福音派則包括以前的基要派，和其他宗派內相信聖經的基督徒。

在1970到1980年代，估計美國福音派信徒人數有四千到五千萬之間，其中分離派的基要主義者雖然不斷壯大，占的比例大約

不超過一成；到了80年代，浸信會基要派的法威（Jerry Falwell, 1933年生）帶領的「道德多數會」（Moral Majority）日受重視，分離派的基要主義更形擴張，他們對政治及社會的問題日益關注，要重新建立美國社會的道德標準，就像1920年代的那樣。

基要派關心政治問題，其中一項是支持以色列（Israel）的訴求，因為這對他們以時代論來解釋的聖經預言有密切的關係。

另參：福音派神學 (Evangelical Theology)。

### 參考書目

G. W. Dollar, *A History of Fundamentalism in America* (Greenville, SC, 1973); G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870 ~ 1925* (New York, 1980); C. A. Russell, *Voices of American Fundamentalism: Seven Biographical Studies* (Philadelphia, 1976).

G.M.M.

**Fundamental Theology 基要神學** 基要神學原是天主教神學（Roman Catholic Theology）的分支，有長遠的歷史和成就，近代復原教（Protestant）神學家對此興趣日增；它有許多不易解決的問題，卻又甚具創見。最近的發展趨勢，是希望建立一種能為各宗派認同（參合一運動，Ecumenical Movement），對政治及社會問題又敢於批判的神學。

傳統的基要神學是研究基督教信仰的前設——就如神（God）的存在，啟示（Revelation）的真實，和人是否有能力接受它（亦即是啟示與理性這敏感問題；參信心與理性，Faith and Reason）——在系統神學內，它屬於「導論」（*prolegomenon*）的範圍，是研究教義（Dogma）之

前要處理的問題。但所謂「基要」，全是已賜下的，不是需要建立的假設。這種處理神學的方法，頂多只可以做到安瑟倫（Anselm）<sup>\*</sup>所謂的「信心尋找理解」；處理得不好，就像人要證明啟示一樣，只是以浮淺的方法研究神學中最基本的問題。

近代對基要神學的興趣大增，與拉納（Rahner）<sup>\*</sup>重新評估神學之功能有關；梵二會議（參會議，Councils<sup>\*</sup>）的「現代世界的教會體制」（Constitution on the Church in the Modern World）又接受拉納的研究成果。這種研究與古代之護教學（Apologetics）<sup>\*</sup>頗為相近，目的是讓現代人能認識信仰，並且在近代思想的亮光下建立信仰的可信性；它的特色是要呈現整個基督教信仰，而其不足是只從其中抽出一、兩項而已（參系統神學，Systematic Theology<sup>\*</sup>）。拉納把基要神學和教義神學合起來處理，使整個基督教神學既具開放的態度，亦帶有護教的意義，以回應人在現代世界所提出的問題。

這樣一來，基要神學也有它危險的地方，因為它要扮演的角色，是聯絡基督教教義與其他相關學科的關係，有時不容易維持平衡。但基要神學是一種神學工作，不是神學的預備功夫，因為它是從信仰的立場作出發點，它與宗教哲學（Philosophy of Religion）<sup>\*</sup>不同——因為宗教哲學並不需要信心〔另參哲學神學（Philosophical Theology）<sup>\*</sup>；哲學與神學（Philosophy and Theology）<sup>\*</sup>〕，也與護教學不一樣——因為護教學雖然也須信心，卻不能預設它的對象也有同一的信心。

近代天主教的基要神學有另一條發展路向，見於默茨（Metz）<sup>\*</sup>的作品。雖然他也欣賞拉納的工作，但基本上認為他的思想是一種天真的理論——既漠視自己理論中屬於意識形態的決定性因素，亦不肯委身於「實際行動」（Praxis）<sup>\*</sup>的鬥爭（另參政治神學，Political Theology<sup>\*</sup>）。默茨提出做實際基

要神學的方法，是本於三個實際的釋經（Hermeneutics）<sup>\*</sup>綱目為基礎：即敘述（參敘事神學，Narrative Theology<sup>\*</sup>）、記憶與認同（solidarity），以代替基要神學的典型綱目：即啟示的實體、性格和可信性，並接受啟示的條件與後果——默茨認為我們必須就此三綱目來解釋信仰。

更正教在基要神學的進展，與艾伯靈（Ebeling）<sup>\*</sup>的努力有莫大的關係。艾伯靈認為基要神學關心的，是神學真理的問題，透過實證（Verification）<sup>\*</sup>和對話中的自我批判，人能知道神學命題的真偽。這種方法少見於巴特的《教會教義學》（Barth<sup>\*</sup>, *CD*），但田立克的《系統神學》（Tillich<sup>\*</sup>, *Systematic Theology*，三卷，東南亞，1980、1988、1988）卻很重視。

倘若我們看基要神學有點像科學原理或歷史原理，簡言之，是一種神學認識論（Epistemology）<sup>\*</sup>，或神學方法論，包括神學的材料、範圍、目的，以及與其他神學部門對話時應有的理性態度，那麼不同的基要神學還是具有某種一致。這種基要神學有公開的一面，具有護教學特色，同時又可以充任基督教教義與其他學科之間的溝通橋樑。

### 參考書目

- P. Avis, *The Methods of Modern Theology* (Basingstoke, 1986); G. Ebeling, *The Study of Theology* (London, 1979); H. Fries, 'Fundamental Theology', *SM* II, pp. 368 ~ 72; R. Latourelle, 'A New Image of Fundamental Theology', in R. Latourelle and G. O'Collins (eds.), *Problems and Perspectives of Fundamental Theology* (Ramsey, NJ, 1982), pp. 37 ~ 58; J. B. Metz, *Faith in History and Society: Towards a Practical Fundamental Theology* (London, 1980), together with P. Avis, *SJT* 35 (1982), pp. 529 ~ 40; K. Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (London, 1978).

# G

## Gallican Confession 加利亞信條

1559年法國「歸正」教正式成立，在巴黎召開第一屆更正教國家大會（First National Synod of Protestants），通過接受加利亞信條（*Confession de foi* 或稱 *Confessio Gallicana*）為他們的信條。

這信條的第一份草稿是由加爾文（Calvin）寫成，後為他的學生錢迪奧（Antoine de la Roche Chandieu, 1534 ~ 91）修改，然後才在大會通過。它是用法文寫成，有三十五條，主要內容可說是加爾文《基督教要義》的濃縮本；後來被修改為四十條，在1571年為羅舍爾議會（Synod Of La Rochelle）通過。法文聖經常把加利亞信條印在後面，可知其重要性。

## 參考書目

A. C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century* (1966), pp. 137 ~ 58; J. Pannier, *Les Origines de la Confession de Foi et la disciplines des Églises réformées de France* (Université de Strasbourg, 1936); P. Schaff, *Creeds of Christendom* (1877), vol. i, pp. 490 ~ 8; vol. iii, pp. 365 ~ 82.

楊牧谷

**Gallicanism 加利亞主義** 參教宗權制（Papacy）。

## Gee, Donald 紀當奴（1891 ~

1966） 被稱為「五旬節派君子」的紀當奴，是二十世紀第二波靈恩運動（Charismatic Movement）的優秀領袖，他得救及被聖靈充滿的經驗，成了日後事奉的主要導向。本世紀初威爾斯教會大復興，紀當奴就是在這時候信耶穌的（1905）。七年後與五旬節派的人接觸，得著聖靈充滿，在聚會中說起方言來；此後終其一生，他強調說方言是聖靈充滿的「第一印記」，是每一個信徒都需要追求得著的（D. Gee, 'Initial Evidence', in *Redemption Tidings*, 1st Dec. 1925）。這思想亦成為靈恩運動史所謂第二波的記號。

紀當奴一生擔任五旬節派教會許多要職，透過不斷的講道和無數書籍與文章，把五旬節運動推展到世界各地。他自己是愛丁堡神召會的牧師；1934 ~ 44年任英國神召會總會的副主席，自1948年起任主席。自1947年起，為世界五旬節派總會（總部設於蘇黎世）委任為官方刊物《五旬節》（*Pentecost*）的主編，且是世界五旬節派總會惟一的當然委員，他同時是倫敦神召會聖經學院的院長（直到1964年）。

這眾多職務對紀當奴來說都不是虛銜，像作《五旬節》主編期間，研究五旬節派運動的學者荷倫華格（W. J. Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 209）便說：「你若是在這期間翻開任何一年的《五旬節》，就不可能讀不到他的文章。」在他帶領下的世界五旬節派總會，一方面不斷向外面證明，為什麼被聖靈充滿就必須說方言，因而招致許多批評；另一方面又力勸五旬節派領袖，要與其他教派的領袖合作，要欣賞別派的崇拜禮儀，和重視神學教育（這都是靈恩派在60年代較弱的環節），因而備受反對，特別是美國神召會。最特出的是他的講道和文章。他周遊世界各地，以講解聖經來推廣五旬節運動，不像其他五旬節派的環遊佈道家，只是以靈恩派方式來佈道。他作品之多是一時無雙（不下二十三項），質素亦高，是情理兼備的優秀作品，其中以《有關屬靈恩賜》（*Concerning Spiritual Gift*, London, 1937）最受歡迎，被譯成多國文字，包括中文。

紀當奴最為人樂道的，是他致力推行教會合一的工作，包括反對靈恩運動的人。他認為教會四分五裂，是當今對社會最失敗的見證，而這種分裂不僅存於靈恩派與非靈恩派之間，就是各國的靈恩派之間，也像一盤散沙。紀當奴的朋友庇利斯（David J. Du Plessis）曾任世界五旬節派總會主席多年，也因推動教會合一工作，而被神召會革除交通（'disfellowshipped'）。紀當奴不僅精神上支持他，在1961年還以「我們真是那麼基要嗎？」一文，向反對合一的人質詢，成了靈恩運動史一篇重要的文獻：「我們總有些時候要反躬自省，重新評估某些在安舒日子看為寶貴的事情；那時我們奢侈地沉迷在宗教糾紛及分裂中，我們以（施洗）約翰自居，把一切不肯在我們指定的地方簽名的人逐出教會。我們要別人『跟隨』我們，不是『為了』神的兒子。很多時候搜索異端，正是人離棄豐盛聖靈的標記。我們逼害別人，也受

到別人的迫害，為什麼呢？全是那些不是頂重要的問題。我們卻告訴別人，是為了主而爭戰」（Gee, 'Are We Fundamental Enough?', *Pentecost* 57, 1961, p. 17）。

原來60年代的基要派（Fundamentalism）對普世基督教會協進會（World Council of Churches）推行的合一運動（Ecumenical Movement）非常反感，這時候的靈恩派亦多看自己為基要派（到第三波時已不作如是看），庇利斯與紀當奴竟然鼓勵五旬節派和神召會與其他教會謀求對話和合作，自然大受批評了。其實早在1948年，紀當奴便說：「高談靈裡合一是超越我們一切宗派與意識形態的藩籬，自然是很動聽的，但這事實仍不能叫我們不致力尋找外在可見的交通」（Gee, *Pentecost* 6, 1948, p. 17）；所謂外在交通者，是包括承認別人的學術成果（指聖公會的神學），和他們沿用已久的崇拜禮儀，這也是60年代靈恩派最不能接受的。

無論是藉文章、講道、教書或行政工作，紀當奴均對靈恩派內部發出很多中肯的批評，他們若謙卑聆聽又改過的話，相信靈恩派的發展會更為迅速和健康；至少靈恩運動的第三波就不會重複昔日的錯誤。茲舉舉大者於後：

1. 不要沉醉於高言大智，他認為五旬節派一直喜歡用最輝煌的言語和詩歌來表達自己，是件危險的事，「已經到了叫人作嘔的地步」（Gee, *Proverbs*, pp. 9f.）。

2. 寫五旬節派領袖的傳記，或述說他們的事蹟時要忠實，不要作假誇大，不然那就成了「虛偽奉承最糟糕的例子」（Gee, *Study Hour* 9, 1950, p. 54）。這些虛假的故事，正是要為神召會主日學中流傳的錯誤觀念負責任。

3. 他毫不留情地批評年輕的靈恩派會友讀神學的動機，認為他們只是愛出風頭，希望做一個小會眾羣體的領袖。他說這些人完成課程，就完全否定他們所由出的社會文

化，結果對誰都沒有好處；「情況就像一個不會說基路部語（Kilubu）的人，卻想去剛果作宣教士一樣」（Gee, *Study Hour* 9, 1950, pp. 36f.）。

4. 他嚴責那些說讀神學沒有用處的人，指出這正是他們沒資格帶領教會的原因。他自己沒有受過正規神學教育，卻一生不停自修神學，臨終前的讀物是田立克（Tillich）的《系統神學》（Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 213）。

5. 他反對靈恩派講員不預備講章，托詞讓聖靈帶領。他曾在巴黎及倫敦舉行的世界五旬節派大會上責備傳道人，因為他們的講道太貧弱。他說講道像其他技能一樣，是需要不斷磨練才會進步的，而預備講章與聖靈帶領二者，是並行不悖的（Gee, *Pentecost* 46, 1958, p. 17）。

6. 他對靈恩派許多偏激行為常加糾正，要他們多用思想，不要走極端，防止迷信的言行，以為在五旬節去耶路撒冷，會有特別的靈恩降臨（1961年的五旬節）；又指出新約許多全心相信神會醫治的人，也得不到神醫，故不應過分推崇神醫的地位（Gee, *Pentecost* 20, 1952, p. 17; 55, 1961, p. 17; 36, 1956, p. 17等）。

7. 對靈恩派佈道方式，他亦有意見。他不贊成以神醫招徠，更反對「全備福音商人團契」的佈道方法，認為「這是高壓式的推銷伎倆，多於是神靈的引導」；把財富繁榮與屬靈祝福混淆，就是為五旬節派的恩典與祝福敲響了喪鐘（Gee, *Pentecost* 71, 1965, 封面）。

除此之外，紀當奴的作品還包括討論五旬節派基督徒與社會、文化、政治，甚至禮儀的問題，他認為他們需要在這些方面盡上責任；他亦提及共產主義的問題，認為信徒就是反對它，也要提供另一可行的模式來。他要傳道人注意性倫理、家庭計畫，甚至主張在五旬節派內給予有需要的人精神治療，因為不是所有的問題都是屬靈問題。這樣廣

闊的胸襟，就是在今天靈恩派領袖中亦是鮮見的。

### 參考書目

紀當奴的重要作品如下：*All With One Accord* (Springfield, 1961); *Bonnington Toll, The Story of a First Pastorate* (London, 1943); *Concerning Spiritual Gift* (London, 1937); *The Fruit of the Spirit* (Springfield, 1934); *Fruit or Barren, Studies in the Fruit of Spirit* (Springfield, 1961); *I Left Sick, Our Problems of Divine Healing* (London, 1952); 'The Initial Evidence of the Baptism of the Holy Spirit', *Redemption Tidings* (Dec. 1925); *Keeping in Touch, Studies on 'Walking in the Spirit'* (London, 1951); *The Ministry Gifts of Christ* (Springfield, 1930); *Pentecost* (London, 1932); *The Pentecostal Movement* (London, 1941); 'The Phenomena of Pentecost' in D. Gee, P. C. Nelson et al. (eds.), *The Phenomena of Pentecost* (Springfield, 1931), pp. 5 ~ 13; *Proverbs for Pentecost* (Springfield, 1936); *Story of a Great Revival* (London, n.d.); *This is the Will of God* (London, 1940); *To the Uttermost Part. The Missionary Result of the Pentecostal Movement in the British Isle* (Stockport, n.d.); *Why 'Pentecost'?* (London, 1944); *Wind and Flame* (Croydon, 1967).

楊牧谷

**Gehenna 革赫拿** 即欣嫩子谷，位於耶路撒冷南部。在以色列有君王的時代，是拜偶像之處，把兒童燒給摩洛的邪惡之地（王下二十二 10；代下二十八 3，三十三 6；耶七 31，三十二 35）。

到了主前一世紀，這詞成了象徵名詞，代表壞人受刑罰（Punishment）的地方，有說是壞人死後立刻去到的地方，有說是接受最後審判之後受刑之處。

舊約很早期便論到惡人要受刑（如申三十二 22；賽三十三 14）；但清楚說到火湖、



地獄、不死的蟲等刑罰，則是遲至希臘羅馬時代，才見於猶太人的宗教典籍（以諾書十八 11 ~ 16，二十七 1 ~ 3；以斯得拉二書七 36；摩西升天記十 10；IQS III.4.13；IQH III.29），很可能是受伊朗宗教的影響，因為按他們的看法，惡人要在溶化的金屬中受刑（Yasna, 31.3; 51.9）。次經（Apocrypha）中除了以斯得拉二書二 39 之外，從沒有稱地獄為革赫拿的；新約很可能是受了耶利米預言的影響（耶十九 2 ~ 10），以革赫拿來稱地獄的經文相當多（太五 22、29 ~ 30，十 28，十八 9，二十三 15、33；可九 44、46、47；路十二 5；雅三 6）。整體地說，革赫拿與「陰間」（Hades, Sheol）有點相近，都是沒有神同在的地方，但陰間是死人的暫時居所，革赫拿卻是受刑的地方。斐羅說革赫拿的刑罰是永恆的（Philo, *On Cherubim*, 1）；有些拉比卻說革赫拿的刑罰只有十二個月長（Rabbi Akiba, *M. 'Edüyôth* 2. 10）；啟二十 14 則說有一天，陰間要被扔進革赫拿（「火湖」）去。

把革赫拿當作表記（參象徵，Symbol\*）來用，是始自希羅時代，他們藉此表達舊約惡人的歸宿。啟十六 16 說哈米吉多頓是邪惡最後戰敗的地方；《以賽亞升天記》（偽經）則說，彼列（撒但）要在革赫拿受永刑（三 13 ~ 四 32）。這段演變過程，足以反映出猶太人是怎樣借助別宗教的概念，來表達他們的信仰；到了新約時代，猶太化的過程完成了，新約作者就自由地用革赫拿在他們的末世論（Eschatology\*）了。

另參：死亡（Death）；末世論（Eschatology）；邪惡（Evil）；地獄（Hell）；刑罰（Punishment）。

### 參考書目

S. G. F. Brandon, *The Judgement of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortum Judgement in the Ma-*

*ior Religions* (1967); W. Eichrodt, 'The Underworld', *Theology of the Old Testament*, vol. II (1967), pp. 210 ~ 28; J. Jeremias, 'Gehenna', *TDNT* I, pp. 657f.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (1972), pp. 378 ~ 88; L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World* (1970); H. Vorgrimler, 'Christ's Descent into Hell: Is it Important?', *Concilium* I, 2 (1966), pp. 75 ~ 81.

楊牧谷

**Gelasian Sacramentary 格拉修儀式**  
格拉修儀式（拉丁文：*Gelasianum Sacramentarium*）為現今羅馬天主教彌撒儀式之所本，又稱格拉修聖禮書。這詞語曾引起相當多混亂的情況；首先，人以為它是出於格拉修一世（天主教譯作蓋拉西，Gelasius I，492 ~ 6 年為教宗），後知道是七或八世紀的作品。再者，這詞可指聖禮書，亦可指本於聖禮書而發展出來的聖禮儀式。現今梵諦岡保存的版本，是八世紀中葉的，也是現知最早的天主教義文。

梵諦岡編號 316 的抄本，記載了現今羅馬天主教彌撒採用的儀式，它在八世紀的高盧（現今法國）曾流行一時。按比肖夫（B. Bischoff）的考證，它是法國附近幾個修女寫成的。

### 參考書目

B. Bischoff, 'Die Kölner Nonnenhandschriften und die Skriptorium von Chelles', in *Karolingische und Ottonische Kunst*, ed. F. Gerke (1957), pp. 395 ~ 411; L. C. Mohlberg, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Major, Fontes iv (Rome, 1960); G. M. Tommasi, *Codices Sacramentorum Nongentis Annis Vestustiores* (Rome, 1680).

楊牧谷

**Gemeinschaftsbewegung 靈友運動**

此為起源於德國的一種屬靈運動，著重查經、團契、佈道、平信徒小組活動、聖潔生活、互相扶持，及個人重生得救的經驗；與 60 年代末、70 年代初美國的耶穌運動（Jesus Movement）很接近。

楊牧谷

**General Revelation 普通啟示 參啟示**

（Revelation）。

**Generation Eternal 永恆受生 受生**

（generation）一詞來自希臘文的 *gennēsis*，拉丁文是 *generatio*；永恆受生則是俄利根（Origen）為解釋聖三一神中，聖父與聖子的內在關係，後為加帕多家教父（Cappadocian Fathers）採用。聖子受生一概念源自約翰（約一 18；約壹 4 9；另參約五 19、26，八 28），這些經文指出：1. 聖子在道成肉身（Incarnation）前已經存在；2. 聖子與聖父是同為一神，卻有不同的位格（*Hypostasis*）；3. 不同的位格暗示有先後次序的存在。那麼這次序是指什麼而言的呢？是指一主一屬嗎？這樣一來，三位一體（Trinity）教義中的聖父與聖子又算不算同尊同榮呢？再者，聖子若是受生的，那麼在聖子被生之前，聖子就是不存在的了；三位一體教義說，聖父與聖子是永遠同存的，又怎樣解釋呢？「永恆受生」說就是要解決這些問題。

「永恆」一詞是指出，聖子的受生存在，不僅是為了人類的救恩，如道成肉身事件，也是聖子本身的一個屬性，因此我們不能用人間父生子這種生理關係，來加在聖父與聖子的關係上；亦即是，受生表示一先一後的次序關係，不能用在聖父與聖子的關係。用教父的話來表達，受生「並不等於有一個時間聖子是不存在的」（‘There was

not a time when the Son was not’），這句名言是為了駁斥亞流主義（Arianism）的異端。同樣地，永恆受生亦不表示，聖子至終會完全被聖父吸納進去，聖子的存在是從永遠到永遠，是獨立卻又不分離的〔參基督論（Christology）；信經（Creeds）；迦克墩會議（Chalcedon, Council of）〕；因此永恆受生是不能用人間之優劣觀念視之，聖父與聖子是永遠為一的（約十 30）。

然則我們要怎樣正面地解釋呢？俄利根把「非受造」與「非受生」（uncreated, *agenētos*, unbegotten, *agennētos*）分別出來，「受造」含有時間的先後，和地位的高低等意思，不能用在聖子身上；但受生是指聖子的本體源自聖父，故我們說聖子非被造，乃是永恆受生，是指聖父與聖子的內在關係，亦即是沒有我們的時空因素的關係詞。

自「永恆受生」一詞出現以來，就有人反對它，說它只是一種文字遊戲，沒有本身的內容，因此是無意義的，且自我矛盾；亞流是最早期的代表，近代反對三位一體論的神學家亦如是。但我們一定要正視一現實，這詞語是用來描述聖父與聖子內在的，亦是永恆的關係，它本身是一個奧秘，因此有沒有人經驗的內容與意義，並不是真偽的標準；就算它只能從反面來描述（*via negativa*），像迦克墩信經的四個反面詞，也有一種「防止可能的錯誤解釋」的功能。因此有人認為這概念「不僅是可想像的（即合理的），也是各神學概念中最有用的」。它亦反映在尼西亞信經（Nicene Creed），及亞他那修信經（Athanasian Creed）內。

**參考書目**

E. Arnold, *The Early Christians: A Source Book on the Witness of the Early Church* (1970); J. Baillie, J. T. McNeill et al. (eds.), *Library of Christian Classic*, vols. II, III (1954); P. Hodgson and R. H. King, *Christian Theology: An Introduc*

*tion to Its Traditions and Tasks* (1982); *idem*, *Readings in Christian Theology* (1985); M. W. Holmes (ed.), *The Apostolic Fathers* (1989); W. A. Jurgens, *The Faith of the Early Fathers*, 3 vols. (1970); J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (1960); 凱利著,《早期基督教教義》,康來昌譯,華神, 1984 (*idem*, *Early Christian Doctrines*, 1958).

楊牧谷

**Geneva Bible 日內瓦聖經** 是1560年在日內瓦出版的英文聖經,故名。在英文聖經中,它是第一本為每章聖經分節的。以前的聖經都是以對開本(folio)出版,高度超過十一英吋;日內瓦聖經卻是以現在書本的一般大小來出版,方便使用。它還附有很多註解,都是本於加爾文主義(Calvinism)\*來解釋。自出版後,足有半世紀是最受歡迎的英文聖經。

另參:聖經翻譯(Bible Translation)。

### 參考書目

C. Easson, *The Geneva Bible* (1937); L. Lupton, *A History of the Geneva Bible*, 2 vols. (1967 ~ 70); A. W. Pollard, *Records of the English Bible* (1911), pp. 24 ~ 8, 43 ~ 5.

楊牧谷

**Gifford Lectures 季富得講座** 由季富得爵士(Lord Adam Gifford, 1820 ~ 87)設立的講座,在蘇格蘭歷史悠久的大學舉行(阿伯丁、愛丁堡、格拉斯哥,和聖安德魯等大學)。季富得是個傑出的律師,最推崇斯賓諾沙(Spinoza)\*,他一心要推行的,是廣義的自然神學(Natural Theology)\*;換句話說,就是「完全按自然科學的方法來研究神的知識,這是眾知識中最偉大的科學...既不需要倚賴任何所謂特別啟示,又不需

訴諸所謂神奇啟示,來研究那位無限的本體。我盼望人能像研究天文學或化學一樣研究它」。

自1888年起,這講座便能請得英語世界內外最傑出的思想家來主講;由講座而出版的書籍,均在學術界發生巨大的影響力。歷代著名的講員和出版的書籍,包括約翰·貝利(J. Baillie)\*、巴特(Barth)\* (他原反對自然神學,故稱他的講座為「完全是另類神學」,沒有了它,自然神學就失去它的力量)、卜仁納(Brunner)\*、布特曼(Bultmann)\*、道遜(Christopher Dawson)、杜威(John Dewey)、愛汀頓(A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*)、發拉(Farrer)\*、傅里莎(J. G. Frazer)、吉爾松(E. Gilson)\*、哈爾登(J. S. Haldane)、海森伯(W. C. Heisenberg)、英革(W. R. Inge)、葉格(W. Jaeger)、詹姆斯(William James, *The Varieties of Religious Experience*)、麥慕理(John MacMurray)、馬賽爾(G. Marcel)、馬斯高(E. L. Mascall)\*、莫特曼(J. Moltmann)\*、穆勒(F. Max Müller)、賴荷·尼布爾(Reinhold Niebuhr)\*、波蘭尼(M. Polanyi)\*、泰勒(A. E. Taylor, *The Faith of a Moral-ist*)、湯樸(Temple)\*、田立克(P. Tillich)\*、湯恩比(Arnold Toynbee)、韋布(C. C. J. Webb),和懷海德(A. N. Whitehead, *Process and Reality*)。

單看上述名字,就知道這講座的宗旨可以怎樣從不同的角度來解釋了。

### 參考書目

B. E. Jones (ed.), *Earnest Enquirers After Truth: A Gifford Anthology* (London, 1970), 附至本書出版前所有名單; S. L. Jaki, *Lord Gifford and His Lectures. A Centenary Retrospect* (Edinburgh, 1986).

D.F.W.

**Gifts of the Spirit 聖靈的恩賜** 聖靈的眾恩賜，與耶穌應許賜下的聖靈，二者是有分別的。

### 恩賜、眾恩賜，與聖靈的果子

自五旬節以來，教會就接受了聖靈（Holy Spirit<sup>\*</sup>），這是基督的靈澆灌祂的信徒，目的是裝備他們（徒一4～5、8，二1及下）。聖靈本身與祂賜下各種不同的恩賜，或祂明顯的同在，或祂賜與不同信徒的職分，是不一樣的；這些恩賜是為了裝備某些特別形式的事奉而賜下的，它們與聖靈的「果子」，或如後來神學家所稱之聖靈的「恩典」，也要分別開來；後者是基督徒性格上的特質（加五22～23）。聖靈的恩賜是賜給新約（見盟約，Covenant<sup>\*</sup>）下（與舊約不同）所有的基督徒，每一個基督徒若要活出與其名相稱的生命，就需要這些聖靈的果子或恩典。聖靈雖然可以透過任何一個已經接受祂的人來顯明祂，卻不會把所有恩賜都賜給一個人；祂會按著自己絕對自由及自主的旨意與權柄，本於人是否願意向祂敞開，來把不同的恩賜賜給不同的人。新約的用詞均強調神的恩賜是白白的，完全是本乎祂的恩典，好叫聖靈能成就基督的工作，因此聖經亦稱聖靈為基督的靈。

### 為基督身體賜下的恩賜

好幾位新約作者都提到不同的屬靈恩賜，但以保羅的論述最為詳細。他為聖靈恩賜的目的和工作方式，提出一些主要的原則；他說教會（Church<sup>\*</sup>）是基督的身體，各有不同的功用，卻是為整個身體服務（林前十二；羅十二3及下；弗四11～16）。這個類比是要指出，基督繼續藉著教會，在世界上彰顯祂的生命、工作和真道，因此祂把不同的恩賜賜給信徒，這等恩賜及其果效不是相同的，卻是為了整個教會的好處，而不是為了個人的榮耀；因此恩賜之果效是否神奇，與恩賜是否重要，是沒有關係的。所有恩賜都

要服在主的引導之下來使用，是由愛作其導引，且要接受教會及成熟的屬靈洞察力來試驗。

### 恩賜的類別及五旬宗

新約有好幾個聖靈恩賜的一覽表（如：徒二；羅十二；林前十二；弗四；彼前四），它們各有不同的重心。二十世紀的靈恩運動（Charismatic Movement<sup>\*</sup>）經歷了三個階段，亦即一般所謂的「三波」。第一波五旬節運動（Pentecostal Movement；參五旬宗神學（Pentecostalist Theology<sup>\*</sup>），始於二十世紀初；其神學特色是，信徒不單要重生得救，也要有聖靈第二次恩典工作（second work grace），即靈洗（Baptism in the Spirit<sup>\*</sup>），靈洗時必需有方言。第二波從60年代開始，整個聖靈的工作也進入主流教會。第二波人士強調靈洗的經歷，但不一定要說方言。他們認為靈洗的經歷會引領人得著各種不同恩賜；這是第一波人士也同意的。到了80年代由加州的溫約翰（Wimber<sup>\*</sup>）領導的「葡萄園運動」（Vineyard Movement），「靈洗」的問題給壓了下來，卻強調「權能佈道」、「權能接觸」（power evangelism, power encounter），和神醫（power healing），此運動深深影響美加、北歐、星馬及港台部分的教會。

從歷史的角度來看，改革宗認為林前十二章所列的聖靈恩賜已經全然止住，有的認為十二使徒過世了，這些靈恩就止住了，有的則認為新約正典（Canon<sup>\*</sup>）完成後便停止〔加爾文（Calvin<sup>\*</sup>）、歐文（John Owen）、愛德華滋（Edwards<sup>\*</sup>）、華菲德（Warfield<sup>\*</sup>）。這派觀點是否有充分的新約支持呢？近代研究對這問題很表懷疑（參D. G. J. Dunn, *Jesus and the Spirit*, London, 1975; 'Rediscovering the Spirit (1)', *ExpT* 84, 1972～3, pp. 42f.; 巴刻著，《活在聖靈中》，陳霍玉蓮譯，宣道，1989）。就

算不屬靈恩派的人都認為，聖靈怎樣賜下祂的恩賜，全屬聖靈本身絕對的主權（林前十二 11；來二 3 ~ 4——以及舊約的救贖史）；屬靈恩派的人則指出，部分靈恩之所以不能在過去教會內彰顯出來，皆因人沒有向祂求，心靈向祂關閉而招致的（林前十二 31，十四 1、5、13 等）。我們認為完全否定林前十二，及其他靈恩在一世紀之後就全然止住，只是為了對抗靈恩派才採取的極端態度，正如以為靈恩可以由人控制，要它什麼時候表演，就會依時表演（靈恩派常有之言論；參楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》），是同樣不當的觀點。就以「醫病的恩賜」來說（林前十二 9），它是否像一些神醫人士所言，有些人能專門叫人短腳變長（溫約翰著，《權能醫治》；參 D. C. Lewis, *Healing: Fiction, Fantasy or Fact?* Kent, 1989, p. 31, 表 1. 2），固然值得懷疑，神今天仍然因我們禱告而行醫治的事，卻是多不勝數，或是在教會內，或是我們自己，都有這些記錄或經驗。就算認為靈恩在第一世紀之後便全然止住的人，他自己或自己所愛的兒女病了，他第一個反應豈不正是為他禱告，求神醫治？

對靈恩派人士，我們必須指出，聖經從沒有說某一個靈恩是普世的，非如此不足以表示他得到聖靈的充滿和使用（譬如，說方言）。不錯，五旬節聖靈降臨的時候，接受聖靈的人都有某些特殊的記號和能力，但我們不能本於歷史中某一獨立的經驗，而歸納出一個普世不易的原則，起碼五旬節的經驗，並沒有重複出現於之後建立的每一教會。歷史只是記載發生過什麼事，並不是說什麼事日後非發生不可的原則。再者，除了林前十二章之外，新約還有好幾個靈恩的目錄，它們並不完全等同；單重視一個而忽略其他，並不是穩當的做法。新約任何一個靈恩目錄只是具代表的例子，並不是完全的目錄；而所列的又專指什麼而言，也是各有不同的看法。就以「智慧的言語」來說，有人

認為它是指啟示（意思是能知隱蔽的事，如別人身體某部分有疾病），另些看它為輔導的恩賜，亦有人認為是教導的恩賜，我們又怎能以某人的經驗，來定規靈恩的性質和目的呢？在各種語言、能力、組織、關懷等恩賜中，有些是天生的，有些是訓練得來的，也有些明顯是聖靈揀選他負責某工作之後，才賜給他的；硬把靈恩歸類，及給它定上性質和目的，也是不適宜的。

### 建制內的職分，與靈恩事奉

從原則來說，所有教會都應該有各種不同的恩賜，好叫她能履行交付她的使命，正如每一個基督徒都應該被聖靈充滿，接受聖靈在他生命上的作為，好叫他成長，是一樣的道理。在神的計畫中，本來就沒有「靈恩」與「非靈恩」派的兩種教會或信徒，作基督徒卻沒有聖靈的恩賜，這是新約所不認識的道理，也是本身自相矛盾的（J. D. G. Dunn, 'Ministry and the Ministry: Charismatic Renewal's Challenge to Traditional Ecclesiology', in C. M. Robeck, Jr., ed., *Charismatic Experience in History*, Massachusetts, 1985, pp. 81 ~ 101）。很可惜，從舊約以色列的歷史，一直到新約及歷代的教會，我們都看見這兩個團體存著緊張的關係：教制與靈恩之間的張力。

舊約記載了祭司與先知間，和士師與君王之間的張力，而新約之後不久的教會，主教與長老執事的事奉崗位是明確的，當時的先知卻不是，這二者之間亦存在著張力。制度化了的教會，與復興派及靈恩派之間（包括正統的與異端的），亦常有磨擦，就如二世紀孟他努派（Montanism）的事例。這些張力是有建設性的，不全是反面的張力，因為教會既需要秩序，同時亦應對聖靈的事奉和恩賜存敞開的態度；聖靈絕對有權柄興起某些人及團體，賜他們特別的恩賜與能力，來成就祂的工作。

## 試驗及管理恩賜

舊約與新約均強調，要試驗屬靈恩賜的真偽，要看它們是否合乎聖經，是否前後一致，更重要者，要看這些恩賜是否榮耀神，抑或只是榮耀人（申十三 1～5，十八 21～22；太七 15～20；林前十二 1～3，十四 29；帖前五 19～22；約壹四 1～6）；認耶穌為主的試驗原則，必須包括拒絕認人為主在內。為什麼我們必須要試驗呢？因為邪惡的屬靈勢力是真實的，撒但一直想把教會引入歧途，敵基督之靈更大事推動種種拜偶像及邪教（參玄祕學，Occult\*）的活動；而人要代替神，接受人的敬拜，更是自亞當起便有的原始罪愆。這等事情製造出許多看來是靈恩，實質上卻是害人的現象，就如錯謬的道理、假預言、假異象、假方言、假翻譯、假師傅，藉鬼魔力量來醫病、趕鬼，以及其他假的神蹟奇事。教會必須小心防範兩種可能的謬誤：容讓一切出自邪靈而行的神蹟奇事，在教會及信徒當中坐大（靈恩派的危機），和採取封閉的態度，拒絕聖靈的作為（正統教會的危機）；我們實在極其需要一個洞察的靈，免得我們跌在其中之一陷阱。

聖經特別指出，聖靈的恩賜及其使用，是可以管理，也必須管理，卻不應消滅它或禁止它（林前十四；帖前五 19～21）。讓聖靈有自由，卻有秩序來運作，絕對是需要的，我們要小心維持二者的平衡。

另參：醫病恩賜（Healing, Gift of）；神蹟（Miracle）；被忽略的中層（Neglected Middle）；五旬宗神學（Pentecostalist Theology）；權能佈道（Power Evangelism）。

## 參考書目

楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，1991；A. Bittlinger, *Gifts and Graces* (Lon-

don, 1967); *idem*, *Gifts and Ministries* (London, 1974); N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement* (London, 1964); C. Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Exeter, 1984); D. G. J. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London, 1975); *idem*, 'Ministry and the Ministry: The Charismatic Renewal's Challenge to Traditional Ecclesiology', in C. M. Robeck, Jr. (ed.), *Charismatic Experiences in History* (Massachusetts, 1985); D. Gee, *Concerning Spiritual Gifts* (London, 1937); W. J. Hollenweger, *The Pentecostals* (London, 1972); 龔漢斯著，《教會發微》，二冊，田永正譯，光啟，1976 (Hans Kuhn, *The Church*, New York, 1967); 賴德著，《認識上帝的國》，林千俐譯，校園，1989 (G. Ladd, *The Gospel of the Kingdom*, Grand Rapids, 1956); C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London, 1965); J. Owen, *Works*, ed. W. H. Goold, vol. IV (Edinburgh, 1852), pp. 420～520; 巴刻著，《活在聖靈中》，陳霍玉蓮譯，宣道，1989 (J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit*, Leicester, 1984); 溫約翰著，《權能醫治》，黃莉莉譯，以琳，1991 (John Wimber, *Power Healing*, Calif., 1987).

J.P.B. / 楊牧谷

## Gilgamesh, Epic of 《吉加墨詩史詩》

此為巴比倫篇幅較長的史詩，起碼部分是寫於主前 1198 年，為斯密特（George Smith, 1840～76）在 1872 年的尼尼微城遺址發掘出來的，出土時是十二塊泥板，記載吉加墨詩的英雄事蹟。他是吳魯克王朝（Uruk Dynasty）的君王，以半神半人的身分出現，統治手法相當殘酷。

在第十一塊泥板約有二百行記載了洪水的故事，內中有許多與聖經所記相同（創六～九），如提到方舟、塗以松香作防水用、方舟停在山頂、只有少數人得救，和神聞到祭牲的氣味就喜悅等。很多學者都認為創世記的洪水記載，是受吉加墨詩史詩的影響，

至少二者是源自同一的古代神話（如：C. F. A. Dillmann；S. R. Driver；H. Gunkel；F. Delitzsch）；這看法在 60 年代歷史學派盛行的時代尤為普遍。現代聖經神學家、釋經家，及一般神學家，因為對神話的認識比較豐富一點，也較為客觀，對「輸送帶謬誤」（Conveyor-belt Fallacy，即：B 經文若有些地方與 A 經文相同，A 經文又是較古的，那麼 A 與 B 就像輸送帶的頭尾兩端，B 有什麼都是 A 放進去的）較敏感，他們不一定否認二者可能有某種關係，卻不輕易判斷說二者必有因果的關係。

與《吉加墨詩史詩》同樣重要的，是古巴比倫另一史詩，叫做《以利瑪·以利斯史詩》（*Epic of Enuma Ellsh*），它的創造記載，與創世記的創造記載也有許多相同的地方，不僅是用詞，連句子也極相近。

### 參考書目

E. A. Wallis Budge—R. H. Hall, *The Babylonian Story of the Deluge and the Epic of Gilgamesh* (British Museum, 1920); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1946); L. W. King, *Legends of Babylon and Egypt in Hebrew Tradition* (Schweich Lectures, 1918).

楊牧谷

**Gill, John 吉約翰** 參極端加爾文派（Hyper-Calvinism）。

**Gilson, Etienne 吉爾松（1884 ~ 1978）** 屬於多馬派（Thomist\*，即多馬·阿奎那的跟隨者）的哲學史家。他曾在法國教授中世紀哲學，主要是在索邦（Sorbonne, 1921 ~ 32），和法國學院（Collège de France, 1932 ~ 51），然後在多倫多之主教中世紀研究學院（Pontifical

Institute of Medieval Studies in Toronto）任教；之後返回法國；一生著述極豐，出版超過一百本書和專文（七十五歲生日時的數目）。

吉爾松早期頗受伯格森（H. Bergson, 1859 ~ 1941）的影響，他是法國的猶太哲學家，力主靈感（intuition）於理性之上。吉爾松研究笛卡兒（Descartes\*）之後，便開始把研究集中於中世紀的範圍，先後出版的專著，有關於波拿文土拉（Bonaventura\*，1924）、奧古斯丁（Augustine\*，1928; ET, *The Christian Philosophy of St Augustine*, London, 1961），和克勒窩的伯爾拿（Bernard\*；London, 1934）。曾擔任 1930 ~ 1 年的季富得講座（Gifford Lectures\*）的講員，題目是《中世紀哲學精要》（*The Spirit of Medieval Philosophy*, 1936）。

吉爾松一直看自己是個基督教的哲學家，拒絕把多馬主義現代化，認為其精意與神學沒有衝突。在各種把中世紀基督教哲學與經院哲學（Scholasticism\*）調和的努力中，吉爾松與他的盟友馬利坦（Jacques Maritain, 1882 ~ 1973）都認為，多馬主義最能解釋現代文化。他為哲學與生物學的目的論（teleology）來辯護，稱自己為教義學家，但強調教義（Dogma\*）雖是不變，卻需要不斷的重新解釋。

吉爾松是個公眾人物，受法國抵抗運動（resistance）的推崇，有一段時間還當上國會議員；在學術界的聲譽更隆，被稱為中世紀哲學史最傑出的學者。

### 參考書目

A. C. Pegis, *A Gilson Reader* (New York, 1957); L. K. Shook, *Etienne Gilson* (1984), and M. McGrath, *Etienne Gilson. A Bibliography* (1982), both in *The Etienne Gilson Series* (Toronto).

D.F.W.

## Glad Tidings, Good News 好消息

「傳好消息」是新約一個重要主題（路一 19，八 1；徒十三 32；羅十 15），基本上是譯自希臘文的動詞 *euangelizesthai*，在舊約和新約均譯作「傳好消息」，可以用在宗教上或俗世事務上（後者如報告生了男嬰）。自中世紀開始，「好消息」即等於「福音」，故 *euangelizesthai* 便是傳福音了。稱福音為 *noel*，如傳統聖誕詩所用的，是源自法文的 *nouvelle*，今天法文聖經仍稱福音為 *bonne nouvelle*。

更正教認為，福音就是整個基督教信息的核心所在，是由耶穌基督從生到死，卻復活和應許再來所組成。它影響的範圍亦包括人的整生，不僅是福音聚會所傳的那些，或僅影響人決志信主的一刹那（參路二 10）。按教父的了解，福音最早是傳給夏娃的，即所謂「前福音」（*protevangeliion*，創三 14 ~ 15）；整本舊約的應許，均含有福音的成分。這種解釋的目的，自然是想向猶太人解釋，新約教會是猶太教的延續和成就了。

### 參考書目

R. S. Barbour, *Traditio - Historical Criticism of the Gospel: Some Comments on Current Method* (1972); K. Barth, *God, Grace and Gospel* (1959); J. W. Bowman, 'The Term Gospel and its Cognates in Palestinian Syriac', in A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson* (1959), pp. 54 ~ 67.

楊牧谷

**Gloria tibi 歸榮光頌 參三一頌**  
(Doxology)。

**Glory of God, the 神的榮耀** 這是神最基本的屬性，信徒對神這個屬性的回應，就是榮耀祂，包括用口及生命兩方面。

### 聖經

「榮耀」的希伯來文是 *kābôd*，其字根是「重量」（保羅在林後四 17 似乎是有此意思在背後）。新約（包括七十士譯本的）希臘文是 *doxa*，原意是「意見」。但總括舊、新約，它的意思包括：1. 顯露出來之超越性及值得稱讚的特性；然後是 2. 對此表達尊崇與敬仰。在神的創造（Creation<sup>\*</sup>）、照管（參神的照管，Providence<sup>\*</sup>）與恩典（Grace<sup>\*</sup>）中，都顯出祂的榮耀，是榮耀祂自己（賽四十四 23；約十二 28，十三 31 ~ 32）、祂的兒子（約十三 31 ~ 32，十七 5；徒三 13；另參彼前一 21），和祂的僕人（羅八 17 ~ 18、30；林後三 18）。為此，敬拜祂的人就藉著讚美、感謝、順服，和願意為祂的緣故受苦來「榮耀」祂（約十七 4，二十一 19；羅四 20，十五 6、9；林前六 20，十 31；彼前四 12 ~ 16）。

神的榮耀可以藉著祂子民的財富、地位與能力顯出來（創三十一 1，四十五 13；賽八 7）；但神所顯出的榮耀，是祂與人同在的實體，亦是祂工作的特性。在舊約時代，這種榮耀的表現是肉眼可以見到的，如閃電（詩二十九 3）、神的顯現（Theophany<sup>\*</sup>）之大光（結一 27 ~ 28）、雲彩〔引以色列人經過曠野（出四十 34 ~ 38），先在會幕，後在聖殿（代下七 1 ~ 3）；參結八 4，九 3，四十三 2〕；亦曾向牧羊人，或在保羅悔改時顯現出來（路二 9；徒七 55）。然而，神讓摩西認識到，祂的榮耀就是祂的聖潔與良善（出三十三 18 ~ 三十四 8；另參賽六 1 ~ 5；約十二 41）。

到了新約，榮耀卻常與神的能力、智慧與愛相連，特別是在耶穌基督的死、復活、升天，和作中保的工作上顯出來（約十二 23，十三 31 ~ 32；羅六 4；林後三 7 ~ 11，四 6；弗一 6、12、14、17 ~ 18；腓四 19）；聖子的榮耀正反映出聖父的榮耀（約一 14；來一 3）。



在敬拜中歸榮耀給神稱作三一頌 (Doxology)\*，見於羅九 5，十一 36，十六 25 ~ 27；弗三 20 ~ 21，腓四 20；提前一 17，六 16；彼前四 11；彼後三 18；猶 24 ~ 25；啟一 6，五 13。

## 神學

所有認真的基督徒都會承認，榮耀神是基督徒最高的召命和喜樂，包括今生和來世的。改革宗神學 (Reformed Theology)\* 在這方面有傑出的貢獻：1. 神為祂之旨意而作的一切均是祂的榮耀，包括 a. 向祂的受造者顯出祂道德方面的超越；b. 為了他們所見的和身受的而讚美祂 (參弗一 3)。2. 人的目標就是自己要成為一榮耀頌，包括口頭上的和所做的。3. 神造我們的旨意，就是讓我們能以榮耀祂為己任，在榮耀祂的時候，又能達到做人最高的善，得到最大的好處。這種責任與利益並存的真理，正是「韋斯敏斯德小問答」(the Westminster Shorter Catechism) 第一條所要表達的：

問：人的首要目的是什麼？

答：人的首要目的是榮耀上帝 (林前十 31；羅十一 36)，永遠以祂為樂 (詩七十三 24 ~ 26；約十七 22、24)。

## 參考書目

S. Aalen, *NIDNTT II*, pp. 44ff.; A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ* (London, 1949).

J.I.P.

**Glossolalia, Speaking in Tongues 說方言** 說方言是一種古已有之的超自然宗教活動，可以指人間全不認識的語言，或說者沒經過學習而突然能說出別國的話；在基督教之前的舊約時代、巫靈主義 (shamanism)，以至回教都有 (C. G. Williams, *Tongues of the Spirit. A Study of*

*Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, 1981)。事實上，從「亞洲到美洲，從西伯利亞到非洲的宗教」，均有說方言的宗教活動 (D. Christie-Murray, *Voices from Gods, Speaking in Tongues*, 1978)。在基督教，這是保羅在哥林多前書十二 4 ~ 11 所列出九種靈恩 (charisma) 中的一種，且一直成為教會爭辯的題目之一。大體上說，主流教會不大能接受這種活動，但近年隨著靈恩運動 (Charismatic Movement)\* 的興起與普及 (參聖靈的恩賜, Gifts of the Spirit\*)，討論固然多起來，就是主流教會的神職人員和信徒，也願意多作考慮。靈恩派信徒除了接受這種活動為聖靈恩賜的結果外，亦承認有假方言的存在，它可以是來自邪靈，或肉體 (即心理作用的一種)。

## 聖經的記述

舊約兩段經文對聖靈問題特別重要，是新約論方言的根據：徒二 15 ~ 21 是本於珥二 28 ~ 31；林前十四 21 是本於賽二十八 11。說方言是聖靈充滿的記號之一，而約珥書則預言聖靈在末日要降在信徒身上。五旬節聖靈降臨，門徒說起方言來，這是應驗珥二 28 ~ 29 第一部分；但是 30 ~ 31 節還要等到基督再來才能全部應驗，這就表示說方言是指出新國度已經降臨，而它最後的應驗則要等到末日的來到。就這意義而言，方言可以是一種活在現在、等待將來的記號，是「既濟」與「未濟」之間的盼望。

舊約有多處提到人說方言：民十一 24 ~ 29 記載七十個長老受靈感動說方言；撒十 18 ~ 24 是一羣先知，掃羅和他的跟隨者說方言。學者不盡同意古代先知是以說方言為他們職責的一部分，起碼以利亞和以利沙就沒有說方言的記錄；王上十八 28 ~ 29 記載巴力先知入迷發狂的情形，他們的「狂呼亂叫」(王上十八 29，英譯作 *frantically prophesied*)，可能就是指說方言。

新約提及聖靈降臨的經文，大部分與新時代的降臨有關，像施洗約翰預言彌賽亞「要用聖靈與火給你們施洗」，靈恩派信徒認為這就是聖靈的洗（Baptism in the Spirit）的支持經文，而說方言則是其外在記號。但我們必須指出，耶穌與十二使徒均沒有說方言的記錄，而聖靈工作與說方言之間的關係也不是十分明顯。可十六 17 倒有提及「說新方言」是基督徒的記號，只不過大部分學者均認為這節經文屬於馬可福音「長版本」的結論，是二世紀才加上，最優秀的抄本沒有這長結論（參楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，1991）。

徒二是整個聖靈充滿及其記號的爭辯焦點。聖靈在五旬節降臨，門徒就說起別國的話語來。這裡說到的方言是已有的，不是「天上的言語」，因為有人認出這些是他們的「鄉談」（徒二 6、8），並且 9～11 節所記的地名包括由東到西各國，顯出不是說方言者曾經學習過的言語。再者，作者詳細記錄各國的名稱，亦顯出方言在這五旬節的神學意義：它指出聖靈降臨給眾教會，目的是要他們往普天下去，開始作傳福音的工作。

我們若以此來比較「約翰的五旬節」（約二十 22），就更顯出宣教才是首要，說方言只是一個記號：耶穌說到父怎樣差遣了祂，祂亦照樣差遣門徒，「說了這話，就向他們吹一口氣，說：『你們受聖靈』」；門徒受了聖靈，卻沒有說方言。

此外，我們還有「撒瑪利亞的五旬節」（徒八 14～19）、「外邦的五旬節」（十九 44～46），和「以弗所的五旬節」（十九 6），後兩者均提到他們受聖靈之後說方言（和預言）。很多靈恩派信徒認為，這些經文足以說明聖靈充滿與說方言的關係，並稱之為「聖靈洗禮的第一個證據」，是每一個基督徒均需有的記號（Donald Gee, 'Initial Evidence' in *Redemption Tidings*, Surrey, 1959, p. 3）。這個論點在第二波最為普遍，

第三波的靈恩運動則沒太強調。我們要指出的是，以一宗歷史事件來歸納出一個神學論題是危險的，歷史事件只是告訴我們發生了什麼事，卻不能告訴我們必須發生什麼事；歷史事件若加上經文明文的訓令，才能成為一項教義，受聖靈必須說方言的經文卻是沒有的。

亦有人認為方言是證實使徒的教導，故使徒時代過去了，說方言的需要亦不存在；這又是沒有足夠證據支持的。從一方面而言，第一世紀的使徒並不是個個都有說方言的記錄，就是多有說方言的保羅，也不是每到一個新地方傳福音或向教會講道，都有說方言。事實上說方言的對象好像不是教外的未信者，而是教會的猶太人；從另一方面而言，方言並沒有止於一世紀，歷代可信賴又謹慎的教會領袖，有說方言記錄的為數實在不少。

新約另一組論方言的重要經文，自然是林前十二和十四章。保羅在此信詳加討論，因為哥林多教會有人把方言高舉為眾恩賜之首，到一地步危害了教會正常的崇拜；保羅的目的不是否定方言的價值，乃是把它放回正確的位置。他指出說方言不是人人都有的，或必須有的恩賜（林前十二 11），而說方言只是眾恩賜中最小的一項（30 節）。他指出最大的恩賜是愛（十二 31，十三），其次是「先知講道」（十四 1）。這不是貶抑方言的地位，只是指出任何恩賜都是為了造就教會，故方言若不翻譯出來，對會眾是無好處的，不如不說：「說方言的，是造就自己；作先知講道的，乃是造就教會。我願意你們都說方言，更願意你們作先知講道；因為說方言的，若不翻出來，使教會被造就，那作先知講道的，就比他強了」（十四 4～5）。這也是為什麼保羅把靈恩（*charisma*）與事奉（*diakonia*）等同的原因了（J. D. G. Dunn, 'Ministry and the Ministry: The Charismatic Renewal's Challenge to Traditional Ecclesiology', in C. M.

Robeck, Jr. ed., *Charismatic Experiences in History*, Massachusetts, 1985, pp. 81 ~ 101; esp. 82)。

## 歷史的事例

自第二世紀起，靈恩問題再度成為教會爭辯的中心。孟他努 (Montanism) \* 認為他是聖靈揀選的器皿，強調說方言，謂主即要降臨，故反對俗務，專心過嚴格的修道生活，被教會定為異端，此派消滅於四世紀。但教父不是全反對說方言的，愛任紐 (Irenaeus) \* 與特土良 (Tertullian) \* 都肯定說方言的價值，但屈梭多模 (Chrysostom) \* 和奧古斯丁 (Augustine) \* 就比較反對它，後者還認為方言是止於第一世紀。無論怎樣，作為公共崇拜的一個項目，說方言在羅馬大逼迫，及異端威脅的時代，其地位是日漸中落的。

東正教接受方言為教會正常恩賜的一部分，有說他們在整個中世紀的修道院內，都有以方言作靈修及敬拜。西方教會及修道院都不鼓勵，有時甚至斥之為邪靈的工作。

路德 (Luther) \* 和加爾文 (Calvin) \* 肯定方言的價值，我們卻沒有充分證據指出他們有此經驗。十七世紀末和十八世紀初，法國天主教教士再度發現說方言的祕密，卻不為教廷接納。

到了十八世紀，貴格會和循道會信徒可以追求說方言的恩賜，但程度如何卻不能確定。衛斯理 (J. Wesley) \* 承認方言為聖靈的恩賜，他的日記卻沒記載自己有這經驗。美國的貴格會和摩門教卻重視此恩賜，蘇聯的五旬宗亦然。

近代方言運動的興起，與靈恩運動和復興運動有深切的關係，其中尤以所謂第二波，源自南加州艾蘇薩街的大復興至為明顯。英國第二波的領袖紀當奴 (D. Gee) \* 更明言，每一個基督徒均需被聖靈充滿，而聖靈充滿的明確證據就是說方言 (*Concerning the Spiritual Gift*, London, 1937; 另參 D.

Gee, *Pentecost* 45, 1958, p. 17)。

第二波靈恩運動傳到東南亞，大多數是因說方言問題而引起教會分裂，造成傳統教會對靈恩運動益加抗拒。到第三波在 80 年代的美國加州興起，他們會在聚會說方言，卻不強調它是「聖靈充滿的第一證據」。

## 現代的問題

像任何時代一樣，現代教會人士對說方言的態度亦可分三類：全盤反對、全盤贊成，和不鼓勵但承認其地位。全盤反對的多引奧古斯丁為據，近者若為基要派 (Fundamentalists) \* 或福音派 (Evangelicals) \*，則多引華菲德的作品 (B. B. Warfield\*, *Counterfeit Miracles; Miracles Yesterday and Today*) 為理由，說方言與其他神蹟一樣，在第一世紀後便止住。贊成者認為反對者的理由不符新約教導，又與教會歷史的見證不合；他們認為方言與其他靈恩一樣，都是為建立教會，是人人可以求而得之的。採取審慎態度的，可以宣道會創辦人宣信博士 (A. B. Simpson) 的勸導為代表：「不必追求，亦不須禁止」。其實這正是保羅對哥林多人的勸勉，他說：「豈都是說方言的嗎？」(林前十二 30)，故不必叫人人都追求；他同樣說，「也不要禁止說方言」(林前十四 39)。

我們對方言有如下的看法：

1. 方言是屬於聖靈的恩賜，當無異議，但假方言和假翻譯是極為可能的 (出於人的虛榮心)，故要小心明辨，只要不高舉方言過於其他恩賜 (如愛與服事)，人自然少一分虛榮心去作假。

2. 像保羅的教導 (林前十二、十四章)，方言若在公眾崇拜上用，就必須有翻譯，不然會友不得益處，徒然製造混亂。

3. 對反對方言的人，我們要說語言 (包括方言) 的功用不僅在傳遞資訊，也是一種表達關係和維持關係的媒介 (想想母親對初生嬰兒說的話!)，故「無意義」不是反對

方言的有力證據。不能用日常語言來表達不等於無意義。

4. 以方言為聖靈充滿之第一證據者，徒然把問題混淆了；雖然這種強硬態度多見於第二波，我們仍要指出，聖經從沒有把說方言放到如此高的位置，它甚至拒絕給予它任何代表性的地位。

5. 但方言的價值不應因此而被貶低，經歷過說方言的信徒均見證，他們在私下以方言禱告，的確能擴闊他們的屬靈境界，深化與神的交接面，我們必須接受這樣的見證。

6. 說方言所牽涉到的神學問題，和它在靈性操練、追求成聖、在公眾崇拜的地位，以至在整體信徒相通的價值，都是未開發的領域，經過了這麼長時間各執一詞，再繼續下去是沒有意義的；懷著接納及開放的心情來面對此一問題，相信對下一代教會有較大的貢獻。

另參：靈恩運動（Charismatic Movement）；聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit）；聖靈（Holy Spirit）；五旬宗神學（Pentecostalist Theology）。

## 參考書目

除了文內書目，另參 A. Bittinger, *Gifts and Grace* (1967); Gaston Deluz, *A Companion to I Corinthians* (1963); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (1975); T. R. Edger, *Miraculous Gift, Are They for Today* (1983); Donald Gee, *All with One Accord* (1961); J. Gunstone, *Greater Things Than These* (1974); W. J. Hollenweger, *The Pentecostals* (ET, 1972); W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels, The Religious Languages of Pentecostalism* (1972); E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ* (1965); J. Sherrill, *They Speak with Other Tongues* (1965); L. M. Vivier, 'The Glossolalic and His Personality', in T. Spoerri ed., *Beiträge zur Ekstase* (1968), pp. 153 ~ 75.

楊牧谷

**Gnosticism 諾斯底主義** 諾斯底主義在很多宗教內都有它的影踪，它強調人是靠某種神祕的「知識」（希臘文：*gnōsis*）得救，而尤為重要的是他的出身。諾斯底主義最明顯的特性是宇宙二元論（Dualism）——靈界與物界的永恆對抗。早期教父作品中多有明斥諾斯底的言論（參教父學，Patristic Theology\*），他們指出諾斯底團體都是把基督教思想扭曲而產生的異端（Heresy\*）；但現代學者的研究認為，好些諾斯底思想與基督教是沒有關係的。至於諾斯底主義是什麼時候和怎麼發展出來，至今仍無定案，但有些學者認為它是沿自猶太教的邊緣團體。

## 教父資料

直到十九世紀，我們對諾斯底的認識全是本於教父作品，它們有時會重述諾斯底的思想，為要駁斥它，但有時為這目的來引述並不常是公允的。我們最重要的來源是殉道士游斯丁〔Justin\*；參護教士（Apologists\*）、愛任紐（Irenaeus\*）、希坡律陀（Hippolytus\*）、特土良（Tertullian\*）、亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria\*）、俄利根（Origen\*），及在賽浦路斯之主教伊皮法紐（Epiphanius of Salamis in Cyprus, 約315 ~ 403）。其中最重要的是愛任紐作品的記載，只存於拉丁文譯本的《反異端》（*Adversus Haereses*）。革利免和俄利根對諾斯底思想比較具同感；伊皮法紐雖然在埃及與諾斯底主義者有接觸，他的《醫藥箱》（*Panarion*）卻不盡可靠。

自從在那·哈馬迪（Nag Hammadi, 參下）發現了大批諾斯底文獻後，我們發現教父好些記載是相當真實的，特別是愛任紐的作品；但有些教父說諾斯底主義者放縱生活，我們仍找不到諾斯底主義者的文獻作支持。

## 諾斯底領袖

教父差不多都同意，撒瑪利亞的西門是第一個諾斯底主義者；但按使徒行傳八章的記載，他只是「行邪術的西門」。較後期的作品說，西門自認為神，又說他以前一個作妓女的同伴是特洛伊之海倫（Helen of Troy）的轉世。至於希坡律陀說是出於西門的一部作品（*Apophysis Megale*），現今考證認為是後人假借他的名來發表的一本哲學書籍。

西門在撒瑪利亞是頗有一批跟隨者，其中一個名叫門安達（Menander），他是一世紀末在敘利亞之安提阿教書的；他說凡信他的人就不會死，可惜他這句話為他自己反證，因為他也死了。另一個也是在安提阿教書的跟隨者，名叫撒土尼努（Saturninus，或 Saturnilos），他說沒形體的基督才是救贖者；換句話說，他相信的基督是幻影派（Docetism\*）的基督，否認基督之道成肉身（Incarnation\*；參約壹四 2 ~ 3）。

二世紀初在小亞細亞教書的另一個諾斯底主義者叫克林妥（Cerinthus），他說基督以一鴿子的形式降臨在耶穌這個人身上，但因為基督是神，不能受苦，故耶穌被釘十字架前，基督便離他而去。另一諾斯底教師是埃及的巴西理得（Basilides），人對他的傳言更為紛雜，有時互相矛盾；愛任紐說他是二元論者，希坡律陀說他是一元論（Monism\*）者。

另一個重要的諾斯底主義者，是本都的馬吉安（Marcion\*）。他認為舊約的神與新約的神不一樣；他是第一個列出新約正典（Canon\*）書目的人，包括刪減過的路加福音和十一卷保羅書信。馬吉安的幻影派基督論為特土良嚴加辯斥。

最著名的諾斯底領袖是華倫提努（Valentinus），約於主後 140 年從亞歷山大來到羅馬。他說神（眾數）有很多等級，藉著放射而衍生，包括「第一批四對」

（First Ogdoad）。他又把人分作三等級：屬肉體的（*hylics*），他們是沉迷於自然界與肉慾的不信者；屬魂的（*psychics*），是靠信心而活的普通基督徒；和屬靈的（*pneumatics*），即屬靈的諾斯底信徒。

華倫提努有許多跟隨者，自成一派，後因爭辯耶穌的身體是屬魂的還是屬靈的問題，分成意大利學派及東方學派。傑出的諾斯底教師包括托勒密（Ptolemaeus）、赫拉克連（Heracleon）、狄奧多土（Theodotus）和馬可（Marcus）。歷史上已知的第一本釋經書，就是赫拉克連寫的約翰福音註釋書。

## 埃及諾斯底資料

十九世紀有兩本埃及（Coptic）諾斯底的古經文出版，一本是艾斯祈維安拿斯經文（Codex Askewianus），內有「智慧篇」（*Pistis Sophia*）；另一是布斯安拿斯經文（Codex Brucianus），內有「猶書」（*Books of Jeu*），二者均屬頗後期的諾斯底作品。第三卷叫庇路連尼西斯經文（Codex Bezae Cantabrigiae），雖是十九世紀獲得，卻遲至 1955 年才出版，它載有「（抹大拉的）馬利亞福音」、「耶穌的智慧」、「彼得行傳」和「約翰次經」——後者曾為愛任紐提及。

1945 年，一個農民在埃及北部的那·哈馬迪發現十一卷埃及古經，和另兩卷殘經。第一卷給翻譯出來的是《真理的福音》（*The Gospel of Truth*），時為 1956 年；1977 年另有五十一篇文給譯了出來，主要是羅賓遜（James Robinson）譯出來的，學者算是第一次可以讀到諾斯底主義的原作。

後來人稱這些古經文為那·哈馬迪圖書館，其實它包括的作品相當多元化，性質有：非基督教諾斯底主義、基督教諾斯底主義、非諾斯底主義等。基督教諾斯底主義的作品，最出名的是《多馬福音書》（*The Gospel of Thomas*），它是屬於次經

(Apocrypha)\* 的福音書，很可能是在主後 140 年的敘利亞寫成，裡面有超過一百段據說是耶穌說的話。那些相信諾斯底主義是基督教前期便存在的學者認為，《亞當啟示錄》(The Apocalypse of Adam) 和《閃語》(The Paraphrase of Shem) 都屬於非基督教的諾斯底作品。有些人亦認為 The Trimorphic Protennoia 是約翰福音序言的前身。

### 曼底安資料

在伊拉克南部和伊朗西南部的曼底安 (Mandaean) 的羣體，是碩果僅存的諾斯底遺民，他們現今採用的經文都屬很後期的作品，有些學者卻本於此而企圖重塑所謂基督教前期的諾斯底主義【編按：他們的目的是本於一前設，即新約許多部分都是本於諾斯底作品而寫成，但現今學者多認為，諾斯底主義在一世紀末二世紀初頂多是一種思想的形態，還未有證據指出一世紀前有「諾斯底學派」或著作出現】，其中尤以宗教歷史學派 (History-of-Religions School)\* 及布特曼 (Bultmann)\* 為然。除上述經文外，我們還有較早期的魔術碗經文 (主後 600 年)，和鉛製的護身符 (可能是主後三世紀)。無論怎樣，曼底安的起源不會早於主後二世紀。

### 諾斯底教訓

諾斯底主義者既無統一的教訓，又沒有正典，思想相當紛雜，不易建立綱目來評論。但有些主要思想仍是他們共有的，其中最核心的是二元論。他們認為超越的神與無知的造物主 [demiurge; 參柏拉圖主義 (Platonism)\*] 是永遠對抗的。舊約的耶和華既是造天地萬物的，而物質既是邪惡，耶和華也就是次等的神【編按：他們有人說耶和華是第四十九位放射出來的神，與超越的神不能同日而語】。另有些諾斯底主義者則說，世界是因索菲婭 (「智慧」) 墮落 (Fall)\* 才造成 (見創造論, Creation\*)；無論怎

樣，他們認定受造的物界是邪惡的。

對某些具道種的人來說，他們裡面有神聖的火花，但這些「屬靈人」卻不曉得他們屬天的本源，神為了他們差遣救贖者來，就像幻影派所描述的基督，他藉神祕的智識 (gnōsis) 給人帶來救恩，這智識最常由復活後的基督傳給世人。大多數諾斯底主義者都認為基督不可能是真的成為肉身，也不能在十字架受苦。

人被啟悟之後，就可以在死亡時逃脫肉身的禁錮，脫離鬼魔的撥弄，與神聯合在一起。他們自然不相信身體復活。

救恩既不是本於信心，也非因為工作，而是基於人對自己真性情的知識，有些諾斯底信徒就活在放任的生活裡。舉例，迦坡加德 (Carpocrates) 鼓勵他的會友犯罪，他的兒子伊皮法尼斯 (Epiphanes) 更說淫蕩是神的律。

但大多數諾斯底主義者對性 (Sexuality)\* 與婚姻都採取苦修士的態度，認為女人被造是罪惡的根源，生兒育女不過是製造更多被黑暗勢力囚禁的靈魂。他們企盼的，是有一日女人會被改變成為男人，就如伊甸園在女人未被造前的光景。

對於諾斯底的羣體及他們的宗教，我們知之甚少，一般說來，他們會把洗禮 (Baptism)\* 和聖餐 (Eucharist)\* 看作為智識 (gnōsis) 的屬靈記號。女人在他們很多派別都占有相當重要的位置。

### 諾斯底主義與新約

儘管我們沒有發現過任何關於基督教存在的諾斯底經文，有些學者 (如：J. M. Robinson, K. Rudolph) 卻認為諾斯底主義是先於基督教而有。他們又說可在新約發現諾斯底思想的痕跡，特別是在約翰 (Johannine Theology)\* 與保羅 (Paul)\* 的著作內。

布特曼認為約翰福音是本於諾斯底作品而寫成的，其中有些傳統與曼底安人有關；利辛斯坦 (R. Reitzenstein, 1861 ~ 1931)

亦認為新約是本於基督教前期的救贖者神話（myth of a 'redeemed' redeemer）寫成。但這類神話只見於摩尼教（Manichaeism）\* 一種本於晚期諾斯底主義發展出來的異端。現今大多數學者都認為，救贖者神話是遲於基督教發展出來，而且也是本於耶穌的事蹟才發展出來的神話。

我們頂多只可以說，諾斯底主義零碎的思想，是在一世紀末才漸漸成形，把二世紀的諾斯底思想讀進新約去，是不適合的。

## 參考書目

F. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man* (London, 1970); J. Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (London, 1960); R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1966); H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, MA, 1963); B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols. (Leiden, 1980 ~ 1); A. Logan and A. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis* (Edinburgh, 1983); E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (London, 1979); P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1980); J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (New York, 1977); K. Rudolph, *Gnosis* (New York, 1983); R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Philadelphia, 1968); E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism* (Grand Rapids, MI, 1983).

E.M.Y.

**God 神** 如聖經啟示的，祂是教會認信、敬拜與事奉的對象。

### 1. 神的身分

基督徒了解的神，是從聖經啟示（Revelation）\* 而來的。在聖經啟示中，人類的創造者成了人類的救贖者，在祂的創造（Creation）\*、照管（參神的照管，Providence）\* 與恩典（Grace）\* 中，全然顯出

祂不會改變，及不受挑戰的主權。神既不是人肉眼能觀察得到，要有意義地描述祂，就只能在每一點上，指出祂與我們和世界的關係；聖經是這樣描述神，我們在本文亦會如此。

a. 神的名字。在英語世界的基督徒，神（God）一名字是用大寫的 G 來寫的，顯示它是一個專有名詞，只能用在一個個體上。中文雖然有許多稱呼（神、上帝、上主……），用意仍是一樣；60 年代（及更早）有許多文章討論哪一種稱呼更適合，沒有結論，於是和合本聖經就有了兩個版本：「神」版和「上帝」版，這是為滿足不同之人的習慣，本身沒有神學意義的分別。無論我們選擇哪一種稱呼，它對我們來說，都是一個專有名詞，代表聖經對神啟示之不同名字和描述。

舊約希伯來文對神的稱呼頗多樣化，每一個名字都代表神一個特性，和祂與我們及世界的特別關係，主要的有下列幾個：

i. *EI, Eloah, Elohim*（英文聖經本於七十士譯本的 *ho theos* 都譯作「God」，神），*EI Elyon*（「至高的神」）。這些名字全是指神的超越、大有能力、永存不朽，一切在祂之外的均要賴以為存。

ii. *Adonay*（「主」，英文聖經亦本於七十士譯本的 *kyrios* 譯作 'Lord'），這名字代表祂的管轄及主權。

iii. *Yahweh*，「耶和華」，和合本這個譯法是本於一個錯誤的音譯（Jehovah）而來，也許較近的中文音譯是「雅巍」，或「雅威」，不過既沿用慣了，也不須硬要更改。英文聖經本於七十士譯本的 *ho kyrios* 而作「主」[ 'The Lord', AV (KJV), RV, RSV, NIV ]；*Yahweh Sebaoth* 是「萬軍之耶和華」，萬軍是指屬天的各靈體，不是人間的戰士，表明神的權能。「耶和華」一名是神為自己起的名字，亦是神與人立盟約（Covenant）\* 用的名字。神曾在焚燒的荆棘叢對摩西解釋祂的名字，說：「我是自有永

有的」(‘I am what I am’, 或更準確作 ‘I will be what I will be’), 這是一種自我獨立、自我決定的宣告(出三 14 ~ 15)。稍後, 神再延伸補充, 宣告說:「耶和華, 耶和華, 是有憐憫有恩典的神, 不輕易發怒, 並有豐盛的慈愛和誠實, 為千萬人存留慈愛, 赦免罪孽、過犯, 和罪惡, 萬不以有罪的為無罪, 必追討他的罪, 自父及子, 直到三、四代」(出三十四 6 ~ 7)。總括地說, 「耶和華」一名是指神奇妙的恩慈與忍耐, 亦是聖潔與嚴厲的, 是那位自我存在、自我更新, 又守約的神, 為約民選擇道路, 也是焚燒的荊棘叢中所顯示(參神的顯現, Theophany\*)的那位。

新約稱神為耶穌基督的父, 信徒因著基督而也可以稱神為父, 祂就是舊約的神, 獨一的神(參林前八 5 ~ 6), 它看基督徒的救恩為神成就的舊約應許; 故此, 聖經完全反對二元論(Dualism\*), 不承認任何與神, 或舊約啟示的神觀相違的思想——神就是耶穌所描述的那位救贖的神。耶穌稱神為父, 亦叫門徒稱神為父(參太六 9; 彼前一 17)。七十士譯本用的「主」, 既是指神, 亦顯出祂的主權, 這名字後來就用在復活升天的基督身上(徒二 36, 十 36; 羅十 9 ~ 13; 林前八 6; 林後十二 8 ~ 10; 啟二十二 20 等)。耶穌的門徒受洗時所奉之「名」(單數), 正指出神對人的救贖關係, 亦說明人對祂委身的事實, 這名字正是祂三位而一體的名字:「父、子、聖靈的名」(太二十八 19)。如巴特說的, 這是神的「教名」(‘Christian name’)。

b. 神觀。猶太教和基督教對神的看法, 稱作有神論(Theism)\*, 與自然神論(Deism)\*和泛神論(Pantheism)\*有本質上的不同; 一神論(Monotheism)\*與多神論(Polytheism)\*不能混為一談。

自然神論是在十七世紀生發出來, 它看世界是一個密封的系統, 是神完全無能介入的, 祂既不能藉神蹟干預自然世界的運作,

亦不可以管制事件的發生; 祂創造了世界, 卻被祂所造的世界摒諸門外。泛神論可遠溯至基督教前期的東方宗教, 完全否定創造者與受造界的分野, 看一切善與惡的事物皆為神的一部分; 就如湯模(Temple)\*說的, 神減去世界就等於零。基督教的神論卻說, 神減去世界是等於神。多神論是古代近東和希臘羅馬最常見的一種異教思想, 是聖經所否定的; 它稱很多對象為神, 彼此掣肘, 沒有一位是全能的, 因此人要敬拜每一個, 不能厚此薄彼, 因為我們不知道下一刻會需要哪一個幫助。我們若接受上述的思想, 基督教的神觀就會被自然神論瘦化, 被泛神論溶化, 又被多神論醜化。無論是哪種神觀, 不可或缺的是神的創造和管理, 以及祂對人的恩慈與審判的關係。

c. 三位一體(Trinity)\*。基督教神論中最凸顯的地方, 是它強調創造和救贖的神是真正三位而一體的, 在祂複雜的合一本體內, 三個位格均有獨立自存的理性意識中心, 卻是彼此共通, 互相滲透, 又在愛中互為連結, 在一切工作上互相參與。神不僅是「祂」, 也是「祂們」——聖父、聖子、聖靈永存共榮, 同享權能與榮耀; 但在運作上, 祂們有一模式, 就是子順服父, 而聖靈則同時彰顯聖父與聖子。我們一切論及聖父、聖子與聖靈的語句, 都必須在三位一體的架構下來釐定它的意義, 這是保證不會偏差的法門。這種信仰是亞他那修(Athanasius)\*和加帕多家教父(Cappadocian Fathers)\*所辯護, 又為四世紀的尼西亞—君士坦丁堡信經, 和五世紀到六世紀的亞他那修信經(Athanasian Creed)\*所肯定的(參信經, Creeds\*), 它們恰能反映出耶穌對聖父與聖靈的態度和教導(參約十四 ~ 十六), 亦是新約論及聖父、聖子、聖靈所用的思想模式(參神學代模, Models of Theology\*; 另參羅三; 林前十二 3 ~ 6; 林後十三 14; 弗一; 帖後二 13 ~ 14; 彼前一 2; 啟一 4 ~ 5)。故我們



儘管對三位一體有不同的了解，這教義卻能反映出神的本體，而不是掩蔽了。

我們必須承認，三位一體是絕對獨特的，因此它是一個奧秘，是人不能參透的事實，惟理思想家及小教派的人，亦常以此來攻擊三位一體的教義；但新約的教訓太清楚了，是不容我們否定的。

d. 信仰的語言。我們敬拜、認信和討論神的時候，無可避免地要用人的言語來做媒介，這是恰當的，卻要有系統地重釋和定義，才不會因詞害義。聖經清楚地顯示出這種修改過程。一方面祂是以人的樣式和人交往，且說祂是按自己的形像造人（參神的形像，Image of God\*），祂的思想、態度和行動都與人相似；但另一方面，祂又不受人的框框限制，是完全自由的，沒有受造物的限制，亦完全沒有人因墮落而招致的道德虧損。聖經描述神的言語與神的本體，就只有類比的關係，而不能等同二者；阿奎那（Thomas Aquinas\*）稱之為本體的類比（the analogy of being），這是神與人之間的關係，亦即是作為創造者的神，與作為受造物的人，二者的相同點只有類比的關係（參類比法，Analogy\*）。

當基督教由巴勒斯坦傳到較廣闊的希臘世界，基督教教士無可避免地要借用希臘文化的語言。柏拉圖（Platonism\*）、亞里斯多德（Aristotelianism\*），和斯多亞派（Stoicism\*）的思想家，看世界是由某種理則所造成；這些理則有時被看作像神一樣，說是非屬物、不變、不動和無時間性的，護教士（Apologists\*）和神學家把這些詞語借用過來，好表達神的超越，和神人間的分別。這些非個人又機械性的詞語，自然不足以表達聖經的神觀，但自第二世紀到二十世紀的神學家均沒有忘記，聖經的神是一個體，祂是活的且非常真實，故在借用之餘，亦從不忘記要把這些希臘詞語重組與再釋。

## 2. 神的本體

神的屬性是指那些可以用來描述神的特性，可分兩大類：關乎祂自己本身的，即是祂存在的特性；和那些關乎人及世界的，即祂藉說話和工作表達出來的特性。按聖經所言，關乎祂屬性的，可分下列各點說明：

a. 神是自存、自足，又是自我維持的。不管是在目的或能力內，神都不能停止存在；祂就是是，祂必須存在，不需要我們的幫助或支持（參徒十七 23 ~ 25）；祂具有自己存在的特性，形上學稱作自我存在（aseity）。

b. 神是純全（simple）的，意思是，祂是完全整合、完美和不變的。神是整個地、完全地投入祂每一句話及每一行動，沒有是而又非；無論是祂的性格、目的、計畫與行動，都是不變的，既不會變得更好（因為祂是完全的，因此不能變得更好），也不能變得更壞。當我們說神是不變的，那不是說祂永恆地像個冰僵的樣子，只是說祂的道德已臻完美，是恆久一致的，祂對人的原則沒有忽是忽非；人若悔改，祂便施慈愛，人若執迷不悟，祂便行審判，這是祂不變的原則；但祂對人的態度，會隨著人的反應而有所不同（參詩十八 24 ~ 27）。

c. 神是無限、無體（是個靈）、無所不在、無所不知和永恆的。這是肯定神不受任何時空的限制，像我們那樣。祂在任何地方、任何時候都是存在的；當然，人不能用肉眼看見祂，但過去、現在與將來，祂都在那裡；有些神學家否認神可以知道將來，這與聖經的教導有衝突，因此也是錯誤的。

d. 神對世界是有目的、全能，和具絕對主權的。祂對整個宇宙的歷史都有一個計畫，為要成就這計畫，祂管理及控制一切存在的實體。在不違反事物的本質，及不影響人的自由意志下，神能藉受造物介入，叫事情能按祂的計畫發生。就算在人的不順服和撒但的破壞下，神仍能成就祂為萬物定下的

旨意。有人懷疑神是否有一永恆的旨意，能預定一切的事，但這意見與以弗所書一 11 的教導相反，也是錯誤的。

e. 神既是超越於、亦是遍存在這個世界。這是十九世紀的神學用語，它肯定的是，神既與世界有分別，祂並不需要這個世界來作神；它是超乎於萬物，也不能被人的思想完全捕捉（有時神學家稱之為神的奧秘及不可參透性）。但從另一角度而言，神卻是遍存於世界，藉著祂創造的能力來維持世界，又導引歷史走向祂安排的道路。進程神學（Process Theology）把神的超越輕輕帶過，只強調神的遍在性，說祂自己亦牽涉入不斷進化的宇宙，以致祂自己也是在進化當中，這又是另一違反聖經教訓的怪論。

f. 神是不動的（impassible）。不動者並不是說神沒有感情，不為所動（這是常被誤解的地方），只是說，沒有受造的人或物能本於己意，叫神受苦或受困擾。不錯，聖經說神進入人的痛苦當中，在十字架上更背負了人種種的罪罰，但這一切都是祂主動的，卻從不是無能地被人逼入死角，不得受苦。主流基督教看神的不動為一種不變的喜樂，而並非不會喜樂。

### 3. 神的性情

所謂性情者，是指個體藉行動表現出來的道德本性。神在與人交往中，已把祂的性情完全曉諭出來，最主要是在祂成為肉身的聖子；神就像耶穌一樣，因為耶穌就是成為肉身的神。下面兩點是神性情最重要的兩方面：

a. 神就是聖愛。愛的要義是本於善意而捨出去，為要叫受者得益和喜樂。聖經說，「神就是愛」（*agape*；約壹四 8），意思就是神把祂兒子捨出去，為要除去因人的罪而引起的忿怒（參神的忿怒，*Wrath of God*<sup>\*</sup>），進而叫接受祂的人得生命。聖經常以 *agape* 來指神對人的愛，甚至包括那些不可愛和不值得愛的人。約翰說神就是愛，他

這句話是特別指一種叫三位一體之間相聯繫的關係（參約五 20，十四 31）；因此無論是從外在或內在在看，神捨己的愛的目的，就是叫接受者能有像神一樣的道德性情，故耶穌勉勵門徒要完全，像天父完全一樣。

但神也是聖者（聖經至少說過五十次），是聖潔的，聖潔的意思是純潔、無罪，及內心反對罪惡的必然性，這種聖潔永遠都是與聖愛有關。祂的聖潔叫祂不得不對罪惡施審判，這是十字架的道理（參約三 16；羅五 8），但祂的聖愛又叫祂無條件接納信祂的人，因此稱義（*Justification*<sup>\*</sup>）與赦免（參罪咎與赦免，*Guilt and Forgiveness*<sup>\*</sup>）都是白白的施與，而所有一切都是本於祂的聖潔與慈愛（羅六；林後六 14～七 1；帖前四 3～7；來十二 14；彼前一 15～16）。

b. 神是道德的完全。聖經啟示的神不僅是可畏的，也是可愛的，全因為祂是真實、可靠的，滿有恩典、憐憫、忍耐、恩慈、智慧、公義、良善和慷慨——所有這一切都藉著祂對信徒的愛，和對叛逆世界的管治顯明出來。為了這一切榮耀的特性，神是值得永遠稱頌的。一個懷著正確思想來研究神之道德性的人，總是會以三一頌（*Doxology*<sup>\*</sup>）作結。

### 參考書目

K. Barth, *CD*, I.1, II.1, 2; H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids, MI, 1952); L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1949); E. Brunner, *Dogmatics*, vol. I: *The Christian Doctrine of God* (London, 1949); E. J. Fortman, *The Triune God* (London, 1972); C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vols. V, VI (Waco, TX, 1982, 1983); C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. I (Grand Rapids, MI, 1960); E. Kleinknecht, G. Quell, E. Stauffer, K. G. Kuhn, *TDNT* III, pp. 65～123; E. L. Mascall, *Existence and Analogy* (London, 1949); H. P. Owen, *Concepts of Deity* (New

York, 1971); *idem*, *Christian Theism* (Edinburgh, 1984); 巴刻著,《認識神》,林來慰譯,證主,1979 (J. I. Packer, *Knowing God*, London, 1973); *idem*, 'Theism for Our Time', in P. T. O'Brien and D. G. Peterson (eds.), *God Who is Rich in Mercy* (Homebush West, NSW, 1986); G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1936); J. Schneider and C. Brown, *NIDNTT* II, pp. 66 ~ 84; A. E. Taylor, 'Theism', *ERE* XII, pp. 261 ~ 87; A. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London, 1962).

J.I.P.

**Godet, Frédéric Louis 哥得 (1812 ~ 1900)** 瑞士更正教保守派神學家和聖經學者,生於納撒都 (Neuchâtel); 1838 ~ 44 年曾是普魯士王儲的私人教授; 1850 ~ 73 年出任瑞士學院 (Swiss Academy, 現為大學) 的新約教授; 1873 ~ 7 年與其他人創辦納撒都自由派教會大學,並任教授之職。他一生的工作除了向瑞士法語基督徒講解德國思想之外,亦非常致力寫作,影響力遠達瑞士之外。他的作品除了神學,還寫了幾本重要的釋經書,包括約翰福音 (1863 ~ 5)、路加福音 (1871)、羅馬書 (1880) 和哥林多前後書 (1886)。其神學立場屬於福音派 (Evangelical)\*。

### 參考書目

P. E. Godet, *Frédéric Godet (1812 ~ 1900), d'après sa correspondance et d'autres documents inédits* (1913).

楊牧谷

**God-is-Dead Theology 神死神學** 一個神學思潮,是 1960 年代美國神學界的現象;它既不能算是一體系,因為沒有一個系統的思想,也不是一個神學運動,因為參與的人極少,為時亦極短暫,到了 70 年代就少

人提及。但作為一個神學思想,「神死了」早在十八世紀末便出現,它絕不是今天稱作「神死神學家」在 1960 年代創造出來的。

尚保羅 (Jean Paul, 1825 年卒) 在 1796 或 97 年便說:「死亡的基督說,……沒有神」( *Siebenkäs* ); 1802 年的黑格爾 (Hegel)\* 亦說,現代人宗教意識最重要的一環,即是受難節的「神的死亡」。由尚保羅到二十世紀 60 年代,「神死亡」一詞其實是個文化詞語多於是神學詞語,它是指在一個凡俗化運動 (Secularization)\* 之下的文化,已沒有神存在的空間。

### 歷史因素

自啟蒙時代 (Enlightenment)\* 開始,人對神的超越性便有愈來愈深的懷疑,他們認為超越的神既無從認識和把握,這與不存在沒有真正的分別。康德 (Kant)\* 與立敕爾 (Ritschl)\* 均否定人可以為神建立任何理性的理論;休謨 (Hume)\* 認為可靠的知識均是源自人的感官,所有在感官傳遞範圍之外的,都不能驗證 (not verifiable),因此是無意義的。祁克果 (Kierkegaard)\* 進一步說,內心真實的信仰與外在的物證毫無關係,什麼時候人要求外證來支持信心,就算是無神的人,因此是無意義和荒謬的。尼采 (Nietzsche)\* 相信人已經把神謀殺掉了,人已經成長為神 (或超人),已經能掌握歷史,而且是在神的屍首上管理這個世界。費爾巴哈 (Feuerbach)\* 和馬克斯 (Marxism)\* 認為,歷代宗教和哲學界定之神的屬性,都是描述人或人之理想的詞語,因此神學其實就是人類學。

好些神學作品還會列出潘霍華 (Bonhoeffer)\* 和巴特 (Barth)\* 都是神死神學的始祖,這需要解釋一下。潘霍華是活在納粹德國時代,教會分成「德國教會」和「認信教會」兩大陣營;前者是指與納粹德國合作的公開教會,後者是反納粹的地下教會。他指的「無宗教的基督教」

(religionless Christianity, 支持神死神學的人常引用此話, 來說潘霍華是他們的鼻祖), 並不是反對聖經所說, 又是他主持之地下教會所本的教會模式, 而是一個已經出賣自己, 再沒有真實生命的教會, 現代人不需要這樣的教會。但我們必須承認, 潘霍華的《獄中書簡》( *Letters and Papers from Prison*, 許碧端譯, 文藝, 81994) 確有許多叫人不明, 甚至是易生誤會的話, 像「已成長的年代」、「沒有神的世界」仍能運作如常等。我們可以這樣說, 就算潘霍華不會認同神死神學任何一個思想, 他至少是為後者提供了不少神學詞彙來使用。

巴特被視為神死神學之鼻祖, 理由更為牽強。有人認為巴特既全面反對自然神學 (Natural Theology) 的可能, 就叫那些不能認同巴特神學正面貢獻的人, 完全無所適從, 結果就全盤否定神的存在了!

### 他們說了些什麼?

自尼采之後, 現代人似乎有了一個方便的話來表達神的不真實: 神死了。但以之為神學專門用語的, 很可能是溫尼安在 1957 年出版的《神死了》( Gabriel Vahanian, *God is Dead* ), 及 1961 年出版的《神的死亡》( *The Death of God* )。溫尼安本身並不相信神是死亡的, 他只是以此來代表那些無神之人的思想, 並且分析歷史上到底是什麼原因叫人過一種無神的生活, 要人重視現代人失去神的事實, 並且鼓勵信徒在還未失去的部分急起直追, 發揮他餘下的影響力。

使神死神學起步的, 首推奧提哲 (Thomas J. J. Altizer), 他深受東方神祕主義的吸引, 用詞造句又好誇大和意義不詳, 像「神死了, 感謝神!」就叫人不知他想說的是什麼。其實整體說, 他與本文下面要說的幾個人, 都不是真的無神論者 (Atheists), 只是不能接受傳統超越的神。奧提哲的神是完全屬於這個世界的, 用傳統的術語來描述, 超越的神是一個完全被

遍在之神吸納進去的神, 神不再以一個超越的神來存在, 而只存於這個世界, 故傳統超越的神便死亡了。其結果是: 神與人不能區分, 神與世界亦完全等同。奧提哲認為教會努力把神放回天庭 (藉基督的復活與升天), 是毫無用處的, 因為超越的神已在基督裡的十字架上死亡了。

韓米頓 (William Hamilton) 認為近二百年來, 人一直經歷著神的死亡或不存在, 現代人已不能接受神的真實, 或認為任何描述神的語句是有意義的; 無神的思想已代替有神的思想, 而且這是一個不能逆轉的趨勢。世俗化的世界是一個不能逃避的實體, 超越的神只是一個神話, 信徒必須接受這一事實, 並且肯定人能管理一個只會愈來愈好的世界。

范培倫 (Paul van Buren) 十分執著神學語句是無意義的思想, 他說: 「今天我們甚至不能明白當年尼采呼喊『神死』是什麼意思了, 因為縱使它是真實的, 我們又怎知道呢? 今日的問題已轉變為連『神』這個字也死了。」( *The Secular Meaning of the Gospel*, pp. 64 ~ 8) 他認為我們不單要接受無神論者宣判神已死, 而且在倫理上也要當神已死一樣來生活。昔日那位超越之神已失去意義, 神學要談論神, 就必須從現實經驗產生的普遍、擬人化的語言來談, 不然就毫無意義 (上引, pp. 103, 196)。他在上引一書的目標, 就是全不用神的語言來解釋基督教信仰。

### 神死神學的復活

二十世紀美國神學界以「解構神學」( Deconstruction Theology ) 來企圖復活 60 年代夭折的神死神學, 參與的人包括奧提哲、邁爾斯 (Max A. Myers)、瑞齊可 (Carl A. Raschke)、沙勒曼 (Robert P. Scharlemann)、泰勒 (Mark C. Taylor)、溫基斯 (Charles E. Winquist)。顧名思義, 這派人士是借助法國解

構學者的亮光來做神學，如德利達（Jacques Derrida）、傅柯（Michel Foucault）等人對歷史與社會的解釋方法，另加上海德格（Heidegger）的語言分析哲學和解釋學；不能忽略的自然是尼采的陰魂。

解構神學家宣告，他們的目的是要把整個神學解構，叫神學「來到它的終局」，「沒有人再做神學」的了（C. A. Raschke, *Deconstruction and Theology*, 1982, p. viii）。那麼到底什麼叫解構神學呢？

解構神學否認自己是眾多神學體系中的一員，亦承認它沒有一套方法論或語言，因為承認這些不過是一種沒經深思的表現；它的要務是暴露西方傳統神學及哲學的虛無精神，方法就是將傳統神學寄居的結構（主要為語言）完全拆掉。德利達透過「玩弄相異」（play of difference）的分析，已說明語言其實是一個幽靈，是一個掩蔽的虛谷，簡言之，就是無有；神學多年來寄居於這種無有之上，只有破除了文字的執迷，才有新生的希望。解構神學家要做的，就是破解這種執迷。用德利達的說法：「書的盡頭才是經文的開始。」

解構神學仍在起步的階段，日後有什麼成就自然言之尚早，至少它的起步也沒吸引多少人跟著他們一起走，倒有點像神死神學的情況。

### 參考書目

T. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia, 1966); Altizer and W. Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (New York, 1960); P. van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York, 1963); *idem*, 'Christian Education Post Mortem Def. Rel. Ed. 60, pp. 4 ~ 10; Carl A. Raschke, *Deconstruction and Theology* (New York, 1982); R. P. Scharlemann, 'Being Open and Thinking Theologically', in *JAAR Thematic Studies* XLVIII/I, pp. 111 ~ 24.

楊牧谷

**God of the Gap 縫隙的神** 這是一個貶詞，指有些人喜歡把自然科學還未能找到解釋的地方，全算到神的頭上來解釋的一種方法。譬如在創造論（Creation）與進化論（Evolution）的爭辯上，科學家無法解釋生命的起源，有些人便說這正是基督教需要發言的地方：神是生命的起源。就是牛頓亦曾用這種縫隙之神來申辯；他為宇宙建立起一套機械論，但承認它不是完全的，便說這個宇宙機械需要「神的膀臂」不斷作出輕微的調整。基要派信徒在尋求神的旨意時，亦常用這種縫隙的神的方法，譬如說：「假如所有其它門都關上，剩下的出路便是神的旨意。」這個「剩下的出路」便是一道縫隙，神給塞進去作為他理解前路的方法。

採用這種「縫隙」的宗教或信徒，無可避免地會變得只有招架之力，尤其是對自然科學或人文科學的質疑，在個人生活上亦會變得消極，就如上述尋求神旨意的方法。以前者來說，宗教未必能夠對每一個科學家提出的問題提供一個科學的解釋，也沒有這個需要；對後者來說，人尋求聖靈的光照與引導，也不能忽視一些社會或心理因素是會影響其結果的。

有神學家認為，要明白神的作為最好是在自然過程中，而不是在自然過程之外；就如一本書的意義，雖然是超越白紙黑字，卻不能離開白紙黑字一樣。

### 參考書目

C. Hartshorne, *The Divine Relativity* (1948); G. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God* (1981); M. J. Langford, *Providence* (1981); R. Swinburne, *The Existence of God* (1979); K. Ward, *The Concept of God* (1974).

楊牧谷

**Gogarten, Friedrich 戈迦吞** 參辯證神學 (Dialectical Theology)。

**Goodwin, Thomas 古得文** 參清教神學 (Puritan Theology)。

**Good Works 善工** 我們都相信人是因著信，藉著恩典 (Grace<sup>\*</sup>) 而得救 (弗二 8)；同時我們又相信沒有好行為的信只是假信 (雅二 14)，因此真實的信必須以行為來證明 (加五 22 ~ 23)，這就是善工的原意。

至於善工的本質、地位及果效的問題，歷代引起的爭辯就異常激烈。有人害怕沒有某些行為指引，信徒會落在無法無天的境地；因為基督教亦相當注意自由 (參基督徒的自由, Freedom, Christian<sup>\*</sup>)，結果就極端地落在律法主義的陷阱。例如不做某事或做某事，就證明他是不是個基督徒；另有些人害怕律法規條，到一地步甚至完全否定好行為的價值，聖公會三十九條 (Thirty-Nine Articles<sup>\*</sup>) 中第十三條便是個好例子，它說未蒙聖靈感化之人所成就的善工，「它們既不是照著神的旨意和命令去成就的，未免仍是屬於罪惡的」。

總體來說，各宗教均認為善惡行為與人死後的生命景況有關係。

### 古代近東及猶太教的觀念

巴比倫人認為人一生工作可分「善工表」與「罪惡表」，前者與壽數成正比。埃及宗教的霍乎 (Thoth) 亦是專記人間善惡行為的神，死人可以為他在生前做過的善行爭取善待。希臘人的觀點與巴比倫人相近，按瑣羅亞斯德教 [亦稱祆教 (Zoroastrianism<sup>\*</sup>)，原為古波斯宗教] 的末世論說，人一生的好思想、言語和行為，均可以伴隨人的靈魂上升天堂，在大審判之日，善行與惡行可以互相

抵消。日後幾個宗教看善工可以積存下來放在倉庫的思想，很可能與祆教有某種關係，其中包括猶太教、回教和中世紀的天主教。

回教認為神接受人的悔改是有條件的，人必須以信心及好行為來驅走邪惡。猶太教把「善工」 (ma'asim torim) 與「成全律法」 (miẓwoth) 等同。善工不僅包括施捨和仁慈，它們亦成了其他善行的基礎 (參申十五 7 及下)。善工之所以是善工，皆因它們不是律法的要求，只是出於「善心的行為」 (gemiluth ḥasadhim)，故具有救贖功能，是神在審判日要論功行賞的 (禮年書三十 19 及下)。猶太人有時還認為善工的功勞可以分給有需要的人，如已死的親人 (Pirke Aboth iv.11a, vi.9b)。

### 耶穌的教導

晚期猶太教那種天上倉庫及記錄人行為之冊子的思想，在新約也有。「好行為」 (kala erga) 見於馬太福音五 16；「積財寶在天上」載於馬太福音六 20；而記錄人行為之冊子在啟示錄二十 12。此等思想在猶太教敬虔的領袖和信徒中，占有很重要的位置；耶穌批評他們的，不是刻意行善，而是以善工自誇，以此向神邀功，並因而看不起其他人，像耶穌收納的罪人、妓女和稅吏。猶太人看重的善工有三類：施捨、禱告和禁食；耶穌認為本於痛悔之心來禁食是好的，以之為自潔靈魂之舉卻是無益；以禱告來與神交通是好的，以之炫耀人前是不好的；以愛為動力的施捨是好的，以之表示高人一等卻是不好的 (太二十五 37 及下)。

### 保羅的教導

保羅書信強調人只能因信稱義 (Justification<sup>\*</sup>)，不能以好行為自誇。他當然不是反對好行為，他只是說好行為並不是好得能叫人得救。猶太人一個長長的失敗史正足以說明，這也是羅馬書的要義之一。說猶太教只重行為，不談信心，是不準確的。

他們既信有神，亦相信好行為能滿足神的要求，這是保羅反對的；故他強調只有信能使人得救（羅十一 6），人不除掉因善工而產生的驕傲，就不能得神的喜悅；當人在基督裡蒙神悅納，他也要行善（弗二 9～10）。保羅的善工觀與猶太教最大的分別乃在，連信徒的善工也是「在耶穌基督裡造成的」（弗二 10a），這種善工的特色是以愛基督為其動機，以聖靈為其動力，而一切都是以父神的榮耀為其目的。

### 教父及天主教的觀點

論好行為之功用的教父，最特別的有特土良（Tertullian<sup>\*</sup>）、居普良（Cyprian<sup>\*</sup>）和奧古斯丁（Augustine<sup>\*</sup>；E. J. Goodspeed, *Index Patristicus*, Leipsic, 1907）。他們同樣秉承保羅因信稱義的教訓，拒絕以善工邀神恩的思想；奧古斯丁更進一步指出，保羅那「惟獨使人生發仁愛的信心才有功效」（加五 6b）的原則，正是信心加愛心的善工論，不是猶太教信心加行為的自義論（Augustine, *De fide et operibus*）。

羅馬天主教從特土良發展出一種複雜的功德觀（Merit<sup>\*</sup>），它混合了救恩宗教與公義宗教，後來二者失去平衡，慢慢變成幾乎只具倫理理想的體系。就是早期經院哲學（Scholasticism<sup>\*</sup>）大師也把善工放在「人的責任」（*actus humani*）的綱目下來討論，不視之為「好行為」（*bona opera*）的類別；就是中世紀著名的神祕主義者如克勒窩的伯爾拿（Bernard<sup>\*</sup>）、艾哈特（Eckhart<sup>\*</sup>）和陶勒（Tauler<sup>\*</sup>），都反對以善工換神恩的思想。

十六世紀的天特會議卻為善工的地位辯護，認為基督不僅是我們應當相信的救主，也是應當信服的律法頒布者；福音不是無條件的，人不守神及教會的律例，就不能得永生。那什麼是必須守的行為呢？就是「禁食、慈惠工作、禱告和屬靈生命其他的操練」，這些都是與基督同受苦的標記（羅八

17），亦是人與肉體爭戰必須的手段。

今天天主教的善工觀可作如下撮述：就是犯了最嚴重罪行的人（如死囚）也可行善，他做的善工當然不會叫他上天堂，「卻可能為他換來使他回轉悔改的神恩，或避免即時的刑罰」。什麼是屬於善工一類的呢？那就是守彌撒、禁食、告解、守聖餐、捐獻，及不在非法的時候結婚。他們認為聖經最推許的善工卻是禱告、禁食和施捨。尤為重要的是良善的動機，這是每早晨要藉禱告來引發的；由良善的動機來成就的善工，具有「雙善」的果效，是神最欣賞的。它與信心和希望，加上神叫人成聖的恩典，就是人在神面前得功德的要素，可以得到神的恩典；而此恩典亦能使他避免因犯罪而招來的即時刑罰。

### 東正教會

東正教（Eastern Orthodox<sup>\*</sup>）視「信心和善工」為基督教最基本的兩項要素。三世紀的希臘教父麥托丟（Methodius，約 260～312）說：「值得稱讚的人，是內心有正確的信仰，外面有好行為的人。」耶路撒冷的區利羅（Cyril Of Jerusalem）的一段話，更能概括東正教的善工觀：「尊重神的途徑有二，敬虔的信仰和好行為；沒有好行為的信仰不為神接納，正如沒有正確信仰的好行為不被祂接受一樣」。

### 路德與墨蘭頓

路德（Luther<sup>\*</sup>）重視的是信心的能力，因此信仰的道德意義只是處於次要的地位。他不是不重視好行為（雖然他作品中有時給人反律法的感覺）；他一直堅持好行為只是信仰的結果，二者不能等同。他的名著《論善功》（*Von den guten Werken*, 1520），一開頭便說：「第一我們應當知道，除了神所命令的以外，沒有善功。」信心才是首要的，有了真的信心便會有好行為。在信心之外的好行為，即企圖以好行為來換取神恩的人，是

他屢屢定罪的，他視之為「律法主義的善工」。

有了這個了解，就知道他是推許善工的。他認為以神為首的信心必然有好行為，這樣的好行為是以愛鄰舍為它的標記。但好行為未必一定能邀神恩，它只是信心的自然結果。凡因正確的信心而相信和受洗的，就是一個快樂的蒙福者，已經得到神最大的恩典：永生。但為了證明他的信心是真實的，他必須不斷保守、操練，和成全他的信心，這就是善工的地位和價值。

墨蘭頓 (Melancthon)\* 是個人文主義者，對善工自然就遠比路德看得重要。他認為「責任的原則」(principle of obligation) 不是「強加」於信徒身上，卻是信徒「欠下」的。墨蘭頓於 1529 年草擬的奧斯堡信條 (Augsburg Confession)\* 第六條申明：「信必定結出好果子來；並且人應當行上帝所吩咐的善事，因為這是上帝的旨意，而非因想靠善行在上帝面前稱義。」奧斯堡信條的精神是路德的，但執筆者是墨蘭頓，我們可在此信條看到此二人在善工的不同著重點上角力。如剛引的第六條是否定善工能叫人稱義 (路德的思想)，但在第二十條 (3)、二十六條 (2) 和二十七條 (13)，則明文反對「看善工為不需要的不成熟看法」。

### 現代更正教的看法

就是信義宗 (Lutheranism)\* 的神學家也不會像路德那樣，只把善工看成信心的記號。他們認為聖經對人的責任及好行為的教導，非常多元化，有些行為的本身是善的，我們當本乎此來給予肯定。當然，單靠好行為不會叫人得救，但我們不應單按贖罪論 (Atonement)\* 來給好行為定位，不然的話，別的宗教的好行為，及沒信仰之人對社會的建樹，就會被我們全盤否定；這在宗教及文化都非常多元化的東南亞社會，會產生很多問題。整體來說，這是福音派昔日犯下

的偏差，結果是不問世事，又是今日自洛桑信約 (Lausanne Covenant)\* 之後努力改善的。

今天更正教與天主教都否定人可以單靠善工得救，但他們同樣努力在救贖宗教與道德宗教二者中找一個平衡點，並且認定人能行善，亦是出於神在基督內給人的恩賜。這樣一來，中世紀把善工孤立起來評價的偏差，就至少得到部分的糾正了。

另參：倫理學 (Ethics)；功德 (Merit)。

### 參考書目

大多數標準的系統神學均有討論善工的問題；之外，可參 H. G. Anderson *et al* (eds.), *Justification by Faith*, Lutherans and Catholics in Dialogue, VII (1985); J. Burnaby, *Amor Dei* (1938), pp. 235 ~ 41; S. Laws, *The Epistle of James* (1980); J. A. Moehler, *Symbolism* (ET, 1843), part I, chap. 5; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (ET, 1900); H. Thielicke, *Theological Ethics* (1968), vol. I, Part Two.

