

當代神學辭典

下冊

J-Z

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

英文版校訂：J. I. Packer



當代神學辭典

下冊

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
英文版校訂：J. I. Packer

當代神學辭典(下)

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 957-587-510-9 (下冊：精裝)

目 錄

編 序	iii
英文版序	iv
如何使用本辭典	v
專 文	609
條目中文索引	1
條目英文索引	13

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

全是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。

J

Jacobites 雅各派 參回教與基督教 (Islam and Christianity)。

Jansenism 楊森主義 這是奧古斯丁主義 (Augustinianism)* 的一分支，重視預定 (Predestination)*、恩典 (Grace)* 及個人得救，強調得救全賴神之恩典。此派在法國與耶穌會士 (見耶穌會神學, Jesuit Theology*) 之衝突，延續百餘年，幾乎破壞教會的統一。在荷蘭，楊森派卻成天主教中獨立的教派。

楊森主義一名，是源自此派的創始人楊森 (Cornelius Otto Jansen, 1585 ~ 1638)；而此派的思想，則源自楊森的作品：*Augustinus* (1640)。它的教訓可以撮述為兩點：1. 人沒有神特別的恩典，就不能遵守神的律法；2. 恩典是絕不能抗拒的，故此人不是落在自然的決定律 (Determinism)*，就是落在超自然的命定律，沒有中間路線可言。這種近乎宿命的思想，使他們在道德生活上，採取極嚴苛的標準 (信徒不能上劇院或過奢華的生活，而努力行善)。

法國第一代的楊森派，全是賽倫 (St Cyran) 的門徒，以坡若亞 (Port-Royal) 的修道院為基地。賽倫是楊森的親密戰友，楊森本於奧古斯丁的恩典觀，把賽倫和自己的

思想寫下來。他們過世後，由阿諾脫 (Antoine Arnauld) 繼位；他藉著下列三本書，把楊森主義發揚光大：*De la frequente communion* (1643)；*La Théologie morale des Jésuites* (1643)；*Apologies pour M. Jansénius* (1644 ~ 5)。其主要思想可撮述如下：

1. 把奧古斯丁的恩典神學極化，並應用到生活上；
2. 主張教會對信徒有操練的權柄，而且要求嚴苛；
3. 完全反對以自由為本的或然論 (probabilism)，要求信徒無條件順服。

這種嚴苛的教訓，引起耶穌會士的全力反擊，開始了楊森派與耶穌會的正面衝突。至終楊森派的思想在 1649 年為沙邦大學 (Sorborne University) 定罪，1653 年再為依諾森十世 (Innocent X) 判為錯謬 ('Cum Occasione')。阿諾脫於 1657 年被定罪，後得平反，不久再被放逐 (1679)。

阿諾脫去世後，由克內爾 (P. Quesnel) 領導楊森派的運動。這時楊森運動因為引起法國教會分裂，又為教宗所定罪，已傷元氣；先前不少激烈的主張，亦修改過來。克內爾接位後，重整派內的士氣，藉著出版《道德再思》(*Réflexions morales*, 1693)，而重申楊森原本的教義，卻因而再招來 1713 年的教諭定罪 ('Unigenitus')；但楊森派拒絕接受此教諭，結果他們在十八世紀的法國

飽受壓迫，許多楊森派人士逃到荷蘭避難；荷蘭教會一直與羅馬教廷不和，也就接受了楊森派，他們還自立了烏特列赫（Utrecht）的主教。荷蘭的楊森派繼續茁壯，成為天主教內一獨立教派。自從拿破崙在 1801 訂下條約後，法國的楊森派就日漸衰微，現今只成為一些敬虔團體的信仰標準。

除教派之間的權力爭執外，楊森主義所堅持的信仰，其實是相當基本又重要的，我們不應以小教派來貶抑它。

參考書目

N. J. Abercrombie, *The Origins of Jansenism* (1936); A. Adam, *Du mysticisme à la révolte* (1968); J. Orcibal-Annie Barnes, *Les Origines du jansenisme*, 6 vols. (1947); L. Ceysens, O. F. M., *Jansenistica, Studien in verban met Geschiedenis van het Jansénisme*, 4 vols. (1950 ~ 62); L. Cognet, *Le Jansénisme* (1961); A. Gazier, *Historie générale du mouvement janséniste*, 2 vols. (1922); J. Paquier, *Le Jansénisme, Étude doctrinale d'après les sources* (1909).

楊牧谷

Jaspers, Karl 雅斯培 (1883 ~ 1969) 德國存在主義 (Existentialism)* 哲學家。初時他研究醫學及精神學，後深受祁克果 (Kierkegaard)*、尼采 (Nietzsche)* 和基督教神學的吸收，改研神學；1920 年成為海德堡大學的哲學教授；1937 年因著政治的原因，被迫辭職；於 1945 年復職，卻在 1948 年到巴塞爾 (Basel)，成為那裡的哲學教授，直到 1961 年才退休。

1918 年的德國充滿危機，雅斯培本於教外的哲學和文化，來解釋當時的情況；他認為宗教與哲學處於相對的地位，而科學對人性更無助益，因為科學不能幫助人尋找真我 (self)。真我是一切存在的基礎，它最重要的活動，就是要自我溝通。他本於此而批

評布特曼 (Bultmann)* 的化除神話運動 (見神話, Myth*) 無意義，因為布特曼誤以為科學擁有一套完全的世界觀。

雅斯培認為神話是重要的，它是一個有限個體尋找與超越者溝通的密碼，因此不能化除。但他拒絕承認基督是真理惟一的來源，他認為一切宗教都有某種啟示，基督只是其中一種密碼。但他晚期作品又承認，基督有某種超然的地位。他被譯成英文的作品包括：《新世界的人》(*Man in the Modern Age*, ET, 1933)；《哲學》(*Philosophy*, 3 vols., 1969 ~ 71)；《哲學無間的範圍》(*The Perennial Scope of Philosophy*, ET, 1950)；《歷史之始與終》(*The Origin and Goal of History*, ET, 1953)；《哲學的信仰與啟示》(*Philosophical Faith and Revelation*, 1967)。

參考書目

M. Dufrenne and P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947); W. Lohff, *Glaube und Freiheit, Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers* (1957); J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie, Eine Einführung in Heidegger und Jaspers* (1933); P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (1957); X. Tilliette, *Karl Jaspers* (1960).

楊牧谷

Jerome 耶柔米 (約 347 ~ 420) 年輕時代的耶柔米，已在羅馬受洗加入教會；自此，他一直與羅馬教會保持親密的關係；但晚年他是在東方度過的。

早期，耶柔米原想在沙漠過隱居的修道士生活，後來發覺這樣的生活並不適合他；不過終其餘生，他仍推許獨身生活，和一種經過修改的苦修生活 (Asceticism)*。他是憑此和身為聖經學者的名譽，贏得羅馬貴族社會的婦女佩服，耶柔米亦擔任她們的教師

和輔導員。

耶柔米最大的成就，是在聖經翻譯上。耶柔米十分注重聖經的原文，將當時流行的拉丁譯本全修訂過，其成果即是名重一時的武加大本（Vulgate）。對舊約，耶柔米只接受用希伯來文寫的正典（參聖經，Scripture*），拒絕接受次經，這做法在當時不被接納，直到改教時期（Reformation*）。

除此之外，耶柔米還開始一連串的釋經工作，特別是舊約的先知書。他的釋經書為我們保留了相當有價值的語言文獻學，和地形學的資料，但在神學上就沒有什麼貢獻了。就是對他所處時代的神學辯論，耶柔米的貢獻也有限。年輕時代，他曾對俄利根（Origen*）廣博的學問深表佩服，後來又因環境改變，而成為反俄利根主義的人，可見他的神學立場並沒有經過深思熟慮。對他反伯拉糾主義（Pelagianism*）亦可作如是評價，因為他似乎不大清楚，這場神學辯論的中心在什麼地方。

G.A.K.

耶柔米除了是個聖經學者，也是個歷史學家和翻譯家，曾接續該撒利亞的優西比烏（Eusebius*）寫教會史，編《教會作家書目》（*De Viris Illustribus*），又把俄利根和亞歷山太的荻地模（Didymus of Alexandria，約309～94，希臘著名神學家，亦為亞歷山太要理學院院長）的作品譯成拉丁文。他一生寫了許多信，信內保留相當多重要的史料。自十三世紀起，教會的玫瑰玻璃窗便把他畫進去，頭上戴著紅色的帽子，暗示教宗達瑪蘇一世（Damascus I，約305～84）曾按立他為紅衣主教；有時則畫他腳踏獅子。教會紀念他的節期在九月三十日。

楊牧谷

參考書目

耶柔米全集有 D. Erasmus (ed.), 9 vols. (1516)；書信的英譯本編者有 C. C. Mierow, *Ancient Chris-*

tian Writers, vol. xxxiii (1946)；研究他之作品者有 J. N. D. Kelly, *Jerome* (London, 1975)；F. X. Murphy, C.S.S.R. (ed.), *A Monument to Saint Jerome, Essays on Some Aspects of his Life, Works, and Influence* (1952)；H. F. D. Sparks, 'Jerome as Biblical Scholar', in P. R. Ackroyd, C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. I (1970), pp. 510～41.

G.A.K. / 楊牧谷

Jerusalem 耶路撒冷 耶路撒冷城是猶太教和基督教最神聖的地方，也是回教第三大聖地。早於主前一千九百年，耶路撒冷便以 Urusalim（來自 Urusilimmu）一名見於埃及古文獻。舊約有三分之二的書卷提及此城，新約則約有一半，其重要可想而知。

地勢

耶路撒冷成了猶大的首府，又是聖殿的所在地，故稱「聖城」。但古代之耶路撒冷，城址和現在的不一樣。大體上，此城是建在海拔 2680 呎之上，控制著以色列國東南之交通。最早的耶路撒冷城，位於現代之舊城以南的地方，是在現今從城牆往南伸展的兩條山脊的東面。在東面，汲淪溪谷把今日的舊城，和昔日的原址相連起來；而昔日的原址，則是由推諾翻（Tyropoeon）溪谷，把她與西邊的山脈分隔開來；但今天推諾翻溪谷大部分都被淤泥填塞了。欣嫩子谷則把舊城與西面山脈聯起來，然後蜿蜒至東面，與汲淪溪谷匯合。

從交通幹線來說，她是連接北面的示劍，和南面的希伯崙的樞紐；東面有可通往耶利哥和約但河平原的公路，而西面則有幾條道路引向地中海；因此無論在政治上或商業上，耶路撒冷都是一個極重要的城市。

歷史

在耶路撒冷城附近出土的文物顯示，此地早

於主前三千年便有人居住。在以色列人入住此地之前，它是很多民族混居的地方；按以西結書十六3的記載，他們包括亞摩利人和赫人。到了主前約一千年，大衛取下此城（當時叫錫安），由此稱作「大衛的城」，並以她為聯合王國的首府。當時此地既非屬於南方或北方的支派，因此有利於聯合。大衛不僅以此為政治的中心，亦使之成為宗教活動的心臟：他把約櫃遷到這裡，且為它建立會幕，很可能還是與王宮相去不遠（撒下六）。他原想建立聖殿，為耶和華所拒（撒下七）。

繼承大衛作王的所羅門，把聖殿建於原城北牆以北，海拔 950 呎的地上，並且把耶路撒冷城擴闊和加強（王上三 1，九 15）。以當時的標準來看，聖殿是相當宏偉的，所羅門非要把耶路撒冷擴大加牆，不足以保護聖殿。所羅門把大衛之城城牆東北面的角落，延伸到北面，聖殿的地基則建於離地面一百呎深的岩石，亦即今日城牆之下。約在今日「金門」所在的城牆，伸至聖地以北一個小山谷之南方；越過山脊後向左伸展，然後繼續南下，到達今日聖城城牆以東之處。

現在聖院（*haram*）的西南角，是伸入推諾翻谷地，亦即接近哭牆的地方。所羅門重建的城牆，很可能是沿谷地之東南方，一直伸到大衛之城的東北角，由這裡再沿著舊城牆的東南山勢而行。

到了主前 700 年，亞述大軍攻打耶路撒冷城（王下 18 及下）；希西家為了防範敵軍，切斷他們從城外引入的水源，便從岩石中鑿出「西羅亞引水道」，由一千七百呎之水源，引水注入聖城以西的地方。但聖城終於被尼布甲尼撒在主前 597 和 586 年攻陷，只留下老弱的及小童在城內，其餘都被虜到巴比倫去了。

被虜後的耶路撒冷城，一直處於荒涼中，直到公元前六世紀末，聖城與聖殿才被重建，猶太人亦先後成為波斯和西流古（Seleucids）王朝的臣民，直到主前二世紀

的馬喀比戰役。此時安提阿哥四世（Antiochus Epiphanes）刻意污辱聖殿（主前 167 年），激起猶太人的公憤，在馬喀比家族領導下把他趕走，建立了短暫的祭司—君王政權。此時，聖城的城牆再被擴建，直達西面山脊的北端。但過了一百年左右，羅馬將軍龐貝（Pompey）率領軍隊重新收復聖城，猶太人又再落入羅馬人的統治之下。

新約的聖殿屬於第三個，是大希律（主前 37 ~ 主前 4）所建。耶穌時代，猶太人與羅馬政府的衝突已經愈來愈嚴重；到了主後 66 年，猶太人再連結起來，想要掙脫羅馬的轄制，引來羅馬軍圍城達四年之久。城在主後 70 年終於被破，城中猶太人不是被殺，就是被驅逐出境，不准再接近耶路撒冷城。此時城中居民稀少，直到哈德良（76 ~ 138）時代。猶太人在他作王的時代仍有叛亂，哈德良終於把此城變為外邦人的城，在 135 年改稱「愛利亞加比多連」（Aelia Capitolina），並在聖殿舊址上建有邱比特神廟。

教會與耶路撒冷城

教會以耶路撒冷城為聖城，自然與主耶穌的受審、被釘，和復活有關；再者，第一代使徒亦以這城為基地，然後向外宣教。就是外邦教會遭遇難解決的問題（參猶太教與基督教，Judaism and Christianity*），他們仍把問題帶回耶路撒冷第一次大公會議去解決（徒十五；約主後 49 年）。

但耶路撒冷城被毀後，巴勒斯坦地的猶太人改以雅麥尼亞（Jamnia，昔日之 Jabne）為宗教活動中心；耶路撒冷處於荒涼之境幾達三百年，期間亦是教會受逼迫的時期，直到君士坦丁王的母親赫琳娜（St Helena）在主後 326 年造訪耶路撒冷，認為這是救主捨命的地方，下令在主耶穌出生及升天的地方（伯利恆和橄欖山），建造教會來紀念祂；君士坦丁王亦廢除一切針對猶太人的法律。到了四世紀下半葉，來自埃及和敘利亞的修道士，羣集於巴勒斯坦地，第一

座位於耶路撒冷的修道院，亦於五世紀建立起來。狄奧多西二世的妻子歐多迦（Eudocia），在 438 年下令擴建南邊的舊城牆，附近與耶穌有關的聖蹟，亦被劃入耶路撒冷的範圍。

其實自赫琳娜的時代開始，耶路撒冷便再度成為教會的重地。在迦克墩會議（Chalcedon, Council of*, 451）時，耶路撒冷的主教開始具有教長（patriarchate）的尊崇地位。但十二世紀十字軍奪取此城時，東正教的教長則居於君士坦丁堡。不過耶路撒冷城已成了眾信徒朝聖之地，連東正教的教長亦來朝聖；然而他們長駐耶路撒冷，則是始自 1845 年。雖然他們的信徒以阿拉伯人為主，今昔無別，但耶路撒冷的東正教教長卻必須是希臘人。除了東正教外，自 1099 年起亦有拉丁教長、亞米紐教長，和安提阿之麥期教長長駐耶路撒冷。

今天耶路撒冷的聖蹟分別為基督教、東正教，和回教所占領。基督教在耶路撒冷的中心，是「復活教會」，或稱作聖墓教會（Church of the Holy Sepulchre）；昔日之聖殿遺址，即為今日之石頂清真寺（Dome of the Rock）。此外，東正教與拉丁教會各據一方，自稱為聖蹟真實之所在。一般說來，東正教所占之地較可靠；拉丁教會所宣稱的聖地，最遠者只可追溯至十字軍時代才建立。

從宗教的角度而言，耶路撒冷可說是為現今幾個主要宗教勢力所瓜分。回教固然占據了昔日聖殿的遺址，以法國為首的國家則保護那裡的天主教利益，蘇聯則保護東正教。而自十九世紀起，英國（1826）和美國（1821）的宣教士，亦分別在那裡找到他們的立腳點，英國還在 1839 年在那裡設立領事館。英國與普魯士在十九世紀，還在耶路撒冷設立聖雅各主教席；而 1845 年希臘教長區利羅，更把君士坦丁堡的主教席移到耶路撒冷；羅馬教廷則於 1847 年，在那裡設立他們的拉丁教長。

直到今天，由各宗派管理的朝聖屋、醫院、教會、學校、修道院，都在耶路撒冷建立起來，無論是從地理、宗教或文化的角度來看，她都不再是昔日的耶路撒冷城了。

儘管耶路撒冷城在疆域、宗教，及文化上都不斷地變遷，在基督教神學中卻一直占據重要的位置；這與新約的用法有莫大的關係。馬太稱之為聖城（四 5，二十七 53）；耶穌的死與復活，是在耶路撒冷或附近（太十六 21；可十 33 ~ 34；路九 31），且被視為完成舊約之預言。尤有進者，人所渴望永遠又榮耀的天家，被稱作「天上的耶路撒冷」（來十二 22；加四 26）。「新耶路撒冷」則是歷史終結、神國開始的象徵（啟三 12，啟二十一 2），它是由天而降，完全的對稱（啟二十一 16），又是用寶石建成的（啟二十一 18 ~ 21；用賽五十四 11 的語言來描述）；生命之河從神的寶座流到城中央（啟二十二 1），神的寶座亦是立於此城，而祂的僕人亦能得見祂的面——這是猶太人最高的盼望。但值得注意的是，新耶路撒冷城是沒有聖殿的，因為「主神——全能者和羔羊為城的殿」（啟二十一 22），這代表猶太人至終與他們的彌賽亞復和了。

另參：以色列（Israel）。

參考書目

- M. Burrows, *IDB*, vol. II, pp. 843 ~ 66; T. Dowling, *The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem* (1913); G. Fohrer and E. Lohse, *TDNT*, vol. VII, pp. 292 ~ 338; W. H. Heckler, *The Jerusalem Bishopric* (1883); J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (ET, 1969); K. M. Kenyon, *Jerusalem, Excavating 3000 Years of History* (1967); A. McCaul, *Jerusalem, its Bishopric, its Missionaries* (1866); H. V. Morton, *In the Steps of the Master* (1934); A. Riley, *Progress and Prospects of the Archbishop of Canterbury's Mission to the Assyrian Christians* (1889); J. Simons, S.J.,

Jerusalem in the Old Testament, Researches and Theories (Leiden, 1952); G. A. Smith, *Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Time to A. D. 70*, 2 vols. (1907 ~ 8); H. Smith, *The Protestant Bishopric in Jerusalem* (1846).

楊牧谷

Jerusalem, New 新耶路撒冷 參耶路撒冷 (Jerusalem)。

Jesuit Theology 耶穌會神學 耶穌會是依納爵 (Ignatius of Loyola)* 所創立；在他寫了《聖依納爵神操》(*Spiritual Exercises*, 房志榮譯, 光啟, 1978) 之後, 在巴黎遇上更正教運動, 便在書中加入了「與教會同思索的規則」(‘Rules for Thinking with the Church’), 作耶穌會的指導原則, 其目的是「高舉積極的和經院式 (Scholastic)* 的神學」。「積極的信仰先賢」像奧古斯丁 (Augustine)*、耶柔米 (Jerome)* 和大貴格利 (Gregory the Great)*, 他們推廣神的愛和叫人服事祂; 「經院神學大師」如阿奎那 (Thomas Aquinas)*、波拿文土拉 (Bonaventura)*、倫巴都 (Lombard)*, 「為我們這一代解釋救恩的知識, 並且否定和暴露一切的錯謬和虛假」。依納爵在《約章》(*Constitutions*, 最後訂本是 1550 ~ 1) 稱亞里斯多德 (Aristotelianism)* 是耶穌會在哲學上的權威; 而阿奎那則是經院神學的權威。他們在 1598 年採用阿奎那的神學為他們的「研修課程」(*Ratio Studiorum*) ; 日後天主教以阿奎那的神學為藍本 (取代了倫巴都的地位), 與此事有密切的關係。但阿奎那有些神學見解, 卻不為耶穌會接納; 就如對馬利亞 (Mary)* 的看法, 他們就採取小團體的意見, 特別是蘇格徒主義 (Scotism)*, 而稱

馬利亞是無玷受孕。後來耶穌會士是最徹底的馬利亞崇拜者。耶穌會早期的領導人非常關注「教義的穩固和一致性」, 特別是亞夸韋瓦 (Claudius Aquaviva, 1543 ~ 1615)。

雖然依納爵認為「經院神學大師……對聖經及積極和聖潔之教義, 有較清楚的了解」, 然而因為他們愈來愈捲入與復原教 (Protestantism)* 人士及楊森派 (Jansenism)* 的爭辯, 所以覺得更要注意「積極」神學的其他支流, 就如聖經、教父及教會史。荷蘭籍的迦尼修 (Peter Canisius, 1521 ~ 97) 寫了一本廣被採用的《教義問答》(*Summa Doctrinae Christianae*), 並且不辭勞苦地在德國等地與更正教人士辯論; 但耶穌會反更正教最重要又最有學問的人物, 首推拜拉明 (Bellarmine)*。他們在歐洲各地設立相當高水準的研究中心, 像盧萬 (Louvain)、巴黎 (Collège de Clermont)、科隆 (Cologne)、因戈爾施塔特 (Ingolstadt)、維爾茨 (Würzburg)、維也納、布拉格、阿爾卡拉 (Alcala)、巴利阿多利德 (Valladolid)、克拉科夫 (Cracow) 等, 造就無數有分量的學者, 像經院學家托萊多 (Francisco de Toledo, 1532 ~ 96)、歷史及教父學家克累沙 (Jakob Gretser, 1562 ~ 1625)、稱作「葡萄牙之亞里斯多德」的豐塞卡 (Peter de Fonseca, 1528 ~ 99), 以及教義和道德神學家雷索斯 (Leonhard Lessius, 1554 ~ 1623)。

依納爵的「規則」指出, 人若過分看重預定論和信心, 就會忽略自由意志和善工。自 1613 年的亞夸韋瓦諭令之後, 耶穌會對恩典 (Grace)* 的正式教義有了改變, 它便是後人所稱的摩利那主義 (Molinism), 源自西班牙神學家摩利那 (Luis de Molina, 1535 ~ 1600)。他的《自由意志與恩賜的調和》(*Harmony of Free Will with the Gifts of Grace*, 1588) 指出, 恩典的功能並不在恩典本身, 而是神本於祂的預知, 來配合人的自

由意志所成。有效的恩典與足夠的恩典是不一樣的，前者是指人同意才有的。耶穌會最偉大的神學家蘇熱次（Francisco de Suarez, 1548 ~ 1617）稱之為「適合性」（congruism）：神本於祂對受恩之人的「預知」（*scientia media*），把與受恩之人「適合的恩典」（*gratia congrua*）賜給他。這顯然是針對更正教的教義，卻引起了道明會（Dominicans）激烈的反對；道明會士本於阿奎那的神學，忠心地跟隨奧古斯丁的教訓，認為神的恩典是至高無上，又是人不可抗拒的。二者的爭辯終於引發羅馬召開會議（*De Auxillis*, 1597 ~ 1607），拒絕了耶穌會和道明會二派的解釋；不過後來羅馬教會還是傾向採納耶穌會的教訓。

到了十七世紀中葉，楊森派指控耶穌會犯了伯拉糾主義（Pelagianism），和半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）的錯誤，於是耶穌會士全面迎戰楊森派。法國教父學專家貝陀（Denis Petau, 1583 ~ 1652）和加尼埃（Jean Garnier, 1612 ~ 81），挑戰楊森派所解釋的奧古斯丁思想和伯拉糾主義。其實早一世紀便有人（Michel Baius of Louvain, 1513 ~ 89）提出類似楊森主義的教導，而同樣為耶穌會（Bellarmine, Lessius）所駁斥。

楊森派批評耶穌會太熱心擁護教宗（Papacy），這可能是有理由的，而且可追溯至依納爵身上。依納爵的兩個同工即被稱為「教宗的神學家」，他們是萊尼慈（Diego Lainez, 1512 ~ 65）和撒爾麥倫（Alonzo Salmeron, 1515 ~ 85），二人為天特會議的積極分子。萊尼慈指出主教的裁決權，是直接來自教宗，而不是基督。後來耶穌會士在梵諦岡第一次會議（1870），更為教宗無誤的教義草擬；他們屬於教宗至上主義者，亦是反加利亞的神學家〔加利亞（Gallia）屬法國更正教，採用加爾文草擬的四十條為信條〕。早期的耶穌會士甚至認為，教宗對世界具有「非凡及間接」的權

力。這種思想為馬里安納（Juan de Mariana, 1536 ~ 1623），和拜拉明等人的反叛和逼害異己製造了藉口（與當代加爾文主義者的思想相近）；但這種政治化的神學思想，給英國和法國的耶穌會帶來非議。

耶穌會亦發展他們的苦修神學（Asceticism）和屬靈生活，主要是本乎依納爵的《聖依納爵神操》。在印度及遠東的耶穌會士，像利瑪竇（Matteo Ricci, 1552 ~ 1610）和諾俾里（Robert de Nobili, 1557 ~ 1656），在神學及宣教事工的建樹相當多。耶穌會士在道德神學（Moral Theology）過分注重是非心決疑法（Casuistry），亦為他們招來不少惡評：對他們來說，「責任」也者，是指人若事先不知道結果，他就是做錯了事，也不該受責備，因此「良善動機」便常成了合法的藉口。他們的「或然論」（probabilism）又給人太多空間擺脫道德責任：人只要辯說不知情，因此良心無愧，就算為無罪，因此被楊森派評為「縱容主義」。耶穌會士根據的原則是：任何有懷疑的個案，人可以不管公眾接受的準則，只按當時的情況來行事，就算當時的情況是要求他按準則而行，也可以不理。這套道德學說，在天主教內亦引起很大的爭議。

耶穌會的黃金時期，是在它創立的頭一百年，那時天主教正處於後改教運動時期，元氣大傷（參天主教反改教運動，Reformation, Catholic Counter-），耶穌會的工作正能重振士氣。雖然後來他們捲入多宗爭辯，而從1773 ~ 1814年，他們又受到羅馬教廷的壓抑，耶穌會仍然是羅馬天主教正統主義的大本營，又是擁護教宗權力最忠心的團體。就是近至1916年，耶穌會仍透過下面一本書，來表示他們對阿奎那主義的效忠：《論在社會促進教導聖多默思想》（*On Increasing Devotion to the Teaching of St Thomas in the Society*）。雖然早於此幾年，提勒爾（George Tyrrell, 1861 ~ 1909）因著他的天主教現代主義

(Modernism, Catholic) 而被逐出耶穌會，卻要直到德日進 (Teilhard de Chardin) 和梵諦岡第二次會議，耶穌會的神學才改變它傳統的形象。耶穌會仍然是天主教的學術重鎮，透過他們傑出的大學（如：羅馬的貴格利大學），和無數學術期刊，以及立場極為不同的一級神學家，像朗勒根 (Lonergan)、拉納 (Rahner)、荷蘭的敬虔派孫能博 (Schoonenberg, 1911 年生)，以及拉丁美洲的解放神學 (Liberation Theology) 家薛君度 (J. L. Segundo)、翁曼 (Josef Jungmann, 1889 ~ 1975)，禮儀神學家盧伯 (Henri de Lubac, 1896 ~ 1900) 和丹尼盧 (Jean Daniélou, 1905 ~ 74)，耶穌會的神學成就可說是無出其右。今天除了少數人外（如：Jean Galot），我們也不能說耶穌會的神學立場，是擁護教宗無上權威的。

參考書目

X. le Bachelet *et al.*, in *DTC* 8 (1924 ~ 5), cols. 1012 ~ 108; J. de Guibert, *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice* (Chicago, 1964); D. Mitchell, *The Jesuits. A History* (London, 1980).

D.F.W.

Jesus 耶穌 耶穌是誰？我們對祂的認識有多少是可靠的？祂在第一世紀巴勒斯坦的工作有什麼意義？這是近代新約研究會問的問題。

近代研究耶穌的題目

近三世紀主要的神學思潮鮮與耶穌無關。儘管啟蒙時代 (Enlightenment) 的推理主義有許多偏激的地方，然而他們提出有關耶穌的問題，至終說來卻是有益的，它們逼使教會嚴肅地面對自己的宣傳：神不僅在耶穌內向世界發言，祂實在是進入世界了。這個運動產生了所謂「歷史耶穌的追尋」

(Historical Jesus, Quest for)，史懷哲 (Schweitzer) 對這個運動有詳細的記述，亦給予批評；他提出了啟示文學 (Apocalyptic Literature) 中的耶穌，是本於第一世紀猶太教的，其內容與二十世紀初人類的需要與期望頗不一致。

早於上世紀，客勒爾 (Kähler) 便質疑這種追尋是否有結果 (1892)；他說，歷史耶穌的追尋是基於一種錯誤的前設，因此在神學上是沒有價值的。這個立場由巴特 (Barth) 和布特曼 (Bultmann) 就不同的角度來發展。布特曼更斷然否認整個追尋是可能的，他認為人無可能認識耶穌的「本性」(personality)，此「本性」正是史懷哲認為可以使第一世紀的耶穌對現代人有意義的關鍵。這時，新約學者提出，我們要注意的，不是「歷史的耶穌」，而是「信仰的基督」，亦即是人本乎信，在現代所認信的活的主。這個運動稱作「新的追尋」(the 'New Quest')，由蓋士曼 (Käsemann) 開始，他的目的是想糾正布特曼近乎幻影說 (Docetism) 的偏差；但蓋士曼的觀點與布特曼的懷疑論，其實沒有太大的分別。

進入 1970 年代中期，第三波的「追尋」掀起序幕。此時學者對耶穌時代的猶太背景和歷史情況，可說比以前的人更重視，我們可以從下列作者的書（彼此極不相同）看出端倪：梅爾 (B. F. Meyer)、弗美斯 (Geza Vermes)、哈斐爾 (A. E. Harvey)、菩爾 (M. Borg) 和桑達士 (E. P. Sanders)。這一次新的追尋重視此問題對基督教與猶太教關係的意義；好些猶太教學者均重新認定耶穌是一個好的猶太人，只是他的跟隨者把他誤解了。雖然新一趟的追尋還未能解決舊的問題，但從它發展的方向來看，這次的研究頗足寄望。然而他們當中亦有像客勒爾一樣，凡事都採取不信任的態度；這些人的努力能否符合教會的要求，令人頗有疑問。

今天學者對我們到底有多少關於耶穌的

可靠資料，意見非常不一致；這種紛紜現象其實有它積極的意義。它叫人注意一個事實：在重組歷史耶穌的過程中，人摒棄或使用某些資料，既非本於「客觀」的理由，亦不是本於研究福音之來源批判的理論，而是出於研究者的某種假設。這種假設再度顯出古老的自由派把事實與價值、「事件」與「解釋」，和「歷史」（History）與「神學」斷然分割，無法令人滿意。人若要報告任何過去的事件，無可避免地都有某程度的選擇，這種選擇的本身就是一種解釋。譬如說，我們知道受難日當天有三個人被釘在十字架；而說「耶穌受死」本身，就是選擇了耶穌的死具有特別的意義。因此說「耶穌為我們而死」，並不是由事件轉到解釋，乃是指出耶穌之死這事件，具有某種特別的意義。因此就算此等語言遍佈福音的每一層面，也不會叫這些歷史資料失效；它只說明人閱讀這些資料時，要特別的敏感。

歷史背景中的耶穌

1. 任何人若要重組耶穌的歷史，必須從猶太教的背景入手（另參保羅，Paul^{*}）。近代研究指出，第一世紀的猶太教是一個非常多元的現象，教會傳統所了解的猶太教是不真實的，特別以對法利賽人的描述為然：我們通常把猶太教抹黑，為的是突出福音的色彩。現代對第一世紀猶太教的研究，突出三個特徵：1. 他們相信一位創造者，祂與以色列人進入盟約（Covenant^{*}）的關係；2. 盼望神進入歷史，為以色列人昭雪，打敗她的敵人（其中一個不斷出現的主題，即是神子民的復活；參一般復活，Resurrection, General^{*}）；3. 以色列人為要促進此盼望早日實現，因而勉力持守律法（Torah）最細微的要求。猶太教爭辯的焦點是：怎樣才能使希望實現；或什麼才是立約之責任。

對很多猶太人而言，希望之所歸乃是彌賽亞來臨（亦即是源自大衛家族的，要受膏作王），祂要使神的子民得救贖。以色列人

相信聖殿是國家希望之所在：它不僅是禱告與敬拜的場所，更是神與祂子民同在的記號，亦是神不會忘記他們的記號。在猶太人的思想裡，彌賽亞與聖殿是不可分的：原來的聖殿是由大衛的兒子（所羅門）建立的，再來之大衛的苗裔，要重新恢復它的榮耀。

耶穌正是降生在民族意識特強的羣體中，當時他們備受羅馬政府的迫害，和民族革命分子的騷擾；每一個猶太人都渴望神早日建立祂的國度，伸張祂的王權，因此能叫他們的希望實現，古老的應許能成就。

2. 耶穌信息的核心，是宣告時候已到，應許就要成就了；人一直盼望的上帝國（Kingdom of God^{*}）已然來到。祂自視為先知，當代的跟隨者亦看祂為先知，是把神的道帶到人間的人。但祂一生的工作中，很大一部分是透過講道、表徵及行動，來向以色列人解釋，儘管他們盼望的國度已然來到，這國度成就的途徑，卻不如他們想像的那樣。很多比喻都是要回答猶太人的抗議（古今之猶太教都有這一類抗議）：倘若神的國真是來到人間，世界為什麼還是那副老樣子？耶穌的問答是：神的國（天國）好像麵團的酵，像暗暗生長的種籽，像邀請人赴筵筵。耶穌的工作事實上就是演活了施洗約翰的警告：「不要自己心裡說：『有亞伯拉罕為我們的祖宗。』我告訴你們，神能從這些石頭中給亞伯拉罕興起子孫來。」（太三 9）

故此耶穌是呼召以色列人悔改，放下自己民族的野心來跟隨祂，接受神為以色列人定下的新計畫。對抗羅馬的方法，要用愛和為敵人禱告來代替；以色列真正的逆境要重新界定：那是罪，不是羅馬帝國。耶穌的趕鬼（參驅魔祛鬼，Exorcism^{*}）指出，神要醫治以色列人的病患，他們亦屬於引起爭議之事例的一部分（如：可二 1～三 6）：與罪惡的爭戰，這正是耶穌一生所陳示的；其高峯是在十字架上顯明（參太四 1～11，八 28～34，十二 22～32，二十七 39～

44)。祂醫治瞎眼的、癱腿的、耳聾的和啞巴的，又呼召被人厭棄的和貧窮的人來跟隨祂，這一切都顯出：只有信心才是回應耶穌的正途，因為神正要重建祂的子民（路十三16，十九9～10）；凡有眼的都應該看出來，「復活」（亦即是以色列的重建）是已然開始了（路十五1～2、24、32，十六19～31）。

3. 耶穌宣告頗具吊詭的神國時，亦不斷提出警告：倘若以色列人拒絕從與神之道相違的路上回轉過來，其結果必然是使他們的國家陷入更悲慘的命運。耶穌是用當時啟示文學預言的標準語言來表達的。耶利米怎樣警告說，「主的日子」並不是指耶路撒冷可以從巴比倫的手中逃脫出來，乃是要滅在巴比倫的手中；耶穌亦警告說，神國的降臨同時也是一個審判，他們的國家、城市和聖殿都要被毀，因為他們違背了神呼召他們的原意（如：路十三1～9、22～30、34～35）。這等警告成了耶穌最重要之講道的主題（太二十四；可十三；路二十一）：預言耶路撒冷和聖殿要被毀。

4. 在耶穌的事工中，我們發現有兩點是十分重要的：a. 有許多言行是指著祂自己而言；b. 上述性質的言行引致祂與猶太領袖衝突，終於被殺。讓我們分述於後：

a. 耶穌接納罪人和被社會丟棄的人，又把福音傳給貧窮人，無形中，祂是在告訴人：凡被祂收納的，就是被神收納，成為祂真正的子民。呼召十二門徒的事件亦顯明同一道理：祂要更新十二支派。對耶穌來說，人的出身和身分並不重要，重要的是祂來呼召人，和人怎樣回應祂的呼召。其實祂就是把以色列人的命運聚焦在自己身上，自己成就了神對以色列人的呼召來跟隨神；是透過聖潔的恩慈，不是從世界分別出來（路六27～36），並且呼召人在自己的聖召下跟隨祂。

「人子」一語是祂愛用的自稱，其意義可以指簡單的「我」，或「像我這樣的

人」；但它的神學意義與但以理書第七章是分不開來的：受苦的以色列人是一個人，他受著「獸」的迫害（指外邦霸權），至終卻為神昭雪。我們有很好的證據指出，這個代表以色列的「人子」，在耶穌時代便有人視之為彌賽亞，故此耶穌自比為彌賽亞，是一點都不希奇的；單從這稱謂看，它不過是指「以色列受膏的代表，是神藉祂來拯救以色列的」；但當耶穌以此來自稱，祂是把新的意思注入其中。再者，耶穌不斷重申耶路撒冷要在「這世代」被毀，是因為他們拒絕了祂。除此之外，耶穌也自知祂就是神對祂子民說的最後的道，拒絕此道的只會招來立時的審判（參路二十三31）。

b. 耶穌把神的國活生生地彰顯出來，引來很多團體的強烈反對，特別是法利賽人。祂無情地批評以色列人一點一劃地守潔淨律法（*kosher*，包括潔淨規矩和食物規條）和安息日，其目的不是針對他們的「律法主義」，乃是猶太人民族主義的象徵。耶穌這些批評與祂收納稅吏其實如出一轍。像以利亞和耶利米一樣，耶穌亦被當時的人視為叛國的人。福音書作者指出，當時的貴冑（撒都該人，他們是羅馬政府的傀儡，擁有一定的權力）聽到有一個人自視為先知，又說是神國的先鋒，他們著實害怕，恐怕祂會鼓動羣眾的情緒來反抗羅馬政權；雖然這些從來就不是耶穌的工作目標。

5. 在對觀福音中，耶穌這些言行的特徵，全出現在祂最後一個禮拜內。祂進入耶路撒冷，目的是要成就彌賽亞的預言；祂藉著象徵性的行動，把神要審判聖殿的旨意具體地展現出來。祂與法利賽人和撒都該人辯論，指出他們拒絕祂，正好說明以色列人拒絕神的召喚已達極點（路二十九～19），並且暗示彌賽亞不是他們的政治領袖（路二十四1～44）。祂更預言神要審判以色列（用的正是典型的啟示文學語言，人卻誤以為祂是指世界末日）。祂與門徒一起慶祝逾越節，卻把新意注入其中：祂指出，祂即將受死，

那才能真正救贖神的子民，卻沒有重提昔日出埃及的歷史。祂被十二門徒中的猶大出賣後，接受審判；祂受到的控訴，與祂一生言行的性質有點相近，都是表示祂把「宗教」與「政治」的元素分開來：祂反對聖殿的言論、自認是彌賽亞，這些都可以從祂回答大祭司的話看得出來（可十四 62），說以色列人的命運，和他們一直期待神給他們的昭雪，全要在祂身上成就，亦只可以在祂身上得到成就。祂要成全神交給以色列的工作：先宣告以色列即臨的審判（神藉著羅馬政府表達祂的忿怒），然後獨飲神忿怒的苦杯，以致祂子民不再需要受刑罰（可十四 36，十四 45 等）。

因此耶穌在十字架上完全認同祂子民的希望（不錯，其間是存著吊詭的），祂是以「猶太人的王」的身分而死，代表著神的子民，為以色列人及全世界的人，成就了他們永不能成就的事。我們若問：「為什麼耶穌會死？」一般來說，有兩類答案：神學的（「祂為我們的罪而死」），和歷史的（「祂死是因為與權貴衝突」）；這兩類答案其實都說到同樣的事情。在以色列最後的國家危機中，世界邪惡的勢力對付神的子民，而神子民裡面邪惡的勢力也達到頂點，結果把耶穌置於死地。出埃及記的故事怎樣記述神拯救了以色列人，十字架的故事則記載神藉一個人拯救世界，祂就是耶穌，是彌賽亞。

6. 道成肉身（Incarnation^{*}）的教義開始於這些故事，而並非由外面加進去。到了保羅的時代，道成肉身已經成為教會共有的認識（參腓二 5 ~ 11）。耶穌所了解的自我使命，和祂終其一生順服遵行的，在舊約時代只可能由神成就（賽五十九 15 ~ 19，六十三 7 ~ 9；結三十四 7 ~ 16）。地上的耶穌完全意識到這種聖召只能用在神的身上，卻以信心和順服來成就，並且祂或明或暗地宣稱他的身分；而這些宣稱若不是真實的，就必然是褻瀆神的。祂說話和行事具有權柄，

但這權柄卻不是從人而來的。我們只能從這些亮光中明白「神的兒子」這個稱號：在舊約，這稱號是指以色列和彌賽亞；在新約，這稱號包括此二者，同時又超越此二者。透過耶穌的死與復活而看見的神，正是以色列的神，一個與人立約、又滿有憐愛與信實的神。祂以憐愛接觸患病的和有罪的人，因此無可避免地也沾染了不潔；但在十字架上，祂卻顯出背負世人之罪的正是神自己，以猶太人之王的身分，帶領祂的子民向他們真正的仇敵——罪——誇勝。

7. 這樣說來，復活（參基督的復活，Resurrection of Christ^{*}）就說明神藉耶穌而作的宣稱是真實的。在以馬忤斯路上的門徒說：「我們素來所盼望、要贖以色列民的就是祂！」（路二十四 21）意思是：但我們錯了，祂已經被釘十字架。復活卻說出：他們是盼望對了，十字架不僅不是耶穌彌賽亞使命的失敗，反而是它至高的成就。

在猶太人盼望的亮光下，不帶身體的復活是自相矛盾的。再者，猶太人盼望的，是所有義人末日都要復活，不僅是人類歷史中一個人的復活；故此耶穌的復活更新了猶太人對神國的盼望，他們從祂的事工所窺見的真理，都要實現出來：一個新的世界秩序，以及一個邀請萬人進入的新子民羣體。耶穌的跟隨者要在聖靈的大能下，實現普世宣教的使命，且要透過敬拜和神學反省，來了解其中的意義。

另參：救恩歷史（Salvation-History）。

參考書目

E. Bammel and C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge, 1984); M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (New York and Toronto, 1984); J. W. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973); G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (London, 1965); A. E. Harvey,

Jesus and the Constraints of History (London, 1982); B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London, 1979); J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London, 1959); E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London, 1985); E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (ET, London, 1979); A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (ET, London, 1954); G. Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973).

N.T.W.

Jewish People 猶太人 參以色列
(Israel)。

Joachim, St 聖約雅斤 相傳是馬利亞 (Mary) 的父親，聖安妮 (St Anne) 的丈夫。第一次提起他的，是二世紀一個文獻 (*Protevangelium of James*)，此文獻記載天使怎樣應許無兒女之馬利亞父母要生馬利亞。除了此文獻外，教會在前七個世紀的傳統中均無提及此人。東方教會明確提及他的，最早是七世紀；西方教會更遲，要在中世紀才有提及。但在中世紀晚期，約雅斤突然成為宗教藝術家的對象。教會紀念他的日期十分不一樣，從 1913 ~ 69 年，天主教是以八月十六日，之後則與聖安妮的連在一起，定為七月二十五日；東正教則定於九月九日 (亦與聖安妮同日)。

參考書目

É Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (1910), pp. 45 ~ 51.

楊牧谷

Joachimism 約雅斤主義 語源自意大利費奧尼之修道士約雅斤 (Joachim of Fiore, 約 1135 ~ 1202)。他發展出一套複

雜精巧，又在神學上頗具影響力之解釋歷史 (History) 的方法，見於他的作品和具象徵意義的圖畫 (*figurae*)。他按三位一體的模式，來解釋歷史的過去、現在與將來，故歷史能反映出三位一體的關係。聖靈怎樣從聖父和聖子而出，聖靈「時代」 (*status*) 也照樣由舊約的聖父時代，和新約的聖子時代而來。約雅斤所說的聖靈時代，是相等於啟示錄的千禧年 (Millennium)。但與他極端的跟隨者不一樣的是，約雅斤沒有說新約基督的福音要在聖靈時代被廢除，他只說兩約完全的屬靈意義要在歷史完結之前，亦即是現在這平安的時代實現出來。

約雅斤的思想把中世紀末世論 (Eschatology) 完全革新過來：他首先把中世紀基督教對將來的解釋，連結於現在的歷史來了解。倘若說約雅斤神學中較精細的部分都在他的跟隨者中失落了，由他引發出人對將來熱切的盼望卻在中世紀晚期啟發了許多人，特別是方濟會；在十六世紀則影響天主教和更正教的靈性生活，甚至到現在我們仍可看見他的影響力。

參考書目

M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophectic Future* (London, 1976); *idem*, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (London, 1969); D. C. West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought* (New York, 1975); A. Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism* (London, 1980).

R.J.B.

Johannine Theology 約翰神學 我們要了解約翰的神學，就要把約翰福音、約翰壹、貳、叁書，和啟示錄放在一起來讀。但約翰的神學大部分可以在約翰福音內讀得到；故本文以約翰福音為主，亦會旁引約翰書信和啟示錄。

約翰的作品

稱約翰為作者的一組書信，到底是不是約翰寫的？若是約翰寫的，又是哪一個約翰？這些都是重要的問題。也許比這個更重要的，是這個作品背後的傳統。很可能這傳統，以及教會對這傳統的解釋，都與使徒約翰有關。

我們在這裡採用的前設，是相信約翰就是第四卷福音書所說的「耶穌所愛的」那門徒（約十三 23 等），是他把所理解的歷史耶穌的傳統告訴他的跟隨者，他的跟隨者又按著約翰特有的神學觀來解釋他的傳統。約翰書信第一本可能是啟示錄【編按：啟示錄的學者大多數認為啟示錄寫於第一世紀末，約為 94 ~ 96 年間；參楊牧谷著，《基督書簡》，校園，1990，93 ~ 103 頁】；約翰福音則是寫給住在以弗所的猶太及以弗所信徒。這個信徒羣體又按他們所了解的基督，而分成好幾個小羣體；有些人認為祂比神低一點，有些人只看祂是一個人（參幻影說，Docetism*）。這說明為什麼約翰要提出一個較平衡的基督論（Christology*）出來：耶穌與神為一，與人亦為一。過了一段時間，多元化的意見趨向極化，使被稱為「長老」的約翰寫作約翰壹、貳、叁書，目的是提醒信徒，什麼是基督教信仰和生活的基本要素。儘管作者強調愛與合一，事實上約翰的羣體卻是處於分裂之中，這從福音與書信均可看出端倪（參約叁，尤其是 9 ~ 10）。

約翰的神學

約翰解釋的救恩（Salvation*）總是同時間在兩個層面進行：地上和天上。在福音書內，約翰記述的方法是這樣的：第一章是導言，二十一章是跋；中間是兩幕劇：第一幕（約二 ~ 十二）敘述神的道（Logos*）對世界的啟示，透過神蹟（Miracle*）及有關的講道，中間加插著「我是」語錄，耶穌向一個愈來愈大的羣體陳明神的榮耀（Glory of

God*），包括猶太人、撒瑪利亞人和希臘人（代表外邦人）。對那些有耳可聽、有眼可看的人來說，耶穌（Jesus*）就是基督，是非常明顯的。福音的第二幕（約十三 ~ 二十）是有關道的榮耀。約翰記載耶穌的受難，把整個福音推入高潮：基督被高舉，多馬承認復活的耶穌是「主」、是「神」（約二十 28）。本於基督的啟示和榮耀，約翰要讀者運用信心（Faith*），接受耶穌為彌賽亞和神的兒子，以致能得生命（約二十 31）。門徒中以彼得和「主所愛的那門徒」為首，也開始接受耶穌的呼召和能力去跟隨祂，又奉差遣照顧祂的羊，開始了普世宣教（參宣教學，Missiology*）的使命（約二十一 1 ~ 25）。

我們已經說過，約翰神學的核心就是基督論。他整個記述的中心人物是耶穌自己，祂的本性是與人為一（約十六 28a），亦與神為一（約十六 28b，十四 28，十 30）。這種認識遠超越對觀福音，成了約翰了解救恩的基礎，約翰常稱救恩為「永生」（約三 16、36；另參末世論，Eschatology*）。神所賜的豐盛生命，是透過祂的兒子而傳下來，祂曾成為肉身、被釘十字架、又復活升天（約十 10，十二 32）。耶穌從神而來，又返回祂那裡去，因此耶穌就成了人通往父神去的道路（約十三 3，十四 6）。

由此約翰指出神向人啟示之道，是透過物質（至高之例是道成肉身，Incarnation*）來啟示屬靈的（約一 14；約壹一 1 ~ 2；啟一 17 ~ 18）。這個觀點不僅限於約翰寫的福音，他寫的其他書信亦陳示同樣的道理：神救贖的行動都是把地上的和天上的、時間和永恆（Time and Eternity*），相連在一起。在這基礎上，永生成為了現在的一個實體，因為上面的和下面的世界皆融攝在一起了（約一 51；另參約壹四 16 ~ 17；啟三 14 ~ 15），約翰福音記載的七個神蹟，亦顯示同樣的道理。

約翰做神學的方法，可以稱之為「聖禮

的」(Sacramental)*。約翰不大重視洗禮(Baptism)*和聖餐(Eucharist)*,卻看重耶穌的生命就是一個聖禮。這方法成了約翰了解的神(God)*的一個特色,祂同時是超越的,也是遍在的(參約四 23 ~ 24, 三 16; 約壹一 5, 四 9 ~ 14; 啟四 2 ~ 11, 五 6 ~ 10)。世界(World)*是神所愛的,也是反對祂的(參約三 17 ~ 19, 十七 15 ~ 16; 約壹二 15 ~ 17, 四 14; 啟十一 15, 十四 8, 二十一 1 ~ 2);至於人,他同時愛光明,亦受黑暗所吸引(約十二 35 ~ 36; 約壹一 7, 二 8 ~ 11, 三 14; 啟十八 21 ~ 24)。

「從上」與「從下」之間的張力,亦見於約翰神學的其他方面(參約八 23)。舉例,約翰記述耶穌的死便是了,他不大強調那是個獻在十字架上的犧牲(參獻祭, Sacrifice*),反強調那是神顯出祂榮耀的方法,叫信徒可以脫離撒但(約十三 31 ~ 32; 約壹三 8; 啟十二 10 ~ 11)。同樣地,約翰闡釋的教會(Church)*亦具這種兩極的張力:那是一個有分於天上的生命,同時又經歷屬地存在種種焦慮的羣體(約十七 6 ~ 19; 約壹四 17; 啟二 ~ 三)。他的教會學處處都見到這種張力:教會是一個羣體,亦具個人的意義,因此他能陳示一個平衡的教會觀,裡面有基督與信徒的關係:耶穌是「葡萄樹」,信徒是枝子(約十五 1 ~ 11)。信徒在教會中既有屬地,亦有永恆的意義,羣體與個體均能經歷得到;其「會籍」既是普世的,亦是個人的(參約二十一 1 ~ 9; 約壹二 1 ~ 3; 啟七),二者同樣重要。

約翰的末世論*也具有這種兩極性。約翰認為,「末世」仍未來到;但對耶穌的門徒來說,在祂復活的前後,末世卻已經開始了。事實上,約翰神學的一個特色,就是「既濟」與「未濟」之間的張力。他認為「現在的永生」是一個實體,不是一個吊詭[參約五 25; 約貳 8 ~ 9; 啟二十二; 雖然啟示錄有啟示文學(Apocalyptic Literature)*

的風格,卻是最多用現在式來描述救恩的一卷書]。

約翰神學的雙面張力,是處理神學的一種方法,其關鍵點在基督自己。祂把屬物與屬靈兩個層面融攝起來,他使福音實現在人生每一個層面;人透過對神的救贖知識,和藉聖靈而有的信心,現在就可以有永恆的生命(約十六 7 ~ 11, 十七 3; 約壹二 12 ~ 14; 啟二 7)。

按約翰的了解,叫個別信徒和整個基督身體有能力的,是聖靈保惠師(在臨別講道中指出來,約十四 ~ 十六;這個聖靈保惠師就是耶穌另一個身分),如祂使信徒與基督聯合,在地上能以神兒女的身分活在光中(約十五 1 ~ 8; 約壹四 12 ~ 13; 啟三 1 ~ 3);使信徒能真實的崇拜(Worship)*神,為了基督的緣故而無私地服事別人,把耶穌的福音帶到世界每一角落(約四 19 ~ 26, 二十 21 ~ 22; 約壹三 11 ~ 18; 另參約貳 5 ~ 6; 啟二十二 17)。因此,約翰的神學對每一時代的教會都是適切的。

參考書目

- R. E. Brown, *The Gospel According to John*, 2 vols. (London, 1971); *idem*, *The Community of the Beloved Disciple* (London, 1979); G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St John the Divine* (London, 1966); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953); E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (London, 1985); G. Goldsworthy, *The Gospel in Revelation* (Exeter, 1984); E. C. Hoskyns (ed. F. N. Davey), *The Fourth Gospel* (London, 1947); E. Malatesta, *Interiority and Covenant* (Rome, 1978); S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter, 1983); *idem*, 'Johannine Spirituality', in G. S. Wakefield (ed.), *A Dictionary of Christian Spirituality* (London, 1983), pp. 230 ~ 2; *idem*, *1, 2, 3 John* (Waco, TX, 1984); J. R. W. Stott, *The Epistles of John* (London,

1964).

S.S.S.

John of Damascus 大馬色的約翰 (約 652 ~ 750) 約翰出生於大馬色 (大馬士革) 一個顯赫的基督徒家庭；他原是做官的，後因皇帝伊索利亞 (Leo Isaurian) 對反圖像爭辯 (Iconoclastic Controversies) 的政策，辭官歸里，與領養的兄弟哥斯模 (Cosmas) 一起到耶路撒冷附近的聖沙伯修道院 (St Saba Monastery) 修道。後來被按立為修士，全時間從事寫作和寫聖詩的工作，名垂千古，他的聖詩至今仍為教會採用。約翰維護圖像的使用，因此被 754 年的反圖像會議定罪。他活到很大的年紀，很可能是第七次大公會議 (尼西亞第二次會議，787) 之前才去世；此會議為他平反，並且承認他的貢獻。後世稱他為「金源」 (Chrysorroas)，是對他之作品和聖詩一個極高的推許。

在聖沙伯修道院，我們今天仍可看到他住過的小室；他的作品大多數亦是在那裡寫成的。約翰善於採納前人智慧的成果，但總有他自己的方法來給予新的編排；他的作品被譯成許多國的文字，為無數的作者帶來靈感，如西方的亞伯拉德 (Abelard) 和阿奎那 (Thomas Aquinas)，而在東方則差不多每一個系統神學家都受其影響。希臘的《生命》(Life) 把他的作品分作四類：「和諧的聖詩」、「頌讚的演詞」、「神聖的聖經和啟示的聖言」(即是他最重要的教義神學：*The Fountain of Knowledge*)，和《論圖像》。現代教父學家則把它們分作：釋經、教義、反異端、辯論、倫理、講道、聖徒傳和詩章。

作為一個神學家，大馬色的約翰是個擁護傳統的人，他一生跟隨聖經和教會接納的教父，因為他看二者同是受聖靈啟示的。他對某些神學問題特別感興趣，但整體來說，

他是個系統神學 (Systematic Theology) 家，希望為教會提供一套完備的教義知識，故此對每一個神學問題都有既廣博又深入的研究。對哲學的態度他是相當保留的，只有當哲學能為神學效命時，他才會使用它們。他將哲學分作真實的 (具心理作用) 和虛假的 (屬撒但的) 兩種，哲學與神學的關係，猶如僕人與皇后。

他說，神的存在是超越的，而在恩典中祂卻是遍在的；亦即是說，我們透過祂創造和救贖的行動，得知祂神聖的屬性 (永恆、不變及尊貴等)，和神聖的位格 (聖父、聖子和聖靈三個位格，*Hypostasis*)。他追隨希臘教父的傳統，特別是加帕多家教父 [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)]，故總是先由三位一體 (Trinity) 開始，然後說到神的一體性 (*koinōnia*)；但他必定堅持聖父的優先性，聖子及聖靈 (Holy Spirit) 皆由之而出 (*ekporeuein*)。世界包括屬物的及屬靈的受造物，但二者之間不存在二元論 (Dualism) 的分割 (反對摩尼教，*Manichaeism*)；世界是偶發的，注定必有終結之時，目的是透過人與天使 (Angel) 顯露神的計畫。但人本於自由意志的決定而墮落 (Fall)，卻令神的計畫受挫了 (他反對回教徒的預定論，*Predestination*)，使人落入奴役和死亡之中。有些天使變成魔鬼，而全人類都陷於罪 (Sin) 中；人失去的不僅是神的恩典、生命和了解力，亦透過分娩而把敗壞與死亡代代相傳下去。

人的出路是在救主基督內。對大馬色的約翰來說，基督不是一個神化的人，乃是一個成了人的神，具有兩種性情，即神性和人性，與人分作兩部分相似：一部分是屬物的，另一部分是非屬物的。但不同的是：基督不是「從二性而成為另一個」(another out of the two)，乃是「在二性中而為一」(one in the two)。在這方面，約翰緊緊跟

隨迦克墩的正統主義，和後迦克墩期的思想，特別是拜占庭神學家李安迪（Leontius of Byzantium）之兩性互通（*enhypostasia*，見位格*），與馬克西母（Maximus）*與第六次大公會議對「兩種自然的能力與意志」的界說。因著這堅持，他能指出涅斯多留主義（Nestorianism）*和基督一性說（Monophysitism）*的錯誤（參基督論，Christology*）。整個基督的救贖工作，包括祂的教導、祂的生命、在十字架的犧牲，和之後的復活、升天與再來；這些都是白白賜予信徒的，也是他們生活的目標；他們可透過接受聖禮，並以信心及善行來回應，便能達致這些目標。

對大馬色的約翰來說，基督徒的工作即等於放棄「世界」，過苦修（Ascetic）*的生活。他非常重視這種工作（或生命），因為他認為人的身體復活後，就是最後的審判（在 *Against the Manichaeans* 中，解釋得最詳細）。人若常紀念去世的人，並為他們禱告，對仍然活著的人特別有好處。約翰認為童貞女馬利亞（Mary）*和聖徒（Saint）*，是基督救贖真理的活書信（「基督之友」和「神的兒女」），人要尊敬他們，卻不是崇拜他們；這一點在他為圖像辯護中表達最清楚。他為在崇拜中使用圖像的辯護，不僅成了此思想的典範，更仔細分辨了對圖像的尊崇（*proskynēsis*, timē），與只能獻給三一神之真實敬拜（*latreia*）之間的差異。約翰對馬利亞和聖徒的教義，和他對圖像的解釋，在很多地方都頗相似，給予這些人物的地位亦相仿；他的目的仍然是要維持基督作為信仰核心的地位，而馬利亞、聖徒及圖像不過是人尋求基督救恩的途徑而已。亦可能是基於這種了解，大馬色的約翰與其他東方教父一樣，都未能發展出一套明確的教會觀。

參考書目

英譯著作：NPNF, vol. ix; M. H. Allies, *St John*

Damascene on Holy Images followed by Three Sermons on the Assumption (London and Philadelphia, 1898); D. Anderson, *St John of Damascus, On the Divine Images* (New York, 1980); F. C. Chase, *St John of Damascus' Writing in FC 37*.

英語研究：D. Ainslee, *John of Damascus* (London, 1903); B. Altaner, *Patrology* (Freiburg, 1960), pp. 635 ~ 40; P. M. Baur, *The Theology of St John Damascene's 'De Fide Orthodoxa'* (Washington, DC, 1951); F. Cayré, *Manual of Patrology and History of Theology* (Paris, Tournai, Rome, 1940), pp. 326 ~ 39; A. Fortescue, 'John of Damascus' in *The Greek Fathers* (London, 1908), pp. 202 ~ 48; J. H. Lupton, *John of Damascus* (London, 1882); V. A. Michell, *The Mariology of St John Damascene* (Kirkwood, MO, 1930); D. J. Sahas, *John of Damascus on Islam* (Leiden, 1972).

G.D.D.

John of the Cross 十架的約翰 (1542 ~ 91) 中世紀末期偉大的西班牙聖徒及靈修大師，與人同創「無鞋聖衣會」（Discalced Carmelites）。約翰出身於一個家道中落的貴族家庭，就讀於當時歐洲最出名的聖衣會大學（Carmelite College in Salamanca, 1564 ~ 8），主修哲學和經院神學，這個訓練對他日後能深入分析屬靈經驗，有莫大的幫助。

生平

約翰在 1563 年加入聖衣會的修道院，對當時鬆散的修道院生活非常不滿；1567 年他認識了大德蘭（St Teresa of Avila, 1515 ~ 82），在她協助之下，著手改革修道院，按著昔日修道院嚴格的修練生活及程序，重振修道院的清譽。他一共建立了十五個聖衣院，第一個是 1568 年在杜魯羅（Duruelo）建立；他被稱作十架的約翰，亦是始於這個時候。

約翰熱衷於改革修道院，無可避免地會得罪一些拒絕改革的人；他們與權貴勾結，終於在 1577 年十二月把十架的約翰逮捕，囚禁在托萊多（Toledo）的修道院。經過九個月非常艱苦的囚犯生活，約翰帶著一些最重要的文稿，逃到安達路西亞的艾·加花里奧（Al Calvario, Andalusia）修道院。這些文稿包括聖詩、《屬靈讚歌》（*Spiritual Canticle*）、《登迦密山》（*Ascent of Mount Carmel*）、影響後世最深的《心靈的黑夜》（*Dark Night of the Soul*，黃雪松譯，光啟，1976），和《活的愛火》（*Living Flame of Love*）。自 1579 年起，他曾任多間修道院的最高負責人，最後又因管理修道院的問題，與無鞋聖衣會的院長多利亞（N. Doria）衝突，於 1591 年被放逐到安達路西亞，年底便病死在那裡。這個一生以作品影響後世深遠的人，早於 1580 年代中葉就停止寫作了。

說來奇怪，十架的約翰的作品雖然在當世亦深受人們歡迎，他似乎從無意出版，使之流傳更廣；他第一本完全的集子，在死後三十九年（1630）才出版。但他性格堅毅不拔，追求聖潔的生活，因此就是在世的時候，已甚得信徒的愛戴；他的作品成了中世末期最受歡迎的靈修作品。他於 1726 年被封為聖，1926 年更被羅馬教廷宣告為「教會的博士」，且以十二月十四日定為教會紀念他的節期。

思想

十架的約翰一生的成就，混合多種吊詭的因素。本性上，他是一個敏感、深邃、感情豐盛，又富幻想力的詩人；他在優秀的大學接受最嚴謹的哲學，和阿奎那（Thomas Aquinas）神學的訓練，使他能捕捉和分析與神最深刻的關係，和細緻的感受。他指出神的本體是完全在人的感覺、幻想與理解能力之外，神若不向人啟示，就永遠是一個奧秘；若不用「純愛」回應神之啟示，人仍然

無法明白祂。十架的約翰透過聖詩來記錄這種神人關係的奧妙。

從體裁來說，約翰的聖詩源自西班牙傳統的五行詩（*lira*），但他的作品又超越了前人的成就。《屬靈讚歌》寫於 1578 年的獄中，《登迦密山》是稍後，而《活的愛火》則大約完成於 1583 ~ 4 年。前二書闡釋靈魂怎樣在「感官之黑夜」得到煉淨；他說，當人走到一切感官都不能給予任何光明之望時，靈魂仍能在「純淨的信心」下持守著。這時人只能安息下來，不作任何的要求。之後，人就進入第二個潔淨的時期，那就是連靈魂都會落在絕對黑夜中。

在《心靈的黑夜》中，約翰說靈魂所處的黑夜分作兩種：積極的與消極的。在「積極的黑夜」，靈魂預備默想與神聯合；「消極的黑夜」是人完全無能為力的時候，他只能等待，因為這是惟有神的愛能工作的時候。人就是等待祂把默想與聯合的恩賜，融入人的靈魂內；這時人會經歷最深重的苦難，不僅是肉身的，靈性上也會好像失去神一樣。人能經歷與神聯合的恩賜，亦是在這種「消極的黑夜」中；黎明前的夜是最黝黑的。但在實際經歷中，消極與積極的黑夜並不全有因果的先後關係，人可能同一時間反覆地經歷消極與積極的黑夜，因此人亦只有靠信心的支持才能度過這段時間。

從思想的淵源來看，約翰頗受北歐靈修傳統的影響，他的靈程描述與《不知之雲》（*Cloud of Unknowing*，鄭聖沖譯，光啟，1980）很相似（但有學者指出他沒有看過此書）；大德蘭的靈性經歷，對他反而留下更深痕跡。但因著約翰特殊的經歷和學養，他比任何人更能勾畫出靈性成長的三個歷程：煉淨、光照、聯合。現在人通常承認約翰與大德蘭描述的靈性歷程是最真確的。

十架的約翰在二十世紀末，再受教會的重視。隨著人普遍對靈修文學產生興趣，天主教與基督教研究和闡釋約翰的書籍日見增多。

參考書目

約翰的原文全集，可見 Silverio de Santa Teresa (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, Biblioteca Mistica Carmelitana, vols. X ~ XIV (Burgos, 1929 ~ 31; 英文譯本可參 E. Allison Peers, *The Complete Works of St John of the Cross*, 3 vols., rev. ed. (1953).

A Benedictine of Stanbrook Abbey, *The Mediaeval Mystical Tradition and St John of the Cross* (1954); G. Brenan, *St John of the Cross: His Life and Poetry* (1973); E. W. Truman Dicken, *The Crucible of Love* (1963); J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (1966); E. Allison Peers, *Handbook to the Life and Time of St Teresa and St John of the Cross* (1954); *idem*, *Spirit of Flame* (1943); *idem*, *Studies of the Spanish Mystics*, vol. I (1951), pp. 227 ~ 88; F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz* (1968).

楊牧谷

Joy 喜樂 一切真正的基督教信仰，都必然有最基本的元素：喜樂；它也是希伯來宗教不可或缺的因素。以斯拉時代的人民重讀律法，就生發極大的喜樂：「因靠耶和華而得的喜樂是你們的力量」（尼八 10）。整本詩篇都充滿敬拜的喜樂，特別是在耶路撒冷過重要的節日時。

新約是「世界上最活潑、最令人興奮、最喜樂的書」（J. Denney, *Studies in Theology*, London, 1895, p. 171）。與喜樂有關的詞語有很多，全部加起來共用過 326 次。舉例說，有「歡喜」（*agalliasis*，如：徒二 46）；因信心而有的樂觀（*euthymein*，徒二十七 22、25）；保羅甚至可以因基督之死而在神裡面歡樂（*kauchasthai*，羅五 11）；耶穌在八福中向擁有某些特性的人宣告，他們可以喜樂，因為他們是有福的

（*makarios*，太五 3 ~ 11；路六 20 22）。但新約最常見的喜樂，都是湧自心的（*chara, chairein*），在 326 次中，146 次都是這樣用；整個新約的信息，蔚為萬民帶來大喜的信息（路二 10）。

每一位新約作者多少都有提及喜樂；中尤以路加寫的福音書為然，他的福音書稱作「喜樂的福音」；而保羅在監獄中寫腓立比書，則稱作「喜樂的信」。約翰在品強調的，是滿足的喜樂（如：約十七 13 約壹一 4）；彼得則論到患難中的喜樂（前三 14，四 13 ~ 14）。實行信仰的喜樂於雅各書（如：雅一 25）；得救者的喜樂見於啟示錄（如：啟二十二 14）。

基督徒喜樂的整個基礎建立在信心上：神（God）為父親、罪得赦免、道成身（Incarnation）、贖罪（Atonement）、基督的復活（Resurrection of Christ）、聖靈論（Holy Spirit）。基督徒能喜樂，因為天父赦免悔罪的人，因為父差祂兒子到世上，拯救一切相信的人（約三 16），因為基督不是死了，而是復活了，也因為喜樂；聖靈所結的果子中，九項德性中的一項（加五 22）；這就是基督徒喜樂的穩固基礎。

喜樂藉著更新的生命和崇拜表達出來，透過崇拜而經歷的喜樂，在近代靈恩運動中至為明顯。每一個星期日的崇拜，都是慶祝基督的復活，因此每一個崇拜都具有復活喜樂的喜樂。但喜樂不僅是每週的第一天才可經歷，它成了基督徒整週每一天生活與工作的力量；事實上，基督徒一生都是對基督一個喜樂的敬拜。

參考書目

J. Moltmann, *Theology and Joy* (London 1973); W. G. Morrice, *We Joy in God* (London 1977); *idem*, *Joy in the New Testament* (Exeter 1984).

W.G.M

Judaism and Christianity 猶太教與基督教

早期教會的成員以猶太人為主，他們的基本問題不是怎樣面對自己的猶太教背景，而是當大量外邦人皈依以色列的神和猶太的彌賽亞後，猶太信徒應該用什麼態度面對這些外邦信徒。當時有一派信徒是猶太派基督徒（Judaizers），他們認為外邦人要成為基督徒之前，要先成為猶太信徒，遵守摩西的律法（Law）和守割禮。但整體教會的態度，特別是外邦人的使徒保羅，卻不這麼認為，他們認為人稱義（Justification）是因著信，不是因著守律法。我們可在羅馬書（如：羅三 28 ~ 31）和加拉太書（如：加三 10 ~ 14、23 ~ 29）看到，因信稱義的道理是顯明基督救恩（Salvation）的普世性。人要得救，猶太人的律法不是必須的；但新約並沒有暗示猶太人信主之後，就不再需要守律法，這不是說外邦人與猶太人有兩條不同的救恩道路，而只是顧及猶太人的文化背景而已。耶穌與使徒均說過，他們並非是廢掉猶太人的律法，保羅在徒二十一即指出：說人信主便等於可以「離棄摩西……不要給孩子行割禮，也不要遵行條規」（徒二十一 21），這是不對的；因此保羅也遵守聖殿潔淨禮的規矩，包括剃頭和獻祭（徒二十一 24、26）；只不過這些規矩不再是非守不可的（譬如猶太人對那些住在外國，遠離耶路撒冷聖殿的猶太信徒，便是不可能的），連彼得的例子也可說明（加二 14）。

話雖這麼說，新約教會面對一個最現實的問題乃是：大多數猶太人的領袖，都拒絕接受耶穌作他們的彌賽亞。福音書（特別是約翰福音）與使徒行傳就常提到「猶太人」拒絕福音，激動人羣來反對教會。這是第一世紀猶太人的情況；但我們也要留意，約翰是猶太人，當時很多祭司與猶太人領袖也是信徒；只不過新約時代猶太人會堂與教會之間的鴻溝，已經愈來愈深。到了聖殿被毀之後，猶太人的領袖反對教會的立場愈發堅定不移。教會在四世紀君士坦丁作王的時候成

了國教，亦對猶太人採取報復措施；教會會議（Councils）相繼發出反猶太人的宣言和判決。這時，猶太人發現他們愈來愈難做一個真信徒，而同時又做一個真正文化上的猶太人；緊緊跟隨猶太人的法律（*kashrut*），同時又留在以外邦為主的教會，對很多猶太信徒來說，幾乎是不可能的。

反猶太主義（Anti-Semitism）成了基督徒生活正常的一部分。他們指控猶太人是殺神者，相信猶太人現今正處於被神咒詛之下。馬太福音是猶太人的福音書，那裡記載猶太人曾這樣說：「祂的血歸到我們和我們的子孫身上。」（太二十七 25）因此，基督徒便認為神的咒詛是落在世世代代的猶太人身上。

教會在羅馬帝國得勢之後，剝奪了猶太人許多公民權利，容許基督教傳道人隨意進入會堂，向他們傳講基督教信仰；逼害猶太人的事件時有發生。今天的猶太人就是不能忘記昔日他們被逼受洗和信耶穌、十字軍、異教裁判所的酷刑，也不能忘記路德（Luther）反猶太人的著作、蘇聯逼害猶太人的政策，以及希特勒對猶太人施行的「最後方案」——把全世界三分之一的猶太人殺掉等歷史。這麼一來，結果像基督、基督徒、教會、十字軍等詞彙，對猶太人而言，都只會引起憎恨之情；就是那些相信耶穌是彌賽亞的猶太人也拒絕使用。

新約雖然也面對第一世紀的問題：外邦人作基督徒是否必須先作猶太人？今天的問題卻是反轉過來：信耶穌的猶太人是否必須要忘掉摩西的律法？參加外邦人的教會？以一種「化外」的形式來敬拜神？今天有些美國的猶太信徒自己組成「彌賽亞的會堂」，在以色列則組成「彌賽亞會」（messianic assemblies），在英國和其他地方是「彌賽亞團契」。他們均拒絕使用「教會」這名詞，要用猶太人的方式來建立基督的羣體，其間他們遇到的問題包括：對外邦人和現存外邦教會應保持什麼態度？應怎樣看待猶太

人的律法？哪一種會堂的形式是可以繼續下去的？以及有關採用希伯來文來敬拜，並且建立符合猶太背景的領導模式等問題。這些努力儘管會削弱他們的基督論（Christology），造成孤立，但猶太人這樣做，卻能增強他們的猶太身分，他們認為這是重要的。

今天教會向猶太人傳福音（Evangelism）的時候，有幾個問題是十分重要的：

1. 「歸正」（Conversion）是否必須的？有些基督徒採取「兩約」的方式來應付這個猶太人的問題。耶穌基督所立的新約固然是外邦人得救之道，神為猶太人定下的道路仍然是舊約。這態度必然引起一個問題：耶穌成全了舊約又要怎樣解釋？這正是約翰福音立意要強調的（參 R. E. Brown: Anchor Bible commentary）。

2. 猶太人的皈依是否必然包括中斷性與延續性在內呢？猶太教肯定的信仰包括妥拉（Torah）、神的道，和神的律法；拉比和他勒目（Talmud）的研究對猶太人來說，是神對摩西啟示的「口傳妥拉」，又為後代猶太人所發展。倘若猶太教真是單純建立於神在舊約的啟示上，那麼教會相信耶穌是彌賽亞這信仰，就只是它的延續。但反過來說，我們若認為拉比與他勒目的研究只是人外加在神的妥拉之上的東西的，那麼基於人會犯錯這事實來看，這種錯誤必然成為近代猶太教的一部分，猶太教與基督教之間便有一種中斷性，二者不能等同，因此猶太人要成為基督徒，就必須經歷悔改與重生。

3. 基督徒有沒有權利向猶太人傳福音？昔日教會迫害猶太人的歷史，叫某些基督徒覺得他們只能與猶太人做朋友，卻不應期望勸他們信耶穌。今天有些猶太教與基督教的對話，其目的並不是要勸對方皈依；這看法與聖經的大使命相違，聖經要我們存著愛與謙卑的心，與猶太人分享耶穌基督豐盛的生命。

4. 猶太人的將來是怎樣的？基督徒對以色列（Israel）國的看法很不一致。1948年建立的以色列國，是舊約預言的成就嗎？抑或耶穌基督才是舊約一切預言的成就？教會在某方面可以說是「新以色列」嗎？神只是對以色列民族有興趣嗎？抑或祂對以色列國也是關注的？所有基督徒都承認，神是歷史的惟一主宰，因此猶太人回歸以色列地，起碼說來也是在神的旨意當中。

教會對猶太人之將來的認識，主要源自羅馬書九到十一章。保羅相當清楚地指出：外邦人有機會接受福音，全因為猶太人不順服；外邦人信主會引起猶太人的嫉妒，從而激發他們，以致他們也有機會給接上他們自己的橄欖樹幹。倘若猶太人的不順服能叫外邦人大得神的恩福，保羅問：猶太人全部皈依，又會對整個世界產生怎樣的影響呢？因此保羅預見有一天所有外邦人信主，而以色列全家也要得救。不管在真實情況下這是什麼意思，我們起碼可以這樣盼望：有一天，所有外邦人和猶太人都會接受耶穌基督為他們的救主。

另參：猶太人大屠殺（Holocaust）；以色列（Israel）；耶路撒冷（Jerusalem）。

參考書目

L. Baeck, *Judaism and Christianity* (New York, 1970); G. Hedenquist (ed.), *The Church and the Jewish People* (London, 1954); J. Jocz, *The Jewish People and Jesus Christ* (London, 1949); *idem*, *The Jewish People and Jesus Christ after Auschwitz* (Grand Rapids, MI, 1981); C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology* (London, 1978); P. Lapide and J. Moltmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine* (Philadelphia, 1981); J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue* (London, 1934); M. H. Tamenbaum, M. Wilson, J. Rudin (eds.), *Evangelicals and Jews in Conversation* (Grand

Rapids, MI, 1978); 'Christian Witness to the Jewish People', *Lausanne Occasional Papers* 7 (Wheaton, IL, 1980).

M.F.G.

Judaizer 猶太派基督徒 參猶太教與基督教 (Judaism and Christianity)。

Judgment of God 神的審判 相信神會對人施行審判，是基督教重要的教義之一，世界其他重要宗教亦如此 (參如：S. G. F. Brandon, *The Judgment of the Dead*, London, 1967)。在舊約，神的審判可分兩種：順服祂之誠命者，祂要施與屬地的恩福 (如：豐收、國家平安)；不順服者，祂要刑罰 (如：瘟疫、地震、被虜)。新約承繼這種信仰，是啟示文學 (Apocalyptic Literature)* 發展出來的，指出歷史的末期有極大的審判臨到地上。本於新約而建立的審判教義，常包括下列各項因素在內：

1. 所有人都要受審判，包括「活人死人」(徒十 42)，基督徒與非基督徒 (羅十四 10 ~ 12)。這個將來的審判在耶穌再來時展現出來 (可八 38；林前四 5；帖後一 5 ~ 10；另參末世論，Eschatology*)。

2. 審判是「按人的工作」(太十六 27；羅二 6；啟二十二 12)；這與因信稱義 (Justification)* 的信仰沒有衝突。雖然因信稱義是神的恩典，人卻有責任藉著工作來過與恩典相稱的生活。因此在最後審判中，人的工作將要顯出他是否有一個活的信仰；人的工作不是要為他賺得救恩，而只是顯明他的信心到底是真實的信心，或只是道聽途說而已。

3. 最後審判之時，將要顯出他是不是屬於基督的。神的審判不是從上面或從外面強加在人身上的一個無理要求，乃是人一生之生活與工作自顯的時刻：人在世時遇到基督

和祂的福音，人是怎樣回應的呢？他選擇了什麼？為什麼會作這樣的選擇？這一切都要顯明，人並要為此答辯；因此從最現實的意義來說，人將要受的審判都是自招的。這種自招的審判，在約翰福音最明顯 (如：約三 19 ~ 20)，也不僅限於他有提及 (如：太十 32 ~ 33；羅一 18 ~ 32)。

4. 救恩或定罪應就著與神有沒有關係來解釋。人的命運是由一種雙面的準則來界定：不按神在自然界顯明的秩序來敬拜祂和服事祂 (羅一 18 ~ 20)；和他們對基督的態度——他們與祂之關係，即他們的行為所顯明出來的 (約三 36)。人的命運只有兩種：或是在神的榮光之中，或永遠與神隔離 (參帖後一 8 ~ 10)。

近代人對神的審判的認識，有了根本的轉移，歷代教會信徒所懼怕的地獄與火湖，對現代人已失去威嚇力。但昔日的信仰仍有它的意義：它提醒人，神的審判是嚴肅的、公義的、可怕的，也是無法逃遁的；這是在聖愛下無可推諉、無法躲避的審判，由基督親自執行。

近代的討論多注意幾點：神的審判能否在歷史事件中看得出來 (參 D. Bebbington, *Patterns in History*, Leicester, 1979)？對那些從沒有聽過神或福音的，是根據什麼來施行審判？以及永遠的刑罰是否與神的慈愛相違等問題 (參普救主義，Universalism*)。

S.H.T.

人不再那麼害怕地獄、火湖的威嚇，並不表示人對聖經的警告就掉以輕心；這與現代人所了解的基督有密切的關係。

一切的審判是從基督再來時展開，這是昔日的了解，這種了解使人感到距離審判之時還有好長的一段日子。然而這個感覺是錯誤的，因人的離世就等於他一生的案卷捲上，等候「批閱」，而人是無法知道什麼時候離世的；可是人覺得只要離世前仍有機會

悔改，因此其緊迫性就大大減弱。

現代人所了解的基督，不僅是一個末日要來的基督，祂實在是一個已經來到歷史的末日者（the *Eschatos*）；信徒每天都要面對這位末日者，要向祂交帳，因此人也是每天要受審判。代替地獄與火湖的威嚇者，就是每日的責任感。這個解釋固然與存在主義（Existentialism）^{*}有關，事實上也是新約倫理學（Ethics）^{*}的基礎。倫理學的基礎並非建立在威嚇上，乃是建立在愛與責任感上，因此亦是現代人更能明白及作出回應的。

楊牧谷

另參：公義（Justice）；律法（Law）

參考書目

J. A. Baird, *The Justice of God in the Teaching of Jesus* (London, 1963); J. P. Martin, *The Last Judgment* (Edinburgh, 1963); L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (London, 1960); S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God* (London, 1986)。另參末世論 (Eschatology)^{*} 的參考書目。

S.H.T. / 楊牧谷

Jüngel, Eberhard 翁高 (1934 年生)

杜平根大學系統神學教授，亦是近代神學界重要的領袖。翁高的著作包括新約、歷史、教義神學和宗教哲學。他的神學思想主要受兩種影響：孚克斯（Ernst Fuchs, 1903 ~ 83）的語言原理，和巴特（Barth）^{*}的基督中心論。我們可以從翁高的神學看出三個他關心的神學課題：

1. 本於神謙卑地認同於被釘的基督，翁高發展出道成肉身及三位一體的教義。他的作品很多是本於加略山的事件，而指出其神學和本體論的意義。2. 本於因信稱義的道理而發展出來的人類學（Anthropology）^{*}，指出人是一個能接受及重視關係的人，多於是

能自我實現的人。3. 近來他集中力量重組昔日的自然神學（Natural Theology）^{*}，使它變成自然界的神學（Nature, Theology of）^{*}；亦即是說，他要找出神特別的啟示對普世的意義，其中對生態與環境保護具有特別的意義。

上述三個神學課題都有一個共同的焦點：那就是要找出人間的神，和神所創造者的關係與分別。翁高對巴特的研究亦別有見地；此外，他在類比法（Analogy）^{*}、隱喻，及本體論的研究，亦深受學者的注意。他解釋死亡的一書，被視為近代突破的研究之一。

參考書目

Death (ET, Edinburgh, 1975); *The Doctrine of the Trinity* (ET, Edinburgh, 1976); *God as the Mystery of the World* (ET, Edinburgh, 1983).

G. Wainwright, *ExpT* 92 (1981), pp. 131 ~ 5; J. B. Webster, *Evangel* 2:2 (1984), pp. 4 ~ 6; *idem*, *Eberhard Jüngel: An Introduction to his Theology* (Cambridge, 1986).

J.B.We.

Justice 公義 教會了解的公義有兩個來源：聖經與哲學。

舊約認為公義是神的相對屬性，因此亦是要求於以色列人的。用來描述神的希伯來詞語，包括 *šēdāqā*、*šedeq* 及希臘文之 *dikaioynē*；最常用之中文譯法為「公義」。用在人身上的，則是指正當的法則、行為，或人要得他應當得的，無論是好是壞。

從神的角度而言，祂不能忍受不公義的行為。為此，祂訂下公平的法則要人遵守：違反祂公義之律者，就是違反祂聖潔的要求；遵守祂公義之律者，就是尊重祂的聖潔權柄。為此，祂定下順者蒙福，逆者受禍；人亦要本於相同的原則制定民事法律。

西方教會所了解的公義，則是本於希臘哲學（特別是亞里斯多德，Aristotle*），藉著阿奎那（Thomas Aquinas*）把它神學化，而傳到現在，成為西方文化重要的支柱。亞里斯多德把公義分成兩種：一般的或法律上的公義，和特別的公義。一般的公義是指人與人之關係；特別的公義又可分成「可換公義」（commutative justice）和「分配公義」（distributive justice）。

「可換公義」處理人與人之間交往的問題，包括自願的交易，如合約，是兩者之間同意的，也必須按合約的條款完成交易；非自願的，像搶劫，那是只有一方願意，而另一方不願意的。「可換公義」是按法律來裁定這等行為，主要是關乎民事法律多於刑事法律。

「分配公義」則是本於羣體整體的利益，而把責任與權利分配給羣體每一成員：責任者如稅項，權利者如財富。自比約十一世（Pius XI）的教諭（'Quadragesimo Anno', 1931）起，「社會公義」一詞就成了西方社會一個重要價值指標；它包括羣體的公共利益，共同分擔責任和享受權利，以至尊重別人的權利等。近代的社會行動家，就是本於這種思想，來為受剝削之人爭取權益。

基督教神學所討論的公義，自然地會連結聖經和哲學的亮光來尋求可落實之道，目的是締造一個公平和公義的社會。

1. 神是公義的，祂這樣對人，亦要求人能以同一的原則對人，這是人能快樂地生活的基礎。神本於祂與以色列民立的盟約（Covenant*），而顯出祂這方面的特性，以及對人的要求。以色列人在埃及為奴之時，祂把以色列人釋放出來；「釋放被囚的」就成了以色列人之神學的起點，亦是彌賽亞盼望的核心，包括了政治上的釋放，和神學上從罪得釋放在內；神藉此顯出祂是人的主。

人的行為適當與否，端視乎他能否達到與他立約之神的要求，這要求在舊約是藉著

律法與先知顯明，在新約則是透過耶穌基督，故整本新舊約聖經便滿了基於立約而發出的公義要求（創十八 25，三十 33；出九 27；利十九 15；申十六 18，三十二 4；撒上二十六 23；王上三 6；拉九 15；尼九 8；詩五 8，十一 7，四十五 7，七十二 2；耶五 1，九 24；彌六 8；太二十二 23；路十一 42；徒十七 31；羅七 12；帖後一 6；來一 9；啟十五 3，十九 11）。這些經文都有一個共同焦點：人要按著神的救贖模式來對待別人——這是更正教道德神學（Moral Theology*）的要點。天主教的神學家則朝另一模式來發展：人的道德行為怎樣才能與神的心意符合？這是阿奎那道德神學的模式，他說自然的道德律必須能反映神永恆的律法。更正教尋求人公義的行為能反映神的公義救贖；而天主教則要求人能洞察及回應神在物界和靈界的公義秩序。

2. 公平與公義是傳統的重要美德，與人的謹慎、節制和剛毅有關，叫人能甘心樂意把人該得的歸給人，這能促進羣體安和樂利的關係。但要公義落實，明顯地不能倚靠人自發的、自然的性情，特別在基督教所了解的人性和罪性下是不可能的；因此公義要求洞察什麼最能叫公義得伸（故謹慎），控制私慾，以致能一心追求至善（故節制），和就算會違反私利，亦義無反顧（故剛毅）。基督教倫理神學家認為，能助長公義發展的，是神的愛和由此激發的善行。人一方面要因神的愛與救贖，常有虧欠神的心；另一方面亦要知道，他的鄰舍也是神所愛的。這些都叫人能越過一己之私心，而關顧別人應得之權益。

3. 近代在這方面的討論，多關心愛與公義的關係；它們自然有相衝突的時候，但更常見的，是能互助及互相補充的情況。舉例，我們與鄰舍的關係可以是愛及犧牲，當這關係涉及第三者，公平與公義的原則就大派用場。但公義的關係常會因著人的有限（不知全部實現）和罪性（私慾）而受到破

壞，強勢一方就會容易做出剝削弱勢一方的行徑。要恢復和諧和可容忍的關係，單純依靠對愛全不感興趣的法律，有時是於事無補的；基督教所言之愛與公義的原則，仍然是解決人際糾紛的有效方法。

此原則考慮的有關方面包括：1. 平等權益；2. 個人自由；3. 按需要而分配利益；4. 從道德立場來評估指導行為的原則等。其後果有時比單靠法律的裁決更具人性，也更容易重建一個遭破壞的關係。一個和諧共存的羣體關係，肯定比一個單純以法律裁定為合理的關係，更有利於羣體的生活。

這樣說來，基督教把愛和公義放在一起看這問題，是比僅以法律維持的公義關係更勝一籌了。一個常見的例子是：大企業內的勞資糾紛，資方可以花很多錢聘請律師來興訟，這樣得來的勝訴，在法律上他是公義的，但在人際關係上就完全失敗了。

另參：基督徒的自由（Freedom, Christian）；愛（Love）。

參考書目

R. Bultmann, 'To Love Your Neighbour', *Scottish Periodical* I (1947), pp. 41 ~ 56; J. D. M. Derrett, 'The Parable of the Good Samaritan', in *Law in the New Testament* (1970), pp. 208 ~ 27; J. C. Haughey (ed.), *The Faith That Does Justice* (1977); J. R. Lucas, *On Justice* (1980); G. Qutka, *Agape: An Ethical Analysis* (1972); P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1950); J. Sterba (ed.), *Justice: Alternative Political Perspectives* (1980).

楊牧谷

Justification 稱義 「稱義」一詞原是法庭用語，指法官宣判一方得直。在希伯來的法庭只有原告與被告雙方，沒有檢察官。法官聽完控辯雙方陳詞，認為證據對哪方有利，便判那一方勝訴，因而亦是使勝訴一方

「稱義」了；倘若勝訴一方是被告，他就被判無罪釋放。被稱義的一方叫做「公義」的，或「正直」的（有關詞語的區別，請參公義，Righteousness*），這詞語不是形容人的道德特性，而是描述他在法律面前的地位（當然，理想地說，他的法律地位應與他的道德性格吻合，但這不是本詞的要點）。

聖經用這法庭術語來描寫神對待以色列（Israel*——祂的約（參盟約，Covenant*）民——的方法，而「稱義」便是指以色列受壓迫後，神重建她的行動；就好像把以色列或以色列某一個體看作審判中無罪的被告（參詩四十三 1，一三五 14；賽五十 8；路十八 7），與他立約的神要為他伸張正義一樣。以色列被虜後這問題就更繁複，他們需要的不再是某個獨立個案是否得直，而是末日的審判，那時神要徹底改正一切的錯誤，為祂的子民昭雪冤情。這思想與復活（參一般復活，Resurrection, General*）的盼望有密切的關係（神要為吃盡苦頭的以色列人昭雪），這思想是新約毫無保留地強調的。

同時，新約重新為以色列的盼望作全新的界定。耶穌接納被社會丟棄的人和罪人，就是具體表現出神接納以色列社會被藐視的人——包括貧窮的人和卑微的人，祂說：「這人（稅吏）回家去比那人（法利賽人）倒算為義了。」（路十八 14）耶穌一生的言行都充滿吊詭，最明顯的莫如祂被釘十字架：表面看來，祂是被神定罪了；但門徒很快就發現祂的復活（參基督的復活，Resurrection of Christ*），其實是神為祂昭雪，或說是神稱祂為義了（如：徒十三 14 ~ 15、26；提前三 16）。神至終在歷史行事，與祂的子民認同，證明「猶太人的王」耶穌，真是惟一能代表祂的子民。

保羅與雅各的稱義觀

雖然新約極少討論因信稱義的教義，但其事實卻佈滿新約每一篇章；整個基督教的使命

就是建於這一基礎。保羅是最能把這教義解釋得詳備的人，並且能指出它實用的意義；他還是在最關鍵的時刻做的呢，那就是約民的身分受到質疑的時候（羅三 21～四 25，九 30～十 13；腓三 2～11）。我們可用下列五點來介紹它的要義：

1. 稱義的問題與約民的身分有關。譬如加拉太書第三～四章的真正問題是：誰是亞伯拉罕真正的子孫呢？保羅的回答是，凡相信耶穌之福音的，就是亞伯拉罕的子孫，他的種族與道德背景反而是不重要的。

2. 這個思想的基礎，是耶穌代表性的死與復活。罪既把世人全圈在同一地位，神又要與人立約，祂就必須先處理罪的問題，這是神藉著自己兒子的死亡而成就的（羅三 24～26，五 8～9）。耶穌自己擔當了人的咒詛，以致除去神要賜福給人的攔阻（加三 10～14）。在復活一事上，神宣告耶穌和祂代表的人已在神面前得稱為義（羅四 24～25）。

3. 今生人本於信得稱為義（羅三 21～26），就說明在末日的審判，人的整個生命都要如此得神接納（羅二 1～16，有關此段經文的解釋，參 C. E. B. Cranfield, *Romans*, vol. 1, pp. 151～3）。將來的判辭是在另一角度下來了解的，那就是復活（腓三 9～11）。這個末世論的角度是這樣解釋的：信心本身就是神賜生命的一個記號，也是透過聖靈而賜下的（林前十二 3）；凡是神開始了的工作，祂都必然成就（腓一 6）。

4. 因此稱義就把教會建造成一新羣體，一個更新的以色列，也就是一個不再分猶太人、希臘人，乃是超越一切種族與社會界限的羣體（加三 28）。保羅陳述這教義時最尖銳的一點，是指出外邦人要成為基督徒，並不需要先做猶太人才能成為神的子民；就是連妄想勸人這樣做的，他本身就是拒絕了福音，以為耶穌所成就的，若不是不足夠，就是不需要了（加二 21，五 4～6）。同時，

保羅亦警告外邦人，不要犯了另一個極端的錯誤，以為現在猶太人就被神離棄了，完全沒有指望了——不幸地，有些改教後期的神學家，就是不能避免昔日猶太人的錯誤（參羅十一 13～24）。

5. 「因信稱義」其實就是「藉著恩典因信稱義」的簡寫；至少在保羅的思想中，是與輕看好行為的態度毫不相干的。剛好相反，保羅要求信主的人都能活得像一個與神立約的子民（羅六章等），倘若我們的信是真的信，這就是必須的（林後十三 5）。保羅反對「律法的行為」，並非反對那些企圖藉守猶太人的律法而贏取做約民資格的人；嚴格說來，第一世紀並沒有這樣的人，保羅乃是反對那些藉守律法而說明他們是約民的人。針對這樣的人，保羅指出：a. 人不可能守全律法——它只會顯出人的罪；b. 這等努力只會使約變成只有一個民族能享有的特權，就是那些擁有猶太律法的人，但神要的卻是一個包括萬民的家庭（羅三 27～31；加三 15～22）。這就是說，雅二 14～26 與保羅神學是沒有衝突的，只不過是從兩個不同的角度，描述同一個真理而已。認為「信心」不足夠的，是猶太人昔日的偏差（雅二 19）；亞伯拉罕的信心是神在創十五認可的（雅二 23），也在創二十二的事件中完成了（雅二 21）。

新的發展

保羅當時面對的情況慢慢消失了，稱義的道理自然要引伸到新的情況；現在演變成人要怎樣才能做基督徒的問題了——結果這詞語包含的意義，就遠比新約所用的為廣。中世紀看神的公義是可以「分派」給人的，這鼓勵了人要以善功來賺取神的恩惠。路德（Luther）為要對抗這思想，重申因信稱義，卻沒有逃開以信心代替工作的危險，因此他所解釋的信心，反變成了人自己行出來的一種善功了。他不察保羅這教義是含有猶太人的、立約的和末世論的因素，因此引起

不少釋經上的困難（如：羅二和九～十一的意思），和神學上的問題（如本於二元論的原因而拒絕律法，和未能為倫理學提供一個穩固的基礎），而這些都是日後引起更正教分裂的原因。

值得注意的是，今天在流行的更正教主義中，常忽略了稱義與重生（Regeneration^{*}）的分別，而把「因信稱義」當成是一種口號，一種近乎浪漫主義（Romanticism^{*}），或存在主義（Existentialism^{*}）觀的基督教。此為天主教所詬病，且理由充分。今天天主教對因信稱義的了解，仍然受到奧古斯丁（Augustine^{*}）的影響，認為稱義者，就是神把愛傾倒在人的心裡，使人歸向祂，得以成為義。這種強調神把真實的改變造在人心上的理解，仍然是今日天主教神學的主流，結果就把這詞語的含義擴大了，遠過於保羅（或改教家）所理解的。

近代討論

近代學者對「稱義」的辯論，範圍均比保羅的為大；特別是在合一運動（Ecumenical Movement^{*}），神學家彼此同意的文件中，有時實在是對保羅這教義不忠。舉例說，保羅稱義的道理，其實不是關於「神拯救的大能」（羅一 16），乃是關於耶穌基督的福音；就如胡克爾（Hooker^{*}）指出，人絕對可以沒聽過因信稱義的道理，就只因相信耶穌基督而得救。這教義給人的保證乃是，基督徒的順服儘管是不完全，仍可以因為相信耶穌基督而成為神真正的子民，這教義因此亦成了人愛神（和順服）的基礎和動機；因信稱義的教義便成為聖靈可以結果子的主要媒介——如仁愛、喜樂、和平等。

參考書目

J. Buchanan, *The Doctrine of Justification* (repr. London, 1961); C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to*

the Romans, 2 vols. (Edinburgh, 1975, 1979); Richard Hooker, *Sermon on Justification* (1612), in *Works*, ed. I. Walton (London, 1822, etc.); H. Küng, *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* (London, 1964); A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge, 1986); G. Ried (ed.), *The Great Acquittal* (London, 1980); J. Reumann, 'Righteousness' in the *New Testament: 'Justification' in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue*, 附 J. A. Fitzmyer and J. D. Quinn 的回應 (Philadelphia, 1982); H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (ET, Grand Rapids, MI, 1975).

N.T.W.

Justin Martyr 殉道士游斯丁（約 100 ~ 65） 游斯丁約於主後一百年生在撒瑪利亞弗拉維新城（Flavia Neapolis），亦即是古代的示劍。無論是他的家世或所受的教養，都培育他成為一個溫文爾雅的異教學者。年輕時他的運道不錯，但也承襲一種永不滿足的求知之心：「人怎樣才能認識神呢？」他先後問道於斯多亞派（Stoicism^{*}）、亞里斯多德主義（Aristotelianism^{*}）、畢達哥拉斯派（Pythagoreanism）、逍遙學派（Peripatetics）和最後期的柏拉圖主義（Platonism^{*}）。約在 130 年，他皈依了基督。

信主後

游斯丁信主後仍然留在以弗所，與「猶太人推芬」（Trypho the Jew）爭辯（約 135），而他主要的時間是教書和講學；之後便去羅馬設館授徒，其中一個學生即二世紀著名的護教士他提安（Tatian）。比較特別的是，記錄游斯丁的言行相當多，其可靠程度亦很高，尤其是他受審和殉道的過程，都

保留在根據法庭的文件檔案而寫成的報告書內，直存到今。

我們知道在游斯丁的記錄裡，沒有說他曾受聖職的按立，但因為他的公開講座、為基督教而與當時最有勢力的人爭辯，以及他的寫作，所以不久便成為以弗所、亞歷山太和羅馬等教會的知名人物。他終生不婚，把自己獻給教導和講學的工作。

游斯丁的工作是與毀謗和迫害教會的人辯論。在羅馬期間，他寫了《與推芬對話》（*Dialogue with Trypho*），引用舊約聖經與猶太人力爭，證明耶穌就是預言中的彌賽亞。

在羅馬寫的第一本書，是給羅馬皇帝安多尼努·比約（Antoninus Pius），時為主後 155 年。當時羅馬宗教呈現沒落的趨勢，事實上整個羅馬文化生活都大為失色，「不合法的宗教」（指基督教）卻頗為興旺，哲學家、異教的祭司、藝術家和商人便聯合起來對付基督徒（「無神論者」）。游斯丁在寫給比約皇帝的《第一護教辭》（*First Apology*），便是在這種情況下寫的：

「基督徒絕不是無神論者，他們敬拜神，就是聖父、聖子、聖靈。省政府根本毋須顧慮他們什麼，因為基督的國度不屬這個世界。我們國家沒有比這些基督徒更良好的公民了。自從他們離棄鬼魔的敬拜後，看看他們在品德與生命上的改變吧！他們貞節純雅，納稅獻貢，調濟貧苦，廢棄起誓，也博愛無私。」

幾年後，他寫《第二護教辭》（*Second Apology*, 161），這一次是給馬可奧熱流皇帝的（Marcus Aurelius），他指出謀殺基督徒是撒但的行為。

不久他與幾個基督徒被捕，被提到羅馬之地方行政長官汝斯提古（Rusticus）面前受審，整個受審及其後被判死刑的過程，是教會根據法庭記錄而寫成的《游斯丁殉道記》（*Martyrium S. Iustini et Sociorum*）；裡面提到汝斯提古要他們順服羅馬的神和皇

帝，向他們燒香，但他和他五個朋友（三個羅馬人、一個女人，另一個則是「該撒的奴隸」）拒絕了，他們被鞭打後就給斬了頭，時為主後 165 年。

游斯丁的殉道成為教會更有力的見證，他被視為早期最偉大的護教士（Apologist）、信仰的護衛者；下一代的領袖如愛任紐（Irenaeus）和特土良（Tertullian），從他得到極大的幫助。

思想

游斯丁在哲學及文辭上的修養不算特別的出色，但毫無疑問，他是早期教會最傑出的護教士。他是教會第一個嘗試調和信仰與理性的思想家，敢於向當時教外的學者和權貴人士用理性的方法講解基督教的真理。在闡釋的過程中，他亦採用了異教的思想，並且指出就是異教思想家亦可認識真理，因為人人都有「道種」（*logos spermatikos*）在其內；但只有基督教具有合理的教義。道成為肉身的目的，是神要把人從撒但的權勢救贖出來。游斯丁本於柏拉圖主義，強調神的超越，結果令他對聖子的解釋陷於次位論（subordinationism；參基督論（Christology））的危機。但整體來說，他的神學屬於正統主流；其神學亦主張千禧年論（Millennium）。

他的《第一護教辭》是解釋教義的，目的是反駁人對基督教的誤解，特別說基督徒的洗禮（Baptism）和聖餐（Eucharist）是不道德的指控，這些見於書的末部。《第二護教辭》則逐點回答外界對教會的指控。《與推芬對話》向猶太人解釋三個思想：舊約的過渡性、道的身分，和外邦人取代了以色列人的地位。

教會紀念他的節期是六月一日。

另參：護教學（Apologetics）。

參考書目

游斯丁全集，原文可見 J. C. T. Otto 所編，3 vols. (Jena, 1842 ~ 8)；後改為五集 (1876 ~ 81)；英文最佳的譯本是 E. B. Pusey, J. Keble and J. H. Newman (eds.), *Library of the Fathers* (Oxford, 1861)。中文譯本僅有《與推芬對話》與《第一護教辭》，皆收在《基督教早期文獻選集》，謝扶雅譯，文藝，²1990。

研究其生平事蹟，可參 L. W. Barnard, *Justin Martyr, His Life and Thought* (Cambridge, 1967); W. R. Cassel, *Supernatural Religion*, vol. 1, pp. 283 ~ 428; vol. II, pp. 271 ~ 316; vol. III, pp. 15 ~ 7 (London, 1875); F. W. Farrar, *Lives of the Fathers*, vol. 1, pp. 93 ~ 117 (1889); E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (1923); J. Kaye, *Some Account of the Life and Writings of Justin Martyr* (Cambridge, 1853); M. J. Lagrange, O.P., *Saint Justin* (1914); M. E. Martin, *Life of Justin Martyr* (London, 1890); G. T. Purves, *The Testimony of Justin Martyr to Early Christianity* (1889); W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Mythology*, vol. II, pp. 682 ~ 7 (London, 1890); W. Walker, *Greatest Men of the Christian Church* (Chicago, 1908); L. Waterman, *The Post-Apostolic Age*, pp. 141 ~ 56 (New York, 1898); B. F. Westcott, *History of the Canon of the New Testament*, pp. 59 ~ 177 (1875).

楊牧谷

K

Kabbalah 傳統 這詞源自拉比之希伯來文 *qabbalah*，意思是「接受過來的傳統」；是猶太教中一神祕派系所收集的彙編，屬於神智學（theosophy）一類，只傳給少數揀選的人；其起源已不可考。

它認為某些人有通天奧祕之術，可以透過特別的方法而知道常人不能認識的真理。其特別的方法，包括把希伯來文聖經的字所代表的數字，經過演算而變成另一組字，從而得知天機。但它採用的釋經法，永遠讓人有重新解釋的可能。

其思想體系混集了猶太教在兩約之間的預言文學、他勒目、米大示，甚至是諾斯底等思想在內；就如它說世界是神透過十次的發放體而造，因此世上任何事物均含有神的本質。這是一種近乎泛神論（Pantheism）的思想。

Kabbalah 第一個發展期是巴比倫的猶太籍學者（主後 600 ~ 1000）；之後傳到意大利、西班牙、法國南部和德國。它最重要的一本書叫 *Zohar*，約在 1300 年寫成。到了十六世紀，它在以色列建立了新的根據地，著重救贖和彌賽亞主義，卻為當時的拉比領袖反對，認為它太多幻想，對猶太教不利。基督徒亦受它吸引，用來對抗已僵化的信條。就是猶太教之哈西典派（Hasidim）亦對它發生興趣。

參考書目

Zohar 的英譯：H. Sperling, M. Simon-P.P. Levertoff, 5 vols. (1931 ~ 4)；另參 J. Abelson, *Jewish Mysticism* (1913)；J. L. Blau, *The Christian Interpretation of Cabala in the Renaissance* (1944)；C. D. Ginsburg, *The Kabbalah, Its Doctrine, Development and Literature* (1865)；G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941).

楊牧谷

Kähler, Martin 客勒爾 (1835 ~ 1912) 德國更正教神學家。他原在哥涅斯堡大學（University of Königsberg）攻讀法律；後來在海德堡、杜平根，及哈勒（Halle）等大學讀神學。除了短時間在波昂大學之外，他大部分時間都在哈勒大學任教授，科目包括系統神學和新約釋經。他最重要的作品是關於教義的（*Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 1883 ~ 7）。但他最為人紀念的事，則是《所謂歷史的耶穌和歷史聖經的基督》（*The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, tr., with introd., C. E. Braaten, Philadelphia, 1964；原著是 *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische*

Christus, 1896)，他在此書中否決了自由派所用的「歷史耶穌的追尋」(Historical Jesus, Quest for)*一語，認為把信仰與歷史分割開來是不可能的，真實的耶穌與教會宣講的基督亦不能分開。他指出企圖從福音資料的背後找出「真實的耶穌」，結果必定是徒然的。

他對「追尋者」提出批判、教義及護教的問題，來指出他們的錯誤。他的批判理由是：追尋者誤以為福音書能提供資料給人建構一個前後一致的耶穌生平，但福音書向來都不是為此目的而寫的；神學的反對理由是，追尋者以為耶穌只是普通的人，像他們那樣；而護教的理由是，他們把一般信徒的信仰，硬塞入學者研究成果的框框，他們應該做的是讓信徒直接接近他們信仰的本源，亦即是聖經描寫的和使徒宣講的基督。早期教會異口同聲宣認「耶穌是主」，它不僅是一個神學的語句，也是深深扎根於歷史的。

另參：基督論 (Christology)；耶穌 (Jesus)。

參考書目

C. E. Braaten, 'Martin Kähler on the Historic, Biblical Christ', in Braaten and R. A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (Nashville, TN, 1964), pp. 79 ~ 105; Braaten and Harrisville (eds.), *Kerygma and History* (Nashville, TN, 1962).

W.W.G.

Kairos 時間，契機 為新約重要的詞語，指神為祂的計畫而預定的時間，是祂展開新作為的時候，故亦含有契機的意思（如：可一 15，「日期滿了」，神救贖計畫進入新階段的時間已然來到）。

在舊約，它除了指簡單和準確的時候（創十七 23、26），亦指一般的時間、次序

（士十一 26；王上十一 4；詩七十一 9）；但更重要的是用來描述耶和華的救贖行動，如出埃及（申一 9，九 19）。在新約這詞用過八十五次，其中保羅書信三十次，路加作品二十二次；意思與舊約的相近，但在神救贖工作上，則以基督為中心，耶穌來到便表明新約 *kairos* 開始（J. Jeremias, *New Testament Theology*, vol. I, 1971, p. 139）；先知預言的救贖（羅三 21；彼前一 10 及下）與末世的時間——審判（*kairos eschatos*，彼前一 5）均已來到。

簡言之，它是不肯悔改之人的危機，卻是願意聆聽與跟隨之人的契機。田立克（Tillich）*的神學便十分倚重這個詞語，他既把 *kairos* 用在個人的存在決定，亦以此解釋歷史的轉機。但無論是個人或羣體，可以回轉的都是「密集的現在」，不是遙遠的將來。

參考書目

J. Barr, *Biblical Words for Time* (1962); C. Barth, *CD* I.2, pp. 45 ~ 121; II.1, pp. 409ff.; H. E. Brunner, 'The Christian Understanding of Time', *SJT* 4 (1951), pp. 1 ~ 12; R. Bultmann, *History and Eschatology* (1955); F. W. Camfield, 'Man in His Time', *SJT* 3 (1950), pp. 127 ~ 48; C. F. D. Moule, 'The Influence of Circumstances on Eschatological Terms', *JTS* 15 (1964), pp. 1 ~ 15; J. Muilenburg, 'The Biblical View of Time', *HTR* 54 (1961), pp. 225 ~ 71.

楊牧谷

Kant, Immanuel 康德 (1724 ~ 1804) 康德有很多年是在東普魯士的哥涅斯堡大學 (University of Königsberg) 任教邏輯與形上學；現在被公認為啟蒙時代 (Enlightenment)* 最重要的人物之一。他對人類整個知識追求 (包括神學) 的巨大影響，源自他對人類知識和信仰特別的識見。

康德思想的背景，可以追溯到兩個哲學傳統的發展：英國的經驗主義（Empiricism*），和歐陸的推理主義。前者認為人類信仰的本質乃是人的經驗；後者則強調人頭腦內天生就有某種原則和概念，真知識均是與它們配合的。康德把這兩個傳統匯集一身，並把它們帶到新的高峯，因此他肯定感官經驗對人類知識的重要。

但康德同時指出，人的頭腦並不全然是個消極的接受器，剛相反，它不斷主動地把經驗傳來的「原料」組織和分類；就這樣，思想把它自己獨有的綱目和概念加諸經驗上。[康德稱人類理解力的先驗層次（*a priori*），為「原知的形式」或「純概念」。]但這裡有一個問題產生了：倘若人真是不斷把自己的綱目與概念加諸經驗世界，這豈不是偏見與扭曲的來源嗎？我們很可能是不斷地戴著紅色眼鏡來看世界；假如這是真的話，那麼世上每一件事都毫無例外地是紅色的了，然而整個現實界卻不可能都是紅色的。

康德對哲學界最重要的貢獻，亦正是他對此問題提出的回答。康德強調人是不能認識事物的真相的：一切知識都是人本於某種角度和某種了解模式而有的結果。但他亦指出：人雖然不斷以自己理解的模式加於世界，但這世界必然具有某種特性，以致它能接受這種特殊形式的理解。

我們可以舉一例子以說明，那就是康德對因果關係的解釋。蘇格蘭哲學家休謨（Hume*）說，感官經驗永遠無法把事物的因果關係告訴我們，它只知道一連串的事件相繼發生（譬如我們不能單純從感官經驗得知燒著的火爐與沸水的關係，我們能經驗到的，就是燒著的火爐與沸騰的開水這兩個事件）。那麼因果關係這概念是怎樣來的呢？休謨的解釋是，人的思想有一種心理上的，亦即是與理性無關的預定作用，會把連串發生的事排列先後步驟，其間的因果關係就顯明出來了。但他亦暗示：人類思想行為有這

種心理傾向，並不等於屬物世界就真是具有某種特性；這是休謨懷疑主義的基礎。

康德的理解與休謨分道揚鑣，這是明白康德的知識論不可不知的。對康德來說，最關鍵的立場是：我們對自然界的經驗（特別是這種經驗的秩序、恆常和協調），必然預設了一個因果律可運作的世界。只有某種世界可以接受我們具因果關係的理解。倘若這個世界是亂糟糟一片，完全由任意式的隨機與混亂所控制，它就與我們因果的綱目不吻合。哲學家不盡同意康德在這裡是否能建立起他的理論；無論怎樣，他離開了休謨的立場而另闢蹊徑，倒是相當清楚的。對康德來說，因果律這概念，是理性的人能作真判斷的基礎，因為這概念本身就是一種信仰——與其他物界的信仰並立——這是經驗成為可能的條件。

但假如康德真是為我們建立了認識明顯地屬於物質世界之知識的可能，這可能同時亦肯定了我們不可能認識物質世界之外的任何知識：神的知識、靈魂或死後的生命；因為對康德來說，我們並不需要任何神學知識來解釋自己真正擁有的經驗（康德認為他成功地推翻了傳統證明神存在的理據；參自然神學，*Natural Theology**）。宗教知識最基本的問題，並不是因為我們缺乏這方面的資訊（像偵探缺乏線索那種絕望），只因為無限的神必然是在我們認知的範圍之外，是在我們有限的認知工具之外，因此我們不能真正說可以認識祂。我們用來認識感官世界的綱目，根本就不可能用來認識無限的、不受任何條件制約的，和永恆的形上原理；因此在宗教範圍內，說明性的理性必須讓位於實用性的信心。

康德這個解釋對神學的含義實在非常深遠。倘若嚴格來說神真是不可知的，那麼神學研究的對象就不是神，而是人的宗教狀況、感情，以及個人和羣體的宗教表達形式。神學變成了以人為中心的學問[只要看康德哲學怎樣影響士來馬赫

（Schleiermacher^{*}）的神學就可知道〕。同樣地，在這種以人為中心的導向下，聖經便成了人類宗教經驗的一個記錄，在此之外，它是全無權威可言的。

那麼什麼叫做實用的信心呢？它是不是與理性全無關係？康德認為人對神的信仰、超越、人的自由意志、靈魂以及不朽等觀念，全然是說明性的理性之外，但康德肯定它們都是道德生活實用的前設。康德並非如某些人說，認為神是道德判斷惟一的來源——一種客觀的道德原則；他要肯定的乃是，人若定意要過一種道德生活，就必須讓實用的前設具有足夠的能力，去聯合所有美德與快樂，好能造福人羣，也要確保人的靈魂能享受將來這種聯合的情況。

至於說人不斷把自己的先見（pre-understandings）加諸一連串的經驗（如休謨所料），這是人在今天共有的理性活動。舉例說，現代人討論的聖經解釋學（參釋經學，Hermeneutics^{*}），就是這樣的理性活動。我們還可以在這裡多舉兩個例子來說明此道理，知識的社會原理（sociology of knowledge）以及人際關係的研究，就是借重這思想；它對近代哲學的討論〔如維根斯坦（Wittgenstein^{*}）後期的作品〕亦重要無比。凡此種種，都能說明康德對後世的重大影響。

作為啟蒙時代的人物，康德高舉人的理性與理解力，無疑會與基督教最重要的思想有衝突，但忽視他對現代人深刻之影響，則肯定是不智的。

M.D.G.

康德對基督教認識論的批判固然留下極深的影響，他對整個宗教哲學（Philosophy of Religion^{*}）的意見也是相當重要的；我們差不多可以說，近代中國知識界反對宗教的理由（包括基督徒反對教會在內），都具體而微地反映在他的作品內，特別是《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*, ET,

1929），和《純粹理性限度內的宗教》（*Religion within the Bounds of Pure Reason*, 1793）。

康德並不鼓吹宗教無用論（像他一些極端的跟隨者），他認為宗教對人的道德生活有益（但道德生活不是非倚靠宗教不可），因為宗教者，不過是屬於「清潔的良心」的範圍。因此宗教是否有益，與臆測性的神學完全無關，他對建制的宗教（教會）也毫不重視。

康德認為人信仰宗教，無非是看人的道德責任是本於神聖命令（divine imperatives），這是正確的宗教態度。但這態度強調道德責任是義無反顧的，與順服神的律法毫無關係；它的要點是代表人的道德生活，卻不是在道德生活之上尋找超越的原則（像神的旨意）；正如他在《純粹理性批判》中指出，人不可能認識這樣的神。不錯，道德責任必然蘊藏某種對神及來生的信仰，但這信仰的意義與內涵，與神沒有必要的關係。信仰的意義有二：道德責任的持守和道德惡行的修正，這是任何人都能明白的，因此傳統宗教的教義，和一切之附加物——例如教會的神職人員及禮儀——都是多餘的。有些人認為必須屬於某些宗教團體，這也不是錯的，因為宗教羣體能刺激或增加人的道德責任感；按此意義而言，屬於一個宗教羣體是好的，卻不是必須的——這是康德版本的道德宗教，也是中國知識分子最接受的宗教觀〔參人文主義與基督教（Humanism and Christianity^{*}）；儒家思想與基督教（Confucianism and Christianity^{*}）〕。

康德的道德宗教觀，其實就是君子的宗教。但說康德是反基督教就不對了，因為他認為基督教若不是給猶太教某些思想敗壞了，它就最接近真宗教。在《純粹理性限度內的宗教》一書中，他要說的正是這個道理。此書可說是康德對基督教教義的再釋，把其中一切超越的因素都除淨，只剩下道德意義。

譬如原罪，他說與亞當在伊甸園受引誘

是毫無關係的，原罪教義只是指出人性潛伏的惡，這是一切道德失誤的來源。道成肉身只是說善的原則勝過惡的原則；所謂歷史的耶穌是沒有真實意義的，它不過是說明，代表道德圓滿的人能勝過世上邪惡的勢力。人要尋找歷史的耶穌（Historical Jesus）^{*}，這個耶穌就算給人尋見，祂對真實的宗教也沒有助益；凡對宗教有助益的，莫不是來自道德的理性。

說宗教上的公式語言，行宗教的儀節，此等行為可能對人有好處，但人若以為這是對神有任何關係，就是最愚蠢的迷信行徑。康德批判宗教哲學、神學及教會的體制、傳統、禮儀和敬拜，不僅在當代吸引很多年輕一代的注意，也為後來反對教會的人製造了許多方便的藉口；無怪乎當時德國皇帝威廉二世不能容忍他，禁止他再對宗教說什麼批評的話。康德在他的信札中抗議這個禁制，說他對基督教沒有不敬。但這個抗議沒有多少人接受，他對基督教信仰與行動的批評，不管是出於善意或惡意，總是難以令人產生好感；有時他甚至暗示基督教信仰是不道德的呢！

但從基督教而言，康德的批評儘管叫人難受，卻也不無提醒的作用。從信仰而言，他令我們更注意什麼樣的宗教宣信更具公信力，什麼只是出於人的激情；從宗教生活而言，他叫人重視道德生活，這對慣於把信仰與生活分割的人不無警告作用。

楊牧谷

另參：康德的倫理哲學（Kantian Ethics）。

參考書目

康德的標準全集：Berlin Academy of Science, *Gesammelte Schriften*, 23 vols. (Berlin, 1902 ~ 55); *Critique of Practical Reason*, tr. T. K. Abbott (London, ⁶1909); *A Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1929); 《道德形上學根本原

理》，載於《康德的道德哲學》，文藝，³1986，19 ~ 102 頁 (*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, tr. T. K. Abbott, in *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, London, 1873); *Metaphysical Principles of Virtue*, tr. J. Ellington (Indianapolis, 1964); *Religion within the Boundary of Pure Reason*, tr. J. W. Semple (Edinburgh, 1838).

S. Körner, *Kant* (Harmondsworth, 1955); D. J. O'Connor (ed.), *A Critical History of Western Philosophy* (New York, 1964).

M.D.G. / 楊牧谷

Kantian Ethics 康德的倫理哲學 有人認為康德（Kant）^{*}的哲學，基本上是一種道德哲學，此語雖有一定的道理，但顯然忽略了他在形上學和認識論的劃時代貢獻，而他的形上學和認識論，無論怎樣都不能完全塞入他的倫理學框框內。

康德寫《純粹理性批判》時（1781），很可能是希望以此書作為他整個哲學體系的宣言。但書未寫完，他就發現好些重要問題只能略為提及，未能詳盡，而這些問題與他整個哲學追尋有密切的關係，其中尤以道德倫理的問題為然。因此過了幾年，他把《純粹理性批判》完全修訂過，重寫很多部分，出版了第二版（1788），並且把1785年出版的《道德形上學根本原理》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*）之基礎建立起來。

道德的形上基礎

他在《道德形上學根本原理》指出，他的目的是「找出並建立道德至高的原則」，是從人需要作出道德抉擇的環境，整理出它的基本性質，進而歸納出這些道德抉擇的特性。

康德認為人需要作出道德抉擇的環境是怎樣的呢？他認為人是一種半屬情慾、半屬理性的動物。情慾的衝動成了他許多行為的動因，而理性的地位就如休謨（Hume）^{*}所

說的，常成了激情的奴僕。但人有一些行動是以理性為主導的，理性居於領導的地位，而不是被領導的僕人；此等行動並非為了某種隱藏的目的，純是因為人的理性原則。

然而，個人行動的動機和道德抉擇，又是怎麼一回事呢？康德認為一個行動的道德價值，並非「由行動能否達成其目的釐定，而是看他的抉擇是否與道德規律配合而定」。我能否達到目的，並不全由我一個人控制，因此行動結果是好是壞，也不由我決定；我惟一能負責的，僅是行動的動機而已。我必須誠實地問自己：這個行動的動機是否符合道德的要求？我有沒有立意要使道德規律成為一普世的規律，使它不僅能指引我這一行動，也能指引任何落在與我相同處境的人？對康德來說，道德法則是一項公共財產，也可以用科學的判斷來鑑證，而其實用性又是連少受教育的人也可使用的；結果乃是：我所選擇的行動對我若是可行，對任何處於與我相同景況的人也應是可行的。

然而，人怎能知道這些普世的道德規律呢？康德認為它們是先於經驗而普存於人間（*a priori*），他是基於此而說：惟有這種形上觀念才會對人有好處——它們乃是：神、自由與不朽。此等道德命題並非出於人的經驗，其結果也不是經驗能定其好壞，因此具有普世的合法地位。

康德對神及不朽的論據，其背後原則是這樣的：道德律要求人追求至高的善，並且知道這至高的善是可以達到的；至高的善就是神，但人囿於種種限制，未必能在有生之年達到至高之善的境界，不朽的觀念由是而生。再者，人能否達到至高之善，並不全然決定於人自己的努力，也要看他身處的環境及條件。他必須看這種外在條件是一種有意識的秩序，是被創造的，也是受管理的，目的是幫助人達到至善，因為創造及管理這外在環境的，正是至善者和全能者——這是康德之《道德形上學根本原理》最重要的基礎，亦是他在《實踐理性批判》（*Critique of*

Practical Reason, 1788）再度闡明的。

康德之道德形上基礎，有兩點非常突出：1. 道德的形上學絕非為滿足人純理性的要求，它提供的並不是理論，而是實際的知識或理由，叫人知道他主觀地選擇某種信仰與行為的原因，因此其核心是道德，不是傳統的形上學；2. 宗教信仰不僅是需要和合理，它的合法性亦只能透過道德法則來確立。換句話說，是道德法則決定宗教信仰，不是宗教信仰決定道德法則。在《純粹理性限度內的宗教》（1793），他重新就道德和倫理法則來解釋基督教的教義，目的就是要指出，管理世界的原理正是道德律，不是宗教的形上學（如教義）。

康德對自由的解釋相當複雜，他自己是否真正弄通這個問題，絕對是可辯論的（他承認「自由這概念，非我們能明白」）；他在這方面的解釋，大多數是屬於認識論的。他說，在時空下一切的現象都只是皮相，是無常的；因此也不是真實的，包括我們對自己的認識在內。當人回顧昔日的「我」，不得不承認自己是受制於許多身外的及先前的事件；這個在時空下的「我」，其實是一個「果」，是身外的和先前的事件所造成的；它們改變，「我」也在改變。但真的我卻不受時空限制，因此是真的，也是自由的，不受身處先前之事件所左右。人能作出有價值的道德選擇，全因為真我能不受身外及先前之事件的左右，而作出正確的選擇。譬如當我們說「我應該這樣做」，即預設了「我能夠這樣做」，不管身外的環境及先前的事件怎樣持相反的意見。

就是人在作道德選擇時，也會依據兩種不同情況而有不同的結果；一種是依據「臆測性的訓條」（*hypothetical imperatives*），另一種是「無前提的訓條」（*categorical imperatives*）。當我選定某一目標，我必同時採取任何能幫助我達到目標的途徑，這種選擇模式，就是基於臆測性的訓條來考慮的。這種訓條對我是否有效，全

在乎我是否仍以那目標為我的目標而定，什麼時候我改變主意，訓條對我就沒有約束力。換句話說，這是以目標來作決定的道德選擇，它頂多只是一種謹慎的選擇，卻完全沒有道德上的應不應該可言，亦即是與道德責任沒有必要的關係。

另一種選擇是本於「無前提的訓條」，亦即是先驗的，和不從結果來考慮的，只從行動本身是否符合「原則」(‘maxim’)來作定準。譬如說：「要忠誠」，因為忠誠符合行為的原則，卻不因為忠誠能幫助我們達到某一結果。這種合乎原則的選擇本身就是善的，因此是有價值的。

道德上的善

康德認為有價值的道德行為，都是出於「無前提的訓條」，其確實性相等於科學知識的「先驗綜合判斷」(synthetic *a priori* judgment)。如「兩點之間最短的距離為直線」，它是先驗的，因為一個飢餓的嬰兒，必然循直線爬去奶瓶那裡；它是綜合的，因為它揉合了經驗學派和推理學派對什麼是真知識的睿見，從而建立了知識的普遍妥當性與必然性。在道德上亦是如此，人「要忠誠」，因為就算小孩子撒謊時亦感到惶恐不安，而普世人類都知道「忠誠」符合行動的原則，因此就是有價值和善的。

康德在《道德形上學根本原理》開頭第一句便說，只有一個無條件的善，才稱得上是「善意」(good will)，而這善意是「人人應該共守的法則」，因此它亦成了每人的道德責任。在這道德的善之外的，包括愛與快樂、知識與宗教經驗，都不是至高的，它們只在能幫助人達到善的境地，才有價值。善之所以能稱為絕對的善，只因為它能自己加訓條於自己；善既只限於自己規律自己，所以道德行為的價值，惟見於人履行自己的責任，「為責任而責任」，不為其他。人若為盡其責而行，就是達不到目的，他的行為也是善的。相反地，人行為的動機若不是本於

其道德責任，無論其行為在表面看來多麼與道德律相符，也沒有價值（見《實踐理性批判》第三章論「動機」）。忠於「無前提的訓條」，就是尊敬自己所立的規律，並付諸實行，既不受任何引誘，亦不感受任何強迫。

這樣把道德行為完全立基於責任，甚至不同時考慮愛的地位，為許多倫理學家批評，他們認為人為愛而行的價值，不應低於為責任而行的價值。這個批評也許有其合理的一面，但我們必須從整體來看。康德並不是貶低愛的價值，我們不能從他的作品看出他否定一種本於責任與愛而行的價值；他強調的乃是：在所有其他動機都不存在的環境下，人仍應本於其道德責任而行。因為這種責任是出於「無前提的訓條」，其規範與價值就是自存自有的，既不依賴環境，甚至不取決於行為的結果，因此其善亦是獨存的；用基督徒的術語來說，那亦是與神的旨意相配合的。

康德把善意高置於一切，有其歷史原因。在他的時代，最流行的意見是：人盡其責任，因為盡責能使人得到快樂。在康德之前的倫理學說，主流就是這種快樂論、功利論、幸福論和直覺論，康德均認為其基礎過於狹隘；他把行為的基礎建於責任，而上聯於神，事實上只是把所有理性主體的意志，建立在一個普遍立法的意志上。康德認為這是個人意志，和普遍實踐理性相一致的最後條件。既然別人的意志和我的是如出一轍，都是自立的普遍法則，那麼我們彼此間，就必須以這種自律意志相待遇；因此他說：「你應當這樣做，無論在你自身或任何人，總要把人當作一個目的來看待，不應當作工具。」(*Critique of Practical Reason*, chap. 3)

這種以自己的訓條及責任作為行為指導的倫理觀，與社會有什麼關係呢？與想像的相反，康德的道德觀絕非是個人主義的，它具有很大的社會意義，此即為他的「目的王國」的理想。促使理想成為現實者有二。

第一，如上言，人的訓條與責任均上聯於神；而所謂社會者，即是由具有這種實踐理性倫理的人所自動組成的共同社會，這個社會就是他所說的「目的王國」。

康德認為人皆是具有實踐理性的受造物，他們共同受著同一的法則支配，因此人必須看自己和別人的本身，都是具有相同的目的；他們既受共同法則所支配，就能作出井然有序的聯盟，這就是我們的社會。這樣的社會必然是極平等、自由和光明的社會，因為人人都同受一個法則的管轄。康德當然知道這是一個理想，卻否認它是個空想，因為凡具實踐理性的人，都是朝這目標努力。

第二，是關於人與人之關係。他反對人只把人當作手段來看待，乃應把人當作目的。我們要留意，康德並沒有說我們不可以把人當作手段，不然的話，人就不應雇用別人來為他工作；他反對的是把人只當作達到自己目的之手段，就如為了賺最多的錢，我們要雇工在最不人道的環境下工作；這樣只有自己的目的，不同時顧及別人的目的，是他不能接受的。康德身處啟蒙時代而作出這種道德訓詞，貢獻絕不在其他倫理學家之下。事實上近代許多民主運動和社會行動，都是以此為口號。

康德認為倫理觀是絕對自主的，既不為自私的目的所限囿，又不受內在的感覺、外在的形上學或神學所左右，而完全是出於實踐理性的要求：我這樣做，因為我認為這是一個普世的法則，也刻意要求它成為一個普世的法則。其意義就由個人層面推向社會的層面了。

對哲學及基督教的影響

基督教倫理學家稱，「康德對歐洲更正教倫理思想的影響至為巨大——特別是對卜仁納（Brunner^{*}）和巴特（Barth^{*}）」（James Gustafson）；事實上，他對整個歐陸神學界的影響，也是絕對具決定性的。

像評論任何歷史人物及其理論一樣，抽

離他的背景作評論是危險的。康德所處的歐洲，一方面教會的勢力非常強大，是當時文化與社會的主要支柱；另一方面那也是啟蒙運動如日方中的時代，科學和哲學對教會傳統勢力的挑戰，亦相當尖銳。作為一個真誠的基督徒知識分子，康德對什麼是真知識的特性，作了相當透徹的研究，範圍不僅限於道德及神學，亦涉及自然科學如數學，和人文科學如歷史，做了近乎格物致知的工夫。他的目的是要讓科學家與神學家各能說他們可以說的話，不管他的結論會怎樣引起傳統人士的不滿，亦包括了科學家和神學家。歷史的發展說明跟隨他的人極多、極久，也來自極廣的層面。

康德十分不滿十八世紀的思想界壘壘分明、各執己見；不僅科學家與神學家大唱對台戲，連哲學界亦分為以萊布尼茲（Leibniz^{*}）為首的惟理論，和以休謨為首的經驗論兩大派別。他自己出於敬虔派的家庭，在大學時又研究牛頓派的數理和自然科學，因此相信真理並不存於各執一詞。更重要的是，他反對人可以由「知」而「信」，而是由道德的「行」作媒介，把科學的「知」與宗教的「信」結合起來，引發出一套被譽為「自柏拉圖以來最偉大的思想體系」。

儘管康德熱衷於科學知識，他對真知識的範圍和性質卻有很大的保留。從範圍而言，人能知道的極有限；他說人只要舉頭仰望長空，便知道自己是多麼「無知」的了。從性質而言，他認為科學知識的確是純理性在思維活動的結果，而這種思維活動所依靠的是先驗格式，它若不能與經驗所得的知識相配合而成現象知識，純理性的知識對世道人心是毫無裨益的。

為什麼是毫無裨益呢？他反對純理性知識，與休謨的懷疑主義又是否如出一轍？

康德在《純粹理性批判》第一版（1781）的序言中，便開宗明義地指出，人類自古以來都為一種奇特的命運玩弄，那就是好提出

形上學的難題，卻苦於不得其解。在康德之前，形上學向被稱為百學之王，因為人認為它能抽離現實，然後提出一些所謂原則來駕御百學；這種形上學到萊布尼茲的惟理主義而大盛。但因為它一直只能提出問題，獨不能提出答案，人對它的尊崇日漸低下；這時懷疑論便乘機而起（指休謨），造成人精神世界更大的混亂。康德把哲學界的混亂歸咎於這兩種主義的割據。

問題的癥結是清楚了：惟理主義者不先探究人類理性的能力與限度，便侈談各種問題，任意超越經驗的範圍，結果造成混亂，進而影響維繫人生的基本信仰。懷疑主義者乘此冒起，懷疑一切，又不肯作斷案，造成更大的混亂與破壞；他們甚至認為知識是有缺陷的，客觀的實體是不可知的，人一切的求知活動都無益，因而使人落在徬徨無依的可憐景況。

哲學界的情況完全反映在神學界內。啟蒙運動在教會內引發一種惟理神學，完全緊跟隨在時髦科學家和哲學家的背後，一起搖旗吶喊：「知識萬能！」把教會傳統的信仰完全拆毀；他們與哲學的惟理主義者一樣，只負責提出問題，不負責提供答案。

神學界的惟理主義激發出一股反動浪潮，就是反惟理主義，自啟蒙時代至今一直成為教會的重要力量，把啟示的地位推高至不需理性，亦不容理性發言的地步，使教會內部產生各種神智學（theosophy）、通靈術、鬼學、祕術，以及偶像崇拜。

在「康德」* 一文中，我們已經交代過，他如何以道德來重新界定與人不可劃分的知識是怎樣的，這裡只作個撮述。

惟理派與懷疑派犯的相同錯誤，就是沒有先考究人類求知的特性與能力。康德認為研究任何問題，均需從這裡入手，以決定形上學的可能程度和管轄範圍；他稱這種方法為批判法，在哲學與神學研究，都是開闢了新紀元的方法。

由批判著手研究的結果，就是康德哲學

的規模，它的特性是：1. 人只能獲得現象的知識，它與本體的真相沒有必要關係。

2. 任何真實存在而又是求知的對象，均可透過科學方法得知，它是純理性求知的結果（*a priori*），是人思維與理解所構成的。

3. 人的知識對現象或經驗來說，是客觀地真實的，但其真實性卻不在現象或經驗之外。

4. 真實的本體屬於那位真實者（the All-Real Being），就目的論而言，即是屬於全善者。

5. 因此人行善的道德性，不僅具有一部分的本體界真面目，也是源於本體界的一種要求。

6. 哲學及神學的目的，不僅在累積純理性的（理論的）知識，更重要的乃是實踐知識，由此引出一種理性的，卻是可行的信仰。

康德能否真正做到調和惟理派與懷疑經驗派的衝突，學者有很不同的意見（參 F. Paulsen, *Immanuel Kant, his Life and Doctrine*, ET, 1902）；但說康德發明了批判法來為研究學問另闢新徑，為後來哲學界打開一個新局面，這判語相信沒有太多人會反對；甚至有史家把他的成就等同於哥白尼在天文學上掀起的革命。

康德對基督教神學及倫理學的影響，亦可簡述如下：

對神學來說，第一，因為康德否認人可以認識真體，他能認識的只是現象，故此把自笛卡兒（Descartes）* 以來便存在於神學界的二元分割，更往前推進一步；他的認識論造成了新康德神學（Neo-Kantian Theology；參 C. W. Hodge, *Kantian Epistemology and Theism*, 1894）。第二，康德的二元論當然不是在地上劃分二界，他並不忽略超越界的存在，只是否認人單靠純理性的思維，就可以盡窺其堂奧，卻認為人循著心中的道德法則，可以上達天庭，從而指出思想與本體可以終極合一的途徑；這思想

引發出一種惟心的神學（士來馬赫是個顯著的例子）。第三，康德把實踐理性高置於一切，亦即是以「行」來連結科學的「知」，和宗教的「信」，這個革命的方法既能把神學思維與個人主義相連起來，亦能解決（起碼在他那個時代）自然主義與宗教的衝突（參 R. Otto, *Naturalism and Religion*, ET, 1906）。

在基督教倫理思想上，可能因為康德的哲學頗能反映出基督教的思想，他對基督教倫理學的影響堪稱一時無兩。直到本世紀下半，仍然有倫理學家以康德的倫理觀來解釋基督教思想，就如以康德要求人不把人僅當作手段，乃應看他為一個目的之原則，來解釋基督教對鄰舍的愛（G. Qutka, *Agape*, 1972; A. Donagan, *The Theory of Morality*, 1972）；又以康德對道德之界說來解釋現代人關心的問題（J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971）。

現代基督教倫理學家當然不是全盤接受康德的思想，批評的地方包括指出康德過分重視道德的理性，又過分忽視同樣存於人心的道德意向；過分注重道德的義務論（deontological ethics），忽略道德的目的論；注重原理與規則，忽略道德本身就是一美德；太強調個體，忽略羣體；在處理羣體的問題時，又太理想化，不夠現實等。

另參：倫理體系（Ethical Systems）。

參考書目

Critique of Practical Reason, ET, 1940); 《道德形上學根本原理》，載於《康德的道德哲學》，文藝，³1986，19～102頁（*Groundwork of Metaphysic of Morals*, ET, 1948）。

B. Aune, *Kant's Theory of Morals* (1980); E. Caird, *The Philosophy of Kant Explained and Examined* (1877); C. W. Hodge, *Kantian Epistemology and Theism* (1894); J. P. Mahaffy, *Kant's Critical Philosophy for English Readers*, 2 vols.

(1889); J. McCosh, *A Criticism of the Critical Philosophy* (1884); C. S. Morris, *Kant's Critique of Pure Reason* (1882); O. Neill, *Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics* (1975); H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (1947); F. Paulsen, *Immanuel Kant, his Life and Doctrine* (1902); C. Ritter, *Kant und Hume* (Halle, 1878); W. D. Ross, *Kant's Ethical Theory* (1954); J. G. Schurman, *Kantian Ethics and the Ethics of Evolution* (1881).

楊牧谷

Käsemann, Ernst 蓋士曼（1906年生） 蓋士曼是布特曼（Bultmann）*的學生，先後在美因茲（Mainz）、哥丁根（Göttingen），和杜平根大學任新約教授；在納粹時代，屬於德國認信教會（German Confessing Church）一分子。他在新約研究的貢獻上相當傑出，對當時一個全以布特曼思想為主流的德國教會，他的研究實在成為重要的修正力量。

1. 他開創了所謂「歷史耶穌的新追尋」（參耶穌，Jesus*），指出我們若只有「基督的信仰」而沒有「歷史的耶穌」，就很容易掉入幻影說（Docetism*）的陷阱。但他仍然認為給福音化除神話的工作是需要的（參神話，Myth*），不然的話，因信心（Faith*）稱義（Justification*）的教義便會有所偏差（按布特曼學派的意見，信心不應建基於歷史，不然信心就會變成一種「行為」，參下，4）。

2. 他認為「早期基督教之母」不是諾斯底主義（Gnosticism*），而是啟示文學（Apocalyptic Literature*，指兩約間的預言文學）；亦即是說，早期教會（包括保羅，Paul*）的本質，都是來自猶太教。

3. 他指出「神的義」並非如布特曼（和布特曼所稱之路德，Luther*）所言，是由神賜給祂子民的地位或屬性，乃是神自己「創造救恩的能力」。

4. 他指出保羅神學的核心是「稱罪人為義」，不是不斷發展的「救恩歷史」（Salvation-History*，他認為救恩歷史這思想，最早是在路加作品孕育的）。

蓋士曼活躍於普世基督教協進會（W C C）圈內，常就教會學和福音的政治意義發表演說（參其 *Jesus Means Freedom*）。1977 年因著學生在杜平根大學抗議的事件，他離開信義宗，成為衛理公會的會友。他的作品除了較短的希伯來書和約翰福音註釋外，最重要的著作就是《羅馬書註譯》（1973; ET, London and Grand Rapids, MI, 1980），以及因此註釋而寫的三本新約神學論文，特別是保羅的神學。1976 年，一本稱為《稱義》（*Rechtfertigung*）的論文集（J. Friedrich *et al.* eds., Tübingen），就是為尊崇他而出版的。

參考書目

R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology* (London, 1973), pp. 52 ~ 65; N. T. Wright, 'A New Tübingen School? E. Käsemann and His Commentary on Romans', *Them* 7 (1982), pp. 6 ~ 16.

N.T.W.

Kenoticism 虛己說 源自希臘文的 *kenōsis*，意思是「倒空」（自己）（用在腓二 6 ~ 7），用來描述基督成為肉身後之神性的地位問題。雖然這詞語早見於教父作品，十七世紀又成為杜平根和吉森（Giessen）兩間神學院爭辯的焦點。「虛己說」通常與十九世紀中葉一班德國神學家，如多馬修（G. Thomassius, 1802 ~ 75）、傅郎克（F. H. R. von Frank, 1827 ~ 94）、該斯（W. F. Gess, 1819 ~ 91），和英國十九世紀末葉至二十世紀初葉的神學家有關，如哥爾（Gore*）、麥根多希（Mackintosh*）、韋斯頓（Frank Weston,

1871 ~ 1924）、富希士（P. T. Forsyth*）和魁克（O. C. Quick, 1885 ~ 1944）。

成為肉身後之基督，祂的神性到底是怎樣的呢？腓二 6 ~ 7 說祂「反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式」，「虛己」的是誰呢？一般認為是那位神一人甘願自我限制，「不以自己與神同等為強奪」；這也是吉森神學院的立場。杜平根的虛己派則越過此說，認為是神聖的道（Logos*）成為肉身（Incarnation*）時所作出的自我限制；但真正的理論卻有許多不同的說法。多馬修把形上的屬性（如：無所不能、無所不知、無所不在）和道德的屬性（如：愛、聖潔）分開，道放棄了前者的屬性而保留了後者；其他德國的虛己派學者（如傅郎克和該斯）較極端，完全否認耶穌有任何神性，並且認為「道成肉身」一詞不妥當。

英國的虛己派比較正面。後人雖然批評他們以虛己說來遷就聖經批判學，承認耶穌亦可能是有些事情不知道的；但整體地說，英國虛己派比較重視福音的歷史性，認為傳統的基督論較忽略耶穌屬人一方面的生活；故此英國虛己派強調的，是耶穌的人性和單一的意識，以平衡傳統基督論近乎幻影說（Docetism*）的看法。英國虛己派學者的基督論，自然各有不同的說法，但一般說來，他們強調神降卑的恩典特性，多於降卑這行動的形上解釋。

現在虛己說的情況比較不易說得清。從一方面而言，保守派基督徒雖然不常以虛己說來解釋道成肉身，但英國虛己論的主題，大多數為近代福音派之基督論所採納，就如耶穌受試探的真實、祂的單一意識（以對抗神人之雙重意識）、十架上呼叫所表達的深層苦情，都廣為人接受；這些主題在十九世紀，都被看為虛己派的異端邪說。從另一方面而言，現代福音派認為，昔日虛己派對道成肉身過程所作的形上臆測，是無意義的，並且他們用的虛己言語（引致這種臆測的原因）也毫無需要；這種看法也頗有道理。

參考書目

P. Dawe, *The Form of a Servant: A Historical Analysis of the Kenotic Motif* (Philadelphia, 1963);
P. T. Forsyth, *The Person and Place of Christ* (London, 1909); O. C. Quick, *Doctrines of the Creed* (London, 1938).

B.E.F.

Kerygma, Kerygmatic Theology 宣道, 宣道神學 希臘文之 *kerygma*，一般都譯作「宣告」、「傳道」、「宣講」；在新約之外，這詞是指由信差作的公眾宣布，而宣布這行動，又會使所宣布的內容立時生效。

新約沒有把宣告之內容與宣告的行動明顯分開；陶德 (Dodd)* 及其他人則想努力證明，新約福音書和書信所記載的早期教會講章，是有一個核心，我們就算認為新約作者對什麼是福音的要素有一致的看法，卻不能證明早期教會有一個固定的形式或信經 (Creeds)* 來宣講福音。就這一意義而言，新約記錄之宣講信息，就必須分開來處理。

自布特曼 (Bultmann)* 後，「宣道」這詞語便成了個專有名詞，具有特別的哲學及專門的用意。布特曼認為新約是早期教會要宣講信息下才寫成的，故其特性是宣講；我們若企圖從早期教會宣講的信息，找出背後的歷史資料，是既不妥當，又徒勞無功。人企圖以歷史的角度來使宣講合法化，布特曼認為這適足表明人缺乏信心 (Faith)*，故想從「基督的信仰」找出「歷史的耶穌」 (Historical Jesus)*，是無意義的。他認為福音信息既以早期教會的世界觀來表達，我們就一定要把那個世界觀的神話化除 (參神話, Myth*)，重新以存在主義 (Existentialism)* 哲學來解釋。後來學者發現，布特曼這樣解釋「宣道」一詞，並且把「基督的信仰」與「歷史的耶穌」完全分割

開來，是既無幫助，又容易引起誤解；人透過化除神話和用存在主義來重釋宣道，的確很容易便弄出「別的福音」來 (加一 6)。

布特曼的釋經原理，是從辯證神學 (Dialectical Theology)* 發展出來，以致有人亦稱之為宣道神學 (kerygmatic theology)，與早期巴特 (Barth)* 的神學特性頗相像。巴特認為人與神之間是全然不同的；神學的主體不是人與他的宗教，乃是神的道，是不待歷史的證明，反可以自證的神道。雖然巴特的《教會教義學》 (Church Dogmatics) 仍然否認神的道需要歷史批判的證實，但是他也沒有犯布特曼那種二元論的毛病，把「歷史的耶穌」與「信仰的基督」斷然分割，亦拒絕布特曼的化除神話運動；他強調：耶穌的復活 (Resurrection of Christ)* 是時間與空間下的真實事件，而這事件亦不需要實證論式的歷史科學批判。

參考書目

H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, 2 vols. (London, 1953, 1962); Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London, 1952, 1955); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London, 1936); Van A. Harvey, *The Historian and the Believer* (London, 1967).

J.E.C.

Keswick Convention 凱錫克培靈會 參高等生命神學 (Higher-Life Theology)；聖潔運動 (Holiness Movement)。

Kiddush 祝聖 是猶太教為安息日或其他聖日祝聖之專門名詞，其過程載於米示拿 (Mishna, 猶太人關於律法的遺傳集, *Pesachim* 10)。家長於星期五午餐後齊集

家人，以水和酒注入杯中，然後誦祝聖文（即 Kiddush）而成。有學者認為耶穌設立聖餐時的祝杯即源於此，並引伊格那丟（Ignatius^{*}）和殉道士游斯丁（Justin^{*}）作品為證。反對者則認為此說預設了最後晚餐與逾越節晚餐為同一個晚餐，這是未有定論的假設。再者，他們根據約翰福音的記載，指出最後晚餐是在逾越節晚餐之前二十四小時，故不可能源自猶太教安息日的祝聖禮。

另參：聖餐（Eucharist）。

參考書目

G. H. Box, 'The Jewish Antecedents of the Eucharist' in *JTS* iii (1901 ~ 2), pp. 357 ~ 69; F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (1928), pp. 64 ~ 9; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (1925), pp. 79 ~ 81, 167 ~ 77.

楊牧谷

Kierkegaard, Søren Aabye 祁克果 (1813 ~ 55) 從哲學的角度來說，祁克果可說是存在主義（Existentialism^{*}）之父。他反對黑格爾（Hegel^{*}）的哲學，強調個人的決定，私人在真實又有限的存在下要與真理發生緊密的關係。真理若是真理，就必須「對我」是真理。

從宗教的角度而言，他是透過作品來指出什麼叫做基督徒，這跟當代丹麥國家教會的「掛名基督徒」是全不一樣的。從神學的角度來說，他完全反對純以理性來處理信仰的問題，認為信心（Faith^{*}）是重要無比，而倫理決定亦是不能或缺。

祁克果是在哥本哈根出生和受教育。一生中有三個事件深深影響著他的為人及其作品。

1. 他的父親米其爾（Mikaël）是個嚴父，祁克果是在他的陰影下長大。米其爾本

人亦是一生活在罪咎下，認為他年輕時咒詛神的罪永不得赦免。他要求祁克果在學業上有成，祁克果亦在責任、焦慮和罪咎下，努力以赴，討好他的父親。但當祁克果發覺他父親在道德上並不是那麼高尚，他父親的權柄倒台，他整個人就垮了；現在他要重新找出生存的意義，和為自己活是什麼意思。有一段時間，他的道德生活一塌糊塗，但自我拓展引領他走向悔改與信心的道路。

2. 祁克果恢復他對學問的熱切追求，還開始在信義會的教會任牧職。及後，他與奧仙（Regine Olsen）深深相戀，還訂了婚；祁克果突然有一種很深的不配感，覺得自己配不上奧仙，也不配作牧師，他從二者抽身而退。後來他以亞伯拉罕獻以撒，來解釋他把奧仙獻在壇上，以回應神的呼召。對亞伯拉罕來說，把應許的兒子獻在壇上，既是一吊詭，也是與倫理有衝突的，但神的命令高過人的理性和倫理；對他來說，與奧仙解除婚約正是作真門徒的記號，不管有多孤單，與常理有多大的衝突。

3. 現在祁克果是過著完全孤獨的生活，卻以無比熱情投入寫作中，在他餘下十二年的日子，一共寫了超過二十本書籍。但第三個事件叫他陷入更大的痛苦中。他攻擊水準低落的諷刺報紙 *The Corsair*，報紙則以祁克果為攻擊的目標，把他當作一個公眾的小丑來看待，使他在丹麥成為被人恥笑的對象。祁克果認為這是作真基督徒順服的代價，應以此來比較當時丹麥教會內「掛名的基督徒」。

個人主義

祁克果的一生似乎正能說明兩種信仰經驗：個人真正的，也是一手經歷的信仰；只知接受二手經驗的假信仰。祁克果說：「最糟的逃避方法，是隱沒在羣眾背後逃避神的監管……以為這樣就可以不必聆聽神對個人發出的聲音」（*Purity of Heart is to Will One Thing*, London, ²1961, p. 163）。他繼續

說：「每一個人都必須向神交帳。」在俗世的存在主義中，就如由尼采（Nietzsche）到卡繆和沙特，這個原則是完全被忽略的。什麼叫做真實的存在呢？那就是丟掉西方中產階級的傳統，拒絕扮演早被定規下來的角色。但祁克果的批評主要是針對二手基督教信仰而發的。「基督教是因著擴展而被摧毀的——被幾百萬掛名的基督徒……」（*Attack upon 'Christendom'*, London, 1944, p. 237）。所謂「基督教國家」是人「精心策畫，目的是要用幾百萬人搞得神暈頭轉向，以致祂不知道自己受騙，原來幾百萬人中竟然沒一個是基督徒」（同上，p. 127）。信仰的歷煉必然是個人獨自面對著神；祁克果為自己選擇的座右銘就是「那個人」；他為自己的個人主義付出代價。在他把自己與教會分割開來時，他的信仰常常經歷痛苦的懷疑，卻認為這是真實性的標記。

參與性和主體性

人不能消極地從別人獲得真理，因為從作為主體性的個人，他要得到真理，就一定要主動地與真理發生關係。按祁克果的思想體系來說，這是個十分重要的思想，「人若不是主動地與真理發生關係，他就不能擁有真理，因為他沒有門徑」（*The Concept of Irony*, London, 1966, p. 340）。祁克果所謂「成為主體的工作」，就是積極地參與抉擇、掙扎與回應。但他用的「主體性」一詞，卻絕不等於個人任意地把自己的見解高置於客觀事實之上；他給主體性定義為「使變得敏銳，成為一個『我』，而不是被磨鈍而成為第三者」（*Journals*, London and Princeton, NJ, 1938, p. 533）。「客觀性的重點乃在到底說了什麼；主觀性的重點是它是怎樣說……因此主觀性成了真理」（*Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, NJ, 1941, p. 181）。

有限性與間接溝通

祁克果諷刺黑格爾（Hegel）的哲學為「系統」（'the System'），說他竟然宣稱人可以「永恆地、神聖地、以神為中心地」認識實體，而事實上，哲學家「只是一個不濟的存在體，毫無能力永恆地、神聖地、以神為中心地認識永恆」（同上，p. 190）。祁克果不像俗世的存在主義者，把真理衰減成個人的「觀點」。他強調真理是間接地或以辯證方式來傳給個人。真理是不能衰減成一個包裹模樣，可以放在托盤呈獻給人。早期的祁克果愛用筆名發表文章，讓讀者自行判斷什麼才是真知灼見；他自己仍然堅持人只能透過掙扎、直接接觸和抉擇，才是達到真理的途徑。我們不能坐在安樂椅來「綜覽」真理，它是完全在人的有限性之上或之外。「真理在這人或那人的口中完全成為謬論」（同上，p. 181）。

祁克果在世的時候，可說在丹麥之外是沒幾個人認識的，到了二十世紀，他的作品被譯成很多國的文字，透過像布特曼（Bultmann）、田立克（Tillich）、及麥夸里（Macquarrie）等神學家的作品，祁克果被公認為影響二十世紀神學界最重要的哲學家之一。

參考書目

著作：除上述外，尚有以下：*Either/Or*, 2 vols. (London, 1944)；《畏懼與顫慄》，三聯（*Fear and Trembling*, London, 1954）；《哲學片斷》，道風山，1994（*Philosophical Fragments*, Princeton, NJ, and New York, 1936）；*The Point of View* (London and New York, 1939)；*Christian Discourses* (London and New York, 1939)；*The Last Years: Journals 1853 ~ 55* (London, 1965)；*A Kierkegaard Anthology*, ed. R. Brettall (New York, 1946)。英譯全集在出版中（Princeton, NJ, 1978 ~）。

評論研究：E. J. Carnell, *The Burden of Søren Kierkegaard* (Grand Rapids, MI, 1965)；H. Diem,

Kierkegaard's Dialectic of Existence (Edinburgh, 1959); L. Dupré, *Kierkegaard as Theologian* (ET, London, 1963); W. Lowrie, *Kierkegaard* (London and New York, 1938); 勞銳著,《耶克果一生的故事》,孟祥森譯,台灣商務,1984 (*idem, A Short Life of Kierkegaard*, Princeton, NJ, 1942); D. G. M. Patrick, *Pascal and Kierkegaard* (London, 1947).

A.C.T.

Kingdom of Christ 基督的國度 參上帝國 (Kingdom of God)。

Kingdom of God 上帝國 是聖經一個重要的課題;與之相關的是盟約 (Covenant)*,那是國度的憲法或立國之本。

1. 「上帝國」一詞不見於舊約聖經;但神是王,祂的國權無盡等意義,則遍見整部舊約。神作王的概念有很多個層次。祂是一切存在的創造者與維持者,因此「祂是治理全地的大君王」(詩四十七 2)。祂的治理包括過去、現在與將來[「祂的國是永遠的國,祂執掌的權柄,存到萬代」,詩一四五 13;另參神的照管 (Providence)*;神的主權 (Sovereignty of God)*]。

神除了是萬物及永遠的君王外,祂也是約民的神,這關係跟祂與其他人是不一樣的,祂是「雅各的君」(賽四十一 21)。同樣地,以色列是「聖潔的國民」,要作「祭司的國度」(出十九 6)。這種立約的君權成了全部舊約聖經先知的盼望。在國勢日衰,甚至亡國被虜之際,先知宣告神在時候滿足,便要君臨萬邦:「主耶和華必像大能者臨到,祂的膀臂必為祂掌權」(賽四十 10);對錫安來說,末世論的宣告終得成就:「你的神作王了」(賽五十二 7;另參但二 44,七 14、27)。這偉大的將來是藉著彌賽亞成就的(如:賽十一 49),那時不

僅以色列得救,萬邦亦蒙福(如:賽二 1~4,四十九 7;彌四 1~5);它也是成就了神最初與亞伯拉罕所立的約:「萬族都要因你得福」(創十二 3)。

2. 與舊約相反的是,「上帝國」(「神國」)或「天國」在新約時常出現,特別是對觀福音,它是耶穌宣講的主題。這說法在當代猶太教是相當流行的,施洗約翰取而用之(太三 2),看來耶穌亦是從施洗約翰那裡取過來的。但施洗約翰與耶穌的用法,與猶太教遍見於啟示文學 (Apocalyptic Literature)*和拉比文學那種律法主義和民族主義的用法完全不同。「上帝國」與「天國」的含義沒有什麼不同(比較太四 17 與可一 15;太十三 11 與可四 11 和路八 10)。馬太差不多只用「天國」,而馬可與路加則從沒用過「天國」,原因可能是馬太的讀者以猶太人居多,他們常以「天」當作是神的名字,故出於崇敬而避諱不用。再者,希臘文之「國」(*basileia*),常含有較靈活意思的「管治」、「王權」,以及實際意義的「王國」、「版圖」等意。雖然無論是就那一個意義來用,它都會叫人想起另一個意思,在像太四 17,十二 28;路十七 21 (另參約十八 36)的講道,較靈活的「管治」與「王權」一義似乎比較適合。

耶穌宣告之天國並不是指理想的道德秩序[參惟心論 (Idealism)*;德國自由主義 (Liberalism, German)*],它也不能完全等同於神的君權,但它確能回應舊約的盼望。耶穌宣告的乃是以色列的希望已經成就,給列祖的應許終於在耶穌基督內來到,這是一個嶄新又是最後的秩序。就這一意義而言,祂的天國講道就是屬於末世論 (Eschatology)*的;它具有深刻的歷史意義。耶穌在加利利宣道之先,已把這一點說得明白(可一 15;參太三 2,四 17),福音呼召人悔改和相信,不是一種無時間性、不證自明的呼召,乃是由於兩個事實聯合起來而有的呼召:已經成就的(「時候滿

足」)，和還要成就的（「上帝的國已經臨到」）。

我們必須明白耶穌教訓所用的時間模式。祂說天國是將來的，意思是指什麼呢？a. 是指很遠的將來——那時忠心的猶太人與外邦人要聚集，參加國度的盛宴；同時，不肯相信的猶太人和所有其他人均被拒門外，那就是最後審判（參神的審判，Judgment of God^{*}；太八 11、12；參太十三 39 ~ 42、49 ~ 50 有關「哀哭切齒」的天國比喻）。與此同義的是綿羊與山羊的比喻（太二十五 31 ~ 34、41），綿羊要承受天國，而山羊接受審判後則要接受永刑；b. 是指即要來的將來——「站在這裡的，有人在沒嘗死味以前，必看見神的國」（路九 27；參太十六 28；可九 1；太十 23），故上帝國是即要來臨的（參太四 17；可一 15），是人離世後及耶穌升天後便要來到，包括五旬節。值得注意的是：三本福音書在這句話之後都是記載耶穌的登山變像，故是指祂復活的榮耀（特別參太十七 9；可九 9）。

最特別的是耶穌宣告說，國度於現在已經臨到。門徒就像那些在舊約下最傑出的人一樣蒙福，他們能認識「天國的奧秘」，是一種現在的經驗（太十三 11、16 ~ 17）。連天國裡「最小的」也施洗約翰為大（太十一 11；另參 12 ~ 13 節）；被鬼附的人得醫治（太十二 22 ~ 28），說明的不是撒但的權力（26 節），「是神的國臨到你們了」（28 節；參路十一 20）。這段經文強調的是：a. 國度的救贖功能，是透過剝奪撒但權力而表達出來的；b. 聖靈在末世的權能，那就是國度的能力。

上帝國只有一個，它現在與將來的兩層意義不是說有兩個國度，而是一個，它只是有不同的成就階段。從實際意義而言，這些不同階段均與基督的工作有關，共分三個階段：a. 耶穌在地上工作的時期；b. 從祂升天到再來的時期（教會時期）；c. 再來之後展開的時期。明顯地，這些階段不是按末世

論的程序編出來的，好像與耶穌無關一樣，乃是說，上帝國完全是屬於彌賽亞的，是由基督的工作成就的；就此意義而言，祂就是上帝國（*auto-basileia*）。

3. 新約其他地方直接論到上帝國的，沒有耶穌宣道所論到的多。從廣義而言，耶穌是宣講國度，使徒宣講耶穌是基督。有時二者好像是有矛盾的：保羅及其他人表面看來好像是把耶穌的宗教，變成是關於耶穌的宗教；但事實上卻不是這樣，使徒的宣道「只是解釋末世的事實，這在基督的宣講中卻稱作國度」（H. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, Grand Rapids, MI, 1955, pp. 48 ~ 9）。耶穌看祂的死亡及復活為國度降臨的轉捩點（參上；另看太十六 21；可九 31；路十八 31 ~ 34，二十四 7），這些都已經發生了，故使徒便集中宣講這些國度的事件（如：徒二 14 ~ 36，十七 2 ~ 3；林前十五 3 ~ 4；彼前一 10 ~ 12），並且利用特別的主題（如：和好、稱義、聖靈等）來帶出這些事件的意義。舉例，保羅便在各好地方指出耶穌的國度既屬於將來（林前六 9 ~ 10；加五 21；弗五 5），也屬於現在（羅十四 17；林前四 20；西一 13）。對保羅來說，傳講「神的旨意」，就是「傳講神國的道」（徒二十 27、25）。

4. 國度與教會（Church^{*}）的關係一直是引起很多爭論的。一方面有人把二者等同起來（主要是天主教），另一方面認為在教會時代神的國是延遲了，直等到基督再來（主要是時代論神學，Dispensational Theology^{*}）。較中肯的看法是：教會是彰顯上帝國，卻在任何情況下也不應等同於上帝國；只有教會才有「天國的鑰匙」（太十六 18、19），正如只有教會才受託宣講「天國的福音」（太二十四 14）。只有教會才是由天國的子民組成的，他們就是藉悔改與信心而順服基督救贖主權的人。但基督末世的管治是包括整個受造界的，萬物都要降服於祂（參太二十八 18；林前十五 27；來二

8)。保羅是能平衡二者的人：升天的基督「為教會作萬有之首」（弗一 22）。

5. 傳統神學未能掌握耶穌宣講的末世臨在，反而把兩個國度分割開來：一個是現在藉教會宣講福音而彰顯的國度；另一個是完全屬於將來的，是末世的，只有基督再來才臨到的國度（如：韋斯敏斯德短問答第 102 條，把現在「恩典的國度」與將來「榮耀的國度」分開了）。十九世紀末、二十世紀初的自由神學，本於新康德主義的倫理觀來了解耶穌，把上帝國簡化為理想的道德秩序。本世紀初宗教歷史學派（History-of-Religions School）^{*}興起，他們用的宗教比較法使他們覺得，自由派的解釋是完全不能接受的，他們本於當時猶太教流行的末世盼望，來解釋耶穌的自我了解和信息，特別指出耶穌是以彌賽亞自居，因而說到世界末日，和上帝國要在末世災難臨到，這是叫做「協調末世論」[‘consistent eschatology’，如：J. Weiss, 1863 ~ 1914；史懷哲（A. Schweitzer）^{*}]。這派思想的偏差是單方面強調耶穌宣講的國度全是在將來，全無現在的意義；引起另一極端的反邊，即完全按現在來解釋耶穌宣講的國度，完全沒有將來的意義，此即為「已實現的末世論」[‘realized eschatology’，如：陶德（C. H. Dodd）^{*}]。

二十世紀中期的學者同意一點：耶穌宣講的末世現實是同時含有現在與將來兩個層面的，這思想早在本世紀初便有人提出來（參霍志恆，G. Vos^{*}），在本世紀中期卻大受重視，他們討論的焦點是，這種型式之末世論的結構是怎樣的？怎樣才能使它為現代基督徒所認識和接納？較保守的一端是從解釋學的角度來處理救恩歷史（Salvation-History）^{*}的問題[如：庫爾曼（O. Cullmann）^{*}；較極端的則有布特曼（Bultmann）^{*}的化除神話運動（Demythologization）^{*}]。

參考書目

G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Exeter, 1986); O. Cullmann, *Salvation In History* (New York, 1967); W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* (London, 1957); 賴德著，〈新約神學〉，馬可人、楊淑蓮譯，華神，1984、1988 (G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, 1974); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia, 1962); G. Vos, *The Kingdom and the Church* (Philadelphia, 1903; 1972).

R.B.G.

Kingship of Christ 基督為王 參基督的職分（Offices of Christ）。

Kirk, Kenneth E. 柯克 參安立甘大公主義神學（Anglo-Catholic Theology）。

Kiss of Peace 平安吻 或稱 *Pax*（拉丁文），是聖餐禮的儀式之一，相等於平安禮，表達彼此的聯合和愛；保羅曾有提及（羅十六 16），與「愛吻」（kiss of love, *philēma agapēs*，彼前五 14）同屬早期教會的禮儀。

第一世紀後，第一個提及此禮的是殉道士游斯丁（Justin^{*}，*Apol.* i.65），從他提及的情況來看，此禮在第一、二世紀的教會相當普遍。起初平安吻是一個真正的吻，後來經過修改。在西方，致平安禮者把手搭在對方的肩膀上，接受平安禮的人則把手放在致禮者的肘部，然後互相鞠躬便成。近代的平安禮只是握手為禮。

另一改變是：早期教會是由執事對次執事致平安禮，然後次執事再轉送到會友，現代的平安禮則是會友互祝平安；再者，昔日

天主教只在大彌撒 (High Mass) 才用，自 1969 年起則在所有彌撒皆用。更正教在聖餐的平安禮則沒有這些分別。

特土良 (Tertullian*, *De orat.* 14) 肯定平安禮 (吻) 的地位，甚至認為沒有平安禮，「連禱告也是不完全的」。到了二世紀中葉，此禮放在奉獻之前。後來以吻為禮被人濫用了，亞歷山太的革利免 (Clement of Alexandria*) 寫道：「愛不是由吻決定的，乃是本於人的善意。有些人什麼事都不做，只令教會充滿吻的噪音」(*Paed.*, iii.11)。結果平安吻的禮儀就被改變了 (*Apost. Const.* ii.57.12)。到了十三世紀，西方教會完全不再行平安吻。

在西方教會，平安禮可以在祝聖 (oblation) 之前後；在東方教會，根據「安波羅修禮」(Ambrosian Rites)，則是在領聖餐之前。

參考書目

H. Daniel-Rops, *Daily Life in the Times of Jesus* (1964); L. Friedlander, *Roman Life and Manners* IV (ET, 1965), pp. 58ff.; J. B. Lightfoot, *Notes on the Epistles of St Paul* (1895); E. G. Selwyn, *First Epistle of Peter* (1946); G. Stählin, *TDNT* IX, pp. 118 ~ 27, 136 ~ 46.

楊牧谷

Kneeling, Declaration on 跪領宣言 屬黑禮規註解 (Black Rubric) 一部分；參諾克斯，約翰 (Knox, John)。

Knowledge of God 神的知識 哲學家與神學家曾激烈地辯論，到底神是不是可知的；若然可知，人又能知道多少。哲學家常會落在不可知論 (Agnosticism*)，如康德 (Kant*)、斐希特 (Johann G. Fichte, 1762 ~ 1814)、孔德 (Auguste Comte, 1798 ~

1857)、斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820 ~ 1903) 等；另一些人則採取否認神的無神論 (Atheism*) 立場，如費爾巴哈 (Feuerbach*)、馬克斯 (Marx*)、弗洛伊德 (Freud) 等。

在神學，人能認識神的可能性，是極少人懷疑的；問題只在，人能認識神到什麼程度呢？人又怎樣才能獲得真正的神的知識？神學家對這些問題的答案沒有共識。

關於神知識的程度，一般的看法是：儘管神是可知的，祂內在的本體和外在的啟示 (Revelation*)，仍是人不能認識的。神的不可知性是基於兩方面：人的限制和啟示的性質。赫曼·巴文克 (H. Bavinck*) 為這立場說得很清楚：「神在創造與救贖的啟示，不能把祂完全的表達出來。祂不能完全把自己向受造物傳達，若是如此，受造物必須成為神。由此看來，完備的神的知識是不存在的；人間沒有一個名字能向我們曉諭祂的本體，也沒有一個概念能把祂完全涵括起來，沒一種形容是對祂完全公允的。在啟示幕幔背後隱藏起來的，是我們完全不知道的」(*The Doctrine of God*, p. 21；參伯十一 7；賽四十 28；羅十一 33 ~ 34)。

我們對神的認識不足夠，並不表明所認識的就是不真實的，或不足信的。基督教神學一直堅持，我們對神的認識是真的，也是可靠的；但基於上述，我們必須指出這種神的知識的性質，永遠都是類比式 (Analogy*) 的。神總是「間接地」啟示自己，透過受造物來啟示【編按：亦即是神學家所說，「神只透過非神來啟示」，包括耶穌基督的啟示在內，是藉著道成肉身——人來啟示】。我們所有的神的知識，都是「對著鏡子觀看」(林前十三 12)，亦即是我們對神的知識是一個影兒。但也因為這種知識正是真實之神的影子，它就是真實和可靠的。

至於人認識神的途徑，第一個要思考的問題乃是：人到底有沒有天生的 (innate) 神的知識；換句話說，人能否在沒有任何超

自然的幫助下，仍然可以認識神。西洋哲學家在柏拉圖 (Plato)* 思想的影響下，認為是可能的；基督教神學家雖然也說到「天生的神的知識」(*cognitio Dei insita*)，但大體上不接納這思想。巴文克說：「天生的神的知識，只表明人有這種功能、資質、能力」，和「傾向、意向」去獲得某種確定的神的知識；在人自然發展的過程，也在神幫助的環境下，透過自然的方法而獲得這種知識，亦即是「不需理性的幫助與推敲而得」(同上，p. 58)。就算是這樣，所謂「天生的神的知識」，仍是一個混淆的觀念，因為它暗示的是人生出來便有這種知識。就是加爾文 (Calvin)* 在這一點上也是不清楚的，在《基督教要義》(*Institutes*，文藝)，他提及「神聖的意識」，是神刻在人的頭腦上的 (I.iii.1)。而「宗教的種籽」則是神植於每一個人之內 (I.iv.1)，這觀點是加爾文討論受造界的啟示之前提出的 (I.v.1ff.)。

基督教神學認為人一切關乎神的知識，都是神啟示的結果。倘若神沒有啟示自己，沒有人能對神有任何認識。就此意義而言，神的知識都是「後天獲得的」(*cognitio Dei acquisita*)。這種知識有兩類，因為神的自我啟示也有兩種途徑：a. 普通啟示，是神藉創造、歷史與人本身啟示祂自己；b. 特別啟示，透過由墮落即展開的救恩歷史 (Salvation-History)*，歷經列祖與以色列人，而藉耶穌基督和早期教會的聖靈大成，這個啟示就是透過聖經而臨到我們。

在基督教神學的發展史中，神的知識的兩個特性，發展出兩種不同的神學：自然神學 (Natural Theology)* 和啟示神學。特別在中世紀和後來的天主教會，自然神學占了重大的位置。按阿奎那 (Thomas Aquinas)* 的看法，人可以獲得完全合乎科學的神的知識，就如關於祂的存在和屬性等等。這種思想經過梵諦岡第一次會議 (1870) 之後，便成了天主教正式的教義。它說：「人肯定可以倚靠理性自然之光而獲得對神的知

識」(注意「肯定」一詞!)，且是人人可得的，而這種知識也是「靈巧、確定的，是沒有錯誤雜於其內」。梵諦岡第一次會議既是這樣看，毋怪乎所謂神存在的證據，在羅馬天主教的神學一直都備受重視了。

在本世紀，巴特 (Barth)* 全力反對自然神學，不僅是羅馬天主教和自由派的，連卜仁納 (Brunner)* 所倡議的也不能接納。對巴特來說，離開了神在耶穌基督裡的自我啟示，就沒有啟示可言。離開基督，人根本不可能認識神、認識世界，甚至認識自己。換句話說，巴特不單拒絕自然神學，亦反對在自然界及歷史的一般啟示。但在巴特的晚期 (CD IV. 3)，他的立場略為軟化，說在基督先知工作的教義下，世界歷史也許能反映出「那世界之光」來。

更正教神學 [包括信義宗 (Lutheran)* 和改革宗 (Reformed)* 兩大傳統] 接受神的一般啟示，卻拒絕自然神學。雖然一般啟示是一個事實，但它本身不是神學一個獨立的來源。基督徒神學家認為，聖經是神學的惟一源頭，因為只有聖經能告訴我們，在耶穌基督裡向人啟示的神是誰，而祂在自然界、歷史與人的啟示又是什麼。用加爾文的話來表達，以聖經作「眼鏡」，神學家才能看出耶穌基督之神及父的自我啟示。但自然界本身絕不是神知識的獨立源頭，聖經仍然是所有「神之學」的惟一源頭。

另參：啟示 (Revelation)。

參考書目

K. Barth, *CD*，書內各處；H. Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids, MI, 1955)；L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1953)；G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids, MI, 1955)；E. Brunner and K. Barth, *Natural Theology* (London, 1946)；G. H. Clark, *Religion, Reason and Revelation* (Nutley, NJ, 1961)；E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's*

Theology (New York, 1952); H. Küng, *Does God Exist?* (London, 1980); T. H. L. Parker, *Calvin's Doctrine of the Knowledge of God* (Grand Rapids, MI, 1959); B. Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids, MI, 1961).

K.R.

Knox, Edmund Arbuthnott 愛德曼·諾克斯 參諾克斯，羅納德 (Knox, Ronald Arbuthnott)。

Knox, John 約翰·諾克斯 (約 1514 ~ 72) 蘇格蘭重要的神學家及蘇格蘭教會的改教者。諾克斯生於哈丁頓 (Haddington)，在聖安德烈大學受教育，很可能是提倡經院哲學 (Scholasticism)* 和大公會主義的麥扎爾 (John Major, 1467 ~ 1550) 的門生。諾克斯在 1536 年受按立後，曾任幾個小職位；皈信更正教後受魏沙特 (George Wishart, 約 1513 ~ 46) 的影響很深，慢慢認識信義宗 (Lutheran)* 與改革宗 (Reformed)* 思想，包括布塞珥 (Bucer)* 的聖餐 (Eucharist)* 觀。諾克斯認為他蒙召是作先知，亦是始於這個時期。

諾克斯支持更正教反叛的人，把他們藏匿在聖安德烈的古堡；事敗，被法國人俘虜，囚於一艘法國船上。被囚期間，他本於巴那維斯 (Henry Balnaves, 1579 年卒) 寫的路德思想，編了一本簡撮本。故 1549 年得釋放後，諾克斯的思想便混合了信義宗與改革宗的思想在內，特別是他的稱義 (Justification)* 及聖餐的教義。

諾克斯返回英國後，在蘇格蘭邊境的柏利克 (Berwick) 講道，吸引許多蘇格蘭人去聽，引起政府深切的關注。後來他接受邀請，在愛德華六世 (Edward VI) 的皇宮講道，卻拒絕成為羅切斯特 (Rochester) 的主教。在修訂《公禱書》(Book of Common

Prayer) 期間，他引入了「黑禮規註解」(Black Rubric, 1552)，愛德華聲明信徒領聖餐時下跪，並不表示相信聖餐之變質說 (Transubstantiation)*，諾克斯是此事的策動者。1553 年，信奉天主教的瑪麗 (Mary Tudor) 作皇后，與諾克斯發生嚴重的衝突；諾克斯逃離英國之前，曾嚴肅考慮過殉道的責任。終於他決定逃亡至法蘭克福，在那裡他再度失利，不能繼續修訂《公禱書》的工作；然後去到日內瓦，在那裡受到加爾文 (Calvin)* 的影響。在日內瓦，他寫了一系列的小冊，主張不應對拜偶像的統治者順從，其中最出名的有《反對女人恐怖統治的第一個號筒》(First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women)，他認為女人不應有管治權，除了極少數的人之外，像希伯來人的底波拉，她是有神的呼召作領袖的。諾克斯在這些小冊子內發展出一個很具革命性的思想：一般市民有權推翻極權又拜偶像的君王 (參革命神學, Revolution, Theology of*)。在逃亡的日子裡，諾克斯還針對一個不知名的重洗派信徒作品，為加爾文的預定論 (Predestination)* 寫了長篇的答辯。

1555 ~ 6 年，諾克斯終止流亡的生活，可以返回當時還是信奉天主教的蘇格蘭，更避過人控告他為異端的災難。當時有一羣信奉更正教的貴族請他回國 (1559)；返抵蘇格蘭後，他透過有力的講道和帶領，成功地幫助蘇格蘭完成改教運動。他與一班經過仔細挑選的同工，一起草擬「蘇格蘭人信仰宣言」(Scots Confession of Faith, 1560)，成為更正教改革宗信仰宣言的經典之作 (參信條, Confessions of Faith*)；他亦寫了《紀律書》(Book of Discipline)，裡面記述教會管理的模式，和一個大膽的教育改革方案。

當瑪麗斯圖亞特 (Mary Stuart, 世稱 Mary, the Queen of Scots) 在 1561 年返回蘇格蘭後，諾克斯曾有三次面對面與她對

話，毫不留情地反對拜偶像。諾克斯在蘇格蘭的日子最重要的工作，就是與天主教徒作神學的爭辯。第一次是與溫撒特（Ninian Winzet，約 1518 ~ 92）為按立禮爭辯，第二次是與肯尼迪（Quintin Kennedy, 1520 ~ 64）為彌撒爭辯。但這些年間，諾克斯最大的成就是寫了《蘇格蘭境內的宗教改革歷史》（*History of the Reformation of Religion within the Realm of Scotland*, ed. W. C. Dickenson, 2 vols., Edinburgh, 1949）。更正教在蘇格蘭的勝利，隨著瑪麗皇后的退位（1567）而得到肯定；她的幼兒詹姆士六世（James VI）登基時，諾克斯在他的加冕禮上講道。

參考書目

Works, 6 vols., ed. D. Laing (Edinburgh, 1846 ~ 52); *John Knox: Political Writings*, ed. M. Breslaw (Cranbury, NJ, 1986).

R. L. Greaves, *Theology and Revolution in the Scottish Reformation: Studies in the Thought of John Knox* (Grand Rapids, MI, 1980); R. G. Kyle, *The Mind of John Knox* (Lawrence, KS, 1984); W. S. Reid, *Trumpeter of God* (New York, 1974); J. Ridley, *John Knox* (Oxford, 1968).

R.L.G

Knox, Ronald Arbuthnott 羅納德·諾克斯 (1888 ~ 1957) 天主教護教士及聖經翻譯者。他父親愛德曼·諾克斯（Edmund Arbuthnott Knox）是曼徹斯特的主教，為當代最傑出的福音派學者與傳道人，反對《公禱書》的修訂。父子二人均在牛津受教育，父親在基督聖體學院（Corpus Christi College），兒子在巴利奧爾（Balliol）。

諾克斯在第一次世界大戰前，是安立甘大公主義運動極端派的領袖。1912年成為三一學院的院士及院牧。翌年以一諷刺詩

（*Absolute and Abitofhell*, 1913）攻擊剛出版的《根基》（*Foundations*，一羣牛津學者要「以現代思想來解釋基督教」的神學論文集，共九篇）而聲名大噪。

1917年，諾克斯改信天主教，兩年後成為天主教神父，負責牧養牛津的天主教學生。1939年全力從事翻譯聖經的工作，目標是要根據武加大本，「把聖經譯成不會被時代淘汰的英文本」，成就非凡，全部舊新約在1955年出版，天主教會接納它為正式的版本，更正教福音派學者亦承認它的地位。

諾克斯除了翻譯聖經外，亦寫了好幾本為天主教護教的書和偵探小說。

參考書目

Absolute and Abitofhell (1913); *Enthusiasm* (1950); *On Englishing the Bible* (1949); *Some Loose Stones* (1913); *A Spiritual Aeneid* (1918).

T. Corbishley, S.J., *Ronald Knox the Priest* (1964); R. Speaigh, *Ronald Knox the Writer* (1966).

楊牧谷

Koinonia 團契 Koinonia 一詞自新約希臘文音譯過來，一般譯作團契、交接或相通；英文是 Fellowship*（參交通）或 communion。此詞在近代合一運動（Ecumenical Movement）* 神學占了很重要的位置，特別在天主教與聖公會的合一對話為然。它代表安立甘—羅馬天主教國際委員會論聖餐、事奉、按立禮，和教會權柄的共同聲明（Agreed Statements of Anglican-Roman Catholic International Commission）之重要概念（*The Final Report*, London, 1982）。它的含義與「相通」（communion）極為接近，是指個別基督徒或羣體，因共同參與同一實體而有的關係。「彼此間的團契是源自我們與神在基督裡的團契」。因此，它成了基督徒了解教會（Church）* 特性的重要原則；但新約卻不是這樣看的。這詞在合一運

動神學中沒有固定的含義，但整體而言，它強調的是教會「神祕」的性質，多於是建制或社會的意義。在東正教，一個相近的名詞是「大公性」（*Sobornost*）。

參考書目

B. C. Butler, *The Church and Unity* (London, 1979); A. Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY, 1974).

D.F.W.

Koran 可蘭經 回教聖書。Koran 原是阿拉伯文（*Qur'an*），指背誦。回教徒認為可蘭經是阿拉真神無誤之道，透過天使長加百列直接傳於穆罕默德先知，經歷二十年之久。現在版本的可蘭經，是第三代先知倭曼（Caliph Uthman）於 643 ~ 56 年期間寫成，共分 114 章或段（*sūras*）。它的編排大體上是長的放在前頭，短的殿後；無論怎樣，回教徒認為不僅可蘭經的經文是神聖不可改，連其形式與次序編排也是如此。

可蘭經的內容強調神的獨一及能力，人死後的賞與罰，另加回教的律法、倫理及制度等；裡面亦有穆罕默德的講道，主要是根據猶太教和基督教的材料寫成，特別是哈加達（Haggada，猶太教關於歷史的遺傳，及舊約的解釋），和新約的次經。

穆罕默德早期接受的啟示較短，強調回教徒必須順服道德與宗教的命令，因為他們將來是按順不順服而接受審判；晚期的啟示較長，是關於怎樣建立一個合乎阿拉真神心意的社會。回教徒是以聆聽和背誦可蘭經作靈性修為的途徑，並包括個人的道德責任，和羣體在社會與政治的見證，因此可蘭經成為回教文化一個終極的標準，不同派別對可蘭經的解釋，則能說明回教文化不同的特性。

可蘭經對回教徒既具有如此決定性的權威，怎樣解釋可蘭經便成了十分嚴肅的事

情。回教的釋經稱作 *tafsīr*，回教教士及學者都用 *tafsīr* 來注解可蘭經；但不同派別的人對 *tafsīr* 均有不同的了解，他們各以自己採用和了解的 *tafsīr* 來支持自己的教義。

回教徒認為穆罕默德領受的阿拉伯文啟示，就是屬天的啟示，因此是不能改的，亦即是說是不可翻譯的，全世界的回教徒均是以阿拉伯文來背誦可蘭經，不管他們明不明白。近代可蘭經被譯成許多國文字，但他們不是叫譯本，只叫「意譯」（*paraphrases*），目的只在幫助信徒明白經文的意思；信徒以可蘭經向阿拉禱告，自然要用阿拉伯文。

參考書目

A. J. Arberry, *The Koran Interpreted* (1955)，此為英文權威譯本。歐陸版本有 R. Blachère 的法文譯本，2 vols. (Paris, 1949 ~ 51)。另參：R. Bell, *Introduction to the Qur'an* (1953).

楊牧谷

Korean Theology 南韓神學 參民眾神學（*Minjung Theology*）。

Kraemer, Hendrik 克雷瑪（1888 ~ 1965） 荷蘭平信徒神學家，在 1930 ~ 60 年間，對國際宣教神學和合一運動（*Ecumenical Movement*）有深遠的影響。

克雷瑪幼孤，在孤兒院長大。他在那裡潛心研讀聖經，十五歲即有深刻的屬靈經歷，使他皈依基督，加入教會。後接受訓練，要作宣教士，專研印度尼西亞語言，並於 1922 年奉差到印尼，參與荷蘭聖經公會的工作。在那裡，克雷瑪精研爪哇的神祕宗教和印尼的回教，並鼎力幫助印尼教會爭取獨立。

1928 年，克雷瑪參加耶路撒冷的國際宣教會議，並參與基督教信仰和世界其他宗教

之關係的研討會。後接受國際宣教協會之邀，撰寫在印度召開的第三世界宣教會議之導讀專文（1938），此即《基督教信息在非基督教世界》（*The Christian Message in a non-Christian World*, London, 1938）。從一角度而言，克雷瑪的書是回應《再思「平信徒海外宣教探微」之使命》（*Re-thinking Missions of the Laymen's Foreign Mission Inquiry*, 1932）；《再思》強調宣教之目的是「透過我們在耶穌基督而得的生命與言語，使未得之民能真正認識神和愛神」；克雷瑪則強調，「聖經的真實」與非基督宗教經驗（*Religious Experience*）之間完全沒有共同的地方，並且指出我們基督徒的宗教（*Religion*），同樣是要接受神的審判。他說基督教的啟示（*Revelation*）是絕對無可比擬的、獨特的，因為它是「神自我敞開，和在耶穌基督裡使人重生之啟示的記錄……是神對人及世界之邪惡與分裂的一個回應」。他並不否認「普通啟示」的真實，但認為這種啟示不足以使人認識真宗教，因為連普通啟示也需要信心才能認識，只能在基督裡之「特別啟示」的亮光下才有意義；因此與非基督教宗教合作來尋找真理，便等於背叛神的道了。

1937年，克雷瑪獲萊頓（Leiden）大學委任為宗教科學教授。第二次世界大戰期間，他卻被德國人關在監裡；大戰結束後，他努力重建荷蘭改革宗教會，這教會申明宣教為教會不可或缺的生命與工作，此即為克雷瑪努力的成果。從1948～58年，他是設於日內瓦附近之波協教會學會（*Ecumenical Institute at Bossey*）第一屆會長。

克雷瑪是本世紀最具影響力的宣教及合一運動的思想家；除了上述作品外，其他重要的書有：《宗教與基督教信仰》（*Religion and the Christian Faith*, London, 1956）；《基督教信仰的傳播》（*The Communication of the Christian Faith*, Philadelphia, 1956）；《信徒神學》（*A Theology of the*

Laity, London and Philadelphia, 1956，鄭兒玉、龔書森譯，東南亞，1965）；《世界文化與世界宗教：將來的對話》（*World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, London, 1958）。

另參：基督教與其他宗教（*Christianity and Other Religions*）；宣教學（*Missiology*）。

參考書目

C. F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram. A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach* (Uppsala, 1966); *idem*, *New Approaches to Men of Other Faiths*, WCC Research Pamphlet no. 18 (Geneva, 1970), for Kraemer after Tambaram; A. Th. van Leeuwen, *Hendrik Kraemer, Dienaar der Wereldkerk* (Amsterdam, 1959).

K.R.

Küng, Hans 龔漢斯（1928年生）

瑞士天主教神學家，自1960年起任教於杜平根（Tübingen）。他的神學作品主要集中在三方面：護教、大公主義與羅馬天主教會的改革。他認為自己身為神學家，最重要的責任是使用現代神學所有資源，將基督的福音表達成可信的，及與現代世界有關的信息。他稱《做基督徒》（*On Being a Christian*）為「一種基督信仰的小『總論』」，然而它的神學分量，卻贏得廣大的讀者羣；其中他特別以歷史的耶穌來闡釋基督教，並且提出基督信仰能容於現代批判式的理性精神，以及人文主義的目標與成就。耶穌是一個真實的人，能令現代人真正活出人的樣式。龔氏其他護教學作品，還論到神的存在及死後的生命。

他在第一本書已經寫到大公主義，其中更卓越地嘗試調和更正教與羅馬天主教的稱義論（*Justification*），方法是比較天特會議

[Trent, Council of*；另參會議 (Councils)*；羅馬天主教神學 (Roman Catholic Theology)*] 的教訓，和巴特 (Barth)* 怎樣論到這引起宗派紛爭的典型教義重點。他的教會研究也顯出強烈的普世教會觀；而結果我們可以說，龔氏的神學進路一般是大公主義神學，而不是專注於羅馬天主教神學。它是屬於整體教會的「福音的大公主義」(‘evangelical Catholicity’)，或「大公的福音主義」(‘Catholic evangelicity’)，並且一切教義都須經過「福音的測試」，即以耶穌自己為基督信仰的準則。

自從梵諦岡第二次會議 (參會議*；羅馬天主教神學*)，龔漢斯看到教宗若望二十三世 (John XXIII) 引發的改革，因教會內反動的專制力量而受阻，他因此即視自己為「教宗皇座忠誠的反對人物」。他提出的改革教會的批評，是根據兩個原則來規範：以歷史的耶穌及新約的福音，來衡量其後傳統的發展；以及開放接受現代社會的理性，和自由態度的批判。這些原則成為近來不斷發展的羅馬天主教神學的特色；然而在保守人士的眼光，龔氏應用這些原則時既大膽，又常富爭辯意味，看來實在與更正教無異，在他的神學中，基督論 (Christology)* 惹來最多的批評，因為他在《做基督徒》一書，以功能的角來詮釋道成肉身教義中的本體基督論，並且明顯拒絕教會 [不只是教宗 (Papacy)*] 無誤的教義。論到教會無誤的立場，他是完全不接受梵諦岡第一和第二次會議的教訓，而且要求教會坦白承認，過去確實在教義上犯過錯誤；這樣就與傳統羅馬天主教神學* 的原則與方法產生重大衝突。天主教教義部曾漫長地調查他的著作，結果教廷於 1979 年撤回他的教職，即不准他以天主教神學家的身分教導。

參考書目

《教會發微》，田永正譯，光啟，1976 (*The Church*, London, 1967); *Does God Exist?* (London,

1980); *Eternal Life?* (London, 1984); *Infallible?* (London, 1971); *Justification* (London, 1965); 《做基督徒》上、下，楊德友譯，光啟 (*On Being A Christian*, London, 1977).

H. Häring and K.-J. Kuschel (eds.), *Hans Küng: His Work and His Way* (London, 1979); C. M. LaCugna, *The Theological Methodology of Hans Küng* (Chico, CA, 1982); R. Nowell, *A Passion for Truth* (London, 1981).

R.J.B.

Kuyper, Abraham 該柏爾 (1837 ~ 1920) 該柏爾是荷蘭改革宗教會一牧師的兒子，生於荷蘭之馬斯路易斯 (Massluis)。他在萊頓大學就讀時已是個傑出的學生，極力支持自由神學。畢業後在一小漁村卑斯德 (Beesd) 擔任牧職，讀了永格寫的英國小說《雷德克利夫的後裔》(Charlotte Yonge, *The Heir of Redclyffe*)，經歷了福音的重生；再加上他牧養之會友那種簡樸的加爾文派敬虔生活的影響，該柏爾修改了自己的神學立場，成為荷蘭新加爾文主義的領袖。

該柏爾無數的書和文章，絕大多數都沒有英譯。他涉獵的範圍極廣，除了神學外，亦有藝術、政治、文學、哲學及社會問題等；但貫穿這些作品的，是該柏爾一直關心的基督徒之世界及生命觀。他先後創辦了兩份報刊，宗教性的週刊《先驅》(*De Heraut*)，和日報《標準報》(*De Stan-daard*)。

1874 年他代表剛成立的「反革命黨」進入國會，跟隨普林斯德肋 (Groen van Prinsterer, 1801 ~ 76) 的領導，反對法國革命及政治自由主義的原則。1900 年，該柏爾成為荷蘭的首相，可惜在 1902 年處理火車工人罷工失當，於 1905 年下台。從 1908 ~ 20 年離世前不久，他是荷蘭第二國會成員，並且繼續負責《標準報》的編輯工作。

該柏爾畢生致力基督教教育，努力爭取國家津貼私辦的基督教學校。1880年他創辦了阿姆斯特丹自由大學（Free University of Amsterdam），又於1886年成功地把國家教會變成獨立的「改革宗教會」（Gereformeerde Kerk）。

在神學上，該柏爾把加爾文（Calvin）^{*}對普通恩典（Grace）^{*}的教導，化成一套基督徒社會行動的基礎；他非常看重上帝國（Kingdom of God）^{*}的觀念，其思想很可能是源自與他同期的英國神學家摩里斯（Maurice）^{*}。他在神學上最大的貢獻，乃是發展了「君權範疇」（sphere-sovereignty）的概念，此思想與諾伐克（Michael Novak）和布格（Peter Berger）的「居間建構」（mediating structures）相似；該柏爾以此來發展出一種宗教、社會和政治的多元主義。今天教會許多運動，均可以在該柏爾的作品找到先例；福音派最受該柏爾影響的可能就是薛華（Schaeffer）^{*}，他把該柏爾的思想推介給福音派圈子，引發起不同的社會運動，其中尤以美國之所謂「道德大多數」（Moral Majority）運動最為人所知。不但如此，連左傾的基督徒行動家也受該柏爾的影響，今天他的作品愈來愈受人重視了。

另參：荷蘭改革宗神學（Dutch Reformed Theology）。

參考書目

Lectures on Calvinism (Grand Rapids, MI, 1898); *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids, MI, 1898); *The Work of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI, 1900).

P. Kasteel, *Abraham Kuyper* (Louvain, 1938; 荷語); F. Vandenberg, *Abraham Kuyper* (Grand Rapids, MI, 1960).

L

Laity 平信徒 英文「平信徒」一詞源自希臘文 *laos*，新約以此指「子民」，或老百姓，特別是以色列人（*Israel**；太二 6；徒七 34；來十一 25——反映出七十士譯本典型的用法），教會則以此來指受按立之神職人員以外的信眾；聖經有時亦以此指教會（*Church**；多二 14；來四 9；啟十八 4）。彼前二 9～10 說：「惟有你們……是有君尊的祭司……是屬神的 *laos*……現在卻作了神的 *laos*」，顯示「子民」與「祭司」應該都只能用來描述整個教會。早期教會作品常以 *laos* 來說教會是「新的子民」，或聚集來敬拜神的子民。有些教會傳統特別重視受按立的「祭司」，便多就神學的意義來用「平信徒」一詞；其他教會傳統若是用這詞的話，也只是習慣地、非神學地來用（舉例，「牧師與會友」之「會友」一詞，便只是指不同的類別，有些宗派的牧師便不屬會友一成員）。

Laos 一詞亦可指「百姓」或「羣眾」，以與專家或領袖分別出來（路二十 19；徒六 12），就如以色列百姓與祭司的分別一樣（來五 3，七 27）。由這詞而衍生出來的形容詞 *laikos*，最早見於早期基督教作品者，是革利免壹書四十五，指「一般、普通的」；這詞不見於七十士譯本，但有些舊約之希臘文譯本則有採用。革利免以這詞來描述猶太教的平信徒（而不是教會的），與大

祭司、祭司及利未人有別。但從主後二世紀的特土良（*Tertullian**）和希坡律陀（*Hippolytus**）起，「平信徒」的使用便多起來，指非神職人員，與被視為祭司之主教及長老不同。

在教會整個歷史的發展，平信徒的位置都不是十分明顯，特別是在敬拜和教會治理的事情上，例外的平信徒當然也是有的。早期的修道主義，可說是平信徒反抗教牧壟斷的一事例，而中世紀反教牧的精神還頗普遍（參瓦勒度派，*Waldensians**）。早期的改教運動便具有強烈的反教牧精神，路德（*Luther**）和改教家的跟隨者竭力反對根深蒂固的聖俗分割。路德以「信徒皆祭司」（*Priesthood of All Believers**），和一切信徒均有「聖召」（*Vocation**）的教義，指出教會不應以職業來劃分教士是聖的，因此地位超然，而一般信徒從事的工作是俗的，因此是低下的；可惜這種聖俗之分，在今天所有更正教教會內仍然存留。

合一運動（*Ecumenical Movement**）有一項成就，乃是為平信徒重新發現他們應有的地位，指出教會是神的子民，不是一建制或制度。「除了教會最早的階段之外，整個教會史從沒有像現在那樣基本地、有系統地、透徹地和密集地討論平信徒在教會及世界的地位和責任」（克雷瑪，*Kraemer**）；換句話說，這就是「重新研究

和搭建成我們一直承傳下來的教會學了」（克雷瑪）。促成這種改變的有好幾種力量：早期宣教事工的擴張、聖經神學（Biblical Theology）^{*}運動、凡俗化運動（Secularization）^{*}、基督教世界的解體，和教育的普及等。現代的重點是放在基督徒的社會責任——「平信徒是教會的擴散」（克雷瑪）。羅馬天主教則提及「平信徒使徒」【編按：梵諦岡第二次會議仍然強調受按牧職之祭司，與平信徒祭司「不僅是等級有別，也是性質不同」】。

不管「平信徒」一詞是多方便使用，它仍是沒有神學的實質，因為連牧師也是神的 *laos*；除了功能有別之外，牧師並不是另一等級的人，他也與其他教會會友同為一成員。

參考書目

克雷瑪著，《信徒神學》，鄭兒玉、龔書森譯，東南亞，1965 (H. Kraemer, *A Theology of the Laity*, London, 1958); *idem*, *Laici in Ecclesia: An Ecumenical Bibliography* (Geneva, 1961); S. C. Neill and H. - R. Weber (eds.), *The Layman in Christian History* (London, 1963); H. Strathmann in *TDNT* IV, pp. 29 ~ 57.

D.F.W.

Lake of Fire 火湖 參地獄 (Hell)。

Lambeth Quadrilateral, the 蘭伯特四點宣言 參安立甘主義 (Anglicanism)。

Lament 哀歌 是聖經文體之一；此種文體所表達的靈性生活，是華人教會未曾開發的。

A. 哀歌是什麼？

當人身處患難與試煉，舊有世界崩潰，而展望將來又前路茫茫，經歷與宗教應許完全相違時，他便陷入信仰與經驗的掙扎，目的是要從信仰找尋出路，以繼續生活下去。哀歌就是記錄這種掙扎歷程的文體，遍存於舊約大部分的書卷（下詳），而特別顯於詩篇、耶利米書、以賽亞書、耶利米哀歌和約伯記。

假如說，「神學就是承載人的信仰和存在，一起進到生命及生活裡尋求體現的理據」，他關心的就不是一套協調、完整的上帝觀，而是一個又真又活的上帝；不是一個只能用讚美與感謝供奉於神龕上的偶像，而是一個關懷人生疾苦，又直闖入人生活時空的上帝。聖經中把這種活信仰落實於生活經驗的記載，沒有比哀歌更為真切及生動的了；正因如此，哀歌占了極多篇幅的詩篇，才會世代代流傳下來，成為信徒最寶貴的聖言。哀歌神學所反映出的神觀，與今天流行的屬靈模式有頗大的不同，其不同處不單在形式上，也在中心、精神，及其產生的結果；是故，哀歌對今日華人教會就深具價值。

舊約神學中最決定性的事件是出埃及；從這事件中，人才認識上帝是一個拯救人的上帝，並且對順服者賜下應許，對悖逆者定下咒詛（申十一 26 ~ 29）。但人生禍福的際遇，未必都能找出因由，蒙福而感謝固然自然，受禍非因己錯又怎樣解釋呢？隨便找些理由來怨天尤人嗎？怨天尤人不能產生新的奮鬥力量；抑或像約伯的朋友一樣，凡遇逆境皆看為天譴，必是自己昔日某些隱而未現的罪招來的懲罰？很好，那麼「惟願有一位肯聽我！（看哪，在這裡有我所劃的押，願全能者回答我！）」（伯三十一 35），跟我對話，告訴我錯在什麼地方，但不要讓我在悲苦黑暗中消滅。因此詩人在淤泥深坑中的典型呼叫乃是：「我的神，我的神！為什

麼離棄我？為什麼遠離不救我？不聽我唉哼的言語？」（詩二十二 1）蒙福而發諸讚美，受苦而抒之以哀歌，韋斯得曼（Claus Westermann）認為這正是詩篇之兩大類。

這樣看來，舊約的神就是事件（event）的神，而不是觀念（concept）的神。事件的神是活的，雖然在某特定事件下認識的神，未必與傳統或別人的神觀相協調；觀念化的神是和諧一致的，亦即在教義上是正統的。然而，這樣和諧一致的神觀，對此時此地我的受苦經驗，卻毫無幫助。到底要一個適切需要的神觀，或是和諧一致的神觀呢？這不是舊約的人關心的問題；對他們來說，這個兩難問題是不存在的，他們惟一存在的問題乃是，怎樣使信仰有力地承載他們的掙扎與存在——即使在最痛苦黑暗的日子；哀歌體裁正是為這目的而發展出來的。

哀歌是一種撫摸著昔日傷痕而呻吟，展望不明的前景而哀訴，又發之於崇拜而確信神要介入（因而讚美）的禱文；雖然未必每一首哀歌都具備上述三個因素，但下列三種精神卻是哀歌共通並有的。

第一，生活是真實的，正如信仰也是真實的一樣；信仰對人的生活是有所要求，正如生活經驗有時與信仰的宣稱並不吻合一樣（譬如義人受苦）；解決之道不在肯定一方而否定對方，像肯定信仰便得否定生活實際的經驗，或為方便生活的要求而犧牲信仰的宣稱一樣——二者都沒有嚴肅面對信仰與生活所顯示出來的問題。哀歌正是努力調和二者的衝突，使人能面對苦難，又面對神，至終能使自己提升到較高的層次。此時此地重新研究哀歌的屬靈傳統，能使教會不犧牲信仰來「效法世界」，或採取逃避主義來保存信仰，這也算是信仰與生活復和的一種努力。

第二，要正視生命的實在，就一定要有一個比生命更超然的局外點（vantage point），來衡量人生種種，像喜與怒、得與失；這個局外點正是信仰的角度。人生若是

真實的，就不能單從某時某地的一個經驗來衡量，不然的話，患難時我們會以為人生盡是荊途而變得苦毒，蒙福時又會以為人生盡是得意而自滿。信仰的角度是能把獨特的經驗，放入整體目的來看人生；惟有這樣，人才不會毫無意義地醜化或美化人生，而敢於面對人生的真實；患難中不盡是無望，被人愛戴時也許有人正籌畫怎樣暗算你。因此苦難、孤單、焦慮、失望、憎恨、嫉妒及迷惘，都是生命真實的一面；信徒不必為這些情緒找種種毫無幫助的藉口，反要彼此鼓勵去勇敢面對；因為風調雨順的日子，人很不容易反省信仰；危難來到，正是人重新檢討自己處事為人的立場，以及對己對神的種種前設。

在論到教會片面的闡釋中，布格曼（W. Brueggemann）指出它的危險：她常叫人以為只要有信仰，「生命就會充滿甜蜜的喜樂」。由這種信仰觀點引發出來的崇拜更新就很危險，令人對生命有非分的要求，又不能使人面對自己受創的經驗，結果「人的創傷若非被推到信仰陰暗的角落，就是以心理治療或小組成長，代替了信仰的方法」，結果仍是得不到幫助。哀歌是苦難的承載器，也是信仰賦予苦難的言語，使人即使在黑雲密布的日子，仍能莊嚴地面對人生。

第三，很多學者都指出，哀歌最重要的精神乃是：聖經的信仰是一種對話式的信仰（dialogical faith），不是命題式的信仰。哀歌不是自說自話，而是有對象而發的；對象就是神，因此，「我的神」、「我的磐石」、「我的避難所」、「我的救贖者」一類稱謂，在哀歌中非常普遍。作者帶著傷痕，直闖神的寶座，並且以最坦誠，有時也很嚴厲的語調，責備神沒看顧祂的選民：「因為，祢的箭射入我身；祢的手壓住我……主啊，我的心願都在祢面前；我的歎息不向祢隱瞞」（詩三十八 2、9；另參七 1~4）。

以色列人清楚地認識到，要嚴肅地面對

信仰和生活，就一定要與神發生最親密直接的關係。當信仰與生活發生矛盾，信徒不是去改變環境來作信仰的保證，更不能把自己擠在某一信仰模式（像殉道），來避免與神對話，而要直接向神提出、討論，甚至是爭辯。哀歌作者從來不會因為別人的神觀來委屈自己的經驗，強把自己的遭遇說成是某些隱而未現的罪過所引起。約伯三友屢屢責備他自義，他還力陳自己是無辜。詩人更辯白說：「我們的心沒有退後；我們的腳也沒有偏離祢的路」，但為什麼「祢在野狗之處壓傷我們，用死蔭遮蔽我們」？（詩四十四 18、19）

從對話式的信仰，我們得到幾點提示：

1. 痛苦不必孤獨地忍受，因為這樣的忍受會使信仰變得沉默，失去對話所能帶來進一步發展的機會。
2. 在與神對話中，人不須為保護神的感情而虛偽，好像與神對話只能用感謝、讚美的褒詞；神希望我們對祂坦誠，不需要我們虛與委蛇，用別人不相干的言語，來述說自己切膚的感受。事實上，跟神虛與委蛇，正是把神推開至禮貌的距離（polite distance）。祂並不害怕我們與祂力辯，但不悅我們與祂保持距離（賽一 2、3、10 ~ 14）。
3. 當我們與神力辯，就要相信祂會垂聽，並且必然有所回應，這是哀歌重要的因素之一。受了苦而不敢向祂訴說，傷疤就會掩蓋起來，不能得到醫治；同樣地，我們訴說了，而又不相信祂聽見及會採取行動，我們仍不會重獲盼望，與心理治療沒有分別；惟獨直言訴說，又相信祂會採取行動，人才能由「受傷變為喜樂，從死亡進入生命」，這正是哀歌經常會以讚美、感謝作終結的原因。
4. 讚美與感謝不一定是因為神答允按我們的方式，來解決目前的窘境。哀歌作者只知道一件事，就是耶和華會施行拯救，至於怎樣施行拯救，和什麼時候施行，作者並沒有說明，這正是讚美與感謝的結尾，常與中間述說的苦況沒有關係的原因（如詩二十二 22 ~ 31 的感謝，與 1 ~ 21 的苦況是不相關

的）。這一點正顯示出對話式的信仰的特性：對話指出人對將來的不可知，及由此而對神的倚靠，知道祂掌管著將來。詩人要肯定的正是這一點；能給他新的力量再站起來的，也是這一點，而不是要求的解救之道。神掌管著明天，比我們今天以為的出路更有盼望；我們能預測的，都是本於昨日的經驗，沒有什麼新的因素可言；明天若是由祂掌管，就會存著一切的可能，這是盼望的來源。

今天教會的崇拜常不能承載近代人的經驗，他的挫折、傷痕、迷惑、茫然，完全好像是自作自受似的，孤獨地忍受著；另一方面，各種現成之公式詞（formula language）充塞著我們的禱文與儀文。人固然週復一週地與神客客氣氣，但他在崇拜羣體中日見孤獨隔離，信仰失去承載力，人生也就失去信仰所賦予的光澤與深度；哀歌要糾正的，正是這樣的情況。就如韋斯得曼說：「西方人習慣從客觀的角度思想神，而以色列人卻是從對話式的關係來認識祂。」深受西方影響的華人教會，大概也可以從以色列人的哀歌屬靈傳統獲益。

B. 哀歌的屬靈傳統

大體上哀歌可分三類：1. 羣體的（communal）；2. 個人的（individual），及 3. 中保的（mediatorial）。羣體哀歌可以是為國家或為社會，主詞是用第一人稱複數：「我們」，故亦稱「我們的哀歌」（We-lament）；個人哀歌之主詞是用第一人稱單數：「我」，故亦稱「我的哀歌」（I-lament）；中保哀歌較少見及特別，是「我為我們」（I for the We）。

不管是個人哀歌、羣體哀歌或中保哀歌，都是舊約直到耶穌（福音書）時代一個重要的屬靈傳統，也可以說是聖經論到人神關係（可能新約書信除外）的一個典型。

舉哀者（個人或羣體）都是受過傷害的人，受傷的經驗和他們的信仰有明顯的衝

突。一方面他們不能用別人的經驗（不論是今日的領袖或昨日的先賢），來纏裹自己的傷口，因為那是沒有效用的；另一方面，他們更不能在受創後就放棄上帝、拋掉信仰，因為這樣做對自己的創傷更沒有醫療的作用。餘下惟一的出路，就是帶著受傷的身心 and 滿腔憤怒、不平、怨懟，到神面前與祂力辯。到神面前的場合可以是個人靈修、默想的時候，也可能是信仰羣體聚集一起敬拜的時候。不管是哪一個場合，舊約以色列人不敢相信與上帝交談有一套傳統認可的語言或格式，更拒絕人與上帝交往，必須是溫文有禮地、眾人皆認可地進行。對他們來說，核心問題似乎是，到底上帝真如認信所宣稱的那位仁愛公義，又是創造和管理萬有的上帝嗎？還是一個只可供奉在神龕，用來滿足週期性崇拜禮儀的偶像？他們堅持，就算他們是有罪的，仍然拒絕把上帝僵化為偶像，並以此挑戰異邦的神祇，這正是以利亞和以賽亞先知的中心信息之一。

正因為以色列人堅持人與神的關係，是一種此時此地的，需要對話的關係，也因為他們經驗的上帝，是一個可以接受或承載人任何經驗和語言的上帝，卻不可接受人與祂疏遠，或是用種種禮儀、獻祭來把祂遮蔽起來；所以他們與神力辯，或陳明苦況，因而就得到醫治和提升，有力量再去生活和奮鬥。這是哀歌在舊約中一個極為重要，又為新約教會所遺忘的屬靈傳統。

中保哀歌循守的也是相同的傳統，但舉哀者所背負的，卻是遠比個人的安危更為重大的責任。中保是個一手牽著神、一手牽著人民的人，與今日聖職人員相近似；對深受政治及社會問題困擾的聖職人員，舊約中保哀歌有極重要的提示。

首先，中保行事或發言，不能單按流行的、大眾均能接受的模式，這類模式對任何事件均只有政治與社會的層次和角度，失去了信仰與神學需要發言的地方。中保對事件的分析，多是從歷史的角度作整體分析，這

樣才能讓信仰發言：給人指出上帝在歷史行事的腳蹤，和指出上帝還要介入行事的希望——一種根植於末世論來指出的希望。這個角度使先知不能不放下個人的安危，而以國家民族為己任；也是這個角度令先知甘心以民之苦為苦，以民之罪為罪，並在罪之深處代民向上帝祈求。換句話說，中保是一個不單用言語，也是用身體去宣講的聖職人員；因為這樣，他才成為人民的希望，儘管當時他被人當作萬物的渣滓般踐踏（因為人能接受的，是政治與社會的即時適切性（instant relevancy），不能明白歷史和信仰的分析及行動）。

以舊約哀歌連於中保哀歌的特點，來重新檢視和重組今日教會的宣教、崇拜、牧養、神學和靈修的模式，我們相信這是教會更新的一個希望，以致教會能成為一個可以承載信徒昔日的創傷、今日的冷漠，和明日的焦慮的崇拜羣體。只有當教會羣體是一個被醫治的羣體，一個不再與昨日種種糾纏不清的羣體，才有可能負起先知與祭司的職責：向民眾傳遞上帝的信息，為民包紮創傷；這樣，她與她的人民，也許就能一起邁向上帝預備的將來了。

參考書目

- M. Alexious, *The Ritual Lament in Greek Tradition* (1974), pp. 4 ~ 23; J. Bright, 'A Prophet's Lament and Its Answer: Jer. 15: 10 ~ 21', *Int* 28, pp. 59 ~ 74; W. Brueggemann, *Living Toward a Vision* (1976); *idem*, 'From Hurt to Joy, From Death to Life', *Int* 28 (1974), pp. 3 ~ 19; *idem*, 'Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function', *JSOT* 17 (1980), pp. 3 ~ 32; M. J. Buss, 'The Study of Forms' in *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes (1974), pp. 31 ~ 8; I. Engnell, *Divine Kingship in the Ancient Near East* (1967); H. J. Franken, *The Mystical Communion with YHWH in the Book of Psalms* (1954), pp. 59 ~ 63; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testa-*

ment (1968); S. B. Frost, 'Asservation by Thanksgiving', *VT* 8 (1958), pp. 380 ~ 90; N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentation* (1954); J. Gray, 'Canaanite Kingship in Theology and Praxis', *Vetus Testamentum* 2 (1952), pp. 193 ~ 220; H. Gunkel, 'The Religion of the Psalms', in *What Remains of the Old Testament and Other Essays*, tr. A. K. Dallas (1928); E. Jacob, 'Mourning' in *IDB*, vol. III, pp. 452 ~ 4; A. R. Johnson, 'The Psalm', in *The Old Testament and Modern Studies*, ed. H. H. Rowley (1951); E. A. Leslie, *The Psalms* (1949); W. Mckane, *Jeremiah, ICC* (1986); G. Mendenhall, 'The Vengeance of Yahweh', *The Tenth Generation* (1973), pp. 69 ~ 104; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, tr. D. R. Ap-Thomas (1962); H. Ringgren, *The Faith of the Psalms* (1963); C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms* (1981); *idem*, 'Struktur und Geschichte der Klage in Alten Testament', *ZAW* 66 (1954), pp. 44 ~ 80; J. W. Wevers, 'A Study in the Form Criticism of Individual Complaint Psalms', *VT* 6 (1956), pp. 80 ~ 96; Geo Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1936); A. Wiser, *The Psalms* (1959).