楊牧谷

### Gore, Charles 哥爾 (1853 ~ 1932)

安立甘大公主義 (Anglo-Catholic)\* 的領袖和學者，曾任伍斯特 (Worcester, 1902 ~ 5)、伯明罕 (1905 ~ 11) 及牛津 (1911 ~ 9) 的主教。哥爾出身貴族家庭，在哈羅 (Harrow) 受教育，早期「天主教」靈性生活的操練即由此而獲得，並頗受魏斯科 (Westcott)\* 的影響。後在牛津大學的巴利奧爾學院 (Balliol) 就讀，是傑出的畢業生，於 1875 年被選為聖三一學院院士。1880 ~ 3 年成為剛成立的神學院院長，1884 ~ 93 年則任牛津剛成立之安立甘大公主義研究中心之溥西學院 (Pusey House) 的圖書館長，他對當代屬靈生命的影響力，不下於紐曼 (Newman)\*。從神學思想來說，這些



年間也是哥爾最具成果的階段，引起的爭議也不少。他嘗試把單張運動（Tractarianism<sup>\*</sup>，牛津的復興運動）與批判性的釋經結合，來塑造一種可以流行起來的教義學；但他的《基督教會的事奉》（*The Ministry of the Christian Church*, 1888，新修訂本 1919），卻極力辯護高教會看主教制是源於使徒的論點。他編的《世界之光：道成肉身之宗教的系列研究》（*Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, 1889），卻是他自由的天主教思想邁向成熟的作品。他的班普頓講座（Bampton Lectures<sup>\*</sup>），以《神兒子的道成肉身》（*The Incarnation of the Son of God*, 1891）為題，叫傳統的單張運動成員深感困惑。哥爾不僅廣引希臘教父的作品，來肯定道成肉身的核心地位，並且說基督完全的人性，是包括祂自願放下神聖知識（參虛己說，Kenoticism<sup>\*</sup>），成為一個與其他人一樣無知的人。

哥爾可不是一個頭腦狹隘的貴族知識分子，他一生參與建立公義社會的工作，努力尋找一種能在草根階層可以落實的信仰生活，故一直都參加牛津的加爾各答使團（Oxford Mission to Calcutta），和基督教社會主義聯會（Christian Socialist Union）的工作；在伯明罕作主教時，亦參與工人教育協會（Workers Educational Association）的事工，能把安立甘大公主義的護教學，與基督徒的社會行動連結起來。下列作品頗能顯出他怎樣把天主教聖禮教義學，與基督徒對社會和教會的責任組織在一起：《論文》（*Dissertations*, 1895）、《基督的身體》（*The Body of Christ*, 1905）、《基督與社會》（*Christ and Society*, 1928），和《登山寶訓》（*Sermon on the Mount*, 1896）。

儘管哥爾的主教工作是成功的，他卻被孤立；他竭力反對當時愈來愈開放的安立甘大公主義，就如後者倡議的聖禮改革（想把聖餐變得與天主教的一樣），和對信經

（Creeds<sup>\*</sup>）的寬鬆態度。他的晚年在倫敦度過，以教學與寫作為生，主要是為基督教信仰辯護。這時期的主要作品，是教義三部曲：《對神的信仰》（*Belief in God*, 1922）、《對基督的信仰》（*Belief in Christ*, 1922），和《聖靈與教會》（*The Holy Spirit and the Church*, 1924）。他的安立甘大公主義立場，則可見於《當代安立甘大公主義運動》（*The Anglo-Catholic Movement Today*, 1925）。

### 參考書目

J. Carpenter, *Gore, A Study in Liberal Catholic Thought* (London, 1960); W. R. Inge, in *Edinburgh Review* 207 (1908), pp. 79 ~ 104; G. L. Prestige, *The Life of Charles Gore: A Great Englishman* (London, 1935); A. R. Vidler, 'Charles Gore and Liberal Catholicism' in *Essays in Liberalism* (London, 1957); A. T. P. Williams in *DNB* (1931 ~ 40), pp. 349 ~ 53.

C.D.H.

**Gospel 福音** 新約希臘文之 *euangelion* 譯作「大喜的信息」，或「好消息」；這種用法有其舊約背景（如：賽四十～六十六）。在七十士譯本，*euangelizomai*（「傳好消息」），是指宣布耶路撒冷已從仇敵的手下得釋放（賽四十 9，五十二 7），和宣告被囚的人得釋放（賽六十一 1、2）；後一經文亦是耶穌在拿撒勒開始傳道時用的經文：祂指出祂的講道正是成就了這個應許（路四 17 ~ 21）。除此之外，耶穌的信息亦稱作「天國的福音」（參上帝國，Kingdom of God<sup>\*</sup>）；耶穌常以比喻（參耶穌的比喻，Parables of Jesus<sup>\*</sup>）來說明這段信息的內容：天父的恩慈與饒恕已臨到不配的人，連被輕視的人亦得到神的接納。

自耶穌的死與復活之後，福音便展開新的階段。那位傳道者成為被傳講的：祂的跟

隨者受差派去傳揚福音，宣告祂就是天父饒恕和接納人的道路。神的福音是「論到祂兒子」的（羅一 1 ~ 3），它告訴我們神怎樣藉著基督成為肉身和藉著救贖工作，去成就施恩萬邦的古老應許。

對第一代人來說，自基督升天後，福音信息全是口傳的信息；第一本福音書是在主後 60 年代才寫成的。

新約只記載一個福音信息，彼得向受割禮之人講的福音，與保羅向沒受割禮之人所講的福音（加二 7），完全一樣，其形式當然會按對象不同而有改變，但信息本身沒有兩樣；保羅的見證是：「不拘是我，是眾使徒，我們如此傳，你們也如此信了」（林前十五 11）。

這信息的基本要素是：1. 預言已經應驗了，基督成為肉身，開始了新約時代；2. 祂是生在大衛家；3. 祂是按聖經所說的死了，為要把祂的子民從罪中拯救出來；4. 祂被埋葬了，又按經上所記，第三天從死人中復活；5. 祂被高舉，成為神的兒子，是死人與活人的主；6. 祂要再來，審判世界，並把祂的救贖工作完全成就。

另參：好消息（Glad Tidings）。

### 參考書目

C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Development* (London, 1936); J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (ET, London, 1959).

F.F.B.

### Gottschalk 哥特沙克（約 803 ~ 69）

本篤會（Benedictine）的修士、神學家和詩人，在卡羅林王朝（Carolingian）期間曾因預定論（Predestination）的問題，引起法國和德國教會不滿。他的父親伯爾諾（Bernon）是個薩克遜的貴族，把他送入富爾達（Fulda）的修道院；到他成長後，要

求還俗，初獲邁恩茲（Mainz）議會批准（829），但敬虔者路易一世（Louis I the Pious）因著哥特沙克之修道院反對，而把議決取消了。哥特沙克被送到俄比斯（Orbais）的修道院，在那裡潛心研究奧古斯丁（Augustine）的作品，終於成為修士；曾去羅馬，後以宣教士身分去巴爾幹（Balkans）工作。

他常強調雙重預定論的教訓，先後被邁恩茲議會（848），和圭阿斯（Quiercy，849 和 853）議會定罪，至終被革除職務，且被打到幾乎要死，在侯維拉（Hautvillers）修道院被判終生監禁。

他的預定論是這樣的：有些人被預定要上天堂，有些則要下入地獄，人絕對可以知道自己得救或被定罪；神並沒有要萬人得救，而基督只為少數蒙揀選的人死。人也不能運用自由意志為善，只能用它去作惡。當時好些神學家支持他的學說，包括拉特蘭努（Ratramnus）、特魯瓦的普魯登蒂烏斯（Prudentius of Troyes，861 年卒），和里昂的雷米糾（Remigius of Lyons，875 年卒）。哥特沙克的修道院，有三個人竭力反對他的教導，包括蘭斯之興克馬爾（Hincmar of Reims，約 806 ~ 82）。他們寫信給雷米糾，為嚴厲對付哥特沙克一事辯護，雷米糾以里昂教會的名義回覆：〈回覆三封信〉（*Reply to the Three Letters*），他批評他們不應如此對付一個修道士，並且支持哥特沙克的部分理論。

他們熱烈討論預定論，顯示早期伯拉糾（Pelagianism）的問題並沒有完全解決；到了復原教（Protestantism）的改教運動期間，問題又再浮現；近代的衛斯理（J. Wesley）運動，亦再對此問題表示關注；這些討論加上別的恩怨，就成了福音派分裂的原因。自九世紀起，這類爭辯就一直在老問題上兜轉，毫無創見，雙方既不能定出勝負，又不能在任何一面妥協。哥特沙克有些修道士同伴上訴於教宗，希望把他釋放，卻不能

成功，他仍被囚在監內，未能與教會高層人物修睦。哥特沙克因著身受的逼害太嚴厲了，終於在離世前患上精神病。無論哥特沙克的神學思想怎樣，教會濫權用刑罰，卻是教會史上羞辱的一頁。

哥特沙克是一個極具文學天分的人，他留下了好幾首優秀的詩，被視為卡羅林文藝復興與最傑出的作品。

### 參考書目

G. W. Bromiley, *Historical Theology* (Grand Rapids, MI, 1978); J. Jolivet, *Godescalc d'Orbais et la Trinité* (Paris, 1958); J. Pelikan, *The Growth of Medieval Theology (600 ~ 1300) (The Christian Tradition, vol. 3; Chicago, 1978)*; K. Vielhaber, *Gottschalk der Sachse* (Bonn, 1956).

R.G.C.

**Grace 恩典** 聖經譯作「恩典」或「恩惠」的，希伯來文是 *hen*，希臘文是 *charis*。二個原文都沒英文 *grace* 那種個人美德的含義。它就像中譯所指的，由上級賜與下屬，不是下屬賺取得來，或配得的禮物。就神學的意思來說，是指神對人的恩慈，特別是在立盟約 (Covenant) 及揀選 (Election) 上 (參預定論, Predestination)。對信徒來說，領受神恩的結果，就是透過有效的呼召 (Calling)；加一 15) 而生命被改變，產生信心 (Faith) 及悔改 (Repentance) 的果子 (弗二 8 ~ 9；提後二 25)。有時聖經會從個人的角度，把神的恩典說成是一種獨立的美德，像某些可以擁有之「物」(徒四 33，十一 23，十三 43；羅五 21)。其次，聖經亦說到「施恩的靈」(或作「恩惠的靈」；來十 29)。至於說希臘文之 *charis* 是否一種獨立的能力，新約倒沒有明文說及。至終說來，新約的恩典觀是完全屬於基督論的；恩典是藉著耶穌基督才臨到我們 (約一 14、16 ~ 17；羅五 21；林

前一 4 等)。

恩典一詞，本身就預設了施者的自由，和受者非賺取得來的意思 (如：弗二 1 ~ 10；多三 3 ~ 7)。早於二世紀，恩典先於人的反應這思想，便開始受蒙蔽，那時人強調救恩為新的啟示與律法，並且說恩典是透過教會的制度才臨到信徒；與此同時，又忽略了聖靈論的發展，人慢慢地就把人的反應高置於恩典本身了。從某一角度而言，愛任紐 (Irenaeus) 與特土良 (Tertullian) 是看重恩典先於人反應的神學家，他們把恩典能改變人這種功能凸顯出來；但特土良為了把恩典說得真實，有時幾乎把恩典說成是一種非個人的「物質」。

奧古斯丁 (Augustine) 的恩典觀最值得重視，他的預定論強調恩典的優先。伯拉糾 (Pelagianism) 說沒有人會受原罪的影響，因此作道德選擇時，人人都是自由的；奧古斯丁為要對抗這思想，發展出來的罪觀 (Sin) 非常徹底；他指出罪具有奴役人的特性，只有「預防性」的恩典才能叫人悔改，以信心回應神，這就是整個救恩的基礎。此外，奧古斯丁亦指出有一種恩典是在人有了信心之後才臨到的，它使人能成為神愛的媒介，可以愛人及服事人。

在經院哲學 (Scholasticism) 前期及經院哲學本身，人對恩典下了許多研究工夫，把恩典分成「真實」恩典 ('actual' grace)，和「習慣性」恩典 ('habitual' grace)。真實恩典是指在真實行動中顯出來的恩典，而習慣性恩典是指新性情中的基本原則。此外，他們亦分別「非創造」的恩典 (指神自己的恩賜，是救恩的基礎)，和「創造」的恩典 (指非創造的恩典對信徒性情所產生的果效及影響)。到了改教運動 (Reformation) 期間，人看恩典是一種獨立的恩賜，是人能回應神及接受神的一個禮物。

在改教家的教導之下，人開始重新注意恩典的優先，和它是出於神這個特性。路德

(Luther)\*把奧古斯丁的罪觀重新整理，強調人的罪性和因信稱義(Justification)\*的意義，有時亦會叫人看不到成聖(Sanctification)\*是要經歷一種過程，或恩典本身是有一種鞏固信徒的歷程。整體地說，路德認為恩典可以透過信心的強弱而冒升，為要對抗律法主義和自滿自足的試探。但對加爾文(Calvin)\*來說，成聖與重生(Regeneration)\*的新境界與因信稱義不能分開。

加爾文的恩典觀可以應用到世界。他認為恩典可以分為基督的恩典與普通恩典，前者是人能成為基督徒和繼續是基督徒的原因，後者是防範更醜惡的罪惡發生的力量；此外，普通恩典亦能解釋人的宗教訴求、好行為、社會上的互愛互助，以及文學與科學的成就。「特別」的恩典有特別的功能。總而言之，加爾文與路德和奧古斯丁都同意，人在罪中是完全無助的，需要恩典才能接納神。

亞米紐主義(Arminianism)\*的神學家拒絕承認恩典是可以分成普通恩典與救恩的恩典。他們認為只有一種恩典，是神賜與每一個人的。他們似乎不能滿意地解釋聖經論到預定與揀選的經文，或者為什麼在一種神恩下人有不同的回應這現象。近年美國一些加爾文派神學家完全放棄加爾文的普通恩典觀，認為對不蒙揀選的人，神在福音顯出的恩慈，足以叫那些拒絕神的人要面對嚴厲的審判。

自改教運動之後，人仍對恩典是怎樣透過聖禮(Sacrament)\*臨到人，和恩典與律法(Law)\*的關係深感興趣。就以恩典與律法來說，有些人接受路德的解釋，認為律法的功用是不斷引人到恩典面前；有些人則接受加爾文所謂的律法「第三層功用」，亦即看律法為基督徒成聖的積極因素。

對一些人來說，舊約時代是插入的律法(甚至是律法主義)時代，另一些人則看舊約時代是一預備的時代，律法把人引到基督面

前，叫人期望基督的來到；或說神只有一個恩典之約，其核心是耶穌基督，而舊約時代是預備人進入這個恩典之約。

恩典的優先在二十世紀的巴特(Barth)\*和拉納(Rahner)\*的作品達到高峯；二者雖有不同的取向，但他們均同意，神是在恩典中把自己向人敞開。

另參：揀選(Election)；預定論(Predestination)；救恩(Salvation)。

### 參考書目

K. Barth, *CD*, 書中各處，特別是 II.1, pp. 351 ~ 68；加爾文著，《基督教要義》，三冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，<sup>6</sup>1991、<sup>5</sup>1995、<sup>6</sup>1995 (J. Calvin, *Institutes*); J. Daane, *The Freedom of God* (Grand Rapids, MI, 1973); C. Moeller and G. Philips, *The Theology of Grace and the Oecumenical Movement* (London, 1961); J. Pohle, *Grace Actual and Habitual* (London, 1919); K. Rahner, *Theological Investigations*, vol. I (London, 1965); T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (Edinburgh, 1948); C. Van Til, *Common Grace and the Gospel* (Philadelphia, 1974); P. S. Watson, *The Concept of Grace* (London, 1959).

R.K.

**Grace, Means of 恩典媒介** 恩典媒介又稱作「恩具」，即恩典佈施的工具。傳統更正教神學家看聖道、聖餐(Eucharist)\*和洗禮(Baptism)\*為恩典媒介，亦有看禱告、聖經和聖禮(Sacrament)\*為恩典工具；近代一些神學家甚至認為，傳福音(對外)和聖徒相交(對內)都是恩典的媒介。總其意，它是指能承載及傳遞基督為人成就之恩典的工具。

使徒時代的教會特重聖道為恩具，包括聖經本身和傳道(林前二1、4、5；帖前一5，二13)，人透過聖道來感受神的真實

(林前十四 25)，亦由此接受神的工作，產生信心和領受新的德性(徒十八 8；羅一 16；彼前一 23；雅一 18)。同樣地，洗禮是人與基督同死同復活，並接受新性情的聖禮(徒二 38；弗五 26；來十 22；羅六 3 及下；西二 11；加三 27；多三 5；彼前三 21)。聖餐則是吃主的肉、喝主的血，罪得赦免的聖禮，保羅在林前十一 1～5 把洗禮與聖餐相連起來，且與神為舊約以色列人成就的救恩相等。

### 聖道與聖禮

早期教會非常看重聖道，特別是傳道。開始的時候，保羅認為聖靈把特別的恩賜( *charismata* ) 賜給特別的人來執行(「使徒、先知、傳福音的、牧師和教師」)，後來則當作是教會一正常的職分，是每一蒙召的人都應當追求和運用的恩賜(比較弗四 11 和林前十四)。早期教會把聖道與聖禮放在同等地位來施行。

中世紀教會開始把聖禮的地位置於聖道之上，認為聖禮是一奧秘，而奧秘的內容即是神的恩典。亞伯拉德( *Abelard* ) 把奧古斯丁( *Augustine* ) 之信、望、愛的解釋改變過來，用聖禮代替「望」；從此，聖禮在中世紀神學便成了不能分割的一部分；但他們沒有同時強調聖道的傳講，直到方濟會修士敦司·蘇格徒( *Duns Scotus* ) 的時候才改變過來。蘇格徒在《論完全》( *De Perfectione Statuum*, Paris, 1895 ) 指出，傳聖道與過高尚的生活，比施行聖禮更為重要，故修道士的責任不僅是主持聖禮，更要緊的是傳道和在生活上作別人的榜樣。

這傳統在改教家的手中發揮到極致。路德( *Luther* ) 強調聖靈透過聖道與聖禮臨到眾人，在人的生命上行出神蹟來。他重新把聖道置於聖禮之上，而聖禮的數目則減到只有聖餐和洗禮兩項；這不是說聖禮就不重要了，只是說人能領受聖禮的好處，因為是聖道告訴人聖禮的意義。加爾文( *Calvin* ) 的

文學同樣看重聖道和聖禮，它們是恩典的工具、真教會的印記，但他認為這些只有對蒙揀選、被預定的人才有效，因為基督是為他們工作的。因著加爾文派對揀選與預定的重視，有時叫人懷疑聖禮與聖道還是不是必不可少的。

十七世紀的信義宗神學家基本上仍沿著十六世紀信義宗的傳統；敬虔派( *Pietism* ) 則看重聖靈的光照，或說是「內在的道」( *inner word* )，這思想亦可見於重洗派( *Anabaptist* ) 的教導。這思想成了日後惟理派的前導，認為神真實的啟示包括某種天生的宗教意識和道德觀念。

近代人同樣重視聖道與聖禮。聖道的地位在福音派( *Evangelicals* ) 最為明顯，講道占了崇拜大部分的時間；而聖禮的地位較為不重要，有些一個月才舉行一次，有些甚至是一季一次。他們看聖禮的性質比較接近慈運理( *Zwingli* )，即認為聖禮只有紀念或代表的意義，作為恩典工具的特性就大大減弱了。

另參：恩典( *Grace* )。

### 參考書目

除了主要的系統神學書外，可參考貝利端納著，《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987( *D. M. Bailie, God Was In Christ*, 1961); P. Fransen, *The New Life of Grace* (1969); A. Harnack, *Dogma*, vol. II, p. 133; vol. III, p. 163; vol. IV, p. 306; H. de Lubac, *The Mystery of the Supernatural* (ET, 1967); C. Moeller and G. Philips, *The Theology of Grace and the Ecumenical Movement* (1961); R. M. Stanbrough, *Scriptural View Of Divine Grace* (1890); T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers* (1948); J. Watson, *Doctrine of Grace* (1900); E. J. Yarnold, *The Second Gift* (1974).

楊牧谷

**Grassroot Theology 草根神學** 參菲律賓神學 (Philippine Theology)。

**Gratian 格拉典** 參教會律例 (Canon Law)。

**Great Schism 大分裂** 參分裂 (Schism)。

**Greek Orthodox 希臘東正教** 參東正教神學 (Eastern Orthodox Theology)。

**Gregory of Nazianzus 拿先斯的貴格利 (約 329 ~ 90)** 亦稱神學家貴格利，是加帕多家三教父之一〔其他二位是該撒利亞的巴西流 (Basil) 和女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)〕。他與巴西流在雅典讀書的時候便成莫逆。返回加帕多家後，貴格利在不大情願之下受按立為長老，目的是幫助他作主教的年老父親。其後講的一篇道 (Oration II)，被譽為教牧學 (Pastoral Theology) 的經典之作。貴格利後來又在不願意的情況下被推為主教，這次是幫助他的朋友巴西流，巴西流這時成了該撒利亞的總主教。巴西流死後，貴格利要負責領導東羅馬帝國首府的君士坦丁堡餘下的東正教徒。貴格利有出色的辯才，加上他深為狄奧多西一世 (Theodosius I, 346 ~ 95, 東羅馬帝國皇帝，召集第一次君士坦丁堡會議) 的賞識，使正統思想大勝亞流主義 (Arianism)。貴格利曾任君士坦丁堡的主教，領導君士坦丁堡會議 (381; 見會議, Councils) 一段時間，之後就請辭，隱居加帕多家了。

貴格利的神學多見於他的講章、信札和詩。380年在君士坦丁堡講的五次《神學演

說》(Theological Orations)，是他的三一論的主體。他一開始便強調，神學家必須先得潔淨，以及強調神 (God) 是不可知的，接著便就神內在的關係來解釋三位一體 (Trinity)。聖父是生者和發放者，聖子是受生的，聖靈則是被發放的。聖子的生與聖靈的被差遣均是未有時間之前便是如此，因此三位都是永恆的 (任何在時間之前的都是永恆的)。父雖然可能是大於子，因為祂是生子的；但所謂大者，非指本性，因為父與子均是同一本性。父與子的名字只是告訴我們其親密的關係。

貴格利是本於此來為聖靈 (Holy Spirit) 的神性辯護，聖靈只能是受造或本身就是神，而只有後者才合乎基督教的信仰。但聖靈既不是受生的又不是非受生的，祂只是由所出 (to ekporeuton)。這樣一來，三位之分別就在同一本性得以保存。貴格利的三位一體論與巴西流的一樣，即聖靈是神，與父同質。

貴格利對基督論 (Christology) 的貢獻，主要是在他反對亞波里拿留 (Apollinarianism) 的作品內。他說，在亞當裡墮落的整個人性，都必須與聖子完全聯合，包括靈、魂、體，「因為不被取上的不會得到醫治」(‘for the unassumed is the unhealed’)；這句名言成了教父贖罪論的基石。

除了上述的《神學演說》外，他與巴西流合編了《俄利根選錄》(Philocalia)；反亞波里拿留的作品見於他的信札 (編號 101、102)。以弗所會議 (431) 和迦克墩會議 (Chalcedon, Council of, 451) 均指定他的信札 101 為正統信仰的標準。

### 參考書目

英譯選集：tr. by C. G. Browne and J. E. Swallow in *NPNF*, second series, vol. 7 (1894; repr. Grand Rapids, MI, 1974)；另參 E. R. Hardy and C. Richardson, *Christology of the Later Fathers*

(LCC 3, London, 1954).

A. Benoit, *Saint Grégoire de Nazianze* (1876; repr. Hildesheim, 1973); J. L. González, *A History of Christian Thought*, vol. 1 (Nashville, TN, 1970); 凱利著,《早期基督教教義》,康來昌譯,華神, 1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977); J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien* (Paris, 1951); R. R. Ruether, *Gregory of Nazianus. Rhetor and Philosopher* (Oxford, 1969); I. P. Sheldon-Williams in *CHLGEMP*, pp. 438 ~ 47; J. H. Srawley in *ERE* III, pp. 212 ~ 7; J. W. C. Wand, *Doctors and Councils* (London, 1962); H. H. Watkins in *DCB* II, pp. 741 ~ 61.

T.A.N. / 楊牧谷

**Gregory of Nyssa 女撒的貴格利 (約 335 ~ 95)** 是加帕多家三個教父最年輕的一位[其他兩個是他的哥哥該撒利亞的巴西流 (Basil)\*, 和親密戰友拿先斯的貴格利 (Gregory of Nazianus)\*]。在四世紀, 尼西亞信仰勝過亞流主義 (Arianism)\* 者, 他居功厥偉, 且為日後教會的三位一體論 (Trinity)\* 定下了規模。貴格利不像其他兩位, 他沒有受過大學教育, 但他仍像他們一樣, 教修辭學, 而且作為臆測性思想家來說, 他比另二位還勝一籌。在 372 年巴西流按立他為女撒的主教, 好幫助他處理教會的權力鬥爭。巴西流死後, 他成為君士坦丁堡會議 (381; 見會議, Councils\*) 最重要的人物之一。

貴格利對加帕多家三一論的貢獻, 主要是見於《我們不應說有三位神》(That We Should Not Think of Saying There Are Three Gods)。亞他那修 (Athanasius)\* 和其他尼西亞神學家有時因為過分強調同一本體 [ousia; 見本質 (Substance)\*], 和其合一性, 可能被人誤會為一位一體; 加帕多家教父為平衡這點而強調三個位格

(Hypostaseis)\*。但這也有它的危險, 因為容易給人誤會為三神論 (Tritheism)\*, 特別他們用的類比, 說如三個人有著同一的人性。貴格利指出, 我們不應說有三位神, 各有相同的神性 (Godhead), 因為說三個人同有一人性這類比是不正確的, 容易誤導, 這種人性其實只有一, 是完全相同的。再者, 貴格利認為三個人可以各有自己的活動, 而這些活動又是互不關聯的; 這在神裡卻是不可能的, 三位所作的均是對這個受造界; 每一位所作的, 都是其他二位完全認同的, 都是以聖父為本源; 由聖子而做, 藉聖靈而臻至完全。貴格利重要的神學作品還包括《反歐諾米》(Against Eunomius), 和反亞波里拿留 (Apollinarianism)\* 的論述。

貴格利寫了一本較詳備的《論教義》(Catechetical Oration), 是用來教導剛信主的人。我們可以在這書看到他是受新柏拉圖主義 (參柏拉圖主義, Platonism\*) 和俄利根 (Origen)\* 的影響, 特別在他解釋創造論 (Creation)\*、人性 (特別在性慾, Sexuality\*) 和邪惡 (Evil)\* 等問題。

雖然貴格利比俄利根更近基督教的正統教義, 但我們仍可在他的作品看出, 他是主張普教主義 (Universalism)\* 的, 他認為整個受造界至終都會得到救贖, 包括魔鬼在內。凡是今生不得潔淨的, 死後的火也會把他潔淨過來。貴格利思想的原創性, 可見於他的贖罪論 (Atonement)\* 和聖餐 (Eucharist)\*。他認為贖罪之可以成就, 全因為基督以自己生命為贖價, 付給了撒但 (參救贖, Redemption\*) ; 撒但就像「一條貪婪的魚」, 把「餌」完全吞下, 不知道在肉之內是隱藏了神的性情, 正如魚餌的裡面「是有一個鈎」。教會對貴格利這個粗陋的比喻, 和說贖價是付給撒但, 是不接受的。貴格利理論的價值, 乃在於贖罪論客觀及宇宙性的意義, 並且把贖罪論聯上神的良善、能力、公義和智慧等屬性。他對聖餐的看法, 與身體復活 (參一般復活, Resurrec-

tion, General\*) 的信仰有密切的關係；他認為人身體的得救（參救恩，Salvation\*）是由聖餐傳來的，祝聖後的餅與酒成了基督的身體，我們接受基督的身體，因此就能不朽了。

貴格利的神修神學（Mystical Theology\*）作品也很具影響力，他說人的靈魂是透過三個層次來提升的：1. 擺脫慾念的自由（*apatheia*）；2. 透過獲得神祕知識而擺脫感官知識（*gnōsis*）；3. 藉著默想，靈魂進入神聖的黑暗〔*theōria*；見黑暗（Darkness\*）〕。

### 參考書目

英譯選集：tr. by W. Moore and H. A. Wilson in *NPNF*, second series, vol. 5 (1890; repr. Grand Rapids, MI, 1976); cf. also E. R. Hardy and C. C. Richardson, *Christology of the Later Fathers* (LCC 3, London, 1954).

G. W. Bromiley, *Historical Theology, An Introduction* (Edinburgh, 1978); A. S. Dunstone, *The Atonement in Gregory of Nyssa* (London, 1964); *idem*, 'The Meaning of Grace in the Writings of Gregory of Nyssa', *SJT* 15 (1962), pp. 235 ~ 44; J. L. González, *A History of Christian Thought*, vol. 1 (Nashville, TN, 1970); 凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984（J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977）；I. P. Sheldon-Williams in *CHLGEMP*, pp. 447 ~ 56; J. H. Srawley in *ERE* III, pp. 212 ~ 7; E. Venables in *DCB* II, pp. 761 ~ 8.

T.A.N.

**Gregory of Rimini 黑米尼的貴格利（約 1300 ~ 58）** 貴格利是在意大利的黑米尼出生，作了奧古斯丁會的修道士後，潛心修讀神學，後來還教神學。從 1341 ~ 51 年，他在巴黎任教；1351 年他返回黑米尼的奧古斯丁修道院；1356 ~ 7 年，他先後

擔任該修道院的代理院長和院長職務。他留下來最重要的作品，是為倫巴都（Lombard\*）的《四部語錄》（*Sentences*）寫了兩冊註釋。

貴格利的神學被譽為十四世紀奧古斯丁派（Augustinians\*）對當代問題的標準回應。他與其他人一樣，認為信心與理性（Faith and Reason\*）不能混淆，啟示信仰與自然知識不能同日而語；他強調理性是有限制的，但神的道卻是深不可測。他把神學建基於啟示（Revelation\*），否認自然神學（Natural Theology\*）有任何地位。從哲學的角度來說，他是惟名論者（Nominalist\*），因此他與當時甚具勢力又不大正統的俄坎派（參俄坎的威廉，William of Ockham\*）很相近；但貴格利的神學比他們較近正統，因為他一直堅守著奧古斯丁的思想。他與同一時代的布拉得瓦丁（Bradwardine\*）一樣，竭力反對流行的半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism\*）。他強調神完全的主權，和人在得救事上必須完全倚靠神的恩典；沒有了神的恩典，人性就是發展到最完全也無濟於事。揀選完全是出於神的主權，人被選上也是如此，不是因為人配得。

貴格利接受奧古斯丁的說法，認為人沒有經過嬰孩洗禮，就只會下地獄，因此人冠以「虐嬰者」（*tortor infantium*）之謔名；但他的同僚本於其神學，專稱之為「真正的博士」（*doctor authenticus*）。

### 參考書目

G. Leff, *Gregory of Rimini* (Manchester, 1961).

A.N.S.L.

**Gregory Palamas 帕拉馬（1296 ~ 1359）** 帕拉馬是東正教（Eastern Orthodox\*）的神修主義者和神學家，他的出生及



早期事蹟不詳，可能是 1296 年生於君士坦丁堡一個貴族家庭。從年輕時代便深受修道院的生活吸引，曾苦勸他的兄弟姊妹和早年守寡的母親過宗教生活。約 1318 年與他兩個兄弟登亞陀斯山（Mt Athos），認識靜坐派（Hesychasm）特別的修煉方法。按這一派的說法，人只要閉著氣不呼吸，長久注視自己的肚臍，就會看見「上帝的光」，如耶穌登山變像的光。

當時土耳其大軍正向著亞陀斯山推進，帕拉馬不得不逃到帖撒羅尼迦，且在 1326 年受按為修士。1331 年他重返亞陀斯山，六年後與希臘修士巴爾拉安（Barlaam）發生激辯。巴爾拉安原是天主教神父，後皈依東正教；他頗受惟名論的影響，又誤解亞略巴古的偽丟尼修（Pseudo-Dionysius the Areopagite）的思想，以為神是完全不可知的。帕拉馬批評他的思想，引來巴爾拉安厲害的反撲，說他屏息觀臍的修煉方法為異端；帕拉馬為了維護靜坐派的正統，寫了他最重要的作品《神聖靜坐派的三重辯護》（*Triad Defence of the Holy Hesychasts*，約 1338），帕拉馬的思想為他的同僚認同，二者的爭辯轉趨激烈。

1341 年的君士坦丁堡會議判帕拉馬的思想合法，又判巴爾拉安為異端；不久巴爾拉安獲得足夠的支持，判案逆轉，帕拉馬且被逐出教會；但 1347 和 1351 年的君士坦丁堡會議再接受帕拉馬的思想，他且於 1347 年受按為君士坦丁堡的大主教，其神學和靜修法便成了東正教思想與生活的一部分。

在神學思想上，帕拉馬認為人的靈魂與身體是不可分的整體，因此靜坐派用的修煉方法是合法的，他們因此見到的「上帝之光」，也就是靈魂經歷到的神。但神分作「本體」（*ousia*）與「能力」（*energies*）兩部分，神的本體是不可知的，但祂的能力卻遍存於萬物，也是人能經歷的；人經歷神的能力，就是經歷神自己。

## 參考書目

帕拉馬的作品大部分保存下來，P. C. Christou 編譯的全集在 1962 年及後出版。研究他作品的有 J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (1959); St Grégoire Palamas *et al.*, *Mystique Orthodoxe* (1959); 另參 H. U. von Balthasar, *The Glory of the Lord* (ET, 1983); A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (1954); W. K. C. Guthrie, *The Greek and Their Gods* (1954).

楊牧谷

**Gregory the Great 大貴格利（約 540 ~ 603）** 大貴格利作修士時原是羅馬的行政長官，他棄此高位，進入本篤會（Benedictine）作修士（參苦修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism），又用自己的錢在西西里和意大利設立修道院。他後來作了教宗，仍然穿著一般的修士袍，與其他教士過著同樣嚴格的生活。毋怪乎他最具影響力的作品叫做《牧靈指南》（*Pastoral Rule*，馬千里譯，光啟，1968），有很重的修道士色彩。

大貴格利作教宗（Papacy）時，意大利正陷於內亂與分裂的局面；他為了控制局面，曾給不同的意大利城市委派總督，又提供物質對付倫巴都人，故實際上就是把教權延伸到俗世事情上。

儘管大貴格利肯定教宗權柄是源自使徒，遇有不同教區發生糾紛，他卻一直拒絕以教宗的身分介入教區主教的裁決權，寧願讓他們自行解決。因此當他看見君士坦丁堡主教長以「普世教長」的身分自居時，便大表反對，認為這樣既不合常規，又過於自大；他自己常以「神眾僕人的僕人」自居。

大貴格利在學術上是混合了精研的奧古斯丁主義（Augustinianism）和各種流行的敬虔生活。他出版了《對話錄》（*Dialogues*），裡面記載著意大利聖徒種

種奇言怪行和異象，他似乎都接受。他為煉獄（Purgatory）\* 定下的教義亦成為天主教在這方面的標準教義，認為在煉獄受苦的靈魂可以透過在生之人為他守的彌撒而得超渡。他自己雖然不敬拜形像（Images）\*，但認為對不識字的信徒有莫大裨益。

在教會擴展的事工中，大貴格利的貢獻亦是巨大的，派坎特布里的奧古斯丁去英國，即為人津津樂道；此外亦為加強西班牙、高盧和北意大利的教會而做了不少事情。

### 參考書目

F. H. Dudden, *Gregory the Great*, 2 vols. (London, 1905); G. R. Evans, *The Thought of Gregory the Great* (Cambridge, 1986).

G.A.K.

**Grotius, Hugo 格魯希烏（1583 ~ 1645）** 荷蘭法律學者、政治家和神學家。他有兩項大建樹：他是荷蘭國際公法草擬人，又是贖罪論中之政府論的創始人。除此之外，還有很多其他法律及神學作品。

格魯希烏於 1595 年進入萊頓大學（Leiden University）攻讀，治學嚴謹，為日後的成就建立了穩固的基礎。他從家庭承繼了人文主義，又加上治學上的慎思明辨，大大幫助他在法律與神學的發展。他從奧爾良大學（University of Orleans）獲得博士學位（LL.D）後，便執業律師，且多次出任重要的公職。

1610 年亞米紐（Arminianism）\* 的跟隨者發表「五項抗辯書」，指出為什麼他們捨棄嚴格的加爾文主義（參改革宗神學，Reformed Theology）\*，這個抗辯書其實混合了相當複雜的問題，其中尤以地方與中央權力的劃分問題為要。格魯希烏原是亞米紐派信徒，但他不贊成採取激烈的手段，在 1613 年發表了 *Ordinum Pietas*，要求雙方節制。

翌年，他再度草擬「和諧法」（Resolution for Peace, 1614），禁止傳講引起爭議的教義，要人忍讓。這場紛爭終於以改變手法解決，當時加爾文派的領袖是拿梳的馬烈斯（Maurits of Nassau），他亦是奧蘭治（Orange，荷蘭王室名）的王子，帶兵迅速奪取各主要城市的控制權。亞米紐的領袖阿爾頓巴內威（Jan van Oldenbarnevelt），因為支持地區自主權，被拘捕和處決，格魯希烏則被判終生監禁。多特會議（Dort, Synod of \*，1619）接納加爾文主義為反對抗辯書而提出的五點。

格魯希烏於 1621 年逃往巴黎，於 1631 年曾再返荷蘭，然後就在德國安頓下來。1635 ~ 45 年，他是瑞士派往巴黎的領事；在一次船難事件喪生於羅斯托克（Rostock）。

格魯希烏的文學天分相當出名，他早期寫成的戲劇 *Adamus exul*（1601），影響彌爾頓的《失樂園》（John Milton, *Paradise Lost*）。在法律學的作品更為重要，1609 年的 *Mare Liberum* 是第一本解釋公海自由的書；有些論民事法的作品至今仍被採用。但最重要的莫過於論國際法的 *De Iure Praedae*（1604 年寫成，卻要到 1868 年才出版），和 *De Iure Belli ac Pacis*（1625），是現代國際法的藍本。格魯希烏解釋國際法時曾說，自然律（Natural Law）\* 的原則可以本於理性、社會秩序和啟示；就算沒有神，這些原則仍是有效的——後來好些人就是本於此來大加發揮。

在神學上格魯希烏的影響力亦相當深遠。他傾向於一種無信條的基督教，主張凡事寬容（Toleration）\* 和節制。在 *De Veritate Religionis Christianae*（1627），他把基督教的核心信仰列出和解釋，認為任何派別的信徒均可以接受；他說最重要的就是相信神和跟隨基督。此書曾被譯成阿拉伯文、波斯文、中文和其他語文，給宣教士使用。其他作品如 *Via ad Pacem Ecclesiasticam*

和 *Votum pro Pace Ecclesiastica* (均為 1642)。則為天主教與基督教之複合而寫，卻為教會拒絕接受，認為要更正教和改革宗犧牲太多了。在 *Annotationes in Vetus et Novum Testamentum* (1642)，他以語言學、科學和歷史等科目的知識來註釋新約，這在一個完全相信啟示的時代，是相當難得的。

他的神學作品 *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem* (1617, 2<sup>1636</sup>)，有兩層目的，首要者原是指出蘇西尼主義 (Socinianism) 的謬誤，但在辨惑過程提出贖罪論 (Atonement) 中的政府論，是本於刑罰論 (penal theory) 而另行發展出來的理論，特重神的君權。他說神有絕對的主權來赦免罪人，基督的死使祂成為統治者或總督，不是債權人或受傷害的一方。神作為統治者，最關注的就是能好好管理這個世界；基督的死說明罪可能招致的極刑，因此具嚇阻作用，從而發揮出管理的果效；另一方面，亦能平衡神赦免罪人所顯出的恩慈，叫人更認識這恩慈的深度。

### 參考書目

ET of *De Iure Belli ac Pacis* by F. W. Kelsey (London and Washington, DC, 1923 ~ 8; repr. New York, 1964); E. Dumbauld, *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius* (Norman, OK, 1969); W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius* (London, 1925; repr. New York and London, 1962); R. W. Lee, 'Hugo Grotius', *Proceedings of the British Academy* 16 (1930), pp. 3 ~ 61; J. ter Meulen, *Concise Bibliography of Hugo Grotius* (Leiden, 1925); *idem* and P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius* (The Hague, 1950).

F.L.

### Guilt and Forgiveness 罪咎與赦免

罪咎是人犯罪後的狀況，有時是從刑罰的角度來界定——指人可能要接受刑罰的狀況——但這種界說是有問題的，因為人就算獲判無罪 (如因罪證不足)，或被判緩刑，只要他犯了罪，他就是一個罪人，無論有沒有刑罰，皆因罪咎是關乎人不能改變的過去。聖經稱人類是有罪的，正基於我們過去犯過，現在又不能抹掉的罪。

罪咎與罪咎感並不一樣；明顯地，人可以犯了罪而沒有罪咎感，我們亦可能對罪咎認識不全或良心麻木，以有罪為無罪，那麼無論他犯了什麼罪，自己都無所感；這種複雜的情況不易對付，卻必須對付。對付之法自然不是透過心理輔導 (他人的或自我開解)，以為除去罪咎感便解決了問題；如上說，除去罪咎感與除罪，二者是不一樣的。

聖經說人是神造的，為要成就祂的美旨；因此人要向神負責任，蒙召為的就是順服；但人人都犯了罪，「虧缺了神的榮耀」 (羅三 23)，罪咎由是生。雅各把這情況的嚴重性說得很清楚：「因為凡遵守全律法的，只在一條上跌倒，他就是犯了眾條」 (雅二 10)；就算只犯一條，他就是犯法的人，因此沒有人完全無罪。

按耶穌的說法，這種罪咎的後果可以是永遠的 (可三 29)，我們不應低估它的嚴重性。有罪的人要面對永遠的死亡 (羅六 23)。

新約的核心教訓乃是奇妙的赦免；就這角度而言，沒有一個新約作者只強調罪咎，他們更關心人怎樣可以得到赦免。

聖經認為罪得赦免比脫離罪惡權勢重要。今天很多人都只是談論怎樣脫離罪惡權勢，以致人可以活得更好一點；這也是福音的一部分，但更奇妙的是，脫離罪惡權勢並不等於罪得赦免，我們仍得負上犯罪的責任。在基督裡的救恩是指罪得赦免，和脫離罪惡的權勢。

神的赦免比寬恕廣且深，一個被寬恕的

罪人仍然是一個罪人，人人都知道他犯的罪，和被寬恕的罪；被寬恕的人只是刑罰被除去，他的罪咎身分仍然存留。但基督的赦免卻是罪與罪咎都被除掉，罪人已被潔淨，他的罪咎與罪罰均被塗去。罪人是死在罪惡過犯中的人，神卻使他與基督一同活過來，「神赦免了你們一切過犯」（西二 13），我們就是因基督的緣故得赦免（弗四 32；約壹二 12）。

基督教信息最重要的部分，就是宣告罪得赦免。歷代教會對這信息的重視，從他們把赦罪納入崇拜一部分就可看得出來；我們承認自己的罪，又得到基督的赦免，這種認罪與赦罪一直是基督教崇拜的重要部分。

人誤解了約翰福音二十 22 ~ 23，以為教會的神職人員有赦罪的權柄，或可以決定什麼是可赦免的，什麼是不能赦免的，這樣的了解是錯誤的。上述經文的對象是教會的整體，不是某個獨立的神職人員，而它說到的罪人也是眾數的，因此它要說的是，被聖靈充滿的教會有權柄說那種罪人可以得到赦免，那種罪人卻不能。這種權柄不是某些個人可以獲得的，無論他是神職人員或只是平信徒。赦罪是神賜給基督的權力，不在基督徒範圍之內，它永遠都是屬於神的。

L.L.M.

解放神學（Liberation Theology）<sup>\*</sup>把罪咎與赦免的含義發展至另一層次：罪有社會及政治層次的意義，解放神學家認為傳統教會把罪咎與赦免限囿於個人的層次是不夠的，它忽略了制度的罪。人若活在不公義的社會，不公義的制度固然會剝削人，人亦會利用不公義的制度剝削別人，這是為什麼以賽亞不僅承認自己是「嘴唇不潔的人」，也承認他是活在「不潔」的人羣中（賽六 5）。解放神學家認為這是個人的罪與社會的罪不可分的明證（D. Soelle, *Political Theology*, 1971, chap. 7）。

他們對於原罪的問題亦另有見解（參

罪，Sin<sup>\*</sup>）。人不是活在真空內，乃是活在一個具長久歷史的真實社會環境；在這環境內，人難免接受社會傳遞給他的價值標準，人有時對這種傳統價值沒有足夠的反省能力，只按「刺激和反應」的模式來生活，這就是人的原罪。人若不反省他賴以安身立命的價值體系，就是與不義的制度同謀，一起欺壓沒能力保護自己的小民。悔改（Repentance<sup>\*</sup>；赦免不可缺少的一部分）的意思就是除去社會中不義的制度，使人能在自由的環境下生活；人只能為在自由之下決定的行動負責任。

解放神學的貢獻使人能重新重視罪的社會性；可是它的偏頗亦是在這裡，有時因為過度強調社會的罪，讓人以為社會改善了，人就不再有罪咎與罪罰，這明顯地不是聖經的教導；罪有它社會一面的意義，也有個人一面的意義。再者，因為他們重視社會的罪惡（即不義的制度），有時不惜任何手段來除掉制度的罪，給人不得不手段以達目的之印象，極端者甚至以流血衝突來推翻政權。現代史還未有實例能說明以暴易暴可以建立公義的社會，更常見的情況是暴君被推翻，一個更殘暴的政權接續上場。

但解放神學為我們揭露罪的社會結構，乃是我們不應忽視的。

楊牧谷

## 參考書目

- E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* (London, 1965); T. McComiskey, *NIDNTT* II, pp. 137 ~ 45; 尼布爾著，《人的本性与命運》，文藝，<sup>4</sup>1989 (R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. I, 1941); D. Soelle, *Political Theology* (1971), chap 7; V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation* (London, <sup>2</sup>1946).

L.L.M. / 楊牧谷

**Gunkel, Hermann 袞克爾 (1862 ~ 1932)** 德國更正教神學家及聖經學者，曾在多所著名大學任教 (Göttingen, 1888; Halle, 1889; Berlin, 1894)，是宗教歷史學派 (History-of-Religions School) 的重要領袖，亦是形式批評的創始人。

1901年出版的創世記註釋，是他把宗教歷史學派之原理應用在釋經的重要著作；後來更以此法研究希伯來詩歌，說希伯來詩歌有極悠久的歷史，原是以口傳方式出現，在被擄前期發展為一文體。他的研經方法影響深遠，普及歐、美、亞三洲幾達一世紀。

### 參考書目

他的重要著作有：*Einleitung in die Psalmen* (1933)；*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895)；*Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit* (1888)；*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (1903)。另參 A. K. Dallas, *What Remains of the Old Testament and Other Essays* (1928)；A. R. Johnson, in H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951), pp. 162 ~ 81。

楊牧谷

**Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte 蓋恩夫人 (1648 ~ 1717)** 二十四歲便下嫁一個比她大很多的有錢男人；十二年後丈夫去世，蓋恩夫人決心追求屬靈經驗，又把她所學傳給世人。她先在日內瓦工作，那裡的主教開始時頗受吸引，後來就覺得厭煩；她轉到薩伏衣 (Savoy, 法國東南部) 工作，漸受人注意。自1685年起，她主要集中在巴黎工作。巴黎的主教想撮合她外甥與蓋恩夫人的女兒結婚，蓋恩夫人反對，主教就以蓋恩夫人傳異端之名，把她關在監獄 (1688)，後得文泰郎夫人 (Madame de Maintenon) 的幫助，於同年

獲釋。她最重要的跟隨者芬乃倫 (François de Salignac de Lamothe Fénelon, 約1651 ~ 1715) 亦是這時候認識的；蓋恩夫人日後的影響力廣被四方，與芬乃倫有極大關係。但蓋恩夫人過度敏感的性格，近乎衝動的談話方式，有時近乎孩子氣的看事物態度，加上只直述不肯辯護的寫作方式，叫她既易招來誤會，亦深受人愛戴。

有學者認為她的性格，跟她童年的坎坷，和與一個比她年長二十二歲又身患殘疾之男人結婚，有莫大關係。丈夫過世後，她便全時間追求與神親密的關係，且受寂靜主義 (Quietism) 者莫林諾 (M. de Molinos) 的影響，認定人力徒然，一切皆來自神的旨意，重視透過純潔的信、愛和禱告，與神發生關係。

1694年，蓋恩夫人又捲入另一漩渦。當時博洩主教 (Jacques Bénigne Bossuet, 1627 ~ 1704) 對她的神祕經驗大表懷疑，便寫了一封闡釋教義的信給她；她不能接受，於翌年要求博洩公開道歉，結果教會在同年召開依斯會議 (Conference of Issy, 1695)，芬乃倫亦參加。結果蓋恩夫人被判有罪，再度入獄，到1702年才獲釋，在布爾瓦 (Blois) 度其餘生。

蓋恩夫人的思想屬於法國十七世紀的神祕主義 (Mysticism)，主張神旨為重，人對任何事均不應執著，就是連自己是否得救、神有什麼屬性，均不必執著；人只有藉禱告、靜思，才能擺脫對己、對人，和對世界的迷戀，達到無我的境界，可以與神聯合。簡言之，是一種透過絕對捨己來讓神完全掌權，甚至完全取代的神修方法。她的作品亦有譯成中文，對某些福音派信徒至今仍有吸引力。

### 參考書目

她的原著為其學生 P. Poiret 所編，長達 39 卷 (Cologne, 1713 ~ 32)；研究其言行的，可參 H. Bremond, *Apologie pour Fénelon* (1910), pp. 3 ~ 150；

L. Cagnet, 'La Spiritualité de Madame Guyon',  
XVII e *Siècle*, 12-13-14 (1951 ~ 2), pp. 269 ~ 75;  
R. A. Knox, *Enthusiasm* (1950), pp. 319 ~ 52; D. L.  
Gilbert — R. Pope, 'The Abbé and the Lady: The  
Correspondence of Fenelon and Madame Guyon' in  
*Journal of Religion* XXI (1941), pp. 147 ~ 72;  
*idem*, *The Story of Fénelon and Madame Guyon*  
(1956).

楊牧谷

# H

**Hades, Shoel 陰間 參革赫拿**  
(Gehenna)。

**Hallesby, Ole 哈列斯比 (1879 ~ 1961)** 挪威福音派神學家。在奧斯陸大學 (Oslo University) 讀書的時候，曾因自由主義 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology\*) 的影響而失去福音派的信仰；但畢業後不久便再度回歸 (1903)。他在挪威教會 (信義宗) 任牧職，特重講道，帶來一個影響廣泛的靈性復興。

1909年他從爾郎根大學 (University of Erlangen) 獲得博士學位，出任剛在奧斯陸成立不久 (1907) 的自由教會神學系教授，對抗國立大學自由派的勢力。

自1919年，哈列斯比對抗自由派的立場更為堅定。他在講道、教學和寫作中，強調本於聖經的使徒信經 (Apostles' Creed)\* 立場，勸告福音派信徒不要與自由派神學家和牧師合作。哈列斯比雖然強調悔改及活潑的基督徒經歷，他乃是個忠心的信義宗信徒，特別看重挪威信義宗的信條及禮儀；就這方面而言，他與挪威信義宗「自由」組織的領袖是一脈相承的。哈列斯比曾在此等組織贊助下，建立了不少教會機構，幫助推動工作。

在第二次世界大戰期間，哈列斯比參加了基督徒協會，抵抗納粹控制教會的企圖，亦曾因此與其他挪威教會的領袖下監獄。

哈列斯比寫過教義學和倫理學的教科書，但最出名的可算《禱告》(Prayer, 顏路裔譯，道聲，修訂版，1993)，和《我為什麼作基督徒》(Why I Am a Christian, 修訂版，道聲，1986)。

N.Y.

**Harnack, Adolf 哈納克 (1851 ~ 1930)** 哈納克是著名的歷史學家，1941年被稱為 von Harnack，表示晉身貴族。

哈納克的父親 (Theodosius Harnack) 也是個神學家。哈納克曾在多間大學就讀，包括多巴得 (Dorpat, 他父親任教之校)，和萊比錫 (Leipzig) 大學，後亦曾任幾間大學的教職，計有萊比錫 (1874 ~ 9)、基森 (Giessen, 1879 ~ 86)、馬堡 (1886 ~ 9) 和柏林大學 (1889 ~ 1921)。從1905 ~ 21年，他擔任普魯士國家圖書館館長之職；1910年任威廉學社 (Kaiser Wilhelm Gesellschaft) 主席，推動學術研究；1876年與舒勒 (Emil Schürer) 創辦《神學期刊》(Theologische Literaturzeitung)；1882年與基哈德 (Oscar von Gebhardt) 共編《古代基督教文學史讀本與研究》(Texte und

*Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*)。他的作品一直沒有停止過，1876～8年又與基哈德和查恩(Theodor von Zahn)編使徒時代的教父作品，他最後一本作品是研究《革利免一書》(*I Clement*)，在他離世前一年完成(1929)。

在神學上，他屬於立敕爾(Ritschl)\*派，最流行的一本書是《基督教要義》(*What is Christianity?* 1900; ET, 1901)，他亦因此書而被視為自由派(參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*\*)的發言人。他認為基督教的要義(Essence of Christianity)\*在乎神是天父，人具有無限量的價值、較高的公義，和要去愛的命令。這本書的影響相當深遠，羅阿西亦因它寫了《福音與教會》(Alfred Loisy, *L'Évangile et l'église*, 1908)，有人甚至認為哈納克那本書間接造成近代羅馬天主教的危機(參天主教現代主義，*Modernism, Catholic*\*)。另一自由派人士提勒爾(George Tyrrell)有這樣的評論：「回顧天主教十九個世紀以來經歷的黑暗，哈納克所見的基督，只是自由派更正教的面孔，且是在幽暗的井底下看見的。」(*Christianity at the Crossroads*, London, 1909, p. 44)。

哈納克認為耶穌的信息其實很簡單，卻給天主教歪曲及敗壞了，結果便引進了與之無關的希臘形上學(Metaphysics)\*。這個思想在他研究使徒信經的作品上述之甚詳(*Das apostolische Glaubensbekenntnis*, 1892)，此外，他的巨著《教義史》(*History of Dogma*, 1886～90, <sup>6</sup>1992; ET, 1894～9)亦有述及。

他研究早期教會史的作品更具價值，其中最偉大的一本是研究馬吉安(Marcion)\* (1921, <sup>2</sup>1924)，他對這個教會定為異端的人頗具好感。另外不得不提的是三冊巨著：《從古代至優西比烏之基督教文學史》(*Geschichte der altchristlichen Literatur*

*bis Eusebius*, 3 vols., 1893～1904)，《基督教之使命與擴展》(*The Mission and Expansion of Christianity*, 1902, <sup>4</sup>1924; ET, 1904～5)，《教會的憲制與律則》(*The Constitution and Law of the Church*, 1910; ET, 1910)和《使徒保羅書信集》(*Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, 1926)。

哈納克寫的新約批判學一類書籍，立場則傾向保守的觀點。在《耶穌語錄》(*Sayings of Jesus*, 1907; ET, 1908)，他嘗試重建Q(指非見於馬可福音，卻是馬太福音和路加福音共有的經文來源，Q是德文*Quelle*，「泉源」之簡寫)，認為Q典是「極古之文獻」，部分反映出使徒的回憶，足以反映出耶穌生平可靠的資料。《路加醫生》(*Luke the Physician*, 1906; ET, 1907)一書認為，路加福音和使徒行傳均出自同一作者；他是保羅的同工，便是使徒行傳「我們」文體的作者。《使徒行傳》(*The Acts of the Apostles*, 1908; ET, 1909)一書有相當多這方面的論據；再者，此書亦研究使徒行傳較早篇章的經文來源。在《使徒行傳及對觀福音的著作日期》(*The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, 1911; ET, 1911)，他認為路加福音和使徒行傳成書日期不會遲於主後64年，而馬太福音則在主後70年左右寫成。

### 參考書目

G. D. Henderson, *ExpT* 41 (1929～30), pp. 487～91; W. Pauck, *Harnack and Troeltsch: Two Historical Theologians* (New York, 1968); Agnes von Zahn-Harnack, *Adolf von Harnack* (Berlin, <sup>2</sup>1951).

F.F.B.

Hartshorne, Charles 赫桑安 參進程神學(Process Theology)。



**Healing 醫治** 醫治是指使病人重得健康的行動。

### 健康

英文「健康」一詞是 health，來自古英文字根 *hal*，亦即是中文「健全」的意思，英文健全（wholeness）和聖潔（holiness）亦源自此字根。世界衛生組織給「健康」定義為：「不僅是指沒有疾病及殘障，也包括身體、精神，和社會康寧的狀況」。我們要在這定義加上屬靈層面的意義，即人因與神有正常關係而具備的靈性健全；神造人的原意，正是人能具備靈、魂、體都健全的生命；缺乏健全靈性生命，是造成許多身體與精神疾病的原因之一。

舊約希伯來文以 *šalôm* 來指健康；這詞多譯作「平安」，但其含義絕不限於精神狀態，亦包括一個人整全的康寧。在舊約，這詞用過 250 次，全人的康寧正是以色列列祖的生命所顯示的（特別是亞伯拉罕），詩人與先知（以賽亞和耶利米）亦論之甚詳。人身體健康與他在倫理及靈性的順服很有關係（出十五 26；申二十八 58～61），舊約認為健康包括健全與聖潔在內，新約承繼舊約的教導，另加上特別的醫治教訓。耶穌論到健康是以蒙福（*makarios*，太五 3～11）、生命（*zōē*，約十 10）及痊癒（*hygiēs*，約五 6）為重心。福音書之「拯救」，（*sōzō*）是指身體得醫治和靈魂得救贖而言（路七 50，九 24）。

基督徒所了解的健康，是指人與神、自己和環境均有一個正確的關係而言。

### 疾病

健康的對立面就是疾病，聖經常以因疾病而生的軟弱來指不健全的狀況——希伯來文是 *holi*，希臘文是 *astheneia*。人犯罪得罪神，因而墮落（Fall），疾病由是生；假如沒有罪，也就沒有疾病，但不是所有疾病都是從個人的罪招致的，約伯記及約翰福音九 3 即

是最好的說明。現今世界上的種種疾病，正說明神要求人順服祂，它也見證出人的墮落，和整個世界種種敗壞與腐朽（羅八 18～25）；不過神能使人疾病與受苦成為人蒙恩的途徑，進而見證祂的榮耀（伯四十二 1～6；林後十二 1～10）。

### 醫治

在醫學與聖經中，「醫治」一詞都不常用。按今天一般的用法，「醫治」一詞是指非靠藥物，只憑信心而達到重建健康的行動（參醫病恩賜，Healing, Gift of<sup>\*</sup>）。這種流行的用法其實是基於一種誤解，以為醫生是照顧人的身體，教會則是照顧人的靈魂；假如我們按聖經來看人是整全，那麼醫治就必須包括人的各部分，和所需的各渠道，不管是醫學或非醫學的、身體或屬靈的。一切醫治都是出於神，無論是間接地透過祂所創造（Creation<sup>\*</sup>）、照管（參神的照管，Providence<sup>\*</sup>）的，或直接透過救贖（Redemption<sup>\*</sup>）。祂創造的身體和頭腦沒有多大的自療功能，祂把醫治的能力賜給人。透過祂所創造的來醫治人，是今天醫生的職責，但醫生對罪惡（Sin<sup>\*</sup>）、罪咎（Guilt<sup>\*</sup>）及死亡（Death<sup>\*</sup>），都沒有答案；要一個人整全地被醫治，以達全人康寧的目標，救贖是絕不可少的環節，這是天父透過祂兒子耶穌基督成就的救贖而達成的。透過救贖而得到的醫治，帶來罪得赦免，與神復和（Reconciliation<sup>\*</sup>），與人的關係更新，和完全健全的應許；那就是必死的身軀要變成不朽的復活生命（林前十五 52～53）。

福音書承認醫生透過創造界來行醫（可二 17；路四 23），但它更多記載的是本於救贖來醫治。耶穌來的基本目的並不是要醫治我們的身體（參約五 1～9，這段經文告訴我們祂在一羣人中只醫治一個病人），乃是要我們健全。新約書信更沒有神醫的記載，反之，它告訴我們有四個人是帶著疾病來生活和工作的，那就是保羅（林後十二 7～

9)、以巴弗提(腓二 25 ~ 27)、提摩太(提前五 23)和特羅非摩(提後四 20)。但林前十二章告訴我們,的確有神醫恩賜這回事;信徒患病,亦可請教會長老為他抹油禱告(雅五 14 ~ 16)。

神醫恩賜是聖靈按己意賜給某些人,目的是為了全羣的好處(林前十二 7、9、28),他們與行神蹟的人不一樣(林前十二 10、28 ~ 30),而且只有林前論及。我們不大清楚這種神醫恩賜的性質,到底是聖靈強化人原有的某種天賦,還是一種全新的屬靈恩賜?我們就是不知道。有人認為第一世紀過後,這種恩賜就絕跡了,另有些人則強調它至今猶存,只是人不肯接納,以致不能支取應用而已(參聖靈的恩賜, Gifts of the Spirit\*)。早期的五旬宗(Pentecostals\*)和第三波靈恩運動(Charismatic Movement, the third Wave of\*)強調後者,而改革宗大體上是接納前者的說法。

雅各書作者叫信徒請教會長老為病者按手治病(五 14 ~ 16),且為他抹油。抹油(Anointing\*)與治病的關係可從宗教禮儀或醫藥角度解釋,作者用的詞語是 *aleiphō*, 這是個醫學術語,他若重視禮儀作用,似乎應該用 *chriō*; 這樣看來,雅各的意思就是要長老為病人按手禱告,然後奉主的名為病者進行醫藥治療(參中國民間各種治病用的藥油),這也是一個說明醫治要包括身體與心靈的好例子。

### 教會醫治的事奉

「醫治的事奉」最早為戈登牧師採用為書名(Rev. A. J. Gordon, DD of Boston, MA, 1836 ~ 95; 書名叫 *The Ministry of Healing*, 1881), 現今這詞是指教會參與的醫療事工, 自很早期便開始。到二十世紀, 教會參與的醫療事工已經相當廣闊、深入, 包括透過藥物與照料的醫院工作(自主後四世紀便有, 那時修道院有栽種草藥醫治人)。到了近世紀, 醫療工作的發展相當專精, 教會

的參與更多, 透過城市的基督教醫院, 和到落後地區工作的宣教醫生, 基督徒的醫療工作可謂無遠弗屆。

除此之外, 教會亦開展對人身體之外的醫療工作, 包括精神科、心理輔導和傳福音, 發展全人的照顧工作。就是教義上不相信神醫恩賜仍存的教會(參醫病恩賜\*), 會友有病, 自己或自己所愛之人有病, 教會仍然會為病人的痊癒禱告。事實上, 近代教會對透過禱告(Prayer\*)、按手(Laying on of Hands\*)與抹油(Anointing\*)醫治的興趣大增, 希望在醫藥工作之外, 尋找方法來對人整體的康寧作出更大貢獻。

### 參考書目

- J. P. Baker, *Salvation and Wholeness* (London, 1973); V. Edmunds and C. G. Scorer, *Some Thoughts on Faith Healing* (London, 1979); M. T. Kelsey, *Healing and Christianity in Ancient Thought and Modern Times* (London, 1973); 麥格納著, 《醫治》, 林約翰譯, 以琳(F. MacNutt, *Healing*, Notre Dame, IN, 1974); M. Maddocks, *The Christian Healing Ministry* (London, 1981); J. C. Peddie, *The Forgotten Talent* (London, 1966); D. Trapnell, 'Health, Disease and Healing', in *NBD* (中譯本參「簡寫表」1), pp. 457 ~ 65; B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918), repr. as *Miracles: Yesterday and Today* (Grand Rapids, MI, 1965); J. Wilkinson, *Health and Healing. Studies in NT Principles and Practice* (Edinburgh, 1980).

J.W.

**Healing, Gift of 醫病恩賜 醫病恩賜** (*charismata iamaton*, 林前十二 9、28、30; 或 *therapeuō*, 路九 1) 與聖經一般論到的醫治(Healing\*, *hygies* 或 *hygiainō*; 英文: hygiene, 衛生、保健法之來源)不一樣; 醫病恩賜一般稱作神醫, 是指藉禱告、按手來治病, 新約只有上引三節經文論

到這種醫治法是聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit<sup>\*</sup>）。但福音書與書信記載人藉信心得治的事例，則多不勝數，耶穌曾治癒的病人包括各類型：盲的、聾的、啞的、癱的、長大痲瘋的、患血漏的，甚至死人復活等。使徒亦有類似的恩賜，特別是彼得與保羅。重視神醫恩賜的人認為這是與大使命一起賜下的，為要證明福音的大能（太十 18；可六 13；路九 1，用的是 *therapeuō*；路九 2 用 *iaomai*）；另有些人認為醫病與傳道主要標記著耶穌在地上時的兩個主要工作，使徒時代可能還具有，日後就很少並存於一個人身上（參 H. J. Held, in G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963, p. 246）。

就算耶穌的醫病是在行神蹟的背景下了解（太四 23 及下；路六 18），耶穌的治病與當代希臘宗教的「神人」（*theioi anthrōpoi*），也不能混為一談：神人是藉神醫叫人相信他們具有神的能力，基督的治病是以治病神蹟說明祂是應驗舊約先知的預言，即祂是上主之僕，和上帝國（Kingdom of God<sup>\*</sup>）已然展開（太十六 17；參賽五十三 4）。基督治病的能力不是證明祂是神，只說明祂就是彌賽亞（Messiah）。

## 舊約

人的健康與疾病觀念，與他所處的文化有深不可分的關係（F. Martin, 'The Charismatic Renewal and Biblical Hermeneutics', 1978, pp. 1 ~ 38）。舊約以色列人的歷史和自我了解，就是與耶和華立約，故他們本於此來了解自己的順逆，先知亦本於此來解釋國家的安危，並且強調悔改回歸是重得「平安」（*šālôm*），可作極多種翻譯，健康是其一；中文「康寧」可能比平安較近原意）。

雖然不是每一種疾病均源自人的罪，然而病人健康不全，因此與生命之源的神有隔閡，卻是希伯來人普遍的認識；他們又常把患病歸咎於自己犯了罪，或是受到魔鬼邪靈

的侵害，這是他們求神醫治之時，多附有決心離罪為條件的原因（詩三十八 2 ~ 6，三十九 9 ~ 12 等）。本著這原則，先知描繪彌賽亞時代錫安城的情況時說：「城內居民必不說：我病了；其中居住的百姓，罪孽都赦免了。」（賽三十三 24）

無論是藉藥物或信心治病，舊約看人得醫治均出乎耶和華；亞撒患病，「沒有求耶和華，只求醫生」（代下十六 12，這裡可能暗喻他求的是巫醫），因而受責。以色列人處於古代近東的文化下，對江湖郎中（聖經並不禁止人以土法治病）和巫醫（藉法術）的治病絕不陌生；耶和華信仰由始至終都排斥後者。

被虜後的先知常以選民背約為一種疾病，是只有耶和華才能治癒的（何五 13，七 1，十一 3；賽一 5 ~ 7，六 10）；但要完全治癒，不再復患，只能等到彌賽亞時代來臨（賽三十三 24），這也是新約耶穌治病的背景。

## 新約的醫病恩賜

耶穌治病與上帝國及祂的彌賽亞身分之關係，已如上述，我們現要注意的是使徒時代的治病恩賜。

這恩賜源自耶穌差遣門徒去傳福音一事，當無異議：「耶穌叫了十二個門徒來，給他們權柄，能趕逐污鬼，並醫治各種疾病」（太十 1）。他們要「隨走隨傳，說『天國近了！』醫治病人，叫死人復活，叫長大痲瘋的潔淨，把鬼趕出去」（太十 7 ~ 8；另參可六 7 ~ 12；路九 1 ~ 6）。可見最早期傳福音不僅是藉言語，亦有治病的行為和勝過魔鬼的記號，二者合起來稱作「傳福音」（比較太十四 14 和可六 3；路九 11；太十九 2 和可十 1；太二十一 14 和可一 17）。方伯看見保羅使巫士以呂馬眼睛後，「很希奇主的道，就信了」（徒十三 12），這是新約醫治恩賜鮮見的反面案例；無論是正面、反面，醫治恩賜與悔改信主同屬宣教的恩賜

（徒四 4、31，五 14～15，九 35～42），目的都是見證神的救恩，那就是永遠不朽壞的生命。

雅各書提及另一種醫治（五 13～16）：信徒有病，當請教會長老為他禱告、按手和抹油。這裡重視的不是長老有沒有醫病恩賜的問題，而是長老代表了全體信眾為患者禱告；雅各說：「出於信心的祈禱要救（*sōsei*）那病人，主必叫他起來（*egerei*）；他若犯了罪，也必蒙赦免。」這是一個充滿舊約色彩的醫治模式，長老就像舊約的先知，代表一個信仰羣體來為患者禱告，而因信心發出的果效，叫病人的身體得治，和罪得赦免（參上一大段）。這與雅各書的收信人是「十二個支派」的猶太人完全吻合（一 1）。

### 現代教會的醫治恩賜

早期教父作品中，有很多個別教會領袖具有治病恩賜的記載（R. Kydd, *Charismatic Gift in Early Church*, 1984），他們工作的模式與上述新約的模式非常近似，即包括叫未信者得治和得救，以及叫教會信眾因教會整體的信心而得治；故改革宗認為第一世紀過後醫病恩賜就停止的說法，與歷史記載不符（參 B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, 1918）。儘管神醫運動的記載，有時會誇大其成功率，又未足以重視失敗的地方，要說它們全是虛構的報告，無論如何都是難以想像的。

今日如同第一世紀，聖靈亦可以把醫病恩賜賜給宣教士，使他們傳講的福音帶著叫整全的人得治的能力；「因為我們的福音傳到你們那裡，不獨在乎言語，也在乎權能和聖靈，並充足的信心」（帖前一 5）。

但醫治恩賜在近代深被注意，主要還是發生在信徒身上。透過電子傳媒的推介，或是具此恩賜的神醫領袖自己擁有的電視節目，信徒再度關注這恩賜，包括正面和反面兩層次。

從正面而言，擁護醫治恩賜的人認為這恩賜具有很深的神學意義：1. 它足以顯示神的力量勝過撒但及罪惡的力量；2. 它說明上帝國的降臨；3. 這是新生命勝過因罪而引致之身體與靈魂的敗壞；4. 驅魔祛鬼（*Exorcism*）<sup>\*</sup>亦屬醫治恩賜的一種，它說明十字架正是人在基督內得自由的明證；5. 醫治恩賜有具體的表現——叫人脫離疾病的困擾——和象徵意義，趕鬼是把人從邪惡的記憶釋放的記號。而其總意就是叫人與神復和，享受整全的康寧生命，那就是永生。

近代最顯著的例子是第三波靈恩運動（*Charismatic Movement, the Third Wave of*）<sup>\*</sup>，領袖溫約翰（*Wimber*）<sup>\*</sup>所言的「權能醫治」（溫約翰、施凱文著，〈權能醫治〉，黃莉莉譯，以琳，1989）。溫約翰認為「神醫」（*divine healing*）與「信心治療」（*faith healing*）不一樣；「信心治療的主角是人的信心，不是耶穌」，而神醫則是「那位惟一的真神直接介入的結果，祂就是聖經和耶穌基督所啟示出來的神」（〈權能醫治〉）。人奉耶穌的名為病人禱告，結果是否得醫治並不是具決定性的，最重要的是「順服醫治的命令」（同上）；這是早期教父如殉道士游斯丁（*Justin*）<sup>\*</sup>、愛任紐（*Irenaeus*）<sup>\*</sup>、特士良（*Tertullian*）<sup>\*</sup>和諾窪天（*Novatian*）<sup>\*</sup>順命去做的（溫約翰著，〈權能佈道〉，鄭玉惠、林勝文譯，以琳，1993），也是今日我們要做的。另一位第三波領袖認為，溫約翰帶領的葡萄園運動能在短期內吸引這麼多人加入，主要是因為他傳的道，有神蹟奇事為他做見證所致（C. Peter Wagner, ed., *Signs and Wonders Today*, 1987）。

反對以神醫吸引人的，未必都認定神醫過了第一世紀就不再賜下，他們提出的意見亦值得參考：1. 神醫不應如溫約翰那樣，被置於事奉的核心；2. 這恩賜只賜給某些人，故不宜鼓勵信徒追求；3. 神醫恩賜是可模倣的，如透過心理影響等；4. 邪靈亦可暫附人

身，叫他具有超自然能力，結果對誰都是悲劇；5. 要小心傳講神醫的信息，免得人對基督教信息產生不切實際的幻想；6. 基督教信息是十字架的信息，不是「無痛宗教」。

我們可以這樣作總結：保持對聖靈開放又謙卑的態度非常重要，免得我們限制了聖靈自由的運作，或高舉了自己，同時要有謹慎和明辨的心靈，以免邪靈有機可乘。

另參：恩典媒介（Grace, Means of）。

### 參考書目

J. P. Baker, *Salvation and Wholeness* (1973); H. W. Beyer, 'Therapeia' in *TDNT*, vol. III, pp. 128 ~ 32; H. J. Blair, 'Spiritual Healing, An Inquiry', in *EQ* 30 (1958), pp. 147 ~ 51; F. N. Davey, 'Healing in the New Testament', in *The Miracles and Resurrection* (1964), pp. 50 ~ 63; R. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (1984); F. Martin, *Narrative Parallels in the New Testament* (1988); *idem*, 'The Charismatic Renewal and Biblical Hermeneutics', in *Theological Reflection on Charismatic Renewal*, ed. J. Haughey (1978); J. Wilkinson, 'A Study of Healing in the Gospel according to John', *SJT* 20 (1967), pp. 442 ~ 61; *idem*, 'Healing in the Epistle of James', *SJT* 24 (1971), pp. 326 ~ 45; *idem*, 'The Mission Charge to the Twelve and Modern Medical Missions', *SJT* 27 (1974), pp. 313 ~ 28; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (1974).

楊牧谷

Heaven 天堂參末世論  
(Eschatology)。

Heavenly Kingdom 天國參上帝國  
(Kingdom of God)。

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 黑格爾 (1770 ~ 1831) 一般都認為十九世紀上半，德國最偉大的哲學家就是黑格爾。他生於德國南部之斯圖加特 (Stuttgart)，在杜平根讀神學。有段時間在耶拿 (Jena) 和巴伐利亞 (Bavaria) 教書；1818 年被委任為柏林大學的哲學教授，之後一直留在那裡，到 1831 年因瘧疾去世為止。

開始的時候，他是康德 (Kant) 道德推理理論的忠實跟隨者，看萬物的真體為宇宙理性 (靈、理念、真理或神——對這一派學者而言都是同義詞)，在各個不同的階段得到體現。後來他提倡惟心論 (Idealism)，是統攝萬物的，又透過辯證 (Dialectical) 過程來運作；在這過程中，無限的變為有限，有限的又變為無限。

我們要明白黑格爾的哲學，必須先明白他了解的神是什麼。黑格爾的神是個絕對、永恆，又是大能的理念 (Idea)。它包含三個過程或時期 (moments)。第一時期的神是個無限的靈，它不是個固定的整體，乃像個思想的進程，是必須落實到有自我意識的階段。為了這目的，靈在第二階段便下降 (dirempts) 而成為社會表達的形式——文學、藝術、宗教、科學等——此等表達形式至終會自我覺醒，知道自己原屬絕對之靈的一部分，從而返回它們之由出的靈那裡。第三階段是將靈與表達形式之間的分隔勾銷，它們復合為一，重新成為絕對之靈的一部分。這就是本體 (正) 的三個進程，由下降為有限之形式 (反)，到重返為一 (合)；靈之三階段是黑格爾思想的基礎，包括他的神學。

對黑格爾來說，生命不是靜止不動，而是不停地循著辯證的進程改變。因此神不是一個個體，而是一進程。神與人的關係或身分就是絕對的靈，是有限者與無限者的結合，這結合在耶穌身上透過一真實的形式表達出來。黑格爾把靈的三個過程作如下區

分：歷史時刻是看耶穌為一個歷史人物，雖然至終說來，耶穌是誰或是怎樣的一個人，對黑格爾來說是全屬歷史問題，也是沒有多大意義的；第二個時刻是信心的時刻，即看耶穌為神兒子的時刻；第三個時刻是真實的時刻（real or actual moment），即是把真實的耶穌落實，是一個有限與無限的結合體，是人與神的聯合，這對黑格爾來說，即等於看耶穌是這個結合體的具體表現。

黑格爾解釋的基督教信仰是把傳統的重點化解了，耶穌基督不再是神的兒子、宇宙的設計者和創造者。表面看來，黑格爾用三連環式來解釋好像與傳統基督教所言的三一神有點相似，其實二者有天淵之別。對黑格爾來說，基督教傳統的信仰解釋只像一種原始信仰，必須按他的系統來作全新的詮釋和重建。

在十九世紀初葉，黑格爾思想透過下面幾個神學家的推介，深深地影響著神學的每一層面，他們就是：馬海內克（P. K. Marheineke, 1780 ~ 1846），屬德國信義宗，自 1811 年起即為柏林大學的哲學教授，足有 30 年是以推展黑格爾哲學為己任；史特勞斯（Strauss\*，他寫《耶穌生平》（*Life of Jesus*, 1835 ~ 6）的時候，是黑格爾的忠實跟隨者；包珥（Baur\*）以黑格爾的哲學來解釋新約，他在教義學上的作品亦是在 1830 年代末到 1840 年代初寫成的；跟著史特勞斯腳蹤行的是包厄珥（Bruno Bauer, 1809 ~ 82）和費爾巴哈（Feuerbach\*），二者均認為聖經及基督教信仰是出於人的幻想產物，對之攻擊甚烈。但整體地說，由黑格爾的跟隨者發出的攻擊，主要對象還不是傳統的信仰，而是當時較前衛之神學家的解釋。原來當時傳統的神學家看史特勞斯和包珥是不信者，而包厄珥和費爾巴哈則是無神論者。還有，到了 1840 年代，黑格爾大多數的跟隨者都放棄了黑格爾的形上學，改而跟隨費爾巴哈的無神論，他們說神——無論是基督教的神或黑格爾的絕對的靈——都不過是人幻想

出來，好滿足自己的需要而已。

另參：杜平根學派（Tübingen School）。

### 參考書目

W. J. Brazill, *The Young Hegelians* (London, 1970); D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London and Toronto, 1959); J. E. Toews, *Hegelianism* (Cambridge, 1980); J. Yerkes, *The Christology of Hegel* (Albany, NY, 1983).

H.H.

**Heidegger, Martin 海德格 (1889 ~ 1976)** 很可能是本世紀最具影響力的德國哲學家，公認是存在主義（Existentialism\*）的核心人物，和開創現代解釋學（參釋經學，Hermeneutics\*）的大師。

他認為人的本性及召命，就是要問一個至為重要的問題：「那是什麼？它將要成為什麼？」人不能這樣問，就說明他虧欠了自己的召命，而他的職責就是叫人能面對這樣的問題。

### 生平

海德格生於德國的巴登（Baden），1923 年成為馬爾堡大學的哲學教授，1928 年任佛萊堡（Freiburg）大學的教授。早年是胡塞爾（E. Husserl）現象學的跟隨者，他著名的《存在與時間》（*Being and Time*, 1927）亦是獻給胡塞爾的。1933 年，海德格成為佛萊堡大學的校長，在一公開講座中，以「大學在新帝國的位置」（'Role of the University in the New Reich'）為題，讚揚新德國的榮耀，並公開與胡塞爾劃清界線；後來雖然再度承認胡塞爾的貢獻，但他那極端的大德意志精神似乎從沒有著意隱藏。就是遲至 1953 年出版的《形上學導論》（*Einführung in die*

*Metaphysik*），仍稱美國和蘇聯為一把鉗子的兩邊，代表野蠻、虛無和低俗，是一切學習哲學的人都要起而抵抗的，不然連本體都不能存在了。

但我們不應因著他的政治取向來左右對他的評價，他的《存在與時間》影響至巨；在神學上，他是布特曼（Bultmann）\* 和田立克（Tillich）\* 的師傅，近代語意分析學亦多從海德格的作品尋因由，連存在的心理分析，亦是以他為宗師（如：Ludwig Binswanger 在瑞士的工作）。

### 「存在」

海德格在《存在與時間》第一部分，花上極大的篇幅來詳盡分析人（*Dasein*）的存在，其結論是人一般的存在是一種不真實（inauthentic）的存在，這種人之存在見於三個層面。

1. 已存於世界的事實性（facticity）。人是被拋在這世界去存活；而所謂世界者，非指屬物的宇宙，而是自己創造出來的存活環境，如我們所說的「體育世界」（活動或興趣的世界）、「莎士比亞的世界」（以人為中心的世界），而更具代表性的是所謂「兩個不同的世界」（代表個人不同的生活空間）。人在這些世界內不是出於自己的選擇，人與這些世界卻有互存的價值，沒有了我，這樣的世界是不存在的，同樣地，我也不可能離開這樣的世界存在。海德格的「世界」觀是絕對實用的，不同笛卡兒（Descartes）\* 所謂的「可以在我之外存在」（*res extensae*）；對海德格而言，這些世界是我們可以「使用」（*Gebrauch*）的「東西」（*Zeug*），是「隨時」（*zuhanden*）可以「擺佈運用」（*hantieren*）的。人先是一個製造者（*Homo faber*），然後才是一個人（*Homo sapiens*），他生下來就是在一個製造者的世界，裡面有各種物質、工具及機會環繞他；他雖然有各種方便，卻也是不自由的，

他要倚靠這些製成品，同一時間又被這些製成品割離、異化。

2. 存在性（*existentiality*）。人不真實之存在的第二個層面，是他的「存在性」，這是一個半專門詞彙〔透過祁克果（Kierkegaard）\* 而建立的哲學〕。所謂存在性者，非指一草一石的存在，乃是指人為了某種目的而存在的本性：人是為了期盼一種可能而存在，他的期盼是越過了他在現在的存在；假如我們用一濫調來表達，他是為了「未濟」（*not yet*）而存在，不是為了「既濟」（*already*）而存在。他的未濟是既濟的挑戰，要他運用自己的能力來成為他應該成為的，不是成為他必須成為的。人總是向著這樣的目標努力，可惜他身處的世界為他設下重重藩籬，叫他無法逾越，結果他投射出去的所有未濟目標，全是在他的世界之內（*in and of and with the world*）。換句話說，他與他的世界又再次相混在一起，不能分開，包括他了解的世界在內。

3. 剝奪性（*forfeiture*）。人不真實之存在的第三層次是剝奪性。人在自我投射及自我超越中，仍然逃不出他自己身處的世界。從一方面說，他可以利用世界的物質、工具及機會來創造，但同時，他又是被他親手造出來的世界牢籠。簡言之，人常為了某些短暫的事物（*beings*）而忘記了那永恆的（*Being*），為了身邊瑣事而忘記終極的大事；一個不斷向前的「我」，就這樣給身邊的「他們」消耗淨盡了。假如我們問：「誰是人呢？」我們必須誠實回答：「就是那些無關係和無名的羣眾（*das Man*）。」在日常生活中的人，都是一個亂糟糟的公眾人，是一個與別人和為了別人而活著的人，與自己內心要成為的真我疏隔。

這些分析對人的存在有什麼關係呢？斯賓諾沙（*Spinoza*）\*、萊布尼茲（*Leibniz*）\* 和康德（*Kant*）\* 亦曾指出人是不自由的，是受牢籠的；但海德格卻指出人是本於自由來製造出自己的監牢，這是他的貢獻之一。人

生在上，受著自己的遺傳因子和社會環境限制，但他們有作為一個人應有的自由，因此他能從事各種創作；但在他日常生活及工作中，在他要盡的責任、要應付的危機，他的真我一直受蒙蔽、被忽視。他的工作與娛樂不是讓真我成長，只是讓逃避真我的「我」可以快樂（旅遊、電視……），或叫周圍的人快樂（家庭、社會……）。所謂自由者，其實只是一種活在「歷史張力」下的自由。在應付自己的危機和實現自己的理想之際，我們為真我製造了更牢不可破的監獄（想想我們的口頭禪：「人在江湖，身不由己。」）。尤有進者，這種自由也是活在「非歷史張力」的形態，一切都是為了目前短暫的目標，如與鄰居說長道短，興奮地赴晚宴，或為辦公室及廚房的事殫精竭慮。這都是自我企圖逃避真我的活動，人不僅不承認這一切虛妄，反而為它找理據來使之合法化；這就是《存在與時間》上半部描述的不真實的存在，是屬於「存在」的一部分。

## 「時間」

在《存在與時間》的下半部，海德格提出正面的貢獻：什麼叫做真實的存在？這就是他所指的「歷史時間」，主要透過三個概念來鋪陳：恐懼、意識、命運。

1. 恐懼（*Angst*）。人人都汲汲營營，為著芝麻綠豆的事耗盡一生。問題是：人到底能否逃避這種對真我的剝奪力量？這問題對海德格來說等於是問：人到底有沒有有一個整全的存在？以致人不再需要逃避真我，甚至可以返回真我？人能否抓緊真我，不再是支離破碎地活著？海德格認為關鍵點在反省自己的情緒（*mood*）。在喜、怒、哀、樂、愛、惡、慾等情緒中，都有一確定的目標，我們知道自己愛的是什麼，或惡的是什麼；惟獨有一種情緒是莫以名狀的，那就是恐懼，一種叫人從自我出賣到自我認識的情緒。恐懼是一種沒有名字，又不能把對象孤立起來的情緒；它是害怕失去對象，害怕至

終變為無有的情緒，不是害怕失去這些或那些，就是害怕失去對象，是害怕不再存在於世上。因為當我全盤地審視自己的生命（等於自我的世界），必然會看到它的結局，那就是死亡，恐懼由是而生。恐懼是看到生命的整體——它的結局、邊陲；因此，整全地審視生命，就是正面面對死亡。人各種情緒中，惟獨恐懼能給人這種認識，叫人不再沈迷在自我遺忘中，乃要面對生命的整體——生命就是要面對死亡這事實。只有恐懼能還我真自由，不再為著無關重要的事耗盡一生，敢屏棄周遭荒謬的瑣事，好能面對最基本的可能：實踐本體的可能；用海德格的話來表達，那就是：「從『他們』的幻象掙扎出來，好能激情地、自覺地，又關切地面對死亡。」

這樣說來，一個整全的人才可能有真實的存在，因為他的存在是面對死亡的存在。海德格透過兩方面來達到這結論：恐懼不僅是能向人指出真相的情緒，更重要的是它把一種「存有論的可能」（*ontological possibility*）陳示在人面前。意思是：人的存在若是整全的話，它必然是把結局算在裡面，那就是死亡；再者，人若要脫離被剝奪的現實（*forfeiture*），進入真實存在的生命（*authenticity*），必須能擺脫具誘惑性的「他們」，進入敢於面對真我的孤獨裡，只有面對死亡能叫人處於這種孤獨；用海德格的話來表達：只有死亡是真正屬於我的，「死亡是『真實的』（*eigentlich*），因為那是『我的』（*eigen*）」。

2. 意識（*conscience*）。在現實生活裡，人在什麼情況下會體現這種「存有論的可能」呢？意思是：人真的可以具有面對死亡的真實存在？海德格認為有的，那就是人的意識。恐懼原是人讓意識表達出來的現象，而意識則是叫人知道他存在的三大困境（事實性、存在性和剝奪性），並且催促人脫離這些困境，要找回真我，叫人從自我遺忘中，敢於面對孤獨的真我，在可以選擇中



選擇真我，在種種事實的捆綁中突破、超越，以返回真我。

簡言之，意識與真實存在的關係，就是它向我們發出挑戰，要我們掙脫牢籠，重獲自由，把一切歷史的必須性變成立志的時刻。意識告訴我們，必須意志堅定地對自己內在的可能，不應再在芝麻綠豆的小事上刻意把真我掩蓋起來，或索性把它忘記；我們必須刻意地營造自己的處境，不是任憑它臨到我們、決定我們。

就在這樣的時刻，我們發現了自己致命的欠缺：我們想逃避剝奪，但事實性的處境是我存在的惟一處境。自我要超越，卻發現自我欠下的債沒法償還，這就是人的罪咎（*Schuld*）；海德格所言的罪咎，與基督教的罪觀沒有關係，與傳統倫理學的罪咎亦不同。海德格純是從現象學的角度，來分析人所獲得的結論，因此既不預設基督教的救贖，亦遠比傳統倫理學所言的罪咎更自我中心。海德格所言之罪咎，與其說是得罪人的結果，不如說是得罪自己的結果。

3. 命運（*destiny*）。假如說海德格對意識的分析只在顯示人欠債的無能，他對命運的分析就正面得多了。他的目的是要顯出人怎樣才能成為一個整全的人，他亦在這分析中提出對「時間」的特別了解：人基本上是一個歷史的存在，亦即是具有命運的。但海德格所言之時間與歷史，均與一般意義不同。

什麼叫做時間呢？計時器陳示的時間對海德格來說沒多大意義，他的「時間」是指「存在的時間」（*existential time*）。那是什麼呢？可分三方面解釋。

第一，那不是時鐘的時間，而是我的時間，我的一生。就這方面而言，時間是人存在的「本體」基地，是人最真實、最深邃的所是（*what man truly and deeply is*）。

第二，存在時間的基本時態是將來，不是由過去經過現在而去到的將來，乃是從將來聯絡起過去而來到的現在；當人企望將

來，無可避免地會連結他的過去，這樣他才會有今日的現在。

第三，這樣的時間永遠是有限的，我的時間必有完結的一天；倘若我面對將來，這種有限的將來才是我必須面對的終極將來——不再存在的時間，即死亡。但與此同時，個人的時間是有限的時間；這指出：假如我的時間有終結的一刻，它必然也指著有開始的一刻。當我遙望將來，我看見死亡，這個終結叫我想起自己的開頭，亦即從開頭就賦予我的歷史——不是我的責任賦予我的，乃是為了責任本身才賦予我的。

真正的責任必是建基於個人的時間，只要我們看到個人的存有就是時間，我們就會聆聽意識的呼喚，叫我們爭取自由，看到不存在的可能而擺脫世事的纏累；罪咎亦是建基於同一的時間感，它叫我們知道自己是活在矛盾中，叫我們知道自己是活在一個被定規的過去，和必須為自己創造，卻無能創造的將來。

在這種無能的矛盾下，我們終於發現自己的命運。在過去與將來、死亡與生命的關係中，「現在」成了一個可以衝破剝奪，進入真實存在的「現在」，那就是我的命運。我必須在自己的時間，和為自己的時間自由地生活，自由地選擇，不是為了觀眾，也不是為了掌聲生活，是純為生活本身生活；在這種生活之外，我只會成為無有。

海德格認為這種命運是可能的，那就是「當人的存在敢於面對死亡、罪咎、意識、自由和有限，同時上述種種又是同居於它的本源之時」。只有這樣的存在「才真正屬於歷史」，亦只有這樣的存在具有命運可言。不是人人都能掌握他的命運，只有極少數人敢於面對自己的恐懼和死寂，並且在這樣的相遇中創造他的生命。

活在自己命運之中，才是活在歷史內；這樣的人才能積極地活在羣體內。海德格分開了「個人的命運」（*Schicksal*）和「羣體的命運」（*Geschick*）；人透過羣體命運來

了解整個人類的故事。人不能先成為一個整體的存有，而過著真實的生活；他是沒法子明白整個人類故事的。但在《存在與時間》一書，或他後期的著作，海德格對羣體的分析是不重視的。他看重的是一個孤獨的靈魂努力擺脫纏累，好能躍進為真實的存在。

## 語言的性質

海德格對後世另一巨大影響，是對語言功能的分析（參釋經學<sup>\*</sup>），我們只能在這裡略述一二。

海德格對當代德國人及整個基督教的傳統都不耐煩，認為他們執著於語言本身是捨本逐末，更認為基督教是破壞文化的元凶。語言對海德格來說是傳意，因此最有效的語言，不是科學或哲學的分析，而是詩歌，因為語言本身是魔術；這也可能解釋為什麼他的作品滿了一語雙關的用語。他曾說：「語言不是人類眾多工具之中的一種，只有語言能叫可能變為真實，又叫人知道什麼是真實。」（*Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, p. 35）當然，他所指的語言，不是人的說長道短，甚至不是科學或半科學的用語，這些語言與人的存在沒有關係，是完全無根的，就像「媒體人」（*Massenmensch*）傳播的無價值信息一樣。他認為語言的起源不是這樣的，語言的真正起源是詩，而詩「是歷史人類的原始語言」，這樣的語言就是本體賴以存在的基礎；因此，海德格認為偉大的詩人是惟一能使語言恢復其原始能力的人。

海德格不僅看語言具有存在的基礎，還看語言是「存在的房子」（house of Being）；有時他把語言與人的存在形態等同起來，如說「我們既然是語言」（‘seit ein Gespräch wir sind’）之類，毋怪乎他認為語言有救贖功能了（‘Wozu Dichter in dürftiger Zeit?’——「為什麼在這重要時刻要做詩人？」）。語言的救贖功能包括幾方面：它指出那位神聖者（the Holy），使人嘗試

去探索；它是一條「醫治的路徑」（‘auf der Spur zum Heilen’），人可以透過語言來盼望，重新發現我們久已忘記的「存在的洞照」；它能向人顯示一個「既近又不可即的神」，一個神學或任何宗教活動都失去的神，卻是尋求真實存在之本體所遙指的。

## 對現代神學的影響

海德格對存在的分析，大大影響現代的宗教哲學。但他在神學的貢獻卻是間接的，是透過布特曼的引介而成為二十世紀存在主義神學的一個舉足輕重的人物。

海德格曾經說過，哲學不能取代神學的地位；但神學若要具有清晰的理念，就必須對存在的結構有一定的認識（*Introduction to Metaphysics*, p. 7）。神學的對象既是活在時空下的存在，神學家就必須對存在有認識；他相信存在主義對存在的分析，能使人研究歷史時不致只執著重建昔日的事件，也注意真實存在必須面對的不斷重現的可能。布特曼正是本於這種思想來提出化除神話運動（見神話，*Myth*<sup>\*</sup>），並以此來研究基督教的歷史（*History*<sup>\*</sup>）因素，為的就是使現代人更容易接受福音。

中世紀天主教神學一度對形上學（*Metaphysics*<sup>\*</sup>）十分執迷，不惜以亞里斯多德的形上綱目來統管神學。改教家斥之為本末倒置，堅持聖經的至高無上，特別是它對罪人處境之描述，都加強了更正教神學對人的重視，和人必須對福音邀請作出正確的回應。加上近代哲學對昔日臆測的形上學非常抗拒，認為它們太倚重理性，輕忽人的真實處境，這些都是造成海德格的哲學一出，便立刻哄動哲學界和神學界的原因。

沙特（*Sartre*<sup>\*</sup>）的存在主義是完全否定神的；雅斯培（*Jaspers*<sup>\*</sup>）的存在主義與更正教的自由神學（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*<sup>\*</sup>）可堪比擬；惟獨海德格的，則明確地既具宗教色彩，又有很濃的神秘主義

(Mysticism) 意味，加上他對存在精妙且深入的分析，他對現代神學的巨大影響就可以想像了。我們可以把海德格對現代神學（包括宗教哲學）的貢獻簡述一二。

分析人個體存在的哲學家有悠久的傳統，就是較近代的，也有布伯（Buber）、海麥（Heim）和貝德葉夫（Berdyayev）等人。但明顯地，是海德格把這種分析帶到更精細、更讓人把握的地步；這可以解釋為什麼他的分析成果能越過哲學的範圍，進而影響神學、歷史、文學，甚至心理學和精神分析。

倘若老一代分析個體存在的哲學家也能稱作「存在主義哲學家」（麥奎利著，《二十世紀宗教思潮》，何淑兒譯，文藝），他們是屬於先知型的存在主義哲學家；由海德格引發出來的新一類型存在主義，則是分析存在之形式與結構的哲學家。前者宣告與哀歎人的存在模式，後者嘗試指出為什麼人存在的模式是叫人哀歎的，和怎樣才可以叫人回復生機。

海德格認為要了解存在的真相，不僅要知道人存在的情況，也要了解整體存在是怎麼一回事（*Being and Time*, pp. 133, 222）；就像是給存在清點存貨，好知底蘊，或說這是「照亮存在，使它不被隱藏」。對海德格來說，存在之「不被隱藏」（the unconcealedness）即等於真理（*aletheia*）。土木與石頭的存在並不是真存在，因為它們不知道存在是怎麼一回事。人的存在有別於土木石頭，因為人透過反省與分析，能知道自己的存在，這種特別形式的存在（他稱之為 *existentialia*）本身是有意識的，也是有亮光的，能解決存在的問題。

在這一點上，海德格與老一代的存在哲學家的分別就十分重要。海德格指出了人的存在形式後，不是宣告惟理主義的害處，就退到反理性主義的背後，以吊詭和詩章來哀歎人無能；他嘗試指出這種叫人哀歎的存在形式是可以認識，甚至是可以解決其問題

的。他這種勇氣與盼望，對神學家自然極具吸引力；田立克以存有論（ontology）來作他神學的基礎，正是本於海德格的存在分析。

再者，從另一方面來說，老一代的存在哲學家處理主體與客體的問題（subject-object），常採取二者擇一的方法來解決。不錯，這是西洋哲學（及神學）存在已久的問題，但自祁克果以降，二者分割的情勢似乎更趨明顯；有些人甚至完全否定客體對主體存在的意義與關係，只強調主體的價值，這種偏差在海德格的信徒布特曼部分作品也可以看出來。但海德格所了解的主體存在，是絕不能離開客體存在的，純主體的存在是不可能的，因為存在的意思，正是自我與非我相遇而引起的意識；非我者，可以是他人、世界或神，非我對自我的存在呼召，是自我的存在必須回應及降服的，以致主體的存在（Being of the subject）能與客體的存在（Being of the object）聯合。這是海德格非常接近基督教的地方。

海德格之總存在（Being）並不是基督教所說的神，因為他不同意基督教把神變成了「實體」（entity）；但他說的總存在卻具有神一切的特性，甚至連恩典都具備，因此有人認為海德格的宗教，與「基督教宣講了二千年的正式宗教相差不遠」（Richard Kroner, 'Heidegger's Private Religion', *Union Seminary Quarterly Review*, 1956, May, XI, 4, p. 35）。

海德格這思想透過田立克之「存在的終極基礎」（ultimate ground of being）進入現代神學。田立克認為人能意識到神的存在，全是因為人的有限引致。人終日被有限的事物圍困（名、利、國家、個人成就等），這些都是非存在者（non-being），他無可避免地想衝出重圍，尋找真正的存在（Being），這就是他的「終極關懷」。人有許多關懷，也知道這些關懷是非存在者，是沒有終極性的；將之當作終極的，就是拜

偶像。但人怎能分辨呢？田立克利用海德格的主體、客體關係作基礎來分辨。他說，只要問我們所關懷的對我們是不是一客體（object）便知道，假如它是的話，那就不是終極的；真正具終極的，與我們都不是處於主體—客體的疏離關係。我們（主體）能參與、分享和融入的客體，才是真正的終極關懷，這樣的客體正是總存在本身，也是基督徒所稱的神。

我們可以看出，田立克的神正是海德格的總存在。所不同者，田立克並不認為把神當作一實體有什麼不妥，作為存在的終極基礎，很可能還是必須如此的。

海德格除了對布特曼之存在神學、田立克的存有神學有決定性的影響外，我們還可以討論他的歷史觀對戈迦吞（Gogarten）<sup>\*</sup>的歷史神學，或他的語言分析哲學對維根斯坦（Wittgenstein）<sup>\*</sup>等人的影響，甚至可以繼續討論海德格怎樣透過他的存有論來賦予形上學新生命，進而影響近代基督教的宗教哲學（參 V. Vycinas, *Earth and Gods*, The Hague, 1961）；但餘下的篇幅必須討論人對海德格的兩個負面批評：主觀主義和反智主義。

海德格的作品具有頗強的主觀精神，是無可置疑的事實，特別是他對歷史的解釋。人稱他為「歷史性」（*Geschichtlichkeit*；英：historicity）的先知，情況就如人稱布伯為存在分析的先知一樣；二者對其課題的內在結構了解都不夠清楚。譬如，海德格繼承狄爾泰（Dilthey）<sup>\*</sup>的歷史觀，視歷史為獨特及活的，而人是參與其中，卻不能抽身局外作評估；但在現實的情況下，個人的際遇與命運，和民族歷史的際遇與命運，又有怎樣的關係？海德格若非沒有深究，就是沒有交代，結果他說的歷史性，就只是個人的，不是羣體的歷史性，民族或國家的命運幾乎全融入或等同個人的命運。在《存在與時間》內，我們只讀到「歷史」是恆存的，但歷史的意義（如人的恐懼）就失卻真實的內容。

在《形上學導論》中，海德格討論存在（Being）的歷史與人的命運的關係，但二者都難叫人滿意。

「存在的歷史」在海德格的作品是個空洞的概念，它要是有什麼實際的內容，都不是存在的歷史，而是人對存在歷史的了解。至於人的命運，基本上是他對德國人民的呼籲，不是對人存在的分析；就是返回《存在與時間》找尋答案，我們亦只看到他說「歷史就是現在」，其結果是：命運即等同於現在手頭上的工作，因此也是沒有答案的。要說海德格這個過失是出於他太執著於個體、主觀的分析，也不是全無道理的。

但要為海德格開脫也不是不可能，他一直看自己是個存有論者（ontologist），又說每一偉大的思想家「都是只想一個思想的人」，海德格一生的目標與成就是在存有論，不是歷史學家，他在歷史學上的不逮是可以理解的。可能是出於這個原因，戈迦吞的歷史觀是上溯至路德（Luther）<sup>\*</sup>的神學睿見，此睿見迷失於後來更正教的神學，卻由海德格的存在分析再呈現出來，讓人知道歷史並非在一個固定的形上框框內運作，「乃是從人對歷史的責任來了解歷史」（*Demythologizing and History*, p. 19）。

至於反智主義，這批評適用於部分存在主義者，多於適用在海德格身上，特別是祁克果和布特曼對存在困境的分析。人批評存在主義使用之焦慮、噁心及沈悶等語言，是一種反智的表現，因為它們不是哲學分析的對象。這種批評就是對祁克果及布特曼來說，也不盡公允，更不要說是對海德格的《存在與時間》了。

不錯，人不能本於感覺與感情的導引作哲學思考，卻不等於說感覺與感情在哲學反思上全無地位。焦慮、噁心與沈悶一類詞語，在存在主義作品中，並不盡是指感情，也是一種意識，一種「影響人的實況」，是人必須透過反思與分析才能認識自己所處的實況，也是人不能置身局外可以描述的。就

這意義而言，它們是一種強化、敏銳的意識，深覺自己的限制，又極欲擺脫纏累（用海德格的話來表達），就是為了「期盼一種可能」而存在，他要運用自己的能力來成為他應該成為的，不是他必須成為的。故海德格用來描述不真實存在的語言，既非反哲學，也不是反智主義，就如麥奎利說的：「人若以推理主義的名目來忽視它們（指人的感情），最能說明他對人類經驗的解釋，是狹隘和膚淺的。」（上引）

### 結論

海德格哲學影響的範圍及長久性實在非同小可，他提出了三個互有關聯的概念：第一，在《存在與時間》，他分析了恐懼與死亡的關係，並且指出其積極意義；第二，他提出了無有（*nihilism*）的思想，後代思想家把它發展得更豐富和準確；第三，真實與不真實的存在把現代人的困境表達出來，他的跟隨者如田立克和布特曼以此用在神學上，進而成為二十世紀神學和釋經的主流之一；第四，他對語言功能的描述，為近代釋經學開創了新局面。

### 參考書目

海德格譯成英文的作品包括：《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯，桂冠，1990（*Being and Time*，1916，ET，by J. Macquarrie and E. S. Robinson，1962）；*Kant and the Problem of Metaphysics*（1926；ET，by J. S. Churchill，1962）；‘What Is Metaphysics’（1929；ET，by R. F. C. Hull and Alan Crick），in *Existence and Being*，ed. W. Brock（1949）；第5版導言，ET，by W. Kaufmann，as ‘The Way Back Into the Ground of Metaphysics’，in his *Existentialism From Dostoevsky to Sartre*（1956）；‘Hölderlin and the Essence of Poetry’（1936；ET，by D. Scott，in *Existence and Being*，ed. W. Brock，1949）；‘On the Essence of Truth’（1943；ET，by R. F. C. Hull and Alan Crick），in *Existence and Being*（1949）；‘The Age of the World View’（1950）；

ET，by M. Grene），in *Measure*（1951），pp. 269 ~ 84；*An Introduction to Metaphysics*（1953；ET，by R. Manheim，1961）；*Question of Being*（1955；ET，by W. Kluback and J. T. Wilde，eds.，1958）；*What is Philosophy*（1956；ET，by W. Kluback and J. T. Wilde，1958）；*Essays in Metaphysics: Identity and Difference*（1957；ET，by K. F. Leidecker，1960）。

研究海德格思想的，可參 R. Carnap，‘Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language’，in A. J. Ayer（ed.），*Logical Positivism*（1959）；F. Copleston，S.J.，*Contemporary Philosophy*（1964）；M. Grene，*Heidegger*（1957）；W. Kaufmann，*From Shakespeare to Existentialism*（1959）；M. King，*Heidegger's Philosophy*（1964）；T. Langan，*The Meaning of Heidegger*（1959）；J. Macquarrie，*An Existentialist Theology*（1955）；*idem*，*Existentialism*（1973）；D. E. Roberts，*Existentialism and Religious Belief*（1957）；V. Vycinas，*Earth and Gods*（1961）；M. Wyschogrod，*Kierkegaard and Heidegger*（1954）。

楊牧谷

### Heidelberg Catechism 海德堡問答

是德國改革宗（Reformed）<sup>\*</sup>最具權威的信仰問答（Catechism）<sup>\*</sup>。十六世紀中葉，信義宗和改革宗為了應怎樣解釋及應用改教運動的精神（和另些實際問題）而起爭論。由信義宗改投改革宗的選侯腓勒德力三世（Frederick III），既不欲見二宗派為教義分裂，亦希望有一標準教義教導信徒，便委派海德堡大學兩個年輕教授草擬信條，他們就是鄔新努（Zacharias Ursinus，1534 ~ 83）及俄勒維安奴（Caspar Olevianus，1536 ~ 87），都是德國人，又是對加爾文派採取較溫和態度的。二人與德國、法國及瑞士的福音派領袖有密切關係，且都曾為信仰受逼迫。鄔新努長於慎思明辨，俄勒維安奴則是個滿腔熱誠的學者，海德堡問答便同時具備二者之長。二人於1562年完成草擬工作，由

腓勒德力三世交與海德堡的教授和牧師評檢，於 1563 年在海德堡以德文問世。問世後立刻大受歡迎，被德國、荷蘭、蘇格蘭、匈牙利、波蘭、莫拉維亞，和波希米亞的改革宗教會採用。1609 年隨著移民從荷蘭橫渡大西洋，成為更正教最先抵達美洲的教義問答。先後被譯成拉丁文、希臘文、希伯來文、英文、法文、荷蘭文、波蘭文、匈牙利文、波希米亞文、阿拉伯文、波斯文、馬來文及中文等各國文字。

從教義而言，海德堡問答是忠於聖經，而神學立場又屬不偏激的加爾文主義（Calvinism）<sup>\*</sup>。關乎聖餐（Eucharist）<sup>\*</sup>及基督論（Christology）<sup>\*</sup>，它是屬於慈運理（Zwingli）<sup>\*</sup>加爾文派；贖罪論則屬路德加爾文派，卻放棄了嚴格的預定論（Predestination）<sup>\*</sup>。

整個問答相當長，本於羅馬書而分三部一二九條。導言是一至二問；第一部是人論（三到十一問，參羅一 18 ~ 三 20）；第二部是救贖論（十二至八十五問，參羅三 21 ~ 十一 36）；第三部論感恩與祈禱（八十六至一二九問，參羅十二 ~ 十六章），是按人由信主到成聖的靈性進程而寫的。

### 參考書目

K. Barth, *The Heidelberg Catechism for Today* (1948, 1960; ET, 1964); W. Hollweg, *Neue Untersuchungen zur Geschichte und Lehre des Heidelberger Katechismus* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, xiii, 1961, 2nd series, 1968); P. Schaff, *A History of the Creeds of Christendom*, vol. I (1877), pp. 529 ~ 54; T. F. Torrance, *The School of Faith, the Catechisms of the Reformed Church* (1959), pp. 67 ~ 96.