楊牧谷

Landmarkism 地界主義 浸信會一分支的信仰原則，主要是關於教會的性質，及怎樣才算是真基督徒。地界派的浸信會信徒認為，教會必定是指地方教會；普世、屬靈的，以及無形的教會是聖經沒有提及的，因此也是非法的；新約承認的教會都是以地方堂會為本位，有絕對的自主權，不受宗派組織的管制。再者，地界派浸信會信徒認為，他們具有使徒統緒 (Apostolic Succession)* 的權柄，直接來自施洗約翰；由施洗約翰傳至現代的地界派浸信會，才是真教會。在這一脈相承之外的教會，包括天主教會和改教運動所產生的其他宗派教會，都不是真教

會。第三個原則是，只有地界派牧師施行的聖禮才有效，其他牧師施行的聖禮（如水禮）是沒有效的。因此最後一個原則是，只有地界派教會的信徒才是真基督徒，其他都不是。

這一派浸信會主要見於美國南部的田納西州，據說現在擁有一百萬信徒。地界主義是由《田納西浸信會》刊物的編輯格雷夫斯 (J. R. Graves, 1820 ~ 93) 所倡議，而「地界」(landmark) 一名之由來，是取自箴言二十二 28：「你先祖所立的地界，你不可挪移」。

參考書目

J. M. Pendleton, *An Old Landmark Re-Set* (1856).

楊牧谷

Latitudinarianism 寬容主義 這詞語是描寫十七世紀末、十八世紀初英國教會一部分人的神學立場，他們希望在清教徒 (Puritan)* 之狂熱主義與高派教會之極端主義之間，尋找一種宗教信仰與經驗的平衡路線。就如其名所示，「寬容」是指他們寬大與包容的態度；而它最重要的特徵是：以理性作宗教事宜的最高權柄，在神學及教會的爭辯中，則力主寬容 (Toleration)* 與和平，以及對「熱心」有根深蒂固的恐懼。這個運動的結果，是英國教會變得比較自由和多元，它成了英國教會及神學的一個特色 (參安立甘主義, Anglicanism*)。

寬容主義可以上溯至胡克爾 (Hooker)*，他認為理性之光可以與聖經權柄相輔相成。這思想為後來之期令窩特 (William Chillingworth, 1602 ~ 44) 發揚。最早期的寬容主義派即包括期令窩特及福克蘭 (Lord Falkland)，在 1630 年代以牛津郡為基地。這名詞亦可用在劍橋過渡時期的柏拉圖主義者 (Platonists)* 身上，只是

他們不著重神祕主義 (Mysticism)* 和宗教經驗 (Religious Experience)*, 而以理性作靈魂的「上帝的燭光」。即使在這一方面, 這些柏拉圖主義者對他們的師傅也不是完全忠心, 因為一般柏拉圖主義者看理性是貫穿整個人性的聖光, 而他們卻只是傾向把理性等同於一般常識; 結果比較上說, 他們只是看來像頗出色, 實際上卻是缺乏想像力和太現實。

寬容主義產生的背景, 是英國王權復辟時期, 那時個人道德生活低落, 而自然科學則在學術圈子迅速冒升; 在這環境下, 他們以理性來對抗某些教派「熱心」得不受約束。另一方面, 他們又以自然神學 (Natural Theology)* 來回應自然科學的挑戰, 認為理性思想是足以把握宗教的基本元素, 不需訴諸啟示 (Revelation)*; 結果他們只能以最低層次的條件來描述信仰。

對他們來說, 宗教最基本的動機是人對靈魂不朽的希望; 本於這個前設, 他們認為宗教具有道德的價值, 對世道人心有益。這種思想可見於提羅生 (John Tillotson, 1630 ~ 94) 之《宗教的智慧》(*The Wisdom of Being Religious*, London, 1664)。他們反對一切迷信的言行, 反對上一代之加爾文神學近乎教條主義式的執著, 看神學種種複雜的問題是教會領袖的陰謀, 目的是攔阻一般會友明白真理, 因此發展出一種講道和寫作的模式: 是簡單、冷靜的。他們的講道不像清教徒講壇那樣富有戲劇性, 卻能吸引厭煩了宗教爭辯的一代人。他們十分看重牧養工作, 但其內容與他們對宗教的看法是如出一轍的。他們認識宗教內裡的本質是什麼, 卻不肯公開表達自己的感情。就像他們之前的柏拉圖主義者一樣, 他們能傳給下一代的, 都是少於本身所擁有的。再者, 他們完全把感情從宗教過濾出來, 造成了感情饑渴的一代, 這是十八世紀中期福音大復興一個重要的成因, 因為對太多人來說, 熾熱的感情實在是他們期待太久的經驗了。

另參: 惟心論 (Idealism)。

參考書目

G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason* (Cambridge, 1950); *idem*, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1964); N. Sykes, *From Sheldon to Secker* (Cambridge, 1959); B. Willey, *The Eighteenth Century Background* (Harmondsworth, 1972).

D.D.S.

Lausanne Covenant 洛桑信約 1974年七月, 世界福音會議 (International Congress on World Evangelization) 在葛理翰 (Billy Graham, 1918年生) 領導之下, 於瑞士的洛桑舉行。會議結束時, 二千七百個參與者在一份文件上署名, 此即為「洛桑信約」。

宣言是關於有待完成的傳福音 (Evangelism)* 事工, 共分十五段, 包括: 神要為自己創造一羣特別的子民、耶穌基督是世界惟一的救主、基督徒的社會責任、跨文化的福音工作、人權 (Rights, Human)*; 特別是宗教自由)、聖靈在福音工作上的地位, 和基督再來的盼望等。其福音派的特性, 可見於聖經權柄及能力那一段。

洛桑信約是本於大會之論文及與會者之回應來草擬的, 特別是第三世界的觀點。其標題是「信約」, 而不是「宣言」, 目的是強調參與者對福音事工的委身。「洛桑信約」是中文一貫的譯法。

洛桑信約之特性, 在於它對教會使命廣闊的遠象, 敢於處理具爭議性的題目, 把福音派各傳統匯集起來, 和廣受福音派各教會的接納, 共同表達了一信念: 教會在一個改變的世界中多元化的使命。

另參: 華福運動 (CCCOWE)

Movement)。

參考書目

洛桑信約之中文版，可見於魏格納著，《教會增長策略》，何國強譯，學園，1991，135～43頁（C. Peter Wagner, *Strategies for Church Growth*）。

J. D. Douglas (ed.), *Let the Earth Hear His Voice* (Minneapolis, MN, 1975) - Congress papers; C. R. Padilla (ed.), *The New Face of Evangelicalism* (London, 1976); J. Stott, *The Lausanne Covenant - An Exposition and Commentary* (Minneapolis, MN, 1975).

J.A.K.

Law 律法、律例或法則 律法一詞在不同的背景中有很不一樣的意義；譬如：物理學的定律、自然律、衛生法則，以及法律系統之外的守則，皆可以稱作律（law）。一個最基本的分別乃是：律則有些是描述性的（descriptive），因此當它顯出與事實不符時，這些律則便要修改；有些律則是硬性規定的，或說是根據時效的（prescriptive），因此它要求絕對的遵守，儘管這種要求有時不容易滿足。本文主要討論的是後者。

人類社會都需要管制行為的律則；在獨裁的社會，律則全在乎皇室或獨裁者的愛惡而定；在行寡頭政治的國家，權柄是由統治派系掌握，不管那是藉貴族的社會地位、學術的優勝或軍事力量，甚至是藉金錢而行富豪政治（如：香港的馬會和英資集團）。但在民主的社會，統治權柄（法律的制定與執行）總是代表整體人民的意願，包括透過人民的複決權，和更常見的，由人民直接選舉而產生。在大多數的社會，頗大部分的法律是由風俗演變而成：亦即風俗規條可以由法庭來執行，或是透過訴訟來維持，這就是「成文」法（'positive' law）。

但好些社會認為，他們的律法是由上天

向某些先知、祭司或君王所啟示的，因此是神聖的，至終來說可由法庭或宗教體制執行，這叫做「神聖」律法。

再者，也有些律法是本於事物本身的特性來制定，是具理性之人藉著理性的亮光均可以看得到的，這就是「自然」法；它與「神聖」法惟一的分別乃是：後者是倚靠特別啟示（Revelation）^{*}，而前者則是理論上任何具理性之人皆能明白。但二者之別有時會超越此說，像回教最極端的法律界人士認為，人離開神聖的啟示，是根本不可能分辨善惡的。不僅如此，按他們說，某一行為是善的，只因為這是神命定它是善；或它是惡的，只因為祂禁止人如此行。祂若稱之為善，不是因為它本身是善；祂若禁止某惡，非因它本身是惡。因此祂若改變自己的諭令，現在看為善的便變成是惡，惡的亦變為善。其他回教法律界人士則沒那麼極端，他們說神稱某些行為是善，因為該等行為本身是善的；禁止某惡，因為它本身是惡，而人有時也可藉理性之光來分辨善惡。我們可在這裡看到此思想與中世紀基督教經院哲學（Scholasticism）^{*}的關係，就如阿奎那（Thomas Aquinas）^{*}說，神聖律法是由神的思想與智慧而出；而敦司·蘇格徒（Duns Scotus）^{*}則稱它源自神的意志與諭旨。

古代以色列基本上實行神權政治（Theocracy）^{*}，他們幾乎把「神聖」律法等同於道德；就像回教一樣，律法與道德是很難分開，因為律法與道德基本上都是本於神的啟示的。但二者之別仍是有的，因為有些概念與命令可以由法庭執行，有些卻是不能。就如舊約的妥拉（Torah，直譯是「訓令」，一般在舊約譯作「律法」）明令人要愛鄰舍，但只要你不用語或行為傷害鄰舍，你雖然不愛他（如對他冷漠），地上也沒有法庭能制裁你。

然而當時候滿足了，耶穌便來到世上，不是要「廢掉律法和先知……乃是要成全」（太五 17）；律法和先知均是預指耶穌的工

作與教訓而言，而祂的工作與教訓均是律法最高度的完成。祂以完全的順服來成就十誡，並且以祂權柄的教訓來重新解釋；因為律法與先知的基本概念，與律法的頒布者同樣是不變的，律法與先知反映出律法頒布者的心意。耶穌「獻了一次永遠的贖罪祭」，就成全了舊約獻祭的律法；就此意義而言，祂是把舊約律法止住了，因為「靠耶穌基督，只一次獻上祂的身體，就得以成聖」（來十 9 ~ 14）。祂亦藉著教導而停止了舊約不潔淨的律法，指出真正敗壞人、叫人與聖潔之神分隔的，是人心的道德敗壞，不是他身體犯了禮儀上的不潔（參可七 1 ~ 23）。至於舊約的法律也達到它原本的目的了（參太五 18），因為「神的國」已從以色列國奪去，給那「按著時候交果子」的人（太二十一 41）。

基督徒「從各國、各族、各民、各方」召聚而來（啟七 9），要服在地上政府的刑法和民法之下（彼前二 13 ~ 17）。但正因為「成文法」是橫貫神頒下的道德律，因此基督徒要「順從神，不順從人」（徒五 29；另參徒四 19）；但只有執政者明顯地完全違反神賦予他們的權柄時，基督徒才可以不再尊敬和順服他們（羅十三 1 ~ 7）。

新約亦承認「自然」律的概念，意思是，當人不認識神啟示的律法，他們「若順著本性行律法的事……自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們心裡，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非」（羅二 14 ~ 15）。這正是為什麼使徒能宣告說，「神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人」；他們明明知道律法的要求，卻明知故犯，因此是「無可推諉」的（羅一 18 ~ 20）。在這意義之下，保羅提到人本能分辨「自然的」性行為，與「不自然的」性罪行（羅一 26 ~ 27）；然後列出種種罪行後，保羅宣告「他們雖知道神判定行這樣事的人是當死的，然

而他們不但自己去行，還喜歡別人去行」（羅一 32）。

基本上只有羅馬天主教（Roman Catholic）的神學家，企圖從「自然」律發展出一套仔細的系統，而此系統有的遠超越了聖經的基礎。近代最惹起爭論的事例是羅馬天主教對避孕的立場，他們認為性交的惟一目的就是生兒育女，因此除非不性交，或選擇所謂的安全期性交，不然任何避孕法都是不道德的。他們理論的基礎，正是「性交是為生育」這自然律，而不是以性交來表達愛。現今人人都認為，以性交表達愛是正常的，儘管生育的可能不存在，但教廷認為任何人工避孕法都是不可接受的，故此任何代價都不在考慮之列（包括個人婚姻關係或地區性人口過剩）。羅馬天主教把這教義建立在「自然」律上，而絕大部分男人與女人在他們清潔的良心下，都不認為負責任地使用人工避孕，是「本性上不道德」；結果反令這教義大受批評——這正是羅馬天主教部分神學家和絕大多數信徒的意見。

另參：生命倫理學（Bioethics）；倫理學（Ethics）；家庭（Family）；律法與福音（Law and Gospel）；愛（Love）；道德神學（Moral Theology）。

參考書目

J. N. D. Anderson, *Morality, Law and Grace* (Leicester, 1972); *idem*, *God's Law and God's Love* (London, 1980); B. N. Kaye and G. J. Wenham (eds.), *Law, Morality and the Bible* (Leicester, 1978); E. F. Kevan, *The Grace of Law* (London, 1964); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester, 1986); *Contraception and Holiness: the Catholic Predicament*, 專題論文集，由 Archbishop Thomas D. Roberts 作導言 (London, 1965).

J.N.D.A.

Law, William 勞威廉 (1686 ~ 1761) 聖公會的作者及神祕主義者，有「英國神祕主義者」之稱。他最著名的作品《呼召過聖潔生活》(*A Serious Call to A Devout and Holy Life*, 幸貞德譯，橄欖，²1986)，很可能是繼本仁約翰的《天路歷程》(*Pilgrim's Progress*, 謝頌羔譯，文藝，¹⁹1995) 之後，對更正教良知最具影響力的一本書，尤為約翰·衛斯理 (J. Wesley) * 所深愛。只可惜約在 1734 年，勞威廉從古典神祕神學轉向伯麥 (Boehme) * 的作品，引起衛斯理的不滿；衛斯理在 1738 年的一封公開信中指出，他們已中斷關係，並且批評勞威廉的《禱告之靈》(*Spirit of Prayer*, 1749) 和《愛之靈》(*Spirit of Love*, 1752, 1754) 的神學。

衛斯理認為伯麥對勞威廉的影響，是導致後者的神學理論偏差的主因，包括否認神的無所不能、神的公義及錯誤理解因信稱義、新生、基督與每一個人的同在、內在的禱告，和地獄是心靈的一種狀態等。

雖然勞威廉寫了好幾篇支持聖公會立場的文章，他卻從不為自己神祕的神學立場辯解。從 1740 年起，勞威廉返回他在北安普敦郡 (Northamptonshire) 的家鄉，安靜地做他一家三口的牧者：他自己、他的姨媽季本 (Hester Gibbon)，和一個稱作赫奇遜太太 (Mrs Hutcheson) 的有錢寡婦。他們只從龐大的收入支取少量的金錢過活，恪守《呼召過聖潔生活》的原則：禱告、濟貧，和經營學校以及貧民院。

參考書目

A Serious Call 版本很多， e.g. with *Spirit of Love* (London, 1979); *Spirit of Prayer, Spirit of Love* (Cambridge, 1969).

A. K. Walker, *William Law: His Life and Thought* (London, 1973).

P.N.H.

Law and Gospel 律法與福音 律法 (Law) * 表達神對人生命與行為的神聖旨意；福音 (Gospel) * 則是人藉耶穌基督而與神復和的好消息。在整個教會歷史，律法與福音的關係在不同時代都有不同的了解。

中世紀時代，教會傾向把律法與福音等同，有時甚至稱福音為新的律法。對很多人來說，要與神和好就必須守律法。

路德 (Luther) * 與更正教改教家對律法與福音的關係就有頗不同的看法。雖然復原教 (Protestantism) * 內亦有不同的著重點和解釋，但基本上說來，他們對律法與福音的關係有一共識：律法是神賜給亞當的生活之道。人墮落 (Fall) * 後，律法不再能叫敗壞及有罪的人重獲新生，因為他不能遵守全律法；儘管律法本身是好的和屬靈的，卻成了定人罪的工具。人需要另一途徑脫離罪的纏累，這途徑就是耶穌基督。福音之所以是福音，因為完全無罪的耶穌站在人的地位守了全部律法，並且為人承受罪的咒詛，成就了救贖；人只能透過信心 (Faith) * 來得救，不是藉著守律法。因此福音的意思就是藉著基督而得生命，祂赦免罪人，並且把義歸到他們的頭上 (參 歸算論, Imputation Theories*)。

改教家認為律法有三個功用：第一，律法是社會 (Society) * 的綱紀，促進民間的義行；第二，律法判罪人以刑，使他們認識基督；第三，律法導引基督徒過聖潔的生活。

對信義宗神學 (Lutheran Theology) * 來說，律法與福音的分野是一個重要的原則：律法使人悔改，福音使人有信心。路德認為律法第三個功用的意思，是指聖潔生活是從信徒心中自然地流露出來；但律法能幫助信徒認識並對付罪惡，而此罪惡仍然存在於他裡面。

對改革宗神學 (Reformed Theology) * 來說，律法與福音的分別是最根本的，但這種分別是隱藏的多於明文的；最顯著又是明說的，是「盟約的工作」和「盟約的恩典」

的分別（參盟約，Covenant*）。有關律法的第三項功能，改革宗認為信徒需要律法來引導過聖潔的生活。

從教義發展史來看，信義宗與改革宗的神學都不容易維持律法與福音之間的微妙均衡，結果不是產生反律法主義，就是出現律法主義和道德主義。

反律法主義（或稱作非律主義）強調基督徒的自由（Freedom, Christian*）到一地步，容易完全低估了信徒需要每天認罪，並致力追求成聖（Sanctification*）；它很容易忽略教導信徒，因信稱義之後必須立即開始追求成聖。事實上天主教神學家正批判改教家犯了非律主義的毛病：單方面強調因信稱義會導致道德渙散的危機。

早於 1530 年代，路德便為他的一個跟隨者雅其科拉（Johann Agricola，約 1494 ~ 1566）擔心不已，他主張基督徒不受摩西律法管制；路德便指出他對基督徒的道德責任認識不足。在十七世紀，好些英國加爾文派的人，像克立斯（Tobias Crisp，1600 ~ 43），亦是犯了非律主義的錯誤。在更正教頭三百年內，非律主義者的圈子仍然很細小，但十七世紀的英國教會對他們就異常顧忌恐懼。

改教運動最大的危機，其實是在不能保持律法與福音的均衡，而產生律法主義和道德主義。道德主義或稱新依法主義（neonomians），非常強調基督徒的責任，到一地步不再把順服看成是信心的果子，而是構成因信稱義的元素之一，因而產生了律法主義。律法主義必然減弱基督徒的確據（參得救確據，Assurance of Salvation*）和喜樂（Joy*），容易造成一種自我中心，和過度內向的敬虔生活——非常近似中世紀形式的敬虔主義〔C. F. Allison, *The Rise of Moralism*（London, 1966）即追溯了英國新依法主義的發展〕。

十八世紀的改革宗是道德主義大盛的時代，引致好幾個重要的神學反動思潮。在蘇

格蘭，波士頓（Boston*）、爾斯金（Erskine）兄弟、以便以謝（Ebenezer, 1680 ~ 1754）和拉爾夫（Ralph, 1685 ~ 1752）及其他人，竭力反對蘇格蘭教會的道德主義。在美國，由懷特腓德（Whitefield*）領導的大復興能有效地阻止它的蔓延。

到了十九世紀，達祕（Darby*）領導的時代論（Dispensationalism*）亦是反對道德主義的一種努力。他認為律法是摩西時代的救恩之道，而福音恩典則屬於新約時代。時代論的整個取向是反律法主義的，特別是把基督分割成救贖的基督，和作主的基督的教訓，這種教訓不僅在理論上反律法，也容易导致基督教圈子內不看重道德生活的鬆散情況。

在平衡律法與福音的努力中，巴特（Barth*）可說是代表另一方向。巴特曾就「福音與律法」的問題發表文章，認為二者有一基本的聯繫。他同意天主教神學家龔漢斯（Küng*）的看法，認為改教家把二者置於完全敵對的位置，是矯枉過正。巴特把福音與律法調和起來，使他與龔漢斯的立場接近，說人的稱義其實既有基督的義歸給人，亦有人被改變後而生的責任。巴特的立場是刻意拒絕改教家的平衡，而多傾向於道德主義的路線。【編按：這是一種了解巴特的方法，卻不是最多人贊同的方法，就如原作者列舉巴特的書：《神、恩典與福音》（*God, Grace and Gospel*），巴特就從沒有說，人的義具有與基督之義合作來造成救恩的可能。事實上，巴特神學其中之一大特徵，與伯拉糾主義（Pelagianism*）或半伯拉糾主義是完全南轅北轍的；他強調人的無能和神絕對的主權，到了受人非議的地步。故原作者的意見是誤把巴特對基督徒的倫理職任，看為因信稱義的元素。】福音派受巴特的影響頗深，如富勒爾（Daniel Fuller，1925 年生）。

今天教會必須重新了解十六世紀改教家在他們的信條（Confessions of Faith*）與神

學中，怎樣平衡聖經對福音與律法的教導；這種了解，對一個平衡的基督徒生活是不可或缺的。

參考書目

W. Andersen, *Law and Gospel. A Study in Biblical Theology* (London, 1961); K. Barth, *God, Grace and Gospel* (Edinburgh, 1959); C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge, 1951); G. Ebeling, *Word and Faith* (London, 1963); H. -H. Esser, in *NIDNTT* II, pp. 438 ~ 56; W. Gutbrod, in *TDNT* IV, pp. 1059 ~ 91; E. F. Kevan, *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology* (London, 1964); T. M. McDonough, *The Law and the Gospel in Luther* (Oxford, 1963); H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, vols. 2 ~ 3 (Grand Rapids, MI, 1978, 1982); *idem*, *Theological Ethics*, vol. 1 (London, 1968); O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2 (Grand Rapids, MI, 1983).

W.R.G.

Lawless One 不法之人 參敵基督
(Antichrist)。

Laying on of Hands 按手禮 這原是舊約（如：出二十九 10、15、19；利一 4）和新約（如：太十九 15；提前四 14）常見的宗教儀式；近代此儀式除了用在按立聖職外（如按立牧師及長老、執事），在靈恩派教會是指傳授聖靈恩賜、權柄與能力的聖禮。我們會按此三方面來討論。

舊約

舊約時代的「按手」，有以下幾個用法：獻祭的祭牲、聖化人或物及承接聖職、祝福及宣判刑罰；前二者用的希伯來詞語是 *sāmak*，祝福用的則是 *šit*。

以色列民獻平安祭（利三 1 及下）或贖

罪祭（利四 4、15、24、29、33；民八 12），均需要按手在祭牲的頭上，以示獻祭者認同祭牲；學者大多數認為此行動並不表示獻祭者是把罪歸到（參歸算論，Imputation Theories）祭牲。具有此意義的，只有利十六 21「阿撒瀉勒」的代罪羔羊（參十六 6 ~ 11），亞倫按手在活的公山羊，代表把全民的罪歸於牠頭上，然後把牠放逐到曠野無人之境。

承接聖職的按手，始於亞倫的祭司等次（利八 14、22），和聖化利未人（民八 12），代表把人歸給耶和華為聖，全時間負責聖工。摩西是這樣按立約書亞（民二十七 23）。在此按手禮，按手的是把一特別職責交給受按的人，而受按者則領受特別的權柄。以約書亞受按的事例來說，他受按前已具有特別的恩賜（民二十七 18），故此禮在初期並不一定是指傳授聖靈恩賜。

至於為祝福而按手者，最早見於雅各按手賜福他的孫子（創四十八 14）；此禮應是指把屬靈恩福傳給受按者而言。詩篇有一處是說神按手（*šit*）在大衛身上（詩一三九 5），這亦是人按手能把恩典傳給受按者的根據；約伯即承認神為萬福之源（伯九 33）。

最後是以按手來表示判罪。證人要把手按在判刑的罪犯身上，以示接受法官的宣判（利二十四 14）。出埃及記記述神「伸手攻擊埃及」（出七 5），用的就是「按手」一詞；而神阻止亞伯拉罕「下手」傷害以撒，用的也是「按手」（創二十二 12），故「不按手」亦代表赦罪之意。

新約

到了新約時代，舊約「按手」的含義大體上是保存下來，但與獻祭有關的意義則取消了，代之而起的是聖靈恩賜藉按手傳給受按者。

耶穌祝福小孩時，是把手按在他們的頭上（太十九 15；可十 16），醫治患病者亦是行按手禮（太九 18；可六 5；徒五 12，二十

八 8)；但醫病神蹟與按手禮是沒有必要關係的，因為耶穌很多時候都不用按手便叫病人痊癒（如：路八 43 ~ 48）。

新約明顯地看按手禮可把聖靈恩賜傳出去：使徒曾藉按手禮使撒瑪利亞人（徒八 17 ~ 20）和施洗約翰的門徒得聖靈（徒十九 6）；提摩太亦因長老的按手而領受聖靈恩賜（提前四 14；另參保羅給他按手，提後一 6）。這些聖經例子對現代按手禮有兩個影響：不少學者認為這是某些大宗派（行嬰兒洗禮者）之堅振禮的根據；其次則是靈恩派教會藉按手禮傳授聖靈恩賜（包括治病）的做法。

新約還有兩個事例，是藉按手禮把某種特別責任傳給信徒：七個門徒被教會選出來，專責辦理供給寡婦的事宜（徒六 6）；保羅與巴拿巴被安提阿教會的先知和教師按手作傳道的工夫（徒十三 3）。這些事例很可能就是教會按立執事及差派宣教士時行按手禮的根據。

靈恩派教會的按手禮

近代靈恩派教會的按手禮，大體上也是源於聖經，特別是新約的按手禮；主要用在三方面：1. 醫治；2. 使人得聖靈恩賜；3. 各種差遣禮。

1. 醫治：自五旬節派及靈恩運動的開始，就十分注重醫治的恩賜；他們所謂之「全備福音」，即包括肉身醫治的恩典在內。北美五旬節派團契（Pentecostal Fellowship of North America）的信仰綱要即宣稱：「我們相信全備福音……即包括身體的醫治」；而行使這恩賜者，是藉按手禮進行。

靈恩派根據的經文與上述（參「新約」）的相同；但他們進一步指出，按手治病的恩賜並不限於教會領袖，而是每一個信徒都具有的；它也不是使徒時代的專權，每一時代「願意相信」的信徒亦可行使（J. R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit*,

1980）。但他們強調的，並不是按手者的權柄，甚至不是按手這禮儀，而是「奉耶穌的名字」，這樣他們就是效法使徒，只奉耶穌的名宣告患者得治。但總體地說，他們仍然重視按手禮這種個人親密的接觸。

2. 使人得聖靈的恩賜。按手與得聖靈恩賜的關係極為密切，而他們的主要根據是使徒行傳（如：八 17，九 17，十九 6）。按靈恩派當中一女領袖奧斯曼（Agnes Ozman）的見證，有一次她靈修時記起新約提及的按手與接受靈恩的記述，便要求剛宣教回來的柏涵依照聖經的模式給她按手，柏涵起先拒絕，後來還是依她的意思做了，並為她禱告。奧斯曼說：「聖靈就像透過他的手降臨在我的頭上，我便開始用方言來榮耀神」（K. Kendrick, *The Promise Fulfilled*, 1961, pp. 52 ~ 3）。此事件據說是靈恩運動第一宗因按手而得聖靈恩賜，時為 1901 年一月一日晚上七時，發生在肯薩斯州；有些學者認為近代靈恩運動是由此事件而起。

但靈恩運動的領袖承認，神有絕對的主權賜下靈恩，不是非經人按手不可。

「天主教靈恩更新」（Catholic Charismatic Renewal）則重視堅振禮中主教的按手與受聖靈的關係。按他們的教義，受堅振者得聖靈後，他內心的力量剛強起來，外面則更有能力作見證，故有時他們稱這種按手禮為「五旬節派的聖禮」。

無論是天主教或更正教的靈恩派，似乎都未能仔細整理出按手禮與接受聖靈恩賜的關係。希伯來書一段話（六 1 ~ 2）是把「按手之禮」與基督道理的開端聯上關係，並鼓勵讀者「應當離開」這個階段，「竭力進到完全的地步」。靈恩派似乎應該找出在這兩節亮光下，靈命進深的道路應怎樣走。就整個更正教的傳統而言，天主教過度看重聖禮固然可能有偏差，但更正教是否真正明白聖禮（包括按手禮在內）的屬靈實體和意義？在這方面，靈恩派在按手禮豐富的經驗，若加上深入的神學反省，可以幫助整個

更正教對聖禮有更中肯的認識和經歷。

3. 差違。靈恩派與更正教其他宗派一樣，均視按手禮為按立、委任及差遣的重要禮儀；這自然與上面「新約」一項描述的事例有關；換句話說，二者都是跟隨聖經教訓而衍生出來的做法。但分別是，一般教會看這種禮儀是一聖禮，卻不太重視其中牽涉的屬靈實體。靈恩派少看此為聖禮，多看重的是此一舉動的確能傳授聖靈特別的恩賜，亦即是有某種真實的屬靈實體在進行當中：聖靈恩賜的確是藉著按手禮而傳到受按者身上，他們根據的是保羅對提摩太的提醒：「你不要輕忽所得的恩賜，就是從前藉著預言、在眾長老按手的時候賜給你的」（提前四 14）。另一次保羅亦向提摩太提及相似的事：「為此我提醒你，使你將神藉我按手所給你的恩賜再如火挑旺起來」（提後一 6）。由此可見，按手禮不僅是一外在的神聖禮儀，受按者的確是經歷著真實的屬靈改變：一種新的恩賜透過按手禮而臨到受按者身上。他被委任新職，亦得到新的裝備，這是靈恩派相信的按手禮。

另參：事奉（Ministry）。

參考書目

S. B. Clark, *Confirmation and the 'Baptism of the Holy Spirit'* (1969); D. Daube, 'The Laying on of Hands' in *NT and Rabbinic Judaism* (1956), pp. 224ff.; D. L. Gelpi, *Pentecostalism: A Theological Viewpoint* (1971); J. Jensen (ed.), *Presbyterians and the Baptism of the Holy Spirit* (1962); E. Lohse, *TDNT IX*, pp. 431 ~ 4; Maurer, *TDNT VIII*, pp. 152 ~ 68; H. Mühlen, *A Charismatic Theology* (1978); E. D. O'Connor, *The Laying on of Hands* (1969); 葉光明著，《按手之禮》，翁李鈞譯，以琳，1988（D. Prince, *Laying on of Hands*, n.d.）; H. G. Schütz, *NIDNTT II*, pp. 150 ~ 2; J. R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today* (1980).

楊牧谷

Legalism 律法主義 參律法與福音（Law and Gospel）。

Leibniz, Gottfried von 萊布尼茲（1646 ~ 1716）德國數學家和哲學家。按他的看法，人若要對任何事物下完整的定義，無可避免地得從一特別的角度描述所有事物。每一事物都是一獨立的「單元」，「反映」出所有其他百物；而最高之單元就是萬物的創造者——神。

萊布尼茲是古典神存在論證的其中一個創始者，在原有的論證上，加上一個能兼備他之「單元反映萬有」論（參自然神學，*Natural Theology*^{*}）；同時亦駁斥以罪惡的存在反證神存在的理論，指出現有的世界雖然不完美，卻是各種可能中最美好的；起碼各種事件是以最優秀的次序出現，並且是步向完美之境。現今世界的確未臻至善，但邪惡因素是整體世界必具的。他也是第一個使用「神義論」（*Theodicy*^{*}）一詞的人。

萊布尼茲致力促使天主教與基督教，以及加爾文派和信義宗復和，可惜收效不大。後來萊布尼茲慢慢傾向「自然」的宗教，並且臨終時拒絕任何神職人員幫助他。

另參：歸算論（*Imputation Theories*）。

參考書目

他只有部分著作譯成英文，包括以下譯者之選譯集：G. Montgomery (La Salle, IL, 1977); M. Morris and G. Parkinson (London, 1973).

S. Brown, *Leibniz* (Brighton, 1984); B. Russell, *Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London, 1937); R. Saw, *Leibniz* (Harmondsworth, 1954).

萊布尼茲的部分著作被選譯為中文，收在《西歐理性論哲學資料選輯》，仰哲，1982，303 ~ 87 頁。

R.L.S.

Leontius of Byzantium 李安迪 參位格 (*Hypostasis*)。

Leo the Great 大利奧 利奧在 440 ~ 61 年作教宗；在位期間，對教宗制 (*Papacy*) 有多種強調。他不單看自己是直接從彼得承傳下來作教宗，甚至認為彼得現在仍然透過他的講道和文字來向教會說話，因此他要求所有人毫不懷疑地接受他說的每一句話。在政治事宜上，他從華倫提尼安三世 (*Valentinian III, 425 ~ 55*) 得到權柄，統管西方帝國。倘若有任何主教不尊重教宗的權柄，他就利用世俗權力來對付。利奧把他之前的教宗諭令加進教會律例 (*Canon Law*) 裡，並且自命為教會律例的護衛者。

利奧透過與羅馬的敵人——匈奴與汪達爾人 (*Vandals*, 於 455 年曾入侵羅馬，大肆破壞)——談判成功，因而增加他的政治籌碼。再者，他誇耀羅馬的基督徒傳統，宣稱彼得和保羅是羅馬的守護者，接替羅慕路斯與雷穆斯 (*Romulus and Remus*, 相傳為開創羅馬的兩兄弟，係母狼養大的)。

在神學上，利奧也頗有成就，特別對他那時代的基督論 (*Christology*) 的爭辯。在以弗所的強盜會議 (*Robber Council, 449*) 之前不久，利奧毅然站出來反對歐迪奇 (*Eutyches*; 參基督一性說 (*Monophysitism*))，並且給君士坦丁堡主教夫拉維亞 (*Bishop Flavian of Constantinople*, 449 年卒) 寫了《大卷》 (*Tome*)，堅定他反歐迪奇的立場。利奧指望以自己的威名平息爭論，不需召開會議，可惜事與願違。利奧的信在以弗所沒有幾個讀者，歐迪奇的思想仍占優勢；利奧立刻運用他的影響力，要求推翻以弗所會議的議決。狄奧多西二世 (*Theodosius II*) 在 450 年死後，情況大大改變，教會贊成廢除以弗所會議的議決，並於 451 年在迦克墩召開新的會議 (參迦克墩會議, *Chalcedon, Council of*)；利

奧的信大受讚譽，被推為正統基督教的代表作。

利奧的信是針對歐迪奇的錯誤而寫的，利奧認為歐迪奇否認基督從馬利亞 (*Mary*) 而獲得真實的人性；利奧便指出，人原有神的性情，卻因犯罪而消失了，基督若要重建人性，就必須取上真實的人性。而基督成為人的時候，要緊的是祂並沒有失去任何神性，在同一位格內，耶穌基督的人性和神性都是完整無缺的，各自擁有其屬性，而神人二性在基督一切的言行內，又都是協調的。這個思想對迦克墩會議的某些參與者，像伊利維 (*Illyrian*) 和巴勒斯坦的主教，就難免引起誤解；他們認為利奧犯了涅斯多留 (*Nestorius*) 的毛病，把基督神人二性分割了，造成了具二位格的基督。事實上，利奧的信在這一點確有不明之處，而此不明很可能是故意的，其目的是用來反駁歐迪奇。

但我們不能說利奧是贊成涅斯多留的主張，他在別處曾明指出涅斯多留的錯誤，說神性和人性在耶穌基督身上是為一的，不能分開；涅斯多留的毛病是嗣子論 (*Adoptionism*)。但問題的癥結乃在，利奧對基督位格之完整解釋不清楚；或起碼說來，不如他對道成肉身的基督怎樣顯出神人二性所作之解釋那般清楚，以致容易令人誤會他主張神人二性是具有兩個位格。

另參：迦克墩會議 (*Chalcedon, Council of*)；基督論 (*Christology*)。

參考書目

T. G. Jalland, *The Life and Times of St Leo the Great* (London, 1941)；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.A.K.

Lesbianism 女同性戀 參同性戀
(Homosexuality)。

Lessing, Gotthold Ephraim 勒新
(1729 ~ 81) 現代德國戲劇的先驅，同時是他那一代最創新的宗教思想家；他的思想影響深遠，有很多人為他作註釋的工夫，而詮釋的結果又常彼此矛盾。

勒新企圖尋找一個神學據點，以避開他那一代惟理主義和正統主義的死角，可惜他的努力收效不大，其思想若不是某種隱祕的理性主義，就只是為當代正統主義之非理性思想，提供同性質的另類選擇。我們起碼可以提供兩項理由來解釋這種表面的矛盾：第一，勒新的作品過於隱晦，不容易明白；第二，他從不為自己主要的思想建立一個條理分明的系統。我們可以用勒新對宗教的解釋來解釋：人只能按著精意而不是字義來明白他。

勒新的思想其實有某種固定之特性，那就是一組圍繞著宗教的問題：什麼叫宗教真理？怎樣才能明白它們？勒新提出好幾種答案來解釋宗教與歷史的關係，下列數點是最重要的：1. 聖經，包括它的歷史記錄，都可以用批判法來研究；他曾在 1774 ~ 8 年間為來馬魯斯 (H. S. Reimarus, 1694 ~ 1768, 德哲學家，否認神蹟，認為只能用理理解釋宗教) 的作品 (*Wolfenbüttel Fragments*) 辯護。來馬魯斯攻擊傳統教會的釋經法，勒新則認為來馬魯斯對聖經的解釋方法是正確的。2. 真宗教比它的文字記錄更早，它讓人有屬靈的標準來評估文字的力量，故此宗教信仰的真偽並不是由宗教文獻來定規的。3. 歷史的見證在技術上來說是不確定的：意思是，就算此記錄是最可靠的，也不能令人絕對信服；故此它的可信性不能建立宗教的權威。4. 從邏輯上說，歷史真理與「理性必須的真理」屬不同的層次。前者是偶發的 (舉例，某一事件可能不會發生)；但後者卻是

必須的 (我們不能設想與之相反的情況)。5. 歷史是一過程，宗教真理和人對它的了解，會隨著歷史進程而改變。我們可以把啟示看成是整個人類受教育的過程，因此人類有可能至終不須倚仗早期不全的認知方法，來認識道德與宗教的真理。

當然，我們可以從不同的角度來解釋這些命題；再者，上述抽象的撮述，對原作者那種流暢和頗具啟迪的作品是不公平的。但值得指出的是，勒新似乎認為正統主義的宗教基礎是完全不真實的，而惟理主義又無能開創新境。我們不容易估量勒新思想造成的直接和間接的影響，但他處理信仰與歷史的方法，至今仍受人重視。勒新說，尋找真理比擁有真理更為可取，此語很能顯示他這人和他的思想：後人從他獲益至多的，也許是他努力不懈的榜樣，多於他獲致的成果。

參考書目

H. E. Allison, *Lessing and the Enlightenment* (Ann Arbor, MI, 1966); K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London, 1972); H. Chadwick (ed.), *Lessing's Theological Writings* (London, 1956); L. P. Wessell, *G. E. Lessing's Theology: A Re-interpretation* (The Hague, 1977).

S.N.W.

Lewis, Clive Staples 魯益師 (1898 ~ 1963) 生於貝爾法斯特 (Belfast)，而受業於牛津 (1924)，於母校任教哲學一段短時間後，即被選為牛津抹大拉學院的院士和英文系的大學講師 (University Lecturer, 1925 ~ 54)；之後被劍橋大學委任為中世紀及文藝復興英語的教授。

魯益師在年輕時代曾放棄基督教信仰；1929年再度相信有神論 (Theism)，兩年後重皈基督教信仰。有關他悔改信主前的經歷，可參《驚喜之旅》(*Surprised by Joy*, London, 1955)。有許多年的時間，魯益師

是一個稱作「略知社」(‘Inklings’，指以文會友之社團)的核心人物，其中包括了平信徒神學家威廉斯(C. Williams)*和泰而欽(J. R. R. Tolkien, 1892 ~ 1973)，後者是《魔戒主人》(*The Lord of the Rings*)的作者。

魯益師是個多產作家，特別關於基督教的亦有三大類。小說類包括三本科幻小說：《來自寂靜的星球》(*Out of the Silent Planet*，異象翻譯小組譯，中主，1981)、《太白金星》(*Voyage to Venus*，原名：*Perelandra*)，和《猙獰暴力》(*That Hideous Strength*)；賽姬(Psyche)神話的重述《裸顏》(*Till We Have Faces*，曾珍珍譯，雅歌，²1993)。為小孩子寫的童話有七本(文藝)，像《開司平王子》(*Prince Caspian*，王文恕譯，文藝，⁴1991)，《獅王，女巫，衣櫥》(*The Lion, The Witch and the Wardrobe*，王文恕譯，文藝，⁷1994)等。魯益師在這些童話故事中，非常確切又自然地談論基督教信仰，目的是盼望讀者重新認識基督教，免受「彩繪玻璃窗和主日學協會的敗壞」。

教義及護教作品包括源自電台廣播稿的《反璞歸真》(*Mere Christianity*，余也魯譯，海天書樓，1995)，《痛苦的奧秘》(*The Problem of Pain*，文藝，魯繼曾譯，³1994)，《神蹟》(*Miracles*)，和寓言式的《天路回歸》(*Pilgrim's Regress*)。魯益師在這些作品中，沒有持守任何哲學或神學的派別立場，目的只在維護傳統基督教的正統教義。他混合了清晰的邏輯推論，和對人心靈運作的睿見(特別是人的良知，Conscience*)，從而引進人悔改後提升了的世界觀。

有關基督徒生活的作品，最著名的首推《地獄來鴻》(*The Screwtape Letters*，文藝，魯繼曾譯，³1992)，是由大魔頭寫給小嘍囉的信，告訴他們怎樣陷害人的心靈；《致馬爾肯書》(*Letters to Malcolm*)，比

其他書更近似神學的作品，特別處理禱告(Prayer)*的問題；《四種愛》(*The Four Loves*，林為正譯，雅歌，⁵1995)，分析親情、友情、愛情和聖愛，以及它們與自然生活和基督徒生活的關係；《詩篇擷思》(*Reflections on the Psalms*，曾珍珍譯，雅歌，²1993)不是釋經書，而是探討基督徒可以使用詩篇的途徑。

魯益師很可能是他那一代最出名的護教士，受歡迎的程度至今不衰。他作品的特色是流暢優美的英文，足夠的哲學使他的論證具說服力，又不流於艱深，並且有能力導引讀者從平凡的，有時甚至是幽默的事例，進入屬靈榮耀的層次。他的作品充滿豐富的幻想力和睿見；他的書不是以深度見稱[可能除了為他妻子逝世而寫的《卿卿如晤》(*A Grief Observed*，曾珍珍譯，雅歌，³1996)]之外，但在文字的背後，我們常發現引往深層次的指引。

參考書目

H. Carpenter, *The Inklings* (London, 1978); J. Gibb (ed.), *Light on C. S. Lewis* (London, 1965) (朋友及學生寫的專文集); R. L. Green and W. Hooper, *C. S. Lewis* (London, 1974); W. H. Lewis (其弟) (ed.), *Letters of C. S. Lewis* (London, 1966); C. Walsh, *The Literary Legacy of C. S. Lewis* (San Diego, CA, 1979).

R.L.S.

Libellatici 證書基督徒 羅馬皇帝德修(Decius, 249 ~ 51)迫害基督教期間，信徒若要免遭毒手，便要向地方官員購買「證書」(‘libelli pacis’)，說明他們已向偶像燒香，而事實上在購買證書的時候，卻不須證明他已向偶像燒香。教會曾嚴責信徒這樣做，但在當時嚴峻的情勢下，教會當局對他們從寬處理，以別於實際燒香妥協的基督徒，並稱後者為「獻祭者」(‘sacrificati’)，

或「退後者」(‘lapsi’)。

參考書目

Cyprian, *De Lapsis*, J. R. Knipfing, ‘Libelli of the Decian Persecution’, in *HTR* xvi (1923), pp. 345 ~ 90.

楊牧谷

Liberal Evangelicalism 自由福音派

英國教會圈子在 1880 年期間，福音派的勢力相當強盛。蘇格蘭自由教會 (Free Church of Scotland)、愛爾蘭和北美的主流派教會均甚茁壯，而他們神職人員的訓練差不多也是以正統主義為主。基督徒學生運動 (Student Christian Movement，簡稱 SCM) 在學界發展蓬勃，而凱錫克培靈會 (參 高等生命神學，Higher-Life Theology*) 對各宗派的影響都是深遠的。這時期的基督教可說大體上是福音派，甚至具敬虔派 (Pietism)* 的傾向。宣教熱潮在各教會都很高昂，很多人獻身作宣教士。

到了 1900 年代，情勢就大大改觀了，主要是神學院引入了惟理神學 (或稱自由派神學)，一種所謂「新」的聖經 (Scripture)* 觀念取代了舊的，結果人失去對聖經的信心，不再視之為信仰與行為的最高準則。很多教會機構的領袖大受影響，像英國聖公會傳教會 (Church Missionary Society，簡稱 CMS) 和 SCM；雖然他們仍保存著福音派的敬虔生活，但已把重心轉移了。到了 1910 年，保守的和自由的福音派領袖開始壁壘分明；到了 1920 年代，很多福音派人士情願以「自由福音派」自稱。

在 1922 年，英國的 CMS 分裂，保守派人士大多離去，自行組織聖經教友宣教會 (Bible Churchmen’s Missionary Society)。1928 年，福音派創立了國際大專基督徒團契 (Inter-Varsity Fellowship，現改稱為 Universities and Colleges Christian Fellow-

ship)，把那些陸續離開 SCM 的人士匯集起來。好幾個國家的福音派圈子亦發生類似的分裂。在英國，安立甘福音團體運動 (Anglican Evangelical Group Movement) 與克倫瑪會 (Cromer Convention，與凱錫克培靈會類似的組織) 仍繼續了一段期間；但是約在 1940 ~ 60 期間，SCM 急劇衰退，自由福音派大部分被自由派所取代，傳統的正統主義消失無形，其領袖更公然反對傳統教會的信仰。

到了 70 年代末、80 年代初，一個還未組織起來的自由福音派又開始成形。所不同者是現在沒幾個人願意被稱作「自由福音派」，不管他們的聖經及神學立場與 1920 年代的自由福音派是多接近。

O.R.B.

在華人教會，福音派與自由派的爭執最激烈的，也是在 1920 年代，地點是中國大陸。當時非基同盟以教會為中國受外強侵略的代罪羔羊，引發教會內一些領袖起來自辯。對外，他們指出教會並不出賣國家的利益；對內，他們 (如趙紫宸，Chao*) 指出，不問國事、不關心社會民生的福音派人士，是「社會的渣滓」。福音派領袖則以他們只問世事，不關心屬靈生命為理由，稱他們為「不信派」。這時期的福音派教會，以本土化教會 (即不屬任何大宗派) 為主，重要領袖有王明道、倪柝聲、楊紹唐、賈玉銘等人。

到教會宣教士及領袖從中國大陸撤離到台灣和香港的 50 和 60 年代，也是自由派神學在歐美大盛的時期，福音派與自由派之爭仍然持續，此時華人教會的福音派亦以獨立教會為主。他們所謂之「護教士」，基本上是對內的，是指能力陳教會圈子內「不信派」之言行的人，其次才是對外，指那些能說出教外言論 (如哲學、心理學、社會主義和自然科學) 危害福音信仰的人。

60 和 70 年代是獨立堂會急促發展的時

代，隨之而興的是各類型關心社會，和協助教會成長的機構紛紛成立，信徒亦開始投身社會，以福音見證落實於現實生活為己任。傳統華人教會內向和保守的信仰不斷受質疑，但另一面他們仍持守聖經的權威和敬虔的生活。這種改變為華人傳統的福音派帶來根本的改變，連以保守福音派立場而建立的神學院，亦加入了具落實信仰意義的課程（如「城市宣教」；80和90年代更重視「基層福音」一類課程）。

90年代台灣和香港的社會面臨結構的改變，加上宣教熱情再度高漲，怎樣在一個急劇改變的社會中與不幸的羣體認同，服事他們，見證福音，成了神學院熱切討論的課題。此時歐美神學界除了解放神學（Liberation Theology^{*}）外，50、60年代那種極端的自由派思想（像神死神學，God-is-Dead Theology^{*}）失去聽眾，華人教會亦少受衝擊；但福音派內部則靜靜起革命。

隨著教育水準的提高，基督徒參與政府及社會事務者日眾，再加上接受歐美最優秀神學訓練的人日漸增多，華人福音派人士一方面持守正統主義的基本立場，和對敬虔生活的追求，另一方面卻尋找信仰和經驗的新解釋，好建立一合理的基礎，以更能結合信仰與生活。儘管他們仍然尊重30年代中國大陸福音派領袖的言論和著作，然而要為自己的信仰建立新解釋和新體系的熱切，卻有增無已。也許是基於30年代自由派與福音派的爭辯，「自由派」一詞在華人教會從來都不是個褒詞；福音派人士更視之為不信派的同義詞。他們情願自稱為「激烈福音派」（Radical Evangelicals）！

楊牧谷

另參：福音派神學（Evangelical Theology）；基要主義（Fundamentalism）。

參考書目

O. R. Barclay, *Whatever Happened to the Jesus Lane Lot?* (Leicester, 1977); R. Rouse, *The World Student Christian Federation* (London, 1948); V. F. Storr (ed.), *Liberal Evangelicalism. An Interpretation* (London, 1922); *idem*, *Freedom and Tradition: A Study of Liberal Evangelicalism* (London, 1940); T. Tatlow, *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland* (London, 1933).

O.R.B. / 楊牧谷

Liberalism, German 德國自由主義

十九世紀德國自由主義的根，乃出於十八世紀的啟蒙運動（Enlightenment^{*}）、法國革命及十九世紀初的浪漫主義（Romanticism^{*}）和惟心論（Idealism^{*}）。這期間的哲學和政治思想，深深影響著教會內外，引發起一股反對傳統建制和信念的浪潮。

在自由神學的圈子內，我們要分辨教義的自由主義，與聖經研究的自由主義。前者是否認或削弱傳統的基督教信仰，後者則是質疑聖經的真實、歷史性和權威。這兩種思想在某個程度上是有關係的，但人也有可能只持一種態度，而不必然是二者兼持。

在教義的範疇內，德國的自由主義可以上溯到康德（Kant^{*}）和勒新（Lessing^{*}），但更重要的是士來馬赫（Schleiermacher^{*}），他完全本於以人為中心的思想，來重新解釋整個基督教的信仰。對士來馬赫來說，一個超越及自我啟示的神是不存在的；人的感情就是他的存在基礎，耶穌則是人類當中最具備神意識的人。

第一個對聖經真實性提出質疑的，是史特勞斯（Strauss^{*}）的《耶穌生平》（*Life of Jesus*, 1835）。史特勞斯在此書宣告，福音的超自然（Supernatural^{*}）因素全是「神話」（Myth^{*}）。同年間，博倫（Peter von

Bohlen, 1796 ~ 1840) 寫了創世記註釋；發特開 (Wilhelm Vatke, 1806 ~ 82) 則出版《聖經神學》(*Biblischen Theologie*)，二者均認為史特勞斯的研經方法，同樣可以運用到舊約。這些作品引發一連串的專書，討論聖經是否可靠的問題。其中最值得注意的是杜平根學派 (Tübingen School)*。他們自成一箇反超自然的神學及歷史陣營，重新各按自己的重點，來研究聖經每卷的寫作時間和作者的問題。他們認為所有福音書都是二世紀後的作品，而除了羅馬書、哥林多前後書、加拉太書和啟示錄之外，所有其他書卷都是偽託的，不是如書中所稱的那個作者寫的。

在舊約研究中，一種來源論或底本說，成了五經研究的主流。他們把五經分成起碼四種來源或底本 (簡稱為 J. E. P. D.)，它們雖然各有不同的來源和成為底本的時間，但這些成文的時間，全是在摩西離世幾個世紀以後。這個假設為革拉弗 (Karl Heinrich Graf, 1815 ~ 69)、顧能 (Abraham Kuenen, 1828 ~ 91)，和威爾浩生 (Julius Wellhausen, 1844 ~ 1918) 帶上高峯，成為十九世紀末最主要的研經立場。

在整個聖經批判學的背後原理，是惟心哲學，這種哲學是從十八世紀下半葉的啟蒙運動發展出來的，並由赫爾得 (J. G. Herder, 1744 ~ 1803)、黑格爾 (Hegel)*、斐希特 (J. G. Fichte, 1762 ~ 1814)、謝林 (F. W. J. von Schelling, 1775 ~ 1854)，和歌德 (J. W. von Goethe, 1749 ~ 1832) 帶到高潮。他們看神為絕對的靈 (Absolute Spirit)，有許多種形式和途徑來表現，但最主要的是內蘊在自然界，並彰顯在歷史與人性中。啟示 (Revelation)* 只有普通啟示，是透過歷史，亦是對所有的人和文化的，而不是只向一個特殊民族，即以色列，作出神蹟式與特別的啟示。因此他們認為猶太教只是一個自然宗教，像其他宗教一樣；它的神話與民間故事，與其他古代文化的沒有分別，

也是由簡單的形式發展到後來複雜的祭司制度，這個演化過程也可在每一國家的文化發展史中看到。杜平根學派怎樣把新約放進包珥 (Baur) 的歷史框框，舊約學者發現他們也可以把以色列的宗教典籍，放入宗教演化史的框框，且按他們的意見，為這些典籍定出寫作日期和核心所在。

史特勞斯的《耶穌生平》引發出很多同類的作品，他們各按自己的解釋來寫耶穌傳：依瓦德 (G. H. A. von Ewald, 1803 ~ 75) 是從理性的角度寫 (1855)；凱謨 (K. T. Keim, 1825 ~ 78) 則寫了冗長乏味的三巨冊 (1867 ~ 72)；史特勞斯另寫了一本《耶穌新傳》(*New Life of Jesus*, 1864)；而勒南 (J. E. Renan, 1823 ~ 92) 的《耶穌傳》(雷崧生譯，台灣商務，1969) 則是很情緒化的 (1863)——我們只舉了最多人閱讀的幾個例子而已。

在 1880 年代，此等作品和很多其他的，都深受英語世界歡迎，他們迫不及待地把它們翻譯為英文。在英國，被稱為自由主義者基本上就是指這個圈子而言。由 1880 ~ 90 年代，自由主義一詞才有較專門的意指，那是指立敕爾 (Ritschl)* 的神學而言。

1880 年代，立敕爾學派成了教義學的主流；這學派手持了非正統主義的大旗，直到第一次世界大戰結束。對立敕爾來說，上帝國 (Kingdom of God)* 是一個倫理及道德的國度，是人類慢慢發展和成長的結果；而耶穌只是一個偉大的榜樣，是所有人都必須跟隨的。罪惡不是意志的敗壞，而是源自某種無知，卻可以透過道德訓誨和教育改善過來。對立敕爾的學生赫爾曼 (Herrmann)* 來說，福音書記載的耶穌生平，只為人提供一個道德典範，是人當羨慕和跟隨的。對哈納克 (Harnack)* 來說，連耶穌本人也不屬福音的一部分；「不是聖子，只有聖父，才屬於福音，這就是耶穌宣講的福音」。對其他人來說，耶穌只是個偉大的道德教師，祂帶來的是一個純倫理的國度，裡面充滿了良

善、仁愛、包容，和對鄰舍的愛。祂的死沒有贖罪的意義——那是猶太教古老的遺傳——只是一個滿具道德勇氣和決心的榜樣。但更重要的是，自由主義要求的，是一個非教條式的基督教，完全擺脫傳統教義與信經的桎梏，只保留外在的形式，好讓教會的傳統能傳遞下去。

這就是德國自由神學在十九世紀的精髓。他們亦有其他否認聖經真實性的運動，像宗教歷史學派（History-of-Religions School）^{*}，但它們與立敕爾學派教義上的自由主義沒有必要的關係。對正統主義者來說，他們認為自由派的作品全是不信的，甚至是無神的，要不要分清楚不同的思想體系和他們的內容，都無關宏旨。

德國的自由主義終於沒落了，成因有二：第一是第一次世界大戰爆發前夕，由加爾多夫（Albert Kalthoff, 1850 ~ 1906）和德流斯（Arthur Drews, 1865 ~ 1935）領導的惟理主義者展開攻擊，他們認為耶穌根本從來沒存在過。惟理派認為自由派所講的耶穌，只是一種妥協，是在正統主義所說的超自然的耶穌，與他們自己惟理的耶穌之間找一出路；他們說，要就二者選其一，卻不能各取一半！於是引發一場激烈的爭辯，在過程中亦暴露了自由派許多的內在弱點。

第二原因就是第一次世界大戰本身，戳破了人類與文化是不斷向上的神話。明顯地，世界不是變得愈來愈美好，戰爭的邪惡顯出罪不是一種無知，也不能藉教育來改善。大戰後的神學天下是屬巴特（Barth）^{*}的，他全力反對戰前的自由神學，並且宣告聖經的神不能與人投射出來的神混淆（巴特是赫爾曼的學生）。人必須無條件地接受聖經宣講的神和耶穌的救法，到一地步巴特還否認文化對神學有什麼左右的力量。

無可置疑的是，自由神學在大戰後受到致命的一擊，但自由主義在聖經研究上仍然極有勢力，特別在布特曼（Bultmann）^{*}學派的化除神話運動（Demythologization）^{*}；因

此真正受到打擊而萎縮的，只是立敕爾學派的自由主義。聖經研究的自由主義，每一代都以不同的形式登場，繼續發表他們不信這個、不信那個的學說。

另參：釋經學（Hermeneutics）；神學的自由主義與保守主義（Liberalism and Conservatism in Theology）。

參考書目

A. I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology* (Guildford and London, 1980); H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth* (London, 1937); B. M. G. Reardon, *Liberal Protestantism* (London, 1968); C. Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, vol. 1: 1799 ~ 1870 (New Haven, CT, and London, 1972).

H.H.

Liberalism and Conservatism in Theology 神學的自由主義與保守主義

「自由」一詞，是指隨時歡迎新思想，不受傳統或非理性鉗制的自由。在過去一百五十年間，這詞有三方面的用法：1. 法國天主教會爭取政治的民主和教會改革的人士；2. 聖公會要求的教義寬鬆；3. 更正教那些持守後啟蒙運動（Enlightenment）^{*}時期之觀點的人，他們在神學上乘承士來馬赫（Schleiermacher）^{*}和立敕爾（Ritschl）^{*}，在哲學上兼承康德（Kant）^{*}和黑格爾（Hegel）^{*}，在聖經研究則兼承史特勞斯（Strauss）^{*}和威爾浩生（Julius Wellhausen, 1844 ~ 1918）。

一般說來，「自由主義」是描述上述第2和第3項的人。他們都是當時舉足輕重的人物，對前啟蒙時代的思想不滿，又是以理性為重的神學家。下列各項是他們思想的重心：

1. 把信仰的重心變成以當代的人為中

心，及具自然主義特色的觀念；若有需要，則不惜放棄傳統的信仰。

2. 對傳統基督教的超自然 (Super-natural) 主義存疑，不願接納某些只因聖經或教會肯定為對的事便視之為對；具實證主義者 (Positivist) 的傾向，喜歡對聖經及教會的教導給予「客觀」、「科學」和反神蹟的評價；以及愛把時下學者受文化模造的思想，高置聖經及教會傳統之上。

3. 認為聖經只是人的宗教思想及經驗的記錄，不是神啟示 (Revelation) 的真理；對聖經作者記錄的，亦是基督教賴以為基礎的事實懷疑；強調教會不應堅持己見，應接納神學的多元性，並且要以個人和社會倫理為教導的核心，堅持教會存在的目的是改造社會，不是使別人信福音而得救。

4. 認為神的工作主要是在文化的發展，如哲學、社會學、道德及美學，是一種遍在論 (immanentist)，或次三一論 (sub-Trinitarian) 的神觀；在基督論 (Christology) 上則採取非道成肉身論，只看耶穌為宗教先驅、一個典範，是完全被神充滿的人，而不是神聖的救贖主；對世界則採取樂觀、進化的態度 (參進程神學, Process Theology)，認為神的計畫是使不成熟的人類成長，不是救贖墮落的人類。

5. 對人類文化的潛能抱著積極樂觀的心態，以為人藉著反省自己的經驗便能認識神，進而搭建出一套可行的自然神學 (Natural Theology)；相信一切宗教均來自人對神共有的認識，分別只在枝節的解釋和不同的著重點，而各宗教是站在不同的進化階梯上，至終會同歸一源；因此敵視基督教任何排他的宣稱 (參基督教與其他宗教, Christianity and Other Religions)。

6. 否認始祖的墮落 (Fall) 使全人類蒙上罪咎 (Guilt)、玷污，和靈性無能，反認為人類在屬靈事上是不斷提升的；否認替代受刑的贖罪論 (Atonement)，和因信稱義 (Justification) 是本於基督的歸義；反接

受道德影響論，認為基督的死不過具一種領導的作用，而神只本於人悔罪的基礎來饒恕人。他們亦否認有一天基督會再來，而認為道德進步的結果，會在地上建立上帝國 (Kingdom of God)。

自由主義控制了歐洲更正教達半個世紀；直到第一次世界大戰爆發，人類的樂觀精神和自信心完全崩潰，領導神學界之權杖交到持存在主義 (Existentialism) 聖經觀之新正統主義的天才巴特 (Barth) 手上。在英語世界，不同形式的自由主義，在學術界仍努力借屍還魂，但常常還是彼此不相容。

「保守主義」是指抗拒自由主義的一種努力。此派思想的人認為，自由主義只是小圈子的離道越軌的乖行，是既非客觀、非科學，又是非理性的；他們企圖藉此保守教義，使教會傳統保持純正，不受侵害。保守派人士包括更正教、安立甘大公主義者 (Anglo-Catholic)，和羅馬天主教等人士；也有保守派的聖經學者、神學家、教會、宗派、福音機構，以及神學院。我們有保守的基督教文宣和保守的宣教學，以傳福音為首務。在這意義之下，保守主義並不帶有任何特別的政治立場或末世的期望，縱使反對者有這樣的說法。自稱為基要主義 (Fundamentalism) 的人常是最極端的保守主義者。在過去四十年間，保守主義大大得勢，但在大宗派教會內，他們仍屬少數的行列。

另參：福音派神學 (Evangelical Theology)；德國自由主義 (Liberalism, German)。

參考書目

D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, 2 vols. (San Francisco, 1978); R. J. Coleman, *Issues of Theological Conflict: Evangelicals and Liberals* (Grand Rapids, 1980); J. D. Douglas (ed.), *Let the Earth Hear His Voice: International*

Congress on World Evangelization (Minneapolis, 1975); G. M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York, 1980); J. I. Packer, 'Fundamentalism' and the Word of God (London, 1958); B. Reardon, *Liberal Protestantism* (London, 1968).

J.I.P.

Liberation Theology 解放神學 解放神學是一個相當複雜的運動，於 1960 年代末在拉丁美洲興起【編按：研究解放神學的學者對此有不同的看法。作為一神學體系，我們可說它源自 1960 年代的拉丁美洲；但作為一思想，它是源自 1950 年非洲仍在殖民地的時代。當時主權國為了鞏固他們在殖民地的控制和利益，不惜用殘暴手段屠殺、粉碎起而爭取獨立的人民。非洲人爭取解放的背景是相當單純的，就是要從統治者的手中釋放出來，爭取自由和獨立，不管是透過武裝革命、非暴力的示威或談判。解放運動一掀起序幕，殖民地的主權國就失去控制的理據，權力的轉移可能仍有一段時間，但承認殖民地人民有獨立自主的權利，卻頗被主權國接納，因此非洲爭取獨立的過程比較簡單。但這思想傳到拉丁美洲和其他第三世界，情況就遠較複雜；而解放神學的體系亦比較多元化及豐富。譬如，拉丁美洲和第三世界要爭取從什麼釋放出來呢？除了政治的自主權外，更重要的是經濟上無了期的依賴：主權國從殖民地得來大量廉價的材料，然後為主權國利用來製造昂貴的製成品，再輸往這些殖民地去銷售，包括武器和日常必需品如奶粉，殖民地在經濟上便永無獨立之期。除了經濟上日益增大的貧富差距外，殖民地人民的貧窮和無望的精神，成了他們文化的深層結構。引發 60 年代廣泛的解放神學浪潮的，是針對這種有形和無形的殖民主義而發的神學反省；參 A. Kee, *The Scope of Political Theology*, 1978.】；是源自以天主教為主的

拉丁美洲。它與先前的信仰體系全然不同，因為它是從受壓迫的窮人的角度來解釋基督教信仰。

英語世界的神學一直努力與後啟蒙時代（Enlightenment）那種懷疑主義掙扎，嘗試在自然世界維護超自然（Supernatural）的因素；他們的問題乃是：「在科學（Science）與科技的世界內，真理的神在什麼地方呢？」而解放神學家掙扎的問題，是信仰與後殖民主義期的剝削，嘗試在貧窮（Poverty）的世界尋找希望；他們的問題乃是：「在不義的世界內，公義（Righteousness）的神在什麼地方呢？」

按顧特萊（Gustavo Gutiérrez，1928 年生）的說法：「解放神學的起點是委身於窮人，一種『非人』，它的概念源自受害者」。巴西兩個天主教神父：萊奧納爾多（Leonardo，1938 年生）與博夫（Clodovis Boff）說這是一種「化學反應」：信仰+壓迫→解放神學。

特別在 1970 年代之後，解放神學從拉丁美洲擴散到其他地方，在神學界引發出新的花果，像美國由龔雅各（James Cone，1938 年生）等人寫的黑人神學，關心的是種族壓迫；南非反對種族隔離政策的黑人神學（Black Theology），尋求政治上的平等權利。慘受戰爭蹂躪的北愛爾蘭，亦有他們的解放神學；在剝削與壓迫之下而發的神學呼聲漸受重視。

【編按：解放神學在亞洲的影響，是國際神學界愈來愈關注的問題。除了以文化的角度作出回應的日本神學外，在南韓、菲律賓、台灣等地，亞洲的解放神學是直接面對政治的現實，很多時候還不惜用武力來爭取他們應得的權力。】

起源與發展

1. 解放神學最基本的反思來源，是第三世界在基督教國家多年統治下所經歷的貧窮、剝削與壓迫；解放神學家認為這是違反神的旨

意的，這種神學觀構成了基督徒良知的一種道德使命。顧特萊說：「我們是站在窮人的一邊，非因他們是對的，只因他們是貧窮的。」

基督徒應怎樣回應呢？我們若讓這種令人憤怒的情況繼續下去，就是有罪的。烏拉圭天主教神父薛君度（Juan Luis Segundo, 1925年生）說：「不要忘記我們是活在一個最基督教的國度，同時也是一個最非人的地方。」

2. 有些類型的解放神學，可上溯至歐洲的政治神學（Political Theology）^{*}，和莫特曼（Moltmann）^{*}的希望神學（Hope, Theology of）^{*}。從默茨（Metz）^{*}的作品來看，解放神學家認為我們必須正視信仰在政治層面的意義，而教會則是社會良心的一種建制。莫特曼強調末世論（Eschatology）^{*}與希望（Hope）^{*}的政治特性，這些都能在歷史中發揮出解放的功能；這等言論與顧特萊是頗相似的。潘霍華（Bonhoeffer）^{*}則呼籲人要重新界定宗教（Religion）^{*}，並且拒絕把教會與世界分割的二元論（Dualism）^{*}。

但要是我們說解放神學是「德國製造」，那就誇大其詞了。解放神學家批評歐洲的討論太空泛，他們的反省都是抽象的理論，意識型態是中性的，忽略了悲慘和不義的現實，只為某種「將來的基督教」說話。

3. 最深的神學根源仍然在羅馬天主教願意與世界展開對話。梵諦岡第二次會議（1962～5）願意重新檢視世界的社會和經濟情況。對一個拉丁美洲的神職人員來說，繼續為窮人說話，表明教會必須重新評價昔日的答案（共產主義和社會主義），這都是昔日教會曾加以定罪的。在「拉丁美洲主教麥德林會議」（Medellin Conference of Latin American Bishops, 簡稱 CELAM, 1968）中，他們重新研究共產主義和社會主義的意義。

在教宗若望保祿二世（John Paul II,

1978～）的領導下，羅馬天主教會對解放神學比較保守。在1979年的普埃布拉主教會議（Puebla Conference of Bishops），他警告那些「與共產主義共進晚餐者，應用長長的調羹」。羅馬教廷與解放神學家的衝突不斷發生，其中尤以1984年傳訊解放神學家博夫的事件最為明顯；而「聖會對信仰教義之指引」（Instructions of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith）的發布更是轟動一時，此「指引」特別警告某些天主教教士，對解放神學採取中門大開的政策是危險的。

一種新的立場慢慢成形。1986年，梵諦岡發出「基督徒自由與解放的指引」，此文件承認好幾種形式的解放神學，同時強調教會與窮人站在同一陣線的決心；它還提示，在某種壓迫的環境下，要恢復社會公義，便可能要訴諸武力；它認為教會關心共同利益的原則，應較獲取個人財富更重要。梵諦岡採取這種「二者兼備」的姿態背後，仍隱約可見兩派人士的衝突：那些支持教會傳統教導的，和那些同情解放神學的。

4. 梵諦岡與解放神學家的衝突，主因乃在後者仍然使用共產主義。解放神學不是以共產主義作為一種哲學或政治行動的藍本，而是以共產主義作為社會分析的工具；他們認為經濟體系是壓迫的主因，而階級鬥爭則是這種壓迫的戰場。近年間，有些觀察者發現，解放神學家對共產主義的依賴好像正在減弱，梵諦岡反對用共產主義作釋經（Hermeneutics）^{*}的綱目，很可能就是主因之一。

由此可見，把解放神學視為單元的神學思想是危險的。墨西哥學者米蘭達（José Miranda）說：「我們全是騎在馬克斯的肩膀上」；這話可能是對的，但馬克斯主義（Marxism）^{*}在解放神學應扮演什麼角色呢？解放神學家就有很不同的看法。

其他地方的神學家亦有同感。在祕魯工作的福音派學者愛斯科巴（Samuel Esco-

bar, 1934 年生)認為有三類的解放神學：顧特萊從牧養角度發展出來的；亞瑟曼 (Hugo Assmann) 和薛君度從學術角度發展出來的；流行的一類，即語言上使用解放神學，但思想上仍是傳統天主教那一套的。

最近薛君度這樣說：「現在在拉丁美洲起碼有兩種解放神學並存。」(1985) 1. 開始時解放神學在大學內產生，是屬於中產階級的。到了 1970 年代，它慢慢變成了一般人的思想。最主要的表徵就是「基層教會團契」(Base Ecclesial Communities) 的成立和發展，它們是由窮人或一般人組成的小羣體，聚在一起禱告及研經，本於自己的情況來與社會及政治問題掙扎。2. 早期解放神學家的作品，是「系統化的知識分子」對窮人及無知者說話；現在有些同樣的神學家(如顧特萊)則認為，自己的身分只是個「詮釋者」，是跟及為窮人說話。現在他們連作品的形式和語氣也像是市井的，多於是一種研究【編按：這點在南韓的民眾神學 (Minjung Theology) 作品亦反映出來】。3. 在最早的階段，解放神學曾極端地從「流行的天主教」模式脫離出來，以非基督徒的形式出現，特別是那些從歐洲來的解放神學家；現在教會神職人員為了保存教會的會友不流失，已不用這種方法，解放神學現在是採取一個更積極的策略。

神學方法

1. 取向：解放受壓迫的。解放神學家指出，神學必須採取「從下而來的觀點」作出發點，以被拒者和受壓迫者的苦難作反省的素材。這是委身於窮人的神學工作：窮人者，不是福音憐憫的對象，乃是新人類的工程師——他們是塑造者，而非受塑造的人。蘇賓奴 (J. Sobrino) 說：「要明白基督教的真理與行為，窮人是真實的神學源頭。」

2. 範疇：真實的社會情況。解放神學家指出，教會的使命乃是由歷史及歷史性的掙扎、解放界定的；任何神學模式(參神學代

模, Models of Theology*) 把歷史 (History) 的意義與目的放在歷史性的「現在」之外，都是不真實的。

在過去，神學一直與哲學的問題糾纏不清：我們怎樣在一個改變中的世界，相信一個不變的神？現在神學必須回答由社會、政治與經濟分析引發出來的問題：我們怎樣在一個壓搾窮人，又把他們的人性趕到邊緣的社會相信神？我們了解聖經的釋經工具，成了「窮人的優先選擇」。

3. 方法：實際行動 (Praxis) 的反省。解放神學家指出，神學是要身體力行，不只是一要來學的。這怎麼可能呢？顧特萊回答說，就是把神學看成是「歷史上實際行動的批判反省」。實際行動先行一步，神學屬於第二個階段。

在第一階段的實際行動，我們委身於社會的更新，是為了、也要與受壓迫的窮人一起而更新。實際行動不僅是理論之外的經驗，也是有原則的實施。「實際行動」(praxis) 一詞源自馬克斯，也是本自馬克斯思想的一種社會分析；它描述的是行動與反省的雙向活動——是一種改變世界的辯證活動。它屬於知識的先設條件，人不僅藉此了解世界，也藉此改變世界；人是藉著實際行動來進入社會及歷史的命運。

解經與教義的方向

1. 解放神學嘗試從受壓迫者的角度來作聖經研究。早期釋經的努力均集中在舊約，特別是出埃及的記述。他們並不以聖經作為正典來看待，而是一個代模 (參神學代模*)、一個關心貧苦人的典範。

近代研究則開始擴闊其範圍。在與不義制度的持久鬥爭過程中，以色列人被虜的經驗變得重要起來；此外新約上帝國 (Kingdom of God) 的概念亦受重視。與此相關的是對基督工作的研究，特別是祂認同窮苦大眾和受壓迫之人的言行。解放神學家擴闊研經的範圍，並不意味解放神學家要

更改聖經與拉丁美洲相結合的模式，只表明他們愈來愈重視釋經工具而已。

2. 我們不能把解放神學的學術目標，等同於基督教社會倫理（Social Ethics）^{*}。解放神學愈來愈重視傳統神學的主要題目，特別是關乎基督論（Christology）^{*}與教會論（Church）^{*}的作品愈來愈多，全部均在解放神學最重要的問題下來重釋：這個主題或真理，對我們此時此地受壓迫的人有什麼意義呢？

舉例，博夫即以基督的工作，把解放神學的主旨撮述如下：1. 從道成肉身（Incarnation）^{*}的教義，特別是拿撒勒人耶穌（Jesus）^{*}的社會狀況，來解釋認同窮人的意義：耶穌以一個貧窮的工人身分接近窮人，與他們為伍，亦甘願與他們認同；2. 強調耶穌信息中上帝國的一部分，那是「解放必需的構成體——固然是屬靈的，但亦有屬物的一部分（就如從飢餓、悲傷、被藐視等釋放出來），是在歷史之內，同時也是超乎歷史的」；3. 強調耶穌的死具有的救贖意義，耶穌是「當代有權者設下之陰謀的受害者」。

初步評估

對英語世界及華人教會保守的信徒而言，解放神學很容易成為批評的對象。因此我們用問題的形式來提出一些質詢，同時又不忘記自己在這些問題上的無知，和籠統概論的危險。

1. 至終說來，解放神學對縱面的問題，亦即是救恩（Salvation）^{*}論及與神有關的層次，是否夠重視呢？不錯，傳統對聖經及貧窮的問題，都會藉著靈意化的解釋來逃避；然而解放神學會不會又陷於另一極端，而完全捲入了社會和經濟的鬥爭？這是不是個該受重視的問題呢？說「神是站在窮人的一邊」，並不等於說「窮人也是站在神的一邊」。

2. 把罪（Sin）^{*}衰減至只有個人的層面

固然不對，然而解放神學對罪的了解是否又過於浮淺？聖經中對罪極為豐富與深刻的描述，會否在解放神學家的手上，就變得模糊不清呢？罪引來神的忿怒（Wrath of God）^{*}；那是撒但（參魔鬼與鬼，Devil and Demons）^{*}的奴隸；是屬靈死亡（Death）^{*}之狀態；是個人及整個社會的疾病。簡言之，這是一種敗壞的狀態，僅僅除去貧窮、壓迫、種族歧視、性別歧視、階級主義或資本主義，並不能根本革除人的罪惡問題。

3. 解放神學會否不自覺地，把救恩論衰減為某種道德影響的贖罪論（Atonement）^{*}？在階級衝突完結之前，福音到底是什麼意思？它只是驅使行動的刺激呢？還是一種要達到的目標？在最後之國度來臨之前，福音有什麼具體的意義？這是否正是解放神學被評為伯拉糾主義（Pelagianism）^{*}的主因？我們怎樣才可避免把呼籲人投身社會、政治和經濟的行動，變成一種虛假的福音？

4. 馬克斯的階級鬥爭理論，真能幫助我們充分了解現在壓迫剝削的情況嗎？它那悲觀的理想主義，真的比樂觀的理想主義更少歪曲真相嗎？我們真能藉它根除社會的貧窮和不義嗎？有沒有什麼實例？解放神學把階級鬥爭提升到不容置疑的原則，一種馬克斯主義者對普世的「聖旨」，這是不是一種沒有彌賽亞式委身的彌賽亞倫理？

5. 解放神學怎樣保證聖經仍然是「實際行動」的最高原則，即所謂神學的「第一階段」？實際行動的行動與反省過程，是由馬克斯主義者對社會衝突的了解來控制的，它似乎也成了解放神學家了解實際行動的「聖旨」；這樣它豈非成了太霸道的意識形態，是基督教非要批判不可，就像對任何其他霸道的意識形態一樣？就是僅以社會反省的工具來看馬克斯主義吧，它也是建基於啟蒙時代對人性的一種形上觀念，它也不是絕對的吧？再者，解放神學把神限囿於「釋經圈」的第二層次（參釋經學^{*}），這樣一來，它

就把神「幻影化」(Docetism^{*})了，把祂限囿於後委身過程之第二層次。

從另一方面而言，解放神學亦為神學提供了新機會，像自我反省、新順服方向的挑戰等，這些都是不應忽略的。在新興的議程中，下列的問題是重要的：

1. 學術的神學怎樣面對窮人真實的社會和政治的問題，才會避免抽象思想的貧乏？神學對邊緣人該有什麼取向，特別是在公義與憐憫的行動方面？

2. 我們怎樣確認一切神學反省都是以某一社會作背景(參處境化，Contextualization^{*})，而仍然能夠避免把神賜給世人的啟示，變成只合某一文化的要求？我們怎樣才能謙卑地從事神學工作，承認自己的限制，又避免妨礙其他文化和社會的人做他們的神學反省工夫？

3. 怎樣才能發展出一套更好的釋經學方法，既能嚴肅地面對聖經的社會和文化背景，同時又能使詮釋者更警覺自己對身處之社會與文化認識的盲點？

4. 我們慣於把原則與應用分割了，它會阻礙福音改變社會及其結構的能力嗎？我們所了解的釋經過程，是否仍然未能把行動與反省連結起來，以致造成一個只知保衛現況的基督徒羣體？

5. 我們怎樣才能忠於聖經，真正委身窮人？這種委身對我們的神學有什麼影響？在了解耶穌和祂的教會與窮人的關係上，有什麼是可以做的？在我們的神學思維內，是否有某些隱藏的優先次序，以致普世教會與中上層社會的關係，比與下層社會的關係更融洽？

另參：非洲基督教神學(African Christian Theology)；非洲獨立教會的神學(African Independent Churches, Theology of)；黑人神學(Black Theology)；鄉土神學(Homeland, Theology of the)；希望神學(Hope, Theology of)；民眾神學

(Minjung Theology)；宣教學(Missiology)；菲律賓神學(Philippine Theology)。

參考書目

- L. and C. Boff, *Liberation Theology: From Confrontation to Dialogue* (New York, 1986); R. McA. Brown, *Theology in a New Key* (Philadelphia, 1978); H. M. Conn, 'Theologies of Liberation', *Tensions in Contemporary Theology*, eds. S. N. Gundry and A. F. Johnson (Grand Rapids, MI, 1986); M. Cook, 'Jesus from the Other Side of History: Christology in Latin America', *TS* 44 (1983), pp. 258 ~ 87; G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, 1973); *idem*, *We Drink From Our Own Wells* (Maryknoll, NY, 1984); S. Jordan, 'Bibliography: Latin American Liberation Theology since 1976', *MC* 28 (1986), pp. 32 ~ 9; J. Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (London, 1979); D. A. Lane (ed.), *Liberation Theology: An Irish Dialogue* (Dublin, 1977); J. Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia, 1975); A. Neely, 'Liberation Theology in Latin America: Antecedents and Autochthony', *Missiology* 6 (1978), pp. 343 ~ 70; E. A. Núñez, *Liberation Theology* (Chicago, 1985); J. L. Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, NY, 1976); *idem*, 'The Shift within Latin American Theology', *JTSA* 52 (1985), pp. 17 ~ 29; *idem*, *Theology and the Church: A Response to Cardinal Ratzinger and a Warning to the Whole Church* (London, 1986); J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Maryknoll, NY, 1978); J. E. Weir, 'Liberation Theology Comes of Age', *ExpT* 98 (1986), pp. 3 ~ 9.

H.M.C. / 楊牧谷

Liberation Theology, Asian 亞洲解放神學 參鄉土神學 (Homeland, Theology of the); 民眾神學 (Minjung Theology); 菲律賓神學 (Philippine Theology)。

Liber Pontificalis 教宗史書 此拉丁文直譯是「教宗書」，是教宗生平的集子。史書按著一定的格式及規劃來寫，有明顯地重複出現的公式語，和仔細的年代記事，愈早期的愈有這些特徵，其可信性亦愈受懷疑。

最早期的教宗史書十分短小，但到了第四世紀及後，就愈來愈長了；到了八和九世紀，有些還長得可以獨立成書。整部教宗史書的集子，是以一封偽書作序言，由教宗達瑪蘇 (Damasus, 366 ~ 84) 寫給耶柔米 (Jerome)*，懇求他預備一部教宗史，由聖彼得得寫到他那一代。該集子是由一連串的「版本」構成；最早期的一部分，大概是鮑尼法斯二世 (Boniface II) 於 530 ~ 2 期間，由一個羅馬長老根據「圖書館員目錄」 (‘Librarian Catalogue’, 354) 而編撰。學者現今認為此「目錄」的內容，前半部可信性不大；換句話說，天主教早期的教宗名錄，值得存疑的地方甚多，更不要說他們的生平傳記了。因此天主教 (以及後來部分聖公會) 宣稱的使徒統緒 (Apostolic Succession)*，似乎就不容易證明有不間斷的承傳。

教宗史書經過很多再編的程序，包括到馬丁五世 (Martin V, 1431) 及更後的教宗傳記在內。大體上說，愈後期的，可信度就愈高。

參考書目

J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, I. i (1890), pp. 303 ~ 25.

楊牧谷

Limbus 地邊 在天主教神學，「地邊」一詞來自拉丁文的 *limbus*，原詞只能作邊緣、邊界或邊區；用在神學上則指專為某些既不經歷地獄之苦，又不得享天堂之樂的人暫居之地，原為兩種死人預備。

第一，是那些在地上從沒機會運用理性 (亦即沒法作選擇的)，而又未曾受洗的人，包括嬰孩，稱為「嬰孩前廳」 (*limbus infantium*)，或智力遲鈍的人。他們雖無個人罪咎 (Guilt)* 的問題，但仍背負原罪；沒受洗禮 (Baptism)* 的事實令他們不能脫離原罪。按教宗依諾森三世 (Innocent III, 1160 ~ 1216) 的說法，原罪未被除去的人所受之刑罰，乃是不得見神異象 (Vision of God)* 之榮光。有些神學家認為，這些嬰孩在某方面意識到自己被拒於神的榮光之外，另一些人則認為他們不知道，因此停留在自然快樂之境，就像亞當墮落 (Fall)* 前的情況。

第二，有的聖徒與列祖，在基督未「降到陰間」 (Descent into Hell)*，和「升到天上」 (參末世論, Eschatology*) 之前所居之處，稱作「古聖所」 (*limbus patrum*)，有時亦稱作「亞伯拉罕的懷中」 (*sinus Abrahae*)，是本於路加福音記載之「財主與拉撒路」的故事而來 (十六 22)。

另參：煉獄 (Purgatory)。

參考書目

P. Gumpel, 'Limbo', *SM* III, p. 319.

M.J.H.

Liturgical Theology 禮儀神學 禮儀神學的思想一直存在於重視禮儀的教會內，亦即是那些使用固定之崇拜 (Worship)* 儀式及語言的教會；但禮儀神學在吸引很多人的興趣，因為禮儀本身愈來愈受人的重視。禮

儀神學者，即是從神學解釋傳統禮儀的形式，而不僅是從屬靈或歷史的角度解釋。它比崇拜神學更為專門（因為有些崇拜是不用傳統之禮儀的），用的研究方法也不一樣。它不是從聖經開始，然後追溯傳統做法所顯示之聖經原則是怎樣發展（包括好與壞）；它乃是從歷史的發展入手，研究它們與聖經原則的關係。這個方法起碼說來也是相當革新的。從另一方面說，較傳統的人多數認為禮儀的原則是自證自明的，而較前衛的則會就理性和社會學的角度，來詮釋及評估禮儀，而不是用聖經。

重洗派（Anabaptists）^{*}認為基督教的敬拜，必須儘可能一成不變地按著新約的模式進行，不能改變，也不需理會崇拜在歷史的發展；因此對他們來說，禮儀神學是不需要的。信義宗（Lutheran）^{*}、聖公會（參安立甘主義，Anglicanism^{*}），以及從某一程度而言的加爾文派（參改革宗神學，Reformed Theology^{*}），則有不同的看法，他們十分重視歷史，因而亦容納改變的情況；但他們仍然努力尋求在改變的環境中實行聖經的原則。基於這個緣故，他們不會問到底日課、婚喪二禮，以及這些崇拜所用的儀式，是否見於聖經或聖經時代，而只問它們是否符合聖經的原則。

第一世紀猶太人會堂的做法，不少為耶穌和祂的門徒採納，這些做法既不見於舊約，又不為新約提及，但福音（Gospel）^{*}並沒有把它們廢掉，而是改變了，終於發展成具歷史性的基督教崇拜儀式。這樣看來，禮儀的起源是好的。禮儀更新的真正目標，是怎樣藉著聖經的教導來給予修正；禮儀神學的目的，也是要透過聖經的道理來給它解釋，為了使人能透徹地認識禮儀，並且把它用在最能造福信徒的方式上。

另參：三一頌（Doxology）。

參考書目

J. J. von Allmen, *Worship: Its Theology and Practice* (ET, London, 1965); A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (ET, London, 1966); G. Wainwright, *Doxology: a Systematic Theology* (London, 1980).

R.T.B

Liturgy 禮拜儀式 參禮儀神學 (Liturgical Theology); 崇拜 (Worship)。

Lloyd-Jones, David Martyn 鍾馬田 (1899 ~ 1981) 鍾馬田雖然是威爾斯人，卻在倫敦受教育。他中學是在瑪麗勒本文法學校 (Marylebone Grammar School) 就讀；大學是在倫敦聖巴多羅買醫院 (St Bartholomew's Hospital) 的醫學部。本來前面有一個前途光明的醫生職業等著他，但經過一番掙扎，他終於在 1926 年奉獻自己給神。他在亞伯里昂 (Aberavon, 1927 ~ 38) 作牧職時，成績非常特出，便為韋斯敏斯德教堂 (Westminster Chapel, London) 的摩根 (G. Campbell Morgan, 1863 ~ 1945) 召了去，與他同工；後來摩根退休了，鍾馬田便接續他作教堂的主任牧師。

國際大專基督徒團契 (IVF) 成立之初，鍾馬田的領導居功厥偉；後來還幫助成立了許多其他福音派的組織，像倫敦聖經學院的福音派圖書館 (Evangelical Library, London Bible College)，和國際學生基督徒團契 (International Fellowship of Evangelical Students)。

雖然鍾馬田用了許多時間來幫助大學生、牧師和宣教師，但他最主要的工作還是講台事奉。鍾馬田致力解釋聖經，和指出應用之法，目的是重建講道 (Preaching)^{*} 的

真實面目，拒絕當時一個流行的看法，以為科學知識已經使得堅信聖經無誤的思想變得不合時宜（參聖經無誤，*Infallibility and Inerrancy of the Bible**）。他認為對神話語的信心，和對聖靈的倚靠，正是現代基督教最需要的；而人的不信，是出自人道德的問題多於理性的問題（參 *Truth Unchanged, Unchanging*, London, 1951）。他有系統地釋經講道，然後把所講的出版成書，就如《活像基督——登山寶訓釋義》（*The Sermon on the Mount*，種籽，1986、88）；《以弗所書註釋》（*Ephesians*, Edinburgh, 1974 ~ 82）；《彼得後書註釋》（*II Peter*, Edinburgh, 1983），和《羅馬書註釋》（*Romans*, London and Edinburgh, 1970 ~ ）。但鍾馬田更大部分的講道是福音性的；他常在夏天到歐洲和美洲傳講福音，有五十年之久。

鍾馬田在神學上完全屬於加爾文循道派（*Calvinistic Methodism**），他的工作與當時的威爾斯或英國教會流行的精神不大一樣；再者，他雖然常幫助福音派機構，但他對改革宗神學（*Reformed Theology**）是那樣死心塌地，使他未能完全認同他們。後來國際學生基督徒團契、清教徒會議，和真道旗幟出版社（*Banner of Truth Trust*）共同發起的教義更新運動，鍾馬田亦參與其中。

晚年，鍾馬田眼看基督教在英國日漸衰微，於是便起來呼籲福音派教會，要把合一的重要高置於對所屬宗派的忠心之上。他不是要另立一新宗派，只是強調合一的重要，並且盼望這種合一的精神，能藉英國福音派議會（*British Evangelical Council*）表達出來。他亦警告說：福音派教會對普世合一運動（*Ecumenical Movement**）保持中立，令更多人重視保存信仰。

1968年，鍾馬田辭去韋斯敏斯德教堂的工作，致力於講道的寫作，直到離世前夕。他透過講壇和書籍，影響了整個英語世界；承接著改革宗、清教徒、懷特腓德

（*Whitefield**）、愛德華滋（*Edwards**）和司布真（*Spurgeon**）偉大的傳統，來服事他那一代的人。有一次，卜仁納（*Brunner**）形容他為「現代基督教界最偉大的傳道人」。

參考書目

除上述著作外，*Preaching and Preachers* (London, 1971) 提出他對事奉的寶貴睿見。其傳記可參：C. Catherwood, *Five Evangelical Leaders* (London, 1984); *idem* (ed.), *Chosen by God* (Crowthorborough, 1986); B. Lloyd-Jones, *Memories of Sandfields* (Edinburgh, 1983); I. H. Murray, *D. Martyn Lloyd-Jones: The First Forty Years, 1899 ~ 1939* (Edinburgh, 1982); J. Peters, *Martyn Lloyd-Jones: Preacher* (Exeter, 1986).

I.H.Mu.

Locke, John 洛克 (1632 ~ 1704)

英國第一位偉大的經驗主義（*Empiricism**）哲學家。洛克認為知識只從經驗而來；他的目的是要建立一個對普通知識與科學都公平的基礎。在政治上，他強調政府決策必須建立在共識上，又力主憲法對行政所施的監察和制衡作用，這在美國革命期間起過很重要的作用。

他的《人類悟性論》（*Essay Concerning Human Understanding*, 1690）承認宗教知識可以從理性和啟示（*Revelation**）而來；《基督教的合理性》（*The Reasonableness of Christianity*, 1695）則為啟示辯護，說啟示有兩重的保證：基督的神蹟（*Miracle**）和預言（*Prophecy**）的應驗；他說我們均需二者，因為人不能靠行為得救，而理性亦不能盡知神的真理或人的責任。神所接受代替守全律法之義的信，乃是人對基督的信仰；祂是彌賽亞。除此之外，我們並不需要太複雜的教義，因為耶穌和使徒都沒有這樣傳（新約書信是寫給信徒的，他們已知得救一切所

需要知道的了)。洛克強調理性，和把教義的內容減至最低限度，有助於後來的自然神論 (Deism)* 的發展——但自然神論卻不可能得洛克的首肯。洛克對較正統的神學家亦很有影響力，愛德華滋 (Edwards)* 便是一例。

參考書目

Essay 一書經常重印；A. D. Woozley 曾摘要、編輯 (London, 1964); *Reasonableness*, I. Ramsey 摘要、編輯 (London, 1958); *Two Treatises of Government* (London, 1975).

R. I. Aaron, *John Locke* (Oxford, 1955).

R.L.S.

Logical Positivism 邏輯實證論 邏輯實證論有兩個主要的來源，第一是休謨 (Hume)* 和經驗主義 (Empiricism)* 哲學，強調感官經驗是使人認識事實，並能肯定事實的途徑，與概念不同；概念與真實世界之間沒有必要的關係。第二是孔德 (Auguste Comte, 1798 ~ 1857)，實證論 (Positivism)* 一詞即他創造出來，用來涵括事物的六種特性：真實、有用、肯定、精確、有機及有關係的。孔德的目的，不僅是尋找一種科學的態度來對待科學事物，也可以把它用在人的生活。在 20 年代和 30 年代間，這思想組成了所謂的「維也納圈子」 (Vienna Circle)，其主要成員有什利克 (M. Schlick, 1882 ~ 1936)、卡納 (R. Carnap, 1891 ~ 1970)、那累夫 (O. Neurath, 1882 ~ 1945)、韋斯曼 (F. Waismann, 1896 ~ 1959)。維根斯坦 (Wittgenstein)* 和巴柏 (K. Popper, 1902 ~ 94) 屬於此圈子的邊緣人物；黑姆培爾 (C. G. Hempel, 1905 年生) 和艾雅 (A. J. Ayer, 1910 ~ 89) 則屬盟友。他們的目的是要發展經驗主義，運用邏輯及數學的概念為工具，使經驗主義進一步系統化，特別是

借重維根斯坦和羅素 (Bertrand Russell, 1872 ~ 1970) 早期的作品。

他們對神學和形上學 (Metaphysics)* 都批評得不留餘地，認為它們是無意義的。它們的語言若不是荒謬的，就是只像倫理或美學的語言，只表達一種感情、態度或個人的喜好。維也納圈子特別看重意義的本質，發展出「實證法原則」 (Verification* principle)。此原則認為：一句語句或命題若能為感官經驗所驗證，才是有意義的。故此一句語句有沒有真理的價值，全在乎我們能否指出它是可以為感官經驗驗證或否證。倘若語句不能為感官經驗證明，他們就說它是無意義的。

實證主義者跟隨經驗主義者的做法，把知識分為兩種：1. 概念與概念間的關係是「同義重複」 (tautologies) 的，像數學與邏輯，它們本於定義是必然對的，卻不能增加人任何新的知識。(想想在數學之外的同義重複的例子：你若不是男人就是女人)；或 2. 是只能透過感官經驗得來的事實。神學與形上學的語句都不是這樣的，因此是無意義的。實證主義者在可驗證性原則應占什麼地位遇到困難：到底驗證的目的在哪裡？是原則上的驗證，還是行為或作法的驗證？到底要多強或多弱？

巴柏認為對驗證科學定理來說，否證法 (falsifiability principle) 可能較適合，卡納和艾雅則傾向「可試驗性」 (testability) 或「可肯定性」 (confirmability)。他們辯論的目的，是想維護可驗證性的可用性，但在要不要把科學定理及歷史命題另外看待的爭辯中，他們的觀點就變得模糊起來了。邏輯實證論強調科學背後的一體，認為實體均可以藉語句完全表達出來，此等語句能被感官經驗驗證，而最終能以邏輯或數學的形式表達出來。哲學的角色不是要建構什麼哲學系統，只是把意義說清楚，或喚醒人對沒有意義的警覺。

可驗證性原則一直不能以更嚴謹的方式

表達，結果這陣營的哲學家對語言及概念的分析，就不像以前那樣教條化了（參宗教語言，*Religious Language*^{*}）；但意義、驗證、反形而上，及科學的一統等主題，仍然在近代哲學占了極重要的位置，它們對宗教及神學的影響亦極深遠，這可見諸艾雅和夫勒（A. Flew，1923年生）的作品。

另參：神學的邏輯（*Logic in Theology*）。

參考書目

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1946); *idem* (ed.), *Logical Positivism* (London, 1959); R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge, 1955).

評論：H. D. Lewis (ed.), *Clarity is not Enough. Essays in Criticism of Linguistic Philosophy* (London, 1963); E. L. Mascall, *Words and Images* (London, 1957); I. T. Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy* (London, 1966).

E.D.C.

Logic in Theology 神學的邏輯 邏輯是研究有效推論的條件和證明的方法。從廣義而言，它是處理思維與辯論的結構和原則的學問；人生任何需要運用辯理的地方，均與邏輯有關係，它的目的（及使用的方法）就是要分別正確與不正確的推理，好與壞的辯論。因此邏輯家關心的，是辯理的形式（*form*）多於其內容（*content*）；換句話說，一個合邏輯又有效的辯理，並不一定本於正確的命題。倘若命題是錯誤的，它的推論仍然可以是有效的。

有兩個方法可以檢視命題與結論的關係：演繹法是指一種必須的邏輯關係，因此接受命題等於接受它的結論；歸納法則只暗示出命題與結論間一種或然的關係。演繹法

邏輯所倚賴的，只是非矛盾的原則，它關注的是有效性而不是真理。歸納法倚賴的，是經驗與科學推理所採用的標準；在這慣用的推理中，被稱為合理的或或然的，並不一定是基於避免矛盾的原則。

倘若邏輯所關注的只是思想的方式，那麼邏輯本身便只是一個中性的工具，好讓合理的辯論能在這方式內進行。但不同的邏輯系統似乎對真實的本性是什麼，有某程度的預設，這是必須弄清楚的。

神學家討論及陳述基督教信仰的時候，都會使用推理的方法，因此他們必須對邏輯這工具有一定的明白，正確的使用，和避免自相矛盾，這樣才能藉有效的推理來陳述基督教的信仰。中世紀神學家使用不同的歸納法和演繹法，來陳示神存在的證據（參自然神學，*Natural Theology*^{*}）：從演繹法來證明神存在的，叫做「本體論證」（*ontological argument*），就如安瑟倫（*Anselm*^{*}）所說的，「不能想像比之更偉大的」就是神，因此神是必須存在的，因為存在比不存在更完全。這就引到另一範圍的哲學辯論，那是問存在、必須性、完全這等概念的性質，到底是什麼？而它們與真體（*reality*）的關係又是怎樣的？

本於歸納法來證明神的存在者，稱為「宇宙論論證」（*cosmological argument*），這是人從對世界之經驗的特性（如動作、原因、本體、價值、目的等），回溯出它們的本源，亦即是神。這種思想法引來的質疑是：這個推論的每一個命題與它的結論之間的關係，到底是不是合法的？最常見的反對理由乃是，宇宙論論證常從此世界的經驗跳到超越世界，而此種跳躍是不合法的，亦即是不為邏輯推理所容許。

現代神學再度注重神存在的論證，但神學家感興趣的，是怎樣利用邏輯來保護神學，使它免受哲學的攻擊。哲學的攻擊是強調神學自相矛盾的地方（最常見的是：「神能否造一塊大得祂搬不動的石頭」，無論答

案是能或不能，祂都不是全能的。有關此問題是否合邏輯，若然，它又是指什麼而言等，請參 Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977)。基督教神學家的任務乃是澄清命題的性質、結論的合法性，以及基督徒使用演繹法和歸納法時所作的真理宣認是什麼意思等，其中包括了神、基督及聖靈等教義。

參考書目

E. J. Lemmon, *Beginning Logic* (London, 1965); S. E. Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge, 1958); N. Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids, MI, 1984).

E.D.C.

Logos 洛格斯，道 希臘文 *logos* 一詞，可指說話或理性。它是個重要的詞語，因為基督被稱為 Logos：1. 在約翰福音的導言（一 1 ~ 18）；和 2. 在早期教父的作品。這兩宗事件要分別討論。

1. 希臘哲學的洛格斯觀念，最早見於公元前五世紀的赫拉克利特（Heraclitus），他認為萬變的世界其實不離其宗，而此「宗」者即是洛格斯，它是統攝萬有的原理。對斯多亞派（Stoicism*，約公元前三百年起）而言，洛格斯是宇宙萬物一個活躍和聯合的原則，它是萬有之源（*logoi spermatikoi*），萬有是透過它而存於世上的。他們亦稱洛格斯為自然律（Natural Law*），人必須按此律而生活。在斐羅（Philo*）之希羅化猶太教，洛格斯代表世界受造的媒介，同時也是超越之神和物質世界之間的一座橋樑。

從舊約的角度來看，洛格斯這觀念令人想起神造萬物的經文（創一 1 ~ 3；詩三十三 6、9）、臨到先知的啟示之道（耶一 4、11，二 1）、先知傳的道（耶二 4，七 2）；此道與律法相同（詩一一九 9、105），亦是神救贖的媒介（詩一〇七 20），或施行審判

的工具（耶二十三 29；何六 5），是必然成就其目的的（賽五十五 11）；很可能它還代表舊約智慧（參早期基督論之智慧，Wisdom in Early Christology*）這概念（箴八 22 ~ 31）。

這段思想發展的背景雖是重要，約翰的道觀卻肯定與希臘哲學分道揚鑣，而且也越過了舊約的道觀。他強調道有位格的先存性和「道成肉身」（Incarnation*）。他的重心並不在形而上的道觀，而在於把基督等同於神的道；世界藉祂而造，祂是人的光，卻為人所棄；此道成了肉身，叫人能因祂成為神的兒女。

2. 在新約後期的作品，約翰福音導言的道觀，成了早期教父思考基督與神之關係的重要概念〔參基督論（Christology*）；三位一體（Trinity*）〕。護教士（Apologists*）利用上述希臘的思想，和斯多亞派經過修改的中期柏拉圖主義（Platonism*），嘗試維持一神論（Monotheism*）和基督的神性這兩個思想；他們稱基督為父之「遍在理性」（*logos endiathetos*），是創造之前便已「發出來」（*logos prophorikos*，指被說出來的話），雖與父共存，卻是那時候才被生，是在道成肉身時成為人。

他們所了解的道：1. 是不可見及超越之父的啟示者和詮釋者；2. 是神之理性原則，與人的思維有關〔對殉道士游斯丁（Justin Martyr*）和亞歷山太之革利免（Clement of Alexandria*）來說，祂是最優秀之希臘哲學的啟示者〕；3. 是父的旨意的表達者，因此亦能把舊約之神之言行相連起來。

這等思想固能避免神格惟一論（Monarchianism*）、次位論（subordinationism；參三位一體*），及嗣子論（Adoptionism*）的極端，但把子被生的時間說成是在時間系列內，會構成困難。再者，像斐羅那樣，把道的概念說成是超越的神與物質世界之間的橋樑，也很有問題（如：殉道士游斯丁的作品），因為這很容

易就會掉入次位論的陷阱。後來三位一體的神學雖然是另闢蹊徑來發展，但仍然保留以洛格斯來稱呼基督這傳統。

另參：基督論（Christology）。

參考書目

A. Debrunner *et al.*, in *TDNT* IV, pp. 71 ~ 136; G. Fries *et al.*, in *NIDNTT* III, pp. 1081 ~ 117; 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); 賴德著，《賴氏新約神學》，馬可人、楊淑蓮譯，華神，³1994 (G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, 1974); G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952).

T.G.D.

Loisy, A. F. 羅阿西 參天主教現代主義 (Modernism, Catholic)。

Lombard, Peter 倫巴都 (約 1100 ~ 59) 倫巴都生於倫巴底區 (Lombardy) 的諾瓦拉 (Novara)：曾於波洛亞 (Bologna)、蘭斯 (Reims) 及巴黎等大學受業。大約從 1140 年起在巴黎大學任教，到 1158 年成為巴黎主教，翌年逝世。

倫巴都有二十篇講章存留至今，此外亦有詩篇和保羅書信的註釋書，後者約寫於 1139 ~ 42 年間；但倫巴都最為後人紀念的，卻是《四部語錄》(*Sententiarum Libri Quatuor*)。第一部論三位一體、護理、邪惡；第二部論創造、罪惡和恩典；第三部論道成肉身、救贖、美德和誠命；第四部論聖禮及末日四事。倫巴都在此四部討論很多神學問題，且藉引用聖經、教父（特別是奧古斯丁，Augustine*），及其他較晚期的權威言論來解決神學問題。此書原文稱作 *sen-*

tentiae（英譯作 sentences），原意就是指格言、諺語或意見，因為他是引用古籍和先聖來解答疑難；但他也同樣運用理性、辯證及邏輯（參神學的邏輯，Logic in Theology*）作裁量的手段，這正是當時教會律例（Canon Law*）學者所用的方法；亞伯拉德 (Abelard)* 即把這方法用於神學上。但是當時亞伯拉德不為教廷接納，倫巴都卻頗得人緣；克勒窩的伯爾拿 (Bernard of Clairvaux)* 就貶亞伯拉德而薦倫巴都。原來倫巴都也是用亞伯拉德的方法，但倫巴都卻結合了對權柄的尊重，亞伯拉德則不然。倫巴都做神學的目的不在引入新的思想，而是藉已建立的權柄，來裁定神學誰是誰非的問題。

倫巴都在神學上也有一個新突破——即在聖禮 (Sacrament)* 神學。他很可能是提出今天天主教廣為接受的七聖禮的第一人。七聖禮的思想一被提出，就立刻為人接納，因為七是個完全的數目。但是哪七個呢？倫巴都提出的內容，就不是人人都接受；經過一段長時間的爭辯，才為 1439 年的佛羅倫斯會議 (Council of Florence) 定為公準。倫巴都把聖禮定為七，是因為他認為聖禮可分兩種，第一種是聖禮的本位，是耶穌基督自己設立的，數目只有七；第二種是「關乎聖禮」的 (sacramental)，是較為不那麼重要的。倫巴都也主張聖禮不僅是「不可見之恩典的可見記號」(奧古斯丁語)，也是恩典有效的起因；倫巴都此思想亦為教廷接納。

但倫巴都的神學卻未能立刻為人接受。起初，約雅斤 (Joachim)* 及其他人質疑他對三位一體 (Trinity)* 及基督位格的解釋；但在 1215 年舉行的第四屆拉特蘭會議 (Fourth Lateran Council)，他的思想被選為正統；他的《語錄》亦因此而廣被採用，成了羅馬教廷的標準神學教科書，直到改教運動及之後都是如此。有很多個世紀，為倫巴都的《語錄》做註疏工夫成了博士論文常見的題目；毋怪乎後人稱倫巴都為「語錄大師」

了。

參考書目

PL 191 ~ 2 內的著作：*Libri IV Sententiarum*, 2 vols. (Quaracchi, 2¹⁹¹⁶)。英文選譯：E. R. Fairweather, *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (LCC 10; London, 1956), and R. McKeon, *Selections From Medieval Philosophers*, 2 vols. (New York, 1929 ~ 30).