楊牧谷

**Heim, Karl 海麥 (1874 ~ 1958)**  
德國更正教正統主義神學家，在杜平根教系統神學，特別傾向敬虔主義（Pietism）<sup>\*</sup>和福音派信仰；最重要的作品是六冊的《更正教信仰與現代思想》（*Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*, Tübingen, 1931 ~ 52）。

海麥一生工作的目標是要調和更正教神學與現代思想的世界觀，特別是自然科學家預設的思想，要在現代思想中找出基督教的位置，其中重要的作品有《基督教信仰與自然科學》（*Christian Faith and Natural Science*, ET, 1953）和《科學世界觀的變易》（*The Transformation of the Scientific World-View*, ET, 1953）。他的思想對當代德國教會影響甚深，是近代嚴肅地面對自然科學挑戰的幾個神學家之一。

### 參考書目

*Christian Faith and Natural Science* (ET, London, 1953); *God Transcendent* (ET, London, 1935); *Jesus the Lord* (ET, Edinburgh, 1959); *Jesus the World's Perfecter* (ET, Edinburgh, 1959); *Spirit and Truth* (ET, London, 1935); *The Transformation of the Scientific World-View* (ET, London, 1953).

I. Haalmstrand, *Karl Heim on Philosophy, Science and the Transcendence of God* (Stockholm, 1980); C. Michalson, 'Karl Heim' in D. G. Peerman and M. E. Marty (eds.), *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville, TN, <sup>2</sup>1984).

J.B.W.

**Hell 地獄 參末世論 (Eschatology)。**

**Hellenization of Christianity 基督教的希臘化** 這題目是辯論基督教到底受古代希臘羅馬之文化影響有多深廣；一般說來，

現代羅馬天主教和東正教的神學家認為，基督教受希羅文化的影響，是一種正面的發展，而大多數更正教神學家，卻視之為信仰給敗壞了的過程。

基督教受希羅文化影響是個不爭之實，卻不容易有確實之證據指出是哪一方面受到影響，或影響有多深。新約是用希臘文寫成的，這是跟隨希羅化的猶太教早已形成的作法，並不是基督徒的發明；使徒解釋舊約的方法是否受希臘思想左右，學者對此問題還未能達到一致的看法。有一段時期人認為約翰福音的導論（約一 1 ~ 14）反映出柏拉圖式的道（Logos）<sup>\*</sup>觀，近代學者對此卻有不同的看法，認為約翰只是按著希伯來的智慧觀（參早期基督論之智慧，Wisdom in Early Christology<sup>\*</sup>）來解釋道而已。

到了後使徒時代，問題更形複雜。基督教在希羅世界的擴展比在別的地方更快，希羅文化對基督教的影響自是必然的。殉道士游斯丁（Justin）<sup>\*</sup>認為蘇格拉底和柏拉圖是基督之前的基督徒，而柏拉圖主義（Platonism）<sup>\*</sup>則是外邦人版本的舊約，是預備外邦人皈依基督的媒介，這個思想還頗受歡迎。自二世紀起，有好幾個小教派想把異教和基督教的思想混合起來，可籠統地稱之為諾斯底主義（Gnosticism）<sup>\*</sup>，而其中最重要的發展就是他們採取寓意釋經法（參釋經學，Hermeneutics<sup>\*</sup>）；在他們之前的猶太作家如斐羅（Philo）<sup>\*</sup>即曾用過。他們知道希臘人對聖經好些思想都不能接受，希望透過寓意法可以解決這樣的問題。俄利根（Origen）<sup>\*</sup>是另一個努力調和基督教與中期及晚期柏拉圖主義的人。

至於基督教教義的發展是受希羅思想的影響，這也是很具爭議性的問題。較保守的人認為信經（Creeds）<sup>\*</sup>的形成正是為抗拒希羅思想的影響。希羅主義（Hellenism）一詞到了四世紀後成了一個貶詞，以致希臘人不再稱自己是 *Hellenes*，改稱為 *Rōmaloi*。但自由派神學家則指出，連「教義」

（Dogma）<sup>\*</sup>一詞本身也是一個希臘哲學的概念（參哈納克，Harnack<sup>\*</sup>）。他們說，倘若基督教沒經過希羅化，其神學必然會更多元化（亦即是說，希羅化具有統攝教義思想的功能），亦很可能不會堅持說耶穌基督就是神的道成為肉身（透過希臘的道觀）。有些人更認為，回教是本於閃族思想來抗拒希羅化基督教的結果，這主張過度簡化了回教的興起和發展。

另參：處境化（Contextualization）。

### 參考書目

J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London and Philadelphia, 1973); E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (New York, 1888); M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (London, 1974); R. H. Nash, *Christianity and the Hellenistic World* (Grand Rapids, MI, n.d.).

G.L.B.

**Helvetic Confession, First 第一瑞士信條** 參第二瑞士信條（Helvetic Confession, Second）。

**Helvetic Confession, Second 第二瑞士信條** 是瑞士改革宗慈運理派最具權威的信條（Confession of Faith）<sup>\*</sup>，又稱「第二紇里微提信條」，而「紇里微提」（Helvetic）者，即瑞士的古名。本信條的思想屬於慈運理（Zwingli）<sup>\*</sup>，執筆人卻是他的學生、朋友和繼承者布靈爾（Bullinger）<sup>\*</sup>，於1562年用拉丁文寫成。

當時慈運理是蘇黎世座堂的牧師，該城發生瘟疫，他為了照料染上瘟疫的人，堅持不肯撤走，終於染上此病。就在他病得要死之時，覺得應該趁餘下的日子整理出信仰的

大綱，一方面是為他的信仰作見證，另一方面亦為教導會友預備教材，這就是瑞士信條草擬的背景。

第二瑞士信條是本於 1536 年的第一瑞士信條，加以擴充及修改而成；後者是由布靈爾、米科紐斯（Myconius）、革呂納斯（Grynaeus）、利歐猶大（Leo Judae）和米幹德（Megander）等人寫成，布靈爾在 1562 年再度把它修改而為第二瑞士信條。此信條雖不及海德堡問答（Heidelberg Catechism）<sup>\*</sup> 流傳得那樣廣，但論到它的神學權威，第二瑞士信條在改革宗教會卻是無出其右的。

布靈爾在這信條努力調和慈運理和加爾文（Calvin）<sup>\*</sup> 的觀點，指出羅馬天主教的錯誤，為信義宗思想辯護，堅持古代教會的大公信仰，持守聖經為上帝的話，對古教父作品是謙卑學習卻不盲從，一切只能以聖經為依歸，不是教會的傳統或議會的決定，但力主教會只要守著基本教義不妥協，其他細節可以求同存異。它又為後代改進信條留下活動的空間，認為只要教會對上帝的道有進一步的了解，便有權利修改教義。它對聖經的忠誠，對宗派間的寬容，和對神學的敞開，使它成為十六世紀一部傑出的神學作品。

稱第二瑞士信條為「神學作品」，絕不為過，它是改革宗兩個最長的信條之一（另一是 1566 年的海德堡問答），全信條共分三十章：第一、二章為緒論；三到三十章是主體，另加結論；由教義（三到十四章，如三位一體）到生活（十五、十六章），到教會之教制及聖禮（十七到三十章）均有論及。值得注意的是第十章論上帝的預定，避免了加爾文主義引起諸多問題的雙重預定論（Predestination）<sup>\*</sup>；不說有些人生下來就預定受永刑，只從正面說及信徒蒙揀選。毋怪乎它公布之後，立刻受到瑞士更正教的歡迎，後來連瑞士之外的加爾文派改革宗亦接受它。

## 參考書目

拉丁文及德文本，可見 P. Schaff, *A History of Creeds of Christendom*, vol. III (1877), pp. 211 ~ 31；英文版參 C. Cochrane (ed.), *Reformed Confessions of the 16th Century* (1966), pp. 97 ~ 111；中文版（節譯），可參尼科斯編，《歷代基督教信條》，湯清譯，文藝，<sup>4</sup>1989，156 ~ 79 頁。

*The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (1908 ~ 12)，論 'Helvetic Confessions' 的專文。

楊牧谷

**Henotheism 惟尊一神論** 單從理論及其發展史來說，惟尊一神論與一神論（Monotheism）<sup>\*</sup> 並不完全相同。惟尊一神論是在眾神祇當中，只尊一位及敬拜一位，它不否定有別神同存的可能，自然亦不排除其他人敬拜別神；一神論認定天地間只有一位神存在的可能，至於哪一位是真神，自然地信徒只認他們敬拜的那一位才是真神，因此亦常有排斥其他神及其信眾的表現。有人認為惟尊一神論是先於一神論而存在，就如摩西時代的以色列人是惟尊一神論者，他們敬拜耶和華之際，亦同時承認迦南地的神；直到公元前六世紀才出現一神論（參申三十二 8 ~ 9）。

但這種劃分法似乎過於簡化，不符合以色列人強調耶和華高於其他偶像的經文，宗教發展史似乎亦不能證明，惟尊一神論與一神論有這樣明顯的先後階段。再者，以色列人確認耶和華為獨一真神，亦早於主前六世紀。

我們未必能證明惟尊一神論、一神論，及多神論（Polytheism）<sup>\*</sup> 哪個是先後，很可能自古遠的時候便並存，因此硬給它們找出彼此間的因果關係，是沒有必要的。



### 參考書目

O. Keel, *Monotheismus im Alten Isreal und seiner Umwelt* (1980); C. J. Labuschagne, *The Incomprehensibility of Yahweh in the Old Testament* (1966); H. H. Rowley, *From Moses to Qumran* (1963), pp. 35 ~ 66.

楊牧谷

**Henry, Carl F. H. 卡爾·亨利 (1913 年生)** 更正教神學家，70 年代被認為是福音派學術界的發言人。亨利是紐約的記者，1933 年信主，先後在惠頓學院 (Wheaton College, MA)、北美浸信會神學院 (BD, Th.D)，和波士頓大學 (Ph.D) 受業。然後在北美浸信會學院 (1940 ~ 7)，和富勒神學院任教；後來創辦《今日基督教》(*Christianity Today*)，任總編輯 (1956 ~ 68)，對後起之秀多作鼓勵。從 1968 年起，亨利專事研究和寫作。1966 年，曾任世界傳福音協會 (World Congress on Evangelism) 主席，之後任福音派神學協會 (Evangelical Theological Society, 1967 ~ 70) 主席，和美國神學協會 (American Theological Society, 1980 ~ 1) 主席。

亨利著作甚多，較重要的有：《現代基要派不安的良心》(*The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, 1948)，曾使當代基要派擺脫文化的自我隔離，投身社會事務；《基督教個人倫理》(*Christian Personal Ethics*, 1957)，至今仍有人用為教科書；他最重要的作品是六冊的《神、啟示、權威》(*God, Revelation and Authority*，四冊，康來昌譯，華神，1980、1982、1983、1986)，已被譯成韓文和中文。

亨利亦創辦了「基督教高級研究社」(Institute for Advanced Christian Studies)，目的是出版高水準作品給教外人士

看。自 1974 年起，亨利成為世界宣明會 (World Vision International) 的巡迴教授，在世界各地作教學及講道的工作，曾多次到香港及臺灣舉辦講座。

### 參考書目

*Confessions of a Theologian* (Waco, TX, 1986).

G. Facker, 'Carl F. H. Henry', in D. G. Peerman and M. E. Marty (eds.), *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville, TN, 1984); Bob E. Patterson, *Carl F. H. Henry* (Waco, TX, 1984).

J.D.Do.

**Herbert of Cherbury 舍伯里的赫伯特 (約 1583 ~ 1648)** 名愛德華 (Edward)，是舍伯里第一位男伯爵，其兄喬治 (George) 為出名的詩人。愛德華·赫伯特則是著名的哲學家、歷史家、外交家及探險家。有人稱他為「自然神論 (Deism) 之父」，但後來發展出來的自然神論，與他的思想有顯著的不同，至於他對自然神論有多大的影響，也不易確定。

他重要的作品是《論真理》(*De Veritate*)，他反駁那些認為人是不可能獲得真知的理論，為人發現的途徑勾畫出一個輪廓。他提出的「共有概念」('Common Notions') 理論，為理性確認提出新的理據，並且認為這種理性確認，可以建立一種理性的宗教。他認為普世人都共有的概念有五項：1. 有一位至高的神；2. 祂是該受敬拜的；3. 敬拜的要素是美德與敬虔；4. 有罪必須悔改；5. 將來是有賞賜與刑罰 (Punishment) 的。

赫伯特一生致力鼓吹兩件事：宗教的容忍，與平信徒的宗教解放。他認為宗教與認識論 (Epistemology) 應結合在一起，主張自然宗教可以帶來永遠的蒙福；這兩個思想對十七和十八世紀英國與歐洲的宗教思想，

留下深刻的影響。

## 參考書目

M. H. Carré (tr. and ed.), *De Veritate* (Bristol, 1937).

R. D. Bedford, *The Defence of Truth: Herbert of Cherbury and Seventeenth Century* (Manchester, 1979); R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, CA, 1979).

S.N.W.

**Heresy 異端** 異端是指持守並傳播一種與聖經及正統教會相違的思想。希臘的異端一詞是 *Hairesis*，在新約用過九次，基本上是指小教派的思想，分別用來指：撒都該人（徒五 17）、法利賽人（十五 5，二十六 5）、拿撒勒黨，即指基督徒（二十四 5，二十八 22）。保羅在徒二十四 14 以「道路」（*hodos*）來代替「異端」（*haireisis*），是當時教外人對基督徒的稱謂，顯出早在那個時候，人對基督徒的觀感已是相當反面的了。再者，*haireisis* 一詞亦含有教會中另一股分裂的小團體，成因可能是人的山頭主義或缺乏愛（林前十一 19；加五 20）。保羅在多三 10 用了異端的形容詞 *hairetikos*，指出異端是一個分裂羣體的人物；後來這詞在教會中，主要是指一種錯誤的神學思想或教義，就如彼後二 1 稱那些否認耶穌基督的位格與工作的人，為「陷害人的異端」。

教父作品中，有不少是屬於反異端的（參教父學，*Patristic Theology*\*）。伊格那丟（*Ignatius*\*）把異端比喻作致命的毒藥（*Trall.* 6：1～2）、野獸的突襲和瘋狗（*Eph.* 7：1）。愛任紐（*Irenaeus*\*）的《反異端》，則是針對二世紀諾斯底主義（*Gnosticism*\*）的各種錯謬；他要基督徒「避免各種異端、無神，和不敬虔的教義」（*Against Heresies* III.6.4）。亞歷山太的革利免（*Clement of Alexandria*\*）強調異端

是自欺、虛榮，和誤讀聖經而引致的（*Strom.* VII.15）。特土良（*Tertullian*\*）則說，「哲學是異端之父」（*Against Her-mogenes* 8）。居普良（*Cyprian*\*）說：「撒但發明了異端和分裂，他們的信仰由是而生，目的就是敗壞真理和破壞合一。」（*Unity of the Church* 3）

從某一層意義而言，教會的歷史就是異端的歷史。二世紀的諾斯底主義和馬吉安（*Marcion*\*）主義，歪曲了正統的神觀；後來不同的神格惟一論（*Monarchianism*\*）和亞流主義（*Arianism*\*）歪曲基督論；亞波里拿留主義（*Apollinarianism*\*）、涅斯多流（*Nestorius*\*）主義，和基督一性說（*Monophysitism*\*），則是不能正確地認識基督的神人二性。到了改教運動期間，蘇西尼主義（*Socinianism*\*）否認三一論和基督教救贖工作的果效，後來的神體一位論（*Unitarianism*\*）亦是如此。在近代，新更正教派否認神的位格、基督的代贖和聖經是神的啟示。

早期教會怎樣抵抗異端呢？他們是以「信仰規範」或「真理規範」為準則，它們是基督教信仰的撮要（參信經，*Creeeds*\*）。愛任紐說，人之所以會變成為異端，皆因他不跟隨聖經的教導，又不接受由使徒藉歷代長老傳給教會的傳統所致（*Against Heresies* III.2）。特土良說「不認識反對信仰規範的，就能知萬事」（*Prescription of Heretics*？）。古代教會的「信仰規範」，不是十分嚴謹的信仰宣言，這給後代有較大的空間來反駁異端，進而釐定真信仰的內容；亦即信經的形成，如使徒信經（*Apostles' Creed*\*）、尼西亞信經（*Nicene Creed*\*）、迦克墩（*Chalcedon*\*）信經，和亞他那修信經（*Athanasian Creed*\*）。從改教時代開始，更正教團體曾藉不同的信條（*Confessions of Faith*\*）來指出不同的信仰錯謬，如協同信條（*Formula of Concord*\*）、三十九條（*Thirty-Nine*

Articles），和韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）。

鮑爾（Walter Bauer, 1877 ~ 1960）在《早期教會的正統主義與異端》（*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1943），提出一個頗極端的觀點，他認為羅馬天主教把早期教會史重寫，把他們自己所了解的基督教稱作「正統」，凡與此不合的都稱之為「異端的」和「不道德的」。按鮑爾的看法，各種不同的異端都比正統思想先形成，而其傳播又更廣闊；故此早期不同的基督徒運動，能反映出一種多元的思想，它們都是早期教會真實的表達方式。

特納在《基督教真理的模式》（H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, 1954）反對鮑爾的看法，認為儘管早期教會的教導具有某種彈性，但三個「固定的」元素還是清晰可辨的，就是：1. 基要的「宗教事實」，就是神是創造者，基督是神聖和歷史的救贖者；2. 聖經啟示的核心地位；3. 信經與信仰規範，「早在尼西亞正統神學建立之前，基督徒已本於三一教義來生活」。

大多數福音派學者都承認，早期教會歷史和神學的資料表明，正統主義是早於鮑爾所說的。事實上，耶穌及使徒的教訓，都可在最早期的「信仰規範」和教父作品看到，而異端者（如諾斯底派、馬吉安、亞流等）攻擊的正是這些道理，使徒和教父只是指出他們的錯謬而已，東西方教會都沒有分別；故福音派學者認為，鮑爾所謂天主教後來的勝利云云，是不可信的。

近代人對無時間性的、命題式的信仰有偏見，認為信仰的真義乃在真實的經驗。這個思想叫近代人不大重視異端的問題，特別在非福音派的圈子。例如，拉納（Rahner）從倫理的角度來看真理，認為異端者只是未能獲得神人相遇的真實存在，不是他們反對某個教義；異端包括了主觀的態度，就如屬靈的冷淡和批判的精神。人對異端的責任，是屬於個人性的，不是教會整體的工作。但

新約明顯地非常關注「傳異教」的問題（提前一3、六3），視維護正統信仰為最優先的工作（提後一13；參提前六3）。聖經更要求基督徒，對錯謬的道理保持最高的警覺（太二十四4），且要以保守純正的福音，來抵擋異端（林前十一2；加一8）。

### 參考書目

W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia, 1971; London, 1972); J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia, 1977); G. L. Prentice, *Fathers and Heretics* (London, 1977); K. Rahner, *On Heresy* (New York, 1964); H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (London, 1954).

B.D.

**Hermeneutical Circle 釋經圈 參釋經學 (Hermeneutics)。**

**Hermeneutics 釋經學 釋經學 (或作解釋學) 一名，來自希臘文動詞 *hermēneuō*，即「解釋」。**

### 定義與範圍

我們可以給釋經學作個簡單的定義，即「解釋的原理」。直到近年，釋經學傳統地被視作研究解釋某些經文的規則或原理的學問，但這樣的定義過於狹窄；理由是：第一，釋經學關注的，不僅是解釋某些經文，亦包括解釋及明白任何溝通和傳播的行動，無論是書寫的或口傳的，文字的或非文字的（如符號或象徵性的行動）。聖經的釋經學是解釋學的一個專門範圍，關乎解釋、明白及應用聖經的經文。第二，今天釋經學者不再滿足

於解釋經文的規則，好像只要守著某些純粹的科學原則，人就能明白一樣；釋經學提出的問題更基本，亦更重要，他們要知道語言、意義、傳播，及理解的本質是什麼。

故此整個研究就有了不同的取向，它要知道整個解釋程序到底是怎樣的，那就牽涉語言哲學、意義的理論、文學理論、符號理論（semiotics），而對聖經解釋學來說，還包括了聖經和神學的研究。研究的目的亦不僅是要獲得「正確」解釋的原理，乃是要知道整個解釋的過程是怎樣的，怎樣才算為「正確」解釋的原理。事實上，解釋學要問的乃是，我們到底應不應該說某些解釋是「正確的」、「有建設性的」、「有效的」，或「負責任的」，這些說法到底能不能成立。第一步要知道的乃是：在某一特定之閱讀、寫作，及理解的目的下，到底有什麼條件構成任何可能的解釋？

### 傳統釋經學關注的重要問題

聖經本身的時代。最早用「解釋學」一詞的學者是鄧侯亞（J. C. Dannhauer, *Hermeneutica Sacra*, Strasburg, 1654），但探討解釋本身及解釋過程的，在古代已有，聖經即是一例；每當人從自己的處境來應用昔日的傳統或作品，就必須加以解釋。耶穌是按舊約聖經來解釋祂的死亡，又按自己的工作來解釋舊約的聖經（路二十四 25 ~ 27；希臘文：*diērmēneusen*，「解釋」）；祂以自己的事工（路四 21）來解釋賽六十一 1 ~ 2。有人認為這樣解釋新約「成全」舊約，與死海古卷（Dead Sea Scrolls）的 *pēsher* 一樣，亦即以昆蘭社團當時的經驗和處境，來解釋舊約；把古經文應用在當下的處境，一直是解釋學關注的問題。米大示（*midrash*）即是拉比猶太教的「解釋」。拉比希列（Rabbi Hillel）據說曾立下解釋的七「理」（*middoth*），但這七理對外人的意義不大，它們大多數是關於怎樣作邏輯的歸納與比較。

### 寓意法與預表法

寓意解釋法（allegorical interpretation）的理論與實踐，早於基督教前期便有。很多斯多亞派（Stoicism）<sup>\*</sup> 哲學家對荷馬的作品十分推崇，但對於古代希臘宗教的神仙故事，就感到尷尬不已，好些斯多亞派及柏拉圖派（Platonism）<sup>\*</sup> 的哲學家，便把這些神祇的活動重新解釋，說只是代表人或自然界某方面的特性而已。譬如說，有關亞波羅、紇拉神及坡賽頓神，他們說只是代表太陽、空氣，及水之現象而已。柏拉圖曾說到經文的「下層意識」（*hyponoia*），好些一世紀的作者稱此為 *allegoria*。無論怎樣，這種解釋經文的方法，亦為猶太教圈子採用。斐羅（Philo）<sup>\*</sup> 畢生努力的，就是向受過教育的希臘人和羅馬人，解釋猶太教信仰。他覺得創世記頭幾章會叫希臘人難堪，因為太過擬人化（Anthropomorphic）<sup>\*</sup> 了，利未記獻動物為祭亦不為人所喜，他便藉著寓意法解釋，把它們一一化解。由此可知，寓意法早在基督教之前，便在希臘人和猶太人的圈子流行了。

寓意釋經法在教會中的地位一直不明確。俄利根（Origen）<sup>\*</sup> 認為保羅在林前 11 ~ 4 把曠野的磐石等同於基督，事實上就是一種寓意法；不過歷代都有人反對以這段和加四 22 ~ 26，當作寓意法釋經的先例，問題的關鍵點，是我們怎樣了解保羅的目的。很多人嚴格分開寓意法與預表法（typology）的解釋：寓意法要視乎概念與概念之間的配套，而預表法則視乎事件的配套；有人認為保羅在那兩段經文用的是預表法，不是寓意法。無可否認的是，保羅注意的雖是事件，概念非占主位，我們又應用什麼準則來作預表的解釋，卻又是另一堆問題了。

羅馬的革利免（Clement of Rome，約主後 96 年）為我們提供了早期基督教寓意釋經的實例。在解釋書二 18 的時候，革利免認

為以色列探子給喇合一個記號，「給她一條朱紅線繩繫在屋前作記號，表明凡相信仰望上帝的人，都必靠賴主的血得救」（1 Clem. 12:7）。一世紀之後，亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）認為所有解釋聖經的人，都要從經文找到隱藏的意義，因為福音的奧秘是超越任何經文表面意義的。俄利根則認為，人先要從明顯或文法的意義入手，然後便要「從字義進入靈意去」；他看外在的事件及文法如人的身軀：給予它魂之地位的，是道德的應用，而給予它靈之地位的，是屬靈洞察力。儘管俄利根努力指出經文字義或文法一歷史的重要性，他的寓意釋經法，實在與諾斯底主義者太接近了，同樣是竭盡所能的要從聖經找出「祕密的」意義。當時安提阿學派（Antiochene School）好些教父都反對這種釋經法，特別是摩普綏提亞的狄奧多若（Theodore of Mopsuestia）和屈梭多模（Chrysostom），他們都對亞歷山太學派（Alexandrian School）的寓意解經大表異議，強調語言的研究應占優先。

聖經的多層意義與清晰度。中世紀修士把俄利根的三層意義發展為四層；最基本的意義（即所謂字面意思）給多加一層，乃是就寓意法或預表法，來衡量經文在救恩上的地位；這樣一來，解經者便可以按實際的情況，指出生活的指引（道德意義），然後再說明它與神永恆旨意的關係（類比意義，見 Analogy）。

從宗教的角度來看，這種解釋法可能產生造就信徒的效果，但經文的基本意義常會給犧牲了，給各種敬虔的傳統淹沒。改教家極力指出，聖經可以自己對人說話，事實上，它正是評檢教會傳統是否合法的標準。路德（Luther）與加爾文（Calvin）均沒有輕看歷史與傳統的重要，但路德強調聖經的基本或文法意義很清楚（*claritas Scripturae*），不是隱晦難明的；加爾文則說聖經的原意只有一個（*simplex*），不是很多個。

他們不是說不需要解釋學，剛相反：路德在反對伊拉斯姆（Erasmus）的理論時指出，只要我們運用適當的語言及參考書為工具，聖經自然會顯出它有建設性的果效；而加爾文所謂之「一」意義，正是指透過歷史、語意，及背景而獲得的意義。我們不應斷章取義地了解他們的要詞，以為他們說不需要釋經學。

舊約的地位。耶穌和最早期的基督徒，都肯定舊約的價值，認為它是具權柄的。到了二世紀，馬吉安（Marcion）本於保羅對福音與律法的解釋，企圖貶低舊約的地位，他的言論不為教會接受；當時釋經學努力面對的問題，是怎樣同時肯定舊約的完整，和指出它是為新約預備道路，以及為基督作見證（參聖經神學，Biblical Theology）。

歷史批判的地位。十七世紀斯賓諾沙（Spinoza）提出研究經文的作者、時間、背景和目的之重要性（即現代屬於「導論」範疇的問題）。一百年後，色姆勒（J. S. Semler, 1725 ~ 88）再進一步說，研究純歷史性的問題，不應把教義與神學的問題牽涉在內。但歷史及批判的問題，不需亦不應把神學問題置於不理，釋經學的理論，是要人有一個更廣的解釋領域，不是更狹隘的；實證主義式的衰減法釋經，其實是與釋經學所要求的敞開性相違背。同樣地，這種敞開性亦要求人重視歷史及批判研究的貢獻（見聖經批判學，Biblical Criticism）。

## 近代的觀點與方法

浪漫派解釋學。士來馬赫（Schleiermacher）的工作，為釋經學開創了新紀元。按浪漫主義（Romanticism）的傳統，釋經者的目的，就是要發掘經文背後的意義，讓人認識作者的心思，進而使人獲得具創見的經驗，經文就是透過這樣的經驗而活起來；他們看經文是人經驗的外顯。士來馬赫的釋經法承繼著亞士特（G. A. F. Ast, 1778 ~ 1841）和窩夫（F. A. Wolf,

1759 ~ 1824) 的傳統，認為釋經是釋經者與經文之間具有循環反饋的作用；釋經者先要對整體經文的意義有初步的了解，但整體意義又必須建基於每一構成部分的了解，亦即它的用語及句子的分析；不過詞語和句子的意義同樣要視它的整體意義。循環反饋的意思，乃是部分意義決定它的全部意義，全部意義又決定它的部分意義，這就是我們所謂的「釋經圈反饋」(hermeneutical circle)。再者，釋經者在解釋的過程，牽涉語言及心理兩個層次的運作在內；在語言的層次，釋經者自然要科學地運用文法及詞彙的知識；但在較深的層次，釋經者與經文作者之間，也必須進入心理和諧共振的關係。一個最基本的釋經學橋樑，就是這樣建立起來的，它的建築素材即「共同經驗」(Erlebnis)。

狄爾泰(Dilthey)\*把士來馬赫的方法向前推進一步，那就是「歷史了解」的問題。釋經者的目的，是要「在『我』裡面發現『你』」。它的意思是：釋經者要在自己的生活經驗建立一個接觸點(或說是「前理解」，pre-understanding)，好叫他能接觸到經文；狄爾泰認為這個方法與自然科學的方法有分別，因為歷史了解與經文解釋，都是源出同一的人類歷史，這與純科學研究不一樣；所謂客觀性有很多類型，它們各有不同。自然科學所要求的是「知識」，解釋前人的話所要求的是「理解」(Verstehen)；理解不可能不帶著價值判斷，因為作者與解釋者同是歷史上的人物，他們同樣受著身處之歷史視野所影響。

本世紀浪漫派最重要的釋經學大師是培堤(Emilio Betti, 1890 ~ 1968)。培堤認為釋經學與社會的生活狀況，有密切的關係，假如人認識到任何的解釋都可以被糾正和更新的話，人與人之間就會有更大的忍讓。他與士來馬赫一樣，都認為釋經學是回溯到創作起點的過程，亦是我們由經文走回產生經文之經驗的歷程。

存在主義(Existentialism)\*和現象學的解釋學。早期海德格(Heidegger)\*認為，我們若不從某個特定的視野來開始，根本就不可能作任何解釋。海德格說，人必然是本於他身處的環境，從而定出他要的目的，這就是所謂「前理解」，它成了解釋學的重要課題。在神學上，布特曼(Bultmann)\*對此是部分同意海德格的觀點。布特曼認為，聖經對神及人的描述相當籠統，而這些描述只屬聖經表層的或次要的資料；他認為聖經最重要的目的是存在的和實用的，就是呼召人的意志作出合宜的態度與回應。舉例說，「神要審判世界」一語，它的要義不在乎將來世界要發生什麼樣的事件，而是要人在現今便活出對神負責任的態度。「耶穌是主」一語說的，不是基督的身分，而是承認祂是我的主，引導及管理我的生命(參神話，Myth\*)。

存有論的解釋學。與上述有關卻不盡相同的解釋學理論，是拒絕把一切意義與真理都簡化至個人經驗範疇內的存有論解釋學。海德格晚年的作品，以及他的學生嘉達美(Hans-Georg Gadamer, 1900年生)，希望藉著研究真理顯露與語言和意義的關係；在那種時刻，人會特別留意透過藝術投射及傳遞之世界實體。在神學，孚克斯(Ernst Fuchs, 1903 ~ 83)特別注意比喻呈露出來的敘述「世界」，讀者進入的是這樣的世界，也深深被這種世界抓著；現在釋經學的核心，不是釋經者怎樣努力鑑證經文，而是經文怎樣鑑證它的釋經者了；換言之，必須先被經文來「翻譯」我們，然後我們才能翻譯經文。因此對嘉達美和孚克斯來說，解釋學的首務，不僅是採用正確的方法了，他們的解釋學有時被稱為「新」解釋學。

社會批判解釋學。培堤不僅在社會科學多有建樹，在解釋學上亦屢有創見，他特別叫人留意解釋經文時，「利益」所扮演的角色。在某種社會前設與風俗的傳統下，利益的關注會使某種解釋看起來像是「自然的」

解釋。舉例說，近代解放神學（Liberation Theology<sup>\*</sup>）及婦女釋經學（參婦解神學，Feminist Theology<sup>\*</sup>）就是利用聖經論到奴隸、女人，或貧窮的經文來作模式。新馬克斯主義的社會理論及哈伯馬斯（J. Habermas, 1929 年生）的理論，亦常被人利用以達此目的。好些拉丁美洲解放神學家亦常叫人重讀聖經，以現在人身處的社會掙扎或實際行動（Praxis<sup>\*</sup>），作釋經的角度。薛君度（Juan Luis Segundo, 1925 年生）認為這是有需要的，目的不在化除釋經上的神話，而是化解積習已久的錯誤意識形態；他們拒絕西方傳統大部分的學術成就，稱之為象牙塔的果實，未能反映出足夠的「意識質疑」。

聖經解釋學與一元性及多元性的問題。近代人對聖經解釋學的興趣再度高漲，與解經界兩個主流的興起，有很大的關係，它們就是再編批判學（redaction criticism），和正典批判學（canon criticism；參聖經批判學（Biblical Criticism<sup>\*</sup>）。

1. 1940 年代聖經神學<sup>\*</sup> 圈內流行的救恩歷史（Salvation-History<sup>\*</sup>），強調聖經的整體性和一致性；自 1950 年代中葉起，人卻愈來愈注意聖經不同作者或編者特有的神學觀點；再編批判學要人留意聖經思想的多元性。2. 但多元的神學思想卻同屬一本正典內；叫它們具有正典意義的，正是它們的共存性和彼此之間的相互作用；關注這層次之意義的學問就是正典批判學，代表人物是查爾茲（Brevard Childs, 1923 年生）。

近代聖經釋經學就這樣捲入兩方面的掙扎，舉例說，我們解釋耶穌與保羅的時候，必須把他們分開來，各按他們自己的條件來解釋，不能混為一談；他們的話均是針對獨特的牧養及歷史處境而發，在同一正典內，不能為了統一性而犧牲他們的獨特性，把任何人的看法視之為開啟整個福音信息之鑰也不適合。現代釋經學者努力解決的問題，乃是怎樣公平地處理聖經的一元性和多元性。

其他解釋學的方法。我們不可能在本短文內，列出現代解釋學者竭力研究的方法。早期里克爾（Paul Ricoeur, 1913 年生）的作品，探討「質疑」的地位；他不是本於馬克斯的思想（Marxism<sup>\*</sup>）來作此研究，乃是本於弗洛伊德，後者認為人在解釋自己的夢、符號及語言的時候，有自我欺騙的可能〔參深層心理學（Depth Psychology<sup>\*</sup>）；宗教心理學（Psychology of Religion<sup>\*</sup>）〕。里克爾後期的作品，則研究隱喻（metaphor）和符號理論（semiotics）；他非常注意文體解釋和聖經解釋，以及讀者怎樣積極創造意義（讀者反應解釋學）。除了認為解釋是努力明白的過程之外（與知識理論有關），現在我們有的解釋模式也多樣化起來，如經文行動或閱讀過程等。這些不僅是一時的學術潮流，也反映出解釋學原本就牽涉在內的問題。聖經解釋學永遠不會代替聖經的專門研究，正如聖經解釋學永遠也不應再從這些科際研究的問題給隔絕起來一樣。

### 參考書目

- J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London, 1980); D. A. Carson (ed.), *Biblical Interpretation and the Church* (Exeter, 1984); D. A. Carson and J. D. Woodbridge (eds.), *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids, MI, and Leicester, 1986); R. W. Funk, *Language, Hermeneutics and Word of God* (New York, 1966); H.-G. Gadamer, *Truth and Method* (ET, London, 1957); R. M. Grant and D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia, 1984); I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation* (Exeter, 1977); E. V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia, 1978); R. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, IL, 1969); P. Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth, TX, 1976); *idem*, *Hermeneutics and the Human Sciences* (London, 1981); J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (London, 1961); P. Stuhlmacher, *Historical Criti*

*cism and Theological Interpretation of Scripture* (Philadelphia, 1977); A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter, 1980); C. Walhout, A. C. Thiselton, and R. Lundin, *The Responsibility of Hermeneutics* (Exeter, 1985).

A.C.T.

**Hermit 隱士** 英文隱士一詞，來自希臘文 *erēmitys*，此詞亦來自 *erēmia*，即沙漠，是指早期教會信徒，為了追求與神相交的經驗，離開繁華鬧市，退居沙漠，過著克己苦修的生活。他們學習的對象是以利亞和施洗約翰，二者均有一段時間在沙漠（曠野）生活。

基督教沙漠隱士，在主後三世紀的埃及最為眾多，他們克己清修的榜樣，吸引很多跟隨者。到了羅馬帝國逐漸解體，民生日益困頓之時，退居沙漠追求神修的行徑，一度蔚為風氣。在西方，自改教運動之後，沙漠隱士日漸減少，有些則轉入修道院，其中以卡都新派（Carthusians）和聖衣會（Carmelites，創於巴勒斯坦的迦密山）為然；此二團體的共同點，是守靜、禱告及清貧，都屬昔日沙漠隱士的模式。

在東方，沙漠（或曠野）隱士至今仍存，東正教的修道院，除了保留部分昔日隱士的靈修及生活模式外，亦積極參與神學的鑽研、經籍的抄寫及保存等工夫。自二十世紀基督教再度流行靈修文學起，東西方沙漠隱士的言論再度重視，成為基督教靈修運動一股新的力量。

### 參考書目

P. Anson, *The Call of the Desert* (1973); D. J. Chitty, *The Desert A City; An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (1966); C. de Foucauld, *Meditations of a Hermit* (1981); T. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (1965); R.

Voillaume, *Seeds of a Desert* (1966); B. Ward, *The Sayings of Desert Fathers* (1975).

楊牧谷

**Herrmann, Johann Wilhelm 赫爾曼 (1846 ~ 1922)** 德國神學家，承受信義宗路德的神學傳統，以基督為信仰中心，1879年成為馬爾堡大學（Marburg）的系統神學教授。

在神學上，他是立敕爾（Ritschl）的門徒；在哲學上，則是康德（Kant）的忠實跟隨者，這可解釋為什麼赫爾曼的神學具有那麼強烈的道德意味。他認為福音書中神蹟記載是否真實發生過，是無關宏旨的，反正基督教要義不在乎超自然因素，而是在其道德教訓。基督對人類的影響，不在乎是否為童貞女所生，或復活升天，而是祂捨己無私的道德榜樣；在這一點上，他與立敕爾的神學是一致的，他超越立敕爾的是：完全拒絕基督教的神祕主義（Mysticism），亦即信徒個人的屬靈經驗；他亦否認形上學對基督教有什麼地位，即拒絕憑理性推敲終極實體，因為對赫爾曼來說，宗教的實體全建立在「歷史耶穌」（Historical Jesus）的身上，祂對人類惟一的貢獻，就是倫理教訓和榜樣。

赫爾曼對現代神學的影響，可說是從反面及間接而來。巴特（Barth）是他的學生，赫爾曼的神學令巴特擔任牧職（Safenwil）的頭幾年（1908 ~ 15），完全不能開展；這是引發巴特反彈，重建以神的道，和超越之基督作神學中心的主因（見 K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*, 1928, pp. 100ff.），終於開創二十世紀神學史新的一頁。

赫爾曼重要的作品，包括《基督徒與神的相交》（*Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1866）；《倫理學》（*Ethik*, 1901）；和《更正教教義學》（*Christlich-protestantische Dogmatik*, 1906）。



## 參考書目

*Systematic Theology*, ET by N. Micklem, K. A. Saunders (1927); *Gesammelte Aufsätze*, ed. F. W. Schmidt (1923); *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, ed. P. Fischer-Appelt, 2 vols. (1966 ~ 7).

P. Fischer-Appelt, *Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns* (1965).

楊牧谷

**Hesychasm 靜坐派** 靜坐派亦稱靜寂派 (quietism)，源自希臘文的 *hesychia*，即「靜寂」。一般傳言是十四世紀拜占庭一個神學運動的特別靈修方式，與早期隱士的苦修行為 (Asceticism) 有關。開始的時候它只是一種修行，但從四世紀開始，好些偉大的靈修家相繼出現，如該撒利亞的巴西流 (Basil) \*、龐提加 (Evagrius Ponticus, 346 ~ 99)、馬加利 (Macarius) \*，亞略巴古的偽丟尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite) \*、馬克西母 (Maximus) \*、克利瑪格 (John Climacus, 約 570 ~ 649)、新神學家西緬安 [Symeon the New Theologian; 參東正教神學 (Eastern Orthodox Theology) \*]，苦修主義的靜坐派便有了神學的理论基礎。

四世紀的靜坐派，原是尋求一種完全擺脫可見之現實的靈修法，用的方法是控制情慾、積德行善，藉禱告及默想尋求心靈的頓悟，以求在靜寂中得見神的異象 (Vision of God) \*。

自六世紀起，一種「單語禱告」 (monologic prayer) 成了達致神聖 *hesychia* 的途徑；所謂單語禱告者，是指有節奏地不斷重複一句話，或一個詞語的禱告，通常是主耶穌基督這個名字。七世紀在西乃山的聖迦他林 (St Catherine) 修道院，成了這種修練的地方；克利瑪格的《進

階》 (The Ladder, ET, C. Luibheid, London, 1982) 可說是這方面的代表作。十世紀下半葉，新神學家西緬安為靜坐派注入新的力量，他以一種全然以基督為中心的「聖光」思想，與靜坐相連起來；參《新神學家西緬安：論道》 (Symeon the New Theologian: The Discourses, ET, C. J. de Catanzaro, London, 1980；另參 G. A. Maloney, *The Mystic of Fire and Light: St Symeon the New Theologian*, Denville, NJ, 1975)。他們亦從此發展出一種心理上的禱告技巧，其主要元素，是在獨處中不斷重複「主耶穌基督，開恩可憐我這個罪人」，加上特別的坐姿和呼吸的方法，以達到看見神「非受造之光」。

到了十四世紀，「聖光」的異象和達致的方法，引起極嚴重的爭議；反對靜坐派的，以卡拉布里亞的巴爾拉安 (Barlaam of Calabria, 約 1290 ~ 1350)，和阿金迪諾斯 (George Akindynos, 約 1300 ~ 49) 為首，他們指控靜坐派在鼓吹二神論 (ditheism)。帕拉馬 (Gregory Palamas) \* 是靜坐派最主要的辯護者，他指出神的本體 (ousia)，與神的能力 (energies) 要分別開來，聖光只是屬於神的能力；他說，神的本體是不可見的、不能接近的，和不能傳遞的，神的能力卻是可見的、可接近的，和可傳遞的。

爭辯愈來愈激烈，終於在 1351 年召開教會會議來解決，判定帕拉馬的思想為正統，指出：1. 神的能力是非受造的；2. 神不是組合而成；3. 「神聖」一詞不可用在神的本體上，只可用在祂的能力；4. 人不能參與神的本體，只能參與祂的能力。這議會定卡拉比雅 (Calabria) 的巴爾拉安和阿金迪諾斯為異端，帕拉馬為正統教義的代言人。但靜坐派的爭端並沒有因此而平息，自西方的拉丁思想加進來之後，它又以另一形式爭辯下去。靜坐派在東正教仍然存在，特別是在聖山 (Mt Athos) 上的修道院為然 (此修道院以保存古抄本之

圖書館著名)。

另參：帕拉馬 (Gregory Palamas)；靈修生活 (Spirituality)。

### 參考書目

*Gregory Palamas: The Triads*, tr. N. Gendle (London, 1983).

L. Clucas, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century*, 沒有出版的長篇論文, UCLA, 2 vols. (Los Angeles, CA, 1975); J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm* (London, 1974); *idem*, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York, 1974); *idem*, *A Study of Gregory Palamas* (London, 1962); G. C. Papademetriou, *Introduction to St Gregory Palamas* (New York, 1973).

G.D.D.

**Hesychius of Alexandria 赫西糾** 約三世紀之人。按史家優西比烏的記載，他是亞歷山太的主教，也是個語言學家，除此之外，我們對他的生平一無所知。他留下一本極重要的希臘文詞典，是現代人認識希臘地方語言的權威著作，也是我們能讀明白某些教父作品的主要根據。赫西糾的詞典是本於好幾個來源編成的，包括主後二世紀狄奧珍尼亞 (Diogenianus of Heraclea)、阿利斯塔克 (Aristarchus)、紇留多如 (Heliodorus)、亞匹溫 (Apion) 等人的作品；他的詞典對亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria) 的作品尤多解釋。這詞典在十五世紀仍存，書中加上很多後人的補編。

### 參考書目

他的詞典有好幾個版本，包括 J. Alberti, 2 vols. (Leyden, 1746 ~ 66); K. Latte (Copenhagen, 1963ff.); M. Schmidt, 5 vols; (Jena, 1858 ~ 68); 另參 A. von Blumenthal, *Hesych-Studien, Unter-*

*suchungen zur Vorgeschichte der griechischen Sprache nebst lexicographischen Beiträgen* (1930).

楊牧谷

**Hick, John Harwood 希克 (1922 年生)** 宗教哲學家和極端的神學家。希克曾在愛丁堡、牛津、劍橋讀書，以前曾任英國聯合改革宗一教會的牧職，後來成為伯明罕大學教授，現在加州克萊爾蒙特神學院 (Claremont Graduate School of Theology) 任教。

希克早期的作品，討論傳統宗教哲學 (Philosophy of Religion) 的問題，作品有《宗教哲學》、《信心與知識：現代宗教知識問題導論》( *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ, 1983; *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious knowledge*, New York, 1957)，以及一些論神的存在的論文。希克最重要的作品是有關神義論 (Theodicy) 的：《邪惡與愛的神》( *Evil and the God of Love*, London, 1985)；他以愛任紐 (Irenaeus) 的方法代替奧古斯丁 (Augustine) 的方法，來解決邪惡 (Evil) 的問題，且認為只有在末日時才能明白其中的奧秘。

後來希克改變他努力的方向，嘗試從世界其他宗教的背景，解決基督的獨特性 (Uniqueness of Christ) 問題：《神與信仰世界》( *God and the Universe of Faiths*, London, 1973)，要求降低尼西亞信經 (Nicene Creed) 與迦克墩 (Chalcedon) 信經中的「高」基督論降低；參希克編的《神成肉身的神話》( J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, London, 1977)。

我們可以看出希克在基督論 (Christology) 改變的歷程，由他早期接受的正統教義，到後來完全的拒絕，這是基於

他的一個前設：神的特別啟示是完全不可能的；無條件的全人類得救（見普救主義，Universalism\*）是肯定的，參他著的《死亡與永生》（*Death and Eternal Life*, London, 1985）；他認為世界上所有的宗教都是平等的，它們在神學的企望與宣稱亦沒有分別。希克認為傳統教會辯稱耶穌基督獨特性的理由，都不能成立，是退步的，對一個追求不同信仰能和諧共有的現在社會來說，還算是有害的。他一方面要求教會從一個基督中心的教義，轉到一個以神為中心的信仰，好與各個偉大的宗教攜手，一同尋找神「終極的實體」；另一方面把基督教的思想與其他宗教的思想混合，如以佛教的輪迴思想，來解釋基督永生的概念。

另參：基督教與其他宗教（Christianity and Other Religions）。

### 參考書目

C. -R. Brakenheim, *How Philosophy Shapes Theories of Religion...* (Lund, 1975) —— 特別提到希克的部分；N. Jason, *A Critical Examination of the Christology of John Hick, with Special Reference to the Continuing Significance of the 'Definitio Fidei' of the Council of Chalcedon, AD 451* (沒有出版的長篇論文，University of Sheffield, 1978)；T. R. Mathis, *Against John Hick: An Examination of His Philosophy and Religion* (Lanham, MD, 1985).

N.J.

**Hidden and Revealed God 隱藏與啟示的神** 這是一個與馬丁路德（Luther\*）和巴特（Barth\*）的神學很有關係的概念。

### 此詞的意義

說神啟示自己，就等於說神是一個隱藏的神：一個啟示的神（*Deus revelatus*）仍然

是個隱藏的神（*Deus velatus*）。摩西、雅各、約伯、詩人及先知有這種經驗，神就是在自我啟示的時候，仍是「隱藏的」。亞歷山太的革利免（Clement\*）、俄利根（Origen\*）、屈梭多模（Chrysostom\*）、奧古斯丁（Augustine\*）、博士、神祕派、學者，全知道神是不可知的，尤以路德為然。在現代社會內，世俗化的人可能已失去人對神之奧祕的認識，不知道神的聖潔超越所有人類的經驗、理性和道德性，但神的奧祕仍存，正如人仍然要問「我怎樣才能認識祂」一樣。

在聖經中，啟示（Revelation\*）是神藉著祂選擇的媒介來顯露祂的真理，這與人本於他世俗經驗來尋找的真理不一樣。神在新約透過彌賽亞的審判與拯救來啟示自己，這在耶穌的一生便開始，但要在將來才會全部完成。

舊約以色列人的一個問題是：以色列人的神跟他們經歷的歷史似乎是不協調的，神應許的是地土與國家，他們經歷的是國破家亡；新約並沒有逃避這問題，卻是透過十字架的苦難，把公義與慈愛的關係啟示出來。我們不能從某段時間的歷史或個人經驗，就讀出神完整的啟示。但最重要的問題仍然存在：我怎樣才得知隱藏的神？我怎樣認識一個恩慈的神？

### 隱藏的神在基督裡啟示出來

沒有神學家比路德更能解釋一個啟示卻又是隱藏的神。路德說，神的知識有兩個層次：1. 一般性的：神是存在的，祂創造天地，祂是公義的，祂要賞善罰惡；這種知識是人人人都可以獲得的。2. 特別的：神是愛世人的，祂要救贖我們；這種知識只有基督才能啟示出來。

路德不同意經院哲學（Scholasticism\*）的解釋，包括阿奎那（Thomas Aquinas\*）、敦司·蘇格徒（Duns Scotus），或俄坎的威廉（William of Ock-

ham)\*，他們認為人可以透過歸納法來認識神，而人的理性即是認識神的基礎，包括神透過基督傳遞的啟示。路德本於聖經指出，沒有人能看見祂而仍然可以活下去，我們不能說神本身是什麼樣子，只能說祂為我們作了什麼。當神與人有任何接觸，祂總是帶著「面具」(larva)，這些「面具」就是神與人交接時傳遞的命令，就如祂頒布的法則，和祂創造我們時定下的身分與責任。

這在道成肉身的事件中最能說明。我們不能從神的面具，歸納出祂的本體和屬性怎樣，但在基督身上，我們卻是與神相遇，因為基督就是神，不是神的面具。神賜的禮物不是別的，正是祂自己；這是眾啟示中最高的啟示。一個隱藏的神終於啟示出來了：「人看見了我，就是看見了父」(約十四9)；「若不藉著我，沒有人能到父那裡去」(約十四6)。人只能藉著信和在信心內看見神；同樣地，人不能單憑理性，便找到神或救恩的道路。

在《海德堡辯護書》(Heidelberg Disputation, 1518)中，有一段非常特出的話，論到的神「面」和神的「背」(出三十三23)；路德放棄經院學家的「榮耀的神學」，提出「十字架的神學」(Cross, Theology of the)\*作替代。神的「背」就是祂的人性，祂的軟弱，祂的愚拙(林前一21、25；另參賽四十五15)，亦即是道成肉身。神總是「在相反的形式」下啟示祂自己：軟弱就是能力，愚拙就是智慧，死亡就是生命。在這簡單的福音真理下，隱藏著神的奧秘，這也就是至高的啟示。我們必須學習從基督來認識神，不是從人的知識來認識神。

## 因信得救

揀選與預定(Predestination)\*，受苦(Suffering)\*與神的忿怒(Wrath of God)\*等問題仍然存在；但透過信心，我們得以從自己的思想糾纏中釋放出來，進而安息在神

的手中：它們成了解答，不再是問題。路德沒興趣臆測這一類問題，他一直在信心內尋找答案：只有信心能叫人的靈魂免於疑惑及絕望。他說：「你若相信，你就已經獲得了」(Wer glaubt, der hat)；他認為神在基督內，已把足夠的真理賜下來，只有願意相信的心，才能抓緊(或被抓緊)十字架的神學。就是這樣，神在基督內隱藏的自己，比祂在創造或歷史所隱藏的還要深邃。軟弱的能力、受苦的榮耀，和死亡的生命，全告訴我們祂有多隱藏；十字架的吊詭，和神以「相反的形式」來啟示，全顯出祂隱藏自己，只有信心能認識祂。路德在揀選與預定的問題上，經歷到神的愛，沒有這個經歷，他就什麼都不知道，結果只會迷失。就算是神的震怒吧，也隱藏著神的愛，因為祂的震怒只是針對人的罪，人卻要離開祂，不要祂的救贖；震怒便成了神的關懷與救贖的面具。同樣地，在軟弱、恐懼與受苦中，我們只需知道，祂的恩典夠用，能力是在軟弱中顯得完全。

巴特說，我們只能在基督內認識神；他的意思是，人只有在信的經驗中才能認識啟示：震怒、預定、受苦以及神的隱藏，全變成了經歷神的慈愛、關憐和恩慈。生命中一切善與惡的經驗，都成了認識神慈愛的素材，一個隱藏的神便成了一個啟示的神。

## 參考書目

J. Atkinson, *Luther's Early Theological Works*, LCC 16 (London, 1962); J. Dillenberger, *God Hidden and Revealed* (Philadelphia, 1953); B. A. Gerrish, 'To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God', *JR* 53 (1973), pp. 263 ~ 92.

J.A.

**Higher-Life Theology 高等生命神學**  
這是一種因美國長老會牧師培德曼(William

Edward Boardman, 1810 ~ 86) 而得以流行的思想，主旨是關於基督徒聖潔的生活。培德曼的《高等基督徒生活》( *Higher Christian Life*, 1859) 在大西洋兩岸銷售超過十萬冊；他認為成聖 (Sanctification)\* 是神恩特別的工作，與稱義 (Justification)\* 完全不同 (參聖潔運動，Holiness Movement\*)。他認為這種成聖的歷程，與衛斯理 (J. Wesley)\* 所言的完全論 (Perfectionism)\*，不應混為一談。他說這種成聖，是歷代特出的基督徒所經歷的，如路德 (Luther)\*、巴克斯特 (Baxter)\*、愛德華滋 (Edwards)\*，和早期循道派的一些信徒，如羅傑斯 (Hester Ann Rogers, 1756 ~ 94) 和卡獲素 (William Carvosso, 1750 ~ 1835) 等。培德曼這書的成功，使他不必把所有時間都用在一般的傳道工作。後來史密特夫婦 (Robert Pearsall Smith, 1827 ~ 98; Hanna Whitall Smith, 1832 ~ 1911) 與他同工，在英國把他的思想傳播開來。

培德曼強調成聖是信心經驗的一種危機時刻，他同時拒絕接受衛斯理派或改革宗 (Reformed)\* 對成聖的解釋，認為衛斯理作了過分的要求，而清教徒 (Puritan)\* 和改革家則要求不足。羅貝爾·史密斯為了滿足一般人對論聖潔的作品的要求，寫了《因信成聖》一書 ( *Holiness Through Faith*, 1870)；他的妻子哈拿·史密斯則從貴格會 (Quaker)\* 的背景加進一些新的因素，像守靜與等候引導，寫成另一暢銷書：《信徒快樂祕訣》( *The Christian's Secret of a Happy Life*, 彭子材譯，證主，<sup>12</sup>1996)，這種混合了衛斯理思想與貴格會精神的教訓，成了十九世紀聖潔運動的一個特出的標記，把危機和「信心的安息」結合起來 (「放手與讓給神」)。

培德曼與史密特的思想，在英國藉著不同地方舉行的培靈會傳播開來，像布羅德蘭 (Broadlands, 1874)、牛津 (1874)、布賴頓 (Brighton, 1875)，和凱錫克

(Keswick, 1875)。開始的時候，這運動有一危機，就是容易以主觀經驗，代替客觀的教導；早期的講章多是隨口說出的閒談和個人見證，較少仔細預備的釋經講道。經過好幾十年的發展，每年七月在英國湖區凱錫克舉行的超宗派培靈會便改變過來，成為一個有大影響力的聚會。但凱錫克培靈會的執行委員會，仍然拒絕為成聖過程立下仔細的神學指引，他們寧願讓講員有較大的自由，各按其領受講解聖經對個人聖潔生活的教導。歷屆講員一方面承認信徒在他們的危機中，可以有不同的資源作回應，但另一方面他們都強調聖經的地位，認為聖經有足夠的教導，幫助人勝過危機，就如離開罪惡生活的應許、不歇的洗罪泉源、與基督聯合、承認基督的主權、被聖靈 (Holy Spirit)\* 充滿 (參聖靈的洗，Baptism in the Spirit\*)，和裝備聖徒在世界事奉等。從這運動開始，一種強烈的宣教意願及傳福音的熱誠，已非常顯著，它們亦成了培靈會最重要的核心信息。

### 參考書目

S. Barabas, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention* (London, 1952); J. B. Figgis, *Keswick From Within* (London, 1914); C. F. Harford (ed.), *The Keswick Convention* (London, 1907); W. B. Sloan, *These Sixty Years: The Story of the Keswick Convention* (London, 1935); J. C. Pollock, *The Keswick Story* (London, 1964); H. F. Stevenson (ed.), *Keswick's Authentic Voice* (London, 1959); *idem* (ed.), *Keswick's Triumphant Voice* (London, 1963); B. B. Warfield, *Perfectionism*, 2 vols. (New York, 1931); *The Keswick Week* (London, 1892 ~).

R.B.

Hilary of Poitiers 波提亞的希拉流  
(約 315 ~ 67) 希拉流出身於教外的貴

族家庭，像奧古斯丁（Augustine\*）一樣，他認為教外的哲學，對人明白及接受福音有幫助。他悔改信主後不久，便被立為波提亞（法國一城）的主教。後來因為反對高盧教會的亞流主義（Arianism\*）失敗，被放逐到小亞細亞。

在放逐期間，希拉流認識東方教會的神學（參東正教神學，Eastern Orthodox Theology\*），特別受到俄利根（Origen\*）派的影響，其中尤以安居拉之巴西流（Basil of Ancyra，活躍於340～60年）為然。希拉流之《論議會》（*On the Synods*）即在這時期寫成；此書之目的，是希望拉攏西方與東方反亞流人士。

希拉流被放逐期間，亦寫了《三一論》（*On the Trinity*），是拉丁教父傑出的神學著作。希拉流此書對傳統教會所了解的聖父與聖子的關係，或聖靈的身分，沒有什麼新見，但對基督論（Christology\*）的建樹就多了。他認為對抗亞流最有效的方法就是把基督作為人的軟弱，分作三個階段來看。

第一個階段是基督未成為肉身之前，祂是神的兒子，與父同在。第二階段是道成肉身，祂生而為人，卻從沒停止為神，但為了人的緣故，祂以奴僕的形像而存在，故實際在神的本體上，構成某種阻隔；基督所取之人性，叫祂與父神之間存在著一距離，雖然祂仍然是神的兒子。正是這個神子的身分，叫祂能把人性提升到神那裡——藉著祂的復活和升天而成就。在第三階段，基督恢復了道成肉身之前，與父神同存共榮的地位，信徒亦因此有盼望與基督一同分享神的榮耀。

希拉流救恩論的要點，是人性的神化（Deification\*），這是神自開始就有的旨意，只可惜罪使這個旨意暫時受阻。希拉流對基督兩性聯合於一位格的概念非常明確，可惜他處理基督生平的方法，有時頗接近幻影派（Docetism\*）。他說基督擁有的身體是非常獨特的——差不多像個屬天的身體，只因為身體的擁有者自天而降，住在人中間，

基本上祂仍然是在天上。祂的身體雖能履行一般人身體的所有功能，且能受苦，但也不過是透過祂特別的降卑；這身體本身是不能感受真正痛苦的。按這身體的特別本性，它沒有一般人的欲求，卻能做一般人所不能做的事，如神蹟（Miracle\*）及登山變像等。有人說事實上他對基督的解釋，已跑到亞流主義的另一極端。對希拉流來說，基督行的神蹟是一常例，不是特例，因為祂的身體不是凡人的身體。

G.A.K.

希拉流被稱作「西方教會的亞他那修」，當然不是浪得虛名，他在神學的貢獻，力保高盧教會不受亞流主義的影響，固然不能不提，就是常為後人指他的基督論有幻影派傾向的，也需按另一面的證據來給予公平的評價。

希拉流之所以被稱為「西方教會的亞他那修」，主要是他像亞他那修（Athanasius\*）一樣，對亞流主義的反擊不遺餘力，也同樣因此遭放逐。我們知道亞流主義的核心思想，是要維持神獨一的超越性，「是惟一的神，惟一非生，惟一永存，惟一無始，惟一真實，惟一不朽，惟一智慧，惟一善良，惟一至尊」；基於此，亞流主義拒絕承認耶穌的神性。希拉流能多次在教會議會和其作品有效地反對亞流主義，用的當然不是諾斯底主義（Gnosticism\*）式或幻影派「行政區域」的基督論，而是能同時重視基督真實的人性和神性。

希拉流的基督論，實際上也有它的發展期。他受眾教會認識，主要是在米蘭議會（Synod of Milan, 355，時希拉流約四十歲）之後；在此之前，他說不知道有尼西亞信經（Nicene Creed\*）的存在，亦不認識西方教會在「本體相同」（*Homoousios*\*）的爭辯，即不知道西方教會為了聖父與聖子是「本體相同」（*Homoousios*）或「本體類似」（*Homoiousios*\*，此為亞流派的主張）

而爭辯。這時期希拉流的基督論，主要是受諾窪天 (Novatian)\* 的三一論影響。在米蘭會議之前寫的《馬太福音註釋》(約 350 ~ 3)，其中之基督論非常典型地是屬於諾窪天 [亦有特土良 (Tertullian)\* 的痕跡] 的，把基督之身體解釋成屬天的身體 (故有幻影派之嫌)，亦是這個時候的特徵。

米蘭會議之後，他寫信給康士坦丟王 (Emperor Constantius)，指出亞流一派的危險，和必須儘速平反被亞流人士迫害的主教，恢復他們的名譽和職位，亞流派人士知道，他們當前的有力敵人就是希拉流，因此運用影響力，要康士坦丟王把希拉流驅逐。他們在 356 年的必提利會議 (Synod of Biterrae) 成功了，希拉流給放逐到旁非利亞。他在那裡逗留了好一段時間，專心閱讀和寫作，他影響深遠的《三一論》即在這時候寫成。此書的重要性，可從幾個教會領袖的反應看出來：耶柔米 (Jerome)\* 稱它為《反亞流》；意大利神學家魯非諾 (Rufinus，約 345 ~ 410) 稱之為論信仰的巨構 (*De fide*)。希拉流的基督論，亦與《馬太福音註釋》有明顯的不同。

他完全接受尼西亞信經的基督論，以「同質論」代替諾窪天過度強調基督的神性，和輕視基督的人性的毛病；他甚至論到基督的魂 (*anima*)，說基督道成肉身的時候，道 (*logos*) 在馬利亞身上，為耶穌一同創造了魂與體。

在《三一論》9.6，希拉流指出耶穌之神性及人性的實在，說道成肉身之後，祂是神和人 (*homo et Deus*)，就是復活升天時，「也是完全的人和完全的神」(*post hominem et Deum totus homo totus Deus*)。在當時反亞流中發生效力，及對以後教會基督論具影響力的，是《三一論》中的基督論。這時期的基督論，若有該受批評的地方，不在乎基督的身體是不是具幻影派的危險，而是他太清楚地本於基督三個階段 (即道成肉身之前，之時，和之後)，來解

釋道對基督神人二性 (*natures*) 的影響，太按本體論的角度，來解決基督神人二性的位格合一 (*hypostatic union*)，以致把自己逼在一個尷尬的角落，似乎非要說基督在道成肉身前也有一個先存的人性不可。就是關於此點，我們也要同時聽他怎樣解釋基督第一階段的本性；他說基督在道成肉身之前，只有「完全的神性」(*ante hominem Deus*)。

值得一提的是希拉流對神學語句的解釋。像亞他那修一樣，為了應付亞流主義的錯誤思想，他們要用上希臘哲學的關係，並不是承載器與被承載之物的關係，因為語言只是一「指示器」，指示出真體是什麼或在哪裡；他們均稱這樣的指示器為「代模」(*paradeigmata*)，亦即近代英語「範例」(*paradigm*) 一詞之所本。

希拉流的重要作品，除上述外，還有 *Contra Constantium*，是寫給高盧眾主教的信；*Contra Auxentium*，是反對米蘭之鄂山提 (*Auxentius*) 縱容亞流主義之作；部分之詩篇註釋 (一，二，九，十三，十四，五十一至六十九，一一一，一一八 ~ 一五〇等篇)，還有論奧祕的 *Liber Mysteriorum* 和約伯記註釋；奧古斯丁作品為我們保留他兩個殘篇，而耶柔米則列出他的書目 (*Jerome, De vir. ill. C*)。希拉流是西方教會第一個已知的聖詩作者。

楊牧谷

## 參考書目

英文版可參 *NPNF*, 2nd ser., vol. ix，前言部分對希拉流的生平、著作及神學，有相當詳盡的交代。原文全集最好的版本，是 P. Coustant, O.S.B. (Paris, 1693)；研究其三一論的，可參 S. McKenna, *Fathers of the Church* (1954)；研究希拉流思想的近代作品：J. Daniélou, S.J., H. I. Marrou and others, *Hilaire de Poitiers évêque et docteur* (Études Augustiniennes, 1968)；J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil* (Études Augustiniennes, 1971)；G. Gal-

tier, *Saint Hilaire de Poitiers* (Paris, 1960); A. J. Mason, 'The First Latin Christian Poet', *JTS* (1904), pp. 413 ~ 32; G. M. Newlands, *Hilary of Poitiers: a Study in Theological Method* (Berne, 1978); J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1 (Chicago, 1971); P. Smulders, S.J., *La Doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers* (Rome, 1944).

G.A.K. / 楊牧谷

**Hillel, School of 希列學派** 希列是耶穌時代出名的拉比，與同代另一學派領袖煞買 (Shammai) 對抗。希列學派反對人按字義來解釋律法，認為這種解釋律法的方法，與時代的需要不合。他們對政治或宗教的問題，採取比較寬容的態度，也力主自由開放的態度。聖殿於主後 70 年被毀後，嚴格的猶太正統主義者失勢，希列學派發揮最大的影響力亦是在這個時候。他勒目 (Talmud) 記載了這兩派不同的意見。

### 參考書目

A. Guttmann, 'Hillelites and Shammaites — a Clarification', in *Hebrew Union College Annual* XXVIII (1957), pp. 115 ~ 26; G. F. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era*, vol. I (London, 1927), pp. 72 ~ 82; I. Sonne, 'The Schools of Shammai and Hillel Seen from within', in *Louis Ginzberg Jubilee Volume, on the Occasion of his Seventieth Birthday* (New York, 1945), pp. 275 ~ 91.

楊牧谷

**Hinduism and Christianity 印度教與基督教** 史標高堡 (Frederic Spiegelberg) 曾說，「當我們研究近代世界的宗教，就會立刻注意一個特出的現象——東西方人對人類最基本問題的尋索，有時竟可以

採用如此徹底相反的方法」( *Living Religions of the World*, London, 1957, p. viii )。

表面的一瞥可能有不同的意見，但不爭之事實仍存，印度教及與之有關的其他宗教，如佛教 (Buddhism)\*、耆那教與錫克教，跟基督教的確存在著極大的差異，無論是信仰與禮儀均如此。只要我們約略看一下印度教對人之命運與救贖的教義，就發現此言不虛。

### 聖典

印度教的聖典叫《吠陀》(Vedas)，原意指「智慧」，是印度最古之聖典，共分四部：黎具吠陀 (Rig-Veda)、娑摩吠陀 (Sama-Veda)、阿闍婆吠陀 (Atharva-Veda)，和夜珠吠陀 (Yajur-Veda)；前二者是頌讚歌，後二者為祭祀及禱文。

印度教對吠陀極為重視，認為它是無所不知的神，藉著聖者傳遞給人；聖者接受「啟示」之時，不是在常人的狀況下，而是藉冥想，進入忘我的超越境界而得的。印度教徒必須以極敬虔的心，來領受吠陀的教誨；表面看來與基督徒對聖經之態度類似，其實卻不是這樣。印度教有一教義，使信眾對屬靈權柄有完全不同的看法。基督徒至高的權柄是聖經，印度教不認為聖典權柄是至高無上的：「一池小水在汨濫的地方是怎樣，所有的吠陀在一個得道之人也是怎樣」( *Gita* 2: 46)。所謂得道之人，即是已獲「解脫」( *Moksha*) 之人，亦即如佛教所謂之「涅槃」，是人之良知被洞照，達到神人合一的境界，這時任何聖典對他都失去作用，因為聖典的目的，正是幫助人去到那境地 (相等於基督教之得救觀念)；既達到了，聖典對他就沒有制約力。故實際上說來，印度教是把個人主觀經驗，高置於客觀的聖典之上。結果之一是，極少印度教徒是把全部吠陀看過一遍的，他們寧可把時間花在追求得道的經驗，不是皓首窮經，像基督



徒一樣（參宗教經驗，*Religious Experience*\*）。在隱退於個人的宗教經驗世界內，他的經驗比聖典更具權柄。

## 神

印度教沒有基督徒那種神觀（*God*\*），如稱神為至尊的，是一個體，創造宇宙，又藉其大能管理世界〔參神的主權（*Sovereignty of God*\*）；創造論（*Creation*\*）；神的照管（*Providence*\*）〕。印度教的神是完全超越任何形式的，是一個絕對的「祂」（*other*），也是完全不可知的。祂雖然是天上一股無所不知的能力，卻也是遍布宇宙之內的，以致天地萬物，沒有一物不能見證祂；這是印度教徒那樣容易敬拜自然界或偉人的原因。

## 道成肉身

印度教有他們道成肉身的教義。每當世界處於危機之際，就是神靈進入人間之時；神或是變成有血有肉的，或是寓居人之物，以恢復地上的秩序和公義。基督教之道成肉身只有一次，就是基督的降生；在印度教，每當世界處於動亂，就是道成肉身的時候，故它是指不斷發生的一過程。基督教所言神的愛，特別是福音描述的那種犧牲的愛，在印度教是不存在的。

## 人性與命運

按印度教的了解，人可以達到完全之境。不錯，人有缺乏，又容易犯罪，但引致此境的成因，絕非與生俱來，也不屬人性一部分，只不過因為他一時陷於無明之境（*Avidya*），即不知道自己原有的神性。人原是個屬靈人，他的聖光存於心底內，他若知道此光，又讓此光表達出來，自然就不會犯罪。人要達成此境，就要不斷的修為苦練，透過處靜、冥想、自我否定和嚴厲抵抗欲念，人就可讓心內的聖光煥發出來。故此人就是自己的救贖者，他不需要任何中保（參居中和解，*Mediation*\*）或救贖者；我

們可以說，印度教是努力自我救生的佼佼者，每一個人都要自己努力，掙脫枷鎖，進入靈界的自由。

## 業與輪迴

這兩個互有關係的思想，在東方奧秘宗教（*Mystery Religion*\*）中相當普遍。印度教用業的概念來解釋因與果的關係，包括道德與屬物的層面；人一切的際遇，均與他以前（包括前生）種下的因有關，連他的婚姻亦作這樣的解釋，是為因緣。輪迴說（*Metempsychosis*\*）則是印度教的安全閥。尋道者若不能在今生達致成道的正果，來世投胎仍有機會再努力。得成正果要付出很大的代價，人的機會卻不僅限囿今生，對定意得道的人，他至終能掙脫地上的纏累；但神恩不是從開始便有，在人整個掙扎的過程，它差不多是在最後階段才出現。

## 印度教與基督教的對話

印度教有一個基本教義，說所有宗教都是引往神的路，沒一個宗教可以宣稱是獨一的門路〔參基督教與其他宗教（*Christianity and Other Religions*\*）；基督的獨特性（*Uniqueness of Christ*\*）〕，任何稱自己是惟一真實的宗教都屬狹隘的，與神無所不包的旨意有抵觸。在這一點上，基督教與印度教有明顯的衝突（參約十四6）。

印度教的混合主義，在近代印度教（與公元前一千四百年前的古代印度教相比）比較明顯。公元後七世紀的巴拿（*Bana*）寫了一本小說，描述哈沙王（*King Harsha*）主持宗教會議，參與者包括婆羅門、釋迦牟尼，及其他古代宗教領袖；十六世紀之阿克巴王（*Emperor Akbar*）則建議建立一個混合各宗教之所長的宗教，其中包括印度教、回教、祆教、猶太教和基督教。到了十九世紀初，這樣的理想終於在加爾各答得到落實。蘭末漢來（*Rammohun Roy*）在1830年提倡革新印度教，從世界各大宗教的聖典

選輯一部分，匯編為新的典籍，得到不少有學之士的贊同；直到今天，它仍得教育水平較高之印度人跟隨，亦是致力宗教對話的人士效法的榜樣，包括基督教圈內的。

無論宗教對話是在什麼目的下進行，與事者似乎都有意避免觸及人罪性的問題，因為它實在是印度教最弱的一環。基督教強調引致人神相離，至終亦叫人不能接受別人，甚至不能接受自己的，正是他的罪；除非人願意接受神的救法，悔改和重生，人無論怎樣誠摯地冥想和修煉，都是注定失敗的。

這個基本教義的分歧，沒有使努力謀求宗教共識的人士知難而退。印度教改革派之奧羅賓多（Sri Aurobindo, 1872 ~ 1950），從聖經與教義找材料來補足印度教的不逮；基督教學者班尼加（Raimundo Panikkar, 1918 年生）則努力向基督教介紹印度教的優點，他的《印度教隱藏的基督》（*The Unknown Christ of Hinduism*, London, 1980），是從二教對人性的描述找出共同的立場，希望至終可以引到道成肉身的教義——但印度教根本不可能承認耶穌是惟一的道成肉身。其他印度的基督教神學家（如：S. Kulandran, *Grace: A Comparative Study of the Doctrine in Christianity and Hinduism*, London, 1964）仍然覺得二者有無法協調的分歧，而班尼加的努力，只是一種混合主義（Syncretism）而已。

## 結論

經歷了近三千五百年的印度教，其實已不是一個單元的宗教，嚴格說來，印度教只是一組宗教的名稱——「印度教不斷在改變當中……在其中可供選擇的信仰與禮儀，多元得叫人不可置信，若用西方的術語來說，它包括泛神論、多神論、一神論、不可知論，甚至是無神論」（J. B. Noss, *Man's Religions*, New York, 1969, p. 88）；它能包涵各宗教之長，亦是自吠陀經便開始的。這樣一來，一開始便認定基督教與印度教是殊途

同歸，因此立刻可以共同合作，與一開始便本於部分印度教經文，斷言二者是水火不容，同是犯了過度簡化的毛病。宗教對話是有價值的，但不能為求片面的詳和關係而互相吹捧，到一地步竟故意掩飾自己的長處（當然也不能只強調自己的長處）；這樣一來，宗教對話便成了宗教外交，自己學不到新功課，也同時剝奪別人可以從自己學到功課的權利。下列書目亦是從這角度選列的。

## 參考書目

- Norman Anderson (ed.), *The World's Religions* (Grand Rapids, 1976); J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1970); J. Gaer, *What the Great Religions Believe* (New York, 1963); S. Nirved-Ananda, *Hinduism at a Glance* (Calcutta, 1957); J. B. Noss, *Man's Religions* (New York, 1969); S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life* (London, 1960); E. Rice, *Eastern Definitions* (Garden City, 1980); D. S. Sarma, *Hinduism Through the Ages* (Bombay, 1967); K. M. Sen, *Hinduism* (1963); H. E. W. Slades, *Schools of Oriental Meditation* (London, New York, 1957); H. Smith, *The Religions of Man* (New York, 1957); R. Tagore, *The Religion of Man* (London, 1966).

P.M.K. / 楊牧谷

**Hippolytus 希坡律陀（約 170 ~ 236）** 希坡律陀來自地中海以東，可能是埃及，後停居羅馬；是羅馬最後一個以希臘文寫作的教會學者。他先是教會的長老，後來在羅馬被按立為主教，在馬克西米努（Maximin）皇帝下，被放逐到撒丁（Sardinia），最後死在那裡。

希坡律陀的生平事蹟可考的不多，有些稱為出自他手筆的作品，近亦引起爭議。他最主要的作品是《駁諸般異端》（*Philosophumena*），他想透過希臘哲學來追溯諾斯底主義（Gnosticism）和其他錯

誤。希坡律陀對異端（及神學）的認識，主要是透過愛任紐（Irenaeus）的作品，其他的來源自然也是不缺的。他寫的《但以理書註釋》，是已知最古的正統註釋書；他說基督再來之時，約在主後五百年，以平息人對末日的焦慮。同樣以末世論為主題的作品，有《論基督與敵基督》（*On Christ and Antichrist*）。至於對後世影響最鉅的作品，首推《使徒遺傳》（*The Apostolic Tradition*），主論禮儀與神學，特別論及洗禮（Baptism）、聖餐（Eucharist）、按立禮及愛筵；今天宗派神學家常在此書找理據，說明他們傳統的合法性。不可忽視的是，要確立哪些真是出於希坡律陀手筆，是件吃力不討好的工作，因為今天留下的，多是增訂版本，為後人補寫的。他另一反異端作品《駁挪威都》（*Against Noetus*），是反神格惟一論（Monarchianism）；挪威都是二世紀末的士每拿人。

217年，加歷斯都（Callistus）被立為羅馬主教，與加歷斯都勢成火水的希坡律陀，立刻帶領他的跟隨者與教會決裂。原來希坡律陀來自有文化教養的圈子，而加歷斯都只是奴隸出身，後因個人才能受賞識而立為執事的領袖，二人對教會紀律（Discipline）有極不同的看法：什麼樣的罪人才能再為教會收納？條件是怎樣？教會對社會及倫理問題該取什麼立場？加歷斯都主張寬柔政策，要收納曾犯性罪行的信徒，亦要承認羅馬法律批准的婚姻，因為教會（Church）是個救贖的羣體，其會員資格不應太嚴苛。希坡律陀則主張保留嚴重罪人在紀律之下，他們離世前夕，讓神決定是否赦免他們；他希望教會成員都是純潔的。

此二人在神學上也各持己見，特別在基督論（Christology）上。加歷斯都竭力強調神的獨一性，希望走在撒伯流（Sabellius）的形態論（modalism），與他稱希坡律陀之二神論的中間；希坡律陀從護教士（Apologists）的道（Logos）觀基督論與

愛任紐的思想，發展出他的基督論。道與神是永存共榮的，在成為肉身後存在於世界，有自己獨立的特性，同時又是神的兒子。

加歷斯都的繼承者是朋田努（Pontianus），他與希坡律陀同一時間被放逐，二者好像能冰釋前嫌，兩派人同尊他們為殉道士。我們發現了希坡律陀的雕像，上刻有他的著作表，和計算復活節（Easter）日期的方法。

### 參考書目

- G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome* (London, 1968); J. H. I. von Döllinger, *Hippolytus and Callistus* (Edinburgh, 1876); D. G. Dunbar, 'The Delay of the Parousia in Hippolytus', *VC* 37 (1983), pp. 313 ~ 27; J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte (Orientalia Christiana Analecta 155, Rome, 1965)*; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part 1, vol. 2 (London, 1890), pp. 317 ~ 477; P. Nautin, *Hippolyte et Josipe: Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle* (Paris, 1947); D. L. Powell, 'The Schism of Hippolytus', *SP* 12 (1975), pp. 449 ~ 56; J. E. Stam, 'Charismatic Theology in the "Apostolic Tradition" of Hippolytus', in G. F. Hawthorne (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Grand Rapids, MI, 1975); C. Wordsworth, *St Hippolytus and the Church of Rome* (London, 1880).

E.F.

**Historical Jesus , Quest for 歷史耶穌的追尋** 這句話是史懷哲（Schweitzer）在他的名著《從來馬魯斯到威列得》（*From Reimarus to Wrede*）所創的；他在此書把十八世紀末到二十世紀初，各學者曾寫過的「耶穌（Jesus）生平」綜合起來，嘗試寫出他的版本的耶穌傳記。

就算我們有了耶穌生平所有的素材（簡單地說，即四福音），歷史學家的責任仍然要問：到底什麼是真實發生過的？他們一定要試驗福音作者，是不是可靠的歷史學家？假如彼此之間記載的事有不同，哪一個才是真實的版本？過去我們都是這樣處理的：四本福音書既同屬聖經一部分，就算彼此間的記載有所不同，應該都是表面的現象，可以透過解釋來把它們統一起來。

十九世紀的學者對此有不同的看法，他們不認為福音書既屬於聖經，就必然等於說它們是可靠的歷史資料，或說教義學家及系統神學家所說的耶穌，就真是歷史的耶穌，必須毫無懷疑地接受。他們認為耶穌像任何歷史人物一樣，要接受歷史學家的盤查。事實上許多歷史學家就不能接受神蹟（Miracle\*），或說歷史學家工作時不容神蹟有存在的空間，故此他們努力的目標，就是本於一個預設：「真實」的耶穌，並不是一個超自然（Supernatural\*）的人物。這正是史懷哲一開始時存著的預設：歷史的耶穌只是一個普通人，福音書記載的資料並不可靠，只是人本於他對耶穌的記憶，而加上自己的臆度，和別人的神話而構成的。

這種追尋就引到人非常仔細地研究福音書每一細微的部分，把福音書看作一歷史文獻，要把它們放回原初的歷史背景來研究。研究的結果就是一個「自由」的耶穌，一個普通人，沒有叫人討厭的地方；他只是一個言論帶有某種宗教真理，又能吸引人的教師。史懷哲研究的最後一個學者是威列得（Wilhelm Wrede, 1859 ~ 1906），威列得認為福音書根本就不是歷史作品，乃是本於神學的動機而寫成的，因此從頭到尾都是神學思想，不是歷史資料。這就引到一個很根本的問題：我們能否從福音書找出資料來寫耶穌傳記？他們的結論是否定的。這立場在布特曼（Bultmann\*）的研究下加強了，他用形式批判（參聖經批判學，Biblical Criticism\*）的方式，把口傳的價值徹底拆毀，說

歷史學家在福音書完全找不到歷史的耶穌；我們頂多只能在福音書內找到一些耶穌語錄。他的作品可說是歷史懷疑論的新里程。

美國新約學者羅賓遜（James M. Robinson, 1924年生）另創一新口號：「歷史耶穌的新追尋」（‘A New Quest of the Historical Jesus’），風靡一時。他說，我們不能從布特曼的結論再走回頭路，無論用什麼方法，我們都不可能從布特曼拆得像堆廢物的聖經，找得出什麼東西來重新建立歷史的耶穌。我們只能從布特曼那裡再向前走，是之為「新追尋」；他認為我們可以從福音書研究出耶穌怎樣了解自己的存在，從而了解祂的「自我」（selfhood）是什麼樣子。他亦像史懷哲一樣，嘗試把新一代追尋者的成果綜合起來，至於他介紹的新追尋者，是否真如這些追尋者所做的，倒值得商榷。一般說來，新約學者均稱蓋士曼（Käsemann\*）是新追尋者之父，他屬於布特曼學派的一員，卻最敢於反對布特曼；他認為福音書的歷史資料多過（卻不是多很多！）布特曼所說的。這種反應只有一個真實的意義，就是表示出，在布特曼體制內已產生了抗體。

在布特曼體制外，自然有人是本於歷史的原因，相信福音書的確記載著可靠的歷史；儘管羅賓遜認為他們的方法有問題，他們的方法仍是合法的。在德國，不得不提的是被漢高（Martin Hengel, 1926年生）稱作「上一代最偉大的新約學者」的耶利米亞（Joachim Jeremias, 1900 ~ 79），和與布特曼在馬堡大學共事的潘浩撒（K. Bornhäuser, 1868 ~ 1947）。在德國之外，我們有英國三傑，陶德（Dodds\*）、曼松（T. W. Manson, 1893 ~ 1958）和泰來（Vincent Taylor, 1887 ~ 1968），之外還有許多人。

當然，今天仍然有些學者像羅賓遜或布特曼那樣極端，如史密托（W. Schmithals）和舒茲（S. Schulz）。我們若以為今天一般人會接受福音書是可靠的歷史文獻，那就過

分樂觀了。不得不接受的事實是，我們不能從福音書寫出耶穌完整的傳記來；資料的確不足夠（譬如說自出生後到出來傳道工作之前），許多發生的事亦無法知道其先後次序，現代傳記所需的心路歷程也付之闕如，福音書記錄的許多事件，亦無法考證，我們甚至不能肯定，福音書作者純是像現代歷史學家那樣，只記錄當時真實發生了什麼事——從同一事件的不同記錄看來，他們給自己自由的編輯空間亦相當大。要緊的是：我們不能因為他們並無立意去做某件事（如作歷史記錄者），因而判定他們是錯誤的，反要相信他們是受聖靈的感動去寫福音，不是記錄歷史事件流水帳，他們寫的目的，是本於福音的神學意義，來記錄耶穌做過和說過什麼事，就算因此與當時發生的事有次序或詳情上的出入，都不能因此便說他們所寫的不可靠。

總括說來，我們可以作這樣的肯定：福音書記錄的，是本於可靠的歷史基礎寫成。福音書的謠言甚盛，學者和歷史學家有責任本於所記載的，找出它們的歷史基礎，並且告訴我們它要傳遞的信息是什麼。因此，歷史耶穌的追尋，是一個永不止息的過程。

另參：歷史 (History)；宗教歷史學派 (History-of-Religions School)；神話 (Myth)。

### 參考書目

R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford, <sup>2</sup>1968); *idem*, *Jesus and the Word* (London, 1934); W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* (London, 1973); 馬素爾著，《我信歷史上的耶穌》，黃浩儀譯，天道，1988 (I. H. Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*, London, 1977); S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861 ~ 1961* (Oxford, 1964); J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London,

1959); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (London, <sup>3</sup>1954).

I.H.Ma.

**Historical Theology 歷史神學** 是研究基督教教義史的學問。教會歷代以來，都有人研究昔日偉大的教義，但歷史神學能成為一獨立的學科，是十九世紀才開始的。隨著歷史批判學（或以科學方法來研究歷史，History\*）的興起，基督教教義史的發展，亦成了專門研究的學科。在此之前，人是透過研究昔日的教義，來確立基督教要義的不變性，歷史神學是要人注意歷代信仰改變的過程，因此它要人留意當代使神學改變的因素，如哲學及社會的大氣候等；從這兩個角度來看，不管是否刻意的，神學都是處境化 (Contextualization\*) 的產物。

十九世紀兩個開創歷史神學的導師是：天主教的紐曼 (Newman\*)；而基督教的則是哈納克 (Harnack\*)。紐曼指出，教義的改變足以挑戰天主教歷來的宣稱，說羅馬天主教的教義是永遠一樣的 (semper eadem)，他指出教義是有一發展過程 (參教義發展, Development of Doctrine\*)。哈納克則以漸進的希臘化 (參基督教的希臘化, Hellenization of Christianity\*) 過程來指出這種改變，並且認為早自保羅 (Paul\*) 便已經開始。

人常常批評歷史神學是一相對化的學科，意思是說它把什麼都相對化了；從一角度看，這是真實的，因為它確是叫人注意，神學必然具有人及歷史的因素。正因如此，它要我們留意怎樣本於神的道來回應當代的問題，不應把神學絕對化了。

### 參考書目

J. Pelikan, *Historical Theology* (New York and London, 1971).

A.N.S.L.

**History 歷史** 基督徒認為歷史是神與人交往的場景；從這角度言，歷史是指人類存在的進程。在十八世紀前，很少人稱整個世界事件（包括過去、現在與將來）是一個「歷史」，但歷代神學家都曾討論歷史的重要性。聖經中就有不少資料，可以建構成某種歷史了解，卻不是現代人所謂之歷史神學。舊約聖經稱神是歷史進程的導引者，最重要的莫如出埃及記；除此之外，神亦會彰顯祂的能力（如：詩一三六）。與鄰近國家以自然界為神的宗教作比較，耶和華基本上是藉歷史來啟示（Revelation\*）祂自己。

新約的神是透過基督來介入人的歷史，祂透過教會來成立祂的旨意，並且應許，在祂再來執行審判之日，便是人類歷史的終局。故此聖經對歷史的看法，可歸納為下列幾點：1. 神自創造（Creation\*）的時候，便定下了歷史總體的路向；2. 祂在某些特別時刻會介入歷史，通常是審判與施恩；3. 在末日必會成就祂的計畫，使萬事來到它的終局。古代近東或東方文化中，大多數的歷史觀都是本於春夏秋冬的轉移，來說成是一無盡的循環，基督教的歷史觀則是如直線向前的，朝著目標前進，基督徒稱神的管理為照管（參神的照管，Providence\*），而將來高潮的成就是他們的盼望（Hope\*）。

有些基督徒本於千禧年（Millennium\*）的信念，來預估將來，特別那些相信千禧年是在歷史完結之前來臨的，就更會加強他們的希望。四世紀基督教成為國教後，這種禧年觀曾經隱退，被另一種皇室神學代替了，他們認為國家採取了基督教作國教，會贏得神特別的恩寵。最能表達這思想的，是教會第一個偉大的歷史家，該撒利亞的優西比烏（Eusebius\*）；奧古斯丁（Augustine\*）對這種皇室神學和禧年觀，提出嚴厲的批判。在《天主之城》（*The City of God*，二冊，吳宗文譯，台北商務，1971）中，他指出信徒的福樂並非建立在地上的權勢，而禧年則等同現在的教會歷史。奧古斯丁把整個時間系

列分成七大時代，這思想叫中世紀基督徒大惑困惑。直到十三世紀約雅斤派（Joachimism\*）的興起（約雅斤把歷史分為聖父、聖子、聖靈三個時代），奧古斯丁的分期法才被取代。約雅斤認為歷史已進入聖靈的新時代，信徒已擺脫教會的轄制，當時有好些團體因這思想而興起，有些還與極端的改教運動（Reformation, Radical\*）有關聯。

雖然如此，奧古斯丁的思想仍然是最重要的，他對改教家的影響不容低估；在這時，有些文藝復興人物，亦從古代文學找到循環時間的思想，又滲進基督教思想內。從奧古斯丁的作品建立歷史神學的，最後一本可算是博洩主教（1627～1704）的《論世界歷史》（Bishop J. B. Bossuet, *Discourse on Universal History*, 1681），伏爾泰（Voltaire\*）嘲笑此書為目光如豆。啟蒙時代（Enlightenment\*）亦有它自己的歷史觀，是一種把基督教思想凡俗化（Secularization\*）的歷史觀。歷史觀成為一種時尚的，首推浪漫主義（Romanticism\*）時代，其中又以黑格爾（Hegel\*）最為詳盡。從同一土壤長出的，就是德國的歷史主義，它認為在歷史進程中，每一個社會都會發展出自己獨有的價值觀。這傳統傾向否定神蹟（Miracle\*）的可能，如包珥（Baur\*）的杜平根學派（Tübingen School\*）就是一個例子，但特爾慈（Troeltsch\*）指出，否定了神，一切價值都會變得相對起來。

特爾慈之後，我們進入了二十世紀，這時人熱烈討論信仰（參信心，Faith\*）與歷史的關係，其中最重要的推動力，是布特曼（Bultmann\*）的存在主義（Existentialism\*）。他說歷史對信仰是無關宏旨的，歷史耶穌（Historical Jesus\*）的新追尋，就是其中一個回應。另一股推動力，是人對黑格爾的作品重新感興趣；潘寧博（Pannenberg\*）即說，所有歷史都具有啟示，解放神學（Liberation Theology\*）家

(如 Gustavo Gutiérrez) 對傳統天主教思想的批判，亦是人對歷史神學感興趣的原因。在聖經研究方面，馮拉德 (Gerhard von Rad, 1901 ~ 71) 和庫爾曼 (Cullmann) 均重視救恩歷史 (Salvation-History) 的重要。莫特曼 (Moltmann) 認為末世論 (Eschatology) 是了解歷史與神學的關鍵。與此同時，另外一些學科的學者，則為我們這一代提出基督教對歷史的看法：貝德葉夫 (Berdyayev) 從東正教的觀點 (參俄羅斯東正教神學, Russian Orthodox Theology)，杜爾維 (Dooyeweerd) 則從荷蘭改革宗的傳統，而霍加林 (Eric Voegelin, 1901 年生) 則是從信義宗的角度。但最具影響力的可能是賴荷·尼布爾 (Reinhold Niebuhr)，他不認為人是在進步當中；浦忒非特 (Sir Herbert Butterfield, 1900 ~ 79) 的《基督教與歷史》(Christianity and History, 1949) 則從過去找出神工作的痕跡。在这一切尋索中，有一問題凸顯出來，即人的受苦 (Suffering) 問題；處理此問題極為深刻的，是富希士 (Forsyth) 在戰時出版的書：《神的稱義》(The Justification of God, 1916)。

### 參考書目

D. W. Bebbington, *Patterns in History* (Leicester, 1979); D. P. Fuller, *Easter Faith and History* (London, 1968); V. A. Harvey, *The Historian and the Believer* (London, 1967); C. T. McIntire (ed.), *God, History and Historians: Modern Christian Views of History* (New York, 1977).

D.W.Be.

**History-of-Religions School 宗教歷史學派** 譯自德文 *Religionsgeschichtliche Schule*，是指十九世紀末二十世紀初，一羣德國學者了解聖經及宗教起源的特別方法；他們認為任何宗教概念與禮儀，均有歷史根

源可追尋，舊約、新約以至教會，都與他們身處之文化背景有關係。得助於哲學的實證論 (Positivism) 原理，這些學者運用歷史和語意學的方法，來解釋聖經宗教的起源。

### 舊約聖經

袁克爾的《創造與混亂在時間的始與終》(Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, 1895)，認為舊約聖經創造與混亂的主題，大多數是源自巴比倫神話 (Myth)，但與威爾浩生 (Julius Wellhausen, 1844 ~ 1918) 不一樣的是，袁克爾 (1862 ~ 1932) 認為聖經作者是在主前二千年便開始這種借用。革熱斯曼 (1877 ~ 1927) 的《以色列和猶太教末世論的起源》(Hugo Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905)，嘗試從先知言論中指出裡面的神話是極其古遠的。祈特爾 (1853 ~ 1929) 的《以色列的歷史》(Rudolf Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, rev. edn., Gotha, 1912)，則說摩西傳講的不是一神論，而是「倫理的崇拜一神論」(‘ethical monolatry’，即可以有別神，但只選一神來敬拜)。

### 新約聖經

海特米勒 (Wilhelm Heitmüller, 1869 ~ 1926) 在 1903 年說，保羅的聖餐論 (Eucharist) 不是來自耶穌的教導，乃是來自希羅世界；布瑟 (Wilhelm Bousset, 1865 ~ 1920) 認為早期的教會，是一種希羅與猶太的現象，他最重要的作品《主基督》(Kyrios Christos, 1913; ET, 1970) 提出新的理論：最早稱基督為 *Kyrios* (「主」) 的，是外邦基督徒，目的是代替猶太教末世論的「人」，那些曾信神祕宗教的基督徒，便把基督稱作他們新的「神祕的神」。

他另一本重要的作品，叫做《諾斯底主義的重要問題》(Hauptprobleme der Gnosis,

1907)，指出整個諾斯底思想，都是從古老的希羅哲學改造而成，因此他認為諾斯底主義（Gnosticism）<sup>\*</sup>比基督教更早存在。

銳山斯丁（Richard Reitzenstein, 1861～1931）是個語言學家，研究神祕主義在希羅思想的地位；他在《培曼特斯》（*Poimandres*, 1904; repr., Darmstadt, 1966）指出，原屬希耳米神話（Hermes）的培曼特斯，才是約翰福音所根據的素材，他亦利用較晚的曼底安派（Mandaean；參諾斯底主義<sup>\*</sup>）經文，來重塑基督教洗禮的原樣（*Die Vorgeschichte der Christlichen Taufe*, 1924; repr., Darmstadt, 1967）。

銳山斯丁最著名的一本書，叫做《希羅神祕宗教》（*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart, 1910; ET, 1978），他說保羅受希羅神祕宗教的影響，諸如諾斯底主義等等；事實上他還稱保羅為最偉大的諾斯底主義者。

在另一本著作：《伊朗神祕宗教》（*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921），銳山斯丁利用剛從土耳其發現的經文，指出基督教前期的諾斯底主義是源自伊朗，後來的研究卻證明這些經文是屬於三世紀（或更後）的摩尼教（Manichaeism<sup>\*</sup>）經文；到他發現這錯誤了，又說摩尼教必然是保存了伊朗很古的諾斯底傳統。

## 檢討

銳山斯丁及布瑟的理論，對本世紀新約研究領袖之一的布特曼（Bultmann）<sup>\*</sup>影響甚巨。有一點饒有意義的是，布瑟與銳山斯丁的作品在歐陸備受重視，他們在世的時候卻沒有英譯本面世。

他們愛用較晚及沒關係的經文來解釋保羅，或說諾斯底主義是早於教會而存在，這等思想卻是現代學者不能接受的。艾里斯（Earle Ellis）下面一句評語可說是一語中的：「他們有一傾向，就是愛把同存的稱作影響，然後又把影響說成是來源。」（*Paul*

*and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, MI, 1961, p. 29）

E.M.Y.

宗教歷史學派的錯誤現已成一常識，有人稱之為「輸送帶的謬誤」（the Conveyor-Bell Fallacy）。意思是凡先存的，就像是處於輸送帶的前端，那麼它必然會傳送到後存的，輸送帶的末端；事實上待證的，不僅是某經文或文化宗教現象確是先存於研究中的宗教或經文，更重要的是真的有那條輸送帶的存在，這卻是宗教歷史學派一直做不到的。

宗教歷史學派的錯謬，不單曾一度流行於德國研經界，早期宗教比較學（comparative religion）亦常犯此毛病。此派學者受了進化論的影響，認為世上所有宗教均出於同一源，不同的宗教均可以藉其發展史來建立它們的關係網；這方面的領導學者，包括穆勒、泰勒和弗雷澤（F. Max Müller, E. B. Tylor, J. G. Fraser）。北美和英國大學在本世紀初，紛紛開設宗教比較學系，在60和70年代亦成了學生熱愛的科目。

他們最流行的意見是：十誡、登山寶訓，與佛教和印度教的倫理思想，都是一樣的。在中國便出現了「所有宗教都是導人向善」一說，在德國及美國則說，所有宗教徒都是敬拜同一至尊的神靈；此類「共識」成了新派神學一個共同的立場，亦是合一運動（Ecumenical Movement）<sup>\*</sup>及宗教大聯盟的主要推動力。

現代研究宗教學的學者，不再相信這等淺陋的看法，他們相信每一宗教及禮儀的產生，必有其獨特的背景，硬說其出於一源，並不能增加我們任何方面的了解。同樣地，現代研究文化現象的人，對兩個不同文化相混而產生的相互影響作用（稱作「濡化作用」，acculturation），遠比以前嚴肅，因而對文化現象（包括宗教）的衍生與發展，



亦得到較客觀的認識，德國的宗教歷史學派因而成了落伍的方法。

楊牧谷

### 參考書目

W. Bousset, *Kyrios Christos* (ET, 1970); C. Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule* (1961); R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (1966); H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (1966); R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery Religion* (ET, 1978); N. Smart, *The Phenomenon of Religion* (1978); J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, vol. 1 (1978); E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism* (1983).

E.M.Y. / 楊牧谷

**History of Theology 神學發展史** 按基督教的了解，凡是關乎神的，都是由神藉著聖經（Scripture）傳遞給人的。但這說法亦蘊含了人的回應在內，即是說，人透過神學的研究與整理，把他對神的啟示加以了解、反省、整理，然後應用。這樣說來，神學的思想與實行，就必須時加評檢、重估、修正，好與聖經的標準吻合。從這過程來說，基督教歷代神學的發展，可以歸納為下列四個階段來說明：教父時代、中世紀、改教時代和近代。

### 教父時代

所謂教父（Patristic）時代，初始於使徒時代的教父，大盛於三位一體（Trinity）和基督論（Christology）形成的時代，而以羅馬衰落為終結。

皈依基督的神學家認為，神學的任務之一，就是向領導階層和知識分子傳福音；他們採取的方法是護教學（Apologetics），殉道士游斯丁（Justin）就是一例。與外教接觸是有危險的，容易陷入諾斯底主義

（Gnosticism）和其他的臆測中而不自知，連亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）與俄利根（Origen）亦如此。身負教導職任的愛任紐（Irenaeus）、特士良（Tertullian），和希坡律陀（Hippolytus），對教義還可能產生較大的穩定作用。後來正典完成，教會亦建立起自己的傳統，他們的工作，對早期基督論與教恩論的成形，有很大的貢獻。

當教會宣認基督為主的時候，很多與基督之位格有關的問題，跟著就產生了；在漫長的爭辯過程，差不多所有可以走錯的路都走過，可以過分強調的地方亦沒有放過，加上他們從教外形上學承繼過來的詞彙（諸如位格、本性、本體）要怎樣用，才能與聖經的資料配合等問題，教會真是經歷了很長一段混亂的激辯時期，終於形成尼西亞信經（Nicene Creed）和迦克墩（Chalcedon）信經；就是在信經成形的過程，我們仍然看得出，主事者是採取某種息事寧人的態度。使這些信經能最後制訂的，是教會歷來最偉大的主教、長老和神學家，如亞他那修（Athanasius）、加帕多家教父（Cappadocian Fathers）、亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria）、耶路撒冷的區利羅（Cyril of Jerusalem，約315～86）和耶柔米（Jerome），他們各有不同的關心點，像牧養、護教、認信和教義等。

就在教會為基督論辯得不可開交之際，伯拉糾主義者（Pelagians）和多納徒主義者（Donatists）的爭辯亦同時進行；這些辯論的核心是屬於人類學（Anthropology）和教會學（Church）的。這類爭辯為奧古斯丁（Augustine）創造了絕佳的環境；一方面發展出他強而有力的原罪論（Original Sin）和揀選的恩典（Grace），另一方面，亦為教會建立了相當嚴格的教會論和聖禮論（Sacrament）。伯拉糾主義的爭辯亦引發出修道主義（見苦修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism）；這個發展

相當重要，因為教會日後能把聖經保存下來，並且使神學教育能發展下去，全是修道院的功勞。

在這些爭辯之後，人最關心的其實是贖罪論（Atonement）的問題：基督的中保及代死固然可以有不同的解釋，但有些解釋，明顯是會引到一些不大好的結論，就像贖價論（ransom），贖價是要付給誰呢？正因為基督的中保身分和工作是一個問題，才有亞流主義（Arianism）的爭辯，以力保基督的神性地位；與涅斯多留（Nestorius）的爭辯，以力保基督神人二性的聯合；與亞波里拿留主義（Apollinarianism）和歐迪奇主義（Eutychianism）爭辯，以保基督的人性（參基督一性說，Monophysitism）。在各種爭辯中，聖經仍是基本素材的來源，也是最高準繩之所在。早期教會對不同形式的研經、譯經、釋經，以及怎樣將它用在教義和講道上，就變得極為重視；特別值得一提的是，亞歷山太學派（Alexandrian School）較傾向的寓意釋經法（參俄利根），和安提阿學派（Antiochene School）力主的自然釋經法（參釋經學，Hermeneutics）。

從上觀之，教父時代的思想界，的確十分熱鬧，他們都抗拒泛泛的概論，結果便產生許多偉大的學者；他們各人使用不同的方法來作神學思考的工具，寫出來的作品亦能經得起時間的考驗，具長久的價值。大體上說來，我們得承認他們是忠於聖經的一羣，對聖經抱著極大的敬虔與誠意來研究。他們為後代建立了信仰的規模；儘管他們因採用過多教外詞彙寫作，而招後人批評，從一方面說，這樣會阻礙表明聖經的原意，特別是哲學與苦修主義，但另一方面，這種作法在當時的實際情況，也許是難以避免的。雖是如此，我們仍得指出，教父神學較容易受惟智派與二元論（Dualism）的左右。就算是教牧神學和教義神學，亦容易受律法主義與教會主義的影響；日後教會不少的罪惡，都是在這樣的教父思想下萌芽的。

## 中世紀

教父時代在西方，是以大貴格利（Gregory the Great）結束，在東方則是以大馬色的約翰（John of Damascus）為終。隨後的世紀影響力大減，東方教會的正統主義日益堅固，西方則因為蠻族入侵，而需要在教義及教制上另闢新徑。叫東西方教會分裂的，是一個教義分歧極細微的「和子」（Filioque）爭辯。在這混亂的時刻，西方教會的修道院與座堂學校，透過下述各項工作來重新調度：抄經文、訓練教士，和培養一些優秀的學者，如伯達（Bede，約 673 ~ 735），和亞勒昆（Alcuin，約 735 ~ 804）。有關預定論（Predestination）的問題，在哥特沙克（Gottschalk）和拉得伯士（Paschasius Radbertus）之間的爭辯曾鬧過一陣子；拉特蘭努（Ratramnus）則在科爾比（Corbie）討論聖餐（Eucharist）的問題；在十一世紀，這問題在貝倫加爾（Berengar）和朗法蘭（Lanfranc，約 1005 ~ 89）之間再度引起爭辯，但激烈程度不及改教時代（如愛德華和瑪麗時代的英國）。

中世紀一個優良的發展，就是建立大學，慢慢代替修道院和座堂的教育責任，而設立的大學特重神學教育，畢業生的資格是為教會承認的。

中世紀偉大的教師之一是安瑟倫（Anselm），他來自修道院，企圖以「信心尋求理解」的新角度，重新為神的存在，以及道成肉身和救贖作詮釋；亞伯拉德（Abelard）則屬於剛成立的大學羣體。那時剛發現不久的希臘哲學，叫人愈發感到迫切要為信心和理性（Faith and Reason）的關係尋找新的平衡。稍後期的惟名論者（Nominalists）如俄坎的威廉（William of Ockham），為了突出神的主權，而強調信心的地位。阿奎那（Thomas Aquinas）則取中庸之道，結果對後世發生無比的影響力。他承認哲學能使人獲得神的某些知識，

他自己亦多有採用，但他強調基督教對神的真實認識，都是藉信心接受啟示而來的。

經院哲學 (Scholasticism) 接納較古的神學研究，並沒有排斥它們；它的影響力是基於多項因素：修道院，剛成立的方濟會 (Franciscan Order) 和道明會 (Dominicans)，教廷和皇室的支持等。他們研究的方法和管理的制度，在當時都屬上乘之選，使他們在實際事務和研究神學問題的幅度，都優於其他的團體。可惜他們對後世的影響，不見得都是良性的，因著與教廷過度親密的關係，他們在 1215 年第四屆拉特蘭會議，就把不少錯誤的思想變成天主教的教義，像煉獄 (Purgatory)、補贖禮 (Penance)、變質說及聖餐祭等；但總體而言，經院哲學對神學的貢獻，是不容低估的，包括：歷史教義的承傳，劃時代的贖罪論；如安瑟倫的滿足說 (Satisfaction)，亞伯拉德的主觀論，克勒窩的伯爾拿 (Bernard) 的基督論取向，以及阿奎那較中肯的神學。當代的人對聖經非常重視，這可以從大量註釋書的出版看出來；他們使用經文的方式也頗多樣化，有以之為證明經文，有用寓意解經，而威克里夫 (Wyclif) 和胡司 (Huss)，則直接以經文作言行的根據。當時寓意解經相當流行，是直接造成水準不高的原因之一；但仍然有人主張自然地釋經，阿奎那便為寓意解經立下一些限制。經院哲學亦為我們保存了恩典的教義，雖然保存下來的較具惟理和半伯拉糾主義 (Semi-Pelagianism) 的傾向，而且有時還過分就聖禮來規範恩典。開始時的經院哲學，有慎思明辨的特質，只是到後期流於繁瑣。這種發展終於把經院哲學的前途埋葬了，亦形成神學教育只有精英分子才有分的陋習，至終還叫資質平庸的修士受害；他們的神學水準比以前更形低落。

### 改教時期

十五世紀的經院哲學，雖然仍能保留它精細

的地方，卻已經失去它的創造力，新的影響力若不是滲透入較古的大學（如劍橋），就是誘發建立新的大學（如威丁堡）。重新發現的聖經語言、更直接的釋經、教父著作的出版，以及印刷術的發展，使得神學課程出現嶄新的局面；像伊拉斯姆 (Erasmus) 簡化了的敬虔生活，或路德 (Luther) 深入的聖經神學。不管信義宗、改革宗，或較邊緣的極端派之間有什麼不同，他們都有一共同點，就是其神學都是本於聖經而建立的；單憑這一點，就可稱他們為「改教」派了。

基本上說，這時期的神學就是聖經神學 (Biblical Theology)；哲學只是在背後有其作用，它既非神學的基礎，亦不是它的範圍，它們的首務，就是解釋聖經原本的意思。人若要思想神或論說神，先要受神的教導。因此仔細地研究聖經，以禱告的心來加強，並且藉聖靈得光照，就成了一切神學反省及修改的準則。理性的作用只是導引人明白聖經，為聖經效勞。在路德、加爾文 (Calvin) 和布靈爾 (Bullinger) 的釋經，經文研究只是神學的基礎，不是神學的目的；整個改革宗神學 (Reformed Theology) 既以聖經為目標，就能顯露錯誤的方法，壓止彼此相爭的權柄，使聖經真能發揮它在教義與生活上的指導作用。

改教家的神學既是以聖經為主，就能把歷代福音派的特徵呈現出來。首先，它是屬於基督論的，不單只是上連於古代基督論的要旨，亦是重新發現只有基督才是人得神接納的基礎。路德、慈運理 (Zwingli)、加爾文和極端派，全看基督為基督教信息的根基、中心和主題，是一種以在基督內的信心為人惟一之智慧與公義的神學；藉信心到基督那裡，就成為福音的神學，雖然有時仍免不了一點律法思想在內（參律法與福音，Law and Gospel）。路德重新發現因信稱義 (Justification) 的思想，加爾文仔細地把它聯上成聖 (Sanctification) 的思想；所有改教家都強調罪人的無能，神在揀選與復

和上的全能，都是這時期神學的傑出成就。教會的事奉與聖禮仍被視為恩典的媒介，但只是在聖靈論之下來討論，並且延伸到實踐的應用範疇。這種神學把大學改革過來，卻不僅留於大學之內，它延伸到講台，又由講台惠及信眾，把信徒的敬虔生活都改變過來。彌撒、朝聖、遺物等等都被除去了，叫信徒更能按著福音賦予人的自由和能力來生活；聖經新譯本和註釋書的出版，又大大加強這方面的革新。

改教家不是無誤的，正如他們指出教廷不是無誤一樣；他們同樣會受當代的影響，會犯錯誤，會把一些不是最重要的變成重要，又把重要的忽略了；但透過他們的神學工作，整個神學界出現了新的局面，把學術、靈性與實用的能力融攝起來，把聖經重新置於最高的位置，並且強調一切信仰與生活均必須接受它的評檢。

## 現代

改教運動在很多地方都有進行，不幸地東西方都有反改教的勢力，結果近代就出現了兩股彼此有關，卻又互相對抗的力量了。

以羅馬天主教來說，神學繼續留在大學內，在修道院及新成立的文學院，很多是以爭辯的形式進行（參拜拉明，Bellarmine\*）。楊森主義（Jansenism\*）中的奧古斯丁主義（Augustinianism\*）精神企圖重建羅馬教義，不幸卻失敗了；此時的宣教工作，亦帶來基督教義與文化之間的辯論。自由主義（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology\*）在十九世紀和二十世紀受到厲害的抵抗。越山主義（Ultramontanism\*；參教宗權制（Papacy\*））強調羅馬教會及其教導的職分，結果引來多項教義的訂立，包括教宗無誤（1870）、馬利亞（Mary\*）的無罪受孕（1854）與肉身升天（1950）。但羅馬天主教同樣重視聖經研究，這對梵諦岡第二次會議（1962～5）帶來深遠的影響，包

括實際的改革、重訂教義，及更新傳統的教義。羅馬天主教參加合一運動的對話，亦是一個有希望的新趨勢。

在非天主教的地方，十七世紀大學的神學家，對信義宗和改革宗的思想有所增減，彼此間的對話與爭辯是有用的；他們又對羅馬天主教的指控作出回應。極端派與亞米紐主義（Arminianism\*），對這時期的教義亦有左右的作用。美國這時期的卡羅林神學家（Caroline Divines\*）發展出「透過媒介」（*via media*）的神學；清教徒（Puritans\*）關心實務的問題，加上蘇格蘭人對認信神學的看重，就形成韋斯敏斯德的神學，在美國透過愛德華滋（Edwards\*）的思想來表達。

十八世紀的大學有進一步的發展，聖經研究變得重視理性主義與經驗主義（Empiricism\*）兩方面，這就引致聖經批判學的興起，同時也帶來大量人類處境的資料。自由派學者在這時藉著不同的方法來填補空洞，像自然神論（Deism\*）的自然宗教，士來馬赫（Schleiermacher\*）的主觀經驗，立敦爾（Ritschl\*）的道德主義，和饒申布士（Rauschenbusch\*）的社會福音（Social Gospel\*）等。與此同時，反自由主義的力量亦興起來，人關心聖潔（Holiness\*）的問題；普林斯頓（Princeton\*）學派強調聖經的無誤（賀智（Hodge\*）與華菲德（Warfield\*））；天主教的哥爾（Gore\*）嘗試整合自由派的天主教會，和巴特（Barth\*）對聖經及基督論的重視。

二十世紀的神學有它消極及積極的意義。自由派在古老的大學仍然坐鎮，卻為後來不同的運動取代，如布特曼（Bultmann\*）的化除神話運動，神死神學（God-is-Dead Theology\*），各種解放神學（Liberation Theology\*），以及龔漢斯（Küng\*）的教義。聖經、歷史及釋經等學問仍有長足的進步，巴特挑起人對教義的興趣，合一運動成了神學研究的新取向，透過神學院、出版

物，及不同學者的興起，福音派（Evangelicals）對神學、聖經等方面都有重大的貢獻。

在整個現代階段，神學若非因過分執著傳統教義而受害，就是毫不保留地接受外界的干預而變得貧瘠；就算是這樣，現代的神學界仍有非常巨大的進步，包括對聖經的認識和新發展，無論在形式與內容上，它的成就都絕不亞於過去任何一代。現況雖然給人一種紛亂的感覺，但總體說來，現代的神學仍然強調聖經的中心地位，在聖靈的光照、神的啟示，和基督的復和工作下，我們對未來神學的發展，仍有理由樂觀。

### 參考書目

G. W. Bromiley, *Historical Theology* (Grand Rapids, MI, 1978); H. Cunliffe-Jones (ed.), *History of Christian Doctrine* (Edinburgh, 1978); A. Harnack, *History of Dogma*, 7 vols. (London, 1894 ~ 9); P. Hodgson and R. H. King (eds.), *Christian Theology* (Philadelphia, 1982); P. Schaff, *Creeeds of Christendom*, 3 vols. (New York, 1877).

G.W.B.

**Hobbes, Thomas 霍布斯 (1588 ~ 1679)** 與培根及洛克 (Locke) 同期的著名哲學家，早年曾遍遊各地，深受培根、伽利略，及笛卡兒 (Descartes) 之朋友麥山 (M. Mersenne) 的影響；歷任各位貴族皇室之私人教師，但他的哲學理論，卻叫保皇黨和支持議會、反對查理一世的人士不滿。他說，皇帝的君權至終說來雖是來自人民，卻是經過立約才轉到皇帝手上，故皇帝不能具有無上的權力。自 1640 ~ 51 年，霍布斯被放逐，大部分時間於巴黎度過，且任威爾斯王子 (後為查理二世) 的教師 (1646 ~ 8)。

自 1651 年返回英國後，他出版了最重要的作品《利韋亞坦》(Leviathan)，書中要旨

是從哲學角度解釋政治的絕對主義，並希望以此代替中世紀教會無上的權柄。在另一著作《有關自由、必須性與機會的問題》(Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, 1656)，他從心理學的角度，解釋人被定規的實況，與巴荷主教 (J. Bramhall) 為自由意志作的辯論對抗。1666 年下議院禁止《利韋亞坦》出版，並且宣判其作者不得在英國再出版任何倫理的著作。

霍布斯很可能是英國第一位本於自然神學 (Natural Theology) 來解釋人類行為的哲學家，是心理學的先驅；有人亦本於他另一著作 (De Cive, 1642; ET, 1651)，而稱他為現代社會科學家的創始人。但他的政治絕對論則對倫理學無甚助益，因為他認為善與惡沒有分別。

### 參考書目

全集有 *Opera Philosophica* (Amsterdam, 1668; Suppl., London, 1675); Sir W. Molesworth (ed.), *English Works*, 11 vols. (London, 1839 ~ 45); W. G. Pogson Smith (ed.), *Leviathan* (Oxford, 1909); 研究他的作品極多，可參 K. C. Brown, *Hobbes Studies* (Oxford, 1965); F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes, An Interpretation of Leviathan* (Oxford, 1964); S. Mintz, *The Hunting of Leviathan, Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge, 1962); L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936); H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957).

楊牧谷

**Hodge, Charles 賀智 (1797 ~ 1878)** 是保守加爾文主義最著名的神學家，出自普林斯頓 (Princeton) 神學院，該院於 1812 創立，1929 年改組；賀智在 1812

年從他的家鄉費城（Philadelphia）來到普林斯頓學院讀書，在一復興時期信主，跟著便進神學院讀書，是神學教授亞歷山大（Archibald Alexander, 1772 ~ 1851）的忠實跟隨者和好朋友。他於1822年成為東方及聖經文學的教授；1840年接替亞歷山大成為神學教授，但早在此之前，他已經是保守改革宗神學（Reformed Theology）的有力聲音，對抗當時來自各方面的挑戰。賀智任《普林斯頓評論》（*Princeton Review*）的編輯幾近五十年，其中寫的文章，顯出其雄辯的才能；他反對的人及思想幾及整個神學界每一方面——從士來馬赫（Schleiermacher），及其他主張內省的浪漫派（Romanticism）神學家，到牛津運動（參安立甘大公主義神學，Anglo-Catholic Theology）的代表，十九世紀保守的天主教教義，和美國教會各方面的領袖，如芬尼（Finney）、布士內納（Bushnell）、尼溫（John W. Nevin, 1803 ~ 86）、麥西斯堡（Mercersburg）的沙夫（Philip Schaff, 1819 ~ 93）、泰勒（Nathaniel W. Taylor, 1786 ~ 1858），和來自新英格蘭（New England）的伯克（Edwards Amasa Park, 1808 ~ 1900）。

賀智的立場是相當一致的，他認為十六、十七世紀的加爾文主義最合乎聖經；不小心分辨的宗教經驗是危險的，不管是歐洲較複雜的浪漫主義，或美國的復興運動都是一樣。他力主培根（Francis Bacon）之經驗主義（Empiricism）的科學求知法，認為只有這樣，才能組合聖經無誤（Infallibility and Inerrancy of the Bible）的教義。但他最關注的，是那些會減弱加爾文主義的神學信念，如神在人得救（Salvation）事上的絕對主權，或過度高舉沒得救之人的道德能力。他的辯惑及護教文章水準相當高。賀智過世後，信義宗神學家克立德（C. P. Krauth）說：「僅次於與賀智站在同一陣線之樂趣者，就是以他為對手來辯論」（A. A.

Hodge, *Life of Charles Hodge*, p. 616）。

賀智的影響力不僅在神學上，他亦寫了幾本聖經註釋書，甚至是長老會的教制問題，為平信徒寫的書亦很多，其中以《生命之道》（*The Way of Life*，李學鵬等譯，改革宗，1970）最著名，此外，他反對達爾文對設計論的攻擊，又就社會事務表達意見。他在教室的授課，可以三冊的《系統神學》為代表，這是到今天仍有人採用的神學書籍。

有人指出賀智的《系統神學》和其他辯道的文章，對聖靈不夠重視，信仰中不能為理性表達的層次亦備受忽略，但在他的釋經書及為平信徒寫的書中，就比較多有論及。賀智沒刻意把他自己各方面的神學思想整理成一個系統，他的影響卻存到今天。

M.A.N.

賀智的神學是辨惑及護教式的，因此在神學發展上說不上有什麼新意，但因著他的勤奮用功，博覽羣書，在生時及過世後都為他贏取無數的跟隨者。他一生致力維護保守的加爾文主義，和改革宗的信條，對神學界把神學與敬虔生活分割的現象，攻擊得不遺餘力，但另一方面，他對不同神學立場的容忍度，又比他的跟隨者為大。

賀智的重要作品包括：《羅馬書註釋》（1835）；《以弗所書註譯》（1856）；《哥林多前書註釋》（1857）；《哥林多後書註釋》（1859）；《美國長老會憲制史》（*Constitutional History of Presbyterian Church in the United States*, 2 vols., 1839 ~ 40）；《什麼叫做達爾文主義》（*What is Darwinism?* 1874）；和深為華人教會認識的三冊《系統神學》（*Systematic Theology*, 3 vols., 1872 ~ 3）。

楊牧谷

### 參考書目

*Systematic Theology*, 3 vols. (New York, 1872 ~ 3); *Essays and Reviews: Selections from the*

*Princeton Review* (New York, 1857).

W. S. Barker, 'The Social Views of Charles Hodge (1797 ~ 1878): A Study in 19th-Century Calvinism and Conservatism', *Presbyterian. Covenant Seminary Review* 1 (1975), pp. 1 ~ 22; A. A. Hodge, *The Life of Charles Hodge* (New York, 1880); J. O. Nelson, 'Charles Hodge (1797 ~ 1878): Nestor of Orthodoxy', in Willard Thorp (ed.), *The Lives of Eighteen from Princeton* (Princeton, NJ, 1946); C. A. Salmond, *Princetoniana: Charles and A. A. Hodge* (1888); L. J. Trinterud in H. T. Kerr (ed.), *Sons of the Prophets* (1963), pp. 22 ~ 38; D. F. Wells, 'Charles Hodge', in *Willard Thorp* (ed.), *Reformed Theology in America* (Grand Rapids, MI, 1985); *idem*, 'The Stout and Persistent "Theology" of Charles Hodge', *CT* XVIII:23 (30 Aug. 1974), pp. 10 ~ 5.

M.A.N. / 楊牧谷

**Hodgson, L. 霍奇森** 參安立甘大公主義神學 (Anglo-Catholic Theology)。

**Holiness 聖潔** 參神 (God)；聖潔運動 (Holiness Movement)；成聖 (Sanctification)。

**Holiness Movement 聖潔運動** 更正教聖潔運動的根源可上溯至衛斯理 (J. Wesley)\*。衛斯理曾說，神興起循道會 (Methodism)\*，就是要傳播「合乎聖經的聖潔」；並且說，神在今生要把基督徒心中的罪 (Sin)\* 除盡，以使基督徒的動機能成為完全的愛。「基督徒的完全」 (Perfection)\*、「完全的愛」、「全然成聖 (Sanctification)\*」，和十九世紀所謂「第二次恩福」和「聖潔」，全是論到這種恩典工作的詞語。他們說，人只要竭力追求就能得著，他內心的聖靈 (Holy Spirit)\* 亦為此

作見證。人若要追求這種恩福，並且找到後想盡力保守它，就要努力過捨己愛神的生活，和努力行善。基督徒被聖化後，他的靈性便會大大增進，像以前所經歷的一樣。但其中有一個分別，聖化後的靈命成長，他的心是充滿著愛，對人對神都是如此，此外就一無要求。當然，成聖的基督徒仍會有不成熟、不適當及偏差的行為，但從動機而言，成聖的基督徒是不會犯罪的。衛斯理的教義是把好幾種教導混合起來的結果：古代教會論到基督潔淨人心的神修 (Mystical)\* 教義、敬虔派 (Pietism)\* 對屬靈經驗中某些有效因素的強調 (參得救確據，Assurance of Salvation\*)，以及改教運動 (Reformation)\* 看信心為人得救 (參救恩，Salvation\*) 惟一需要的條件等。

循道會對這教訓日漸冷卻後，聖潔運動就代之而起，在 1850 ~ 1950 年間更是達到高峯；它要重建「第二恩福」的中心性及能力，其且加強作門徒的實現性。從神學而言，這聖潔運動有三個形式。

### 衛斯理派的聖潔

從循道會主流分支出來的教派[如：拿撒勒人會、救世軍 (Salvation Army)\* 等]、教育機構[如：阿斯伯理 (Asbury) 學院及神學院]，以及一些獨立的教師[如：Oswald Chambers (1874 ~ 1917)；A. Paget Wilkes (1871 ~ 1934)]，均持守衛斯理原本的教訓，把聖潔等同內在生命的改變，而不是道德言行的彰顯。

### 凱錫克的聖潔

凱錫克 (Keswick) 原是英國的湖區，教會自 1875 年開始在這裡舉辦培靈會，會期初時是一個星期，後來變成兩個星期。在改革宗影響下，衛斯理派的立場有了四種明顯的改變：1. 「第二恩福」雖然能增加人的愛心及改變人的生命，它卻不能把人的罪完全根除。2. 恩福本身基本上就是被聖靈充滿，叫

人能繼續與裡面敗壞的人性爭戰。3. 人只要一次又一次堅決地把自己獻給神，恩福自然就會臨到：人可以「藉著信心得著」，就算他自己感覺不出來。4. 在這爭戰中，人不應與自己敗壞的人性直接宣戰（「靠著自己的力量」），不然的話只會失敗以終；人應該藉著禱告，仰望基督來勝過；「放手，讓神來」（‘let go and let God’）和「停止嘗試，開始信靠」（‘stop trying and start trusting’）一類的口頭號，正好能代表這樣的觀點，主要的教師包括帕麥爾（Phoebe Palmer, 1807 ~ 84）、培德曼（W. E. Boardman, 1810 ~ 86）、羅拔·史密斯（Robert Pearsall Smith, 1827 ~ 98）、哈拿·史密斯（Hanna Whitall Smith, 1832 ~ 1911）、賀普金斯（Evan H. Hopkins, 1837 ~ 1919）、慕勒（H. C. G. Moule, 1841 ~ 1920）、梅爾（F. B. Meyer, 1847 ~ 1929）和慕安得烈（Murray）等。

### 五旬宗的聖潔

從歷史的角度來看，五旬宗（Pentecostalism）<sup>\*</sup>是一種融合了衛斯理對聖潔教導的思想，把「第二恩福」等同使徒行傳第二章所說的「聖靈的洗」（Baptism in the Spirit）<sup>\*</sup>，再加上說方言[Glossolalia<sup>\*</sup>；另參聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit）<sup>\*</sup>]，就是他們視之為外在證據；內在的則包括一種特別的生活方式，和與世界完全的分別。

### 總結

聖潔運動的確能叫信徒在此物質時代深化屬靈生命，但它亦有不少偏差——精英主義、律法主義、寂靜主義、文化的消極主義、反智主義、自我欺哄、狂熱主義，道德上的不敏和不真的傾向，這些都是它的領袖們不曾察覺的。奧古斯丁（Augustine）<sup>\*</sup>對聖潔的教導，加上改革宗和信義宗的修改，拒絕把救恩分成「第一」和「第二」恩福，很可能是比較真實及健康的。

另參：高等生命神學（Higher-Life Theology）。

### 參考書目

S. Barabas, *So Great Salvation* (論凱錫克培靈會；London, 1946); M. E. Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Metichan, NJ, 1980); H. Lindström, *Wesley and Sanctification* (London, 1946); 巴刻著，《活在聖靈中》，陳霍玉蓮譯，宣道，1989 (J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit*, Old Tappan, NJ, and Leicester, 1984); V. Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids, MI, 1971).

J.I.P.

**Holl, Karl 賀爾 (1866 ~ 1926)** 德國著名的教會歷史學家、神學家和路德（Luther）<sup>\*</sup>學者；曾分別於1901 ~ 6年在杜平根，1906 ~ 26年在柏林大學任歷史教授。一生深具影響力的專著甚多，包括論希臘修道主義（*Habilitationschrift*, 1986），論大馬色的約翰（John of Damascus<sup>\*</sup>, 1896），和論以哥念的安非羅秋（Amphilochius of Iconium, 約340 ~ 95；1904）。有很長一段日子，賀爾精研希臘教父的作品；此外，亦努力於路德、加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>，和極端改教運動家（Reformation, Radical）<sup>\*</sup>的作品，其成果見於他劃時代的巨著《文集》（*Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, 1921, <sup>7</sup>1948; vols. 2 ~ 3, 1928, <sup>2</sup>1932）；他對教父作品精博的知識，加上對路德獨特的識見，使他的著作洋溢著創見與洞悉的光芒，同時亦顯出他是一個優秀的神學家。

但賀爾不屬任何派別，他的興趣太廣泛，認識亦夠深博，包括蘇聯和英國的教會歷史，這能給他一個平衡又夠專業的頭腦來思想。他對信義宗正統神學某些偏差發出批



評，特別是法律性的稱義（Justification）<sup>\*</sup>觀[其實是由墨蘭頓（Melancthon）<sup>\*</sup>發展出來的，不是路德]。近代自1920年起，路德思想再度復興，賀爾一人的功勞比任何人都來得真實和廣闊。

賀爾的貢獻，在完全本於歷史和語言的研究來作思想發展的基礎，包括神學的研究亦是如此；第二，他把路德放在整個西方屬靈與歷史的發展史之下來研究，不僅能使人明白路德的來龍去脈，亦叫路德思想具備非常的現代意義（路德思想能在近代復興的主因）；第三，他指出路德的宗教是一種以神為中心的宗教，是本於人對神之關係而發展出來的，因此也是一種良知的宗教。

### 參考書目

W. Bodenstein, *Die Theologie Karl Holl's* (Berlin, 1968); A. Jülicher and E. Wolf, *RGG* III, cols. 431 ~ 3; W. Pauck, introd. to ET of Holl's *The Cultural Significance of the Reformation* (New York, 1959); J. Wallmann, *TRE* XV, pp. 514 ~ 8.

J.A.

**Holocaust 猶太人大屠殺** 英文一詞是源自七十士譯本的希臘文：*holokauston*，原指「全被焚燒之物或祭牲」，進而指燔祭或素祭（如：利六 23）。按鮑爾（Yehuda Bauer）的看法，這詞是在1957 ~ 9年開始成為英語，用來描述東歐猶太人在納粹德國的遭遇：六十萬猶太人在集中營給集體屠殺的命運，其中一個營是在奧斯維茲（Auschwitz，波蘭西南部一城市，此外還有五個規模較小的集中營）；現在此名已另具含義，代表希特勒「最後解決辦法」所用之極度殘酷的大屠殺，在猶太教及基督教亦有「奧斯維茲神學」，企圖從這個恐怖事件找出神學的解釋（參反猶太主義，Anti-Semitism<sup>\*</sup>）。

猶太教與基督教的神學家對這宗事件的

反省是責無旁貸的；很多人都同意艾哈特（Roy Eckardt）所說的，認為此宗事件是「絕無僅有的獨特」。這些神學家承認，猶太人大屠殺事件已把人類歷史改變過來，從今以後，人不再能認為歷史是一條由低文化發展至高文化的直線或連續的進程，「當人面對那樣的事件，歷史就中斷了」（Elizabeth Schussler Fiorenza and David Tracy, eds., *The Holocaust as Event of Interruption*, p. xi）。因此猶太裔神學家柯亨（Arthur A. Cohen），把鄂圖（Otto）<sup>\*</sup>「可畏懼」（*tremendum*）的概念用在這次屠殺上，以強調出它牽涉範圍之廣和震慄之深。

大屠殺事件提出一個問題：「神在哪裡？」對魯賓斯坦（Richard Rubenstein）來說，「奧斯維茲之後，就不可能再相信神了」；柯亨則認為，傳統神學那種無所不能之神不再存在；他們認為必須重新建立一種神觀是可以現實地面對死亡集中營殘酷的邪惡。莫特曼（J. Moltmann）<sup>\*</sup>則對神義論（Theodicy）<sup>\*</sup>有不同的看法，他認為大屠殺事件後仍然想把事件神學化是不實際的，他認為奧斯維茲的苦難，神是有分經歷的，因為祂自己是一個被釘死的神，不是傳統神學那種不為所動的神。但莫特曼的答案又引發另一個問題，如鮑里高斯基（John Pawlikowski）所說的：「把十字架的神學與奧斯維茲經驗混為一談是否適當呢？這問題是必須提出來的，因為基督徒參與納粹罪行的比重相當大。」（同上，p. 47）再說，神的兒子是甘願掛在十字架上，而死亡集中營的受害者卻是不甘願的。

反猶太主義與大屠殺有直接關係（參猶太教與基督教，*Judaism and Christianity*<sup>\*</sup>），有些學者認為反猶太主義不單見於許多傳統的神學，連新約亦有這種痕跡，就如馬可描述的法利賽人，約翰形容基督的仇敵是「猶太人」，以及保羅在帖撒羅尼迦前書二 14 ~ 16，都說成是反猶太主義，或

起碼是反猶太教的。盧得（Rosemary Ruether）就是本於這種了解，稱反猶太教思想為「不合法的基督論（Christology\*）」。那些認為新約基督論是絕對的人，他們發展出來的理論基礎是很容易引到反猶太人的，因此有人要求放棄這種基督論，並且重新詮釋新約的資料，基督徒也不要想把猶太教徒改變成基督徒。自大屠殺後，人要研究基督論該有什麼新議程呢？索特夫（Louise Schottroff）有這樣的提議：「從神學的角度來看，我們現在該怎麼辦呢？單單指出新約及後期之神學有反猶太教思想，是不足夠的；我們若僅僅引一段新約經文，又不解釋（參釋經學，Hermeneutics\*）它的社會背景，這是不負責任的。我們必須指出基督教和猶太教現在的處境，以及二者一同有分的歷史。」（‘Anti-Judaism in the New Testament’, *ibid.*, p. 58）

無論猶太人大屠殺是多麼恐怖，把基督論衰減至不冒犯猶太人，又暫停向猶太人傳福音，明顯地無濟於事；它們與新約最基本的訓令有抵觸，就如新約稱耶穌為成就舊約預言的彌賽亞，而福音則是「神的大能，要救一切相信的，先是猶太人，後是希利尼人」（羅一16）。

D.P.K.

部分西方教會及其神學有反猶太教的傾向，是不辯之實；德國教會在納粹時代成了希特勒的幫兇，或起碼說沒有勇氣拒絕成為被利用的工具，這是德國教會歷史的污點（參巴冕宣言，Barmen Declaration\*）。解決這些罪咎之法，卻不是像現代某些神學家所倡議的（如上文引述的盧得），一方面認錯，另一方面把錯處歸咎於聖經，後者顯露出前者是沒有誠意的。就是說認錯吧，德國教會在二十世紀30～40年代（1933～45）犯下的錯誤，並不使猶太人在這事之前（如耶穌時代），和之後（如近代對巴勒斯坦人民）的錯誤變成非錯誤，更不應稱指出

這些錯誤的言論為反猶太主義。不然的話，這種濫情的姑息會製造更多的人間悲劇，只不過是換了受害者的名字而已。我們必須敢於面對教會昔日的錯誤，但同樣地，我們也要敢於面對潛伏於人性內兇殘的獸性：希特勒在六個東歐死亡集中營一共屠殺了一百二十萬人，其中一半是猶太人（亦是歐洲三分之二的猶太人，或全世界三分之一的猶太人），但其餘六百萬非猶太人的性命，亦是這種可怖罪行的一部分；正如日軍在南京的大屠殺，和共產黨在十年文革叫無數人喪命一樣，單是後二者，中國人喪命的就遠遠超過六十萬人數。此外，也不必細數二十世紀末赤柬在越南，和蘇軍及其支持的政權在阿富汗進行的屠殺，納粹德國屠殺猶太人只是整幅人類悲劇圖的一部分，很可能也是最具啟示力的一部分；這是屠殺猶太人所揭露的兇殘人性。

自第二次世界大戰結束後，屠殺猶太人的事實被公諸於世，叫整個世界震驚不已。由此而生出的正面結果亦相當特出，如聯合國的防止種族滅絕大會（UN Genocide Convention），制定國際人權公約（Universal Declaration of Human Right），以及無數國際和國內人權組織的成立，透過監察和公布極權政體踐踏人權的事實和趨向，發動國際輿論和壓力，防止更多無辜的人被屠殺。

就是在基督教圈內，由猶太人被屠殺的事實而誘發出來的反省及言行，亦有不少是比單單認錯及歸罪聖經的言論更積極；猶太復國與基督徒政治家的努力有直接的關係，納粹期間，不少基督徒與非基督徒冒著生命危險，把猶太人偷運出國的英勇事蹟被揭露；特別如瓦倫堡（Raoul Wallenberg）的事蹟，已成了人權組織的運作模式。就算是從這慘劇進行反省，因而獲得的正面知識亦是有的，最為人知的就是法蘭克（《從集中營到存在主義》）的意義治療和對人性的分析。對這屠殺的研究，已叫人對心理學、社會

學、政治科學、文學、歷史及神學，都有了新的角度及深度，單純的認罪與歸罪是毫無意義的；從傳統神義論來處理這問題也注定失敗，它迫使我們面對的，是人的基本權利與尊嚴，和怎樣共處。

楊牧谷

另參：反猶太主義（Anti-Semitism）；邪惡（Evil）；猶太教與基督教（Judaism and Christianity）；受苦（Suffering）；神義論（Theodicy）。

### 參考書目

Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective* (Seattle, WA, 1980); A. A. Cohen, *The Tremendum* (New York, 1981); 法蘭克著，《從集中營到存在主義》，光啟 (V. E. Frankl, *From Death-Camp to Existentialism*, Boston, 1959); *idem*, *The Unheard Cry for Meaning* (London, 1978); E. Schussler Fiorenza and D. Tracy (eds.), *The Holocaust as Event of Interruption (Concilium*, 175; Edinburgh, 1984); A. H. Friedlander, *The Death Camps and Theology within the Jewish-Christian Dialogue* (London, 1985).

D.P.K. / 楊牧谷

**Holy Spirit 聖靈** 系統神學家通常是把這題目歸入聖靈論（pneumatology）之下來討論。

### 聖經

舊約描述耶和華的靈（*rûah*）都是以神大能的工作為本，耶和華的靈就是神的顯現和工作，故此神的靈就是神的「手」和「膀臂」。聖靈的位格應從新舊約整本聖經整理出來，卻不應單本於舊約來歸納。舊約看神的氣（*rûah*）就是神的靈，且是與神釋放出來的能力相聯在一起。這種描述既生動又可畏，在舊約 400 次論到神的靈中，大約有

100 次是這樣用的。

耶和華的靈是：1. 創造萬物，使動物及人類有生氣，並且引導自然界和歷史（創一 2，二 7；伯三十三 4，詩三十三 6，一〇四 29～30；賽三十四 16）；2. 把神的信息向祂僕人啟示（民二十四 2；撒下二十三 2；代下十二 18，十五 1；尼九 30；伯三十二 8；賽六十一 1～4；結二 2，十一 24，三十七 1；彌三 8；亞七 12）；3. 教導信徒忠於神的啟示（尼九 20；詩一四三 10；賽四十八 16，六十三 10～14）；4. 使信徒有信心、悔改、順服、公義、馴良、讚美和禱告（詩五十一 10～12；賽十一 2，四十四 3；結十一 19，三十六 25～27，三十七 14，三十九 29；珥二 28～29；亞十二 10）；5. 使領袖堅強、聰明及領導有效（創四十一 38；民十一 16～29；申三十四 9；士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 19，十五 14；撒上下 10，十一 6，十六 13，王下二 9～15；賽十一 1～5，四十二 1～4）；6. 使人有技藝，能從事創造性的工作（出三十一 1～11；哈二 5；亞四 6）。從上述各經文看，舊約認為神的靈最主要的工作在於啟示和使人有能力。

到了新約，「靈」一詞是 *pneuma*，這也是七十士譯本的用詞，其意與舊約的 *rûah* 相似，新約特別是指五旬節降下的聖靈（約一 33；徒二 33），與舊約神的靈是相同的（徒二 16～21，四 25，七 51，二十八 25；彼前一 11；彼後一 19～21）；但現在聖靈是一個有清楚位格的神，與聖父和聖子同位，亦有自己的工作。相比祂之前的工作，聖靈是以「另一位」保惠師的身分而臨到教會（約十四 16），亦即是第二位，代替耶穌作安慰者、幫助者、支持者、加力者、代辯者及盟友〔保惠師（*paracletos*）的意思正是上述的總和〕。就如聖父與聖子一樣，聖靈所做的只有一個有位格的個體才能做，祂能聽、說、見證、說服、指示、帶領、引導、教導、催促、命令、禁止、期望、幫助，以

及以說不出來的歎息為信徒代求（約十四 26，十五 26，十六 7～15；徒二 4，八 29，十三 2，十六 6～7，二十一 11，羅八 14、16、26～27；加四 6，五 17～18；來三 7，十 15；彼前一 11；啟二 7 等）。再者，祂亦像聖父、聖子一樣，是可以被侮辱、褻瀆（太十二 31～32），被拒絕（徒七 51），被欺哄（徒五 3），使憂傷（弗四 30）。獨一真神的「名字」（單數，名字代表實體）現在有了三個位格：聖父、聖子、聖靈（太二十八 19；另參神「三重」式行動：約十四 16～十六 15；羅八；林前十二 4～6；林後十三 14；弗一 3～14，二 18，三 14～19，四 4～6；帖後二 13～14；彼前一 2；啟一 4～5）。新約論到神三位一體（Trinity）之經文相當多。

約翰記錄耶穌的話說，聖靈保惠師來的工作，是要把祂的知識向門徒顯明，亦要使門徒與復活升天的耶穌聯合和有交通（參約十四 15～16，十六 14）。新約其他地方論到聖靈而又不是那麼以基督為中心的經文，亦必須按此兩段經文來了解，它們是使徒時代屬靈生命的根本。

聖靈保惠師的工作，是以耶穌返回天上新開始（參約七 37～39，二十 22，十七 5）；五旬節是耶穌升天後才開始的。從此，聖靈的工作包括：1. 啟示耶穌工作的性質及真理，先是提醒，跟著是教導使徒（約十四 26，十六 13；弗三 2～6；提前四 1）；跟著是光照其他人，使他們能接受使徒的見證，承認耶穌基督為主，並且藉著信心叫生命被改變（約十六 8～11，徒十 44～48；林前二 14～16，十二 3；林後三 4～四 6；弗一 17～20，三 14～19；約壹二 20、27，四 1～3，五 6～12）；2. 使信徒在復活上與基督聯合，且使他們與基督同得天國（參羅十四 17），又叫各信徒成為基督的身體，基督為元首（約三 5～8；羅六 3～11，七 4～6，八 9～11；林前六 17～19，十二 12～13；加三 14、26～29；弗

二 1～10，四 3～6；多三 4～7）；3. 保證信徒是神的兒女和後嗣（參兒子論，Sonship），是藉著直接的內心確據和間接的對神之愛慕，這都是新生命的明證（羅八 12～17；林後一 22；加四 6；弗一 13；約壹三 24，四 13、五 7）；4. 促成信徒與聖父和聖子的交通（Fellowship），這是屬天生命的初期預嚐，亦保證了將來更完美生命是必要實現的（羅五 5，八 23；林後五 5；弗一 14，二 18，四 30；約壹一 3，三 1～10、24）；5. 更新信徒，藉著禱告和與罪爭戰，叫信徒漸漸變成基督的模樣（林後三 18；加五 16～25；猶 20～21）；6. 賜下恩賜（參聖靈的恩賜，Gifts of the Spirit）——亦即是見證與事奉的恩賜——好叫信徒羣體能見證基督，能漸漸成長（羅十二 3～13；林前十二；弗四 7～16；彼前四 10～11），並且叫傳福音的有能力，使教會得以擴展（徒四 8、31，九 31；弗六 18～20）；7. 為信徒代求（羅八 26～27）；8. 推動宣教工作，使基督被傳開（徒八 29，十三 2，十六 6～10）；堅立基督的教會（徒十五 28）。一些入迷的異常言行〔如說方言（Glossolalia）及預言（Prophecy）〕，若是來自聖靈，均受控制，也是為叫身體得益（林前十四 26～33）。

凡是誤傳基督，或叫祂蒙羞，或藐視祂所立的使徒，均表明不是從聖靈而來（林前十二 3；約壹四 1～6）。因為聖靈是代表基督，成就祂旨意的，因此凡聖靈作用在信徒身上的，都可以說是基督作的，就如居喪（西一 27，另參約十五 4～5）、賜生命（西三 4）、聖化（弗五 26）等。新約的聖靈論，是以基督為中心的。

## 神學

基督徒對聖靈的認識一直都是零碎不全的。在西方，奧古斯丁（Augustine）習慣稱信徒內心的能力為出於恩典，多於說是出於聖靈；中世紀，教會的教制及聖父代替了聖靈

的位置，叫聖靈論的發展停頓下來；只有東正教（Eastern Orthodoxy）\* 嚴格的三位一體論，和福音派強調實踐及道德生活，才叫聖靈論有一點點發展。主要討論的範圍如下。

1. 聖靈與神性。自從教會拒絕孟他努派（Montanism）\* 的思想，不承認現在時代是聖靈的世紀，而前兩個時代是聖父與聖子的時代，此後，教父學（Patristic Theology）\* 基本上一直忽略了聖靈的問題。直到四世紀末，錯誤的聖靈論興起，教父才再度肯定，聖靈是與聖父和聖子同尊同榮，目的是抵抗不同的人〔敵聖靈派（Pneumatomachians）、馬其頓紐派（Macedonians）〕。君士坦丁堡的尼西亞信經（Nicene Creed\*，381）稱聖靈為「賜生命的主，從父和子出來，與父子同受敬拜、同受尊榮，祂曾藉眾先知說話」。聖靈之「所出」的問題（亦即是說，祂的本體，非祂對人類的工作；約十四 16、26，十六 7 等經文是肯定後者的），曾叫東西方教會分裂。加上「和子」（*Filioque*）\* 一詞在 589 年的尼西亞信經，是激怒東方教會的主因，他們認為這既非聖經的教導，又只會引起分裂，是一無好處的。平心而論，聖經對聖靈的本體是否由父和子而出，完全沒有提及，聖經只說聖靈在世的工作是由父和子的差遣而出。

2. 聖靈與道。為了反對羅馬天主教把傳統與聖經正確解釋等同，和重洗派（Anabaptists）\* 認為他們得聖靈引導，未必事事要得聖經的認可，改教運動（Reformation）\* 就強調聖靈與聖經是不可分的。他們的口號就是 *Sola Scriptura*（「惟獨聖經」），強調聖經（Scripture）\* 在叫人得救的知識上是清楚又足夠的，它亦使人能忠心地事奉神，因此不需要另類的內心啟示。但若沒有聖靈的光照，人就不能夠明白及正確地解釋聖經的話，因為人的心眼已被罪惡弄瞎了。加爾文（Calvin）\* 提出聖靈在人內心的及隱祕的見證，這是外在、辨

惑式的理論做不到的；意思是，聖靈在人心的印證（等於說叫人不能懷疑），叫人能明白聖經中神聖的性質，特別是聖經應許人在基督內的恩慈。他進一步提出，神的道是藉宣道使人得聽，藉聖餐使人得見；聖靈則叫信徒能與基督發生直接的聯繫。

3. 聖靈與救恩。改教家和清教徒（Puritans）\* 仍然守著奧古斯丁的教導，強調墮落的人是被罪捆綁的，因此需要聖靈特別的恩典來聽到及回應神的呼召（Calling）\*，更新生命，並且使他能產生信心；沒有聖靈特別的恩典，任何講道和聖禮都不會叫他得救。清教徒、敬虔派（Pietism）\* 和循道會（Methodism）\* 的教師是從這神學思想發展出一種本於經驗而建立的歸正觀（Conversion）\*；或說是新生、得救，包括對罪的確認、信心是求助的呼喊、完全的悔改和成聖，以及聖靈開始時賜下的得救確據（Assurance of Salvation）\*。清教徒的教牧神學家像歐文（John Owen），便把加爾文的神學思想擴充，說成聖是一個漸進的過程，透過捨己、背十字架和節制的生活方式，加上盼望、禱告、順服和爭戰，使成聖漸漸落實。這樣，「透過神白白的恩典……我們便能按著神的形像，全人得以更新，並且愈來愈能向罪死，並且活在公義裡」（韋斯敏斯德短問答，第 35 條）。在這些話後面的信念是，具絕對主權的聖靈能推動基督徒的意志，以討神喜悅的順服來行事（腓二 12 ~ 13）；深知若不是基督的緣故，沒有人能為神做什麼，也沒有什麼具價值的事能做得成（約十五 5）。

衛斯理（J. Wesley）\* 本於這系統來加入聖靈第二恩福的工作（重生是第一恩福）。第二恩福把人的罪欲完全根除，叫信徒對人對神都只存「完全的愛」，作為心中惟一的動機。絕大多數福音派人士均認為這種改變只能在離世與主同在時才能達到，衛斯理則認為只要我們以足夠的信心來祈求，就可以在今生達得到。事實上，按衛斯理的看法，

他說的完全 (Perfection)\*，並不是無罪的完全，因為那只是動機上的完全而已，他們行為仍有偏差的可能；就算加上這樣的解釋，改革宗的福音派仍然認為他的完全觀是不真實的，說自己有一顆「清潔的良心」的人只是自欺而已。

衛斯理「第二恩福」的教義，引發了後來不少「二進程」式的思想，用來解釋基督徒生命成長的過程；它們都說得救是第一進程，第二進程則各有不同的看法，有認為是「靈洗」(參聖靈的洗，Baptism in the Spirit\*)，或達到聖潔的聖靈充滿(參聖潔運動，Holiness Movement\*)或有能力事奉，或領受聖靈恩賜，或說方言，這些都是指由低層到高層的基督徒生命與事奉。清教徒像古得文(Thomas Goodwin)、布洛克斯(Thomas Brooks)，卻從另一角度來解釋聖靈充滿。他們認為被聖靈充滿的人會感受到一股極強烈的神的愛；他們的看法是本於對以弗所書一3略有偏差的解釋，認為那裡提及的聖靈是神的印證者，不是神的印證，又說人在信主與得印證之間是有一段時間的。但從他們對弗三14~19；羅八15~16；和約十四18~23的解釋，倒是提出了一個頗有見地的意見：他們說許多基督徒誤解了自己的屬靈經驗，以致產生了不少所謂「第二恩福」的見證

4. 聖靈與教會。雖然信仰羣體必須要有某種組織才能表達自己，但教會(Church)\*基本上卻不是一個組織(organization)，而是個有機體(organism)。她是受聖靈之洗的基督身體(林前十二13)，是個新創造的羣體，好叫基督復活的生命能落實(西三3)，這是透過在聖靈裡的敬拜(弗二18；腓三3；來十二22~24)、共負的使命(林前十二；林後十三14)，和在聖靈大能中「行善」和傳福音(羅十五18~19；弗二4~10；帖前一5~6；多三4~7)。每一個地方教會，都是普世信仰羣體的縮影，作為基督代表的聖靈，就是這羣體的主。對個

別不同的信徒，祂要按著自己的意思，把不同的恩賜分給他們，好裝備他們，成就委託他們的責任(徒十三1~2；提後一6~7；另參提前四14)，並且使每一信徒各盡所能，彼此建立，叫身體能長成基督的模樣(弗四11~16)。聖公會、長老會及公理宗的教制，全是為了成就這原則而制訂的；信徒皆祭司的概念，在本世紀又再度受重視。五旬宗(Pentecostal)\*運動特重這教義，他們亦看重某些使徒時代的恩賜(來二3~4)，就如說方言、翻譯方言、行神蹟、醫病(Healing)\*，和帶有新信息的預言。這等強調法有它危險的一面，雖然我們仍得強調，神要更新這些恩賜也並非不可能。

自第一個五旬節之後，教會就大有能力；在近代的復興運動(Revival)\*，亦說明當人尋求聖靈的大能，信眾就經歷新生的大能(路十一13)。無論是哪一種形式的宣教，均必須有聖靈的能力(約二十22)，這是每一個基督徒都要追求的，也是責無旁貸的。耶穌基督在約二十22~23；太二十八19~20；徒一8所賜下的大使命，是賜給代表教會的使徒，然後透過他們而落在每一個信徒的身上。

另參：聖靈的洗(Baptism in the Spirit)；靈恩運動(Charismatic Movement)；第三波靈恩運動(Charismatic Movement, the Third Wave of)；聖靈的恩賜(Gifts of the Spirit)；說方言(Glossolalia)；神(God)；聖潔運動(Holiness Movement)。

### 參考書目

H. Boer, *Pentecost and Missions* (Grand Rapids, MI, 1961); F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI, 1970); 加爾文著，《基督教要義》，三冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，<sup>6</sup>1991、<sup>5</sup>1995、<sup>6</sup>1995 (J. Calvin, *Institutes* I.vii, ix, III.i, ii, vi-ix, IV.xvi, xvii); J. D. G. Dunn, *Bap*

*tism in the Holy Spirit* (London, 1970); *idem*, *Jesus and the Spirit* (London, 1975); D Ewert, *The Holy Spirit in the New Testament* (Scottsdale, PA, 1983); M. Green, *I Believe in the Holy Spirit* (London, 1975); A. I. C. Heron, *The Holy Spirit* (Philadelphia, 1983); A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI, 1946); H. Lindström, *Wesley and Sanctification* (London, 1946); John Owen, *Works*, ed. W. H. Goold, vols. II, III, IV, VI, VII (repr. Edinburgh, 1965); 巴刻著,《活在聖靈中》,陳霍玉蓮譯,宣道,1989 (J. I. Packer, *Keep in Step With the Spirit*, Old Tappan, NJ, and Leicester, 1984); T. A. Smail, *Reflected Glory* (London, 1975); W. B. Sprague, *Lectures on Revivals of Religion* (London, 1959); W. H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit of God* (London, 1913).

J.I.P.

## Homeland, Theology of the 鄉土神學

從歷史的角度來說,台灣是中國的一部分,但從文化及民族感情的角度來說,台灣人因為經歷了五十年日本的霸占(直到1945年),和國民黨的軍法統治(直到1949),她發展出一種頗獨特的自我身分感。這種獨特的身分感,經過一些如「二二八事件」(指1947年二月二十八日國民黨以強暴手段鎮壓地方騷亂,引致大量台灣原居民被屠殺及失蹤)的慘劇,「本省人」與「外省人」形同兩大壁壘,表之於每一層面,從語言、文化、政治到神學——台灣原居民認為他們的權利被外來的國民黨剝奪了。80年代末世界的政治氣候趨向民主與自決,一直蘊含於民間的不滿和要求自主自決的訴求,亦借助蔣經國執政末期要還政於民的決心而形成;在政治上成立了中華民國立國以來第一個反對黨(民進黨),在神學上亦有了一個與本土情況緊密相連的台灣神學(最主要的有鄉土神學),而這兩個力量在長老會的神學院(特別是台南神學院)是不可分割的。

在基督教教會內,持久思考神學應怎樣回應處境問題的,是台灣最大的長老會,他們關注原住民羣體、工業宣教、社區發展,甚至是雛妓問題。他們對宣教的觀念與保守教會的模式頗不一樣,一方面他們是以嚴謹的聖經研究作其基礎及推動力;另一方面,他們採用的宣教形式也不僅限於口傳或文字,還配以具想像力和切合人民需要的不同事工,因此長老會能深入民心,特別是在台灣南部。

台灣長老會最關心的,還是全台灣居民的將來。台灣神學雖然在80年代以「鄉土神學」作旗幟,但在此之前,既有教會長久以來與原居民一起掙扎的歷史,復有前台南神學院院長宋泉盛及其他人士殷勤的神學反思,這都是鄉土神學重要的背景;就如宋泉盛在為《台灣鄉土神學論文集》(一)的「序」寫道:「事實上,『鄉土』這一詞對台灣人民來說並不陌生。在戒嚴文化籠罩下的台灣,突破政治禁忌的民主運動是道道地地的鄉土運動。從日據時代到現在台灣人作家孜孜耕耘出來的文學,是不折不扣的鄉土文學。台灣基督長老教會對台灣的政治命運冒犯政治忌諱在在發出的信仰呼籲,是基督福音鄉土化的具體表現。由此可知,以鄉土為前題建構基督教神學是刻不容緩的事。」(王憲治編著,台南神學院,1988,2頁)。

我們要先明白長老會在政治及神學上作過的努力,才能介紹鄉土神學的主要議程。

### 三個重要的宣言

在1986年三月蔣經國推動自由化之前,台灣基本上是由少數的外省人統治著占大多數的本省人,基於種種政治因素,也常本於1950年開始實施的戒嚴令,民間沒有組黨的自由、示威遊行的自由,而新聞及從政的自由,亦只能在國民黨的框框內才有可能。在任何「一言堂」的局面下,受害者必是「異己分子」的非我族類。這期間因政治言論,或純是批評時局而受軍法審判的平民,就屢

見不鮮，其中有著名的學者、文化人，當然也有為台灣籍居民的利益而發言的人了。

台灣基督長老會不單擁有龐大的會眾，也具有長老會的特性和熱情：一向敢言且勇於面對現實；會友多為台籍的本省居民，他們覺得為住民爭取自由自決，進而爭取台灣國的獨立，都是責無旁貸的。他們除了辦刊物、集會、推動台語而放棄國語外，過去曾發表過三次宣言，可簡介於下。

「對國是的聲明與建議」，1971年，十二月二十九日：主張國會全面改選。其背景是在中共進入聯合國，而美國總統尼克森將訪問大陸，長老會為防止疑似1895年被滿清出賣給日本的事件，遂以教會來代表台灣人關切台灣前途，發表「國是聲明」。

「我們的呼籲」，1975年十一月十八日：主張徹底實施憲法，革新政治，突破外交困境。謀求教會自立、自主，建立世界關係，關心社會公義。背景是1975年原住民及台語聖經、聖詩被統治當局沒收，長老會基於語言是人類基本的自由，「是人的存在基礎」，剝奪母語表達的權利，即等於破壞人存在的基礎，便發表「我們的呼籲」，一併要求其他的改革。

「人權宣言」，1977年八月十六日：主張台灣前途由所有住民自決，促請政府使台灣成為新而獨立的國家。背景是美國國務卿即將訪問中國大陸，長老會恐怕美國會進一步出賣台灣。後美國果然在1978年十二月十六日，與中華民國斷交廢約，而與中共建立邦交，造成人心惶惶。此人權宣言被認為是具先知性的文件。

三個宣言中，以「人權宣言」最為重要。1987年十二月，長老會在台灣各地召開「人權宣言十週年感恩大會」，重新標榜「住民自決」和「台灣獨立」為奮鬥的目標；他們成了現今台獨運動（1988年四月）兩股主要勢力之一（另一是美國台獨聯盟訓練出來，後又被差回台灣的讀書人）。

鄉土神學是在這樣的政治氣候下產生

的。

### 宋泉盛的神學思想

在介紹鄉土神學之前，讓我們先認識曾任台南神學院院長的宋泉盛，和他的神學思想。

宋泉盛從沒有公開承認他是鄉土神學家，他的作品是關心第三世界的苦難（《第三眼神學》，1979；中譯：1989），多於台灣本土特別的問題，故其內容多泛論解放神學（Liberation Theology）一般提及的問題，如「受苦的神」、「希望」、「掙扎」、「解放」、「福音與政治」，及「受苦的力量」（《孟姜女的眼淚》）等。但他長久以來殷勤的工作，和正統神學訓練給予他的睿見與熟練，確為鄉土神學家預備了一塊沃土來工作。

他指出基督徒就算不是政治分析家，也不能推卸自己的政治責任，他是活在這樣的一個環境，信仰亦只能連結人在環境內的全面經驗來傳講；其上有文化、經濟，也有從別的宗教得來之經驗。人的窘境不是抽空的屬靈窘境，而是在真實生活下遭受的窘境；福音真實的力量，正是要把人從真實的窘境釋放出來。

不過傳福音不能單靠口傳，而是要與陷於窘境的人同受苦難，就如昔日耶穌基督一樣。祂成為肉身，不是特意來向人作教法師，而是與受壓迫的人同受剝削，與困苦的人一起呻吟，以致苦難和十字架成了祂一生的取向；這也是信徒的目標，受苦不是消極的，因為它有一種勝過強權的潛能。社會是透過這些行動，才知道神與人同在的福音。

這就是宋泉盛的神學，也是鄉土神學的沃土。

### 鄉土神學

簡單地說，鄉土神學家認為台灣這個美麗的島嶼，是屬於台灣籍土生土長的人民，而這種台灣人民並不必然地就是政治上的中國人；他們認為近代史陳示的，乃是台灣島嶼



迭經荷蘭、清朝、日本，及國民黨相繼蹂躪和出賣，使他們成了「亞洲孤兒」；雖有「土」地為居，卻因沒有自主自決權而不足成「鄉」。鄉土神學的首務，就是透過信仰的力量，聚攏羣眾，形成一股勢力，「促請政府使台灣成為一個新而獨立的國家」。

可見鄉土神學與台灣的政治背景和宋泉盛的神學思想，有緊密不可分的關聯。譬如，我們看見同樣的政治與信仰的關係，同樣的社會、文化、經濟等現狀的分析，亦聽到同樣要求信仰落實於「百姓」的掙扎和呼聲。按鄉土神學家的作品來看，這種神學的四個要點，就是人民、土地、權力和上帝。作者從幾個聖經典範來解釋它們的關係，分別是挪亞之約、亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約；第二是以賽亞書之新選民和新出埃及，以至耶穌另立之新約。他們認為這些聖經在台灣都是指向同一的主題：沒有土地的人民，就像「沒有巢的鳥」；同樣地，有了土地卻不能參與該地的政治者，就更像「一條牛或一個妓女」，沒有自主權，任人擺佈。只有當人民擁有土地和參政的權利，才可以發揮出人是按神形像受造的尊嚴，與神發生有意義的關係，同時又執行大地管家的神聖責任。這是台灣教會的責任，甚至是犧牲的目標。

為什麼需要犧牲？因為台灣人的土地被奪去，權利被踐踏；剝削者既坐擁大權，是不會輕易歸還的。但種種逆境都阻止不了台灣人民「渴望歸家」，和重建家園的決心；此時此際，台灣教會就有責任來鼓勵信徒，批判現存之政治和經濟制度，學效摩西的榜樣，務要聚攏人羣，參與公義，為自己的家園來奮鬥；就算繼續受苦，也要在盼望中與人民同在，使台灣這地方具備「家」的條件，而成為台灣人的鄉土。這是鄉土神學的首要議程。

另參：希望神學（Hope, Theology of）；政治神學（Political Theology）。

## 參考書目

王憲治編著，《台灣鄉土神學論文集》(-)，台南神學院，1988；G. H. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* (New York, 1976)；A. Chang, 'A Critical Review of Chinese Catholic Thinking', *Ching Feng* XXII.3 (1979)；J. England, *Living Theology in Asia* (London, 1980)；C. S. Song, *Christian Mission in Reconstruction — An Asian Attempt* (Mysore, 1975)；*idem*, *The Presbyterian Church in Taiwan under the Cross* (New York, 1978)；宋泉盛著，《第三眼神學》，莊雅棠譯，人光，1989 (*idem*, *Third Eye Theology*, New York, 1979)。

楊牧谷

**Homoiosios 本體類似 參本體相同** (*Homoousios*)；尼西亞信經 (Nicene Creed)。

**Homoousios 本體相同 參亞流主義** (Arianism)；亞他那修 (Athanasius)；信經 (Creeds)；三位一體 (Trinity)。

**Homosexuality 同性戀** 中文「同性戀」一詞，包括女同戀和男同性戀——指人對同性別者產生的性吸引及性行為，英文通常稱女同性戀者為 lesbian (源自希臘文 *Lesbos*，據說與公元前六百年女詩人 Sappho 之同性戀情有關)，男同性戀者才叫 homosexual；但近代男同性戀者認為 homosexual 一詞，含有醫學、倫理的歧視和誤解意味，改稱自己為 gay。按粗略估計，今天白種男人中約有 4 ~ 5% 是同性戀者，10 ~ 20% 是雙性戀者 (即性對象包括男與女)。本文同時處理男女性的同性戀問題。

## 同性戀的成因

今天對同性戀的成因沒有一致的看法，反對同性戀者通常認為這是後天的惡習，因而忽略了同性戀者的先天因素；贊成同性戀者則強調生理結構的不同，因而忽略它是可以被糾正的行為。總體說來，我們沒有一致的科學資料，說明同性戀的成因（同樣地，科學家也不能解釋異性戀的成因）。但因為近代對同性戀者的基本權益較為重視，各方面的研究亦多起來，對同性戀的成因可分為三派的意見，它們未必是互相排拒的。

1. 生理成因。近代醫學人員發現，同性戀者的生理狀況跟異性戀者不一樣，包括遺傳因子、大腦結構和男女性荷爾蒙的比例；這些異於平常的狀況是天生的，影響人的性傾向，並非自願或自選的。

長久以來，研究人員發現，男同性戀者慣用左手的比例，比異性戀者為高。1991年九月，聖地牙哥的生物學家李維（Simon Levay）發表報告，指出在他研究過四十一個在六十歲之前死亡的人腦，發現男同性戀者的大腦結構，與其他人不一樣，丘腦下部（hypothalamus）前端一個小組織是幫助指引男性性行為的神經細胞，一般說來，男人這部分組織比女人的大一倍（約一粒粗沙的大小），李維發現異性戀者比男同性戀者亦大一倍；換句話說，男同性戀者這部分的體積，與女人的相若。

當然，像其他研究結果一樣，李維的報告還須進一步研究，以除去可疑的地方：四十一個人腦樣本中，十九個人生前是男同性戀而又死於愛滋病，十六個男的他只能假定是異性戀者（其他六個是女的），卻不能肯定；就以十九個男同性戀而死於愛滋病的來說，愛滋病毒會攻擊人的腦部，那麼這個較小的組織，會不會是受攻擊而萎縮呢？再者，科學家還未百分之百肯定，此組織與男性性行為有直接因果的關係；事實上，研究人員也不能肯定，男同性戀這組織比正常人

小一倍，是同性戀行為的因還是果；無論是因是果，同性戀行為與生理結構有關係，倒是科學家一致承認的。

但科學家亦指出，不同的生理結構只能影響人的性取向，卻不能說是「預先決定」（pre-determine）人的性取向，就如「正常」的生理結構，也不能「預先決定」人必然有異性戀的性取向一樣。科學家在這方面的努力，是使現代人對同性戀者，能採取較理性、公平及同情之態度的主因。

2. 心理成因。心理學家指出，人的性取向是在幼年期形成的，通常是五到七歲期間，不管他是自覺或不自覺的。原來人最早的性經驗，都是源自對自己身體的好奇和探索；稍長，又是與同性為友的居多，因此發育期對同性感到興趣，是一個頗正常的現象。若是按著正常的發展，發育期後自然就會對異性發生興趣；倘若情況有異，如極度的害羞、內向、恐懼被拒絕、父母角色不平衡、某些殘疾，以及因獨子的緣故被過分保護，而不能與他人建立社交關係，他／她就可能發展出同性戀的傾向。就是發育後的經驗，亦可能使人轉向同性戀，如感情的創傷或心理上對異性的恐懼，會叫人倒退回幼兒期那種較安全的性經驗。

3. 環境成因。這是指非天生的，特殊的心理影響，全是因為環境誘使人學成的性取向，就如單性環境（像全男生或全女生的學校、軍隊、監獄），與父母不正常的關係，縱慾而想另找刺激，憎恨男性或女性，父母、監護人或教師的高壓政策造成的逃避現象。

上述簡略描述同性戀的成因，事實上是不足夠的，許多個人特殊的際遇（包括先天的與後天的），必須個別了解和處理；從眾多的成因看來，昔日把同性戀判為有罪，甚至定以死刑（聖經及部分國家的刑法）是過度簡化的做法，雖然它們均有特殊的文化及社會因素可解釋，現代人卻不會看同性戀是非要判以死刑不可的罪惡。

## 聖經的看法

整本舊約和新約對同性戀的看法，都是絕對反面的、禁止的；當然，同性戀的心理及生理成因是很現代的知識，這種知識改變了現代人對同性戀者的看法，亦使某些人改變了對聖經這方面教導的解釋。就如有人指出，聖經論到禁止同性戀的經文，全是針對個別時代的同性戀行為，而非同性戀本身，對某類行為的判決必然帶著該時代的特殊因素。像舊約時代，性行為的目的之一，是生兒育女，增加生產力，同性戀者達不到這個目的，因此被看為不自然的和有罪的；在新約時代，羅馬軍隊因著同性戀盛行，實力大減，故羅馬法律禁止同性戀（早於主前三世紀），且視之為刑事行為；在宗教圈內，異教有男妓的設立，保羅為要保護教會的純潔，因此把同性戀與拜偶像並列為「該受報應」的罪行（羅一 21 ~ 27），且被拒於神國之外（林前六 9 ~ 10；提前一 9 ~ 10）。

無論是基於什麼文化及社會因素，近代人對聖經的詮釋與前人不一樣，考慮的角度及事項較廣闊周全，皆因聖經的對象是非常多元的。

首先，常為反同性戀者引用的所多瑪（Sodom，英文的男同性戀或雞姦：sodomy，即本於此字）事件（創十九），說此城被滅是因同性戀盛行的緣故；但這種解釋不見於舊約，最早作此解釋者，是希臘人入侵巴勒斯坦期。近代經學者指出，此段經文的要旨及刑罰的對象，不是同性戀本身，狹義地看是因為該城雞姦神的使者，廣義地看，是刑罰社會普遍的不義與惡待異鄉客（參結十六 49 ~ 50）。

就算是這樣，舊約嚴厲警告及刑罰同性戀者這一事實，仍是無從掩飾的，利未記聖潔法律（Holiness Code）判男同性戀者死刑（利十八 22，二十 13）；申命記禁止同性戀者進入神的殿，且把他們與娼妓同列（申二十三 17 ~ 18）；不過以色列有一段時間亦

相當流行同性戀（王上十四 24，十五 12，二十二 46；王下二十三 7），社會似乎頗能接受這行為；無論如何，把同性戀者治死之法令，看來不是每一時代都嚴格執行。

新約對同性戀的禁止同樣嚴厲，但現代經學者指出，保羅在林前六 9 ~ 10 和羅一 26 ~ 27 的禁令，是針對同性戀的無度情慾，新約其他作者如猶 7，彼後二 6 ~ 7，指的都是過濫的同性情慾，不是同性戀本身，過濫的情慾就是對異性戀亦當受責備。他們繼續指出，保羅真正關心的，是拜偶像的問題，當時異教備有男妓，這對像哥林多一樣開放及混雜的城市，他有理由嚴厲警告，以保教會的純潔。

這種解釋法當然不會滿足所有人，卻能反映出聖經中這類經文在釋經學（Hermeneutics）上的問題。

## 歷史上不同的態度

《十二使徒遺訓》禁止男同性戀敗壞未成年男童，聖雅典那哥拉（St Athenagoras，約二世紀基督徒哲學家）稱同性戀行為是姦淫，教會的法律則為此行為定出刑罰，從九年懺悔期，到永久被開除會籍不等。後來拜占庭（Byzantium）面臨地震滅城的威脅，他們認為這是同性戀者招來的天譴。這不等於說早期教會一致對同性戀者採取嚴厲的手段，事實上第二、三世紀的教會，對同性戀者是頗容忍的；直到基督教成為羅馬帝國的宗教，教會對他們又再敵視起來。

中世紀幾乎是不對這問題討論，十一和十二世紀的歐洲，同性戀者有自己的圈子和文化，不大受騷擾，只是十二世紀後教會不能容忍異己，同性戀者再度被排擠；自十六世紀起，英國更以死刑來嚇阻男同性戀者（極少執行），到十九世紀則改監禁代替，但把男同性戀者送進單性監牢，無疑是把酗酒者關在酒廠內。

近代立法和執法人士鑑於檢控困難，有了同性戀刑事法，只會製造更多自殺和勒索

事件；再加上近代人對同性戀者的認識加深，各地都推行同性戀非刑事化（discriminalization），就算不認同此行為的人（包括視之為「病態行為」的），都覺得應予援助，而非刑罰（「有病是要給予醫治，不是懲罰」）。

近代教會對同性戀者的態度，大致可分下列四項：

1. 拒絕並應施予懲罰。持此議的人認為，同性戀者是犯了聖經明文的禁令，而民事法對此判刑是符合聖經的立場，不應改革。他們認為即使是天生同性戀者，都可以透過後天的輔導與醫治而根除（不為近代有關科學家認同）；他們對聖經的詮釋，多採取字義法解釋，這立場加上文化傳統對男女同性戀的誤解形象，加深他們要把同性戀者隔離的決心，以匡正風俗。

2. 拒絕但不應刑罰。他們認為同性戀者與上帝創造（Creation）的原意違背，亦與聖經的明令抵觸，故拒絕接納，包括同性戀者的性傾向和行為在內；天主教會認為，生兒育女是性行為的合法動機，故同性戀是違反神律的。這是本於阿奎那（Thomas Aquinas）的思想，他認為男性性器官是用來繁衍下代的，同性戀是違逆自然律的行為，他且把同性戀與獸姦同列——這是本於性行為來界定的反對意見。另一類是本於性取向來作反對的，巴特（Barth）看神的形像（Image of God<sup>\*</sup>; *imago Dei*），就是男女二性的調和、配合，同性戀者既放棄異性，就犯了自我崇拜、墮落和拜偶像的罪。但持上述兩個立場的人，均不認為同性戀「在本質上是邪惡的」，對性取向上傾於同性的人，他們亦較少作出激烈的反對言行，只是認為他們需要人的關心，教會不應歧視他們，反應幫助他們。

3. 有條件的接納。此派人士與上述二派一樣，認為只有異性戀才是神造人的原旨，同性戀是違反自然的。但他們比上述二者更重視現代人對研究此問題的發現，接受有些

人是天生與普通人有別，他們的同性戀傾向不是自取的，而是天生，或是幼年期的成長條件有異，他們都不應因此被拒或受罰。他們若是可以透過後天的輔導或醫治，他們就有道義上的責任要去改變；若是不成功，他們先要嘗試過獨身生活，不然的話，也要守異性戀者的婚姻條款，從一而終，不能濫交（近代研究指出，同性戀者比異性戀者有更多的性伴侶），且絕不能與未成年的兒童進行性行為（亦是同性戀者比異性戀者更多犯的刑事罪）。持有條件接受之立場的人士，仍然看同性戀是不自然的，是有違神造男女的原旨，但他們不認為同性戀者必然是該被定罪的，他們「本質上是不完全的」，同性戀行為便成了「二者較小的邪惡」，故是有條件的接納。

4. 完全的接納。這派人士傾向於只接納先天性及心理因素造成的同性戀行為，對後天學習的一類資料，若不是過度忽視，就是本於他們對人權及成年人隱私權的重視，主張同性戀只是異性戀的另一選擇，二者亦應以同一道德原則來視之。就以婚姻關係而言，此關係的重點是愛與聯合，不是性，也不是生兒育女（因異性戀婚姻亦有決定不要兒女的），故同性戀者的權利，不應與異性戀者有什麼不同；包括可以在教堂結婚，得牧師祝福和作神職人員。因為神對婚姻的要求，不是哪一種性行為，而是哪一種關係最能使二者在愛、忠誠、誠實中生活，和使對方更完滿地成為一個人，在這些條件下，同性戀者並沒有違背神的旨意，應與異性戀者享有同等的權利與保護。

叫上述四種立場分別出來的是：人類性行為的意義、聖經的詮釋、實驗結果的了解及運用，以及評定道德行為的模式與準則。今天教會對此問題的立場，大部分是採取「拒絕但不應刑罰」的態度，只有少數是採取完全接納。

## 基督徒的立場

我們不能要求教會對同性戀（或大多數的道德倫理問題）有一致的立場，但下列數項是重要的：

1. 需要把聖經論到同性戀的經文，放回它原有的社會和文化背景下來解釋，進而分別哪些是論到同性戀本身（即其性取向），哪些是論到同性戀的性行為。近代研究使人多認識生理結構及心理成長（幼兒期）的因素，這是聖經沒有提及的，這不是聖經是否完全的問題，它就是沒有提及；因此斷章取義地把某些經文（如申二十三 17 ~ 18；林前六 9 ~ 10）給予極化，然後對同性戀者毫無保留地判罪，對非自選的同性戀者是不公平的。當然，按經文的社會及文化背景來解釋，並不是要把同性戀行為說成是異性戀的另類選擇，像一些現代教會倫理學家的作法；那只是照聖經原本要說的，及防止人因著對同性戀的無知、恐懼與反感，藉著聖經的名義來逼害無辜的、先天性的同性戀者，像中世紀後期，及十六到十八世紀的西方教會。

2. 異性戀者要承認，人對同性戀者是有一種天然的噁心及恐懼的反應，像耶穌時代人對長大痲瘋的人，及現代人對童戀及獸姦者；這不全然是壞事，這種天然反應，一方面暗示出大部分人仍然覺得同性戀是不自然的事，另一方面亦具防衛的作用。但我們不應讓天然反應發展成無知的，及無理性的恐懼，像昔日天主教會對異端者的趕盡殺絕。教會應批判地閱讀現代人對同性戀的研究報告；她應閱讀這方面的資料，因為可以驅走無知；她應具批判能力來閱讀，因為好些報告是本於某種社會及政治因素來寫，常把不合他們目標的資料略而不提（參楊牧谷，「贊成同性戀非刑事化者忽略的事實」，《社稷情》）。正確的認識，對教會制定合宜的方案是必須的。

3. 現今大多數西方主流宗派，支持同性

戀者的基本人權及訴求，這在較保守的華人社會，仍然未成氣候，教會應有智慧地處理此敏感的問題。全然採納西方教會的立場會是個災難，像在教會為同性戀者舉行婚禮，成立同性戀者的教會，及按立同性戀者為神職人員；這不僅信徒不能接納，社會人士會側目，就是對同性戀者本身也未必是一件好事，因為最新的研究報告指出，同性戀者有多過一個性伴侶的比例，仍屬偏高，而這事實很可能與同性戀者患上愛滋病的數目比異性戀者高差不多七倍有關（由 1990 ~ 1 年九月調查過的四萬三千零五十個病患者中，異性戀者占 7%，同性戀者是 54%；*Time*, 1991, 十一月二十五日）。教會為他（她）們另立一羣體，容易在一種親密的氣氛下增加性接觸，間接助長愛滋病的蔓延，就像同性戀者的酒吧或俱樂部的功能一樣；教會若真心關懷他們，就要像平常人一樣接納他們，而不是把他們另外圈起來，讓他們自成一國。

4. 要教會接納同性戀者，第一步似乎應該是直接接觸他們、認識他們，而不僅是從文字來認識他們。只要親身認識同性戀者就不難發現他們仍有許多值得人仰慕和信賴的品格，像較具創意和同情心，他（她）們對伴侶的忠貞也是一個事實；第一手經驗的認識，較易引致自然的接納，這比理論的辯駁更有力。這對接納天生具同性戀傾向的人尤為重要，他們不應為非自選的性傾向而負罪一生，教會亦沒有權利把他們逼在幽暗的角落，使他們愈來愈內向和絕望。不錯，要華人教會接受同性戀者有一定的困難，但不會比接受濫交和不忠的異性戀者更困難，而且困難不是不愛他們的合法藉口，教會有責任關顧及牧養同性戀者，就像對異性戀者一樣。

5. 接納同性戀者，並不等於認同同性戀的行為，教會仍然有責任對社會愈來愈普遍的同性戀行為，提出嚴重的警告，特別是在某些圈子流行的誘惑（「為什麼不敢進入新

領域？」)；我們仍然要堅持，同性戀並不是異性戀者的另類選擇，選擇性的同性戀行為，不僅是不正常的，也是聖經明言的罪，是任何按文化背景來解釋經文的人所不能解釋掉的，也是教會不應緘默不言的。它牽涉的不僅是意識形態，或個別成年人的權利問題，而是非常現實的社會問題；像防止愛滋病更高比例的傳播，和保護兒童免受傷害等等。

另參：倫理學 (Ethics)；性慾 (Sexuality)。

### 參考書目

楊牧谷著，「贊成同性戀非刑事化者忽略的事實」，《社稷情》，校園，1992。

D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (1955); Roland Bainton, *What Christianity Says About Sex, Love, and Marriage* (1957); E. Batchelor, Jr. (ed.), *Homosexuality and Ethics* (1980); J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (1980); W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible* (1959); N. I. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues* (1971); B. Helmut, 'Christian Ethics in the Face of Changes in Marriage and Sexual Behavior', *Lutheran World* 13, No. 4 (1966); A. Kosnick, et al., *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought* (1977); 麥樂斯著，《性愛這玩意兒》，喜悅譯，校園，1994 (H. J. Miles, *Sexual Understanding Before Marriage*, 1971); E. Moberly, *Homosexuality: A New Christian Ethic* (1983); O. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage* (1960); H. Thielicke, *The Ethics of Sex* (1960); R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (1983); J. P. Wogaman, *A Christian Method of Moral Judgment* (1976).

楊牧谷

**Hong Kong Theology 香港神學** 假如神學可以定義為：「神學是人的努力，要在某特定時間及空間條件下，嘗試了解神的自我啟示，並以代模的方式，整理出人對該啟示應作出之適當反應」(楊牧谷著，《復和神學與教會更新》，43頁)，那麼這種神學的時空因素便非常強烈，它的傳統取向和表達形式反而不是那麼重要。要了解香港的神學，這就是關鍵的地方。

香港教會從沒有輕忽過她的神學責任，自60年代討論的信仰與文化的關係；70年代開始的信仰與社會關懷；到80年代一九九七問題把神學與生命的對話推向新的高峯，都是如此。展望90年代餘下的歲月，直到二十一世紀初，由九七牽引出來的問題，仍會占據香港神學界一個重要的位置。

要了解香港的神學，特別是九七問題對香港神學所產生的決定性作用，有需要簡單地回顧她自60年代至今所走過的路。

## I. 香港神學發展簡史

### A. 60年代

香港神學的起頭承接著中國大陸20年代那種信仰與文化的討論而邁開第一步，這種討論，無論在內容或方式上均鮮見新意：不外討論儒家某本典籍或某個思想是否可與基督教信仰配套，目的是想證明基督教不是洋教，而且可以對中國文化大有裨益等等，其關懷點是基督教信仰本色化(indigenization)的問題。

這種討論在60年代已然知音難覓，進入70年代就幾乎被人遺忘；原因有三：1.70年代從宣教學的角度來了解的文化，與60年代截然不同。從消極的角度看，它否定古典文化等於文化的整體；從積極的角度而言，它界定信仰要處理的文化，包括四個層面：a. 傳統文化；b. 民間風俗；c. 科技文化；d. 上述三者的併合，和加上當地色彩而產生的現代文化。60年代本色化的討論既無顧及後

三項，就被視為不夠適切、陳腔濫調。

2.60年代華人對信仰與文化的活動關係把握不足，出現了不是全盤反對，就是相似等於相同的全盤認同；認為基督教信仰可以把文化帶往更高層次的理論，又一直只停留在理論的階段，沒有真實的花果可以獻呈。

進入70年代，關心亞洲神學之發展的「基督教研究中心」，對傳統本色化的討論提出批判，並建議以「處境化」(Contextualization)\*來代替今後研究的方向。其總體路向有三：a. 活動性的涵括：指對傳統文化的優點要懂得欣賞和接納，好使信徒能健康地活在社會，亦為他的鄰舍接納。

b. 批判性的面對：信仰對文化體系內的缺點作出審判；這不是哪一個文化更優越的問題，而是指出文化若已包含信仰的全體，信仰就沒貢獻可言；但信仰必有其部分的訴求是不為傳統文化所承載的，所謂西方基督教文化如是，就是信仰成功地被本色化後也如此；什麼時候信仰對文化再沒有審判的力量，就表明信仰已被貶低成文化的一環而變得多餘。

c. 積極性的改造：信仰必須透過批判鑑定來改造文化的負面因素，以致文化能在新模式內支持信徒的生活，同時文化亦因注入新因素而得再生的能力(參'Study Center Directors Consultation', in *Japanese Religions* 7:1 (1971), p. 54; D. J. Elwood, 'Christian Theology in an Asian Setting: the Gospel and Christian Intellectual Culture', in *SEAJT* 16:2, 1975, pp. 1 ~ 16)。

3. 進入70年代，昔日提供講壇給老一代本色神學討論的雜誌相繼停刊；仍然存留的《景風》亦換了受過西洋神學訓練的人為主編，這種討論就沈寂下來。

## B. 70年代

香港神學的務實精神在70年代表露無遺；70年代香港教會面對的，不是信仰與中國文

化的關係，而是因著工業突飛猛進而帶來的勞工問題，因財富不均所顯露的貧窮問題，以及在社會轉型期的新身分和新責任。當時提供討論空間的，分別有基督教協進會於76年五月創辦的《信息》、香港大學基督徒團契辦的《橄欖》、華福會辦的《今日華人教會》，和香港基督教工業委員會出版的英文刊物 *Change* 等。參與討論的主要還不是神學教育工作者，而以投身社會關懷工作的平信徒居多。

70年代的香港教會和機構流行的意識形態，並不如台灣的鄉土神學(Homeland, Theology of the)\*、南韓的民眾神學(Minjung Theology)\*，或菲律賓的草根神學(Grassroot Theology)\*，具有那麼強烈的解放神學(Liberation Theology)\*的色彩。因著香港特殊的政治因素及經濟環境，我們並不強調一切制度都是非人化；在描述受壓者的實況時，也不著意渲染殉道士情結。像任何資本主義的社會一樣，我們不聲討資本家，也不認為他們全是勾結政要來剝削人民；他們只是貪婪，又處於一個工業制度並不健全的時代，因此就更助長他們漠視工人應得的權利了。

成立於1968年的「香港基督教工業委員會」，在70年代改變他們工作的策略，掀起一個新的局面，亦為教會在社會的角色和責任奠下新的基礎；其間的轉變，可從當時工委會主席陳立僑的一篇文章得知來龍去脈：「回顧與前瞻——基督教工業委員會十二年」(《信息》，1980年六月)。

陳氏指出工委會原本是採取橋樑的角色，希望促進勞資的關係；後來發現不奏效，因為當時的廠家沒有工人權益的觀念。經過反省後，他們「採取一個親工人的立場；不做觀眾，亦拒絕做顧問，而與香港的勞工站在一起」。為了推行這個思想，工委會出版工人週報、勞工法例單張、打工仔月曆、製作影音工具、進行個案研究及訓練等等。除了基層工作外，他們深知要工人運動

成功，就非要同時在上層決策人士中工作不可；為此，他們出版英文的 *Change*，並在勞工立法方面下了許多工夫，成績亦令香港社會讚賞；首要者如：每月四天休假、單身失業者可獲公共援助、分娩津貼，及勞工賠償法的修訂等。

香港教會在 60 年代仍會嚴格劃分開明派、保守派，或自由派、福音派；但進入 70 年代，因著社會結構的改變，工委會投身社會事務所獲致的成績，和社會的肯定，愈來愈多福音派的教會及機構肯定他們的社會角色，毅然負起他們的社會責任，無形中福音派與開明派涇渭分明的情況，就不像昔日的強烈。不錯，在意識型態上可能仍擺脫不了昔日的標籤主義，但在實際工作上，兩派人士都是在同一的社會、同一的工場，有著同一的服事對象和同一的敵人，在不少情況也是一同工作。信義宗教育顧問王廣林博士，在 1980 年向十一間神學院五百三十個神學生做的調查報告，指出神學生認為教牧人員應對社會和政府的不公義行為發聲譴責（80% 同意）；他們不單每日讀經，亦每日看報紙（超過 80% 的學生每日看一份報紙以上），「這表明現代人的靈修，和現代人的神學，不能離開神與世界的關係，亦不能離開人與人的關係」（王廣林，「為不公義發聲——今日香港神學生的思想」，《信息》，1981 年五月）。這也是香港教會務實精神的一個例子。

### C. 80 年代至今

香港是本於中英在十九世紀簽訂的三條約而割讓給英國，它們為 1842 年的南京條約；1860 年的北京條約，和 1898 年協約；割讓期為九十九年，此為九七問題的歷史背景。自 70 年代末，九七問題便困擾著香港人。當時外商鑑於香港租約屆滿而前途未卜，紛紛縮減投資。加上新界契約期限問題，所批契約均不能越過九七期限。70 年代末和 80 年代初，官民兩方均要求中英談判早日展開，

以定民心，以助經濟——這是中英就香港前途展開談判的背景。

經歷兩年（1982 年九月至 1984 年九月二十六日），二十二輪的談判，亦是在英國占領香港（1840 年）一百四十四年後，中英政府簽署了《關於香港問題的聯合聲明》，宣布中國於 1997 年七月一日起恢復行使香港主權。然後再經過五年激烈的爭論，《香港特別行政區基本法》便草擬好了；先獲中國全國人民代表大會通過，後來又在聯合國註冊——這是中英政府就外交途徑處理九七問題的撮略。

但九七問題在民間引起的震盪，絕非外交或行政手段能平撫下來。香港教會在這期間作出的神學反省，亦以因應九七問題為主。比對下，對世界神學界流行的話題，像新釋經學（Hermeneutics）\*、解放神學\*，或解構神學，就差不多無暇顧及。

## II. 九七帶來的生機

生物界的蛻變作用屬於成長的過程，而蛻變的，常常不僅限於外表的形態，也包括內裡的生理結構，使牠更符合生存及繁衍下代的需求。

### A. 新的教牧

中年有經驗又有成就的教牧大批大批的移走，的確造成許多的不便，會友感到被丟棄，年輕傳道人出工場又沒榜樣可跟隨等等；但這情況亦為教會預備了一個上好機會，幫助她更容易過渡到新的階段。譬如，我們可以看中年教牧的移走，是神在教會留下的足印，要為香港教會掀開歷史新的一頁，因此移民牧師留下的空位置，可以看之為神呼召我們與之配合，共闢新里程。為什麼這是不可能的呢？

#### 1. 可被替代性

神的僕人有一特性，是我們極不願承認或面對的，那就是他絕對是可被代替的。中國的聖人是不可被代替的，他們都要作萬世師



表。教會的僕人服事了他那一代，他就要過去了；新的一代來到，新的僕人就要興起來，用新的途徑來服事新的一代。無論我們喜不喜歡，這本來就是信仰羣體的歷史法則。摩西再偉大，他就是不能進迦南，約書亞必須興起來；以利亞在迦密山頂的英雄事蹟，無論怎樣前無古人，他絕不能亦不會說的，就是後無來者，因為以利沙一定會來代替他；彼得曾是門徒的首領，到了外邦人的時代來到，保羅就接替他作教會的領袖。這是神僕人的可被替代性，不可被替代的只有教會的主，僕人的定義就是可被替代的。

### 2. 被替代並非功能報廢

97 前移走的中年教牧，是可被替代性的一個具體示範。可被替代性並不是僕人功能的廢止，他工作的果效也不會消失；只是新一代興起，就要有新一代的僕人；被替代的不必眷戀不去，替代人的也不必興奮莫名，這只是教會發展的一個法則。

為什麼我們說移民牧師留下的空位置是神的足印，代表著舊的一代過去，新一代正要來臨？

移走的中年教牧已把他們精壯之年，獻給香港教會急促成長的年代，那就是 60 ~ 80 年代。這也是香港急促成長的階段；中間雖有風風雨雨，但整體地說是屬於平順的一代，沒有太多的或持久的政治風險。事實上在那個年代，傳媒是不大討論政治問題的，不是因為那種討論會引起社會不安，只是因為社會沒有那種危機感，政論不大有市場。香港在英國政府銳意發展經濟的大原則下，許久社會才會有一個經濟或社會問題的衝激，但社會的大氣候仍是相當平靜的。

### 3. 上一代的牧養

在這形勢下發展出來的牧養關係以及宗教語言都是獨特的。牧者與信徒的關係比較薄弱和公式化，這不是說牧者不願意投身關懷信徒，而是一般信徒的生活少受衝擊，信仰與生活的脫臼拉力不大。信徒就是有困難，不外婚姻、愛情、事業等等；理性一點的，可

能是科學與理性一類；它們都有一套公式化的答案可以應付。

我們並非暗示上一代的牧者對羣羊不夠關心，只是說社會環境並沒有逼使信仰非要承載信徒的生命不可，信徒遇上的困難可以從信仰尋找出路，也可以從別的地方尋找出路，信仰與生命的關係就不是那麼具體；引伸下來，牧者與羣羊的關係也不是那樣密切了。

兩個現象可作解釋的例子。大量中年教牧的移民雖有個別不同的原因，亦相信有神的引導在其中（參下），此現象起碼暗示出，教牧與羊羣之間有一種「輕離離」的關係。再說，翻閱上一代的屬靈作品及講道集，大概能明白宗教語言的救贖功能是什麼。此等作品在上一代曾起過極重要的牧養作用，因此價值與地位都是不容置疑的。但此等作品在 80 年代開始被稱為「屬靈口號」，甚至「陳腔濫調」了；一種要求切實的，具指引作用的屬靈教導的呼聲，在教會各階層皆可聽聞。

### 4. 新一代的牧者

我們看見中年教牧的移走，但我們也看見神正在興起新一代的傳道人來接替。這現象在 90 年代初是非常明顯的。

新一代傳道人有些共同的特徵，值得在這裡勾畫出來。一般來說，他們有較高的學歷，對教會有真切的奉獻心志；他們重視講壇的事奉和信徒的輔導，多於行政一類的工作；對植堂與差傳有明顯的負擔，就算別的地方有更優越的出路，對現在所屬之羣體仍有不忍捨之認同感。他們大多數是在精壯之年，也有一些仍在神學院受訓。

不錯，新一代是活在暴風中。社會、政治、經濟等問題，並不只是報刊討論的專題，它們實際地威脅著每一個預備留在香港，進入九七的信徒。他們對前景是不存幻想的，但也不過分悲觀；他們不要求牧者對這些問題都有答案，但要求牧者知道他們的掙扎，陪他們多走一會——這正是新一代牧

者甘心樂意去作的。

### 5. 完美的配搭

為什麼我們在前文說，中年教牧的移民也可能是符合神的計畫？中年教牧移民的焦點是北美，北美是一個相當穩定平順的社會；儘管近年經濟不景氣，又加上如洛杉磯的暴動，這到底不是影響久遠，或波及幅度廣泛的事件。整體來說，北美華人教會是在一個相當平順的社會內發展。

平順的社會與教會信徒的質素，有一定的關係；譬如，北美的華人信徒一般都比較單純，香港的信徒比較複雜和世故（sophisticated）。一個常見的現象是，一個在香港信主及成長的基督徒去北美讀書，參加那邊的查經班或教會，幾年下來就會給馴化和純化。畢業後返港，他很快就發現香港的信徒精靈、世故、複雜，非再作調整不容易融入。成長於平順時代的中年教牧，在香港獻上了他們寶貴的壯年，為香港教會奠下穩固的根基，這個工作的果效，在天上地上都會被記念。九七問題把香港社會的結構改變過來，大批移民湧到社會同樣平順的北美，中年教牧在同一時間去到那裡，繼續以他們的專長來牧養那裡的人，這不是最奇妙的配搭嗎？我們說中年教牧的移民很可能符合神的計畫，其理由可透過反面的設想來領略：設想兩地的牧者互換位置，中年教牧回港，而年輕教牧去北美牧會，兩地的教會會好一點嗎？信徒會得益多一點嗎？

### B. 新的定位

舊的身分與定位無論怎樣光榮，都會隨著舊的時代而過去。不願接受這現實的，就是活在過去的人，他相信最美好的都是屬於過去的，明日不可能比昨日更好，因此是完全沒有盼望的。

隨著九七的臨近，機構的縮減，和教牧的移民，香港教會的身分發生根本的改變，而這改變可以是香港教會從未遇上過的最佳機會。

### 1. 舊身分的轉換

70、80年代的香港教會可以說是人才輩出：牧會的、傳福音的、釋經的、神學的、文字的、組織機構的、社會關懷的，每一方面都有能獨當一面的人才，而他們又成了其他華人教會在那一方面學習的對象。

隨著九七臨到，不少機構在外國設立分支，神學院講師到國外設立中國部門，或只辦神學院，有成就的中年教牧則被請到北美教會，連支持教會及機構的平信徒領袖，也一批批的移到北美。

最主要的，還是香港教會的身分有所改變。香港教會雖然還未到因九七的移民問題而弄到人才凋零，事實卻是：1. 願意留下來的，都是經過選擇而留下來的，這種選擇雖然不具終極性，起碼也不是那麼「輕別離」；「牧而優則移」的現象可望減弱；2. 經過這次人才的重新分配，香港不是嚴重的缺乏人才，她昔日培植人才的條件仍在，新一代人才仍會興起來；只是國外華人教會不再那麼缺乏人才，移去的人亦會培植下一代的接班人。就如新品種既成功移植到外國，就不需要不斷地輸出新品種一樣。3. 簡言之，昔日香港教會作為人才的輸出地，以及領導華人教會的身分已然不再，不是因為香港教會的地位低落了，她只是要尋找新的定位，建立新的身分。

### 2. 新的服事對象

香港教會不能再把眼目放在北美，乃應北望——北望神州。香港教會的伙伴和服事對象，應是中國人民和中國教會。這是一個令人戰慄不安的意見，卻是我們必須仔細考慮的。

不錯，香港教會似乎沒有這個機會，按現有基本法的規定，香港教會是在宗教自由政策的保護之下，而此等條文（參《基本法》三十一、三十二、三十七、八十四、一四一等條）在港澳辦公室及宗教事務局的解釋下，成了所謂「三五」政策，即「互相尊重，互不隸屬，互不干涉」，簡言之，就是

彼此沒有關係，其作用有點像江澤民所說的「井水不犯河水」，很多人就以為這是中港教會老死不相往來的無上綱領。實際情況又是不是這樣呢？讓我們由反面說到正面：

a. 我們若將中國任何一條文當作他們不可改的宗教政策來看，這是不合歷史，亦是不明中國政治的表現。中國仍然是個人治的社會，不是法治的社會，不要說「三五」沒有寫進中國的法律條文，就是有寫進去，執行以至解釋起來，也是按大氣候而定。大氣候是封閉的，他們就對宗教團體嚴厲一些，像六四後的算帳期；大氣候是開放寬鬆的，他們對宗教團體就不大理會，任由他們發揮；因此我們不能引用「三五」講論，作為中港教會關係之綱領。中港教會的關係基本上是一條未探測的航道，有賴二者以智慧和愛心去發展。

b. 自六四後，鄧小平推行的開放改革政策，起碼現在說來是成功的，特別是92年春的南巡更為一大勝利。由那時起，人人都致力搞經濟建設，政府干預宗教團體的報告明顯地減少；更重要的是，官方與民間種種接觸的渠道又告頻繁起來，其中包括教會的。透過三自或宗教事務局安排的互訪活動，或只在教會及個人層面的接觸，會減少因隔閡而引起的猜忌，進而可以達到互相了解、接納，甚至合作的關係。儘管由官方安排的活動難免會有統戰的意味，教會本身只要不被權力名利衝昏頭腦，統戰者亦不大有機可乘。

c. 要發展兩地親密互助的關係，我們必須尊重對方內部運作的原則，和他們當地的法律；這點若做不到，其他就不用多談。香港信徒過去有時做一些事，原本可以更小心點，更有智慧，這樣便能減低不必要的衝突與摩擦；這對發展將來的正面關係是極之有利的。

d. 到底香港教會可以實際在哪幾方面服事中國教會？香港基督徒先是一個中國人，而後才是僑居於香港的基督徒，這個身分可

以完全不具任何政治意味，只就民族和信仰來了解，也是絕對合法的。

第一，作為僑居於香港的中國人，他對中華民族有一份血濃於水的關懷，這是香港人在華東賑災一事上充分表達出來的；相信中國有什麼實際需要，香港人絕不甘後人。香港人獻上的位居世界各國援助之首，雖然對整個需要仍屬杯水車薪，但整件事所表達的，是認同感重於經濟價值；我們也要珍視這份認同感，並且廣為教導，多找機會落實。宗教責任沒有真誠的同胞感作基礎，是頗為虛偽的，給人一種上一代洋教士利用帝國主義來擴張的味道。

第二，作為香港的基督徒，他也負起香港對中國之貢獻的身分。眾所周知，香港一直是中國輸進技術人才和資金的要塞；香港基督徒中，投資家、商人，以至科技、管理及金融的專門人才非常之眾，他們與中國有來往的亦十分多，教會要教導這些專門人才，要本於清潔的良心和服事中國人的心在大陸工作和做生意。不錯，一個清潔的交易未必會立刻令一個中國靈魂認識神，但我們不應如此短視和功利，本於良心來與中國交往，是一個具累積效應的行動，中國有關方面至終會知道，哪一種人是可以信得過的。

第三，就教會方面來說，隨著執政者力主開放政策，至終會有利於中港教會的正常交往，而這個趨勢已日見明顯；香港教會應該把握機會，主動的認識和接觸中國教會。只是在接觸時不妨抱開放的態度，不在事先分清三自教會與家庭教會的陣線，只以平常心與大陸教會的弟兄姊妹來往交通，是比較有利，也符合外人不涉入別人家事糾紛的一般做人原則。

第四，在實際的範疇來說，香港教會以她過去的經驗，可以參與和作出貢獻的地方實在很多：神學教育、師資培訓、平信徒訓練及栽培，以至資源資訊的分享、神學思想的交流，都可以小心安排進行。這是一個需要獨立專文來討論的大題目，也需要集合香

港在這方面的專門人才，來一起努力的大目標。

香港教牧的眼目不應再向北美或澳紐定睛，一個更大更有意義的身分很可能在中國大陸的教會身上找得到。這個身分，也不僅是單方面的給予，好像香港教會就只有給，沒有得的樣子。施比受若然更為有福，香港教會在重新校正她的定位時，會有什麼更大的福呢？

自 60 年代始，香港教會便一直尋找她的根（參 I），從古典文化為始為終的尋覓，是註定沒有結果的。70、80 年代，是香港忙於建立機構，和推動大型事工的時代，在那平順的日子亦有了巨大的成就。進入九七過渡期，因為財力人力的籌措不易，機構要維持現在的架構已感不易，要發動大型事工就難上加難。沒有了機構和大型事工，香港基督徒的身分還能不能維持下去呢？這是一個意義深遠的問題。

但更嚴峻的問題是在這裡：我們從機構與大型事工發展出來的身分感，是一個怎樣的身分感吧？它真是那麼中國的嗎？抑或它只是拾美國的牙慧？

我們知道 70、80 年代香港教會機構的模式，是非常典型的美國模式，從事工目標、機構組織、經費籌措、異象分享、事工推動，到義工匯集，都是典型美國式的，而且還是美國基要派的模式。

當香港教會猛然回首，她要在什麼地方重新建立自己的身分感？要在香港教會敢於面向自己的祖國，敢於服侍中國教會的環境下。

本色神學？本土神學？單純理念的討論，很可能也是沒結果的，香港教會必須在實際的環境內，重新校正自己的方向，又在真實的服事上領悟自己的身分。

### C. 新的牧養

新的牧養的意思，乃是本於神的道（聖經），來滿足信徒這些絕對合理的要求，包

括：1. 對付恐懼；2. 醫治創傷；3. 重建意義。現今香港這個信仰羣體，是一個需要醫治的羣體，而福音信息本來就是一個醫治的信息，因此香港這個信仰羣體，是可以被她的信仰醫治的。她的創傷若沒有得醫治，就不可能負起新的使命，建立新的身分。

#### 1. 對付恐懼

人靠感官認識物質世界，靠思維獲得意義和理解；靠感情來衡量和賦予價值，又靠原知（intuition）來估計前面的可能性和作出抉擇，這是人與外界建立關係的四種基本功能（參 C. G. Jung, *Psychological Types*, 1962, p. 568）。倘若這四種功能都受到損害，人就會陷於方位迷失，憂傷恐懼之境。

中共過去幾十年一手造成的政治災害，正是把人與外界建立關係的四種功能摧殘；或是親身的經驗，或是透過親人的敘述，香港人就是不可能不落在恐懼之中。表達恐懼的強烈，又莫過於 90 年代的情況。隨著中國大力開發沿海的經濟特區，香港的經濟得益不少，香港商人亦鮮有不北上做生意而發了財。按一般的看法，商人貪利，香港的商人更為如此；中國既使他們發了財，他們對這「米飯班主」應有無限的感激及溫情才是，實情卻不是這樣。他們北上做生意，因為現今上面還算安全，因為他們要多賺一點準備移民，也有人因為早已把家人送到北美移民去，頗像雅各來到雅博渡口：一早把妻小送過河，自己留下來獨自面對他的命運那種悲情。怎樣解釋這種詭異的關係？一言以蔽之，恐懼。

恐懼是必須去面對，去對付的。海德格在《存在與時間》（*Being and Time*，王慶節、陳嘉映譯，桂冠，1990）說得對，各種情緒（喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲）都有一固定的對象，惟獨恐懼（*Angst*）是沒有可言之對象的，因為恐懼真正的對象是不再存在，不再有對象。因此恐懼所用的語言都與終極有關，或說，宗教是解決恐懼的有效範疇。

我們必須讓信徒再思想「歷史的主」是什麼意思，幫助他們從整體意義來解釋局部的經驗——今日的困局；教導信徒認識創造的神，正是救贖的主，祂在昨日和今日的介入，就保證歷史必然會走入祂所預定的明日，神的將來。我們一定要讓信徒清楚地認識，地上不義的勢力無論怎樣強盛，都不是神；今日得勝為王的，就是昔日被不義勢力所殺害、卻為神的大能所復活過來的耶穌基督。祂呼召信徒起來，與祂一同面對威嚇我們的惡勢力，一起創造更美好的明天。

## 2. 醫治創傷

香港人是一個受了傷害的羣體，這是不爭之實，而創傷是恐懼的溫床，也是一般的常識。我們先按弗洛伊德（Freud）的分析來了解人受傷後的反應，再按聖經的哀歌傳統，尋求醫治之道。

弗洛伊德認為人受過某種傷害，就害怕經驗重演。他若知道傷害他的是什麼，這種害怕稱作恐懼——它是上了年紀的人對共產黨最普遍的感情；他若不知道真正傷害他的是什麼，那叫做焦慮——它大概是年輕人對前途最普遍的反應。

香港人今日的恐懼本於昔日的創傷，他們焦慮的反應，也是因為他的冀望受到壓抑，而沈澱於他的潛意識裡，故此不能分辨冀望與行動有什麼分別。到受壓抑的冀望受到外在或內在因素的誘導而迸發出來，他會感到即時的挫折，覺得威脅他的危險是即時的，不是將來的——這是香港人對六四的反應比任何地區的都來得激動廣泛的原因。

哀歌（lament）正是人尋求神醫治和得醫治而留下來的文字記錄。當人身陷試煉，舊有世界崩潰，展望新世界又茫無所從，他的信仰與經驗便處於衝突的關係。就如猶太人亡國時的感受一樣，他們的耶和華信仰應許他們承受地土為業，而現實的經驗卻是國破家亡，因此他們便陷入信仰與經驗的掙扎中，目的是要從信仰得醫治和尋出路。此類作品多見於詩篇、耶利米書和約伯記等。

哀歌呈現的醫治之路，可簡述為三點：  
a. 它肯定生活與信仰都是真實的，正如二者的宣稱與要求均是真實一樣。當二者發生衝突，多由苦難引致，解決之法不是肯定一面而逃避另一面，乃是正視苦難，以致人能面對人生與面對神。苦難常成為人生的轉捩點，正因為它是人能正面面對它的結果。

b. 要正視人生，就必須有一個比生命更超然的局外點來作衡量；同樣地，若然要面對人生許多非由己罪招來的剝奪，糾正錯誤，那麼天地間只有一位能勝此任，那就是創造又救贖的神。哀歌是要人把人生局部的經驗，放在整體的目的（有時可以是宇宙）來看；惟有這樣，人才不會毫無意義地醜化或美化人生，乃是因著那位肯承擔人性，和已然介入的神，人才可以在苦難面前重拾生之尊嚴和勇氣。

c. 哀歌不是獨唱，乃是有對象的，這對象就是神。帶著傷痕來到神面前的舉哀人，早已渾忘宗教一切的虛偽，只以最直接、最坦誠的語言陳述自己的意見（參詩四十四 18、19；耶二十 7～18）。他向神列明理由，目的不是要駁倒神，乃希望神駁倒他，使他可以繼續活下去，這是人「由受傷變為喜樂，從死亡進入生命」的歷程（W. Bruggemann, *Interp.* 28, 1974, pp. 3～19）。

哀歌是華人教會極少注意的一個屬靈傳統，我們不能指望平信徒可以自己明白，自己應用。牧者要加緊學習，用於崇拜，用於牧養。

## 3. 重建意義

苦難真正剝奪的不在身外的金錢與權位，甚至不是身上的健康與安舒，而是非常深層的存在意義。撒但伸手攻擊約伯，最後一招正在這裡，使他咒詛自己的生辰。人若失去存在意義，其他一切就不會有任何的意義；反之人若有存在的意義，就絕不介意要付出代價。

意義可以有不同的內容與界定，但有所貢獻可能是它最普遍的標記了。對一個慣常

以金錢衡量萬事的香港人來說，意義與金錢常被錯誤地聯上關係，結果要在一個陌生的地方來認識錯誤。下面是一個常聽到的移民悲歌：一個帶了足夠金錢來到溫哥華移民的中年男子，每天早上坐在廚房的餐桌旁，用上二、三小時喝一杯咖啡，他對我說：「早上看見鄰居駕車上班，自己卻坐在這裡，就不禁悲從中來。」他的悲哀不在沒有金錢，只在沒有了意義，因為不再能有貢獻。

香港教會要重拾昔日那股幹勁，就一定要重覓可以服侍的對象。一個可以委身的對象，是我們感到自己還有用，還可以作出貢獻的渠道，這是牧者必須把握機會來教導信眾，並鼓勵他付諸實行的。

新的牧養包括了對付恐懼、醫治創傷，和重建意義；前兩項明顯地要先行，只有一個被醫治的人，才能成為一個服事的人，亦只有在那時候，香港教會才可以重建她的存在意義。

## 結論

九七是一個祝福，因為改制與社會的改變，逼使教會非要停下來不可，好有機會清點存貨，重新部署。過去香港教會蒙了大恩，事工與人才都有顯著的增長；現在她必須再作思考，重新定位，好知道應以什麼樣的態度在新的時代、新的社會，再為耶穌基督打那美好的勝仗。

## 參考書目

郭佩蘭編，《一九九七與香港神學》，香港，1983；楊牧谷著，《九十年代教會的危機與挑戰》，香港，1989；同上，《作祂的僕人》，校園，1992；同上，《復和神學與教會更新》，種籽，1987。

J. England (ed.), *Living Theology in Asia*, 1981.

楊牧谷

Hooker, Richard 胡克爾（約 1553 ~ 1600）英國聖公會神學家及護教士，除了與清教徒（Puritan）特拉維斯（Walter Travers，約 1548 ~ 1635）在 1586 年聖殿教會（Temple Church）的辯論而名震一時外，胡克爾的一生可說是相當平淡的：1577 ~ 84，是牛津大學基督身體學院的院士；1585 ~ 91，聖殿教會的教長；兼任鄉村一些職務。到晚年，胡克爾全時間寫他一生的巨著《教會政制法規》（*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*），原本是八冊，一到四冊是 1593 年出版，第五冊是 1597 年，餘下的三冊，胡克爾未及整理付梓就離世，由後人給他整理出版，第六及八冊於 1648 年出版，第七冊則是 1662 年。有一段時間，人認為六至八冊不是出自胡克爾，因為書中對君主政體及主教制的看法，與十七世紀英國國教的立場不一樣，但現代研究證實，後三冊亦是出自他之手。胡克爾這套巨著的目的，是反駁清教徒對聖公會之法規、禮儀和慶典的批評，維護聖公會在伊麗莎白王朝的合法地位。

像他同期的聖公會神學家一樣，胡克爾開始的時候，亦是專注於與羅馬天主教爭辯，後來他與特拉維斯展開那場轟動一時的辯論後，便把注意力全集中在反駁清教徒的批評上，立志維護伊麗莎白時期聖公會一切政制與法規的正統性。清教徒（包括特拉維斯）認為胡克爾對羅馬天主教的容忍是危險的，而傳統解釋胡克爾思想的人，又傾向推許他的大公精神，事實上他對羅馬天主教的態度，只是比當代人略為寬鬆而已。他思想的特色反而是：忠心維護君主無上的權柄（君主是英國教會最高的管治者）；國家教會分立的主張，以及強調只有因信稱義（Justification）本身是真基督教的本質；後一思想使他認為羅馬天主教的教宗制（Papacy）和稱義觀，是非常嚴重的謬誤。胡克爾的神學一直緊守復原教（Protestant）的立場，他自己又是個能獨立思想的神學

家，使得他的作品不大受歐陸改革宗神學家的影響，他比同期聖公會的神學家更看重教父和中世紀經院學派的思想。

在《教會政制法規》一書中，胡克爾反對清教徒的方法，與同期護教士的方法也不一樣，當時大多數是本於加爾文（Calvin）的神學立場，為聖公會的政制與法規一點一點的辯護；胡克爾則是先建立一個廣闊的神學基礎，然後再把教會的建制置於其上來解釋，就是因為這方法，使他爭議的論題不致流於瑣碎，他的巨著亦成了英國神學傳統不容忽視的一環，其貢獻相當久遠。

胡克爾認為，清教徒只以聖經作為宗教及教制惟一有效的指引，是不足夠的；他從中世紀神學（特別是多馬主義，Thomism）找理據，把理性與啟示（Revelation）結合起來，又融合了亞里斯多德（Aristotelianism）和柏拉圖（Platonism）的思想在其中，提出了信心與理性（Faith and Reason）相結合的基礎。在這基礎上，胡克爾建立了一個以理性為秩序的宇宙觀，其間是以法律（Law）來管理的。他說，一切現實均須由和諧而合理的法律管治，這種法律是從神自己的本體發展出來，延伸到自然界的律例和人的理性，透過聖經正面的律例，而表現於教會與國家政體與法規。不同層面的存在體，均是從神而來，因此不同層面的律法，都是從神本體的理性律法而來。由此可知，聖經與人藉著古代文獻、傳統，和政治權柄的律則而表達出來的理性，都是屬於同一、普世的，又是有秩序的理性體系，它們的核心是和諧，而不是對抗的；因此傳統與權柄所蘊含的理性，可以輔助和解釋聖經。

胡克爾這種保守建構的必然結果，就是毫無批判性地接受現況，甚至為它辯護。一個有機、有秩序、為律則管治的宇宙觀，是支持一個有機、有秩序、為律則管治的社會；這種秩序、律例和傳統，既是以神的理性為基礎，絕對順從建制便是必須的；啟示

與理性的和諧關係，亦支持教會與國家的和諧關係，它們合起來就是一個基督教的社會了。

胡克爾又以什麼來回應清教徒對聖公會禮儀的批評呢？他說，這些禮儀有它美麗和秩序的價值，事實上教會的慶典和記號，都有這種價值；他不重視講道，只強調聖禮（Sacrament）為崇拜的核心。在自然與恩典（參自然神學，Natural Theology）的範疇下，胡克爾的神學，可說是道成肉身的和聖禮式的，他認為聖禮使我們能有分於基督內，而基督則是在父神之內。

胡克爾在生的時候沒有多少影響力，但在十七世紀，聖公會的神學慢慢脫離了加爾文主義，他就成為聖公會最傑出的護教士；特別是1660年王權復興之後，聖公會的主教推許胡克爾的思想，最能代表聖公會的精義所在。透過窩特頓（Izaak Walton）為胡克爾寫的不盡不實的傳記，使他成了英國教會復興的重要人物，這與歷史的胡克爾是不吻合的。

胡克爾對後代聖公會的影響，當然是強大的，他使傳統的聖公會神學，走向合理的中庸，指導它對聖經與傳統（Scripture and Tradition）、信心與理性、恩典與自然、教會與國家之間保持和諧的關係，也幫助它成為羅馬天主教與復原教之間的橋樑，以及促進了社會和政治上的保守精神。

另參：安立甘主義（Anglicanism）；安立甘大公神學（Anglo-Catholic Theology）。

### 參考書目

*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 4 vols. (Folger Library edition, Cambridge, MA, 1977 ~ 82); *The Works of Mr Richard Hooker*, ed. J. Keble, 7th ed. rev. by R. W. Church and F. Paget, 3 vols. (Oxford, 1888).