P. Delhaye, *Pierre Lombard: sa vie, ses oeuvres, sa morale* (Montreal and Paris, 1961); J. de Ghellinck, 'Pierre Lombard' in *DTC* 12, cols. 1941 ~ 2019; E. F. Rogers, *Peter Lombard and the Sacramental System* (New York, 1917).

A.N.S.L.

Lonergan, Bernard 朗勒根 (1904 ~ 84) 加拿大耶穌會 (Jesuits) 的神學家。朗勒根先在加拿大教書 (1940 ~ 53)，接著成了羅馬貴格利大學 (Gregorian University) 的神學教授，直到 1965 年退休；之後他就住在北美洲。他一生致力研究的是理性探求的本質，並專研神學方法 (Method, Theological)。早在初期研究基督教教義的時期，他便用心發展他的方法；研究阿奎那 (Thomas Aquinas) 神學的期間，更為他對方法論的研究鋪了路。在《睿見》(Insight, 1957; London, 3¹⁹⁸³) 中，他研究人在各種知識領域中的理解架構，而特別是在《神學方法》(Method in Theology, London, 1972)，把此思想應用到他的神學方法。

朗勒根追求的是一種「超越法」，那是探索人類求知活動真相的研究，可說是對研究活動的研究。這種研究結果顯示：人類一切知識和求知領域中，都有一種相似的認知結構。一切知識都含有三種活動 (經驗、理解和判斷)，而第四種 (決定) 則是人按所知的來行動。因此朗勒根把人的求知活動歸納為四個「超越的概念」：要留心、要理

解、要合理、要負責。人透過所有求知活動超越的方法，能知道一切知識的結構，求知者的意識能加強，從而進入深層的世界 (interiority)，那是「人對自己理性自我意識的評鑑」；朗勒根稱這歷程為「理性歸正」(intellectual conversion)。

《睿見》是一本相當複雜的書，從認知分析討論到認識論 (Epistemology)、形上學 (Metaphysics)，和某種形式的自然神學 (Natural Theology)。在求知的三個步驟中，人能避免膚淺的實在論和惟心論 (Idealism)，進入批判性的實在論，那就是求知三步曲的結合。朗勒根認為真體是可知的，知識即是人對真體的客觀知識。人對知識有一種無法滿足的欲望，此欲望能指引人到神那裡去。

在討論神學方法的作品內，朗勒根再度運用這種思想進程在神學求知上：他把神學工作分作八種「功能專區」，不是一般神學學科的分類 (像舊約研究、教父學等)，而是「由資料到最後結果這單一進程中，清晰又有分別的階段」。這八種功能專區可分為兩個階段；第一階段 (包括研究、解釋、歷史與辯證) 與了解過去之宗教有關。第二階段 (基礎、教義、系統神學及傳遞) 則是關於現代的應用、解釋及傳遞。理性運作的四個層面 (經驗、理解、判斷、決定) 在每一專區都有作用，但每一運作均與它所屬的層次有關，為的是達到那一層次的目的。例如在第一階段，研究與經驗是相對應的，就如解釋與理解、歷史與判斷，和辯證對決定是相對應一樣。

特別重要的是透過辯證和基礎，使人由第一階段到第二階段這方面的討論。辯證是要處理由不同宗教傳統而產生的矛盾，嘗試把它們找出來，並加以澄清；人怎能在此等事情上加以決定或勝過呢？朗勒根認為只能本於理性、道德，或宗教等角度的基礎。此等角度是人歸正的結果，包括理性、道德及宗教的，而它們表達的地方即是第五專區，

即基礎。故此，第一階段的專區未必預設了人的歸正，第二專區卻是這樣。人必須對傳統作出某種抉擇。

朗勒根把一系列神學求知的過程給予不同階段的描述，目的是把整個神學研究歸入一個範圍，「好能從合作中產生創意」。他的方法不是為了某種認信，而是普世的，希望為研究及評估所有宗教傳統的人，提供一個方法論的架構，不是現象學（Phenomenology^{*}）的，而是神學的。朗勒根有些相當熱心的跟隨者，但他的方法能否奏效，還要假以時日來觀察。

參考書目

Collection (London, 1968); *A Second Collection* (London, 1974).

P. Corcoran (ed.), *Looking at Lonergan's Method* (London, 1975); H. A. Meynell, *An Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan* (London, 1976); M. C. O'Callaghan, *Unity in Theology: Lonergan's Framework for Theology in its New Context* (Lanham, MD, 1983); D. Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan* (Freiburg, 1970).

R.J.B.

Lord 主 參基督論（Christology）；神（God）；耶穌（Jesus）。

Lord's Day 主日 參安息日（Sabbath）。

Lord's Prayer 主禱文 參禱告神學（Prayer, Theology of）。

Lord's Supper 主的晚餐 參聖餐（Eucharist）。

Love 愛 基督把人完整的責任撮述為愛神，和愛人如己（太二十二 34 ~ 40）；但什麼是愛呢？

不同的「愛」

舊約用來描述愛的希伯來詞語，最常見的是 'ahab，它的含義就和英文（love）或中文的一樣廣泛；但希臘文卻用不同的詞語來描寫不同的愛，或愛的不同表現。Storgē 是指「自然的愛」（就如母親與孩子之間的）；philia 是友愛，指友儕間的愛，或指愛某物；erōs 是情愛，是指慾望所驅使的，特別是與性愛有關（但不同時代對這詞又有不同的用法，有時可以上到頗高層次）；agape，聖愛，在希臘文不是個常見的詞語，它多見於七十士譯本和新約，是用來描寫神藉耶穌基督 [Christ, Jesus^{*}；參恩典（Grace^{*}）] 所顯示出來的捨己之愛（參神的愛，Love of God^{*}）。它成了基督徒生活的推動力和模式。這四種愛都描述出人對可愛的人在感情和意志上的情況，加上思想的取向，和某種行為的表現，可以是主動的，也可以是一種回應。

聖愛與情愛

聖愛與其他三種愛都不一樣。其他三種愛是屬於自然的，甚至對墮落（Fall^{*}）之人而言都是如此，但聖愛卻是屬神的。從一角度而言，四種愛都是神所賜的，但罪（Sin^{*}）把前三種扭曲了，甚至連聖愛也玷污，直到基督的聖靈來把它重建，使人重生（Regeneration^{*}），慢慢地再建立他裡面的神的形像（Image of God^{*}）。（情愛在希羅世界完全變得與情慾不分，以致新約完全沒有用過這詞。）再者，友愛一詞可用在人與物的關係上，但聖愛在聖經上則只能用在人

與人（包括人與神）的關係上。

虞格仁（Nygren*，〈《基督教歷代愛觀的研究》〉）認為奧古斯丁（Augustine*）及其他人混亂了聖愛與情愛，特別是在人對神的愛上，結果就弄出一個二者相混的 *caritas*（「慈愛」、「慈善」、「慈悲」）來；它賴以為基的是吸引力和欲望，多於是神在人心引發出來的無私的愛。雖然虞格仁的警告有一定的作用，但他對奧古斯丁的批評似乎有欠公允。

有些詩篇的確是用身體和心靈被吸引的語言，來描寫人被神吸引的情況；但我們若以此來作人對神之愛的基礎（奧古斯丁有時確是如此），其實是頗危險的。更危險的是，中世紀某些神祕主義（Mysticism*）者過分利用身體及性慾的意象，來描寫信徒與基督的關係（多是本於過度依靠一種對雅歌的錯誤解釋而來）。

聖愛是在人心裡的愛，能反映出神之恩典，控制其他「愛」，以及導引一切基督徒與人之關係；事實上只有在聖愛居主導地位時，人間一切其他的愛才能得到醫治，能真正地運作，和恰如其分地為人享受。我們可以從以弗所書五 21～六 9 和歌羅西書三 12～四 1，看到保羅怎樣以此為主導原則，統管基督徒生命中所有其他關係。這種愛不僅是家庭與工作間的主導原則，更重要的是在教會信徒之間的關係上（約壹四 7～五 3），以及那些落在缺乏愛，甚至是彼此為仇的人際關係上（路十 25～37，六 27～36）。

獨特不凡的愛

Agapē，聖愛，與異教所了解的，在這墮落世界的愛完全不一樣。人間的愛以自我為中心，為了自己的好處、自己的滿足，和自我的保護，這種愛常是擺佈性的；但聖愛卻是完全不自私的，它既非出自自覺需要去愛一個可愛的人，也不是因所愛之人某個具吸引力的條件而去愛；它不怕使自己變得脆弱，

不怕受傷害，也不會用某些心理戰術來得到好處。聖愛只求被愛的人得到最大的好處（參林前十三 4～7），它的源頭是神，其模式與動力則是耶穌基督（約壹四 7～19）；它看人是有價值的，卻不會利用人為達到自己目的的手段。不管其對象是神或是人，它的核心不僅是感情，也是一種忠誠，以委身為其目標，又以捨己、實際行動和犧牲為其尺度（約十四 1、24，十五 12～14）。我們就是要藉這種愛，這種人間至真至誠的感情，讓人認出我們是基督的門徒（林前十三；約十三 34～35）。

愛與律法

愛與神的律法（Law*）之間的微妙平衡，是優質神學與基督徒生命的一個重要標記（參律法與福音，Law and Gospel*）。在這裡，我們要防備兩種相反卻是同樣危險的錯誤。律法主義把福音的大能和基督徒的生命，變成了另一套規條，像法利賽人和文士那樣，把愛衰減為一種毫無喜樂（Joy*）、墨守成規的生活。無律法主義則既誤解了保羅所說的，我們是向律法死了，又歪曲了奧古斯丁那句常被引用的名言：「愛（神），然後按你所願的去行。」無律法主義者常對基督徒說，完全忘掉律法吧，什麼誡命都不必管，只需要愛便可以了（參情境倫理，Situation Ethics*）。這個思想常令人落在放縱的生活，與基督徒的自由（Freedom, Christian*；亦即是一種脫離了罪，以能事奉神和服事人的自由）是完全沒有關係的。神在耶穌基督內賜給人的福音，是叫人脫離這兩種錯誤。

首先，沒有人能透過守律法來賺取救恩（Salvation*），救恩只能從神藉耶穌向我們顯出的愛來接受，是一個白白的恩典（羅三 19～28；弗二 8～9）。第二，聖靈（Holy Spirit*）居住在基督徒之內，以愛的言詞把神的律法寫在我們的心內（來十 16；林後三 1～6）。第三，人反叛的心因違反律法而被

神定罪，現在卻因神的愛而改變，開始認識律法是善的，是表達神對人的美意，也是促進人與人之間愛之關係的架構，因此他心中喜愛神的律法（羅七 7～8，十三 8～10；雅二 8～13）。第四，基督徒並不藐視神的律法，乃是尊重它；基督徒受基督的教導，學習認識律法背後的精意，在各種環境尋求落實律法背後的原則，好能真實地愛神愛人（太二十二 34～40，二十三 23～24）。基督徒生命的基礎（其安全感、動機、能力與模式）不是律法，乃是恩典——神的聖愛「澆灌在我們心裡」（羅五 5）。它使人得自由，可以藉著信心的順服來成就祂的旨意（羅五 5～8，六 14，七 6；加五 1、13～25）。

另參：神的愛（Love of God）。

參考書目

J. N. D. Anderson, *Law, Morality and Grace* (London, 1972); M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love* (London, 1945); D. Day Williams, *The Spirit and the Forms of Love* (London, 1968); 古特立著，《古氏新約神學》，高以峯、唐萬千合譯，華神，1990 (D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester, 1981); E. W. Hirst, *Studies in Christian Love* (London, 1944); 魯益師著，《四種愛》，林為正譯，雅歌，⁵1995 (C. S. Lewis, *The Four Loves*, London, 1960); J. Moffat, *Love in the New Testament* (London, 1929); L. Morris, *Testaments of Love* (Grand Rapids, MI, 1981); 虞格仁著，《基督教歷代愛觀的研究》，二冊，韓迪厚譯，中華信義會書報部，1950～2 (A. Nygren, *Agape and Eros*, 3 vols., ET, London, 1932～9); O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St Augustine* (New Haven and London, 1980); C. Spicq, *Agape in the New Testament* (ET, St Louis and London, 1963).

J.P.B.

Love Feast 愛筵 參聖餐
(Eucharist)。

Love of God 神的愛 神既是光（約壹一 5），也是愛（約壹四 8），我們不能離開祂的聖潔來討論祂的愛，聖經總是把二者放在一起來討論。

神是聖愛

神的自我啟示在耶穌基督身上最圓滿地顯明出來，基本上那就是聖潔的愛（約壹四 7～8）。愛與聖潔在祂裡面是完全調合和諧的，是那樣溫柔與忍耐，同時又是那樣堅定與強壯。這種愛原是存於三位一體的神內：聖父、聖子、聖靈（約十七 5、22～26），因此不是必須要有人才能有這聖愛，但祂卻願意以人為愛的對象（詩五十 12 及下）。舊約與新約聖經均從人際關係選材，來說明神對人的愛——對罪人及祂自己的子民或兒女：聖經用的意象是朋友、父母與子女、戀人，以及愛憐有需要的人（約十五 13～15；路十五 11～32；結十六；路十一 5～8）。事實上，人間一切的關係皆源自神（弗三 14～15），只不過人間的愛不像神的愛，我們的愛常為罪扭曲了；故使用及解釋這些意象時要小心，以免損害原意。

獨特的愛

在這墮落的世界，神的愛是非常獨特的，以致聖經必須用一個絕不普通的詞語來描述它 [*agapē*，參愛（Love）]；神的愛是永遠的，恆常的，至終說來，也是勝過撒但或人的憎恨和邪惡，見於祂以恩慈來對待整個受造界（詩一四五 9），但最重要的是在祂拯救罪人和對待祂子民的事情上。神的愛是本於祂自己的性情、希望與目的，白白地施恩予人，卻完全不本於人的條件或資格（申七 6～9；弗二 8～9；羅三 20～28，九 6～24）。神的愛不斷在尋找反叛的人；祂赦免

罪人，把他們接納進祂的國度；祂的愛在等待人，並在人心工作，使人能接納祂和回應祂（約三 16 ~ 21）。

耶穌基督啟示出來的愛

最清楚地把神的愛啟示出來的就是耶穌（Jesus）^{*}——祂的降生、工作、受苦，以及聖靈（Holy Spirit）^{*}的恩賜。在伯利恆，創造天地的造物主把自己倒空了，取了人的形像；及至成年，耶穌對被藐視的、為社會所遺棄的和忽略的人特別鍾愛，服侍他們、照顧他們；祂以比喻講述父神之愛，最後忍受那痛苦和羞辱的死亡；這一切均在述說神奇妙的大愛（腓二 5 ~ 8；路五 27 ~ 32，七 36 ~ 50，十五；彼前二 22 ~ 24）。這種愛的特性就是堅定的捨己，其尺度是自我的奉獻。祂的復活顯出這種聖愛是得勝的；而聖經改變生命的大能，又把人慢慢改變成基督的形像（羅八 9 ~ 30）。

基督徒生命的動機、大能與模式

神在基督裡向人啟示的大愛，是人藉著聖靈而接受過來的，它是基督徒至終與不能動搖的保證（羅八 31 ~ 39），它亦成了基督徒生活的動機、能力與模式，包括他與神和與人的關係在內。基督徒的蒙召就是要以他們從神那裡接受的愛來愛人（太五 43 ~ 48，十八 21 ~ 35；弗四 32 ~ 五 2；約壹四 7 ~ 五 3；加六 10；彼前二 19 ~ 25，三 8 ~ 9）。人間最近似神之愛的，不是愛那可愛的，而是愛那不可愛的，是別人藐視又不會去愛的（路六 27 ~ 38，十四 12 ~ 14）。這種愛不僅存於感情或心中的欲望，也是思想上一種意志和持久的態度，是一種把別人的利益放於自己利益之上，以言與行來愛人的愛。

另參：愛（Love）。

參考書目

參神（God）^{*}、愛（Love）^{*}二文之書目。

J.P.B.

Lower Criticism 低等批評學 參釋經學（Hermeneutics）。

Loyola 羅約拉 參依納爵（Ignatius of Loyola）。

Lucianus 路迦諾（約 250 ~ 312） 參安提阿學派（Antiochene School）。

Lucifer 路西非爾 參魔鬼與鬼（Devil and Demons）。

Lull, Raymond 盧勒（約 1232 ~ 1316） 西班牙方濟會名哲學家及神學家；盧勒的父親曾參加海軍，把馬約卡（Majorca）從信回教的摩爾人（Moors）解放出來。年輕的盧勒有許多深刻的經歷，如旅遊廣闊，多與摩爾人交往，使他日後成為在回教徒當中有名的宣教士。

盧勒本來生活放蕩，後來多次見基督的異象，深知罪得赦免，生命得以改變過來，便把一生奉獻給基督，向回教徒宣教。他的目標有三：1. 寫護教學（Apologetics）^{*}的書，特別是為摩爾人；2. 向教宗及皇室人員建議，成立大學，研究基督教科學和阿拉伯文；3. 為回教徒獻出生命，成為殉道士。

1. 盧勒擺脫了中世紀傳統，不僅用拉丁文寫作，亦用他自己的母語加泰隆尼亞語（Catalan，西班牙東北部一地區之語言）及阿拉伯語寫作。他的產量極豐，曾寫過約

290 本書，其中有 240 本至今仍在。他愛寫帶有護教意味的宗教寓言，《外邦人之書》（*The Book of the Gentiles*）、《三智者》（*Three Wise Men*），和《布隆基那》（*Blanquerna*）即是其中的例子。他用阿拉伯文寫了七卷的半自傳《默想錄》（*The Book of Contemplation*），和一些直接的護教作品；其中一本叫《偉大的藝術》（*The Great Art*），巴黎大學審議後，在 1287 年頒了個碩士名銜給他。在此書中，他嘗試回答神學〔特別是三位一體（Trinity）* 和道成肉身（Incarnation）*〕、形上學和自然科學的問題，故此就像阿奎那（Thomas Aquinas）*、回教神學家喀撒里（Al Ghazali, 1059 ~ 111）和猶太哲學家邁摩尼得斯（Maimonides, 1135 ~ 1204）那樣，融合了亞里斯多德（Aristotle）* 的哲學和經院哲學（Scholasticism）*。

2. 盧勒遊歷的地方相當廣闊，常與教宗和貴冑分享他的遠象。很可惜，他造訪之時總有別的事打岔，叫這些權貴不能專心聽他的意見。他曾說服馬約卡的詹姆士王建立一學院，裡面有十三個修士，可惜只維持了十六年便關門。1285 年，盧勒說服教宗翁諾里四世（Honorius IV）在巴黎建立一間阿拉伯學校。盧勒得救後曾花了九年時間研究阿拉伯文和拉丁文，後來便在蒙彼利埃大學（Montpellier）和巴黎教授此科；在巴黎期間，他亦參與對抗亞偉若斯派（Averroism）*。盧勒一直與亞偉若斯派鬥爭，目的就是希望能把一個純正的福音傳給回教徒；他的辨惑和護教總是帶著宣教目的。

3. 盧勒於 1291、1307 和 1313 年在北非傳教。他的模式是先向回教的領袖挑戰，引起他們辯論，說他們若能說服他，就會改信回教。此外，他亦在市場和街上公開講道。像保羅一樣，他先後遇上了船難，在監獄傳福音，和引起暴動；只有到八十高齡之時他才看到人悔改，有摩爾人的領袖和鄉村的農

民。最後他是在布基亞（Bugia）的街頭給人用石頭打死，真的成為殉道士了。

另參：回教與基督教（Islam and Christianity）。

參考書目

E. A. Peers, *The Fool of Love: The Life of Ramon Lull* (London, 1948); F. A. Yates, *Lull and Bruno* (London, 1982); S. M. Zwemer, *Raymond Lull, First Missionary to the Moslems* (New York and London, 1902).

M.F.G.

Luther, Martin 馬丁路德（1483 ~ 1546） 路德的祖先是撒克遜族粗獷又獨立的農夫，把他撫養成人的家庭有兩個明顯的特性：深厚的宗教環境，和有尊嚴的貧窮。路德把這些特性帶進墳墓，因為他終其一生就是要尋找一個真宗教，而且死的時候不名一文。

路德早期是在馬德堡（Magdeburg）的教堂學校，和愛森納赫（Eisenach）的文法中學受教育，後來他父親把他送去當時很有名氣的埃佛特大學（University of Erfurt）深造。本來畢業後有一份工作等著他，卻因為他一個朋友波慈耶柔尼莫（Hieronymus Bunts）的暴卒，另加上好些同時發生的事情，叫他沮喪不已，遂決定放棄世俗事務，追求屬靈的工作。他進了埃佛特著名的奧古斯丁（Augustinian）* 隱士修院（1505），並於 1507 年受按立為修士。路德的成績實在太優異了，1508 年被威丁堡大學（University of Wittenberg）聘為講師。1510 年，他出差羅馬，親眼看見教士和教廷的腐敗，知道教會實在無能完成神交付她的工作。1511 年，他獲得神學博士的學位，被威丁堡大學召回，任聖經研究教授，他留此職位直到離世。1511 年，路德成為奧古斯丁

修道院的副院長 (sub-prior)，1515 年則成為十一個奧古斯丁修道院的教區牧師 (district vicar)。

路德進修道院的初衷原是要獲得心靈的平安，但與神愈親近，他發現心靈受的折磨與掙扎愈厲害，甚至還經歷到與神隔絕的痛苦。我們若能明白這個掙扎，知道路德是怎樣從神的兒子獲得榮耀的釋放，就能明白他那非常福音派的神學，進而了解他對改教運動 (Reformation) 和後代的貢獻。

早期的馬丁路德已開始厲害的靈性掙扎；後來因著教書的需要，他深入研究創世記 (1512)、詩篇 (1513)、羅馬書 (1515) 和加拉太書 (1516)。我們常有一錯覺，以為路德的悔改和明白真理是突如其來的；其實只要留心細察，就發現早於 1512 年他在修道院寫下的講章，即顯出他在聖經及神學的領悟，是一步一步向著福音真理邁進。

最早顯出這種取向的，是他辯論性的書：《反經院派神學》(Disputation against Scholastic Theology, 1517)。他在這裡公開向敦司·蘇格徒和比爾 (Duns Scotus*；Biel*) 的哲學挑戰，而推許奧古斯丁派 (Augustinian*) 的神學；同樣地，他反對經院哲學 (Scholasticism*) 的亞里斯多德 (Aristotelianism*) 思想，認為它違反新約的恩典 (Grace*) 觀和基督教倫理 (Ethics*)。他仔細解釋律法 (Law*) 與福音 (Gospel*) 的分野。我們可以說《反經院派神學》一書是改教運動的先驅，但嚴格來說，引發改教運動的是 1517 年的九十五條，那是反對售賣赦罪券最重要的文獻。它像火一樣蔓延開來：只不過兩星期，就傳遍整個德國；不出一個月，就傳遍整個歐洲〔參功德 (Merit*)；補贖禮 (Penance*)〕。

1518 年四月，路德參加奧古斯丁修士在海德堡召開的會議，他放下爭持不下的赦罪券及補贖禮等問題，專注在比較重要的中心神學主題上：神的公義 (Righteousness*)、

人的公義、律法與福音 (Law and Gospel*)、罪 (Sin*)、恩典、自由意志 (Will*) 與信心 (Faith*)、藉工作稱義 (Justification*) 和在基督稱義、十字架的神學 (Cross, Theology of the*)。當時教宗感到無法叫路德屈服，便召他去奧斯堡，接受樞機主教迦耶坦 (Cardinal Cajetan, 1469 ~ 1534) 的糾正和審訊。可惜這會議失敗，路德於 1519 年要面對更嚴厲的萊比錫大學的教授厄克 (John Eck, 1486 ~ 1543)，他要用一星期的時間為自己的神學辯護。當他明確地拒絕教宗 (Papacy*) 是無誤時，實際上已站在改教運動最前線的位置了。

1520 年是馬丁路德正式與中世紀羅馬天主教決裂的年分，那年他出版了三本立場明確的「改教運動論文」。第一篇是《訴諸平信徒》(Appeal to the Laity)，他要求德國諸侯起來改革教會，並且拒絕納貢給羅馬，廢掉教士守獨身、為死人舉行彌撒、朝聖和天主教其他的建制和做法。第二篇是《教會被巴比倫俘擄》(On the Babylonian Captivity of the Church)。從積極一面，他提出了新約的聖禮 (Sacrament*) 神學，和兩種團契；從消極一面，他反對變質說 (Transubstantiation*)，和彌撒中的獻祭觀，以及一切與之有關的邪惡 (參聖餐，Eucharist*)。第三篇是《基督徒的自由》(The Freedom of a Christian Man)，這是一篇不牽涉任何辯論、上乘的靈修作品，解釋靠恩稱義和藉行為稱義的分別。1520 年六月十五日，教宗發表一道教諭 (Exsurge, Domine)，把路德所有的著作判為異端，又下命令要焚毀他的作品；教宗給他六十天時間收回自己的作品。路德公然把這教諭和一些過時的教會律例 (Canon Law*) 焚燒，羅馬教廷立刻把路德開除教籍 (Decret Romanum, 1521 年一月三日)。

1521 年路德又被召去沃木斯會議 (Diet of Worms)，再度要求他收回自己的書，路德一如以往的拒絕了，且說他的書是正確

的，除非他們能用聖經（Scripture）及正確的理由說明他是錯誤，不然他是不會收回的。這時教廷下令把路德置諸整個帝國的禁令之下。他的朋友把他藏匿於靠近埃森納的瓦特堡堡壘（Wartburg Castle）之中，他在那裡隱居了十個月，做了一些最重要的文字工作。

到底路德抗議些什麼呢？為什麼如此敬虔又有學問的一個修士，會被羅馬教廷革除教籍？尤有進者，他竟能把基督教界從上到下分裂為二？

起初路德並不是反對天主教的教義，因為他是一個非常敬虔的天主教徒；他也並不是反對當時教會內種種的黑暗，因為他深知道人的建制就是不完美。路德反對天主教，基本上是從他的宗教經驗（Religious Experience）而起的。路德在修道院內學習一個修道士要學習的：尋找神，那是一條認罪、靈修與禱告的奧秘（Mystical）道路，推理的思維道路，以及實際行善的道德道路；路德非常殷勤地尋找，卻完全想不到他愈努力尋找，神離他愈遠，有的時候還好像對他非常恨惡的樣子，那是路德靈性最黑暗的時候。

路德就是在這種時刻發現基督教最基本的真理，就像一道真光射進黑暗的心靈殿堂；他發現根本不應以為神離他很遠，因為人只有以自我為中心的時候，才會離神很遠。神在耶穌基督裡尋找人，直到現在仍然臨到那些傷心痛悔的人。路德終於發現原本那個福音了——是以弗所書二 8 那個福音。他說：「天堂的門向我大開，我就進去了。」

這個發現的意思是什麼呢？路德重新知道什麼是處於絕對核心的地位——那就是基督，宣講本來的福音，和重建屬於聖經的那種思想方法。這才是路德改教神學的基礎；去改變那已經變壞的，重建那已經坍塌的。他說他是一直被引導著，像馬給人牽引一樣：「我簡單地說，真正的基督教竟然在那

些原應保存它的人當中消失了——那就是主教與學者」。

路德重新發現基督的權柄（Authority）和終極性，路德的神學可說是以基督論為標準的神學。他糾正中世紀神學的偏差，本於新約完整的基督論來革除中世紀的迷信作法，是以約翰（Johannine Theology）的道成肉身（Incarnation）神學，和保羅（Paul）的救贖（Redemption）神學為基礎的。路德神學的中心正是基督和祂的工作，不是人和祂的善功。他又把人放回原有的位置：信徒皆祭司（Priesthood of All Believers）；這個教義把羅馬教廷神父所具有的神祕權力和權柄糾正過來。神父不再居中和解（Mediation），或是有近乎神奇的崇高地位，這使得天主教體系和許多禮儀，都受到極大的衝激。煉獄（Purgatory）的威嚇、赦罪券的騙錢、福音真理的蒙蔽，現在全受到基督白白的恩典挑戰；聖經的聖餐觀代替了彌撒和變質說；崇拜馬利亞（Mary）和聖徒（Saint）、朝聖、行神蹟的聖像（參形像，Images），亦一一剝落；教宗宣稱擁有普世的權力，甚至教義的無誤，現在都變成是世俗人追求的權力象徵，不是基督僕人應有的行徑。只有在基督裡才能得救之教義，現在意味著只能因信而稱義，只有透過基督的恩典才能到神那裡。路德認為這是整本聖經——舊約和新約——的中心教義，也是神的道，亦即神學惟一需要的權柄。

路德獨處瓦特堡期間，只用了很短的時間便把整本新約聖經譯成非常優秀的德文；那是一種有力又滿有溫情的德文，這個譯本不僅深深影響德國宗教界，也成為現代德國語文的楷模。很可惜，就在這時候，威丁堡的改教運動滲進了極端又激進的色彩（參極端改教運動，Reformation, Radical），路德必須重回那裡（1522），把當地的大學和教會的動亂情況穩定下來。

返回威丁堡後，路德要面對改教運動一切的困難；這些困難都是由狂熱分子、天主

教徒、人文主義者（Humanists）^{*}，和提倡以極端的社會手段作福音見證的人惹來的。除了狂熱分子外，路德還要應付一些比較講理的天主教人士，如勒土馬斯（Latomus, 1521）、亨利八世（1522）、科克勒烏斯（John Cochlaeus, 1479 ~ 1552）、牧耳尼爾（Thomas Murner, 1475 ~ 1537）、厄克及其他人等。種種攻擊叫路德疲於奔命，但最嚴重的還是1525年的農民之戰。路德當然明白農民的要求是合理的，但他一生都反對人用反叛作爭取的手段，認為那是社會最邪惡的事件，因此他一直不贊成農民的反抗。除了上述原因外，他還害怕人把社會鬥爭等同於福音的道路。

改教運動果然因著農民之戰而受到損害，而且從來都沒有完全復原過來。叫當時的學者、人文主義者，和溫和如伊拉斯姆（Erasmus）^{*}反對改教運動的，正是這種反叛的破壞力量。伊拉斯姆攻擊路德解釋的意志不自由的神學（屬於奧古斯丁一派的）；路德為了答辯，寫了《意志的捆綁》（*The Bondage of the Will*, 1525），這是路德最優秀的神學作品，為聖經的神學提供了上等的辯護，指出自然人是怎樣受到自己的奴役，同時又陳述了基督釋放人的自由（參基督徒的自由，Freedom, Christian^{*}）。

路德現在僅能在撒克遜區工作。為了加強本地之教會生活，他編了新的《彌撒》（*Mass*, 1523），之後又循眾要求，寫了《德國彌撒》（*German Mass*, 1526）；為教區的牧師寫了好幾本書，包括關乎牧區事奉的、講道集、連禱文、禮拜儀式書、洗禮儀文、二十四首上乘的聖詩和音樂。1529年因著聖餐問題，使更正教發生分裂；同年的斯拜爾御前會議（Diet of Speier），又准許諸侯建立屬於國家的教會。路德在同一年寫了兩本影響深遠的信仰問答（Catechisms）^{*}：《大本基督徒要學》，那是為牧師作教導用的；以及《小本基督徒要學》，是為所有平信徒寫的。此外，他還寫了許多神學、釋經和

講章的作品，又把全本聖經翻譯過來，英文版的《路德全集》達五十五冊之巨。

基督教界犯了一個最大的錯誤，就是把威丁堡一個修士摒諸門外，這是今天天主教學者也承認的事。路德臨終前對他的學生說：「我把基督傳授給你們，是很純全、簡單，又沒修改的」，這句話可以總撮他一生的工作。1546年，亦是他把九十五條釘於威丁堡大教堂門前之後約三十年，他的遺體葬在此教堂的牆壁內，至今猶存。最能總結其一生者，莫過於他自己所說的話：「我只是教導、宣講和寫作神的道：我一點沒做過什麼……都是道做成的。」

另參：隱藏與啟示的神（Hidden and Revealed God）；信義宗主義與信義宗神學（Lutheranism and Lutheran Theology）；聖召（Vocation）。

參考書目

原始資料：著作最佳版本為 *Weimarer Ausgabe*, ed. J. C. F. Knaake and others (Weimar, 1883 ~)；全集最佳翻譯為 *Luther's Works*, 55 vols. (St Louis and Philadelphia, 1955 ~)。

傳記：J. Atkinson, *Martin Luther and the Birth of Protestantism* (Basingstoke, 1982)；R. Bainton, *Here I Stand* (New York, 1950)；H. Bornkamm, *Luther in Mid-Career; 1521 ~ 1530* (Philadelphia, 1983)；M. Brecht, *Martin Luther* (Stuttgart, 1983)；W. von Loewenich, *Martin Luther* (Munich, 1982)；J. Mackinnon, *Luther and the Reformation*, 4 vols. (London, 1925 ~ 30)；J. M. Todd, *Luther* (London, 1982)。

神學：T. Harnack, *Luthers Theologie*, 2 vols. (Erlangen, 1862 ~ 86)；J. Köstlin, *The Theology of Luther*, 2 vols. (1863; ET, Philadelphia, 1897)；H. H. Kramm, *The Theology of Martin Luther* (London, 1947)；W. von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Belfast, 1976)；E. G. Rupp, *The Righteousness of God* (London, 1953)；P. S. Watson, *Let*

God be God (London, 1947).

J.A.

Lutheranism and Lutheran Theology 信義宗主義與信義宗神學

信義宗的改教運動基本上來說，原是一個神學運動。它的目標從來就不是要去改變政治或社會的結構（雖然至終說來，改教運動對西歐的政治、社會和學術生命產生了基本的改變），乃是屬於宗教及神學的。路德（Luther）整個神學活動和工作，都是要尋找一個滿有恩典的神，並且領其他罪人到祂那裡得到救恩（Salvation）。他對禮儀學、教義學、詩歌，甚至是對社會公義與秩序的巨大貢獻，全是以這個救恩論為目的。

要了解信義宗主義的性質及結構，有三條途徑。第一，從《協同書》（見信條，Confessions of Faith）來認識信義宗的信條；第二，從路德的著作；第三，從其他信義宗神學家的作品，特別是墨蘭頓（Melancthon）、弗喇秋（Flacius）和成尼慈（Martin Chemnitz, 1522 ~ 86）。

《協同書》（*The Book of Concord*）是每個信義宗牧師都會遵從的信仰宣言，因此它對信義宗神學具有典範的地位；但信義宗的信條與路德的神學其實沒有太大分別。墨蘭頓對信義宗神學沒有太特別的貢獻，他說的大多數是路德曾說過的。墨蘭頓寫的奧斯堡信條（Ausburg Confession, 1530）是信義宗教會最重要的信仰條文，亦是闡釋信義宗神學最精彩的文字。弗喇秋是近代教會史及釋經學（Hermeneutics）的鼻祖，曾為信義宗的教義及生活作出很有力的辯護。成尼慈是《協同書》的主要起草人，目的是平息信義宗內的紛爭。原來路德過世後，信義宗分作兩大派系：真信義宗（Gnesio-Lutherans），是跟隨路德的；腓力派（Philippists），是跟隨墨蘭頓的，也是想與加爾文派修睦關係的。《協同書》是信義宗

最後一個信仰宣言，它與路德的神學和路德早期寫的信條沒有明顯的分別，但在好幾個重要的信仰問題上，《協同書》均作了澄清，甚至是修改，如原罪（Sin）、人的自由意志（Will）受多少勞役、稱義（Justification）、律法與福音（Law and Gospel）、聖餐、基督的位格（參基督論，Christology），以至預定論（Predestination）等。成尼慈還把整個信義宗神學寫成一教義學的巨著，又針對天特會議而為信義宗的神學辯論〔參會議（Councils）；天主教反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）；羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology）〕。有人稱成尼慈為「馬丁第二」，意思是，沒有馬丁第二，第一個馬丁的神學可能不會發生這樣廣泛的影響力。

對重要的真理如三位一體（Trinity）、基督的位格、創造（Creation）、基督的贖罪（Atonement），信義宗神學刻意跟隨東西方主要的信經（Creeds），和早期的教義（參教父學，Patristic Theology）；路德與信義宗神學都按著信經三位一體的格式，來寫他們的信條和教義學。信義宗神學對整個基督教界的貢獻有兩方面：神的話在教會中的權威〔Authority；參聖經（Scripture）〕和救恩論。

神話語的神學

聖經就是神的話，因此它本身就是有權柄的，和可信服的，就像神自己一樣。在反對教宗（Papacy）權柄、教會會議、理性（參信心與理性，Faith and Reason）和經驗（甚至是宗教經驗，Religious Experience），路德神學強調惟獨聖經（*sola Scriptura*）是一切神學的源頭，也是評核教會一切教導與教師的準則。

神聖的聖經以及本於聖經而宣講的道，均帶有救贖功能；基於此，它本身亦大有能力，能定罪及拆毀（律法），也能安慰、創

造和拯救（福音）。律法怎樣是神審判和定罪於罪人的工具，福音真道同樣是基督拯救和施恩的媒介。福音真道〔包括「可見之道」，如洗禮（Baptism）及聖餐（Eucharist）〕，是真真正正能創造及維持教會的；而教會則是各地信徒組成的信仰羣體。或說得精確一點，聖靈（Holy Spirit）只透過這些媒介與工具，來呼召、建造、安慰和拯救祂的教會。信義宗神學家認為聖餐是基督真正的血與肉，使聖餐成為真實的恩典媒介，因為所有人的罪都是因著基督的血與肉而得赦免。再者，福音及一切與之有關的信仰（亦即由聖經而得之教義），都是聖靈用來更新教會的媒介，使教會能聯合起來，不致互相分裂；因為按聖經所說，教會內在的合一和外在的聯合交通，都是不可或缺的。

十字架的神學

按信義宗神學來說，基督教信仰的核心就是基督的位格和工作，都在祂代替（Substitutionary）的贖罪。神就是本於基督這個拯救和救贖（Redemption）的工作〔一般稱為基督的順服（Obedience of Christ）〕，即取代罪人的地位來生和死〕，構成了祂愛罪人和稱罪人為義的理由與基礎。還有，基督代替的順服亦成了公義（Righteousness）的形式與內容，是罪人透過信心而可以承受過來的。換句話說，在稱義上（神為）基督的緣故在法律上赦免罪人，神把基督因順服而成就的義歸到罪人的頭上。

信義宗神學最重視的就是因信稱義，而此教義是建立在十字架（Cross）的神學上。罪人只能靠著信心（*sola fide*）接受基督為人成就一切的恩典，那就是基督的義、神的赦免、平安、與神復和，並永遠的生命；因此稱義的教義，或說，罪人因信稱義的道理，能叫深受困擾的基督徒大得安慰和得救確據（Assurance）。神的話的神學怎

樣叫信徒確知他所信的是真實的，十字架的神學則叫信徒確信神的恩典和他自己的得救。

使罪人能因而稱義的信心，是聖靈透過福音的道和聖禮（Sacrament）成就的；人只能透過聖靈和聖經才能對基督產生信心。有罪的人是在罪惡過犯中死透的，他的意志、興趣與努力，皆對他的稱義無益，不能叫他悔改得救。救恩及與之有關的一切，只能透過恩典（*sola gratia*）而得到。善工、基督徒的生活，以至一切個人及社會的倫理（Ethics），均需從救贖的角度來釐定，那是它們的動機與能力之源。神喜悅基督徒的信心，不是因為信心本身是一美德，而是因著基督的緣故；因為只有基督才是一切信心的對象。神喜悅基督徒的生命，不是因為它本身是尊貴，或基督徒的工作有價值，乃是因為基督的緣故；基督徒本於基督的義而活在神的面前。就是連基督徒的崇拜（Worship）也是一樣，它為神悅納，非因它本身是可喜，只因為基督的緣故；對神至高的敬拜就是相信基督。因此，整個基督徒的生命，都是從十字架的神學而流露出來，一切信仰亦是本於這個信仰而發。

參考書目

P. Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia, 1966); W. Elert, *Structure of Lutheranism* (St Louis, MO, 1962); A. Koeberle, *Quest for Holiness* (New York, 1936); F. Pieper, *Christian Dogmatics*, vol. 2 (St Louis, MO, 1951); H. Sasse, *Here We Stand* (New York, 1938).

R.D.P.

Lutheran Tradition 信義宗傳統 參信義宗主義與信義宗神學（Lutheranism and Lutheran Theology）。

M

Macarius (Pseudo-) 偽馬加利 是個希臘的苦修士 (Ascetic)*，也是個教師；大約在 380 ~ 430 年間活躍於亞細亞或敘利亞—美索不達米亞之間。他很多講道辭和信札都給人說成是出於埃及的馬卡里烏斯 (Macarius of Egypt, 約 300 ~ 90)，這是錯誤的 (故曰偽馬加利)，或美索不達米亞的西面 (Symeon of Mesopotamia, 這可能是他的真名)。故後人有時稱他為卡里烏斯—西面。他留下的作品及其影響，只是近年才受重視。

馬加利與麥撒憐派 (Messalians) 有關係，那是四世紀中東一極端修行派別，認為人人的靈魂皆附有污鬼，非藉禱告不能除去；他們輕看外在的禮儀，亦有輕視物質界的傾向 [像摩尼教 (Manichaeism)* 那樣]。此運動在四世紀末五世紀初為東方教會 (以弗所會議) 判為異端。但馬加利與正統的苦修及奧祕神學有關聯，特別是俄利根 (Origen)* 那一系統的。後來女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)* 還把馬加利的思想發揚光大；馬加利的《大書信》(Great Letter) 所描述的修道院生活，即為貴格利所採用 (或馬加利是採用貴格利的思想，學者有不同的意見)。西方對他之《五十篇屬靈講章》(Fifty Spiritual Homilies) 尤為重視及喜愛，約翰衛斯理 (J. Wesley)* 便把其中幾篇翻譯過來。馬加利一生追求的，就是基督

徒完美的生活，不受世情羈絆，和神祕的光照。

參考書目

馬加利的著作書目列於 CPG nos. 2410 ~ 27；全集版本首冊：V. Desprez, *Pseudo-Macaire, oeuvres spirituelles*, vol. 1 (SC 275 ~, 1980 ~)；*Fifty Spiritual Homilies*, tr. A. J. Mason (London, 1921).

W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden, 1954); V. Desprez in *DSP* 10, cols. 20 ~ 43.

D.F.W.

MacDonald, George 麥當奴 (1824 ~ 1905) 生於蘇格蘭阿伯丁郡，是漂染工人的兒子，是個具影響力又多產的作家；出過近三十本小說，幾本講道集，和幾本老幼咸宜的幻想小說、短篇故事和詩集。他的童年在半自傳式的《朗奴·巴納文的童年》(Ronald Bannerman's Boyhood, 1871) 有交代。像魯益師 (C. S. Lewis)* 和托爾金 (J. R. R. Tolkien, 1892 ~ 1973) 一樣，麥當奴是個學者，也是個善於講故事的人。他在 1840 年進入阿伯丁大學 (Aberdeen University)，接受科學的訓練；後來在倫敦的

貝德福德學院 (Bedford College) 教文學；曾作過短時間的公理宗牧職，之後便全時間投入教書和寫作了。

他的神學立場相當廣闊，發覺司布真 (C. H. Spurgeon) 和摩里斯 (F. D. Maurice)；參基督教社會主義 (Christian Socialism) 都沒有衝突；但叫後人記念他的，卻是他論到聯想或想像 (參神學上的想像力，Imagination in Theology) 的神學，和以此應用在他的作品上。他比弗洛伊德及楊格 [參深層心理學 (Depth Psychology)；宗教心理學 (Psychology of Religion)] 更早認識到，無意識層運作的律則與人看什麼為有意義，二者是有很深的關係的。他說，一切具創見的意義，皆源於基督教的創造者；這一點成了魯益師思想與想像力的基礎。他有兩篇很具影響力的文章：「想像力：其功能與文化」(‘The Imagination: Its Functions and its Culture’, 1867)，和「奇妙的想像力」(‘The Fantastic Imagination’, 1882 年之前)，與托爾金出名的一篇文章「論神仙故事」(‘On Fairy Stories’, 1947)，有許多相同之處；此文在 1931 年一個大風的晚上，曾使魯益師明白基督教的真理。麥當奴這樣寫著：「神的工作與人的工作有一個分別：神工作的含義不能多於祂原定的，人的工作卻一定要多於他原定的。」

參考書目

R. N. Hein, *The Harmony Within: The Spiritual Vision of George MacDonald* (Grand Rapids, MI, 1982); C. S. Lewis (ed.), *George MacDonald: An Anthology* (London, 1946); G. MacDonald, *George MacDonald and His Wife* (London, 1924); K. Triggs, *The Stars and the Stillness: A Portrait of George MacDonald* (Cambridge, 1986).

C.P.D.

Machen, John Gresham 梅欽 (1881 ~ 1937) 普林斯頓神學 (Princeton Theology) 最後一員猛將。他是新約學者、護教士，和受歡迎的神學家。按他的受訓及意願，他本來就打算專心作一個學者，以研究為終；但因著當時特殊的教會情勢，他反而站在爭辯的暴風中心，至終且創立了幾個新的機構，把保守的長老宗加爾文主義在美國推展開來。

梅欽生於巴爾的摩 (Baltimore, MD) 一個富有的家庭，先後在約翰·霍金斯大學、普林斯頓神學院 [投在華菲德 (B. B. Warfield) 門下]，及普林斯頓大學讀書，後再往德國深造。從 1906 ~ 29 年，他在普林斯頓神學院教授新約。後來他希望獲得的系統神學教授席位旁落，加上當時普林斯頓的制度正在改變，比較傾向於自由的長老宗主義，梅欽於是離開普林斯頓，到賓夕法尼亞創立了韋斯敏斯德神學院 (Westminster Theological Seminary)。不久，為要發出證書證明宣教士的信仰是正統的，他幫助建立了一個不屬長老宗總議會的宣教委員會，此舉使他和幾個保守派的領袖，被北長老教會革除會籍。結果正統長老教會 (Orthodox Presbyterian Church) 便成立了，目的是在美國內保守「純正長老宗」的見證。梅欽一生沒有結婚。他是一個很仔細的學者，發起組織時永不言倦，但更重要的是，他成了很多人的鼓勵，特別是那些年輕的傳道人，他們對當時美國長老宗愈來愈自由的傾向深感困惑。

梅欽在學術工作上最為人認識的，是他為傳統所了解的新約題目辯論。《保羅之宗教的根源》(*Origin of Paul's Religion*, London, 1921) 是反駁當時一個流行的看法，認為保羅 (Paul) 傳講的福音，與希臘哲學的關係太密切了，反而有些地方與耶穌傳講的簡單道理有衝突。《童女生子》(*The Virgin Birth*, London, 1932) 則檢視了聖經、歷史和哲學的理由，指出我們沒有足夠的理由懷

疑教會相信耶穌是由童貞女所生的（參童女生子，Virgin Birth*）。梅欽在這些及同類的作品，均能顯出正統主義的優秀學術成果，這也是老一代普林斯頓神學自1812年建立以來便有的標記，可惜在基要主義與新神學展開激烈爭辯的日子，已經變得十分罕見了（參基要主義，Fundamentalism*）。

梅欽流行的作品，均為傳統信仰提供一種合邏輯又近常理的辯論，其中尤以《基督教與自由主義》（*Christianity and Liberalism*, Grand Rapids, MI, 1923）最為膾炙人口。在此書中，他分別從對神、人性、聖經、基督、救恩，和教會等的信仰來研究自由主義（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology**）。他的結論乃是：「基督教現代的主要敵人，乃是自由主義」。他說我們只要拿自由主義與基督教信仰作一比較，就會發現此二個運動，在每一方面都是直接有牴觸的（*Christianity and Liberalism*, p. 53）。本書陳列的辯證既小心，又大有說服力。批評家李普曼（Walter Lippman）對哪一類型的基督教都沒有好感，卻承認此書「對正統更正教提出了冷靜又有力的辯護」（*Preface to Morals*, New York, 1929, p. 32）。

梅欽於1937年一月一日過世，可說是壯年早逝，只有五十多歲。美國保守的長老宗豈僅是損失了一位有能的領袖？他是學術的一個楷模，也是改革宗的一股凝聚力。有些人認為，他的思想也許過分被十九世紀的思想框框所限制，他個人也似乎太獨斷獨行了。不過無論是他的朋友或批評者都承認，梅欽的工作是至真至誠的，而他的一生也是影響巨大的。

參考書目

G. M. Marsden, 'J. Gresham Machen, History, and Truth', *WTJ* 42 (1979), pp. 157 ~ 75; W. S. Reid, 'J. Gresham Machen', in D. F. Wells (ed.), *Reformed Theology in America* (Grand Rapids,

MI, 1985); C. Allyn Russell, 'J. Gresham Machen: Scholarly Fundamentalist', in *Voices of American Fundamentalism* (Philadelphia, 1976); N. B. Stonehouse, *J. Gresham Machen: A Biographical Memoir* (Grand Rapids, MI, 1954).

M.A.N.

Mackay, Donald M. 麥奇 (1922 ~ 87) 國際知名的神經科專家，為基爾大學（Keele）的格拉納達研究教授（Granada Research Professor, 1960 ~ 82），曾帶領一組科際學者研究腦的組織。他一生的工作，均受基督教思想的影響，包括神經科研究工作、對人的哲學反思，以及科學與信仰的整合工作。他是在一個具有很濃厚改革宗（Reformed*）信仰的蘇格蘭自由教會中長大。

從神學的角度來說，麥奇的作品有兩個重要的建樹，都是他努力不懈，又謹慎仔細地發展出來的形上論題。他說，科學（Science*）與宗教具有邏輯上互補互助的關係，科學表達的是受造界屬物、可量度和可測試的一面；科學的發現，從來都不是無所不包的——麥奇竭力反對任何衰減主義——因此需要其他範疇的啓迪給予補充，而其中之一即基督教信仰。例如，形容某個事件為「認罪」，與把同一事件描寫成大腦某種屬物的改變，是完全沒有衝突的。科學與基督教信仰的宣言，皆有客觀的對或錯可言，基督教絕不需害怕科學的探求。科學與信仰各用不同的方法來向前邁進，它們對著相同的資料，以謙卑、聆聽和探求的態度來學習。

麥奇對宗教與科學的態度，跟他所認識的思想與大腦的關係，和他那奧古斯丁派（Augustinian*）的神學思想（神恆常地維持萬物的存在），有著深不可分的關係。神並不在我們現今不整全的思想「縫隙」之中，祂也不隨便破壞不變的自然律。

此外，麥奇有很長一段時間為自由意志

的問題努力；他說，「自由選擇」邏輯地就具有不定性〔參決定論（Determinism）^{*}；意志（Will）^{*}〕。對選擇的人來說，在他選擇的時候，他不可能知道將來某些特定的情況，以致他在抉擇時知道該信什麼；但旁觀者很可能知道，而神就更知道了。

上述思想見於他兩本著作：《科學、機遇與神的供應》（*Science, Chance and Providence*, Oxford, 1978）；《發條裝置的形象》（*The Clockwork Image*, London, 1974），以及無數其他文章和評論。麥奇也是1986年「季富得講座」（Gifford Lectures）^{*}的講員。

P.H.

MacKinnon, Donald M. 麥根倫（1913年生）早期為英國阿伯丁大學（Aberdeen）之道德哲學教授，後來在劍橋大學教宗教哲學，直到1978年。他一生反對哲學與神學的惟心論（Idealism）^{*}，本於基督的位格與贖罪（Atonement）^{*}而堅持實在論。麥根倫的主要興趣是在神學、形上學，和道德哲學，而他致力研究的，則是基督之位格與工作在形上學（Metaphysics）^{*}及本體論的意義，這也是他最有貢獻的地方。

麥根倫在倫理學的作品，主要是從實在論的角度，來解釋人的行為和道德的自由，特別是與人的政治行動有關。此外，他亦別具洞見地發表過哲學歷史的作品，特別是關於康德（Kant）^{*}和蒲脫勒（Butler）^{*}，以及馬克斯—列寧主義（參馬克斯主義與基督教，*Marxism and Christianity*）^{*}；也有聖禮神學和教義學的作品。

麥根倫最好的作品，多數是非常複雜又抽象的，他愛從某個獨特的歷史事件或文獻作起點，來處理問題。很可能是因為這個原因，加上他不喜歡有系統地論述一個題目，卻愛作暗示的闡釋，使得他的作品流傳不廣。

參考書目

Borderlands of Theology and Other Essays, eds. G. W. Roberts and D. E. Smucker (London, 1968); *Christian Faith and Communist Faith*, ed. MacKinnon (London, 1953); *Explorations in Theology*, vol. 5, ed. MacKinnon (London, 1979); *Making Moral Decisions*, ed. MacKinnon (London, 1969); *The Problem of Metaphysics* (London, 1974) —— 季富得講座 1965 ~ 6; *A Study in Ethical Theory* (London, 1957).

B. Hebblethwaite, S. Sutherland (eds.), *The Philosophical Frontiers of Christian Theology: Essays Presented to D. M. MacKinnon* (Cambridge, 1982); P. G. Wignall, 'D. M. MacKinnon: An Introduction to his Early Theological Writings', *New Studies in Theology* 1, 1980, pp. 75 ~ 94.

J.B.We.

Mackintosh, Hugh Ross 麥根多希（1870 ~ 1936）蘇格蘭神學家，生於佩斯利（Paisley），而於愛丁堡及德國受業；之後在泰波茨（Tayport）及阿伯丁作牧師；然後於1904年被愛丁堡大學之新學院（New College）委任為系統神學教授，他居此職直到離世。麥根多希早期在歐洲求學的經驗，使他有機會接觸到十九世紀德國更正教自由派的作品；回國後他一直努力把這些作品介紹給蘇格蘭教會，並參與士來馬赫（Schleiermacher）^{*}和立敕爾（Ritschl）^{*}作品的翻譯工作。他與後來另一蘇格蘭聖經學者巴克萊（W. Barclay）^{*}一樣，稱自己是「自由福音派」（Liberal Evangelical）^{*}。此二人均建議學生要有非宗教的嗜好。麥根多希認為贖罪論（Atonement）^{*}中是不應有代贖或刑罰之意義的。

麥根多希的作品，比二十世紀早期好些學者的作品更有影響力；較出名的有：《耶穌基督之位格的教義》（*The Doctrine of the*

Person of Jesus Christ, Edinburgh, 1912)；《基督徒的饒恕經驗》(*The Christian Experience of Forgiveness*, London, 1927)，和《現代神學的種類》(*Types of Modern Theology*, London, 1937)；最後一書從士來馬赫一直討論到巴特(Barth)*。

參考書目

J. W. Leitch, *A Theology of Transition: H. R. Mackintosh as an Approach to Barth* (London, 1952) —— 附參考書目；T. F. Torrance, 'H. R. Mackintosh: Theologian of the Cross', *SBET* 5:2 (1988).

J.D.Do.

Macquarrie, John 麥夸里 (1919 年生) 先後於格拉斯哥、紐約及牛津教書，是二十世紀末最出名的英國神學家之一，其作品涵蓋的範圍相當廣泛，主要有基督教教義和宗教哲學兩大類。麥夸里的作品顯出他深受存在主義(Existentialism)* 各學者的影響。他最早期的書《存在主義的神學》(*An Existentialist Theology*, London, 1955)，和《化除神話的範圍》(*The Scope of Demythologizing*, London, 1960)，雖未至毫無保留地接納布特曼(Bultmann)* 的神學，也算是完全服膺存在主義的前設。他廣為人採納作教科書的《基督教神學原理》(*Principles of Christian Theology*, London, 1966, 2¹⁹⁷⁷)，即大量取材於田立克(Tillich)* 和其他人的思想，來解釋基督教的教義。

此外，他寫的思想史也相當著名：《二十世紀宗教思潮》(*Twentieth Century Religious Thought*, 何淑兒譯，文藝)；其他如關乎倫理(Ethics)*、靈修(Spirituality)*、神學語言，和基督教末世論的作品，亦有相當知名度。

麥夸里較晚期的作品，是關乎神與人

的，都相當長篇：《追尋神》(*In Search of Deity*, London, 1984)；《追尋人》(*In Search of Humanity*, London, 1982)。此二書較近自然神學(Natural Theology)*，同時亦很能顯出麥夸里對神學和哲學的造詣有多深，他常能從古代和近代的作品取材，來說明他的論點。

另參：神話(Myth)。

參考書目

Christian Hope (London, 1978); *Existentialism* (Harmondsworth, 1973); *God and Secularity* (London, 1968); *God-Talk* (London, 1967); *Paths in Spirituality* (London, 1972); *Studies in Christian Existentialism* (London, 1966).

J.B.We.

Man 人 參人類學(Anthropology)；
婦解神學(Feminist Theology)。

Manichaeism 摩尼教 有一個時期，人看摩尼教為基督教版本的祆教(Zoroastrianism)*，但現代學者多視之為諾斯底主義(Gnosticism)* 最後而且最詳備的表現。它是由敘利亞—波斯人摩尼(Mani，主後216~76)所創。他在巴比倫南部一個猶太基督教的小教派中成長，後來就反叛它而另立新教義。

摩尼教所了解的「知識」(gnōsis)，是一個相當複雜的體系，其核心是光明與黑暗兩大原則，在太初時期的鬥爭。開始的時候，黑暗勢力首先發難，攻擊光明，光明反抗，卻是注定失敗，光明分子(Light-particles)被黑暗俘虜吞吃。然後世界被造，目的是要救贖和潔淨這些光明分子，刑罰和囚禁黑暗統治者。因著黑暗統治者的色慾，一些光明分子從黑暗統治者的體內逃脫出來，

變成了地上的植物。後來又因著黑暗統治者一連串可怖的罪行，如墮胎、亂倫和同類相食而產生了人，光明分子（靈魂）被囚禁在身體之內，而身體是完全邪惡與敗壞的。但透過 *gnōsis* 的作用，人的靈魂可以醒覺到自己是源自神的。

在摩尼教的體系內，耶穌成了一連串諾斯底式的救贖者其中的一位，而祂在歷史上的出現，全然是幻影派（Docetism）的形式。摩尼教宇宙爭戰的情節，是取自猶太教和基督教的次經，以及伊得撒（Edessa，米索不達米亞一城，主後四世紀為敘利亞之基督教學術中心）哲學家，巴得撒尼（Bardaisan, 154 ~ 222）開天闢地的理論。摩尼亦深受馬吉安（Marcion）的影響，從馬吉安學到「保羅式」的反律法主義（antinomianism），並自稱為「耶穌基督的使徒」。

摩尼教有極深的階級觀念，信徒分作蒙揀選的和聆聽者；前者是祭司階級，他們要嚴禁色慾，並奉行素食，為了把被禁錮於植物內的光明分子釋放出來。聆聽者即平信徒，他們負責照顧祭司的需要，卻不需守祭司那些戒律。摩尼教把自己編成許多細小的團體，以方便傳教，就是遭遇逼迫也不會給人根除。

摩尼教徒的宣教熱誠，再加上執政者對他們的逼迫，使他們很快便滲透羅馬帝國和奧塞斯河（River Oxus）以東的地區。在非洲的羅馬屬土，摩尼教的發展至為理想，有些人甚至認為它是基督教完美的形式，佩服它對猶太教及基督教聖經之批判；年輕時的奧古斯丁（Augustine）一度也極為信服。中世紀的學者認為，摩尼教那種二元論（Dualism）已傳到一些異端教派，就如保羅派（Paulicians，中世紀小教派之一，認為物質邪惡，又拋棄舊約）、波各米爾派（Bogomils，七到九世紀巴爾幹半島之異端，其名意為上帝之友），和迦他利派〔Cathars，意即清潔，是法國之小教派；參

亞爾比根派（Albigenses）〕。在東方，摩尼教沿著絲綢之路擴展，慢慢傳到中國，卻為中國禁止。但在九世紀後，此宗教在中亞再度建立了根基，並且強盛起來。在中國的南方，它則以地下形式繼續存在，直到十六世紀。

摩尼教的聖典由摩尼寫的七卷書組成，卻沒一卷是完整的。我們對摩尼教的認識，除了從教父作品中對此教的斥辯外，最近亦因發現了一批摩尼教的作品，而大大增強；發現地包括中國、埃及和東非等地。近代一組原屬科隆大學（Cologne）的紙草文獻被修補、編輯，其中記載著摩尼教創辦人的生平，也清楚無誤地顯出：摩尼教是出自猶太基督教一小教派，並非如某些學者說的，出自伊朗的宗教。

參考書目

資料來源：A. Adam (ed.), *Texte Zum Manichäismus* (Berlin, 1969); A. Böhlig and J. P. Asmussen (eds.), *Die Gnosis*, vol. 3: *Der Manichäismus* (Zurich and Munich, 1980); R. Cameron and A. J. Dewey (eds.), *The Cologne Mani Codex* (Missoula, MT, 1979).

研究：F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris, 1974); H. J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy* (Leiden, 1982); S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey* (Manchester, 1985); H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949); *idem*, *Sur le Manichéisme et autres essais* (Paris, 1979); M. Tardieu, *Le Manichéisme* (Paris, 1983).

S.N.L.

Man of Lawlessness 不法之人 參敵基督 (Antichrist)。

Marcellus of Ancyra 安居拉的馬爾克路（約 374 年卒）為加拉太安居拉的主教。早期因為支持亞他那修（Athanasius*），和尼西亞信經（Nicene Creed*）的本體相同（*Homoousios**，指聖父與聖子是同質的），而聲名大噪。本於此，他攻擊亞流（Arius*）的支持者，如亞斯他利（Asterius，約 341 年卒）、尼哥美地亞的優西比烏（Eusebius of Nicomedia，約 342 年卒）、和該撒利亞的優西比烏（Eusebius of Caesarea*）。就是因為他過度強調聖父與聖子的同一性，以用來對抗亞流派，他竟誇大了，說聖子在道成肉身前後，與父的同一性都沒有改變。該撒利亞的優西比烏寫了兩本書指出他的錯誤，《反馬爾克路》（*Contra Marcellum*）和《教義學》（*De ecclesiastica theologia*），說馬爾克路犯了撒伯流主義（Sabellianism*；參神格惟一論（Monarchianism*））。結果馬爾克路為君士坦丁堡議會（336）定為異端。

在羅馬流亡期間，他得到教宗猶流一世（Julius I, 337 ~ 52）的支持；後來亞他那修來到羅馬（339.），使他終於洗脫了種種嫌疑，包括「撒伯流的錯誤、撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata）的惡毒，和孟他努（Montanus）的褻瀆」（羅馬，341；撒底迦，343）。可惜三年後，他又被羅馬皇帝君士坦提烏斯（Constantius, 347）罷免，並且死在放逐期間。他的思想為該撒利亞的巴西流（Basil*）所拒絕，而君士坦丁堡議會於 381 年更定之為異端。

馬爾克路在《論子的屈服》（*On the Subjection of the Son*）的思想，只見於優西比烏的作品，和他寫給猶流的信札中，原書已失散。按巴西流的記載，馬爾克路認為「子」一詞只可用在成為肉身的道（Logos*）；當子回到天上，亦即是恢復道成肉身之前的情況，聖子與聖父短暫分離的情況便告終結。在祂返回之後，「祂就重返所出之地（指父）那裡，祂在出來之前沒有

（獨立）存在或位格（*Hypostasis**）的」（Basil, *Letter* 69）。為反駁馬爾克路這一論點，尼西亞信經內才加入「祂的國（指聖子）沒有窮盡」一節。馬爾克路認為成為肉身的道，祂的身體本身就是神的形像，並由此而發展出另外一種道——人的基督論（Christology*），與亞流派的道——身體基督論對抗。

另參：亞流主義（Arianism）；亞他那修（Athanasius）；基督論（Christology）。

參考書目

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (Atlanta, GA, and London, 1975); T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge, 1970), ch. 8; *idem* in J. Fontaine and C. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges Patristiques...Jean Daniélou* (Paris, 1972), pp. 187 ~ 96.

H.D.McD.

Marcion 馬吉安（約 80 ~ 160）馬吉安是在本都之塞路培（Sinope of Pontus）長大，據說他的父親是個主教，而他自己則是個富有的造船商。馬吉安早在二世紀初葉去羅馬之前，即開始在小亞細亞一帶教導。但他的教訓為主流教會所拒，故憤而另立爐灶，未幾即大受歡迎，發展得幾乎與主流教會同樣壯大。

馬吉安最為人熟悉的，是他對經文和正典書目的研究（參聖經，Scripture*）。他拒絕接納舊約為基督徒的聖經，自己編訂了基督教最早的正典書目，包括了路加福音的節錄本，和十卷保羅書信，卻沒有教牧書信。他的神學思想記在《對比論》（*Antitheses*）；在此書中，他把舊約與新約的思想作個對比，以顯出舊約之非和新約之是。可惜他的作品沒有一本留存下來，因

此他的立場，要從反對他的人的作品來重建，而論之最詳者，首推特土良（Tertullian）的五卷《反馬吉安》（*Against Marcion*）。

馬吉安深信只有保羅（Paul）才是真使徒，而其餘十二使徒早就因猶太化而成了假使徒。他把加拉太書置於保羅書信之首。《對比論》一開首便說：「啊，無窮的珍寶，又滿有權能，令人狂喜、驚異不已！偉大叫人無以言喻，無法想像，無可比擬！」這便是他對保羅論到恩典之福音的讚歎。馬吉安從保羅的恩典觀，引伸出一套律法與福音（Law and Gospel）的對比，把二者之不同誇大。他追隨當代本都之亞居拉（Aquila of Pontus）的意見，完全按字面的意思來解釋聖經，拒絕任何寓意法的解釋（參釋經學，Hermeneutics）。但馬吉安對律法與福音的見解，比保羅提出的大膽很多。他認為有兩個神，一個是舊約的神，是創造者，也是律法和公義的神，預言一個猶太教的彌賽亞要來；另一個是新約的神，這是以前人所不認識的，是耶穌基督之父，也是恩典與救贖的神。

耶穌基督是在羅馬皇帝提比利亞第十五年，把天父啟示出來；馬吉安這樣說，因為他不相信福音書中耶穌降生的記載。他認為，耶穌的死為人買來救恩，而叫耶穌從死裡復活過來的，正是耶穌自己。馬吉安奉行苦修主義（Asceticism），因為他認為人拒絕性事，就能叫創造之神受挫。馬吉安只為沒結婚的，和結了婚又禁慾的人行洗禮。在聖祭中，他以水代酒。有人說他在推行一種無律法主義的教導，他則說：「絕無此事。」

教父全力反對馬吉安的教導，特別是他把救恩與創造（Creation）分割，又把新約教會與舊約的傳統根斷。因著他對正典的意見，逼使教會儘早訂出新約的正典書目，以及其他信仰的綱目（參信經，Creeds）。馬吉安在好些教導上，均與諾斯底主義

（Gnosticism）相同，就如一個不知的神、對物界採取否定的態度，以及完全漠視舊約的地位。但馬吉安與諾斯底主義亦有許多明顯不同的地方，如他比較少胡亂臆測、編造神話，拒絕寓意釋經法，強調信心多於某種特別的「知識」（*gnōsis*），以及非常重視建立教會等。

另參：正典（Canon）。

參考書目

B. Aland, 'Marcion. Versuch einer neuen Interpretation', *ZTK* 70 (1973), pp. 420 ~ 7; A. Amann in *DTC* 9, cols. 2009 ~ 32; D. Balás in *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*, ed. W. Eugene March (San Antonio, TX, 1980), pp. 95 ~ 108; G. Bardy in *DBS*, cols. 862 ~ 77; E. C. Blackman, *Marcion and his Influence* (London, 1948); E. Evans, *Tertullian: Adversus Marcionem*, 2 vols. (Oxford, 1972); A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (*TU* 45, Leipzig, ² 1924; repr. 1960); R. J. Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity* (Chico, CA, 1984); J. Knox, *Marcion and the New Testament: An Essay on the Early History of the Canon* (Chicago, 1942); G. Ory, *Marcion* (Paris, 1980); R. S. Wilson, *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic* (1933; repr. New York, 1980).

E.F.

Maritain, Jacques 馬利坦（1882 ~ 1973） 法國哲學家 and 神學家，是近代多馬主義〔Thomism；參阿奎那（Thomas Aquinas）〕的領導人物，對文化的貢獻極大；一生著作極豐，書籍超過五十本，無數文章見於世界各地有分量的哲學期刊。

馬利坦生於巴黎，受業於索邦大學（Sorbonne），主要的訓練是在科學上。開

始時他信服當時流行的觀點，認為只有科學能解答人心的問題；可惜在他刻意追求時就感到失望。在索邦讀書時，他遇上了日後的妻子，奧曼索夫（Raïssa Oumansoff），她是猶太籍的蘇聯學生，與馬利坦同樣熱心追求真理，後來成為出名的知識分子和詩人。他們二人也曾合作寫過幾本書。

二人對索邦那種惟科學是尚的精神徹底失望後，有幸遇上伯格森（Henri Bergson），誘發出他們的「絕對意識」。二人在1904年結婚後不久，便在布洛瓦（Léon Bloy）的帶領下，皈依天主教。

1907 ~ 8年，二人在海德堡（Heidelberg）進修，馬利坦接觸到新生機說（Neovitalism，生機說是指生命非物理學和生物學能完全解釋的，因每一種生命均有一種「生機」），這學說在法國沒多少人認識。此經驗對他日後思想的改變，占了很重要的位置。

馬利坦返回法國後，主持《實用生活辭典》（*Dictionary of Practical Life*）的編輯工作。在此期間，他認真地研究阿奎那的作品。1914年被巴黎天主教研究院（Institut Catholique de Paris）選為現代哲學教授。

從1945 ~ 8年，馬利坦被委任為法國駐梵諦岡大使。此外，他亦先後在多倫多、哥倫比亞、芝加哥等大學教書。

馬利坦的思想深大宏博，簡單地說，他是以亞里斯多德和阿奎那的原理作基礎，另加入他從各學派所得的亮光，古典與近代的都有。此外，他對人類學、社會學，和心理學對人之分析，亦頗多心得，把這些加進他的思想體系。

馬利坦認為，任何物體在有本體之前，已先有本質（essence），而二者是不應混淆的。阿奎那是最早能分辨二者的人，因此他稱阿奎那為存在主義（Existentialism）的鼻祖。

然而人怎樣認識物體之本質呢？馬利坦認為是靠人的原知（intuition）。他說物界

的本體是極其豐盛繁多的，叫人不得不多看一眼。人對物界的掃瞄，是一種特別的掃瞄，馬利坦稱之為「純理性的掃瞄」（noetic glances），它每一次都能把宇宙的奧秘透過原知向人顯露，而所顯露的，又可分為三方面：1. 變動的本體——這是自然界的範圍，人需要從經驗來分析；那是在時空下研究可觀察和可量度的世界，此之謂自然科學；但屬於同一範圍的，是本體的分析，那是一種對理性、本體和結構的分析，謂之自然哲學。2. 量的宇宙——這是數學世界要研究的範圍。3. 本體的宇宙——這是形上學要研究的對象。馬利坦主力研究的，乃是要為自然哲學整理出求知論的秩序。

原來本世紀初的法國知識分子中，流行著兩種相對的思想。很多多馬主義的信徒，並不重視自然界的原理，他們差不多完全以形上學來代替自然科學的研究。另外一個極端是科學主義，它的信徒認為只有感官對世界的認識才有價值；凡是真的，都是可經驗和可量度的，因此都是科學家 and 數學家研究的對象。馬利坦本身對現代物理學和生物學的認識，使他深信科學家常是言過其實，因為他們本科的研究，常會把他們引到一個神祕的世界，那是非實驗和數學能表達或探究的。

再者，馬利坦發現，科學家與哲學家或神學家用的詞彙，雖然極不相同，但各人均是描述著同一世界的不同地方；因此他強調，要較充分了解真實的世界，我們需要本體的分析，和「經驗學」（empiriological）上的分析。他建立一種能把各種知識整合起來的理論，稱為「物理數學的知識」（physicomathematical knowledge），此亦即中世紀經院哲學家所說的「居間科學」（*scientiae mediae*），一種能夠解釋物界和數學世界之秩序的原理。

從另一方面而言，馬利坦認為人的思想有自己的生命，這種生命與它的邏輯和表現方式不一樣：「我們不僅有邏輯思想，而且

在此之前亦有原知的思想」。他不單接受弗洛伊德對精神界各現象的分析，如無意識的直覺、傾向、壓制的意象與慾念、痛苦的回憶、情意結等。他說人還有一種屬靈的潛意識，而人的靈性是恆久躍動的，且是人精神界一切活動之源；我們整個理念世界、邏輯關係、理性的對話和思想，全是源自人屬靈的潛意識生命。

馬利坦認為，我們對什麼是知識這一問題的認識比較狹窄，以為只有屬物、理念化、科學化、可量度和可測試的才叫知識；他當然承認這種知識的重要，卻指出真實又影響人生的知識並不止於此。他說許多真實的認識，和受此認識影響而發的行為，都不屬於這一類，而是源自「無意識之邊陲地區」。譬如詩人的知識、哲學前期的道德價值及奧秘的經驗，此等非理念式、直觀式的知識，最能揭示人的真實生命，因此是不容忽略的。

人怎樣獲得「無意識邊陲地區」的知識呢？馬利坦認為是透過「第六頻道」，而且人也是因此而認識神的存在。人只要肯反思，就不難發現自己的有限和短暫，這種發現與他的存在是相對抗的，因此他要尋找無限和永恆的神，來作他存在的基礎。

近世紀的極權統治，對人類的禍害極深，馬利坦對政治哲學亦下過一番苦思，要解決這個問題。他把個體（individual）與個人（person）分開來；他說，法西斯主義者與馬克斯主義者關心的，都只是個體，這種個體不過是整體——社會、國家——的一部分，因此他們可以完全無視個體的價值，要求個體要為整體而活。但個人就不一樣了，他是承受著一種屬靈的價值與自由，而社會的存在，就是要支持這種個人的自由。正因為這緣故，馬利坦認為民主是一種比較理想的管治（政府）的模式。

馬利坦有一特殊的本領，令他的跟隨者和批評者都十分欣賞，就是不管討論的問題有多複雜，他都能解釋得有條不紊，容易明

白；加上他個人敬虔的生命，就令人更佩服他。

另參：多馬主義與新多馬主義（Thomism and Neo-Thomism）。

參考書目

馬利坦具代表性又有英譯本的作品：*Approaches to God*, ET by P. O'Reilly (New York, 1954); *Bergsonian Philosophy and Thomism*, ET by Mabelle L. Andison and J. Gordon Andison (New York, 1955); *Man and State* (Chicago, 1951); *Philosophy of Nature*, ET by I. C. Byrne; *Science and Wisdom*, ET by B. Wall.

研究馬利坦之作品：J. W. Evans (ed.) *Jacques Maritain: The Man and His Achievement* (New York, 1965); Donald Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography, 1906 ~ 1961* (New York, 1962); Raïssa Maritain, *Adventures in Grace*, ET by Julie Kernan (New York, 1945); Anicetus Tamosaitis, *Church and State in Maritain's Thought* (Chicago, 1959).

楊牧谷

Marriage 婚姻 參性慾（Sexuality）。

Marriage, Mixed 混婚 混婚者，是指婚姻關係中男或女一個是基督徒，另一個不是，不是的一方可以是某宗教的信徒，或是一個無神論者。過去大多教會牧師不肯為這樣的婚姻主持婚禮；今天大多數教堂都不願借給這樣的男女舉行婚禮。他們的立場大多數是本於哥林多後書六 14 ~ 七 1 而建立的；反對這立場的人便以下列理由提出質疑：1. 這段經文不是論婚姻關係；2. 它很可能不是保羅寫的；3. 現實不容許作這樣的堅持，因為教會是陰盛陽衰。第 3 項理由是真實的，困難亦不易解決，因此贊成混婚者有它現實

的吸引力。但 1. 與 2. 項的理由（亦即聖經的教導）較弱，無論我們多同情混婚者的景況，也不該用不相干的理由把這段經文解釋掉，使他（她）可以心安理得。

林後六 14 ~ 七 1 的結構與內容

任何人都會發現，林後六 14 ~ 七 1 與它的上文下理不配合。假如我們把這段抽出來，六 13 與七 2 是連接得天衣無縫的，都是同論保羅要求哥林多人要心地寬大地接納他。問題是：討論混婚問題所本的經文，只是林後六 14 ~ 七 1 這一段，與它的上下文沒有直接關係，除了贊成此段不是插入的經學者外（Barrett）。簡言之，我們只處理此段的結構與內容，也是可以的。

林後六 14 ~ 七 1 這一段是個相當完整的單元：有一個明確的主題——信與不信不能同負一軛（14a）；然後藉五個反詰的問題，來說明分別為聖的重要（六 14 b, c, 15a, b, 16a），因為信徒就是神的殿；緊接著，作者引用舊約經文來支持他的論點，有些地方是直接引用（16b），多數是按大意來引用（16c），甚至是重新編定舊約經文來用（18a, b）；然後附帶三個應許（六 16c ~ d, 17c, 18）；最後是一個正面的結論——要敬畏神，得以成聖（七 1）。

由上述結構分析，我們不難看見它的內容，就是 14a 的主題：信與不信不能同負一軛；其餘部分只是藉反面（14b ~ 16a）、正面（16b ~ 18），和合（七 1）的論證方法，申述為什麼信與不信不能同負一軛；附帶的三個應許（16c ~ d）只是加強保羅的論題。簡言之，只要對主題經節詳加分析，應可看出本段經文的意旨。

但進入主題經文的分析前，本段經文引起的一些問題仍需處理，因為它們也是贊成混婚者常用的。

它引起的問題

有人認為插入的一段經文（林後六 14 ~ 七

1）不是出於保羅之手，故不具約束力。他們的意見有四項：1. 在短短六節經文內，足有九個不屬保羅書信常用的詞彙：同負一軛、彼列、相干等；2. 全段有一股極強之排他思想，不像一個已從律法釋放出來的法利賽人會說的話；3. 二元論的味道太似昆蘭社團的信仰；4. 七 1 的「身體」與「靈魂」不屬保羅的神學。好些學者是本於此而認定它是別人所寫的（Schweizer, Rensberger, Fitzmyer, Dahl, Gnllka, Betz）。

但一段經文是否出自使徒之手，並不是有沒有權柄的惟一標準；起碼從教會的傳統看，它是否屬於正典一部分才是更有力的理由。再者，上述歐陸學者的意見，為許多英美經學家反對。首先，保羅常在一段短經文用許多個陌生、只用過一次的詞語，這現象不能說明該段經文就不是出自保羅的手（Hughes），林前四 7 ~ 13 有六個；林後六 3 ~ 10 有四個；十一 22 ~ 29 也有四個。霍羅（Thrall）認為希臘文名詞與動詞的變化太大，單靠詞典作統計是不妥當的；她認為本段只有一個真算得上只出現過一次（「彼列」），其他都不是（另參 Allo, Hughes）。第二，本段之排他思想並不如貝斯（Betz）所言；保羅非本於律法主義要求讀者與世界分別出來，而要求信徒與世界分別既是保羅神學一貫的思想（羅八 9；林前六 12 ~ 20），亦是成聖的基本法則；保羅不僅是排他的，也是排己的（羅六 12 ~ 19；加五 13 ~ 25）。第三，本段所謂之昆蘭色彩，其實從舊約到猶太教均有（Bruce, Thrall, Kümmel），故不能證明不是出於保羅；第四，七 1 的「身體」與「靈魂」，與保羅常用的「按肉體」（*kata sarka / sōma*）和「按聖靈」（*kata pneuma*）是沒有分別的（Lietzmann, Bultmann）。

我們雖不能說上述四點能解決這段經文的作者問題，但仍然再強調，就算能證明本段非出自保羅的手，只要它列在聖經正典內，仍然是具約束力的。

鑰節的解釋

本段的鑰節在六 14a：「你們和不信的原不相配，不要同負一軛」（*mē ginesthe heterozygountes apistois*）。「原不相配」，《現代中文譯本》譯作「不要……共事」；呂振中則譯作不要與不信者「異類同軛相配偶」。從文法結構來看，它是由否定的現在命令式 *mē ginesthe*（直譯：不要捲入），加一個現在分詞 *heterozygountes* 來傳遞的命令。問題是：這個命令的範圍是什麼？

「不要同負一軛」是什麼意思呢？《現代》作「不要……共事」，很可能是避免「信與不信不能結婚」這個引起爭論的問題，但這樣譯法的問題就更大，信徒怎可能不與不信的人共事呢？保羅不是明明禁止他們如此劃清界線嗎？不是說只有離世時才可能嗎（林前五 9 及下）？再說，它真正的困難是：若然共事都不可，又怎可能結婚？

呂譯比較忠於原意：信與不信不要「異類同軛相配偶」，他把七十士譯本兩個意思合起來翻譯。

原來，*heterozygountes* 一詞確是源自七十士譯本的利十九 19：「不可叫你的牲畜（LXX：牛）與異類配合。」*heterozygō* 是譯希伯來文的 *rb*，它強調的是「配偶」。七十士譯本的申二十二 10 更明言，「不可並用牛、驢耕地（*epi tō autō*）」，它強調的是「同軛」；呂振中把這兩個思想一齊用上了：不要「異類同軛相配偶」。這種譯法是為現代經學者認同的，特別在信與不信是「配錯偶」的翻譯（Martin, Barrett, Bultmann）。

也有人用另一途徑來避免把本節解作信與不信不能結合，那就是問「不信者」（*apistoi*）是指誰？有人認為那是指保羅的敵人，即假使徒，故本段只是禁止信徒不要與保羅的敵人相配合（Rensberger, Collange），雖然他們均認為這裡的「不信

者」，很可能也是指異教徒（Collange）。但這看法受到大多數經學者的反對，他們認為：1. 「不信者」在保羅作品是個專有名詞（林前六 6，七 12～15，十 27，十四 22～24），他若另有所指，必然會加以說明；2. 此處之不信者若是指保羅的仇敵，他會在林後十～十三章特別指出，但他沒有（Thrall, Furnish, Martin）。故此處之「不信者」只是保羅一貫的用法，指不信耶穌是基督的人。

經文的意義

明顯地，保羅是借助舊約禁止混合的命令，來叫哥林多人與不信者分別出來，這既是大城市如哥林多面對的真實問題，也是哥林多教會面對的嚴重危機。故保羅寫給他們的信，就不斷提出要分別出來的警告：林前六 1～6 禁止信徒把訴訟帶到不義者的面前尋求解決；七 12～16、39，指出信徒若再婚，只能選擇信徒，不可與不信的結合；十 21 禁止信徒飲鬼的杯；林後六 14～7 則禁止信與不信的相結合。

保羅看婚姻是人際關係中最親密的一種，是「二人成為一體」的聯合（弗五 31），因此「同負一軛」雖不僅是指婚姻的關係（Denney, Plummer），它卻必然包括這最親密的關係；或反過來說，保羅是借用舊約的反混合主義，來反對不同信仰的混婚，這是合乎邏輯的。我們不管把不能同負一軛解釋成怎樣屬乎低層次的事，像共事，若低層次的不能共事，最親密關係的二人成為一體，反而是可能的嗎？這是說不通的。婚姻是靈、魂、體的結合，教會有一個時期視婚禮為聖禮（Sacrament）* 的一種，亦是重視其神聖的一面。婚姻的確有其神聖層面的意義（Barth）。

不管現代教會的實際情況是男多於女，或女多於男，信與不信的結合，是人故意漠視親密關係中最具決定性的一項原則——人所視之為終極意義的宗教，在人最親密關係

的作用；勉強結合的人只可以在身體上結合，也許精神上他們亦能共同分享某些價值，在靈性上他們就是不能結合共鳴。換句話說，他們仍然不能達到靈、魂、體的真結合，其關係不能說是美滿的，不能合乎神計畫中二人結合所應達至的深度和諧。

正視混婚的現象

以前混婚不是一個問題，因為信徒考慮與不信者結婚的個案不多；現在混婚成了教會極普遍的現象，普遍到一個地步，不少信徒認為那是自然、不需討論的。引起討論者，都是教會的保守分子，這些人把傳統及教制的意見，強加諸年輕人身上；他們認為只要互相尊重對方的看法，或二者一方肯讓步，他們就能像其他人一樣，快樂地生活在一起。

他們常這樣說：「假如你／妳的教會不是那樣蠻不講理……」，「為什麼我們不能決定自己的幸福……」，或「只要我們相愛，沒有困難是不能克服的」。他們以為使混婚成為問題的是教會，卻不知道同負一轡所要求的，是遠比有形宗教的禁令更深層次的，而混婚的本質，正是叫他們不能應付的原因。簡言之，叫混婚觸礁的不是有形宗教的禁令，而是混婚本身牽涉的，是很個人的問題，有時甚至是信徒放棄了自己的信仰立場（不少混婚者的結局），仍然挽救不了他們的婚姻，因為昔日的信仰經驗，已經與他這個人不能分開了，外在的妥協只會加深內在的衝突。

宗教除了具有超越層次的意義外，它對人的自我亦具有深刻的塑造力：宗教是他的意義指涉、優先次序的指標、價值意識的尺度，和希望的內容；這些元素當然會因著個人宗教經驗的深淺，而有不同的比重，但它們必然會在那裡，並且已成為一個宗教人之「自我」的一部分，是重要的構成體。當一對男女決定生活在一起，他們知道這種「一起」是包括了雙方的強與弱、成與敗、希望與恐懼，他（她）亦希望對方能這樣整體接

納他（她），不必像戀愛的時候，只敢把好的一面擺出來。二人若是屬於同一的信仰，共同的信仰便成了他們解決問題的共同基礎，不需永遠只讓強的一方決定解決問題的方案。二人若有不同的信仰，這個共同基礎是非常難以建立的。也許這是為什麼歷來在不同地方做的調查都顯示，混婚的離婚率高於同信仰者的離婚率；近年美國一些數字更顯出，混婚比兩個都不是基督徒的離婚率更高。

好些人以為，混婚的困難常是為宗教問題爭吵，只要二人約法三章，不討論宗教問題，又容許對方有充分的自由參加或不參加宗教活動，問題就不會發生了。熱戀中人更滿有把握，深信他們熾熱的愛情能勝過這些攔阻，不肯承認真正的問題不在那裡；而每一對在離婚法庭互相對罵的男女，亦曾有過雙方深信戰無不克的熾熱愛情。保持緘默永遠不是解決婚姻問題的辦法，一直妥協下去也不是。

我們絕不是說，信耶穌的人做的事永遠都對，而不信的一方做的事永遠都錯，絕不如此。但問題豈不是正在這裡嗎？什麼是對的和錯的呢？決定對錯的標準，豈不正是與他（她）過去的成長經歷、現今的世界觀，和將來的希望有密切的關係？而信徒的宗教經驗，肯定對一個人的過去、現在與將來，具有決定性的塑造力量。舉例，婚後的避孕就是一個具體的問題，與之相連的還有墮胎，不同的信仰立場會有嚴重分歧的看法（試想一個天主教徒與基督徒的婚姻），尤其是現今不再只是一個爭議的論題，而是牽涉到自己的骨肉，進而是對人之本性与命運的了解，其嚴重程度都不是熱戀中人願意承認，到了必須承擔時又常是求助無門的。

引致混婚增加的因素

教會女多男少常被看為混婚增加的主因，這是不真實的。一方面說，沒有人因為點算人頭後預測輪不到自己才在教外找對象；另方

面，此說若成立，男信徒應沒有混婚的現象，實情當然不是如此。支持此說的，只是想把責任誘過於客觀條件，不知道混婚的成因與後果遠比這一點廣闊，其性質也是非個人的；不把握它的成因，只會混淆了問題的性質。

促成混婚上升的原因，包括宗教、文化、環境和心理的因素在內，我們試把它歸納為三項處理。

A. 宗教因素。陰盛陽衰固然是其中一個因素，除此之外還有：1. 教會教導權柄的衰落，造成信徒對持守信仰原則的熱誠降低。2. 科學的發達促使宗教流於膚淺，人仍然熱中參與宗教活動，只要宗教不妨礙個人的利益。宗教的委身不再被視為理所當然，它只是較具道德的人值得表揚的行徑。在一個科學愈發達的社會，神就變得愈遙遠，也愈不真實，他們認為自然科學能夠解決世界的問題，而社會科學（心理學、社會學等）則是解決人的問題，神只是教會講台的一個課題。3. 教會形象的低降，造成人對教會有不同的要求；對很多人來說，教會是一個星期天才營業的鄉村俱樂部，是人可以認識別人、找點節目，又讓宗教氣氛洗滌一週俗氣的地方。教會近年不斷對世俗主義妥協，更加深信徒輕忽信仰的要求。

B. 文化因素。1. 家庭維繫力的鬆弛，造成年輕人愈來愈看婚姻純為二人之間的事，昔日婚姻講究同背景（包括經濟、學歷和信仰）的門當戶對已不存在。子女結婚，父母只是被通知，不是被諮詢的對象，更是日漸普遍；社會科學家稱這種家庭是「開放的家庭」（open family）。2. 男女求學與就業機會均等，增加雙方面的接觸機會，間接亦促進了「開放的婚姻」（open marriage）；從一而終的思想不斷受離婚高漲之消息的挑戰，現代人從不相信婚姻制度，到視婚姻為一種嘗試，不是一個結論，都會減輕不能同負一轡的警告力量。3. 個人的自由與創意被單方面地強調，加上人在開放的社會，二十

來歲便能在自己的專業上出人頭地。這種職業上的成就感，易於令人輕視人生較深層次的問題；由個人成就而誘發的個人主義，叫人更不相信自己不能勝過信仰不同所產生的困難。4. 上述三項因素相加起來，令年輕人與教外異性的往還自信陡增，他（她）們開始時不相信這種交往會結出愛果情花，到真的戀愛了，又不相信自己不能應付隨之而來的問題，混婚就成了必然的結果。

C. 心理因素。這項因素相當複雜，幾乎每宗混婚均有他們獨特的心理成因，但較常見的是：1. 舊有行為模式及評價標準崩析，使年輕一代混淆了自由行動與正確行動的分野，進而削弱為行動負責任的心。2. 研究婚姻問題的社會學家指出，混婚常是一種「逃避」的行為，逃避專橫的雙親、宗教的制約，及文化和社會的要求。這種逃避行為有時亦是一種報復的行動，目的是要傷害曾施制約者。3. 與同圈子的人（家庭、教會）關係弄僵了，以為另一圈子的人會給他較好的際遇。4. 另圈子的人不同的語言及作樂方式，會帶來新鮮感，而新鮮感又被等同為吸引力，到新鮮感變作平凡時，不少人已走上混婚的不歸路。5. 個人的快樂被視為婚姻惟一具決定性的力量，人要求並攫取快樂，視之為必然的權利，其他條件與要求若非不存在，就是處於極低的先後次序。6. 結婚的年齡可能愈來愈遲（學歷水準愈高，愈遲）；戀愛，甚至性經驗的年齡卻愈來愈早（學歷水準愈低，愈早）。過早的戀愛與性關係帶來的現實問題，不僅是越過他（她）那年紀的經驗能應付，亦令他（她）無暇理會看來較抽象的宗教禁令。

我們必須強調，上述三類成因絕不算完備，因為混婚者的成因幾乎是各有不同；個別地正視尋求輔助者的背景，才是真正解決問題之道。

一些建議

大多數社會學家承認，宗教能給人千百種人

生經驗一個組織網絡和解釋系統，進而獲得人生意義。人從家庭中汲取的宗教價值，更使年輕一代以平靜和自信面對外面紛擾的世界。但因著教會形像日漸低落，家庭維繫力日漸鬆弛，而道德價值日漸多元化等因素，混婚個案必然會趨升。下面一些建議可作參考。

A. 家長與牧長。與一般印象相違的是，家庭與神職人員在年輕人的心目中，仍然占有重要的地位，其親密關係與具權威的地位，是不易被別的取代的，只有當家長和牧長失職，他們才退而求其次。特別對第二代信徒來說，一個關心的家長，一個具同情心的牧長，仍然是年輕人遇到人生困難時，第一個會想到的求助對象。家長與牧長可以對信與不信不能同負一轡採取嚴謹的立場，當年輕人愛上教外人而向他求助時，必須以同情心及聆聽的態度來獲得求助者的信任，好讓輔導的關係能維持下去。

輔導者有兩個角色是必須履行的：1. 公正不偏地分析他們的問題，並指出不同抉擇的後果；2. 倘若混婚者是屬兩個不同的信仰，輔導者應分別指出二信仰在這方面的要求，和有關的問題可能引起的衝突（如上述天主教對避孕、墮胎的不同看法，雖然天主教會不反對自己教友與更正教信徒結婚），讓他們多一個考慮的角度。輔導員的角色，是要信徒敢於面對問題，不是從妥協主義找廉價出路。無論我們怎樣解釋林後六 14 ~ 七 1，低層次的不能同負一轡，無論怎樣都不能推展到二人成為一體的高層次結合。

在輔導過程，下列四點要留意：1. 詳詢二人的宗教背景，找出宗教經驗與他們之自我的關係，讓他們認識及面對這事實；2. 強調忠於信仰的要求是無可選擇的；3. 面對著你的是一對真實的人，不是書本的辯論題目；4. 提出可行的方案，讓雙方暫處冷靜期，重新思考將來的關係。

B. 對已陷於混婚關係者：1. 必須承認混婚是違反聖經的明訓，迂迴曲折地解釋有關

經文，對除去個人內咎是一無助益的。但新約同樣反對離婚（Divorce），因此別想以一個錯誤代替另一個錯誤，積極地解決當前的困難才是達致幸福的途徑。2. 坦誠又公開地討論宗教問題，也許在開始時會引起不快，卻能防止內心的不滿及挫折藉另一途徑加倍的宣洩出來；只要在適當的時候，用溫柔的方法，夫妻二人討論彼此的宗教問題，也不是必然引起磨擦的。3. 聖經強調好行為能引發不信者好奇，垂詢信仰的原委；信主一方可藉好見證，邀請對方參加教會的活動，進而請牧長約見他（她）談道。4. 請對方閱讀與他（她）文化程度相若的福音作品，切忌介紹他（她）看低於他（她）文化程度的文字，加深他（她）輕看教會之心；有關書目可請牧長或書局介紹。至終說來，引導對方信主是惟一能解決混婚困難的方法；自己放棄信仰則肯定是另一悲劇。

結論

熱戀中人的世界是只有一個人，不是兩個人，他（她）連自己也忘掉了，只有對方。到這種戀情為婚姻固定下來，他（她）是絕無選擇地要重回現實世界；羅密歐與朱麗葉若是真實人物，又能結婚以終，也必定走著同一的道路。婚後他（她）要重建昔日叫他（她）感到最有意義的關係；混婚者常是在這個階段，才發現宗教賦予他（她）的人生哲學和行為標準，原來已成為他（她）自我的一部分，是無從分割的。二人若有相同的宗教背景，婚姻關係就可以自然地發展下去；不然的話，一方若是以宗教信仰為他（她）人生之企盼和價值，而另一方則對宗教冷淡甚至反對，他（她）就會覺得對方是反對他（她）這個人；更悲哀的是，反對他（她）的是他（她）最愛的人，混婚的苦果就愈加苦澀了。

這樣說來，「信與不信不能同負一轡」，就不僅是一個命令，也是一個結論了。

另參：離婚（Divorce）；性慾（Sexuality）。

參考書目

楊牧谷著，《作祂的僕人——哥林多後書研讀》，校園，1992。

D. S. Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought* (1959); J. H. S. Bossard and E. S. Boll, *Why Marriages Go Wrong* (1958); Church of England, *The Family in Contemporary Society* (1958); J. Dominian, *Cycles of Affirmation* (1975); G. R. Dunstan, 'The Marriage Covenant', *Th* (May 1975); M. Fishbein and J. M. Fishbein, *Successful Marriage* (1971); B. Friedan, *The Feminine Mystique* (1963); *idem*, *Marriage, Divorce and the Church* (1971), Appendix IV; E. Fuchs, *Sexual Desire and Love* (ET, 1983); *idem*, *Marriage and the Church's Task* (Report of the Lichfield Commission, 1978); C. Gallagher, G. Maloney, M. Rousseau, and P. Wilczak, *Embodied in Love* (1983); A. I. Gordon, *Intermarriage* (1964); H. Oppenheimer, *Fidelity* (1978); E. E. Schillebeeckx, *Marriage: Secular Reality and Saving Mystery*, vols. 1, 2 (ET, 1965); A. R. Winnett, *The Church and Divorce* (1968).

楊牧谷

Marrow Controversy 精選爭辯 參波士頓（Boston, Thomas）。

Martyrdom 殉道 殉道士（martyr）一詞，源自希臘文 *martys*，意思是「見證」。這詞在教會很快便有「血的見證」的意思，是指一個人為了見證耶穌基督而被殺；可能早至《坡旅甲殉道記》〔*Martyrdom of Polycarp*；參使徒後期教父（Apostolic Fathers）*〕，甚至是啟示錄二 13（另參徒二十二 20）已經有此意思了。雖然在德修皇帝

（Decius，主後 250）之前，教會受的逼害未算全面或持久，但作基督徒而有可能要殉道這個思想，卻是頗普遍的；當時的人認為殉道士是教會的英雄。

早期教會曾為殉道士寫了不少書籍，可分下列幾大類：1. 殉道史，包括受審經過（並非本於法庭的受審記錄，但不少是與它有關）；最早期的可推《游斯丁及其友人之行傳》〔*Acts of Justin and his Companions*，約 165；參殉道士游斯丁（Justin Martyr）*〕。2. 受苦記，通常是殉道士最後一段日子的際遇；最早期又可靠的受苦記，是《坡旅甲殉道記》，成書期是在坡旅甲剛殉道不久，大約為 156 年。3. 鼓勵殉道的作品，其中尤以特士良（Tertullian）* 和俄利根（Origen）* 的最著名。4. 殉道週年紀念的頌辭，目的是為激發信心。此等頌詞多記於教父的講章集中。5. 傳奇類，是後期信徒的渲染與創作。

早期信徒認為，殉道士得享異常的特權，能與聖靈和基督同在，使他們可以忍受試煉、見異象和說見證。殉道又能使罪得赦免；死後便立刻上天堂，不必經過居間狀態（Intermediate State）* 來等候復活等。

早期教會高度推許殉道，以致後來發展出殉道崇拜，在第二世紀尤為普遍。教會很早期便有供奉殉道士遺物或遺骨的風氣，後來他們把喪禮後的宴會，和殉道士每年忌辰的紀念，與聖餐（Eucharist）* 合併起來。既然殉道士與神同在了，他們就向殉道士祈禱，希望他們能為在世的人向父祈求。殉道士崇拜到了四世紀發展到最高峯，加上每年的節期，以他們名字命名的建築物，和新遺物的發現，使敬拜殉道士的作風無遠弗屆（另參聖徒，Saint*）。

後來神學家對殉道事件賦予神學的地位，殉道的價值又再提升一層。他們說，人因殉道而死，是與耶穌的苦難相同，而其果效也相同，就是勝過撒但，並且為自己帶來末日的恩典。殉道士是飲了耶穌的杯，同受

苦難的「血洗」(參效法基督, *Imitation of Christ*^{*})。但基督徒是被逼接受殉道的, 因為只有蒙揀選的, 才會得著這恩寵。

在君士坦丁(337年卒)時期開始, 殉道給靈意化了, 它成了修道士的苦修(Ascetic^{*})祭, 及主教的事奉。在整個基督教歷史中, 凡教會受到逼害, 殉道便會重複出現。

另參: 靈修生活(Spirituality)。

參考書目

T. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster, 1980); N. Brox, *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Munich, 1961); H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen, 1964); H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Brussels, 1921); *idem*, *Les origines du culte des martyrs* (Brussels, 1933); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965); H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972); D. W. Riddle, *The Martyrs: A Study in Social Control* (Chicago, 1931); W. C. Weinrich, *Spirit and Martyrdom* (Washington, 1981).

E.F.

Marxism and Christianity 馬克斯主義

與基督教 有人像馬克斯(Karl Marx, 1818 ~ 83)一樣, 在他的論文引用普羅米修斯(Prometheus)的話, 說:「簡單地說, 我憎恨一切神祇」, 這話就把他的立場表達得再清楚不過了。但說來奇怪, 當我們把令馬克斯聞名遐邇的主要思想濃縮為:「對受壓迫者的關懷」, 它與基督教的精神又是非常接近的。

這種看來好像是矛盾的關係, 正是馬克

斯主義與基督教的關係。馬克斯一方面咒罵傳統的教會[不僅說她有分於剝削, 也說她在傳播一種無法令人滿意的「基督教社會主義」(Christian Socialism^{*})], 另一方面又承認宗教可以是「這個無情世界的心臟」, 能把真實的安慰帶給受苦的人。但馬克斯對宗教的批評, 主要還是認為它不足以救助人; 他認為只要除去那些引起人有宗教反應的因素, 宗教自然就會受人遺棄, 枯萎而亡。

馬克斯分析得最詳盡的社會因素[主要是在他的名著《資本論》(*Das Kapital*, 1867)], 稱作資本主義(參韋伯, Weber^{*})。他說, 整個剝削的機制, 是建造在資本主義的生產系統內, 因為勞動力的成果必須在市場出售, 然而勞動的人卻對此成果是什麼、怎樣生產, 或怎樣分配該利潤, 全無權力控制, 剝削就由是而生。凡能控制或擁有資金的就能生利, 馬克斯認為這種利潤是對無產階級的剝削而來的; 無產階級者, 即是「除了枷鎖之外, 就一無所有的人」。馬克斯窮一生之力, 就是要去解釋這種剝削的機制是怎樣運作的, 並且指出為什麼資本主義至終必會因著內部的矛盾而傾倒, 引發出無產階級的革命。

馬克斯主義與基督教的關係, 自開始便頗為緊張, 但馬克斯本人卻不是那麼反宗教的。我們可以說馬克斯是個「後基督教人文主義者」(參人文主義與基督教, Humanism and Christianity^{*}); 他拒絕的只是猶太教和信義宗的傳統, 並且宣告人可以脫離神和宗教而獨立。可惜馬克斯的跟隨者就常把他們對宗教的恨意, 引伸到哲學批判的範圍之外。在一些已然發生了無產階級革命的國家, 或被前蘇聯占領的殖民地, 宗教差不多沒有生存的空間, 其中尤以基督教為然; 他們認為基督教是反動、反社會的, 也是他世的。信基督教的人因而受了不少的苦, 從被降職到被送入精神病院都有。

但在60年代, 亦即是東西方處於冷戰期

間，基督教與馬克斯主義的緊張關係得到緩和，這就是後期稱為「基督教與馬克斯主義之對話」的成果。那時我們剛發現了「年輕時代的馬克斯」一些作品[特別是論及「異化」(參疏離感, Alienation^{*})一問題的作品]；再者，馬克斯好些思想是源自基督教的，它們都成了對話的起點。這種對話使教會重新重視信仰中的社會因素，亦使馬克斯主義者可以從他們自己的體系中，找到工具來批評他們教條化的思想，和壓迫的政權。但自蘇聯於1968年入侵捷克之後，這種對話關係就中斷了，不過在美國還是間有進行。

從另一角度而言，馬克斯主義和基督教仍是有對話的，那是在拉丁美洲，亦即是70年代興起的解放神學(Liberation Theology^{*})。人再從馬克斯主義找到一些話題，是基督教也感興趣的，就如疏離、剝削、實際行動(Praxis^{*})等。但這次對話的背景，就不僅是哲學的對話，而是對抗壓迫和貧窮的政治行動。現在的問題是：在反抗勞役的過程中，基督徒與馬克斯主義者，到底可以合作到什麼地步？我們可以使用同樣的階級分析，彼此同有一個革命(Revolution^{*})的願望嗎？

此等問題至今仍在，資本主義的持續(更別說它的起源了，有人認為資本主義亦是由基督教而來)，就表明馬克斯的批判仍然有效，因為階級分歧仍然把資本主義的社會分割，造成權力與資源的不平均；而資本主義則依然是本於這種不均勻，作為它存在的基礎。基督教是關心公義(Righteousness^{*})與公平的，這就令它與資本主義不容易和平共存了，特別是它以赤裸裸的形式出現的時候；最起碼說來，基督徒有責任本乎此，來對資本主義下一個嚴肅的批判。

我們也要指出，馬克斯主義似乎缺乏工具去明白現代社會的一些特殊現象，就如本於性別和種族而造成的社會分割；它們沒有階級之分，但造成的異化後果，卻同樣嚴重

[參黑人意識(Black Consciousness^{*})；黑人神學(Black Theology^{*})；婦解神學(Feminist Theology^{*})]。故此，即使馬克斯主義當中有某些概念，與基督教之社會思想相配合，我們也不能說二者是相容的，連是否可以互助互長也不容易說。

在世界觀的層次，二者之間的確存在著基本上的矛盾。無論馬克斯主義者怎樣挑戰教會要坐言起行[按約翰(Johannine Theology^{*})所說的「行真理(Truth^{*})」的意思]，或對現況作出一種政治及經濟的批判，馬克斯主義本身就是不能圓滿地解釋，人際間疏離關係的成因或療法，亦不能告訴人怎樣活一生才算最有意義。馬克斯主義者故意把人放在宇宙的核心，以代替神，以致完全忽略了人性的缺陷和不逮，間接地亦使它的睿智容易成為「日光之下」的虛空。

這樣說來，凡要討論馬克斯主義和基督教之關係者，都要同時面對二者的相異點，和它們獨特的睿見。今天的馬克斯主義已經非常多元化，哲學的馬克斯主義本身，亦分開「人文主義式」的，他們強調階級鬥爭中有目的的人類行動；以及「科學式」的馬克斯主義，強調他們的信仰可作經驗的試驗，故此特重社會結構多於人的行動。實際上，馬克斯主義亦可分作教義式及僵化的馬克斯主義，指馬克斯列寧主義，屬於「共產」國家的保守思想；拉丁美洲及非洲的革命式馬克斯主義(參革命神學^{*})，立志要推翻新殖民地及特權統治；還有一種批判式馬克斯主義，多數與工會及左翼學術團體有關，見於歐洲及北美。

基督教仍然要面對馬克斯主義的挑戰：作為一信仰系統，它可以是另一種選擇；作為一意識形態，它是統管著世界三分之二人口的一種思想工具。它仍然是人類的威脅，因為「人活著不是單靠食物」，而人的尊嚴與命運，亦不能由國家來統籌。同樣地，基督教也要認真地面對馬克斯主義的挑戰：關懷全球的挑戰(參宣教學, Missiology^{*})，

要認識貧窮 (Poverty)* 及不公平的成因，予以抗拒，還要在人生各方面實踐我們所宣講的。

另參：人文主義與基督教 (Humanism and Christianity)；解放神學 (Liberation Theology)。

參考書目

K. Bockmühl, *The Challenge of Marxism* (Leicester, 1979); J. A. Kirk, *Theology Encounters Revolution* (Leicester, 1980); D. Lyon, *Karl Marx-A Christian Appreciation of his Life and Thought* (Tring, 1979); M. Machovec, *A Marxist Looks at Jesus* (London, 1976); J. Miguez Bonino, *Christians and Marxists: the Mutual Challenge to Revolution* (London, 1975).