R. Bauckham, 'Hooker, Travers and the Church of Rome in the 1580s', *JEH* 29 (1978), pp.

37 ~ 50; W. Speed Hill (ed.), *Studies in Richard Hooker* (Cleveland, OH, 1972); O. Loyer, *L'Anglicanisme de Richard Hooker*, 2 vols. (Lille, 1979).

R.J.B.

**Hope 希望** 在神學上，「希望」有兩個主要的意義：它可以是指希望的對象，即是基督和祂要再來所含指的一切（參末世論，Eschatology\*），或是希望的態度。本文只處理後者（前者可參希望神學，Hope, Theology of\*）。

希望是企盼將來神要做的工作，其基礎是神過去在耶穌基督裡成就的工作，祂為我們指出神創造的目的，故信徒是存著希望，等待神叫祂子民復活（參一般復活，Resurrection, General\*），和上帝國（Kingdom of God）的來臨；這種希望是有根有基的，因為耶穌已經引進神的國，而祂自己亦已經從死裡復活過來。信徒在崇拜的時候禱告，求祂的國降臨；他在領聖餐（Eucharist\*）時則期待天上的筵席，因為當他往後看，他看到指向上帝國的基督之死和復活（林前十一26）。在信仰羣體內，他經歷的聖靈，是預囑末日來臨的國度（林後一22）；因為他盼望將來能像基督，今天他就努力學習要有基督的模樣（約壹三2~3）；又因為他等候「更美的家鄉」（來十一13~16），現在他就像個「客旅」般活於此地。

信徒既是活在等待和盼望中，國度還未完全臨到，他就是憑信心，非憑眼見來生活（林後五7）；他的人生多有苦難（參受苦，Suffering\*），而非勝利（林前四8~13；林後四7~18）。

基督徒已從將來的恐懼釋放出來，好能關心別人的恐懼和掙扎。希望不僅是個人的事情，因為神的國度是普世的；這是為什麼近代神學那樣關注較廣的，和具有社會和政治意義的希望，亦即是「希望神學」。它認為耶穌的信息中心，就是末世論，透過布洛

霍的《希望原理》（Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., Oxford, 1986），和回應馬克斯主義（Marxism\*）的挑戰，一些神學家〔參默茨（Metz\*）；莫特曼（Moltmann\*）；潘寧博（Pannenberg\*）；解放神學（Liberation Theology\*）；政治神學（Political Theology\*）〕以希望為主題，呼籲教會要幫助受壓迫的人。

基督教末世論的歷史（History\*）觀，與其他宗教的不一樣，它不是週而復始的大循環，而是企盼將來有些新事物出現，因此亦容許歷史有進程的空間；神將來的國度是公義、和平和友愛的。這成了基督教社會行動家一個指引和動機〔參宣教學（Missiology\*）；公義（Righteousness\*）；社會倫理（Social Ethics\*）〕，因為倘若這些價值是神對人類社會的終極旨意，祂必然希望現在的人類社會，也具有這種特徵。當教會致力宣講福音（Gospel\*），又為了公義和解放\*而投入社會和政治的掙扎，教會「就像射進社會的箭，直指將來」（Moltmann, *Theology of Hope*, p. 328）。

但基督徒的希望不是烏托邦；他希望進步，卻不能要求完全（Perfection\*），那是神自己的行動，在基督再來的時候才會成就。他能應付人的失敗，卻不致失望，因為他相信「希望的神」（羅十五13），祂的國度必然臨到。

另參：希望神學（Hope, Theology of\*）。

### 參考書目

C. E. Braaten, *Christ and Counter-Christ* (Philadelphia, 1972); E. Hoffmann, *NIDNTT II*, pp. 238 ~ 46; J. Moltmann, *Theology of Hope* (London, 1967); S. H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (London, 1982).

S.H.T.



**Hope, Philosophy of 希望哲學** 參希望神學 (Hope, Theology of)。

**Hope, Theology of 希望神學** 莫特曼 (Moltmann) 在一篇介紹希望神學的文章中說：「愛的神學是在中世紀發展出來，信的神學是改教時期建立的，現在該是時候發展一種普世的希望神學，引導教會和人類、人類與自然界，走向神的國度，亦使他們為神的國作好準備。」

希望 (Hope) 是 60 年代神學界一個重要的主題，與拉丁美洲及東南亞的解放神學 (Liberation Theology) 有密切的關係。它先是由幾個德國的哲學家 and 神學家開始；東南亞的神學家則根據他們的理論，再結合當地被各種勢力剝削的情況，重新解釋聖經中與末世論 (Eschatology) 有關的經文，而使之成為一種具政治及社會意義的神學。事實上，莫特曼甚至說，末世論不是神學最後一章，它原屬第一種，是神學的基礎和核心，因為新約是就耶穌的復活和再來角度寫成的。

基督的復活 (Resurrection of Christ) 說明現有一切秩序不是必然的，祂既復活了，就應許現有的秩序要被改變過來。基督徒正是這種希望的見證人，教會對人手所建立的國度，及其上種種的不義和邪惡，不應緘默不言；她既有基督的復活走在前頭，就知道她也要復活，並且要使今天一切活在沒指望和受壓迫的人，同得復活的盼望。但這盼望既不是純屬他世，也非純屬個人，希望要有內容，它必須是今世的和與羣體共享的，亦即是能幫助人改變現況的。這種希望神學與其他形式的希望，是保持著對話的關係，特別是馬克斯主義 (Marxism)，因此從其神學基礎來說，它對聖經的重釋帶著頗強的正統主義的色彩，但從其應用範圍來說，它大量採用馬克斯主義對經濟和社會的分析，卻叫這種神學具有相當前衛，甚至是

激烈的味道。

### 淵源：布洛霍的希望哲學

希望神學的神學家 [莫特曼、潘寧博 (Pannenberg) 和默茨 (Metz)] 均是從德國馬克斯主義哲學家布洛霍 (Ernst Bloch) 取得靈感的。布洛霍生於 1885 年的路德維希港 (Ludwigshafen)，深受德國表現主義和第一次大戰後慕尼黑的哲學氣候影響，加上他本人對閔次爾 (Tomas Münzer, 約 1489 ~ 1525, 德改教家) 之神祕主義和末世論的興趣，對馬克斯—黑格爾 (Hegel) 哲學的執著，發展出一種既有馬克斯共產主義對現實的批判，亦有基督教贖罪論 (Atonement) 含義的哲學。

影響基督教希望神學最深的，是布洛霍的三巨冊《希望原理》( *Das Prinzip Hoffnung*, 1954 ~ 9)；但為此書奠下根基的，是他的《論烏托邦精神》( *Vom Geist der Utopie*, 1918) 和《黑格爾的主體與客體關係》( *Subjekt-Objekt : Erläuterung zur Hegel*, 1951)。

按布洛霍的意見，一切真實存在的 (reality)，均是存在於主體與客體之間的居間關係，它帶著極強的阻力，叫主體與客體走向至終復合的目標 ( *Endziel* )。在萬物未被分成主體與客體、物質與精神之前，宇宙有一股動力，布洛霍稱之為「飢餓力」，而且將它與弗洛伊德的「生慾」( *libido* ) 比較。到萬物分成主、客體之後，這種原始的飢餓力仍存於主、客體內，使它們至終趨向復合的，亦是這種飢餓力；而叫現在可以被改變、且邁向將來的，布洛霍稱之為可能。

我們且分四方面來解釋布洛霍的希望哲學：主體、可能、物質、烏托邦。

1. 主體。在人一方面，原始飢餓力變成一種慾望，它就是我們慣稱之希望。希望呈現的是烏托邦，或說是可實現的可能。希望永遠是一種指向將來，指向新局面的張力；它從僅是思想的狀態 ( *Stimmung* ) 轉化為

一現象，然後又由現象變為知識。希望雖然是建基於意志，希望卻一直要求能明白（*begriffene Hoffnung, docta spes*），因此就算一個希望完全得到實現，它仍然要求某些比現實更真實的東西作它的基礎；換句話說，真真實實的不僅是現實，而是客觀的可能性，不斷會變成下一個現實的希望；希望正是已成現實，與將要成為現實之間的關係。

2. 可能。在布洛霍的系統，主體、客體、真實與可能之相互關係是相當複雜的。真實的性質，是指一種指向將來，或企盼將來的傾向，而真實的本體則是在將來，不是現在；布洛霍稱之為客觀的可能。布洛霍把可能性分作兩種：1. 客觀的可能：任何已存的、成為一現實的，都不是真的，因為它正在改變中，因此客觀的可能只是一理論的可能；2. 真實的可能：與將來緊密地扣在一起的可能，這種可能事實上就是人的烏托邦（*Utopia*）；但「烏托邦」一詞在布洛霍的思想，是完全正面的，它不是子虛烏有的白日夢，而是下一個現實的「藍圖」，因此就是我們所稱的理想國（參第4解釋）。

現實永遠是包含著變數的，這變數就是還未成形、卻會成形的可能；烏托邦所蘊含的正是這些可能，因此烏托邦是存在於人的意識中，這種意識不是無形無狀、虛無縹緲的，它的根基是已存的現實，和我們對這現實的思想。透過思想與聯想，任何現實都會變成無數可能的現實，與無數可能的關係。

倘若一事件完全被定規下來，它就變成一種「完全的肯定」，再沒有「新」的可能，任何有新發展、新落實的可能者，都必須是沒被定規下來的。在這裡，布洛霍再把客觀的可能分作兩種：a. 已成事實的事件或對象。它是一現象，也是知識的對象。b. 我們對事實的認識。事件的客觀性（*Sachlichkeit*）只與我們對它之知識有關，事件的事實性（*Sachhaftigkeit*；英：*factuality*）則是認知的對象。二者之不同，正

是希望能變成下一個事件的可能或空間。

3. 物質。布洛霍透過分辨事實與客觀性，來批判馬克斯主義。他認為馬克斯主義對物質（即其所謂之真實）的分析是局部的，需要把它補充完成；他承認真實與可能的，至終仍然要在歷史的唯物主義裡得到復合，他卻把一種近乎「得救」的思想注入馬克斯主義的體系內。按馬克斯主義來說，歷史的改變是基於社會和經濟的條件，革命是本於正反的矛盾而產生；但布洛霍把希望的元素注入其內，因而改變了馬克斯主義的唯物辯證法。布洛霍說，原始的飢餓力在物質變成了一股推動力（*agens*），使物界不斷地發生變化；在這一點上，布洛霍還算不算是個唯物論者，引起不少的爭辯。他完全反對任何形式的機械論，包括馬克斯主義的唯物辯證法，而認為任何變數均不是被定規的，亦不可能被定規，這才是希望之所在。物質本身具有一種內在的推動力，使物界朝著將來的目標推進，物質的意義全在乎此。物質不是早早被定規下來，因為物質不僅可以存在，還可以以新形態出現；到新形態出現了，原有的主體與客體的地位亦可能易位，進而合而為一。這是世界的進程，是可以由人的思想配合推動的；這就是思想變成存在，而存在又變為思想的世界進程。一個社會的歷史進程，是與世界的進程不能分開的，而至終它們都要歸回物質本身。布洛霍就是這樣把辯證的物質與真實的可能性相連，與馬克斯說物質是完全獨立，不能與任何事物有關係的主張不同。

好些學者認為布洛霍對物質的分析，是源自黑格爾和謝林（*F. W. J. von Schelling, 1775 ~ 1854*）之浪漫派的「自然哲學」（*Naturphilosophie*）；但反過來說，我們亦可看布洛霍是給自然科學一個惟心論的批判。

4. 烏托邦。布洛霍哲學的烏托邦是個重要的課題，也是希望之精義所在。在現實世界，我們常受世界的壓迫，因此一直希望能

勝過它，但無論怎樣努力，我們仍然失敗。在烏托邦，這種失敗感終於成為過去，壓迫者與被壓迫者的主、客體終於復歸為一，不再存在著矛盾與抗爭——這是一種彌賽亞式的希望。

布洛霍的烏托邦，其實就是閔次爾的上帝國（Kingdom of God），那是一個自由的國度，人成為「神兒女的國度」；人與人之間，人與自然之間，不再存在著壓迫與剝削，主體與客體聯合起來。布洛霍認為馬克斯是看到這一境界的，他曾說到將來自然界被歷史化，而人則被自然化，那時候就是世界透過人而得實現；而世界進程的完滿，則是透過人的自我完成而得落實。只是到那時，我們已不再需要馬克斯的認知論了，因為那時知識已被希望取代；那時我們不再說「已變成」（*Gewordenes*），而是純然的一個進程（*Werdendes*），是一個真正的「未濟」（*noch nicht*），也就是希望。

### 發展：莫特曼的希望神學

莫特曼本於布洛霍的希望哲學，來解釋人類希望的本質，進而指出基督教信仰怎樣可以越過歐洲傳統（希臘哲學）的精神，指向一個革新的現實。

1. 希臘與聖經的希望觀。希臘人的希望，是指對將來一種中性的期待，其內容可以是好的或是不好的。他們對將來是覺得猜不透的，可以有以下四種表現的形式：a. 在幻覺中接受；b. 是一理性的展現；c. 一種存在的自信；d. 如柏拉圖（Platonism），是靈魂欲達超越層次的伸展。希臘人的希望觀雖然不斷向正面意義發展，但骨子裡那種不可知及不安感，仍然是存在的，這就是希臘文化中的悲觀主義；樂觀與悲觀，喜劇與悲劇，在希臘文化就像對雙生子一樣。

與此相反的是聖經的希望觀。聖經總是從神的應許來描述將來，因此將來總是美好的，人了解自己的將來，是透過他認識的神，和自己與神的關係來釐定，因此也不是

隱晦不明的。希望的根基有兩方面：a. 神釋放為奴的以色列人；b. 基督藉十字架和復活勝過死亡。希望的目標則是神更新天與地，永遠與人同在。

當然，舊約不少人的盼望，是在今生的健康與平安，但這一類希望必須放在末世論得成就的背景來解釋；這正是被擄期和被擄後先知的了解：像被擄後返國（結三十七）、以色列與猶大的復和（耶三十章及下）、彌賽亞救贖的王（賽九1~6）、列國和平共處（賽二2~4）、野獸同居（賽十一6~9）、勝過死亡（賽二十五8）和新天新地（賽六十五17及下）。所有地上的恩福，均是神在將來賜福的先影。

現在與將來恩福之間的張力關係，亦在新約看得到。耶穌基督的福音，是本於祂第一次來為人成就的救贖，亦指祂第二次來更新萬物，包括人與世界在內。

由此可見，新舊兩約所描述的希望，與教外的盼望是不一樣的：人的希望不是把現在投射進可期待的將來，它乃是等待應許給他之將來本身，這種將來已然在現在開始，這就是神的將來。

2. 個體與羣體的將來。莫特曼認為，昔日神學界所解釋的將來若不是不存在，就是不足夠。他指出教父學（Patristic Theology）不重視希望這課題，奧古斯丁（Augustine）則把希望個人化，這與他過度強調個人與神之關係的神學有關，結果希望成了他世的福樂（*vita beata*）、對神的異象（*visio*）和享受（*fruitio*）。新約聖經論到末世的經文，全被千禧年（Millennium）觀吸收進去，到了阿奎那（Thomas Aquinas），希望是與信和愛同列為超自然的信德，然而即使這樣，希望的地位仍受忽視。路德（Luther）曾嚴厲地指出這種缺欠，但因為他全力發展因信稱義（Justification）的教義，希望則被信心掩蓋，亦變成了個人的問題，對天國的盼望又是被忽略了。

到了近代理性主義，莫特曼認為它太受個人主義的影響，因此含義就變得窮瘠。笛卡兒（Descartes）、霍布斯（Hobbes）、斯賓諾沙（Spinoza），全說基督教的希望是個幻覺，是騙人的；康德（Kant）看重的是今世的道德生活；祁克果（Kierkegaard）、海德格（Heidegger）及布特曼（Bultmann）的存在主義（Existentialism），則把希望的內容簡化為希望的行動；馬賽爾（G. Marcel）和德日進（Teilhard de Chardin）雖然都有討論希望的問題，但莫特曼認為，只有布洛霍的《希望原理》取得了突破的成就，包括哲學的和神學的。莫特曼在《希望神學》（*Theology of Hope*, 1964）中，本於布洛霍的「將要成之事的存有論」（ontology of not-yet-being），來把人的希望，和社會的物質演變結合起來，以求勝過人與自然的異化關係；他認為這種神學是合乎聖經教訓的，是藉將來的盼望，來把整個基督教信仰與行動結合起來。

3. 新的末世論。莫特曼末世論的神，是一個走在人的前頭，卻又關心人之疾苦的神；祂走在人的前頭，是表明現在的狀況不是理所當然的。剛好相反，祂兒子的復活與應許再來，說明現今的一切必須被改變；祂再來更新萬物，就說明萬有的現況具有某種不合法性，是在改變的進程中，是從既濟進展到未濟的一股動力。從今以後，神、世界（社會現況）和人，均需從神的應許來了解；因此，末世論成了神學的基礎和核心，而希望則成了人存在的意義所在，這是莫特曼重釋聖經的關鍵。

他看以色列出埃及是人類進程的模式；以色列人整個命運，只能從神的應許來看才有意義。在耶穌基督內，神將來的國度變成了現在的實體，祂的復活是萬物要被更新的初熟果子，包括人的命運在內。

教會不再是個內向的羣體，乃是一個有盼望，並活出人類整個盼望之羣體。人的羣體難免為了一己之私及安全感，做出傷害別

人，形成勞役別人的事和制度，教會有責任向一切不義的建制和組織發出譴責之聲，敢於反抗不義就成了受壓制之人的盼望，這是教會的神聖使命（*missio Dei*）。

### 其他希望神學家

除了莫特曼之外，值得一提的還有潘寧博和默茨。

1. 潘寧博\*。他主編的《作為啟示的歷史》（*Revelation as History*, 1968），裡面有一篇他寫的文章，把希望神學的主旨表明出來。他是就「將要來者」（the *Eschaton*）來解釋什麼叫真實；他說：基督事件（Christ event，包括生、死、復活）是一切事實具有真實意義的開始，這種意義於現在是不完滿的，它們均指向歷史完結的將來；而神觀亦必須就將來的神去解釋，因此末日的啟示（Apocalyptic）便成了神學的中心課題，因為只有在末日，人才能真正明白神是神。但亦只有從現在的角度看，人才能看出耶穌基督之復活的普世意義。耶穌基督是真神、真人的教義，在潘寧博的基督論不僅得著肯定，他更以此應用到人的現在和將來，統攝之成為人類真正希望的基礎（*Jesus-God and Man*, 1968）。

2. 默茨\*。他是天主教神學家，拉納（Rahner）的弟子，同時亦是天主教解放神學的代表人物。他的主要思想，是力拒個人化的基督教信仰，不斷為著重組教會在社會應有的使命來努力。與其他希望神學家相同的是，他也寄望於神應許的將來，但也許比莫特曼更強調的，是教會現今該負上的社會和政治責任。他看神學反省是向外的，不是對內的，它是批判社會制度的主力；教會是批判力量能落實的民間力量，因此亦成了人民希望之所託。因這緣故，神學與政治是不能分開來的（*Faith in History and Society*, ET, 1980），它是「後中產階級教會」能誕生的力量。

## 評價

我們可從正、反兩方面來給希望神學一個初步的評估，畢竟現在仍是希望神學的發展階段。

### A. 優點

1. 無可否認，由布洛霍的希望哲學到莫特曼的希望神學，基督教義有了一個新發展的空間；自教父神學到近代，末世論與其他教義之間的關係是脆弱的，至終能否如希望神學家所言，末世論成了神學的基礎和核心，現在還是言之尚早（參下），但他們的努力起碼叫人意識到，末世論與其他教義之間，不需要出現斷層現象，它可以緊密地接連於創造論（Creation\*）與基督論（Christology\*），而成一有力的基督教信息；默茨在這方面的貢獻不容忽視。

2. 像其他模式的解放神學，它要教會正視自己的社會和今世的責任，使信仰具有非常強烈的現實意義；例如以哲學為起點及終點的布洛霍哲學，有過濃的惟心主義色彩，莫特曼和潘寧博的神學應能匡其不逮，使希望變成一個歷史羣體的具體責任。

3. 透過聖經的重釋和神學中心的轉移，基督的再來不再是內向的，而是外向的，它把信徒個人的希望，擴展成為全人類的希望，基督教信息的意義，亦因此由個人廣披及所有人。當然，怎樣使之對教外人士有意義，則仍待努力（參下），但是它起碼暗示出新的可能性。

4. 希望神學讓教會中的社會行動家有一個更廣及更有力的承載器；昔日教會的社會行動家，幾乎只有一個神學理由來解釋他們的行動：「人是神創造的，是具尊嚴與價值的，一切剝奪人尊嚴的行動，都是教會應為他抗爭的對象」；這個理由並沒有錯，只是不夠有力，它可以解釋任何行動，很可能就是什麼都解釋不了；再說，這種理由只有過去的參考（昔日創造的原委），缺少了將來

的導向，因而亦缺乏足夠的推動力和牽扯力；希望神學透過神學中心的轉移，把教會投身社會事務的空間擴闊了，而且亦有力得多。這都是希望神學吸引人的地方。

### B. 弱點

1. 希望神學聲稱把基督的末世論普世化，使它對教外人也具意義。在某個角度下這是對的，如激發教會勇於負起它的社會責任，對抗不義，這種行動的確是教外人能欣賞的；但在理念上，怎樣叫教外人能接受耶穌基督的再來即是他們的烏托邦（按布洛霍和莫特曼的意義來用）呢？這在 60 年代歐洲較單元化的宗教思想來說，可能問題不大，在已然多元化的今日歐洲，就不是那麼明顯，而在素來多元化（宗教與文化）的亞洲，就更是一個問題。這問題起碼說明，亞洲教會要把希望神學介紹過來，單純透過翻譯來移植是不足夠的，我們需要重釋的工夫（參釋經學，Hermeneutics\*）。

2. 以末世論作一切神學的基礎及惟一的核心，亦即是以將來的角度來解釋整個基督教信仰，這個理想是有一定的困難；譬如，我們怎樣從這角度忠實地解釋聖經的創造論和人的墮落（Fall\*）呢？這兩個教義與聖經的末世論，有不可分割的關係。耶穌的再來，不僅是要為人類帶來一個燦爛的前景，因為祂帶來光明的明天不是中性的，是特指著祂要成就過去救恩歷史（Salvation-History\*）中一直努力的目標，即人的得贖，和萬物從敗壞的轄制（因人的罪而服在虛空下）得著釋放，是這樣祂的再來才成為人和萬物企盼的將來；希望神學家能只透過末世叫人認識這一點嗎？沒有或不能充分地正視神在創造和救贖遭受的挫折，我們也真能完全明白神的將來是怎樣榮耀的一回事嗎？怎樣避免不把「神的將來」說成是「將來的神」？一個二元論（Dualism\*）的神？一個不問祂曾作過什麼，只說祂是至終勝利的神，就像古代近東神話或希臘神祕宗教的

神。

3. 聖經的末世論不僅提及一片詳和的前景，它亦論到嚴厲的審判與定罪，聖經在這方面的教導，也可以在希望神學找到它的位置嗎？希望神學的一個危險傾向是普救論（參普救主義，Universalism\*），怎樣才能避免？

4. 罪（十字架）的問題在中國人社會，一直是基督教的尷尬問題（skandalon），也許真是不應，也不能把它解釋掉，因為它亦是叫福音成為所有人之福音的關鍵；它要所有人嚴肅面對的，是他裡面潛伏的自我毀滅的因子（因此也是十字架的救法），不管是富者或貧者，壓迫人的或被壓迫的人。倘若罪的問題在希望神學找不到足夠的空間去發展，福音對那些滿足現狀的中產人士，就失卻它的意義，而只對受壓逼、剝削的人有意義，這對一個高度發展的後中產社會是不幸的。

5. 把太多盼望放在將來，我們不知道希望神學還能否嚴肅地面對人和神的現在。譬如，神學會否只成為指向將來的一個記號，失卻它今世的意義（除了鼓勵信徒對抗不義的制度之外）？神現今與人同在的大能和意義會否被架空（除了指向祂的將來之外）？對今世都不會有希望看見夜盡天明的人，怎樣不把希望說成馬克斯所說的「人民的鴉片」？

## 結論

上述對希望神學提出的批評，絕不表示它是不值一顧，任何神學體系都是一個代模（Model of Theology\*），只要它不排斥其他代模，說成是惟一合法的和有意義的，反倒願意與其他代模合作，互補長短，希望神學絕對是近代神學史一個重要的發展，這對保守的華人教會尤為如此，一般福音派（Evangelicals\*）以至時代論（Dispensational Theology\*）的末世論出現的斷層現象，和由此引發的千禧年觀的無謂

爭辯，便可以找到另一個中心來重整，好把末世論緊密地連結在今日教會的經驗與掙扎。

## 參考書目

- R. A. Alves, *A Theology of Human Hope* (1969); E. Bloch, *The Principle of Hope*, ET, 3 vols. (1986); C. E. Braaten, *Christ and Counter-Christ* (1972); H. G. Bütow, *Philosophie und Gesellschaft in Denken Ernst Blochs* (1963); E. Eucken-Erdsiek, 'Prinzip ohne Hoffnung, Kritische Betrachtungen zum Hauptwerk von E. Bloch', in *Philosophische Jahrbuch*, vol. 70 (1962), pp. 147 ~ 56; S. N. Gundry and A. F. Johnson (eds.), *Tensions in Contemporary Theology* (1986); E. Hoffmann, *NIDNTT*, vol. 11, pp. 238 ~ 46; R. D. Johns, *Man in the World, the Political Theology of Johannes Baptist Metz* (1976); G. Marcel, *Fresh Hope for the World* (1960); J. B. Metz, *Faith in History and Society* (ET, 1980); *idem*, *Theology of the World* (1969); J. Moltmann, *Theology of Hope* (ET, 1967); W. Pannenberg, (ed.), 'Dogmatic Theses on the Doctrine of Revelation' in *Revelation as History* (1968); J. Pieper, *Über die Hoffnung* (1949); S. H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (1982); K. M. Woschitz, *Elpis, Hoffnung, Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffes* (1979).

楊牧谷

**House Church 家庭教會** 這是指以家庭為聚會地點的小型信徒羣體，多在極權國家對宗教活動有所限制的情況下出現。在中國大陸，家庭教會始於文革前期，而一直存至文革後的今天。

家庭教會在不同地區有不同的著重點和特性，但其中的共通點，乃是不重視制度與組織，對三自會和中國基督教協會（一般稱「兩會」）的態度，是由敵對到合作，亦有

家庭教會變為三自教會的例子。

## 源起

新約的教會以家庭為聚會的地方，而教會亦稱作「神的家」，這些都是家庭教會的聖經及神學根據。因此在文革之前，甚至是共產黨取得政權之前，中國信徒已經喜歡在家庭聚會，取其自由、親切，不受教制和組織限制等優點。

但家庭教會在中國大陸的興起與急促發展，卻有特殊的歷史因素。1958年中國展開第二個五年的經濟建設計畫，隨即發動大躍進，神職人員要進工廠或下田幹活，投入勞動生產。在缺乏傳道人的情況下，教會只好大聯合，十幾間變成一間，如上海，約二百所教會合併為十五所，北京則六十四間合併為四間，教會數目急降。

大躍進期間，所有人都要加速生產，和不斷學習，夜以繼日，教會聚會因為無人帶領而停止的有，信徒因過度疲勞而無法參加的有，或因工作時間與聚會時間不能配合的也是常見。信徒在靈性生活上的要求不能得到滿足，一種小型、親切、機動性強，和以家庭為聚會地方的信徒羣體遂應運而生。

這些羣體雖稱作家庭教會，卻非只限於在家庭內聚會；原來一般家庭教會雖然多以十數至數十人為主，但大至幾百甚至上千人的亦有，這種情況在文革後的農村較多見，這些家庭教會自然不可能在家庭聚會。事實上稱之為「地下教會」也不妥當，因為他們不可能暗中聚會而不為當局發覺；他們有時在郊外，有時在貨倉內舉行聚會。

文革期間（1966～76），教堂被封閉，神職人員被逼還俗，祕密聚會成了惟一的機會。我們雖然沒有任何統計數字得知家庭教會在這時期的發展情況，但據文革後教牧人員接受國外媒體訪問的內容來看，傳統上宣教工作較強的地方，如廈門、福建、上海、南京等市鎮，以及較遙遠的村莊，就是在文革期間，家庭教會仍維持敬拜的生活。這期

間的聚會地點改變得更頻密，聚會更精短。

## 發展

1976年後，中國實行開放改革的政策，政府亦比以往更承認宗教信仰及活動的權利。1982年中國修憲，其中第三十六條申明：「中華人民共和國公民有宗教信仰自由」。但同年發表的，中共宗教政策主導文件：《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》（簡稱十九號文件），裡面總括文革期間的經驗，知道「用簡單強制的方法去處理」宗教問題，「不但不會收效，而且非常有害」；因此他們一方面藉憲法列明「國家保護正常的宗教活動」，另一方面則提出什麼才是「正常的宗教活動」，這便是所謂「三定」政策：

1. 定片——傳道人執行工作有指定的地區，不能越區工作。

2. 定點——在指定的教堂內工作，不能到別人的教堂作宗教活動。

3. 定人——只有三自委派的人才能執行宗教任務，教會不能讓外來的人講道或施行聖禮。

很多人都認為這個三定政策，是針對家庭教會而來，因為家庭教會若說有什麼教制或組織的共識，就幾乎可用三定的對立點介紹，即是：1. 不定片：因為教區一觀念不見於聖經；2. 不定點：因為教堂的四面牆壁只是人為的，沒有屬靈的意義；3. 不定人：因為聖靈要誰作祂恩典的出口，就選擇誰，不需詢問人的意見。換句話說，三定政策是把「家庭聚會」的聚會地點和傳道人，都圈為不合法了。十九號文件即明言：「關於基督徒在家裡聚會，舉行宗教活動，原則上不應允許……任何宗教組織和教徒不應在宗教場所以外佈道、傳教，宣傳有神論」。

雖然部分地區的三自組織會對家庭教會及傳道人諸多干擾和逼害，但我們沒有證據顯出政府或「兩會」立意取締家庭教會。事實上，「兩會」與家庭教會的關係，不如國

外一些宣教機構所渲染的那樣惡劣，彼此尊重接納的亦為不少。

在三自教會與家庭教會之間的羣體，稱為「聚會點」，主要見於鄉鎮或較偏遠的地方。一方面他們是為三自會認識和接納的，另一方面又因為未有受過正規神學訓練的人任職，只偶然間有三自會派牧師來施行聖禮。倘若說聚會點屬於三自的教會又不太妥當，不僅三自會與聚會點沒有行政上或財政上的關係，連聚會點的信徒也是以家庭教會的信徒為基礎的。

80年代基督教在中國各處有復興的報告，人數激增，他們多參加家庭教會或聚會點，官方報紙不時報導整座村莊歸主的消息，引起了「兩會」極度的關注。1987年十一月的《天風》（第十一期，6頁）報導了同年八月全國兩會常委會通過的四項決議，其中即提到要按三自原則辦好教會，好能滿足農村的的要求，意思就是減緩家庭教會及聚會點的膨脹速度。

家庭教會過速的膨脹，加上領導人不是不夠，就是缺乏正統神學訓練，使這個羣體特別容易暴露在不同的引誘下，包括偏激的情緒主義者，或外來不懷好意的宣教者（就如專以接觸家庭教會，然後回國作誇大報導，達致勸捐來斂財的人）。

另參：中國神學（Chinese Theology）。

### 參考書目

李柏雄、吳宗文等著，《三自與中國教會前景》，1984；福音證主協會中國福音事工部編，《中國教會知多少？》，1989；林榮洪著，《風潮中奮起的教會》，天道，1987；湯清著，《中國基督教百年史》，道聲，1987；溫偉耀著，《共產主義與基督教》，天道，1979；梁家麟著，《福臨中華》，1988；趙天恩編，《中共對基督教的政策》，華神，1983；賴恩融著，《風雨中的教會》，王永信譯，1972；賴恩融著，《萬有主宰》，范約翰譯，中信，1988。

楊牧谷

**Humanism 人文主義** 參人文主義與基督教（Humanism and Christianity）。

### Humanism and Christianity 人文主義與基督教

人文主義是一個含義極廣的詞語，不同的文化、社會和時代，會有不同的內容和核心，人對它亦有不同的評價與反應，中國與西方對這詞語的了解就極為不同，我們會採用下列各項來分述：

- A 定義
- B 西方人文主義的發展
- C 中國的人文主義
- D 啟蒙運動與新人文主義
- E 馬克斯的人文主義
- F 存在主義的人文主義
- G 基督教的人文主義
- H 中國信徒的反省
- I 結論

#### A. 定義

從廣義而言，人文主義是指一種強調人的價值、尊嚴、能力與希望的思想體系；這種體系可以是一種哲學，像文藝復興期到近代的，也可以是人安身立命的一種指導系統，像中國的文化。其特色都是肯定人可開發的潛能，爭取人類的福祉，和享受進步成就的果子，其手段可以是與宗教合作，亦可以是拒宗教而獨誇人的能力。

#### B. 西方人文主義的發展

西方以人文主義作為一思想體系來發展的，是始於十四到十五世紀的意大利。當時文藝復興浪潮已然漫遍該國的上層社會，特別是商人和貴族；人文主義是解釋文藝復興的一種思想運動。商人是十五世紀意大利一個新興的階層，與傳統以教廷為主導的生活方式，沒有必要的關係，因此他們有極大的自由來發展，結果成為教士之經院（Scholastic）文化，和皇室的武士文化之



外的新文化——一種本於中世紀人文科學（*artes liberales*）的研究精神，成就卻又超過中世紀的學術，花果開遍歐洲主要城市。

歐洲人文主義之父是彼脫拉克（Francesco Petrarch, 1304 ~ 74），他的言論頗能代表人文主義的精神。在研究古希臘文化及典籍時，他擺脫了中世紀的宗教立場，純以典籍本身來理解它；從 1330 ~ 7 年，他遍遊法國北部、德國和意大利，尋訪名師和抄寫古籍，然後退隱於沃克呂茲（Vaucluse），寫下影響深遠的詩和書札（E. H. R. Tatham, *Francesco Petrarca, His Life and Correspondence*, 2 vols., 1925 ~ 6）。他對西塞羅（Cicero）尤為喜愛，認為羅馬的道德文明已然僵化，必須藉著希臘的音樂、數學，特別是文學，來注入新的生命力；這就是他視為一生奮鬥的目標——把羅馬文化「人性化」，其結果就是一種博愛、容忍和滿有睿智的歐洲新文化精神。

中世紀自然也有復興希臘文化的努力，卻是以基督教的觀點為主導，因此視野較狹窄；新興的人文主義思想，卻是從人的角度來為希臘文化換上新裝，使人覺得可愛，甚至是理所當然！這種新精神成了貴冑和教廷人士的新活力，一直傳到阿爾卑斯山的北部，而且透過下列教宗而成了羅馬天主教的新精神：尼古拉五世（Nicholas V, 1387 ~ 1455）、比約二世（Pius II, 1458 ~ 64）、西克斯都四世（Sixtus IV, 1471 ~ 84）、猶流二世（Julius II, 1503 ~ 13）和利奧十世（Leo X, 1513 ~ 21）。西方學術界本已因著新發現的希臘哲學抄本而起了根本的變化，加上當時希臘學者在非拉拉——佛羅倫斯聯合議會（Union Council of Ferrara-Florence, 1438），和君士坦丁堡淪陷後（1453）的大力推介，差不多每一門的希臘哲學都引起人的興趣；此亦促使大學發生根本的變化，不再純為教會服務，而關心人的

問題，和從人的角度來研究古籍，包括聖經在內。

到了伊拉斯姆（Erasmus）時代，人文主義終於完全控制了整個歐洲文化；它不僅是某個社會圈子的文化觀或人生觀，而是已經發展成一種學術運動。此運動一方面加強了人文科學在語言及文學的研究，另一方面亦開創了不少新的研究範圍，如自然哲學、歷史研究、政治理論等。

人文主義捨棄了中世紀把基督教與哲學共治一爐的做法，強調古典之異教文化是獨立、自主的；而基督教本於啟示而發展出來的文化，有完全不同的目標和取向，混合二者只會引來麻煩。把基督教文化與異教文化分開來處理，不僅使普羅提諾（Plotinus, 205 ~ 70，新柏拉圖主義領袖）式和卡培式（Cabbalist）的神祕主義（Mysticism）釋放出來，自古教父到奧古斯丁（Augustine）的作品亦有了新的深層意義，其中尤以伊拉斯姆的成就最大。在他的《基督原理》（*Philosophia Christi*）中，他把柏拉圖主義（Platonism）、斯多亞主義（Stoicism）和西塞羅相聯起來（始於俄利根，Origen），不是為了建立什麼新體系，只是說明那是一種自我拓展和教育的過程，是合乎上帝旨意的。

人文主義者努力穿越經院哲學的阻隔，重回到信仰的源頭，他們實在為改教運動（Reformation）鋪了一條可行的路；但改教家與人文主義者對經文的態度是頗為不同的。人文主義者基本上是惟美主義者，主要透過語言研究來把聖經的美麗呈顯人前，他們對宗教的態度似外交家多於似信徒；改教家則認為聖經（Scripture）是神的道，具有人必須聽從、屈服的權柄，路德（Luther）與伊拉斯姆的激辯正在於此。作為一個思想運動，人文主義到了改教運動掀開序幕便完結了；自此以後，人把注意力都集中在不同教義的爭辯上，無暇顧及惟美精神一類的問題。人文主義當然不會就此消失，不同的人

仍會採用人文主義的原理和教育方法，如加爾文（Calvin）稱斯多亞派之人文主義，是新一套神學的僕人；墨蘭頓（Melancthon）的亞里斯多德思想，則成了路德神學的架構；耶穌會（Jesuits）則採用巴洛克的經院哲學作為教育方針。此等新現象說明，人文主義正進入新的紀元，不再是一獨立自存的思想運動。

### C. 中國的人文主義

研究中國科技文明史而聞名於世的李約瑟常說，「中國文化是一個務實又人文主義式的文化」（Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. II, 1956; 'Three Masks of the Tao' in *Tilhard Review*, 14:2, Summer, 1979），這與韋力生的看法是一致的；後者本於基督教護教宏道的精神，很可能還會強調中國是無神的國家（《人文主義批判》，1963；《總體辯道學》，卷三，1986），徒有天人合一和明心見性的儒佛願力，惜無遵道行道的實力。道家雖力抗人文主義的自大，給予非能道之道較大的空間，然而其道觀仍然是一自然理則，與宗教家所言之超越層次仍有一定的距離〔《道德經》只有二成篇幅是論「道」，且多就反面而言（*via negativa*），八成篇幅是論「德」〕。

#### 1. 儒學的發展

中國的人文主義，在儒家系統得到最高度和極致的發展。自春秋戰國到近代，儒家雖曾屢遭貶抑，仍然成為我國文化的主要支柱，不僅古今士大夫視之為安身立命之道，販夫庶民亦以尊孔、祭孔為理所當然。

春秋戰國百家爭鳴的局面，儒家學說雖未能異軍突起，排百學而一統獨，但因著孔子有教無類的教育精神，使學術平民化，而所教者又為修身、齊家、治國、平天下之實際問題，終於為中國文化建立了深厚的基礎。到了秦始皇併吞六國，法家當權而儒家受迫害，雖有焚書坑儒之舉，然而儒家思想

究竟成了中國精神的根，是清除不了的。秦朝敗亡之後，漢高祖採取儒學立國，廢法崇禮；漢武帝更重用董仲舒，尊儒而罷百家。東漢以後，佛道二教昌盛，儒家再度衰微；但到了梁武帝時代（主後505年），儒家給制度化而成一宗教；唐太宗更令全國各縣興建孔廟，儒家興盛的局面，一時無兩。

到了宋明時代，儒學加入了佛道二教的元素而成宋明理學。

在清朝純以儒學經典為學人進士之途的科舉制度下，儒家思想自然又得獨尊之局；但自梁武帝到清末，所謂孔教者，亦極少宗教超越層面的意義，儒家思想不過藉著宗教禮儀，把做人處世之道給予制度化，西洋宗教之神論或救贖論，是從未出現於中國之孔教的（參錢穆著，《中國思想史》，香港，1962）。

到了民國，革故更新，廢除科舉及祭孔，儒家思想又再受衝擊。五四運動使知識分子認同西方之科學和自由思想，儒家及其他傳統思想成了中國積弱的代罪羔羊（如陳獨秀），儒家的勢力給進一步削弱；在共產黨統治大陸之後，特別是文化大革命時期，批孔、鬥孔運動更叫一代大儒如馮友蘭等吃盡苦頭。

儒學因此就被根除嗎？儒學也許不再能借助政治手段以達獨尊的地位，它的精粹卻成了中國人道德價值及自我認識的一部分，是任何批鬥運動都不能根除的，包括來自政治、文化和宗教的批與鬥。近代一些國家如韓國、越南、緬甸、台灣和新加坡，更希望藉著儒家對倫常關係的定位（君君、臣臣、父父、子子），作為治國之本。

#### 2. 儒家的人文主義

儒家認為天地萬物之理盡在人生，人之責任是認識及開發其內心世界，以達仁人君子之境。在人之外、天之上，也許有一位真神，也許沒有，卻是無關重要的，與人生沒有必要的關係；就是當孔子論到敬天、罪天，此

「天」者亦只是近現代人所謂之宇宙原理（與斯多亞之「律則」相近；參 Joseph Needham, 'Human Law and Laws of Nature in China and the West', in *Journal of History of Ideas* 12, 1951, pp. 3 ~ 30, 194 ~ 230），與西方所言的具個體及位格之上帝全無關係。故不管是儒家或儒教，其主旨皆在修身齊家，至遠者亦只去到治國平天下而已。

儒家的人文主義是從自己做起的。孔子認為人只要「明德修身，便可謀天下之治平，止人類於至善」；這種由己及人，由家及國的思想，一直成為儒家的理想，故宋儒張載嘗言，「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。

由己及人的理想又是怎樣展開的呢？此乃儒家整個人文主義的精粹所在，即仁人君子是也，尤見之於《論語》——一本被芝加哥大學一百週年紀念刊，在「尋找幾本偉大之書」之「世界古典名著」一項下，名列第一本的書（'Looking for a Few Great Books', *The University of Chicago Magazine* 84, No. 1, Oct. 1991, p. 15）。

《論語》論仁之言甚多，總其意，即人之真性情及合乎禮的流露，且本同情心以推己及人。論語進一步解釋仁作：「樊遲問仁，子曰：愛人」（「顏淵」）；孔子又說：「民之過也，各於其黨，觀過斯知仁矣」（「里仁」）；又曰，「克己復禮為仁；一日克己復禮，天下歸仁矣」（「顏淵」）。由此可見，人之本性孰善孰惡，孔子並不如孟子及荀子的極化，或後人所了解他們的極化，孔子相信禮教及教育能使人至仁。

宋明哲學之陸王一派，假定人有完全的良知，人又能按良知而行，只要他順良知而行，則人人皆為堯舜；這是儒家對人性最樂觀的表現，亦是儒家之人文主義精神發展得最極致的表現。孔子初無此意，故曰「克己復禮為仁」；近代新儒家經歷二次大戰和中國的文革暴虐，對人性亦不敢懷有這種樂觀

情緒。

### 3. 佛家的人文主義

除了儒家外，影響中國人至深的，就是佛家思想；像儒學一樣，佛學某些思想亦已深潛入中國人的人性，和他的自我了解內；並不一定是佛教徒才有佛家思想的，像報應觀即是。

佛法宗派不下十餘眾，以淨土、律、禪、天台、密、惟識等宗為著，俱屬「大乘」。大乘主普渡眾生，自、他救法兼濟；「小乘」以自渡為主，認為他救是無效的。但不管是大乘小乘，救法皆來自人間，非天外；就此一意義言，中國的佛教思想是屬於人文主義的。試從佛教三個最基本的教義（三印法）來分述如下。

第一，諸行無常。佛教最關注的問題，是解除人生的痛苦，而痛苦之源，是對事物以至自我的「貪愛執著」，不知一切現象皆是幻覺，虛妄不實。

要洞破宇宙萬象之空，人內心的開悟是為一途，故南朝的竺道生嘗言：「見解名悟，聞解名信；信解非真，悟發信謝。」聞解者，即如要知道真如法界是怎個樣子的心，是信奉外面教言之理，這仍是一種「非真」；見解者，是發乎內心的知見，故悟發信謝；前者是一種企圖假借外力來超脫，後者是求諸自己來解脫。這種分別，「把宗教信仰完全歸宿到自己的內心開悟」（錢穆著，《中國思想史》，88頁）。

第二，諸法無我。佛教三印法中的第一印法，是洞破萬象諸行的無常，第二印法是解除「我」的執著。倘若萬象非真，自我亦然。人間一切生老病死之所以是苦，皆因人不能越此屏障，堅執是我在生，我在老，我在病，我在死；不知「我」者僅為一「名相」，是近代人所謂之「集合名詞」（collective noun）；人如花草樹木，是由各種元素合成，各有不同的名稱，不同的形相；有一天花謝樹枯，就要倒下來，昔日集

結在一起的元素又再散逸，無復存在。

然則人是由哪些元素構成的呢？分別有構成人形體的「相」，感情之「受」，理性之「想」，潛能的「行」，和意識的「識」，是之為「五蘊」。人仍在生，五蘊猶如為一線所串連，人死之日就是線斷之時，五蘊分散，人就不復存在。

但人死是不是就一了百了呢？源自印度的佛教重視輪迴說，以「業力」（*karma*）來解釋因果律。此說認為人不僅生於此世，乃貫通三世：前世為因，今世為果，來世為新的存在，因果報應，輪迴循環，人若欲脫離輪迴之苦，惟有破三界之迷情，開大悟之心眼，得大菩提，證大涅槃。然而要哪一世才能達此境，原本的佛學是無說明的。

中國化之佛學，則加了儒家思想之「人皆可以為堯舜」，而主張人皆有佛性，「頓悟成佛」（道生），「一念相應，便成正覺」（神會）。唐代的慧能更斷言，佛性存心，「但用此心，直了成佛」；亦說，「不識本心，學法無益；若識本心，見自本性，即名丈夫」。這是中國人文主義中之人本精神滲入，並改變宗教思想最具體的例子。

第三，涅槃靜寂。佛家第三印法，是頓悟前二法的自然結果。洋書常以基督教之救恩（*Salvation*）觀來介紹涅槃，其實是不妥的，基督教所言之得救，仍是「我」的得救，涅槃則是萬物不存，連我都不存，一切不存，只有靜寂之境。

這個看似非常形而上的境界，在中國化之佛學中，仍是一套非常現實的、人本主義的修為方法。涅槃就如真如法界，要點不在描述此界是怎樣，而是自己怎樣走到那裡，亦即是六祖所言，「一念心開，是為開佛知見」；又說，「即心名慧，即佛乃定」。試述於後。

佛教認為凡夫受了「我執」之迷是為百苦之源，能破我執的，便能悟出人生是三界流轉，六道輪迴的結果；故人真正的解脫不在寄望下一道輪迴，而是完全脫離輪迴，方

法是去四諦、修八道、達涅槃。

有了消極破執的去四諦，積極修行的八正道，人已達得失與苦樂皆無所容心的境界。然而此界是屬今生或他生的呢？是有還是無？是寂還是動？佛教對此最高境界，最後歸宿之涅槃，解釋最為紛紜。按小乘的看法，此乃一種無生、無出、無作、無相、無漏、無有、寂靜、解脫的境界；按佛由心生之說，要緊的是人內心所達之頓悟澄明，與外界或他生沒有必要關係；但按大乘的解釋，涅槃是指彼岸，無窮、無量、永恆的境界，不是永滅，是永福，亦是指他世的。大體上說來，佛學原本是消極厭世的，故涅槃多指他世而言；到佛教被融入儒家積極入世的思想後，便少論他世之圓寂解脫，多論今世的頓悟成佛，特別在道生和慧能的佛學思想內。而影響中國思想最深的，亦是這種明心見性、濟世為懷的修為教訓；就如唐君毅所言，佛教與中國之人文主義互相滲透，其融合過程，是「由天台華嚴之中國佛學之數理，逐漸轉化出之禪宗思想，而再進一步復興中國固有之人文精神之思想，則為宋明之理學」（《中國人文精神之發展》，33頁）。

華人教會素來認為中國人難接受基督教，皆因這種已成中國人精神一部分的人文主義。

#### D. 啟蒙運動與新人文主義

引發歐洲史進入現代時期的啟蒙運動（*Enlightenment*）最重要之推動力，就是人文主義。在法國，神學上那是一股反楊森主義（*Jansenism*）的思想，哲學上則是回歸到法國古典哲學的運動。當時人面對的矛盾是：本於啟示來認識人之命運，人幾乎是無助又被動的；但本於哲學來了解人的命運，人又幾乎是有無限的可能，二者的衝突能否調和呢？歐洲啟蒙運動關心的，正是這個問題。

開始的時候，啟蒙運動大師還想協調二者，後來愈來愈偏向重理性而輕啟示；就是

在重理性的初期，人還只是利用理性來將神學理構化，目的可以用來維護或貶抑神學；後來連理性與神學的關係也給割斷了。早自勒新（G. Lessing）<sup>\*</sup>，到康德（Kant）<sup>\*</sup>和大盛於德國之理想主義，理性之特質及為用，已經與古典哲學完全不同。他們透過研究人類的行為，發現與人類關係最密切的，是所謂「實用理性」，而不是抽象思維（在中世紀是與神學不能分開的）。實用理性是屬於宗教範疇的，檢定真理的標準亦非倚靠它不可；簡言之，真理是否為真理，關鍵不在它是否為神的啟示，只在它是否與人的自我了解吻合。但這時期的人文主義，與啟蒙運動初期流行的又有所不同；十八世紀末二十世紀初的人文主義，重視美學（Aesthetics）<sup>\*</sup>原理和歷史哲學，具有極濃的德國古典主義和浪漫主義，對啟蒙時代初期的惟理主義頗為反感。這時期人文主義的代表人物，有溫克曼（Johann Joachim Winckelmann, 1717 ~ 68）、赫爾得（Johann Gottfried von Herder, 1744 ~ 1803）、席勒爾（Johann Friedrich von Schiller, 1759 ~ 1805）、歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749 ~ 1832），和什雷該爾（August Wilhelm von Schlegel, 1767 ~ 1845）。

他們代表的人文主義，通常亦稱為新人文主義；與以前的人文主義不同者是，他們對希臘文化有完全不同的欣賞角度。他們認為人類最高的理想，就是各種不同的天賦與個性，與他們創造的藝術融為一體；藝術家、創造的過程，以至創造出來的藝術品不再能分開來。昔日惟理主義只看重人理性單方面的功能，現在覺得是不足夠、不完滿的；被視為最理想的，是希臘人整體的人文精神。

歐洲的人文主義就是進入第三個發展階段，人對希臘古典文化的研究興趣仍然沒有改變，直到二次世界大戰期間。

## E. 馬克斯的人文主義

較極端的黑格爾（Hegel）<sup>\*</sup>主義發展出來的歷史哲學，對人性充滿希望；他們認為人若具備一切可能性，又任由他發展，那麼他就可以完全實現自己的理想。使他能自我體現的媒介是人的精神，而這種精神是能完全滲透物質的；他們亦稱這種思想為人文主義。

這種思想透過馬克斯（Marxism）<sup>\*</sup>的作品成了影響現代至巨的共產主義；這時人文主義已經與政治和經濟緊密連結，成為許多國家治國之本。從馬克斯到現代共產主義者〔在蘇聯之外主要是以葛拉第（R. Garaudy）和布洛霍（Bloch）<sup>\*</sup>為代表〕，他們都相信人是自己的創造者，一切客觀的實體都是勞動的成果，包括他自己的實體在內。他們說，社會在前共產主義時期，人的生產工具（如土地）給剝奪了，使生產者與生產工具被疏離，他就不能自我創造，結果人與客觀的世界就給異化起來，包括人與世界和人與人之間。這種異化的情況使人被非人化；共產主義的任務，就是要除去非人化的力量，重建人與世界和人與人之間的公義關係。布洛霍認為，只有這種人文主義能「重建正確的人生，使內在的能成為外在，外在的又能成為內在」；或說得實在一點，人文主義必須成為社會的政策，好能重新安排生產者與生產工具之間的正確關係，使人與自己和與他人有一種和諧的關係，成為一個「完全的」人。

古典共產主義在所謂「第二啟蒙時代」（如 T. W. Adorno, M. Horkheimer），又有新的發展；以前共產主義者認為土地給地主霸占，因此共產主義者的目標，就是把土地從地主的手中奪回，重新交回給農民，使人耕者有其地，居者有其屋。後來歷史經驗顯出，一個被壓迫者得釋放，常常只會成為一個更殘暴的壓迫者。新共產主義者認為，人是不能為自己建構出什麼叫做人的理想，因為社會現實是很複雜的，由一個極端邊到

另一極端並不是真的理想。他們認為人文主義的任務，不是指出什麼是人的理想，而是對社會現況提出批判，利用現代社會學作為工具，指出社會中自我異化的症候。這種新方向見於近代許多本於人文主義而建立的社會壓力團體，而在某些較前衛的團體，他們又常把批判舊有意識形態的方法，變成另一種新的意識形態。

## F. 存在主義的人文主義

從一個角度而言，存在主義（Existentialism）是對共產主義的一個反擊——它否認物質界對人的存在有本體上的關係；事實上它宣稱，囿於物界的存在，是不忠於自己的存在（inauthentic existence）。但從另一角度而言，存在主義又是受共產思想影響的，特別是它的人文主義，就如它對自由與真我的了解；這是為什麼部分存在主義者常是那麼接近共產思想的原因，尤其是法國無神的存在主義者，像沙特。沙特認為自由是忠於自己的存在的基礎和體現；只有在自由的基礎上，人才能為自己的存在負責任；只有一個能為自己負責任的個體，才能在每一個做抉擇的時刻，體現合法的存在。這樣說來，個體與先存的律則是沒有必要關係的，地主與農奴都沒有分別，與自由卻有著一切的關係。

沙特是從人文主義的架構發展出一套準則，來評檢自由及行使自由的真實性。他藉此準則來批評古典共產主義所說的自我創造太過漫無標準；但另一方面，他又承認在現今的情況下，共產主義是人惟一能有自由去體現自我的途徑。

較少把存在主義聯上社會和經濟體系（即共產主義）作分析，而集中討論自我之存在的，是海德格（Heidegger）。他以現象學的方法，集中研究「存在」的問題，尤其研究人的意識對他自身存在的理解。

海德格發現在「現有存在者」中間，惟有人之「我」的「存在」，才能領會到「我

之存在之所以存在」的道理；因此他把「我在」的自我分析，當作揭示一般存在之鑰。但「我在」並不等於「我」這個人的「在」，而是具有普遍意義的「我」的「在」，他稱之為「此在」（*Dasein*）。

這個「此在」是一種自我規定；也就是說，「此在」之所以存在著，乃是一種最基本的「世界存在論」——「此在」的「存在」是靠它自身「論」出來的。這「論」具有很重要的揭示作用，因為「此在」之「論」其存在，正道出了存在之為存在的一般道理，道出了「此在」作為「主體」及其所面臨的「世界」的存在道理，也道出了「此在」自我認識的道理來。這思想在海德格晚期的哲學，占了極重要的位置。透過語言的精闢研究，他發現「存在」與「語言」的本質聯繫，論證了二者的同一性；亦突出了「此在」展示過程中的精神創造活動，和自我領會活動的存有論意義。

就人文主義的範圍來看（*Brief über den Humanismus*, 1949），海德格是本於自我的本體來討論自由與自我體現的關係；他說，只有當個體的絕對自由能吸收主體的存在，而成為他的自我體現，他才算是一個真實存在的個體，這個「我」具有非常徹底的敞開性（'ek-sistence'）。「我」成了純然的「它自己」，一個本體論的「此在」，它存在於存在與本質（being and essence）被分割之前；因此從人文主義的角度來解釋，真正的人文主義必然容許「自我」向「此在」開放，使自我能在「此在」中成為一個真實的存在。

## G. 基督教的人文主義

自啟蒙運動以降，人文主義對基督教都相當不客氣，從反神權主義的哲學，反基督教的共產思想，以至自然唯物主義者的費爾巴哈（Feuerbach），到無神論的存在主義，均無例外。這造成了基督教圈子對人文主義普遍的惡感，在本世紀初特別嚴重。中國保守

派人士在神學上素來跟隨歐美福音派學者〔如：路易·伯克富（L. Berkhof）\*、史特朗（A. Strong）\*、賀智（C. Hodge）\*等〕，反對人文主義幾乎成了「純正信仰」的標誌；他們反對的對象是儒（Confucianism）\*、佛（Buddhism）\*二道，但反對的理由仍是歐美福音派神學家的理由。我們幾乎忘記，人文主義並不必須是極端、無神的，聖經與正統神學亦有一股不容忽視的人文精神在內。

從聖經而言，人文主義者指出，人並不如某些神學家所言那樣毫無價值，聖經說人是神按祂的形像造成的；耶穌基督曾取了人的樣式，道成肉身；甚至耶穌總括神對人的要求時亦說：「你要盡心、盡性、盡意，愛主——你的神……其次也相愛，就是要愛人如己」（太二十二 37～39）。

神學發展史（History of Theology）\*告訴我們，不少新神學思潮的興起，都是基於人被異化勢力壓逼而有的，最具體的表現莫過於改教運動。當時人受羅馬教廷種種愚昧和貪婪剝削，聖禮被專有化，叫人屈服於它，活在恐懼之內；而因信稱義（Justification）\*的道理就不強調人之一無是處，反而是說，人就是一無是處，仍然能藉信而得神的救恩。

既然種種非基督教及反基督教的哲學都說自己是人文主義，基督教實在不能為順應潮流而左右逢源，因為至終說來，基督教的真理是關乎人存在的真理：人的存在是要被神改變，而其改變的結果，是連人文主義者最豐富的幻想也想不來的。巴特（Barth）\*就是本於這一意義，說基督教的人文主義是神的人性（the humanity of God）；意思是說，人只能本於神白白的恩典，才能成為真正的自我——那是人文主義至終的目的。

這種認識，在整個基督教神學發展史都可以看出來。從形式上，人多數會上溯至伊拉斯姆；但在內容上，我們從教父的作品便時常讀得到。就是以現代來說，英國的紐曼（Newman）\*、德國的潘霍華

（Bonhoeffer）\*和巴爾塔薩（Balthasar）\*，和法國的馬利坦（J. Maritain）\*、盧伯（H. de Lubac）和龐格（Y. Congar）都是現成的例子。從思想內容來說，寫基督教哲學的馬賽爾（G. Marcel），天主教神、哲學的拉納（Rahner）\*，和釋經的布特曼（Bultmann）\*，莫不重視人的能力和責任，同時又不會把神的工作和說話視作可有可無。

自第二次世界大戰後，人愈來愈覺得有需要把人文主義分開不同的層面來討論。辛（R. L. Shinn）把人文主義分開為「封閉式的」和「敞開式的」兩種。封閉式的人文主義視人為萬物最後的準繩，是明顯地無神的；這種立場叫他們視人為自然界的主人，自然資源只是供給人揮霍，這種思想在近代愈來愈受批評。開放式的人文主義儘管對神仍可能抱著不可知論，卻不會視人為最高的主宰，他認為人只屬較廣層次的一部分，他們對人行為的規勸亦較為合理。

法國外交家及哲學家馬利坦，則把人文主義分為「以人為中心」和「以神為中心」兩種，且堅持只有後者才能算得上是真正的人文主義，因為它至終能幫助人成為一個真真正正的人；因為說到底，一種故意忽視人靈性需要的人文主義，仍未能滿足人全部的需要，也就是未能幫助人發展成為一個完全的人。

無論是辛的分類或馬利坦的分類，經過兩次世界大戰之後，人對人性的評價也不像前人那樣樂觀了。從教會一面而言，信徒亦愈來愈發現不能對本於人文主義而創立的團體置身度外；梵二會議鼓勵天主教會多與這些人及團體接觸，莫特曼（Moltmann）\*與布洛霍展開對話，華人信徒亦多有參加為人類福祉謀幸福的團體，一同努力。

## H. 中國信徒的反省

中國的文化是最典型、最具體的人文主義的文化，儒家的修身、佛教的明性，就是人文

主義鉅細靡遺的精神；這種精神不僅存於士大夫或中產階級，更遍存於每一個中國人的血液裡，成了我們安身立命的基礎。中國人就是移民外國生活，只要仍然不忘自己中國人的身分，就是以這種中國式的人文精神，作為身分感的內容。

從基督教的角度來說，無論我們怎樣給信仰與文化之關係作定位，我們就是不可能是對中國傳統的人文精神保持中立，甚至是冷淡或絕對抗拒，因為那是中國文化的根，亦是現代中國人的身分感。把信仰與文化一刀切開，只會令中國信徒與一切屬於中國的事物對立，這樣一來，他所傳的就不再是一個道成肉身的福音，只是強行將西方培育出來的福音幼苗，移植到中國的土壤上，其結果是相當不幸的。

中國的人文主義在本質上並不是邪惡的；它重視人的價值與尊嚴，崇尚人的使命和理想，愛慕真理，憂國憂民，這些都是聖經肯定的，也是中國信徒必須給予肯定的。儘管孔孟闡釋的儒道有其不周、不逮之處，然而文化的傳承，永遠是包括擴充與再釋的工夫在內。因此，中國人文主義最初的版本無論怎樣缺乏縱面的空間，卻不是我們拒絕它的理由，反是我們可以給予擴充和再釋的可能；這正是宋明大儒借助道家和禪宗的宇宙論擴充孔孟儒學的地方，亦是本世紀新儒家借助西方哲學的方法論，來再釋儒學的貢獻所在。現在利用基督教與中國人文主義對話，進而擴充儒學的靈性空間，不僅是可能的，也是必須的。

西方教會與種種人文主義對話，其結果不僅是對人文主義給予批判，同時亦豐富了教會對信仰的了解，使信仰與人生有更密切的關係，這正是今天中國信徒可以借鏡的；讓我們勾劃出西方在本世紀幾個重要的成果作參考。

第一，與世俗主義的對話。60年代興起的凡俗神學（參凡俗化運動，Secularization\*），無論引起傳統教會多大的不滿，它

究竟能喚起信徒的注意：福音不是硬加給人的一項要求，乃是神在人種種希望與挫折中，呼召人回應祂的救贖；是在人所處的現況中，指出祂改變人的工作已然展開；是在真實的歷史中，在我們的政治、文化和經濟的建構內，目的是使人能成為真正的人，因此亦是最真實的一種人文主義。許多極端的凡俗神學家（T. J. J. Altizer；羅賓遜（J. A. T. Robinson\*）；H. Cox）的神學議程早已被人遺忘，但信仰必須在人之現況作出回應這呼聲，卻成了二十世紀神學一個重大的標誌。

第二，與希望哲學的對話。新馬克斯主義者布洛霍的希望哲學，使基督教的末世論有了完全不同的重心和導向。基督教的末世論仍然本乎曾經來過的拿撒勒人耶穌基督（由祂的降生到受死和復活）；但祂再來的希望，不再是難以與現實銜接，而是成了既濟與未濟之間的張力。一種因存著祂要再來的希望，而積極投入改變現在的解放神學（Liberation Theology\*），亦因而產生；它成了很多第三世界教會投入民生的神學理據。

第三，與存在主義的對話。神學家能統攝上述的發展，並開創神學的新領域，是有助於海德格和祁克果（Kierkegaard\*）對生存與自由的解釋，和對自我了解的肯定。與其說這是肯定人文主義的自我充足和自我完成，毋寧說是指示自我的不足和自我無法完成，亦即是人無法達到人文主義的理想；其中尤以沙特對人類困境的描述最為忠實。基督教與存在主義之對話，不僅暴露了人文主義最基本的兩難，亦逼使基督教更現實地回應人存在的困惑與死局。

第四，與共產主義的對話。人是活在社會現實的政治與經濟制度下，他的自由亦必須在此等制度下了解和體現。共產主義的興起，暗示出基督教所言之自由，實在太個人化、中產化和他世化；這些未必全是錯的，只表示有所不足。但同樣地，歷史進程亦顯



示出，共產主義應許的烏托邦日見遙遠，到了二十世紀末更產生骨牌效應，相繼倒下。

這並不等於說共產主義的人文精神就不再成為基督教的挑戰；事實上基督教與共產主義經過幾十年的對話，基督教學會了面對現實的方法。一方面她看見廣大民生的實況，是具有傳遞信仰要求的正面價值，另一方面她亦知道不能把這種「民生的實況」，變成另一種具無上權威的意識形態，像昔日她把中產意識變成絕對的標準一樣。換言之，信仰與政治現實，並不是一場無休止的對話遊戲，昨日是教會與中產階級，今日是教會與無產階級，明日又換了另一名字，另一個主子。作為落實信仰的土壤，教會仍然須要嚴肅地面對不同的政治現實，但其意義就不再在轉換對象來對話；十字架的意義正是指出，歷史無盡的烏托邦所尋求的自我成聖，正是構成它自我割離的力量，十字架是對這種自義的審判。

### 結論

從一方面說，儘管中國文化的人文主義不能描繪出一幅清晰的、可為歷史經驗驗證的烏托邦藍圖，甚至不能定出邁向更美好明天的進程，它卻能在現實世界中，指出什麼是可以做和必須做的，因而能成為現實行動的一個重要座標。從另一方面說，基督教所指的救贖，雖然在將來才能完全成就，但現今就要開始走第一步卻是肯定的。這個救贖有個人和羣體兩方面的意義：個人的救贖是一個恩典，它成了每一個人的希望，不管是愚或智、富或貧；羣體的救贖卻是每一個人都可以和必須參與的，我們稱之為基督教的使命。它不是每一個人都成為基督徒便算是完成；倘若羣體的救贖是天國，那麼天國這個總體，也並不等於每一個個體的總和。因此，沒有人說現今的教會就是一個小天國；天國的成就有人各方面的努力，亦有絕不可少的神恩的成分。事實上天國正是人國的審判與完成，一方面它呼召我們參與，另一方

面又指出更璀璨的將來；人類真正的希望，是在這個審判與應許上——在無以為繼的苦境仍存信心，在一切假希望幻滅後仍存盼望，在種種失敗與挫折下仍然有愛。中國歷代的人文主義從來達不到那個層次；每當中國歷史面臨最痛苦的時刻（像 89 年天安門慘劇），人文主義者都不能提供一個實際的出路。基督教透過受苦的神（the suffering God），卻指出了神的人性的一面，這正是基督教人文主義神聖的一面。

### 參考書目

#### I. 中國部分（出版地及日期均略）：

韋政通，〈中國哲學思想批判〉；唐君毅，〈中國文化之精神價值〉，〈哲學概論〉；胡適，〈中國哲學史大綱〉；章力生，〈人文主義批判〉，〈總體辯道學〉，卷二、三；梁漱溟，〈東西文化及其哲學〉；馮友蘭，〈中國哲學史〉，〈中國哲學小史〉，〈新知言〉；錢穆，〈中國思想史〉，〈中國人之宗教社會及人生觀〉。

#### II. 西方人文主義部分：

D. Bush, *The Renaissance and English Humanism* (1939); E. Cassirer, *The Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy* (ET, 1964); E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (ET, 1973); E. Garin, *Italian Humanism: Philosophy and Civil Life in the Renaissance* (ET, 1965); M. P. Gilmore, *The World of Humanism, 1453 ~ 1517* (1952); M. Hadas, *Humanism: The Greek Ideal and Its Survival* (1960); P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources* (1979); E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism* (1976); R. Mandrou, *From Humanism to Science, 1480 ~ 1700* (ET, 1979); G. Toffanin, *History of Humanism* (ET, 1954); C. Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism* (1983).

#### III. 基督教與人文主義

貝利端納著，《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987（D. M. Baillie, *God was in Christ*, 1956）；H. J. Blackham, *Humanism* (1968)；Q. Breen, *Christianity and Humanism: Studies in the History of Ideas* (1968)；J. Macquarrie, *In Search of Humanity* (1982)；J. Maritain, *Integral Humanism* (ET, 1968)；J. A. T. Robinson, *The Human Face of God* (1973)；R. L. Shinn, *Man: The New Humanism* (1968)。

楊牧谷

### Hume, David 休謨 (1711 ~ 76)

休謨對本世紀英語世界的哲學影響極為深遠，有時人稱他為近代宗教哲學（Philosophy of Religion）的鼻祖。若單從他的哲學作品來說，休謨可說是洛克（Locke）思想一個極端的分支，利用知識中之感官經驗（參經驗主義，Empiricism），來建立認識論（Epistemology）的懷疑主義。不管後人怎樣評價他，休謨建立的一些論題，至今仍然是有效的——舉例說，他指出道德判斷的依據不是理性，而是感情；觀察或歸納法，是不能證明經驗事實之因果關係的。

休謨論宗教思想中，有兩點極受重視：第一，在他的名著《人類理解的探究》（*Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748）卷十，他指出相信神蹟（Miracle）是不合理的，理由是：神蹟會發生的或然率，是低於神蹟虛報的或然率；亦即是說，所謂神蹟者，此等報告是虛假的，因此相信它們是沒有理性根據的。休謨對神蹟的定義，神蹟與自然律的關係，和他對什麼是科學上不可能之事的解釋，叫人懷疑他認為神蹟連在原則上都是不可能發生的。假如我們把整部《人類理解的探究》都看過，又會發現他對「在原則上神蹟不可能發生」的判斷是不充分的。再者，我們若仔細研究宗教教義與神蹟的關係，就會發現叫宗教成為

一個可信的宗教，神蹟並不是惟一的基礎。

第二，休謨死後出版的《論自然宗教》（*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779），否認人可以從世界的秩序推論出神的存在，亦即否定傳統基督教藉目的論（teleological argument）來證明神的存在（其理據是：自然界有非常明顯的秩序，而一切事物亦似乎為某種目的而存在，故足證世界有一位設計者和維持者）。休謨認為這是一個錯誤的假設，不僅人不能透過自然界所謂之秩序來證明神的存在（如設計者為什麼要設計出火山海嘯一類天然災害？），連要說明神的道德性也不可能。在這裡，休謨處理了宗教哲學中最棘手的問題，如邪惡（Evil）的問題，有神論（Theism）是否合邏輯等等。在十八世紀，從「設計」來證明神存在的理由被推翻，可說是有神論最嚴峻的挑戰；有人說，經過休謨之後，傳統從目的論來證明神存在的理由，永遠無法站得住腳了。

然而休謨在宗教哲學的貢獻是什麼呢？擁護他思想的人認為，他把基督教從倚靠錯誤的理據釋放出來，本身就是一大貢獻；近代學者更指出，休謨本人並不是一個無神論者，他只是指出基督教思想中不合理的地方而已。

休謨的才華是多方面的，除了宗教哲學外，在法國的三年時間（1734 ~ 7），他寫了《論人性》（*Treatise of Human Nature*, 3 vols., 1739 ~ 40）；1741年出版第一冊的《論文：道德與政治》（*Essays, Moral, and Political*），令他聲名大噪；1757年出版《宗教史》（*Natural History of Religion*）；而1754年出版的《英國史》（*History of England*），更立刻成為標準參考書。此外，他還寫過無數的文章，題材從人口學到經濟都有。

至於宗教哲學，直到今天他仍有很多跟隨者。

## 參考書目

*Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. N. K. Smith (Edinburgh, 1947).

R. M. Burns, *The Great Debate About Miracles: from Joseph Glanvill to David Hume* (London, 1981); R. W. Church, *Hume's Theory of the Understanding* (1935); A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief* (London, 1961); J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (London, 1978); Ernst and Marie-Luise Keller, *Miracles in Dispute, A Continuing Debate* (1969); C. S. Lewis, *Miracles* (1960); N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume* (London, 1941); J. B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume* (1963); R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (1977); A. E. Taylor, *David Hume and the Miraculous* (1927).

S.N.W. / 楊牧谷

## Huss, John 胡司 (1372/3 ~ 1415)

捷克的改教家和殉道士，胡司是個極出色的講道者、學者和神學家。他一生高舉聖經，認為聖經是「神的律例」，因此具有無上的權柄。同時，他認為教會的傳統，特別是到奧古斯丁 (Augustine) 為止的古教父，也是教義可靠的來源；但有一條件，只有當教父的言論與聖經教導是吻合時，它才有指導的價值。同樣的條件可應用在任何時代教會領袖的教訓，倘若這些教訓與聖經不合，連平信徒都可以向之質疑。正因為他是這樣看重聖經，因此他堅信必須從事聖經翻譯的工作，使一般人都能接觸到聖經。

他對聖經的尊重，成了他猛烈批評當代教會濫權和貪財的基礎。他的名著《論教會》(De ecclesia, 1413) 討論的正是這些問題，結果他因此書而被定罪，且在 1415 年的康士坦斯會議 (Council of Constance) 被判死刑。他說，教會的真義乃是指蒙揀選的羣

體，這是一個奧秘的身體，其元首是耶穌基督；就此意義而言，教宗不可能是教會的元首。但作為地上一個組織，羅馬天主教卻是一個混雜的羣體，連沒被揀選的都混在其中。教會聖職的委任，並不能使人成為被揀選的；這種奧古斯丁式所了解的教會，是連教宗和主教也可能屬於不被揀選之列。事實上，這些人窮奢極侈的生活，與基督貧窮的榜樣恰成對比，的確叫人對他們屬靈的地位生疑。

真正的教會比羅馬天主教會大，而且包括那些與彼得一同承認基督是永生神的兒子的人，這信仰是真教會的基石。胡司了解的信心是「藉愛而立，並以忍耐為其美德的」。

倘若教宗跟隨基督的榜樣，他就是基督的僕人，但他的權柄僅限於屬靈事上，卻不是政治上的；因此，胡司認為教宗沒有權柄利用恐怖手段根除異端。

胡司接受七種聖禮，但他呼籲教會要對聖禮的特性有更清楚的界定。譬如說，在補贖禮 (Penance) 上，他強調只有神能赦免罪惡，神父的責任只在宣告神的赦罪。他接納變質說 (Transubstantiation)，卻強調基督的身體並不是屬物地呈現於餅與酒，那只是聖禮式的同在。

我們不應說胡司的教義只是威克里夫 (Wyclif) 的回響；他十分敬重威克里夫，卻是有選擇地使用他的思想。胡司是天主教一個溫和的改教者，但因著他對聖經的態度，熱衷於改教，和不斷強調基督對教會的主權，他實在為更正教的改教運動鋪了一條路，以致日後路德 (Luther) 讀過胡司的著作後，說「我們全是胡司的後人而不自知」。

胡司的生平簡述於後，可反映出上文胡司教義產生的背景。

他的童年我們所知不詳，這個被史家稱為「中世紀的施洗約翰」，生於捷克 (昔日的波希米亞) 之胡辛茨 (Hussintz) 的小村

莊，是個貧農的兒子；少年喪父，由他的母親撫育成成人。

1393年他完成大學教育，七年後被按立為天主教的司鐸；1401年被委任為母校的神學系學長；皇后索菲婭二世更賜他一個榮譽的職任：「聽皇后告解的神父」。

此等榮譽沒有減弱他在屬靈事物上的認真；當時教會種種不道德及歛財的行徑深深困擾著他。兩個教宗爭著登上教廷最高的寶座，革利免六世在法國的亞威農攝政，而鮑尼法斯九世（Boniface IX）卻在羅馬登位，二者都稱自己是無誤的，又罵對方為「賊匪、暴君、國賊、撒但之子」。教會高位常是自由地公開拍賣，城內各處可買到為最污穢之罪而設立的赦罪券；此外，教會更從無知的農民收取巨額金錢，送到羅馬教廷。

當時英國與波希米亞是透過皇室婚姻而連在一起，因此兩國的知識交流使威克里夫的作品傳到布拉格。胡司知道威克里夫已被判為異端，卻仍然小心地比較威克里夫與聖經的教導，結果發現這個「異端」才是站在真理的一邊。胡司從威克里夫的作品重新發現聖經的真理：人不必向神父告解而仍然可以得救，基督比教宗更有權威；而真正有價值的，是人對基督的信心。

這個發現叫胡司不能緘默了，他把這個簡單的救恩信息告訴同胞，獲得熱烈的回應。1402年，伯大尼教堂的講壇懸空，這座教堂是一有錢貴胄米爾海姆的約翰（John of Mulheim）專為講道而設立的，他請胡司作教堂的講道神父。成千上萬的平民和貴胄湧到那裡，聽胡司講解簡單的福音信息。

不久反對勢力亦興起來，事緣一個大學教授向布拉格的大主教打小報告，說禍患是由威克里夫的作品引起的；大主教命令胡司帶著威克里夫的作品去見他。胡司答應了，並要求大主教指出威克里夫書籍錯誤之所在。大主教拒絕討論這事，並且把它付諸一炬。胡司說：「我是蒙神呼召的，維護聖經真理是我的責任和目的，就是有生命的危險

亦在所不惜。」

1410年胡司上書羅馬教廷，請求不要再焚燒威克里夫的作品；一個月後，地方主教再焚毀另一套珍貴的書籍，立刻惹來胡司和波希米亞人的憤怒。此時皇后和皇帝溫塞爾都公然支持胡司，胡司則在他的講台怒吼「火不會燒掉真理，只有小人才拿這些無生命的東西來洩憤」。

羅馬教廷開始注意伯大尼教堂造成的騷亂，並且傳召胡司到羅馬去，為溫塞爾反對。樞機主教則宣告胡司被革除教籍，並且停止布拉格一切宗教的職務，事實上整個城市都被革除教籍了。

此時，羅馬教廷剛由若望二十三世（John XXIII）繼位，他對反對教廷的人宣告咒詛，並發一諭旨，要每一個基督徒都以經濟援助十字軍，對付那不勒斯王喇地斯勞（Ladislau），並說：「凡捐助一個月工資的人，均可獲得罪的赦免。」

胡司怒不可遏地說：「叫教宗學習基督的榜樣吧，赦罪完全是神的工作，赦罪券只是騙錢而已。」他的會友轟然喝采。

有三個激烈的學生在布拉格的教堂公然指責神父助紂為虐，被抓起來，並且判了死刑。胡司知道這消息後，向司法官求赦免；司法官答應了，卻在胡司離去後把這三個學生處死。胡司宣布：「從今以後，羅馬的附庸與波希米亞的基督徒不可能再有交通了。」

1412年，教宗對胡司頒布第二度開除教籍的諭令，說：「任何布拉格的人民均可逮捕胡司，把他解到主教去焚燒；異端的巢窟伯大尼教堂亦要拆毀，連根基都不留。」但皇后與皇帝仍然支持胡司在伯大尼教堂的工作，胡司與羅馬教廷正面的衝突亦無可避免了。

當時一班羅馬附庸的神學教授聯合起來，循正式手續控告胡司，其罪狀是：

1. 拒絕尊敬聖徒骸骨及遺物。
2. 對聖禮及教會權柄的見解，與羅馬教

廷相違。

3. 宣告神父不能赦罪。

4. 反對赦罪券和十字軍。

胡司向這班神學教授挑戰：「我要在一個條件下與你們公開辯論這些問題；你們與我同冒一個險——假如我們任何一方辯論輸了的話，要活活被焚。」教授們拒絕了他的建議。

《論教會》就是在這個時候寫成的（1413）。翌年，德國皇帝西基斯門（Sigismund）在康士坦丁召開會議，想平息這場紛爭，並命令胡司出席該會議。波希米亞的貴冑要求西基斯門保證胡司的安全，他們很快就答應了。但胡司知道此行是兇多吉少的，曾寫信給伯大尼的信徒：「也許你們永遠不會在布拉格見到我的面了。」

西基斯門的保證證明是無效的，當他被召到大主教面前，並沒有獲得答辯的機會，只是聽大主教向他宣告罪狀。胡司說：「我沒有在黑暗中說過什麼話，因此我希望在光明中回答控告我的人。」他的要求被拒絕了，大主教把他關在道明會修道院的監牢，他害了熱病。1414年十一月三日，西基斯門來到康士坦丁，在壓力下他不顧波希米亞貴冑的反對，終於宣判胡司傳播異端的罪，被判下監。從1414年末到翌年的六月五日，胡司從道明會修道院的監牢，轉到康士坦丁主教的堡壘，又由那裡轉到佛蘭西斯修道院的監牢。

六月二十二日，胡司的著作被判火焚。七月六日，胡司這個人被判火柱刑；火熄滅後，劊子手還用一根棍子敲碎他的頭顱。他的死訊傳到布拉格後，布拉格大學宣告他是殉道士，立刻成為國家的英雄，並且以七月六日為紀念他的節日。

1915年，捷克之首都布拉格建立了一座高大的建築物，來紀念胡司殉道五百週年。胡司和這座建築物成了現代捷克愛國分子爭取自由的表徵；直到今天，莫拉維弟兄會仍然以他們的創始人胡司而自豪。

另參：改教運動的神學（Reformation Theology）。

### 參考書目

D. S. Schaff (tr.), *John Hus' De Ecclesia* (New York, 1915); S. H. Thompson (ed.), *De Ecclesia* (1957); J. Herben, *Huss and His Followers* (1926); H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (1967); F. Lützwow, *The Life and Times of Master John Hus* (1909); D. S. Schaff, *John Huss* (London, 1915); M. Spinka, *John Hus* (Princeton, NJ, 1968); M. Vischer, *Jan Hus. Sein Leben und seine Zeit*, 2 vols. (1940).

R.T.J. / 楊牧谷

**Hyper-Calvinism 極端加爾文派** 這是改革宗神學（Reformed Theology）<sup>\*</sup>一個極端的分支，與英國「嚴謹及特別之浸信會」（Strict and Particular Baptists），和荷蘭及美國改革宗團體有關。此分支在福音復興運動之前的十八世紀產生，一直都很少人贊成；到今天贊成的人就更為少數。

它的特徵可作兩方面界說：

1. 這系統的神學是要高舉神的榮耀，方法是極度減低罪人在道德和屬靈的責任。它非常強調神遍在的屬性（參隱藏與啟示的神，Hidden and Revealed God<sup>\*</sup>）——亦即是神遍在的行動——就如永遠的稱義，永遠收納人為祂的兒子，永遠的恩約等。它不重視神隱蔽與顯明之旨意間有什麼分別，因而亦減輕罪人對神隱蔽旨意的責任；另一方面，它又強調神的恩典是人完全不可抗拒的，到一地步，人幾乎不需要傳福音。再者，它認為基督只能向被揀選的人傳，因為只有他們才會接受（P. Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689 ~ 1765*, London, 1967）。

2. 它非常強調墮落前論

(Supralapsarianism<sup>\*</sup>，或稱作 Ante-lapsarianism；此為先定人之永生或永死，然後定其墮落的理論，認為上帝預定及選擇之定命，乃在其他一切定命之前，即創造及人墮落之前)，目的是高舉神的主權，方法是強調神隱蔽的旨意多於啟示的旨意，強調永恆多於現在，結果就減低了罪人需要悔改的責任了。他們認為在傳福音時不能把基督「傳給」(‘offer’)每一個人，因為基督只為被揀選的人而死；為此，他們鼓勵人往後省察自己是否蒙揀選(參 C. D. Daniel, *Hyper-Calvinism and John Gill*, 沒有出版的哲學博士論文, University of Edinburgh, 1983)。

此派神學最重要的神學家是吉約翰(John Gill, 1697 ~ 1771)，他的思想見於《神聖教義》(*A Body of Doctrinal Divinity*)，和《實用教義》(*A Body of Practical Divinity*)，二書均再版多次。近代最主要的神學家，是荷裔美國人何士馬(Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, MI, 1966)。不過，只有完全熟悉正統的加爾文主義和改革宗神學的人，才會看出這些書中極端加爾文主義的因素。

### 參考書目

D. Engelsma, *Hyper-Calvinism and the Call of the Gospel* (Grand Rapids, MI, 1980).

P.T.

**Hypostasis 位格，性質** 這是一個相當精細的神學詞語，就是用英文來解釋也不夠詞彙用，結果要把希臘文和拉丁文英語化，創造出一些新詞語才能解釋，用中文就更不容易了。但認識這專有名詞，對了解教父及信經(Creeds<sup>\*</sup>)的基督論(Christology<sup>\*</sup>)，又是絕不能缺少的。

譯作「位格」或「性質」的 *hyposta-*

*sis*，原是個希臘文的名詞，其複數為 *hypostaseis*，在東正教神學(Eastern Orthodox Theology<sup>\*</sup>)是個標準的專有名詞，用來指三位一體(Trinity<sup>\*</sup>)神的位格；拉丁文中與它最接近的，是 *persona* (英：person)。

希臘文的 *hypostasis*，在新約其實不是個專有名詞，它是用在一般的意義上，如指所信之對象，或誇口(參林後九4，十一17；來一3，三14，十一1)，亦即是就「性質」一意義來用。但在哲學和神學上，它是指形上學的「存在」、「本質」、「真體」(being, substantial reality)，可以是指構成某物體的本質(參來一3)，或其特性。俄利根(Origen<sup>\*</sup>)為對抗神格惟一論(Monarchianism<sup>\*</sup>)，強調聖父、聖子與聖靈各有獨立的位格(*hypostaseis*)；直到四世紀(亦即是325年的尼西亞信經)，位格與「本質」(*ousia*)這兩個詞幾乎是可以互調來用，差不多是同義的；但該撒利亞的巴西流(Basil<sup>\*</sup>)和其他加帕多家教父(Cappadocian Fathers<sup>\*</sup>)則把二者分別開來，認為「本質」只可用來指神獨一的本體，而「位格」則指其三種不同的表現，是為他們的三位一體論。這種分野與拉丁神學之三個 *personae*，卻只有一種 *substantia* 相近——但拉丁神學的用法又引起另一種混亂，因為 *substantia* 在字源學上，是與 *hypostasis* (「位格」)相近，而不是指 *ousia* (「本質」)。

*hypostasis* 與 *ousia* 的分別極之細微，因二者均是指同一的本質或本體。*Ousia* 較重其內在本質或本性(對神來說，即是指神的本性)，而 *hypostasis* 多是指神客觀的，各有其獨立個體的三位(拉丁文與之相近的是 *subsistentia*)。

就基督論來說，迦克墩信經(451)指出道成肉身的基督只有一個位格，卻有二性(*physeis*)，即祂的神性和人性。亞歷山大學派(Alexandrian<sup>\*</sup>)神學家稱，二性是

在「位格上聯合」(‘hypostatic union’；在較早之前，他們差不多是以 *physis* 等同於 *hypostasis*，均是指基督獨一的位格)。迦克墩之後，教會繼續討論基督的人性是否完整的問題——問祂的人性是否缺乏一個人之核心，因而純是非位格的 (*anhypostatos*)；亞歷山太之區利羅 (Cyril of Alexandria)\* 即如此主張。另些安提阿學派 (Antiochene School)\* 神學家則說，基督之人性是具有神之神性 (*hypostasis*)。迦克墩神學家通常是以神的道來肯定基督之位格。

基督論的複雜性，在拜占庭神學家的李安迪 (Leontius，約 543 年卒) 又有進一步的推展。我們對此人之生平事蹟不詳，只知他可能是巴勒斯坦一修士，曾在君士坦丁堡住上幾年。他的作品反對涅斯多留 (Nestorius)\* 和基督一性說 (Monophysitism)\*，藉著亞里斯多德 (Aristotelianism)\* 的思想來解釋基督論。他說基督的人性雖然是非位格的 (*anhypostatos*)，卻是「在位格的」 (*enhypostatos*；英：in-personal)；亦即是說，其個人性的存在是在道的位格內，同時又能保存祂獨特的特性。因此，成為肉身的祂，在祂裡面就保留了完全的人性，這就是「在位格內」 (*enhypostasia*) 一概念的內涵。此概念為馬克西母 (Maximus)\*，和大馬色的約翰 (John of Damascus)\* 加以發揮。

伊文思 (D. B. Evans, *Leontius of Byzantium: an Origenist Christology*, Washington, 1970) 認為李安迪所解釋之基督神人二性，其實都是「在位格內」，是在耶穌基督的位格中，卻不是在道之內；李安迪因這觀點而在基督論上被歸入俄利根一派 [李氏是受到龐提加 (Evagrius Ponticus, 346 ~ 99) 的影響]。這種新的解釋，有些人是接受的 (如：J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, New York,

1975)，但也有很多人不贊成 (如：J. J. Lynch in *TS* 36, 1975, pp. 455 ~ 71; B. Daley in *JTS* n.s. 27, 1976, pp. 333 ~ 69)。

### 參考書目

凱利著，〈早期基督教教義〉，康來昌譯，華神，1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977); G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1959); H. M. Relton, *A Study in Christology* (London, 1917); M. Richard, *Opera Minora*, vol. II (Turnhour and Louvain, 1977)，論位格及李安迪之章數。

D.F.W.

# I

**Iconoclastic Controversies 反圖像爭辯** 這是教會在拜占庭時代（726 ~ 843），為圖像（參形像，Images\*）在崇拜的地位而展開之爭辯。希臘文的 *eikones*，英譯為 icons 或 images，泛指聖像，可以是平面的繪畫（如東正教善用者），或立體的雕塑，具歷史之天主教與基督教教堂常可看見。

第一次爭辯始於利奧三世（Leo III, 717 ~ 41），他下諭旨要教堂摧毀一切聖像（726）。他的動機只有一部分是宗教性的，其餘動機就有點混雜；但我們沒證據指出他是受回教禁止圖像崇拜的影響。利奧三世的政策為繼承他位之兒子康士坦丁五世（Constantine V, 741 ~ 75），和利奧四世（Leo IV, 775 ~ 80）繼續執行。但利奧四世去世後，聖像又再為他的寡婦愛任依（Irene, 752 ~ 803）恢復，她以自己兒子康斯坦丁六世（Constantine VI, 780 ~ 97）的名義攝政。到了第七屆大公會議（Councils\*；尼西亞，787），摧毀聖像的行動被判有罪，是被禁止的。

羅馬教廷十分歡迎大公會議的決定，但高盧教會在法蘭克福會議（794）則極力反對。到了利奧五世（813 ~ 20）在位期間，砍圖像的行動又再恢復，直到 842 年才停止。843 年三月十一日，在所謂「正統勝利」的大會上正式宣告，圖像可以在教堂內

恢復它的地位，東正教會亦以這個大灰節第一主日來紀念此事。

反圖像運動雖然有很強的社會及政治因素，但基本上它是屬於神學的爭辯。反圖像者是本於十誡第二誡（和類似約四 24 的經文），強調對神的敬拜必須是完全屬靈的。贊成圖像者是叫做 iconodules（源自希臘文的 *doouleia*，事奉），其圖像是指平面的繪畫。他們指出反圖像者其實是否認道成肉身（Incarnation\*）的真實性。贊成圖像者最重要的人物，是大馬色的約翰（John of Damascus\*），他仔細分辨崇拜中有三種不同的尊敬，它們各有其對象：第一種是對神的敬拜（*latreia*），第二種是對聖徒的尊敬（*doouleia*），第三種是對受造物（*proskynēsis*）。

他指出：人是按神的形像（Image of God\*）造的（創一 26），基督是不可見之神的像（西一 15），基督徒均要被改變成神兒子的形像（羅八 29）。那些在肉身上見過耶穌的就是見過神，無論他自己是否知道這個事實。凡不贊成此意見的，無疑就是中了亞流（Arianism\*）的陷阱，亞流即是否認基督神性的人。

在反圖像爭辯的第二階段，大馬士革的約翰竭力支持的主張，為君士坦丁堡一修士承繼過來，他就是斯都弟的狄奧多若（Theodore the Studite, 759 ~ 826）。狄



奧多若認為聖像能代表所畫之主體的位格（*Hypostasis*），只不過它有不同之本性〔*ousia*，參本質（*Substance*）〕，因此基督的聖像能使信徒直接與基督本人接近，這聖像不是偶像。

狄奧多若強調信徒必須對聖像表示敬意，這是基督徒敬拜不可少的一部分；在842年後，它就成了東正教崇拜的一部分；在西方卻流行不起來，包括那些有聖像的教堂在內。但要注意的是，東正教之聖像（*icon*）是指兩度空間的聖畫，不是具三度空間的雕塑；他們認為神的第三度空間是超越的，不能表達出來，因此一切聖雕像都是偶像。凡以雕塑來表達神的，都是以有限來規範無限。

### 參考書目

A. Bryer and J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (Oxford, 1977); E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (London, 1930; New York, 1978); L. Ouspensky, *The Theology of the Icon* (London, 1977).

G.L.B.

**Idealism 惟心論** 作為一形上學的理論，惟心論是指一種認為所有真實存在的，都是存在於人的心思及概念上的理論。惟心論亦有教外的版本（如現象學；東方版本可參人文主義，*Humanism*），而在教會內最主要的惟心論者，可算是柏克萊（*Berkeley*），他是針對洛克（*Locke*）對物質的解釋，而發展出有神論的惟心主義。洛克認為外在世界的物體具有第一層和第二層的特性；柏克萊卻認為〔愛德華滋（*Edwards*）亦同意〕，假如我們能說思想是一個頭腦內的意象（*mental image*），那麼我們就可以提出一套基督徒的惟心論，來回應洛克看來是無神的思想。但柏克萊這個設想是有漏洞的，因為我們雖然可以說，神

的旨意是要 X 存在或發生，這便足以構成 X 存在或發生的足夠條件，這卻不等於說 X 是只存於神的思想內。

在康德（*Kant*）及黑格爾（*Hegel*）的哲學裡，惟心論可說是康德之「哥白尼革命」的結果——康德認為人的認知會改變所認知的對象；黑格爾則說，實體在歷史中，是按著辯證的進程而邁向絕對理念去，而求知者與認知對象之關係，只是一種方便的和傳統的關係，此關係與實體本身是什麼，反而沒有必要的關係。

影響基督教神學的，是一種被稱作超越或絕對的惟心論，這是一種康德後期的版本。像康德一樣，它否認人有認識神的任何可能，不管是透過理性或啟示都不可能；結果惟心論者就只好透過遍在的和倫理的角度，來了解基督教信仰。他們認為福音者，不能透過神人的自獻來把人從罪惡中拯救出來，只能藉著仿效拿撒勒人耶穌的倫理教訓，進而引進神的國度於地上。這種思想正是像立敦爾（*Ritschl*）一類神學家的藍本。

惟心論是透過科爾雷基（*Coleridge*）和摩里斯（*Maurice*；參基督教社會主義（*Christian Socialism*））等人的作品而影響整個英語世界；在蘇格蘭則是透過愛德華·克耳德（*Edward Caird*, 1835 ~ 1908），和約翰·克耳德（*John Caird*, 1820 ~ 98）兩兄弟而傳遍，它亦是更正教中新神學思想的主要根源。

康德特別注意藉道德來證明神的存在；但對他來說，道德命令雖然是來自神，他重視的倒是人的自主權和自己制定出來的道德律，以及決定要怎樣遵行。從基督教神學的角度來說，在康德的哲學，人的地位幾乎是與創造者等同的，是人給予這世界有它的特性，也是人自己建立他要遵守的道德律。

從一個不太專門的意義來說，惟心論也是一種理想主義，以持守及推廣「理想」為務，與「觀念」相對。基督徒以完全符合神旨意，或效法基督（*Imitation of Christ*）為

最高的理想，但我們必須注意，這種理想是不能在此生達到的。持相反意見的稱為完全主義（Perfectionalism），認為人可以在此生達到德性完全的地步，這是對人的罪性看得不夠嚴肅所致；加爾文（Calvin）與信義宗神學皆反對這種教義。

### 參考書目

A. C. Ewing, *Idealism: A Critical Survey* (London, 1969); B. M. G. Reardon, *From Coleridge to Gore* (London, 1971); W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (London, 1969).

P.H.