D.L.

Mary 馬利亞 羅馬天主教的馬利亞教義，是教義發展 (Development of Doctrine)* 的一個典型，我們可以透過它，看到一個教義是怎樣慢慢成形的。對馬利亞的崇敬，古已有之；但到了十九世紀，隨著馬利亞在盧爾德 (Lourdes)、法蒂瑪 (Fatima)，及其他地方顯現的傳聞不斷出現，馬利亞教義亦迅速發展起來。有些天主教人士希望梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5；參會議，Councils*)，能宣告馬利亞與基督是「同為救主」(Co-Redemptrix)；但其他人則認為當務之急，是怎樣冷卻民間崇拜馬利亞過熱的情緒。前一批人要求為馬利亞另立一文獻，但議會卻以些微的多票數，決定只在教會教義憲章 (Dogmatic Constitution on the Church) 中，用一章來描述她。把馬利亞看成為教會一分子這件事本身，就是重要的中庸之道；但梵二論到馬利亞的地方，基本上與傳統的沒有什麼不同，其目的是「要小心和公平地避免誇張之誤，另一方

面亦要免除偏狹之差」(67) (這裡及下面括號內的數字，均指教義憲章第八章的段數)。

東正教對馬利亞的看法，除了兩處地方外，均與天主教大致相同。東正教不太接受馬利亞是無玷受孕，傾向拒絕。再者，他們原則上也不同意羅馬天主教把對馬利亞的信仰，提升到教義 (Dogma)* 的層次。

神的母親 (Theotokos; 53, 61, 66)

路加福音一 43 說，馬利亞是「我主的母」。到了早期的亞歷山太學派，他們創立新名詞來把這思想表達得更清楚：*theotokos* (直譯是「那位把神生下來的」，但一般均作「神之母」)。創造這詞的原意是與基督論 (Christology)* 有關，與馬利亞崇拜無關，目的是肯定基督的神性，和道成肉身的真實 (由人而生)。325 年的安提阿會議，採用這詞語來反對亞流 (Arius)*，以肯定基督的神性。下一世紀的涅斯多留 (Nestorius)* 攻擊這詞的合法性 [他認為「基督之母」(*Christotokos*) 更為合適]，但他的意見沒被接納；431 年的以弗所會議，仍採用「神之母」來防範嗣子論 (Adoptionism)* 的謬誤。直到此時，整個問題的焦點，均在基督論那裡，但涅斯多留已在一講章中警告會友，「你們務要小心，免得把童貞女變成女神」。這警告對中世紀信徒來說更為適切，因為馬利亞崇拜已慢慢演變成一個宗教，被人稱為「上天之后」(Queen of Heaven)；這是聖經責備的一個名號 (耶七 18，四十四 17 ~ 19、25)。慢慢地，教會亦培養出一種特別的崇拜方式，是專門獻給馬利亞的，那種崇拜 (*hyperdoulia*，希臘文：*hyperdouleia*) 比獻給其他聖徒的崇拜 (*doulia*，希臘文：*douleia*) 為高，卻比獻給神的崇拜 (*latreia*) 為低。

中保 (Mediatrix; 60 ~ 62)

中世紀發展出向聖徒 (Saint)* 禱告的習慣，

這時馬利亞崇拜就更為流行了。這期間人認為基督是非常嚴厲，又難於接近的；馬利亞卻被形容為溫柔又具同情心，她便成了信徒與基督之間的中保（參居中和解，*Mediation**）了。這種視馬利亞為中保的思想，在1891年到利奧十三世（*Pope Leo XIII*）的教諭最為清楚：「神自己的意旨乃是，除了透過馬利亞之外，沒有什麼恩賜賜給我們。人怎樣非透過子，不能親近至高的父；同樣地，人不透過祂的母親，也不能接近子。」梵諦岡第二次會議重新肯定馬利亞的中保地位，但加上解釋，說此信仰「既沒減少，亦沒增加基督是獨一的中保之神性及有效性」（62；另參60，那裡引用了提前二5～6）。

無玷受孕 (*Immaculate conception; 59*)

中世紀開始的時候，教會有人相信馬利亞一生都沒有犯罪（*Sin**）。但她是什麼時候開始沒有罪的呢？安瑟倫（*Anselm**）認為她降生時是有原罪的（*Cur Deus Homo?* 2:16）；克勒窩的伯爾拿（*Bernard of Clairvaux**）則說她受孕時有原罪，但降生前卻給除淨了（*Ep.* 174），這思想為阿奎那（*Thomas Aquinas**）和道明會士（*Dominicans**）接納。但敦司·蘇格徒（*Duns Scotus**）卻說馬利亞是無玷受孕，並使此思想廣傳。不過開始的時候也不是普遍接納，西克斯都四世（*Pope Sixtus IV*）在1485年和天特會議〔*Trent, Council of**，1546；參會議*；羅馬天主教神學（*Roman Catholic Theology**）〕均沒對此教義表態。不過後來羅馬教廷還是接納了這個思想，1854年比約九世（*Pope Pius IX*）宣告它為一教義：「我們宣告，有福的童貞女馬利亞，自她受孕的那一刻開始就蒙保護，不受任何原罪的玷污，這是透過無所不能之神的恩典與權利，亦是藉著人類之救主，耶穌基督的恩福。這教義是神所啟示的，因此亦是一切忠心信徒必須相信和持守的」

（*Ineffabilis Deus*）。

這個教義是基於當代教會一致的意見而宣告的，但我們卻不能在聖經找到絲毫的根據。羅馬教會認為這教義是教會一向認為為啟示的教義，但我們也不能從傳統找到半點支持，事實上它是教義勝於傳統的一個例證。無玷受孕的教義，其實是教宗無誤教義的試金石；無玷受孕教義通過後十六年，梵諦岡第一次會議便通過了教宗無誤的教義。

升天 (*Assumption; 59*)

早在四世紀，教會便流行一傳說，說馬利亞沒有見死，而直接升到天堂，像以諾和以利亞一樣。到了中世紀之初，這傳說成了大眾相信的教義之一；七世紀有人施壓，要使它成為一教義；到了1950年，終於如願以償。比約十二世（*Pope Pius XII*）在他所發的使徒憲典（*apostolic constitution, Muniificentissimus Deus*）稱：「既然〔耶穌基督〕能賜〔馬利亞〕這樣大的恩寵，使她免受墳墓的敗壞，我們必須相信祂真的如此做了……那位尊榮之神之母……至終成就了，成為她眾恩惠至高的一種，可以免去墳墓的敗壞，就像在她前面的兒子一樣，戰勝了死亡，身體靈魂均被帶到天上，在屬天的榮耀中，坐在她兒子的右邊為天后；她兒子乃是歷代不死的王。」

羅馬教廷認為這教義在神學上是適合的，也符合當代羅馬教會的共識。但我們要注意，這教義根據的，都是穿鑿附會的臆想，全沒有聖經的基礎；而羅馬教廷硬說馬利亞升天，無非是要為相信馬利亞是天后和中保找根據而已。

同為救主 (*Co-Redemptrix*)

有些人希望梵諦岡第二次會議，能宣布馬利亞與耶穌同為救主，卻不成功。雖然他們至終沒有使用這詞語，它的意思倒是相當清楚地表明。羅馬教廷認為馬利亞在基督救贖之功，有一定的角色，若沒有馬利亞的首肯或

「命令」，道成肉身就不可能了（路一38）。馬利亞「把生命賜給世界」（53）；「死亡是由夏娃而來，生命是由馬利亞而來」（56）。在十字架，馬利亞與基督同受苦難，並且「與這受害者一起同意接受這樣的犧牲，這受害者是她帶來這世上的」（58）；她「與十字架上的〔基督〕在苦難中聯合起來」，是「與救贖主一起同工，為靈魂重建超然的生命」（61）。

教會之母 (Mother of the Church; 53 及下, 61 及下)

梵諦岡第二次會議視馬利亞為「教會最重要，也是完全獨特的會友」，她是一切信徒之母（53）。雖然教會憲法沒明文說馬利亞是教會之母，保祿六世在1964年卻用上這稱號來傳此教義。

大體上說，更正教會全部拒絕上述各點。的確，耶穌是童貞女生的（*Virgin Birth*）^{*}，這有聖經的明訓；「神之母」一教義也可以說是適合的，因為它在道成肉身的教義上，是一種不能避免的結論。但其他有關馬利亞的信仰，正好說明教義可以怎樣給人敗壞；它成了一個負面的範例，顯出一些不屬聖經，甚至是異教迷信的思想與行為，可以怎樣給人發展成為教義。從另一角度而言，它亦顯出以聖經（*Scripture*）^{*}來試驗一切教義，是多麼的需要，而把教會傳統提升到無誤的層次，又是多麼的危險。

另參：羅馬天主教神學（*Roman Catholic Theology*）；聖經與傳統（*Scripture and Tradition*）。

參考書目

D. Attwater, *A Dictionary of Mary* (London, New York and Toronto, 1956); H. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols. (London and New York, 1963 and 1965); G. Miegge, *The Virgin Mary* (London, 1955); P. F. Palmer, *Mary in*

the Documents of the Church (London, 1953); M. Warner, *Alone of All Her Sex. The Myth and Cult of the Virgin Mary* (London, 1976).

A.N.S.L.

Mascall, Eric 馬斯高 參安立甘大公主義神學（*Anglo-Catholic Theology*）；多馬主義和新多馬主義（*Thomism and Neo-Thomism*）。

Mass 彌撒 聖餐的另一名稱，多為羅馬天主教及英國聖公會高派教會人士所用。英文之 Mass 是來自拉丁文之 *missio*，而中文「彌撒」則是音譯自拉丁文，原意是「差派」（參宣教或使命之 *mission*）。

根據約六世紀初之聖阿維圖斯（*St Avitus of Vienne*）所說，早期教會及法庭在完結時宣告散會，用的就是這個詞語；就是直到今天，天主教在彌撒完畢時，亦會用上 'Ite, missa est' 作結束。以彌撒來稱聖餐，早自安波羅修便見用（*St Ambrose, Ep. 20*）；聖公會1549年版的《公禱書》亦是如此用，但後來就取消了。近代有些人看聖餐是一種獻祭，以彌撒來稱聖餐之風，又再盛行，特別是英國國教中。

有些天主教人士認為，使徒行傳第二十章說有兩種彌撒，在三及四世紀把這教義發展起來。第一種彌撒稱作學道者的彌撒（*Mass of the catechumens*），是未受洗的人都可以參加的，類似我們聖餐主日的講道部分。這部分完結，主禮人就會請學道者離去，進入第二部分，稱作忠信者的彌撒（*Mass of the faithful*），包括平安禮、主禱文，及聖餐部分，只有受過洗又行為良好的人才可以參加。

以彌撒稱聖餐，其實不一定含有特殊的神學意義，路德（*Luther*）^{*}亦如此稱（*German Mass*）。就是所謂的獻祭，現代

天主教神學，也不是指再把基督獻上為祭，像好些基督教護教學作品說的天主教謬誤那樣。他們是以此來表示主禮的神父所擔當的角色；他參與基督的自獻，使基督昔日的獻祭重現於此時此地，而這代表基督角色的，正是祭司（priest）的角色，是源自希伯來書的。

基督教不同意天主教彌撒的地方，仍然不少，像祝聖後的餅和酒是不是成了耶穌真正的血和肉，和信徒要接受餅與杯等；但我們不要忘記，就是在基督教內不同的宗派，守聖餐的習慣也不盡相同。

另參：聖餐（Eucharist）。

參考書目

R. Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper* (1590 ~ 1); A. Fortescue, 'Mass, Liturgy of the. A Name and Definition' in *Catholic Encyclopedia*, IX, pp. 790 ~ 2 (1910); J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70* (London, 1963); G. Wainwright, *Eucharist and Eschatology* (London, 1978).

楊牧谷

Materialism 唯物主義 這種思想認為，凡存在者若不是物質，就是依靠物質方能存在。假如我們以此作唯物主義的定義，它會空泛得可以包括很多種類型的思想在內，包括得謨克利特（Democritus，約主前460 ~ 主前370），和伊壁鳩魯（Epicurus，主前342 ~ 主前270）的唯物主義——認為萬事皆可從原子的運動得到解釋；霍布斯（Hobbes）的機械唯物論；以至近代之邏輯實證論（Logical Positivism），和馬克斯（Marx）之唯物辯證論。我們也可以說，唯物主義是一種具備不變之本體論立場（否定靈魂存在）的哲學理論，也是一種研究的方法。

反對唯物主義的形式亦有很多種，如笛卡兒（Descartes）之心靈與身體二元論（Dualism），和一般的反衰減主義。它警告人，宇宙雖然有屬物的一部分，然而由此斷言宇宙只有物質，卻是錯誤的。表面看來，聖經強調人性，看人性為創造（Creation）的一部分，似乎能補此不足；但聖經亦強調人的身體死亡後，靈魂仍存（林後五1 ~ 10），又顯出二者是全然不同的了〔參不朽（Immortality）；居間狀態（Intermediate State）〕。

「唯物主義」亦可指一種人生觀，是一種物質主義，認為只有財富或肉慾滿足，才是人生惟一值得追求的目標。不過哲學的唯物主義與這種人生觀是沒有邏輯關係的。

參考書目

J. R. Smythies (ed.), *Brain and Mind* (London, 1965).

P.H.

Maurice, F. D. 摩里斯（1805 ~ 72）

摩里斯被譽為「十九世紀聖公會最偉大的思想家」，生於英國諾曼史東（Normanstone），其父是牧師，相信神體一位論，故他年輕時常與父親爭論宗教及神學問題。及至長大，他進入劍橋之三一學院，本來預備將來做律師；後來跟著朋友轉了學院，卻因為不肯接受聖公會的三十九條（Thirty-Nine Articles），使他既不能獲得助學金，又不能畢業，便下到倫敦；此事他遺憾終生。

後來摩里斯終於接受聖公會的信仰；1830年去牛津繼續學業，並於1834年在沃里克郡之布伯荷教堂（Bubbenhall, Warwickshire）任副牧師。兩年後（1836）他成為蓋伊醫院（Guy's Hospital）的院牧，並且定期作倫理學的演講。在這期間，他完成了影響最深遠的一本書：《基督的國度》

(*The Kingdom of Christ; or Hints to a Quaker Concerning the Principle, Constitution and Ordinances of the Catholic Church*, 1838)。可惜這本神學立場原屬正統主義的書備受誤解，教會的攻擊從四面八方湧來。但學術界對他的貢獻卻是肯定的。1840年倫敦大學委任他為英國文學與歷史教授，1846年成為倫敦大學英皇學院剛成立之神學院的神學教授。

1853年摩里斯與人捲進一場激烈的神學論戰，他在《神學論文》(*Theological Essay*, 1853)裡反對罪人受的刑罰是永恆不絕的；他說，永恆與時間是全無關係的。這論調引來的攻擊實在太大了，結果他要辭去教授之職，並於翌年在倫敦開設了一間工人學院(Working Men's College)，好實現他的社會主義的理想。這期間他著書不絕，而且深得學術界的讚賞，1866年成為劍橋道德哲學的教授。

摩里斯在神學上最偉大的貢獻，是兩冊《基督的國度》。他認為現今這個世界，就是基督的國度；基督徒的責任，就是要把創造中一切美好、正面的，也屬於「是」(yes)的帶出來，又把醜惡、消極的，和屬於「不」(no)的壓制下去；為此，他一生盡力避免說不(no)，認為那是助長惡者的氣焰！此事令他時常為人所利用。

《基督的國度》的原著，在書題後有個子題，叫做《寫給貴格會一信徒，論到大公教會之原則、憲制與律例》。他認為教會原本只有一個，各教派(「系統」)只不過是把人納入不同的小圈子，至終就是分裂教會，這對基督的國度是一個悲劇。在此書的下半部，他重新解釋聖經，說聖經就是神與人立約的見證，先見於家庭，後是國家，最後是包涵萬國的教會——這樣的教會「就是基督的國度」。

教會是屬靈的，其標記是洗禮、信經、崇拜儀節、聖餐、聖職和聖經宣講，這些都是「神與人立約的逐步明證」，是一個大一

統，人不應各為己利而把教會弄得四分五裂。他承認，連他的意見「也會發展成為一系統……反過來說，這書若有什麼地方可以幫助人越過自己的小圈子，使人相信有道路引往那活潑又普世的真理，而這真理又是超乎我們的……我願祂的名受稱頌」(vol. II, p. 332)。

他渴望一切藩籬盡撤，萬物同歸於基督的那一天。他寫給友人的一封信如此說：「我確實盼望一個更深切的改教運動，一個我相信會比十六世紀的改教運動帶來更大祝福的復興……就是當教會認識基督不單是教會的元首，也是整個人類的元首，以致更正教和羅馬天主教的每一個人，都飢渴慕義，親身認識同一的標準。」

摩里斯的思想為普世教會合一運動立下極大的功勞；李察·尼布爾(H. R. Niebuhr)*在《基督與文化》(道聲，⁵1992)一書更說，摩里斯在「基督改造文化」的模式下，成就比任何基督教思想家都大。

另參：復和論(Reconciliation, the Doctrine of)。

參考書目

摩里斯的作品：*The Epistles of St John* (1857); *The Epistle to the Hebrews* (1846); *Eustace Conway* (1834); *The Gospel of St John* (1857); *The Gospel of the Kingdom of Heaven* (1864); *The Kingdom of Christ* (1838); *The Lord's Prayer* (1848); *The Old Testament* (1851); *Subscription No Bondage* (1835); *The Unity of the New Testament* (1854).

研究摩里斯的作品：W. M. Davies, *The Faith of the Liturgy and the Doctrine of the Thirty-Nine Articles* (1964); C. Jenkins, *F. D. Maurice and the New Reformation* (1938); F. M. McClain, *Maurice. Man and Moral* (1972); C. F. G. Masterman, *F. D. Maurice* (1907); F. Maurice (ed.; 他兒子), *Life and Letters*, 2 vols. (1884); A. M. Ramsey, *F. D.*

Maurice and the Conflict of Modern Theology (1951); A. R. Vidler, *The Theology of F. D. Maurice* (1948).

楊牧谷

Maximus 馬克西母 (約 580 ~ 662)

從他一生事蹟來看，他被稱為「守道者馬克西母」(Maximus the Confessor)，因為他為了守衛真道而遭遇逼迫，卻又不因而殉道（這是 confessor 在古教會的用法，非如近代的英漢大辭典，全譯作「聽告解的神父」）。從他一生的著作來看，馬克西母被稱為「東正教神學之父」(J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, 1969 pp. 99f.)，不只量多質優，為當代東正教神學家所僅見，就是論到對後代之影響，很可能也是無出其右的。奇怪的是，這麼重要的一個人，我們對他的生平卻知之不詳。

生平

後人對馬克西母的生平知之不詳，不僅因為資料不足，就是在現有的資料中，亦夾雜了很多後代人出於崇敬他而穿鑿附會的臆測，有些明顯是神話，一眼就看得出來；另一些如時、地、人、事等較平常的資料，就不易辨別真偽了。從另一方面而言，馬克西母的作品大部分都被保存下來，現代人研究他思想的，亦與日俱增（參考書目，III）。

馬克西母是希臘的神學家，屬於拜占庭 (Byzantine) 貴族的一分子。614 年作了修士，後來成為修道院的院長。626 年波斯入侵，他逃難到非洲。自 640 年起，他竭力反對基督一志說 (Monothelism*)，此為七世紀的異端，指基督神人二性中只有一個意志，就是神的意志，人的意志是不存在的。後來他透過幾個非洲議會使一志說被定罪。可惜在這種鬥爭中，他亦被拉特蘭會議 (Lateran Council, 649) 指為錯誤；四年後被帶到君士坦丁堡受審，並要他按著君士

坦丁二世的模式來修訂。他拒絕了，因而被放逐。661 年又被押回首都受審，他的立場像以往一樣，不為勢力所逼，這一次就被人割去舌頭和砍去右手，使他不能講、不能寫；然後流放到高加索，不久就去世了。

思想

馬克西母一生的作品極多，包括教義、修道、釋經、禮儀等範圍。他的神學思想是這樣的：道成肉身是歷史的高峯，神的兒子成為人，以致人的兒子可以成為神的兒子 (*theōsis*，直譯可作「變成為神」，或作「神化」)。他認為得救就是透過耶穌，使人原具的神的形像得到重建、修復。馬克西母認為人墮落前沒有激情和肉慾，人的自私使他失去理性；而基督的受苦，就是表明肉慾再被戰勝，重建理性與感情的平衡。他說，道成肉身不單能令人脫離無知，也使人有力行善；而人在此生之目的，乃是透過善行，與神聯合。由此看來，馬克西母的神學中心，基本上屬於基督論。但這個中心有一個相當廣闊的宇宙論作基礎；而使他被稱作「東正教神學之父」的，正是這個形上基礎及其引伸；試分述於下。

1. 形上基礎：神與世界

初期教會深受異端的困擾，基督教學者大多把一生精力投在對抗異端之上，沒有多少餘暇兼顧較抽象的問題，基督教思想的形上體系，因而就一直沒有什麼發展。俄利根 (Origen)* 算是例外的一個，但他的思想基本上是柏拉圖主義，也是教會不能接受的，553 年教會會議的否決算是最明確的表示；從此以後到七世紀，教會似乎就再沒有一個完整的形上基礎，來承托她的信仰；這情況在東正教內尤為嚴重，直到馬克西母的出现，情況才有所改善。

馬克西母花了大半生對抗基督一志說* 和基督一性說 (Monophysitism)*，並且發展出一套新的形上基礎，以代替俄利根主

義。俄利根整個系統的問題，出在創造論上。他認為宇宙可分為不可見的永恆世界，和變易中的現實世界；前者屬理性的，後者則屬官感界。在墮落之前，宇宙是靜止不動的（*immutable and static*），墮落使靜止的世界向外流散，形成紛亂的屬物界。人若要返回靜止的永恆界，就要使用自由、自決的理性。因此創造的過程就是：靜止（*stasis*）、運動（*kinēsis*）和生化（*genēsis*）。換句話說，創造本身是不大體面的，它只是墮落的結果；而宇宙萬物更沒有價值，只是永恆界的影子。

馬克西母反對這種思想，他說：「一切自然運動的基礎，就是眾生之生化程序被啟動，而眾生生化程序的基礎，卻是創造的神……神是眾生百物之運動的始與終；一切均源於祂，又要歸回祂那裡去」（*Amb.* 91:1217 cd）。

換句話說，創造本身既不是墮落的結果，而萬物也不是與神永恆共存的（*co-eternal*）；它有一個起點，就是神創造它的時候，也有一個終結，就是將來要回歸到神那裡。神創造萬物，但祂本身是超乎萬物的（*De Char.* IV, 6）。就這樣，俄利根主義的弱點亦被他顯露出來了，他指出：a. 神是超越眾生萬物的；b. 受造界是真實的，它不是真界流散的結果。他說眾生萬物的確是在生化和運動著，但其結果卻不像俄利根主義所教導的，愈來愈離開神；剛好相反，萬物是透過生化與運動而不斷向上歸回神。「萬物都在祂裡面同歸於一（*anakephalaïoumenon; Recapitulation**）……因為萬物都各按其類，分享神（而存在）」（*Amb.* 91:1080ab）。

2. 人與自由

馬克西母不單把整個宇宙的存在建基於神，同時又堅持宇宙的完整和真實，他更重要的目的，是把人神的關係，建立在分享與自由的基礎上，這是他在神學上獨特的貢獻。

馬克西母指出，神不僅賜萬物以存在；對人來說，祂更賜以永恆的存在，這就是祂的「神的形像」。人的存在有一個目的要達到，就是「趨向神的自由行動」（*De Char.* III, 25）。他說，人趨向神的行動包括：意志、能力、自由活動和自然意志；這些都是人墮落前有的特性。只有在人墮落之後，才產生了蓄意的選擇（*deliberative choice*）：選擇離開神。這種選擇不單傷害了人與神的關係，也危害了他內在的神的形像，因而亦損害他的自由。他說：「倘若人具有神性的形像，而神又是自由的，那麼神的形像也就是自由的了。」（*Dialogue with Pyrrhus*, 91:324d）

這形像未受損害之前，人不必努力為善，他只要跟隨本性之所趨而行，那就是善了；這是「自由的動作」，是一種「自然地便能趨向神的行動」。可惜自從人離開神，他就變得自私、自我中心，以滿足己慾為一切活動的原則。馬克西母說，萬物原是在人之下，人不必心為營役；但自從人心內神的形像被破壞，他就失去自由，「或為物慾的需要而亟亟研究科學，或為私慾滿足而按物性來追求」（*Amb.* 91:1353c），結果他就再無能力親近神了。簡言之，人運用自由使自己與神隔離了。

3. 人與世界

人原具有趨向神的自由活動，這種活動的本質，原本是不會逃避世界的。為什麼要逃避呢，整個世界本來就是「微型地存於祂內」，就像大海中的瓶子，海水既在瓶子內，瓶子亦在大海之中。大海就是世界，是在這樣的世界內，他與神是完全不能分割的，因為支持整個大海及其中一切的，就是神（參 L. Thunberg, *Microcosm and Mediator, the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, pp. 80 ~ 1）。

人「把萬物聯結於己身」，若能按「自

然意志」而活，不單能在自然界發現「隱藏的神」，也能藉著愛而歸向自己的命運（神），同時亦進一步能使萬物歸回它的創造主。換句話說，人回歸神的活動有其宇宙的意義，就是人只能在這世界內尋找及歸回神那裡，同時世界亦只能透過人，才能再歸回它的創造主。「他是受造界中各種極化現象的自然聯繫」，以致「萬物能同歸於一神」。馬克西母說，「這就是神計畫的極大奧秘」（*Amb.* 91:1305bc）。人若能如此行，重建宇宙的和諧，這就是他的「屬靈生活」（*De Char.* IV, 44, 45）。把屬靈生活建於現實的世界，與日後流行於教會的避世式敬虔，真是不可同日而語。

4. 基督的重建

明顯地，人沒有利用自由來趨向神，反以自由來選擇自己的路，與神疏隔，結果造成一種全面的疏隔，把自己絕對地孤立起來了。他是一個 1. 與神分離；2. 與己分離；3. 與別人分離；4. 以及與自然界分離的人（*Ad. Thalas.* 61; *Ep.* 10:499b）。基督的救贖與重建，就是針對人這種疏隔與異化的存在而發的。

馬克西母所了解的基督的工作，與愛任紐（*Irenaeus*）* 那種「同歸於一論」* 頗接近，又不完全一樣。他說宇宙一切的二元性，都因人的罪而成了崩潰和敗壞的因素，現在卻因基督的工作而勝過了。二元因素者，如男與女、天與地，它們都成了分隔人的因素。馬克西母說，透過童貞女懷孕，基督勝過男女性別的對立；透過死亡和復活，祂勝過天堂與世界的分別；透過祂的身體被提，從此以後，人的理性與身體（感官）就不再分家，乃是與整個宇宙合而為一。最後，基督在人的身體內完成父神的旨意，這就表示人與神至終要聯合，不再疏離了（*Amb.* 91:1308 ~ 9d；另參 *Meyendorff*，上引，p. 108）。

評語

按現代標準，馬克西母解釋聖經的方法，難免給人有過度寓意法（參釋經學，*Hermeneutics*）的感覺；而在建立神學體系上，他無疑是有足夠的想像力，但有時亦會太天馬行空。前者如解釋加拉太書三 28、路加福音二十三 43；後者像論到天堂與世界的復和（參 *Amb.* 91:1308 ~ 9d）。這些意見可能都是對的；但在評論過後，我們仍得注意一點：許多現代人無法接受的思想，在當時很可能是最為人認識與接受的。因此我們要問，作者是全盤接受那思想在他的體系中，還是只借用其詞（因人人皆懂），卻另有含義呢？一個最現成的例子，是馬克西母了解的救贖，他用的詞語是「神化」或「變為神」（*theōsis*，英文是 *deification*）。我們若按字面意思來解釋，得救的意思就是人變為神，這是現代人無法接受的。但馬克西母並不是說，基督的救贖工作使人變為神（因為東正教之傳統禁止人把神形像化，免得神的超越受限制，故人得救而成為神，必然會弄到滿天神佛，那是他們不能想像的），而是怎樣可以活得真正像人。用現代語言來表達，馬克西母常受現代人批評之「神化論」，其實只是討論「人類真實的存在」（*Meyendorff*，上引，pp. 99 ~ 115, 164）。

從正面而言，馬克西母的神學體系，與近代之「整全宇宙觀」（*holistic cosmology*）十分接近。宇宙不是靈魂的大監牢，而是神所支持及供養的，故螻蟻亦有道。至於人，他特重人整全的救贖，包括意志、感情和理性；不僅是靈魂才需救贖。人因著基督的工作而除去其逆性，可以有自由「走出自己之外」（*egkhōrēsis gnōmikē*），以致他能「接受聖靈無上的恩典」（*Amb.* 1076bc），與神重新契合；這是馬克西母一方面維護神的超越，另一方面又保全了人的自由的一項神學貢獻。

參考書目

I. 馬克西母的作品：收其全集的至今未見，部分而又可靠的有 F. Combefis (ed.), 2 vols. (Paris, 1676); J. P. Migne, *PG* xc, xci；部分英譯作品，見 P. Sherwood, *Ancient Christian Writers* xxi (1955).

II. 研究其生平者：H. U. von Balthasar, *Komische Liturgie: Maximus Bekenner Höhe und Krise des griechischen Weltbildes* (1941); R. Devreese, 'La Vie de saint Maxime le Confesseur et ses Recensions' in *Anal Boll*, xlvi (1928), pp. 5 ~ 49.

III. 研究其思想的有：J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, chap. 7 (1969); P. Sherwood, O.S.B., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (1952); *idem*, *The Earlier Ambigue of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (1955); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator, the Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965).

楊牧谷

Mediation 居中和解 按字面意思，那是在兩方之間作調解，使相遇，或使復和的行動。在基督教思想中，那是指基督致力於神人之間的復和（合法的），並且顯出靈體及人間作中保者的不濟（不合法的）。

作中保的原則，是世界各大宗教都有的，他們各有不同的功用與名稱，如祭司、巫師、郎中、求雨者，或交鬼的人。而兩方者，一方面固然是人，另一方面則是超自然的力量，如鬼或神，或自然的力量，如雨或風火雷電。需要居間調解的情形，多是人那方面冒犯了能力較高的另一方面；舊約就記載了不少居中和解的事情及中保，例如列祖（創十八 22 ~ 32）、摩西（出三 10）、士師、先知、君王（如：撒下六 14 ~ 18），及利未的祭司。

基本上來說，我們有兩種居中和解的模式：在人這方面有先知式的，那是由一個被選立的人向會眾宣告、啟示，及解釋神的旨意；在神這方面有祭司式的，人可以透過他來親近神，並與神和好。這兩種形式的居中和解，都在基督身上成就，祂並且為中保重新下了定義。

基督教信仰的中心，是耶穌基督中保的身分與工作。新約或直接或間接地，都稱耶穌基督是獨一的中保。保羅說：「在神和人中間，只有一位中保（*mesitēs*）」（提前二 5），祂也是新的和更美之約的中保（來八 6，九 15，十二 24）。保羅間接地從基督的言行描寫祂為惟一的中保，是宇宙合一的力量（西一 16 ~ 20）；祂不僅滿足了先知的職分，啟示、宣告與解釋神的旨意（參太十一 27；約一 18，十四 6；徒二 36，三 13，四 10；林後四 6；啟十九 13），也成就了祭司的工作，藉著自獻為祭，不斷的代禱與祝福，把罪人帶到神的面前，與祂復和（參路二十二 19；約十七 9；羅三 24 及下，五 5 及下，六 23；林後五 19；來一 2，二 17，七 25，九 14 ~ 15）。新約認為基督的中保工作有兩方面，積極的功能：是救恩的媒介；固定的功能：在祂自己身上把人與神，天與地聯結起來；二者在基督教教義發展史中，都曾被提升到最重要的地位。

教父及經院學者（Scholasticism）^{*}強調基督固定的中保工作，祂因為有神人這獨特的身分，以致祂能透過死、復活與被提升，進行居間調停的工作。阿奎那（Thomas Aquinas）^{*}則有點勉強地把基督中保的工作，放在祂完全的人性，此種人性使祂與聖潔的神和有罪的人都分別出來。更正教的改教家重新肯定，基督的工作是積極、救贖的中保工作；改革宗神學（Reformed Theology）^{*}則就基督的身分及工作，來解釋祂的三重職分，即先知、君王和祭司（參基督的職分，*Offices of Christ*^{*}）。再者，為了對抗中世紀羅馬天主教那種祭司制度，改

教家強調基督的中保工作是獨特（參基督的獨特性，Uniqueness of Christ*）、惟一的，也是永遠有功效的；更正教後來還發展出一種思想，否認信徒中只有某些人是祭司，具有特別的權柄（在告解中）赦免罪惡，可以獻祭〔Sacrifice*；指聖餐（Eucharist*）〕，以及否認天上有種種可以代禱的居間者〔如馬利亞（Mary*）及其他聖徒（Saints*）〕。他們強調基督獻祭與代求是完美的，又是永遠有功效的；而基督作祭司的工作，已為信徒開了一條路，可以自己到神的面前禱告〔參事奉（Ministry*）；信徒皆祭司（Priesthood of All Believers*）〕。

雖然在梵諦岡第二次會議（1962～5），羅馬天主教明文地重新肯定，基督是「惟一的中保」，但天主教徒仍然看某些蒙召的人為祭司，代表其他聖徒與基督一同合作而為中保；此外，他們亦稱馬利亞與基督一同作中保，或輔助祂的中保工作。所有這些教義，對更正教徒都是不能接受的，是不忠於聖經的教導，也是對基督全備的中保工作，附加了太多不必要的說法。

參考書目

L. Berkhof, *Systematic Theology* (London, 1969); E. Brunner, *The Mediator* (London, 1934); 加爾文著，《基督教要義》，中冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁵1995 (J. Calvin, *Institutes* II.xii ~ xv); A. Oepke in *TDNT* IV, pp. 598 ~ 624.

C.D.H.

Melancthon, Philip 墨蘭頓 (1497 ~ 1560) 墨蘭頓生於布雷頓 (Bretten)，是人文主義者銳赫林 (Johannes Reuchlin, 1455 ~ 1522) 的姪孫。墨蘭頓自小便顯出不凡的潛質，長大後成為更正教的改教家。他第一篇學術作品是十七歲時寫成的，而伊拉斯姆 (Erasmus*) 則早至 1515 年便賞識他。在這階段，墨蘭頓是個人文主義者

(Humanist*)。1518 年，他去威丁堡作希臘文教授，立刻吸收了改教運動的神學，又成為出色的學者和教師，使馬丁路德 (Luther*) 欣賞不已。1521 年他寫成《教義要點》(*Loci Communes*) 的初稿，此後一生都在修訂它，並且使之成為信義宗基本的教義手冊。

墨蘭頓是個學者而不是行動家，在處理衝突局面時，多次顯出他的弱點。就如他被激進派的迦勒斯大 (Carlstadt, 約 1480 ~ 1541) 及慈味考先知 (Zwickau prophets) 挑戰時 (參極端改教運動, Reformation, Radical*)，要求威丁堡在 1521 ~ 2 年間的改革要更徹底及急促，墨蘭頓就不能提供有力的領導。但路德仍是支持他的，使他在「馬爾堡對話」(Colloquy of Marburg, 1529) 和奧斯堡信條 (1530) 都能貢獻所長。奧斯堡文獻對改教運動有極重要的影響，墨蘭頓的性情和技巧十分適合擬就促進和解的文獻。墨蘭頓的專長，在日後的雷根斯堡對話 (Colloquy of Regensburg, 1541) 亦得到發揮；在那裡，他和布塞珥 (Bucer*) 與天主教的代表，如厄克 (John Eck, 1486 ~ 1543) 及孔塔利尼 (Gaspar Contarini, 1483 ~ 1542) 開會，在保留雙方的歧見下，對稱義 (Justification*) 達到一致的意見。其後，墨蘭頓還簽了施馬加登信條 (Schmalkaldic Articles, 1537)，申明教宗若尊重福音，他就會承認教宗高於主教。

路德一生都盼望墨蘭頓在神學上能更接近他，墨蘭頓卻似有意要保持距離。例如，墨蘭頓從沒有取得神學的博士學位，但卻是一個獨立的思想家。在聖餐 (Eucharist*) 上，他較接近加爾文 (Calvin*)；在預定論 (Predestination*) 及自由意志 (Will*)，他傾向伊拉斯姆；在稱義觀，他又比路德更具法律的味道。當路德離世 (1546) 後，墨蘭頓自然地成為接班人。1548 年，更正教敗於天主教手下，他妥協了，接受了萊比錫暫時和約 (Leipzig Interim)，亦即是一種更正

教神學，加上羅馬天主教儀式的折衷辦法，結果為更正教與天主教共同反對。這種妥協的態度，大大削弱了他的領導權柄。終其餘生，常與信義宗各人捲入種種鬥爭：與阿西安得（*Andreas Osiander*, 1498 ~ 1565）爭論稱義的問題；與安斯多夫（*Nicholas von Amsdorf*, 1483 ~ 1565）爭論預定論的問題，以及與其他信義宗的人爭論聖餐問題。他離世時，據說是求神「救他脫離神學家的憤怒」。他是一個博學多聞的人，終生是個人文主義者，一個極重要的教育改革家，對德國的大學及教育有很大的貢獻。

後人對墨蘭頓的評價頗不一致。有人認為他與改教運動的大方向不一致；但在那個時代，正如路德最厲害的敵人說的，墨蘭頓實在是一個有理性、中庸，和追求大公精神的人物，比路德更容易使分裂的兩方復和，並能找出一條二者皆能接受的路線。

參考書目

ET of *Loci Communes* (1521) in W. Pauck, *Melanchthon and Bucer*, LCC 19 (London, 1969); C. L. Manschreck (tr.), *Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555* (Oxford, 1965).

K. Aland, *Four Reformers: Luther, Melanchthon, Calvin, Zwingli* (Minneapolis, 1979); F. Hildebrandt, *Melanchthon: Alien or Ally?* (Cambridge, 1946); C. L. Manschreck, *Melanchthon, the Quiet Reformer* (New York, 1968); D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings* (Philadelphia, 1971); R. Stupperich, *Melanchthon* (ET, London, 1966).

C.P.W.

Melitian Schisms 麥勒丟分裂 參麥勒丟 (Melitius)。

Melitius 麥勒丟 亦有寫成 Meletius 者，但現今學者認為 Melitius 才是正確的。這是四世紀兩個曾引起教會分裂的名字，他們同屬一個時代，卻是兩個不同地方的主教。

第一個是埃及呂科波里（*Lycopolis*）的主教。時維主後 306 年戴克里先（*Diocletian*, 245 ~ 313）逼迫教會事件之後，許多人曾因怕吃苦而反教；逼迫過後，教會應怎樣看待他們呢？埃及亞歷山太主教彼得主張從寬處理，惹起麥勒丟極度不滿，認為這樣做是對不起受苦的主。於是麥勒丟在未得彼得同意之下，自己按立合他心意的人為主教；彼得大怒，把麥勒丟革除教籍。後來戴克里先再度迫害教會，這一次，連彼得也殉道了，麥勒丟則被放逐到曠場。他在那裡繼續傳道，並且用他按立的主教建立教會。

這些分裂出來的教會昌盛了幾十年，直到 325 年的尼西亞會議（參會議，*Councils**），麥勒丟分離出來的教會被提出來討論；議決是：麥勒丟按立的主教仍可繼續執行職務，但他們必須接受亞歷山太主教的監督；麥勒丟仍可保留主教的職銜，卻是一個沒有教區的主教。到亞他那修（*Athanasius*）*任亞歷山太主教的時候，麥勒丟領導的教會，再一次與主流教會分裂，尼西亞的協議無形中就失去了效用。麥勒丟分裂出來的教會成為一獨立的小教派，一直存在到八世紀左右。

另一麥勒丟（*Melitius*，381 年卒）則是安提阿的主教（自 361 年起出任）。當時亞流（*Arianism*）*爭辯最為熾熱，雙方都想爭取他的支持。但在一次就職講道中，他以箴言八 22 為題，惹怒君士坦丁王，結果被放逐。362 年猶利安作王的時候，他可以返國，卻因為有亞流主義之嫌，而得不到亞他那修的支持，不能復職；此後還經歷多個皇帝及主教的放逐，至終得以復職時是 378 年。他在三年後（381）君士坦丁會議召開期

間離世。

由他引起的分裂是這樣的：他作安提阿主教時，歐大紇（Eustathius，作主教時是324～30）同一時間又稱為主教，且二者勢成水火，但當時主流教會傾向接納歐大紇為正統，麥勒丟的教會便被視為分裂出來的教會了。

參考書目

有關埃及教會分裂史，特別是有關麥勒丟的文獻，主要來源是 Theodosian Codex [Ver. lx (58)]；此外，可參 H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt* (1924), pp. 38～99; F. J. Foakes-Jackson, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. viii (1915), p. 538; W. A. Jurgens, 'A Letter of Meletius of Antioch' in *H.T.R.* liii (1960), pp. 251～60.

楊牧谷

Melkites 麥基派 參回教與基督教 (Islam and Christianity)。

Mennonite Theology 門諾會神學 門諾會神學的根，可以追溯到十六世紀荷蘭、德國及瑞士的重洗派（Anabaptists）^{*}。門諾（Menno Simons, 1496～1561）、馬柏克（Pilgram Marpeck, 約1495～1556）、格列伯（Conrad Grebel, 約1498～1526）及其他人，均對這運動有重要的貢獻。後來稱為門諾會，皆因荷蘭之領袖逐漸成為整個運動的領導人。

從歷史的角度來說，門諾會的思想頗得早期教會信經（Creeds）^{*}的精神。從信仰的角度來說——包括他們的信仰宣言、教義作品、信仰問答（Catechisms）^{*}、講章、聖詩、靈修作品及崇拜——他們常能使人注意信經及信條（Confessions of Faith）^{*}所忽略，又是聖經清楚教導的，特別是基督受苦

的愛、作門徒生活的操練（Discipling）^{*}及順服、教會（Church）^{*}的特性等。再者，他們亦強調對三一神的了解，基督代贖的死，基督堪作榜樣的生活，罪是人自主不順服的行動，基督徒要向神負責任地生活，基督的再來，和神學反省上聖經的首要地位等。

但在整個門諾會的神學裡，教會學可說是最重要的。它的特色乃是：重生（Regeneration）^{*}、聖潔的生活、信徒的洗禮、聖餐、彼此洗腳、教會紀律（Discipline）^{*}、不依從主流教派、真誠、不抵抗主義、宗教自由，以及政教（Church and State）^{*}分離。

後來因著種種原因，門諾會的信徒大批移民到歐洲及美國，整個門諾運動便受敬虔主義（Pietism）^{*}的影響，其結果是十分正面的，它更新了這運動的精神，特別在宣教及個人救恩的層面。不過以經驗為主的敬虔主義，在某程度上，亦削弱了門諾會神學一部分的特性，就如教會紀律及倫理等。

從另一方面而言，門諾會頗能認同基要派（Fundamentalists）^{*}與新神學的鬥爭，且也在神學上受了基要派的影響，但他們一直拒絕參加基要派的陣營。門諾會的神學是保守的，屬於福音派（Evangelical）^{*}；新神學（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*）^{*}對北美及其他各洲的門諾會思想，可說沒有什麼影響，但近代門諾會思想對新神學某些倫理課題，就顯出較大的興趣了。在十九和二十世紀，大多數荷蘭和很多德國北部的門諾會信徒，開始接納自由神學。他們慢慢融入了歐洲文化的主流，無可避免地就要與他們傳統的教義分家。自第二次世界大戰後，好些門諾會的神學均有新的變化；北歐的門諾會對合一運動（Ecumenical Movement）^{*}就深表興趣。

門諾會神學發展的特性，可以說是愈來愈想在認信上趨向統一（十七和十八世紀），要求宗教與文化上的穩定（十八至二

十世紀初)，和近代尋找自己神學上的身分（二十世紀）。自第二次世界大戰後，門諾會的神學家嘗試從十六世紀之極端改教運動（Reformation, Radical）^{*}，重尋自己的根源。「重洗派異象的再現」使他們再度重視聖經的地位，就如在紀律、教會、不抵抗主義、社會的責任，和門諾會的神學身分；他們尤其看重此等問題與門諾會宗族中心的思想、文化的多元性、現代的福音派，和歷史的重洗派等關係。

門諾會可說是自由教會傳統的一個代表，他們的信仰與生活，對視教會為一立約的信仰羣體之了解，有極重要的貢獻。今天門諾會內部一個大挑戰，乃是它的神學身分，以及在一個不斷變更的環境中，教會與社會的關係應如何釐定，這些對他們的教會學，有很重要的影響。

另參：重洗派神學（Anabaptist Theology）；極端改教運動（Reformation, Radical）。

參考書目

H. S. Bender *et al.* (eds.), *The Mennonite Encyclopedia*, vols. I ~ IV (Scottsdale, PA, 1955 ~ 9); C. J. Dyck (ed.), *An Introduction to Mennonite History* (Scottsdale, PA, 1967); H. J. Loewen, *One Lord, One Faith, One Hope and One God: Mennonite Confessions of Faith in North America — An Introduction* (Newton, KS, 1985).

H.J.L.

Mercersburg Theology 麥西斯堡神學

麥西斯堡是美國賓夕法尼亞中部一個小鎮，在十九世紀，它也是德國改革宗教會神學院的所在，而他們信奉的神學，就叫做麥西斯堡神學。

自 1844 年起，昔日長老會老派的神學家（參普林斯頓神學，Princeton Theology^{*}）

尼溫（John W. Nevin, 1803 ~ 86），和德國年輕歷史學家沙夫（Philip Schaff, 1819 ~ 93）聯手，希望挽救美國新英格蘭及普林斯頓的加爾文主義，因為他們已然墮落到「清教徒」式的復興主義，所以兩人要提供古典的加爾文主義給人選擇〔參愛德華滋（Edwards）^{*}；新英格蘭神學（New England Theology）^{*}；紐黑文神學（New Haven Theology）^{*}；改革宗神學（Reformed Theology）^{*}〕。他們把重心放在古教父大公信仰的基督論〔Christology^{*}；參信經（Creeds）^{*}〕，建制教會（Church）^{*}的重要，特別是聖禮（Sacrament）^{*}、事奉（Ministry）^{*}、教義方法，以及該等教會在歷史的發展。

從神學的內容來說，麥西斯堡神學可說是英國安立甘大公主義（Anglo-Catholicism）^{*}的美國版本，與同期德國信義宗（Lutheran）^{*}高派教會的神學亦很相近，都反映出由康德（Kant）^{*}和士來馬赫（Schleiermacher）^{*}的主觀精神，轉移到黑格爾（Hegel）^{*}和立敕爾（Ritschl）^{*}的歷史研究；這些轉變必須放回德國福音派的敬虔主義（Pietism）^{*}來了解，才能明白其意義。

福音派的敬虔主義很看重個人的得救，這使得宗派、認信（Confessional）^{*}和特別是聖禮的實體，變得毫無意義。他們認為將來天堂會由各宗派的代表所居住，而重要的問題不是洗禮（Baptism）^{*}或教會的會籍，而是人有沒有個別委身於基督。在美國大復興其間，宗派的確是更形紛亂，贊成者卻認為那是聯結真信徒的機會。不過在美國的情況就有點不同，宗派的多元化，似乎與他們在大復興所經歷的合一有抵觸（參復興神學，Revival, Theology of^{*}）。

解決這矛盾的方案有多種。普林斯頓的神學家一般認為，加爾文主義最能表達復興的神學，循道會（Methodists）^{*}及其他教派亦對自己有相似的看法。其他人則認為，我們必須丟棄所有的宗派思想，「重建」古代

教會的本色，這在「末世」恩福的時代是可行的〔如：基督復臨安息日會（Seventh-Day Adventism^{*}）、基督教會、耶穌基督末世聖徒教會；參小教派（Sects^{*}）〕。

麥西斯堡的反應又是怎樣的呢？他們認為整個改革教會，就是包括了更正教會和大公教會，他們不是一教派，乃是教會發展中一個表現，其根源是在歷史；這是為什麼他們不重視悔改的經驗，而看重教義的教導（尼溫的 *Anxious Bench*），並且強調聖餐（Eucharist^{*}）中基督真實的臨在，好代替復興派的個人經驗〔美國加爾文主義對聖餐的看法，有些還簡化至無知的慈運理（Zwingli^{*}）主義；而尼溫理解的改革宗聖禮傳統，反而比賀智（Hodge^{*}）更準確〕。

除此之外，改革宗的禮儀以及聖職再被重視。麥西斯堡追隨德國的加爾文主義的研究，認為真正的加爾文主義，比新英格蘭或普林斯頓的加爾文主義，更不重視神的諭旨和定罪（參預定論，Predestination^{*}）；也許這是他們對清教徒（Puritans^{*}）誤解蒙召的反應吧。

雖然美國教會處於多事之秋，麥西斯堡神學曾提供有用的洞見及修正，但這種貢獻並不長久；他們對合一運動的立場，則被評為對天主教過分讓步，對聖經的權柄又似乎不夠重視〔參基要主義（Fundamentalism^{*}）；聖經（Scripture^{*}）〕。無論如何，認信和聖禮的價值，在多元化之美國福音派羣體，仍是個沒有定案的議題；在這意義之下，研究麥西斯堡神學也不是沒有好處的。

參考書目

J. H. Nichols, *Romanticism in American Theology* (Chicago, 1961); *idem* (ed.), *The Mercersburg Theology* (New York, 1966).

D.C.D.

Merit 功德或善功 是指人因其善行而該得的報賞。從一表面的層次來說，功德的觀念是從聖經來的，聖經許多處都說，順服的得賞，而背逆的要受罰（如：申五 28 ~ 33；太五 3 ~ 12）；保羅更說，神「必照各人的行為報應各人」（羅二 6）。不過使徒更進一步說，人的背逆使他不可能本於功德，而與神發生良好的關係。人若倚靠工價的原則，是十分悲慘的，因為「罪的工價乃是死，惟有神的恩賜，在我們的主基督耶穌裡，乃是永生」（羅六 23）。

耶穌（Jesus^{*}）不承認順服是有功德的，反勸告門徒要說：「我們是無用的僕人，所作的本是我們應分作的」（路十七 10）。祂在比喻中宣告神的恩典，卻沒有危及公平的原則（太二十一 1 ~ 16；路十五 11 ~ 32）。福音是透過饒恕而賜下，不是論功過而行賞罰（太十八 21 ~ 35），對不敬虔的人來說，只有這樣才算得上是福音。耶穌與保羅（Paul^{*}）均猛烈批評他們那一代的功德神學，並建立了他們的恩典神學，指出神純是本乎恩典（Grace^{*}）來揀選，與蒙揀選者本身的功德全無關係（參申七 7 ~ 8）。聖經確實亦有論及忠心事奉的人會得獎賞，但這些全是對已經得救的人而說的，是要來說明父神賞善罰惡的公義（Righteousness^{*}）；聖經還說到神本身就是我們最大的獎賞（如：來十二 4 ~ 11）。

雖然後期的神學接受奧古斯丁（Augustine^{*}）的概念，認為就算具功德的行動，也是出於神對我們的恩典，但這思想始終認為救恩需要人的合作，這一點是很有問題的。中世紀神學把「適合的」（congruent）恩典與「應受的」（condign）恩典分開。前者是指人本達不到得功德的標準，神卻本於自己慷慨的性格，來賞賜行善的人；後者則是本於嚴格的標準來論功行賞。也有人認為有些人的善行是非常大，過了神對常人的要求（如：殉道），那麼這些多了出來、剩餘的恩典，便可以存

入教會的「功德寶庫」；其他達不上標準，又想要蒙恩的，便可以透過赦罪券來「申請」了。這樣一來，犯罪的就可以免去一些刑罰。

更正教強烈反對這些教義。改教家強調，完全順服神是人的本分，本身不會為人賺取任何功德。福音本身便是人惟一的「恩典寶庫」。稱義（Justification^{*}）是神自己宣告赦免人的義，與人的善行無關，是全然本乎耶穌基督的恩典而賜予的。天特會議（Trent, Council of^{*}, VI:16）只是重申其立場，沒有在教義上有什麼改變，仍然說善功可以為人賺取永生。近代天主教及更正教則重新研究，到底功德一詞是否足夠表明聖經對善行的看法；他們均重視人的稱義是全本乎神的恩典。不過，天主教直到今天，仍然強調教會之恩典寶庫這思想，仍然認為有些聖徒的功德自己用不完，可以儲蓄起來；而本於身體這個神祕的觀念來說，一些有需要的肢體，為了他們的救恩，就可以分享了。更正教則認為，這思想不重視基督的恩典是足夠任何人的需要。

參考書目

加爾文著，《基督教要義》，中冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁵1995 (J. Calvin, *Institutes*, III.xv ~ xviii); D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (London, 1981); H. G. Anderson et al. (eds.), *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue VII)*; Minneapolis, MN, 1985).

P.F.J.

Metaphysics 形上學 我們可以說，形上學是要找出真體（reality）的最基本結構，不是像科學研究那樣倚靠觀察及實驗，乃是透過有系統及批判的思想，嘗試分析及試驗一些像「原因」、「本質」、「物質」、「思想」及「事件」等概念。形上學

學者的工作又是什麼呢？他可以是描述我們對這世界的認識，修訂或改進我們此等概念；又或者說明現象背後的真體。前一類的大師有亞里斯多德（Aristotle^{*}）、洛克（Locke^{*}）、阿奎那（Thomas Aquinas^{*}），和這代的史特勞森（Sir Peter Strawson，1919年生）；屬於後者的有柏拉圖（Plato^{*}）、斯賓諾沙（Spinoza^{*}）、萊布尼茲（Leibniz^{*}）、柏克萊（Berkeley^{*}）和休謨（Hume^{*}）。當然，絕大多數形上學者的工作，都會包括上述兩方面，有些還可能像戈林吳特（R. G. Collingwood, 1889 ~ 1943）一樣，認為人思想的前設會不斷改變，因此就算是第一類的形上學作品，也需要不斷的修訂。

有時某些形上學學者努力的目標，的確是驚人的，舉例說，他要證明時間不過是一幻象；或所有存在的其實是一個單元，其他個體最多只有部分是真實的；或世上的物質與心靈，都是由某種「中性的東西」造出來的；或基督徒較感興趣的是，認為人可以藉理性證明或否證神的存在，或靈魂的存在。這一類宣稱常常是彼此矛盾的，加上形上學學者一直不能說服別人接受他的意見，就叫人對整個形上學產生疑問了。

的確，有些哲學家真的認為形上學在原則上行不通，它至多只能描述我們的思想，卻不能改正它。康德（Kant^{*}）就認為使科學（以及一般經驗）成為可能的「綱目」，如整體、限制、物質、原因等，它們本身都不是真實的，只是我們經歷現實的條件，因此我們不能藉著它們來越過我們所經驗的；就如以此來辯論，到底世界是否有範圍或時間的限制，或世界是否為神所創造。近來在1920及30年代，邏輯實證論（Logical Positivism^{*}）更直接地說，形上學是沒有真實意義的，因為它本身完全不能提供任何條件，讓我們試驗它是真是假，因此就不能說它是言之有物了。對基督徒來說，這比康德的批判來得更具殺傷力，因為他一直認為，

人只能藉信心認識神，而這種信心卻是不能用理性證明的。現在人對形上學的批評是：凡不能用實證原理說明的假設，都是無意義的，因為它的語句並沒有提出什麼真實的內容給人驗證，基督徒信仰的語句正屬這一類，因此也就是完全無意義的了。

有些哲學家認為，形上學不是一套描述事實的系統，它只是用來看世界和解釋世界；另有些哲學家則認為，形上學的論證只不過分析我們的概念，他們不再看形上學可以涵括一切的體系。更有一些比較頑固的學者，說形上學只不過是人嘗試了解任何世界的基本結構，因此它只屬於世界的一部分；要求世界某一部分之特性證明或否認這結構的真實，本身就是荒謬的。倘若分析像時間與原因一類概念是合法的話，那麼要找出到底像時間這類概念裡面是否有矛盾，也應算是合法的了；或說，去研究原因一類概念是否必須要包括第一因（即神），也同樣是合法的了。

有些形上的體系，像黑格爾（Hegel）或斯賓諾沙的，他們開宗明義，就是想藉一哲學體系來代替（或改進）宗教信仰。其他人如阿奎那、笛卡兒（Descartes），或萊布尼茲，他們雖說是基督徒，卻認為人的理性能證明宗教真理是真實的，也是屬於神的。這樣一來，有些基督徒就會認為他們輕看了啟示〔Revelation〕；參自然神學（Natural Theology）。亦有一些神學家（和哲學家）想把整個形上學丟掉，認為基督徒根本不需要建造任何形上的系統，或接受任何一個系統。不過基督教信仰中，有不少概念與信仰是屬於形上體系的，譬如：創造（Creation）的思想、神蹟（Miracle）、靈、啟示、恩典（Grace），和最重要的一——神（God），所有這些均與真體的結構有關。我們也許不需要形上學來發現它們，但利用形上學來解釋及護衛它們，明顯地是有益處的。這樣看來，神學家完全放棄形上學是錯誤的了。

基督教的真理，本來就預設了某種形上的體系是錯誤的〔如：無神論（Atheism）；唯物主義（Materialism）〕，故此亦預設了某種形上體系是對的，雖然嚴格說來，這體系是什麼，只有神知道。這個道理是淺顯的，除非我們不再相信超自然的真理，並且把基督教簡化到只成為某種人生哲學，同時又拒絕基督許多的教訓與道理。至於理性能否找到真體的性質（不管有沒有神啟示的幫助），那是只有透過實踐才能知道了的。

另參：信心與理性（Faith and Reason）；宗教哲學（Philosophy of Religion）。

參考書目

A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy* (London, 1973); B. Blanshard, *Reason and Analysis* (London, 1962); C. D. Broad, 'Critical and Speculative Philosophy', in J. H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy* (London, 1924); R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (London, 1940); I. Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics* (ET, Manchester, 1957); J. McTaggart, 'Introduction to the Study of Philosophy', in his *Philosophical Studies* (London, 1934); D. F. Pears (ed.), *The Nature of Metaphysics* (London, 1957); W. H. Walsh, *Metaphysics* (London 1963).

R.L.S.

Metempsychosis 輪迴說，轉生說
輪迴是指人或動物的靈魂，在此世界經歷不同身體及階段的「遷移」，有時又稱作轉生說。有些宗教認為，人的靈魂無論經歷多少次的輪迴，都只以人的身體為家；另些宗教（如佛教）則認為人靈魂轉生成為人或畜牲，全在乎他在生時為善為惡而定，故信奉這思想的人，很多時候也是素食的，即所謂為了宗教緣故而素食，戒殺生以積福。

人為什麼會提倡輪迴說呢？人是以輪迴來達到潔淨靈魂的目的，他們相信靈魂進入人的身體，在某個程度來說是一種刑罰，諸如說是前生的孽（佛教），或世界受造前的墮落（諾斯底主義）等。

輪迴說可見於世界各大宗教，諸如佛教（Buddhism^{*}）、印度教（Hinduism^{*}），及各個具影響力的希臘哲學，如畢達哥拉思主義（Pythagoreanism，畢達哥拉斯生於主前582年，除倡輪迴說外，亦用數目作種種奇怪的推算）、柏拉圖主義（Platonism^{*}）及新柏拉圖主義（Neoplatonism^{*}）。諾斯底主義（Gnosticism^{*}）即從這些希臘哲學找到靈感，而由諾斯底主義衍生出來的，有摩尼教（Manichaeism^{*}）、後來的迦他利派（Cathari，又名清潔派）和亞爾比根派（Albigenses^{*}，這是迦他利派的法國版本）。為此緣故，早期教父花了不少心力，來指出這等思想的謬誤，有時態度還會過分的敏感和敵視。不過亦有些教父認為，異教輪迴之說，可能與基督教所言之復活部分雷同〔參特土良（Tertullian^{*}），*Resurrection of the Flesh* 及 *The Soul*〕。斯多亞派（Stoicism^{*}）所說之世界循環輪迴，亦有這種思想在內。

到底亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria^{*}）和俄利根（Origen^{*}）的著作，有沒有包涵某種輪迴之說，這問題至今未有定案。俄利根倒是相當清楚地指出，靈魂在未有身體之前便已經存在，因此也是永恆的（參靈魂的起源，*Soul, Origin of*^{*}）；但他極可能是指靈魂一次進入身體，而不是無數次的輪迴。我們看出俄利根是絕對反對宿命論那種輪迴說的。倘若俄利根真的相信靈魂的輪迴說，他一定會利用它來解釋別的教義，諸如為什麼人生有那麼多不公義的事情等，但他沒有這樣做。

在中世紀，輪迴說對某些人特別具吸引力，就如意大利文藝復興時期的新柏拉圖主義者、勒新（Lessing^{*}）、屬靈主義者、神智

學者（theosophists），如瑞典堡〔（Emanuel Swedenborg, 1688 ~ 1772；參小教派（Sects^{*}）和貝散（Annie Besant, 1847 ~ 1933）；某些自由派神學家亦贊同此說，如希克（Hick^{*}）。

這種輪迴說不僅沒有聖經的支持，與基督教一些重要教義也有衝突，例如身體的復活（Resurrection^{*}）。這種輪迴說，其實是本於一種現今基督教思想家早已放棄的理論而成立，那就是看靈魂與身體是全然不同的，並且兩者是由兩種無關的「物質」所組成（參人類學，Anthropology^{*}）。

D.F.W.

古代宗教多數有輪迴之說，原因是古人相信每一個人都具有多個靈魂。這個靈魂可以從人的口或鼻暫時離開寄寓的身體，然後變成另一種生物，像雀鳥、蝴蝶、昆蟲，甚至是植物。南非文達族（Venda）相信人死後，靈魂會逗留在墳墓旁，等候機會投胎轉世，成為人或爬蟲等。

但現代的輪迴說，最主要還是透過下面四個主要的亞洲宗教來傳播：印度教、耆那教、佛教和錫克教，它們全是源自印度的宗教，其共同教義乃是：管理宇宙眾生的律叫「業」或「因緣」（*karma*）；它有點像現代人說的因果律：人今生為善為惡，在來生就要受相稱的報應，沒有僥倖，也不會不公。

印度教指出，生死與再生就是靈魂變易的一種循環，它是無盡的，直到人達至「解脫」（*mokṣa*）的境地，那有點像佛家所說的涅槃，或基督教說的得救（它們卻不是完全相等的）。

然而人怎樣才能達到解脫之境呢？是透過明白真理，真理可以把人的靈魂釋放出來，這時個別的靈魂（*Atman*，梵文的「自我」），就能與絕對的靈魂（*Brahman*，即眾生之父）聯合在一起；這樣，亦只有這樣，人才能逃脫生生死死的輪迴，是為一大

解脫 (*samsāra*)。

耆那教也相信業；但他們認為人在世上的行為，能改變他的命運，今生改不了，可以留待來生再改，因為舊的業可以加在新的業上，直到人透過種種善行、苦行，特別是透過不殺生 (*ahimsā*) 來修成正果。這時，他的靈魂就能往上飛升，直達宇宙的頂峯。

佛教的輪迴也許是中國人最熟悉的了，但民間流行的信仰，與佛經教導的，有時並不完全相同。佛教並不相信有個別和不變的靈魂存在；他們相信一切都在變動，不停的變易，直到完全的頓悟而達到解脫。

人怎能頓悟呢？佛教相信自力，否定他力有任何幫助，因此基督教所說的救主或啟示，在佛教是沒有地位的。換言之，佛陀並不承認自身之外有任何權威存在，人要尋求脫離生生死死的輪迴，一定要相信自己，相信努力修為。佛陀說：「我無師者，我自為我，乃惟一存在。在此俗界無一人與我相同，自為尊者，自為最高之師。只有我是佛陀，是認識真理的佛。在沉溺於無知黑暗的世界，我為真理的木鐸」(J. G. Jennings, *The Vedantic Buddhism of Buddha*, OUP, 1948, p. 483)。

然而佛陀對超越輪迴的涅槃，又有什麼解釋呢？非常務實的佛教不像希臘哲學，喜愛形上的思索，因此佛陀對「何為涅槃」的問題不感興趣，他只論到「如何達到涅槃」的實際問題。就算是論到這方面的問題吧，佛陀從來不肯清楚指出達到涅槃的進階，只透過一層一層反面的描述 (*via negativa*) 來描述涅槃的光景：「他像馳騁森林的麋鹿，恐懼陷阱，四伏窺伺，隨時有被捕的危險，卻決不會跌入陷阱」(I. B. Horner, tr., *The Middle Length Sayings*, London, 1954, vol. 1, p. 218)。

但大體上說，佛家認為人是由四大五蘊 (*Skandha*) 和合而成，實無有我。而所謂五蘊者，即色 (身體)、受 (感受)、想 (明辨)、行 (行為) 和識 (心)。有一天

人死了，五蘊可以不再存在，但業仍存，是為識蘊，存於另一母體，等待新的輪迴。人在生時若能經歷苦修，勤於冥想，或許能達至完全無欲無我的澄明之境，是為涅槃；那也是脫離生死輪迴的惟一辦法。

錫克教的輪迴說，大體上仍是本於印度教；但他們加了一點，就是說靈魂經過種種歷煉 (類似基督教的大審判)，那個經歷多次輪迴的靈魂，就能被神吸收，與神合一，這是脫離輪迴的途徑。

楊牧谷

參考書目

- M. Albrecht, *Reincarnation: A Christian Appraisal* (Downers Grove, IL, 1982); Sir Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism*, (London, 1954); Q. Howe, Jr., *Reincarnation for the Christian* (Philadelphia, 1974); H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* (1957); G. MacGregor, *Reincarnation as a Christian Hope* (London, 1982); T. M. P. Manadevan (ed.), *The Great Scriptures* (Madras, 1956); R. A. Morey, *Reincarnation and Christianity* (Minneapolis, MN, 1980); K. W. Morgan, *The Religion of the Hindus* (1953); R. L. Slater, *Paradox and Nirvana* (Chicago, 1951); W. C. Smith, *The Comparative Study of Religion*, 首次講學稿 (McGill University, 1950); Poussin, L. de la Vallée, *The Way to Nirvana* (Cambridge, 1917).

D.F.W. / 楊牧谷

Method, Theological 神學方法 今天人對神學 (Theology) 這概念，大體上說有兩類意義。

1. 在大學及神學院的學術世界內，神學是個類屬名詞，泛指一組互有關聯，又對基督徒思想有影響的研究，就如：釋經、經文教訓的分析與組合、基督徒思想的歷史、行動與經驗的關係、教義學、倫理學、護教學、禮儀學、宣教學、靈性操練、教牧學，

以及宗教比較學、宗教社會學等。

2. 在教會的崇拜生活、見證及事奉上，神學是代表：a. 對基督教信仰的內容及表達有次序地反省、分析、批判；是按著主題的，有系統的；是描述的、解釋的，或是具規範地進行；和 b. 探討信仰與其它課題的關係——文學、科學、人類的問題、哲學的問題等——或如洛克（Locke）^{*} 在 1698 年說的，是透過信仰「來理解一切知識，並導引它們到真正的目的地」。

神學方法與上述 1 與 2 都有關係，而歷來這關係都相當緊張，因為神學作為一學科，基於教育的要求，我們盼望神學方法必須沒有偏見，態度開放，且合乎科學——簡言之，即是要合乎理性。但從另一方面來說，神學不僅是大學或神學院內一個科目，它也屬於教會，因此，要符合教會的要求。故神學方法就必須是忠誠、順服的，與大公信仰符合，並具有讚美的功能——簡言之，是宗教的。然而那些要求神學方法「不懷偏見」、「態度開放」和「合乎科學」的人，是要求神學的意義「必須由研究對象本身」決定，而不是由某些自然科學或歷史學家「那種反基督教的實證論（Positivism）^{*}」來決定。他們更進一步指出，我們研究的對象，其實就是永活的創造者，祂藉著聖經向人啟示自己正是三而一的神，祂是個人性的，不是一股無名的力量，也是最終的主體（Subject）；只要他們朝著這個方向思想，原則上就已經勝過理性與宗教的張力了。本文要研究的，主要還是集中在上述第二個層次的問題。

一般來說，方法的問題包括了：第一，神學家在批判與重建時所用的方法；第二，他們為採用的方法提供的理據。從歷史的發展來看，我們一共有三個主要的神學方法，前兩個承認我們必須以已然賜下的標準為絕對的，因此限制可接受的意見的範圍；第三個則拒絕接受任何限制，故其結果常是不受控制，屬於相對的多元主義。現在把這三個

方法臚列於下。

第一方法：把神啟示的道，看成是聖經作者為神的工作所作的見證，聖經便是神之旨意及道路的啟示，人一切的信仰與行為，均需接受這個標準作衡量，並且使之「神學化」——意思是，解釋什麼是真實的，並且回答由此引起的問題——方法常是組織聖經的教訓，並且指出引用的範圍。這種方法有下列的理由：1. 不管聖經採用什麼體裁，所用的正典聖經（Scripture）^{*} 都是神的啟示；2. 除了聖靈（Holy Spirit）^{*} 的引導、糾正和教導，一個墮落、走入歧途，又受自己文化限制的人，是無法對神有任何正確的思想。聖靈就是當初向人啟示聖經，今日又不斷向人證實聖經，並向教會解釋聖經的那一位。主張此方法的人認為，它是使徒時代教會解釋和反復強調的，在教父及中世紀消失了一部分，後來改教家（參改教運動的神學，Reformation Theology）^{*} 再度把它發掘出來，從此便成為更正教保守派，及守敬虔主義（Pietism）^{*} 的福音派（Evangelicals）^{*} 的神學方法（參釋經學，Hermeneutics）^{*}。

第二方法：此方法與第一方法頗為相似，但他們加了一個新概念在內，就是把歷史及建制的教會所解釋的聖經，看成與聖經地位同等；這樣一來，教會傳統所相信的所謂正統主義，無形中就成了信徒相信的對象，它亦成了不受聖經挑戰或修正的東西（想想宗派的信仰！），人只能按聖經重組或加強它，它的基礎卻不受限制；但聖經與某種聖經的解釋卻始終是兩回事。他們辯護的理由是：1. 聖經本身是不清楚的，故需解釋；2. 基督應許要藉聖靈居於教會，並且支持和保護她，這就足以保證，她解釋的基本教義是可信的。這方法雖有不同的版本，但其中之差別不是很大，它們就是教父（Patristic）^{*}、中世紀、羅馬天主教（Roman Catholic）^{*}、東正教（Eastern Orthodox）^{*}，及安立甘大公主義神學（Anglo-Catholic Theology）^{*} 採用的方法。

對他們來說，聖經就是傳統，反之亦然（參聖經與傳統，*Scripture and Tradition**）。

上述兩種方法都有某種預設，它們就是：1. 神在聖經的啟示都是合乎理性的，因此是可以理解的。聖經中各種對神之擬人化（*Anthropomorphic**）描述都是一種類比法（*Analogy**），表達出我們的思想、言語和行動，與那個別存在的創造者之關係，而我們都有祂的形像（*Image of God**）。雖然神與我們並不全然相等，但也不是絕不相同；我們具備之神的形像，使我們能真正明白聖經所說的話，縱使或許未至完全明白的地步。

2. 正典聖經所教導的，均是由單一的神聖思想而來，因此它本質上是真實的，也是協調的。

3. 神是無限、個別的，也是自足的創造者，就是在今天也仍然用超自然的方法，在祂所維持的世界工作。

4. 神以恩典救贖罪人，組成了一個立約的羣體，並且透過耶穌基督向他們顯示祂自己的國度，這正是聖經教義的核心；而基督的榜樣，也是這新羣體的生活模式，同時也是聖經倫理的核心。

5. 教會藉信經（*Creeds**）、詩歌、禮儀、文學，及生活的模式所表達的傳統，均是由聖靈所解釋的聖經而來（第二方法更會說是具決定性的），因此是教會明白聖經真義的重要指引（第二方法會認為是關鍵的）。

上述兩種神學方法，都認為他們的預設是本於聖經，反對它們就等於削弱了聖經的地位。

第三方法：聖經不是絕對的真理，起碼不是全本都是真理，它只不過是人想像出來、經驗過、研究出來，和經過反省的記錄。在每一方面，它卻反映出受背景文化的影響和限制。故此，他們認為啟示也者，不過是一些自證為有道理，又是關乎神聖事物的概念，裡面記有一些命令，卻不一定有認

知上的內容。這種看聖經的方法，無形中就是把聖經看成為個人把處境思想整理出來的記錄。它記載的思想既與文化相對，神學上就不可能達到任何結論，它會與不斷改變的文化一直相對下去！贊成此說的提出下面的理由作辯：

1. 過去非常仔細的研經功夫，已經令我們不能再持守昔日對聖經的概念，它根本上就是人的一種文學。

2. 自康德（*Kant**）以降，哲學是完全反對超自然的有神論，以及按字面意思來解釋的啟示論。

3. 從文化的層面來說，我們與聖經的時代相隔太遠，不可能再認同裡面的思想。

這種神學方法在過去一百五十年間，為基督教與天主教製造了自由的（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology**）、現代的〔參天主教現代主義（*Modernism, Catholic**；英國現代主義（*Modernism, English**）〕、極端的，和修正的神學，且或多或少都是按著世俗的哲學、心理學、經濟原理、社會學，和自然科學來進行，聖經真理只是其中一個參考點，同時也是與這些學科相對的。

上述三種神學方法都承認證據的重要；但至於怎樣的證據才是重要的呢？怎樣才算是肯定的？怎樣的含義才算是可接受的？這些就沒有認真討論過，或是討論了，大家又有不同的看法。

另參：護教學（*Apologetics*）；神學代模（*Models of Theology*）；宗教經驗（*Religious Experience*）。

參考書目

- 《神學探討入門——神學是什麼》，種籽，1982（M. J. Erickson, ed., *The Living God*, part 1, Grand Rapids, MI, 1973）；韓客爾著，《神、啟示、權威》I，康來昌譯，華神，1980（C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 1, Waco, TX, 1976）；

. Lonergan, *Method in Theology* (New York, 1972); J. W. Montgomery, *The Suicide of Christian Theology* (Minneapolis, MN, 1970).

J.I.P.

Methodism 循道主義 本來循道主義者 (Methodist) 原是指十八世紀支持英國大奮鬥的人，且語帶嘲諷，說他們凡事循規蹈矩；至終它卻變成一個專有名詞，指跟隨約翰·衛斯理 (J. Wesley) 的人在他離世後不久，離開了英國教會，自己組成一新教派。開始的時候，循道會原是英國聖公會內一個宗教組織，衛斯理一直不想另立新教派，但後來許多現實問題出現，使他與英國聖公會的制度不斷有矛盾，就如對傳福音的安排，在蘇格蘭和北美的福音工作而按立牧職，和在英國容忍法 (Toleration Act, 1689) 下，建立福音站及發證書給人去傳福音等，在在與當時聖公會的規則相違，令他們不得不承認，另立宗派是不能避免的了。

1932年英國循道會內幾個派別尋求聯合，包括了南方循道聖公會、循道派抗羅宗教會，與循道聖公會，他們引用的其中一份重要文件，即是由循道宗創立之始，到今天所守著的福音 (Evangelical) 信仰，那就是相信聖經 (Scripture) 是神的啟示，是信仰生活至高無上的原則，同時亦記於衛斯理《新約笱記》(Notes on the New Testament) 和講章集內。

開始的時候，衛斯理神學主要受循道主義對宣教的重視，及其救恩論 (Salvation) 的影響，基督教一切其他教義均受這兩個角度決定。他們把重心放在神的主權 (Sovereignty of God) 上，卻不是輕忽神的其他屬性，或漠視人的責任。在面對亞流主義 (Arianism) 及蘇西尼主義 (Socinianism) 可能引起的陷阱 (參基督論, Christology)，他們特重基督的神性。還有，他們強調人單靠己力不能成就自

己的救贖，並且又以贖罪論 (Atonement) 為試金石，用來分辨福音的真偽 (如自然神論 (Deism) 就不能通過這測試)；福音是為萬人預備的，然而卻不是人人都接受。因信稱義 (Justification) 的教義是處於信仰核心地位，它使人得生，並且被改變 (參重生, Regeneration)。聖靈 (Holy Spirit) 的工作則叫人有得救的確據 (Assurance of Salvation)，和使人成聖 (Sanctification)，這教義在當代十分重要，因為那正是人最忽略的一面。他們又重視恩典的倫理，認為這是新生命所必需有的表現。

整體說來，衛斯理神學可說是福音派的亞米紐主義 (Arminianism)，加上聖靈所賜的溫暖和能力，這正是溫谷巴 (M. B. Wynkoop, *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*, 1967) 提出來的。衛斯理神學雖然也有亞米紐那種反對神學決定論的精神，它對近代英國那種較近伯拉糾主義 (Pelagianism) 和神體一位論 (Unitarianism) 的亞米紐主義，卻絕不支持。

稍後期，循道主義與加爾文派 (參懷特腓德, Whitefield) 為了預定論 (Predestination) 而爭辯，循道宗的主要發言人是傅勒徹爾 (John William Fletcher, 1729 ~ 85)，他著的《反律法主義的檢驗》(Checks to Antinomianism, 1771 ~ 5)，很能反映出衛斯理的思想，並且得到他的認可。傅勒徹爾在救恩論上，一方面保持人的自由，但另一方面亦堅持神仍是主動的，祂仍在掌管一切。他認為，若不保持平衡的觀點，就會使人誤解，甚至引起道德上的混亂，這也是他的書稱為《反律法主義的檢驗》的原因。除此之外，傅勒徹爾亦把衛斯理關於成聖的思想發揮，認為成聖與五旬節聖靈降臨的經驗有關，因此成聖是即時的，不是漸進的，而聖靈的「洗」(Baptism in the Spirit) 及「充滿」，都是信徒可以經歷的 (另參聖潔運動 (Holiness Movement)；完全 (Perfection))。

整體說來，衛斯理的神學在著名的聖經學者克拉克（Adam Clarke，約 1760 ~ 1832）的努力下，又有長足的進步。他高舉衛斯理極重視的聖經，認為它是有權柄的，也是足夠的，能把神的本體及目的啟示出來。近代人重視聖經神學，及指出聖經對現代人的適切，在克拉克的作品早就如此強調了。

但把衛斯理的思想發展成有系統的神學，卻是華生（Richard Watson, 1781 ~ 1833）的功勞，他的《神學原理》（*Theological Institutes*, 1823 ~ 4）就是衛斯理主義的系統神學。他看自己是維護福音信仰的人，使它免受自然神論者及神格一體論者的攻擊。同時他亦向伯拉糾主義者及某些加爾文主義者挑戰——他作品內就有一大段是專門討論贖罪的範圍（Atonement, Extent of）的。華生並沒有頻頻引用衛斯理的作品，不過他整個神學思想，卻忠於衛斯理的思想。他認為聖經是無誤的，因此可以引伸到各方面來應用，但對於更正教的改教大師，及英國正統神學家，他也常引用到。

最能代表衛斯理神學的，卻是波普（William Burt Pope, 1822 ~ 1903）的《神學概略》（*Compendium*, 1875 ~ 6）。此時，循道主義已不再是一個小教派，它在普世教會已有一定的地位。波普在發揚循道主義的時候，亦稱循道會的神學本質上是屬乎聖經，是大公的（Catholic）^{*}，也是正統的，與福音信仰的傳統是一脈相承。為了證明此點，他由早期教會的思想，一直追溯到衛斯理。他認為衛斯理神學裡面的亞米紐思想，只是加爾文主義一種較極端的形式，它本身卻不屬正統的衛斯理思想。波普的《神學概略》雖然對當代批判性思想不太重視，卻仍不失為一本有力的認信宣言。至於循道會在當代敢於迎戰批判思想的，就首推阿瑟（William Arthur, 1819 ~ 1901），他是個護教士，對當代理性問題有頗深的認識，這是近代學者的共識。

近代循道宗的聖經學者比神學家更多，但利傑（John Scott Lidgett, 1854 ~ 1953）仍是值得一提的，他致力於把新約神為父（Fatherhood of God）^{*}的概念用在贖罪論上；而溫佛特（Geoffrey Wainwright，1939 年生）的《頌讚詞》（*Doxology*，為一系統神學作品）亦給神學開闢了一塊沃土。他嘗試藉著讚美及崇拜（Worship）^{*}來建造神學，並把它引伸到教義與生活上〔參三一頌（*Doxology*）^{*}；禮儀神學（*Liturgical Theology*）^{*}〕。夫勒（Robert Newton Flew, 1886 ~ 1962）把循道會了解的成聖，變成一種活的傳統。但總體說來，衛斯理的神學在英國的影響力，不如它在美國之敬虔團體般明顯。由希士（A. M. Hills, 1848 ~ 1935）及偉利（H. Orton Wiley, 1877 ~ 1962）寫的手冊，深受歡迎，現在卡特（Charles W. Carter）正把這些材料彙編成冊。

另參：加爾文循道派（Calvinistic Methodism）。

參考書目

R. W. Burtner and R. E. Chiles (eds.), *A Compend of Wesley's Theology* (Nashville, TN, 1954); W. R. Cannon, *The Theology of John Wesley* (Nashville, TN, 1956); C. W. Carter (ed.), *A Contemporary Wesleyan Theology*, 2 vols. (Wilmore, KY, 1983); R. E. Davies, *Methodism* (Harmondsworth, 1963); T. A. Langford, *Practical Divinity: Theology in the Wesleyan Tradition* (Nashville, TN, 1984); W. E. Sangster, *The Path to Perfection: An Examination and Restatement of John Wesley's Doctrine of Christian Perfection* (London, 1943); C. W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (London, 1960); M. B. Wynkoop, *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology* (Kansas City, KS, 1967).

A.S.W.

Metz, Johannes Baptist 默茨 (1936 年生) 默茨是德國美因茲大學 (University of Mainz) 的神學教授，也是羅馬天主教之政治神學 (Political Theology) 的代表人物；他原是拉納 (Rahner)* 的學生，曾經再次發行他老師一些早期的作品。他特別關注信仰在政治層面的意義。

他一生反對人在俗世中，把信仰簡化至只有個人的意義，認為基督信仰，其羣體信仰生活，以及神學反省，是一股批判及釋放的力量。再者，他亦反對人把神學看成是基督教內部的一種操練，它應該是對社會現存制度一種有益的批判力量；在此意義而言，他認為神學是就社會將來應有之模式而與世界對話。神學與政治的關係，並不僅是一種結果，或是一種應用；政治正是神學的一個構成分子，是不能分割的。此外，神學對教會亦有批判的角色，它必須指出現有教會的建制中，什麼是屬於某種與聖經不合的意識形態，而必須除去；這樣一來，神學對一個「後中產時期的教會」的建立，就能產生貢獻。他的神學主旨，是建立在一個有力的創造論 (Creation)* 的基礎上，以及建立在他所了解的救恩 (Salvation)*，主要是關於人在他的肉身及政治的存在。

另參：解放神學 (Liberation Theology)；政治神學 (Political Theology)。

參考書目

《歷史與社會中的信仰》，三聯 (*Faith in History and Society*, ET, London, 1980); *Theology of the World* (ET, London, 1969).

R. D. Johns, *Man in the World. The Political Theology of Johannes Baptist Metz* (Chico, CA, 1976).

J.B.We.

Midtribulation Rapture 災中被提論 參千禧年 (Millennium)。

Millennium 千禧年 這是根據啟示錄二十 2 ~ 7 而說到的一千年，其間基督和祂的聖徒要掌權，管治大地。雖然近年「千禧年」一詞的使用日見寬鬆，本文仍然嚴格地以它來指千禧年的信仰，特別是指各種對啟二十章的解釋；主要分為三種：前千禧年觀、後千禧年觀，和無千禧年觀。但這三種看法，卻是由下列五種解釋的傳統而來：

1. 早期教會的前千禧年觀

很多早期的教父都相信前千禧年觀 (premillennialism, 或稱 chiliasm)，包括帕皮亞 (Papias, 約 60 ~ 130)、殉道士游斯丁 (Justin*, 約 100 ~ 65)、愛任紐 (Irenaeus*)、特土良 (Tertullian*)、柏圖的維克多 (Victorinus of Pettau, 約 304 年卒) 及拉克單丟 (Lactantius, 約 240 ~ 320)；他們都認為基督帶著榮耀降臨，建立祂的國度，然後才開始地上的大審判 [參神的審判 (Judgment of God)*]；另參末世論 (Eschatology*)。這種思想不僅解釋啟二十章，也是繼承猶太人啟示文學 (Apocalyptic Literature)* 之彌賽亞國度的結果。啟二十章滿是從猶太人啟示文學和舊約預言而來的思想，認為千禧年就是重建樂園；那時大地更新，果實豐盈，百獸同居，而聖徒則復活，享受千年的太平與繁榮，然後才進入天國，開始永恆的生命。所謂一千年者，有的認為那是人在地上原應有的壽命，亦有些人認為地上過了七千年後，進入安息的一千年。正因為他們這樣從屬物的角度來解釋千禧年，才會令部分教父極力反對，包括奧古斯丁 (Augustine*)。奧古斯丁的反對實在太有力，結果使前千禧年的思想完全銷聲匿跡，直到十七世紀才再受人注意。

2. 奧古斯丁的無千禧年論

無千禧年論 (amillennialism) 同樣是本於啟二十章的解釋而來；這一派思想的影響力相當深遠，自中世紀直到現代，但其起源來自四世紀一個多納徒主義者 (Donatist)* 泰岡尼斯 (Tyconius)，奧古斯丁只是把他的思想採納過來而已。按這一派的想法，基督一千年的管治，就是教會時代，亦即是由基督的復活到祂再來這段時期。奧古斯丁認為「一千年」只是個象徵，並不是字面意思指的一千年。以這種角度來解釋啟二十章，便被人稱作無千禧年派，因為他們不相信在將來有一個千禧年的國度；他們強調基督現在的管治，及一個屬於他世的末日希望，以代替地上之天國。

更正教改教家則把這思想略為修改。他們自然相信千禧年是指真正的一千年，不過是在昔日，至於是昔日那一段日子，就各有不同。他們認為在這一千年內，福音大大興旺；在這千年完結後，撒但被釋放出來，那就是中世紀教宗制度 (Papacy)* 興起的時期。至於將來，改教家認為基督隨時會再來，那時便展開最後審判，而世界亦會解體了。

3. 約雅斤派及更正教的後千禧年論

約雅斤 (Joachim)* 是十二世紀一個修道院的院長，對末世的希望與前人不同，後來成了中世紀和十六世紀可以與奧古斯丁的末世論分庭抗禮的思想。按這一派的想法，我們的歷史完結前，聖靈的時代會先開始，此時地上的教會，能享受一段屬靈的興盛與平安；此即為啟二十章所說的千禧年 (不過他們這個思想，卻不是由此經文歸納出來)。這個思想可以稱作後千禧年論 (postmillennialism)，因為他們認為引來千禧年統治的，是基督靠著聖靈而來的大能，不是祂身體的再來，祂的再來會在千禧年之後。

約雅斤派引早期更正教一些人物為證，認為改教的成功，已經開始了新時代；他們對歷史的發展比較樂觀，加上他們對啟示錄的特別解釋，便形成了更正教的後千禧年論。此派最有影響力的釋經者是布賴特曼 (Thomas Brightman, 1562 ~ 1607)；而此派大盛的時期，則是在十七世紀。按此說，千禧年是藉著福音帶著大能被傳開去，整個世界悔改，基督便藉著福音來統治世界。

十八世紀是後千禧年思想最蓬勃的年代，它在當代宣教熱潮扮演著一個重要的角色。人認為大復興帶領人悔改歸神，跟著就會席捲整個世界。這個思想亦讓人看出：人的作為在神的計畫內有一定的地位，神要建立祂的國度，人就要配合祂的計畫；這無疑是給宣教工作注入極大的推動力。但到了十九世紀，後千禧年論慢慢與世俗的社會進步 (Progress)* 論混成一片；換句話說，它成了自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology)* 的一支，把神的國與人的道德及社會進步混為一談。近代後千禧年論的沒落，與人不再相信進步論，其命運實在沒有什麼不同。

4. 更正教的前千禧年論

更正教的前千禧年論源自十七世紀，特別與瑪代 (Joseph Mede, 1586 ~ 1638) 有密切的關係。它與後千禧年論有所不同，因為它相信基督是帶著身體再來，那時聖徒亦要帶著身體復活，故此比後千禧年論更重視現世與千禧年時代的不同。這思想在 1820 年代的英國最為流行；我們現今有的前千禧年論版本，亦是源自這一時代。後千禧年論者著意尋找有盼望的徵兆，前千禧年論者則尋找現世悲觀無望的徵兆，認為這都是千禧年展開的兆頭；不是教會的影響，而是基督親身的介入，才會在地上成就祂的國。

前千禧年論者廣泛地討論到禧年的特

徵，在十九世紀，他們尤其偏向按字面意思來解釋預言，包括舊約論到千禧年的預言。這趨勢到了達祕 (Darby)* 倡議的時代論神學 (Dispensational Theology)* 尤為極端。他們認為基督再來之前，教會將「祕密被提」，那時教會時代就要結束，而千禧年則是舊約對以色列人之應許成就之時。

5. 表徵性的無千禧年論

持上述第 2、3 和 4 個論點的人，均看啟二十章的一千年是一個表徵；但他們仍然看千禧年指的是一段時間。近代甚至有些人認為連千禧年這個概念都是一個表徵，根本不是指任何一段時間，乃是指基督的國度完全成就，在祂再來的時候，就要得著完全的勝利。

上述各種理論，當然是因著各人對某部分經文有不同的解釋而來；但就廣義而言，它們也代表人對基督的國度與我們的歷史應有怎樣的關係，有不同的看法。若按理論的形式來說，千禧年思想與一種完全是他世的末世論是不同的，因為它相信，神要在我們這個地上成就祂永遠的國度。

另參：災難 (Tribulation)。

參考書目

O. Blöcher, G. G. Blum, R. Konrad, R. Bauckham, 'Chiliasmus', *TRE* VII, pp. 723 ~ 45; 柯樓士編著，《千禧年四觀》，李經寰譯，華神，1985 (R. G. Clouse, ed., *The Meaning of the Millennium: Four Views*, Downers Grove, IL, 1977); J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity* (London, 1964); P. Toon (ed.), *Puritans, the Millennium and the Future of Israel* (London, 1970).

R.J.B.

Minister 牧師 參事奉 (Ministry)。

Ministry 事奉 這詞可用在廣義或狹義上。就廣義而言，那是指對人或對神的一種服事；就狹義而言，那是指一個人透過教會的按立而被分別出來，專門從事某一種工作。

耶穌基督的事奉

開始的時候，耶穌的事奉就是去傳講上帝國 (Kingdom of God)* 的福音、教導、醫治 (Healing)* 及禱告 (Prayer)*; 可一各處)。祂說祂來不是要受人的服事，乃是要服事人。而代表祂的服事的詞語，最主要的就是 *diakonia*，及由它演變出來的，就如指在餐桌前侍候人飲食的那一類詞彙；這個著重點在四本福音書都可以看得出來 (太二十八；可十 45；路二十二 27；參約十三 4 ~ 17，最後一節甚至用較低一層次的 *doulos*，奴僕)。這種事奉顯示出祂對神的奉獻是徹底的，包括一生，而最終捨身在十字架上；新約稱這種奉獻是祭司式的，是為了人的罪而作出的贖罪 (Atonement)* 祭 (來十 5 ~ 14；參羅五 2；弗二 13 ~ 18，三 12，五 2；約壹二 1 ~ 2)。這樣說來，拿撒勒人耶穌的身分，在猶太人中是「平信徒」，卻是拉比，也是祭司；祂所成就的，就是日後門徒所稱的，叫世人與祂和好的神聖工作 (林後五 18 ~ 19)。

早期教會的事奉

基督徒祭司之職。整個基督徒羣體都要繼續耶穌的事奉，使人與神和好：祂的自獻一次已經完成，為信徒敞開了一條路，使他們也藉著勸人與神和好來事奉神 (來十 12、19 ~ 22)。新約作者自由地使用舊約祭儀的詞語，來描述教會的事奉，既說她是一個祭司羣體 (彼前二 5、9；啟一 5 ~ 6)，亦有僅就個人的層面來說的 (羅十二 1)。信徒的自獻不再是為贖罪，因為那是一個「活祭」，目的是使神得榮耀，又使人得聞祂的恩惠 (羅十五 16；腓四 18；提後四 6；來十

三 15 ~ 16)。這個祭司職分是信徒成為教會一分子 (*laos*) 最基本的身分 (參平信徒, *Laity*^{*})；新約從不以此來指某一特殊圈子或職分的人，他們就是蒙恩得救的每一位信徒 (參居中和解, *Mediation*^{*})。

彼此服事。耶穌的門徒要像他們的主一樣，負起 *diakonia* 的責任：即透過服事有需要的人來事奉祂 (太二十五 31 ~ 46)，並且要為別人的好處而善用自己的恩賜 (*charismata*；彼前四 10)。保羅用「身體」的比喻，說明四肢五官各有功用 (羅十二；林前十二；弗四)。作為基督的身體，聖靈要把各種恩賜 (*Gifts of the Spirit*^{*}) 賜給不同的肢體。聖經雖然列出不同的恩賜，卻沒有把其工作範圍，或在教會體制內的秩序描述出來，只是說出聖靈不同的恩賜及其功用而已。

使徒 (*Apostle*^{*})、先知 (參預言神學, *Prophecy, Theology of*^{*})、傳福音的 (*Evangelist*^{*})。耶穌的門徒要為祂的復活 (基督的復活, *Resurrection of Christ*^{*}) 作見證，說明這是神證實及榮耀祂救贖事工的途徑。在耶穌的門徒中，十二使徒的地位是非常特別的，因為他們與地上的耶穌特別親密；再者，他們是特別為了見證祂的復活而蒙揀選 (徒一 8、21 ~ 22)。這種地位是不需要繼承人的 (只有猶大被人替代，其他使徒過世後，都沒有繼承人)。初期教會之使徒及宣教工作，卻要與其他人一起同工，特別是保羅，祂是直接蒙主差派，與十二使徒不一樣。後來，安提阿教會特別把保羅與巴拿巴分別開來，作宣教的工作，不過這卻與現代之按立禮不一樣，因為在他們被分別出來之前，已被教會視為先知及教師 (徒十三 1 ~ 3)。保羅喜歡與一羣同工一起旅行工作 (他們有時亦稱作「使徒」；羅十六 7)；此外，新約有時亦提到其他職分的同工 (如徒十一 27 之先知)。在隨後的世代，如寫《十二使徒遺訓》的時代 (約主後 100 年)，使徒與先知仍然四處遊行傳道。

監督、長老、執事。初生的教會被稱作「小羣」，接受好牧人耶穌的牧養。耶穌離世升天後，西門彼得 (約二十一 15 ~ 17) 及其他人便負起牧養的責任 (彼前五 2 ~ 4)。最早的文獻對他們的描述並不多，也不知道他們是怎樣被委任的。保羅較早的書信曾提到領導教會的工人 (帖前五 12)，但他們的職銜似乎除了腓立比教會的「監督」 (*episkopoi*) 及執事之外，就沒有別的了 (腓一 1)。更值得注意的是，林前是專門討論教會制度的，卻沒有提及這兩個職分；那裡論及的崇拜，也談到靈恩的事奉。再者，新約似乎沒有把任何一種職分，與主的晚餐 (參聖餐, *Eucharist*^{*}) 相連起來。使徒行傳曾提及長老 (*presbyteroi*) 的選拔，但都是在那些由保羅及他的同工所建立的教會；耶路撒冷母會亦有同樣的職分 (徒十四 23，十五 2，二十一 18)。

長老與監督 (即等於主教) 可能是這些地方教會的領袖 (參徒二十 17、28)，至於為什麼日後這兩個職銜有了不同的意義與地位，我們卻不能從早期文獻找到任何解釋。按一般推想，長老很可能是指一些較年長、德高望重的信徒，他們自然能對年輕會友作榜樣及教導。長老與監督在每一個地方，都是指一組人而言。

至於執事的選立及其功能，則是教牧書信論之頗詳的，他們也是教會領導人；當時很可能還包括婦女在內 (羅十六 1)。至於為什麼這樣普通的一個職銜，竟成為教會一個特別的職銜，聖經就沒有交代了。使徒行傳六 1 ~ 6 很可能不是執事這職銜的起源：他們原本的職責是「管理飯食」 (*deacons of tables*)，使門徒能「專心傳道」 (*deacons of the word*)；但後來聖靈又賜下其他恩賜，使他們能作別的事，如腓力成為傳福音的，司提反則是個聖靈充滿，大有信心的見證者 (徒六 5 ~ 7)。

有秩序的事奉。第一世紀之後，教會正式的職位日形重要，理由不難明白：使徒和

他們的同工相繼離世，而同一時間，各種異端邪說竄起，就是新約書信亦表達關注；像教牧書信及約翰書信都一致認為，教會需要有領袖保護她的小羊，而這些領袖的選立，是非常重要的。當時一個領袖是羅馬的革利免（Clement of Rome，約主後96年），他便指出教會之監督、長老和執事集體領導的重要，還特別關注教會各職分應怎樣有秩序地傳承下去（但保羅似乎沒有提及以弗所教會這方面的問題，徒二十）。安提阿的伊格那丟（Ignatius of Antioch，約110年）則指出，有些地方有一個監督（主教）冒出頭來，成為眾教會的領袖（但在羅馬卻還沒有）。他把主教與長老的關係，比作基督與使徒的關係，並說主教是神所按立的。

教制的發展

不是所有地方教會都有同一的正式職銜（如主教等），或是都朝著同一的方向發展。在亞歷山太，主教可以是由長老推選出來，他的作用有點像長老的主席；但在其他地方，則只有主教團才能選立新主教。一個城鎮必須有某一數目的信徒，才能有一位主教；但同一時間他們又可以有「鄉村主教」（*chōrepiskopoi*），不過他的職責則較城市主教為低。長老充當顧問之職，而執事則負責執行實際事務，包括祭儀及行政兩方面：一些優秀的執事則有可能被推選為主教。女執事的職責，是幫助女信徒受洗。有時一個地方的教會發展蓬勃，可能幾個教區共有一個主教；這時，每個教區便會有一位長老，代表主教照顧那裡的信徒。

主後二百年，從特土良（Tertullian）和希坡律陀（Hippolytus）等教會作者的著作中，顯示需按立的職分（特別是主教）愈來愈具祭禮的色彩。這時，聖餐的神學已然發展起來，聖餐時為餅與酒祝聖，便稱作祭司的獻祭；到了居普良（Cyprian），負責為餅與杯祝聖的，便稱作是由祭司獻上基督的身體和血。稍後期的作家如拉克單丟

（Lactantius，約240～320）及該撒利亞的優西比烏（Eusebius），則仍然用普通的言詞來描述此等事與人。

到了十三世紀，變質說（Transubstantiation）已經發展完成；祭司成了教會一個正式的職銜，他還負責聽告解，而信徒告解亦成了領聖餐必需的條件。其他較次等的職分，如看門的、讀經員、驅魔人（Exorcist）以及侍僧等，則在三世紀便有了。有時這些職分和執事及助理執事，便成了晉身全職祭司的踏腳石。要求祭司守獨身的做法，在西方是十一世紀才開始，但東方則一直接受結了婚的人從事聖職，但不可作主教。中世紀神學認為，按立禮也是聖禮（Sacrament）之一，像洗禮一樣，他們相信按立禮本身能把某種恩福帶給受禮的人；換言之，人絕不可能接受同一按立禮兩次。至於較次等聖職的按立禮是怎樣的，我們無法從文獻得知。

改革宗的聖職

改教家否認教會的牧師有祭司這方面的含義，更不承認教會必須倚靠他們獻祭的功能才能存在。他們的職責是牧養和教導；使牧師與平信徒分開的，亦僅此而已。不過有些教派對這種解釋不滿意（如：貴格會，Quakers），認為傳道的恩賜不是由按立禮而來的。毋庸置疑，更正教對聖職有很多不同的看法，而他們選立及按立牧師，以至信徒權利的釐定（如聘用或解雇牧師），亦各有不同。有些教會特重執事的職分。英國聖公會則維持教會聖品人的三級制，即主教、祭司（或稱牧師）及執事；他們認為這制度「是由使徒時代」傳下來的（見《公禱書》）。主教負責的教區頗為廣闊；他們亦有為執事禱告，使他們配得過「被召進入更高的職事」。這樣看來，聖公會的聖職觀，與中世紀的差別不大，只不過少了獻祭方面的功能而已。這種與天主教有一脈相承的關係，在十九世紀安立甘大公主義（Anglo-

Catholic^{*}運動就更被強調，其目的是想顯示他們的聖職權柄是藉使徒統緒（Apostolic Succession^{*}）傳遞下來。但1896年教宗利奧十三世（Pope Leo XIII）則藉一教諭（*Apostolicae Curae*）指出，聖公會的聖禮與天主教的不可同日而語，因為他們的按立禮並沒有使受按者有獻祭的權利，因此聖公會的聖職是無效的。五十年後，安立甘大公派仍然強調：「一個有效的聖職……必須是由使徒透過直接承傳，以按手禮傳下去，使最基本的聖職〔即指使徒統緒的主教〕成立；倘若聖職不是這樣而立，那麼在時空下的使徒教會，亦即基督的身體，就不能存在了」（K. E. Kirk, ed., *The Apostolic Ministry*, London, 1946, p. 40）。

現代的發展

近代差不多所有教會對聖職的性質，都有不同的看法；這種變化是從神學反省，及不同的聖經了解而來的。一共有兩個不同的著重點：1. 無論哪一種形式的聖職，都沒有權利說它是完全忠於新約的模式，因為我們對第一代的模式所知太有限，這便等於說，認為自己的模式最具權柄，其實是危險的；2. 我們若要認真地忠於新約的模式，有一點必須做到，就是每一個平信徒（*laos*）都要有分事奉。普世教會在這方面的討論，已發布了不少重要，又意見一致的文獻（參考下列書目），只可惜因著不同的教制及背景，教會在這方面仍未能攜手合作，一同向著同一目標前行。

另參：主教團主義與大公會議主義（*Collegiality and Conciliarity*）。

參考書目

R. S. Anderson (ed.), *Theological Foundations for Ministry* (Edinburgh, 1979); Anglican-Roman Catholic International Commission, *ARCIC: The Final Report* (London, 1982); *Baptism, Eucharist*

and Ministry, Faith and Order Paper No. 111 (Geneva, 1982); J. M. Barnett, *The Diaconate - A Full and Equal Order* (New York, 1981); C. K. Barrett, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament* (Exeter, 1985); A. T. and R. P. C. Hanson, *The Identity of the Church: A Guide to Recognizing the Contemporary Church* (London, 1987); R. P. C. Hanson, *Christian Priesthood Examined* (Guildford, 1979); H. Küng, *Why Priests?* (London, 1972); P. C. Moore (ed.), *Bishops - But What Kind? Reflections on Episcopacy* (London, 1982); D. M. Paton and C. H. Long (eds.), *The Compulsion of the Spirit: A Roland Alien Reader* (Grand Rapids, MI, 1983); A. Russell, *The Clerical Profession* (London, 1980); E. Schillebeeckx, *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry* (London, 1985); E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (London, 1961); M. Thurian, *Priesthood and Ministry: Ecumenical Research* (London, 1983).

J.T.

Minjung Theology 民眾神學 民眾神學是南韓的解放神學（*Liberation Theology*^{*}），可以代表南韓長老會投身社會的一神學體系。按南韓神學教育家（如：金在俊）和新約學者（如：安炳茂）了解，「民眾」（*Minjung*）一詞即新約的「人」（*ochlos*）。他們是小民，一般老百姓，也是占了大多數的柔弱被壓的民眾；「民眾神學」就是站在他們的位置，為他們且與他們一起對抗壓迫剝削而作出的神學反省。

民眾神學雖是近代的產物，卻是南韓教會多年來反對暴政的自然結果。暴政者，包括歷代統治者利用儒家思想來勞役人民（特別是女性）；繼有日本殘暴政權的迫害（1876～1945）；到了大戰結束後，南韓當政者又利用軍警、權貴，和中央情報局來施鐵腕政治，使無力保護自己的民眾常受不公

義的對待。教會的使命就是要幫助受剝削的民眾站起來，與他們一起重建社會的公義。就如 1973 年五月二十日發布的「韓國基督徒神學宣言」（‘Theological Declaration of Korean Christian’）所說的，基督徒必須表明他們是與歷史的主站在同一陣線，同受一個聖靈的感動，「來參與社會、歷史及個人的更新」，並細數「政府違反人權的罪行」（*Documents on the Struggle for Democracy in Korea*, Tokyo, 1975, pp. 37 ~ 43）。

像拉丁美洲天主教教會的解放神學一樣，南韓神學家所了解的神學工作，不純是西方學院式、惟理及形而上的反省。他們雖然有相當豐富及嚴謹的神學和釋經作品，但那只是民眾神學部分的表現，藉文字表達的還有用韓文寫成，又是廣大民眾能接觸得到的詩歌、短劇、小說，甚至是粗俗的民謠、寓言和街頭劇。表達於行動及組織的，是積極參與工人運動，創立新社羣，為無家可歸者和被罷免的牧師及家屬，設立加利利教會和黎明之家，出版表達新思想的刊物（如《基督徒思想》），以及參與各種示威抗議活動，目的是喚醒民眾正視自己的權利，和迫使政府改變他們的政策；為此他們常遭監禁、拷問，和失去職位甚至家庭。他們的神學達到拉丁美洲解放神學家所說的，「神學不僅是要來學，也是來要做」（參解放神學*）。這種為民請命、與民同苦的行動，使他們贏得國內外的敬仰。

南韓的民眾神學有相當辛勤又果實豐盈的釋經工夫作支持。新約學者安炳茂（Ahn Byung-Mu）在《馬可福音註釋》裡面指出：「耶穌是個暴政的受害者，因此有關祂的故事，就只能以民眾的『謠傳』方式記下來……直到馬可福音的作者接受了民眾的『謠傳』，而把它變作經文……我們才有耶穌生平的事蹟。」民眾「謠傳」的耶穌，事實上就是 *ochlos* 所親身經歷的耶穌，他們不是具有社會地位的市民（*laos*），而是被社會鄙

棄的罪人、妓女、稅吏，和身有殘疾的小民（可一 21 及下、40 及下，二 1 及下，三 1 及下），卻是耶穌所召、所愛的人（可二 17），故此他們才是福音的對象，因為經歷耶穌醫治和接納的是他們，而並非義人（Ahn, ‘Jesus and Ochlos’ in *Minjung Theology*, pp. 138ff.）。

然而民眾在神的救贖計畫內占了什麼位置呢？或反過來問，神在人的受苦中又占了什麼位置？南韓的民眾神學家認為，最重要的問題是第二條，不是第一條；而他們的答案是：祂與人一起掙扎、一起受苦，這是教會信徒不能對民眾苦難置身度外的主因。舊約學者金正俊（Kim Chung-Choon）說：「地上哀愁與苦難最深重的地方，神就去到那個地方；祂不僅是以審判者和安慰者的身分去到那裡，祂也是同受苦難者；當人的尊嚴受損害，人的權利被侵犯，他不是獨自一人」（‘God’s Suffering in Man’s Struggle’, p. 14）。

可惜舊約這個思想給後來的「大衛傳統」掩蓋了，傳統教會因為成員多為中產人士，也就一味只談大衛傳統式的皇室神學，叫百姓安於現狀，作個順民，忘記了聖經另一個同樣重要的思想：先由摩西、後由先知發出的公義之聲；出埃及記是這樣的一個行動，亡國前後的先知力斥社會制度不義，也是這樣的一個聲音。因此對抗不義制度的言行，不是馬克斯式的共產主義，而有很深遠的聖經根據。這個聖經模式必須處境化（Contextualization*），使本地人民能聽得到和看得見成為他們一員的基督，這就是道成肉身（Incarnation*）的意義。兩位韓國神學家在這方面的研究是值得重視的。

神學家及教育工作者金在俊（Kim Jai-Jun, 1901 年生）的思想，一直居領導的地位。他在 1956 年發展的「十架精兵」說：「我們蒙召是要在這個國家的歷史內，建立基督的解放歷史，好讓韓國歷史本身也能改變過來」（G. Anderson, ed., *Asian Voices*

in *Christian Theology*, 1976, p. 169)。然而基督的解放歷史怎能在韓國建立起來呢？那就是認同並親受耶穌為人民背負的十字架；他在1973年的另一篇文章說：「基督的十字架不是紀念品，而是陷入我的手和腳的鐵釘。」

徐南同 (Suh Nam Dong) 曾任神學院教務長，又是金在俊之同工，他把金在俊這個思想發展下去。在《現代的基督》(*The Contemporaneous Christ*, 1969) 中，他指出基督可以在哪裡尋見，就是「在無名的、半聾的人身上」，他們的傷口及呻吟，正是基督對我們的信息；這信息不能僅僅用耳去聽，用頭腦去思想，也是要用「行動和意志才能體認的十字架意義」。徐南同在1978年仔細研究過金在俊的作品後，寫了兩篇長文，把出埃及和十字架的信息連結起來，然後指出韓國的基督就是革命的民眾，是這樣，基督才能成為民眾的救贖。

民眾神學當然不是南韓唯一的神學模式，但民眾神學身體力行的神學方法，力求處境化的取向，以受苦的老百姓為神學工作的對象，以及敢於面對權貴來爭取公義等特性，卻是南韓神學家能完全認同的。

另參：解放神學 (Liberation Theology)。

參考書目

G. Anderson (ed.), *Asian Voices in Christian Theology* (1976); *idem*, *Documents on the Struggle for Democracy in Korea* (1975); J. C. England, *Living Theology in Asia* (1981); N. Geiger (ed.), *Cry of the People and Other Poems* (1974); G. McCormack and J. Gittings (eds.), *Crisis in Korea* (1977); Mun Dong-Whan, 'Human Liberation and Christian Education', *Soul*, Hankuk Theological Seminary (1979); S. J. Palmer, *Korea and Christianity* (1967); Ryu Tong-Shik (ed.), *Christian Thought in Korea* (1975).

楊牧谷

Miracle 神蹟 英文「神蹟」，miracle 一詞，來自拉丁文的 *miraculum*，意思是神奇的事，隱含有超自然 (Supernatural)* 力量介入自然界 (Nature)* 而造成的結果之意。在教會歷史中，神蹟不僅是指神恩典超乎尋常的表現，也表示神要印證行神蹟者的言行。

在科學 (Science)* 與歷史批判昌盛的時代，神蹟這概念經常受到質疑及攻擊。最具代表的人物首推休謨 (Hume*, *Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748, sect. 10)。休謨認為「神蹟是違反自然律的；經驗告訴我們，此等律則是堅定不移，又是無可改變的。因此，證明神蹟是不可能的證據，從其本質而言，就是人的經歷中最完全的證據」。

休謨繼續說，一切為神蹟作的見證，都是不堪一擊的；說看見神蹟的人都沒受過多少教育，而其個人名譽亦令人質疑。再者，聲稱有神蹟發生的地方，很多時候都是較為落後的地區，而人又有喜歡誇大的傾向。最後，不同的宗教都宣稱他們有行神蹟的力量，這樣就彼此抵消了神蹟的可信性。從以上種種來看，我們實在不能用神蹟來說明基督教任何的道理；神蹟不僅不能證明任何信仰，它本身其實反成了信仰的攔阻。

休謨的論據看似言之成理，其實不少地方都有漏洞 (參反神蹟論, *Anti-Miracle Theory**)。他把他那一代 (或任何年代) 之科學所不能解釋的事全然拒絕；他既把神蹟看成破壞自然律的事件，事實上，就是連上帝可以控制自然界力量的可能，也一筆勾銷了。

利用科學作藉口來否定神蹟，本身就是一項信心的行為，因為那要假設世界是由一組自然的因果律組成，不受超自然的力量影響，而這種假設正是科學家不能證明的。今天我們所稱的自然「律」，其實是本於可重複和可驗證的經驗之概論，它們不是永恆不變的真理，乃是暫時及開放的；若有進一步

的認識，它們就要被人更改，甚至糾正。休謨的論據，把一切這種暫時的、概論之外的非常事件都拒絕了。

休謨批評神蹟之見證也有問題，流於太武斷及籠統，因為休謨認為見證人只有具備某種教育及文化水平才算可信，並且只有發生在某些地方的神蹟才可信。再者，人的確是有誇大的傾向，我們卻不能本乎此，而說人人都是誇大的；因此當休謨說，凡見證神蹟的人都是誇大的，是愛好幻想的，這就是一種武斷的評語。一個見證神蹟的人，如果開始存疑，後來卻因自己的經驗而信服，那麼這個見證人的話語就更加可信。

至於說不同的宗教均說自己傳講的真理有神蹟支持，就說明它們彼此抵消了可信性這一論點，也不能成立。首先，有些宗教根本不提神蹟；再者，有提及神蹟的，又可能與他們宣講之真理沒有直接的關係；最後，若有提及神蹟，又有提及神蹟所支持的真理，也要兩個宗教所說的是南轅北轍，才會產生相抵消的作用，這些休謨都忽略了。事實上，我們不知道世上有哪一個主要宗教提及的神蹟，是與基督教所說之最大的神蹟——耶穌的復活（Resurrection of Christ）——有抵觸。

神蹟是否可信，很多時候在乎我們的世界觀是什麼。假如我們的世界觀是一個封閉的系統，我們可能看見非常的事件，卻會拒絕承認它們是神蹟（即等於神行的事蹟）；假如我們看這世界為神的創造（Creation），可以容讓神的介入，那麼神蹟就是可能的了。

聖經有些神蹟可以說是神控制自然界的結果（像出埃及，出七～十四；或醫治，Healing）；另一些則是將來世界的秩序，闖進現今世界的結果。耶穌基督的復活不單是重獲生命，以及證實祂為神的兒子，也是神要在這世界顯現來生的新秩序（林前十五）。

聖經記載的神蹟，在歷史上並不是平均

分布，有些時候神蹟特別多，有些時候則很稀少；這與神的救贖工作有直接的關係。記載特別多神蹟的時代如出埃及、以利亞和以利沙與異教爭戰的時代（王上十七；王下四～五），以及耶穌在地上的時候。

聖經亦有說到假先知也可以行神蹟（申十三 1～5；太七 22，二十四 24；可十三 22；帖後二 9），我們不應理會此等事情。耶穌會行神蹟的一個間接（卻是重要的）證明，可以從猶太教領袖對待耶穌的態度看出來：他們指控耶穌是叛徒，因為祂行神蹟奇事來使人誤入歧途，並說祂與撒但同一陣線（太十二 22～32；可三 6、20～30；路十一 14～23；約七 12、20、25，八 59，十 20、33，十一 47～53）；這在當時的法律下，可以被判死刑（申十三 5；另參申十八 20）。

耶穌的死刑是人對祂的宣判；神卻叫祂從死裡復活，使祂得到昭雪。祂的復活成了神肯定祂的工作，一種聖父藉著聖靈使聖子成就的事工（太十二 18、28、32；可三 29；路四 18，十一 20；約五 20～29、36，八 28，九 4，十 37～38，十四 10～11，十五 24，十七 2～10、21；徒二 22，十 36～38）。故此，耶穌的神蹟不僅證明耶穌就是基督，它也帶著三位一體（Trinity）的印記。

華菲德（B. B. Warfield）曾大力說明，自第一世紀後神蹟便止住了；但這思想在近代愈來愈多人反對，特別是五旬宗（Pentecostals）對醫治的解釋、傳統的宗派，以及靈恩運動的復興。他們均認為，聖靈的恩賜（Gifts of the Spirit）包括行神蹟這一項。不過，藉「神蹟奇事」來傳福音的方法（主要根據的經文是可十六 15～20），有時給人的印象亦不好，有擺佈聖靈能力，和過分渲染財富與健康之嫌。整體說來，近代人對救恩（Salvation）的了解比較整全，這是近代信徒更盼望神介入工作的原因。

另參：反神蹟論 (Anti-Miracle Theory)；權力，能力 (Power)。

參考書目

C. Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids, MI and Exeter, 1984)；白高倫著，〈神蹟信心古今談〉，魯曼華譯，天道，1993 (*idem*, *That You May Believe: Miracles and Faith - Then and Now*, Grand Rapids, MI, 1985)；H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World* (New Haven, CT, and London, 1983)；C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (London, 1947)；H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1968)；L. Monden, *Signs and Wonders: A Study of the Miraculous Element in Religion* (New York, 1966)；C. F. D. Moule (ed.), *Miracles; Cambridge Studies in their Philosophy and History* (London, 1965)；A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels* (London, 1941)；R. Swinburne, *The Concept of Miracle* (London, 1970)；G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Edinburgh and Philadelphia, 1983)；B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918; repr. Edinburgh, 1972), also repr. as *Miracles: Yesterday and Today, True and False* (Grand Rapids, MI, 1953).

C.B.

Missiology 宣教學 宣教學是分門別類地研究基督教宣教事業的學科，因此屬於神學其中一學系，並統攝了其他許多的分支：聖經研究是在「神的宣教」(*missio Dei*) 範圍內，探索神呼召以色列作萬國之光(賽四十九6)，以及耶穌差遣祂的門徒到地極為祂作見證，直等到祂來(太二十八18~20；徒一8)。歷史的研究是綜覽教會在不同的地方，不同的時代擴展的情況，並且評估它對社會及文化不同的影響。系統神學(*Systematic Theology*)* 則研究基督教信仰與俗世哲學、意識形態，和其他信仰的互

動關係。倫理學(*Ethics*)* 在宣教研究也有其地位，因為教會有責任宣告神在我們整個生命的旨意(參社會倫理，*Social Ethics**)；教牧學(*Pastoral Theology*)* 則研究怎樣才能最有效地教導初信者，並引導他們加入教會。

正因為宣教學牽涉的範圍如此廣闊，它就能扮演統攝神學各分支的重要任務。讓我們換一角度來說，神學每一分支都不能避免具有宣教學的意義，因為它每一分支都是為了教會宣教的功能而存在的。

一般人都會以為宣教者，即是基督徒跨越文化的界限來傳福音。這個思想頗能反映出上一代的偏差，他們愛把世界分成基督教與非基督教兩部分。但今天「宣教界線存在於整個世界，那就是分隔信與不信的界線」，因此需要宣教的地方，遍存五湖四海，也在每一個國家內。

有些基督徒認為，宣教工作只限於傳福音(*Evangelism*)*，亦即耶穌基督的救贖，並且邀請人接受救恩。但今天研究宣教的人，則有較廣闊的看法(參洛桑信約，*Lausanne Covenant**)。

「宣教」一詞只代表聖經所說的「奉差遣」，最典型的莫過於耶穌說的：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」(約二十1)神差遣耶穌，與耶穌差遣門徒，二者是平行的，它也描繪了宣教的方法和內容。換句話說，教會的使命包括耶穌差遣使徒進入世界要做的一切工作，但它不包括教會在地上所做的一切，或神在世界上所造的。故此，說教會就是宣教，是言過其實的。但反過來說，耶穌的門徒故意忽略在世上應做的事，明顯地是一種錯誤；「教會怎樣靠宣教存活，就正如火怎樣倚靠燃燒來存在一樣」。

教會的宣教使命，可以約略分作下列五類，其次序不分先後，按聖經的意思來說，它們是同等重要的。有些人愛輕此重彼，好像它們只是其中一項選擇；在宣教使命上，

神卻不容我們有所選擇。

1. 作受造界蘊含之資源的好管家 (Steward)*。意思是，我們要宣告這世界是神的創造 (Creation)*，亦只屬於祂，因此我們要有智慧及負責任地使用，包括保護環境、珍惜資源，以及避免污染 (參自然界神學, Nature, Theology of*)。教會要讓人認識創造者賜下的生命是恩典，是公平的，人必須棄絕貪慾，避免浪費，免得我們這一代恣意揮霍，下一代則連活命的指望也受到威脅。

2. 要服侍整個人類，不分任何界限，也不論他們的需要。教會對救贖工作素來義不容辭，諸如幫助難民、救援旱災及饑荒的災民、幫助建立發展的計畫、掃除文盲、推廣衛生教育及房屋計畫。教會對不幸的人責任尤大，對殘弱的、鰥寡的、喪親的、孤兒、釋囚、家庭破碎的人，以及酗酒的、癮君子和賭徒等，教會都有責任施予援手。

3. 教會必須為耶穌基督的真理作見證 (弗四 21)，這包括好幾項工作，有時人喜歡分之為：護教學 (Apologetics)*、福音預工和福音工作。作福音的見證，包括用口頭傳講自使徒傳下來的福音，和以可見的能力來說明福音，為人帶來新生命和新希望，重建人際關係等。

4. 教會有責任見證神的公義，得以在社會彰顯 (參公義 (Righteousness)*；社會神學 (Society, Theology of*))。教會有責任保護家庭 (Family)* 制度，使它免受隨意離婚 (Divorce)*、墮胎 (Abortion)*，或受隨便和不倫的性關係破壞；此外，色情刊物、剝削婦女和孩童，以及以未成形的生命作實驗 (參生命倫理學, Bioethics*) 等，都會直接危害家庭。教會亦有責任對社會上不良政策造成的禍害，提出警告，如引致無家可歸、不健全的教育、營養不良及失業的政策。教會要為人權 (Rights, Human)* 和種族歧視爭戰 (參種族, Race*)。最後，對國家無限度擴張軍備，以及富國不斷向貧

國推銷武器，教會都有責任發言指斥 (參戰爭與和平, War and Peace*)。

5. 在一個敗壞、令人沮喪和無望的世界，教會有責任讓世人知道，什麼是一個復和及釋放的羣體；教會在世上要活出神白白賜人的恩典 (Grace)*，要饒恕 (參罪咎與赦免, Guilt and Forgiveness*)，分享資源，除去偏見與懷疑，以及以僕人的身分使用權力 (Power)*，而不是像個霸主般控制人。神的旨意是要讓公義與和平作王，教會正是這個新秩序的記號和媒介。

宣教學要嚴肅地思考這一切的問題。近年間，教會還為一連串特別的問題煞費思量：基督徒可以用武力推翻一個不是選舉出來，又是殘暴的政權嗎？ (參革命神學, Revolution, Theology of*) 與其他宗教信徒分享福音時，該用什麼方法——對話、宣告，或只是活在他們中間？我們應否只為了教會增長 (Church Growth)*，而鼓勵建立種族與文化同源的教會？宣教差會在福音工作和救贖工作上，應扮演什麼角色？我們要怎樣與世界其他地方的教會分享人力與經濟資源，才算與所蒙的恩相稱？

參考書目

D. Bosch, *Witness to the World: the Christian Mission in Theological Perspective* (Basingstoke, 1980); O. Costas, *Christ outside the Gate. Mission beyond Christendom* (New York, 1983); R. Padilla, *Mission Between the Times* (Grand Rapids, MI, 1985); W. Scott, *Bring Forth Justice* (Grand Rapids, MI, 1980); 史徒德著，《信仰與社會責任》，浸信會，1989 (J. R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World*, London, 1975)；J. Verkuyl, *Contemporary Missiology: an Introduction* (Grand Rapids, MI, 1978)

J.A.K.

Moberly, Robert Campbell 摩柏利 (1845 ~ 1903) 安立甘大公主義 (Anglo-Catholic)* 一位滿有創意的神學家，是索爾茲伯里 (Salisbury) 之摩柏利 (G. H. Moberly) 的兒子。從 1892 年起，摩柏利便是牛津大學教牧神學的皇室教授 (regius professor, 意即此教授席位是由英王所設立)，直到離世為止。摩柏利先後在牛津大學的文契斯特 (Winchester) 和新學院 (New College) 就讀，後來成了牛津聖士提反學院 (1876) 和教區神學院 (1878) 的院長，也曾在柴郡任教區牧師 (1880 ~ 92)。但摩柏利一直看自己是個作家，他對後世的貢獻，主要來自他的神學作品。

摩柏利原是個自由派 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology*) 的安立甘大公主義神學家，但 1889 年卻以「道成肉身乃教義的根基」一文，發表在牛津極富爭議的刊物 *Lux Mundi*。他另一本影響深遠的書，叫做《教牧祭司職》(*Ministerial Priesthood*, London, 1897)，此書充分反映出高派聖公會的立場；他認為基督的祭司職分對今日教會的聖職，有決定性的作用 (參事奉, Ministry*)。《救贖與個性》(*Atonement and Personality*, London, 1901) 則從自由派的角度，和黑格爾 (Hegel)* 對個性的了解，來解釋基督救贖的工作，認為基督只是為人立下一個榜樣式的生活，而祂的死亦只是滿足了罪罰的要求 (參滿足說, Satisfaction*)。摩柏利其他重要的作品，包括《哀傷、罪惡與美麗》(*Sorrow, Sin and Beauty*, London, 1889)；《基督是我們的生命》(講道集, *Christ our Life*, London, 1902)；《非宗派主義乃初階教育之原理》(*Undenominationalism as a Principle of Primary Education*, London, 1902)；《難題與原則》(論文集, *Problems and Principles*, London, 1904)。

參考書目

評論：A. Clark, *DNB, Second Supplement* 1991 ~ 11, vol. 2, pp. 624 ~ 6; W. H. Moberly, *JTS* 6 (1905), pp. 1 ~ 19; W. Sanday, *JTS* 4 (1903), pp. 481 ~ 99.

R. S. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, vol. 2 (London, 1918); M. Hutchison, 'Classics Revisited: Ministerial Priesthood, R. C. Moberly', *Anvil* 2 (1985), pp. 247 ~ 53; T. A. Langford, *In Search of Foundations. English Theology 1900 ~ 1920* (Nashville, TN, and New York, 1969).

C.D.H.

Modalism 形態論 參神格惟一論 (Monarchianism)。

Models of Theology 神學代模 評價 神學知識系統的準則有很多種，但能審核系統之內在及外在因素，同時又能提供改善之道的，莫如近代學者提出之代模 (model 或作 paradigm) 來得全面。我們會按下面四大範圍來討論神學的代模：

- A. 什麼叫做代模？
- B. 科學與神學代模的異同
- C. 神學代模的性質與功能
- D. 代模本身的評估原則

A. 什麼叫做代模？

任何有條理的知識系統，都需要一個媒介來整理及傳遞它的資料，使之成為知識。近二十年間，這樣的媒介被稱作代模。按多馬斯·孔恩的意見，代模「能實際解決問題；它在一般的科學難題中，能代替明確的法則，指出解決困難之道」(Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 1970, p. 175)。

這種了解是頗接近一般之「科學模式」；亦即當我們要明白一個複雜系統的表現，便要揀選某些具代表性的特徵來代表它，才可以作整全的了解（Ian G. Barbour, *Myth, Model and Paradigm*, 1974, p. 6）。不管代模或科學模式，二者都是一種工具，是用來代表某種現象，或某種概念。

不用說，上面的定義是相當一般的；在科學領域中，模式有許多種，其功能亦各有不同。舉例說，我們有「試驗模式」，包括大小尺寸的比例做成的，如設計飛機時用的風洞，這種代模代表空間關係。我們也有「實用模式」，如經濟體系中之水流模式（hydraulic flow model），用來代表時間次序；這些模式都是用來解決實際的困難。與此相對的，就是「邏輯模式」（logical model），是從推演系統的公理（axioms）作起點，從而解決一些理論上的問題，因此是純屬概念層面的。當然，在實驗模式和邏輯模式之間，我們還有「數理模式」，主要是應付屬物或社會系統中的變量，目的是預測該系統的表現。

對神學家來說，最重要的自然是理論模式（theoretical model），其主要特性是承載觀察或經驗的資料，「以致人可以明白這個世界……然而它卻不是這個世界的影像（literal picture）」（Barbour, 上引, p. 30；另參 Max Black, *Model and Metaphors*, 1962, pp. 219 ~ 43）。因此理論代模與實體的關係，就不是複製品（replica）與實體的關係，而是近乎類比（analogue）的關係。

透過這種理論模式，人不單可以明白世界的本體，也有一種理性工具，來整理並傳遞他觀察的現象。神學家覺得這工具不單在屬物界有此功能，在神學的理解、整理和傳遞，亦能扮演同樣的角色。當然，工具與產品之間的關係是非常密切的，我們不能草率地借用別科的治學工具來用在本科上；因此在神學上，我們先要了解代模的特性是什

麼？盼望它在神學領土上做什麼工作？然後再界定神學代模的本質與功能。這些功夫做得好，就會發現它不單可以提供另一種研究神學的途徑，更重要的是，它可以為教會提供一條反省及評鑑神學的媒介。沙勒曼更認為代模作為做神學的方法，可以解決認信神學（confessional theology）、形上神學，及聖經神學的問題（R. P. Scharlemann, 'Theological Models and their Construction', *The Journal of Religions* 53, Jan. 1973, pp. 65 ~ 82）。

代模在不同的學科，會有不同的性質及功能；就算在科學的範圍內，只要我們賦予它不同的地位，它的內容及功能就會不一樣。舉例說，對近代迪昂派（Duhemist；迪昂（Pierre Duhem）是法國物理學家及哲學家）來說，代模就像個接生婆，幫助理論誕生，但它對理論的結構，是沒有什麼意義的；因此，當理論誕生了，我們就要丟掉代模，因為它們（主要是指機械模式）是「不協調又膚淺的，令人分心，不能集中精神去尋找邏輯的秩序」（*La Théorie physique*, 1914；引自 Mary Hesse, *Models and Analogue in Science*, 1970, p. 12）。

另一英國物理學家坎伯爾（N. R. Campbell）及其弟子則認為，代模不單是幫助人用理論去解釋現象（如氣體分子是以撞球作代模——billiard ball model），也幫助人去擴充或改造他的代模，好能解釋上一代模不能解釋的現象（再用上一例子來說，就是由桌球代模進展到氣體動力學——kinetic theory of gases）。他們認為若沒有代模引出來的類比關係，這種理論的延伸，就會變得十分隨意；故此他們認為，代模是理論的核心，不能任意丟掉（其實迪昂派與坎伯爾派的爭辯，遠比本文所述的複雜，可參 M. Hesse, 'The Function of Model: A Dialogue', 在上引書內, pp. 7 ~ 56）。

神學家覺得代模能幫助神學工作的，是坎伯爾派所了解的代模。換句話說，神學家

是從科學家使用代模的方法得到靈感，然後加以改造，才應用到自己的本科上。舉例，費雷（F. Ferrè）比較過自然科學與神學使用的代模方法之後，指出神學代模的功能，是使神學理論上「抽象的微積分」成分，立刻變得淺顯易明；因此他說，代模的功用，是「使我們對理論認知清晰，得到幫助，以致我們能解釋某些抽象又陌生的理論」。我們是因著代模的幫助，而能提供一種既合理論的邏輯形式，又同時是人人皆明白的解釋（F. Ferrè, 'Mapping the Logic of Models in Science and Theology', in *New Essays on Religious Language*, 1969, p. 75）。

其中最顯著的例子，莫如聖經中認知論的「生動故事，及擬人化的直接比喻」，它們都是要把「終極實體的本相」揭露出來（同上，p. 77）；就如稱神為父、牧人等。這些擬人化的比喻，是把神某一方面本是不可言喻的特性，用人人皆懂的話表明出來；又因為它揭示的，含有「認知論上的直接關係」，它就能幫助我們把握某一知識系統。費雷認為代模在神學或科學上，都有這種功能和角色。

藍西（Ramsey）^{*}對代模的了解，大體上與卜列（Max Black, *Models and Metaphors*）有密切的關係。他認為代模是一種釋經工具，使近代人能本於自己獨有之經驗和認識，來重新解釋聖經。為此，他特別發展了一個所謂「揭示式代模」（disclosure model），使人能得到進一步的了解。他說，當人透過代模多知道一點，就有了新的洞察力和透視。但「多知道的一點」並不一定是資料，很可能是我們早已知道它的存在，卻沒有察覺它的重要性，因此它就不能對我們產生意義；直到代模向人「揭示」出它的意義，我們就對它有深一層的了解。由此可見，藍西所謂之「揭示」，實際上與坎伯爾所言科學理論的「延伸」相當近似。

杜勒斯（A. Dulles）則指出，代模有兩

種功能，一是解釋性的，另一是探測性的。他所謂之解釋性（explanative），是說代模能匯合新的資料，產生新的應用範圍；而探測性（exploratory）則是「啟發特性」，以致人能獲得新的方向及洞見（*Models of the Church*, 1974, pp. 22 ~ 3）

不過杜勒斯指出，神學代模之所以能發揮這兩種功用，是其「同種特性」（connaturality），亦即是代模和代模遙指的實體，有某種相同的特性；只不過代模本身能與遙指的實體有這種關係，是出於「屬靈的知覺」，是神居衷的結果，因此是恩典，而非純天然的理解力（J. Powell, *The Mystery of the Church*, 1967, p. 8）。這解釋了為什麼有人能用羊與牧人來比喻人與神的關係，令人大受感動，而在他之前千萬人卻無動於衷。我們在這裡也看見科學與神學代模之間，有不少相同之處：科學家說「理性地解釋現象」及「延伸」；而神學家則稱之為「解釋性」及「探測性」。

這樣說來，神學家是否到了二十世紀才透過科學家認識代模呢？事實上不然。因為遠在近代科學興起之前，神學家就有這個認識，並曾作相當詳細的討論。其中最重要的，首推亞歷山太的主教亞他那修（Athanasius）^{*}，及波提亞的希拉流（Hilary of Poitiers）^{*}；他們稱這種神學工具為 *paradeigma*（*παράδειγμα*），這正是近代「典例」（paradigm）一詞之來源。他們還老早警告說，代模只有指示的功能，而沒有柏拉圖派（Platonism）^{*}或亞里斯多德派（Aristotelianism）^{*}所言之「代表」功能。代模只能指示實體，卻永遠不能代表實體。

一直以來，亞他那修最關注的，就是建立聖父與聖子是本體相同（*Homoousios*）^{*}的地位；意思是，聖父與聖子，是同尊同榮的，因此，他一直用的代模（*paradeigmata*），就是以光線與燦爛（light-radiance）的關係來說明，有時則用

源頭與河流 (Athanasius, *Contra Arianos* 1:20; 2:30; 3:3, 5, 10)。直到他碰上三位一體的問題，被迫要改變二合式的代模，而改用三合式來為聖靈留一個位置，這就是光線——燦爛——洞照；或源頭——河流——水的代模了。他若不改變自己的代模，聖經見證聖父、聖子、聖靈的經文，就無法表達出來 (*De Decretis*, 12; *Ad Serapionem*, 18:14)。

比亞他那修更明顯的，是該撒利亞的巴西流 (Basil)。他討論三位一體之「三而一」的問題時指出：數字只是一些有限的符號，我們若要用它來表達那不能限囿於言詞的神聖真體，這些符號一定要保持緘默，不能強詞奪理 (St Basil, *De Spiritu Sancto* 18:14)。他說，我們若要用語言符號來述說三位一體的本質，那麼需要改變的就是我們的符號 (指數目字)，因為它們都是「為要數點屬物之數量而發展出來的符號」 (Basil, 同上，參 8:18f.)。現今既要它來傳述那既非屬物，又超乎言詞的神，我們符號的內涵，就要重新檢視，甚至再作釐定，「免得連數點的功能也歪曲我們的信仰」 (同上，18:14, 18)。因此，亞他那修怎樣承認神的本體是在我們的代模之上，巴西流則強調宗教語言需要保持一定程度的再造性，這與現代神學家所了解的代模特性，事實上非常接近 (參 T. F. Torrance, *Theological Science*, 1971, pp. 239, 244, 246; *Theology in Reconstruction*, 1965, pp. 32ff., 49ff., 217ff.)。

不過話得說回來，教父多是透過反面描述 (*via negativa*) 來指出神的特性，至於正面的祂是怎樣的，他們就比較少研究；這當然與「道可道，非常道」的心理有關。但我們若要使代模成為一種求知工具 (坎伯爾派的目標)，它就必須有其用處；亦即我們不單要知道它描述的不是什麼，也要知道它是什麼，和怎樣才可以正確地使用。換句話說，我們需要有某一種思想上的把手

(mental handle)，才能使用它。

B. 科學與神學代模的異同

胡塞爾 (Edmund Husserl, *Idea: General Introduction to Pure Phenomenology*, 1931, pp. 95f.) 曾指出，人能對某一事物有真正的知識，要先接受這事物向他「傳遞」自己的本相；因此任何真知識，都是從「基本賜予」而生發。換句話說，我們先要獲得這種基本賜予，才能建立自己的前設，或構造自己的代模。譬如，中國的黃河已氾濫，要認識這現象的基本賜予，就要認真地觀察它為什麼會氾濫？河床是否因為淤泥積聚而漸高？什麼時候會水漲？漲多少？怎樣的河套對氾濫區域具有最直接的關係等。只要肯找肯看，氾濫的現象就會「交出」它的基本賜予，使人知道應付之方，對症下藥。相反地，我們若不肯到災區研究，只知死抓著不相干的前設說，凡有天災，就是天譴，黃河氾濫表明人要懺悔己罪；或說氾濫是表明河伯要娶妻，因此每年這個時候就要挑選一個黃花閨女投進河去，這樣可以治水嗎？當然不能。什麼時候人不再神化天然現象，或將由天災引致的人禍道德化，而肯踏實地明白事件本身，科學知識就踏出了第一步。

對屬物知識，我們還這樣嚴格要求自己的前設委身於基本賜予之下，對屬神知識豈不更應如此嗎？除非我們否認神已向我們說話，已向我們啟示祂自己，而一切神學不過是人的「以為這樣」、「以為那樣」，那就無話可說；不然的話，祂若說了，我們便先要聽，才好發言。祂若啟示了，我們就先要明白，才作對話。這樣一來，神學思想就真是非要按著「神的邏輯」 (*theo-logia*) 來思想不可——這是一種以神為中心，不是以自己或文化條件為中心的思想；而思想所指的，也不是為自己的文化前設自圓其說，乃是要說明神怎樣藉啟示表達祂自己。這正是神學代模之本及之用了。

這種態度與科學家使用代模不無相同之

處，但二者之異同，還要在這裡仔細說明一下。先說二者相同的地方。

第一，科學家與神學家都以代模來傳遞陌生的資料，因此有一種代模的定義，大概不難為二者接受：「用一個或一組特性與關係都是眾所周知的概念，來研究一種較陌生的現象」（參 W. H. Austin, 'Models, Mystery and Paradox in Ian Ramsey', *Journal for the Scientific Studies of Religion* 7, Spring, 1968, p. 45）。在眾所周知的觀念與較陌生的現象之間，若有人能找出二者的結構及關係上相似之處，代模就產生了。

第二，科學家與神學家均同意，當一個舊代模不能承載新的資料，或找到一個更適切的新代模時，舊的就要被替換。

第三，二者都承認，自己的代模無論多傑出，都不能代替事實的客觀，因為代模的功能，只是給人指出它代表的實體；它不是實體本身，也不是代模本身的奇妙結構。

上述三點當然未能詳列二者的相同點，但也算能指出二者在研究上怎樣需要代模作工具。至於二者相異之處，也許比相同的還要大。

第一，科學的代模是精密演繹的基礎。它本身極需要廣泛的實驗來求證或反證，才可以成立；神學的代模卻非如此。神學代模之成立與否，與代模之結論能否被廣泛求證沒有太大的關係；如藍西所說，代模能否成立，和它與人的經驗是否吻合有關（即他所謂之 empirical fit；Ramsey, *Models and Mystery*, p. 17；另參 pp. 38 ~ 40），而是否與經驗吻合，則看「它能否覆蓋一個廣闊之現象」，及能否「滿足不同的需要」（Ramsey, 上引, p. 17）。

第二個問題，是代模與實體（即代模所代表的）的關係。科學家以可見及可研究的實體作研究對象：在這範圍內，如愛因斯坦所說的，我們不能對任何事物宣稱已掌握了它的最後知識，因此可以建立一種永恆的理論，或終極的代模；我們對任何事物的認識

都是漸進的，沒有一個「現在」是結局，它們都是進程中的一點。我們對小至沙粒，大至宇宙的認識，莫不如此。因此，當我們的認識增加了一點點，我們的前設及結論，就要被修改。我們對任何理論若視為是最後、不變的，就表明我們不再尊重客觀，亦即是不再以科學家的身分發言了。

在神學上，我們也提倡同性質的客觀性，故此要不斷強調神的啟示，是在我們神學系統之上：因為我們不願看見人以他的神學體系或教會傳統，高置於啟示之上。但神學上的客觀性，與科學的客觀性有很大的不同；在神學，我們宣稱是最後、永恆，和終極的，在祂之外、之上或之後，什麼都沒有。惟有祂是一切客觀的基礎。從這角度來看，我們說神學代模是非常相對的，因為與之相對的，正是被稱為宇宙惟一的絕對（the Absolute）；同時，神學代模也是非常客觀的（objective），因為神學的主體（Object）就是神，只能透過祂自己的啟示，人才可以認識，而不是透過某種現象的歸納，或命題的演繹（參 Torrance, *Theological Science*, pp. 296ff.）。

第三種分別，是代模與代模制訂者的關係，亦即是主觀與客觀（subjectivity and objectivity）的問題。在任何真知識裡，都有個人和非個人的成分在內；科學研究的非個人因素，就是它追尋的客觀性，把個人因素（如觀察與判斷）的影響減至最低限度。但同一時間，沒有一個認真的科學家會否認，科學研究亦不能完全避免個人的因素；起碼來說，科學的探求本身就是人的探求，個人的愛惡、聯想力、自發性、判斷力，以至他身處之科學家羣體中流行的準則等，與他的研究成果有必然的關係（參較 T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, pp. 52ff.; M. Polanyi, *Personal Knowledge*, Chicago, 1958）。就算是最嚴格的科學，也不能（亦不須）完全擺脫個人的因素；因此，科學家必須更小心謹慎，免得個人因素

在研究上的位置，超過了可以接受的地步。

在神學的情況就不大一樣，作為研究主體的人，是神學代模或理論的重要部分：沒有尚未重生的人可以從事神學工作；而凡是重生者，就是與神發生了永不能擺脫的主客關係。就是當人從事神學探求，他也不是一部邏輯或求知的機器，他乃是活的，又對著神的啟示不斷作出回應的人。正因為神學要求於人的，是不斷要對啟示作出回應，而不是只顧按自己的命題，來忙於處理他搜集到的資料；這是神學家能免於過度主觀的可能。

第四個分別，是異種同形（isomorphism）的問題。不管是科學或神學的代模，代模之所以能稱作代模，一定是因為它所代表的，有某方面相似，而相似的地方，正是實體的奧秘能透過代模傳遞的關鍵。這些相似的地方，可以是結構上的、關係上的，或功能上的（structural, relational, functional）。藍西（Ramsey，上引，p. 10）追隨卜列（Black，上引，p. 222）的意見，同時亦為別的學者所跟隨（J. McIntyre, *The Shape of Christology*, 1966, p. 59; Dulles, *Models of the Church*, 1974, p. 23），認為「代模的一個原則，就是『異種同形』」（語出 McIntyre，引自 R. Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application*, NY, 1958, p. 75），上列各學者均稱這種相似性為異種同形；他們全都知道，這個概念是從數學借用過來（Ramsey，上引，p. 10），他們之中亦沒有一個對這概念作過另類分辨、界說或再造，便把它用在神學代模上。

問題正出在這裡。

數學上的異種同形，無論其性質與功能都是很特別的，而這些性質與功能，對神學代模之運作，不單幫不了大忙，很多地方還會阻礙神學正常的發展。在數學上，特別是線性代數（linear algebra）及多線性代數（multilinear algebra），倘若在同一域 F

（field）的兩個集（sets），第一集的每一項，與第二集的每一項是完全相稱的，那麼第二集就算是第一集的異種同形的代模。在不少實用情況下，一個異種同形的代模，可算是與原集相同的。

我們若用符號來代表，異種同形的情況乃是：設有兩個集 S 及 Σ ，各有分項為 $s_1, s_2, s_3 \dots$ 及 $\sigma_1, \sigma_2, \sigma_3 \dots$ ，其關係則是 $r_1, r_2, r_3 \dots$ 及 $\rho_1, \rho_2, \rho_3 \dots$ 。假如 S 與 Σ 是相稱到一地步，以至 s_i 對 S 的每一個次分子（sub-member，像 $s_1, s_2, s_3 \dots$ ）的價值相等， ρ_i 對 Σ 的每一次分子（像 $r_1, r_2, r_3 \dots$ ）也如是，那麼 S 集與 Σ 集就算是異種同形了。假如二集的分項數目不一，它們就不是異種同形；它們的數目若是相等，在某些關係下會是異種同形，而在別的關係下卻不是。

藍西與其跟隨者應該都知道異種同形的數學含義。當他們提出神學代模之必要條件是異種同形時，也是就代數一義來用的，這就不對了；因為數學上異種同形的概念，正與他們極想提倡的，也是由代模來執行的自由與開放的神學精神相違背。因為具備了代數那種異種同形的代模，落實到神學上，只會製造出複製品（replica）的功能，卻絕不會是藍西提倡的，那種揭露性的代模（disclosure model）。為什麼呢？

當我們把異種同形用在數學代模上，代模本身與它要代表的實體的關係，一定要弄得清清楚楚，沒半分遺漏，然後才能列出二集的分項關係（ $r_1, r_2, r_3 \dots$ 及 $\rho_1, \rho_2, \rho_3 \dots$ ），其相同性亦要一一列明（ $S_i, S_{ii}, S_{iii}, \rho_1; \rho_1, \rho_2, \rho_3 \dots$ ）；是這樣，我們才能說是一個數學代模。單是這兩個條件，神學就永無辦法滿足了。

從一方面而言，神學的對象是神，我們怎可能對神的那一部分知道得一清二楚，沒半分遺漏呢？若然不能，二集的分項關係（ $r_1, r_2, r_3 \dots; \rho_1, \rho_2, \rho_3 \dots$ ）便

不能建立起來。但比上一點更重要的是，就算我們真能對神有這樣透徹又完全的認識，神學代模就會變得完全多餘及過時，因為我們既不能透過代模學到什麼新的思想〔亦即失去了揭示（disclosure）的力量〕，代模本身的探討就變得沒有價值，因為它不會帶來什麼新的發現，隨之即因著失去探測價值（exploratory value），而不能存在下去（參較 Austin，上引，pp. 46f.）。我們只能說，這樣的結果，絕不是藍西及其跟隨者提倡異種同形時所希望達到的。

無論怎樣，上述之混亂情況是在提醒我們：神學與科學之間的「邊陲境界」（boundary areas）極誘人，但也相當危險；任何科際研究者借用對方的觀念或思想時，都要特別小心謹慎。

C. 神學代模之本質與功能

無論在哪一種形式的宗教言語，代模的角色都舉足輕重，包括聖經文字、嚴謹之信經，到平信徒的宗教文字，都是如此。譬如，聖經稱神為父、審判官、磐石；尼西亞君士坦丁堡信經稱耶穌為惟一獨生、神的兒子，或出於真神而為真神，出於真光而為真光等；到平信徒說神是他的安慰、鼓勵、引導、歸宿；甚至在處境化（Contextualized）^{*}的神學上，稱聖靈（Holy Spirit）^{*}為仁，或神之國度就是「聖人之治」之類，都是運用代模來表達那不容易言宣之奧祕。

當然，我們稱之為代模，別人說它是比喻或什麼的，也不要大力反對。藍西說得對，代模一詞比其他更適合，因為近代哲學和科學上的討論，已經令我們更深認識它的內在結構和運作，以致運用起來更知其強弱。藍西說，代模本身具有一種自然的邏輯傾向，能令使用者立刻注意到問題的邏輯。而比喻或意象等名詞，則較重視用者的心理因素，因而使人忽略了太多求知論及方法論上的問題（I. Ramsey, 'Talking about God: Models Ancient and Modern', in F. W. Dil-

listone ed., *Myth and Symbol*, 1966, p. 76, fn. 2）。無論我們怎樣把它分類，不變的事實仍是清楚的，那就是它們只是一個指示的工具，本身絕不含有任何的神聖本質（divinity）在內，更別說是神的複製本了。

1. 神學代模之本質

神學代模是人用來理解及傳遞神聖領域的媒介，無論這媒介怎樣不完全，它仍是人不能缺少的工具。人透過這渠道來認識神，是完全沒有力量去擺佈這對象的，因為這方法既敞開，亦有其限制。它是敞開的，因為它指涉的對象是超越的，超過人任何言詞所能完全捕捉，因此它只能為人指出神聖的所在。神學代模的觀念結構，永遠也不能與神聖界的本體結構（ontic structure），做成一對一的相應關係，更莫論以前者來等同後者了。神學代模必須保持其敞開性，才能為人揭示進一步的祕密（參 E. H. Hutten, *The Origins of Science*, 1971, p. 209, 220; Dulles, p. 20）。

從另一方面而言，代模也有限制，我們若越過它認可的範圍，就會錯誤百出，鬧出笑話。舉例，「耶和華是我的牧者」是一代模，且明顯地是指神對人的供應，與引導的關係而言，故詩人說：「我必不至缺乏。」我們若越出其範圍，說這牧人牧放羊羣，目的是食其肉，寢其皮，用其毛，這些錯誤就顯而易見。換句話說，代模之限制（因有其範圍），也正是其優點（越其位則自顯其短）；這也是神學代模與科學理論近似的地方：實體通常是透過代模的限制，才最有效地傳遞它的內容，而不是超越代模的限制。

上述兩點正要提醒我們，我們愈希望傳遞的實體不被歪曲，代模本身就愈要被煉淨，使其通透澄明。就如陽光透過玻璃窗射進屋內，只要玻璃愈乾淨，玻璃本身愈薄，陽光受到折射及反射的機會就會愈少，它能傳遞陽光的能力就愈大。把這個觀點用在神學上，就表明無論什麼神學代模，其可用性

只能達到某一程度而已；越過它，代模就會有誤導的可能。為此，神學家一定要問：在分別有效和無效的代模之間，我們能否制訂一套可用的準則？

我們要用批判的原則來解釋代模，這事實告訴我們，代模是可以被理解和考驗的，因為它有自具的邏輯架構可供研究。那麼代模是怎樣生發的呢？藍西與麥金太爾（McIntyre）都說是自然地產生，就是當奧祕被揭示，它就誕生了，有點像人的恍然大悟。真相很可能是：當人接受奧祕，是經過思考和整理，然後才提出他的代模來。換句話說，代模是人思維的產物，這是為什麼有些代模（像信經的一句話），可以代表一個系統的思想。

代模是思維的產物這事實，還顯示代模多一個特性，就是能使代模真正成為理性認知的工具，可以幫助人理解及傳遞一大堆的資料；就如沙勒曼指出：「正因為是我們搭建它，因此我們可以透徹地從裡到外認識它」（Scharlemann, 'Theological Models and their Construction', 上引, p. 69）。還有，正因為代模是建搭的，它就可以被試驗和改進。代模若真是認知的工具，我們就一定要有某種方法試驗它的可靠性，並改善它的可用性，以致我們可以透過它確實地明白現象的真相，而不是我們所以為的現象。

神學代模雖然是指示式的，但我們仍要指出，很多時候，我們不是只用一個或一種代模，而是多個多種代模一起用。現在問題是：究竟有多少種神學代模呢？按類別來分有兩種：調配代模（Corresponding or Sub-model），和理論代模或整合代模（Theoretic or Integrative model）。二者都不是實體的複製品，而每一個都使用與實體不同的媒介，來搭建自己的代模；兩種代模均用不同的概念形式，把實體之架構表達出來。因為二者之功能不同，其使用之概念類型也就不一樣了。

調配代模通常只能傳遞一組極有限的資

料，亦只能揭示實體的某小部分。它的取材都是某特定團體所熟悉的，而它之所以能發揮功能，皆因人能透過熟悉的意象，對不熟悉的實體有較深度的了解。舉例，詩人常以磐石來描述耶和華的信實：猶太人熟悉磐石，而耶路撒冷城就是建在一個石山上，其固若金湯也是人盡皆知的；詩人就以此來傳遞人對耶和華較陌生的一面，就是祂的信實可靠，特別是當他們落在苦難與試煉的時候。

但有時聖經用的代模原料，未必是現代人曾經驗過的，像羊與牧人；對此我們又要怎樣處理呢？格倫引了一個有趣的例子，他把好撒瑪利亞人的比喻，從祭司、利未人，到撒瑪利亞人的角色，改成為白種傳道人、白種福音聖詩領唱者和黑人（Alfred Glenn, 'Criteria for Theological Models', in *Scottish Journal of Theology* 25, April 1972; pp. 305ff.）。當然，格倫的讀者是美國信徒，自能明白白人與黑人之間的種種恩怨；格倫的改動，使一個古遠又陌生的猶太背景，轉化成讀者熟悉的現代背景。問題是在改動了的聖經代模，應該放在什麼位置。有人認為只能當作解釋時的一種比喻用法；另一些人甚至建議改動經文本本身，使之現代化，這無疑就是改寫聖經了，危險相當大。我們知道代模能發揮功效，皆因代模的原料取之於某個特定羣體，這羣體對此代模的素材熟悉，代模才能發揮作用。倘若我們為了使聖經代模現代化，而把它改寫，就必要面對代模之普及與傳遞能力這兩難的選擇：愈易傳遞的，必然愈被規範在特定羣體的某一種經驗，亦即是愈不普及。這樣我們怎樣選擇呢？聖經的代模若給我們改寫了，聖經會不會愈來愈不為大多數人明白？

無論怎樣，我們發現稱耶和華為磐石，或稱好鄰居為好撒瑪利亞人，這等代模能曉喻的範圍，都相當狹窄、有限，多數只能傳遞或強調出一個思想或概念而已；因為調配代模的特點和運作，正是在小範圍的一點

上。它有如一盞探射燈，可以照到的地方都非常明亮，但範圍卻非常有限。

與調配代模相反的，就是理論代模，它的一個主要功能，是儘可能整理最多的資料（或次代模），使之成為一個有系統的知識，故名理論代模，或整合代模。倘若代模是幫助人明白及整理思想的工具，那就表示資料需要搭建起來，人對敞露的實體才能夠把握、明白，以至傳遞，這正是理論代模的作用。

嚴格來說，聖經詩歌及敘事體大部分的代模，都是調配代模，其功能就是要凸顯某小部分的實體，使人明白；但新約書信、信經，以至神學的代模，就多數是理論代模，目的是使人對某一系統知識，有清楚及協調的認識。稱耶穌為天上的糧，或聖靈如風，來去自如，都是聖經調配代模的典型；而稱教會為基督的身體，則是理論代模的主臬。

我們可從信經及神學各舉二例，說明理論代模的特性。迦克墩信經〔Chalcedonian Creed；參迦克墩會議（Chalcedon, Council of）〕中的四個反面詞，目的是要調停安提阿派和亞歷山太派，對耶穌是神是人的爭辯；按迦克墩的議決，耶穌神人二性是聯合的，卻「不相混亂，不相交換，不能分開，不能離散」（*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*）。不管我們是否滿意這個決議，它的功能並非正面描繪神人二性的關係，乃是從反面指出什麼不是神人二性的關係，使人免於各種可能的錯誤。這樣說來，迦克墩信經的公式詞，就不是邏輯代模（因四個都是反面詞），也不是調配代模（它與神人二性之實體間，是沒有調配關係），乃是一理論代模；其目的是把過去人對基督位格的錯誤了解整合起來，成為一籬笆，好把錯誤的可能，都用籬笆隔在外面，令後來的人能在清理出來的空地上建造，這正是潘霍華（Bonhoeffer）* 指出的「批判性基督論」（*Christology*, London, 1966, pp. 104 ~ 6）。

進程神學（Process Theology）* 也是理論代模的例子。我們或許不願意接納某些偏激的進程神學家的解釋，稱神也在進化的過程中衍生改變，而漸臻完全；但不能否認的，這發展比起昔日人把源自亞里斯多德哲學的不變性冠之於神，稱神之不變為最重要的屬性之一，是一大進步。因為神之可變更能整合和解釋聖經的資料，諸如稱神為靈、為風，滿有愛心卻又忌邪，會因人的不同表現，而對昔日某些言行後悔，而且愛與人發生個人關係。尤有進者，它更能使這個啟示聯結於近代對宇宙的認識，從而幫助我們整理出一個更完整的神——人——世界的關係。正如格倫指出：「倘若我們能搭建一個關乎神的理論代模，它既能幫助我們對聖經資料有更深的了解，而這了解又能與我們對世界的整全認識吻合，我們就知道這個代模是有效的了」（Glenn, 'Criteria for Theological Models', 上引, p. 308）。換句話說，神學代模的基本要素，是要透過聖經資料和近代人的經驗，使人對神的本性，有更深入、更實存的了解。

2. 神學代模之功能

在科學的領土上，一個需要代模的情況，具有三個基本的要素：a. 一個對科學家構成問題的現象；b. 另一個與現象具有架構上相似的代模；c. 可從與現象相關的理論中，抽取基本觀念作簡化處理。這些情況與神學代模的情況相當接近：崇拜羣體的新經驗，已越過普通語言的描寫能力，需要新代模的情況出現了；第三個因素，則是透過代模的指示，使人認識以前不認識的神聖實體。這是為什麼我們說，神學代模是一種不可少的工具，目的是使人可以「把握一種突出、可靠，和容易使用的技巧，以討論一種基本上是奧祕的實體」（Ramsey, *Models and Mystery*, 上引, p. 4），這樣它就能幫助我們的了解。

要達到這目的，代模就一定要從該羣體

熟悉的材料取材建造；如耶穌是好牧人這個代模，它在早期教會廣泛使用，皆因羊與牧人的關係，是第一世紀巴勒斯坦人熟悉的，故此聽到「耶穌是好牧人」，很容易就知道耶穌與人的關係是什麼了。

在本色神學上，傳統的做法要求中國神學家熟讀四書五經，好能從中選取中國人熟悉的素材來建造；但我們若把本色神學當作一種代模來處理，立刻就會發現上述做法的問題所在：a. 四書五經是現代中國人熟悉的題材嗎？如果不是，四書五經就是再有中國文化特色，也不適合作現代人的代模；b. 中國本色神學家不僅要用一個既普遍，又具傳遞功能的代模，還要清楚知道所要傳的聖經真理是什麼；換句話說，他也要懂得充分運用教會二千年來，努力獲致的成果，並且用合乎中國民情的方法表達出來。

代模的另一功能，是幫助我們整理資料，特別是透過整合功能，使人可以把握一組資料以表諸於言語。上面我們雖然只解釋了理論代模的整合功能，卻絕不等於說，調配代模沒有整合功能；事實上，凡稱得上是代模的，都能組合零散又沒有關係的資料。

麥金太爾曾經指出，代模或典範（*typos*）在神學所具備的整合功能，正是為了幫助人了解聖經（*The Shape of Christology*，上引，pp. 73 ~ 8）。他指出五種的釋經代模，是人常用的，而人喜歡用它們，也因為其整合功能不單可以聚攏不同的經文，以讓人能有系統地處理，也能提供一個簡單又容易把握的主題來明白聖經，因此大受歡迎。這五種常用的典範是：

- a. 基督與新舊約聖經的每一事件，都有直接的關係；換句話說，祂與這些事件都是同時代的（p. 73）。
- b. 耶穌基督貫串了整本聖經，使之具有一致性（p. 74）。
- c. 這種一致性可作靈修用途（p. 76）。
- d. 基督是一致性的中心（p. 77）。
- e. 這種一致性，正是神在基督內的大能

作為（p. 78）。

最後一點，不管代模有多少優點，代模本身與實體的關係，永遠都不是完全適當和完整，以致永恆不變的。這種不完整可指出代模一種切線傾向（*tangential tendency*）；可分兩方面說。

第一，代模永遠都是引導人離開代模本身，而去專注神聖實在本身。什麼時候代模失去這種指示功能，它就已經僵化，需要重新解釋，甚至完全放棄（參 Ved Mehta, *The New Theologian*, New York, 1965, pp. 125ff.）。

第二，任何一個代模的切線傾向，都只能標示出實體的一小部分，因此神學家若要明白較廣之屬靈實體，就要同時使用好幾個代模，或與使用別的代模的人展開對話。以賽亞書一口氣用了五個代模，來論到將要為我們而生的嬰孩：「祂名稱為奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。」（九6）再者，當我們共用幾個代模，或與使用別的代模之人展開對話，代模與代模之間也會產生互相鑑照、糾正、平衡等相互作用，以致我們對揭露的奧秘，有較明確的把握。

D. 神學代模的評估準則

1. 調配代模的準則

倘若代模能照明我們看為重要的一種經驗，這就是一個可用的代模。今天中國人接觸基督教的信息，會與幾十年前頗為不同；就以40年代甚至60年代的奮興家及佈道家常用的代模為例，近代人會覺得以前常用的代模，似乎都過分執著於來世種種，對今世的問題忽略得近乎無理。如上一代常用的硫磺與火湖的代模，說凡不悔改的，將來都要被扔在那裡。近代人對時間觀念非常短暫和壓縮，來世是那麼遙遠，人不大感受到地獄之火的威嚇力，因為眼前更迫切的問題，還未能解決。結果它們就慢慢給另一個沒那麼嚴厲，卻同樣具說服力的代模所代替，那就是

末日者 (the *Eschatos*)——永恆之道成了肉身的耶穌基督——已經來到我們中間。祂的確是將來的審判者，但祂更是今日人要向祂交帳的主；因此不必等到人死了才要面對祂，今天祂叩我們的門，我們就要作出回應；並且不管回應的方法怎樣，我們都有責任解釋，為什麼作了這樣的回應。這代模關心的，不僅是來世，連今生行事為人的態度也包括在內。這個代模衍生的，不是人對來世審判的恐懼，而是今生生活的責任感；因此它可以刺激新的思想，和推動新的行動。無可置疑，它比舊的代模更適合這一代的中國人。

第二方面，代模一定要能培植中國人和中國信徒都景仰的道德價值。過去中國教會時常只強調某一種價值標準，完全忽略了其他。最常見的，就是只強調基督徒的價值標準（如愛教會），不惜犧牲其他同樣重要的中國人的價值標準（如愛同胞及愛國）。這容易給人一個錯覺，以為二者互不相容；意思就是，要就作個基督徒，不然就作個中國人好了，好像本質上我們不能作個好的中國基督徒。其間的邏輯謬誤，以至與實際經驗的衝突，已經有太多專文論及；特別是 20 年代「非基同盟」衝擊教會時，教會作出的自我反省，故此不必在這裡細表。我們只須說，一個好的代模，不單能傳遞基督的愛、饒恕和真理，也同時要能加強那些歷代中國人所景仰的倫理綱目，就是慈悲、孝悌及和睦。基督教教導的，不單應該為中國傳統道德加上深一層的意義，更應該本於中國原有的經驗，更新傳統基督教的理想，和人對基督的委身。

第三，好的代模一定要賦予聖經和教會生活一個新的，也是更深的角度。明顯地，我們若能為中國信徒看為重要的教義，建立一個廣闊的聖經基礎，他們就更有信心接納新的代模。這正是中國本色神學家至感困難的目標之一：怎樣建立一個代模，既有明確的聖經基礎，又有廣闊有力的文化吸引力

呢？儒家式的本色神學學者，很多時候是失敗於此；他們太看重文化因素，因而忽略了信仰的要件，結果只能傳講一個拿撒勒人的耶穌，卻完全忽略了信仰上的基督。這種膚淺的信息令人失望，用麥金太爾的話來表達，就是「畫像是扁平的，但實體卻滿有深度」（McIntyre, *The Shape of Christology*, p. 80）。

2. 理論代模的準則

理論代模最重要的功能，乃是組合一連串的資料或次代模，使之成為有意義的整體，這個功能便成了測試理論代模的標準：它對聖經資料具備愈高的組合功能，就愈能傳遞最廣闊的聖經信息，用在神學思想的效用也愈大。如上面所說，昔日儒家的代模不能吸引中國教會，是因為它絕對的人文主義的本質，已完全窒息了人對另一同等重要層次的追求，那就是超越層次。這也是中國教會極需要建立新代模的原因；這種新代模的一個要素，「既要能夠解決舊代模所不能應付的問題，同時又要能組合在舊代模不能兼顧的教義」（Dulles, 上引, p. 181）。

當我們強調代模的涵蓋性，很容易會陷入過於空泛、無所不包，因此沒有實際涵指的陷阱。我們要留意下面兩點：首先，一個理論代模在神學上能正常運作，一定要能承載文化和神學的綱目，這兩組綱目要能各自成為一個小系統，而彼此間又可以互相發生關係；這樣，一個人的兩個身分（中國人和基督徒），才能在這代模內產生對話。

這種文化與神學綱目，是怎樣產生的呢？朗勒根 (Lonergan) 說的好：「當作為一個人和作為一個基督徒的，都能知道自已的本位，又能使用一種強化的意識，作為監督他做神學之方法，他就能明白別人，明白他們的社會關係、歷史、宗教、禮儀，以及他們的命運了。」（*Methods in Theology*, 上引, p. 292）這是朗勒根所謂之「綱目指向」（categories intending；參

同上書目，pp. 10f.）。但另一個同樣重要的因素，是「超越指向」（transcendence intending），它的含義一定要豐富，指示功能亦不會受阻，而其價值也應該能經歷文化改變，而屹立不搖。

基本上說，這種超越指向，是神人相遇的結果，而其形式又可為聖經印證。從另一方面而言，它與聖經主義者（biblicist）不同，他們以為只要引用幾段經文，就可以解決一切問題；從另一方面而言，它與冥想主義者也不一樣，因為它尊重聖經的獨特，看它為信徒言行和思想的惟一標準。本色神學家必須在這環節上停步三思，以致他搭建的代模，真正能指引人去到神那裡，而不是去到別人的理想投射那裡。

這樣看來，建立神學代模就不是純理性的活動。它不單需要了解昔日別人努力的成果與限制，並面對今日信徒的經驗，更要把理論與實踐、信仰與生命，緊緊地連結在一起來思想；就如杜勒斯說的：「近代學者在神學方法論的突破，是看出內心屬靈層次的重要。」（Dulles, p. 25；另參 K. Barth, *CD I/1*, 導言）在這啟迪下，神學家一定要重視一個事實：神學的對象，不是一套冰封的思想系統，神學家一定要與神的子民不斷進行對話，以明白神在這一代怎樣在這世界工作，尤其是在祂的子民當中工作。人若對這種實況缺乏認同或親身感受，就不可能對代模的價值作出正確的評價，不管是理論代模或調配代模都一樣。

綱目指向與超越指向，並不是代模內兩個沒關聯的東西；它們是相互滲透，互為表裡的。綱目指向是超越指向的基礎，而超越指向則為綱目指向提供新的深度和闊度。因此當我們採用文化材料來搭建本色神學的代模，不能純以歷史或哲學的理由，作選材的準則；不然，我們就忽略了使用代模者的實存狀況，同時亦漠視代模本身的超越指向。這對中國教會的本色神學家來說，尤其值得注意。

3. 使用互相矛盾的代模

倘若神學代模的對象是神聖的奧秘，是越過一般語言描寫功能的神聖實體，而代模的材料又來自各種不同的文化層次，那麼會產生互相矛盾的代模，就一點都不足為奇了。再者，倘若代模的功用之一，是幫助神學的整理和傳遞，問題就更複雜了：因為有些教義是從某一代模發展出來的；時移世遷，原有的代模及其揭示的實體，會慢慢變得模糊，而由它發展出來的教義，卻漸與別的因素摻雜，很多時候還與另一代模發展出來的教義摻雜。我們要怎樣應付這種情況呢？

過去有人提過兩種方法：其一是嘗試為主要的詞彙，找出正確的定義和使用的範圍，然後嘗試剔除彼此之間的矛盾。其二就是看兩個彼此矛盾的代模為互補長短，各有專司，就如原子物理學上，光的波長與粒子之雙性現象一樣（W. H. Austin, 'Models, Mystery and Paradox in Ian Ramsey', *Journal for the Scientific Studies of Religion* 7, 1968, p. 4）。我認為這個方法在物理學上或許暫時可行（因為粒子與波長稱為雙性特性，只是權宜之法，理想是要二合為一），胡亂地用在神學上，很可能只會產生廉價的中間路線，不能令我們對實體有什麼新認識。

倘若我們先把第一個解釋原理，應用在第二個情況，就較容易避免硬把兩個不相容的資料混在一起了。經過第一原理的再釋，混合因子被分辨出來，令我們認識它們個別的自由與準確程度，然後才能分別發展它們。把兩個方法合併來用的意思乃是：第一，我們要把有關的主要代模分別出來，儘可能把它們的原樣重建，並指出在發展過程中，有什麼外在因素摻雜其內。第二，嘗試重建它昔日由代模延伸為教義的發展過程，看這種發展是否還能保持代模所應具有的揭示能力；若是能夠，它對今日信徒，是否仍具這種揭示的能力。第三，分辨出每一個代

模的強點，看這些強點是否與今日的揭示能力，有直接的關係。最後，經過第三個步驟，我們不難發現有些代模是被使用過度，已經超過了它自設的界限，或人不自覺地看代模為某種影像模型（picture model）一樣。透過上述的步驟，代模的相互關係，應該可以顯露出來，而它們的界限也可以重新確立。經過這幾重手續，我們才能說兩個互相矛盾的代模，是否具有互補長短的作用。

4. 結論

有一點我們要注意：儘管我們可以為不同的代模界定不同的標準和取捨原則，卻不可能建立一種完全客觀及非個人的準則。大多數準則都預設了某種標準，因而亦預選了與之相關的價值指標，跟著這些價值標準又會指出人應怎樣明白信仰的實體，故此神學家的準則，大多數都會為他選擇的代模而服務；毋怪乎杜勒斯會說：「我們為自選的代模辯護，很多時候都是循環式的辯詞；最有問題的地方，早就隱伏在自己的預設內。」（Dulles, p. 177）

這樣說來，豈不是一切準則都是多餘？事實卻非如此。第一，任何人的知識都不是絕對，而是相對的；代模的知識自然包括在內。我們的態度不應是：既然公說公有理，婆說婆有理，我們就可以不必管了。正確的態度乃是：它說了什麼？錯誤的地方在哪裡？正確的地方又是什麼？在未找到一個比它更優秀的理論之前，不要放棄它；既然找到了，就可以把它撇下。這樣，我們自己才會有進步，知識本身才會增進。第二，任何方法論上的工具，若說得上是工具，就一定要明白它使用的範圍，和這工具的限制，使用起來才不會作非分之要求。因此代模準則的限制，不是要勾銷它的可用性，而是要標示出「使用它的安全守則」。

這樣，它的限制就有積極的作用。它提醒使用代模的人，一定要盡力保持互相對話的可能；不同的神學派系有不同的傳統，也

有獨特的服事對象。然而神學工作與政客的工作不一樣，什麼時候我們只堅持自己的神學立場，而完全抹殺異己可能的貢獻，無疑就是以為自己的立場是天啟的，是與聖經同等地位了。這是教會史產生悲劇的主因，也是自己靈性閉塞的第一因。

參考書目

- W. H. Austin, 'Models, Mystery and Paradox in Ian Ramsey', *Journal for the Scientific Studies of Religion* 7 (Spring, 1968); Ian G. Barbour, *Myths, Model and Paradigm* (London, 1974); Max Black, *Model and Metaphors* (Ithaca, 1962); D. Bonhoeffer, *Christology* (London, 1966); N. R. Campbell, *Physics, the Elements* (Cambridge, 1920); Rudolf Carnap, *Introduction to Symbolic Logic and Its Application* (New York, 1958); Pierre Duhem, *La Théorie physique* (Paris, 1914); Avery Dulles, *Models of the Church* (Dublin, 1974); F. Ferré, 'Mapping the Logic of Models in Science and Theology', in *New Essays on Religious Language* (Oxford, 1969); Alfred Glenn, 'Criteria for Theological Models', in *Scottish Journal of Theology* 25 (April 1972); Mary B. Hesse, *Models and Analogues in Science* (University of Notre Dame, 1970); *idem*, *Science and Human Imagination: Aspects of History and Logic of Physical Science* (London, 1954); Edmund Husserl, *Idea: General Introduction to Pure Phenomenology*, ET by W. R. B. Gibson (London, 1931); Clarence Jordon, *The Cotton-Patch Version of Luke and Acts* (New York, 1965); Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970); Bernard J. F. Lonergan, *Methods in Theology* (London, 1971); John McIntyre, *The Shape of Christology* (London, 1966); Ved Mehta, *The New Theologian* (New York, 1965); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago, 1958); John Powell, *The Mystery of the Church* (Milwaukee, 1967); Ian Ramsey, *Models and Mystery* (London, 1964); *idem*, 'Talk-

ing about God: Models Ancient and Modern', in F. W. Dillistone ed., *Myth and Symbol* (London, 1966); R. P. Scharlemann, 'Theological Models and their Construction', *The Journal of Religions* 53 (Jan. 1973), pp. 65 ~ 82; St Athanasius, *Ad Serapionem*; *idem, Contra Arianos*; *idem, De Decretis*; St Basil, *De Spiritu Sancto*; T. F. Torrance, *Theological Science* (London, 1971).

楊牧谷

Modernism, Catholic 天主教現代主義

羅馬天主教的現代主義，是描寫始自十九世紀末，而延至本世紀的一個鬆散的學術運動。當時有一班來自不同學科的學者，企圖把傳統天主教所了解的教義，與現代世界的思想和知識之間的鴻溝拉近。自從反改教運動起，天主教會愈來愈傾向按經院哲學的體系來解釋教義，使它看起來像一套極其合邏輯、密不透風的體系。但這樣一來，教義變成了死板，也過分權威的東西，引起許多學者反對。他們認為教廷對許多問題都故意忽略，像聖經在歷史中的起源問題、教義的發展 (Development of Doctrine)*、教會的自我了解，和宗教與科學 (Science)* 的關係等。他們發出的問題太多了，羅馬教廷便稱他們為「現代主義者」，或「新派」 (modernists)，後來他們當中亦有人這樣自稱。他們強調這些問題是必須面對的；教宗利奧十三世 (Pope Leo XIII, 1878 ~ 1903) 似乎頗鼓勵他們朝這方向努力。

羅阿西 (Alfred Loisy, 1857 ~ 1940) 是這個運動的領袖，他本身也是一位極出色的聖經學者，一生致力於把現代批判方法用在聖經研究上。1890年，他成為巴黎之天主教學院 (Institut Catholique) 之聖經教授。羅阿西認為，對「不斷追求知識的人」來說，現今之五經版本不可能是出自摩西之手，創世記頭幾章所記載的，也不是人類起源的可靠歷史；而聖經中的歷史書，包括新

約在內，寫作得「遠比現代歷史書鬆散」；就是聖經之內，我們也可以看出教義有它發展的歷程。因為他上司失職，所以羅阿西在1893年失去教席，成了一間女童學校的院牧達五年之久。

到哈納克 (Harnack)* 出版名重一時的《何謂基督教?》(What is Christianity? 1900) 時，羅阿西已經要交出他所有的著作，接受批判。說來諷刺，羅阿西交出的作品中，有些正是他批判哈納克對福音的了解太個人化，指出拒絕啟示文學 (Apocalyptic Literature)* 是不智的；不過有些地方他對福音的批判，又比哈納克更極端。羅阿西強調耶穌的工作，與教會的生活有一種連續性：「耶穌預言天國 (Heavenly Kingdom)*，而來到他們中間的卻是教會」 (L'Évangile et l'église, Paris, 1902)。不過，他把歷史與信心完全割斷，又在歷史的層面作出過多的讓步，令羅馬教廷不能接受。他在下一本書還是堅持這思想，結果羅馬教廷把他五本書放在禁書書目之內 (1903)。我們可以想像，羅阿西是不能接受這樣的裁判的。羅馬教廷若不是看在與法國有某種政治上的關係，老早就會把羅阿西革除教籍；但此事到1908年還是發生了。

另一個重要的人物，是美國耶穌會 (Jesuits)* 的提勒爾 (George Tyrrell, 1861 ~ 1909)。若以羅阿西的標準來看，他不算是個學者，卻是天主教現代主義中最有恩賜的作家，寫了許多可讀性甚高的書和文章，包括倫理、辨惑學和靈修的作品 (1897 ~ 1909)。在這些書中，他訴求的對象都是：要基督教與「科學」結連起來，特別是歷史。後來他愈來愈直言無諱，批評羅馬教廷那種惟理及極權的態度。從1900年起，他與耶穌會的上司衝突加深，終於在1906年被趕出耶穌會。1907年他在泰晤士報 (The Times) 發表文章，批評羅馬教宗反現代主義的教諭 (Pascendi)，惹怒教廷，終於被革除會籍。

像羅阿西一樣，提勒爾反對教會看教義 (Dogma) 是啟示的一部分，他強調「啟示 (Revelation) 是一種經驗」，而教義則是人企圖說及此經驗而已。教義的功用不在乎教導思想，只在乎增進行善之心；宗教生活的要訣不在神學，而是禱告與愛心；而宗教真理要靠實踐作試驗；教義真理的準則要看它能否使人成聖。

對羅阿西和提勒爾影響最深的，乃是哲學家布蘭特爾 (Maurice Blondel, 1861 ~ 1949)。在《行動》(*L'Action*, Paris, 1893) 一書，他闡釋人的現象學 (Phenomenology) ；他說人是整全的，活躍於社會中。布蘭特爾與拉博方尼 (Lucien Laberthonnière, 1860 ~ 1932) 合作，共同解釋為什麼我們可以看超自然 (Supernatural) 因素，不是從外面強加在自然界之上，而是人一切行動背後所具的超越前設 (transcendental presupposition) 。超自然對人的屬物生命不是「外加」的，乃是可以由「遍在方法」(method of immanence)，洞察出它是深潛於人內。

假如要說遍布於法國、意大利和英國之天主教現代主義運動，有什麼共同的地方，那就是各地的學者均認識馮·許格爾 (Von Hügel) ；他本身也是個聖經學者和神祕主義 (Mysticism) 之歷史學家，努力與各地之現代主義者接觸、通信，然後再介紹他們彼此認識。他像布蘭特爾一樣，能避免天主教會的革除會籍。

比約十世 (Pius X) 自 1903 年登位起，即不能忍受這些現代主義者的言論，認為它們是天主教會最危險的威脅。1907 年的教諭 (*Pascendi*) 便警告人要防備「現代主義者的教義」；教諭還把現代主義者的面譜勾畫出來，說作為哲學家，他們的宗教哲學是建立在不可知論上；作為信徒，他們又拒絕承認啟示是命題式的；作為神學家，他們相信教義只能以「象徵」的形式來代表神的實體；作為歷史學者，他們不相信神蹟；作為

批判者，他們相信聖經只是人宗教經驗的一個撮述；作為護教者，他們只在推廣宗教經驗 (Religious Experience) ；不是鼓勵人接受宗教真理。教諭稱現代主義為「一切異端的大聯盟」。自 1910 年起，羅馬教廷要教士起誓，必須與現代主義劃清界線。羅馬天主教直到梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5) 之後，才再重拾自信心，敢於以批判角度研究聖經及基督教的起源。

另參：神學的自由主義與保守主義 (Liberalism and Conservatism in Theology) ；英國現代主義 (Modernism, English) 。

參考書目

A. F. Loisy, *L'Évangile et l'église* (Paris, 1902), ET, *The Gospel and the Church* (London, 1903) ; *idem*, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vols. (Paris, 1930 ~ 1) ; E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris, 1979) ; G. Tyrrell, *Christianity at the Crossroads* (London, 1909) ; A. R. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church* (Cambridge, 1934) .

N.S.

Modernism , English 英國現代主義

這是十九世紀末、二十世紀初一個組織不太嚴謹的神學運動，認為教會若要正確地回應現代思想，就必須在教義上作大刀闊斧的修正。這個思想建立在一個假設上：自啟蒙運動 (Enlightenment) 以降，宗教思想已經有了長足的進步；但在現代主義中，這個假設已成了近乎明文的原則。

英國現代主義一名稱，最早是指羅馬天主教會一組神學家而言，在法國是以羅阿西 (A. F. Loisy, 1857 ~ 1940) 為代表；在英國是馮·許格爾 (Von Hügel) 和提勒爾

(G. Tyrrell, 1861 ~ 1909)，此圈子在1907年為羅馬教廷判罪。他們對聖經的批判(Biblical Criticism)過度，對基督教和教義(Dogma)的起源過分懷疑；另一方面，他們強調倫理行為和近乎神修式(Mystical)的靈修方法(參天主教現代主義, Modernism, Catholic)。

假如我們細看英國的更正教，就會發現它與天主教的現代主義，有不少相同的地方；它們同樣是以惟理的態度，來拆毀聖經的權威和傳統的教義，同樣著重倫理(特別強調耶穌教訓中的道德榜樣和道德教訓)。有些作者同樣強調神祕的靈修生活，特別是英革(Dean W. R. Inge, 1860 ~ 1954)；同樣肯定人的善行和理性，與道德思想的進步(Progress)，以及否認自然與超自然(Supernatural)，或基督教與其他宗教有什麼分別。他們亦常說，耶穌的神性與其他一切按神之形像來造之人的神性，只有程度上的不同，卻沒有本質上的分別。

雖然這種神學在自由教會(Free Churches)有許多不同的形態，但它最受注意的還是在聖公會。支持這思想的人，在1898年成立了「現代信徒聯盟」(Modern Churchmen's Union)，而其中一人還在1924年成為伯明罕的主教，他就是班斯(E. W. Barnes, 1874 ~ 1953)。此人聲名甚惡，居於主教位而常攻擊教會的信仰，視之為安立甘大教會的迷信，後來還寫了一本《基督教的興起》(The Rise of Christianity, London, 1947)。此書出版後，坎特伯雷和約克的大主教聯手公開要求他辭職；自此以後，教會中的現代主義急促衰退。他們鼓吹人性本善和進步，也因著納粹主義和其後的第二次世界大戰而變得可笑；再者，英國的現代主義者對《公禱書》中的超自然因素，一直感到難以認同，特別不喜歡使用古代的信經(Creeds)。到了60年代，戰爭好像已被遺忘，而《公禱書》又開始了修訂的工作，現代主義許多思想又似乎死灰復燃，不過已沒有

昔日那股強烈的道德意味(參羅賓遜, Robinson)。

英國現代主義陣營最出色的一位，可算是拉施德(Hastings Rashdall, 1858 ~ 1924)，他原是牛津的講師，後來作了卡萊爾(Carlisle)的座堂主任牧師。他一生著作甚豐，除了成為標準參考書的歐洲大學歷史外，亦寫了許多神學書籍，最值得注意的是《善惡論》(The Theory of Good and Evil, Oxford, 1970)，提出一套經過修改的功利主義的倫理；《哲學與宗教》(Philosophy and Religion, 1909)，認為惟心論(Idealism)才是宗教哲學的基礎；以及《基督教神學的救贖觀》(The Idea of Atonement in Christian Theology, London, 1919)，為亞伯拉德(Abelard)贖罪論(Atonement)的榜樣論辯護，並且認為傳統的「替代救贖論的獻祭」(Substitutionary Sacrifice)，與現代人認識的公義不吻合。拉施德也強烈反對神祕主義，因而亦向他同一陣營的人顯出，另類選擇是可能的。

另參：天主教現代主義(Modernism, Catholic)。

參考書目

H. P. V. Nunn, *What is Modernism?* (London, 1932); A. M. G. Stephenson, *The Rise and Decline of English Modernism* (London, 1984); A. R. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church* (Cambridge, 1934).

R.T.B.

Möhler, Johann Adam 墨拉 (1796 ~ 1838) 天主教神學家及教會史家，曾在杜平根及慕尼黑任教。墨拉很早已經接觸到更正教具領導地位的神學家的作品，像尼安德(J. A. W. Neander, 1789 ~ 1850)和士

來馬赫 (Schleiermacher)*。墨拉不少的著作，都想修補天主教與更正教之間的裂痕，特別是《教義學》(Symbolik, Mainz, 1832; ET, *Symbolism, or Exposition of the Doctrinal Differences...*, 2 vols., London, 1843)，故意把兩派在教義上的分歧低調處理，以求同存異。

他另外的重要作品，包括《教會的合一》(Die Einheit der Kirche, Tübingen, 1825)；《亞他那修》(Athanasius der Grosse, Mainz, 1827)，以及《新探索》(Neue Untersuchungen, Vienna, 1834)。他早期的作品曾受非議，指為與天主教傳統信仰不合，特別是他認為屬靈教會的合一，比建制的有形教會之合一更重要。後來他對可見及有形的教會更重視，很可能是受了黑格爾(Hegel)*對宗教的看法所影響。很多天主教現代主義者(Modernism, Catholic)*均從墨拉的作品得到靈感；直到今天，他仍然是後啟蒙時代(Enlightenment)*天主教最重要的思想家之一。

參考書目

J. Fitzer, *Möhler and Baur in Controversy* (Tallahassee, FL, 1974); R. H. Nienaltowski, *J. A. Möhler's Theory of Doctrinal Development* (Washington, 1959).

J.B.We.

Moltmann, Jürgen 莫特曼 (1926 年生) 改革宗神學家，自 1967 年起即為杜平根的神學教授。早期的作品已使他名聞遐邇，特別是《希望神學》(*Theology of Hope*, London, 1967)，此為二次世界大戰後最具影響力的一本神學書籍，包括西方與第三世界在內；《被釘十字架的上帝》(*The Crucified God*, 道風山, 1994)，此為近代研究十字架神學最重要的一本書；以及許

多論到教義(Dogmatic)*神學中實際行動(Praxis)*的文章，建構出他的政治神學(Political Theology)*。

莫特曼早期的作品，主要是以他所了解的十字架與復活的辯證(參辯證神學, Dialectical Theology)*關係為中心而寫成。他認為十字架與基督的復活(Resurrection of Christ)*，正代表了完全的相對——十字架是完全被神遺棄的，而復活則是神的臨在——而耶穌正是在這種矛盾中建立祂的身分。在《希望神學》中，莫特曼把重心放在復活上，他說復活是神應許給世界的希望(Hope)*，因此他把末世論(Eschatology)*重新建立為神學的核心。耶穌怎樣藉著十字架上的死亡認同今世一切反面的力量，同樣地，祂的復活在每一方面都與十字架相對立，也成了整個世界要被改變的應許。這樣看來，莫特曼的末世論，就是辯證和普世的(參普救主義, Universalism*)。再者，此應許既關乎神要更新整個受造界，就能為我們現在投身改造世界的行動提供動機。《希望神學》就是這樣指引神學與教會同時迎向世界，迎向將來，使二者都能帶著希望，投入實際的行動。

《被釘十字架的上帝》把重心移到十字架與受苦(Suffering)*的愛(Love)*；參十字架的神學(Cross, Theology of the*)。耶穌的死被解釋成父神的完全遺棄，但同時，那也是神表明祂愛那些心中無神，本被神所棄的人；祂藉著耶穌復活的應許，與他們和解，使救恩能夠臨到他們。這條路線的思想，引導莫特曼探討神論和神義論(Theodicy)*。十字架是一宗聖父與聖子之間的事件，它本身亦是神受苦的事件，因此十字架需要三位一體(Trinity)*的神學，和神是可以受感動的思想來解釋。神既主動與一切受苦的人認同，就把苦難引入了三位一體的歷史，並且讓人得到盼望，在末世所有苦難都會克服。

莫特曼最重要的三本神學著作中最後一

本，是《教會在聖靈能力之下》（*The Church in the Power of the Spirit*, London, 1977），他是從聖靈論（Holy Spirit^{*}）來建立教會論；此書也是本於十架與復活的辯證關係，來建立末世的天國（Heavenly Kingdom^{*}）。教會（Church^{*}）是由一班朋友組成的開放羣體，他們本身是委身的，也帶著聖靈的恩賜，與貧窮和受壓逼的人在一起。

這三本書互為表裡，只是從不同的角度來解釋同一個神學遠象。但後來莫特曼以它們為另一套更重要的書預備道路，已面世的有：《三位一體與神的國度》（*The Trinity and the Kingdom of God*, London, 1981），此書看三位一體論具有很強的社會性，且也受著世界的影響；《創造的神》（*God in Creation*, London, 1985）把創造論（Creation^{*}）中的聖靈論引伸到生態的關懷（參自然界神學，Nature, Theology of^{*}）。在這些及其他較次要的作品，莫特曼解釋傳統和聖經的信仰時，均忠實又具創意，更重要者是他重視實踐，從而使教會向現實的世界開放，敢於承擔、批判和改造。

另參：希望神學（Hope, Theology of）；解放神學（Liberation Theology）；實際行動與正確行動（Praxis and Orthopraxis）。

參考書目

The Experiment Hope (London, 1975); *On Human Dignity* (London, 1984); *Religion, Revolution and the Future* (New York, 1969).

M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia, 1974); R. Bauckham, 'Bibliography: Jürgen Moltmann', *MC* 28 (1986), pp. 55 ~ 60; *idem*, *Moltmann: Messianic Theology in the Making* (London, 1987).

R.J.B.

Monarchianism 神格惟一論 在三世紀，所謂神格惟一論的異端思想再度抬頭，它其實是二世紀之伊便尼派（ebionism）和幻影派（Docetism^{*}）借屍還魂的結果。它的基本教義乃是：神是獨一的，是一切存在的惟一原則；此教義也是舊約接受的倫理一神論，新約的基督教亦繼承了這思想。以 *monarchia* 一詞用在神身上，有一段光榮的歷史。柏拉圖與亞里斯多德先後如此用過，斐羅（Philo^{*}）則是多就宗教的含義來用，而特士良（Tertullian^{*}）更是第一個以「神格惟一論」這詞語，來指一種特別的異端思想；他研究過這詞在希臘文和拉丁文的用法之後，指出這詞用在神身上是不妥當的，因為它的含義沒有別的，只是指「單一和個別的管理」（*Against Praxeas*, 3）。

神格惟一論的發展，與它起初關注的地方，有不可分割的關係。當人最關心神論的問題，就認為有需要強調神的獨一，好對抗異教的多神論；但這種單面的強調，常會不自覺地犧牲了基督的神性，其結果就是伊便尼派的新版本，或稱作「神力神格惟一論」（dynamic monarchianism）。在這裡，基督只是神施行特殊能力（希臘文：*dynamis*）的對象，因為神的能力寓居於耶穌這個人身上，祂才有特殊的表現。拜占庭的狄奧多士（Theodotus of Byzantium）正因為犯了「否認神的異端」和堅稱「基督只是一個人」，所以在約 190 年被逐出羅馬的教會。但這派思想最重要的領袖，是安提阿主教撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata, 260 ~ 72）；對他來說，耶穌與其他凡人只有程度上的分別，卻沒有本質上的不同。換句話說，耶穌仍是一個凡人。耶穌只是不斷進步，以致祂能與神進入一種特別的倫理關係，讓神性的質〔*ousia*；參實質（Substance^{*}）〕能滲透祂全人，直到「祂從凡人變成了神」。保羅於 268 年被安提阿會議定為異端。他用本體相同（*Homoousios*^{*}）一詞來否認聖子與聖父的

分別。

另一種神格惟一論稱作「形態式神格惟一論」，亦有稱作「聖父受苦說」(patripassianism)，及撒伯流主義(Sabellianism)。這組異端一開始便肯定神的神性，完全拒絕任何發散論(emanationism)或次位論(subordinationism)一類的妥協。但他們就是不能接受基督的身體是真實的，因此與幻影派沒有實質的分別。他們致力聯結聖子的神性和神的獨一性，結果宣告聖父與聖子這兩個名字，只是一種形態，或說是表達的方式。這個思想的創始人，是士每拿的挪威都(Noetus of Smyrna, 約200~25)。按希坡律陀(Hippolytus)的說法，挪威都「是從赫拉克利特(Heraclitus, 約主前530~主前470年的以弗所哲學家)的哲學引入異端的人」。此思想後來又為反孟他努(Montanism)的帕克西亞(Praxeas)加以發展，他引入聖靈為第三種表現的形態，結果「在羅馬為魔鬼做了兩件事：他趕走了預言，又引入異端；使保惠師逃亡，又釘死了父神」(Tertullian, *Against Praxeas* 1)。

現今大多數會把撒伯流(Sabellius, 約198~220年在羅馬)與形態神格惟一論相提並論。撒伯流為了維護神絕對的獨一性，說聖父、聖子與聖靈這些名字雖是來自聖經，卻是指同一位神；神是獨一的，卻有三個不同的，也是相繼而來的自我顯示形式，結果神的獨一得到了保障，但神的三位性卻犧牲了。聖子與聖靈不過是聖父暫時的表现而已，沒有祂們自己的永恆地位。聖父自己成為肉身，又被釘死，故這派思想又稱作「聖父受苦說」。俄利根(Origen)強調洛格斯(Logos)既是永恆的，也是次位於聖父，的確給予神格惟一論致命的一擊。

另參：嗣子論(Adoptionism)；三位一體(Trinity)。

參考書目

J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London, 1903); 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, 1956).

H.D.McD.

Monastic Theology 修道神學 五世紀的歐洲慘受野蠻民族多次的蹂躪，到了476年，歐洲最後一個皇位被野蠻的哥德王篡奪，西方羅馬帝國亦實際上不再存在了；跟著而來的那段日子（直到主後1000年左右），是史家所稱的黑暗時代。整個西歐的文明可能是處於空前的低潮，然而神學和其他的研究，卻在受保護的修道院羣體內得以繼續〔參苦修主義與修道主義(Asceticism and Monasticism)〕；本篤及本篤傳統(Benedict and the Benedictine Tradition)〕，這就是修道神學茁壯的時代。

修道神學並非僅指當代研究神學的環境，也包括採用的方法。當時的神學家不是只把神學當作一門學問來研究，沒有分開研究者與研究的對象；他們是一羣敬虔又委身的人，存著敬畏的心來作研究，目的不單是追求知識，乃是為了修身和崇拜(Worship)。他們採用的方法，是靜思、默想、禱告和讚美。神學家不是置身度外，僅從外面以客觀的態度作研究，乃是投身的，和研究對象發生關係。

黑暗時代慢慢過去之際，歐洲又興起了另一種形式的神學，這就是經院(Scholastic)神學。神學不再是在修道院圍牆內研究，而是在大學和其他世俗的地方，意思就是非修道院的環境內；其目標是要尋找一種客觀的理性知識，採用的方法則是質詢、邏輯、臆度和爭辯，神學因此便成

了一門抽身的客觀科學。這方法不是要取代昔日做神學的途徑，只是說那種途徑不再是最重要的了。克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）被稱為「最後的教父」（參教父學，Patristic Theology*），也是最後一位偉大的修道神學家。

整體來說，影響修道神學最大的有三人：奧古斯丁（Augustine*）、大貴格利（Gregory the Great*）和本篤*。奧古斯丁是拉丁教父中最偉大的一位，他在西方羅馬帝國瓦解前不久開始寫作，作品中差不多把先前教父的精華都採擷過來。教宗大貴格利是黑暗時代最偉大的修道神學家，也是極受歡迎的靈修神學作家；事實上勒克萊（J. Leclercq）還說，「從神學角度來分析基督徒經驗者，我們不能在大貴格利之上再加上什麼重要的思想了」。黑暗時代的奧古斯丁主義（Augustinianism*），其實就是經過大貴格利過濾的奧古斯丁思想。修道神學是在修道院內生活出來、宣講，和寫下的神學，而整個活動都是圍繞著本篤規條進行的；但此規條能夠在西方流行，主要是因著八世紀亞尼安的本篤（Benedict of Aniane，約750～821）的努力。817年的亞琛（Aachen）議會，通過以此規條為所有修道院的正式戒律。

修道神學其實是經驗神學（參宗教經驗，Religious Experience*），也是一種靈修神學（參靈修生活，Spirituality*）。奧古斯丁的作品這樣被人重視，其中一個主要原因，就是裡面有豐富的屬靈教訓。在修道神學中，成就最特出的是貴格利和伯爾拿的神修（Mystical*）教導；而他們效法的，正是奧古斯丁式的新柏拉圖神祕主義（參柏拉圖主義，Platonism*）。修道神學原是建立在聖經之上，另外加上教父的作品，便成為修士每天的「靈修閱讀」（lectio divina）。雖然他們那麼重視聖經，但他們的目的，卻不是按字義和科學的方法解釋聖經，乃是為了靈性操練而閱讀；不過他們也

有自己釋經的操練，就如嚴格要求修士熟讀文法，好能自己解釋神聖的經文。他們特別喜愛以經解經，凡是有相同詞句出現的地方，他們就會把它們放在一起，互相解釋。聖經的解釋通常都是側重於寓意法（參釋經學，Hermeneutics*），目的不是要以科學方法解釋經文，而是用盡各種方法把經文應用到聽者身上。他們最愛解釋的一卷書，是舊約的雅歌，他們會把書中男女兩情相悅的描寫，解釋為神與個別靈魂的關係。值得注意的是，像加爾文（Calvin*）這些反對寓意法釋經的改教家，卻認為修道神學大有功勞，因為他們保留了較純正的奧古斯丁神學，只可惜這個神學傳統給後來的經院神學敗壞了。

另參：神修神學（Mystical Theology）。

參考書目

C. Butler, *Western Mysticism: The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life* (London, 3rd 1967); J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God* (New York, 1961).

A.N.S.L.

Monism 一元論 作為一哲學理論，一元論認為天地萬物皆本於一元，而非二元〔如二元論（Dualism*），或中國其中一哲學體系說的陰與陽〕，或多元。一元者，可以是從質來理解，也可以從量來理解。從量的角度來說，萬物皆本於一，也終必歸於一，任何複性的現象，若非出於幻覺〔如中國的佛家，或希臘在主前六到五世紀的巴門尼德（Parmenides），以及愛利亞派（Eleatic School）〕，也只屬於大一運作中一種暫時的表現（如斯賓諾沙，Spinoza*）。

從質的角度而言，此派哲學家認為，萬物皆屬同一性質或種類，這可以是屬物的

(像自然主義和唯物主義, Materialism^{*}), 也可以是非屬物或屬靈的(像惟心論, Idealism^{*}), 甚至可以是中性的, 不分屬物或屬靈。量性一元論若用在宗教上, 會把有神論視為基本的神與世界之分別除掉, 結果便會引至泛神論(Pantheism^{*}), 或萬有在神論(Panentheism^{*}), 像新柏拉圖式及黑格爾(Hegel^{*})式的神學。質性一元論若用在宗教上, 又會把有神論變成某種形上的惟心論(如: 柏克萊, Berkeley^{*}), 或汎心論(panpsychism), 像進程神學(Process Theology^{*})。

一元論的問題乃在, 假如我們把萬有視為一, 這種過度簡化地看事物的方法, 無可避免地會漠視重要的分野, 結果就難逃衰減主義的陷阱。他們會把心思或靈性活動衰減到成為物質進程中的一種副產品, 結果個體性慢慢消失, 連善與惡的分別也會至終給抹消, 而神的超越性(不管是從質或從量的角度來解釋)亦不保。東方某些宗教(如: 晚期的佛教), 及西方某些哲學家(如: F. H. Bradley, 1846 ~ 1924)正是這樣說, 他們認為神是無所不包的絕對個體, 而不是一個永恆的實體。

A.F.H.

參考書目

R. Demos, 'Types of Unity According to Plato and Aristotle', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 6 (1945 ~ 6), pp. 534 ~ 45; M. Farber, 'Types of Unity and the Problem of Monism', *ibid.*, vol. 4, (1943 ~ 4), pp. 37 ~ 58; C. E. M. Joad, 'Monism in the Light of Recent Developments in Philosophy', in *PAS*, vol. 17 (1916 ~ 7), pp. 95 ~ 116; A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics* (London, 1902), chaps. 2 ~ 3.

楊牧谷

Monophysitism 基督一性說 所謂基督一性說者, 是指基督只有一性(*monos*, 一; *physis*, 性質, 本性), 而此思想的原型, 早於亞歷山太的區利羅(Cyril of Alexandria^{*})對抗涅斯多留(Nestorius^{*})的言論便出現。區利羅在《基督只有一》(*That Christ is One*)宣告說, 「成為肉身的神道只有一性(*mia physis*), 我們只當作一個身體來敬拜祂」。但按哈納克(Harnack^{*})的看法, 區利羅的理論是純正的基督一性說, 他卻不是故意提倡這說法, 而他也沒有為此說清楚定義。

真正擁護此說的, 是君士坦丁堡反對涅斯多留的修士歐迪奇(Eutyches, 約 378 ~ 454)。歐迪奇在 431 年的以弗所會議, 站在區利羅的陣線, 反對涅斯多留, 可惜他自己在 448 年被多利黎暗的優西比烏(Eusebius of Dorylaeum)指斥, 說他把基督的二性混淆了, 終於被君士坦丁堡的主教夫拉維亞(Flavian, 449 年卒)罷免。但歐迪奇得到法庭的支持, 在 449 年把夫拉維亞的判決推翻, 得到平反; 後來二人同向羅馬的利奧申訴。利奧判歐迪奇敗訴, 他在 451 年迦克墩會議(Chalcedon, Council of^{*})被判有罪[參基督論(Christology^{*}); 會議(Councils^{*})], 結果歐迪奇再被罷免和放逐。

歐迪奇的基督論, 其實只是針對涅斯多留主義的一種反動, 結果自己卻墮進亞波里拿留主義(Apollinarianism^{*})的陷阱。別人問他是否相信成為肉身之基督有二性, 他說: 「我們的主在(神與人)聯合之前有二性, 但我承認祂在聯合後只有一性」。他認為基督的二性是相混在一起的。在聯合中, 神性占了主導的地位, 人性與神性混在一起, 像一滴蜜糖混在海洋一樣。

利奧在《大卷》(*Tome*)中斥責歐迪奇的基督一性說, 此書成了迦克墩最重要的參考書。迦克墩會議宣告聯合後仍保留著二性, 只不過沒有解釋二性怎樣在一位基督內

得到聯合，而聯合後仍能保持著二性的獨立。迦克墩信條在東方不是到每一處都受歡迎；區利羅的信條：「道成肉身之一性」反而更受到歡迎，有人甚至不惜訴諸暴力來維護它。

迦克墩之後，基督一性說分為兩個主流。較溫和的一派，是以安提阿宗主教瑟佛留（Severus，約 460 ~ 538）為首的瑟佛留派（Severans），跟隨區利羅的立場，認為二性只是一種抽空的理念，且強烈主張基督的人性是可以朽壞的，像我們的一樣。這一派的基督一性說，有時被稱作「膜拜可朽壞者的人」（*phthartolatrai*）。另一組人是猶利安派（Julianists），跟隨哈利加拿修（Halicarnassus）的主教猶利安（Julian，約 518 年遭罷免），採取歐迪奇的立場。對他們來說，神人二性的聯合是如此有力，以致基督的人性完全被改造成不可朽壞。基督的受苦全是本於祂自己的意旨，而不是因為祂具有可朽壞的人性，因此亦有人稱他們為「不朽壞者的教師」（*aphthartodokētai*），或作「宣稱基督之身體只是幻像的人」（*phantasiastai*）。

另一組人在約 519 年的君士坦丁堡大受歡迎，他們說「三位一體的其中一位，在肉身上受苦」；因此反對他們的人，稱他們為教導「神受苦」的人（*theopaschitai*）。

巴斯里斯加（Basiliscus，477 年卒）在 476 年發表了 *Encyclion*，要求東方各教區均採取一性說，但皇帝哲諾（Zeno）在 482 年發表了 *Henoticon*，宣稱只有尼西亞信經（Nicene Creed）^{*} 才是有效的。這宣稱反刺激教會更支持迦克墩的議決。到了六世紀，拜占庭的李安迪〔Leontius；參位格（*Hypostasis*）^{*}〕本於區利羅的立場，重新解釋迦克墩信經，結果反能使東西方大部分教會均同意迦克墩會議的信條。

直到今天，基督一性說仍然是敘利亞之雅各派、科普替教會（Coptic Church）^{*} 及衣索比亞（Ethiopian）^{*} 教會的正式立場。

參考書目

W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (London, 1972); A. A. Race, *Monophysitism, Past and Present* (London, 1920); W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites* (London, 1923).

H.D.McD.

Monotheism 一神論 是相信只有一個神（God）^{*} 的信仰。這詞一般是指以色列人對一神的信仰，後來此信仰為基督教承繼過來。它與精靈論（Animism^{*}，膜拜自然界為神）、多神論（Polytheism^{*}，承認有許多神），以及惟尊一神論（Henotheism^{*}，指在萬神中獨尊一位神）都不一樣；一神論正代表以色列的宗教，與其他西方或亞洲宗教有根本上的不同，也與她早期的信仰不同，是經過了高度的發展。

但我們必須指出，不是舊約每一階段的以色列人都肯定，耶和華有普世的權力和智慧，或認識到祂的本體是自有永有的。舉例說，創世記一章以絕對的詞彙來描述神的創造之工，同時又把祂與自然界和宇宙分開來，不容許有別神存在的空間；因為這樣，巴比倫和迦南的多神論，以及後來諾斯底主義（Gnosticism）^{*} 的發放論就顯出不濟。出一~十五同樣是以絕對的詞彙來描述神的救贖工作，肯定祂的能力是高於自然界，又在歷史上顯出力量，因此亦肯定祂至尊無上的神性。詩篇與約伯記同宣告耶和華是一切的主，統管著混亂與邪惡的力量，因此亦把形上的二元論（Dualism）^{*} 排拒了（參賽四十五 7）。

但舊約同時也承認其他神，儘管它們不是與耶和華同等（參林前八 4 ~ 6）；然而舊約卻不是從精靈論或多神論發展到一神論。此外，舊約一些看來像是一神論的宣稱（如：申六 4），基本上是呼召以色列人單

單委身於耶和華。總體來說，聖經上最核心的信仰，是肯定以色列的神，也是我們主耶穌基督的父神，重點反不在祂是惟一的神。而稱神為惟一的神這種信仰，也不是僅見於以色列，亞肯亞頓（Akhenaten）時期的埃及，就是一個明顯的例子。

一神論在基督教史的初期，成了一個爭持熱烈的題目，那是發生在神格惟一論（Monarchianism）* 爭辯的時期。在那個時候，聖經對神是以色列的救贖者和耶穌之父的見證，加入了柏拉圖（Platonic）* 和亞里斯多德（Aristotelian）* 的色彩，神成了惟一的統治者。這種把聖經與哲學混雜起來的結果，也有它積極的一面，就是人可以對神的獨特性作較深入的思考；不過其反面的影響，就是阻礙了三位一體之神學的發展。我們可以這樣說，「一神論」這名詞，在最早期並不是屬於基督教的，它最多是屬於基督教信仰的第二層次；基督教最重要的信仰，是三位一體的信仰。

另參：神（God）；Theism（有神論）；三位一體（Trinity）。

參考書目

C. Geffré and J.-P. Jossua (eds.), *Monothéisme* (*Concilium* 177, Edinburgh, 1985); 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); P. Lapide and J. Moltmann, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine* (Philadelphia, 1981); J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (London, 1981); H. H. Rowley, *From Moses to Qumran* (London, 1963); J. F. A. Sawyer, 'Biblical Alternatives to Monotheism', *Th* 87 (1984), pp. 172 ~ 80; O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 1 (Grand Rapids, 1981).

J.G.

Monothelitism 基督一志說 參基督論（Christology）。

Montanism 孟他努主義 這是主後約170年興起於弗里吉亞的一個預言運動，當時有個名叫孟他努（Montanus）的人，常會突然抽搐，狀似入迷，然後發出一連串的預言（Prophecy）*。他與跟隨者都說，這是完全被聖靈得著的記號，因為聖靈要引入一個新的紀元，開始有神的啟示，他們要求人毫不猶疑地接受這些新的預言。

有人認為這樣說預言，與教會接納的傳統不相配；另一些人覺得孟他努是被鬼附著，更有人企圖為他趕鬼（參驅魔祛鬼，Exorcism*），只是孟他努的信徒不許他們如此作。當地教會議會曾企圖定孟他努的罪，卻無力阻止此運動擴散開去，甚至不能制止此運動造成教會的分裂。

孟他努主義者以孟他努和兩個女人普里斯嘉（Prisca）和馬克西米拉（Maximilla）為首，認為他們是先知，也努力傳播他們發出的預言。孟他努的信徒並不認為每一個信徒都有說預言的恩賜，事實上這三個先知最後去世的馬克西米拉，在約189年過世前曾經預言，說預言要終止，直到這時代的末了。自她過世後，這運動在弗里吉亞便變成一小宗教，以記念這三個先知和他們的作品。此運動在別的地方以較溫和的形式出現，信從它的人認為，這是神要把新啟示賜給祂子民的明證，因此他們稱之為「新啟示」；新啟示贏得最著名的跟隨者，是特士良（Tertullian）*。

特士良深為他們嚴謹的教會生活所吸引。舉例，此運動的其中一項預言，乃是禁止人再婚，又增加教會法內的禁食次數和時間。特士良認為這一切教訓，皆與約翰福音十六12~13的要求吻合，聖靈的確有進一步的啟示要賜下。在特士良時代的教會，已成熟到可以接受更高的要求；但反對的人則

認為，容讓教會發展到這地步，是違反聖經的教訓。

孟他努對教會的影響長達一個世紀。起先的辯論仍然集中在教會應否接受魂遊象外的預言，後來才注意到更重要的問題，就是使徒時代過去之後，是否仍然有新的啟示。孟他努主義就是不能說服教會，使她在聖經之外還接受別的啟示，結果孟他努主義就失敗了。此役之後，主流教會更能欣賞使徒的教訓，而一切形式的預言也在教會裡消失了。

G.A.K.