## Ideology 意識形態

### 淵源

「意識形態」一詞源自啟蒙時代（Enlightenment<sup>\*</sup>; *Idéologues*）的哲學家，他們以實證論的方法指出，透過教育改革而達致社會改革，應以理論作基礎的，這基礎即是概念的成形；法國大革命前不久，革命理論者即以此詞來形容他們的理念世界。拿破崙則攻擊這一派人士，說他們是「空論家」，只活在幻想裡。

十九世紀反對純意識形態的人指出，真的理念都是可實現的，因為那時代的人認為，真實的描述都是科學的描述，亦只有科學描述才具真實的意義，其他都是幻想。在馬克斯（Marxism<sup>\*</sup>）的作品，意識形態被分作三個級別。第一，最普通的用法：意識形態是指任何社會形成過程中所產生的一般概念和意義，它們是一種「信仰的大氣候」，屬於當地人的理想，也是他們沒批判性地接受的。

第二，理念被普世化及絕對化：人不察覺任何理念和價值都是歷史的產物，有它自己的社會條件，反覺得他們相信的價值與概念是自古已然，也是理所當然的。人正是本

於這種幻覺及無知，而把自己的意識形態普世化和絕對化。

第三，意識形態被改變的階段：社會結構不斷在改變中，而促使其改變的，是社會各階層的利益存在矛盾。這種矛盾是無形的，卻無時無刻不在進行。馬克斯主義者一直想尋找一個科學的方法，來描述這場隱形的矛盾鬥爭，希望找出意識形態所矇蔽的真相。

後黑格爾時期的馬克斯主義者一直認為，基督教只是一種意識形態；基督教學者則指出：雖然有些基督徒所持有的，是某個文化下的價值系統，多於是聖經的信仰，基督教本身卻不是一種意識形態。我們在下面分別研究意識形態在近代的意義。

### 意識形態與偶像崇拜

曼漢（Karl Mannheim）的作品，使人習慣把意識形態與烏托邦放在對立的地位來討論。二者相同的，都是指不能實現的理想；但在共產主義者的作品內，他們通常稱意識形態是用來鞏固現況，使不能實現之理想繼續成為理想的媒介；而烏托邦則指推動社會改革，使之邁進更理想之境的動力。從這角度而言，基督教本身實在不能等同意識形態，因為不少社會改革的動力均來自基督教思想〔參解放神學（Liberation Theology<sup>\*</sup>）；婦解神學（Feminist Theology<sup>\*</sup>）；希望神學（Hope, Theology of<sup>\*</sup>）〕。

不容否定的是，有些人相信的基督教，實與意識形態沒有分別，而且因著許多「神聖論准」的加冕，已經與偶像（Idol<sup>\*</sup>）的地位相差無幾。德人高德士活（Bob Goudzwaard）在1982年出版一本小書（中譯為《時代的偶像》，即指出現代人是活在意識形態牢籠的世界裡；他舉出的事例雖以戰後的蘇聯、美國和英國為主，若用同樣原則來解釋中共，意識形態的控制尤為明顯。

他指出：當人致力追求某一目標或理

想，到一地步，甚至不惜使用任何手段來達到目的，導致這目標或理想轉變成偶像來操縱人，這時一種意識形態便產生了。

如一個人視「發財」為人生最終的目標，便以財富來釐定人及自己的成敗；就如一個社會若以發展經濟作為首要目標，亦會犧牲某些不能趕上目標的經濟模式，不管這種犧牲會牽涉多少人在內。像印度致力發展高科技之經濟模式，不管這模式是否與絕大多數人以農為本的生產模式脫節，結果未見其利，先見其害。又如 30 年代始，很多國家的政府不斷鼓吹消費主義，以對抗嚴重的失業情況，如此一來，「發展經濟」就成了這個社會的意識形態，亦是他們的偶像。

又如為了確保安全，60、70 年代的美蘇中印等國全力加強軍備；就是到了雷根時代，他在「安全意識」的影響下，不惜把國家財政預算推到美國歷史頂點，造成空前的預算赤字；從直接的經濟影響，雷根時代的高赤字政策，與之後布希（G. Bush）時代的經濟倒退不能說全無關係。90 年代初期美俄關係緩和，昔日做成的核武器從限制到消除，又成了另一輪會談的爭持對象。已有人指出軍備競賽實在是侵犯了人類各層面的自由，包括國家的、社會的、家庭的、個人的，以及整個文化的。意識形態的影響實在不容忽視。

當然，人不可能完全擺脫意識形態來生活，我們真正的問題只在缺乏自我反省的敏銳，和破除偶像，好能忠於信仰的勇氣。什麼時候我們推崇某一個人、某一種思想或目標，也應同時省察它是不是成了終極目標。我們的世界已落入困局。科技發展、經濟增長、安全保障等並非不好，問題是我們已讓它變得無可控制，結果非但不能解決當初的問題，反使問題更複雜，令人類面對的災難更無法解決。

要衝破意識形態的牢籠，我們需要破殼的勇氣；殼要被擊破，人必須有一客觀的標準，以指出某些意識形態確然已成為牢籠人

的殼，和破除它的目標——那就是認識聖經，和因認識真理而得的自由；儘管連認識聖經的角度也可以是意識形態的一種，我們卻不能在沒有客觀標準下奢言舊標準、舊制度。

### 參考書目

高德士活著，《時代的偶像》，林德明、角聲翻譯小組合譯，角聲，1989（Bob Goudzwaard, *Idols of Our Time*, ET, 1984）；N. L. A. Lash, *A Matter of Hope*（1981）；K. Mannheim, *Ideology and Utopia*（1936）；J. Plamenatz, *Ideology*（1970）；M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*（1977）。

楊牧谷

**Idol 偶像** 英文「偶像」一詞（idol）源自希臘文的 *eidōlon*，而 *eidōlon* 又屬於一組含義極廣的詞語，包括 *charakter*（英：character），指記號、印記；*idea*，觀念（希臘哲學極重要的詞語，惟不見於新約）；*eikōn*，複製品、形像；*typos*，表記、複本；*homoiōma*，表象；*apauasma*，反映、迴光；*hypodeigma*，例子、證據等。這組詞均有一共同意思，即「代表」，它本身不是亦沒有所代表的真體。舊約的神禁止人為祂樹立任何形像來代表祂，故「偶像」*eidōlon* 一詞在聖經都是用在反面的意義，因為它本身既無所代表之神祇實體，偶像與它代表的亦沒有關係。絕對的一神觀不容許設立任何形式的偶像，因此七十士譯本的 *eidōlon*，雖是代表舊約聖經中大約十五個希伯來詞語（包括 *gillūlim*，利二十六 30；結六 4 及下；*ʿrāpim*，創三十一 19）等，它們全是表達一種輕視或責備的意義。這種用法到了晚期猶太教都沒有改變（如：拉一 7；馬喀比一書十 83；四書五 2；十二使徒遺訓六 3）。

但說偶像並不代表任何實體一說法，只是相對於耶和華是惟一的真神，因此是具有

惟一之真體的信仰而言。舊約有時亦稱偶像之背後是撒但（Satan<sup>\*</sup>）的力量，是可憎的，也是必要被消滅的，特別是指亞舍拉（代下二十四 18）。此等勢力常以即時可見之力量來迷惑眾人，使人以為它比耶和華更有力量，不少以色列人就被吸引過去了。這種情形在亞述及巴比倫稱霸中東時尤為嚴重。耶四十四 15 ~ 19，結第八章均記述以色列人受偶像崇拜影響到怎樣可怕的境地，而先知提出神必審判的警告亦是極其嚴厲的（賽十 11；耶九 13 ~ 16；結八 17 及下），他們對偶像的諷刺亦最為無情（結八 10；代上十六 26；代下二十五 15；何八 4 及下，十三 2；耶十四 22；哈二 18 及下），但最生動的是賽四十 18 及下，四十四 9 ~ 20，四十六 1 及下。此傳統到了晚期猶太教仍然保留著（如所羅門智慧書十四 15；巴錄書六章之耶利米的信）。

死海古卷中的偶像常是就寓意法來用，與現代用法相似（IQS 2:11; 17; 4:5; IQM 4:15, 19; IQ 22; 4 Qflor 1:17; CD 20:9；參 A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning*, 1966, pp. 134f.）。

新約用的 *eidōlon* 有指實物，亦有從寓意法來用。祭物獻給偶像就是指實物，此問題在哥林多書信討論得最為詳細。但從寓意法來用，更是新約特色之一，特別是指心中的貪念（弗五 5；西三 5）；因為貪慾叫人的心偏離基督，以所要之物代替基督的地位。

新約論偶像是從基督論（Christology<sup>\*</sup>）的角度出發。福音書沒有提及偶像的問題，因為在耶穌時代的巴勒斯坦，偶像根本沒有地位。但當福音傳到外邦，如安提阿，問題就變得現實又嚴峻了。

首先，論到外邦人教會與耶路撒冷教會在該守的規條上，眾使徒均同意完全屬於猶太教傳統者（如割禮，Circumcision<sup>\*</sup>），外邦人可以不必遵守，但有些是關乎基督信仰的，外邦信徒就必須遵守。其中之一就是禁戒吃祭偶像之物，因為偶像代表「鬼」，人

不能喝主的杯又喝鬼的杯，偶像只能帶來「污穢」（*alisgemata*），是信徒必須逃避的（徒十五 20、29，二十一 25）；這禁令為第一次使徒在耶路撒冷召開的會議一致通過。

第二，禁吃祭偶像之物，到了哥林多城就產生現實的問題（參楊牧谷，《作祂的僕人——哥林多後書研讀》，校園，1992）。該地市場出售的肉食均曾獻給偶像，故嚴格遵守第一次大公會議的禁令，就差不多等於要信徒吃素了。保羅在林前第八和第十章，頗靈活地處理這些問題。首先，他同意偶像算不得什麼；意思是說，偶像完全不能代表任何意義或力量。因此，放在偶像面前（「祭」）的食物，跟放在任何地方沒分別，只要自己的良心不受責備，他可以懷著清潔的良心吃市場買回來的肉類（林前八 4）。但跟著保羅提到一個更高的原則：愛。倘若有信心軟弱（即受良心責備）的信徒自己過不了這一關，看見別的基督徒吃，他自己也會因為懷疑而跌倒，基督徒便有責任為了他的緣故而不吃。保羅自己的態度是：「食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。」（林前八 9 ~ 13）

第三，保羅對偶像的寓意用法，對現代基督徒才是最具警惕力，這用法是源自耶穌的言論。耶穌在山上寶訓曾明言：「一個人不能事奉兩個主；不是惡這個、愛那個，就是重這個、輕那個。你們不能又事奉神，又事奉瑪門。」（太六 24）瑪門是指「財利」，引伸之，它代表貪財或貪念，這正是保羅的用法。他在情慾之罪下，把拜偶像與種種貪念（*pleonexia*）等同，就如姦淫、邪術、仇恨、結黨、紛爭等（加五 19 及下；弗五 5；西三 5；另參啟九 20 及下，二十一 8，二十二 15）。任何形式的貪念都會蒙蔽及代替愛，包括愛人及愛神，代之以近乎病態的愛己，表達形式可以是愛名、愛權力和愛財利，它們是引致紛爭結黨的主因；這樣的貪念是把神旨意之外的事或物，當作神靈

一樣來膜拜了。

對現代人來說，偶像可能以更狡猾的面具登場，名之為意識形態（Ideology）；不知道反省的人，常會為某種看來是屬於真理的口號（如南非部分白人教會的種族隔離政策）而努力，卻其實只是為了私己的利益。神也者，只成了間接的參考點，最直接的仍是自己的得失，這是偶像崇拜的特徵。

### 參考書目

K. Barth, *Church Dogmatics* III/1, pp. 182 ~ 206; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (1962); E. R. Bevan, *Symbolism and Belief* (1938); F. Büchsel, *TDNT* II, pp. 375 ~ 80; D. Cairns, *The Image of God in Man* (1953); H. von Campenhausen, 'The Theological Problem of Images in the Early Church', *Tradition and Life in the Church* (1968), pp. 171 ~ 200; G. Cope, *Symbolism in the Bible and in the Church* (1959); F. W. Dillistone (ed.), *Myth and Symbol* (1970); J. Gray, 'Idol' and 'Idolatry', *IDB*, vol. 2 (1962); J. C. Hurd, Jr., *The Origin of I Corinthians* (1965); Liddell-Scott, pp. 384f.; J. J. Stamm and M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (1962), pp. 79 ~ 89; H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (1974), pp. 159 ~ 66.

楊牧谷

### Idolatry 拜偶像 參形像 (Images)。

#### Ignatius 伊格那丟 (約 35 ~ 107)

我們對這位殉道士在皈依基督前的事蹟幾近無知；加入教會到約 107 年殉道之間的生平，則是從他的信札，和古教父的記述編建而成。

#### 生平

伊格那丟可能是敘利亞人。有學者根據他寫

的一封信 (*Ep. ad Romanos*)，推斷出他未信主前，可能是迫害信徒的 (J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, part II, 2 vols., London, 1889)。愛任紐 (Irenaeus) 說他是個殉道士，給丟到猛獸中而死 (*Haer.* V.xxviii.4)。俄利根 (Origen) 在解釋路加福音時 (*Prologue to Cant.*) 曾提及他，說他是繼承使徒彼得而為安提阿教會第二任主教，其殉道過程與愛任紐所記的相若；但史家該撒利亞的優西比烏 (Eusebius) 則說他是第三任，第二任是友阿丟 (Euodius)。

我們不盡清楚伊格那丟犯了什麼罪被判死刑，只知道他是從安提阿被押到羅馬行刑，途中經過士每拿，為坡旅甲 (Polycarp) 熱烈歡迎，而附近的教會亦派人去探望他。伊格那丟寫了四封信給他們，包括給以弗所教會、馬內夏教會 (Magnesia, 古希臘一區，位於撒狄與士每拿之間)，和他拉勒教會 (Tralles, 位於買安德流域以北的富庶城市)；第四封是寫給羅馬教會，求當地信徒不要代他向世俗權力的羅馬政府求情，免奪去他為主殉道的機會。

之後，伊格那丟被帶到特羅亞，在那裡寫了三封信，一封是給非拉鐵非教會，一封給士每拿教會，另一封是給坡旅甲。然後經過馬其頓去意大利，至終在羅馬殉道 (很可能是在圓形大劇場，Colosseum)；此事為坡旅甲及俄利根證實。關於伊格那丟殉道的情況，至今有五種說法，沒一個是可靠的。

#### 伊格那丟書信

自中世紀一直到本世紀初，伊格那丟的信均引起學者極深的關注，主要原因自然與他是第一世紀的教會領袖有關。第一世紀的人而又有教會文獻留存於世的極少，他的信自然大受重視。其次是信的內容，他的信明顯地置主教於長老之上 (主教與長老在希臘文是同一個字)，自然受到行主教制的教會重視 (特別是天主教與聖公會)。最後，信中對

基督的神性及敬虔生活（如羨慕殉道），是教會極寶貴的史料。上述三項我們分別處理於後。

### 1. 伊格那丟信札的類別

一共有十五封信都說是伊格那丟寫的，其中七封（1. *Ad Ephesios*; 2. *Ad Magnesios*; 3. *Ad Trallianos*; 4. *Ad Romanos*; 5. *Ad Philadelphenos*; 6. *Ad Smyrnaeos*; 7. *Ad Polycarpum*）見於希臘短版本及長版本。

長版本另加五封（1. *Ad Mariam Cas-sobolitam*，另加據說是馬利亞給伊格那丟的回信；2. *Ad Tarsenses*; 3. *Ad Antiochenos*; 4. *Ad Heronem diaconum Antiochenum*; 5. *Ad Philippenes*）。此外，另有三封只見於拉丁版本，其中兩封是寫給使徒約翰，一封是寫給馬利亞。惟此三封是偽託，殆無異議。

七封收於希臘文短版本者，代號為 G<sup>1</sup>，均只見於獨一文獻（Codex Mediceo-Laurentinus）。此七信之拉丁文版本，最早是烏社爾主教（J. Ussher, 1581 ~ 1656）編訂，他是根據兩個版本編成的，顯出極高之批判學涵養，尤以《達坡旅甲書》（*Polycarpi et Ignatii Epistolae*, 1644）為然。除了希臘文及拉丁版本外，我們還有敘利亞版本（不完整）、亞美尼亞版本，和古埃及版本。

短希臘版本（G<sup>1</sup>）最早是佛喜阿斯（Vossius）於 1644 年出版，之後有無數版本；但最可靠的仍為查恩（Zahn）和萊特佛特（Lightfoot）二版本。

長希臘版本的共有十二封，代號為 G<sup>2</sup>。所謂長版本者，是後人在信中加了許多話，故篇幅較長。此長版本亦有拉丁文及亞美尼亞版本，最早為柏西斯（Pacaeus）於 1557 年出版。近代版本以查恩的最為可靠。

最後三封（達以弗所、羅馬及坡旅甲的信）亦見於更短的版本內，只有敘利亞文，最早為居里頓（Cureton）出版；他是本於 1839、1843 及 1849 年在奈翠沙漠（Nitrian

Desert）發現的抄本而編訂的。

### 2. 信札真實性的爭辯過程

鑑於此信札的重要性，教會學者重視它之真實性是可以理解的。可分三個階段。

第一階段是發現 G<sup>1</sup> 的時候（即七封短希臘版本的信）。拉丁版本另加上的三封只見於拉丁文的信，為大多數學者質疑。但天主教學者大多數承認 G<sup>2</sup> 全部的信，而更正教學者則否定 G<sup>2</sup> 全部的信。

第二階段的爭辯是於 G<sup>1</sup> 出版時掀起的，此時人一般接受 G<sup>1</sup> 是伊格那丟信札的原貌，G<sup>2</sup> 則為後人增訂而成。不過就是在第二階段，G<sup>1</sup> 的真實性也有許多人懷疑。

第三階段的爭辯是敘利亞版本面世之時，代號是 S。S 的編者居里頓曾宣稱，伊格那丟最後的書信及最真的版本終於出現了，這宣稱對十九世紀中葉有特別的意義：

1. 基督的神性再受重視，這是伊格那丟書信的主要內容；2. 教會的教制正處於備受質疑的時代，伊格那丟力主主教制，是教會樂於看見的；3. S 版本有四封全新的信，引起人的好奇。當時好些學者都以肯定的角度來看 S 版本，但反對此說的人更多（包括 Denzinger, Uhlhorn, Merx, Zahn）；大多數學者認為 S 只是從 G<sup>1</sup> 撮述而成，當初力主 S 為最早版本的學者，現今都放棄此意見了。

現在的意見可分兩派：1. G<sup>1</sup> 版本是伊格那丟書信的原樣，或說是最近原樣；2. 伊格那丟的信一封不全，都散失了。經過查恩與萊特佛特精細研究後，相信第一意見的人有增無已。哈納克（Harnack）曾認為此組書信是在哈德良（Hadrian, 76 ~ 138）末期時寫的；後來他放棄此說，承認 G<sup>1</sup> 是在他雅努（Trajan, 53 ~ 117）在位之末期（110 ~ 7）寫成的。

### 3. 信的內容

G<sup>1</sup> 的信（特別是《達羅馬人書》）可反映出一個完全奉獻給基督之人的內心世界，他對基

督毫無保留，甚至是自己的性命——他視為基督捨命是人最高的榮耀。這種對殉道的熱切，曾被人批評為「虛假的英雄主義」（Baur），進而認為 G<sup>1</sup> 的信是後人偽造的。但第一世紀信徒不害怕為主捨命，甚至視死為有益（羅八 38，十四 8；腓一 20，三 10）；這種心情與英雄主義全無關係，反而與他們明白的復活真理大有關係（林前十五 36、53 ~ 55）。故他們無視死的威脅，反而在哈德良迫害教會期間，以誇勝姿態來面對死亡，這是可以了解的。故哈納克認為這種熱切殉道的精神，正好說明 G<sup>1</sup> 反映出作者的個性是真實的，不是虛構出來的。

伊格那丟屢屢警告教會提防那些鼓勵人作猶太教信徒的異端，認為他們了解的基督不夠真實，含有幻影派（參基督論，Christology\*）的意味。他稱耶穌基督為「我們的神耶穌基督」（*ho theos hēmōn Iēsous Christos*），是真正的神、真正的人。祂的出生、受苦及死亡都不是表象，而是真實的。復活升天後，基督繼續藉著聖餐與教會同在；他稱餅是「耶穌基督的肉，此肉是為我們的罪受苦」。

在教會受逼迫的時代，伊格那丟非常看重主教的地位，認為主教可聯合地方教會，使她產生內聚力，又能保守教會的純潔。伊格那丟承認的教會聖職可分三種：主教、長老和執事，而主教是最高權責的人。但他了解的主教職權是屬地方的，不是普世的。教會能舉行聖餐及婚禮，皆因有主教；主教不在，教會就不能舉行聖餐及婚禮。

伊格那丟對羅馬教會非常尊重，稱羅馬教會「在羅馬人的地區掌權」；但他沒提及羅馬的主教。

伊格那丟為整個基督教尊崇，但記念他的節期則各有不同：天主教是十月十七日，聖公會是十二月十七日，希臘教會是十二月二十日。

## 參考書目

中譯本見「伊格那丟書」，《基督教早期文獻選集》，謝扶雅譯，文藝，<sup>2</sup>1990。

伊格那丟的作品：P. T. Camelot, *Sources Chrétiennes*, vol. x (1944); J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, part II, 3 vols. (1885); J. H. Srawley, *Early English Church Classics*, 2 vols. (1900); T. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (1873).

研究他作品的，上述 Lightfoot 之書仍為首選，其他可參：H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindefradition bei Ignatius von Antiochien* (1940); M. P. Brown, *The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria* (1963); V. Corwin, *St Ignatius and Christianity in Antioch* (1960); W. D. Killen, *The Ignatian Epistles Entirely Spurious* (1886); J. Pearson, *Vindiciae Ignatianae* (1852); C. C. Richardson, *The Christianity of Ignatius of Antioch* (1935); B. H. Streeter, *The Primitive Church* (1929).

楊牧谷

**Ignatius of Loyola 依納爵（1491 ~ 1556）** 是耶穌會（Jesuits\*）的創辦人。他是西班牙人，原先是個軍士，悔改歸主後立意要作基督的精兵；於是退到曼雷薩（Manresa, 1522 ~ 3），重新整理自己的思想，並追求與神更親密的關係。他就是本於這種默想和神祕經驗，寫成名重一時的《聖依納爵神操》（*Spiritual Exercises*, 1535；房志榮譯，光啟，1978）；此書成為耶穌會士靈性操練的藍本。依納爵的靈修神學亦是透過《聖依納爵神操》來表達的。

《聖依納爵神操》提供為期一個月的嚴格訓練，在導師指導之下，學員要認識自己，並且把自己奉獻給神，好發現神為他一生所定下的旨意，或是更新自己奉獻的心志。

操練之始是默想基督的國度，和兩個標準；接受操練的人聽到作王之基督對他的呼

召，應徵入伍，好對抗撒但。整個操練集中默想福音書中耶穌的歷史；接受操練的人與活的基督相遇，接受祂的訓練，並且學習服事神，和藉著基督的十字架得勝。依納爵的靈性生命基本上是本於愛而發的：基督徒明白了基督的愛，就會不斷地反問：「我還以為基督的緣故多作些什麼呢？」

另參：天主教反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）。

### 參考書目

H. Rahner, *Ignatius the Theologian* (London, 1968).

R.J.B.

**Ignorance 無知** 這是道德神學的用語，分作「不可克服的無知」（*invincible ignorance*）和「可克服的無知」（*vincible ignorance*）。道德神學家認為，有一種無知是無論人作出什麼道德上的努力，都無法除去的。這種無法克服的無知雖然會引致錯誤的行為，人卻得到饒恕，不需負刑責，因為它的本質既非人刻意去犯，亦不是人力能糾正過來。古典的例子是埃迪帕斯（*Oedipus*）娶了母親為妻，因為他不知道她是他的母親；近代的例子是弱智人士犯了為正常人而設的律例。

與不可克服之無知相對的，則是可克服的無知。人可以、卻不肯去克服以致犯罪，這是該受刑責的。可以克服而不去克服的無知，包括人若肯多方面採集資料便能避免犯錯，或只要有合理的道德努力便可避免的罪。

可克服的無知又分作：1.「簡單的」，意思是人只作了起碼的努力，結果犯錯，他若肯多一點努力便能避免；2.「全然的」，是那種一點都不肯努力，又沒有理由不肯努力的；3.「刻意的」，是一種立意不肯找出

真相，以致犯罪的。三種情況都是不可饒恕的，雖然它們的刑量各有不同。

天主教神學家比較重視因無知而引致的罪行，尤其是不可克服的無知，以用來解釋有些人因著他成長的背景及環境，使他們不能接受教會的教導。

### 參考書目

K. E. Kirk, *Ignorance, Faith and Conformity* (1925).

楊牧谷

**Ignorance, Invincible 不可克服的無知** 參無知（*Ignorance*）。

**Ignorance, Vincible 可克服的無知** 參無知（*Ignorance*）。

**IHS 耶穌代號** 這是古時（最早為主後三世紀，十世紀後罕用）抄本以一種大圓體字來代表耶穌的，常見於大教堂之玫瑰窗上。它原是拉丁文字母，代表希臘文的  $I H \Sigma O Y \Sigma$ ，如拉丁文版之路加福音六3即見用（*Codex Bezae*）。第二個字母之H，其實是代表希臘文之  $\eta$ ，不是拉丁文的h，但為後人漸忘，結果人誤以為 *ihs* 是代表 *Ih-esus*。

後來IHS演變成代表三個不同詞語之字首，如 *Iesus Hominum Salvator*（「耶穌，人類的救主」），或 *In Hoc Signo vinces*（「汝憑此記號得勝」）。到了中世紀，IHS成了方濟會和耶穌會愛用的標記，因此大教堂玫瑰窗常見此標記。耶穌會有時以此代表 *Jesus Habemus Socium*（「我們以耶穌為伴」）。



## 參考書目

F. J. Dölger, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, vol 1. (1910), pp. 355 ~ 61; L. Traube, *Nomina Sacra* (1907), pp. 156 ~ 9; F. Victorius, *De Vetustate et Forma Monogrammatibus Nominis Jesu* (Rome, 1747).

楊牧谷

**Image of God 神的形像** 人是「按」（英文為 *as*，是譯希伯來文之質詞 *beth essentiae*）神的形像（*šelem*）與樣式（*d'mût*）來造的（創一 26 ~ 27）。「形像」是指相，或「塑膠像」（Eichrodt）；而「樣式」所描述的「形像」有兩方面：1. 限制——人並不等於神；2. 反映——人是神的一個反照，亦應活得像祂的「受造類比」，因此二者均是指此完整概念（創五 1；雅三 9）。神學傳統中有把「形像」與「樣式」完全分開處理者，這種做法是沒有聖經根據的。

聖經稱人為神之形像的經文並不算很多（創一 26 ~ 27，五 1 ~ 3，九 6；林前十一 7；雅三 9 說人的被造；林後四 4；西一 15；另參來一 3 說基督；羅八 29；林前十五 49；林後三 10；弗四 22 ~ 24；腓三 21；西三 10 說基督徒在基督內被更新）；但說 *imago Dei*（「神的形像」）在系統神學的地位遠比在聖經神學為重（如：Hermann Gunkel, 1862 ~ 1932），也是值得懷疑的。雖然從統計數字來說，聖經直接用人是按「神的形像」來造一語，出現次數的並不很多，但本於此概念來論到人的經文，卻遍佈聖經每一部分（如：詩八；羅一 18 及下；腓二 5 ~ 11）。

**神的形像之解釋**

在神學發展史（History of Theology）<sup>\*</sup>上，神的形像之解釋十分多元化；最值得注意的

有：

1. 神人同形論（Anthropomorphites，又稱 Audiani，四世紀）：說人就是神真實的形像（即神亦有頭髮、五官、四肢，如人一樣），故人就如神的鏡子反映。此說對「形像」一面的意義是夠重視了，卻忽視了聖經語言極強烈的擬人化性質。神是看不見的，故亦沒有固定的形像。

不過，創造一事是使神的無形（invisibility）具有可見的形（羅一 19 ~ 20）。改革宗神學家曾說，人的外形亦能反映出神不可見的一面，如德性與靈性方面的特徵。加爾文（Calvin）<sup>\*</sup>亦說，連人的身體也可見出神形像「某些火花」在閃爍著（加爾文著，《基督教要義》I.xv.3，文藝，<sup>6</sup>1991；另參赫曼·巴文克，H. Bavinck<sup>\*</sup>）。

2. 第二個方法是看神三位一體（Trinity）<sup>\*</sup>的本體為一原型，進而尋找人的「三位一體的足印」（*vestigia Trinitatis*，參創一 26 之「我們要……，」）。奧古斯丁（Augustine）<sup>\*</sup>說：「創造主已經把不朽放在人的靈魂中」（*De Trinitate* 14:4）；他認為人靈魂之「三位一體的足印」，是記憶、理性與意志。

此說除了三位一體的基礎外，還有好些地方是頗有意思的。它符合聖經之預設，說人的墮落沒有完全摧毀神的形像（創九 6；雅三 9）；但它的弱點卻是隱伏的二元論（如看此形像只存於理性的「靈魂」），再者，它說神的形像是在人的裡頭，而聖經只說人本身是按神的形像造的。

3. 按人的「管理」權責來理解神的形像（創一 26 ~ 28 把「形像」與「管理」放在一起），這種界說與聖經其他地方的解釋也是配合的（如創九 6 之神按自己形像造人，是本於創九 1 ~ 3 之「新創造」的意義來用；詩八亦如此；來二 5 ~ 9 則說基督是「新人」，是真正的神的形像，等待將來全權管理的時候）；其弱點是，創一 26 的解釋

已在 27 ~ 28 節表明，管理之權責只是神形像的一功能，而不是它的定義。

4. 有人從倫理和認知的角度來解釋神的形像。神是聖潔和公義的，按神形像來造的人亦是如此。加爾文透過釋經力主此說。他說，為恩典所重建的（再造），正是被罪所玷污的（墮落），因此他認為弗四 24 和西三 10 不僅是論重生，亦是「摩西論及之神的形像，亦即是靈魂的誠實與正直」（*Commentary, on Col. 3:10*；參《基督教要義》I.xv.4）。這樣說來，神的形像便包括聖潔、公義，及真理的知識，而形像一詞所指的，就不僅限於外在的了。

改革宗神學（*Reformed Theology*）認識到神的形像不僅止於此，聖經在這方面的教導非常豐富（加爾文即認為論到神的形像，連身體的意義也不應不理），於是改革宗神學從廣義與狹義兩方面來解釋神的形像；從廣義而言，神的形像是指整體的人；從狹義而言，神的形像是指人與神之信仰關係，這是人墮落時遭破壞的。

5. 近代神學家從社會的角度來討論神的形像。卜仁納（*Brunner*）說創一 26 之「我們」，正反映在 27 節之「他們」。神的形像並不存於獨立的個人，而是在整個羣體內，是藉「在愛中存在」（*existence-in-love*）來表達「為愛存在」（*existence-for-love*；*Dogmatics, vol. 2, p. 64*）。

【編按：但值得仔細介紹的，是巴特（*Barth*）的看法——他從男人與女人的關係來解釋神的形像。

巴特認為人按「神的形像」被造，這形像是指作為男女的人（*CD, III/I, pp. 180 ~ 206*）。他說創一 26 上半節的「我們」不是指幾個神，也不是一般所稱的三位一體；在希伯來民族的觀念中，這是指神多面的神性及超越，都是大而高於百物眾生，也是英文所謂「神聖的複數」（*divine plurality*）。這概念與造人的記載一併出現，乃是暗示人之存在及其價值，個人的不比二人成為一體

的高；二人成為一體怎樣比個別的好，照樣，神多面的神性及超越，也比個別的眾生百物大。

創一 27 下半節說的「形像」也不能單獨抽出來研究，因為它是在神造男造女一意義下出現；照樣，神的形像也要在神造人這一含義下才可以解釋；二 18 的「配偶」，是指「夥伴」而言。

巴特說，這裡所指的，乃是神要造一個似男人而又與男人不同的人。倘若這個人與男人相同，她就是一個重複，一個數字上的重複；這樣一來，男人的「獨居」問題沒有得到解決，因為他只會遇到她，而她也不是別人，只是另一個他，他只能在她身上看到他自己。神造的若只是似他，她就真是屬於他，那麼這個她就與他周遭的世界（像山川河嶽、花草蟲魚）不一樣，她可以與他併肩負起看管園子的責任。神所造的人若是好的，這個人就一定要似他又不真是他，因此他在她身上可以看見他自己，而又不僅是他自己，因為她之於他，是一個獨特的人，一個「你」（*Thou*），正如他之於他自己是一個獨特的個人，是一個「我」（*I*）。又如她是一個「我」，正如他也是一個「你」（*CD, III/I, p. 2900*）。巴特說，這就是「神的形像」。本於此觀念，史摩（*D. H. Small*）進而解釋「配偶」的思想：「神在男人心上造了一個女人形狀的空檔，除了女人之外，沒有別的動物、物件，甚至是男人能填補」（*Christian: Celebrate Your Sexuality, 1974, p. 143*）。

然而巴特並不滿足於上述的解釋，他認為「神的形像」在「造男造女」一行動上顯明出來（*CD, III/I, p. 196*）。神說祂是「按自己的形像造男造女」，神按這形像造人的結果，就是造出男和女來。但正如動物之有雌有雄，因此這形像是屬於受造物多於屬創造者；神不屬於男性或女性，因為性別是受造的一個特性，故人有二性之分。再者，神是三位一體，人只有男女二性，父、子、孫

三代則是連綿不絕的延續。

巴特這個解釋雖有不少精妙之處，反對之聲仍不少：1. 把神的形像完全按男女二性來解釋，不單有偏差，也沒這個需要（P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, 1975, p. 46）；2. 倘若男與女二人要聯合起來才能顯出神的形像，未婚前、失婚後，或獨身的人怎樣體現神的形像？3. 按巴特的解釋，耶穌基督（巴特認為只有祂才具完整的神的形像）就不是聖經所說的「末後的亞當」，而是「首先的亞當」了，這種解釋既削弱了創造記載的歷史性，亦影響了救恩歷史（Salvation-History）的發展；4. 但最重要的反對之聲，是本於巴特的釋經：他沒有認真處理「我們的形像」那個「的」字的關係，這形像不是人的（因為人還未被造），而是神的，神若沒有性別，祂按那形像造出來的人若真是男女二性，我們也不能用男女二性來解釋神的形像了（楊牧谷編譯，《種籽新約神學詞典》，卷一，194頁，種籽，1983）】。

### 聖經神學之神的形像

近年古代近東研究對「神的形像」一語的了解，有不少幫助。「形像」者，可以是一塑像，指它所代表的，亦可以是指王，是神收為嗣的兒子。當領土主人不在時，在他管理的範圍內，這「形像」就代表他的同在。就此意義而言，「形像」在它出現的範圍內發揮的作用，就如「神」是在祂整個主權範圍內。這包括一個意思：人以「人」的形像出現（而並非他體內什麼特質），就足以構成神的形像。

在聖經神學內，創一 26 ~ 28 所凸顯的，其實就是聖經的人觀：

1. 人的整體是大地的總督，他之於大地，猶如耶和華之於整個宇宙；他的生命應是神聖生命的微型。

2. 因此人就是「大王」（參路三 28）的

兒子。人與神應有愛的關係，正如人在家庭之內的公義、聖潔與正直一樣。

3. 所有男人和女人（不僅是君王與祭司）都是被造的，神的形像正是人類的尊嚴，和聖經倫理的基礎（參加爾文的用法，《基督教要義》，III.vii.6，文藝，<sup>5</sup>1995）。

### 系統神學之神的形像

神的形像是了解及回應好些問題的基礎。環保意識：大地是神交付人去看守管理的（參管家職分，Stewardship\*），而神的形像亦包括守安息日的原則（參創二 1 ~ 3；利二十三 ~ 二十六）；人道思想：人人都應從神的形像來看別人；性（Sexuality）關懷：聖經非常強調女人的尊嚴，它看男人與女人都是天父的孩子；福音與護教的關懷：人永遠無法脫離神的形像是他與上帝的接觸點，不管這形像怎樣受到玷污及扭曲；再者，我們必須就人的整全人性來了解人，任何低於此、少於此的看法，皆須被指正；末世論的關懷：將來人的身體與靈魂都要被重建，重得神形像的榮耀（參林前十五 47 ~ 49；林後三 18；腓三 21）。

另參：人類學（Anthropology）。

### 參考書目

- D. S. Bailey, *Sexual Relationship in Christian Thought* (1959), p. 272; K. Barth, *CD* III.1, pp. 183 ~ 206; G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI, 1957); W. Brueggemann, 'Of the Same Flesh and Bone (Gen 2, 23a)', *CBQ* 32 (1970), pp. 532 ~ 42; D. Cairns, *The Image of God in Man* (London, 1953); D. J. Clines, 'The Image of God in Man', *TynB* 19 (1968), pp. 53 ~ 103; P. A. H. De Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety* (1984); A. A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids, MI, 1986); M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids, MI, 1980); H. D. McDonald, *The Christian*

*View of Man* (London and Westchester, IL, 1981); J. Orr, *God's Image in Man* (London, 1906); J. J. Stamm, 'Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft', in *Antwort Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag* (1956), pp. 88 ~ 98.

S.B.F. / 楊牧谷

**Images 形像** 聖經所說的形像 (*eikōn*)，常是指，另一媒體來代表某位或某物的塑像，像以石頭來雕刻的偉人之像。一個塑像含有代表及象徵的意義，但不僅如此，它也反映出所代表的。人是按神的形像 (Image of God)\* 而造，他要反映出神的性情，不過這只是受造物的反映而已。最重要的一段基督論經文是歌羅西書一 15 ~ 20，那裡說基督是「那不能看見之神的像」，基督儘管取了人的形像，卻仍然是一個完全的神；但作為神的像，祂代表及反映出神的性情，就如基督所說：「人看見了我，就是看見了父」(約十四 9)。

在聖經以及教會的歷史上，「形像」或塑像，常是與偶像 (Idol)\* 和拜偶像連在一起。以弗所人拜戴安娜女神，認為此女神的像是從天上掉下來的。福音傳到那裡，人知道神不是任何人手所造出來的像；戴安娜的敬拜受到威脅，雕此像謀生的工匠就作出厲害的反擊，民眾亦受其鼓動，爆發騷動 (徒十九 23 ~ 41)。

十誡中的第二誡嚴禁偶像崇拜：「不可為自己雕刻偶像……不可跪拜那些像」(出二十 4 ~ 5)。我們若從它的根本意義來看，就更能明白其內容。按聖經的教訓，明白神及人的關鍵，在乎明白創造者與受造界的關係。神是創造者，不能與任何受造物混淆；值得注意的是：禁拜偶像的命令，是緊跟在只有一神的宣告之後。人若敬拜及事奉真神之外的任何塑像，就是拜偶像，因為那是敬拜受造物，而不是創造主 (羅一 23、

25)。再者，神是不可見的，人只能透過祂的啟示來認識祂。神也是至高無上和聖潔的，人不能用世俗的方法來親近祂。人若不理會這些真理，就很容易把真宗教變成巫術，而巫術是人企圖控制和擺佈神的能力。不可見的神在祂創造 (Creation)\* 的百物中，是無處不在的，但人只能按祂選立的方法來接近祂；「從來沒有人看見神，只有在父懷裡的獨生子將祂表明出來」(約一 18)。

有些人認為可以在崇拜中使用聖像，而不致犯上為神造像之禁令 (信義宗及聖公會)，他們主要的理據，是神在耶穌基督內的確是成了肉身 (參道成肉身, Incarnation\*)，故此，他們並不如改革宗教會那樣，完全禁止聖像，他們在崇拜亦使用具三度空間的聖像。他們認為下列二項是有分別的：敬拜是只屬於神，而尊敬之對象則可以是聖像。但我們不要忘記，不可見之神及其能力，只能透過祂選立的方法才能經驗得到。神賜給我們惟一的中保，就是主耶穌基督 [參贖罪 (Atonement)\*；基督論 (Christology)\*]，以及紀念性的聖禮 (Sacrament)\*；敬拜者是按神的形像造的，他不應企圖藉偶像來限囿神或祂的能力，反應按神在耶穌基督內賜給我們的啟示來服事祂，因而將他內裡之神的形像表達出來。

另參：反圖像爭辯 (Iconoclastic Controversies)；神的形像 (Image of God)。

### 參考書目

O. Barfield, *Saving the Appearance: A Study of Idolatry* (Lodon, 1957); E. Bevan, *Holy Images* (London, 1940); J. Gutmann (ed.), *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam* (Missoula, MT, 1977); L. Ouspensky, *The Theology of the Icon* (London, 1977).

R.D.K.

**Imagination in Theology 神學上的想像力** 想像力或聯想力在西方哲學及神學上，就像個孤兒。柏拉圖（Platonism）<sup>\*</sup>否定一切營造形象的活動（*eikasia*），認為它們只會誤導人：想像只是虛構某些不存在的。亞里斯多德（Aristotelianism）<sup>\*</sup>認為想像力（*phantasia*）的地位，與記憶感官意象的模式相同，相信此等回憶能幫助理性建立某些抽象的觀念，如勇敢。

教會史之初期，曾辯論形像（Images）<sup>\*</sup>在崇拜中究竟有沒有一席位：教宗大貴格利（Gregory the Great）<sup>\*</sup>准許之；皇帝利奧三世（Leo III）則禁止（主後 726 年的諭令）。他的兒子君士坦丁五世（Constantine V, 741 ~ 75）是個強烈反對圖像的王，渾號叫「破圖像者」，認為圖像在教會已變成偶像（參反圖像爭辯，Iconoclastics Controversies）<sup>\*</sup>。到了第二次尼西亞會議（787）終下議決，說只有神配受人敬拜（*latreia*），但圖像可以幫助人的敬虔生活，並使人明白教會的教導，故也是值得人尊敬（*proskynēsis*）的。

直到今天，教會對形像、聖像及偶像的意見仍不一致。大體說來，形像（images）是指人透過視網膜而存於記憶中的；聖像（icons）是指東正教的二度空間的聖畫像，是他們用來向信徒解釋神恩及神學的工具；偶像（Idols）<sup>\*</sup>則不再被視為神，有點像教會的遺物，是具三度空間的塑像。

與本文有直接關係的是形像或想像。康德（Kant）<sup>\*</sup>在《判斷力的批判》（*Critique of Judgment*, 1790）分開兩種想像力。第一種是一般想像力，為人的認知功能而形成形像，此等形像能超越自然事物的表現和界限；另一種是能創造美麗的意境（參美學，Aesthetics）<sup>\*</sup>的，康德認為此等美麗的意境，與知識沒有關係，但它們卻是好的，令人性變得更崇高。浪漫派（Romantic）<sup>\*</sup>惟心論（Idealism）<sup>\*</sup>者，像科爾雷基（Coleridge）<sup>\*</sup>和謝林（F. W. J. von Schell-

ing, 1775 ~ 1854），則對第二種想像力推崇備至，認為它們是獲得人類知識最重要的途徑。

近代神學家對浪漫派的想像力再度重視，這是對惟心論的一個反動。門諾會的郭富曼（Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination*, Philadelphia, 1981）、天主教的特雷西（David Tracy, *The Analogical Imagination*, New York, 1981），以及呂格爾（Paul Ricoeur, 1913 年生，*The Rule of Metaphor*, Toronto, 1977），均認為人的想像力比嚴格的分析力更能使人明白神，和知道祂要我們怎樣行。從這一意義而言，想像力有點像諾斯底式的溶劑，軟化、僵化了的正統主義。

合乎聖經要求的想像力，與一般的想像力不大一樣，它不是本於自然人的知覺來投射，天馬行空的胡思亂想；乃是本於聖經的真理來參悟洞察，與人其他功能（如歸納、演繹、聯想）一起運作，卻不受嚴格之線性邏輯規限。這種想像力能幫助人由知入信，是神的恩賜之一。人透過想像力，能叫「看似的」變成像真實的（如：神是磐石，賽十七 10；基督是新郎，太二十五 1 ~ 13）。

人的想像力是人能用比喻、象徵，及能嬉戲的主要源由（參神學代模，Models of Theology）<sup>\*</sup>，這些與人的知識與生活方式，均有密切的關係。以前的人以為只有從事如哲學、藝術等科目的人，才需要想像力；現代人對知識的產生及突破認識較深，知道它對最嚴格的自然科學家仍是不可缺少的，最出名的例子莫如發現 DNA 結構的經過。

早於華生（James Watson）與克里克（Francis Crick）於 1953 年發現構成基因物質之脫氧核糖核酸（DNA）的結構前，科學家便知有基因的存在，甚至了解遺傳的模式，但沒有人知道基因是什麼樣子，也沒有人知道基因的結構及怎樣發生作用；更多實驗室的研究，也只能搜集到更多彼此無關的

獨立資料，它們彼此的關係仍然像個謎，因此這些資料仍然未能搭建成新的知識。直到克里克想到蛇盤捲起來的意象（據說是在夢中），他聯想到一個「雙重曲捲」模式（double-flex model），並按此排列，終於揭露了基因的秘密：原來脫氧核糖核酸是呈緊緊纏繞的雙股鏈狀，由四個互相連結、並依特定次序排列的碱基對構成；由此亦揭開近代遺傳醫學新的一頁，他們亦獲得諾貝爾獎。

「雙重曲捲」模式並不由實驗室研究出來，卻是由想像力提供；嚴格的科學（exact science）尚且如此，神學就更不待言了。但自理性時代開始，想像力的地位一直被貶抑，而講究事事求諸前因後果及邏輯關係，就是連人生也會變得瘦瘠，更不用說到超越層次的宗教了。

但單純的想像力是不會令華生與克里克獲得諾貝爾獎的。有了由想像力賦予的「雙重曲捲」模式帶來的觸發點後，他們仍要本於該科特有的專門知識，而嘗試和測試，才能闖出新領域。這在神學的了解和建構也一樣。

神學發展史的一個畸型現象是：當人發現了一個新的認知工具，神學家有一傾向，就是把以前的和其他的工具過度貶抑，只推崇新發現的工具，有些人還會視之為惟一合法的神學求知工具。就如近代部分人士推許的敘事神學（Narrative Theology）<sup>\*</sup>一樣，他們從民間風俗找素材（如：神話、傳說），然後全不管聖經說過什麼、禁止什麼，只以神話傳說作範圍，透過重釋（參釋經學，Hermeneutics<sup>\*</sup>）而自定一個新的核心，然後從這核心作彈跳板，說他要說的話。這樣來用想像力，就如華生和克里克發現「雙重曲捲」模式後，不返回他們的實驗室，反走到酒舖，喝酒談天，然後在半醉之下寫他們的「理論」。這樣的作品能帶來什麼新知識嗎？

想像力在過去推理時代是個被棄的孤

兒，在現代卻有變成被寵壞的獨子的危險。要想像力發揮真正的果效，就必須重立它原有的地位：它是「神學之家」中眾合法兒子的一員，不是沒有地位，但也不具惟一地位。此家之「家規」仍是聖經，而「家長」則是引導人進入真理的聖三一神。

另參：敘事神學（Narrative Theology）。

### 參考書目

- M. W. Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought* (Champaign, IL, 1927); J. Coulson, *Religion and Imagination* (Oxford, 1981); D. L. Eckberg and L. Hill, Jr., 'The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review', in Gary Gutting, ed., *Paradigms and Revolutions*, 1980, pp. 117 ~ 36; R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (Freiburg, 1968); G. D. Kaufman, *The Theological Imagination* (Philadelphia, 1981); 孔恩著，《科學革命的結構》，王道還編譯，遠流，1989 增訂新版（T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 1962); A. MacIntyre, 'Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science' in Gary Gutting (ed.), *ibid.*, pp. 54 ~ 74; J. P. Mackey (ed.), *Religious Imagination* (Edinburgh, 1986); J. McIntyre, *Faith, Theology and Imagination* (Edinburgh, 1987); P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (Toronto, 1977); C. Seerfeld, 'Imaginativity', *FP* 3 (1986 ~ 7); G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (1984). D. Tracy, *The Analogical Imagination* (New York, 1981).

C.S. / 楊牧谷

**Imitation of Christ 效法基督** 這是基督徒的理想，表達及實踐此理想的方法極其繁多，其意義、可能性及合法性，又常引起爭辯。但無論什麼時候人認真思想作門徒的

意義，這些問題又會再浮現出來，驅使人重思它的聖經根據。

四福音常有效法基督的暗示，書信則是明顯地教導（參林前十一1；腓二5；來十二1～3；彼前二21；約壹二6，四7～11）。新約之後的教會，很重視效法基督的教義和生活，從使徒後期教父（Apostolic Fathers）起便如此。後來有些人主張按字面意思來效法基督，像亞西西的法蘭西斯（Francis of Assisi）；但更常見的，是神修神學（Mystical Theology）中效法基督人性的敬虔生活。天主教在大德蘭〔Teresa of Avila, 1515～82，於1562年創無鞋聖衣女修會（Discalced Carmelites）〕之後，效法基督成了十七世紀法國一種靈修生活的模式，還啟發了好幾個改革家和理想主義者，包括富高（Charles de Foucauld, 1858～1916）及他的繼承者：耶穌小弟兄會和小姊妹會（Little Brothers and Little Sisters of Jesus）。

《效法基督》（*The Imitation of Christ*，黃培永譯，晨星，<sup>10</sup>1993）是金碧士（Thomas à Kempis，約1380～1471）的名著，歷代均有無數的讀者。金碧士出身於敬虔的家庭，畢生在奧古斯丁修道院度過。此書名其實只是該書第一章的章名，全書均是教導人怎樣追求與神相交的生活。

在更正教內，路德（Luther）覺得「效法基督」一說法頗有問題，以致加爾文（Calvin）對此亦不感興趣。路德認為中世紀靈修傳統，把效法基督分作積極和消極兩個層面，更能反映出聖經對恩典（Grace）和與基督聯合（Union with Christ）的教導，因此他說：「效法（模仿）不會使我們成為兒子，但兒子的身分卻能使我們成為效法者」。路德比較喜歡用「跟隨基督」（conformity to Christ），他亦強調個別信徒的聖召（Vocation），以反對某種固定形式的效法，如修道院生活，或極端改教家（Reformation, Radical）的字面意思的操

練。

路德的影響力雖然深遠，但在像勞威廉（W. Law）及祁克果（Kierkegaard）一類人物呼籲人認真作門徒之下，效法基督又再成為信徒熱切追求的理想了。二十世紀更正教對效法基督的解釋，可以說是混合了祁克果的教導，來反對士來馬赫（Schleiermacher）及其門生的教訓，後者強調基督只是個典範（example），而不是救贖主（redeemer）。產生的結果是：1. 一個重要卻未發展成熟的新了解（參潘霍華，Bonhoeffer）；2. 有條件的贊同（參巴特，Barth）；或3. 拒絕（參布特曼，Bultmann）。

近代許多釋經學者都故意貶抑效法基督這題目，只按「跟隨」或「順服」兩個命題，來論到信徒與基督的關係（參 W. Michaelis, 'mimeomai', in *TDNT* IV, pp. 659～74）。這種改變很可能與現代人認為歷史的耶穌（Historical Jesus）不可尋，或認為信仰的意義全在存在主義（Existentialism）的思想有關。布特曼的神學強調耶穌的道多於耶穌的工作，認為耶穌與門徒之關係，純在乎個人對命令的回應；這樣一來，不單跟隨基督之美德被否定了，連基督徒性格中有些什麼真實的內容，也給弄糊塗了；這是傳統道德神學（Moral Theology）所難以想像的。我們若把效法基督從倫理學（Ethics）剔除，或把它限囿於神祕神學之中，或規範於個人靈修生活（Spirituality）之內，近代之解放神學（Liberation Theology）就極難認同了。這便等於說，效法基督和跟隨基督，必須放回在系統神學之內來理解，使它成為基督論（Christology）之來源，具有時間和空間的指導作用；因為「只有真實地跟隨耶穌，人才能認識真正的耶穌」（J. Sobrino）。

另參：蓋恩夫人（Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte）；敬虔主義

( Pietism ) 。

### 參考書目

W. Bauder, 'Disciple', *NIDNTT* I, pp. 490 ~ 2;  
M. Griffiths, *The Example of Jesus* (London, 1985); J. M. Gustafson, *Christ and the Moral Life* (New York, 1968); E. Malatesta (ed.), *Imitating Christ* (Wheatthampstead, 1974); E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ* (London, 1960); R. E. O. White, *Biblical Ethics* (Exeter, 1979).

P.N.H.

### Immaculate Conception 無罪成孕

參馬利亞 ( Mary ) 。

### Immanence 內蘊性，遍在性 參神

( God ) 。

### Immanuel 或作 Emmanuel 以馬內利

音譯自希伯來文 *'immānūēl*，意指「神與我們同在」，只見於舊約賽七 14 和八 8。作者在該經文的意思可能是：1. 亞哈斯兒子希西家；2. 他自己的兒子；3. 彌賽亞。以此指耶穌基督，是本於第 3 個意思。但亦有人指出此名字不是特指某人，只是說到神將來的拯救。馬太福音一 23 則以此指耶穌基督的誕生。

此名字的神學意義可從「同在」( with ) 看出來：一面是「神」，另一面是「我們」，而以馬內利則指出神人不再分離，但主動者是神，祂來，與我們同在。這在舊約下的人是不可想像的，因人屢犯聖約；正因如此，它才成為舊約最大的盼望：神不再以刑罰者臨到人，而是以拯救者與人同在。故在教會的神學，此名字常在道成肉身一項下來討論。

另參：道成肉身 ( Incarnation ) 。

### 參考書目

除了以賽亞註釋書外，另參：K. Fullerton, 'Immanuel', *AJSL* XXXIV(1918), pp. 256 ~ 83; E. G. Kraeling, 'The Immanuel Prophecy', *JBL* L (1931), pp. 277 ~ 97; J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section in Isaiah, Isa.vii.10 ~ ix.6* (1958).

楊牧谷

### Immersion 浸禮 參洗禮 ( Baptism ) 。

### Immolation 殺性 獻祭 參犧牲 ( Sacrifice ) 。

**Immortality 不朽** 舊約聖經沒有一個明確的詞語來形容靈魂不朽；通常它只就反面意思來表達，如箴言十二 28 的「並無死亡」( *'al-māwet* )：「在公義的道上有生命，其路之中，並無死亡」，這就是靈魂不朽的意思。整體地說，舊約提到死後的生命，或來生之盼望的經文十分稀少 ( 如：伯十九 26；詩十七 15，四十九 15，七十三 24；賽二十六 19，五十三 10 ~ 12；但十二 2、13 )，這些經文論及的是復活 ( Resurrection )，而不是靈魂不朽。

新約中有三個詞語與靈魂不朽有關係：*athanasia*，「不死的」( 林前十五 53 ~ 54 )；*aphtharsia*「不能朽壞」( 羅二 7 )；*aphthartos*「不能朽壞」( 彼前一 4 )。靈魂不朽是指不會衰敗或死亡 ( 消極一面的意義 )，是因為得著了或分享了神永恆的生命 ( 積極一面的意義 )。

提前六 16 清楚地指出，只有神是不朽的 ( 參羅一 23；提前一 17 )，因為在祂裡面有永不衰竭的生命和能力之源 ( 詩三十六 9；約五 26；帖前六 13 )，祂也不曾經歷衰竭與死亡。祂永不死亡，因為祂是永遠活著 ( 耶



十 10)。但神的不朽代表兩件事：祂的聖潔是不容侵犯的；祂的生命是永恆的。人怎樣因罪而死亡（羅五 12），照樣神亦因為是聖潔而不朽（提前六 16）。當耶穌從死裡復活，祂是再得其不朽，並不是第一次獲致不朽（羅六 9；啟一 18）。

從創世記的記載來看，人被造既非是造成不朽或可朽壞的（參創二 17，三 22），乃是可能變成不朽或可朽壞，端視乎他對神的回應是怎樣而定。他是「為」不朽而創造，卻不是被造時就不朽；這觀點與提前六 16 的看法是吻合的。神本質上就是不朽的，但人卻是可朽壞的；不朽是一個恩典（羅二 7）：人本質上具有不朽的潛能，要透過恩典才能成為真的不朽。故此保羅看不朽是屬將來才能獲得的（林前十五 15 ~ 24），不是現在就擁有，是被稱義之人的恩寵（羅二 6 ~ 7、10；林前十五 23、42、52 ~ 54），不是所有人的權利或屬性。

靈魂不朽與永生及復活是連在一起的；永生是不朽的正面意義，亦即是說，他能分享神的生命；而不朽則是永生在將來的意義。復活，或耶穌再來時活著的人生生命被改變（林前十五 51 ~ 54），則是達到不朽的途徑（路二十 35 ~ 36；徒十三 34 ~ 35；林前十五 42），不朽就保障了榮耀的復活是永恆的。

明白了保羅怎樣看不朽為神的恩典：只有被稱義的人透過復活和改變而達到，我們就可以這樣說，聖經教導的不朽是「有條件的不朽」；它是有條件的，意思是只有「在基督」內的人，才會避免身體及靈魂的朽壞，卻不是只有信徒才不朽，不信的就被消滅。新約警告不信基督之人的嚴重後果（太二十五 46；帖後一 9），就表明第一代基督徒拒絕普救主義（Universalism）\*，或完全的消滅。

柏拉圖（Platonism）\*亦談到靈魂不朽，他卻是就靈魂在理性或神性方面的作用而言；亞里斯多德（Aristotelianism）\*認為

只有「積極的理性」具有神性及永恆，這是靈魂最高層次的運作。在柏拉圖主義的影響下，教會常有「靈魂不朽」一說，意思是，人的靈魂內存有某些不朽的性質（如韋斯敏斯德信條第三十二條），這種說法固然有一些聖經根據，卻不見於聖經；聖經只說到信徒在將來復活的身體內，才有「不朽」的特性（林前十五 52 ~ 54），卻從沒說人現今的靈魂內具不朽的特性。我們的危險是，以為人現在的靈魂即不朽，這與提前六 16 的教導相違背。按聖經說，不朽的只是復活後的信徒，以及創造者與受造者的關係（包括信者與不信者在內）。

基督教神學家曾基於柏拉圖之「不朽性質」，來為靈魂不朽辯護，理由如下：1. 靈魂既非物質，本質上又不可分，它與人的身體就沒有必要的關係，亦即是可獨立於身體而存在，也是不可消滅的；2. 只有將來的生命才能讓人性的天賦完全發揮功效，並且糾正今日種種不公義與不公平的地方；3. 普世的人都本能及恆久地相信死後有生命，這點說明靈魂不朽是有其理由的。

另參：死亡（Death）；末世論（Eschatology）；居間狀態（Intermediate State）；一般復活（Resurrection, General）；基督的復活（Resurrection of Christ）。

### 參考書目

J. Baillie, *And the Life Everlasting* (Oxford, 1934); H. C. C. Cavallin, *Life After Death*, part 1 (Lund, 1974); K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* (Groningen, 1966); M. J. Harris, *Raised Immortal* (London, 1983); J. H. Leckie, *The World to Come and Final Destiny* (Edinburgh, 1918); C. H. Moore, *Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul* (Oxford, 1931); G. W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Oxford,

1972).

M.J.H.

**Immutability 不變性** 參神 (God)。**Impassibility 無痛感性** 參神 (God)。**Impeccability 無罪性** 參基督論 (Christology)。**Imputation Theories 歸算論** 這是從商業會計法借來的代模 (參神學代模, Models of Theology\*)，用來解釋人類怎樣因亞當犯罪而禍延後代的神學理論。

### 淵源與意義

英文歸算論是 *imputation*，可能來自武加大本的動詞 *imputo*；此詞又是譯自希臘文 (詩三十二 2) 的 *logizesthai* (「算為」)。保羅在羅馬書四 8 曾引此節經文，作為神拯救人，不把人的罪算在他身上，反把恩典白白算在他的「帳」上 (參羅四 4、13；提後四 16；門 18)；武加大本就是這意義來用 *imputo*。

英文欽定本把武加大本的 *imputo* 加以改善及擴充，用在羅四 11、22、23、24；林前五 19；雅二 23。從商業的用法來說，「算」在某人的帳上，可以是指「盈餘」或「欠帳」；在神學上，亦分別代表神的恩典和人的罪；只是其用法已從商業轉到法律上。

以 *imputo* 用在神學，並且把它變成神學的專用詞語者，是五世紀的奧古斯丁 (Augustine)\*；但使之成為基督教神學一成熟教義的，卻是改教運動之後的事情；共指

三方面的意義：

1. 亞當的罪歸到他的後裔；
2. 人的罪歸到基督身上；
3. 基督的義歸到人的身上。

歷代以來，神學家對亞當之罪怎樣禍延下代，均極表關注；除了個別神學作品的討論外，不下十五個信條曾提及這問題，分別為 (括號內為條數或段數)：奧斯堡信條 (2)、比利時信條 (15)、第二瑞士信條 (8)、海德堡問答 (7)、安立甘宗三十九條 (9)、多特熱赫特教條 (3.1)、韋斯敏斯德小問答 (17, 18, 19)、皮德孟改革教會信條 (10)、巴克雷十五條 (4)、東正教信條 (164)、新罕布什爾浸禮宗信仰宣言 (3)、美國自由意志浸禮會信仰論文 (2)、英國長老會信條 (5)、改革宗信仰 (5) 及蘇格蘭教會信仰 (7)。

從上述列舉之信條，可看見絕大多數教會均相信亞當之罪不單歸到自己身上，也歸到他後裔身上。但在奧斯堡信條之前的信經，如使徒信經 (Apostles' Creed)\*、亞他那修信經 (Athanasian Creed)\* 等，均沒提這問題，原因可能是那時仍未成為一神學問題；後來問題的爭議愈發嚴重，非要在信條內申明不可。他們的中心問題是：1. 亞當的罪的遺傳；2. 從亞當而來的敗壞天性；3. 敗壞後人在屬靈事上是否全然無能。

### 不同的看法

1. 為更正教之信義宗、改革宗，和大部分的拉丁教會所承認的，是直接歸算論，意思是透過立約和自然的聯合，亞當與他的後裔有不可分之關係，以致全人類皆因其始祖的罪，而每一個都成為罪人；此遺傳的罪足以招致神的刑罰。

2. 另些人一方面承認凡藉自然律而生下來的後裔，都有一敗壞的天性；但另一方面則否認那敗壞的或靈性的死亡是罪罰，亦否認亞當的罪會傳給後代；能傳給後代的，只是他們自己的退化，此稱為間接歸算論。

3. 更有一些人根本否認歸算論，認為人只是透過普通生殖律而承受遺傳的敗壞，而這種敗壞見於植物界和動物界，是不含道德意義的。亞當因著背約而敗壞，因而失去原始的義，本性便敗壞了；始祖既有這種情形，生下的兒女亦不能倖免。至於人的本性給原罪敗壞到什麼地步，這一派有兩種看法：一是被敗壞到屬靈死亡，另一認為只有極少的影響——如身體不健全。

4. 亦有人採取現實主義的路線來解釋，認為人類既為亞當一人所代表，亞當如何在行動上犯罪，我們也實實在在的跟他一起犯罪。就如他曾吃禁果，我們也與他一起吃，他的行動就是我們的行動，故亞當因犯罪而得之敗壞，也是我們的敗壞。

5. 還有一些人完全否認亞當與後裔有任何關係，無論是自然、邏輯的，或法律上的；故我們毋須看全人類都是罪人，因為人人都有自由權和意志力。

### 直接歸算論之理據

直接歸算論是改教家反抗天主教的其中一教義，堅持人類不單承受了亞當的罪，亦承受了敗壞的天性。從神學及法律的立場而言，歸罪的意思是把罪合法地歸到另一人或多人身上。聖經的希伯來文及希臘文與這問題有關的字眼，都具有這種含義。其要義可分說如下：

1. 「歸」的意思是把某些項目算入別人的帳上，而所算入的卻沒指定是罪惡，亦可能是義。

2. 「歸罪」則是指罪債的一面。當然，罪債非指罪惡或敗壞，乃指公義的虧欠，故它隨之而來的就不僅是不幸或痛苦，而是由公義而來的刑罰，為叫公義要求能得著滿足。

3. 無論是亞當的罪對我們、我們的罪對基督，或基督的義對信徒，其「歸」的性質都是一樣。我們說人類的罪歸到基督，或說基督擔當我們的罪，並非指基督因而就有什

麼道德上的不完整，或祂與罪有染，只是說祂站了我們在律法上的地位替代我們；祂本身仍是無罪的。

同樣地，我們說基督的義成了我們的義，並非說我們因此便本質成為義，在道德上完整無缺，能完全履行神的要求，或道德性便從此變了新樣子，完全脫離罪性與罪根；只是說基督為了我們的緣故，作了我們的代表來完成律法的要求，成就神的公義，使我們在神審判罪人的律法下，得以無可指責，可以稱義；故聖經常用「披戴」或「稱」等字眼來描述其中的意思。

直接歸算論的理據，是本於上述了解來鋪陳的。

一個人的罪或義能歸到另一人頭上，二者必須要有特別的關係，不然就成了不義。故聖經從不說天使的罪或義可以歸到人的頭上，因天使與人沒有必要的關係，無論族譜上、法律上、道德上或邏輯上，都沒有聯繫。但亞當與人卻有直屬關係，聖經稱亞當為人的始祖，其中關係就像父母與子女；但亞當與人類的關係，還多於父母與子女的關係。贊成歸算論的神學家列出下列幾項聖經的理由：

1. 亞當是神特派作人類之代表。亞當不僅與人類有自然之關係，更是神特派作人類之始祖與代表，正如基督是新人類（「聖潔的族類」）的元祖與代表一樣。創世記記載神對亞當說的話，都不似是單對一個人說的，而是對亞當和整個人類說的，就如神對亞當應許的生命，和犯罪後的判語，都是對他的後裔說的；而對亞當的試探，如眼目的情慾、肉體的情慾，和今生的驕傲，亦千古不變地重演在每一個人身上。汗流滿面方得餬口，以至屬靈與身體的死亡，亦沒有人逃脫得了。

2. 這種代表的關係是遍見全本聖經，舊約有創二十五 33；出三十四 78；耶三十二 18；尼十三 1；撒上下二 30；撒下十二 10；新約有太二十七 25，二十三 37。

3. 這種由代表而引伸出來的代罪及歸算原則，亦見於聖經其他重要事件，如神與亞伯拉罕立約，就延及他的後裔；猶太人是由此而有其民族身分感和自我了解。整個救贖計畫其實都是建立在同一原則上：基督成了人類的代贖羔羊，人一切的罪都歸在祂頭上，以致祂的義能歸到凡接受祂的人。

4. 歸算論最主要的理據，是在舊約之獻祭制度，而根據新約希伯來書的解釋，獻祭只是新約基督自獻的影兒，二者皆是本於歸算的原則，故歸算是符合神治理之原則的。一般人反對歸算論，多是本於一個理由：叫人為不是他犯的罪受罰，有違神的公義。但贊成歸算論者回答說：神的公義與人想像的一般公義原則不盡相同。舊約解決人因犯罪而處於不義地位之方法是獻祭（尤見於贖罪日），其含義是法律和宗教方面的，而非純為道德。以色列人（約民）犯了罪，他要帶一隻無殘疾的羊羔來贖罪。大祭司要把手按在羊的頭上，代表人的罪都歸到羊的身上，然後把羊宰了，獻在壇上贖罪。祭性的血並非為自己流，乃是為人的罪而流，以滿足律法的要求，重建約民的合法身分。這個獻祭與新約基督的代贖完全符合，二者均表示：

1. 罪的工價乃是死，但此工價可用別者代償（羊羔、基督），而代償的原則正是歸算的原則——這是法律的原則；
2. 若不流血，罪就不得赦免；而羊羔與基督的血都是為人而流，不是為自己而流，以代人滿足律法的要求——這是宗教的原則。

這說明從律法和宗教的角度，一個人的罪可以歸到別人的頭上；本於同樣原則，律法和宗教所要求的義，亦可以由一人成就，然後歸到別人的身上。否定歸算論之原則者，其實亦是拒絕了基督成就的義可以歸到人身上的原則了。

5. 羅五 12 ~ 21 的理由。這段「因一人的過犯，眾人都死了，何況神的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍的臨到眾人麼」，是新約歸算論最強的支

持。它指出：1. 歸罪與歸義是本於同一基礎；2. 救恩的方法不是本於律法，因人不能被同一律法定罪又稱義；救恩的方法是以「因一次的過犯」，和「因一次的義行」作對比，從而指出「眾人也就被稱義」（羅五 18）。保羅解釋的步驟，是先提出亞當的罪歸到他後裔的身上，而後證明之、解釋之，最後是演繹和推論，結論是：「就如罪作王叫人死，照樣恩典也藉著義作王，叫人因我們的主耶穌得永生」（21）。這就是救恩的方法；3. 保羅「證明」罪作王的方法（13 ~ 14），正是歸算論的原則：有刑罰便表明有罪，有罪便表明有律法，因為沒有律法，罪就不算為罪；現在人人都要受罪罰（死亡），便表明人人都有罪，亦表明人人都虧欠了律法的要求。但這律法並不是摩西的律法，因為在摩西之前，人已接受死為罪罰；這也不是寫在心版上的律法，因為意識未成熟的孩童亦死了。因此人人都有一死的事實，就說明構成罪罰的，必是超乎個人的行為，換句話說，就是始祖亞當所犯和所歸與人的罪了。

直接歸算論雖為天主教、更正教，和東正教之主流教派所接納，亦有人是不同意的〔如：亞米紐主義（Arminianism）<sup>6</sup>；伯拉糾主義（Pelagianism）<sup>7</sup>〕。他們的意見可歸納在間接歸算論與傳殖論下來處理。

## 間接歸算論與傳殖論

### 1. 理論的起源

約於十七世紀中葉，法國之邵瑪神學院（Saumur）有三教授：亞目拉都（Amyraut）、迦帕（Cappel）與柏拉斯（Placeus）倡一新的歸算論，稱作間接歸算論（Mediate Imputation），此理論是把奧古斯丁和改革宗的揀選、救贖與歸算教義修改而成。柏拉斯認為每個人都從亞當得了敗壞的天性，這敗壞天性才是人被定罪的根本，而非亞當的罪。人若問：亞當第一個罪

該作何解釋？柏拉斯說不反對罪的傳殖和歸與只和我們是否順服敗壞天性有關，卻與定罪沒有必要關係。人生來就是天性敗壞和身體敗壞，我們是在這方面與亞當的罪有分；亞當的罪並沒有直接歸與我們，我們與之有分的，是亞當敗壞的性情，不是第一個罪。

柏拉斯說：「一個敏感的靈魂是雙親生的，一個理智的靈魂卻是神直接創造的。這個靈魂一經與身體聯合，便立刻敗壞了，而這敗壞不是被動的，而是主動的，且引致其他各天性都一同敗壞了。」故柏拉斯同意亞當的罪是歸與他的後裔，卻不是直接的歸與，而是透過罪果之敗壞而間接歸與。羅五 12 說：「死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」他們的解釋則是：「身體、靈性和永遠的死就臨到眾人，因為眾人都因具有敗壞的天性而犯了罪」。

間接歸算論被 1644 ~ 5 年的法國議會（National Synod of France）、瑞士教會，及荷蘭神學家定罪。在壓力之下，柏拉斯發表了間接歸算論和直接歸算論之分別，並補充說他並非否定亞當之歸罪，只不過他是較看重遺傳的敗壞而已。

## 2. 法國教會以外的間接歸算論

雖然間接歸算論為改革宗及信義宗拒絕，但在法國之外的教會，倒有它立足之地。當代神學家如威特林迦（Vitranga）、溫尼馬（Venema）及史單法（Stapfer）即主張此說，連愛德華滋的《原罪論》都引用史單法的話（J. Edwards, *Original Sin*, IV.iii; *Works*, 1829, vol. ii, p. 544）。但愛德華滋並非接納間接歸算論，相反地，他主張直接歸算論；在上引之書，他 1. 證明亞當是人類的元首；2. 堅持亞當之死亡包括失去原義和屬靈的死亡；3. 罪果延及後代，凡由亞當而引起的罪，都必要受刑罰。

愛德華滋認為原義的失去和遺傳的敗壞若是罪，此罪便是「先存的罪」（*antecedent guilt*），而不是敗壞的後果

（*consequent guilt*）。簡言之，是罪引來敗壞，不是先有敗壞後有罪。本於此，愛德華滋對羅五 12 ~ 21 的解釋是：「本段經文之解釋在聖經中多得很，由亞當而來的敗壞天性，和他第一個罪的歸與，也是清楚明瞭的，而且它是一個直接和常討論的問題。現在我們相信的是：藉著一個人的罪，死便臨到眾人；眾人都因亞當的罪受審判、被定罪；而且是重複的，一次又一次，直到每一個都被定罪；很多人因此死亡，因而成了罪人等等，都是因一人的過犯、一人的背逆。」（*Original Sin*, III.i; *Works*, vol. ii, p. 512）。

敗壞與死亡是罪果，而非罪因；然而愛德華滋為何同意史單法的解釋呢？賀智（Charles Hodge）認為愛德華滋的問題是企圖解釋，要世人因亞當之罪受罰是不公平的指控，便運用形上學的方式來證明亞當與他的後裔皆為一體，而不主張亞當是人類的代表（*Systematic Theology*, vol. II, p. 208）。若是如此，愛德華滋亦只是採取現實主義的路線，而非贊同間接歸算論。

上述法國三個神學家為維護他們的理論，曾指出直接歸算論不為最早期的教父提及，故不應視之為理所當然的教義。但這現象可由下列理由解釋之：1. 在亞流主義（*Arianism*）興起前，沒有人懷疑人罪性之來源，亦無人公開否認耶穌之神性，和祂作為新人類之元首所成就之救贖，故教父少提及它是可理解的。同樣情況見於奧古斯丁，在他與伯拉糾辯論之後，我們發現他對罪的普及，和人不能本於自由意志來免罪的思想，更為完備周密；故早期教父沒提及直接歸算論，不是反證之理由；2. 早期教父雖沒提及直接歸算論，其思想卻是普遍被接納，如愛任紐（*Irenaeus*）之同歸於一論（*Recapitulation*），即指出亞當犯罪的後果是死亡、原義失掉、天性敗壞，及屬靈死亡等；他之同歸於一論本質上即歸算論，且也成了教會贖罪論的公認基礎。

## 3. 傳殖論

傳殖論 (Theory of Propagation) 是那些否定任何形式歸算論的人提出的。其理由與柏拉斯的間接歸算論如出一轍，只是他們更不能忍受任何形式的歸算思想而已。他們認為人生出來之所以有敗壞天性，只是出於普通的傳殖律。主張此說的，其實最早可追溯至十六世紀的蘇西尼主義 (Socinianism)\*，他們斷然拒絕一人之善或惡可以傳給另一人，說：若一人之善或惡能成為另一人之善或惡，則猶如說一人的皮膚是白，可以使另一人成為白種人同樣無稽。他們主要反對的，是基督可以為人滿足神的公義要求，而叫有些人成為義；故他們把一切善惡及其後果，都按理性的及自然的 (傳殖) 法則來解釋，其明顯錯誤是連基督教的因信稱義也拒絕了。蘇西尼主義成了十七世紀初亞米紐主義之反叛 (如：Limborch, Curcellaeus)，及十八世紀惟理主義攻擊教會傳統信仰的彈藥 (如：Wegscheider)，並且成為神學界一大爭辯的題目。兩大陣營的代表人物分別是：贊成直接歸算論的，包括 Rivetus, Turretin, Maresius, Driessen, Leydecker, Marck, C. Hodge, B. B. Warfield；反對者有：Wytttenbach, Endemann, Stapfer, Roell, Vitringa, Venema, H. B. Smith, W. G. T. Shedd, R. W. Landis。

反對直接歸算論亦成了新神學派一共有信念，特別在相信人力勝天之惟理時代；而贊成直接歸算論則繼續成為教會大公信仰之一 (參文首之信條)。此問題成了上一代神學家熱中討論的主題，二十世紀在這方面的專書較少見。

另參：亞當 (Adam)；贖罪 (Atonement)；稱義 (Justification)；罪 (Sin)。

## 參考書目

此問題在大多數系統神學書內均可找得到，特別是加爾文派的；此外，在論原罪、贖罪論，和因信稱義之專書亦有討論。此外可參：

J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh, 1867); T. J. Crawford, *Doctrine of Holy Scripture Respecting the Atonement* (1871); W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edinburgh, 1866); G. P. Fisher, *New Englander* (July 1868); R. V. Foster, *Systematic Theology in Outline* (New York, 1960); H. Heppel, *Reformed Dogmatics* (1861); Charles Hodge, *Systematic Theology* (rep. 1968); J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, vol. 11 (Edinburgh, 1860); R. W. Landis, *The Doctrine of Original Sin as Received and Taught by the Churches* (Richmond, 1884); A. Revetus, *Opera*, iii (Rotterdam, 1560); R. Rueschi, *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre vom Sündenfall* (Leyden, 1801); A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen* (Zurich, 1854 ~ 6); W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, vol. 2 (New York, 1888); H. B. Smith, *System of Christian Theology*, ed. W. S. Karr (New York, 1890); 史特朗著，《系統神學》，蕭維元譯，浸信會，1979 (A. H. Strong, *Systematic Theology*, 1907).

楊牧谷

**Incarnation 道成肉身** 聖經作者看耶穌是個真實的人，這點是沒有疑問的。福音書是本於人一般均有之身體及感情經驗，來描述耶穌的一生。祂經過出生，與常人一般地由嬰孩長大到成人 (路二 52)；祂被稱為大衛的兒子 (太一 6；路二 4，三 31)，及亞當的兒子 (路三 38)。祂看自己是人，說到自己的身體及要來的苦難 (約八 40；太二十六 26、28)；就是復活 (參基督的復活，Resurrection of Christ\*) 後仍不斷強調自己

是人這回事（路二十四 26 ~ 37）。

祂有人一切的感情，如憐憫（太九 36）、愛朋友（約十一 35 ~ 36）、驚訝（太八 10；可六 6）；祂禱告（可十四 23）、感到痛苦（路二十二 44）、口渴（約十九 28）、疲倦（約四 6）、渴睡（太八 24），後來也死了（約十九 30 等）。作為一個人，祂被認為在知識上是有限的，亦需要學習和發展（可十三 32；徒一 7；來五 8）。不錯，當時有人認為祂是個先知，當然是個傑出的宗教教師，但僅此而已。耶穌與常人不同的是，祂完全無罪（參基督無罪，Sinlessness of Christ\*），這點新約作者均沒異議（約八 46；林後五 21；來四 15，七 26 ~ 27；彼前一 19，二 22 ~ 23；約壹三 5）；而其他一切，祂與人均完全一樣。

使徒漸漸明白耶穌不僅是一個人。祂行的神蹟顯出祂可以控制自然界（如：太八 23 ~ 27，十四 22 ~ 23 等）；祂有權柄赦罪（如：太九 2 ~ 8；可二 3 ~ 12；路五 18 ~ 26）；祂顯出與神具同等及對等地位，又稱神為父，祂為子（太十一 25 ~ 27；約五 19 ~ 23，十 14 ~ 30，十四 1 及下）。復活一事顯出祂的宣稱是真實的；自此，新約作者（特別是保羅）以「主」（*kyrios*）來稱耶穌基督，而此稱謂在七十士譯本有 95% 只用在耶和華身上，新約作者以此稱謂顯出耶穌基督的地位；就如腓二 5 ~ 11 稱拿撒勒人耶穌為主，並把原先用在耶和華的經文（賽四十五 23）用在耶穌身上（另參羅十 13，十四 11；林前一 31；帖後一 8 ~ 9）。結果，一個新的教義漸漸成形了，他們稱耶穌未降生為人之前便存在，祂做的工作與神無異，故稱耶穌為宇宙萬物的創造者，和世人的拯救者（西一 16 ~ 17；來一 1 及下；約一 1 ~ 5；林前八 6），與神同等（腓二 5 ~ 6），為父差來世上（羅八 3；加四 4），且在末日要再來，執行審判（太二十五 31 ~ 46；另參約五 27 ~ 30；徒十七 31；林後五 10；帖後一 7 ~ 10）。故耶穌基督成了教會敬拜的

中心，接受人的崇拜（羅九 5；彼後三 18；啟一 5b ~ 6；可能包括提後四 18），和禱告（徒七 59 ~ 60；林前十六 22；帖前三 11 ~ 12；帖後三 5、16；啟二十二 20）。

聖經對基督人性和神性的肯定，成了教會日後整理基督論（Christology\*）的主要課題（參下）。簡單地說，基督論的問題是兩方面的：首先，基督既在身與地位上均與神同等，又怎樣解釋舊約嚴格的一神論（Monotheism\*）呢？〔這是三位一體（Trinity\*）的問題〕再者，拿撒勒人耶穌怎能又是神又是人呢？（這是道成肉身的問題）無論日後教會怎樣處理這些問題，它在聖經作品內便已顯出是個問題：舊約應許的救恩只有神才能成就；先知期盼的大日子，正是神親臨大地，拯救祂的子民，和建立祂的國度於地上（賽十一 12，三十一 1 及下；詩三十三 16 ~ 17；何五 13 及下；另參賽十一 1 ~ 10，二十五 9 ~ 12，四十五 16 ~ 17；耶十四 8；彌七 7；哈三 18）。但聖經同時說，將來傷蛇之頭者是女人的後裔（創三 15），因為只有人才真能贖人的罪〔就如教父說的，「若非被取上（人性）就不能得醫治」（'whatever is not assumed cannot be healed'）〕，故將來拯救人的，必須具有人的本性；這種道成肉身的思想，是連舊約都有暗示出來，無論是怎樣的間接與朦朧。還有，最關鍵的立約應許：「我要作你的神，你要作我的子民」，亦只有在成為肉身的基督身上，才能真正的完成。

從上述看來，聖經見證的主旨就是神尋找人：天父差派祂兒子來，道成為肉身，神在基督裡面，其本意就是神拯救人；故來到人間的不是滿有榮耀的神，而是真正的人：祂成為嬰孩，在母親的懷中哭泣，需要餵養，至終像個罪犯一樣被掛在十字架上。祂把自己的榮耀隱藏起來，甘受限制，雖與神同等，卻取了奴僕的形像。祂既成為我們一分子，就能分擔我們的憂傷，背負我們的重擔，洗脫我們的罪惡，並且叫我們與神聯合

起來。

R.W.A.L.

【編按：從神學發展的角度看來，道成肉身的基督具真神真人的身分，雖是不難接受，然而怎樣把它納入信仰系統，成為一合理的教義，在歷代教會都引起不同的意見；由早期教會的基督論會議，到近代道成肉身是真理或神話的爭辯都如此。

教會歷史開頭的五個世紀，教會是透過錯誤來學習釐定基督神人二性的地位與關係，先後藉著尼西亞會議、君士坦丁堡會議、以弗所會議，和迦克墩會議〔參基督論\*；會議（Councils）〕來制定教會在這方面的大公信仰，並且判定多種教導為異端：亞流主義（Arianism）——否定聖子的神性；亞波里拿留主義（Apollinarianism）——否定基督的人性；涅斯多留主義（Nestorianism）——否定又是真人、又是真神的耶穌基督可以存於一位格內；歐迪奇主義（Eutychianism）——否定基督具有神人二性；和基督一志說（Monothelitism）——否定基督具神的意志和人的意志。教會會議制定的基督論，宣稱道成肉身的耶穌基督是真正的人、真正的神，此二性聯合在一個位格（*Hypostasis*）內。

二十世紀更正教內的新派或自由派神學家認為，道成肉身純是一神話，目的只是說明神在人的救贖上所成就的工夫，故重心亦重放回神，而不是基督；說基督是神變成的人，二十世紀的人是不能接受的（J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, 1977）。關注基督教與別宗教對話的人亦埋怨，使對話不能在平等基礎上展開而結出花果，主要的障礙是教會道成肉身的傳統教義；因為教會強調基督是真神真人，祂傳的真理便具有非常強烈的排他性，這在宗教多元化的社會也是不能接受的。他們主張教會重整教義，把重心放回在神，而不是基督（Nicholas Lash, 'Christology and the Future of

Truth', in M. Goulder, *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London, 1979, pp. 224 ~ 32)。

另參：佛教與基督教（Buddhism and Christianity）；回教與基督教（Islam and Christianity）；虛己說（Kenoticism）。

### 參考書目

歷史：A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (Atlanta, GA, and London, <sup>2</sup>1975), vol. 2:1 (Oxford, 1987)；凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，1984 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, <sup>5</sup>1977)；J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1 (Chicago, 1971)。

聖經：J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia and London, 1980)；M. Hengel, *The Son of God* (London, 1976)；S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids, MI, 1982)；C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977)。

教義：貝利端納著，《神在基督裡》，周天和譯，文藝，1987 (D. M. Baillie, *God Was in Christ*, London and New York, 1948)；G. C. Berkouwer, *The Person of Christ* (Grand Rapids, MI, 1954)；A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ* (Edinburgh, 1881)；M. Green (ed.), *The Truth of God Incarnate* (1977)；C. E. Gunton, *Yesterday and Today* (Grand Rapids, MI, and London, 1983)；B. Hebblethwaite, 'The Uniqueness of the Incarnation', in M. Goulder (ed.), *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (1979), pp. 189 ~ 91；John Hick, 'Is There a Doctrine of the Incarnation', *ibid.*, pp. 47 ~ 50；*idem* (ed.), *Myth of God Incarnate* (1977)；W. Kasper, *Jesus the Christ* (ET, 1976)；G. Parrinder, *Avatar and Incarnation* (1970)；K. Runia, *The Present-day Christological Debate* (Leicester, 1984)；T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation* (Grand Rapids, MI, and London, 1969)；D. F. Wells, *The Person of Christ* (Westchester, IL, 1984)；



Basingstoke, 1985); M. Wiles, 'A Survey of Issues in the Myth Debate', in M. Goulder(ed.), *ibid.*, pp. 1 ~ 14.

R.W.A.L. / 楊牧谷

## Indian Christian Theology 印度基督教神學

印度基督教神學共分三個主流：

1. 最重要者是由印度教 (Hinduism)\* 上層人物改信基督教後做的神學反省，他們多屬婆羅門教，已獨領風騷好幾個世紀。此派神學沒有太特別的特性，較接近東正教 (Eastern Orthodox)\* 的傳統，屬於最早期的印度教會 (據稱始於使徒多馬傳教印度而立)；因為跟隨東正教的關係，早期亦曾與羅馬教廷有些爭辯。奇怪的是，教會就是落籍印度的土壤，亦沒有什麼改變，屬於印度階級社會的上階層，而教會信徒亦被視為這種社會的上層人士；此傳統至今仍未改變。

十七世紀的耶穌會士羅貝利 (Robert De Nobili, 1577 ~ 1656) 曾嘗試把基督教信仰與印度社會之階級制度和風俗聯繫起來；但他關注的不是神學反省，而是怎樣融和印度之社會和宗教現實。

西方教會是在 1600 ~ 1900 年間積極參與印度的宣教工作。開始的時候，教會對印度的宗教風俗頗不以為然，態度亦消極的多；當時基督教神學家忙於指出印度教的錯誤。

與此同時，西方的東方學者開始介紹印度教特殊的地方，引起一陣印度教熱潮。印度教的領袖如惟衣迦南大 (Vivekananda, 1862 ~ 1902) 除了竭力介紹印度教優秀的一面給西方，亦認真承認耶穌基督是神的啟示者，以回應基督教對印度教的影響。

來自婆羅門教的基督教領袖，對印度教的復興與改革亦奮起迎戰，於是便開始了印度基督教神學的第一頁。屬於印度上層社會的基督徒頗受西方自由神學的影響，認為超自然的神不能只存於個人的內心；他們純以

宗教經驗來解釋基督教。印度基督教神學家便從印度教的宗教經驗，找出相關的材料來表達基督教信仰。此陣營的主要神學家有蘭末漢來 (Ram Mohan Roy, 1772 ~ 1833)、優柏耶耶 (Brahmabandhab Upadhyaya, 1861 ~ 1907)，和徹之亞 (P. Chenchiah, 1886 ~ 1959)。

2. 第二個主流與印度信徒的建國運動有關，他們的目的是要為印度獨立前後找出基督教的身分。印度在 1947 年獨立，一些印度基督教神學家嚴肅地處理當時印度面對的社會和經濟問題，領導此路向的包括達幻蘭丹 (P. D. Devanandan, 1901 ~ 62)、湯馬士 (M. M. Thomas, 1916 年生)、喬治 (K. M. George) 和徹德良 (J. R. Chandran)。他們呼籲基督徒投身建國，並且支持教會的合一運動，作為基督徒投身整體人類聯合的標誌。印度基督徒若不放棄階級觀念，就更不能奢言人類的統一了。

基要派基督徒對此等問題的反應比較緩慢。自從 1970 年代印度救濟委員會福音團契成立以來，福音派參與的發展工作，和隨之而來對社會參與的神學反省亦多起來，像「福音派社會行動的馬德里宣言」(Madras Declaration on Evangelical Social Action)，即能反映出這一趨向。

3. 第三個主流剛發展不久，是從貧民與賤民的角度來作神學反省。過去沒有人從印度教下階層的人及窮人的角度做神學，但印度教會中占了九成的基督徒都屬於這個社會階層，就更叫人覺得不可思議了。羅馬天主教神學家卡班 (Sebastian Kappen) 雖不屬於這階層，卻認同他們，並從他們的角度來做神學的工夫。

自 1947 年起，印度基督徒對幾個問題特別關心，其中最重要的一個是：到底基督教與其他宗教的經驗 (甚至是啟示) 有什麼關係呢？克雷瑪 (Kraemer)\* 強調二者全沒關係，但湯馬士則以基督為中心，而嘗試把基督教與印度教混合起來。他指出，每當基督

教傳到一個社會，都會認同當地某種生活方式及經驗，好能建立有意義的溝通渠道；故基督教的本質就含有某種混合主義（Syncretism），問題只是這種混合主義是否以基督為中心而已。按湯馬士的看法，怎樣駕御宗教，使之為建國來效力，是人性化一個重要的核心；他認為基督教信仰能提供清晰的人性化核心，亦能透過對話而使其他宗教向著此目標前進；方法是從縱度找出其他信仰的中心思想，從橫度發展宗教間的友好關係，一起為人類的福祉來努力。

法瓜爾（J. N. Farquhar, 1861 ~ 1929）視基督教為印度教的至高成就；這觀點在印度獨立之後不為人認同。最重要的印度基督徒思想家巴尼卡（Raimundo Panikkar, 1918 年生）和湯馬士，他們認為印度教中有一個「隱藏的耶穌」，印度教徒的憐憫與公義即為其中一個表現。薩馬撒（S. M. Samartha）則從宗教經驗入手，以此與別宗教建立對話的關係。但他認為不應視對話為宣教的工具，參與對話者必須保持開放的態度，讓不同宗教經驗的人豐富彼此間的視野，一起尋求真理。

第二個重要的課題是：在宗教的普世主義和哲學多元化的環境下，怎樣才能見證基督的獨特性（Uniqueness of Christ）？印度教徒認為凡基督教宣認的，均可在他們的宗教經驗中找得到，基督徒又怎能說基督有任何獨特性可言？再者，印度教對任何宗教智慧都採取來者不拒的態度，但基本上，印度教是以個人的經驗為核心的宗教，那又怎能作出客觀的判斷呢？假如每個人的宗教經驗都是同樣有效和正確，基督徒又怎能自大地宣稱人只有藉著基督才能得救？

第三個重要課題是：我們到底能否使用印度教的綱目來談論基督教信仰？印度教神話中有很多位神，他們都是以人的樣式顯現於地上，稱作「神之化身」（*avatars*）；我們可以叫耶穌基督的道成肉身為「神之化身」嗎？假如以印度教的宗教語言來描述基

督教信仰的實體，我們會不會犧牲了基督教的信仰？

第四個重要的課題與印度的社會及經濟情況有關。在四分五裂的無數團體中，基督教對建立一個合一的印度，能作出什麼貢獻？這問題在印度獨立的時候顯得尤其尖銳，當時印度政府要把國會一些席位撥給基督徒羣體，結果給拒絕了。當時基督徒的理由是：基督教不是眾多宗教團體中的一個，他們希望能對每一團體都有貢獻，從而建立一個聯合的印度。

在社會及經濟的範圍內，教會一直努力想為貧民發出先知之聲。今天印度有六成的人口活在貧窮線之下，教會應採取什麼立場呢？是與現存的機構合作嗎？不管是政府或商業的機構？這些機構本來是為造福貧民而設立，但慢慢變成了只照顧有錢人的利益。抑或教會應與社會草根階層的壓力團體合作？教會應怎樣鼓勵貧民發現自己的身分？是藉著福利救濟，使他們均分大地的資源，從而讓他們知道自己是神所造的，還是藉著政治抗議行動？

天主教耶穌會的神學家在這方面做了很多工夫，如屬於「印度社會學院」的德路卓斯（John Desrochers, *Jesus the Liberator*, Bangalore, 1976）、卡班（Sebastian Kapfen, *Jesus and Freedom*, Maryknoll, NY, 1978）；此外，迪亞里奧（Desmond D'Alreo）和盧耳德斯華米（Stanley Lourduwamy）亦本於拉丁美洲的解放神學，來分析印度的情況，建樹良多。

第五個重要課題是本於印度社會和經濟的實況，尋找教會在呼籲人接受基督時應扮演的角色。到底聖經怎樣論到教會在宣教與社會責任的關係？這課題關心的是：到底教會應鼓勵人丟掉他的階級身分來作基督徒呢？還是鼓勵建立階級教會？

第六個重要課題是怎樣在適當的文化形式下，表達基督教的崇拜與交通（參處境化，Contextualization<sup>\*</sup>）。我們能否利用印

期，赦罪權給濫用到極點；當時教廷雇有推銷赦罪券的人，週遊各鄉鎮，口中唱著「錢銀箱內叮噹響，靈魂陰間跑出來」。這種瀆職瀆權的行為，是引發改教運動的最直接原因；比約五世（Pius V, 1566 ~ 72）終於在1567年禁止販賣赦罪券。

赦罪券是被禁了，但補罪行為仍被視為有建設性的；能賜寬宥權者，亦由教宗而擴至地方主教。梵二會議中保祿六世頒布修改後的「寬宥教義」（*Indulgentiarum doctrina*, 1 Jan. 1967），指出教會的責任，不僅限於信徒要為自己的罪作出適當的補償，更重要是幫助信徒行善；並且強調，人若不全心離罪，更多的善行都是無益的。這與中世紀信徒可以一邊作惡，一邊行善的做法是邁進一大步了。再者，信徒的善行不再是日以或年為單位，而是包括人本身的改變；以前把罪及補罪分開作「個人的」、「真實的」，及「地域性」的區別亦取消了。他們看重的，是個人的操守，不管是平信徒或神職人員都沒有分別。信徒若要為死去的親人在煉獄贖罪，現在只限於代禱一途（*per modum suffragii*）。

### 參考書目

J. E. Campbell, *Indulgences, The Ordinary Power of Prelates Inferior to the Pope to Grant Indulgences, A Historical Synopsis and a Canonical Commentary* (1953); H. C. Lea, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, vol. III (1896); A. H. M. Lépicier, *Indulgences, Their Origin, Nature, and Development* (1928); W. E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England, 1327 ~ 1534*, pp. 447 ~ 620; P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. II, pp. 205 ~ 9, 220, 433, 549.

楊牧谷

**Indulgentiarum doctrina** 「寬宥教義」 參赦罪券（*Indulgences*）。

**Infallibility, Papal** 教宗無誤 參教宗權制（*Papacy*）。

**Infallibility and Inerrancy of the Bible**

**聖經無誤** 聖經無誤是福音派人士用來表達聖經權威的用語，表示聖經的寫作沒有錯誤，亦不會誤導人，因此是完全可靠的引導。韋斯敏斯德信條（1647）說聖經是「無誤真理」；比利時信條（1561）稱它為「無誤」的準則〔*rule*；參信條（*Confessions of Faith*）<sup>\*</sup>〕；而威克里夫（*Wyclif*<sup>\*</sup>, 1380）則稱之為「無誤的真理準則」。到了十九世紀，西方教會多了一個詞語來稱聖經的無誤，是為 *inerrancy*，意思亦是無誤；這概念其實早於第一世紀便出現。羅馬主教革利免（*Clement of Rome*, 90 ~ 100）強調，「聖經是藉聖靈賜下……所寫的是全無玷污或虛假」；奧古斯丁（*Augustine*<sup>\*</sup>）更宣稱：「我絕對相信這些（正典）作者寫作時完全沒有錯誤。」基督徒相信聖經的權柄是無可置疑的，因為它是神藉人寫下的正確教導。

啟蒙時代的懷疑主義挑戰聖經歷史及神學的可信性，故此新的釋經程序就把神的權柄與人的傳統分別開來，後者被認為是不平均的，甚至是不可靠的。今天只有復原教（*Protestantism*<sup>\*</sup>）、羅馬天主教（*Roman Catholicism*<sup>\*</sup>）及東正教（*Eastern Orthodox Theology*<sup>\*</sup>）的保守人士，才會把他們的信仰建基於聖經的權柄，接納全部聖經是真實無誤；而復原教則認為天主教及東正教在最重要的地方誤解了聖經。保守派學者聯合起來，對抗後啟蒙時代的推理派釋經法，指出他們不把聖經看作是神無誤之道是錯誤的。他們的釋經是片面的，在正典之內另立正典，倚重印象；當他們說什麼是聖經的要旨

時，常忽視了另一面更廣、更重要的資料。他們愛用相對性、衰減式的方法來處理經文，好能符合他們從俗世文化採用過來的模式和標準；存在主義者又愛批評傳統釋經不合理，合理的地方他們又不留意。其實這一類主觀的釋經是無可避免的，因為他們不肯承認聖經是無誤的和具有權柄。

從神學的角度來說，保守派認為聖經無誤及聖經的權威（Authority）<sup>\*</sup>，是人能認識神的保證：透過由伊甸園到耶穌的生、死和復活，亦藉著聖經教導人怎樣以信心、敬拜和順服，來回應神的救贖。故此，我們愈不肯承認聖經的無誤，聖經在此等教導的權柄就愈小，基督教信仰便會變得愈來愈個人化、分化，及多元化；信徒對基督的了解必然更狹小，信心更軟弱，而神作為一啟示者亦會愈有問題。簡言之，否定聖經的無誤，的確可以較易處理經文，但隨之而來的，卻是更不易處理的問題，包括神學上的，和屬靈生命上的問題。

為什麼我們說聖經是無誤的呢？這是根據聖經作者的見證，特別是耶穌自己的話。祂毫不懷疑祂的聖經（我們的舊約）是創造者的話（參太十九 4～5），而祂來到世上的目的就是要成就神的道（太五 17、18～19，四 1～11，二十六 53～56；路二十二 37；另參約十 35）；祂的事奉是本於神的話，因此祂被引到十字架，並相信自己必如預言所說的復活（路十八 31～33）——結果亦如此成就了（參路二十四 25～27、46～47）。耶穌要求門徒亦如此順服聖經——包括舊約和新約，新約因使徒受靈感而保證是神的話，正如舊約因先知而保證是神的道一樣（參耶一 6～9；彼後一 19～21）。

教會兩千年來都相信聖經是神改變生命的道，這正是新約論到聖靈之見證——聖靈能叫人給罪歪曲的理性，認識基督神聖的權柄——信徒相信的正是這些；因此聖經無誤要保障的，是聖經的權柄，這是大公信仰的要點，亦是聖經教訓的基礎。

在本世紀，福音派學者如俄爾（J. Orr）<sup>\*</sup>、黎德保（Herman Ridderbos，1909年生），及柏寇偉（G. C. Berkouwer）<sup>\*</sup>在聖經批判學的壓力下，承認聖經無誤者，是指得救的指引（即神是在基督內，及人就近神的道路），而就算歷史、地理及科學上的小節偏差，亦無損聖經無誤這事實（參自由福音派（Liberal Evangelicalism）<sup>\*</sup>；科學與神學（Science and Theology）<sup>\*</sup>）。但另些福音派學者則反對此說，認為這是妥協太多了。他們同樣承認聖經教訓有它特有之文化因素在內，承認聖經批判學的價值，且在釋經上有一定的成就，卻不能接受聖經若有錯是不會影響神學的說法。再者，他們擔心人若開始懷疑聖經有錯，就不知止於何處，結果神學和倫理學（Ethics）<sup>\*</sup>的教導便要全盤失喪。他們堅持必須確定聖經是絕無錯誤的，不然就不能維護聖經的權柄。他們認為視神的話含有不正確的成分，是非常不可思議的；只有持守聖經是絕對無誤，才能在這非理性的世界重建理性之道。辯論仍然繼續下去。

有些福音派人士雖肯定聖經絕無可疑，卻不會用「無誤」（inerrant）一詞，因為他們認為這詞太容易引起不當之聯想，包括：1. 惟理的護教學（Apologetics）<sup>\*</sup>，它專注於尋找真理的證據，多於相信神為它作的見證；2. 對聖經抱有「幻影派」（Docetism）<sup>\*</sup>的觀點，而忽略了它屬於人的因素；3. 釋經的學術水平不足，欠缺語言學的修養和歷史學的準確；4. 常作不需要的協調，對經文之訛誤作出非科學化的揣測，因此出現前後不符的現象；5. 神學上常只關心無關重要的小節，因此忽略了聖經見證的中心——基督。上述各點的確是「無誤派」人士常犯的毛病，特別在北美洲；但今天無誤派學者全否認有這些弱點。

惟理之無誤派人士把聖經權柄建基於人的證據上，而採取相對主義之非無誤派人士，又藉著邏輯及世俗學問的方法，來找聖

經的渣滓，把一些無關痛癢的小問題拿來大作文章；二者都是錯誤的，雖然二者都力說自己的方法正確，而信仰又屬於正統；二者的錯誤均是把人理性辨識之能力，高置於神的見證之上。無論我們怎樣成功證明相信聖經是合理的，而不相信聖經是不合理的，人仍然有根據真正地及習慣地相信聖經：從客觀一面而言，人有基督及祂門徒的教訓，特別是關於祂的本性和地位；從主觀一面而言，有聖靈導引人須確信神的權柄。就此二方面來說，所有基督徒都必須接受及相信聖經的教導，包括對基督、救贖、生命、世界歷史，以及每段經文所教導的；要自己信服於它的命令，恆久活出它要求的生活樣式。每次打開聖經，聖靈都會引導我們更深明白它，使我們對聖經的知識與日俱增。人用什麼話來論到聖經的權柄，其實是無關重要的，要緊的是我們的生命能顯出聖經的權柄來。

另參：聖經（Scripture）。

### 參考書目

G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, tr. and ed. J. B. Rogers (Grand Rapids, MI, 1975); D. A. Carson and J. D. Woodbridge (eds.), *Scripture and Truth* (Leicester, 1983); *idem*, *Hermeneutics, Authority and Canon* (Grand Rapids, MI, and Leicester, 1986); P. D. Feinberg, 'The Meaning of Inerrancy', in N. L. Geisler (ed.), *Inerrancy* (Grand Rapids, MI, 1979); J. D. Hannah (ed.), *Inerrancy and the Church* (Chicago, 1984); 韓客爾著，《神、啟示、權威》，第四冊，康來昌譯，華神，1986（C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, IV, Waco, TX, 1979); A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids, MI, 1954); C. H. Pinnock, 'Limited Inerrancy: A Critical Appraisal and Constructive Alternative', in John Warwick Montgomery (ed.), *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture*

(Minneapolis, MN, 1973); *idem*, *The Scripture Principle* (San Francisco, CA, 1984); J. B. Rogers and D. K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible. A Historical Approach* (San Francisco, CA, 1979); J. D. Woodbridge, *Biblical Authority, A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids, MI, 1982); E. J. Young, *Thy Word is Truth* (London, 1963).

J.I.P.

**Infant Baptism 嬰兒洗禮 參洗禮**  
(Baptism)。

**Infralapsarianism 墮落後說 參預定論**  
(Predestination)。

**Inheritance of Adam's Sin 承傳亞當之罪 參歸算論 (Imputation Theories)。**

**Innocence 不知罪狀態** 神學上指天使、嬰孩，或人在墮落前之純潔狀態。較古之神學通常把不知罪的狀態與道德上的完全混為一談；近代神學家會作較嚴謹的分別。譬如嬰孩在不知罪的狀態，可能不會刻意損害他人，但道德上成長的人卻能透過立志來服務、關懷及體貼他人，甚至為人捨命，這些在道德上都比僅僅不知罪更接近完全之境。

祁克果 (Kierkegaard)\* 對不知罪之狀態有非常深刻的分析。他說，不知罪的狀態其實等於無知 (ignorance)。當神對亞當說：「只是分別善惡樹上的果子你不可吃，因為你吃的日子必定死」(創二 17)，亞當在一種不知罪的狀態，因此既不明白這個命令，亦不知道它的威嚇。這命令和威嚇都帶有一可能，只要他採取行動吃這禁果，那可

能便要變成事實；他既不明白這種可能，可能便變成他的焦慮，而焦慮則是一種自由與有限的產物，是人性必須面對的。人處於焦慮之中，感受並不愉快，他企圖要擺脫它；而人正是在擺脫這種帶著可能的焦慮而掉進罪的陷阱內。人企盼自由，又受著無知的限制，就在擺脫焦慮的時候陷於罪中。

祁克果認為人其實有另一出路：人可藉著信心來經歷自由，擺脫焦慮；信心正是限制的相反。為什麼人不這樣做呢？祁克果認為這正是罪的謎團，是他不曾嘗試分析的，他繼續解釋的是人的靈魂面對焦慮時的情況。他說，在焦慮中的靈魂面對著兩極：自由與限制，當人想擺脫焦慮，他就是想擺脫限制或自由，結果兩岸不達。從一方面說，人在擺脫限制時，他自比為神；從另一方面說，人在擺脫自由時，卻降服在自己的情慾之下而為奴隸，二者的結果都是相同的：他掉到罪的陷阱，從不知罪的狀態落到罪的網羅去。

### 參考書目

E. Brunner, *Man in Revolt* (1939); S. Kierkegaard, *The Concept of Dread* (1844); 尼布爾著，《人的本性與命運》，文藝，<sup>4</sup>1989 (R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols., 1941 ~ 3); F. R. Tennant, *The Concept of Sin* (1912).

楊牧谷

**In partibus infidelium 名義主教** 以前係指主教區為回教人士占領之主教，成了有名但無教區的主教；現此類主教稱為 titular bishop。

楊牧谷

**INRI 「拿撒勒人耶穌為猶太人的王」** 這簡寫原是拉丁文：'Jesus Nazareus Rex Iudaeorum'，各取第一個字母而成；後來基

督被釘十字架時，以此簡寫寫於十字架上。見約翰福音十九 19 及下。

楊牧谷

**Inspiration 靈感說參聖經** (Scripture)。

**Insufflation 吹氣禮** 此詞見於武加大本的約翰福音二十 22 (*haec cum dixisset insufflavit*)，說耶穌向門徒吹氣，門徒就受了聖靈，其作用除了加能賜力之外，學者相信亦含有驅魔祛鬼 (Exorcism) 的作用。惟此禮少見於早期教會，更正教更少用；羅馬天主教仍保存此禮，可以對人或物施行，如對使用抹油禮之油或洗禮之水。東正教亦有此禮，用在洗禮上，包括嬰兒與成人。

楊牧谷

**Intelligo ut credam 我知故我信** 為亞伯拉德之口號。參亞伯拉德 (Abelard, Peter)。

**Intercession of Christ 基督之代禱** 參基督的職分 (Offices of Christ)。

**Intercommunion 聯合聖餐參聖餐** (Eucharist)。

**Interdict 禁令** 通常是指教會對犯罪信徒頒布的禁令而言。按羅馬天主教教會法第 2268 條 (*Codex Iuris Canonici*, 1918)，教會可以對犯罪的信徒頒布禁制令，禁止他參加教會的屬靈活動，卻不失去教會的團契。

教會禁令可以分許多類：1. 個人的，只

針對某些人或某個人；2. 地區的，只對地方的；3. 一般的，針對整個區域，甚至是城市的人口；4. 部分的，只對一個區域的部分地方及人士。

天主教的禁令通常只能由教宗頒下；但對付個人，則地方主教亦有權頒禁令。在1917年之前的教會法，有禁制一切屬靈的及文化的活動，稱作 *cessatio a divinis*，後來取消了；就是最嚴厲的「地區的」和「一般的」禁令，亦只限於禁制參加教會的聖禮。現時天主教之禁令亦不包括對犯人行臨終禮。

教會早於六世紀便有禁令的頒布，初時只是針對單一教會；到了九世紀，便延伸到整個教區。十二世紀的亞歷山大三世（Alexander III，1181年卒）曾為驅逐聖安德烈的主教，對整個蘇格蘭頒下禁令；依諾森三世（Innocent III）亦曾運用此武器與法國（1200）和英國（1208）爭鬥。到了中世紀末期，教宗權力旁落，已大大減少使用這種權力。

更正教由始至終皆否認人對一個教會或地區具有這種至高無上的權力。但對犯罪而不肯悔改的信徒，教會有權禁止他參加聖餐，甚至把他逐出教會，不過只限於個人而已。

另參：革除教籍（Excommunication）。

## 參考書目

E. J. Coran, *The Interdict* (1930); W. Richter, S.J., *De Origine et Evolutione Interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnotensis et Paschalis II* (1934).

楊牧谷

**Intermediate State 居間狀態** 這個詞語不見於聖經，卻是傳統神學用來描寫人在死亡與復活（Resurrection）之間所處的狀態。對非信徒來說，居間狀態是在陰間受苦

的狀態（路十六 23 ~ 25、28；彼後二 9），他們是等待復活——和最後審判（約五 28 ~ 29）。神的審判全是以人在地上的生活作依據（羅二 6；林後五 10；彼前一 17）；這個居間狀態沒有機會悔改和信福音。對信徒來說，居間狀態是他那無身體的靈魂與基督保持交通的關係，並等待接受復活的身體；或說信徒一死便接受復活的身體，這樣一來，信徒在離世與基督再來之間，就沒有了一段無身體之靈魂的階段。無論怎樣，這兩種情況都是暫時的，也是不完滿的（啟六 9 ~ 11）。新約關注的，不是信徒的居間狀態到底會是怎樣，而是他最後的命運，亦即是復活和不朽（Immortality）的生命。

雖然離世的信徒不再與這個世界的時間、空間有關係（參賽六十三 16），卻完全知道自己的新環境，因為他們不僅是從他們的勞苦「歇息」（來四 10；啟十四 13），安穩在神的手中（路二十三 46；另參徒七 59），也真真正正的活在基督的面光之中（腓一 23；參林後五 8）；是為神的榮耀而活（參路二十 38），並且靠神而活（彼前四 6）。

縱觀整部教會史，每一時代都有人相信，基督徒離世後便與基督同睡了；意思是他那離開了身體的靈魂，或說他「裡面的人」，是在基督裡處於一種沉睡的狀態，這是稱作「靈魂沉睡論」（psychopannychism，見 O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* London, 1958, pp. 48 ~ 57）。這理論有值得質疑的地方：

1. 保羅用 *koimasthai* 這動詞一共有九次，全是指基督徒的死，一般說都是解作「睡著了」；指真正的睡眠卻是用另一個動詞。保羅稱信徒的死為睡著，是按寓意法來用，表示他停止了與這世界的積極關係。倘若以這寓意法來描寫死亡，還有進一步的關係，那就是說復活的「醒過來」是必然的，它卻不是描述信徒在居間狀態到底是處於有

無意識，或生命是不是暫停的問題。

2. 基督徒一離開世界，就「與」主同在（*meta*，路二十三 43；*pros*，林後五 8；*syn*，腓一 23），這些都是描述與主正面的人際關係，不是消極的、不動的情況。

3. 保羅「願意」（林後五 8）或「情願」（腓一 23）離世與主同在，倘若居間狀態只是無意識地安睡在天上之基督裡面，這又怎比得上在地上能與主有意識地交通好呢？

4. 路十六 19 ~ 31（財主與拉撒路）起碼暗示，人在居間狀態知道周遭的環境，亦即是有意識的（23 ~ 24），記得過去的日子（27 ~ 28），也有推理的思想（30；另參啟六 9 ~ 11）。

羅馬天主教及希臘正教相信的煉獄（*Purgatory*）<sup>\*</sup>教義說，信徒離世時是在教會的恩典下，卻未能在生時經歷完全的歷程，那麼在他離世後，便要接受一段煉淨的痛苦的日子，好作贖罪及預備進入天堂。他們說這教義是本於新約的教訓，像路十二 59；林前三 15，五 5 及猶 23。這個教義忽略了聖經更直接的教導，即信徒離世是直接由「住在」身體內，轉到「住在」基督裡（路二十三 43；林後五 6 ~ 8；腓一 23），亦忽視了信徒離世後所處的福樂之境（啟十四 13）；它更否定基督一次就永遠有功效及足夠的代贖（來一 3，九 26，十 12）。

另參：人類學（*Anthropology*）；死亡（*Death*）；煉獄（*Purgatory*）；一般復活（*Resurrection, General*）。

### 參考書目

K. Hanhart, *The Intermediate State in the New Testament* (Franeker, 1966); M. J. Harris, *Raised Immortal* (London, 1983); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster, 1969); P. H. Menoud, *Le Sort des Trépassés* (Neuchâtel, 1966).

M.J.H.

**Interpretation 釋經學 參釋經學**（*Hermeneutics*）。

**Invocation 求告文 參聖餐**（*Eucharist*）；聖徒（*Saint*）。

### Irenaeus 愛任紐（約 130 ~ 200）

愛任紐一生熱愛聖經真理，竭力反抗異端，是銜接後使徒時代教會和使徒時代教會的人，同時又是教會發展她本身之神學的重要人物。他來自亞細亞，曾聽土每拿主教坡旅甲的教導，後來成為里昂之長老和主教，因此能把亞細亞和西方神學傳統結合起來。他與羅馬保持關係，在孟他努主義（*Montanism*）<sup>\*</sup>的爭辯中曾努力協調，希望保持教會的合一；這種關懷在他的神學中占了極重要的位置。

在《使徒宣道論證》（*Demonstration of the Apostolic Preaching*）一書中，愛任紐把聖經歷史看作是神的拯救計畫，從而解釋教會的信仰。他以聖經記載神大能的工作為始——由創造到創世記的其他事件、摩西之約、進入應許地、差派先知、基督的降臨、選立使徒及復活——解釋聖經事件的屬靈意義，看舊約聖經為見證基督的先存性、祂的神性及人性、藉童女降生、行神蹟、受苦、復活，以至藉使徒來呼召新的羣體。

但愛任紐的神學主要是記載在他的名作《反異端》（*Against Heresies*）中。首二卷解釋各種不同的諾斯底主義（*Gnosticism*）<sup>\*</sup>，以及反駁它們理論的理由；卷三至卷五以使徒書信及耶穌基督的話，來指出諾斯底的錯誤。愛任紐雖然是個神學家，但他精通哲學和修辭學，常以此為他申論的工具。

因為愛任紐特重聖經的創造、救贖及復活的記述，我們可以稱他為聖經神學家；又因為他在申論過程中，十分倚重傳統和使徒



統緒（見事奉，Ministry\*），羅馬的中心地位和馬利亞（Mary\*）的重要性，我們又可以稱他為大公信仰的神學家。聖經與傳統（Scripture and Tradition\*）在他的神學中都占了相當大的比重，但二者的角色不大一樣；聖經始終是他的神學基礎，教會傳統則是用來反駁諾斯底主義和馬吉安（Marcion\*）。毋怪乎他看重的教義，都是異端最愛挑戰他的地方了。

愛任紐非常關注聖經的合一性，認為聖經是「同一的神」與不同時代及地方的人立約和啟示的記錄。他說，舊約與新約是完全一致的，雖然舊約摩西的律法，已經被新約基督的福音替代及成就了。歷史的啟示形式是先知、基督和使徒；但貫徹其中的卻是基督。諾斯底主義者卻按他們神話的方式來看世界，並且以此來解釋聖經。

愛任紐以「真理的準則（正典）」來解釋聖經，這包括以使徒教訓的精要，作為聖經內容的指引；而這使徒教訓的精要，正是教會的大公信仰，由使徒時代曾與主認識的使徒傳給教會，教會又歷代承傳下來（參 E. Molland in *JEH* 1, 1950, pp. 12 ~ 28）。諾斯底主義者宣稱有一祕密版本由使徒傳給他們；愛任紐竭力反對此說，認為使徒若真有一祕密傳給人，必會按立此人為長老或主教，使這人的公眾領袖地位被人接納。教會的教義及生活模式，是由這樣的公眾領袖一代又一代的傳繼下去；愛任紐所代表的教會教義及生活模式，正是具有這種公眾承認的特性，亦是前後一致的，它們的準確性亦因與各地教會共守之標準相符，而得進一步的說明。

愛任紐在教義上的貢獻，是在他以神道之形像和智慧（指基督和聖靈），作為「神的兩隻手」來解釋三位一體（Trinity\*）。此形像表示祂在創造和啟示的直接工作，同一的神從無有創造萬有；神的照管與人的自由意志是並行不悖的。亞當被造時像個等待成長的孩子，因此容易被引誘而陷入歧途。

完全神聖的神子為了人的救贖而成為人的兒子；透過童貞女馬利亞而成為肉身的道，取了真實的人性，重做每一件人失敗了的事，藉著順服父的旨意而使之成功，從而把人性醫癒了，使之成為完全（參同歸於一論，Recapitulation, the Doctrine of\*）。祂經歷人類每一經驗，使之聖化，成為各代各方之人的新開始。基督完全的順服代替亞當的不順服，祂死亡時流出的寶血帶來罪的赦免；祂的復活勝過死亡，使撒但永遠被打敗，人有了真正的新生和自由。

洗禮帶來新生及聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit\*），聖靈使人重得神的形像（Image of God\*）。但救恩是逐步實現的，它完全成就之日，必須等到末日的時候。聖靈住在人裡面，人就能在救恩上漸漸成長，與神相交，有分於不朽的生命。愛任紐在反駁諾斯底異端時，十分強調兩點：神的恩典是為萬人的，和人人都可以有自由回應神的恩典；這與諾斯底主義說，只有少數具有神聖道種的人才能得救的看法，剛好相反。

人受造時是完整的，包括他的身體在內，神的救贖亦如此。愛任紐的末世論指出：主再來之時，天國臨到地上，屬物的世界要被更新，而肉身可以復活。千禧年（Millennium\*）的國度是最後的一頁，預備受造界進入終極圓滿之神的異象（Vision of God\*）。

聖餐（Eucharist\*）的餅和酒有兩重意義：一個是屬天的，一個是屬地的。人的身體因著基督的肉和血而得到餵養，可以承受復活和永生。

教會（Church\*）得著藉基督而傳的真理，而聖靈亦只能在教會中找得到。長老和主教接受教導權柄之時，亦同時得著了使徒的教訓，這就是教會承傳過來的真理；有一天他要退下來，他怎樣從上一代的長老和主教接受真理，也同樣要傳給接替他之人的手上。愛任紐認為，在羅馬的教會是由彼得與保羅親手建立的，這一點在他的思想中非常

重要（參教宗權制，Papacy\*），他的目的是要將異端摒諸教會門外，保守教會的純淨。在一段頗引起爭議的文字內（*Against Heresies*, III. 3. 2.），愛任紐似乎是說，人人都必須遵從羅馬的教導，因為羅馬是教會教導的楷模；教會必須先謀求與羅馬的指引符合，保障了教義的正確，然後才能謀求地方的適切，以作使徒教訓的模範（參 J. F. McCue in *TS* 25, 1964, pp. 161 ~ 96）。

### 參考書目

A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris, 1960); R. Berthouzoz, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon* (Paris, 1980); D. Farkasfalvy, 'Theology of Scripture in Irenaeus', *RBén* 78 (1968), pp. 319 ~ 33; R. M. Grant, 'Irenaeus and Hellenistic Culture', *HTR* 42 (1949), pp. 41 ~ 51; J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (London, 1948); J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons* (Assen, 1968); W. R. Schoedel, 'Theological Method in Irenaeus', *JTS* 35 (1984), pp. 31 ~ 49; J. P. Smith, *St Irenaeus: Proof of the Apostolic Preaching* (London, 1952); G. Vallee, 'Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics' in E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1 (Philadelphia, 1980), pp. 174 ~ 85; G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Philadelphia, 1959).

E.F.

**Irish Articles 愛爾蘭信條** 這是指 1615 年愛爾蘭聖公會（Irish Episcopal Church）採納的 104 條而言。其神學取向近乎加爾文主義，多於英國教會的三十九條（Thirty-Nine Articles\*，1562）。此信條是烏撒主教草擬的，當時他是都柏林神學系的系主任。

104 條主張絕對預定論

（Predestination\*），肯定教宗是敵基督，也沒提及聖公會按立禮的需要。此 104 條成為愛爾蘭教會的正式信仰，一直到 1635 年。之後，愛爾蘭教會改變立場，採納英國教會的三十九條為他們的正式信條。

有學者認為愛爾蘭教會的 104 條，對韋斯敏斯德信條（Westminster Confession\*）具有很深的影響力。

### 參考書目

P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. I, pp. 662 ~ 5; vol. III, pp. 526 ~ 44.

楊牧谷

### Irving, Edward 珥運 (1792 ~ 1834)

珥運出生於蘇格蘭的哈丁頓（Haddington），於 1809 年畢業於愛丁堡大學後，曾有十年時間在哈丁頓和刻爾考提（Kirkcaldy）教書。在刻爾考提期間，他認識了畢生好友喀萊爾（Thomas Carlyle, 1795 ~ 1881，英作家兼哲學家，反對有形教會及教條），當時喀萊爾亦在那裡教書。1815 年，珥運獲得證書，可以在蘇格蘭教會講道。1819 年，珥運成為當代蘇格蘭福音派領袖查麥士（Chalmers\*）的助手。

珥運是個很有恩賜的人，因此當他獲邀為倫敦的蘇格蘭教會作牧師時，立刻就應允了，而且很快就名聞遐邇，成為最受歡迎的講員，倫敦名流很多都去聽他講道。他的名望如日中天，很快地方就不敷使用，需要建造一間更大的禮拜堂。就在這段時間，他與伊薩伯拉·馬田（Isabella Martin）結婚，放棄了昔日愛戀過的珍·威爾斯（Jane Welsh），結果後者與他的好友喀萊爾結婚。

珥運頗受科爾雷基（Coleridge\*）的影響，他在信息中愈來愈傾向先知式和啟示文學式；查麥士愈來愈感不安，「恐怕他的預言、冗長和令人疲倦的崇拜，會叫他不能自

制」。1828年，珥運到蘇格蘭以基督再來為題演講，查麥士認為他前後不符又是「可憾的」。

有兩件事令珥運的言行深受當代教會的注意。從1828年起，他開始教導基督所取之人性是有罪的人性（另參坎伯爾，Campbell\*）；在他的講道和文章中都說：基督人性之無罪（參基督無罪，Sinlessness of Christ\*）及無玷污，「不是其原本的特性」，只是因為有聖靈居衷。這些教導是教會不能接受的，稱之為異端；終於在1833年被教會罷免他的牧職。與此同樣具爭議的，是他對「五旬節恩賜」的教導（參聖靈的恩賜，Gifts of the Spirit\*）；他認為第一個五旬節的靈恩，今天同樣賜給教會，這是深受他的助手史葛（A. J. Scott, 1805 ~ 66）影響的結果。1831年，珥運教會一個教友說起方言來，教會長老懇求珥運阻止會友說方言，珥運拒絕了；長老向倫敦求助，結果珥運被拒絕進入自己的教會。珥運不為所動，專心發展他聖靈洗禮（Baptism\*）的教義：他說受聖靈的洗「一個無誤的記號……就是說方言」。跟隨他的人與他同組「（神聖）大公使徒教會」（‘Holy’ Catholic Apostolic Church），而他更被推為教會的「天使」。珥運自己從沒有說方言的經驗，慢慢就給有這些恩賜的人控制了。這時他的健康急速惡化，終於在1834年十二月病逝於格拉斯哥。

珥運最出名的，是他對五旬節恩賜的解釋（雖然他對基督有罪的人性之教導，愈來愈引起教會的注意，但這是稍後發生的）。近代有兩個學者稱珥運是「改革宗第一位五旬節的神學家」，及「靈恩運動的先鋒」。斯特皆（Gordon Strachan）同情珥運的神學，指責珥運的批評者僅從心理學的層次來認識珥運；斯特皆認為他教會所表現的恩賜，「並非僅是強烈的宗教感情所達致，而是人有系統地研讀神話語的忠心回應」。斯特皆對珥運講道的方式也許評論得慷慨一點，但珥運引起的現象，卻絕不是一場「怪

異的宗教幻術」。

### 參考書目

A. Dallimore, *The Life of Edward Irving* (Edinburgh, 1983); M. O. W. Oliphant, *The Life of Edward Irving* (London, 1862); C. G. Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving* (London, 1973); B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918; Grand Rapids, MI, 1972); H. C. Whitley, *Blinded Eagle. An Introduction to the Life and Teaching of Edward Irving* (London, 1955).

I.Ha.

### Islam and Christianity 回教與基督教

除了猶太教外，回教是與基督教長期有接觸的世界主要宗教。回教的搖籃是阿拉伯，它的四周都是基督教的國家和文化。在一面是敘利亞、埃及和巴勒斯坦（全屬東羅馬帝國），另一方面則是衣索比亞（或作埃塞俄比亞）和她的殖民地（如也門）。穆罕默德（約570 ~ 632）是回教的教主及先知，年輕時與兩方面都有接觸。就是在阿拉伯之內，亦有阿拉伯基督徒的部落，回教徒與他們有密切的接觸。

可蘭經亦有對基督徒說的話。它承認某些基督教倫理的價值，如謙卑（5:85），和某個程度的共通性（2:136; 29:46）；卻批評基督教的教義，與稱耶穌基督（Christ, Jesus\*）為神的兒子（參基督論，Christology\*），以及三位一體論（Trinity\*）。很可能可蘭經作者誤解了基督徒的立場。

從基督徒的角度來說，好些護教士（Apologists\*）曾與回教徒展開神學的對話，像大馬色的約翰（John of Damascus\*），和稍後期之巴格達的提摩太（Timothy of Baghdad，約主後八到九世紀）。到這個時候，回教已稱霸整個中東，那地的基督徒（以及猶太人和其他民族）只是他們的臣民。基督徒分成好幾個羣體（稱

作 *Millats*)，就如麥基派 [Melkites，意為保皇黨，於迦克墩會議 (Chalcedon, Council of) 後指反涅斯多留派的人，當時得拜占庭皇帝支持；現指中東一帶拒絕接受基督一性論之中東信徒)、雅各派 [Jacobites，敘利亞基督一性派基督徒，其名源於創始人伊德撒主教雅各·巴拉丟 (Jacob Baradaeus, 578 年卒)]，或涅斯多留派 (Nestorians)。這些羣體有某程度的自主權；就是在今天的中東，他們獨特的信仰，仍是社會與政治的基礎。

中東基督徒一直是一羣有文化和學養的羣體，對回教文化發生極深遠的影響。基督徒把古典希臘文化 (特別是科學、醫學和哲學)，傳給阿拉伯回教徒。這些學問又透過西班牙的回教徒而傳到歐洲 (另參 R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, 1962; D. L. E. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, 1949)。

十字軍使回教徒與西方基督教的接觸充滿痛苦，回教徒對基督教的惡劣印象，亦始自此段時期。但就算是在這時期，西方亦有像盧勒 (Lull) 或法蘭西斯 (Francis of Assisi) 一類的基督徒，力主以和平和仁愛的態度來對待回教徒。

殖民地時代和宣教事業擴展期，使基督徒和回教徒的接觸更形頻密；更重要者，是教會竟能在回教土地上建立起來。雖然整體地說，基督徒在回教世界是一個極少數，他們卻是舉足輕重的少數，常對回教世界作出超乎比例的貢獻。

從教義上說，下列四個神學課題，仍是回教與基督教對話的重要課題：

### 1. 回教徒拒絕原罪 (Original Sin) 的教義。

回教相信人出生是無知和軟弱的，使他們犯罪的，是他們的軟弱；但先知卻是無罪的，一生都如此。他們雖然相信人人都有犯罪的可能，卻不相信人有犯罪的潛伏天性；但回

教徒中亦有人相信，人一出生就受了魔鬼的玷污，除了耶穌與馬利亞之外 (A. J. Wenswick, *The Muslim Creed*, London, 1965, p. 137)。

### 2. 回教徒否認贖罪論 (Atonement)。

可蘭經 (6:164) 否認贖罪論，但回教徒大多數相信，先知的禱告能使神對人息怒。再者，可蘭經暗示先知知道有代贖獻祭這回事 (37:107)。正統回教徒認為，可蘭經否認基督之死亡；他們說耶穌被捕時，就連身體被提到天上。不過可蘭經對這些事件的立場不夠清楚，它在別的地方，又似乎提及基督的死亡、身體復活，和被提到天上 (3:54 ~ 64; 4:157 及下; 19:33 等)。有關耶穌的事蹟，可蘭經的記述似乎頗不一致。

### 3. 基督教聖經的可信性。

回教徒認為猶太人和基督徒把他們的聖經修改了，這才造成可蘭經與聖經有矛盾；另些回教學者則說，猶太人和基督徒誤解了他們的聖經。故回教徒與基督徒一接觸，聖經是否可信便成了關注的焦點。

### 4. 穆罕默德的宗教經驗是否真實？

這也是引起爭議的地方。不管我們的結論是怎樣，不能否認的是，他是世界一個主要文化的創始人，而回教文化對我們世界的影響，是非常深遠的。

在社會和政治的範疇，重要的課題包括：到底回教法律 (Shar'iah) 能否應用到非回教徒身上呢？在回教法律施行的地方，它與人權運動該有什麼關係？女人在回教社會內，應有什麼權利？一個饒有意義的問題是：西方國家少數宗教民族的權益，與回教世界的少數宗教民族的權益，二者之間有什麼異同和關係？在回教與基督教的對話中，社會與經濟的公義問題應有什麼特性與範圍，便常引起討論。

回教徒相信他們有很嚴肅的宣教責任

(Da'wah, 直譯是邀請)。基督徒有責任向他們解釋, 向人(包括回教徒)介紹基督的位格及祂的工作和教訓, 同樣是基督徒義無反顧的責任。要把福音介紹給回教徒, 基督徒需要廣博的神學知識: 他必須假設回教徒深深認識他要介紹的聖經信息, 和它引起的學術討論; 他介紹三位一體、道成肉身, 及基督救贖時, 一定要忠於聖經與教會的教導, 同時又要是回教徒能明白的。他要對回教徒深切關注的社會問題有正確的認識, 同時知道教會與回教世界對這些問題的回應是什麼。只有當我們嚴肅地面對回教徒和他所處的實況, 才能指望有效地把福音介紹給他們。

### 參考書目

A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London, 1968); R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926); D. Brown and G. Huelin, *Christianity and Islam Series*, 5 vols. (London, 1967 ~ 8); K. Cragg, *Muhammad and the Christian: A Question of Response* (London, 1984); W. Young, *Patriarch, Shah and Caliph* (Rawalpindi, 1974); M. J. Nazir-Ali, *Islam : A Christian Perspective* (Exeter, 1983).

M.J.N.-A.

**Israel 以色列** 我們必須從聖經開頭幾章, 來了解以色列人的起源。人的反叛使神對世界的計畫受到挫折, 結果世界處於神的咒詛下, 而不是祝福。神只好從頭再來, 透過一個特別的家族, 來成就祂的應許; 這就是以色列的起頭。故此以色列是神要賜福世界所選擇的器皿, 舊約許多處地方都肯定以色列人這樣的身分(如: 賽二 1 ~ 4); 就算有些經文只是討論以色列本身的好處, 他們的命運與全人類的命運, 都有不可分割的關係, 這是舊約神學一個重要的課題。

在以色列人的歷史中, 我們可以發現作

神子民的意義。在族長時代(亞伯拉罕、以撒、雅各), 以色列是一個家族, 是藉著神的君權、能力和恩典而存在, 也是一個活於應許與實現之間的民族, 要藉著復和來勝過一切矛盾的子民。從摩西到士師時代, 她是一個神權政體(Theocracy)的國家, 直接由神帶領; 以色列人要完全順服上帝的旨意, 他們的領袖不能代替上帝的王權。她要經歷和見證: 一個完全倚靠神的民族是蒙福的。

但從掃羅時代到被擄之前, 以色列成了一個有君王的國家, 他們選擇要人作他們的領袖, 不要神作他們的王。就是在這個時候, 他們仍能經歷神的恩典; 只不過因為他們拒絕了至高的神, 選擇了世界的治理方式, 就要服在人權柄下種種的限制與剝奪, 而世界治理的模式, 亦代替了神治理的模式。自從被擄後, 他們成了受苦的餘種; 他們既然選擇自己的道路, 就連上帝為他們定下的旨意, 也不能成就了。但在他們受苦的過程中, 神反能藉著人的苦難而成就祂的旨意, 把人與神之間的鴻溝接合起來。從被擄之後歸回, 他們反倒能專心倚靠上帝, 一方面為神昔日所做的感謝祂, 另一方面又為著祂應許將來要成就的來等待祂。

耶穌(Jesus)來的時候, 本是要重建及更新以色列人, 要作他們等待中的彌賽亞, 可是他們竟然拒絕了祂。耶穌說以色列人已經放棄了作神子民的權利, 神只好從萬國中興起新的族類, 作亞伯拉罕的兒女(太二十一 33 ~ 二十二 10); 保羅亦作同樣的宣告(腓三 2 ~ 3; 帖前二 14b ~ 16)。這就是教會的興起, 早期基督徒均看自己為取代以色列人的地位, 而作神兒女的(腓三 3; 彼前二 9 ~ 10)。

乍看之下, 新約好像說以色列人已經被上帝丟棄了, 而舊約的先知亦有這樣的宣告(賽五 1 ~ 7; 太二十一 33 ~ 44; 另參摩九 7); 但聖經從沒有說, 以色列人至終會被上帝丟棄。新約對以色列人的命運, 仍有另一

面的說法，最詳備又有系統的，是保羅在羅馬書九～十一的解釋。保羅說，大多數以色列人都放棄了神子民的身分，而被神丟棄了，但這與祂的信實豈不是有衝突嗎（十一 29）？神不會永遠丟棄以色列人，反要重建他們，藉著耶穌再作他們的彌賽亞；因此「以色列全家都要得救」（羅十一 26；在此數章的以色列都是指那民族，而不是教會）。拒絕耶穌和祂的福音者，只是那一代的人，就如他們列祖在舊約時代所做的一樣，這卻不代表以後的以色列人也同樣拒絕神；以色列人在神的救贖計畫內，仍有他們的位置。福音傳向外邦人，外邦人卻不會代替以色列人的地位，他們只是與以色列人一同分享神的救贖。保羅在加拉太六 16 求以色列的神，再向以色列人施恩。

在近代的研究中，以色列的重要再被提及，共有兩方面：第一是猶太教（Judaism<sup>\*</sup>）的神學意義。在猶太教與基督教的對話中，有些基督徒為教會昔日的反猶太主義（Anti-Semitism<sup>\*</sup>；因他們殺害耶穌而逼害猶太人）表示懊悔，而說猶太教與基督教同是可以使人得救的，因為二者均是以神人間的盟約（Covenant<sup>\*</sup>）為依歸。但這說法與保羅在羅馬書九～十一的解釋有出入。神忠於祂與以色列人立的舊約，並不等於說新約對以色列人無效；羅九～十一說的正與此相反：正因為神是信實的，因此新約藉耶穌而得生的救恩，能對外邦人有效，也能對以色列人有效。

第二個神學課題，是關乎以色列人重回巴勒斯坦地，建立新的以色列國：這正是神證明祂之信實，進一步實現祂之應許的記號。我們絕不能因此就忽視了阿拉伯人的權益（他們之中很多是基督徒；參回教與基督教，Islam and Christianity<sup>\*</sup>），阿拉伯人也是在神的救贖計畫之內。當我們說到以色列，是指分散萬國的整體以色列人，不僅是回到巴勒斯坦地的以色列人。我們不能因著過去反猶太主義，而今天要無條件支持以色

列國一切的政策，這在神學上是沒有意義的。

另參：耶路撒冷（Jerusalem）。

### 參考書目

K. Barth, *CD II. 2*, pp. 195 ~ 305; C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. 2 (Edinburgh, 1979); J. Goldingay, 'The Christian Church and Israel', *Theological Renewal* 23 (1983), pp. 4 ~ 19; *idem*, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament* (Grand Rapids, MI, 1987); P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (London, 1969); D. W. Torrance (ed.), *The Witness of the Jews to God* (Edinburgh, 1982).

J.G.

# 條目中文索引

## 一畫

一元論 777, 446, 900  
 一神論 779, 29, 449, 489, 592, 694, 827, 870, 905, 1130, 1153, 1163, 1165, 1220  
 一般復活 985, 5, 34, 52, 69, 96, 291, 349, 465, 545, 585, 601, 617, 632, 741, 996, 1128

## 二畫

丁道爾 1159  
 七十士譯本 1060, 47, 997  
 九十五條 829  
 二元論 319, 5, 14, 70, 73, 81, 84, 166, 289, 372, 445, 449, 515, 550, 623, 685, 712, 728, 777, 779, 888, 900, 1067, 1126, 1128, 1148, 1167, 1219  
 人 711, 1041, 1139  
 人文主義 553, 114, 62, 74, 123, 158, 160, 171, 310, 344, 570, 704, 734, 836, 906, 962, 1000, 1040, 1169  
 人文主義與基督教 553, 640, 723, 1107, 1110  
 人性破壞論 284  
 人效 381  
 人類學 33, 4, 36, 105, 106, 162, 165, 211, 274, 312, 514, 630, 741, 846, 931, 948, 1040, 1097, 1110, 1136, 1138, 1141  
 人權 1000, 69, 668, 757, 1089  
 十字架的神學 267, 18, 69, 75, 244, 501, 702, 706, 774, 968, 1134  
 十架的約翰 624, 277, 789  
 卜仁納 156, 104, 158, 294, 307, 331, 358, 436, 579, 644, 655, 691, 801, 809, 979, 1025, 1166, 1176

## 三畫

三一頌 318, 243, 424, 442, 451, 746, 795  
 三十九條 1137, 25, 48, 235, 237, 417, 455, 492, 604, 728, 815, 853, 915, 971, 976, 1016, 1032, 1173, 1190  
 三自運動 1143  
 三位一體 1153, 1, 7, 13, 32, 35, 48, 52, 56, 59, 61, 64, 72, 85, 107, 168, 173, 176, 185, 226, 244, 264, 272, 291, 329, 330, 362, 366, 386, 435, 449, 463, 464, 514, 525, 567, 578, 592, 603, 605, 623, 694, 695, 700, 705, 755, 774, 784, 825, 835, 846, 863, 874, 894, 931, 948,

966, 968, 971, 1004, 1011, 1039, 1055, 1098, 1113, 1129, 1134, 1135, 1139, 1140, 1149, 1153, 1175, 1222  
 三位一體論者，或聖三一會修士 1153  
 三重職務 784  
 三神論 1156, 1, 85, 464  
 上帝國 651, 21, 55, 96, 100, 136, 195, 212, 306, 321, 347, 359, 362, 371, 407, 413, 458, 476, 548, 617, 661, 681, 683, 686, 749, 796, 823, 837, 842, 884, 903, 907, 908, 912, 977, 986, 1002, 1044, 1063, 1068, 1085, 1107, 1108, 1131, 1178, 1196  
 凡俗化運動 1057, 150, 68, 74, 195, 202, 294, 427, 452, 511, 561, 663, 904, 978, 1091, 1106  
 千禧年 747, 22, 45, 83, 111, 115, 274, 336, 349, 369, 370, 412, 511, 548, 603, 620, 635, 838, 878  
 千禧年主義 198  
 士來馬赫 1038, 24, 50, 103, 156, 197, 293, 295, 307, 331, 350, 387, 409, 411, 494, 517, 519, 584, 640, 680, 682, 710, 737, 774, 839, 842, 850, 910, 937, 991, 1001, 1006, 1092, 1148, 1156, 1166  
 大公性 187, 25, 93, 214, 266, 746, 868, 1059  
 大公性 1082, 230, 658, 1011  
 大公會議 333, 209  
 大公會議主義 232  
 大分裂 463  
 大利奧 676, 207, 858, 1175  
 大馬色的約翰 623, 329, 411, 515, 521, 568, 569, 605, 843, 867, 882, 1113  
 大貴格利 466, 114, 66, 80, 114, 515, 582, 614, 777, 866, 867, 930  
 大德蘭 1128  
 大數的戴阿多若 295, 209  
 女人 1200  
 女人講道 913, 917  
 女同性戀 677  
 女撒的資格利 464, 49, 107, 276, 328, 345, 463, 623, 707, 882, 936  
 小教派 1055, 225, 349, 738, 741, 787, 816, 1089, 1092, 1156, 1157  
 工作 1211, 361, 1108, 1187

不變性 587  
 中國神學 198  
 互滲互存 882  
 五旬宗神學 877, 29, 99, 196, 437, 475, 521, 527, 755, 785, 882, 994  
 五旬節 877, 370, 428  
 內蘊性·遍在性 585  
 公民宗教 224, 903, 1093, 1222  
 公理宗主義 239, 26, 101, 215, 220, 880, 949  
 公義 630  
 公義 997, 6, 21, 32, 57, 388, 545, 632, 684, 702, 706, 724, 738, 757, 824, 828, 849, 870, 873, 937, 995, 1032, 1044, 1085, 1188  
 公誼會 427  
 分外功行 1117  
 分居 1060  
 分裂 1037, 81, 187, 270, 920, 1003  
 化除神話運動 283, 37, 653, 682, 792, 1021, 1027, 1047, 1093, 1118  
 升天及天上的基督 64, 32, 838  
 友愛 886  
 反改教運動 256  
 反面神學 53, 345, 789, 900, 930, 1140  
 反神蹟論 37, 754  
 反猶太主義 42, 57, 103, 324, 522, 608, 627  
 反圖像爭辯 569, 254, 329, 582, 623, 1178  
 天上的基督 1061  
 天主教反改教運動 962, 70, 255, 615, 705, 782, 1007, 1017, 1053  
 天主教現代主義 771, 473, 616, 744, 773, 774, 815, 1050, 1180  
 天使 24, 32, 44, 52, 53, 293, 623, 930, 1095, 1135  
 天命 282  
 天特會議 1151, 48, 98, 70, 113, 179, 185, 232, 255, 365, 381, 415, 660, 726, 739, 962, 1003, 1009, 1024, 1032, 1053, 1141  
 天國 478, 771, 775, 860, 873  
 天堂 478  
 孔德 232  
 巴文克·約翰 109, 119, 203, 980  
 巴文克·赫曼 108, 109, 119, 578, 654, 831, 974, 1170, 1186  
 巴克斯特 109, 184, 296, 502, 866, 941  
 巴克萊·威廉 102, 710  
 巴克雷·羅拔 102, 357  
 巴特·卡爾 103, 6, 18, 27, 32, 35, 70, 87, 94, 98, 115, 119, 122, 135, 149, 156, 166, 179, 190, 243, 244, 268, 294, 307, 337, 347, 357, 380, 386, 389, 409, 411, 415, 430, 436, 452, 461, 497, 500, 517, 533, 560, 579, 584, 616, 630, 644, 648, 655, 660, 672, 682, 683, 711, 782, 801, 809, 828, 832, 843, 845, 855, 890, 893, 916, 924, 973, 979, 980, 990, 1001, 1025, 1038, 1054, 1055,

## 四畫

不可克服的無知 577  
 不可知論 13, 36, 74, 325, 654, 826, 889, 1123  
 不同派 30, 59  
 不朽 585, 34, 53, 91, 349, 389, 601, 728, 900, 985, 1090, 1097, 1102, 1138, 1141  
 不法之人 673  
 不法之人 712  
 不知罪狀態 599

1073, 1076, 1122, 1145, 1148,  
1166, 1156, 1170, 1176, 1197  
巴冕宣言 103, 119, 232, 424, 523  
巴斯噶 864, 86, 288, 387, 782  
巴爾塔薩 93, 30, 244, 560  
幻影說 305, 56, 206, 226, 265,  
446, 503, 598, 616, 621, 646, 647,  
688, 712, 775, 1075, 1128, 1176  
戈迦吞 455, 294, 485  
手足之情 153  
文化 269, 8, 68, 267, 369, 803,  
809, 827, 1089, 1191  
文鮮明派 781  
文藝復興 984  
方濟會 418, 114, 66, 148, 321,  
420, 427, 516, 825, 830, 835, 963,  
1141, 1182, 1193  
日內瓦聖經 436  
比利時信條 112  
比爾 139, 86, 258, 704  
火湖 663  
牛津運動 851  
牛頓 824, 283, 1046, 1118

### 五畫

世界 1213, 22, 76, 622, 1041  
主 697  
主日 697  
主日 1117  
主的晚餐 697  
主再來 864  
主教制 341  
主教團主義與大公會議主義 229,  
859, 1082  
主禱文 697, 477  
以色列 607, 257, 429, 628, 632,  
662, 856, 1131  
《以利亞瑪·以利斯史詩》 340  
以油膏立 839  
以馬內利 585  
代表 985  
加利亞主義 431  
加利亞信條 431  
加帕多家教父 182, 15, 107, 435,  
449, 514, 567, 882, 1155  
加爾文 171, 4, 20, 35, 62, 70, 77,  
78, 105, 122, 151, 159, 164, 186,  
201, 208, 211, 216, 220, 234, 237,  
258, 266, 274, 290, 293, 296, 357,  
364, 381, 386, 389, 431, 437, 444,  
461, 462, 489, 494, 516, 521, 526,  
544, 555, 571, 578, 584, 655, 656,  
661, 734, 777, 800, 828, 831, 836,  
837, 843, 844, 849, 883, 913, 915,  
916, 918, 927, 965, 967, 971,  
1025, 1032, 1038, 1042, 1046,  
1065, 1073, 1090, 1096, 1122,  
1130, 1148, 1155, 1173, 1176,  
1179, 1212  
加爾文主義 176, 122, 54, 65, 70,  
167, 178, 414, 436, 487, 812, 814,  
835, 926, 995, 1047, 1059, 1083,  
1098, 1105, 1111, 1137, 1185,  
1187, 1190, 1191  
加爾文循道派 176, 691, 1191  
加歷斯都 171  
功德或善功 738, 20, 122, 258,

456, 702, 830, 877, 898, 915, 920,  
927, 938, 1019, 1128, 1217, 1182  
包珥 108, 479, 511  
半伯拉糾主義 1058, 82, 84, 211,  
355, 465, 516, 615, 876, 1193  
半亞流主義 1058  
卡內爾 183, 51, 429  
卡羅林神學家 183, 517  
占星學 71  
可行不可行之事 6, 164, 413, 426  
可克服的無知 577  
可蘭經 658  
古代婦女地位 1200  
古得文 455  
古羅馬信經 839  
司布真 1105, 283, 691, 708, 941  
史文克斐 1044, 965  
史特朗 1111, 560, 1098  
史特勞斯 1110, 479, 680, 682,  
792, 995, 1158  
史懷哲 1043, 208, 306, 347, 508,  
616, 653, 1055  
台灣神學 1123  
四十二條 416  
奴隸制度 1080, 361, 1142  
尼布爾·李察 826, 270, 729, 809,  
813, 1075, 1091  
尼布爾·賴荷 827, 87, 183, 285,  
358, 436, 512, 809, 826, 959,  
1083  
尼西亞 825, 72, 181, 831  
尼西亞信經 825, 16, 64, 71, 107,  
209, 213, 251, 325, 329, 330, 387,  
415, 435, 491, 499, 503, 514, 526,  
713, 779, 968, 1149, 1151, 1154,  
1160, 1175, 1176  
尼采 828, 103, 452, 610, 650,  
1012  
布士內納 168, 519  
布加哥夫 163, 330, 1011  
布伯·馬丁 158, 135, 156, 409,  
484, 903, 981  
布拉得瓦丁 152, 78, 465, 830  
布洛靈 146, 558  
布特曼 165, 37, 51, 102, 135, 243,  
246, 266, 293, 294, 295, 307, 320,  
331, 348, 358, 380, 383, 436, 447,  
480, 495, 509, 511, 513, 517, 549,  
560, 584, 610, 616, 646, 648, 650,  
653, 682, 711, 792, 809, 821, 832,  
855, 922, 1002, 1021, 1038, 1047,  
1055, 1075, 1093, 1120  
布塞珥 158, 70, 164, 234, 296,  
364, 656, 734, 836, 837, 866, 971,  
1173  
布靈爾 164, 234, 258, 488, 516,  
835, 913, 971, 1090, 1173  
平安 873  
平安吻 653  
平信徒 662, 750, 1004, 1142,  
1189, 1221  
弗喇秋 413, 705  
本仁約翰 167, 939  
本革爾 115, 897  
本篤及本篤傳統 113, 31, 66, 121,  
459, 466, 776, 777, 1004, 1138  
本體相同 530, 59, 272, 366, 503,  
713, 760, 775, 882, 1098, 1149  
本體類似 530, 503  
末世論 347, 22, 44, 245, 274, 298,

306, 321, 352, 434, 512, 545, 546,  
620, 621, 622, 629, 651, 685, 689,  
747, 774, 792, 793, 822, 845, 855,  
880, 883, 922, 938, 1003, 1007,  
1041, 1044, 1055, 1063, 1115,  
1152, 1177, 1191, 1219  
正典 179, 56, 84, 124, 280, 437,  
446, 786, 925  
正統主義 848  
正確行動 849  
民眾神學 752, 69, 536, 686  
永生 351  
永恆 355, 354  
永恆受生 435  
玄祕學 834, 439  
瓦勒度派 1182, 662  
瓦得斯 1169, 963, 1164, 1173  
甘心祭 427  
生命倫理學 140, 360, 757, 1136  
生態學 333  
田立克·保羅 1143, 17, 51, 112,  
243, 266, 285, 380, 430, 433, 436,  
480, 638, 650, 711, 800, 809, 901,  
927, 991, 1025, 1075, 1166  
目的論 1126  
立約同盟者 259, 1013  
立約神學 403  
立敕爾 1001, 18, 307, 347, 387,  
416, 452, 473, 497, 517, 570,  
681, 682, 710, 737, 847, 893, 945,  
958, 1032, 1074, 1156, 1176,  
1158

### 六畫

交通 403, 213, 231, 525, 657, 977  
伊拉斯姆 344, 158, 87, 164, 494,  
516, 554, 704, 734, 836, 930, 962,  
965, 1042, 1169, 1221  
伊拉斯都主義 345, 292, 1107  
伊便尼派 332, 1176  
伊格那丟 574, 491, 649, 948,  
1167  
伊格那丟書信 344  
休謨 563, 111, 37, 51, 169, 230,  
249, 289, 338, 340, 343, 452, 639,  
641, 692, 739, 754, 854  
伏爾泰 1179 283, 339, 511  
先知 793  
再生 978  
再洗禮 953, 15, 271, 311, 966,  
1090  
再婚 984  
列入聖品 182  
刑罰 936, 361, 433, 490  
印度基督教神學 594, 904  
印度教與基督教 505, 160, 68,  
202, 594, 741, 857  
《吉加墨史詩》 439  
吉約翰 440  
吉爾松 440, 436, 1042, 1141  
同性戀 530, 360, 1063  
同歸於一論 953, 76, 590, 603,  
731, 732, 957, 968  
名字·姓名 793  
名義主教 600  
合一運動 333, 120, 176, 222, 244,  
246, 252, 308, 350, 424, 429, 432,



513, 634, 657, 658, 662, 691, 736, 926, 959, 1005, 1082, 1092, 1134, 1189  
合質說 242, 70, 211, 364, 1150  
回教與基督教 605, 68, 202, 608, 1130  
地界主義 667, 1098  
地獄 487, 691  
地邊 689  
多倫斯 1148, 106, 179, 186, 244, 416, 825, 902, 918, 952, 974  
多特會議 313, 20, 63, 79, 235, 325, 467  
多神論 905, 59, 449, 489, 779, 827, 900, 1069  
多納徒主義 311, 54, 56, 81, 85, 97, 271, 514, 748, 896, 953, 1037, 1106, 1107  
多馬主義和斯多馬主義 1140, 23, 440, 544, 714, 833, 948, 962, 983, 1041, 1047, 1139  
好消息 441  
存在主義 379, 105, 112, 118, 158, 165, 228, 249, 294, 295, 307, 388, 479, 495, 511, 549, 559, 584, 610, 630, 634, 648, 649, 683, 711, 715, 821, 829, 840, 922, 948, 974, 1002, 1012, 1021, 1036, 1050, 1074, 1075, 1093, 1142  
《存在與時間》 112  
存有 111, 380  
安立甘大公主義神學 26, 25, 58, 184, 204, 399, 457, 519, 683, 737, 743, 752, 758, 815, 877, 1160  
安立甘主義 25, 71, 220, 232, 237, 365, 667, 690, 926, 1037, 1184  
安居拉的馬爾克路 713  
安波羅修 18, 55, 80, 97, 108, 179, 265, 354, 867, 901, 950, 1109  
安波羅修註釋 19  
安息日 1015, 170, 1061  
安提阿學派 40, 16, 49, 206, 209, 271, 306, 494, 515, 568, 811, 858, 868, 1120  
安瑟倫 31, 1, 77, 86, 104, 111, 114, 249, 293, 322, 344, 369, 389, 430, 515, 693, 726, 799, 890, 892, 974, 1004, 1007, 1032, 1041, 1073, 1130, 1155  
安樂死 367, 140, 360  
成尼慈 197, 235  
成聖 1022, 27, 60, 70, 111, 171, 174, 185, 250, 256, 257, 282, 296, 369, 461, 502, 516, 520, 672, 745, 783, 787, 844, 877, 878, 881, 945, 967, 972, 977, 985, 1004, 1021, 1129, 1188  
托鉢僧 427, 418  
托爾斯泰 1146, 8, 1011  
早期基督論之智慧 1198, 488, 694  
有限不能包含無限 412  
有限包含無限 412  
有神論 1130, 269, 372, 409, 449, 563, 677, 856, 889, 921, 990, 1093, 1114, 1132, 1157, 1179, 1216  
有學識的無知 306  
次位論 1113, 366  
次經·新約 46, 44, 179, 279, 280,

434, 447, 920, 1060  
次經·舊約 46, 44, 46, 179, 279, 280, 434, 447, 920, 1009, 1060  
死亡 280, 350, 474, 687, 783, 967, 1018, 1115  
死海古卷 279, 95, 130, 131, 493, 1219  
百基拉諾主義 920  
自由意志 426  
自由福音派 679, 102, 598, 710  
自然律 799, 37, 140, 283, 354, 467, 694, 1065, 1136  
自然界神學 801, 140, 61, 244, 283, 630, 754, 757, 775, 955, 996, 1036, 1108, 1117, 1144  
自然神論 282, 118, 169, 178, 287, 357, 387, 449, 490, 517, 692, 745, 800, 852, 853, 889, 928, 974, 1000, 1046, 1118, 1130, 1156, 1179  
自然神學 799, 23, 31, 104, 105, 110, 118, 230, 243, 244, 249, 268, 343, 385, 387, 409, 436, 453, 465, 518, 544, 630, 639, 655, 668, 675, 683, 693, 696, 711, 740, 803, 810, 853, 889, 900, 982, 990, 1046, 1114, 1134, 1139  
艾伯靈 331, 166, 244, 332, 430, 789  
艾利基納 345, 117, 789, 857, 865, 901, 950  
艾哈特 332, 149, 356, 456, 790, 857, 933, 1118, 1124  
艾穆斯 19  
血 146  
衣索比亞東正教神學 362, 329, 779  
西比斯 1071  
西緬安 1120  
亨利·卡爾 490, 429  
位格·性質 567, 13, 40, 108, 206, 272, 329, 435, 464, 570, 593, 623, 624, 713, 779, 930, 1113, 1129, 1153  
位格聯合 1161  
佛克斯 418  
佛教與基督教 160, 68, 202, 285, 351, 505, 560, 741, 857, 922, 979, 1070, 1123  
伯克富·亨德高斯 118, 6, 244, 845  
伯克富·路易 118, 560  
伯拉糾主義 874, 97, 63, 81, 84, 126, 152, 347, 389, 459, 460, 514, 589, 611, 615, 672, 687, 745, 803, 830, 868, 884, 915, 994, 1024, 1058, 1097, 1193  
伯麥 147, 229, 671, 857, 898  
伯撒 122, 62, 389, 915, 939, 953, 971, 1073  
低等批評學 700  
克力墨 267  
克勒壘的伯爾拿 121, 2, 14, 86, 114, 332, 369, 440, 456, 516, 695, 726, 777, 789, 867, 1024, 1077

克雷瑪 658, 202, 594, 662, 980  
克蘭麥 260, 235, 300, 416  
呂拉的尼古拉 825  
告解 4  
吹氣禮 600  
坎伯蘭 178, 346, 605  
完全·完全主義 881, 502, 520, 527, 545, 571, 745, 878, 919, 1025, 1186, 1188  
希列學派 505, 301, 1068  
希克 499, 244, 344, 348, 741, 980, 984, 1133, 1166  
希坡律陀 507, 7, 237, 264, 290, 364, 365, 445, 514, 664, 751, 776, 1183  
希望 545, 245, 350, 511, 546, 685, 774  
希望哲學 546  
希望神學 546, 545, 571, 685  
希臘東正教 463  
形上學 739, 123, 61, 177, 323, 399, 473, 483, 692, 696, 710, 825, 901, 921, 1118, 1134, 1140, 1144, 1179, 1194  
形式批判 414  
形像 581, 399, 467, 569, 582, 703, 975, 1019, 1143  
形態論 758  
我知故我信 600  
批判理論 267  
改革宗神學 971, 19, 25, 63, 98, 108, 118, 119, 122, 158, 172, 186, 190, 214, 296, 313, 357, 442, 467, 486, 502, 516, 519, 566, 581, 656, 671, 690, 691, 709, 733, 737, 787, 831, 833, 837, 844, 882, 915, 918, 938, 939, 949, 975, 1008, 1021, 1042, 1065, 1089, 1134, 1162, 1184, 1186, 1222  
改革宗教會 971, 655  
改教運動的神學 967, 21, 25, 70, 86, 89, 152, 172, 179, 255, 325, 329, 339, 347, 369, 460, 520, 526, 554, 579, 611, 701, 743, 830, 877, 916, 918, 926, 933, 950, 962, 971, 975, 1003, 1015, 1041, 1044, 1107, 1164, 1166, 1186, 1215  
李安迪 676  
李察遜 996, 135, 809  
杜平根學派 1158, 132, 511, 681, 820, 1039, 1110  
杜斯妥也夫斯基 314, 103, 809, 1011  
杜爾維·赫曼 312, 512, 974, 1036  
求告文 602  
沙特 1026, 483  
沙漠隱士 290  
決定論 290, 177, 228, 401, 609, 710, 960, 1194  
決疑法 184, 110, 615, 782  
災中被提論 747  
災難 1152  
狄奧多勒 1134  
狄爾泰 295, 485, 495, 996, 1156  
系統神學 1121, 118, 172, 350, 354, 370, 430, 623, 756, 783, 820, 1002, 1122, 1134  
系統神學歷史 1122, 758  
良知 241, 22, 89, 169, 184, 346,

七畫

361, 678, 782, 842, 1034, 1109, 1145  
 貝克 111  
 貝利·約翰 92, 95, 416, 436, 809, 901  
 貝利·端納 92, 208, 416, 809  
 貝倫加爾 117, 515  
 貝德萊夫 116, 484, 512, 1011  
 身體 146  
 邪惡 372, 52, 81, 226, 464, 499, 563, 901, 1115, 1132

— 八畫 —

「和子」爭辯 410, 71, 83, 85, 254, 265, 329, 363, 515, 526, 894  
 事奉 749, 26, 57, 59, 175, 184, 187, 214, 229, 271, 334, 603, 734, 737, 758, 841, 858, 910, 917, 966, 1003, 1013, 1016, 1069  
 事效 381, 1016  
 亞他那修 72, 16, 47, 48, 51, 77, 107, 115, 181, 206, 209, 265, 271, 305, 320, 328, 366, 449, 464, 503, 514, 713, 735, 760, 825, 867, 882, 1032, 1049, 1129, 1134, 1148, 1154  
 亞他那修信經 71, 289, 291, 325, 415, 435, 449, 491, 587, 1112  
 亞米拉都主義 19, 78, 110, 122, 259  
 亞米紐主義 62, 78, 110, 126, 176, 184, 259, 313, 336, 413, 461, 467, 517, 589, 745, 877, 883, 916, 939, 973, 994, 1013, 1021, 1059, 1180, 1191  
 亞伯拉德 1, 61, 77, 121, 293, 355, 462, 515, 623, 695, 773, 1004, 1007, 1041, 1174  
 亞里斯多德主義 60, 14, 19, 90, 111, 123, 147, 148, 177, 243, 310, 322, 355, 374, 450, 544, 568, 582, 586, 614, 631, 634, 701, 702, 739, 760, 780, 800, 900, 901, 910, 937, 948, 974, 1004, 1040, 1138, 1141, 1150, 1183, 1173, 1175  
 亞波里拿留主義 48, 40, 72, 73, 189, 206, 265, 272, 305, 327, 366, 463, 464, 491, 515, 593, 778  
 亞洲基督教神學 68, 904  
 亞洲解放神學 689  
 亞流主義 59, 15, 18, 40, 72, 107, 189, 206, 209, 265, 269, 366, 410, 435, 463, 464, 491, 503, 515, 569, 590, 593, 713, 725, 735, 745, 825, 1055, 1154, 1164, 1175, 1176, 1198  
 亞特侯斯 18  
 亞偉若斯派 90, 62, 701, 1042, 1138  
 亞略巴古的丟尼修 296  
 亞略巴古的偽丟尼修 930, 53, 276, 345, 466, 498, 789, 901  
 亞當 4, 20, 33, 85, 213, 373, 388, 787, 791, 814, 833, 874, 986, 1162, 1177  
 亞爾比根派 14, 254, 309, 712, 741

亞爾伯特 14, 139, 310, 1041  
 亞歷山太的狄尼修 295  
 亞歷山太的革利免 226, 15, 85, 264, 289, 305, 445, 491, 494, 500, 514, 654, 694, 741, 788, 888, 900, 1024, 1064, 1109  
 亞歷山太的區利羅 271, 16, 41, 49, 189, 250, 328, 499, 514, 567, 778, 811, 1148  
 亞歷山太學派 15, 40, 49, 53, 59, 72, 206, 210, 250, 271, 289, 328, 494, 515, 567, 845, 858, 888, 900  
 依皮斯科皮烏 342  
 依納爵 576, 614, 790, 963  
 依路 337, 425  
 使信仰更新之力量 1178  
 使徒 54, 12, 56, 58, 214, 219, 750, 822, 1052, 1068, 1100, 1220  
 使徒信經 55, 26, 71, 173, 185, 289, 325, 363, 410, 415, 472, 491, 587, 843, 968, 1037, 1176  
 使徒後期教父 56, 15, 45, 97, 170, 220, 237, 264, 584, 722, 821, 1159, 1189  
 使徒統緒 58, 55, 211, 270, 334, 342, 667, 689, 752, 851, 1003  
 佩力 853, 387, 1046  
 佩恩 852  
 佩經盒 895  
 兒子論 1095, 171, 403, 525  
 兩性互通 338  
 典範 863, 893, 924, 1155  
 協同信條 414, 6, 290, 491  
 《協同書》 151, 79  
 受苦 1115, 22, 68, 74, 269, 314, 315, 501, 512, 545, 774, 968  
 呼召 171, 460, 526, 1100  
 孟他努主義 780, 54, 193, 438, 444, 526, 602, 776, 1064, 1128  
 季當得講座 436, 93, 440, 712, 800, 952  
 宗教 978, 104, 408, 659, 685, 850, 892, 905, 932, 1040, 1191  
 宗教心理學 932, 227, 241, 284, 409, 496, 708, 1092, 1143  
 宗教比較學 232  
 宗教自由 984  
 宗教社會學 1091, 312, 323, 1055, 1187, 1157  
 宗教哲學 891, 50, 430, 499, 563, 640, 889  
 宗教神學 978  
 宗教經驗 981, 147, 228, 249, 343, 350, 506, 659, 668, 703, 705, 772, 777, 788, 809, 812, 817, 850, 889, 892, 932, 938, 944, 991, 1001, 1091  
 宗教語言 983, 13, 23, 399, 693, 889, 1140  
 宗教歷史學派 512, 447, 470, 653, 682, 821, 839, 840, 1029, 1038, 1120, 1156  
 定罪 985  
 屈梭多模 209, 4, 42, 97, 115, 257, 307, 328, 444, 494, 500, 837, 866, 867  
 居中和解 733, 65, 366, 506, 703, 726, 750, 838, 1019  
 居普良 270, 97, 47, 58, 81, 311, 355, 456, 491, 751, 872, 918, 953,

1037  
 居間狀態 601, 34, 349, 722, 728, 1097  
 帕拉馬 465, 500  
 帕拉瑪 853, 498  
 彼得神學 883  
 性倫理 1062  
 性慾 1066, 35, 140, 360, 449, 464, 580, 783, 1024  
 承傳亞當之罪 599  
 拉比神學 946  
 拉米斯 949, 19, 62, 110, 939, 1042, 1046  
 拉施德 950  
 拉特蘭努 950, 114, 117, 346, 459, 515, 865  
 拉納 948, 30, 62, 94, 244, 268, 308, 430, 461, 492, 549, 560, 616, 747, 789, 980, 991, 1042, 1141, 1156, 1166, 1175  
 拉得伯士 865, 114, 117, 346, 364, 515, 950  
 拉塞福 1013, 259, 260, 1180  
 抹油禮 29, 237, 251, 475, 837, 1016  
 昆蘭 945  
 東正教神學 328, 266, 282, 300, 340, 410, 456, 465, 498, 503, 526, 567, 594, 597, 743, 789, 901, 1007, 1065, 1108, 1161, 1178  
 松威 1142  
 波士頓 151, 672  
 波伊丟斯 147, 61, 345, 901, 1041, 1138, 1145  
 波拿文士拉 148, 14, 322, 419, 440, 614, 789, 1041, 1194  
 波提亞的希拉流 502, 265, 760, 882, 1113  
 波蘭尼 902, 343, 436  
 波蘭尼斯 902  
 法律的用處 1168  
 法惹勒 398, 234  
 法羅斯基 414  
 法蘭西斯 420, 418, 584, 606, 789  
 法蘭克福宣言 424, 120  
 法蘭克福學派 424, 1037  
 泛神論 856, 74, 116, 320, 333, 345, 372, 449, 637, 778, 854, 889, 891, 921, 944, 1011, 1099, 1102, 1108, 1130, 1132  
 牧師 749  
 牧養運動 1068  
 社會倫理 1083, 68, 545, 687, 756, 783  
 社會神學 1089, 68, 83, 201, 671, 757, 783, 968  
 社會責任 1085  
 社會福音 1084, 156, 168, 358, 517, 995  
 耶克果 649, 17, 103, 156, 183, 294, 379, 386, 387, 410, 452, 480, 549, 561, 584, 599, 610, 809, 863, 1075, 1157  
 舍伯里的赫伯特 490  
 芝加哥神學派 197  
 芬尼 412, 99, 519, 877, 881, 993  
 表記、象徵、信條 1119, 117, 298, 364, 434, 792, 950, 983, 1144  
 近代神學路向 243

邵瑪學派 1033, 259  
 長老宗 916, 26, 176, 215, 220,  
 230, 239, 259, 880, 1142, 1222  
 門諾會神學 736, 370, 965  
 阜彥斯 894, 411  
 阜彥斯分裂 894  
 阿西安得 849  
 阿金諾 835, 1164, 1169  
 阿奎那·多馬 1138, 8, 14, 37, 62,  
 85, 98, 91, 139, 148, 216, 237,  
 243, 293, 307, 310, 322, 332, 355,  
 364, 389, 450, 500, 515, 533, 548,  
 614, 623, 625, 631, 655, 669, 696,  
 701, 714, 726, 733, 738, 782, 789,  
 800, 803, 827, 843, 892, 915, 990,  
 1003, 1007, 1016, 1024, 1041,  
 1064, 1073, 1083, 1114, 1122,  
 1130, 1135, 1138, 1140, 1150,  
 1170, 1194  
 非位格 28  
 非律主義 40, 1075  
 非洲基督教神學 10, 13, 145, 904  
 非洲獨立教會的神學 12, 10

### 九書

信心 385, 22, 54, 70, 89, 119,  
 171, 185, 249, 313, 314, 343, 364,  
 387, 403, 460, 511, 621, 646, 648,  
 649, 671, 702, 810, 815, 830, 844,  
 855, 863, 871, 889, 949, 967,  
 1021, 1059, 1103, 1133, 1199,  
 1148  
 信心與理性 386, 2, 14, 16, 31,  
 243, 346, 399, 429, 465, 515, 544,  
 705, 833, 1041, 1134, 1138, 1139,  
 1140  
 信心論 410, 106, 388, 891, 893  
 信仰問答 185, 57, 237, 255, 350,  
 486, 704, 736, 971  
 信仰準則 1006  
 信仰與教制 386  
 信徒皆祭司 918, 101, 662, 703,  
 734, 838, 880, 927, 963, 966, 969,  
 1069, 1199, 1217  
 信條 232, 25, 69, 101, 159, 164,  
 245, 264, 284, 291, 325, 330, 350,  
 370, 387, 488, 491, 597, 656, 672,  
 705, 736, 737, 916, 971, 1134,  
 1164  
 信經 264, 21, 25, 27, 42, 55, 60,  
 69, 90, 164, 187, 208, 231, 232,  
 240, 245, 253, 260, 291, 325, 328,  
 331, 338, 350, 362, 369, 387, 435,  
 449, 458, 488, 491, 567, 648, 705,  
 714, 736, 737, 744, 773, 842, 981,  
 1004, 1037, 1055, 1122, 1134,  
 1137, 1139, 1164  
 信義宗主義與信義宗神學 705, 6,  
 25, 71, 185, 190, 233, 342, 457,  
 658, 671, 690, 737, 844, 915, 971,  
 1025, 1097, 1199, 1184, 1221  
 信義宗傳統 706, 655  
 保惠師 863  
 保羅 869, 510, 447, 617, 646, 703,  
 708, 714, 738, 789, 823, 888, 975,  
 998

俄利根 845, 15, 53, 85, 97, 107,  
 177, 179, 226, 276, 293, 305, 332,  
 366, 435, 445, 464, 488, 493, 500,  
 503, 514, 515, 554, 567, 574, 611,  
 707, 722, 730, 743, 776, 781, 788,  
 843, 868, 875, 888, 900, 905, 936,  
 941, 1032, 1059, 1060, 1097,  
 1113, 1122, 1154, 1166,  
 俄坎 836  
 俄坎的威廉 1193, 1, 62, 86, 139,  
 419, 465, 501, 515, 830, 915, 962,  
 1042  
 俄爾 847, 598, 1186  
 俄羅斯東正教神學 1006, 116,  
 330, 410, 512  
 南韓神學 658  
 哀歌 63, 315, 981  
 哈列斯比 472  
 哈納克 472, 58, 82, 103, 264, 267,  
 307, 332, 350, 403, 488, 510, 575,  
 681, 771, 778, 831, 848, 1001,  
 1032, 1038  
 威克里夫 1216, 152, 516, 564,  
 597, 975  
 威廉斯 1195, 678  
 威爾米革立 1172, 963, 971, 1169  
 宣召 340, 331, 364  
 宣教學 756, 109, 57, 68, 146, 222,  
 245, 424, 545, 621, 724, 808,  
 1092  
 宣道·宣道神學 648, 165, 295,  
 307, 912, 996, 1021  
 客勒蘭 637, 111, 166, 616  
 蒂立克 1135  
 律法·律例或法則 669, 32, 185,  
 360, 426, 461, 544, 627, 671, 698,  
 702, 783, 802, 827, 870, 873, 875,  
 967, 973, 997, 1044, 1083, 1139,  
 1141, 1145  
 律法主義 675  
 律法與福音 671, 426, 516, 698,  
 702, 705, 714, 872, 881, 940, 968,  
 971, 976, 1025, 1136  
 拜拉明 112, 517, 614, 915  
 拜偶像 574  
 按手禮 673, 58, 237, 475, 880  
 按立禮 844  
 政治神學 902, 68, 243, 246, 348,  
 430, 545, 685, 747, 774, 828, 911,  
 947, 1093  
 政教關係 215, 175, 311, 369, 378,  
 736, 927, 1045, 1057, 1145, 1157  
 施本爾 1101, 230, 423, 896, 897  
 施瓦巴信條 1043  
 施馬加登信條 1082  
 施道比次 1108  
 施賴德 1037, 267, 1022  
 柯克 653  
 查麥士·多馬 191, 604, 1084  
 柏克萊·喬治 117, 289, 338, 343,  
 346, 570, 739, 778, 854  
 柏拉圖主義 899, 16, 31, 33, 34,  
 52, 53, 54, 61, 80, 111, 147, 177,  
 226, 319, 330, 345, 349, 447, 450,  
 464, 488, 493, 544, 548, 554, 582,  
 586, 634, 637, 655, 667, 694, 739,  
 741, 760, 777, 780, 830, 846, 854,  
 857, 869, 887, 889, 930, 931, 936,  
 1038, 1097, 1110, 1130, 1141,  
 1146, 1158, 1166, 1175, 1177,

1183, 1220  
 柏林宣言 120  
 柏金斯 882  
 柏庭格 898, 1130  
 柏寇偉 119, 70, 318, 598, 845,  
 1170  
 洗禮 95, 22, 29, 57, 81, 121, 175,  
 211, 236, 249, 297, 382, 447, 461,  
 508, 605, 622, 635, 689, 706, 737,  
 871, 880, 884, 918, 927, 953, 969,  
 977, 1016, 1017, 1045, 1105,  
 1134, 1162  
 洛克 691, 338, 343, 387, 518, 563,  
 570, 739, 743, 891, 1000, 1146  
 洛桑信約 668, 68, 120, 124, 187,  
 218, 232, 247, 269, 335, 371, 424,  
 457, 756, 951, 1191  
 洛格斯·道 694, 7, 52, 203, 207,  
 226, 333, 341, 366, 488, 508, 621,  
 647, 713, 776, 811, 846, 888, 900,  
 980, 990, 1099, 1109, 1129, 1198  
 相對主義 978, 243, 270, 295, 826,  
 1036, 1076, 1146, 1156  
 科克由 228  
 科普替教會 250, 329, 363, 779  
 科爾雷基 228, 125, 147, 570, 582,  
 604, 1006  
 科學派 1048  
 科學與神學 1045, 598, 684, 709,  
 754, 771, 825, 1148  
 紀律 296, 22, 102, 159, 175, 214,  
 215, 221, 378, 508, 736, 781, 836,  
 876, 1033, 1068, 1103, 1116,  
 1221, 1222  
 紀當奴 431, 195, 444  
 約雅斤主義 620, 511  
 約翰神學 620, 447, 703, 724, 888,  
 1129  
 美南浸信會神學 1097  
 美學 8, 93, 558, 582, 889  
 耶柔米 610, 114, 47, 48, 66, 80,  
 138, 179, 265, 332, 504, 514, 614,  
 689, 867, 875, 1156, 1176  
 耶路撒冷 611  
 耶穌 616, 347, 508, 607, 621, 646,  
 648, 687, 700, 738, 789, 823, 855,  
 912, 995, 1019, 1105, 1153, 1215  
 耶穌代號 577  
 耶穌的比喻 859, 458  
 耶穌基督 201, 605, 697, 1004  
 耶穌會 1089  
 耶穌會神學 614, 112, 86, 185,  
 310, 555, 576, 609, 696, 771, 830,  
 948, 962, 963, 995, 1042, 1059,  
 1125, 1141  
 背道 54, 315  
 胡司 564, 255, 516  
 胡克爾 543, 26, 183, 201, 364,  
 634, 667, 901  
 范泰爾 1169, 312, 1035  
 苦修主義與修道主義 65, 15, 19,  
 72, 80, 107, 355, 389, 466, 498,  
 514, 610, 615, 624, 707, 714, 723,  
 776, 789, 845, 857, 868, 874, 898,  
 901, 920, 931, 982, 1007, 1024,  
 1064, 1067, 1103, 1106, 1121,  
 1174, 1176, 1187, 1213  
 苦路 1174  
 英國以色列主義 153, 225  
 英國改教家 975, 25, 159, 950,

1173  
 英國現代主義 772, 427, 744, 901, 1050  
 迦克墩會議 189, 41, 71, 73, 85, 206, 232, 250, 253, 265, 435, 463, 491, 499, 514, 606, 613, 676, 766, 778, 858, 968, 1175  
 重生 977, 20, 21, 54, 171, 249, 261, 353, 461, 634, 697, 736, 745, 831, 844, 879, 898, 967, 996, 1025, 1096, 1100, 1188  
 重洗派神學 21, 13, 98, 101, 164, 233, 401, 415, 416, 462, 526, 690, 736, 837, 897, 943, 965, 968, 977, 1045, 1083, 1089, 1107, 1137, 1170, 1184, 1221  
 降臨降臨 289, 186, 233, 689  
 革命神學 994, 175, 335, 424, 656, 724, 757, 904, 977  
 革除教籍 377, 966, 1107  
 革赫拿 433, 946  
 韋伯 1187, 17, 323, 324, 723, 1057, 1091, 1157, 1212  
 韋斯敏斯德信條 1190, 48, 70, 101, 124, 178, 191, 235, 258, 274, 387, 492, 606, 939, 971, 1032, 1073, 1131, 1142, 1164, 1186  
 香港神學 535  
 祇教與基督教 1219, 321, 455, 711, 1029

## 十畫

俯就論 4, 73, 406, 913, 1046  
 借喻法 1157  
 修道神學 776, 2, 113, 121, 251, 1004, 1041, 1134, 1213  
 倪柝聲 803, 1069  
 倫巴都 695, 14, 78, 86, 98, 322, 355, 465, 614, 876, 1016, 1041, 1138, 1193  
 倫理學 359, 321, 238, 350, 354, 367, 370, 584, 598, 630, 702, 706, 713, 756, 783, 787, 802, 813, 814, 865, 883, 889, 910, 1002, 1044, 1136  
 倫理體系 354  
 原罪 847, 514, 606  
 原義 847  
 哥特沙克 459, 346, 515, 950  
 哥得 452  
 哥爾 457, 27, 219, 517, 647  
 哲學神學 889, 430, 868, 891, 1134  
 哲學與神學 890, 147, 52, 430  
 埃克蘭巴狄 836, 159, 970, 973  
 家庭 390, 757, 939, 1062, 1083, 1190  
 家庭教會 551, 199  
 席勒伯 1036, 245, 289, 290, 310  
 庫爾曼 269, 135, 512, 653  
 恩典 460, 30, 57, 63, 82, 110, 121, 152, 203, 211, 239, 249, 313, 355, 443, 448, 455, 514, 584, 609, 614, 661, 697, 702, 738, 740, 757, 803, 810, 833, 845, 914, 948, 971, 975, 996, 1004, 1021, 1037, 1059, 1188, 1192

恩典媒介 461  
 恩德曉 1160  
 悔改 984, 75, 151, 174, 178, 238, 249, 281, 460, 469, 844, 969  
 拿先斯的貴格利 463, 107, 179, 328, 464, 623, 866, 867, 882  
 拿撒勒人耶穌為猶太人的王 600  
 挽回祭 926, 76, 1114  
 效法基督 583, 282, 570, 723, 790, 1103, 1117, 1187  
 時代論神學 297, 64, 274, 428, 551, 652, 672, 749, 880, 1153, 1195, 1219  
 時間·契機 638  
 時間與永恆 1144, 621  
 朗勒根 696, 62, 616, 768, 815, 1042, 1141, 1156  
 桑頓 1142  
 格拉典 463  
 格拉修儀式 434  
 格魯希烏 467, 64, 941, 1145, 1164  
 《根基》 418  
 殉道 722, 97, 57, 149, 232, 311, 920, 975, 1019, 1106  
 殉道士游斯丁 634, 50, 52, 85, 237, 289, 365, 445, 477, 488, 514, 649, 653, 694, 722, 724, 747, 781, 900, 1054, 1198  
 泰康尼斯 1159  
 浪漫主義 1005, 9, 370, 379, 494, 511, 519, 582, 634, 680, 829, 919, 1143, 1166  
 浸信會神學 101, 64, 98, 240, 1145  
 浸禮 585  
 海麥 477, 484  
 海德格 479, 165, 295, 379, 454, 495, 549, 559, 843, 922, 948, 1143  
 海德堡問答 486, 232, 415, 489, 971  
 涅斯多留 811, 16, 41, 72, 189, 207, 210, 253, 265, 271, 329, 491, 515, 568, 593, 606, 624, 676, 725, 778, 848, 1019, 1121  
 烏社爾 1167  
 特士良 1128, 3, 47, 97, 189, 219, 237, 264, 270, 297, 306, 355, 386, 444, 445, 456, 460, 477, 491, 504, 514, 635, 654, 662, 714, 722, 741, 747, 751, 775, 780, 831, 858, 868, 890, 957, 1024, 1052, 1064, 1097, 1113, 1122, 1153, 1176, 1198, 1205  
 特別啟示 993  
 特爾慈 1156, 216, 511, 980, 1091, 1180, 1187  
 班普頓講座 94, 458, 996, 1003  
 疾病 1071  
 真理 1157, 343, 724, 842, 889, 1041  
 神 448, 35, 40, 51, 74, 84, 88, 282, 372, 429, 463, 506, 622, 626, 740, 779, 789, 857, 1138, 1140, 1153, 1194  
 神人合作說 1120  
 神化 282, 177, 331, 346, 503, 931, 1045, 1161  
 神存在的證明 924

神死神學 452, 150, 74, 380, 517, 680, 810, 829  
 神的主權 1098, 140, 173, 274, 299, 313, 368, 401, 506, 651, 745, 812, 844, 863, 889, 916, 928, 967, 1090, 1117, 1180  
 神的全能 842  
 神的形像 578, 4, 35, 36, 73, 83, 116, 140, 157, 174, 203, 241, 263, 282, 360, 389, 406, 421, 450, 533, 569, 581, 603, 697, 744, 849, 972, 1000, 1025, 1066, 1074, 1076, 1136, 1161  
 神的忿怒 1216, 76, 451, 501, 687, 1017  
 神的知識 654, 105, 202, 268, 931, 1050  
 神的異象 1177, 67, 498, 603, 689, 828, 887, 1139, 1162  
 神的愛 699, 697, 1188  
 神的照管 928, 24, 34, 148, 173, 202, 441, 448, 474, 651, 506, 511, 800, 825, 863, 922, 991, 1040, 1117  
 神的榮耀 441, 173, 621  
 神的審判 629, 349, 652, 747, 937, 985, 1115, 1166  
 神的顯現 1135, 52, 83, 441, 449, 1218  
 神為父 402, 405, 746, 1096  
 神修神學 788, 67, 465, 520, 584, 703, 773, 777, 830, 857, 868, 888, 933, 944, 981, 1178, 1157  
 神格惟一論 775, 15, 85, 106, 366, 491, 508, 569, 694, 713, 780, 831, 1129, 1154, 1164  
 神祕主義 790, 109, 67, 122, 147, 148, 226, 227, 320, 321, 330, 332, 356, 470, 484, 497, 554, 667, 698, 772, 897, 901, 932, 1002, 1008, 1103, 1113, 1124, 1126, 1160, 1162  
 神祕戲劇 787  
 神祕聯合 1161  
 神義論 1132, 44, 84, 315, 499, 522, 675, 774, 889, 928, 1115  
 神聖不可測者 832  
 神話 790, 6, 165, 243, 294, 348, 383, 388, 483, 495, 512, 610, 646, 648, 680, 796, 821, 855, 889, 1047, 1111, 1112  
 神話語法 792  
 神道教與基督教 1069  
 神學 1134, 134, 742, 1121  
 神學上的想像力 582, 708, 799, 816  
 神學方法 742, 104, 696, 1148, 1170  
 神學代模 758, 245, 291, 316, 359, 364, 405, 449, 551, 582, 587, 686, 784, 789, 840, 850, 894, 948, 984, 995, 1006, 1006, 1045, 1045, 1050, 1071, 1083, 1176, 1144, 1158  
 神學的吊詭 863, 168, 270, 294  
 神學的自由主義與保守主義 682, 25, 93, 103, 149, 155, 168, 176, 275, 292, 294, 307, 369, 370, 403, 472, 473, 483, 517, 709, 738, 744, 748, 758, 809, 832, 919, 926, 977, 1001, 1038, 1050, 1085, 1105

神學的保守主義 242  
神學的邏輯 693, 695, 949, 1171  
神學發展史 514, 560, 578  
神蹟 754, 102, 51, 169, 282, 387, 409, 503, 509, 511, 563, 621, 691, 740, 728, 825 880,889, 929, 975, 1040, 1047, 1122, 1118, 1176  
神蹟奇事 1071  
神權政體 1131, 607, 669, 1106, 1183  
神體一位論 1164, 110, 168, 240, 491, 745, 814, 825, 853, 922, 965, 1047, 1153, 1166  
被忽略的中層 808  
祝聖 648  
紐曼 814, 27, 50, 228, 235, 292, 308, 350, 399, 457, 510, 560, 851, 1004, 1006  
紐黑文神學 813, 412, 737  
翁高 630, 106, 268, 244, 1156  
草根神學 463, 536  
記念 24  
財富 1187  
追尋歷史耶穌 944  
馬吉安 713, 136, 56, 181, 265, 269, 446, 473, 491, 494, 603, 712, 872, 1121  
馬克西母 730, 329, 345, 498, 568, 624, 882, 930, 957  
馬克斯主義與基督教 723, 17, 68, 74, 116, 163, 409, 425, 452, 496, 545, 546, 558, 571, 654, 685, 710, 728, 827, 904, 910, 995, 1011, 1093, 1187, 1191  
馬利亞 725, 17, 114, 189, 211, 272, 322, 389, 517, 603, 614, 620, 624, 676, 703, 734, 811, 859, 964, 967, 1004, 1019, 1053, 1055, 1074, 1175, 1217  
馬利坦 714, 560, 1042  
馬斯高 727, 436  
高等生命神學 501, 679, 782, 882, 1025  
涂爾幹 323, 29, 1091, 1187  
珥運 604, 194, 346

十一畫

假基督 390  
偶發性 248, 165, 1194  
偶像 572, 571, 581, 582  
勒新 677, 74, 340, 558, 680, 741, 1146  
動物權利 998  
動物權益 28  
國家 1105, 22, 25, 260, 354, 360, 928, 976  
堅守或保守 882, 63, 256, 313, 970, 972, 1021, 1059  
堅振禮 236, 6, 29, 251, 341, 1016  
基要主義 427, 12, 64, 370, 427, 432, 444, 683, 709, 736, 738, 877, 1065, 1186  
基要神學 429, 904, 1135  
基督一志說 780, 593, 730,  
基督一性說 778, 17, 206, 250, 253, 265, 271, 305, 329, 363, 491, 515, 568, 624, 676, 730, 812, 931,

1045, 1121  
基督二性說 326  
基督之代禱 600  
基督再來 1054, 353  
基督的身體 146  
基督的洗禮 100  
基督的神性 283  
基督的國度 651, 69, 204  
基督的復活 986, 5, 32, 51, 57, 72, 205, 305, 353, 428, 546, 591, 619, 626, 632, 648, 750, 755, 774, 792, 855, 989, 992, 995, 1001, 1163  
基督的順服 833, 706  
基督的獨特性 1163, 68, 499, 506, 595, 734, 981  
基督的職分 837, 65, 174, 733, 988, 1074  
基督為王 653  
基督徒的自由 426, 69, 455, 672, 698, 704, 783, 890, 1004, 1192  
基督教世界 201, 22, 147, 1089, 1106  
基督教的希羅化 487, 166, 510, 872, 888  
基督教社會主義 204, 228, 570, 708, 723, 901, 995, 1084  
基督教科學派 204  
基督教要義 350, 473, 815  
基督教與其他宗教 202, 506, 683, 990, 1191  
基督復臨安息日會 1061, 738  
基督無罪 1074, 592, 605, 1051, 1177  
基督論 205, 7, 11, 16, 21, 35, 40, 41, 49, 57, 64, 77, 94, 104, 122, 155, 157, 166, 174, 189, 226, 244, 253, 266, 272, 305, 306, 329, 353, 362, 366, 435, 463, 487, 499, 503, 508, 514, 523, 550, 567, 573, 576, 581, 584, 592, 605, 621, 624, 628, 635, 660, 676, 683, 687, 694, 705, 713, 725, 737, 745, 778, 811, 855, 858, 868, 888, 921, 930, 931, 948, 966, 968, 971, 976, 981, 1003, 1037, 1039, 1045, 1075, 1134, 1167, 1197, 1198, 1222  
婦女解放運動 1210, 1205  
婦女釋經學 404  
婦解神學 404, 4, 26, 35, 244, 335, 404, 496, 571, 724, 904, 1065, 1134, 1205  
婚姻 716, 360, 449  
寂靜主義 944, 470, 789, 943  
宿命論 401, 84, 929  
崇拜 1214, 25, 350, 622, 689, 706, 745, 776, 783, 865, 910  
常識哲學 230, 274, 817, 919, 1185  
康德 638, 8, 13, 51, 70, 111, 228, 249, 333, 339, 343, 357, 387, 409, 411, 425, 452, 478, 480, 497, 549, 558, 570, 582, 641, 645, 654, 680, 682, 710, 737, 739, 744, 783, 799, 850, 863, 891, 893, 937, 990, 1000, 1001, 1012, 1038, 1076, 1130, 1147, 1141, 1144, 1156  
康德的倫理哲學 641  
得救確據 70, 63, 178, 369, 386, 520, 526, 672, 706, 745, 883, 915, 939, 1188

情境倫理 1075, 3, 185, 698, 802, 853, 978, 1067  
情慾 232  
惟心論 570, 111, 147, 168, 230, 386, 389, 478, 582, 651, 680, 696, 710, 773, 778, 800, 802, 854, 889, 981, 1157  
惟名論 830, 1, 31, 61, 139, 465, 515, 1194  
惟物主義 728, 74, 177, 195, 409, 740, 778, 1011, 1108, 1179  
惟尊一神論 489, 779, 827, 905  
救世軍 1020, 520, 882, 1085  
救恩 1019, 41, 49, 68, 72, 202, 205, 238, 272, 371, 465, 519, 520, 557, 621, 627, 687, 698, 705, 745, 747, 755, 812, 830, 844, 915, 967, 987, 1004, 1103, 1139  
救恩的次序 844, 171, 1025  
救恩歷史 1021, 83, 135, 136, 206, 208, 246, 348, 496, 512, 550, 580, 647, 653, 655, 810, 821, 1010, 1051, 1144  
救贖 961, 96, 76, 82, 85, 185, 206, 308, 464, 474, 703, 706, 822, 846, 873, 1041, 1100, 1133, 1215  
教父 403  
教父學 867, 114, 123, 184, 187, 271, 292, 410, 447, 491, 514, 526, 548, 705, 743, 777, 975, 1005, 1007, 1041, 1173, 1198  
教宗史書 689  
教宗無誤 597  
教宗權制 857, 25, 89, 90, 113, 122, 164, 187, 211, 229, 252, 292, 466, 517, 543, 604, 615, 660, 676, 702, 705, 748, 815, 835, 962, 976, 1003, 1107, 1179, 1217, 1221  
教牧學 865, 296, 463, 756, 783, 1135  
教派 269  
教會 212, 21, 27, 65, 81, 85, 90, 101, 122, 146, 164, 175, 187, 244, 247, 252, 270, 275, 296, 311, 336, 369, 371, 437, 508, 514, 527, 603, 622, 654, 657, 662, 687, 736, 737, 775, 814, 830, 842, 870, 921, 966, 969, 976, 980, 989, 1003, 1021, 1052, 1063, 1082, 1098, 1183  
教會律例 182, 1, 253, 300, 354, 378, 676, 695, 702, 782, 962  
教會管理 219, 25, 57, 214, 229, 239, 259, 271, 334, 369, 880, 916, 1069, 1142  
教會增長 222, 245, 757, 910  
教會學 332  
教義 307, 339, 364, 386, 429, 440, 488, 725, 771, 773, 971  
教義批判學 306  
教義發展 291, 57, 308, 351, 510, 725, 771, 815, 1004, 1053,  
教義學 309, 118, 119, 134, 774, 787, 820, 868, 1135, 1136, 1199  
教曆 1217  
啟示 989, 14, 18, 24, 30, 31, 51, 53, 55, 59, 68, 73, 88, 93, 94, 105, 119, 135, 149, 156, 172, 180, 197, 202, 269, 282, 306, 321, 322, 339, 343, 345, 355, 360, 403, 409, 429, 448, 465, 500, 511, 544, 654,

659, 668, 669, 681, 683, 691, 740, 772, 799, 810, 820, 826, 830, 855, 889, 922, 924, 931, 980, 982, 983, 996, 1022, 1039, 1041, 1049, 1100, 1138, 1139, 1161, 1179, 1181  
 啟示文學 44, 36, 104, 299, 347, 353, 388, 616, 622, 629, 646, 651, 747, 771, 855, 965, 1044, 1106  
 啟示的宗教 989  
 啟蒙運動 338, 6, 51, 70, 106, 115, 157, 202, 208, 267, 306, 307, 310, 340, 357, 370, 387, 388, 425, 452, 511, 557, 571, 616, 638, 680, 682, 684, 772, 774, 820, 829, 842, 856, 891, 902, 903, 1005, 1040, 1057, 1107, 1157, 1210  
 敘利亞基督教神學 1120  
 敘事神學 798, 243, 430, 583, 981  
 梵諦岡會議 1171, 25, 106, 179, 202  
 梅欽 708, 786, 919, 1170  
 犧牲獻祭 585  
 清教神學 938, 183, 25, 27, 109, 151, 159, 167, 168, 176, 183, 184, 186, 225, 235, 274, 326, 502, 517, 526, 543, 667, 738, 782, 845, 866, 897, 916, 943, 949, 973, 995, 1025, 1047, 1105, 1107, 1127, 1162, 1187  
 混合主義 1120, 15, 68, 109, 248, 285, 509, 595, 1070  
 混婚 716  
 深層心理學 284, 227, 409, 496, 708, 1143  
 現象學 884, 295, 697, 772, 1125, 1143  
 異端 491, 187, 447, 975, 1003, 1037  
 疏離感 17, 724, 907, 1212  
 笛卡兒 286, 111, 177, 315, 342, 440, 480, 549, 645, 728, 740, 864, 884, 891, 892, 952, 1130  
 第一波靈恩運動 196  
 第一瑞士信條 488, 164  
 第二波靈恩運動 196  
 第二瑞士信條 488, 124, 164, 232, 971  
 第三波靈恩運動 196, 195, 437, 475, 477, 878, 1072  
 莫特曼 774, 69, 70, 244, 268, 436, 512, 522, 545, 546, 560, 685, 903, 1117, 1156  
 荷蘭改革宗神學 325, 186  
 荻地模 295  
 處境化 245, 68, 161, 192, 198, 270, 291, 326, 350, 354, 510, 536, 595, 688, 753, 764, 815, 886, 928, 981, 1070, 1076, 1123  
 貧窮與財富 906, 68, 684, 725, 904, 995, 1108, 1183  
 赦免 414  
 赦罪券 (舊譯:贖罪券) 596  
 陰間 472  
 陶勒 1124, 149, 277, 332, 456, 356, 790, 1118  
 陶德 306, 135, 348, 509, 648, 653, 809, 1114  
 麥夸里 711, 269, 380, 650  
 麥西斯堡神學 737, 519

麥奇 709  
 麥根多希 710, 283, 647, 1148  
 麥根倫 710  
 麥勒丟 735  
 麥勒丟分裂 735  
 麥基派 736  
 麥當奴 707  
 麥銳 786

—— 十二畫 ——

統一教 1161  
 寇克爾 470  
 凱錫克培靈會 648  
 割禮 223, 573  
 創造論 260, 4, 6, 33, 59, 73, 81, 84, 91, 105, 177, 185, 244, 308, 360, 372, 375, 403, 441, 447, 448, 454, 464, 474, 506, 511, 533, 550, 581, 705, 714, 728, 740, 747, 755, 757, 775, 801, 847, 857, 922, 928, 1000, 1039, 1046, 1066, 1086, 1097, 1099, 1103, 1128, 1130, 1136, 1141, 1185  
 勞威廉 671, 147, 584, 1104, 1187  
 喜樂 626, 672, 798, 1133, 1220  
 單張運動 1149, 458, 814  
 富司迪 417  
 富希士 415, 88, 208, 512, 647  
 富朗開 423, 897, 1009, 1101  
 寓意法 18  
 復和論 955, 17, 72, 73, 76, 474, 824, 954, 1001, 1011, 1106  
 復活節 327, 170, 508  
 復原教 926, 26, 67, 112, 176, 292, 300, 310, 369, 429, 462, 543, 597, 614, 671, 878, 934, 962, 967, 971, 1003, 1049, 1143  
 復原教原則 927, 803, 926  
 復興神學 993, 168, 527, 737  
 循道主義 745, 101, 176, 232, 520, 526, 737, 877, 916, 1021, 1025, 1187, 1191  
 惠頓宣言 1190, 424  
 揀選 337, 460, 883  
 敦司·蘇格徒 321, 139, 62, 70, 91, 355, 419, 462, 669, 702, 726, 962, 983, 1003, 1008, 1042, 1130, 1180, 1194  
 斐羅 887, 15, 16, 57, 226, 488, 493, 694, 777, 794, 900, 1109, 1134, 1154  
 斯多亞主義 1108, 16, 52, 57, 226, 320, 354, 450, 493, 554, 634, 694, 741, 869, 887, 900, 902, 1063, 1081, 1097, 1129, 1134  
 斯特拉波 1110  
 斯賓諾沙 1102, 229, 436, 480, 494, 549, 739, 777, 857, 891, 1145  
 普世主義·普救主義 1165, 30, 78, 102, 155, 204, 290, 335, 346, 348, 424, 464, 500, 551, 586, 629, 774, 846, 901, 972, 1003, 1133, 1148, 1191  
 普世基督教會協進會 1214, 432  
 普林斯頓神學 918, 230, 428, 517,

518, 708, 737, 974, 1098  
 普通恩典 230  
 普通啟示 435  
 普通啟示 989  
 普羅提諾 902  
 智慧 1096  
 智慧的恩賜 1198, 870  
 替代救贖論及代表論 1114, 102, 179, 706, 773, 1133  
 湯樸·威廉 1126, 333, 436, 449  
 無宗教的宗教 978  
 無所不在 844  
 無所不知 844  
 無所不能 842  
 無知 577  
 無神論 74, 30, 118, 269, 320, 453, 654, 740, 889, 990, 1179  
 無痛感性 587  
 無罪成孕 585  
 無罪性 587  
 猶太人 620  
 猶太人大屠殺 522, 43, 1093, 1117, 1146  
 猶太派基督徒 629  
 猶太教與基督教 627, 202, 522, 608, 612, 1130, 1220  
 發拉 399, 62, 436  
 童女生子 1175, 102, 428, 709, 727, 1074  
 結構主義 1112, 133  
 善工 455  
 腓爾本 385  
 華倫提努 1169  
 華菲德 1185, 118, 336, 437, 444, 517, 708, 755, 919, 974, 1170  
 華福運動 187, 424  
 萊布尼茲 675, 480, 644, 739, 891, 1009, 1042, 1132  
 菲拉雷特 410, 1011  
 非律賓神學 886  
 虛己說 647, 49, 272, 458, 988  
 費爾巴哈 408, 17, 36, 74, 350, 452, 479, 559, 654, 1040  
 賀智 518, 517, 560, 738, 919, 974, 1032, 1122, 1142, 1185  
 賀爾 521, 18  
 貴格會神學 943, 101, 197, 418, 502, 751, 941, 1145, 1184  
 越山主義 1160, 517, 859  
 超自然 1117, 295, 509, 680, 683, 684, 754, 772, 773, 842  
 超越性 1149  
 進化論 374, 260, 388, 429, 454, 847, 923, 928  
 進步的概念 923, 348, 748, 773  
 進程神學 920, 112, 244, 320, 374, 424, 451, 683, 766, 778, 800, 843, 854, 901, 1047, 1050, 1114, 1117, 1132  
 鄉土神學 528, 536  
 開放家庭 844  
 雅各派 609  
 雅斯培 610, 483, 855  
 馮·許格爾 1180, 772, 1160  
 黑人神學 144, 143, 244, 684, 726, 904, 995  
 黑人意識 143, 145, 724  
 黑米尼的貴格利 465, 830, 915  
 黑格爾 478, 17, 163, 294, 333, 408, 425, 452, 511, 546, 558, 570,

649, 650, 681, 682, 737, 740, 758, 774, 778, 800, 821, 839, 855, 857, 903, 923, 937, 1110, 1132, 1156, 1157  
黑暗・心靈的黑夜 276, 465

### 十三畫

傳統 637  
傳福音的恩賜 371, 750  
傳福音的神學 371, 68, 369, 628, 668, 758, 1100, 1167, 1188  
嗣子論 7, 41, 206, 366, 676, 694, 725, 1176  
奧古斯丁 80, 1, 3, 19, 21, 27, 31, 47, 61, 64, 66, 70, 78, 97, 114, 121, 148, 152, 173, 177, 179, 217, 237, 257, 265, 270, 289, 291, 293, 300, 311, 332, 347, 355, 372, 385, 388, 416, 440, 444, 456, 459, 460, 462, 499, 500, 503, 511, 514, 521, 525, 548, 554, 564, 578, 587, 597, 614, 634, 695, 698, 712, 738, 747, 777, 789, 828, 830, 858, 866, 867, 875, 882, 883, 887, 900, 902, 914, 950, 953, 957, 998, 1004, 1016, 1024, 1032, 1037, 1046, 1058, 1064, 1073, 1074, 1130, 1132, 1134, 1138, 1140, 1166, 1174, 1175, 1177, 1183, 1192, 1154  
奧古斯丁主義 84, 78, 115, 149, 258, 309, 322, 414, 427, 465, 466, 517, 609, 701, 702, 709, 777, 814, 830, 849, 864, 939, 962, 972, 1185, 1193  
奧祕宗教 787, 506, 789, 791  
奧連 87, 77, 809, 832, 1197  
奧斯堡信條 79, 233, 415, 457, 968, 1043, 1166  
奧斯維茲 88  
奧蘭治會議 844  
意志 1192, 21, 63, 64, 81, 85, 121, 152, 159, 211, 226, 236, 322, 357, 361, 372, 401, 702, 705, 706, 710, 734, 830, 842, 875, 890, 914, 967, 1021, 1180  
意志的自由 426, 69, 890, 1009, 1192  
意志論 1180  
意識形態 571, 574, 1093  
慈運理 1221, 70, 64, 134, 159, 164, 234, 234, 242, 258, 357, 364, 389, 414, 462, 487, 488, 516, 738, 836, 880, 913, 915, 926, 927, 965, 967, 971, 1150, 1179  
愛 697, 22, 145, 699, 774, 783, 828, 832, 996  
愛任紐 602, 47, 76, 87, 219, 257, 264, 289, 305, 332, 365, 444, 445, 460, 477, 491, 499, 508, 514, 574, 590, 635, 732, 747, 781, 831, 858, 882, 957, 1052, 1133, 1197, 1198, 1205  
愛聖經團契 230  
愛爾蘭信條 604  
愛筵 699  
愛德華滋 335, 178, 297, 437, 502, 517, 570, 691, 692, 737, 812, 813,

941, 974, 982, 990, 994, 1193  
敬虔主義 897, 111, 115, 147, 230, 267, 307, 423, 462, 487, 520, 526, 679, 736, 737, 743, 896, 940, 949, 977, 1002, 1008, 1009, 1025, 1038, 1101, 1162  
《敬虔願望》 896, 897, 1101  
敬虔聚會 230, 897, 1101  
新正統主義 809, 92, 93, 156, 294, 308, 826, 828, 840, 863  
新多馬主義 811  
新命令 812  
新宗教 816, 225, 1092  
新柏拉圖主義 810, 147  
新約的婦女地位 1200  
新約神學 820, 135, 307, 1022  
新耶路撒冷 614  
新英格蘭神學 812, 519, 737, 813, 817, 919, 949  
新神學家西緬安 1120  
新創造 812  
會議 252, 41, 42, 49, 59, 85, 89, 98, 135, 182, 189, 206, 207, 215, 230, 266, 305, 309, 328, 330, 334, 354, 364, 365, 377, 395, 410, 430, 463, 464, 569, 593, 627, 660, 705, 725, 726, 735, 778, 812, 865, 867, 938, 964, 975, 1003, 1082, 1118, 1129, 1154  
極端加爾文派 566, 389  
極端改教運動 965, 13, 159, 511, 521, 584, 703, 734, 737, 901, 928, 953, 970, 995, 1044, 1107, 1166  
楊森主義 609, 517, 557, 614, 859, 915  
薄西 942  
溫約翰 1195, 195, 196, 383, 437, 477, 808, 909, 1072  
溫格爾 1197, 87  
準則 831  
煉獄 938, 170, 467, 516, 602, 703, 967, 975, 1019, 1117, 1182  
煞質學派 1068, 301, 505  
瑞士信條 1119  
瑞典堡主義 1119  
瑞動 952  
盟約 256, 35, 70, 76, 98, 105, 115, 127, 151, 164, 235, 352, 360, 406, 439, 448, 460, 608, 617, 631, 632, 651, 672, 787, 822, 831, 838, 870, 939, 949, 968, 973, 976, 992, 997, 1115, 1134, 1161, 1166, 1181, 1218, 1222  
禁令 600  
禁食 399  
萬有在神論 854, 372, 778, 889, 921, 1118  
萬桑 1175  
經院哲學 1040, 14, 31, 62, 87, 97, 114, 123, 134, 139, 148, 268, 307, 310, 345, 347, 355, 399, 410, 419, 422, 440, 456, 460, 500, 516, 553, 614, 656, 669, 701, 702, 733, 776, 826, 901, 962, 1004, 1008, 1134, 1143, 1178, 1193  
經院學派 1043  
經驗主義 337, 197, 343, 517, 519, 563, 639, 691, 692, 864, 893, 996, 1011, 1171  
罪 1073, 4, 19, 21, 75, 82, 97,

211, 237, 238, 267, 274, 313, 320, 331, 339, 388, 416, 426, 460, 469, 474, 520, 623, 687, 697, 702, 705, 726, 787, 803, 813, 814, 874, 914, 967, 975, 1017, 1064, 1074, 1097, 1099, 1103, 1115, 1139, 1167, 1177, 1192, 1215  
罪咎與赦免 468, 238, 241, 451, 474, 683, 689, 757, 874, 933, 937, 975, 996  
羣體個性 251  
聖父受苦論 867  
聖召 1178, 584, 662, 802, 939, 1025, 1065, 1083, 1212  
《聖依納爵神操》 379  
聖約雅斤 620, 45, 695, 748  
聖徒 1018, 170, 231, 624, 703, 722, 725, 734, 938, 964, 975, 1023, 1217  
聖徒相通 231  
聖愛 13, 360  
聖經 1048, 4, 22, 26, 27, 42, 56, 70, 73, 89, 102, 133, 157, 172, 187, 252, 284, 313, 369, 428, 514, 526, 554, 611, 679, 703, 705, 713, 727, 738, 743, 745, 803, 809, 822, 848, 863, 884, 889, 913, 927, 948, 967, 972, 975, 1004, 1045, 1052, 1181, 1185, 1199, 1216  
聖經批判學 130, 20, 115, 118, 136, 166, 180, 210, 306, 347, 388, 424, 494, 496, 509, 773, 809, 820, 1051, 1053, 1098, 1102, 1110, 1111, 1112, 1148, 1164, 1185  
聖經版本的神學 137, 130  
聖經的適切性 123, 913, 949  
聖經倫理學 134  
聖經神學 134, 494, 496, 516, 663, 787, 820, 839, 868, 996, 1121, 1134, 1181  
聖經敘事體 795, 798  
聖經無誤 597, 282, 428, 519, 691, 919, 923, 1050, 1185  
聖經與傳統 1052, 57, 89, 544, 603, 744, 966, 975, 1005  
聖經翻譯 129, 138, 975  
聖潔 520, 517, 877, 1021  
聖潔運動 520, 428, 502, 527, 745, 785, 804, 943, 1025  
聖餐 363, 18, 19, 49, 57, 65, 71, 114, 117, 122, 146, 159, 164, 170, 175, 186, 211, 231, 242, 251, 255, 336, 340, 346, 377, 412, 447, 461, 464, 487, 508, 512, 515, 545, 603, 622, 635, 656, 702, 706, 722, 734, 738, 750, 836, 838, 848, 849, 865, 927, 938, 950, 971, 976, 989, 1016, 1030, 1043, 1044, 1104, 1149, 1173, 1217, 1221  
聖餐爭辯 1118  
聖禮 1016, 25, 81, 85, 175, 185, 187, 214, 251, 297, 300, 341, 363, 369, 381, 394, 418, 461, 514, 544, 581, 622, 695, 702, 706, 718, 737, 751, 830, 868, 876, 880, 883, 927, 969, 972, 976, 1005, 1021, 1036, 1037, 1041, 1044, 1129, 1138, 1173, 1182  
聖靈 524, 22, 60, 65, 83, 89, 99, 176, 213, 291, 313, 321, 329, 366,

437, 463, 502, 520, 623, 626, 698, 700, 706, 743, 745, 764, 775, 789, 824, 834, 846, 870, 922, 924, 967, 985, 986, 1045, 1128, 1134, 1153, 1167

聖靈之由出 920

聖靈的洗 99, 370, 437, 443, 502, 521, 527, 745, 877, 881, 969

聖靈的恩賜 437, 99, 193, 213, 346, 370, 442, 475, 476, 521, 525, 603, 605, 750, 755, 789, 877, 882, 1068, 1131, 1196, 1215

葡萄園運動 1175, 437

虞格仁 832, 87, 698, 789, 809, 1067, 1197

補贖禮 876, 32, 57, 70, 516, 564, 702, 782, 844, 938, 969, 985, 1016, 1032, 1117, 1128

解放神學 684, 144, 69, 150, 218, 244, 246, 335, 348, 419, 469, 496, 511, 517, 531, 536, 537, 545, 546, 561, 571, 584, 616, 680, 724, 752, 753, 790, 866, 886, 904, 910, 911, 947, 981, 995, 998, 1005, 1087, 1134

解構神學 281

該柏爾 660, 108, 119, 312, 326, 370, 844, 974, 1170, 1186

該撒利亞的巴西流 107, 48, 66, 114, 328, 463, 464, 498, 567, 623, 713, 761, 867, 882, 1034, 1053, 1074, 1154

該撒利亞的優西比烏 366, 7, 47, 83, 181, 327, 332, 511, 574, 611, 713, 753, 837, 903, 1183

試探 1127

路西非爾 700

路迦諾 700

路德·馬丁 701, 18, 66, 70, 71, 79, 87, 98, 139, 140, 150, 151, 152, 158, 164, 172, 185, 201, 215, 242, 258, 266, 267, 281, 290, 291, 294, 310, 331, 333, 344, 356, 364, 378, 382, 387, 409, 411, 413, 414, 416, 418, 444, 456, 461, 462, 485, 494, 500, 502, 516, 521, 548, 584, 596, 627, 633, 646, 636, 649, 662, 671, 705, 727, 734, 790, 809, 826, 829, 830, 837, 844, 849, 850, 883, 897, 903, 913, 915, 918, 927, 962, 965, 967, 975, 985, 1002, 1024, 1032, 1040, 1042, 1064, 1073, 1096, 1141, 1150, 1212, 1178

跪領宣言 654

道成肉身 591, 4, 32, 41, 61, 72, 75, 164, 245, 270, 305, 329, 351, 366, 435, 446, 569, 581, 619, 621, 626, 647, 687, 694, 700, 703, 753, 792, 825, 863, 913, 921, 968, 972, 992, 1041, 1055, 1126, 1128, 1134, 1138, 1140, 1148

道成肉身的神話 792

道明與道明會士 309, 14, 66, 86, 114, 148, 158, 332, 418, 427, 516, 615, 726, 830, 915, 1026, 1036, 1138, 1139, 1141

道家與基督教 1123, 1119

道德重整運動 782

道德神學 782, 27, 140, 169, 184, 359, 584, 615, 631, 865, 868

達布尼 274

達祕 274, 297, 429, 672, 749, 805, 878

達爾文主義 279

逾越節爭辯 865

預言神學 924, 12, 55, 111, 131, 169, 219, 282, 525, 691, 750, 780, 834, 880, 912, 920, 1062, 1069, 1100

預定論 914, 6, 20, 63, 82, 86, 108, 114, 152, 173, 191, 217, 274, 313, 322, 345, 347, 357, 369, 401, 415, 459, 460, 487, 489, 501, 515, 462, 604, 609, 623, 656, 705, 734, 738, 745, 814, 883, 939, 950, 968, 1059, 1099, 1100, 1217, 1182, 1187, 1191, 1192, 1222

預表論 1159, 173, 784

實用神學 910, 865, 1135

實際行動與正確行動 910, 246, 430, 496, 686, 724, 774, 903, 973, 1037

實質或本質 1113, 272, 570, 464, 775, 1129, 1156

實證法與否證法 1171, 343, 430, 692, 810, 889, 893

實證論 906, 29, 243, 323, 425, 512, 683, 692, 743, 996, 1011, 1046, 1076, 1200

鄂圖 849, 522, 842, 981, 991, 1002, 1069

### 十四畫

偽馬加利 707, 498

偽經 929, 180

滿足說 1032, 32, 77, 87, 369, 516, 758, 1091

團契 657, 230, 1082

「寬宥教義」 597

爾斯金 346

福音 458, 545, 671, 690, 702, 875, 1063

福音派神學 369, 25, 51, 176, 183, 185, 191, 444, 452, 462, 518, 551, 736, 743, 745, 809, 877, 1134

種族 947, 143, 144, 225, 360, 757, 1089, 1135, 1183, 1190

種族分離主義 44

種族宗教 363

稱義 632, 6, 21, 63, 76, 139, 159, 164, 165, 171, 174, 192, 267, 291, 294, 355, 369, 385, 398, 416, 451, 455, 461, 502, 516, 522, 543, 548, 560, 627, 629, 646, 656, 659, 683, 702, 705, 734, 739, 745, 833, 844, 849, 870, 875, 881, 883, 902, 927, 937, 958, 967, 971, 975, 977, 998, 1001, 1004, 1020, 1021, 1024, 1038, 1044, 1045, 1053, 1114, 1151, 1169, 1188, 1199, 1222

管家職分 1108, 34, 140, 361, 580, 757, 802, 1000, 1048, 1213, 1216

精選爭辯 722

精靈論 28, 779, 905, 1069, 1103

維克多林 1175, 901, 905, 1114

維克多修道派 1174, 789, 901, 1155

維根斯坦 1199, 343, 485, 640, 692, 816, 893, 983, 1172

與基督聯合 1161, 96, 174, 186, 213, 584, 789, 845, 849, 870, 883, 945, 967, 989

蒲脫勒 168, 23, 357, 388, 710, 1170

蓋士曼 646, 135, 166, 509, 616, 822

蓋恩夫人 470, 804, 944

認識論 342, 73, 88, 165, 201, 230, 238, 243, 380, 387, 430, 490, 563, 696, 855, 857, 893, 889, 893, 899, 902, 978, 990, 997, 1092, 1140

說方言 442, 193, 521, 525, 789, 877

說方言 1101

說方言 1148

赫西糾 499

赫爾曼 473

赫爾曼 497, 103, 166, 681, 1001

趙紫宸 191, 198, 679

### 十五畫

劍橋柏拉圖派 177, 901

墮胎 2, 141, 256, 360, 367, 757, 1065

墮落 388, 4, 34, 82, 85, 174, 242, 321, 447, 474, 550, 623, 671, 683, 689, 697, 791, 803, 822, 830, 874, 915, 923, 928, 937, 968, 1012, 1073, 1085, 1192, 1211

墮落前論 1118, 567

墮落後說 599

墮落後說 1113

寬容 1145, 177, 467, 667, 1013, 1045

寬容主義 667, 25, 178, 853

德日進 1125, 549, 616, 802, 923, 952

德國自由主義 680, 651, 821

慕安得烈 785, 99, 326, 521, 805

摩尼教 711, 14, 80, 84, 305, 448, 513, 623, 707, 741, 802, 875, 920, 1026, 1064, 1175

摩里斯 728, 204, 228, 358, 570, 661, 708, 958, 995, 1084, 1189

摩門教 784

摩柏利 758

摩普綏提亞的狄奧多若 1133, 494

撒伯 1026, 573

撒但崇拜 1026, 789

撒伯流主義 1016, 189, 713

撒摩撒他的保羅 873

敵基督 36, 54, 794, 976

敵聖靈派 902

歐文 851

歐迪奇 369, 189, 515, 593

歐曼 842

歐諾米派 366, 59

潘寧博 855, 106, 208, 243, 286, 290, 511, 545, 546, 549, 810, 1002, 1176

潘霍華 149, 74, 93, 103, 173, 190, 266, 331, 358, 452, 560, 584, 685, 766, 790, 828, 843, 1058



質 851, 108  
 輪迴說·轉生說 740, 160, 506,  
 817, 846, 900, 1056, 1070, 1097  
 適合主義 241  
 鄧尼 283  
 魯益師 677, 50, 399, 707, 983,  
 1068  
 墨拉 773  
 墨蘭頓 734, 6, 79, 159, 164, 233,  
 356, 413, 414, 457, 522, 555, 705,  
 836, 849, 968, 1024, 1042, 1043,  
 1090