其實孟他努主義為教會帶來了一個很重要的問題，這問題在以後興起的靈恩運動（Charismatic Movement）^{*}反覆出現，那就是：最後一個使徒去世後，教會還有沒有神蹟和預言呢？反對靈恩運動的人完全否認有這種可能，這卻不是古教父的看法，像殉道士游斯丁（Justin Martyr）^{*}、愛任紐（Irenaeus）^{*}和俄利根（Origen）^{*}，他們都證明在他們那一代有人奉主的名行神蹟，而尋常的崇拜中也有說預言這一項（C. M. Robeck, 'Origen's Treatment of the Charismata in 1 Cor. 12:8 ~ 10'）。

但孟他努主義興起於第二世紀，卻幾乎是歷史的必然結果。第一，使徒相繼去世，教會失去了可見又具吸引力的領袖；第二，教會在教訓與崇拜兩大環節，必須漸漸脫離第一世紀那種隨興的方式，而走入組織式和難以避免的形式主義，這種改變會令一些心靈敏感的信徒不滿足；第三，教會生活也因主延遲再來而變得不再那麼熱切，教會之管理趨於鬆散，紀律（Discipline）^{*}也就沒昔日那麼嚴明。這都是第二世紀的教會呈現的缺口，孟他努主義的興起，正是因為他們應許能填補這些缺口。事實上，以後教會興起靈恩運動的時代，皆有這些特性：領袖疲弱、教會崇拜生活枯燥、信徒生活鬆散，而靈恩運動的特徵，正是站在這些現象的對立

面：具魅力的領袖、熱切的崇拜，和滿有動力的信徒，此等模式重複了二千年。

孟他努主義的信仰，嚴格說來都是合乎聖經的，沒有異端那種只顧強調一點，而把其他都忽略的特徵。他們：1. 承認聖經各卷；2. 重視聖靈能力；3. 相信預言是神繼續對教會說話的形式；4. 強調主再來的迫切；5. 極嚴苛的道德要求；6. 聖職人員必須有聖靈的恩賜。

也許我們會問，這樣的信仰綱要，為什麼會引起當時教會議會要定他們的罪呢？教會是反應過敏嗎？原來第二世紀的教會面對著一套完全不同的問題，教會主教最關注的問題，正是孟他努主義似乎是努力破壞的，其中如：主流教會努力落實使徒的傳統，孟他努宣傳一種新的預言；主流教會努力建立內部的機制和組織，孟他努強調聖靈即興的引導；主流教會嘗試建立聖經的權威，以作教導與生活的依歸，孟他努卻說啟示以新預言的形式不斷繼續。最後，當然是孟他努派的跟隨者不斷增多壯大，使主流教會備受威脅。

值得注意的是，孟他努主義興起的背景、原因，以及被定罪和中落，好像成了日後靈恩運動的一個模式。

楊牧谷

參考書目

H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (London, 1969); *idem*, *The Formation of the Christian Bible* (Philadelphia, 1972); D. Powell, 'Tertullianists and Cataphrygians', *VC* 290, pp. 33 ~ 54; D. F. Wright, 'Why Were the Montanists Condemned?', *Them* 2, pp. 15 ~ 22.

G.A.K. / 楊牧谷

Moonies 文鮮明派 參新宗教（New Religions）；小教派（Sects）。

Moral Rearmament (MRA) 道德重整運動 此組織為美國信義會牧師布克曼 (Frank Buchman, 1878 ~ 1961) 所創。他在 1908 年的凱錫克培靈會 [Keswick Convention, 參高等生命神學 (Higher-Life Theology)] 信主, 不久, 便覺得要改造世界。1929 年他創立了「牛津會」(Oxford Group), 到 1938 年則變成道德重整會了。此運動越過基督教信仰的範疇, 歡迎任何遵守四項絕對原則的人加入, 就是絕對的純潔、絕對的無私、絕對的誠實, 和絕對的慈愛。他們運用一切方法來傳播這思想, 並招收會友。從一開始, 他們便利用小組及家庭聚會來推行; 至於對廣大的羣眾, 他們則利用話劇和電影, 倫敦的西敏寺劇院即是他們的話劇中心。

布克曼在世的時候, 曾接受很多世界領袖頒授的榮譽; 他去世後, 領導的地位便落在浩瓦得 (Peter Howard, 1908 ~ 65) 身上, 他曾為此運動寫了不少劇本。浩瓦得離世後, 領導運動的責任落在美國的董事, 但世界各地亦有強大的分部, 像瑞士、日本和其他國家。

此運動的四個絕對守則, 與基督教的信仰是符合的, 只不過道德重整會的會員可以守著自己原來的宗教, 而不需改信別的宗教, 但大部分會員都是基督徒。有些像布克曼一樣, 持守福音信仰, 他們認為自己在此運動中, 是為基督教的標準作見證; 另有些人則認為, 不需要另立會社來傳揚基督教的教義, 而僅僅宣揚一些基本美德, 也與新約裡福音的要求不吻合。

參考書目

K. D. Belden, *Reflections on MRA* (London, 1983); G. Ekman, *Experience into God* (ET, London, 1972); P. Howard, *The World Rebuilt* (Poole, 1951); C. Pignet and M. Sentis, *World at the Turning* (ET, London, 1982).

J.S.W.

Moral Theology 道德神學 雖然西方基督教一直關注基督徒的道德問題, 但把道德神學當作獨立學科來研究, 卻是遲至十六世紀末期才有的事。此名詞的拉丁文 (*theologia moralis*) 則在早一百年的中世紀信經出現過, 主要是關乎中世紀早期的補贖 (Penance) 規條: 是幫助教士定出悔罪所需履行的條件。到了反改教運動 (參天主教反改教運動, Reformation, Catholic Counter-), 道德神學關注的, 是比較重大的題目, 而其神學的根亦扎得既深且廣, 對象是一般面對重大困難時, 不知如何取捨 (參良知, Conscience) 的信徒。它的取材亦相當廣泛, 包括律法的神學、阿奎那 (Thomas Aquinas) 發展出來之道德判斷的心理學、教會律例 (Canon Law), 以及人對神應有的神學知識; 後者主要是本於奧古斯丁 (Augustine) 的至善觀 (*summum bonum*)。他們仔細研究和分析各種道德的個案——故有「決疑法」(Casuistry) 一詞。

到了十七世紀, 整個神學大氣候有所改變, 從改教運動對教義的關注, 轉到一些較需要運用頭腦來明辯的問題。英國更正教十分歡迎這一類的問題, 他們亦對道德神學作出了重要的貢獻, 特別是清教徒 (Puritans; 如: William Perkins, 1558 ~ 1602), 和羅德派人士 (如: Jeremy Taylor, 1613 ~ 67)。

傳統的道德神學是否合法呢? 這是個頗具爭議的問題, 它帶有太濃厚的十七世紀的味道; 對具良知之行動者的了解太個人化; 十分看重此世的生活; 但又想加上某些主觀的道德規範, 不是來自聖經的, 只是從建制教會的權柄頒布下來 (後一點適用於天主教會多於更正教會)。近代批評家 (如: 巴特, Barth) 即因其極權主義而反對它; 現代人 (如: 巴斯噶, Pascal) 則反對他們採納過度低落的標準, 二者都有他們的道理。

同樣受人質疑的, 是他們愛從形式來分

析道德的問題，以特殊和病理學的角度來分析道德生活的現象，以及經院式的保守主義。從另一方面而言，他們的貢獻也是不應低估的，像作出道德判斷時所需要的洞察力，能指引人到基督教道德思想的核心，這核心既非律法主義的，也不是主觀的；不過這傳統到了十八世紀更正教的圈子，就不受歡迎。在羅馬天主教，這思想在十八世紀的利果里（Alphonsus Liguori, 1696 ~ 1787）的作品中達到巔峯，直到十九世紀；在二十世紀又慢慢失去它的魅力了。

更正教思想家愈來愈想從哲學尋找道德指引；到了十八世紀末，差不多完全受到康德（Kant）倫理的影響；從此更正教的「基督教倫理（Ethics）」便有一種揮之不去的焦慮：怎樣才能把康德那種道德自決引進教會，並使它具有神學的意義。在分析道德處境上，它從沒像道德神學那樣成功，因此在每一個新的社會形勢，它都好像是迷失的，只能提供基督徒關於動機一類的反省，而對一些實質的道德問題，又只能從功利的結果論來思考。儘管這個道德與神學的傳統有許多弱點，它對不少道德問題倒有些寶貴的洞見，像對戰爭（War）的行為、醫療倫理，以及工業上的勞工問題等。

教會素來都要求改革道德神學（或稱作基督教倫理），就如要把它變成牽涉面更廣闊的學問、要比以前的傳統多從聖經回應問題等；至於道德神學家是否真有如此做，若然，又成就了什麼，現在似乎不是評檢的時候，因日子還太短。下列各點卻可作為改革道德神學的建議：

1. 道德神學與「靈修神學」〔研究禱告（Prayer）、崇拜（Worship）等；參禮儀神學（Liturgical Theology）；靈修生活（Spirituality）〕是不一樣的，與教牧學（Pastoral Theology，研究教會的牧養）也不同。道德神學關心的問題是比較屬世的，也與一般人的日常生活有較密切的關係；不過這三者都要不斷進行對話。

2. 道德神學的基本任務，是要澄清基督教的道德概念，從聖經中指出道德問題中一些清晰的基督徒思想，就如神的律例（Law）、愛（Love）、鄰舍、信仰的自由（基督徒的自由，Freedom, Christian）、信徒的成聖（Sanctification）、創造界的秩序等，並且比較其他人對這類問題的看法。

3. 道德神學有責任去仔細闡釋基督教對人性的看法，特別是關於社會（Society）與政府、性（Sexuality）、生命與死亡（Death）等。這是繼承系統神學（Systematic Theology）在這方面的工作，把聖經有關的教訓和命令整理，使之成為有系統的思想。

4. 道德神學必須處理個人或社會的重大問題，使人能學以致用。此等問題常以三種形式出現：a. 一個要作出決定之人的行為（主動者的角度）；b. 怎樣幫助要作決定之人（輔導者的角度）；c. 一種能管治行為的社會規律（立法者的角度）。這三種問題若不能劃清界線，必然引來混亂。

5. 不要把道德神學分成「個人的」和「社會倫理」（Social Ethics），這是毫無價值的，容易使人誤解，以為個人和社會道德是屬於兩個不同的範疇；事實上一切嚴肅的倫理問題，都有個人和社會的兩層意義，上述第4點的三個形式便足以說明。

參考書目

- Barth, *CD III.4*; J. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (London, 1979); B. Häring, *The Law of Christ*, 2 vols. (Cork, 1963 ~ 7); S. Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (London, 1984); J. Macquarrie and J. Childress (eds.), *A New Dictionary of Christian Ethics* (London, 1986); 利查·尼布爾著，《基督與文化》，道聲，⁵1992 (H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1951); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (Leicester, 1986); P. Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (New

York, 1967); H. Thielicke, *Theological Ethics*, 3 vols. (Grand Rapids, 1966 ~ 81).

O.M.T.O'D.

Mormons 摩門教參小教派
(Sects)。

Munus triplex 三重職務 這是指基督身負的三種職務，即先知的職務 (*munus propheticum*)、君王的職務 (*munus regium*) 和祭司的職務 (*munus sacerdotale*)。

明顯地這不是出於聖經的神學名詞，卻非常方便又有效，像「三位一體」(Trinity) 一樣。反對的人認為所謂三重職務，彼此有太多的重複，因此描述力不是那麼大，像祭司便既發預言(先知)又講道；再者，有人認為基督的祭司工作，與祂的先知工作，其實是完全相同的，而祂的救贖與講道，亦不能分開。

一個神學名詞是否有用，不在乎它是否全無問題和破綻，只在乎它能解決的問題，是否多於它本身會引起的；若然，它就算是可用的。事實上我們沒有人人都同意，又絕無破綻的神學名詞(參神學代模, *Models of Theology*)。

先知、祭司、君王這三種職位，皆源自舊約，它們均是特指某種職分，而又不可以彼此代替的。譬如，只有某種出身的人才可以作祭司，就是貴為君王，也不能僭越做祭司的工作，掃羅即犯了此罪而被棄(撒下十五)；同樣地，先知的工作也不能完全等同於祭司或君王，耶利米及被虜後的先知亦可說明此點。但我們也要指出，有時一個人可以身負一個以上的職責，特別在神權統治的時代，摩西是祭司和先知，大衛則是先知和君王。這一點事實上只說明，身負一職以上是可能的；而身負一職以上者，並不等於職

分是互相重疊，或可以彼此替代。更重要的是，在舊約中，沒有人是身負三職的。

還有，先知、祭司及君王，皆是一種具表徵意義的職分〔參釋經學(Hermeneutics)；預表論(Typology)；神學代模*〕，意思是，地上沒有一個人負起這職分時，能完全表達神設立此職分的要求；要更完滿地履行職分，則要遙望將來的一位，就是耶穌基督。希伯來書指出基督就是完全的祭司，整個先知傳統說明，只有歷史的主，才能開啟先知奧秘的鑰匙(J. Panagopoulos, ed., *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden, 1977)。彌賽亞神學亦指出，基督是萬民期待的完美君王；而彌賽亞本身正集合了先知、祭司，與君王這三重身分。

最後，新約描述的救贖者，是清楚地具有這三重職務；或換一個角度說，救主耶穌基督的多重身分，和涉及過去、現在與將來多樣的工作，最能以先知、祭司及君王來表達。在這意義之下，我們可以說三重職分是一個合法又有效的神學工具。

另參：基督論(Christology)；釋經學(Hermeneutics)；神學代模(*Models of Theology*)；預表論(Typology)。

參考書目

在大多數傳統的系統神學，都有討論這個題目，通常將它放在基督論，像 L. Berkoff, C. Hodge, A. Strong 等。要仔細研究此教義的發展，可參 H. L. J. Heppel, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16 Jahrhundert* (Gotha, 1857), pp. 209ff., 222 ff., ; A. Schweizer, *Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche*, vol. ii (Zurich, 1847).

楊牧谷

Muratorian Canon 穆拉多利經目 是已知的最早正典 (Canon) 書目表，由意大利歷史學家、神學家及考古學家穆拉多利 (Lodovico Antonio Muratori, 1672 ~ 1750) 發現，本是混在八世紀的安波羅修經文內 (Ambrosiana MS. J. 101 sup.)。此正典書目很可能是二世紀下半寫成的，因為作者說比約一世 (Pius I)、馬吉安、巴西理得 (Basilides) 及孟他努是他同時代的人。

整個正典書目共有八十五行，開頭和結尾兩部分很可能都已失去，因為它開頭第一句是對馬可福音的結論：「他有的就是這些，因此就把它寫下」 ('quibus tamen interfuit et ita posuit')；跟著它就論及第三和第四卷福音書，亦即是路加福音和約翰福音。

正典書目列出十三卷保羅書信，完全沒有提及希伯來書；此外，它接納猶大書、約翰壹、貳書、所羅門智慧書 (*Wisdom of Solomon*)，以及啟示錄。除此之外，穆拉多利經目提及兩本作者自己也不肯定的書，第一本是彼得啟示錄，卻加上一句，說有些教會不容許此書在崇拜中閱讀；另一是黑馬牧人書 (*Shepherd of Hermas*)，他說別人在教會頌讀，他卻不敢苟同。此外，穆拉多利經目沒有列入的，還有雅各書和彼得前後書。

此書目是用拉丁文寫成，卻是很低劣的拉丁文，滿是錯字和文法的錯誤，有些學者認為它是一篇譯文。萊特佛特 (J. B. Lightfoot) 則認為它是出於希坡律陀的手。

參考書目

R. M. Grant, 'The New Testament Canon', in P. R. Ackroyd and C. F. Evans (eds.) *The Cambridge History of the Bible*, vol. I (1970), pp. 284 ~ 307; B. F. Westcott, *A General Survey of the Canon of the New Testament* (1855).

楊牧谷

Murray, Andrew 慕安得烈 (1828 ~ 1917) Andrew Murray 一名在南非是極為常見的一個名字，留名於歷史的亦不少，故我們只能透過當事者的出生年月、出生地點，及成就之事來分別誰是誰。

上一世紀南非最偉大的五旬宗 (Pentecostalist) 領袖之一，是原籍蘇格蘭的慕安得烈，他父親 (1866 年卒) 與他同名；探險家李溫斯敦 (David Livingstone, 1813 ~ 73) 和聖經學者摩法特 (J. Moffatt, 1870 ~ 1944)，與他們一家很熟悉，經常探訪他們。他父親常在書房大聲禱告，求聖靈充滿；故慕安得烈自小就在重視聖靈工作的家庭成長。

1838 年，他與哥哥約翰同被送到蘇格蘭阿伯丁讀書；1845 年獲碩士學位，後被送到烏特列赫 (Utrecht, 荷蘭中部城市) 讀神學。兄弟二人嚴守聖潔的生活原則，1848 年接受荷蘭教會按立為牧師，深得會友愛戴。

他在伍斯特 (Worcester) 及惠靈頓 (Wellington) 牧會時發生的兩次復興 (分別為 1848 年及 1871 年)，與其說是他主動尋求，毋寧說是他被動地給牽引進去來得真實，開始的時候他還有點不甘願。

1862 年，慕安得烈成為南非改革宗教會的總議長 (Moderator)；波耳戰爭 (Boer War, 共兩次，起於 1880 年，止於 1902 年) 期間，他與波耳人聯為一線，反對英國為波耳囚犯建立的集中營，並反對奴隸制度，力主聖潔生活。他在 1895 年的「凱錫克培靈會」 (Keswick Convention) 見證自己受了聖靈的洗，這經驗及其後的追求，成了他眾多作品的一個重要主題。慕安得烈返回南非牧會，被推為聖潔運動 (Holiness Movement) 的主席，任此職有二十年之久。

慕安得烈就是在最成功的時候，仍然極謙和。為他寫傳記的人說，他的誠懇、敬虔，加上幽默、機智、好品味和文化修養，使他像腹中可以流出江河活水來 (A. Stucki,

Andrew Murray, p. 5)。

慕安得烈把重生與聖靈充滿（或聖靈的洗）分開，前者是人被聖靈光照而認罪、悔改，聖靈便使人在基督裡重生，把新的生命和性情賜下來，這時他便成為聖殿，可以給聖靈居住。此時人若有信心，本著聖經的應許，求聖靈來居衷，神必按祂的豐盛，賜下聖靈來充滿他（《基督的靈》，3～5頁）。

人不能單靠禱告便得到聖靈的充滿，必須加上順服，順服聖靈和恆久禱告，是聖靈充滿（或聖靈的洗）的不二法門（《禱告的學校》；《代禱的服事》，21～7頁）。他說，人不肯順服又企望聖靈充滿，這是人得不到聖靈的原因（《基督的靈》，60～1頁）。

在《聖靈全備的祝福》（*The Full Blessing of the Pentecost*）一書中，他指出基督徒生命的兩個進階：第一階段是人淺嚐聖靈工作的果子，卻仍未得到聖靈的充滿，因此不認識聖靈完全的喜樂與能力；另一階段是人完全讓聖靈居首位，這就是接受聖靈的洗，能獲得五旬節完全的祝福（2頁）。他為南非五旬節派的聖潔運動建立了這樣的原則：「健全的基督徒必須接受聖靈居衷」（同上，3頁）；方法是藉按手與禱告。但他承認，聖靈充滿未必常有外在可看得出的記號；他不認為顫抖或說方言是無誤的記號（*Key to the Missionary Problem*, pp. 119, 132）。

慕安得烈對神醫亦有自己的看法。按一學者的意見，他的神醫理論，與美國備受批評的神醫佈道家還是「接近到危險的地步」（Hollenweger, *The Pentecostals*, p. 115）。慕安得烈認為聖經滿是神醫的記錄，但人要得聖靈醫治，首先必須離罪求赦免，因為赦罪與醫治是不能分開的。他認為神對人的旨意，是要人成為聖潔，「禱告得醫治是神印證祂要人聖潔的旨意」（《論神醫》，91頁）。耶穌得著我們的身體，我們就得到健康，這健康必須藉著不斷與祂交通來保持。

我們可以這樣總結慕安得烈帶領的聖潔運動：他雖為後代靈恩運動者奉為先驅（參寶依，Dowie*），他的靈恩觀與後人卻有分別：1. 他不強調入迷、瘋狂式的宗教表現：顫抖、叫喊等靈恩聚會模式，是他極力避免的；2. 他對靈恩追求與他對聖潔生活的追求，完全是二而一的事，因此後代靈恩運動多著重在聚會才有的表現，是他所責備的；3. 他對言行一致的執著，及自己用心在靈性的操練，使他的講道和著作，具有極深的屬靈洞察力，就是反對靈恩運動的團體，亦致力推介他的作品。慕安得烈的作品，在華人教會福音派人士中深受推崇；中華神學院在香港復校之前，便出版了他的 *The Holiest of All*，譯作《至聖所——希伯來書講義》，香港，1955年。

參考書目

重要作品有：《論神醫》，陸忠信譯，1977 (*Divine Healing*, London, 1934)；《聖靈全備的祝福》，嚴雅各譯，晨星，1961 (*The Full Blessing of Pentecost: The One Thing Needed*, London, 1908)；*The Key to the Missionary Problem* (London, 1901)；《代禱的服事》，任炎林譯，以琳，1988 (*The Ministry of Intercession: A Plea for More Prayer*, London, 1964)；《基督的靈》，福音書房，1979 (*The Spirit of Christ: Thoughts on the Indwelling of the Holy Spirit in the Believer and the Church*)；《禱告的學校》，董挽華、吳碧霜譯，校園，1986 (*With Christ in the School of Prayer*)；傳記有 A. Stucki, *Andrew Murray* (Basel, 1959)。

楊牧谷

Murray, John 麥銳 (1898 ~ 1975)
蘇格蘭長老會神學家，他在母校普林斯頓神學院教了一年後 (1929 ~ 30)，便轉到剛成立的韋斯敏斯德神學院 (Westminster Seminary, Philadelphia)；此學院是梅欽 (J. G. Machen)* 及其他人創立的，目的是希望長

老會內能容納多元化的神學見解。

麥銳是個極富口才又思想深厚的神學家，一生服膺韋斯敏斯德信條；他還把個人的敬虔與神學結合起來，而且深深相信聖經神學（Biblical Theology）與教義學（Dogmatics）是不可或缺的；這是他受霍志恆（G. Vos）影響的明證（參 Murray, *Collected Writings*, vol. 2, pp. 1ff.）。麥銳的作品與講道充滿釋經與神學辯證，此兩個因素也是緊緊相連的，他的《羅馬書註釋》（*Commentary on Romans*, Grand Rapids, vol. 1, 1960; vol. 2, 1965）就是一個現成的例子。

他思想中值得注意的有：1. 他認為聖經的盟約（Covenant）是受誓言約束的應許，這是他不接受改革宗神學（Reformed Theology）中雙方立約的思想之原因（*Covenant of Grace*, London, 1954; *Collected Writings*, vol. 2, pp. 49 ~ 50）；2. 他把基督教倫理（Ethics）植根於創造的秩序（*Principles of Conduct*, Grand Rapids, 1957）；3. 他對立即歸算論的解釋（*The Imputation of Adam's Sin*, Grand Rapids, 1959；另參亞當（Adam）；歸算論（Imputation Theories）；罪（Sin））；4. 重新解釋成聖論（Sanctification），使它能反映出其完滿和進步的特性（*Collected Writings*, vol. 2, pp. 277 ~ 317）。

麥銳是一個全然委身的牧者，在1961年被選為美國正統長老會的總議長。

參考書目

Collected Writings, 4 vols. (Edinburgh, 1976 ~ 83), 包括 I. H. Murray, *The Life of John Murray*, vol. 3, pp. 1 ~ 158；參考書目, vol. 4, pp. 361 ~ 75.

S.B.F.

Mystery Plays 神祕戲劇 這是中世紀十分流行的一種宗教劇，一般相信是由崇拜禮儀中具戲劇因素的部分發展出來，特別是聖週（Holy Week，指復活節前一星期）和復活節的禮儀；不過亦有人認為它是個別作者本於聖經及其他地方而寫成的。最重要的有《受難劇》，而《基督身體巡遊》則是從不同的角度，來描述福音的故事；此外，廣受歡迎的劇種有《敵基督》、《十童女比喻》，以及《最後審判》等。

也有些神祕戲劇的內容取材自非聖經的來源，如不同聖徒的傳記和傳說等，有《聖迦他琳》（*St Catherine*）、《聖多魯非》（*St Dorothy*）、《聖佐治》（*St George*），和《十字架的發明》（*Invention of the Cross*）。戲劇公演的地方多是在室外，可以是固定的，也可以是不固定的。到了十六世紀，神祕戲劇中落；然而到了十九世紀，卻又再復甦過來。

參考書目

O. Cargill, *Drama and Liturgy*, Columbia University Studies in English and Comparative Literature (New York, 1930); Eleanor Prosser, *Drama and Religion in English Mystery Plays, A Re-evaluation*, Stanford Studies in Language and Literature, xxiii (1961).

楊牧谷

Mystery Religion 奧祕宗教 或稱作密儀宗教，原指古代希臘（主前四世紀晚期）一些具有祕密儀式，又不許信徒外洩的宗教，後指埃及和亞洲具有相同性質之宗教（參小教派，Sects）。然而撒但崇拜（Satan Worship）一類的邪惡團體，卻不在此範圍之內，雖然他們的集合也有祕密儀式在內。

在古希臘羅馬世界，正式又公開的宗教漸漸陷入公式化的悶局，未能滿足人對奧祕

的探求，或對宗教經驗的期盼，人因而轉向小教派尋求；奧祕宗教就是透過祕密的儀式和教義，來滿足人在這方面的要求。

奧祕宗教有更原始的起源，就是原始民族的敬拜儀式，在世界各處都有。不過原始民族的奧祕宗教，也不是那麼奧祕，因為他們是整個部落一起參加的，而希臘羅馬的奧祕宗教卻純粹是個人選擇參加的。到了主後三世紀，羅馬的奧祕宗教發展至高峯期，人可以選擇的亦非常繁多。我們可以看到，奧祕宗教與基督教是一齊發展的，它們彼此影響也就一點不奇怪了；事實上亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）和俄利根（Origen），很可能就會稱他們相信的基督教，是一種新的奧祕宗教。

從字源學來說，奧祕（mystery）一詞，是從希臘文動詞之「關閉」（*myein*）而來，特別是指關閉眼睛及嘴唇；用在宗教上，則是指不把所看見的傳說出去。但既說是奧祕宗教，就不是外人可以隨便加入的，必須有會友的引薦，經歷指定的入教儀式，才能算是「教友」，這正是希臘羅馬時代奧祕宗教的做法。他們稱入教者為「奧祕者」（*mystēs*），引導他入教的為「奧祕教師」（*mystagogos*），教內有「啟迪聖事者」（*hierophantēs*），和「持火炬者」（*dadouchos*）。而造成一個奧祕羣體的，還有好些重要的元素，像一起享用的飯餐、舞蹈、儀節，特別是入教禮；此等元素均能增加羣體的向心力。

到底基督教有沒有受奧祕宗教的影響呢？若有的話，又到什麼程度？說基督教是一種新興的奧祕宗教對不對呢？譬如，基督教的水禮、愛筵、崇拜儀式等，是不是奧祕宗教的入教禮、共享用的膳食，以及敬拜儀式？奧祕宗教的啟迪聖事者，與我們的使徒是不是相近呢？可以想像的是，這類問題必然會引起爭辯。

早期學者傾向說奧祕宗教與基督教是互相影響的，後來則說是基督教學習奧祕宗教

的多；現在學者大多數放棄此二說，認為二者很可能是在相同的環境下，各自發展的結果。就算二者在禮儀、神學、宗教藝術等有相同的地方，它們相異之處同樣是不能忽略的。

奧祕宗教多會追溯其起源到部落時代，基督教永遠是追溯到一歷史人物；奧祕宗教的神聖故事永遠都是神話，基督教則是源自歷史事件；再者，他們採用的典籍，完全不能與基督教的聖經比較。基督教重要的信仰，皆本於重要的事件，而這些事件因為是歷史事件，所以是固定不改的；奧祕宗教的教義與被視為重要的事件，是不斷在變動的。最後，奧祕宗教的神學相當薄弱，基督教的神學卻很強。毋怪乎基督教雖屢受壓迫，仍能存在下去；奧祕宗教一受到君士坦丁王的壓制，就立刻衰微了。

參考書目

Franz Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (1911; rep. 1956); Louis R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 vols. (1896 ~ 1909; rep. 1977); 弗雷澤著，《金枝——巫術與宗教之研究》，汪培基譯，桂冠，1991 (James G. Frazer, *The Golden Bough*, rep. 1980); Joscelyn Godwin, *Mystery Religions in the Ancient World* (1981); A. D. Nock, *Conversion* (1933; rep. 1972); *idem*, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (1964).

楊牧谷

Mystical Theology 神修神學 把 *mystical* 譯作神修，是表示我們要從積極的角度來認識這一教會傳統；但這種選擇表明它可以從一個以上的角度來解釋，因此我們必須一開始就慎加明辨，避免誤解。

1. 神修神學在中世紀僅指一種個人與神的經驗，以及對這經驗的反省（參宗教經驗，*Religious Experience*）。就此意義而

言，中世紀每一個神學家，都是神修神學家，因為他們寫的，都是他們經驗過的，這也是為什麼拉納（Rahner）能這樣肯定：「將來敬虔的基督徒若不是一個『神修主義者』，一個曾經『經歷過』某些事情的人，就什麼都不是」（*Theological Investigations*, vol. 7, London, 1971, p. 15）。神學與神祕主義，在東正教神學（Eastern Orthodox Theology）同樣是不可分的：「倘若神祕經驗是個人親身體會大公信仰的內容，那麼神學就是為了所有人的好處，把人人都能經驗的，表之於文字」（Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, 1957, p. 9）。

能夠這樣看神修神學的，亦即是把它看為個人對神（God）一種親密的認識，就毫無困難地會稱耶穌（Jesus）與保羅（Paul）皆為神修主義者，並看他們對祈禱（Prayer）、與神或基督聯合（Union with Christ），或在聖靈（Holy Spirit）裡的生命等教訓為神祕主義。他們亦會指出，像大德蘭（Teresa of Avila）和十架的約翰（John of the Cross）等人，是多麼忠於聖經的人（參下）。

2. 一個較規限的用法，是以神修神學指一種屬於較高層次的神祕經驗，像奧祕式的禱告；它是聖靈恩賜（Gifts of the Spirit）的一種（參說方言，Glossolalia），是只賜給某些人，卻不會賜給另些人。從這一意義而言，神修神學與苦修神學（Asceticism）就分別開來，後者描述的禱告是分開階段的，由開始時用的禱詞到非言語能描述的情況；很多學者認為後一種禱告的恩賜，是人人都可以獲得的。

3. 更正教的作者雖然深知神學與對神之經歷的關係，卻一直不願意用神修神學這詞語，因為對他們來說，神祕一詞（mystical），與希臘羅馬的奧祕宗教（Mystery Religion）混在一起；又或者他們認為，這詞語與偽丟尼修之《神祕神學》

（Pseudo-Dionysius*, *Mystical Theology*）裡面的新柏拉圖主義，以及諾斯底主義（Gnosticism）和寂靜主義（Quietism）的錯誤等有關，其實這些都不是必然的。也有人說，神修神學完全忽略了聖經中先知及倫理的因素〔參虞格仁（Nygren）著，《基督教歷代愛觀的研究》，二冊，中華信義會書報部，1950、1952〕；艾伯靈（Ebeling*, *Word and Faith*, London, 1963）。有些神修神學家可能真是有這樣的危險，原因也許是因為他們企圖要描述那不可描述的，但我們卻不能說所有神修神學都犯了這個錯誤；我們只能按個別的神學來評估，卻不應以偏概全。【編按：沒有神學能平均地處理聖經所有的資料，因此說某一神學沒有處理某些經文，基本上是沒有意義的，我們只能說，某一神學在自設的目標上，是否已處理了相關的經文；而在那些已經處理了的，又是否處理得恰當（參神學代模，Models of Theology*）。】

假如我們綜覽西方神修神學，由一世紀到十三世紀的傳統，就會讀到一系列的教父，由奧古斯丁（Augustine）、克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）、法蘭西斯（Francis of Assisi）和他的門徒、波拿文土拉（Bonaventura），還有阿奎那（Thomas Aquinas）的神祕色彩。伯爾拿對基督人性的描述〔記於Aelred of Rievaulx（1110～67）的作品內〕，對歐洲的神祕主義有長遠的影響。另一股強大的影響力，來自偽狄尼修的反面神學（Apophatic Theology）；這些神學作品是九世紀的艾利基納（Eriugena）由希臘文譯成拉丁文，到了十四世紀末期，則由《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*，鄭聖沖譯，光啟）的無名作者把它翻譯並改寫成英文。《不知之雲》亦把英語讀者引進歐洲第三個重要的勢力，就是維克多修道派（Victorines）；此書約於1370年出現。與它同期的重要神修神學家及作品，有盧爾（Richard Rolle of Ham-

pole, 約 1295 ~ 1349) ; 英國的希爾頓所著之《完全的進階》(Walter Hilton, *The Scale of Perfection*) , 諾域治的猶利安 (Julian of Norwich, 約 1342 ~ 1416) 的《聖愛的啟示》(*Revelations of Divine Love*) ; 以及肯普 (Margery Kempe, 約 1373 ~ 1433) 的作品。

這時期的德國及法蘭德斯 (Flanders, 昔為歐洲一國家, 位於北海沿岸) 因著幾位神修大師的緣故, 進入屬靈的大復興, 神祕主義就大行其道了; 幾位大師包括艾哈特 (Eckhart)*、陶勒 (Tauler)* 及蘇所 (Suso)*。此三人均與「萊茵蘭神之友」(Rhineland Friends of God) 有關。他們出版了 *Theologia Germanica*, 一本引導平信徒認識神祕主義的手冊, 後來路德 (Luther)* 還印刷了此手冊。他們三人間接地幫助成立法蘭德斯的「共同生活弟兄會」(Brethren of the Common Life), 因為萊茵蘭神之友影響了銳斯布若克 (Jan van Ruysbroeck, 1293 ~ 1381), 而他的徒弟革若特 (Gerard Groot, 1340 ~ 84) 則創辦了弟兄會。透過金碧士 (Thomas à Kempis, 1380 ~ 1471; 參效法基督 (Imitation of Christ)*) 的作品, 屬靈的影響力就延續了一個世紀之久。

從上述的作品, 我們難免以為神祕主義者都只關心人的靈魂, 和內心的生活; 但我們若研究一下意大利和西班牙的神修大師, 就如西艾那的迦他林 (Catherine of Siena, 1347 ~ 80)、熱那亞的迦他林 (Catherine of Genoa, 1447 ~ 1510)、依納爵 (Ignatius of Loyola)*, 或大德蘭 (1515 ~ 82, 聖衣會的修女), 以及她的門徒十架的約翰, 這種想法就會給糾正過來。大德蘭及約翰對靈性不同階段的描述, 實在無出其右。

二十世紀神學家努力掙扎的問題, 是祈禱與行動之間的關係, 從潘霍華 (Bonhoeffer)* 到近代解放神學

(Liberation Theology)* 家均如此。這也是默頓 (Thomas Merton, 1915 ~ 68) 一個重要的題目 (參 *Contemplation in a World of Action*, London, 1971), 他的作品為神修神學開了一個新的方向, 就是探求神修神學與宗教經驗及與其他宗教之關係。

參考書目

Classics of Western Spirituality 系列中的個別集著 (London and New York, 1978 ~); A. Bancroft, *The Luminous Vision* (London, 1982); L. Bouyer (ed.), *A History of Christian Spirituality*, 3 vols. (London, 1963 ~ 9); P. Grant, *A Dazzling Darkness* (London, 1985); G. Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells* (London, 1984); W. Johnston, *The Wounded Stag* (London, 1985); A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1981); S. Tugwell, *Ways of Imperfection* (London, 1984); G. S. Wakefield (ed.), *A Dictionary of Christian Spirituality* (London, 1984); R. Williams, *The Wound of Knowledge* (London, 1979)。早期的作品, 包括鄂圖 (Otto)*、恩德曉 (Underhill)* 及馮·許格爾 (Von Hügel)* 的經典研究, 可參 R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism* (London, 1981) 內的參考書目。

P.N.H.

Mysticism 神祕主義 參神修神學 (Mystical Theology)。

Myth 神話 「神話」是一個含義鬆散, 又極易引起誤會的詞語, 特別在神學家家中, 它幾乎是人言人殊。假如我們說以後也不准用這詞語, 也不算是壞事。

一般人認為, 神話是指虛構的故事, 故它是一貶詞, 指不可信的。但傳統上, 它是指人替神祇想像出來的故事, 這些神祇與人有相同的行為, 只不過具有超人的力量而

已。另一個與此意義頗接近的用法，是指與宗教儀式並行的故事，有些人還說這些故事是宗教儀式的根據。譬如，希臘神話中德美特（Demeter）與她的女兒波斯芬尼（Persephone）的故事〔波斯芬尼與普盧托（Pluto）結婚，然後每年有六個月在地府與丈夫團聚，六個月與母親在陽間同住〕，在雅典附近之依流西斯（Eleusis）的奧祕宗教（Mystery Religion）均會背誦，作為舉行祭儀的解釋。近代一些學者認為此等神話反映出人某些最基本的思想形態。

神話這詞語用在神學討論中，卻有四個頗不同的含義，此四義可以同時出現在任何一種特定的情況：

1. 神話可以是初民在沒有近代歷史及科學的思想時，用來解釋萬物之起源的故事；這是現代人有時對神話一詞有不良評價的原因。

2. 神話可以是人以故事的形式，來描述他過去經驗的一種媒介，就如人藉虛構的人物，來解釋他的社會責任或「社會契約」，就屬於這一類。

3. 神話可以具有表徵的價值，因此滿有詩意及感情上的吸引力，並且能按新的經驗重新解釋它。人類最深之窘境，就常是用神話形式來表達的。

4. 神話一詞又常是指那些論及神或超然靈體之活動的故事。

創世記三章論到人的墮落（Fall），就可說是具有上述功能的表達方法：1. 它的目的是解釋罪與背逆怎樣進入世界。2. 它能描述現今人類墮落的情況，次經巴錄二書有這麼一句話：「我們每一個人都成了自己的亞當」（54:19）。它以故事的形式來解釋我們現今的苦況。3. 採用的象徵語言足以作進一步發展的空間，而所發展出來的，又能誘發進一步的了解和新的意念。4. 故事人物包括神和一條會說話的蛇。

我們說這故事具有神話的功能，這種定位能幫助我們認識幾點事實：1. 說某個故事

是神話，絕不等於說它的歷史真實性有問題，它只是一種表達的方法，一種文體（genre）的形式，其中心思想只在乎指出它是怎樣運作而已（就如一個比喻可以是本於歷史事實，也可以是虛構出來的）；故神話可以採用歷史作素材，也可以不採用。舉例，布魯斯（F. F. Bruce）就曾指出，出埃及記一～十五章亦可以視之為一神話形式，目的是解釋以色列怎樣舉行逾越節，「但——正是在這裡我們能看出以色列的信仰，與她鄰近國家的信仰為什麼會這樣不同——這裡的神話……是本於真實發生在歷史的事實，就是神以祂大能的工作，向以色列人自我啟示」（C. Brown, ed., *History, Criticism and Faith*, Leicester, 1976, p. 80）。

2. 神話這種體裁，最重要的問題不在其歷史性是否可靠，只在乎它要傳遞的信息是否真實，就如，一個告訴我們人是墮落的神話，明顯地是真實的；一個神話告訴我們人並沒有罪，則明顯地是不真實的，因為它與我們的經驗不符。

3. 神話是一種深被人認識的文學體裁，我們看不出為什麼聖經在原則上不能運用這體裁。

我們必須分開神話歷史性的真理與神話是否真實這兩個問題，不要把它們等同或混在一起；神話可以是真實的，儘管其素材是虛構的，就如比喻的情況。假如我們要探討創世記三章是否本於歷史事實來寫的問題，就要研究這故事的性質、寫作的過程，也要研究新約怎樣論到亞當（Adam）這人物。

說聖經含有神話的成分，的確又會構成一些問題。有些新約作者明顯地拒絕「神話」（提前四7，作「荒渺的話」；彼後一16）一詞；作者是藉此指出，基督教真理與異教之神話是不同的。至於舊約，作者並沒有全盤採用異教的神話，但就如上面所指出，我們不應否定他們可能會就神話的角度，來採用某種素材。同樣地，我們也可以發現，異教神話亦會採用聖經的概念或故

事，不過其影響力就算是有，也很微小。

我們的困難是，聖經中有些記載是歷史性的，卻被某些人以神話一詞而抹殺，意思就是不可信的，由史特勞斯（Strauss）*到布特曼（Bultmann）*，以至「道成肉身之神話」（Myth of God Incarnate）一派都如是。他們把基督教一些最基本的信仰——道成肉身（Incarnation）*、代贖死亡（參贖罪，Atonement*）、復活（基督的復活，Resurrection of Christ*）和耶穌再來（參末世論，Eschatology*）——全看作是不可信的神話；有些學者甚至認為，它們都要從神學中除掉。另一些人則認為，這些神話所表達的人類自我了解是好的，卻要脫去其神話外衣（即化除神話，Demythologization*），然後再用現代的方法解釋，使不相信超自然的現代人可以接受。

這等建議是十分有問題的。基本上說，它以為聖經的真理，必須按現代科學及惟物的思想觀作標準來衡量，卻完全忽略了一個事實：聖經正是批判這種無神的觀點。再者，神話一詞極惹爭議，它本身又沒有嚴謹的界定，結果人就會把一切他個人不喜歡的概念，全稱作神話而丟棄，連給予個別不同之界定的功夫也省了，結果對解釋或澄清思想一點都沒有幫助。例如，古代人的「三層宇宙」，與聖經的真理沒有必要的關係，現代人也大可以不認同這種宇宙觀；但以「神話式」或「科學前期」來拒絕此等思想，與拒絕道成肉身的真理，是完全不同的。我們的危險是，任何「涉及神的故事」，我們都以神話為藉口而揚棄，是不妥當的，因為如上所說，我們若說神話的其中一個定義，乃是「涉及神的故事」，就不能再以此來否決神話，不然就犯上邏輯的毛病；換言之，我們不能這樣簡化地把一切涉及神的故事置諸不理。

說神話只是人對自然界及存在的反思，也是有問題的，因為聖經作者頗清楚地陳述了一個原則：凡是關於人之存在的語句，都

與神之本性及存在有關。這倒不是說我們不需努力解釋聖經的語句，使現代人也能明白；我們只是說，在重釋的過程中要注意的是：我們必須努力把原先作者要說的，忠實又達意地傳遞出來（參釋經學，Hermeneutics*）。我們不應做的乃是，以現代人的標準強加於聖經，硬說這些是容許的，那些是不容許的；這樣一來，就不再是解釋，而是重寫聖經了。

我們必須承認，好些被現代學者評之為「神話」的經文，其實只是以一種類比法（Analogy）*或表記（Symbol）*的語言，來談及非語言能完全捕捉的神；解釋的辦法不是把它完全拋棄，乃是嘗試進入神啟示的邏輯（Theo-logia），抓住它的核心思想，然後用現代人的語言解釋出來。

另參：釋經學（Hermeneutics）；神學代模（Models of Theology）；表記（Symbol）。

參考書目

H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth* (London, 1972); C. Brown (ed.), *History, Criticism and Faith* (Leicester, 1976); D. Cairns, *A Gospel Without Myth?* (London, 1960); J. D. G. Dunn, 'Demythologizing - the Problem of Myth in the NT', in I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation* (Exeter, 1977); R. Johnson, *The Origins of Demythologizing* (Leiden, 1974); G. Stählin in *TDNT* IV, pp. 762 ~ 95.

I.H.Ma.

Myth of God Incarnate, the 道成肉身的神話 參神話（Myth）。

Mythologumenon 神話語法 參神話（Myth）。

N

Nabi 先知（希伯來文）參預言神學（Prophecy, Theology of）。

Name 名字，姓名 差不多任何民族、任何信仰都十分重視姓名，因為姓名與採用該名字的人，是完全不可分的，無論那是人，是神或鬼魔。古時人認為認識一名字，即等於可以控制和指揮此人、鬼或神，故耶和華介紹自己給以色列人時，是把名字介紹給他們。古代驅鬼的法語，其中一項即本於更高者的名字，命令鬼魔報上名來（K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, vols. I ~ III, 1928 ~ 42）。

舊約

希伯來文之「姓名」是 *šēm*，在舊約出現不下 770 次，可見舊約非常重視姓名，而且常指出姓名的意義，就如夏娃（創三 20）、該隱（創四 1）、巴別（創十一 9）、以撒（創二十一 3 ~ 6）、雅各（創二十九 31 及下）。把名字賜與對方，表示有能力控制他，就如亞當為百獸命名所代表的（創二 19 及下）。再者，神按名呼召以色列人，是表明神對以色列人有主權（賽四十三 1，六十三 19）。

舊約最重要的名字，當然就是耶和華了，此名字是耶和華親自向以色列人啟示出

來的（創十七 1；出三 14，六 2）。神把自己的名字賜給人，從某一程度來說，就是一種自獻給人的舉動，因為人可以按名呼求耶和華，耶和華就臨近他，並按應許成就：「凡記下我名的地方，我必到那裡賜福給你」（出二十 24）。祭司、利未人以及君王，都是本於耶和華的名字來給人祝福（民六 27；申十 8；撒下六 18）。耶和華一切與人的交往，無論是過去（出三 6、13、15）、現在（出二十 7），或將來的（結二十五 17，三十四 30），均與祂的名字有關。正因為祂的名字是代表祂自己，任何人都不可妄稱祂的名字（出二十 7），因為祂的名字是一個恩賜，而人沒有權利擺佈或濫用恩賜。

以色列人是蒙託認識耶和華的名字，這是外邦人不認識的（詩七十九 6）；因此以色列人有責任叫別人尊之為聖，無論在崇拜、獻祭、禱告、唱詩、祝福、咒詛，甚至聖戰，以色列人都要奉耶和華之名而行，這是為什麼以色列人若拜偶像，呼求別神之名，就是污辱耶和華之名（利十八 21）。「到了最後，耶和華的名字要向全世界顯明，拜偶像之事亦要除去，那時萬膝就只向祂的名字下拜（亞十四 9；賽四十五 23）」（von Rad, *Old Testament Theology*, vol. I, p. 185）。祂的名字帶著末世論（Eschatology）的榮耀與勝利。

兩約間

斐羅 (Philo)* 深受斯多亞派哲學的影響，論到出三 14 (七十士譯本) 時說，神是萬有之基，一切存在的都屬乎祂。但這不是言語能表達的，因此人不能知道神真正的名字；神對摩西說：「我是萬有之所屬，沒有一個名字絕對符合我的本性」(*Vit. Mos.* 1. 75)，人只能用相對的名字稱呼神：「亞伯拉罕、以撒、雅各的神」(*Abr.* 51)。因此斐羅的看法，與舊約是完全不同的，他認為舊約的神是無個人名字的， *theos* (神) 及 *kyrios* (主) 均不是神的名字，它們只代表神的能力。不過斐羅認為，就算是這些相對的名字，人也應當尊崇，永遠不能濫用或褻瀆 (*Spec. Leg.* 4.40 ; 2.8; *Decal.* 93f.)。

到了約瑟夫時代，人不再懼怕說出耶和華的名字，這時耶和華的代號反而少用了，就如約瑟夫就從沒用過 *kyrios* (主，舊約用來代表耶和華) 一詞。對約瑟夫來說，神的名字也不是寓居於聖殿之內 (*Ant.* 8. 4. 3)；以色列的聖殿是「帶著神的名」(*epōnymon*)，就如異教廟宇是帶著他們神祇之名，兩者是一樣的道理。

在神的名字上，昆蘭社團的作品完全跟隨舊約的做法，尤以《戰卷》(*War Scroll*) 為然 (參 *IQM* 2:6; 3:4, 13ff.; 4:1 ~ 13; 5:1ff.; 11:2 等)，詩歌亦如此 (*IQH* 1:30; 2:30; 3:23; 9:38; 11:6, 25; 12:3)。約瑟夫告訴我們，愛色尼派信徒要以發誓來確保不洩漏天使的名字。

神的名字在次經和偽經引起不少聯想，以諾書滿載天使的名字；以斯拉二書亦給神起了七個名字，稱祂為慈悲、恩典、忍耐、慷慨、憐憫、尊貴、饒恕 (2 *Esd.* 7:132 ~ 139)。此外，以諾書說神的名字本身就是一個誓言，萬物皆因此而被造 (*Eth. Enoch* 69:13 ~ 21)。

拉比對名字亦十分重視，因為只有當人能道出他師承的名字，才能執行教導之責

(*Aboth* 6:6)。此時的拉比，對耶和華的名字仍儘量避諱，免得干犯第三誡 (出二十 7)。但在聖殿中，大祭司仍會在贖罪日用耶和華的名字來祝福，其他時候則只用 *sem* (名字) 來代替，這是為什麼耶和華的希伯來名字 YHWH 停止了使用，後來甚至連它的正確發音也無人認識了。其中一個結果是，耶和華的名字變得神祕異常，竟然有人認為它具有法術力量，特別以社會低下階層的人為然。這時耶和華的名字除了上述四個字母以外，也有些是十三、四十三，甚至是七十二個字母的 (全是母音！)。

新約

可以預見的是，新約承接舊約的傳統，同樣重視姓名對神、人、鬼的意義，但表達的中心思想就不大相同。

啟示錄作者表達的思想最為大膽及具建設性，他說在新耶路撒冷城牆的十二根基，刻有十二使徒的名字，與新城城門上刻著的十二支派名字互相呼應 (啟二十一 14、12)；結合起來，它們宣告舊的和新的以色列人，至終要在神的救贖 (新耶路撒冷城所代表的) 上聯為一體，不再分猶太人和外邦人。

基督認識祂的羊，且是按著他們的名字呼召他們出來跟隨祂 (約十 3)。耶穌又把新的名字賜給祂的門徒，表示祂與門徒有一種特別親密的關係，而門徒亦要伏在耶穌特別的主權下 (太十 2 及下；可三 16 及下；路六 14 及下)。

邪靈和敵基督 (*Antichrist*) 都有名字，而牠們的名字與牠們的性情也是相符的 (可五 9)；就如啟十三 1 說的獸，就有褻瀆的名字，這正是牠的本性與工作。此外，大淫婦 (啟十七 1) 一名的含義則是「作世上的淫婦和一切可憎之物的母」(啟十七 5)，她與生男嬰的婦人剛好成一強烈的對比 (啟十二 1 ~ 6)。

說到神的名字，新約也是與舊約完全吻

合，只不過昔日神直接向人啟示，現在則藉著耶穌基督以父與子的親密關係啟示出來，而且是以耶穌的救贖工作為核心（約十七 12、26）。再者，新約論到神向人啟示祂的名字，這不僅是一宗資訊的傳遞，因為這個啟示要求有回應：神藉耶穌向門徒啟示祂的名，門徒則要榮耀祂的名（約十二 28）；神要因自己的名保守門徒，門徒便要合而為一（約十七 11 及下）；同樣地，聖父愛聖子的愛，也要反映在門徒彼此的關係上（約十七 26）。這一切皆因耶穌基督成了神聖名字最圓滿及具體的啟示（比較太十一 27，二十八 18 與約三 35，五 20，十三 3，七 29，十 15，十七 25）。

新約這個發展具有很深刻的神學意義。耶穌成了神聖名最具體的啟示，因為耶穌就是天父的兒子（可十一 19 及下；約十 24 及下），故能完全代表父神完成啟示與救贖的工作。有一天祂再來的時候，祂是「奉主名來」（太二十三 39），那時信徒今天受洗時所用的聖三一（三一頌，Doxology*）名字就得到完全的體現（太二十八 19）。

參考書目

R. Abba, 'Name', *IDB*, vol. III, pp. 500 ~ 8; J. Barr, 'The Symbolism of Names in the Old Testament', *BJRL* 52 (1969 ~ 70), pp. 11 ~ 29; H. Bietenhard, *onoma, etc.*, *TDNT* V, pp. 242 ~ 83; B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, *SBT* 37, pp. 9 ~ 30; G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (1896); L. Hartman, 'Into the Name of Jesus', *NTS* 20 (1973 ~ 4), pp. 432 ~ 40; H. Kosmala, 'In My Name', *Annual of the Swedish Theological Institute* 5 (1966 ~ 7), pp. 87ff.; J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (1959); J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, vols. I ~ II (1929); G. von Rad, 'Deuteronomy's "Name" Theology and the Priestly Document's "Kabod" Theology', in *Studies in Deuteronomy* (1953), pp. 37 ~ 44; *idem*, *Old Testament Theology*, vol. I (1962), pp. 197ff.; H. H. Rowley, *Dictionary of Bible Personal Name* (1968).

楊牧谷

gy, vol. I (1962), pp. 197ff.; H. H. Rowley, *Dictionary of Bible Personal Name* (1968).

Narrative, Biblical 聖經敘事體 近代人研究聖經的一個新發展，就是重新發現敘事體在整本聖經的獨特性，和明白當代宗教經驗的價值。這種發現直接幫助現代人表達信仰（D. M. Gunn and D. N. Fewell, *Old Testament Narrative*, Oxford, 1989）。敘事體是透過一連串的事件（行動），或言詞的組織來表達意義，這種行動與言語，均發生在時間之下，因此不像聖經其他文體，像詩歌、箴言或律例，主要是透過意象、命題或禁令來傳遞意義，而時間因素是不重要的。聖經敘事體多是以人物為中心，他們真實的性格、欲望、恐懼，以至與神、人、世界的關係等，均成了傳遞意義的重要媒介；而讀者明白它的途徑，就是「設身處地」，不是以智慧推敲，因此敘事體通常能達至較廣闊的受眾羣。

聖經的敘事體

明白了上述敘事體的特性，我們對聖經主要部分都是以敘事體裁寫成這項事實，就一點也不會奇怪。聖經是記載神人交往的記錄，它既不是宗教辯論，也不是道德倫理的論文，它的中心思想是「關係」，不是某種論題，而關係是要透過人與事件的發展來表達的。聖經記載的，是神啟動了整個「關係事件」，祂要與人發展出一種以愛和信任為目的，且是可以維持下去的關係。這個目的可能暫時會受到挫折，但長久說來，是清晰又必可達到的；這是收集於聖經內的敘事體所共有的主題；無論是以預言、故事、預表，或簡單的禱文形式來表達，這種主題就是敘事體共有的盼望。

聖經的敘事體，舊約是由創世記到列王紀下，新約則是四福音與使徒行傳。舊約的

故事是神藉一家族與人建立關係，神不僅揀選了以色列，後來還賜他們應許地和國度，好落實神對他們的愛。從人的角度來說，土地與國權是人體現遠象的主要條件，以色列人有時倚靠神來體現遠象（像聖戰），有時則倚靠人（像與外邦結盟），這就成了他們與神之間的衝突原因：神要求的是藉信與愛來建立關係，人要求的則是土地與身分。舊約敘事體的發展脈絡乃是：神因關係破裂而失望，人因得而復失的土地與國權，開始嚴肅地思考他們與神的關係。

舊約的故事怎樣由神掀起第一頁，新約亦是以神成為人，主動地進入人的歷史而開始。神不再是站在一邊呼籲，然後被動地等待人的回應；藉著耶穌基督，神採取了最後的，也是最具決定性的行動：祂宣告上帝國（Kingdom of God）已然降臨，並且主動地挑選門徒去為神國奔走。四福音的結局，是主動地進入人類歷史的耶穌基督，給人釘在十字架上，表面看來好像人的背叛得勝，但每本福音書都留一餘緒，就是被人釘死在十字架上的耶穌基督，神已使祂從死裡復活。使徒行傳則記述復活的基督，怎樣令一個本已沮喪解體的小團體重新得力，至終成為一個改變歷史的勢力，就是教會。

敘事體的體裁

過去幾百年來，聖經學者都在努力研究聖經現有的形式，一直盼望可以找出聖經的「原樣」，因為他們認為現有的樣子，是經過許多因素攙雜而成，他們要知道未經攙雜的那個原來的版本是怎樣的。經過了幾百年的努力，坦白說，成效不彰。一般所謂的來源批判（source criticism）除了產生一些大膽的假設外，並沒有給我們帶來太多更近原樣的知識；「歷史耶穌」（Historical Jesus）就是一個最典型的例子。人一直希望找出真實的耶穌是怎樣的，但我們今天所認識的，和福音書告訴我們的，沒有太大分別。

但說近二、三百年的聖經研究沒有帶來

更多的發現，顯然是錯誤的，敘事體的發現及重視，是一個很好的例子。我們發現現有的故事形式非常豐富，又含義深刻，不一定需要走到故事的背後，才能發現真相。再者，現代學者發現，傳統的形式批判（form criticism）也不能完全取代敘事體的研究，因為傳統對不同形式的界定，不足以表達敘事體的多元性及深邃的意義。

學者在敘事體這大題目下，分了許多仔細的類別，以代表不同性質的故事：1. 「英雄故事」（saga），如創世記中列祖的故事；2. 「傳奇文學」（legend），如出埃及記和民數記的摩西，列王紀上下的以利亞和以利沙；3. 「短篇故事」（novella），如以斯帖記、約拿書和路得記；4. 「起源說」（aetiologies），追述起源的故事，創世記有不少這類記載。

值得注意的是，敘事體關心的，不是現代人意念中那種歷史性，某年某月某人是否真正發生過某件事。這些對敘述者來說並不重要，重要的是我們有這麼一個傳說，而這傳說能留傳下來，一定有一個信息要我們得著，這個信息才是重要的。譬如傳奇文學，它是特指某一民族或國家的歷史中，某一時期有關的故事，它常含有幾分事實，亦可能全是杜撰，這都不需要追究；傳奇文學要表揚的，是英雄、聖人，或某種神奇物體，及其有關的驚人事蹟，這卻是我們要留心的，因為這是傳奇文學留存至今的主因。就此意義而言，傳奇文學與神話（Myth）就不能互相混淆，因神話多與神或鬼、仙等有關。

敘事體中也有一類與歷史的關係比較密切，起碼粗略看來是如此，通常我們稱之為「記錄式敘事體」，就如逸事、紀年史、回憶錄，以及史記等書；但要精確地分辨哪些屬第一類（通常稱作「想像式敘事體」），哪些屬第二類，卻不是那麼容易。除了因為早期人對歷史與傳說，小說與非小說的分野不像現代人那麼嚴格外，加上有時早期人寫歷史，常是懷有某種目的來寫，或為警世鋤

奸，或為標榜某種意識形態，他們記錄的及揚棄的，就會影響我們的認識。現代人說，選擇本身就是一種創造，我們不容易透過敘事體之作者（或編者）的創造，來認識當初到底發生過什麼事，就是很淺顯的道理了。

敘事體的基本要素

敘事者（聖經作者）透過什麼元素把意義傳遞下去？讀者要注意什麼因素，才能得著傳遞的意義？兩者結合起來，正是敘事體的基本要素。

A. 故事本身。敘事者透過三個主要的元素來傳遞思想：人物、情節，和他自己的角度。敘事體基本上就是故事體裁，人物與情節的重要是不言而喻的，但我們常忽略了說故事之人的角度，他永遠都不是中性的，或絕對客觀的。他採用及揚棄某些資料（情節），以至他個人怎樣看故事中人的關係（人物），都會影響讀者對整個故事的了解。此等因素其實不難察覺，我們可以透過說故事之人不時停下來，評估或解釋某個行動及情勢，便知道他採取什麼角度來敘述故事；有時敘事者亦會假借故事中人的直接評述，來表達自己的意見。讀聖經的人最容易犯的毛病，就是混淆了故事中人和敘事者的意見。要避免這問題，我們可以仔細比較故事人物自己說的話，和敘事者自己的評語；倘若同一事件有不同的版本，像創世記的創造記載，或大衛事蹟，以及新約的對觀福音，比較不同版本的記載，亦可以顯露敘事者的不同觀點。

敘事體的情節又是怎樣組織起來的呢？當然是透過一連串的行動，和由此而產生的高潮（或稱作戲劇張力）。這種情節一般可分作三類：1. 解釋：那是交代故事的世界，以引入一連串的行動；這個故事世界通常都是不安寧的，當中有隱伏的危機，或因人之私慾而部署的陰謀，這都是引向第二層次的事件，即是2. 衝突：它可以是個人內心的衝突，也可以是人際間的衝突，由衝突往下發

展，就是第三階段的3. 決議：即是解決衝突的辦法。它可以是「邪不能勝正」式的，亦可以是一種妥協；故事的高潮通常是在決議的階段；不過高潮也不一定是單一的，不同的觀點可以有不同的高潮。譬如耶弗他的故事（士十～十二），從以色列人的觀點來看，故事的高潮是耶弗他戰勝亞瑪力人（十一 32～33）；但從耶弗他及他女兒的角度來看，至終要把自己的獨女獻為祭，自然是更具戲劇張力的了。

要了解故事的人物，聖經讀者有時過度倚靠敘事者的介紹，因而忽略了人物本身的實況。其實敘事者很少能把我們想知的盡都告訴我們。譬如，福音書作者就從來沒有告訴我們，耶穌的樣貌是怎樣的；祂內心的思想掙扎與感情的起伏，我們也極欲知道，而作者卻鮮有提及。敘事者不僅不會把我們想知道的盡都說出來，有時他們所說的，又會使我們誤解真相，上面解釋敘事者的角度時，已經交代過了。這樣一來，我們怎樣才能看到故事主人翁的真面目呢？就是透過仔細評估人物說過的和做過的事，看故事中其他人物對他的反應，敘事者的評語及解釋，以及用心觀察人物與環境，及與他人的互動作用，這些都能顯露故事主人翁的真相。

B. 讀故事的人。讀者能否獲得故事傳遞的信息，與他怎樣讀這故事，有直接的關係，下面三項因素足堪注意。

第一，語言。它當然是主要的媒介，卻是一種頗容易引起誤會的媒介。首先，任何文字都有多層意義，故事人物用某個詞語或句子時，卻只想傳遞一個特別的意思，這個意思在當時、當場可以透過聲調的高低，或身體語言來指定，文字卻沒有這方面的提示，我們不容易確知故事人物用的是哪一個意義。再者，同一個詞語和言詞所代表的事件，對不同時代及文化背景的人，可能有不同的含義；現代讀者最容易犯的毛病，就是張冠李戴。此等問題雖屬釋經學（Hermeneutics）*的一般問題，但敘事體與

當地文化有著最密切的關係，就使此問題更形尖銳了。

第二，讀者的觀點。讀者不是一部閱讀機器；他是滿有經驗和聯想力的，因此也可以具有非常不同的觀點來讀故事。一個優秀的說故事的人，能誘發不同的人最大的聯想力，與故事一起邁進，這正是聖經敘事體的一個特徵。讀者的觀點，不僅是聖經敘事體容許及預設的，更是受到鼓勵的，它使聖經的故事對每一時代及文化，都具有意義。

結論

敘事體的研究及由此發展出來的敘事神學（Narrative Theology^{*}），仍屬起步的階段，因此很多問題仍需進一步的研究及澄清；其中最重要的是：我們怎樣決定某些故事具有足夠的「真理成分」？解釋這些藉故事而傳遞之真理的準則是什麼？僅是系統神學或教義學慣用的那一套嗎？提出用故事來詮釋真理的人，不正是因為不滿意傳統系統神學那種命題式的解釋方法，才嘗試從敘事體找出路嗎？這樣看來，敘事體及敘事神學，就必須找出一套符合自己特性的詮釋原則了。

無論這體裁有什麼不足的地方，它本身卻令人滿有期許。我們老早就感到傳統西方神學那種推理、經院式的鋪陳，不足以反映人生極度多元及多層次的經驗，故此以故事形式作一舞台，並邀請讀者一起參與，一同發展，總是比較合理和具吸引力。

另參：敘事神學（Narrative Theology）。

參考書目

R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (1981); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (1983); G. Fackre, 'Narrative Theology: An Overview', *Interpretation* (1983), pp. 340 ~ 52; N. Frye, *Anatomy of Criticism* (1957); D. M. Gunn and D. N. Fewell, *Old Testament Narrative* (1989);

A. E. Harvey (ed.), *God Incarnate: Story and Belief* (1981); C. F. H. Henry, 'Narrative Theology: An Evangelical Appraisal', *Trinity Journal* 8, new series (1987), pp. 3 ~ 19; F. Kermode, *The Genesis of Secrecy* (1979); Sallie McFague, *Metaphorical Theology* (1983); H. E. Mertens, 'Making a Long Story Short: A Plea for Narrative Theology', *Louvain Studies* 13 (1988), pp. 27 ~ 40; M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (1985); Gerd Theissen, *On Having a Critical Faith* (1979); David Tracy, *The Analogical Imagination* (1981); P. Trible, *Texts of Terror* (1984).

楊牧谷

Narrative Theology 敘事神學 歷代以來

教會不少的困難都來自釋經方面，特別是解釋聖經中的敘事體（參聖經敘事體，Narrative, Biblical^{*}），而這種體裁的經文，還占了聖經的大部分。過去人曾從不同的角度來解釋它，有從寓意法，有過分關注它的歷史性，亦有人認為它只是表達教義的一種形式。敘事神學則是近代學者企圖糾正前人錯誤的努力，使人能按它本身自具的條件接受它，進而能欣賞它的優點；這在舊約研究中成就尤著。敘事神學把近代人對敘述文體的研究成果，應用在聖經研究上，先讓人欣賞到聖經的敘述文體，然後再把因此而得到的啟迪用在神學上。

對擁護這種方法的人來說，他們有兩項主要的問題：

1. 原則上說，敘事神學是以任何形式與任何來源的故事，作為它的主題來研究，不管它來自聖經之內或聖經之外；我們立刻便會提出權威（Authority^{*}）的問題，聖經故事是本於什麼基礎，能成為神學思想的來源呢？再者，為什麼任何故事的解釋都要達致神學的層面呢？

2. 不可否認的是，故事表達真理的方法，與命題式神學語句（如「耶穌是基

督」) 表達真理的方法，是不同的；意思是，它們需要人運用想像力(參神學上的想像力，Imagination in Theology*) 來閱讀。對於故事體裁，讀者必須具備一種敞開的心懷，預備接受「新」真理，亦即是他自己未曾認識的，也不是教會的信仰條文所明載的。這就構成了一個雙重的問題；首先是主觀的問題；任何人讀一個故事，難免將自己的因素加進故事，那麼加進去的，在什麼條件下才能成為神學的素材呢？什麼樣的條件下又不能？再者，我們似乎不需要以為閱讀故事所需要的那種敞開的心態，必然會與教會傳統的教義有抵觸。

當我們閱讀聖經的敘事體時，它蘊含的真理，到底會與教會傳統信仰互相排拒，還是互助互補，這問題看來是在乎讀者本身的態度。而更基本的問題，乃是釋經學(Hermeneutics*) 的問題，即是：我們怎能夠一方面對聖經抱著敞開的態度，另一方面又能忠於那「一次交付」給我們的信仰？這是一個恆久又普世的問題，很可能也是一個兩難的問題。

另參：釋經學(Hermeneutics)；聖經敘事體(Narrative, Biblical)。

參考書目

D. J. A. Clines, D. M. Gunn and A. J. Hauser, *Art and Meaning* (Sheffield, 1982); H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven, CT, 1974); R. W. L. Moberly, 'Story in the Old Testament', *Them* 11:3 (1968), pp. 77 ~ 82; G. W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (London, 1984); G. Theissen, *On Having a Critical Faith* (London, 1979).

J.G.McC.

Natural Law 自然律 參律法
(Law)。

Natural Theology 自然神學 這是一種不倚靠神在基督及在聖經的啟示(Revelation*)，企圖只用人的理性來明白神和祂與世界之關係的神學。

歷史上我們有三種論據不用特別啟示來說明神的存在，它們是本體論證，說神的存在是理性上所必須的；宇宙論證及目的論證，把創造者看成是世界的成因及目的；道德論證是把人的道德價值與責任，追溯至一位具道德的創造者身上。

本體論證是由安瑟倫(Anselm*, *Proslogion*) 發展出來的；十七、十八世紀的哲學家把它發揚光大，就是在近代也極受哲學家重視。它嘗試證明的是，神的存在可以單靠理性的理由來說明，而這樣的一個神，也是邏輯的必須。簡單地說，它的核心論點是對神的定義，它稱神為「不可想像出比之更偉大的那一位」(‘that than which no greater can be thought’)。真實的存在比想像的存在更偉大，因此，「不可想像出比之更偉大的那一位」，就一定是同時間存在於真實中和想像中了。

現在人多會認為這個論據是不成立的，因為它的論證方法含有無謂重複(tautology)的成分；單界定某些是存在的，並不能提供一個可供演繹其存在的基礎。就如康德(Kant*) 指出，商人不能在的結存數字後面拚命加上零以期增加他的財富；商人怎樣需要理由來解釋他的結存數字，本體論據同樣需要理由，證明神真是「不可想像出比之更偉大的那一位」，可惜這論據就是不能提供這樣的理由。它把存在看成是一種屬性，進而肯定「不可想像出比之更偉大的那一位」之真實存在，是比想像中的存在更偉大；但存在不是一種屬性，它不能說明真實的存在比非真實的存在更偉大。存在本身若非真的存在在那裡，不然就完全不在那裡；它實在不能說明真實的存在，比想像的存在更偉大。把存在加進神的定義中，本身實在不足以證明神是存在的。

宇宙論證和目的論證是阿奎那（Thomas Aquinas）的所謂「五道論證」（‘Five Ways’, *Summa Theologica* I: 2: 3），他是藉此五個步驟來說明神的存在。此方法可追溯至亞里斯多德（Aristotle），他說神是世界的第一因和最後的結局，二者都是本於人可觀察的經驗來作理由。

宇宙論證是本於宇宙的存在必有第一因為其基礎，而推演出來。它肯定我們在世界看見的一切東西，皆有成因，因此在這一連串的因與果之中，我們有需要豎立一個自我存在的第一因；不然的話，整個因果進程就根本無從開始了，他們就把這個自我存在的第一因稱為神。

目的論證的名稱來自希臘文的 *telos*，意思是「目的」。它認為我們日常的經驗，似乎都朝著某個目的或終局前進，這趨勢不在人的設想當中，也不是人能控制的。萬事皆有其目的，似乎在自然界可以觀察得到。這目的是什麼呢？此論證認為宇宙之外，必有某種心智在設計並執行計畫，他們認為這個宇宙心智就是神。

道德論證認為世上不同文化及信仰的人，都有某些相同的基本道德價值和責任；此等價值並不是傳統能解釋的，它們也不可能是從物質世界而來，因為物質只存在於純屬物的層面，道德價值則暗示有一個超越屬物的真體。他們就把一個有位格的道德個體，指為一切道德價值之源頭，也是所有人至終要向之負責的，這位至高的道德個體就是神。

雖然宇宙論證、目的論證，以及道德論證，其實都各有貢獻，但是它們仍不足以證明，基督教所信的神是存在的；它們當中是否都在談論同一的神，也值得懷疑。譬如，這宇宙是單一的系統嗎？它只能有一位創造者嗎？這位就等於使世界有目的、有終局的設計者嗎？再者，此等論證企圖要證明的神，就是基督教或任何宗教信奉的神嗎？進化論懷疑，是否每種生物都有某種特定之目

的；世界上有許多東西與現象，均不易明確地指出有什麼特定的目的，就如：誰能本於觀察而告訴我們，世界有什麼目的呢？我們最多只能說，世界是有某種結構而已。

雖然更正教神學家也有利用自然神學，但它在天主教神學中的地位就遠比改革宗神學重要。加爾文（Calvin）從沒用過上述的論證來說明神的存在，然而他卻相信自然界與神的照管（Providence）能顯示神的作為，亦即是我們所謂的一般啟示。他亦說人之「神聖感」，或「對神的感覺」，是「宗教的種籽」（《基督教要義》上冊，I.iii.4，文藝，⁶1991）。它雖受罪的蒙蔽與敗壞，這種神聖感卻仍殘留下來。人若要得到確實的神的知識，就非要向聖經啟示的神道尋求不可。

到了十八世紀，自然神論（Deism）又為自然神學注入了強心針：自然神論者認為宗教不應盡是本於啟示宗教而來的奧秘，以及僧侶的職業知識，它也可以是一種理性的宗教。十九世紀，黑格爾（Hegel）和謝林（F. W. J. von Schelling, 1775 ~ 1854）的惟心論（Idealism），加上二十世紀田立克（Tillich）的實存本體論，均可算為自然神學的一個延伸版本，因為他們把基督教有神論中超越的神摒棄了，代之以某種關乎本體的哲學；神不再有獨立於世界的存在，祂變成一切存有的遍在基礎。基督教信仰亦是本於這種觀點，而被重新詮釋（另參進程神學，Process Theology）。

推動自然神學最有力的一個渠道，是季富得講座（Gifford Lectures），它是十九世紀由季富得爵士創立的；自1888年起，演講均在蘇格蘭大學內舉行，然後印行成書，流通全世界。

近代版本的自然神學，乃是進程神學，它的主要代言人是懷海德（A. N. Whitehead），在北美尤其影響力。進程神學拒絕聖經所說的超越的神，認為神不過是進化過程中一項有限的因子。

巴特 (Barth) 拒絕任何形式的自然神學，理由是神已經在祂的道中啟示了自己，因此企圖在別處尋找祂，是沒有意義的。這觀點頗受卜仁納 (Brunner) 質疑，認為巴特是言過其實了。卜仁納認為我們可以發展出一種更正教形式的自然神學，所根據的就是神的形像、一般啟示、保守的恩典、神的旨意、接觸點，以及恩典非取消本性，乃是使之完全等思想。

聖經本身沒有證明神的存在，它的預設乃是：神是人已經知道的，不管這知識有多少的限制；而神亦透過祂的道向人啟示。祂的道糾正我們對祂的誤解，祂賜下的知識，是人不能透過所謂一般啟示認識到的。聖經也有一些地方提及一般啟示 (詩十九；羅一 18 ~ 32，二 12 ~ 16；徒十四 16 ~ 17，十七 27 及下)。但這些經文的上下文均顯出，這些一般知識需要特別啟示的糾正及補充。世界是由神的道所創造，這項知識就不是透過觀察可以獲得，乃是由信心而得知的真理 (來一 2 ~ 3；另參創一)。

我們若看自然神學是給啟示神學奠好基礎，其結果也是叫人失望的，因為它的理據錯誤百出，又易導人於迷。從另一方面來說，承認人不是自給自足的，他在每一層面均有所欠缺，這種認識會引起種種形上學及神學的問題，而其答案只有本於啟示才能找得到。宇宙論證、目的論證及道德論證本身，均不能證明神的存在，但它們的確引起人注意，令人知道關乎宇宙最終極的問題，如原因、目的及道德價值等，均不能從宇宙本身去尋找；要為自然界一切終極的問題尋找答案，我們需要從神的自我啟示去尋找。

另參：進程神學 (Process Theology)；啟示 (Revelation)；阿奎那 (Thomas Aquinas)。

參考書目

貝利約翰著，《人怎樣認識神》，東南亞 (J. Bail-

lie, *Our Knowledge of God*, Oxford, 1939); *idem*, *The Sense of the Presence of God* (Oxford, 1962); J. Barnes, *The Ontological Argument* (London, 1972); K. Barth and E. Brunner, *Natural Theology* (London, 1946); G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids, MI, 1955); F. H. Cleobury, *A Return to Natural Theology* (Cambridge, 1967); W. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London, 1980); Austin Farrer, *Finite and Infinite* (London, 1943); A. Flew, *God and Philosophy* (London, 1966); J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (London, 1970); *idem* and A. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument* (London, 1968); B. Lonergan, *Insight* (London 1957); E. L. Mascall, *He Who Is* (London, 1943); *idem*, *The Openness of Being: Natural Theology Today* (London, 1971); T. McPherson, *The Argument from Design* (London, 1972); B. S. Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (London, 1973); H. P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (London, 1965); *idem*, *The Christian Knowledge of God* (London, 1969); *idem*, *Concepts of Deity* (London, 1971); A. Plantinga (ed.), *The Ontological Argument* (London, 1968); G. F. Stout, *God and Nature* (Cambridge, 1952); R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977); *idem*, *The Existence of God* (Oxford, 1979); *idem*, *Faith and Reason* (Oxford, 1981); A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist*, 2 vols. (London, 1937); W. Temple, *Nature, Man and God* (London, 1934).

C.B.

Nature , Theology of 自然界神學 自然界或自然 (nature) 一詞，譯自希臘文的 *physis*，是個含義極廣的詞語。假如我們以此來指一種自有自存的實體，那便與聖經的教導相違背，因為聖經說，萬有皆是從神的道創造 (Creation) 而來，除了神之外，沒

有任何存在，是自有自存的（參約一 3）。但我們若以此來指「某種先存的」，亦即是先於某些介入之行動者，它是普遍用在基督教神學內，可有兩個主要的意思：1. 先於人類文化活動者，即指自然世界；2. 先於神的救贖恩典，即人的性情。

先於人類文化的自然界

在某些古典希臘思想中，*physis* 與 *nomos*（律法或傳統）是對立的：就此意義而言，*physis* 是指人類共有的性情，是一種人性中的常數；*nomos* 則是指道德、社會及政治的風俗，不同的文化可以有不同的含義。另一種希臘思想則認為，自然界是由法則（Law）^{*}定規的；聖經的教導與後者相近，惟一不同者，是它認為自然界的律法或律則源自神，這正是保羅的名言所指：「沒有律法（*nomos*）的外邦人若順著本性（*physis*，RSV 則作 *nature*）行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法」（羅二 14）。保羅認為人的本性原含有神的律法，他若順其本性而行，就如自然界按著自然律運作一樣，會達到神的要求；相反則是逆著性子，只會收取敗壞。這原則在舊約也可推論出來（參詩十九）。

神宣告祂所造的世界「甚好」（創一 31），即表明自然界是人可以得著滿足的地方；人的聖召（Vocation）^{*}乃是尊重自然界，並且作自然界之秩序的好管家（Steward）^{*}，而不是逃避自然界，企圖在它之外尋找「更高的」自由。否定物質界的善，與聖經的教導是相反的，它源自第二世紀的異端諾斯底主義（Gnosticism）^{*}，以及摩尼教（Manichaeism）^{*}，三～五世紀；這種思想在西方不斷出現，認為自然界又聾又啞，是僵硬的，卻又是邪惡的，人必須用各種辦法來逃避它，或剝削它，使用它。到了近代，惟心論者（Idealists）^{*}愛把物質與心靈置於對立位置，並且拒絕中世紀把自然界聖化的傾向；它引致的結果，就是否認自然

界的秩序是可知的，或是有價值的。

與此同期發生的，是人在自然界的責任起了變化，人不再看自己是大地管家；他為了私慾與貪婪，成了大地資源的剝削者，一切只為了科技的目的，自然界就飽受蹂躪了。再者，人的價值觀也起了變化，他認為自然界是一死物[比較德日進（Teilhard de Chardin）^{*}之「人化宇宙」的思想（doctrine of universal 'hominization'）]，它若有任何目的，都是人賦予它的；人這樣把道德基礎完全轉變過來，也是經過一番理構化的思索，其中犖犖大者，就如強調人的自由是至高無上的，以及堅持人不能從「事實」歸納出任何「價值」，這是今天一切生態問題產生的根源。我們若要尋找出路，就一定要嚴肅地面對聖經對人及自然界的教導；它說，人是大地管家，不是主人，自然界有它自己的價值和秩序，不容人任意擺佈和剝削。自然界有內在和自有的尊嚴，人不應本於自己的科技文化，只看宇宙是一個天然資源的倉庫，任意剝奪。

把律則併入自然界來思考，暗示自然律（參律例）^{*}在基督徒的倫理（Ethics）^{*}也有一席位，不管這個思想會引來多大的困難。基督徒和非基督徒對自然律的了解縱使紛紜，但其中也有一些相同的地方：1. 道德與法律的教訓是「客觀」的（意思是，它們並不隨人的意欲或感情轉移）；2. 它們是建基於自然界；3. 人人都可以透過理性認識它們，不管我們對理性的了解是什麼。這樣看來，人對道德的了解儘管極度多元化，其根基卻是頗為相近的；作為一個人，就會共有某些基本的概念，無論人怎樣本於自私、情感及敗壞的原因來加以否認，也是如此。因此自然律與某些思想相反，就是以為道德思想不過是個人愛惡的表達（主觀主義與感情主義），是後果的預測（功利主義），對某種特殊處境的不設防反應（環境決定論；參情境倫理，Situation Ethics）^{*}，或人對共有傳統的反思（共產主義）。

教會傳統對自然律的解釋（像阿奎那，Thomas Aquinas^{*}，*Summa Theologica*, II: 1: 90 ~ 105），認為只有一部分道德知識可以單靠人的推理而獲得，那就是最基本的原則：包括無矛盾原則，趨善避惡的原則，以及對謀殺、撒謊、偷竊，和對父母的責任等行為的認識；更大一部分的道德知識均來自神的律法〔聖經（Scripture^{*}）的啟示〕，以及傳統的人的律法。就是在這裡，自然律亦有它的功能，當我們從啟示或文化（Culture^{*}）接受了某種道德指示，自然律就能向我們解釋，使我們認得出道德真理是基本原則的引伸。故此，自然律的作用，不在於向我們解釋一切道德睿智是怎樣來的，它甚至不是要解釋那些廣為人接納的道德原則怎樣來（只要我們承認文化的影響力）；我們可以透過自然律來向人解釋，至終說來，一切知識皆是本乎恩典。

先於神工作的人性

人性一詞，在復原教原則（Protestant Principles^{*}）多數是指神的恩典（Grace^{*}）行動介入之前，人是不配得神之同在的情況；這是保羅說，我們「本是可怒之子」的意思（弗二3）。就此意義而言，人性是指人墮落的情況；本來神造的人性是好的，現在卻因墮落而敗壞了。我們若不把墮落（Fall^{*}）放在創造的意義下來思想，就很容易使神學出現極化的現象。從一方面而言，天主教為了避免把救贖的神和創造的神分割，便把人性分為「自然」部分（即不受墮落影響的），以及「超自然」部分（是接受恩典的部分）；他們的危機是伯拉糾主義（Pelagianism^{*}），對人性可以為善的能力過分高估。從另一方面而言，更正教神學則強調罪（Sin^{*}）已把人性每一部分都敗壞了，從而指出人必須絕對倚靠神；這原是對的，但更正教神學的危機，卻是摩尼教主義，即否定創造界是屬神的，也是好的。

不過，就算不理墮落後的影響，在恩典

前的人性限制也需要注意。基督教神學為了對抗自然主義，因而強調人不是自給自足的，他需要神自我啟示的恩典，來達成他存在的目的；一切啟示與自然神學（Natural Theology^{*}）的辯論，均需放在這樣的含義內進行才有意義。神透過救贖的工作，已把自己送給人，其方法是人以前從未認識的，這種神的知識，是「歷世歷代所隱藏的奧秘，但如今向祂的聖徒顯明了」（西一26）。在基督內，有完滿的恩典，以及榮耀的應許。這些超然的恩典，是要成就人性，而不是取消或毀滅人性。對整個受造的自然界也是如此，因為神的旨意乃是，「在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裡面同歸於一」（弗一10）。

另參：自然神學（Natural Theology）。

參考書目

K. Barth, *CD*, III. 1 ~ 2; J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980); C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (Oxford, 1943); Jürgen Moltmann, *God in Creation* (London, 1985); D. J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law* (London, 1967); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (Leicester, 1986).

O.M.T.O'D. and R.J.S.

Nee, Watchman 倪柝聲（1903 ~ 72） 假如我們要找一個從當代到後代，對中國教會和外國信徒都有影響力的中國基督徒，相信沒有比倪柝聲更合條件的了。他於本世紀初建立的教會，到本世紀末仍然健在；他寫的書穩占基督教書局一個位置，而且透過翻譯（主要為江守道），和用英文寫作之人對他的研究，他很可能是最為外國人認識的中國信徒之一。

生平

倪柝聲生於福建福州一個第二代的基督徒家庭，祖父為牧師，父母親則是一對有見識又愛國的人；倪的母親林和平曾因大力支持孫中山的革命事業，而獲政府賜予愛國勳章。倪氏是因明白耶穌的愛而得救，年僅十七歲，且立刻奉獻自己，「並願意因著這樣的愛而一生事奉祂」（陳終道著，《我的舅父倪柝聲》，9頁）。這種得救與奉獻合而為一的經歷，深深影響倪柝聲的靈修神學：他一直堅持人得救後便要奉獻，因為奉獻是成聖的起步點，不是終點（參倪著，《屬靈人》上冊，37頁）。

倪柝聲認為奉獻就是全時間跟從主，因此也等不到中學畢業便去讀神學（當時的聖經學院接受沒有中學畢業證書的人入學），惟因「太愛世界」，受不了聖經學院的紀律操練而停課，再繼續完成他的中學課程。期間倪氏跑上街頭傳福音，因而認識一班同為神所用的人，包括王載、王峙、陸忠信、魏光熹等。倪氏的佈道工作做得很不錯，但他一直覺得，假如他能得到聖靈的能力，應有更大的果效，由此引起他對聖靈充滿這問題的思索。他對此問題的追求，非如近代靈恩派追求一時的興奮與刺激經驗，簡言之，是「在生命中栽培屬靈的實際」（倪著，《聖靈與實際》，2頁）。

倪氏為了力爭上游，為自己定了一個嚴格的追求標準，不容許自己浪費一分時間，結果很年輕的時候便弄到身體軟弱、多有病痛；二十二歲到二十四歲期間，更要臥床養病，他利用這段時間博覽羣書，從釋經、歷史、傳記到靈修文學，無所不讀（Kinneer, *Against the Tide: The Story of Watchman Nee*, p. 77；中譯本：《中流砥柱》）。雖然倪氏個人屬靈路線的選擇，會給人一種較偏狹的感覺，但他的作品卻給人寬闊與深邃的印象，知道作者像個有見識的家主，「從他庫裡拿出新舊的東西來」（太十

三 52），這是倪氏用功讀書和思考的結果。

甚為值得注意的，是女性作者對倪柝聲的影響。他是在余慈度開的佈道會決志信主，後來又到她在上海開辦的聖經學院受訓練，雖然不久就給余慈度勸諭退學，他還是從她那裡學會仰望神的供給，和愛慕神的話，這是他靈程的第一站，也是影響他日後追求與事奉的兩大原則（Kinneer, *Against the Tide*, pp. 39 ~ 45）。

後來余慈度介紹他認識了英聖公會傳教士和受恩（M. E. Barber），對他追求聖靈的生活有決定性的作用。和教士的信仰與生活能融合一起，因而是「一位發光的基督徒」（Kinneer, *Against the Tide*, p. 58）。她因忠於對中國的福音負擔，不惜違反差會一主教不許她返回福州的意見，再也得不到差會的支持，而憑信心工作和生活；這對倪氏以「自養」的原則來發展「地方教會」事工，有很好的領導作用（林榮洪著，《屬靈神學》，22 ~ 3頁）。和氏非常用心栽培倪柝聲，儘管後來倪氏因傳講婦女蒙頭和不許婦女講道等問題而彼此疏遠，但和氏的謙讓溫柔，還是成為倪氏一生追求的目標（Kinneer, *Against the Tide*, p. 58）。

第三個影響倪氏至深的女士，乃蓋恩夫人（Guyon）^{*}。她原屬法國上流社會，丈夫過世後，致力追求與基督合一的經歷，輕看世事而植根永恆，此等思想成了倪氏作品一個標記。

但論影響深遠的，可能以賓路易師母（Mrs. J. Penn - Lewis）的作品為著。倪柝聲的神學若可以用《屬靈人》作代表，而其中心信息又可稱作十字架神學的話，這都是賓路易師母的作品給他的啟發，和因為透過賓路易而接觸到凱錫克培靈會（Keswick Convention）的聖潔運動（Holiness Movement）^{*}。賓路易主編的《得勝者》（*Overcomer*），更是倪氏主要的靈糧。

當然，影響倪氏思想的人物，不可能只是幾個神祕主義的女作家；另一類人物是來

自弟兄會，或與弟兄運動（Brethren Movement）有某種關係的，包括了寇茲（C. A. Coates）、達祕（J. N. Darby）*、慕安得烈（Murray）*、穆勒（G. Müller）、麥敬道（C. H. Mackintosh）、卡亭（G. Cutting）、祈里（W. Kelly）、安德遜（R. Anderson）、史坦利（C. Stanley）等。倪氏在《教會的正統》一書中，承認弟兄會的思想，是他的末世論、救恩論、聖靈論、成聖論和教會論的主要靈感來源（59～60頁）。

工作

倪柝聲認為神託付他的工作有四：1. 文字工作；2. 舉辦得勝者聚會；3. 青年訓練；4. 建立地方教會（魏光禧編，《倪柝聲弟兄三次公開的見證》，35～8頁），到今天仍在發揮影響力的，是他寫的書和建立的地方教會。

用倪柝聲名字發表的「書」，大多數是他講道，別人筆錄，惟一的例外是三冊《屬靈人》。在當時的中國大陸，他的作品已甚受歡迎；大陸易權後，港台都有再版他的書籍，大多數是小冊子，也有一系列的講道集，是三數頁為一單元的，因此從「書目」來看，他好像寫了一百幾十本書，然而若從量來說，又不是那麼多。

從質的影響力來說可就不簡單了，尤其是他的《屬靈人》；這是1926年他患肺結核病時寫成的。倪氏不是一個具創造力的神學家，卻是一個非常精彩的解釋者。《屬靈人》的神學非源自它的作者，倪氏卻把傳統三元論的人觀（即人分作靈、魂、體）解釋得淋漓盡致，用的比喻與例證全是讀者能認同的，就這樣，三元論的人觀好像在《屬靈人》獲得重生；或起碼說來，人傳統地看自己是分作靈、魂、體這三範疇，在《屬靈人》裡面獲得充分的支持，人自然就迫不及待地認同這種神學（參下段）。這是倪氏作品的影響力能歷久不衰的主因。

倪氏建立的地方教會，成了華人教會中一個不容忽視的類別；她既能回應當代一種風潮，亦給予華人信徒空間，顯示自己獨特的身分，又發展恩賜。有人因為不能接受倪氏論教會路線的書籍（像《教會的正統》、《教會的事務》、《教會的路》），以致對「地方教會」（或稱「小羣」）沒好感，而且提出甚多偏頗的批評，這是不需要的。

倪氏成長的年間，正是部分外國宣教士乘著船堅炮利的風潮，要硬闖中國，而中國知識分子又找了基督教做代罪羔羊，展開一連串「非基同盟」的時分（參林榮洪著，《風潮中奮起的中國教會》，154～66頁）。倪氏在三一學院讀中學時，對許多源自宗派主義的傳統與禮儀，亦深感不滿；他認為宗派主義是屬於閉關主義，只高舉人的權勢與地位，而神的教會卻是開放和接納的。最能代表二者之別的，就是聖餐。宗派教會只接納自己的會友擘餅，稱為「封閉的餐桌」（closed table），但耶穌設立的聖餐卻是公開的，歡迎所有神的兒女，因此「我們的心胸必須擴大，以容納神所有的兒女」（Kinnear, *Against The Tide*, p. 87）

但怎樣實踐這理想呢？倪氏不認為現存宗派教會是可以改變的，因為這些宗派教會有很大部分是名存實亡的基督徒。要體現真教會，就要離開假教會，嚴格地按聖經的要求來另立教會，實行自傳自養的目標，完全割斷與外國差會的關係，單一仰賴神的引導與供應。他們稱信徒為「基督人」，地方聚會場所稱為「教會聚會處」，聖餐叫「擘餅聚會」，教會刊物叫「基督徒報」，文字機構叫「福音書房」，用的詩歌本不少是譯自弟兄會的「小羣詩本」。不久，設於哈同路的會眾，就被人冠以他們不悅的「小羣」名號了（Kinnear, 上引, p. 111～2）。

一方面社會的大環境瀰漫著一片排洋愛國的熱烈情緒，另一方面，倪氏與同工建立的教會，又散發著返璞歸真的芬芳，地方教會就如雨後春筍，在上海、福州，甚至是偏

遠的地方也紛紛建立起來；會員很多是離開原來的教會，而改投地方教會，因此引起廣泛的惡感與批評。但倪氏對教會事工的投入，他本人的恩賜、口才、見識，繼續吸引許多信徒來跟隨他，地方教會亦繼續壯大下去。

所謂「地方教會」者，乃指「一地方，一教會」（倪柝聲著，《工作的再思》，上海，1938）。倪柝聲認為教會是神永恆的旨意，是祂最關注及寶貴的，任何傷害祂計畫的，都是罪大惡極，而宗派主義的教會，正是這麼作。地方教會是改正這錯誤的教會，她履行一地方、一教會的原則，堅持每處地方的教會都是獨立的，行政上或經濟上互不干涉。各地方教會選出自己的長老來牧養，牧師是一種恩賜，不是教會常設的職位，故倪氏是有條件地反對牧師制的。不過在長老之上，神亦設立了使徒，目的是照顧、造就各地方的教會，而他是看自己為神設立的使徒（Kinneer, *Against the Tide*, p. 180；倪著，《權柄與順服》，61～9頁）。

長老與使徒的實際權限又是怎樣的呢？1942年倪氏為了解決自己所創之屬靈運動的龐大支出（二百多位同工），而下海營商，出任生化製藥廠的執行董事長，遭遇上海的長老抗拒，不許他講道。五年後倪氏終於悔改，與上海的長老恢復和好的關係。這時倪氏改變了他的教會論，一方面在同工間論資排輩，另一方面對教會則講究「順服權柄」，無形中就是重複了他們原先批評的「權力階級」的機制，而他自己則占據了最高權位（Kinneer, 上引）。

1949年中國易權，共產黨得勢，而國民黨退守台灣。倪氏認為教會在共產黨手下的發展會受影響，便把重要的同工差派到東南亞各地，他自己則於1950年去到香港。但不久就覺得，在危難之時離開弟兄姊妹是不妥當的；他說，「我不以性命為念，如果房子塌下來，我的孩子在裡面，我必須把它支撐住，甚至為此捨了我的性命」（Kinneer,

Against the Tide, pp. 189f.）。

倪氏於1950年回國，52年被捕，判監十五年，67年才被釋放；1972年安息主懷。

思想評估

嚴格說來，倪柝聲的思想不算是一套傳統所謂的神學，例如他完全不處理神論、創造論，或基督二性和聖靈位格等問題；基督教與其他宗教及思想之相拒性、相容性等問題，在他的作品內也沒有位置。倪柝聲的思想是一套實際的靈命長進，及建立教會的思想；他也毫不掩飾地直斥脫離實踐，只重空談的基督教言論為錯誤，甚至是罪惡的。明顯地，這既配合當時中國信徒一個大趨勢（排洋反智），也是倪氏深受弟兄會、凱錫克培靈會之聖潔運動，和神祕主義影響的明證。無論怎樣，就是這樣的人和這樣的作品，在中國教會史上留下了極重要的一頁，直到今天仍然可說是無出其右的。

然而若中國教會的思想史要向前推進，就不得不指出倪柝聲的思想體系中幾個弱點。我們只要提綱挈領地指出來便足夠。

1. 三元人觀。把人分作靈、魂、體，並且高舉靈，懷疑魂，和貶抑體的思想，當然不是源自倪氏，但說他是集其大成，然後令其普及，相信正是倪氏思想的功能。倪氏這個思想幾乎見於每一本書，而最具代表性的，自然是《屬靈人》。他本於字面意思來彙集聖經論到靈、魂、體之經文，加上他自己的經驗，和普及心理學的闡釋，從而指出怎樣才可以過靈高於魂和體的生活。他認為只有這樣的生活，才配稱為基督徒的生活。

對於倪氏這個思想，林榮洪有一語中的的批評。他指出聖經「不是一本心理學書，並沒有把人的構造作出任何分析，只是用不同的名詞，如『靈』、『魂』、『體』，來描寫人在生活上各種的活動。」（《屬靈神學》，279頁；另參304～22頁）。把聖經整全的人觀分割為三元人觀，不單令人無法

實現重靈而貶體的理想，實際上還會與聖經的創造論有衝突。

2. 沒有創造論。與當代福音派教會領袖相同的是，倪柝聲對創造論是不重視的。沒有創造論的救恩論和末世論，無可避免地就會輕視今生，重視來世。倪氏的救恩論輕視魂與體，而只重視靈，亦是因為這個緣故。人為什麼要追求、愛主和傳福音呢？全因為人的墮落和世界的敗壞，人的責任只是藉福音搶救人的靈，人的魂與體和世界，都是要受審判的，因此社會責任、文化責任，全是新派的言論，只會引教會入歧途，必須力抗。

創造論肯定物質界是神的創造，因此是善的，而人的身體（包括魂的功能在內）也是屬乎物質界，是神的創造，因此要給予肯定；這些思想不能在倪氏的作品內找到半點痕跡，結果造成地方教會的信徒給人一種避世、自潔的感覺，進而亦減弱了這類教會在社會的見證。雖然這是弟兄會與神祕派的共同特色，但倪氏建立的地方教會，在這方面似乎特別明顯，直到今天仍沒有多大的改變。

3. 教會原理。倪氏建立的地方教會，比中共許多年之後建立的三自教會（自傳、自養、自治）早幾十年，也健全、健康和有活力得多；但地方教會在組織與運作上，確實存在不少問題，而此等問題更隨著時間，而更具體地呈現出來。

首先是如何釐定教會原則的問題。倪氏及他重要的同工均強調，要按聖經原則來行事，這是尊貴的目標，問題是哪一個原則？或說，聖經到底有沒有獨一無二的原則？若有，那是如何知道和決定？倪氏看重經驗，一定是從教會現況看出問題之所在（如宗派主義造成的分裂），便主張一地方、一教會的目標，然後按字面意思來彙編經文作支持，於是一地方、一教會的大原則便建立起來了（參倪著，《教會的正統》）。這樣制訂原則是很有問題的。從聖經來看，它並沒有

明言一個地方只准設立一個教會；而所謂之「一個燈台」之「一」，亦不應指數字的一，有時只是一個冠詞，有時是從寓意法來指其合一，而非獨一。再從實際角度來說，一地方只有一個教會是行不通的，譬如說，香港或台灣各有三十萬基督徒，哪裡找一個可容三十萬基督徒聚會的地方呢？這樣龐大的羣體衍生出來的罪惡（由人羣而造成的權力集中），恐怕比維持其獨一性想要解決的問題更多。

再者是關於教會組織的問題（參《工作的再思》；《教會的正統》；《權柄與順服》）。倪氏亦是從實際經驗出發，認為教會其中一罪惡，是由特權階級而來，在天主教，這個特權階級是神父；在基督教則是牧師，故他指斥這制度不遺餘力，認為新約時代已臨，信徒皆為祭司，不需特權階級作神人間之居間者。倪氏故與同工以「弟兄」互稱，與平信徒亦然。這一切都很好，但他因從商而招來上海長老的抵制與獨立，便覺得教會分地分權而治很有問題（亦即倪氏在一些書上稱之「安提阿的路（模式）」）；於是便主張回到更始初的模式（「耶路撒冷的路」），要同工和信徒學習《權柄與順服》，而他自己則占整個權力架構的主導地位。天主教的教宗是有許多機制來輔助及平衡他的權力，正如基督教的牧師也有聯會的組織，及教會內的長老、執事監察他的權柄，但倪氏在他建立的版圖內，是一人獨大的。以倪氏的恩賜及委身程度而言，他居於領導地位自然是好的，問題是這種教會組織傳到日後的繼承者，恐怕便問題叢生，而事實上也真的問題叢生。

最後是關於教會生活的問題。這是倪氏建立之地方教會最強的项目，也是地方教會成功的因素。1. 他重視傳福音的頻密性及素質，因此地方教會聚集的基督徒素質亦高；2. 他重視信徒皆祭司，強調沒有只聽道的信徒，必須同時是個事奉的基督徒，因此整體教會的動力十分強大；3. 他重視信徒的造就，包括初信的和整體訓練（參《初信造就》

三冊），因此信徒生命非常旺盛；4. 他強調教會不是以禮拜堂為基地，而是以家庭為基地。信徒間親密的團契生活，成了地方教會的特色。其實這些都是弟兄會和神祕派教會的特色，倪氏均能成功地移植到中國土地上。

倪氏的教會生活真正有問題的，是在以榜樣當作命令，以及不能服從命令的，很快就會受排除。陳終道很中肯地指出：「我們當然不能忽視聖經中的榜樣，因為榜樣能使我們很具體地領悟神的旨意。但榜樣和命令究竟是有一段距離，把榜樣當作命令是很容易發生錯誤的，因為命令是絕對的，榜樣卻不是絕對的」（《我的舅父倪柝聲》，64頁）。

參考書目

倪柝聲的重要作品：《十二籃》，十二冊，香港教會書室，1965～6；《人的破碎與靈的出來》，香港教會書室，1955；《工作的再思》，福音書房，1979；《主工人的性格》，福音書房，1979；《更美之約》，香港教會書室，1954；《初信造就》，三冊，福音書房，1979（香港名為《信徒造就》，十冊，1974）；《神話語的職事》，福音書房，1979；《教會的正統》，福音書房，1967；《教會的事務》，福音書房，1978；《教會的路》，福音書房，1979；《聖靈與實際》，香港教會書室，無日期；《榮耀的教會》，香港教會書室，1953；《屬靈人》，三冊，福音書房，1979；《權柄與順服》，福音書房，1979；《讀經之路》，香港教會書室，1972。

有關倪氏的生平與思想：林榮洪著，《屬靈神學：倪柝聲思想的研究》，宣道，1985；陳則信著，《倪柝聲弟兄簡史》，基督徒，1980；陳終道著，《我的舅父倪柝聲》，宣道，1970；黃漁深著，《從哈同路到南陽路》，上海基督徒叢刊，1950；魏光禧編，《倪柝聲弟兄三次公開的見證》，香港教會書室，1974。

英文：Neil T. Duddy, *The God-Men: An Inquiry into Witness Lee and the Local Church* (Illinois, 1977); Bernard Erling, 'The Story of Watch-

man Nee', *Lutheran Quarterly* 28 (May 1976), pp. 140 ~ 55; 金彌耳著，《中流砥柱》，戴致進譯，中主，⁷1996 (I. Angus Kinnear, *Against the Tide: The Story of Watchman Nee*, Eastbourne, 1973).

楊牧谷

Neglected Middle 被忽略的中層 這是現代宣教學 (Missiology) 的概念，由富勒神學院 (Fuller Theological Seminary) 宣教學院的希伯特 (Paul Hiebert) 提出來，並由靈恩運動 (Charismatic Movement) 第三波的溫約翰 (J. Wimber^{*}, *Power Evangelism*, p. 82; 中譯本：《權能佈道》) 推廣而成一流行的概念。

希伯特原是個資深的宣教士，他發現西方宣教士被派到東方或第三世界工作時，常不能應付當地人提出的宗教問題，原因就是西方宣教士的世界觀出了問題。希伯特認為，東方人的世界是分開三層的，第一層與西方的自然界相仿；第二層住著種種靈體、祖先和神祇，這些靈體是附於樹林、河流、山嶺和村落內；第三層是最高的，超越了天堂和地獄的地方。西方人士接受第一和第三層次沒有困難，但對第二層次卻毫無認識，甚至是拒絕，這就是「被忽略的中層」的意思；它亦能解釋為什麼西方人士對這世界之靈體活動和爭戰，常無能應付。

靈恩派第三波人士就是本於希伯特這個思想，極力鼓吹人要經歷「世界觀的轉移」，使他能同時敢於正視居於中層之靈體的活動；很多時候，這亦等於要學習倚靠聖靈行神蹟奇事。

人因忽略聖靈或靈界的事實，以致不能有效地回應別人提出的問題，這現象不只見於宣教士，在城市作傳道人、牧師，亦常因此而未能稱職。但一個有此經驗的人，是否就能從所謂的中層提出答案呢？第三世界不少地方仍然盛行多靈主義，他們由此而提出的問題，是否就暗示答案必須是由中層來回

答的呢？

譬如，斐濟羣島的人民本於他們多靈教的背景可能會問，該獻什麼給海神才會增加魚獲呢？印第安人亦想知道，怎樣才能避免受到附於大樹的惡靈侵害；或中國大陸偏僻的農村居民，希望能召愛兒的亡魂上來談話。一個對中層現象毫無認識的宣教士，可能會被這些問題困擾，但一個有經驗的宣教士，是否就能從中層的靈界，提供基督徒版本的答案呢？

正視中層靈界的活動及現象是必須的，認為宣教士可藉神蹟奇事來證明福音的真實，在某些地區聖靈也許會這樣做。但認為基督徙行神蹟奇事就等於正視中層，因而建立了東西方世界的橋樑；以為只要基督徒能提供一個基督教版本的靈界答案，就能回應當地人士本於中層現象而提出的問題，這種態度值得商榷，其思想方式亦太缺乏批判能力了。

無論是宣教士或城市的傳道、牧師，我們的責任不僅是滿足人對中層的欲求，也要對他們提出的問題，作出批判和教導。不然的話，我們就不知道為什麼還需要有基督教世界觀了。

另參：靈恩運動（Charismatic Movement）。

參考書目

楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，1990；Paul Hiebert, 'The Flaw of the Excluded Middle', *Missiology, An International Review*, no. 1 (Jan. 1982)；賴德著，《認識上帝的國》，林千俐譯，校園，1989 (George Eldon Ladd, *The Gospel of the Kingdom*, Grand Rapids, 1976); *idem*, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1974); Ken L. Sarles, 'An Appraisal of Signs and Wonder Movement', *Bibliotheca Sacra* (Jan ~ Mar. 1988)；溫約翰著，《權能佈道》，鄭玉惠、林勝文譯，以琳，1990 (John Wimber, *Power*

Evangelism, Calif., 1986).