—— 十六畫 ——

儒家思想與基督教 238, 246, 560,  
 640, 1070, 1123  
 戰爭與和平 1183, 22, 68, 757,  
 783, 1083, 1191  
 操練 297, 736  
 衛斯理·約翰 1187, 55, 64, 99,  
 115, 147, 159, 342, 444, 459, 502,  
 520, 526, 671, 707, 745, 881, 883,  
 897, 916, 1025, 1082, 1191  
 歷史 511, 22, 69, 83, 165, 245,  
 282, 295, 347, 483, 510, 545, 617,  
 620, 686, 855, 889, 921, 968, 995,  
 996, 1115, 1156  
 歷史耶穌的追尋 508, 166, 205,  
 306, 307, 497, 511, 584, 616, 638,  
 641, 648, 796, 855  
 歷史神學 510, 1121, 1134  
 獨一聖潔 1160  
 獨身 189  
 盧勒 700, 606  
 穆拉多利經目 785  
 諾克斯·約翰 656, 234, 973  
 諾克斯·愛德曼 656  
 諾克斯·羅納德 657  
 諾斯底主義 445, 15, 16, 46, 50,  
 56, 58, 85, 166, 189, 226, 265,  
 305, 319, 321, 352, 388, 408, 488,  
 491, 503, 507, 513, 514, 602, 646,  
 711, 714, 741, 779, 789, 802, 855,  
 900, 931, 1031, 1052, 1063, 1086,  
 1094, 1097, 1121, 1128, 1203,  
 1213  
 諾窪天 831, 54, 56, 311, 477, 504,  
 882, 957, 1037  
 錫安 1218  
 錫安城 1219  
 霍布斯 518, 549, 728, 903  
 霍志恆 1181, 118, 653, 787, 825  
 霍奇森 520  
 靜坐派 498, 329, 466, 1010, 1178  
 默茨 747, 244, 430, 545, 546, 549,  
 685, 902

—— 十七畫 ——

嬰兒洗禮 599  
 嬰孩洗禮 852  
 彌撒 727, 1004  
 戴爾 274  
 擬人說 35, 406, 493, 744, 893,  
 983, 1135, 1180

縫隙的神 454, 263, 1047  
 聯合聖餐 600  
 臨床神學 227  
 臨終膏油禮 384  
 臨終禮 1174, 1182  
 薛華 1035, 8, 51, 225, 661  
 黎瀾 146  
 講道神學 912, 214, 296, 364, 369,  
 407, 690, 910, 913, 1136, 1215  
 避孕 249  
 醜聞 1033, 377  
 鍾馬田 690, 941  
 隱士 497  
 隱名基督教 30, 980, 1166  
 隱藏的加爾文派 269  
 隱藏與啟示的神 500, 268, 566,  
 968

—— 十八畫 ——

歸正 249, 22, 168, 369, 412, 526,  
 628, 844, 877, 932, 935, 977, 985,  
 1099, 1188  
 歸榮光頌 441  
 歸算論 587, 671, 673, 787, 814,  
 874, 1162  
 禮拜儀式 690, 910, 1005, 1103  
 禮儀年曆 170, 327, 1018  
 禮儀神學 689, 746, 783, 868, 914,  
 1002, 1135  
 簡短要道問答 1071  
 舊約的婦女地位 1205  
 舊約神學 839, 135  
 藍西 948, 344, 760, 984  
 轉生 1149  
 醫治 474, 12, 29, 475, 527, 749,  
 755, 838, 878, 912, 1019, 1072,  
 1117  
 醫病恩賜 475, 474  
 離婚 300, 361, 406, 721, 757,  
 1062, 1068, 1205  
 雙重預定論 314, 211, 315  
 魏司洛夫 1198  
 魏斯科 1189, 205, 457, 901

—— 十九畫 ——

懷海德 1192, 1047  
 懷特排德 1191, 176, 672, 691,  
 745, 1188  
 懷疑 314, 2, 343, 816  
 禱告神學 911, 175, 475, 678, 749,  
 783, 789, 890, 932  
 羅阿西 695  
 羅約拉 700  
 羅馬天主教神學 1003, 98, 119,  
 150, 310, 365, 429, 597, 660, 670,  
 705, 726, 743, 964, 976, 1134,  
 1184  
 羅賓遜 1002, 51, 266, 348, 409,  
 561, 773, 1058, 1075, 1176  
 藝術 64  
 證書基督徒 678  
 類比法 23, 14, 94, 105, 168, 308,  
 402, 450, 494, 630, 654, 744, 792,  
 856, 889, 893, 894, 983, 1140,

1170

—— 廿畫 ——

獻祭 1017, 75, 364, 622, 734,  
 773, 838, 969, 1032, 1163, 1215  
 實依 316, 194, 786  
 蘇西尼 1100  
 蘇西尼與蘇西尼主義 1090, 177,  
 468, 491, 591, 745, 941, 965,  
 1164  
 蘇妮 1093  
 蘇所 1118, 109, 332, 790, 1124  
 蘇洛維也夫 1093, 1011  
 蘇格徒主義 1048, 614  
 蘇格蘭信條 1048  
 議會 1120  
 釋經園 492  
 釋經學 492, 11, 16, 19, 22, 42,  
 57, 73, 89, 136, 173, 210, 226,  
 243, 246, 269, 286, 292, 311, 387,  
 405, 424, 430, 479, 483, 488, 515,  
 523, 532, 537, 550, 583, 640, 685,  
 687, 705, 714, 732, 743, 777, 784,  
 792, 797, 799, 810, 821, 825, 846,  
 856, 860, 865, 887, 922, 995, 997,  
 1036, 1038, 1039, 1051, 1093,  
 1109, 1181, 1199  
 釋經學 602  
 饒申布士 951, 357, 519, 995,  
 1084

—— 廿一畫 ——

屬性相通 231  
 屬靈主義·或精靈說 1103  
 蘭伯特四點宣言 663  
 護教士 51, 7, 32, 56, 97, 169,  
 183, 203, 264, 365, 445, 450, 508,  
 605, 635, 694, 856, 869, 888, 900,  
 980, 1128, 1134, 1143, 1153  
 護教學 50, 51, 57, 165, 183, 226,  
 350, 370, 416, 430, 514, 598, 700,  
 757, 846, 856, 864, 868, 891, 983,  
 987, 990, 996, 1002, 1036, 1170  
 辯證神學 294, 103, 156, 166, 478,  
 648, 774, 832, 977  
 驅魔祛鬼 381, 97, 293, 477, 600,  
 617, 751, 780, 1028, 1072, 1094  
 魔鬼與鬼 292, 24, 52, 382, 687,  
 908, 967, 997, 1219

—— 廿二畫 ——

權力·能力 908, 13, 406, 757,  
 996, 1128  
 權威 88, 94, 252, 308, 369, 598,  
 703, 705, 798, 814, 972, 1003,  
 1051, 1099, 1199, 1139, 1212  
 權能佈道 909, 195, 1072  
 權能接觸 909, 1196  
 權能醫治 910  
 贖罪 75, 2, 17, 32, 57, 63, 64, 69,  
 72, 78, 87, 155, 164, 168, 178,

191, 205, 226, 233, 260, 267, 283,  
290, 305, 313, 331, 361, 369, 403,  
416, 428, 457, 464, 468, 515, 546,  
581, 606, 626, 683, 687, 705, 710,  
745, 749, 773, 792, 813, 880, 884,  
937, 955, 959, 972, 1017, 1032,  
1091, 1133, 1148, 1163, 1215

贖罪 384, 155

贖罪的範圍 78, 20, 63, 70, 178,  
746, 972

魏漢斯 659, 30, 202, 244, 266,  
286, 517, 672

### —— 廿三畫 ——

變質說 1149, 7, 65, 211, 242,  
251, 363, 364, 564, 656, 702, 751,  
865, 950, 971, 972, 976, 1004,  
1036, 1137, 1151, 1217

邏輯實證論 692, 13, 75, 338, 343,  
728, 739, 889, 891, 893, 983,  
1171

### —— 廿四畫 ——

靈友運動 435

靈修生活 1103, 13, 67, 276, 584,  
711, 777, 783, 948, 981, 1106,  
1160, 1189

靈恩派神學 197, 320

靈恩運動 193, 196, 316, 370, 382,  
431, 437, 442, 781, 808, 994,  
1162

靈感說 600

靈魂 1097

靈魂的起源 1097, 33, 108, 741,  
846, 875, 1141

靈魂傳殖說 1149, 875

## 條目英文索引

### A

- Abelard, Peter 1, 61, 77, 121, 293, 355, 462, 515, 623, 695, 773, 1004, 1007, 1041, 1174
- Abortion 2, 141, 256, 360, 367, 757, 1065
- Absolution 4
- Accommodation 4, 73, 406, 913, 1046
- Adam 4, 20, 33, 85, 213, 373, 388, 787, 791, 814, 833, 874, 986, 1162, 1177
- Adiaphora 6, 164, 413, 426
- Adoptionism 7, 41, 206, 366, 676, 694, 725, 1176
- Aesthetics 8, 93, 558, 582, 889
- African Christian Theology 10, 13, 145, 904
- African Independent Churches, Theology of 12, 10
- Agape 13, 360
- Agnosticism 13, 36, 74, 325, 654, 826, 889, 1123
- Albertus Magnus 14, 139, 310, 1041
- Albigenses 14, 254, 309, 712, 741
- Alexandrian School 15, 40, 49, 53, 59, 72, 206, 210, 250, 271, 289, 328, 494, 515, 567, 845, 858, 888, 900
- Alienation 17, 724, 907, 1212
- Allegory 18
- Althaus, Paul 18
- Ambrose 18, 55, 80, 97, 108, 179, 265, 354, 867, 901, 950, 1109
- Ambrosiaster 19
- Ames, William 19
- Amyraldism 19, 78, 110, 122, 259
- Anabaptist Theology 21, 13, 98, 101, 164, 233, 401, 415, 416, 462, 526, 690, 736, 837, 897, 943, 965, 968, 977, 1045, 1083, 1089, 1107, 1137, 1170, 1184, 1221
- Analogy 23, 14, 94, 105, 168, 308, 402, 450, 494, 630, 654, 744, 792, 856, 889, 893, 894, 983, 1140, 1170
- Anamnesis 24
- Angels 24, 32, 44, 52, 53, 293, 623, 930, 1095, 1135
- Anglicanism 25, 71, 220, 232, 237, 365, 667, 690, 926, 1037, 1184
- Anglo-Catholic Theology 26, 25, 58, 184, 204, 399, 457, 519, 683, 737, 743, 752, 758, 815, 877, 1160
- Anhypostasia 28
- Animal Rights 28
- Animism 28, 779, 905, 1069, 1103
- Anointing 29, 237, 251, 475, 837, 1016
- Anomoeans 30, 59
- Anonymous Christianity 30, 980, 1166
- Anselm 31, 1, 77, 86, 104, 111, 114, 249, 293, 322, 344, 369, 389, 430, 515, 693, 726, 799, 890, 892, 974, 1004, 1007, 1032, 1041, 1073, 1130, 1155
- Anthropology 33, 4, 36, 105, 106, 162, 165, 211, 274, 312, 514, 630, 741, 846, 931, 948, 1040, 1097, 1110, 1136, 1138, 1141
- Anthropomorphism 35, 406, 493, 744, 893, 983, 1135, 1180
- Antichrist 36, 54, 794, 976
- Anti-Miracle Theory 37, 754
- Antinomianism 40, 1075
- Antiochene School 40, 16, 49, 206, 209, 271, 306, 494, 515, 568, 811, 858, 868, 1120
- Anti-Semitism 42, 57, 103, 324, 522, 608, 627
- Apartheid 44
- Apocalyptic Literature 44, 36, 104, 299, 347, 353, 388, 616, 622, 629, 646, 651, 747, 771, 855, 965, 1044, 1106
- Apocrypha, the New Testament 46, 44, 179, 279, 280, 434, 447, 920, 1060
- Apocrypha, the Old Testament 46, 44, 46, 179, 279, 280, 434, 447, 920, 1009, 1060
- Apollinarianism 48, 40, 72, 73, 189, 206, 265, 272, 305, 327, 366, 463, 464, 491, 515, 593, 778
- Apologetics 50, 51, 57, 165, 183, 226, 350, 370, 416, 430, 514, 598, 700, 757, 846, 856, 864, 868, 891, 983, 987, 990, 996, 1002, 1036, 1170
- Apologists 51, 7, 32, 56, 97, 169, 183, 203, 264, 365, 445, 450, 508, 605, 635, 694, 856, 869, 888, 900, 980, 1128, 1134, 1143, 1153
- Apophatic Theology 53, 345, 789, 900, 930, 1140
- Apostasy 54, 315
- Apostle 54, 12, 56, 58, 214, 219, 750, 822, 1052, 1068, 1100, 1220
- Apostles' Creed 55, 26, 71, 173, 185, 289, 325, 363, 410, 415, 472, 491, 587, 843, 968, 1037, 1176
- Apostolic Fathers 56, 15, 45, 97, 170, 220, 237, 264, 584, 722, 821, 1159, 1189
- Apostolic Succession 58, 55, 211, 270, 334, 342, 667, 689, 752, 851, 1003
- Arianism 59, 15, 18, 40, 72, 107, 189, 206, 209, 265, 269, 366, 410, 435, 463, 464, 491, 503, 515, 569, 590, 593, 713, 725, 735, 745, 825, 1055, 1154, 1164, 1175, 1176, 1198
- Aristotelianism 60, 14, 19, 90, 111, 123, 147, 148, 177, 243, 310, 322, 355, 374, 450, 544, 568, 582, 586, 614, 631, 634, 701, 702, 739, 760, 780, 800, 900, 901, 910, 937, 948, 974, 1004, 1040, 1138, 1141, 1150, 1183, 1173, 1175
- Arminianism 62, 78, 110, 126, 176, 184, 259, 313, 336, 413, 461, 467, 517, 589, 745, 877, 883, 916, 939, 973, 994, 1013, 1021, 1059, 1180, 1191
- Art 64
- Ascension and Heavenly Session of Christ 64, 32, 838
- Asceticism and Monasticism 65, 15, 19, 72, 80, 107, 355, 389, 466, 498, 514, 610, 615, 624, 707, 714, 723, 776, 789, 845, 857, 868, 874, 898, 901, 920, 931, 982, 1007, 1024, 1064, 1067, 1103, 1106, 1121, 1174, 1176, 1187, 1213
- Asian Christian Theology 68, 904
- Assurance of Salvation 70, 63, 178, 369, 386, 520, 526, 672, 706, 745, 883, 915, 939, 1188
- Astrology 71
- Athanasian Creed 71, 289, 291, 325, 415, 435, 449, 491, 587, 1112
- Athanasius 72, 16, 47, 48, 51, 77, 107, 115, 181, 206, 209, 265, 271, 305, 320, 328, 366, 449, 464, 503, 514, 713, 735, 760, 825, 867, 882, 1032, 1049, 1129, 1134, 1148, 1154
- Atheism 74, 30, 118, 269, 320, 453, 654, 740, 889, 990, 1179
- Atonement 75, 2, 17, 32, 57, 63, 64, 69, 72, 78, 87, 155, 164, 168, 178, 191, 205, 226, 233, 260, 267, 283, 290, 305, 313, 331, 361, 369, 403, 416, 428, 457, 464, 468, 515, 546, 581, 606, 626, 683, 687, 705, 710, 745, 749, 773, 792, 813, 880, 884, 937, 955, 959, 972, 1017, 1032, 1091, 1133, 1148, 1163, 1215
- Atonement, Extent of 78, 20, 63, 70, 178, 746, 972
- Augsburg Confession 79, 233, 415, 457, 968, 1043, 1166
- Augustine 80, 1, 3, 19, 21, 27, 31, 47, 61, 64, 66, 70, 78, 97, 114, 121, 148, 152, 173, 177, 179, 217, 237, 257, 265, 270, 289, 291, 293, 300, 311, 332, 347, 355, 372, 385, 388, 416, 440, 444, 456, 459, 460, 462, 499, 500, 503, 511, 514, 521, 525, 548, 554, 564, 578, 587, 597, 614, 634, 695, 698, 712, 738, 747, 777, 789, 828, 830, 858, 866, 867, 875, 882, 883, 887, 900, 902, 914, 950, 953, 957, 998, 1004, 1016, 1024, 1032, 1037, 1046, 1058, 1064, 1073, 1074, 1130, 1132, 1134, 1138, 1140, 1166, 1174, 1175, 1177, 1183, 1192, 1154
- Augustinianism 84, 78, 115, 149, 258, 309, 322, 414, 427, 465, 466, 517, 609, 701, 702, 709, 777, 814, 830, 849, 864, 939, 962, 972, 1185, 1193
- Aulen, Gustav 87, 77, 809, 832, 1197
- Auschwitz 88
- Authority 88, 94, 252, 308, 369, 598, 703, 705, 798, 814, 972, 1003, 1051, 1099, 1199, 1139, 1212
- Averroism 90, 62, 701, 1042, 1138

### B

- Baillie, Donald Macpherson 92, 208, 416, 809
- Baillie, John 92, 95, 416, 436, 809, 901
- Balthasar, Hans Urs von 93, 30, 244, 560
- Bampton Lectures 94, 458, 996, 1003
- Baptism 95, 22, 29, 57, 81, 121, 175, 211, 236, 249, 297, 382, 447, 461, 508,

- 605, 622, 635, 689, 706, 737, 871, 880, 884, 918, 927, 953, 969, 977, 1016, 1017, 1045, 1105, 1134, 1162
- Baptism in the Spirit** 99, 370, 437, 443, 502, 521, 527, 745, 877, 881, 969
- Baptism of Christ** 100
- Baptist Theology** 101, 64, 98, 240, 1145
- Barclay, Robert** 102, 357
- Barclay, William** 102, 710
- Barmen Declaration** 103, 119, 232, 424, 523
- Barth, Karl** 103, 6, 18, 27, 32, 35, 70, 87, 94, 98, 115, 119, 122, 135, 149, 156, 166, 179, 190, 243, 244, 268, 294, 307, 337, 347, 357, 380, 386, 389, 409, 411, 415, 430, 436, 452, 461, 497, 500, 517, 533, 560, 579, 584, 616, 630, 644, 648, 655, 660, 672, 682, 683, 711, 782, 801, 809, 828, 832, 843, 845, 855, 890, 893, 916, 924, 973, 979, 980, 990, 1001, 1025, 1038, 1054, 1055, 1073, 1076, 1122, 1145, 1148, 1166, 1156, 1170, 1176, 1197
- Basil of Caesarea** 107, 48, 66, 114, 328, 463, 464, 498, 567, 623, 713, 761, 867, 882, 1034, 1053, 1074, 1154
- Baur, F. C.** 108, 479, 511
- Bavinck, Herman** 108, 109, 119, 578, 654, 831, 974, 1170, 1186
- Bavinck, Johan Herman** 109, 119, 203, 980
- Baxter, Richard** 109, 184, 296, 502, 866, 941
- Beck, Johann Tobias** 111
- Being** 111, 380
- Being and Time** 112
- Belgic Confession** 112
- Bellarmino, Robert** 112, 517, 614, 915
- Benedict and the Benedictine Tradition** 113, 31, 66, 121, 459, 466, 776, 777, 1004, 1138
- Bengel, Johann Albrecht** 115, 897
- Berdyaev, Nicolai** 116, 484, 512, 1011
- Berengar of Tours** 117, 515
- Berkeley, George** 117, 289, 338, 343, 346, 570, 739, 778, 854
- Berkhof, Hendrikus** 118, 6, 244, 845
- Berkhof, Louis** 118, 560
- Berkouwer, Gerrit Cornelis** 119, 70, 318, 598, 845, 1170
- Berlin Declaration** 120
- Bernard of Clairvaux** 121, 2, 14, 86, 114, 332, 369, 440, 456, 516, 695, 726, 777, 789, 867, 1024, 1077
- Beza, Theodore** 122, 62, 389, 915, 939, 953, 971, 1073
- Bible, the Relevance of the** 123, 913, 949
- Bible Translation** 129, 138, 975
- Biblical Criticism** 130, 20, 115, 118, 136, 166, 180, 210, 306, 347, 388, 424, 494, 496, 509, 773, 809, 820, 1051, 1053, 1098, 1102, 1110, 1111, 1112, 1148, 1164, 1185
- Biblical Ethics** 134
- Biblical Theology** 134, 494, 496, 516, 663, 787, 820, 839, 868, 996, 1121, 1134, 1181
- Biblical Versions, Theology of** 137, 130
- Biel, Gabriel** 139, 86, 258, 704
- Bioethics** 140, 360, 757, 1136
- Black Consciousness** 143, 145, 724
- Black Theology** 144, 143, 244, 684, 726, 904, 995
- Blasphemy** 146
- Bloch, Ernst** 146, 558
- Blood** 146
- Body** 146
- Body of Christ** 146
- Boehme, Jacob** 147, 229, 671, 857, 898
- Boethius** 147, 61, 345, 901, 1041, 1138, 1145
- Bonaventura** 148, 14, 322, 419, 440, 614, 789, 1041, 1194
- Bonhoeffer, Dietrich** 149, 74, 93, 103, 173, 190, 266, 331, 358, 452, 560, 584, 685, 766, 790, 828, 843, 1058
- Book of Concord** 151, 79
- Boston, Thomas** 151, 672
- Bradwardine, Thomas** 152, 78, 465, 830
- British Israelitism** 153, 225
- Brotherhood of Man, the** 153
- Brunner, Emil** 156, 104, 158, 294, 307, 331, 358, 436, 579, 644, 655, 691, 801, 809, 979, 1025, 1166, 1176
- Buber, Martin** 158, 135, 156, 409, 484, 903, 981
- Bucer 或 Butzer, Martin** 158, 70, 164, 234, 296, 364, 656, 734, 836, 837, 866, 971, 1173
- Buddhism and Christianity** 160, 68, 202, 285, 351, 505, 560, 741, 857, 922, 979, 1070, 1123
- Bulgakov, Sergei** 163, 330, 1011
- Bullinger, Johann Heinrich** 164, 234, 258, 488, 516, 835, 913, 971, 1090, 1173
- Bultmann, Rudolf** 165, 37, 51, 102, 135, 243, 246, 266, 293, 294, 295, 307, 320, 331, 348, 358, 380, 383, 436, 447, 480, 495, 509, 511, 513, 517, 549, 560, 584, 610, 616, 646, 648, 650, 653, 682, 711, 792, 809, 821, 832, 855, 922, 1002, 1021, 1038, 1047, 1055, 1075, 1093, 1120
- Bunyan, John** 167, 939
- Bushnell, Horace** 168, 519
- Butler, Joseph** 168, 23, 357, 388, 710, 1170
- 
- C**
- 
- Calendar, Liturgical** 170, 327, 1018
- Calling** 171, 460, 526, 1100
- Callistus** 171
- Calvin, John** 171, 4, 20, 35, 62, 70, 77, 78, 105, 122, 151, 159, 164, 186, 201, 208, 211, 216, 220, 234, 237, 258, 266, 274, 290, 293, 296, 357, 364, 381, 386, 389, 431, 437, 444, 461, 462, 489, 494, 516, 521, 526, 544, 555, 571, 578, 584, 655, 656, 661, 734, 777, 800, 828, 831, 836, 837, 843, 844, 849, 883, 913, 915, 916, 918, 927, 965, 967, 971, 1025, 1032, 1038, 1042, 1046, 1065, 1073, 1090, 1096, 1122, 1130, 1148, 1155, 1173, 1176, 1179, 1212
- Calvinism** 176, 122, 54, 65, 70, 167, 178, 414, 436, 487, 812, 814, 835, 926, 995, 1047, 1059, 1083, 1098, 1105, 1111, 1137, 1185, 1187, 1190, 1191
- Calvinistic Methodism** 176, 691, 1191
- Cambridge Platonists** 177, 901
- Campbell, John McLeod** 178, 346, 605
- Canon** 179, 56, 84, 124, 280, 437, 446, 786, 925
- Canonization** 182
- Canon Law** 182, 1, 253, 300, 354, 378, 676, 695, 702, 782, 962
- Cappadocian Fathers** 182, 15, 107, 435, 449, 514, 567, 882, 1155
- Carnell, Edward John** 183, 51, 429
- Caroline Divines** 183, 517
- Casistry** 184, 110, 615, 782
- Catechisms** 185, 57, 237, 255, 350, 486, 704, 736, 971
- Catholicity** 187, 25, 93, 214, 266, 746, 868, 1059
- COCOWE Movement** 187, 424
- Celibacy** 189
- Chalcedon, Council of** 189, 41, 71, 73, 85, 206, 232, 250, 253, 265, 435, 463, 491, 499, 514, 606, 613, 676, 766, 778, 858, 968, 1175
- Chalmers, Thomas** 191, 604, 1084
- Chao, Tzu-Chên** 191, 198, 679
- Charismatic Movement** 193, 196, 316, 370, 382, 431, 437, 442, 781, 808, 994, 1162
- Charismatic Movement, the First Wave of** 196
- Charismatic Movement, the Second Wave of** 196
- Charismatic Movement, the Third Wave of** 196, 195, 437, 475, 477, 878, 1072
- Charismatic Theology** 197, 320
- Chemnitz, Martin** 197, 235
- Chicago School of Theology** 197
- Chiliasm** 198
- Chinese Theology** 198
- Christ, Jesus** 201, 605, 697, 1004
- Christendom** 201, 22, 147, 1089, 1106
- Christianity and Other Religions** 202, 506, 683, 990, 1191
- Christian Science** 204
- Christian Socialism** 204, 228, 570, 708, 723, 901, 995, 1084
- Christology** 205, 7, 11, 16, 21, 35, 40, 41, 49, 57, 64, 77, 94, 104, 122, 155, 157, 166, 174, 189, 226, 244, 253, 266, 272, 305, 306, 329, 353, 362, 366, 435, 463, 487, 499, 503, 508, 514, 523, 550, 567, 573, 576, 581, 584, 592, 605, 621, 624, 628, 635, 660, 676, 683, 687, 694, 705, 713, 725, 737, 745, 778, 811, 855, 858, 868, 888, 921, 930, 931, 948, 966, 968, 971, 976, 981, 1003, 1037, 1039, 1045, 1075, 1134, 1167, 1197, 1198, 1222
- Chrysostom, John** 209, 4, 42, 97, 115, 257, 307, 328, 444, 494, 500, 837, 866, 867
- Church** 212, 21, 27, 65, 81, 85, 90, 101, 122, 146, 164, 175, 187, 244, 247, 252, 270, 275, 296, 311, 336, 369, 371, 437, 508, 514, 527, 603, 622, 654, 657, 662, 687, 736, 737, 775, 814, 830, 842, 870, 921, 966, 969, 976, 980, 989, 1003,

1021, 1052, 1063, 1082, 1098, 1183  
**Church and State** 215, 175, 311, 369,  
 378, 736, 927, 1045, 1057, 1145, 1157  
**Church Government** 219, 25, 57, 214,  
 229, 239, 259, 271, 334, 369, 880, 916,  
 1069, 1142  
**Church Growth** 222, 245, 757, 910  
**Circumcision** 223, 573  
**Civil Religion** 224, 903, 1093, 1222  
**Clement of Alexandria** 226, 15, 85, 264,  
 289, 305, 445, 491, 494, 500, 514, 654,  
 694, 741, 788, 888, 900, 1024, 1064,  
 1109  
**Clinical Theology** 227  
**Cocceius, Johannes** 228  
**Coleridge, Samuel Taylor** 228, 125, 147,  
 570, 582, 604, 1006  
**Collegiality and Conciliarity** 229, 859,  
 1082  
**Collegia Philobiblica** 230  
**Collegia pietatis** 230, 897, 1101  
**Common Grace** 230  
**Common-Sense Philosophy** 230, 274,  
 817, 919, 1185  
**Communicatio Idiomatum** 231  
**Communion of Saints** 231  
**Comparative Religion** 232  
**Comte, Auguste** 232  
**Conciliarity** 232  
**Conspicence** 232  
**Confessions of Faith** 232, 25, 69, 101,  
 159, 164, 245, 264, 284, 291, 325, 330,  
 350, 370, 387, 488, 491, 597, 656, 672,  
 705, 736, 737, 916, 971, 1134, 1164  
**Confirmation** 236, 6, 29, 251, 341, 1016  
**Confucianism and Christianity** 238,  
 246, 560, 640, 1070, 1123  
**Congregationalism** 239, 26, 101, 215,  
 220, 880, 949  
**Congruism** 241  
**Conscience** 241, 22, 89, 169, 184, 346,  
 361, 678, 782, 842, 1034, 1109, 1145  
**Conservatism in Theology** 242  
**Consubstantiation** 242, 70, 211, 364,  
 1150  
**Contemporary Theological Trends** 243  
**Contextualization** 245, 68, 161, 192,  
 198, 270, 291, 326, 350, 354, 510, 536,  
 595, 688, 753, 764, 815, 886, 928, 981,  
 1070, 1076, 1123  
**Contingency** 248, 165, 1194  
**Contraception** 249  
**Conversion** 249, 22, 168, 369, 412, 526,  
 628, 844, 877, 932, 935, 977, 985,  
 1099, 1188  
**Coptic Church** 250, 329, 363, 779  
**Corporate Personality** 251  
**Councils** 252, 41, 42, 49, 59, 85, 89, 98,  
 135, 182, 189, 206, 207, 215, 230, 266,  
 305, 309, 328, 330, 334, 354, 364, 365,  
 377, 395, 410, 430, 463, 464, 569, 593,  
 627, 660, 705, 725, 726, 735, 778, 812,  
 865, 867, 938, 964, 975, 1003, 1082,  
 1118, 1129, 1154  
**Counter-Reformation** 256  
**Covenant** 256, 35, 70, 76, 98, 105, 115,  
 127, 151, 164, 235, 352, 360, 406, 439,  
 448, 460, 608, 617, 631, 632, 651, 672,  
 787, 822, 831, 838, 870, 939, 949, 968,  
 973, 976, 992, 997, 1115, 1134, 1161,

1166, 1181, 1218, 1222  
**Covenanters** 259, 1013  
**Cranmer, Thomas** 260, 235, 300, 416  
**Creation** 260, 4, 6, 33, 59, 73, 81, 84,  
 91, 105, 177, 185, 244, 308, 360, 372,  
 375, 403, 441, 447, 448, 454, 464, 474,  
 506, 511, 533, 550, 581, 705, 714, 728,  
 740, 747, 755, 757, 775, 801, 847, 857,  
 922, 928, 1000, 1039, 1046, 1066,  
 1086, 1097, 1099, 1103, 1128, 1130,  
 1136, 1141, 1185  
**Creeds** 264, 21, 25, 27, 42, 55, 60, 69,  
 90, 164, 187, 208, 231, 232, 240, 245,  
 253, 260, 291, 325, 328, 331, 338, 350,  
 362, 369, 387, 435, 449, 458, 488, 491,  
 567, 648, 705, 714, 736, 737, 744, 773,  
 842, 981, 1004, 1037, 1055, 1122,  
 1134, 1137, 1139, 1164  
**Cremer, Hermann** 267  
**Critical Theory** 267  
**Cross, Theology of the** 267, 18, 69, 75,  
 244, 501, 702, 706, 774, 968, 1134  
**Crypto-Calvinism** 269  
**Cullmann, Oscar** 269, 135, 512, 653  
**Cults** 269  
**Culture** 269, 8, 68, 267, 369, 803, 809,  
 827, 1089, 1191  
**Cyprian** 270, 97, 47, 58, 81, 311, 355,  
 456, 491, 751, 872, 918, 953, 1037  
**Cyril of Alexandria** 271, 16, 41, 49,  
 189, 250, 328, 499, 514, 567, 778, 811,  
 1148

D

**Dabney, Robert Lewis** 274  
**Dale, R. W.** 274  
**Darby, John Nelson** 274, 297, 429, 672,  
 749, 805, 878  
**Darkness, Dark Night of the Soul** 276,  
 465  
**Darwinism** 279  
**Dead Sea Scrolls** 279, 95, 130, 131, 493,  
 1219  
**Death** 280, 350, 474, 687, 783, 967,  
 1018, 1115  
**Deconstruction Theology** 281  
**Decrees** 282  
**Deification** 282, 177, 331, 346, 503,  
 931, 1045, 1161  
**Deism** 282, 118, 169, 178, 287, 357,  
 387, 449, 490, 517, 692, 745, 800, 852,  
 853, 889, 928, 974, 1000, 1046, 1118,  
 1130, 1156, 1179  
**Deity of Christ** 283  
**Demythologization** 283, 37, 653, 682,  
 792, 1021, 1027, 1047, 1093, 1118  
**Denney, James** 283  
**Depravity** 284  
**Depth Psychology** 284, 227, 409, 496,  
 708, 1143  
**Descartes, René** 286, 111, 177, 315,  
 342, 440, 480, 549, 645, 728, 740, 864,  
 884, 891, 892, 952, 1130  
**Descent into Hell** 289, 186, 233, 689  
**Desert Hermit** 290  
**Determinism** 290, 177, 228, 401, 609,  
 710, 960, 1194

**Development of Doctrine** 291, 57, 308,  
 351, 510, 725, 771, 815, 1004, 1053,  
**Devil and Demons** 292, 24, 52, 382,  
 687, 908, 967, 997, 1219  
**Dialectical Theology** 294, 103, 156, 166,  
 478, 648, 774, 832, 977  
**Didymus** 295  
**Dilthey, Wilhelm** 295, 485, 495, 996,  
 1156  
**Diodore of Tarsus** 295, 209  
**Dionysius of Alexandria** 295  
**Dionysius the Areopagite** 296  
**Discipline** 296, 22, 102, 159, 175, 214,  
 215, 221, 378, 508, 736, 781, 836, 876,  
 1033, 1068, 1103, 1116, 1221, 1222  
**Discipling** 297, 736  
**Dispensational Theology** 297, 64, 274,  
 428, 551, 652, 672, 749, 880, 1153,  
 1195, 1219  
**Divorce** 300, 361, 406, 721, 757, 1062,  
 1068, 1205  
**Docetism** 305, 56, 206, 226, 265, 446,  
 503, 598, 616, 621, 646, 647, 688, 712,  
 775, 1075, 1128, 1176  
**Docta Ignorantia** 306  
**Doctrinal Criticism** 306  
**Dodd, Charles Harold** 306, 135, 348,  
 509, 648, 653, 809, 1114  
**Dogma** 307, 339, 364, 386, 429, 440,  
 488, 725, 771, 773, 971  
**Dogmatics** 309, 118, 119, 134, 774, 787,  
 820, 868, 1135, 1136, 1199  
**Dominic and the Dominicans** 309, 14,  
 66, 86, 114, 148, 158, 332, 418, 427,  
 516, 615, 726, 830, 915, 1026, 1036,  
 1138, 1139, 1141  
**Donatism** 311, 54, 56, 81, 85, 97, 271,  
 514, 748, 896, 953, 1037, 1106, 1107  
**Dooyeweerd, Herman** 312, 512, 974,  
 1036  
**Dort, Synod of** 313, 20, 63, 79, 235,  
 325, 467  
**Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich** 314,  
 103, 809, 1011  
**Double Predestination** 314, 211, 315  
**Doubt** 314, 2, 343, 816  
**Dowie, John Alexander** 316, 194, 786  
**Doxology** 318, 243, 424, 442, 451, 746,  
 795  
**Dualism** 319, 5, 14, 70, 73, 81, 84, 166,  
 289, 372, 445, 449, 515, 550, 623, 685,  
 712, 728, 777, 779, 888, 900, 1067,  
 1126, 1128, 1148, 1167, 1219  
**Duns Scotus, John** 321, 139, 62, 70, 91,  
 355, 419, 462, 669, 702, 726, 962, 983,  
 1003, 1008, 1042, 1130, 1180, 1194  
**Durkheim, Emile** 323, 29, 1091, 1187  
**Dutch Reformed Theology** 325, 186  
**Dyothelitism** 326

E

**Easter** 327, 170, 508  
**Eastern Orthodox Theology** 328, 266,  
 282, 300, 340, 410, 456, 465, 498, 503,  
 526, 567, 594, 597, 743, 789, 901,  
 1007, 1065, 1108, 1161, 1178  
**Ebeling, Gerhard** 331, 166, 244, 332,

430, 789  
**Ebionites** 332, 1176  
**Ecclesiology** 332  
**Eckhart, C. Meister** 332, 149, 356, 456, 790, 857, 933, 1118, 1124  
**Ecology** 333  
**Ecumenical Council** 333, 209  
**Ecumenical Movement** 333, 120, 176, 222, 244, 246, 252, 308, 350, 424, 429, 432, 513, 634, 657, 658, 662, 691, 736, 926, 959, 1005, 1082, 1092, 1134, 1189  
**Edwards, Jonathan** 335, 178, 297, 437, 502, 517, 570, 691, 692, 737, 812, 813, 941, 974, 982, 990, 994, 1193  
**Election** 337, 460, 883  
**Ellul, Jacques** 337, 425  
**Empiricism** 337, 197, 343, 517, 519, 563, 639, 691, 692, 864, 893, 996, 1011, 1171  
**Enhyptostasia** 338  
**Enlightenment, the** 338, 6, 51, 70, 106, 115, 157, 202, 208, 267, 306, 307, 310, 340, 357, 370, 387, 388, 425, 452, 511, 557, 571, 616, 638, 680, 682, 684, 772, 774, 820, 829, 842, 856, 891, 902, 903, 1005, 1040, 1057, 1107, 1157, 1210  
**Enuma Elish, Epic of** 340  
**Epiclesis** 340, 331, 364  
**Episcopacy** 341  
**Episcopus** 342  
**Epistemology** 342, 73, 88, 165, 201, 230, 238, 243, 380, 387, 430, 490, 563, 696, 855, 857, 893, 889, 893, 899, 902, 978, 990, 997, 1092, 1140  
**Epistles of Ignatius of Antioch, the** 344  
**Erasmus, Desiderius** 344, 158, 87, 164, 494, 516, 554, 704, 734, 836, 930, 962, 965, 1042, 1169, 1221  
**Erastianism** 345, 292, 1107  
**Eriugena, John Scotus** 345, 117, 789, 857, 865, 901, 950  
**Erskine, Thomas** 346  
**Eschatology** 347, 22, 44, 245, 274, 298, 306, 321, 352, 434, 512, 545, 546, 620, 621, 622, 629, 651, 685, 689, 747, 774, 792, 793, 822, 845, 855, 880, 883, 922, 938, 1003, 1007, 1041, 1044, 1055, 1063, 1115, 1152, 1177, 1191, 1219  
**Essence of Christianity** 350, 473, 815  
**Eternal Life** 351  
**Eternity** 354  
**Ethical Systems** 354  
**Ethics** 359, 321, 238, 350, 354, 367, 370, 584, 598, 630, 702, 706, 713, 756, 783, 787, 802, 813, 814, 865, 883, 889, 910, 1002, 1044, 1136  
**Ethiopian Orthodox Theology** 362, 329, 779  
**Ethnic Religion** 363  
**Eucharist** 363, 18, 19, 49, 57, 65, 71, 114, 117, 122, 146, 159, 164, 170, 175, 186, 211, 231, 242, 251, 255, 336, 340, 346, 377, 412, 447, 461, 464, 487, 508, 512, 515, 545, 603, 622, 635, 656, 702, 706, 722, 734, 738, 750, 836, 838, 848, 849, 865, 927, 938, 950, 971, 976, 989, 1016, 1030, 1043, 1044, 1104, 1149, 1173, 1217, 1221  
**Eunomians** 366, 59  
**Eusebius of Caesarea** 366, 7, 47, 83,

181, 327, 332, 511, 574, 611, 713, 753, 837, 903, 1183  
**Euthanasia** 367, 140, 360  
**Eutyches** 369, 189, 515, 593  
**Evangelical Theology** 369, 25, 51, 176, 183, 185, 191, 444, 452, 462, 518, 551, 736, 743, 745, 809, 877, 1134  
**Evangelism, Gift of** 371, 750  
**Evangelism, Theology of** 371, 68, 369, 628, 668, 758, 1100, 1167, 1188  
**Evil** 372, 52, 81, 226, 464, 499, 563, 901, 1115, 1132  
**Evolution** 374, 260, 388, 429, 454, 847, 923, 928  
**Excommunication** 377, 966, 1107  
**Exercitia Spirituales** 379  
**Existentialism** 379, 105, 112, 118, 158, 165, 228, 249, 294, 295, 307, 388, 479, 495, 511, 549, 559, 584, 610, 630, 634, 648, 649, 683, 711, 715, 821, 829, 840, 922, 948, 974, 1002, 1012, 1021, 1036, 1050, 1074, 1075, 1093, 1142  
**Ex Opere Operato** 381, 1016  
**Ex Opere Operantis** 381  
**Exorcism** 381, 97, 293, 477, 600, 617, 751, 780, 1028, 1072, 1094  
**Expiation** 384, 155  
**Extreme Unction** 384

F

**Fairbairn, A. M.** 385  
**Faith** 385, 22, 54, 70, 89, 119, 171, 185, 249, 313, 314, 343, 364, 387, 403, 460, 511, 621, 646, 648, 649, 671, 702, 810, 815, 830, 844, 855, 863, 871, 889, 949, 967, 1021, 1059, 1103, 1133, 1199, 1148  
**Faith and Order** 386  
**Faith and Reason** 386, 2, 14, 16, 31, 243, 346, 399, 429, 465, 515, 544, 705, 833, 1041, 1134, 1138, 1139, 1140  
**Fall** 388, 4, 34, 82, 85, 174, 242, 321, 447, 474, 550, 623, 671, 683, 689, 697, 791, 803, 822, 830, 874, 915, 923, 928, 937, 968, 1012, 1073, 1085, 1192, 1211  
**False Christ** 390  
**Family** 390, 757, 939, 1062, 1083, 1190  
**Farel, William** 398, 234  
**Farrer, Austin Marsden** 399, 62, 436  
**Fasting** 399  
**Fatalism** 401, 84, 929  
**Fatherhood of God** 402, 405, 746, 1096  
**Fathers** 403  
**Federal Theology** 403  
**Fellowship** 403, 213, 231, 525, 657, 977  
**Feminist Hermeneutics** 404  
**Feminist Theology** 404, 4, 26, 35, 244, 335, 404, 496, 571, 724, 904, 1065, 1134, 1205  
**Feuerbach, Ludwig Andreas** 408, 17, 36, 74, 350, 452, 479, 559, 654, 1040  
**Fideism** 410, 106, 388, 891, 893  
**Filaret (Philaret), Drozdov** 410, 1011  
**Filioque Controversy** 410, 71, 83, 85, 254, 265, 329, 363, 515, 526, 894  
**Finitum capax infiniti** 412  
**Finitum non capax infiniti** 412

**Finney, Charles Grandison** 412, 99, 519, 877, 881, 993  
**Flacius, Matthias** 413, 705  
**Florovsky, George** 414  
**Forgiveness** 414  
**Form Criticism** 414  
**Formula of Concord** 414, 6, 290, 491  
**Forsyth, Peter Taylor** 415, 88, 208, 512, 647  
**Forty-Two Articles** 416  
**Fosdick, Harry Emerson** 417  
**Foundations** 418  
**Fox, George** 418  
**Franciscan Order** 418, 114, 66, 148, 321, 420, 427, 516, 825, 830, 835, 963, 1141, 1182, 1193  
**Francis of Assisi** 420, 418, 584, 606, 789  
**Francke, August Hermann** 423, 897, 1009, 1101  
**Frankfurt Declaration** 424, 120  
**Frankfurt School** 424, 1037  
**Freedom, Christian** 426, 69, 455, 672, 698, 704, 783, 890, 1004, 1192  
**Freedom of Will** 426, 69, 890, 1009, 1192  
**Free will** 426  
**Free-Will Offering** 427  
**Friar** 427, 418  
**Friends, Society of** 427  
**Fundamentalism** 427, 12, 64, 370, 427, 432, 444, 683, 709, 736, 738, 877, 1065, 1186  
**Fundamental Theology** 429, 904, 1135

G

**Gallican Confession** 431  
**Gallicanism** 431  
**Gee, Donald** 431, 195, 444  
**Gehenna** 433, 946  
**Gelasian Sacramentary** 434  
**Gemeinschaftsbewegung** 435  
**General Revelation** 435  
**Generation Eternal** 435  
**Geneva Bible** 436  
**Gifford Lectures** 436, 93, 440, 712, 800, 952  
**Gifts of the Spirit** 437, 99, 193, 213, 346, 370, 442, 475, 476, 521, 525, 603, 605, 750, 755, 789, 877, 882, 1068, 1131, 1196, 1215  
**Gilgamesh, Epic of** 439  
**Gill, John** 440  
**Gilson, Etienne** 440, 436, 1042, 1141  
**Glad Tidings, Good News** 441  
**Gloria tibi** 441  
**Glory of God, the** 441, 173, 621  
**Glossolalia, Speaking in Tongues** 442, 193, 521, 525, 789, 877  
**Gnosticism** 445, 15, 16, 46, 50, 56, 58, 85, 166, 189, 226, 265, 305, 319, 321, 352, 388, 408, 488, 491, 503, 507, 513, 514, 602, 646, 711, 714, 741, 779, 789, 802, 855, 900, 931, 1031, 1052, 1063, 1086, 1094, 1097, 1121, 1128, 1203, 1213  
**God** 448, 35, 40, 51, 74, 84, 88, 282,

372, 429, 463, 506, 622, 626, 740, 779, 789, 857, 1138, 1140, 1153, 1194

**Godet, Frederic Louis** 452

**God-is-Dead Theology** 452, 150, 74, 380, 517, 680, 810, 829

**God of the Gap** 454, 263, 1047

**Gogarten, Friedrich** 455, 294, 485

**Goodwin, Thomas** 455

**Good Works** 455

**Gore, Charles** 457, 27, 219, 517, 647

**Gospel** 458, 545, 671, 690, 702, 875, 1063

**Gottschalk** 459, 346, 515, 950

**Grace** 460, 30, 57, 63, 82, 110, 121, 152, 203, 211, 239, 249, 313, 355, 443, 448, 455, 514, 584, 609, 614, 661, 697, 702, 738, 740, 757, 803, 810, 833, 845, 914, 948, 971, 975, 996, 1004, 1021, 1037, 1059, 1188, 1192

**Grace, Means of** 461

**Grassroot Theology** 463, 536

**Gratian** 463

**Great Schism** 463

**Greek Orthodox** 463

**Gregory of Nazianzus** 463, 107, 179, 328, 464, 623, 866, 867, 882

**Gregory of Nyssa** 464, 49, 107, 276, 328, 345, 463, 623, 707, 882, 936

**Gregory of Rimini** 465, 830, 915

**Gregory Palamas** 465, 500

**Gregory the Great** 466, 114, 66, 80, 114, 515, 582, 614, 777, 866, 867, 930

**Grotius, Hugo** 467, 64, 941, 1145, 1164

**Guilt and Forgiveness** 468, 238, 241, 451, 474, 683, 689, 757, 874, 933, 937, 975, 996

**Gunkel, Hermann** 470

**Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte** 470, 804, 944

---

**H**

---

**Hades, Shoel** 472

**Hallesby, Ole** 472

**Harnack, Adolf** 472, 58, 82, 103, 264, 267, 307, 332, 350, 403, 488, 510, 575, 681, 771, 778, 831, 848, 1001, 1032, 1038

**Hartshorne, Charles** 473

**Healing** 474, 12, 29, 475, 527, 749, 755, 838, 878, 912, 1019, 1072, 1117

**Healing, Gift of** 475, 474

**Heaven** 478

**Heavenly Kingdom** 478, 771, 775, 860, 873

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** 478, 17, 163, 294, 333, 408, 425, 452, 511, 546, 558, 570, 649, 650, 681, 682, 737, 740, 758, 774, 778, 800, 821, 839, 855, 857, 903, 923, 937, 1110, 1132, 1156, 1157

**Heidegger, Martin** 479, 165, 295, 379, 454, 495, 549, 559, 843, 922, 948, 1143

**Heidelberg Catechism** 486, 232, 415, 489, 971

**Heim, Karl** 487, 484

**Hell** 487, 691

**Hellenization of Christianity** 487, 166, 510, 872, 888

**Helvetic Confession, First** 488, 164

**Helvetic Confession, Second** 488, 124, 164, 232, 971

**Henothemism** 489, 779, 827, 905

**Henry, Carl F. H.** 490, 429

**Herbert of Cherbury** 490

**Heresy** 491, 187, 447, 975, 1003, 1037

**Hermeneutical Circle** 492

**Hermeneutics** 492, 11, 16, 19, 22, 42, 57, 73, 89, 136, 173, 210, 226, 243, 246, 269, 286, 292, 311, 387, 405, 424, 430, 479, 483, 488, 515, 523, 532, 537, 550, 583, 640, 685, 687, 705, 714, 732, 743, 777, 784, 792, 797, 799, 810, 821, 825, 846, 856, 860, 865, 887, 922, 995, 997, 1036, 1038, 1039, 1051, 1093, 1109, 1181, 1199

**Hermit** 497

**Herrmann, Johann Wilhelm** 497, 103, 166, 681, 1001

**Hesychasm** 498, 329, 466, 1010, 1178

**Hesychius of Alexandria** 499

**Hick, John Harwood** 499, 244, 344, 348, 741, 980, 984, 1133, 1166

**Hidden and Revealed God** 500, 268, 566, 968

**Higher-Life Theology** 501, 679, 782, 882, 1025

**Hilary of Poitiers** 502, 265, 760, 882, 1113

**Hillel, School of** 505, 301, 1068

**Hinduism and Christianity** 505, 160, 68, 202, 594, 741, 857

**Hippolytus** 507, 7, 237, 264, 290, 364, 365, 445, 514, 664, 751, 776, 1183

**Historical Jesus, Quest for** 508, 166, 205, 306, 307, 497, 511, 584, 616, 638, 641, 648, 796, 855

**Historical Theology** 510, 1121, 1134

**History** 511, 22, 69, 83, 165, 245, 282, 295, 347, 483, 510, 545, 617, 620, 686, 855, 889, 921, 968, 995, 996, 1115, 1156

**History-of-Religions School** 512, 447, 470, 653, 682, 821, 839, 840, 1029, 1038, 1120, 1156

**History of Theology** 514, 560, 578

**Hobbes, Thomas** 518, 549, 728, 903

**Hodge, Charles** 518, 517, 560, 738, 919, 974, 1032, 1122, 1142, 1185

**Hodgson, L.** 520

**Holiness** 520, 517, 877, 1021

**Holiness Movement** 520, 428, 502, 527, 745, 785, 804, 943, 1025

**Holl, Karl** 521, 18

**Holocaust** 522, 43, 1093, 1117, 1146

**Holy Spirit** 524, 22, 60, 65, 83, 89, 99, 176, 213, 291, 313, 321, 329, 366, 437, 463, 502, 520, 623, 626, 698, 700, 706, 743, 745, 764, 775, 789, 824, 834, 846, 870, 922, 924, 967, 985, 986, 1045, 1128, 1134, 1153, 1167

**Homeland, Theology of the** 528, 536

**Homolusios** 530, 503

**Homolusios** 530, 59, 272, 366, 503, 713, 760, 775, 882, 1098, 1149

**Homosexuality** 530, 360, 1063

**Hong Kong Theology** 535

**Hooker, Richard** 543, 26, 183, 201, 364, 634, 667, 901

**Hope** 545, 245, 350, 511, 546, 685, 774

**Hope, Philosophy of** 546

**Hope, Theology of** 546, 545, 571, 685

**House Church** 551, 199

**Humanism** 553, 114, 62, 74, 123, 158, 160, 171, 310, 344, 570, 704, 734, 836, 906, 962, 1000, 1040, 1169

**Humanism and Christianity** 553, 640, 723, 1107, 1110

**Hume, David** 563, 111, 37, 51, 169, 230, 249, 289, 338, 340, 343, 452, 639, 641, 692, 739, 754, 854

**Huss, John** 564, 255, 516

**Hyper-Calvinism** 566, 389

**Hypostasis** 567, 13, 40, 108, 206, 272, 329, 435, 464, 570, 593, 623, 624, 713, 779, 930, 1113, 1129, 1153

**I**

**Iconoclastic Controversies** 569, 254, 329, 582, 623, 1178

**Idealism** 570, 111, 147, 168, 230, 386, 389, 478, 582, 651, 680, 696, 710, 773, 778, 800, 802, 854, 889, 981, 1157

**Ideology** 571, 574, 1093

**Idol** 572, 571, 581, 582

**Idolatry** 574

**Ignatius** 574, 491, 649, 948, 1167

**Ignatius of Loyola** 576, 614, 790, 963

**Ignorance** 577

**Ignorance, Invincible** 577

**Ignorance, Vincible** 577

**IHS** 577

**Image of God** 578, 4, 35, 36, 73, 83, 116, 140, 157, 174, 203, 241, 263, 282, 360, 389, 406, 421, 450, 533, 569, 581, 603, 697, 744, 849, 972, 1000, 1025, 1066, 1074, 1076, 1136, 1161

**Images** 581, 399, 467, 569, 582, 703, 975, 1019, 1143

**Imagination in Theology** 582, 708, 799, 816

**Imitation of Christ** 583, 282, 570, 723, 790, 1103, 1117, 1187

**Immaculate Conception** 585

**Immanence** 585

**Immanuel 或作 Emmanuel** 585

**Immersion** 585

**Immolation** 585

**Immortality** 585, 34, 53, 91, 349, 389, 601, 728, 900, 985, 1090, 1097, 1102, 1138, 1141

**Immutability** 587

**Impassibility** 587

**Impeccability** 587

**Imputation Theories** 587, 671, 673, 787, 814, 874, 1162

**Incarnation** 591, 4, 32, 41, 61, 72, 75, 164, 245, 270, 305, 329, 351, 366, 435, 446, 569, 581, 619, 621, 626, 647, 687, 694, 700, 703, 753, 792, 825, 863, 913, 921, 968, 972, 992, 1041, 1055, 1126, 1128, 1134, 1138, 1140, 1148

**Indian Christian Theology** 594, 904

**Indulgences** 596

Indulgentiarum doctrina 597  
 Infallibility, Papal 597  
 Infallibility and Inerrancy of the Bible 597, 282, 428, 519, 691, 919, 923, 1050, 1185  
 Infant Baptism 599  
 Infralapsarianism 599  
 Inheritance of Adam's Sin 599  
 Innocence 599  
*In partibus infidelium* 600  
 INRI 600  
 Inspiration 600  
 Insufflation 600  
*Intelligo ut credam* 600  
 Intercession of Christ 600  
 Intercommunion 600  
 Interdict 600  
 Intermediate State 601, 34, 349, 722, 728, 1097  
 Interpretation 602  
 Invocation 602  
 Irenaeus 602, 47, 76, 87, 219, 257, 264, 289, 305, 332, 365, 444, 445, 460, 477, 491, 499, 508, 514, 574, 590, 635, 732, 747, 781, 831, 858, 882, 957, 1052, 1133, 1197, 1198, 1205  
 Irish Articles 604  
 Irving, Edward 604, 194, 346  
 Islam and Christianity 605, 68, 202, 608, 1130  
 Israel 607, 257, 429, 628, 632, 662, 856, 1131

**J**

Jacobites 609  
 Jansenism 609, 517, 557, 614, 859, 915  
 Jaspers, Karl 610, 483, 855  
 Jerome 610, 114, 47, 48, 66, 80, 138, 179, 265, 332, 504, 514, 614, 689, 867, 875, 1156, 1176  
 Jerusalem 611  
 Jerusalem, New 614  
 Jesuit Theology 614, 112, 86, 185, 310, 555, 576, 609, 696, 771, 830, 948, 962, 963, 995, 1042, 1059, 1125, 1141  
 Jesus 616, 347, 508, 607, 621, 646, 648, 687, 700, 738, 789, 823, 855, 912, 995, 1019, 1105, 1153, 1215  
 Jewish People 620  
 Joachim, St 620, 45, 695, 748  
 Joachimism 620, 511  
 Johannine Theology 620, 447, 703, 724, 888, 1129  
 John of Damascus 623, 329, 411, 515, 521, 568, 569, 605, 843, 867, 882, 1113  
 John of the Cross 624, 277, 789  
 Joy 626, 672, 798, 1133, 1220  
 Judaism and Christianity 627, 202, 522, 608, 612, 1130, 1220  
 Judaizer 629  
 Judgment of God 629, 349, 652, 747, 937, 985, 1115, 1166  
 Jüngel, Eberhard 630, 106, 268, 244, 1156  
 Justice 630  
 Justification 632, 6, 21, 63, 76, 139,

159, 164, 165, 171, 174, 192, 267, 291, 294, 355, 369, 385, 398, 416, 451, 455, 461, 502, 516, 522, 543, 548, 560, 627, 629, 646, 656, 659, 683, 702, 705, 734, 739, 745, 833, 844, 849, 870, 875, 881, 883, 902, 927, 937, 958, 967, 971, 975, 977, 998, 1001, 1004, 1020, 1021, 1024, 1038, 1044, 1045, 1053, 1114, 1151, 1169, 1188, 1199, 1222  
 Justin Martyr 634, 50, 52, 85, 237, 289, 365, 445, 477, 488, 514, 649, 653, 694, 722, 724, 747, 781, 900, 1054, 1198

**K**

Kabbalah 637  
 Kähler, Martin 637, 111, 166, 616  
 Kairos 638  
 Kant, Immanuel 638, 8, 13, 51, 70, 111, 228, 249, 333, 339, 343, 357, 387, 409, 411, 425, 452, 478, 480, 497, 549, 558, 570, 582, 641, 645, 654, 680, 682, 710, 737, 739, 744, 783, 799, 850, 863, 891, 893, 937, 990, 1000, 1001, 1012, 1038, 1076, 1130, 1147, 1141, 1144, 1156  
 Kantian Ethics 641  
 Käsemann, Ernst 646, 135, 166, 509, 616, 822  
 Kenoticism 647, 49, 272, 458, 988  
 Kerygma, Kerygmatic Theology 648, 165, 295, 307, 912, 996, 1021  
 Keswick Convention 648  
 Kiddush 648  
 Kierkegaard, Søren Aabye 649, 17, 103, 156, 183, 294, 379, 386, 387, 410, 452, 480, 549, 561, 584, 599, 610, 809, 863, 1075, 1157  
 Kingdom of Christ 651, 69, 204  
 Kingdom of God 651, 21, 55, 96, 100, 136, 195, 212, 306, 321, 347, 359, 362, 371, 407, 413, 458, 476, 548, 617, 661, 681, 683, 686, 749, 796, 823, 837, 842, 884, 903, 907, 908, 912, 977, 986, 1002, 1044, 1063, 1068, 1085, 1107, 1108, 1131, 1178, 1196  
 Kingship of Christ 653  
 Kirk, Kenneth E. 653  
 Kiss of Peace 653  
 Kneeling, Declaration on 654  
 Knowledge of God 654, 105, 202, 268, 931, 1050  
 Knox, Edmund Arbuthnot 656  
 Knox, John 656, 234, 973  
 Knox, Ronald Arbuthnot 657  
 Koinonia 657, 230, 1082  
 Koran 658  
 Korean Theology 658  
 Kraemer, Hendrik 658, 202, 594, 662, 980  
 Küng, Hans 659, 30, 202, 244, 266, 286, 517, 672  
 Kuyper, Abraham 660, 108, 119, 312, 326, 370, 844, 974, 1170, 1186

**L**

Laity 662, 750, 1004, 1142, 1189, 1221  
 Lake of Fire 663  
 Lambeth Quadrilateral, the 663  
 Lament 663, 315, 981  
 Landmarkism 667, 1098  
 Latitudinarianism 667, 25, 178, 853  
 Lausanne Covenant 668, 68, 120, 124, 187, 218, 232, 247, 269, 335, 371, 424, 457, 756, 951, 1191  
 Law 669, 32, 185, 360, 426, 461, 544, 627, 671, 698, 702, 783, 802, 827, 870, 873, 875, 967, 973, 997, 1044, 1083, 1139, 1141, 1145  
 Law, William 671, 147, 584, 1104, 1187  
 Law and Gospel 671, 426, 516, 698, 702, 705, 714, 872, 881, 940, 968, 971, 976, 1025, 1136  
 Lawless One 673  
 Laying on of Hands 673, 58, 237, 475, 880  
 Legalism 675  
 Leibniz, Gottfried von 675, 480, 644, 739, 891, 1009, 1042, 1132  
 Leontius of Byzantium 676  
 Leo the Great 676, 207, 858, 1175  
 Lesbianism 677  
 Lessing, Gotthold Ephraim 677, 74, 340, 558, 680, 741, 1146  
 Lewis, Clive Staples 677, 50, 399, 707, 983, 1068  
*Libellatici* 678  
 Liberal Evangelicalism 679, 102, 598, 710  
 Liberalism, German 680, 651, 821  
 Liberalism and Conservatism in Theology 682, 25, 93, 103, 149, 155, 168, 176, 275, 292, 294, 307, 369, 370, 403, 472, 473, 483, 517, 709, 738, 744, 748, 758, 809, 832, 919, 926, 977, 1001, 1038, 1050, 1085, 1105  
 Liberation Theology 684, 144, 69, 150, 218, 244, 246, 335, 348, 419, 469, 496, 511, 517, 531, 536, 537, 545, 546, 561, 571, 584, 616, 680, 724, 752, 753, 790, 866, 886, 904, 910, 911, 947, 981, 995, 998, 1005, 1087, 1134  
 Liberation Theology, Asian 689  
*Liber Pontificalis* 689  
 Limbus 689  
 Liturgical Theology 689, 746, 783, 868, 914, 1002, 1135  
 Liturgy 690, 910, 1005, 1103  
 Lloyd-Jones, David Martyn 690, 941  
 Locke, John 691, 338, 343, 387, 518, 563, 570, 739, 743, 891, 1000, 1146  
 Logical Positivism 692, 13, 75, 338, 343, 728, 739, 889, 891, 893, 983, 1171  
 Logic in Theology 693, 695, 949, 1171  
 Logos 694, 7, 52, 203, 207, 226, 333, 341, 366, 488, 508, 621, 647, 713, 776, 811, 846, 888, 900, 980, 990, 1099, 1109, 1129, 1198  
 Loisy, A. F. 695  
 Lombard, Peter 695, 14, 78, 86, 98,



322, 355, 465, 614, 876, 1016, 1041, 1138, 1193  
**Loneragan, Bernard** 696, 62, 616, 768, 815, 1042, 1141, 1156  
**Lord** 697  
**Lord's Day** 697  
**Lord's Prayer** 697, 477  
**Lord's Supper** 697  
**Love** 697, 22, 145, 699, 774, 783, 828, 832, 996  
**Love Feast** 699  
**Love of God** 699, 697, 1188  
**Lower Criticism** 700  
**Loyola** 700  
**Lucianus** 700  
**Lucifer** 700  
**Lull, Raymond** 700, 606  
**Luther, Martin** 701, 18, 66, 70, 71, 79, 87, 98, 139, 140, 150, 151, 152, 158, 164, 172, 185, 201, 215, 242, 258, 266, 267, 281, 290, 291, 294, 310, 331, 333, 344, 356, 364, 378, 382, 387, 409, 411, 413, 414, 416, 418, 444, 456, 461, 462, 485, 494, 500, 502, 516, 521, 548, 584, 596, 627, 633, 646, 636, 649, 662, 671, 705, 727, 734, 790, 809, 826, 829, 830, 837, 844, 849, 850, 883, 897, 903, 913, 915, 918, 927, 962, 965, 967, 975, 985, 1002, 1024, 1032, 1040, 1042, 1064, 1073, 1096, 1141, 1150, 1212, 1178  
**Lutheranism and Lutheran Theology** 705, 6, 25, 71, 185, 190, 233, 342, 457, 658, 671, 690, 737, 844, 915, 971, 1025, 1097, 1199, 1184, 1221  
**Lutheran Tradition** 706, 655

## M

**Macarius(Pseudo-)** 707, 498  
**MacDonald, George** 707  
**Machen, John Gresham** 708, 786, 919, 1170  
**Mackay, Donald M.** 709  
**Mackinnon, Donald, M.** 710  
**Mackintosh, Hugh Ross** 710, 283, 647, 1148  
**Macquarrie, John** 711, 269, 380, 650  
**Man** 711, 1041, 1139  
**Manichaeism** 711, 14, 80, 84, 305, 448, 513, 623, 707, 741, 802, 875, 920, 1026, 1064, 1175  
**Man of Lawlessness** 712  
**Marcellus of Ancyra** 713  
**Marcion** 713, 136, 56, 181, 265, 269, 446, 473, 491, 494, 603, 712, 872, 1121  
**Maritain, Jacques** 714, 560, 1042  
**Marriage** 716, 360, 449  
**Marriage, Mixed** 716  
**Marrow Controversy** 722  
**Martyrdom** 722, 97, 57, 149, 232, 311, 920, 975, 1019, 1106  
**Marxism and Christianity** 723, 17, 68, 74, 116, 163, 409, 425, 452, 496, 545, 546, 558, 571, 654, 685, 710, 728, 827, 904, 910, 995, 1011, 1093, 1187, 1191  
**Mary** 725, 17, 114, 189, 211, 272, 322, 389, 517, 603, 614, 620, 624, 676, 703,

734, 811, 859, 964, 967, 1004, 1019, 1053, 1055, 1074, 1175, 1217  
**Mascall, Eric** 727, 436  
**Mass** 727, 1004  
**Materialism** 728, 74, 177, 195, 409, 740, 778, 1011, 1108, 1179  
**Maurice, F. D.** 728, 204, 228, 358, 570, 661, 708, 958, 995, 1084, 1189  
**Maximus** 730, 329, 345, 498, 568, 624, 882, 930, 957  
**Mediation** 733, 65, 366, 506, 703, 726, 750, 838, 1019  
**Melanchthon, Philip** 734, 6, 79, 159, 164, 233, 356, 413, 414, 457, 522, 555, 705, 836, 849, 968, 1024, 1042, 1043, 1090  
**Melitian Schisms** 735  
**Melitius** 735  
**Melkites** 736  
**Menonite Theology** 736, 370, 965  
**Mercersburg Theology** 737, 519  
**Merit** 738, 20, 122, 258, 456, 702, 830, 877, 898, 915, 920, 927, 938, 1019, 1128, 1217, 1182  
**Metaphysics** 739, 123, 61, 177, 323, 399, 473, 483, 692, 696, 710, 825, 901, 921, 1118, 1134, 1140, 1144, 1179, 1194  
**Metempsychosis** 740, 160, 506, 817, 846, 900, 1056, 1070, 1097  
**Method, Theological** 742, 104, 696, 1148, 1170  
**Methodism** 745, 101, 176, 232, 520, 526, 737, 877, 916, 1021, 1025, 1187, 1191  
**Metz, Johannes Baptist** 747, 244, 430, 545, 546, 549, 685, 902  
**Midtrribulation Rapture** 747  
**Millennium** 747, 22, 45, 83, 111, 115, 274, 336, 349, 369, 370, 412, 511, 548, 603, 620, 635, 838, 878  
**Minister** 749  
**Ministry** 749, 26, 57, 59, 175, 184, 187, 214, 229, 271, 334, 603, 734, 737, 758, 841, 858, 910, 917, 966, 1003, 1013, 1016, 1069  
**Minjung Theology** 752, 69, 536, 686  
**Miracle** 754, 102, 51, 169, 282, 387, 409, 503, 509, 511, 563, 621, 691, 740, 728, 825, 880, 889, 929, 975, 1040, 1047, 1122, 1118, 1176  
**Missiology** 756, 109, 57, 68, 146, 222, 245, 424, 545, 621, 724, 808, 1092  
**Moberly, Robert Campbell** 758  
**Modalism** 758  
**Models of Theology** 758, 245, 291, 316, 359, 364, 405, 449, 551, 582, 587, 686, 784, 789, 840, 850, 894, 948, 984, 995, 1006, 1006, 1045, 1050, 1071, 1083, 1176, 1144, 1158  
**Modernism, Catholic** 771, 473, 616, 744, 773, 774, 815, 1050, 1180  
**Modernism, English** 772, 427, 744, 901, 1050  
**Möhrler, Johann Adam** 773  
**Moltmann, Jürgen** 774, 69, 70, 244, 268, 436, 512, 522, 545, 546, 560, 685, 903, 1117, 1156  
**Monarchianism** 775, 15, 85, 106, 366, 491, 508, 569, 694, 713, 780, 831,

1129, 1154, 1164  
**Monastic Theology** 776, 2, 113, 121, 251, 1004, 1041, 1134, 1213  
**Monism** 777, 446, 900  
**Monophysitism** 778, 17, 206, 250, 253, 265, 271, 305, 329, 363, 491, 515, 568, 624, 676, 730, 812, 931, 1045, 1121  
**Monotheism** 779, 29, 449, 489, 592, 694, 827, 870, 905, 1130, 1153, 1163, 1165, 1220  
**Monothelitism** 780, 593, 730,  
**Montanism** 780, 54, 193, 438, 444, 526, 602, 776, 1064, 1128  
**Moonies** 781  
**Moral Rearmament(MRA)** 782  
**Moral Theology** 782, 27, 140, 169, 184, 359, 584, 615, 631, 865, 868  
**Mormons** 784  
**Munus triplex** 784  
**Muratorian Canon** 785  
**Murray, Andrew** 785, 99, 326, 521, 805  
**Murray, John** 786  
**Mystery Plays** 787  
**Mystery Religion** 787, 506, 789, 791  
**Mystical Theology** 788, 67, 465, 520, 584, 703, 773, 777, 830, 857, 868, 888, 933, 944, 981, 1178, 1157  
**Mysticism** 790, 109, 67, 122, 147, 148, 226, 227, 320, 321, 330, 332, 356, 470, 484, 497, 554, 667, 698, 772, 897, 901, 932, 1002, 1008, 1103, 1113, 1124, 1126, 1160, 1162  
**Myth** 790, 6, 165, 243, 294, 348, 383, 388, 483, 495, 512, 610, 646, 648, 680, 796, 821, 855, 889, 1047, 1111, 1112  
**Myth of God Incarnate, the** 792  
**Mythologumenon** 792

## N

**Nabi** 793  
**Name** 793  
**Narrative, Biblical** 795, 798  
**Narrative Theology** 798, 243, 430, 583, 981  
**Natural Law** 799, 37, 140, 283, 354, 467, 694, 1065, 1136  
**Natural Theology** 799, 23, 31, 104, 105, 110, 118, 230, 243, 244, 249, 268, 343, 385, 387, 409, 436, 453, 465, 518, 544, 630, 639, 655, 668, 675, 683, 693, 696, 711, 740, 803, 810, 853, 889, 900, 982, 990, 1046, 1114, 1134, 1139  
**Nature, Theology of** 801, 140, 61, 244, 283, 630, 754, 757, 775, 955, 996, 1036, 1108, 1117, 1144  
**Nee, Watchman** 803, 1069  
**Neglected Middle** 808  
**Neo-Orthodoxy** 809, 92, 93, 156, 294, 308, 826, 828, 840, 863  
**Neo-Platonism** 810, 147  
**Neo-Thomism** 811  
**Nestorius** 811, 16, 41, 72, 189, 207, 210, 253, 265, 271, 329, 491, 515, 568, 593, 606, 624, 676, 725, 778, 848, 1019, 1121  
**New Commandment** 812  
**New Creation** 812

**New England Theology** 812, 519, 737, 813, 817, 919, 949  
**New Haven Theology** 813, 412, 737  
**Newman, John Henry** 814, 27, 50, 228, 235, 292, 308, 350, 399, 457, 510, 560, 851, 1004, 1006  
**New Religions** 816, 225, 1092  
**New Testament Theology** 820, 135, 307, 1022  
**Newton, Isaac** 824, 283, 1046, 1118  
**Nicaea** 825, 72, 181, 831  
**Nicene Creed** 825, 16, 64, 71, 107, 209, 213, 251, 325, 329, 330, 387, 415, 435, 491, 499, 503, 514, 526, 713, 779, 968, 1149, 1151, 1154, 1160, 1175, 1176  
**Nicholas of Lyra** 825  
**Niebuhr, H. Richard** 826, 270, 729, 809, 813, 1075, 1091  
**Niebuhr, Reinhold** 827, 87, 183, 285, 358, 436, 512, 809, 826, 959, 1083  
**Nietzsche, Friedrich** 828, 103, 452, 610, 650, 1012  
**Ninety-Five Theses** 829  
**Nominalism** 830, 1, 31, 61, 139, 465, 515, 1194  
**Norm** 831  
**Novatian** 831, 54, 56, 311, 477, 504, 882, 957, 1037  
**Numinous** 832  
**Nygren, Anders** 832, 87, 698, 789, 809, 1067, 1197

**O**

**Obedience of Christ** 833, 706  
**Occult** 834, 439  
**Ochino, Bernardino** 835, 1164, 1169  
**Ockham** 836  
**Oecolampadius, John** 836, 159, 970, 973  
**Offices of Christ** 837, 65, 174, 733, 988, 1074  
**Oil, Anointing with** 839  
**Old Roman Creed** 839  
**Old Testament Theology** 839, 135  
**Oman, John Wood** 842  
**Omnipotence** 842  
**Omnipotence of God** 842  
**Omnipresence** 844  
**Omniscience** 844  
**Open Family** 844  
**Orange, Council of** 844  
**Ordination** 844  
**Ordo Salutis** 844, 171, 1025  
**Origen** 845, 15, 53, 85, 97, 107, 177, 179, 226, 276, 293, 305, 332, 366, 435, 445, 464, 488, 493, 500, 503, 514, 515, 554, 567, 574, 611, 707, 722, 730, 743, 776, 781, 788, 843, 868, 875, 888, 900, 905, 936, 941, 1032, 1059, 1060, 1097, 1113, 1122, 1154, 1166,  
**Original Righteousness** 847  
**Original Sin** 847, 514, 606  
**Orr, James** 847, 598, 1186  
**Orthodoxy** 848  
**Orthopraxis** 849  
**Osiander, Andreas** 849  
**Otto, Rudolf** 849, 522, 842, 981, 991, 1002, 1069

**Ousia** 851, 108  
**Owen, John** 851  
**Oxford Movement** 851

**P**

**Paedobaptism** 852  
**Paine, Thomas** 852  
**Palamas, Gregory** 853, 498  
**Paley, William** 853, 387, 1046  
**Panentheism** 854, 372, 778, 889, 921, 1118  
**Pannenberg, Wolfhart** 855, 106, 208, 243, 286, 290, 511, 545, 546, 549, 810, 1002, 1176  
**Pantheism** 856, 74, 116, 320, 333, 345, 372, 449, 637, 778, 854, 889, 891, 921, 944, 1011, 1099, 1102, 1108, 1130, 1132  
**Papacy** 857, 25, 89, 90, 113, 122, 164, 187, 211, 229, 252, 292, 466, 517, 543, 604, 615, 660, 676, 702, 705, 748, 815, 835, 962, 976, 1003, 1107, 1179, 1217, 1221  
**Parables of Jesus** 859, 458  
**Paraclete** 863  
**Paradigm** 863, 893, 924, 1155  
**Paradox in Theology** 863, 168, 270, 294  
**Parousia** 864  
**Pascal, Blaise** 864, 86, 288, 387, 782  
**Paschal Controversies** 865  
**Paschasius Radbertus** 865, 114, 117, 346, 364, 515, 950  
**Pastoral Theology** 865, 296, 463, 756, 783, 1135  
**Patristianism** 867  
**Patristic Theology** 867, 114, 123, 184, 187, 271, 292, 410, 447, 491, 514, 526, 548, 705, 743, 777, 975, 1005, 1007, 1041, 1173, 1198  
**Paul** 869, 510, 447, 617, 646, 703, 708, 714, 738, 789, 823, 888, 975, 998  
**Paul of Samosata** 873  
**Peace** 873  
**Pelagianism** 874, 97, 63, 81, 84, 126, 152, 347, 389, 459, 460, 514, 589, 611, 615, 672, 687, 745, 803, 830, 868, 884, 915, 994, 1024, 1058, 1097, 1193  
**Penance** 876, 32, 57, 70, 516, 564, 702, 782, 844, 938, 969, 985, 1016, 1032, 1117, 1128  
**Pentecost** 877, 370, 428  
**Pentecostalist Theology** 877, 29, 99, 196, 437, 475, 521, 527, 755, 785, 882, 994  
**Perfection, Perfectionism** 881, 502, 520, 527, 545, 571, 745, 878, 919, 1025, 1186, 1188  
**Perichoresis** 882  
**Perkins, William** 882  
**Perseverance** 882, 63, 256, 313, 970, 972, 1021, 1059  
**Petrine Theology** 883  
**Phenomenology** 884, 295, 697, 772, 1125, 1143  
**Philia** 886  
**Philippine Theology** 886  
**Philo** 887, 15, 16, 57, 226, 488, 493,

694, 777, 794, 900, 1109, 1134, 1154  
**Philosophical Theology** 889, 430, 868, 891, 1134  
**Philosophy and Theology** 890, 147, 52, 430  
**Philosophy of Religion** 891, 50, 430, 499, 563, 640, 889  
**Photian Schism** 894  
**Photius** 894, 411  
**Phylactery** 895  
**Pia Desideria** 896, 897, 1101  
**Pietism** 897, 111, 115, 147, 230, 267, 307, 423, 462, 487, 520, 526, 679, 736, 737, 743, 896, 940, 949, 977, 1002, 1008, 1009, 1025, 1038, 1101, 1162  
**Plantinga, Alvin** 898, 1130  
**Platonism** 899, 16, 31, 33, 34, 52, 53, 54, 61, 80, 111, 147, 177, 226, 319, 330, 345, 349, 447, 450, 464, 488, 493, 544, 548, 554, 582, 586, 634, 637, 655, 667, 694, 739, 741, 760, 777, 780, 830, 846, 854, 857, 869, 887, 889, 930, 931, 936, 1038, 1097, 1110, 1130, 1141, 1146, 1158, 1166, 1175, 1177, 1183, 1220  
**Plotinus** 902  
**Pneumatomachi** 902  
**Polanus, Amandus** 902  
**Polanyi, Michael** 902, 343, 436  
**Political Theology** 902, 68, 243, 246, 348, 430, 545, 685, 747, 774, 828, 911, 947, 1093  
**Polytheism** 905, 59, 449, 489, 779, 827, 900, 1069  
**Positivism** 906, 29, 243, 323, 425, 512, 683, 692, 743, 996, 1011, 1046, 1076, 1200  
**Poverty and Wealth** 906, 68, 684, 725, 904, 995, 1108, 1183  
**Power** 908, 13, 406, 757, 996, 1128  
**Power Encounter** 909, 1196  
**Power Evangelism** 909, 195, 1072  
**Power Healing** 910  
**Practical Theology** 910, 865, 1135  
**Praxis and Orthopraxis** 910, 246, 430, 496, 686, 724, 774, 903, 973, 1037  
**Prayer, Theology of** 911, 175, 475, 678, 749, 783, 789, 890, 932  
**Preaching, Theology of** 912, 214, 296, 364, 369, 407, 690, 910, 913, 1136, 1215  
**Preaching, Woman** 913, 917  
**Predestination** 914, 6, 20, 63, 82, 86, 108, 114, 152, 173, 191, 217, 274, 313, 322, 345, 347, 357, 369, 401, 415, 459, 460, 487, 489, 501, 515, 462, 604, 609, 623, 656, 705, 734, 738, 745, 814, 883, 939, 950, 968, 1059, 1099, 1100, 1217, 1182, 1187, 1191, 1192, 1222  
**Presbyterianism** 916, 26, 176, 215, 220, 230, 239, 259, 880, 1142, 1222  
**Priesthood of All Believers** 918, 101, 662, 703, 734, 838, 880, 927, 963, 966, 969, 1069, 1199, 1217  
**Princeton Theology** 918, 230, 428, 517, 518, 708, 737, 974, 1098  
**Priscillianism** 920  
**Procession (of Holy Spirit)** 920  
**Process Theology** 920, 112, 244, 320, 374, 424, 451, 683, 766, 778, 800, 843,

854, 901, 1047, 1050, 1114, 1117, 1132  
**Progress, Idea of** 923, 348, 748, 773  
**Proofs of God's Existence** 924  
**Prophecy, Theology of** 924, 12, 55, 111, 131, 169, 219, 282, 525, 691, 750, 780, 834, 880, 912, 920, 1062, 1069, 1100  
**Propitiation** 926, 76, 1114  
**Protestantism** 926, 26, 67, 112, 176, 292, 300, 310, 369, 429, 462, 543, 597, 614, 671, 878, 934, 962, 967, 971, 1003, 1049, 1143  
**Protestant Principles** 927, 803, 926  
**Providence** 928, 24, 34, 148, 173, 202, 441, 448, 474, 651, 506, 511, 800, 825, 863, 922, 991, 1040, 1117  
**Pseudepigrapha** 929, 180  
**Pseudo-Dionysius the Areopagite** 930, 53, 276, 345, 466, 498, 789, 901  
**Psychology of Religion** 932, 227, 241, 284, 409, 496, 708, 1092, 1143  
**Punishment** 936, 361, 433, 490  
**Purgatory** 938, 170, 467, 516, 602, 703, 967, 975, 1019, 1117, 1182  
**Puritan Theology** 938, 183, 25, 27, 109, 151, 159, 167, 168, 176, 183, 184, 186, 225, 235, 274, 326, 502, 517, 526, 543, 667, 738, 782, 845, 866, 897, 916, 943, 949, 973, 995, 1025, 1047, 1105, 1107, 1127, 1162, 1187  
**Pusey, Edward Bouverie** 942

— Q —

**Quaker Theology** 943, 101, 197, 418, 502, 751, 941, 1145, 1184  
**Quest for Historical Jesus** 944  
**Quietism** 944, 470, 789, 943  
**Qumran** 945

— R —

**Rabbinic Theology** 946  
**Race** 947, 143, 144, 225, 360, 757, 1089, 1135, 1183, 1190  
**Rahner, Karl** 948, 30, 62, 94, 244, 268, 308, 430, 461, 492, 549, 560, 616, 747, 789, 980, 991, 1042, 1141, 1156, 1166, 1175  
**Ramsay, Ian Thomas** 948, 344, 760, 984  
**Ramus, Petrus, Pierre de la Ramée** 949, 19, 62, 110, 939, 1042, 1046  
**Rashdall, Hastings** 950  
**Ratramnus** 950, 114, 117, 346, 459, 515, 865  
**Rauschenbusch, Walter** 951, 357, 519, 995, 1084  
**Raven, C. E.** 952  
**Rebaptism** 953, 15, 271, 311, 966, 1090  
**Recapitulation, the Doctrine of** 953, 76, 590, 603, 731, 732, 957, 968  
**Reconciliation, the Doctrine of** 955, 17, 72, 73, 76, 474, 824, 954, 1001, 1011, 1106  
**Redemption** 961, 96, 76, 82, 85, 185, 206, 308, 464, 474, 703, 706, 822, 846, 873, 1041, 1100, 1133, 1215

**Reformation, Catholic Counter-** 962, 70, 255, 615, 705, 782, 1007, 1017, 1053  
**Reformation, Radical** 965, 13, 159, 511, 521, 584, 703, 734, 737, 901, 928, 953, 970, 995, 1044, 1107, 1166  
**Reformation Theology** 967, 21, 25, 70, 86, 89, 152, 172, 179, 255, 325, 329, 339, 347, 369, 460, 520, 526, 554, 579, 611, 701, 743, 830, 877, 916, 918, 926, 933, 950, 962, 971, 975, 1003, 1015, 1041, 1044, 1107, 1164, 1166, 1186, 1215  
**Reformed Church** 971, 655  
**Reformed Theology** 971, 19, 25, 63, 98, 108, 118, 119, 122, 158, 172, 186, 190, 214, 296, 313, 357, 442, 467, 486, 502, 516, 519, 566, 581, 656, 671, 690, 691, 709, 733, 737, 787, 831, 833, 837, 844, 882, 915, 918, 938, 939, 949, 975, 1008, 1021, 1042, 1065, 1089, 1134, 1162, 1184, 1186, 1222  
**Reformers, English** 975, 25, 159, 950, 1173  
**Regeneration** 977, 20, 21, 54, 171, 249, 261, 353, 461, 634, 697, 736, 745, 831, 844, 879, 898, 967, 996, 1025, 1096, 1100, 1188  
**Reincarnation** 978  
**Relativism** 978, 243, 270, 295, 826, 1036, 1076, 1146, 1156  
**Religion** 978, 104, 408, 659, 685, 850, 892, 905, 932, 1040, 1191  
**Religionless Religion** 978  
**Religions, Theology of** 978  
**Religious Experience** 981, 147, 228, 249, 343, 350, 506, 659, 668, 703, 705, 772, 777, 788, 809, 812, 817, 850, 889, 892, 932, 938, 944, 991, 1001, 1091  
**Religious Language** 983, 13, 23, 399, 693, 889, 1140  
**Religious Liberty** 984  
**Remarriage** 984  
**Renaissance** 984  
**Repentance** 984, 75, 151, 174, 178, 238, 249, 281, 460, 469, 844, 969  
**Representation** 985  
**Reprobation** 985  
**Resurrection, General** 985, 5, 34, 52, 69, 96, 291, 349, 465, 545, 585, 601, 617, 632, 741, 996, 1128  
**Resurrection of Christ** 986, 5, 32, 51, 57, 72, 205, 305, 353, 428, 546, 591, 619, 626, 632, 648, 750, 755, 774, 792, 855, 989, 992, 995, 1001, 1163  
**Revealed Religion** 989  
**Revelatio generalis** 989  
**Revelation** 989, 14, 18, 24, 30, 31, 51, 53, 55, 59, 68, 73, 88, 93, 94, 105, 119, 135, 149, 156, 172, 180, 197, 202, 269, 282, 306, 321, 322, 339, 343, 345, 355, 360, 403, 409, 429, 448, 465, 500, 511, 544, 654, 659, 668, 669, 681, 683, 691, 740, 772, 799, 810, 820, 826, 830, 855, 889, 922, 924, 931, 980, 982, 983, 996, 1022, 1039, 1041, 1049, 1100, 1138, 1139, 1161, 1179, 1181  
**Revelatio specialis** 993  
**Revival, Theology of** 993, 168, 527, 737  
**Revolution, Theology of** 994, 175, 335, 424, 656, 724, 757, 904, 977

**Richardson, Alan** 996, 135, 809  
**Righteousness** 997, 6, 21, 32, 57, 388, 545, 632, 684, 702, 706, 724, 738, 757, 824, 828, 849, 870, 873, 937, 995, 1032, 1044, 1085, 1188  
**Rights, Animal** 998  
**Rights, Human** 1000, 69, 668, 757, 1089  
**Ritschl, Albrecht** 1001, 18, 307, 347, 387, 416, 452, 473, 497, 517, 570, 681, 682, 710, 737, 847, 893, 945, 958, 1032, 1074, 1156, 1176, 1158  
**Robinson, John Arthur Thomas** 1002, 51, 266, 348, 409, 561, 773, 1058, 1075, 1176  
**Roman Catholic Theology** 1003, 98, 119, 150, 310, 365, 429, 597, 660, 670, 705, 726, 743, 964, 976, 1134, 1184  
**Romanticism** 1005, 9, 370, 379, 494, 511, 519, 582, 634, 680, 829, 919, 1143, 1166  
**Rule of Faith** 1006  
**Russian Orthodox Theology** 1006, 116, 330, 410, 512  
**Rutherford, Samuel** 1013, 259, 260, 1180

— S —

**Sabbath** 1015, 170, 1061  
**Sabellianism** 1016, 189, 713  
**Sacrament** 1016, 25, 81, 85, 175, 185, 187, 214, 251, 297, 300, 341, 363, 369, 381, 394, 418, 461, 514, 544, 581, 622, 695, 702, 706, 718, 737, 751, 830, 868, 876, 880, 883, 927, 969, 972, 976, 1005, 1021, 1036, 1037, 1041, 1044, 1129, 1138, 1173, 1182  
**Sacrifice** 1017, 75, 364, 622, 734, 773, 838, 969, 1032, 1163, 1215  
**Saint** 1018, 170, 231, 624, 703, 722, 725, 734, 938, 964, 975, 1023, 1217  
**Salvation** 1019, 41, 49, 68, 72, 202, 205, 238, 272, 371, 465, 519, 520, 557, 621, 627, 687, 698, 705, 745, 747, 755, 812, 830, 844, 915, 967, 987, 1004, 1103, 1139  
**Salvation Army** 1020, 520, 882, 1085  
**Salvation-History** 1021, 83, 135, 136, 206, 208, 246, 348, 496, 512, 550, 580, 647, 653, 655, 810, 821, 1010, 1051, 1144  
**Sanctification** 1022, 27, 60, 70, 111, 171, 174, 185, 250, 256, 257, 282, 296, 369, 461, 502, 516, 520, 672, 745, 783, 787, 844, 877, 878, 881, 945, 967, 972, 977, 985, 1004, 1021, 1129, 1188  
**Sartre, Jean-Paul** 1026, 483  
**Satan** 1026, 573  
**Satan Worship** 1026, 789  
**Satisfaction** 1032, 32, 77, 87, 369, 516, 758, 1091  
**Saumur, the School of** 1033, 259  
**Scandal** 1033, 377  
**Schaeffer, Francis August** 1035, 8, 51, 225, 661  
**Schillebeeckx, Edward** 1036, 245, 289, 290, 310

- Schism** 1037, 81, 187, 270, 920, 1003  
**Schlatter, Adolf** 1037, 267, 1022  
**Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst** 1038, 24, 50, 103, 156, 197, 293, 295, 307, 331, 350, 387, 409, 411, 494, 517, 519, 584, 640, 680, 682, 710, 737, 774, 839, 842, 850, 910, 937, 991, 1001, 1006, 1092, 1148, 1156, 1166  
**Scholasticism** 1040, 14, 31, 62, 87, 97, 114, 123, 134, 139, 148, 268, 307, 310, 345, 347, 355, 399, 410, 419, 422, 440, 456, 460, 500, 516, 553, 614, 656, 669, 701, 702, 733, 776, 826, 901, 962, 1004, 1008, 1134, 1143, 1178, 1193  
**Schoolman** 1043  
**Schwabach, Articles of** 1043  
**Schweitzer, Albert** 1043, 208, 306, 347, 508, 616, 653, 1055  
**Schwenckfeld, Caspar von** 1044, 965  
**Science and Theology** 1045, 598, 684, 709, 754, 771, 825, 1148  
**Scientology** 1048  
**Scotism** 1048, 614  
**Scots Confession** 1048  
**Scripture** 1048, 4, 22, 26, 27, 42, 56, 70, 73, 89, 102, 133, 157, 172, 187, 252, 284, 313, 369, 428, 514, 526, 554, 611, 679, 703, 705, 713, 727, 738, 743, 745, 803, 809, 822, 848, 863, 884, 889, 913, 927, 948, 967, 972, 975, 1004, 1045, 1052, 1181, 1185, 1199, 1216  
**Scripture and Tradition** 1052, 57, 89, 544, 603, 744, 966, 975, 1005  
**Second Coming** 1054, 353  
**Sects** 1055, 225, 349, 738, 741, 787, 816, 1089, 1092, 1156, 1157  
**Secularization** 1057, 150, 68, 74, 195, 202, 294, 427, 452, 511, 561, 663, 904, 978, 1091, 1106  
**Semi-Arianism** 1058  
**Semi-Pelagianism** 1058, 82, 84, 211, 355, 465, 516, 615, 876, 1193  
**Separation** 1060  
**Septuagint('LXX')** 1060, 47, 997  
**Session of Christ** 1061  
**Seventh-Day Adventism** 1061, 738  
**Sexual Ethics** 1062  
**Sexuality** 1066, 35, 140, 360, 449, 464, 580, 783, 1024  
**Shammai, School of** 1068, 301, 505  
**Shepherding Movement** 1068  
**Shintoism and Christianity** 1069  
**Shorter Catechism** 1071  
**Sibbes, Richard** 1071  
**Sickness** 1071  
**Signs and Wonders** 1071  
**Sin** 1073, 4, 19, 21, 75, 82, 97, 211, 237, 238, 267, 274, 313, 320, 331, 339, 388, 416, 426, 460, 469, 474, 520, 623, 687, 697, 702, 705, 726, 787, 803, 813, 814, 874, 914, 967, 975, 1017, 1064, 1074, 1097, 1099, 1103, 1115, 1139, 1167, 1177, 1192, 1215  
**Sinlessness of Christ** 1074, 592, 605, 1051, 1177  
**Situation Ethics** 1075, 3, 185, 698, 802, 853, 978, 1067  
**Slavery** 1080, 361, 1142  
**Smealcd Articles** 1082  
**Sobornost** 1082, 230, 658, 1011  
**Social Ethics** 1083, 68, 545, 687, 756, 783  
**Social Gospel** 1084, 156, 168, 358, 517, 995  
**Social Responsibility** 1085  
**Societas Jesu** 1089  
**Society, Theology of** 1089, 68, 83, 201, 671, 757, 783, 968  
**Socinus and Socinianism** 1090, 177, 468, 491, 591, 745, 941, 965, 1164  
**Sociology of Religion** 1091, 312, 323, 1055, 1187, 1157  
**Soelle, Dorothee** 1093  
**Solovyov, Vladimir** 1093, 1011  
**Sonship** 1095, 171, 403, 525  
**Sophia** 1096  
**Soul** 1097  
**Soul, Origin of** 1097, 33, 108, 741, 846, 875, 1141  
**Southern Baptist Theology** 1097  
**Sovereignty of God** 1098, 140, 173, 274, 299, 313, 368, 401, 506, 651, 745, 812, 844, 863, 889, 916, 928, 967, 1090, 1117, 1180  
**Sozzini** 1100  
**Speaking in Tongues** 1101  
**Spener, Philipp Jakob** 1101, 230, 423, 896, 897  
**Spinoza, Benedict (Baruch) de** 1102, 229, 436, 480, 494, 549, 739, 777, 857, 891, 1145  
**Spiritualism** 1103  
**Spirituality** 1103, 13, 67, 276, 584, 711, 777, 783, 948, 981, 1106, 1160, 1189  
**Spurgeon, Charles Haddon** 1105, 283, 691, 708, 941  
**State** 1105, 22, 25, 260, 354, 360, 928, 976  
**Staupitz, John** 1108  
**Stewardship** 1108, 34, 140, 361, 580, 757, 802, 1000, 1048, 1213, 1216  
**Stoicism** 1108, 16, 52, 57, 226, 320, 354, 450, 493, 554, 634, 694, 741, 869, 887, 900, 902, 1063, 1081, 1097, 1129, 1134  
**Strabo** 1110  
**Strauss, David Friedrich** 1110, 479, 680, 682, 792, 995, 1158  
**Strong, Augustus Hopkins** 1111, 560, 1098  
**Structuralism** 1112, 133  
**Sublapsarianism** 1113  
**Subordinationism** 1113, 366  
**Substance** 1113, 272, 570, 464, 775, 1129, 1156  
**Substitution and Representation** 1114, 102, 179, 706, 773, 1133  
**Suffering** 1115, 22, 68, 74, 269, 314, 315, 501, 512, 545, 774, 968  
**Sunday** 1117  
**Supererogation** 1117  
**Supernatural** 1117, 295, 509, 680, 683, 684, 754, 772, 773, 842  
**Supper-Strife** 1118  
**Supralapsarianism** 1118, 567  
**Suso(Sus, Suse, Seuse), Heinrich** 1118, 109, 332, 790, 1124  
**Swedenborgianism** 1119  
**Swiss Confession** 1119  
**Symbol** 1119, 117, 298, 364, 434, 792, 950, 983, 1144  
**Symeon** 1120  
**Symeon the New Theologian** 1120  
**Syncretism** 1120, 15, 68, 109, 248, 285, 509, 595, 1070  
**Synergism** 1120  
**Synod** 1120  
**Syriac Christian Theology** 1120  
**Systematic Theology** 1121, 118, 172, 350, 354, 370, 430, 623, 756, 783, 820, 1002, 1122, 1134  
**Systematic Theology, History of** 1122, 758

T

- Taiwan Theology** 1123  
**Taoism and Christianity** 1123, 1119  
**Tauler, Johannes** 1124, 149, 277, 332, 456, 356, 790, 1118  
**Teilhard de Chardin, Pierre** 1125, 549, 616, 802, 923, 952  
**Teleology** 1126  
**Temple, William** 1126, 333, 436, 449  
**Temptation** 1127  
**Teresa of Avila** 1128  
**Tertullian** 1128, 3, 47, 97, 189, 219, 237, 264, 270, 297, 306, 355, 386, 444, 445, 456, 460, 477, 491, 504, 514, 635, 654, 662, 714, 722, 741, 747, 751, 775, 780, 831, 858, 868, 890, 957, 1024, 1052, 1064, 1097, 1113, 1122, 1153, 1176, 1198, 1205  
**Theism** 1130, 269, 372, 409, 449, 563, 677, 856, 889, 921, 990, 1093, 1114, 1132, 1157, 1179, 1216  
**Theocracy** 1131, 607, 669, 1106, 1183  
**Theodicy** 1132, 44, 84, 315, 499, 522, 675, 774, 889, 928, 1115  
**Theodore of Mopsuestia** 1133, 494  
**Theodoret of Cyrrous** 1134  
**Theology** 1134, 134, 742, 1121  
**Theophany** 1135, 52, 83, 441, 449, 1218  
**Thielicke, Helmut** 1135  
**Thirty-Nine Articles** 1137, 25, 48, 235, 237, 417, 455, 492, 604, 728, 815, 853, 915, 971, 976, 1016, 1032, 1173, 1190  
**Thomas Aquinas** 1138, 8, 14, 37, 62, 85, 98, 91, 139, 148, 216, 237, 243, 293, 307, 310, 322, 332, 355, 364, 389, 450, 500, 515, 533, 548, 614, 623, 625, 631, 655, 669, 696, 701, 714, 726, 733, 738, 782, 789, 800, 803, 827, 843, 892, 915, 990, 1003, 1007, 1016, 1024, 1041, 1064, 1073, 1083, 1114, 1122, 1130, 1135, 1138, 1140, 1150, 1170, 1194  
**Thomism and Neo-Thomism** 1140, 23, 440, 544, 714, 833, 948, 962, 983, 1041, 1047, 1139  
**Thornton, L. S.** 1142  
**Thornwell, James Henley** 1142  
**Three-Self Movement** 1143  
**Tillich, Paul** 1143, 17, 51, 112, 243, 266, 285, 380, 430, 433, 436, 480, 638, 650, 711, 800, 809, 901, 927, 991, 1025, 1075, 1166  
**Time and Eternity** 1144, 621

**Toleration** 1145, 177, 467, 667, 1013, 1045  
**Tolstoy, Leo** 1146, 8, 1011  
**Torgues, Speaking in** 1148  
**Torrance, Thomas F.** 1148, 106, 179, 186, 244, 416, 825, 902, 918, 952, 974  
**Tractarianism** 1149, 458, 814  
**Traducianism** 1149, 875  
**Transcendence** 1149  
**Transmigration of the Soul** 1149  
**Transubstantiation** 1149, 7, 65, 211, 242, 251, 363, 364, 564, 656, 702, 751, 865, 950, 971, 972, 976, 1004, 1036, 1137, 1151, 1217  
**Trent, Council of** 1151, 48, 98, 70, 113, 179, 185, 232, 255, 365, 381, 415, 660, 726, 739, 962, 1003, 1009, 1024, 1032, 1053, 1141  
**Tribulation** 1152  
**Trinitarians** 1153  
**Trinity** 1153, 1, 7, 13, 32, 35, 48, 52, 56, 59, 61, 64, 72, 85, 107, 168, 173, 176, 185, 226, 244, 264, 272, 291, 329, 330, 362, 366, 386, 435, 449, 463, 464, 514, 525, 567, 578, 592, 603, 605, 623, 694, 695, 700, 705, 755, 774, 784, 825, 835, 846, 863, 874, 894, 931, 948, 966, 968, 971, 1004, 1011, 1039, 1055, 1098, 1113, 1129, 1134, 1135, 1139, 1140, 1149, 1153, 1175, 1222  
**Trithemism** 1156, 1, 85, 464  
**Troeltsch, Ernst** 1156, 216, 511, 980, 1091, 1180, 1187  
**Tropology** 1157  
**Truth** 1157, 343, 724, 842, 889, 1041  
**Tübingen School** 1158, 132, 511, 681, 820, 1039, 1110  
**Tyconius** 1159  
**Tyndale, William** 1159  
**Typology** 1159, 173, 784

## U

**Ultramontanism** 1160, 517, 859  
**Una Sancta** 1160  
**Underhill, Evelyn** 1160  
**Unification Church** 1161  
**Unio hypostatica** 1161  
**Unio mystica** 1161  
**Union with Christ** 1161, 96, 174, 186, 213, 584, 789, 845, 849, 870, 883, 945, 967, 989  
**Uniqueness of Christ** 1163, 68, 499, 506, 595, 734, 981  
**Unitarianism** 1164, 110, 168, 240, 491, 745, 814, 825, 853, 922, 965, 1047, 1153, 1166  
**Universalism** 1165, 30, 78, 102, 155, 204, 290, 335, 346, 348, 424, 464, 500, 551, 586, 629, 774, 846, 901, 972, 1003, 1133, 1148, 1191  
**Ussher, James** 1167  
**Usus legis** 1168

## V

**Valdés, Juan de** 1169, 963, 1164, 1173  
**Valentinus** 1169  
**Van Til, Cornelius** 1169, 312, 1035  
**Vatican Councils** 1171, 25, 106, 179, 202  
**Verification and Falsification** 1171, 343, 430, 692, 810, 889, 893  
**Vermigli, Peter Martyr** 1172, 963, 971, 1169  
**Via dolorosa** 1174  
**Viaticum** 1174, 1182  
**Victorines** 1174, 789, 901, 1155  
**Victorinus (Afer), Caius Marius** 1175, 901, 905, 1114  
**Vincent of Lerins** 1175  
**Vineyard Movement, the** 1175, 437  
**Virgin Birth** 1175, 102, 428, 709, 727, 1074  
**Vision of God** 1177, 67, 498, 603, 689, 828, 887, 1139, 1162  
**Vis operativa** 1178  
**Vocation** 1178, 584, 662, 802, 939, 1025, 1065, 1083, 1212  
**Voltaire** 1179, 283, 339, 511  
**Voluntarism** 1180  
**Von Hügel, Friedrich** 1180, 772, 1160  
**Vos, Geerhardus** 1181, 118, 653, 787, 825

## W

**Waldensians** 1182, 662  
**War and Peace** 1183, 22, 68, 757, 783, 1083, 1191  
**Warfield, Benjamin Breckinridge** 1185, 118, 336, 437, 444, 517, 708, 755, 919, 974, 1170  
**Wealth** 1187  
**Weber, Max** 1187, 17, 323, 324, 723, 1057, 1091, 1157, 1212  
**Wesley, John** 1187, 55, 64, 99, 115, 147, 159, 342, 444, 459, 502, 520, 526, 671, 707, 745, 881, 883, 897, 916, 1025, 1082, 1191  
**Westcott, Brooke Foss** 1189, 205, 457, 901  
**Westminster Confession** 1190, 48, 70, 101, 124, 178, 191, 235, 258, 274, 387, 492, 606, 939, 971, 1032, 1073, 1131, 1142, 1164, 1186  
**Wheaton Declaration** 1190, 424  
**Whitefield, George** 1191, 176, 672, 691, 745, 1188  
**Whitehead, A. N.** 1192, 1047  
**Will** 1192, 21, 63, 64, 81, 85, 121, 152, 159, 211, 226, 236, 322, 357, 361, 372, 401, 702, 705, 706, 710, 734, 830, 842, 875, 890, 914, 967, 1021, 1180  
**William of Ockham** 1193, 1, 62, 86, 139, 419, 465, 501, 515, 830, 915, 962, 1042  
**Williams, Charles Walter Stansby** 1195, 678

**Wimber, John** 1195, 195, 196, 383, 437, 477, 808, 909, 1072  
**Wingren, Gustav** 1197, 87  
**Wisdom, Gift of** 1198, 870  
**Wisdom in Early Christology** 1198, 488, 694  
**Wisloff, Carl Fredrik** 1198  
**Wittgenstein, Ludwig Josef Johann** 1199, 343, 485, 640, 692, 816, 893, 983, 1172  
**Woman** 1200  
**Woman in Ancient Time** 1200  
**Woman in the New Testament, Status of** 1200  
**Woman in the Old Testament, Status of** 1205  
**Woman's Liberation Movement** 1210, 1205  
**Work** 1211, 361, 1108, 1187  
**World** 1213, 22, 76, 622, 1041  
**World Council of Churches** 1214, 432  
**Worship** 1214, 25, 350, 622, 689, 706, 745, 776, 783, 865, 910  
**Wrath of God** 1216, 76, 451, 501, 687, 1017  
**Wyclif, John** 1216, 152, 516, 564, 597, 975

## Y

**Year, Christian** 1217

## Z

**Zion** 1218  
**Zion City, the** 1219  
**Zoroastrianism and Christianity** 1219, 321, 455, 711, 1029  
**Zwingli, Ulrich** 1221, 70, 64, 134, 159, 164, 234, 234, 242, 258, 357, 364, 389, 414, 462, 487, 488, 516, 738, 836, 880, 913, 915, 926, 927, 965, 967, 971, 1150, 1179

# 《當代神學辭典》

乃專為華

人教會研究及編訂的神學作品；部分內容譯自 *New Dictionary of Theology* (IVP, 1988)，有專文六百餘篇；另有新寫文章206篇，係特別針對華人教會的需要而寫。本書內容集中在神學——其聖經基礎、系統化的闡釋，以及歷史發展；目的是為讀者提供一精簡扼要的參考工具，卻又能將各種不同的神學題目都網羅在內。

本書資料相當可觀，觀點平實，題目範圍廣泛；引人入勝的題目包括解放神學、福音派神學、新興宗教運動的趨勢、人權、亞洲神學發展、聖靈的洗及人文主義；並有華人教會特感興趣的人物，如倪柝聲、溫約翰、約翰·衛斯理及法蘭西斯。

本辭典的作者超過二百位，來自世界各地，皆學有所長，很多更是公認的專家。其內容結合了卓越的研究成果，言簡意賅，對近代神學議題充滿深刻的洞見，然而卻不會故作艱深。無論是學生、平信徒、教牧同工或學者，只要想在知識方面裝備自己，以聖經為基礎來傳揚神及祂的作為，都會發覺本辭典的確是不可或缺的參考書籍。

書中版面編排寬裕舒服、設計精美，並附有完整易用的閱讀參考功能；參考書目皆選自最佳、最易購買及借閱的書籍，中譯本資料詳備；另外加上中、英文索引，方便查閱。

ISBN 957-587-509-5



9 789575 875091