楊牧谷

Neo-Orthodoxy 新正統主義 這是二十世紀更正教神學的一個發展，它之稱為「正統」，因為它看重的都是改革宗主要的神學課題；但它同時亦稱為「新」，因為它同樣嚴肅地面對近代文化和神學帶來的新挑戰。就此意義而言，有時人稱新正統主義是企圖在理性化的新神學（否定傳統的神學課題），和保守的福音派（Evangelicals*；對文化與神學的挑戰不夠重視）之間尋找出路的一門神學。開始的時候，由歐陸神學家掀開第一頁：巴特（K. Barth*）、卜仁納（E. Brunner*）、布特曼（R. Bultmann*）及戈迦吞（F. Gogarten, 1887 ~ 1967），均是此營大將；後來其他人也加入了，像奧連（G. Aulén*）、虞格仁（A. Nygren*）、田立克（P. Tillich*）、陶德（C. H. Dodd*）、李察遜（A. Richardson*）、約翰·貝利（J. Bailie*）、端納·貝利（D. M. Baillie*）、賴荷·尼布爾（Reinhold Niebuhr*）及李察·尼布爾（H. Richard Niebuhr*）等。這個神學運動說不上有什麼組織，也沒有一致的信念，或明確的活動範圍。

更正教的自由派（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology**）在十九世紀末和二十世紀初最為活躍，可說控制了整個神學的趨勢；新正統主義正是因反對這種思想而興起。它特別反對的，是人以為聖經（Scripture*）所載之事未盡可信，只有歷史研究能使人確信什麼是真實；有些神學家還盼望藉此建立一穩妥的神學。再者，它亦否決人以自己的宗教經驗作神學的起點（參宗教經驗，*Religious Experience**）。世界大戰使人類文化（Culture*）面對空前的危機，而對人性抱著無知之樂觀態度的神學，更徹底破產了。

人亟亟地尋找新的途徑來研究神學。此

時，祁克果（Kierkegaard^{*}）的作品再受重視，路德（Luther^{*}）的思想有了新的含義，加上蘇聯作家像杜斯妥也夫斯基（Dostoevsky^{*}）的小說被引介到西方，神學論壇充滿生機。這時，人重新返回聖經，並且知道當代的社會問題是無法逃避的，一種新的神學方法便慢慢培養起來；不過這種方法也不能脫離由歷史批判法研經而得來的發現〔參聖經批判學（Biblical Criticism^{*}）；釋經學（Hermeneutics^{*}）〕。

新正統主義肯定神是絕對超越的，祂是完全「另類」的（wholly other），除了神自我的啟示外，人無法認識祂。神怎樣啟示祂自己呢？基本上是透過耶穌基督，此外亦透過救恩歷史（Salvation-History^{*}），這是聖經見證的核心。新正統主義接納歷史研究的結果，也就是說他們看聖經是一本人寫的書，是可以有錯誤的文獻。他們認為聖經之確實無偽，建立在一個事實上，就是：神揀選了聖經來啟示自己，因此聖經是一個可可靠的媒介，我們可以藉著它與神及基督相遇。

這根基對神學來說是更為穩妥的，起碼比其他流行的基礎更穩妥；譬如，把基礎建立在可疑的歷史事件，或是可作別種世俗解釋的宗教經驗。

新正統派所了解的神的道，包括成為肉身、寫成聖經以及宣講的，它們全屬神的道。人要與神的道相遇，必須承認有罪的人只能透過神在基督裡的恩典（Grace^{*}），才能得到救贖；人只能透過接納的信心（Faith^{*}），才能與神建立救贖的關係。事實上，亦只有相信神的人，才能認識神，或知道怎樣討祂的喜悅。換句話說，新正統主義者相信改教家兩個最基本的教義：「惟獨恩典」（*sola gratia*）和「惟獨聖經」（*sola Scriptura*）。

新正統主義者雖然對幾個神學大問題有一致的看法，但此等問題在神學上，應作怎樣的解釋和引伸落實，就有頗不同的意見。

舉例，田立克與布特曼對當代哲學思潮抱著開放及歡迎的態度，巴特則認為那是過分開放及不可思議；再者，卜仁納對一般啟示〔Revelation^{*}；參自然神學（Natural Theology^{*}）〕的態度，亦曾引起激烈的爭辯。

人對新正統主義的典型批判，又是怎樣的呢？我們可舉數例：1. 新正統主義者未能證實神的啟示只能透過信心去認識（為免說信心就是眼見）；這樣，表示他們的根基完全不理會實證法與否證法（Verification and Falsification^{*}）的挑戰；2. 他們強調神的超越，令人懷疑我們是否還能有意義地論及神；或說，到底這樣的神存在與否，是不是還與我們有關係（參神死神學，God-is-Dead Theology^{*}）；3. 潘寧博（W. Pannenberg^{*}）及其他人，對新正統主義者的歷史觀深表懷疑；他們既看啟示為歷史，但世俗歷史基本上是不確定的，可作別種解釋，同時又可以脫離神在世界的工作而另作解釋；4. 對某些堅持可以在其他宗教與神相遇的人，新正統主義者完全無以為對。

參考書目

G. C. Berkouwer, *A Half Century of Theology* (Grand Rapids, 1977); 《現代基督教思想》(上、下), 四川人民出版社, 1993 (J. Livingston, *Modern Christian Thought*, London, 1971); H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London, 1937); W. Nicholls, *Pelican Guide to Modern Theology*, vol. 1: *Systematic and Philosophical Theology* (Harmondsworth, 1969); S. Sykes, *The Identity of Christianity* (London, 1984).

C.A.B.

Neo-Platonism 新柏拉圖主義 參柏拉圖主義 (Platonism)。

Neo - Thomism 新多馬主義 參多馬主義和新多馬主義 (Thomism and Neo-Thomism)。

Nestorius 涅斯多留 (約活躍於 428 ~ 51 年) 為君士坦丁堡的宗主教，極力主張安提阿學派 (Antiochene School) 的基督論 (Christology)。涅斯多留的名字與一種基督論的異端有關，就是相信基督有兩個位格，一個是人，一個是神，並存於成為肉身的基督內。

涅斯多留很可能是摩普綏提亞的狄奧多若 (Theodore of Mopsuestia, 約 350 ~ 428) 的學生。狄奧多西二世 (Theodosius II, 401 ~ 50; 東羅馬帝國皇帝) 委任他作君士坦丁堡的宗主教之前，涅斯多留原是安提阿的修士及長老。給他惹來一身麻煩的，就是他的基督論，至終亦因此被定罪。涅斯多留的基督論，原是針對「神的母親」 (*theotokos*, 亦作「生神者」) 一詞而起；他的問題是：稱童貞女馬利亞 (Mary) 為「神的母親」，是否妥當呢？他在君士坦丁堡的牧師亞拿斯大修 (Anastasius)，對這詞語日漸流行深覺不安，尤其反對愈來愈多教士採用它。涅斯多留支持他的看法，指出這詞語不合乎聖經，「亦與否認基督人性的人同謀」。涅斯多留提出另一個詞來代替它，*anthropotokos* (「人的母親」)，或 *Christotokos* (「基督的母親」)。至於基督的位格問題，他認為基督的人性及神性必須嚴格劃分 (他似乎把「位格」和「本性」混淆了)，又否認耶穌這個人和居於其內的神聖洛格斯 (Logos) 之間，有任何真正的聯合。

在還存留下來的講章及「十二度反咒詛」 ('Twelve Counter-Anathemas') 中，涅斯多留不斷重複著一個主題：「不是一個本性，是兩個，我們對基督之本性必須承認此點」 (*Fragments* 216)。涅斯多留的主

題非常清楚，基督「不是分開的」，「神的兒子有雙重的本性 (雙數)」。他也不斷討論 *theotokos* 的問題，而其結論都是一樣：「童貞女的確生了神的兒子，但神的兒子的本性既是雙重的，她只是生了人的一部分，那就是兒子 (Son)，因為神的兒子與之聯合」 (*Sermons* X)。

亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria) 極力反對此說，並且發出「十二度反對涅斯多留的咒詛」 ('Twelve Anathemas against Nestorius')，使 431 年的以弗所會議把涅斯多留定了罪。他在放逐期間離世。

涅斯多留一直持守著他認為正統的信仰；他說，聖經顯示基督是真正神聖的，就此意義而言，祂不能與人的受苦或變易有任何關係。但同一本聖經亦說，基督是一個真人，有真人的生活、成長、受試探和受苦。真正的神、真正的人，我們要怎樣明白這兩個完全不同性質的關係呢？涅斯多留認為惟一的方法，就是承認他們「同一的位格」 (*prosōpon*) 中有分開的存在。「基督是不能被分割的，祂就是基督，但祂也有兩面，祂既是神，也是人；作為兒子，祂是同一的；但祂也具有兩面。在兒子這個位格中，祂是一個個體；但就如兩隻眼睛的情形一樣，祂在人性及神性這兩個本性上，卻是分開的」 (*Fragments* 297)。

區利羅反對涅斯多留可能過分了，到底涅斯多留的意見，是否真的如此離經叛道呢？這問題自始至今都有人提出來；1910 年發現他另一著作，就是敘利亞文版的《赫拉克利底斯書》 (*The Book of Heraclides*, 又稱 *The Bazaar of Heraclides*)，使這問題更形尖銳，因為他在書中一一駁斥教會會議指控他的罪。研究此問題的專家各有不同的意見，有人認為涅斯多留根本不是異端 (J. F. Bethune-Baker)，而另一些人則堅持他是錯誤的 (F. Nau)。《赫拉克利底斯書》倒是貫徹始終地否定「神的母親」，強調基督的人性，對救恩來說是必須的。涅斯多

留——駁斥反對他的人，又把區利羅的基督一性說（Monophysitism）* 的思想指出來。涅斯多留亦否認他所說之二性聯合，只是一種道德的聯合，認為其聯合是「和諧」及「自願」的。

涅斯多留對正統的維護，贏得當代好些東方主教的支持，就是在以弗所會議之後，仍然與他站在同一陣線，後來還組成了一個獨立的涅斯多留教會。涅斯多留派的基督徒有一個特點，就是具有非常的宣教熱情，曾把福音帶到印度和阿拉伯，有的說亦曾來過中國。十三到十四世紀，蒙古入侵，涅斯多留派基督徒吃了大苦。有一些「亞述基督徒」留存下來，自稱為涅斯多留派基督徒，並且禁止人用「神的母親」一詞。

【編按：現代學者大多數承認，整個與涅斯多留有關的爭辯，都混和了當代相當複雜的個人、教會、政治及社會的因素，加上近代人因利乘便的承襲，不肯追溯始所造成的誤解，使我們愈發警覺，單靠古代會議（Councils）* 的定案來判辨是非，是相當危險的。】

另參：安提阿學派（Antiochene School）；亞歷山太的區利羅（Cyril of Alexandria）。

參考書目

G. R. Driver and L. Hodgson (trs.), *Bazaar* (Oxford, 1925); A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1: *From the Apostolic Age to Chalcedon AD 451* (London, 2nd 1975); R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* (London, 1940).

H.D.McD.

New Commandment 新命令 參律法（Law）。

New Creation 新創造 參末世論（Eschatology）。

New England Theology 新英格蘭神學 這是一個一般的神學名詞，泛指由愛德華滋（Edwards）* 到帕克（Edwards Amasa Park, 1808 ~ 1900）的神學傳統。雖然新英格蘭神學家都自稱為加爾文主義者（Calvinists）*，他們的信仰卻非完全一致。使他們成為一獨立學派者，是他們研究神學的方法，即混和了實踐的道德生活和哲學思想，另外加上對某些問題的共同興趣，像人的自由意志等。

愛德華滋對整個運動可說功不可沒。首先他仔細地描述及辯護殖民地時代的美國大復興運動；此運動成了新英格蘭神學的基本路向。再者，愛德華滋對宗教經驗（Religious Experience）* 的精闢分析，對當代流行的哲學思想的獨到心得，以及對加爾文思想的貫徹忠誠，均成了新英格蘭神學的標記。他的作品如《自由意志》（*The Freedom of the Will*, 1754）和《原罪》（*Original Sin*, 1758），都是為神在救恩（Salvation）* 中的主權（神的主權，Sovereignty of God*）辯護，以對抗當代流行的觀念，認為人的道德行為是完全自決的。《論宗教熱誠》（*A Treatise on the Religious Affections*, 1746），及《真美德的性質》（*The Nature of True Virtue*, 1765），則教導人怎樣判辨屬靈經驗的真偽。愛德華滋神學的要點是：神的偉大、救恩必須完全依靠神，及聖潔生活的內在價值；他透過精闢的哲學論點和信仰實踐的建議，來推廣這三種思想，並為日後的跟隨者開了一條可行的道路。

愛德華滋有兩個學生把這運動引入十九世紀，他們是白拉美（Joseph Bellamy, 1719 ~ 90）和賀普金斯（Samuel Hopkins, 1721 ~ 1803）。白拉美為愛德華滋其中一思

想辯護，認為只有具備清楚信德的人，才可以受洗加入教會；賀普金斯則把愛德華滋的倫理（Ethics）*思想發揚光大，並把它發展為一套他所謂的「無私的善行」（‘disinterested benevolence’）。但他們也不是一味承襲，而是分別加進自己的了解在內，因而亦改變了這思想的特質。白拉美看重贖罪論（Atonement）*中管治的原則；因此要了解基督的工作，神的善惡觀比祂的忿怒更為重要。賀普金斯則看罪（Sin）*為人行為的特性，而不是人性格的特性。

白拉美及賀普金斯之後的新英格蘭神學家，對愛德華滋的路線有更多修改，但像其先賢一樣，他們同樣執著復興與神學的準確。小愛德華滋（Jonathan Edwards, Jr., 1745 ~ 1801），更肯定地放下神是忌邪的君主這概念；而愛德華滋的外孫，德威特（Timothy Dwight, 1752 ~ 1817），則更重視基督教信仰的合理，及人意志的自然能力。德威特一個最特出的學生是泰勒·威廉（Nathaniel William Taylor, 1786 ~ 1858）。他是十九世紀新英格蘭神學最具影響力的代言人。他作耶魯神學院之神學系教授時，把愛德華滋論人的意志這重點，轉移到自由選擇的能力。這陣營最後一個神學家是帕克，他在波士頓附近的安多弗神學院（Andover Theological Seminary）執教甚久，嘗試把新英格蘭神學帶回愛德華滋的路線；但他自己仍然堅持自然人的能力，而對罪之特性的觀點，也與愛德華滋不同，故此與當代對道德的樂觀思想較接近。

所有新英格蘭神學家都是思想縝密的人，這方面的優點有時會使他們的講道變得枯燥；當然，這也可以使他們建立一個實際的敬虔生活，及在神學上花果豐盛。在1930年代，神學家如哈努突尼亞（Joseph Haroutunian, 1904年生），及李察·尼布爾（H. Richard Niebuhr）*重新發現這神學傳統；他們把注意力放在愛德華滋，多於他的後人身上。對他們來說，把人性的能力過

分高估是危險的。自哈努突尼亞及尼布爾之後，歷史學家均認為愛德華滋及其後人的神學嚴謹精闢。

另參：愛德華滋（Edwards, Jonathan）；紐黑文神學（New Haven Theology）；意志（Will）。

參考書目

A. C. Cecil, *The Theological Development of Edwards Amasa Park: Last of the Consistent Calvinists* (Tallahassee, FL, 1983); J. A. Conforti, *Samuel Hopkins and the New Divinity Movement* (Grand Rapids, MI, 1981); F. H. Foster, *A Genetic History of the New England Theology* (Chicago, IL, 1907); J. Haroutunian, *Piety Versus Moralism: The Passing of the New England Theology* (New York, 1932); B. Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey* (New Haven, CT, 1985); H. R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York, 1937); B. B. Warfield, 'Edwards and the New England Theology,' in *The Works of Benjamin B. Warfield*, vol. IX: *Studies in Theology* (New York, 1932), pp. 515 ~ 40.

M.A.N.

New Haven Theology 紐黑文神學

這是由愛德華滋（Edwards）*掀起的神學思潮中，最後一階段的神學，其名稱來自康涅狄格州紐黑文之耶魯學院神學院。此神學院神學系的第一位教授是泰勒·威廉（Nathaniel William Taylor, 1786 ~ 1858），也是這神學最重要的支持者。

泰勒的神學背景包含了新英格蘭神學（New England Theology）*好幾個不同的神學路線；他在一個「老加爾文」羣體長大，對愛德華滋主張的嚴格觀點，有很多質疑。泰勒後來到耶魯學院（Yale College）

就讀，愛德華滋的外孫德威特是學院的院長，他不單是一個很有吸引力的人，和學養扎實的神學家，對祖父推廣的復興運動尤為熱心；泰勒的作品正能反映出這種早期受訓的痕跡。他對傳統加爾文派（Calvinistic^{*}）或奧古斯丁式（Augustinian^{*}）好些神學答案都不放心，像罪性的本質、人意志的能力，以及神公義的本性等；不過他對復興和社會改革的熱心卻歷久不減。

德威特的神學作品，對泰勒有很深的影響。他很重視復興，因而比愛德華滋更強調人有能力回應福音的呼召；而他能為信仰作出合理解釋的能力，亦使他的基督教信仰比他的外祖父更具惟理主義的味道。

泰勒原本在紐黑文一間具影響力的教會作牧師，後受耶魯之聘，作神學教授，捲入了歷時甚久的神學論戰；一方面是對抗剛冒升的神體一位論（Unitarianism^{*}），另一方則是那些比他更保守的加爾文主義者。泰勒雖然仍稱自己為愛德華滋的繼承人，卻比德威特走得更遠，對愛德華滋的思想作出更多的修正，特別是在人性的問題上。泰勒在他的年代，以一個思想著稱，就是他能指出，當人面對要不要選擇神時，永遠「有能力作出相反的選擇」。他亦主張人的罪性是從罪行產生，不是從亞當（Adam^{*}）遺下的原罪（Sin^{*}）而有。他承認，人人都犯罪，但這不是神預定（Predestination^{*}）的，也不是亞當引致的（參歸算論，Imputation Theories^{*}）。

有一點可以解釋泰勒的神學信念，就是他對蘇格蘭哲學中之常識哲學（Common-Sense Philosophy^{*}）非常服膺。他與普林斯頓神學院之長老宗加爾文主義者不一樣，後者只是以蘇格蘭哲學作神學方法的嚮導，泰勒則以蘇格蘭內在道德觀，當作他倫理（Ethics^{*}）思想的基石。對泰勒來說，此種「道德觀」所帶來的原知釋放能力——例如意志有一種自我決定的力量——本身就構成一種確實的神學說明。

紐黑文神學在行動家如畢察（Lyman Beecher, 1775 ~ 1863，泰勒的朋友）的手中，成了復興與改革的原動力。畢察及其他復興家就是本於它的原理，把福音傳遍美國的西部，並且推動全國的道德改革工作。紐黑文神學的根源，來自殖民時代的加爾文主義者愛德華滋，但它的影響力卻覆蓋著新的美國，而且已與早期清教徒時代的加爾文主義的信念不同了。

另參：新英格蘭神學（New England Theology）；復興神學（Revival, Theology of）。

參考書目

F. H. Foster, *A Genetic History of The New England Theology* (Chicago, IL, 1907); B. Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards To John Dewey* (New Haven, CT, 1985); S. E. Mead, *Nathaniel William Taylor: A Connecticut Liberal* (Chicago, IL, 1942); N. W. Taylor, *The Moral Government of God* (New York, 1859).

M.A.N.

Newman, John Henry 紐曼（1801 ~ 90） 先後為聖公會與羅馬天主教的神學家和哲學家。十五歲即經歷一種理性的重生，一個他日後稱之為「落在明確信經影響之下」的經驗。紐曼一生常為教會（Church^{*}）學、教會之權柄（Authority^{*}），和她守護、教導基督教教義的問題而掙扎；後來他從教父學得到啟迪，便開始第一部著作：《四世紀的亞流主義》（*The Arians of the Fourth Century*, London, 1833）。

紐曼在牛津之聖馬利亞堂傳講的《教區講章》（*Parochial Sermons*），對聽者與讀者的影響力都很大；而他對《時代單張》（*Tracts for the Times*, London, 1834 ~ 41；參單張運動（Tractarianism^{*}））的貢獻，則對安立

甘大公主義神學 (Anglo-Catholic Theology) 有決定性的作用。有一段時間，他認為英國教會才是早期教會的繼承者，她成了羅馬天主教與更正教兩個錯誤之間的中庸之道 (via media)，但後來改變了主意。在《九十號單張》(Tract 90, 1841)，他企圖把聖公會的三十九條 (Thirty-Nine Articles) 與天主教教義調合，卻遭受公眾及教會厲害的反對。紐曼完全想不到會有這樣的反應，後來也就有點索然地退隱到利特爾摩阿 (Littlemore)，在那裡過著半修道士的生活，並且寫了《基督教教義的發展》(Essay on the Development of Christian Doctrine, London, 1845, 81891)，此書在紐曼改信天主教後不久出版。

紐曼改信天主教一事，引起聖公會與天主教一陣哄動，後來又因著他摯誠的屬靈傳記 (Apologia Pro Vita Sua, London, 1864) 而平伏下來。紐曼之思想太獨立了，改信天主教實在不能幫助他什麼，特別是梵諦岡第一次會議，和教宗 (Papacy) 無誤的宣告 (1870)，更不是他能接納的。不錯，紐曼承認教宗是在萬人之上，也能接受教宗是神所選立，為要作教會合一的可見核心此等事實，但他並沒有把權柄等同於極權主義或絕對主義，也不認為教會的教導職責盡見於教廷的宣告。無論如何，他的「就教義問題諮詢信眾」(‘On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine’, 1859)，卻為他在羅馬教廷中贏取了「英國最危險的人物」的稱號。他認為教會的職分，應在先知 (教導)、祭司 (敬拜)，及君王 (管治) 這三個身分中找得平衡，此觀點在《論教會的先知職分》(Lectures on the Prophetic Office of The Church, London, 1837) 的第三版前言有述，現在書名改作《聖公會的中庸之道》(The Via Media of the Anglican Church, vol. 1)；整個論點對當代實在提出得早了差不多一個世紀。

雖然紐曼在 1879 年為天主教會封為紅衣

主教，1908 年又為他平反了天主教現代主義 (Modernism, Catholic)；即我們所說的新派) 之名，但直到梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5) 之前，紐曼的思想仍深受誤解，或完全被忽視；現在人開始明白到，紐曼討論的問題，其實都有長久的價值。不管我們多不滿意他提出的答案，說那是支離破碎的，只有說明而沒有解釋，出於靈感而非精細的研究等，他提出的問題，都是我們不能忽略的。紐曼對近代神學的貢獻，可見於兩本作品：《基督教教義的發展》，和《信仰的邏輯》(An Essay in Aid of a Grammar of Assent, London, 1870)。

《基督教教義的發展》一書，基本上是他自我解釋為什麼會改信天主教，但他亦指出教義有一個發展的進程 (Development of Doctrine)。這個思想非常前衛，比達爾文的《物種起源》(Origin of Species，亦是把進化一觀念推廣的書) 還要早十五年。紐曼的書在 1878 年最後修訂完成，它對定義基督教要義 (Essence of Christianity) 的問題，有重要的貢獻；此問題正是現代討論本色神學 (參處境化，Contextualization) 所不能逃避的。

《信仰的邏輯》則是紐曼分析人的信仰由隱到顯的過程；我們可以從多個角度來批評此書的不逮，如只看信心 (Faith) 為相信一些神學命題，以為信仰就是人以意志來抓緊真理，不是真理抓緊我們等。不能忽略的是，紐曼同樣重視神的恩典，如《論稱義》(Lectures On Justification, London, 1838)，他的講道，以及像「慈光導引」(‘Lead, Kindly Light’) 一類的聖詩。但在《信仰的邏輯》一書，紐曼集中注意他所言的「推論感」(illative sense)；或說，是一種能夠從大堆資料中整理出意義的天然本能，從而決定「多種或然率匯集時的限制，以及證據所需的理由」，這對現代人了解的「原知」(intuition) 有重要的提示。朗勒根 (Lonergan) 承認他受惠於紐曼不少，他

亦努力向現代人解釋紐曼的思想。維根斯坦 (Wittgenstein) 之《論確據》(*On Certainty*, Oxford, 1984), 以及嘉達美 (H.-G. Gadamer) 的《真理與方法》(*Truth and Method*, ET, Lodon, 1979) 在此題目亦有舉足輕重的貢獻。近代不少研究論到想像力 (參神學上的想像力, *Imagination in Theology*) 與信仰的地位, 以及信心與懷疑 (*Doubt*) 的關係, 均是從紐曼的《信仰的邏輯》得到靈感。

另參: 安立甘主義 (Anglicanism); 安立甘大公主義神學 (Anglo-Catholic Theology); 單張運動 (Tractarianism)。

參考書目

Apologia Pro Vita Sua, Essay on the Development of Christian Doctrine, idea of a University (1852), 及詩 *The Dream of Gerontius* (1865) 的版本甚多; *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, ed. J. Coulson (London, 1961).

研究: 傳記由 M. Trevor (1962) 所著, 節略為 *Newman's Journey* (Glasgow, 1974); 他 1845 年後的生平, 可參 C. S. Dessain *et al.* (eds.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vols. XI ~ XXVI (London, 1962 ~ 74); 紐曼思想的一般介紹: O. Chadwick, *Newman* (Oxford, 1983) and J. M. Cameron, 'Jonh Henry Newman and the Tractarian Movement' in N. Smart *et al.* (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, vol. II (Cambridge, 1985), pp. 69 ~ 109; 專家著作: J. Coulson, *Newman and the Common Tradition* (Oxford, 1970) and *Religion and Imagination* (Oxford, 1981); N. Lash, *Newman on Development: The Search For an Explanation in History* (London, 1980); P. Misner, *Papacy and Development* (Leiden, 1976); T. J. Norris, *Newman and his Theological Method* (Leiden, 1977); D. A. Pailin, *The Way to Faith* (London, 1969); R. C. Selby, *The Principle of Reserve in the Writings*

of John Henry, Cardinal Newman (Oxford, 1975); S. Sykes, *The Identity of Christianity* (London, 1984).

P.N.H.

New Religions 新宗教 這是一個比較中性的詞語, 僅指一個新興的宗教而已, 不帶任何價值判斷。傳統西方以基督教為本, 一切在基督教之外的宗教, 都受貶抑; 而在基督教之後才興起的宗教, 通常稱作小教派 (*Sects*) , 甚至邪教或異教 (*cult*) 。此等名稱的問題是, 它們都缺乏一個較明確的定義, 以致傳媒亦以此來指一些福音派承認是合法的宗教團體。譬如, 美國猶太教團體即稱「猶太基督徒協會」, 及其他猶太人福音派組織為異教 (*cult*) ; 而人文主義者更認為, 學園傳道會和導航會含有邪教的色彩 (*cultic*) 。

社會學家史塔克 (Rodney Stark) 提出, 一個異教若不是一種「新的信仰」, 「由另一社會輸入的」, 就是「文化革新」的產物。但一般來說, 福音派信徒多以此詞來指離開福音派團體公認之信仰準則的新羣體。由上述可見, 這個詞語的含義非常混亂, 社會科學家多數棄之不用, 而改稱作「新宗教」。

很多福音派出版的書都會追溯新教派的歷史, 又詳細介紹他們的教義, 像巴倫的《混亂的教派》(J. K. van Baalen, *The Chaos of the Cults*, 1936), 和馬田的《新教派》(Walter Martin, *The New Cults*, 1980) 。他們特別關注的新教派, 有摩門教和統一教。這種介紹新教派的方式雖有幫助, 但它有一個明顯的弱點是, 新宗教的流行程度常常改變; 60 年代最受歡迎的是超覺靜坐, 到了 70 年代早期, 被「聖光團」(*Divine Light Mission*) 所取代, 70 年代中期發展最快的是統一教, 而 80 ~ 90 年代, 最受歡迎的便是新紀元運動 (*New Age*) 。

Movement)，而且這還未把各種不同的福音派或基要派一類的團體包括在裡面。每一個這類的宗教，都會經歷發展極迅速的階段，然後便急速地衰敗下來；故此我們很可能會碰上一個新興又未聽過的教派的信徒。有見及此，我們最好能夠明白一個宗教團體怎樣成長，其信仰系統的機動力是什麼，這比注意他們某些細緻的特性更有用；因為後者經常改變，我們的書出版時，它很可能已成了明日黃花了。

新宗教的核心，就是新的宗教經驗，反映出現代人的屬靈需要（參宗教經驗，Religious Experience*）。此等經驗包括啟示的夢（「異夢」）、異象、預知、超感覺能力（如傳心術）、異常的敬畏感、感覺靈異體同在，如鬼或先人等。評估這些經驗的時候，我們必須承認，當事人相信它們都是真實的。

第二，除了上述的核心經驗外，新宗教蓬勃的原因，很多時候都是本於某種「新的神話」，它們匯集了我們社會的民間宗教中，彼此多數沒有關連的信念。此等新神話包括不明飛行物體（UFO）、神醫、星相、輪迴（參輪迴說，Metempsychosis*），以及一大堆這類的思想；它們都不是基督教的，而只是比較新的事物。這些神話是重要的，它為我們提供一個基礎概念，來解釋此等所謂「屬靈」的經驗。

第三，一切新宗教都會從傳統偉大的宗教取材，以支取一些哲學及神學的成分。我們可從現象學的角度，把偉大的宗教傳統分作兩類：亞伯蘭式和瑜伽式。亞伯蘭式代表亞伯拉罕的宗教系列：基督教、回教和猶太教；而瑜伽式則代表源自印度的宗教，以瑜伽或冥想作為宗教活動的核心，兩個最重要的瑜伽式宗教，自然是印度教和佛教了。

最後一個新宗教的基本要素，乃是訴諸科學或現代的概念。所有新宗教都會宣稱他們代表一種「真科學」，雖然有些新宗教根本否定現代科學之地位，像克立什拿運動

（Hare Krishna Movement）。為什麼他們會自稱是真科學呢？原來，這個信念有它假宗教的功能；一般人對進化論有不求甚解，卻以之為對的信念，而人對科學的態度同樣是相信，不是理解。這種對科學有信心的心態，在很多人的心目中，已代替了科學的方法，因此亦容易成為新宗教招募的對象；他們從其他大宗教尋找教義和啟示的素材，加上自己的精神治療、超感知覺、不明飛行物體等招徠伎倆，很容易就能吸引現代人。

統一教（Unification Church）是個把各種傳統混和起來的現成例子，他們採擷的包括亞伯蘭式信仰、韓國民間宗教，以及對科技的信任。從另一方面而言，克立什拿卻代表瑜伽傳統中比較純淨的一種形式，而科學派（Scientology）則基本上是一現代宗教，採用瑜伽的概念來加強其宗教思想。這些新宗教都混和了新的神話，和深刻強烈的經驗為其核心，成了現代人的一股吸引力。

與某些書的宣稱剛好相反（像《擄奪》，Snapping, 1978），新宗教的信眾其實並沒有被洗腦。以洗腦這概念來解釋皈依新宗教者，最早是沙根（William Sargant, *Battle for the Mind*），而且還是以它來解釋福音派的傳福音方式。雖然《擄奪》一書基本上是討論統一教信徒的問題，因此頗得福音派人士的歡心，但作者卻清楚表明，福音派人士是洗腦的典型例子（參 *Snapping*, p. 46）。

社會學家布羅姆利（David Bromley）和舒普（Anson D. Shupe）提出證據來駁斥洗腦論（*Strange Gods*, 1982），而安大略省政府的特別調查員在《安大略省心靈發展團體、小教派及異教的研究》（*Study of Mind Development Groups, Sects, and Cults in Ontario*, 1980）也有相同的發現。更重要的是，多倫多大學的萊文（Saul V. Levine）在不同文章均指出，人參加新宗教，是因為此等團體能滿足他們心理上某些需要。

現今有許多證據指出，新宗教會友所重視的，是他們的皈依經驗，不是某種神祕的

心理控制。不錯，他們仍會使用強大的社會壓力來招募新信眾，並且阻止人離去；但事實乃是，大多數參加新宗教的人，在很短的時間就離開了，並且都是出於自己的選擇。

基本上，人參加某個新宗教，是因為該宗教能滿足他們真正的需要。從這個意義來說，巴倫那句名言：「異端是教會未付款的帳單」，仍然真實。任何人想與新宗教信徒對話，都要嚴肅地面對他們的皈依經驗，並且嘗試了解到底是什麼令他們皈依，而那個教派又有什麼地方吸引他們。鼓勵他們透露皈依的經驗，通常都是一個頗長的過程，而其中更需要技巧與同情心。但基督徒必須先與他們建立對話的關係，才說出基督教的信息；不然的話，二人的關係必然會破裂，繼而就會互不尊重。

在與新宗教信徒來往的時候，我們難免會用個人傳福音的手法，運用的角度至少也應與其他對象或場合一樣。可是不幸地，「異端」一名稱常會把真相掩蓋起來，而「洗腦」一詞則會使人很快就拒絕對方和亂貼標籤；這些態度既不合基督徒的體統，又毫無建樹。為此緣故，基督徒若要更多參與這個重要的討論和個人傳福音的工場，就必須先了解新宗教的信仰邏輯，和人為什麼會受它的吸引。

I.He.

現象學可以是解釋新宗教的一個角度，卻不會是惟一的角度。事實上新宗教的興起、成長、茁壯，以至後來的衰微，原因極多，我們必須嘗試用最闊的角度或多角度來了解。再者，即使是同一宗教，它在一個地方（如香港）受歡迎的原因，與在另一個地方（如中國）受歡迎的原因，可以很不相同；其中包括了當地的文化、歷史、社會、政治、經濟等因素，及它們彼此間之牽引、互動關係，其複雜的程度，是可以想像的。最後，我們更關心的問題是，新宗教在華人社羣（如中國大陸、香港、台灣）的情況，

又是怎樣的呢？有沒有某種地區及普世的成因，是我們制定宣教策略時不能忽略的？

新宗教熱潮在東南亞

《亞洲週刊》1989年十二月三日號，以「基督教熱降臨亞洲——十字架擴大影響帶來新衝擊」作主題報導。地區以中國大陸、菲律賓、馬來西亞、新加坡、台灣、南韓和越南為主；對象則如標題所示，只報導基督教（包括天主教）的發展。文章沒有提及香港或日本的情況，亦沒有報導增長同樣強勁的回教（馬來西亞）、佛教（香港、台灣），各種形式的地方宗教（中國），和新宗教（日本）。事實上，自80年代中期起，新宗教在東南亞掀起的熱潮，令留心觀察社會動態的人大吃一驚；它的影響力無遠弗屆，正在改變新一代人對自我和對世界的認識，甚至現實到如社會的消費模式，均受它的影響。

香港不算是新宗教的沃土，但舊宗教復興的勢力，卻是異常厲害，其中尤以佛教為然。基督教在機構與教會合作下，大型佈道事工的宣傳做得有聲有色，但信徒與城市人口的比例，卻沒有明顯增長，就是皈依人數亦偏向呆滯的局面；我們可用1975年和1990年兩次葛理翰佈道大會的結果，來作一比較。這兩次佈道會是香港基督教最多人赴會及決志皈依的活動。1975年的赴會人數是二十一萬人次，90年是三十四萬五千人次，但皈依的人兩次都差不多，約為二萬二千人。90年動用的人數、資金與宣傳，絕不是75年那一次可望其背，而赴會人數則差不多是75年的兩倍，表明收到了宣傳聚會的果效，人也對佈道會存著一定的期望，但皈依的人數，卻停留在75年的水平。我們若多考慮兩個因素，此現象就令人擔心：90年普世進入宗教復興期，加上香港因著九七問題，人皈依基督應有獨特的有利因素，但皈依人數以至信徒與人口的比例，仍然停滯不前。

無論基督教的情況怎樣，近年來香港人

的宗教興趣明顯地比以前濃烈，民間宗教和佛教的活動、次數與規模都急促增長。廣受民間歡迎的車公廟，為了應付不斷增長的香客，於是華人廟宇管理委員會決定擴建，且於 94 年落成。新廟規模是舊的八倍。佛教因著藝人出家以及其他具新聞價值的事件不斷發生，佛教和與佛教有關的迷信活動，就成了傳媒常見的當然話題。例如，報紙刊登的占卜命理廣告多起來，星相運程的書籍十分暢銷，而且花樣繁多，連電話也有問運程的專線；電視台和廣播電台若有討論人生與宗教的問題，佛教教理是最常見的共同假設（如隨緣、破執、因果為善），神仙鬼怪的電影更自成一條路線，廣受歡迎。

相形之下，新興宗教（如新紀元運動）雖經有關人士大力推動，仍只在一小圈子中流傳，對社會未造成任何影響力。

台灣由於文化、政治和歷史的許多複雜因素，基督教的发展只能說差強人意。基督徒人數在過去十年中，只增加不到 30%。估計目前更正教徒和天主教徒加起來的人數，約為五十多萬，不到全部人口的 3%。在這期間，民間宗教和新宗教的發展卻異常迅速，拜拜的規模一年比一年盛大，佛教出家剃度，成了城中傳媒爭相報導的大事；就是連像新紀元的思想，亦迅速得到認同。最令人吃驚的是，儘管教育與經濟水平不斷提高，民間一些粗陋迷信的宗教活動，卻在中產階級大受歡迎。

中國大陸內的宗教熱，先為政府否認，後來斥為封建復辟，最後卻不得不予承認，有時還加以表揚！

1989 年七月（天安門慘劇後一個月），中國通訊社發放了一則報導：「宗教熱正在大陸農村蔓延」；且語多嘉許，是中國官方機構罕見的。報導說，江蘇省某縣的二十一個鄉鎮全部有基督徒存在，其中信徒千名以上的鄉鎮有八個。到 1988 年底，該縣信徒總數已達 19,640 人；到了 1989 年，信徒人數更為劇增。這些信徒有完善的組織，分別在

七十個教堂過宗教生活。

若按過去的慣例，官方報導完宗教熱潮後，總是加上馬列八股式的解釋，一方面責備人民迷信，另一方面又自我安慰，說宗教怎樣隨著歷史而誕生，也終必被歷史永遠淘汰；但這一次的報導出現可喜的改變。它說：「大陸農村教徒的一個顯著特點是，他們的行為均為模範公民。江蘇某縣沙金村三組的三十九戶農民，信徒約有三十一戶，這些信教戶沒有一戶不完成上繳公糧任務，沒有一戶違反生育計畫，沒有一戶不實行死後火化，也沒有一戶不積極『上河』（即修水利）的。」這種被稱為「模範公民」的，在今日人人向錢看的大陸極為少見。

基督教當然不是惟一興旺的宗教，很可能也不是最興旺的宗教。在 1979 ~ 89 年較開放期間，大陸各處不斷有宗教熱潮興起的報告，而且官方對此現象深感困擾的是，「入教者絕大多數是年輕人」。他們放棄無神論來皈依宗教，無論是基督教、天主教、佛教、道教、回教及新興的宗教場所，都擠滿了人。在像西藏的一些地方，宗教與民情有著不容分割的關係，中央武力鎮壓，只會造成人民更大的反抗及離心力。這現象一方面令中央感到棘手，另一方面亦迫使他們改變昔日對付宗教的強暴手段；1987 年由上海人民出版社出版的《宗教，一種文化現象》（作者是馬德鄰、吾涼、汪曉魯）的解釋值得注意。此書開頭便指出，昔日馬克斯的宗教觀過於負面，完全忽略它正面的價值，它說：

「如果宗教只是一切謬見的總成，是一切違反人性的大全，是一切科學的死敵，那麼對於宗教的否定就是一件很容易的事。然而事情並不那樣簡單，這就促使我們在注意宗教負面的同時，也要認真對待它的正面，惟有這樣才能更準確地把握宗教的本質，更客觀、更中肯、更全面地對宗教作出評價。」

中國自天安門慘劇之後，人民失去了共

同的信仰；沒有了共同信仰，社羣就失去了凝聚活力。信仰真空的現實，一方面成了統治幅員廣闊、成分複雜的中國最嚴峻的問題，另一方面亦為各類型的宗教提供很大的發展空間，不論是新的或舊的宗教；對傳統宗教來說，也是一個要深切反省的問題。

楊牧谷

另參：小教派 (Sects)。

參考書目

楊牧谷著，《公元二千的宗教大趨勢》，校園，1990。

J. K. van Baalen, *The Chaos of the Cults* (Grand Rapids, MI, 1936); D. Bromley and A. D. Shupe, *Strange Gods* (Boston, MA, 1982); F. Conway and J. Siegelman, *Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change* (Philadelphia, 1978); I. Hexham and K. Poewe, *Understanding Cults and New Religions* (Grand Rapids, MI, 1986); D. G. Hill, *Study of Mind Development Groups, Sects and Cults* (Toronto, 1980); W. Martin, *The New Cults* (Santa Ana, CA, 1980); W. Sargant, *Battle for the Mind* (London, 1959); R. Stark with W. S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley, CA, 1985); S. M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties* (Berkeley, CA, 1982).

I.He. / 楊牧谷

New Testament Theology 新約神學

新約神學作為一獨立科目來研究，還是頗近期的事。

1. 歷史

新約神學的興起是在十九世紀初，主要是因為啟蒙時代 (Enlightenment)* 對聖經研究的影響而來 [G. L. Bauer 四巨冊的德文著作 (1800 ~ 2)，很可能就是最早期的新約神

學]。較早時，聖經神學 (Biblical Theology)* 是從十七世紀更正教的神學興起，目的是匡助教義學 [Dogmatics*；參系統神學 (Systematic Theology)*]，為教義提供不同的支持經文，也要幫助教會的敬虔生活，更新她的神學與生活，把一些被認為是外來、臆測和哲學的因素清除。可是在啟蒙時代的環境下，聖經神學就有一個完全不同的角色了 (參 J. P. Gabler 在 1787 年劃時代的就職演講，他指出聖經神學與教義神學的不同)。啟蒙時代最關注的，是人理性的自主權 (「人為萬物的準繩」)，亦即拒絕聖經為每字皆啟示及最後的權威；它要像任何一本書那樣，被看為純是人的創作，也要接受當時剛冒起的歷史批判方式的研究 (參聖經批判學, Biblical Criticism*)。

這樣否定聖經的啟示，亦等於說聖經的正典地位，已不再理所當然地被接納 (參 J. S. Semler 的多冊名著 (1771 ~ 5)，他指出人必須「自由地考查」聖經的正典問題)。結果舊約和新約的統一性，就愈來愈受人懷疑。同一時間，人對聖經神學的尋索，已經由從整本聖經建立一種神學，轉變為對兩約分開處理；在這等因素下，新約神學終於發展成一個獨立的科目。

否認聖經逐字逐句為啟示，難免分割了啟示 (Revelation*；真理) 與聖經的關係，因為人的教導根本就不能等同於神的道。因此聖經神學家很快就看出，他們必須分開聖經描述的 (descriptive) 角色，和規範的 (normative) 角色。描述的角色是聖經不同作者所教導的，和希望我們相信的；而規範的角色，則是今天人認為整本新約所教導的，和人所相信的。結果整個十九世紀以來，新約神學就是一條重新建立聖經的可信性及權柄的漫長道路。包珥 [F. C. Baur, 1792 ~ 1860；參杜平根學派 (Tübingen School)*] 努力的方向特別大膽，他企圖把描述的角色和規範的角色合而為一。他的論點是這樣的：新約是一本滿了矛盾觀點的神學

作品（其核心是彼得屬猶太人的觀點，與保羅屬外邦的觀點互不相容），但新約卻記述了「靈」（*Geist*）向前邁進的記錄，這使人的自我意識得到自由。鮑爾認為基督教是絕對的宗教，因為特別在它最早的形式中（即耶穌與保羅的基督教），前所未見地記錄了那位絕對者的顯現。

這觀點與黑格爾（*Hegel*）的臆測哲學結合起來，包括黑格爾之歷史辯證觀，不過其直接的影響力則日漸式微。到了十九世紀末，新約神學差不多成了只具描述性的學科。人最常用的方法，是找出新約作者個別具支配作用的「教義觀點」（*Lehrbegriff*），然後留意它們的異同。這方法一個常見的傾向和包珥的差不多，亦即認為新約是由很多彼此不容或矛盾的神學構成（如 *H. J. Holtzmann*（1832 ~ 1910）在 1897 年的作品）。他們差不多都認為，新約規範的元素，是在耶穌的教訓中（主要本於馬可福音來重建）。他們雖然用上了歷史批判法，仍然強調詮釋者與經文有一定的距離；結果他們的言論，就像新康德派的道德家一樣（參德國自由主義，*Liberalism, German*）。

威列得（*Wilhelm Wrede*, 1859 ~ 1906）曾就新約神學的目的與方法，寫過一篇重要的文章（1897）；它的重要乃在指出新約神學自啟蒙運動以來選擇的路，無形中亦決定了以後發展的路向，自本世紀初至今，都是一樣。對威列得來說，「新約神學」一詞是完全不適當的（他文章的題目正反映此點：「所謂新約神學」）。新約不是一本抽象的神學作品，乃是一個活生生的宗教的記錄；它並不是記錄信心、希望、愛心等教義的不同概念，乃是表達了不同作者真實的信心、希望和愛心等歷程。再者，我們若單注意新約是不是一本完整又封閉的集子，這態度是不對的，因為正典的問題，是後人加進新約文獻的。事實上，新約是早期基督教文獻能留存至今的一部分，其實與別

的作品同屬一個系列（參使徒後期教父，*Apostolic Fathers*）；而當代非基督徒的宗教作品，亦是屬於同一類。就此意義而言，威列得可說是宗教歷史學派（*History-of-Religions School*）的先驅。他代表的，是一種極其嚴格的歷史考證方法，目的是要找出第一世紀地中海世界中，基督教在怎樣一個宗教與文化的環境下成長起來。結果下來，威列得提醒我們，假如新約神學仍要忠於啟蒙運動的根源，就一定要定規它的任務是描述的，且是在歷史研究的範圍下進行。假如它為了滿足現代人對信仰宣言（系統神學）的要求，變成了規範的探索，就會否決了自己原有的任務。

直到目前為止，真正能回應威列得之挑戰者，惟有布特曼（*Bultmann*）而已。詮釋者的任務，是要明白作者，而且要比作者更透徹地明白他自己；這個釋經學（*Hermeneutics*）的立場指出，新約作者說了什麼，和他們的意思是什麼，二者不能等同。新約的教訓紛紜，又常互相矛盾，大多數是集中在耶穌這個人及其活動上，用的言語和概念又都是過時的神話（*Myth*）世界，這是詮釋者要解決的問題。但這等教訓的動機，是要表達人偶發的自由、人的存在能向超越的經歷敞開，以及由耶穌的十字架帶來真實的末世存在——這都是經過化除神話後才能得到的信息，而此信息對現代人及基督教信仰，都是適切的。布特曼的新約神學（1948 ~ 53）忠於純粹的歷史研究，而且在不犧牲自主的歷史再造下解釋新約，使新約對現代人產生意義。

布特曼之化除神話運動受到批評，特別是他解釋新約時，太倚賴現代存在主義（*Existentialism*）提供的綱目。庫爾曼（*O. Cullmann*, 1902 年生）的作品，代表著回應布特曼的另一極端。雖然庫爾曼相信耶穌與使徒們都錯誤地以為祂的再來是即時的，但他認為所有新約作者，均有相同的救恩歷史（*Salvation-History*）觀點，而此觀點是

可以應用在現代人身上的。

二十世紀已接近尾聲了，今天學者大都承認，要尋找單一的新約神學是不可能的。他們現在相信，新約聖經是由不同的教義及神學觀點之經文組成，倘若說它們之間有什麼相同，那就是相信歷史的耶穌與被高舉的基督之間是連貫的〔如：蓋士曼（E. Käsemann）^{*}、J. D. G. Dunn〕。

在歷史批判主流之外的新約神學，數量不多，且多是近代才有，原因與一個廣為流傳的信念有關，就是以為凡接受聖經是受歷史條件制約的，就一定要否認它是逐字逐句的啟示。霍志恆（G. Vos）^{*}對這信念提出挑戰，他發展出來的新約神學，即是本於聖經的啟示及正典的統一。除此之外，賴德（G. E. Ladd, 1974）和古特立（D. Guthrie, 1981）亦是持守相同的傳統。以下要討論的，也是以這立場來處理新約神學。

2. 結構與內容

新約神學是聖經神學一個重要的分枝，它在這傳統中預設了逐字逐句的啟示，和正典的統一。此等預設的目的，就是要把新約整體的教訓陳明出來。

要達成這目標，有幾個因素是重要的：

a. 漸進式啟示

聖經不是一本教義手冊或倫理書，它是由許多不同的文體記錄特別啟示的歷史；它本身成書的歷史（參聖經，Scripture^{*}），亦為此歷史的一部分。這個漫長的歷史，自伊甸園已經開始，人墮落（Fall）^{*}後，便由神的救贖（Redemption）^{*}工作接上；其中有祂的話語作見證及解釋，基本上是在祂與以色列人立的盟約（Covenant）^{*}上，直到在耶穌基督的位格及工作達到高潮。由此可見，聖經啟示基本上就是救贖的，或說是立約及歷史的；而聖經神學則是要探究並澄清這個在歷史中漸進的特別啟示。

b. 啟示的終點

新約關心的，不是啟示的過程，而是這過程的終局；不斷的發展與進步，只不過是舊約結構上的標記，其間的分別可由下面一事得知：舊約成書歷時千年，而涵蓋的時代亦相當長久，新約卻是在一代間完成，而其核心就是耶穌基督和由祂引起的歷史後果。再者，從末世論（Eschatology）^{*}的角度觀之，新約正是啟示過程的末世終點（參來一1～2；那裡指出古時神「多次多方」的啟示，祂兒子就是「末世」的啟示）。這倒不是否定新約啟示的本身含有漸進的特性（施洗約翰的工作→耶穌在地上的事奉→教會的建立），事實上這個漸進的方式，對新約信息十分重要。福音能否成立，在乎基督是否由受辱（受苦與死亡）去到被提（復活與被提）；但在這些階段中，我們仍未充分注意到其發展，而其仔細的模式也沒有建立起來，特別以使徒教會為然。新約作者最關心的，是基督的死與復活這事實，以及祂再來所引致的救贖終局；他們的目的，是要從這空前的事件，找出教會要怎樣活在這世界的教導。作為救贖歷史之終局記錄，新約基本上是從復活的角度來見證基督，因此我們說新約是紛紜，但基本上又是統一的見證，見證那位曾經被釘，現在又被高舉的耶穌。

c. 耶穌與新約作者

耶穌的教訓不是正典中的正典，好像因著耶穌非凡的人格與工作，就成了新約最重要和最純正的真理，而使徒（Apostle）^{*}的教訓則屬於邊陲地區，較不重要。耶穌和祂的教訓，與使徒及其他新約作者的關係，應該是「一種要解釋的事實，以及對這事實之解釋的關係」（G. Vos, *Biblical Theology*, p. 325）。新約的統一是有組織的，耶穌的教訓與使徒的教訓也相輔相成，我們若把二者分別拆開，就變得不可解了。使徒的教訓是耶穌教訓必須的延伸，因使徒是從耶穌復活後

被高舉這角度來寫作；而耶穌的教訓，則是使徒教訓的預設及基礎。

d. 統一性及相異性

我們怎樣評估聖經那不能忽視的相異性，顯然十分重要。這種相異不僅是聖經中相對、人性和歷史的一部分，也與它統一或神聖（如啟示、真理、永遠有效）等特性相對；相異性也不僅反映出新約聖經是由許多不同的作者寫成這一事實，更重要的，也許更正確的，是相異性正足以表明新約是出於神的（參帖前二 13；保羅論及自己的道滿有人的個性及印記，然而他們「不以為是人的道，乃以為是神的道」）。研究新約的相異性，不僅是研究聖經屬於人的一方面，也同時是研究神啟示中不同的寶庫。人有傾向忽視或壓抑新約教訓中歷史的特殊，又或者企圖調和它或統一它。其動機可能是良善的，就是害怕相異性會削弱聖經的可信，或減低它的統一。這是錯誤的，對新約研究有害無益，因為至終說來，這會蒙蔽「神百般（或作多元化，*polypoikilos*）的智慧」（弗三 10）。聖經的統一，是在相異中見統一，或更適當地說，反映出神自己的位格是統一的相異性。

e. 分析的或是主題式的方法？

研究新約神學有兩種基本的方法，一就是分別列出不同作者特別的教訓，或是按整本新約的重要主題來解釋。這兩種方法是相容的，採用主題法的，必須同時留意不同作者作出的貢獻；採用分析法的，也要留意聖經不同類別之作品存在的相互關係和協調。但整體來說，分析法有兩方面較優勝：i. 它充分注意到新約聖經的相異，這是主題方法較易忽略的；ii. 它使新約神學更能服役於系統神學；系統神學不單要處理新約，也要顧及舊約和教義史。主題式的新約神學很容易便會重複系統神學的工作，從而混淆了教會整體的神學使命。

f. 分析的新約神學

簡單地說，它是由四福音中耶穌升天之前的事奉及宣道開始。毋庸置疑的，福音書不是編年紀，並非不偏不倚地把所有事實記錄下來；福音書乃是本於在基督裡的信心而寫成的（如：約二十 31～二十一 25），而且都是在祂被提的啟發下寫成，每一事件均反映出基督被提後教會的關懷。在敘述中，要分辨福音書的作者怎樣編輯每份資料，實在不大可能；然而我們仍然可以看出，路加寫的福音書，是要敘述耶穌在升天之前，「開頭一切所行所教訓的」，而其他福音書的作者也心意一樣（參可一 1；約二十 30～31，二十一 25）。故此，四福音就是耶穌在地上傳道的可靠記錄，與祂升天後的教會發展分別開來。

按對觀福音的記載，耶穌宣講的中心是上帝國（Kingdom of God^{*}），此國是神本於救恩來管理祂的創造（太二十八 18），是舊約應許了，現在終於來到及成就的（太十三 16～17；路十 23～24；可一 15）；這國是透過耶穌這個人，人類的彌賽亞及其工作成就的（太十六 16；可八 29；路九 20）。這個末世的秩序與基督來臨有關，不僅是現在的（太十一 11～12；路十六 16；太十二 28；路十一 20），也屬於將來的；是即時的（太四 17，十六 28；可九 1；路九 27），也是不知期限的（太八 11～12；路十三 28～29；太二十五 31～34、41）。在約翰福音，上帝國或天國一類詞語較少見（但參約三 3、5，十八 36）；從一開始，作者就把核心放在耶穌是神的兒子（約一 34、49，三 16～18），以及本於祂的位格來解釋祂的工作。耶穌在較長的談話中，指出救恩是本於祂的本體特性，如祂是生命、光、真理等（約六 35，八 12、32，十一 25，十二 35、36、46，十四 6；另參約一 4～5、7～9、14、17）。

耶穌（Jesus^{*}）與保羅（Paul^{*}）的言

論，合起來就構成了新約神學的核心，保羅「所作的不是別的，只是解釋末世的實體，這在基督言論中則稱作國度」（H. Ridderbos, *When the Time Had Fully Come*, Grand Rapids, MI, 1955, pp. 48 ~ 9）。對耶穌來說，上帝的國度是末世最偉大的實體，它是將來的（林前六 9 ~ 10；加五 21），也是現在的（羅十四 17；林前四 20），但直接論到國度的經文不是那麼多。保羅的核心信息，是在基督的死和復活（徒十七 2 ~ 3；林前十五 3 ~ 4），這正是四福音書的高潮，是耶穌所說的歷史的轉捩點，亦即是國度的來臨（太十六 21 ~ 28；可九 1、31；路十八 31 ~ 34）。耶穌的死與復活引進了末世新時代，有時則稱作新創造；這時代與舊時代和舊創造是重疊的，直到祂的再來（如：羅十二 2；林前一 18 ~ 二 9，十 11；林後五 17；加一 4；弗二 1 ~ 10）。在此世，教會已因著聖靈的居衷而體現到末世的實體（羅八 23；林後一 22，五 5；弗一 14），它與被提升的基督是相關的（羅八 9 ~ 10；林前十五 45b；林後三 17 ~ 18）；保羅有時則以別的主題來解釋它，如：復和（Reconciliation*；林後五 10 ~ 六 2；西一 19 ~ 23）、公義（Righteousness*；羅一 17 ~ 六 23；加二 16 ~ 三 22）、成為神的兒子（羅八 14 ~ 30；加三 23 ~ 四 7），和聖靈（Holy Spirit*；羅八 1 ~ 17；林後三 3 ~ 18；加五 16 ~ 26）。

其他新約的著作，亦同樣本於基督的死和復活來解釋末世（徒二 14 ~ 36；來一 2，九 26；雅五 3；彼前一 20；彼後三 3；約壹二 18；猶 18；啟一 1 ~ 7），並且對新約神學的主要軸心（耶穌—保羅）作出不同並獨特的貢獻。

另參：末世論（Eschatology）；舊約神學（Old Testament Theology）；保羅（Paul）。

參考書目

歷史：H. Boers, *What Is New Testament Theology?* (Philadelphia, 1979); R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol. 2 (London and New York, 1955); L. Goppelt, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI, 1981); 古特立著，《古氏新約神學》上、下冊，高以峯、唐萬千譯，華神，1990 (D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester, 1981); G. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, MI, 1978); G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI, 1974); R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology* (London, 1973).

組織及內容：古特立著，《古氏新約神學》上、下，高以峯、唐萬千合譯，華神，1990 (D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester, 1981); A. M. Hunter, *Introducing New Testament Theology* (London, 1957); 賴德著，《賴氏新約神學》合訂本，馬可人、楊淑蓮合譯，華神，³1994 (G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, 1974); H. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia, 1962); *idem*, *Paul. An Outline of His Theology* (Grand Rapids, MI, 1975); 霍志恆著，《聖經神學》，舊約卷一、卷二，李保羅譯，天道，1988、1981 (G. Vos, *Biblical Theology*, Grand Rapids, MI, 1948); *idem*, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, MI, 1953).

R.B.G.

Newton, Isaac 牛頓 (1642 ~ 1727)

牛頓是劍橋大學的數學教授（自 1699 年起），以及皇家學會的主席（Royal Society, 1703 ~ 27），也是當代最重要的物理學家。他最重要的貢獻，在於提出了萬有引力定律來解釋星體的活動，和一切在太陽系內的現象。他的理論在《數學原理》（*Principia Mathematica*, 1687）發表，掀動了科學革

命。人從此不再看宇宙是一個無理性的大混亂，或視之為神不斷介入的場所，它是按可計算出來的律則運作的；而且起碼從原則來說，它的祕密可以透過恆久邏輯的探求而發現出來。

牛頓與他同時代出名的科學家一樣，是個非常敬虔的人，他相信自己發現的律則，都是由創造者頒下的，祂需要不時介入，修正不正常的地方，不然的話，由於不斷地失去能源，宇宙就不能維持下去。然而這思想不能維持太久，到了十八世紀，人愈來愈相信，宇宙間一切看來不正常的地方，都可以透過修改科學理論來解釋。就這樣，「縫隙的神」消失了，隨之而去的還有神蹟（Miracle）^{*}，和神的照管（Providence）^{*}等觀念。

雖然牛頓的科學思想深具革命性，但他的宗教信仰在當代卻平平無奇。他認為人不應把科學（Science）^{*}與宗教在公眾辯論中相提並論；他對聖經與世界的年期表、預言，和煉金術的研究保持祕密，而他對三位一體（Trinity）^{*}的教義的懷疑亦祕而不宣。我們從牛頓沒發表的文章中知道，他並不看自己為神體一位論者（Unitarian）^{*}；他批評亞流（Arius）^{*}和亞他那修（Athanasius）^{*}，認為他們都把聖經簡單的信息與形上學（Metaphysics）^{*}混淆了。牛頓似乎不察覺，他不能嚴肅地相信道成肉身（Incarnation）^{*}，與他對時空的了解是完全一致的。正如他相信的，假如絕對的時空是神的屬性，神就成了宇宙的承載者，因此道成肉身就是不可思議的了。

到了十九世紀初期，人對磁場和電學的研究，有了新的發展，牛頓的原理還能否普世地應用，愈來愈引起人的懷疑，這就為相對論和量子力學預備了道路。至於愛因斯坦（1879～1955）掀起的另一場科學革命，能否為基督教創造另一個有利的環境，來了解神的創造，實際的果效還要靜待觀察；不過有些神學家已經朝這方向努力了（參多倫

斯，Torrance^{*}）。

參考書目

S. L. Jaki, *Science and Creation* (Edinburgh, 1974); F. E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton* (Oxford, 1968); *idem*, *The Religion of Isaac Newton* (Oxford, 1974); J. Moltmann, *God in Creation* (London, 1985); T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford, 1981); *idem*, *Space, Time and Incarnation* (London, 1969); R. S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England* (New Haven, CN, 1958).

P.N.H.

Nicaea 尼西亚 參會議 (Councils)。

Nicene Creed 尼西亚信經 參信經 (Creeds)。

Nicholas of Lyra 呂拉的尼古拉 (約 1265 ~ 1349) 是中世紀晚期最具影響力的釋經者。他生於諾曼弟，在巴黎大學讀神學之前，已經加入方濟會（Franciscan Order）^{*}；他是個精專的希伯來學者，熟悉猶太人的舊約詮釋書。後來他在方濟會被按立為巴黎及勃艮第的教區長。接著他就捲入了見主面的異象（參神的異象，Vision of God）^{*}的爭辯當中，他反對教宗若望二十二世的觀點，即認為那些在恩典中去世的基督徒，在最後審判之前不能享受此福分。尼古拉非常關注猶太人信主的情況，在他的講道與寫作都表達出來。

尼古拉寫過很多書，有些至今仍未出版；但他最重要的貢獻還是在釋經學（Hermeneutics）^{*}上；他曾分作兩冊來解釋全本聖經：第一冊（1322～31年寫）解釋聖經的字義；第二冊（1339）則是聖經屬靈

及道德的教訓。此等《講經集》(*Postillae*) 成了當代標準的釋經書，廣為聖經學者引用。後來正式出版(1471 ~ 2)，成為第一本印刷出來的聖經註釋書，不久就再版多次。尼古拉曾以武加大本與希伯來經文比較，把結果寫成專文；又寫了兩篇文章，指出猶太人解釋的基督是不正確的。

尼古拉的《講經集》實在太受尊崇了，很多時候被視為中世紀《標準釋經書》(*Glossa Ordinaria*) 的補篇，在一些版本還與《標準釋經書》印在一起。這兩本釋經書均被視為中世紀解經界最高的成就。在第一冊的前言部分，尼古拉宣告聖經最基本的功能，就是啟示神聖的真理；他認為這是神學惟一的來源。他承認聖經可以有多過一個意思，但強調它的字面意思才是最基本的。其他一切意義都要本乎它；因此他建議要避免太多令人混亂的解釋，認為這是經院哲學學者(*Scholasticism*) 混淆聖經意思的主因。他還建議採用歷史和文法的方法，來作釋經大體的標準。

尼古拉既以此為釋經的原則，隨即發現一本可靠的聖經原文，是多麼重要。聖經原文常因不小心的抄寫及日後大意的修訂，而弄得模糊，因此他堅持要放下武加大本，儘可能以希伯來原文為定準。到底尼古拉受拉希(*Rashi*，即 *Rabbi Solomon ben Isaac* 的簡寫，1040 ~ 1105) 的影響有多深，至今沒有定論。可以肯定的是，尼古拉不是第一個留意拉希的基督教釋經者，但他比其他人更小心和深入地研究他。尼古拉的晚期明顯地已更脫離拉希的影子。

尼古拉對教會的傳統亦有類似的態度，他認為教父的見解不是非要接受不可的，它們也要接受聖經的批判；加上他堅持經文字面意義的首要地位，這些態度與後來的路德和其他改教家是一致的。路德(*Luther*) 對尼古拉也推崇備致，因為他的目的，也是要找出生經作者的原意是什麼。

參考書目

H. Labrosse, 'Biographie de Nicolas de Lyre', *Etudes Franciscaines* 17 (1907), pp. 489 ~ 505, 593 ~ 608; A. Skevington Wood, 'Nicolas of Lyra', *EQ* 33 (1961), pp. 196 ~ 206.

A.S.W.

Niebuhr, H. Richard 李察·尼布爾 (1894 ~ 1962) 自1931年起便在耶魯任教，直到離世。他是賴荷·尼布爾(*Niebuhr, Reinhold*) 的弟弟，兄弟二人代表了美國新正統主義(*Neo-Orthodoxy*) 的左派；他一生努力的，是要整理出一個較完整的基督徒世界觀。

尼布爾最重要的神學作品是《啟示的意義》(*The Meaning of Revelation*，道聲，²1992)。他推介的是一種「透視式的相對主義(*Relativism*)」，並且勸勉信徒接受一種「認信式」的立場。尼布爾認為任何人對真理的認識，都會受歷史及文化的因素左右，但他卻斷然拒絕不可知論(*Agnosticism*)。他說，在一個啟示的經歷，人真正可以認識那位絕對者，但我們的認識本身，卻不是絕對的，因此我們不需要否認別的啟示，來肯定自己是對的。啟示(*Revelation*) 本身是很個人的，卻不是命題式的；所啟示的是意義，不是資料，而不同的意義也可以向其他人啟示出來。基督徒的責任乃是按著耶穌基督的樣式，來看不同的生命。

尼布爾是在《基督與文化》(*Christ and Culture*，道聲，⁵1992) 一書列明這些觀點，在此書，他描述基督與文化五種可能的關係：1. 「基督反對文化」，是拒絕世界的，信徒必須從邪惡的世界退下來，自組成一蒙揀選的羣體；不沾手政治、藝術、軍事，以及屬世的娛樂。人愛啟示多於「整全的理性」；基督已經在山上寶訓賜下天國的

律例，祂的門徒必須以天路客的身分活於此地。2. 「基督屬於文化」，是把基督當成某一文化（Culture）^{*}的代表人物，祂既蘊含著文化的價值，但同一時間又提供批判文化的準則。啟示被理性收服了，神與世界的分野不再明顯，而基督的救恩，只不過是某種「道德影響力」而已。3. 「基督凌駕文化」，其格局有點像阿奎那（Thomas Aquinas）^{*}的《神學總論》，一切文化建制都必須建立在「自然律」（參律法，Law^{*}）之上，都是有限制的。基督的超自然律已經啟示出來，好使我們能得到救恩。自然需要恩典的補助和完成，而二者都來自基督。4. 「基督與文化相反相成」，認為世界是絕對敗壞的，卻不為神所棄，祂設立社會各種機制，來防範混亂的洪潮；我們這些罪人就是活在這些必須之邪惡中，只能靠恩典得稱為義，其結果就是一種非常私有及個人的基督教倫理。5. 「基督改造文化」，世界雖然是墮落的，卻可以成為聖潔，無論就個人或整體社會而言，都是如此。

尼布爾第三本重要的神學作品，是《徹底的一神主義與西方文化》（*Radical Monotheism and Western Culture*，本於1957年的演講稿寫成），他呼籲人採取一種整合的方法，來處理文化、政治、科學和宗教等問題。他認為我們要拒絕多神論（Polytheism）^{*}，因為多神論不過是人對許多價值中心所作的零碎追求而已。同樣地，惟尊一神論（Henotheism）^{*}也是不可取的，因為那是人選定一個有限的價值中心，像一個國家、教派、政黨等，並且排斥異己。一神論（Monotheism）^{*}卻不同，那是相信及效忠本體的本身，祂是各種價值中心的來源和匯集點。

尼布爾其他作品均能顯出這種整合的遠象，同時又常能提供有用的類型給我們思考。

參考書目

L. A. Hoedemaker, *The Theology of H. Richard Niebuhr* (Philadelphia, 1970); J. Irish, *The Religious Thought of H. Richard Niebuhr* (Atlanta, GA, 1986); D. F. Ottali, *Meaning and Method in H. Richard Niebuhr's Theology* (Lanham, MD, 1983); P. Ramsey (ed.), *Faith and Ethics: The Theology of H. Richard Niebuhr* (New York, 1957).

R.M.P.

Niebuhr, Reinhold 賴荷·尼布爾 (1892 ~ 1971) 二十世紀中葉教會思想在社會及政治的挑戰下，仍能有可觀的發展，實要歸功於賴荷·尼布爾。大西洋兩岸的資深政客及政黨，均先後對他表示謝意。

1914年賴荷·尼布爾在耶魯畢業，接著便在底特律一間長老教會任牧職，他工作的對象不少是福特汽車廠的工人，而當時的汽車工業，又正發展出一種聯合的勢力，這經驗對早期的賴荷有極深的影響。從神學院帶出來的烏托邦主義，似乎與現實世界的集體力量扯不上關係，於是他放棄了二十世紀初盛行的自由更正教的社會思想。他出版的第一本書，叫做《文明需要宗教嗎？》（*Does Civilization Need Religion?* New York, 1927），其後他便離開底特律，到紐約的協同神學院（Union Theological Seminary, NY）任實用神學教授，直到退休。

1932年他出版了最具影響力的書：《道德的人與不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society*，楊績譯，永望，1982），他在這書無情的鞭撻自由派，認為他們對當代社會建制的反應無濟於事；他開始建構一種公義的神學，認為它才忠於聖經，同時又能回應現實的權勢。尼布爾除了敢於面對社會秩序，和政治生活的結構問題，他對馬克斯思想（Marxism）^{*}亦相當接

納，有時還稱自己是基督徒的馬克斯主義者，但他的神學根底，仍是屬於由歐洲之巴特（Barth）*及潘霍華（Bonhoeffer）*所代表的新正統主義（Neo-Orthodoxy）*。在很多方面，他與加爾文（Calvin）*和奧古斯丁（Augustine）*都是一脈相承，要求全面及有系統地將神的超越和基督的公義（Righteousness）*表達出來，好應付二十世紀中葉人類悲慘的經驗。《人的本性與命運》（*The Nature and Destiny of Man*，文藝，⁴1989；原屬他1939年的季富得演講稿）可說是他最詳細的神學宣言，亦被認為是近代最出色的基督教信仰詮釋。

有人批評尼布爾過分強調集團式的權力彰顯，對人性太悲觀，同時又太強調人性的墮落，正因如此，他不能把基督教了解的聖愛（*agapē*；參愛（Love）*）應用在社會問題上；這也是他只能以公義作為基督教信仰回應當代社會問題的原因。

第二次世界大戰後，他愈來愈關心冷戰的後果，《光明之子與黑暗之子》（*Children of Light and Children of Darkness*, London, 1945）一書，就是嘗試為民主提供一種比自由思想更有力的理據：「人渴求公義，因此可以建立民主；但人傾向不公義，因此必須建立民主。」（p. xiii）。他預先看到自由派對民主的樂觀是有問題的，而馬克斯對社會秩序的樂觀更是危險。由始至終，他都有建立一個世界大同的遠象，特別是在冷戰期間，他認為我們必須有更務實的了解和政策，才能幫助世界朝這方向發展。

二十世紀嚴肅的政治神學（Political Theology）*家均不能忽略尼布爾的貢獻，或他在書中提出的問題。

參考書目

E. J. Carnell, *The Theology of Reinhold Niebuhr* (Grand Rapids, MI, 1951); G. Harland, *The Thought of Reinhold Niebuhr* (New York, 1960); R. Harries (ed.), *Reinhold Niebuhr and the*

Issues of Our Time (London, 1986); C. W. Kegley and R. W. Bretall (eds.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought* (New York, 1956); D. B. Robertson, *Reinhold Niebuhr's Works* (Syracuse, NY, ²1976).

J.W.G.

Nietzsche, Friedrich 尼采（1844 ~ 1900） 德國語言學家和哲學家。尼采是信義會牧師的兒子，他的大學教育是修讀神學的。後來興趣轉移了，他便改修語言學，二十六歲就成為巴塞爾大學（Basel）的教授。但尼采的健康一直不好，對自己的學術責任不滿，加上看不過當代之宗教及文化情況，終於全情投入哲學的寫作。

尼采在一本作品中（*Ecce Homo*, 1888）高舉人的自我肯定，這是針對當代文化與宗教界瀰漫的消極主義而作出的反響。哲學家叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788 ~ 1860）對人任何一方面都是悲觀的，大力鼓吹自我否定的道德觀。尼采認為基督教輕視身體的生命，貶低美學；又因為強調普世的道德律，而總是否定人的天然本性。此外，物競天擇的理論要人順從地適應外面的環境，不是藉人的意志力來任意改變或剝削環境。

尼采全力反對上面各點。針對叔本華放棄求生的意志，他強調一種可以改變人的價值，甚至能製造出「超人」（*Übermensch*）的意志力。為了代替自然選擇及自然律的恆常性，他提出生物學的生機說，認為生物都能發放一種具創意的能力。針對基督教過度忽視現實，不斷認同現況，尼采透過《查拉圖斯特拉如是說》（*Thus Spake Zarathustra*, 1883），戲劇化地宣告神已死了，由此就可以敞開又新又闊的領域，給有意志力的人去迎接挑戰。

這樣就有兩種不同的生命態度，是互相矛盾的，尼采在《悲劇的誕生》（*The Birth of*

Tragedy, 1872) 分別稱之為狄尼修式 (Dionysian) 和亞波羅紐式 (Apollonian)。前者是與自然界原始的契合，以致能不斷有精力及有創意地活在此刻；後者則要求自制，好能與宇宙和文化的形態和秩序吻合。結果怎樣呢？我們有兩種不同的道德——奴隸道德：一種本於所謂絕對者而有的平等主義、民主式的，和勉強默許絕對的道德；主人道德：一種本於求權力的意志，而力求冒出頭的道德。尼采要求自己創造，要求人都有堅強的意志；因此在他來說，真理就是權力，意思是指凡擁有權力的，都是對的。這種道德必然是自我中心的，因為他認為只有這樣，一個失去活力的文化，才可以奮興過來，而人類才能逃過衰亡的命運。

雖然納粹黨曾訴諸尼采，來作他們要創造一個超級種族的理據，尼采本人卻絕不會同意他們如此極端。尼采真實的影響力可見於托馬斯·曼 (Thomas Mann, 1875 ~ 1955) 和海塞 (Hermann Hesse, 1877 ~ 1962) 的小說，沙特和卡謬 (Albert Camus, 1913 ~ 60) 的存在主義 (Existentialism)*，以及神死神學 (God-is-Dead Theology)*；神死神學要追求比自由神學所提供的更有生命力的宗教。我們可以這樣說，尼采最重要的影響，是在塑造一種極端的浪漫主義 (Romanticism)*，把人的自由當作神聖的救星，以反抗啟蒙運動 (Enlightenment)*，及一切拖著人類腳跟的力量。

參考書目

著作：《悲劇的誕生》，劉崎譯，志文，²1972 (*The Birth of Tragedy*, tr. F. Golfing, Garden City, NY, 1956)；《查拉圖斯特拉如是說》，余鴻榮譯，志文，²1993 (*Thus Spake Zarathusa*, tr. T. Common, London, ⁶1967)；H. W. Riechert and K. Schlechta, *An International Nietzsche Bibliography* (Chapel Hill, NC, 1960).

研究：F. C. Copleston, *Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture* (London, ²1975)；W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* (Princeton, NJ, ³1968).

A.F.H.

Ninety-Five Theses 九十五條 傳統上認為是路德為反對羅馬教廷售賣赦罪券而寫的九十五條理由，於1517年十月三十一日釘於威丁堡禮拜堂的大門上。雖然近代有學者懷疑，路德是否在那天把它釘上，有人甚至懷疑路德有沒有釘上，但傳統的說法，仍為最多學者接受。

教宗猶流二世 (Pope Julius II, 1503 ~ 13) 在1506年興建的聖彼得大教堂，規模宏大而耗財極巨，到他下任教宗利歐十世接手時，已有財盡停工之慮。利歐為了完成此工，就發行赦罪券來募集款項，並委任帖次勒 (Johann Tetzel, 約1465 ~ 1519) 作赦罪券的總經理。他推銷的手法極為商業化，不斷強調付款購買的一剎那間，在煉獄受苦的靈魂，便立刻可以逃出生天，引起各地極大的不滿。

當時薩克森 (Saxony) 區禁止帖次勒進入推銷，位於薩克森的威丁堡教堂自然亦向他關閉了；帖次勒便在薩克森鄰近的城餘忒堡 (Jüterbog) 推銷，這令路德 (Luther)* 怒不可遏。

路德把他反對赦罪券的意見，分作九十五條列出來，其中心思想是：赦罪券誤導人，以為赦罪可以用金錢買來，結果就忽略了真正的悔改。他一開始便解釋什麼叫做悔改，那是一種全人回轉歸神的行動，不僅是為了逃避刑罰，而赦罪券正好把這個思想扭曲了。路德強調，只有神才可以赦罪，赦罪券最多只能免去教會判定人的罪，而此事與人的救贖是毫無關係的。他在「赦罪券與恩典」的講道，更清楚地解釋恩典是白白的，不是金錢所能交換得來；在神的恩典下，人

人都有被赦免的恩典，而此恩典也不是教宗能控制或擺佈的。

九十五條列出了路德對救恩的基本了解，亦啟動了路德與羅馬教廷漫長的對抗路程，史家遂稱九十五條為改教運動的第一步。

另參：路德，馬丁（Luther, Martin）；改教運動的神學（Reformation Theology）。

參考書目

H. Grimm (ed.), *Luther's Works XXXI* (1957); F. Lau, 'The Posting of Luther's Theses - Legend or Fact?', *CTM* 38, pp. 691 ~ 703; A. H. M. Lépicier, *Indulgences, Their Origin, Nature, and Development* (1928); W. E. Lunt, *Financial Relations of the Papacy with England, 1327 ~ 1534* (1962), pp. 447 ~ 620.

楊牧谷

Nominalism 惟名論 這是指中世紀末期一個哲學思潮。起初，那是指一種特別的探求：到底哪一種實體是「普遍觀念」都擁有的呢？假如我們說某一種或某類別的東西，它們本身或其普遍觀念是否真實的〔real；這是實名論者（Realist）的立場，得自柏拉圖主義（Platonism）的發展〕呢？抑或一切皆從因襲而來，或只具一名稱（*nomen*），離開了個人就沒有真實的存在？

雖然所有中世紀神學家都承認，人只能透過信心才能明白神的啟示（Revelation），但是用信心（Faith）去接納啟示之前，總有某種基本的理性功能，去把神學的睿見組織起來，這種理性功能的價值是什麼呢？那就人言人殊了（參信心與理性，Faith and Reason）。較古的奧古斯丁（Augustine）或方濟會（Franciscan Order）的傳統重視信心，視之為人願意接納神所要啟示的；而多馬（Thomism）及道

明會（Dominicans）的傳統，則較重視理性整理神學睿見的能力，認為這才足以回應神聖的理性。從這角度觀之，惟名論可說是不同形式的意志論（參意志，Will）。惟名論的精意，不在乎運用普遍觀念來肯定它們沒有獨立的存在實體，乃在乎肯定神一切的作為，而不問其實在的證據。

這在個人救恩（Salvation）上特別是如此。雖然所有神學家都肯定聖禮的恩典（Sacramental Grace），但明顯地，我們若沒有更初步的恩典去預備人接受聖禮，聖禮恩典就沒有什麼意思了。不過，我們愈重視這種奧古斯丁式的先在恩典，就愈不需要聖禮，甚至是施行聖禮的教會（Church）。預恩並不在聖禮本身，而是在人與祕地（參神修神學，Mystical Theology）及道德地「盡己之所能」，亦即是在人的行為中〔參功德（Merit）；另參奧古斯丁主義（Augustinianism）；耶穌會神學（Jesuit Theology）；俄坎的威廉（William of Ockham）〕。

到了中世紀末，這兩條路線漸漸極化了。人愈覺得多馬主義太推理，方濟會的反應就愈極端。人愈來愈看神的恩典是任意的。雖然人仍用因與果的語言，但含義卻不一樣了，它和現代人所了解的，近乎統計的含義，或從觀察得到的恆常性較接近。從這角度而言，惟名論可說助長了改教（Reformation）前期的懷疑主義；毋怪乎中世紀晚期的奧古斯丁主義者，如黑米尼的貴格利（Gregory of Rimini）和布拉得瓦丁（Bradwardine），均稱惟名論有伯拉糾主義（Pelagianism）的精神了。

改教運動對惟名論的了解是完全反面的，有些人甚至稱之為適合主義。路德（Luther）稱自己為惟名論者，但他同時提及惟名論臆測之愚蠢；他這樣稱呼自己，可能是他欣賞惟名論把當時神學界盛行的臆度特性顯露出來，而且他自己也肯定惟名論是沒有什麼實質貢獻的。

加爾文 (Calvin)* 拒絕臆度神的目的，亦應作如是觀 (參《基督教要義》，文藝，I. ii.2; x.2; III.ii.6)；這倒不是說改教家重投多馬主義的理性懷抱，只表示基督教信仰的歷史特性，正取代這兩條哲學的路線，這一點在改教家 (參改革宗神學，Reformed Theology*) 對盟約 (Covenant*) 的教導尤為明顯。神的因果關係不能再從理性去解釋，只能從立約的關係去解釋；神是被自己的應許之言所約束。

更正教對神使人重生 (Regeneration*) 的神祕工作素感興趣，現在亦能看人之行動有其地位；就此而言，這也可說是適合主義的復興；這正是荷蘭神學家赫曼·巴文克 (H. Bavinck*) 的觀點。

另參：比爾 (Biel, Gabriel)。

參考書目

E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London, 1955); E. A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic* (Amsterdam, 1953); H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology; Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids, MI, 1967); P. Vignaux, *Le Nominalisme au XIV^e siècle* (Montreal, 1948).

D.C.D.

Norm 準則 參情境倫理 (Situation Ethics)。

Novatian 諾窪天 (約 210 ~ 80) 原為羅馬的長老，生平事蹟可稽考的不多。主後 249 ~ 50 年，教會遭遇大逼迫，許多信徒離主叛教；逼迫過後，有些人希望重新加入教會，諾窪天竭力反對，再加上 251 年他不滿意哥尼流被封為教宗，便加入一極端組織

來對抗，引起教會嚴重分裂，是為西方教會著名的諾窪天分裂 (Novatian Schism)。

按耶柔米的記載 (Jerome, *De Vir. Ill. lxx*)，諾窪天一共寫了九本書，至今尚存的只有兩本，就是《論猶太人的食物》 (*De Cibis Judaicis*)，和《三位一體論》 (*De Trinitate*)，後者更為耶柔米稱為「偉大的著作」。無論從當日的教會或今日的尺度來看，諾窪天的思想均被認為「屬於正統派」 (A. Harnack, 'Novatian' in S. M. Jackson, ed., *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, VIII, Michigan, 1969, p. 198)；但他的跟隨者卻被逐出教會，亦有一說諾窪天至終殉道了。

諾窪天的作品並不多討論像本質、本性一類抽象的問題，他關注的是受造界的美麗、對立的和諧，以至宇宙的統一等。關乎人的，他特別重視人的自由。

諾窪天的思想受斯多亞派的影響頗深，但他的宇宙論和人論，卻本於創世記前面幾章而來。哈納克 (Harnack*) 說他的《三位一體論》是一脈相承自愛任紐 (Irenaeus*) 和特士良的傳統。這本傳世之作成書之時，正是教會面對各種異端攻擊之日，如馬吉安派、西庇流派，以至神格惟一論 (Monarchianism*) 等。尤值得注意的是，他的《三位一體論》寫於他與教會分裂之前，全書充滿一種尊嚴、祥和、一統的氣氛，論證清晰，詞彙平易又豐富。在教義上，他的基督論屬於特士良 (Tertullian*) 及尼西亞 (Nicaea*) 傳統。有學者認為，西方教會與希臘教會辯論基督之位格時，實得助於諾氏的《三位一體論》；可惜這些神學的成就，都因他分裂教會而蒙上陰影，四世紀有些人甚至因而否認《三位一體論》是他寫的。原因大概有二：一是不想把這樣高的成就歸功於一個他們認為是異端的人；二是《三位一體論》那種祥和一統的氣氛，似乎與一個參與分裂的人不合。但哈納克說的對，他指出諾窪天的目的是想維持教會的純潔，和堅持信徒要

重視信仰——就是在必要時賠上性命，也不能輕易離教（Harnack，上引，pp. 199f.）。

參考書目

諾窪天的作品，英語版可參 H. Moore (ed.), *Translation of Christian Literature*, Series 2 (1919)；介紹他之思想者，中文可參楊牧谷著，《復和神學與教會更新》，種籽，1987，268～77頁；英文可參 Jean Danielou, *A History of Early Christian Doctrine*, vol. III (London, 1980), pp. 233～60；A. Harnack, 'Novatian' in S. M. Jackson (ed.), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. III (Michigan, 1969), pp. 197～203.

楊牧谷

Numinous 神聖不可測者 參鄂圖 (Otto, Rudolf)。

Nygren, Anders 虞格仁 (1890～1977) 瑞典信義會監督，和倫德大學 (Lund) 的神學教授。與奧連 (Aulén)* 一樣，他的作品被視為德國辯證神學 (Dialectical Theology)* 的北歐版本，此種神學在 20 及 30 年代對當時興盛的自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology)* 持批判的態度。但虞格仁比巴特 (Barth)* 及布特曼 (Bultmann)* 更喜歡視基督教為一種人的宗教體系，並以此角度進行分析，因此成為信義會中幾個重要的宗教哲學家之一。人一般稱他的分析法為「主題研究」(motif-research)，意思是他要用歷史分析法，來找出基督教幾個最基本的特性，然後與其他宗教體系比較。他最出名的一本書《歷代基督教愛觀的研究》(Agape and Eros) 就是這樣的一本書，以不同之愛為主題

(agapē, 不功利的、捨己的愛；erēs, 希望達至更高之善的愛)，先交代它們歷史及神學的含義，然後比較其異同。在敘述不同的主題時，虞格仁可以討論最基本的神學問題，像啟示、救贖和倫理等。

此書的歷史分析，曾引起頗尖銳的爭辯，他嚴格地分隔 agapē 與 erēs，亦引起學者的不滿。批評家認為虞格仁忽視了愛 (Love)* 是人的一個現象，而他的神學亦一直顯出對創造論的了解不足夠。在他的主題分析背後，是一個強大的恩典神學，似乎視恩典由始至終都是神獨力的成就。人領受恩典後，好像連道德的回應也不需要似的。這種強調神工作之優先的神學，亦見於他另一本較短的贖罪論作品：《基督教精義》(Essence of Christianity)，與整部《羅馬書註釋》(Commentary on Romans)。虞格仁的宗教哲學則記於《意義與方法》(Meaning and Method)。

另參：愛 (Love)。

參考書目

《歷代基督教愛觀的研究》，二冊，韓迪厚譯，中華信義會書報部，1950、1952 (Agape and Eros, 2 vols., ET, London, 1932～9)；《羅馬書註釋》，鍾蒼榮譯，道聲，1991 (Commentary on Romans, ET, London, 1952)；Essence of Christianity (ET, London, 1960)；Meaning and Method (ET, London, 1972)

C. W. Kegley (ed.), *The Philosophy and Theology of Anders Nygren* (Carbondale, IL, 1970)；G. Wingren, *Theology in Conflict* (ET, Edinburgh, 1958).

J.B.We.

O

Obedience of Christ 基督的順服 在改革宗的神學 (Reformed Theology)* 及屬靈生活中，基督的順服是一個特別重要的聖經概念。

親子的順服

新約明顯地稱耶穌的一生，是一個對父神完全、無罪，也是自願的順服 (如：約壹二 2，三 5；彼前二 22)；天父為祂的生命定下的旨意，祂均是從默想舊約聖經獲知 (太三 15；路二十二 37；約八 29、46)。這種順服是建基於祂對父的信靠與愛之上，其中包括了撒但對祂引誘的真實經驗，及藉著別人間接或直接的試探，要祂懷疑父的良善，偏離父的旨意 (太四 1 ~ 11，十六 22 ~ 23，二十六 53 ~ 54)。耶穌以屬靈的武器勝過試探，包括禱告、神的道、禁食和真實的信心。約翰特別強調一點：基督的工作與教訓，全是本於順服父神指示祂，和交給祂去成就的。羅馬的百夫長因著軍事背景而能明白，這種對神的順服，實在是耶穌得勝邪惡與疾病之權柄的來源 (太八 8 ~ 10；約五 19 ~ 20，七 16)。

雖然基督的順服亦包括順服神所賜給人的權柄，甚至當人運用權力不當，也照樣順服 (可十四 61 ~ 62；路二 51；約十九 11；彼前二 23)。祂對神的順服卻是至高的，無論是什麼情況，祂都定意遵行父的旨意，有

時甚至拒絕一些常人看來是可行的另一種選擇，以致父對祂的生命與死亡的旨意，能夠完全實現。

代表性的順服

作為人子及彌賽亞，耶穌從受苦學曉順服的意義和代價 (可八 31；來五 7 ~ 9)，甚至順服到死在十字架上 (腓二 5 ~ 8)。這是一種自知和自願的順服行動，直到死的地步 (約十 17 ~ 18，十九 30)。撒但與邪惡在祂公義的生命上毫無地位，因此死亡就沒有權力拘禁祂 (約十四 30，十六 10 ~ 11；徒二 24；羅一 4)。保羅拿耶穌的順服和亞當 (Adam)* 的不順服作比較，認為二者都具代表性，分別代表了新的人和舊的人。基督順服至死在十架上，使人得以稱義 (Justification)* 獲得永生，祂正是為了人而存活和死亡 (羅五 18 ~ 19；另參林前十五 20 ~ 22、45 ~ 49)。

教會了解的基督之順服

歷來教會所了解耶穌無罪及順服的一生，大約可分四種：1. 是子對父順服的榜樣，此等生命使所有神的兒女知道，怎樣順服父神 (彼前二 18 及下)；2. 那位受試探卻不屈服的耶穌，能幫助那些受試探的人 (來二 18，四 14 ~ 16)；3. 只有祂公義的生命能為罪人而捨，作為有效的贖罪祭 (林後五

21；來七 26 ~ 27；彼前三 18；約壹二 2）；4. 基督的聖靈（Holy Spirit^{*}）住在基督徒之內，使我們有基督的生命與形像（羅八 9 ~ 30）。加爾文說的對：我們被「祂整個順服的過程」救贖過來（《基督教要義》中冊，II.xvi.5，文藝，⁵1995）。與此相似的是，改革宗神學家常分別基督主動的順服（祂親子式的向父順服），以及祂被動的順服（祂接受父神對違約者的刑罰）。「被動」一詞並不表示基督的順服是無奈的；所謂「被動」者，是按拉丁文的意義來用：*patior*，意思就是忍受、順服。無論怎樣，現今人對基督完全的順服，多會就兩方面來解釋：誠命上的順服（preceptive obedience），和刑事上的順服（penal obedience）。

另參：贖罪（Atonement）；贖罪的範圍（Atonement, Extent of）。

參考書目

G. C. Berkouwer, *The Person of Christ* (Grand Rapids, MI, 1954); L. W. Grensted, *The Person of Christ* (London, 1934); D. Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester, 1981); J. Murray, *Collected Writings*, vol. 2 (Edinburgh, 1977), pp. 151 ~ 7; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Philadelphia, 1950).

J.P.B.

Occult 玄祕學 「玄祕」者，隱藏也，是指某些在正常生活之下的活動。它們可能是指與邪靈的接觸，特意透過黑巫術或拜撒但而得到超自然的能力與經驗；或有時可指突然有的異能，如陰陽眼（能見鬼靈者）、預知，及精神感應等。這些經驗可以是自然而有，而它們本身也可以是中性的，我們總得把它們交給神，或由祂使用，或讓祂挪去；不然它們就會使人自高自大，或以此代

替屬靈經驗，甚至以此來敵擋神，亦即是服事了撒但。世界的道路總是叫人驕傲，而撒但的道路則叫人看不見神，不能順服神。

聖經對中性的超自然經驗，沒有表示什麼，卻指出真實的屬靈經驗，都可以被玄祕力量模仿。因此假先知模仿真先知受神的靈感動；若按表面來看，真假先知都是一樣，但耶利米卻指出說假預言的先知，「就是預言本心詭詐的先知」（耶二十三 26）。同樣地，早期教會分辨真假預言（Prophecy^{*}），是透過他們對耶穌基督的信息會採取什麼立場來決定（約壹四 1 ~ 3；林前十二 1 ~ 3）。

申十八 10 ~ 11 列出被禁止的祕術，包括了使兒女經火、占卜、觀兆、用法術、行邪術、用迷術、交鬼、行巫術及過陰等，這些也是新約禁止的。使徒行傳提到有些信主的人，以前也有行這些事，後來就交出法術書，並且焚毀（徒十九 19）。

今天占卜術非常流行，施行的方法亦很不同，用塔羅紙牌、水晶球，到中國人熟悉的算八字、看相等都是；交鬼也是巫術的一種，觀兆頭的目的則是趨吉避凶，而巫術則在某些祕密會社十分流行，他們常會借助異教的神靈來行事。個別巫師或法師，則會運用心理力量來唸咒。有些人認為不應再限制靈媒或交鬼的行為，他們說，聖經所禁止的，與今天人所行的不盡相同；但聖經非常清楚地禁止一切人與鬼（死去的人）打交道的行為。

占星術是占卜的一種，在外國已經發展到相當複雜的地步，可以為人標示出過去與將來的事情；中國人的三世書，還能說出人的前世、今世和來世的事，不過用的卻不是占星術。耶利米論到拜偶像的事時，警告神的子民「不要為天象驚惶」（耶十 2）。以賽亞則諷刺觀星象者的無能（賽四十七 12 ~ 15）。天上的星宿不是用來測運程的，而是為人定日期（創一 14）。

另參：魔鬼與鬼（Devil and Demons）。

參考書目

R. Palms, *The Occult: a Christian View* (London, 1972); J. Stafford Wright, *Understanding the Supernatural* (London, 1971).

J.S.W.

Ochino, Bernardino 阿金諾（約 1487 ~ 1564） 意大利改革家，深受歡迎的傳道人和作家。阿金諾生於西艾那（Siena），十八歲即加入方濟會（Franciscan Order*），且在佩魯賈（Perugia）讀醫科。1534年改去剛成立的嘉布遣修道會（Capuchins）；1538和1541年被選為代理主教。

他講道的靈感直接來自福音書，引來的反應卻是震撼性的；1536年查理五世在那不勒斯尤為喜歡，歸信基督的人就多起來了。但他那近乎「路德式」的信仰，也引起人的懷疑；1542年七月，他被剛在羅馬成立的異教裁判所召去，接受審問。他拒絕前往，終於離開意大利，逃命到日內瓦，這事引起全國的震驚。

1547年，克藍麥（Cranmer）邀請他去英國，他就在倫敦住了六年。在這期間，他寫了最出色的一本書：《悲劇》（*Tragedie*, 1549），此書對彌爾頓（John Milton, 1608 ~ 74）影響頗深。他牧養德國和瑞士的意大利移民，但他那不斷探索的思想，令人不得安寧。傳統的教義又不能滿足他，有些人還懷疑他不相信三位一體（Trinity*）的教義。他出版了很多講章和想像出來的對話錄，像《迷宮》（*Labyrinthi*, 1561），收錄在《對話錄》（*Dialogi XXX*, 1563）；後者也收輯了引起爭議的《多妻論》（*Dialogus de Polygamia*）。

晚期的阿金諾似乎處處不受歡迎，布靈爾（Bullinger*）所在的蘇黎世不容他，德國

之紐倫堡（Nuremberg）又不欲收留他；他便到波蘭求一容身之地，後來也被逐出境，好像整個基督教界都不歡迎他一樣，終於客死莫拉維亞（Moravia）。

P.M.J.McN.

這個被查理五世譽為「足以令石頭哭泣」的講道者，至終竟無法容身於整個基督教界，理由如下：1. 基於他早期的宗教經驗，他不可能滿足於當時的天主教會。引導他信教的是薩沃那柔拉（Girolamo Savonarola, 1452 ~ 98），一個因批評教會之陋習而遭活焚的著名意大利道明會士。薩沃那柔拉告訴他，要得救便要厲行禁食，不斷的禱告、自制，和儆醒不眠。為此阿金諾加入當時最嚴格的嘉布遣修道會，希望藉這等善功贏得救恩，但種種默想及祈禱的工夫，只令他更深體會它們是全無果效的。1541年，在威爾米革立（Pietro Martire Vermigli）的引導下，終於改信基督教，成為信義會的教友。在1542年，他離開意大利，去到那不勒斯，而且因著一班有學養又有屬靈經驗的貴族朋友（Juan de Valdés, Vittoria Colonna, Giulia Gonzaga），接觸到一種混合了神祕主義和改教運動的思想，使他決意放棄天主教會種種自我修煉的工夫，全心投入聖經救贖論的研究，這是他與天主教決裂的原因。

2. 後來他的著作引致他與天主教會全面的決裂。1549年出版的《悲劇》，在英國傾向改教運動的期間獲得好評，到了瑪麗皇后重回天主教懷抱的時代便不同了。阿金諾在此書大力評擊教宗制（Papacy*），認為教宗「只是為魔鬼的緣故才能存在」，這使瑪麗皇后非常不悅。1553年阿金諾終於在壓力下離開英國，開始用演講與文字來服事散居歐洲的意大利移民。令他的晚年更顛沛的，正是他寫的書。

3. 令阿金諾處處碰壁的，主要是兩本書：《迷宮》，攻擊加爾文派（Calvinism*）的預定論，使他在歐洲不受歡迎；《對話

錄》，被人指為不信三位一體，及宣揚多妻主義，使他在整個基督教界受排拒。最後阿金諾於 1564 年八月七日，在波蘭被教諭宣告為「外國的異端」，要馬上離境。

阿金諾是否不信三位一體，又宣揚多妻主義呢？這個指控連在當代都有人覺得是莫須有的罪狀，阿金諾在 1563 年寫了《辯白書》（*Apology*），申明清白；有人說他自己一生的行徑，也可表明多妻的指控是冤枉的。

阿金諾在莫拉維亞的史力卡夫（Slackov）離世。回顧一生時他寫下這樣的話：「我一生要忍受的風雨真是多啊，但作基督使徒和門徒的，又怎能避免呢？無論怎樣，我能夠忍受這些，就足以顯明主的能力是在我身上了。」

楊牧谷

參考書目

生平事蹟可參 C. Benrath, *Bernardino Ochino of Siena*, tr. by H. Zimmern (London, 1876), 此書亦有分析他的作品和思想。另參 R. H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore senese del cinque cento, 1487 ~ 1563* (Florence, 1940); B. Nicolini, 'Il pensiero di Bernardino Ochino', in *Atti della Reale Accademia Pontaniana di Scienze Morali e Politiche*, lix (1938).

P.M.J.McN. / 楊牧谷

Ockham 俄坎 參俄坎的威廉（William of Ockham）。

Oecolampadius, John 埃科蘭巴狄（1482 ~ 1531） 德國改教家，生於符騰堡之威斯堡（Weinsberg in Württemberg）。他在海德堡大學讀書的時候，認識一班人文主義者（Humanists），包括維普芬里（Jacob Wimpfeling, 1450 ~ 1528）、

銳赫林（John Reuchlin, 1455 ~ 1522）、墨蘭頓（Melancthon），和布塞珥（Bucer）等。有一個時期他出任腓力一世（Landgrave Philip I）子女的家庭教師，其後又成為威斯堡教堂的講道員（1510）。後來他在杜平根大學進修，精通了希臘文、拉丁文和希伯來文，便與伊拉斯姆（Erasmus）在新約上合作（1515）。1518 年他在巴塞爾獲頒發博士學位。很快他便成為出色的教父學學者，對希臘教父尤為熟悉。1518 年獲委任為巴塞爾之閱斯特的宗教裁判員。他繼續自己的研究；1521 年在一間布麗琪達修道院作短期的修道士；但一直以來他都是傾向改教的路線，故不久就離開修道院了。1522 年，他重回巴塞爾，出版了第一本翻譯屈梭多模的作品。

埃科蘭巴狄最佩服的改教家是慈運理（Zwingli），不久他自己也成了巴塞爾的改教領袖。1525 年，他成為神學教授，接著透過公開辯論而使改教的思想傳開，這是典型的瑞士方法。在巴塞爾他十分成功，但在天主教勢力下的巴登（Baden, 1526），他要面對厄克（John Eck, 1486 ~ 1543），事情就不大順利；後來在伯爾尼（Berne, 1528），因著有布塞珥、慈運理及卡皮托（Wolfgang Capito, 1478 ~ 1541）的幫助，他成了使伯爾尼歸入基督教的功臣。

翌年，巴塞爾在埃科蘭巴狄的影響下，全然投入改教運動。他建議成立一組織來管理巴塞爾，包括牧師、省議員和教會長老，目的是避免巴塞爾要倚靠教會的紀律（Discipline）來管理，像蘇黎世那樣。這模式後來成了布塞珥和加爾文（Calvin）的借鏡。

埃科蘭巴狄的神學接近慈運理，相信基督只是屬靈地臨格於聖餐（Eucharist）。他是一個有獨立思想的人，因此也不是只知跟著慈運理的背後，而會引用教父作品來支持自己的信念。埃科蘭巴狄也捲入馬爾堡對談中（Colloquy of Marburg, 1529）；像慈運

理一樣，他也不能同意重洗派（Anabaptists）*的主張，且在1529年與他們辯論，結果重洗派就被逐出巴塞爾了。

卡佩爾戰役（Kappel, 1531）後不久，他就與世長辭，儘管他是個喜歡研究，又緘默孤獨的人，他仍是瑞士改教運動中重要的一員。他一直與伊拉斯姆合作，翻譯屈梭多模（Chrysostom）*的作品。在改教運動的早期，與伊拉斯姆保持親密的關係，也繼續從教父學提出見解，對整個運動日後的發展非常重要。

另參：改革宗神學（Reformed Theology）；慈運理（Zwingli, Ulrich）。

參考書目

G. Rupp, *Patterns of Reformation* (London, 1969).

C.P.W.

Offices of Christ 基督的職分 兩約期間的猶太人，一直等待一位拯救者和君王來到，好引進上帝國（Kingdom of God）*。這位萬人引頸以待的人物，就是希伯來人所稱之「受膏者」（希伯來文，*mašiah*，彌賽亞；希臘文：*christos*，基督）。耶穌自己很少用這個名詞，祂卻在受審的時候接受這稱號，並承認祂就是基督；不過祂對彌賽亞的使命與國度，與當代猶太人所了解的，就有很大的不同（可八 27 ~ 33，十四 61 ~ 62）。自五旬節起，教會開始把「基督」的稱銜加在耶穌這個名字上，如「耶穌基督」，或「基督耶穌」，而祂的跟隨者則被稱作「基督徒」（徒二 36，十一 26）。

基督教神學一直都在闡釋這稱銜用在耶穌身上的意義。在舊約，膏立禮（參抹油禮，Anointing）*通常是用油，顯示某人為神所選立，擔任聖職。它亦表示此人已得到主的靈裝備，可以擔任該聖職。在賽六十一

1及下，這層次的意義明顯地用在彌賽亞身上；耶穌在工作的初期，亦引用這預言在自己身上（路四 16 ~ 21）。到了新約完成後，好些基督教作家（一直到路德）認為，舊約大祭司和君王均需接受膏立禮，因此基督一名用在耶穌身上，必然也具備這層意義；耶穌是大祭司，也是君王。路德（Luther）*比前人更完滿地發展這思想，但加爾文（Calvin）*卻發現，先知（如以利沙）也有接受膏立禮，聖經亦經常提到神的靈臨到他們，並且居住在他們裡面。在《基督教要義》（*Institutes*）的最後修訂本，加爾文把耶穌作為人神間之中保角色的觀點，充分發展出來，此角色包括三重職分，即先知、祭司及君王〔其實這概念早在1536年就為布塞珥（Bucer）*提及，有人認為最早提及的是該撒利亞的優西比烏（Eusebius）*〕。自始，改革宗神學（Reformed Theology）*以及所有更正教教會，都跟隨這個解釋。

1. 受膏的先知

彌賽亞來的主要目的之一，就是宣講福音（賽六十一 1 ~ 2）；耶穌的門徒稱祂為「夫子」（即今天的「老師」），而新約教會則當祂的教訓為主說的話，並且視祂為自摩西以來最偉大的先知，是申十八 15 及下所預言的（如：徒三 22 ~ 23，七 37）。耶穌在地上的工作，最重要的一個部分是教導，內容包括上帝國、神是父、信心、作門徒，以及律法的真義。對祂來說，教師與先知的職分是完全不能分開的；祂勝過舊約所有的先知，包括施洗約翰；祂的道不會過去，在末日且要審判所有人（可十三 31；約十二 48）。祂藉著聖靈要繼續教導教會，開始的時候是透過使徒；然後透過祂的身體（教會），要向每一時代宣告祂的真理，教會正是被召向普世的人宣告福音。

2. 受膏的祭司

解釋耶穌是我們的大祭司的經典經文，是希

伯來書，特別是中間的部分：四 14 ~ 十 25（或到 39 節）。作者強調的地方有：a. 耶穌這職分是神選立的；b. 祭司最重要的工作，乃是代表人向神獻上贖罪祭（參獻祭，Sacrifice*）；c. 基督特別適合此職分，全是本於祂的人性、受苦及無罪，以及祂至終戰勝死亡；d. 祂與舊約時代利未祭司屬於全然不同的等次，祂的等次既不需從亞倫家族而來，也不需其他人的合作、繼承，而是照著麥基洗德那更高的等次（參詩一一〇及創十四）；e. 祂是更美也是永遠之盟約（Covenant*）的中保（參居中和解，Mediation*），本於更美的應許而來；舊約永不能帶來赦罪的保證，這事本身只預示將來要真正實現之贖罪祭；f. 祂的祭一次獻上就永遠成就，是完全的，也永不需要重複，神也悅納祂在加略山獻上的祭；g. 既成就了那全然的自獻，祂就為我們進到神的面光之中（那「真會幕」），為我們不住的代求。

耶穌是我們的先鋒，也是我們在父神面前的保惠師（約壹二 2）。祂自升天（Ascension*）起，就不斷為我們祈求，照顧我們在天上的利益。來七 25 和羅八 34 皆說到祂「替我們祈求」。這是什麼意思呢？那是說祂僅以人的身分現於天上，就可以成就，還是說祂真的不斷在父面前為祂的子民禱告？兩個思想都有支持者；但說祂真的需要不斷地禱告一概念，似乎就沒有理由：a. 祂自己在約十六 25 ~ 26 明說不會這樣；b. 祂統管神的國，天上地下一切的權柄，都已經賜予祂，父亦把審判萬人的權柄賜給祂（太二十八 18 ~ 20；約五 22 ~ 23）；c. 祂不需要說服父神去善待我們，因為祂一切恩典的工作，皆是從父的恩典而來。

正確地了解耶穌大祭司的工作，能使我們免落入中世紀誤解聖餐（Eucharist*）的陷阱，同時亦不會對受按立之長老和聖品人員有不切實際的解釋。我們都知道「信徒皆祭司」（Priesthood of All Believers*）的道

理，這種祭司職分是一般的，是指信徒能透過基督的死，可以直達神的面前，獻上蒙悅納的敬拜與事奉。它不是：i. 代表性的祭司職分，也不能為罪獻上贖罪祭；也不是 ii. 按麥基洗德而有的祭司班次；更不是 iii. 教會內一種特別的聖職（參事奉，Ministry*）。

3. 受膏的君王

舊約聖經清楚地預言，彌賽亞要成為神的君王（如：詩二，一一〇；賽十一等）。耶穌雖然拒絕以屬世的國度或君王來解釋祂的身分（太四 8；約六 15，十八 33 ~ 38），但是有時祂則說到自己是上帝國的君王，在一些講道中，祂也提到人子是一種君王式的人物（背景是：但七）。耶穌帶著天國降臨，那是一個屬靈的國度，屬於真理、公義、信心與愛心的國度，也是神要掌管人的生命，和撒但的工作要受審判和除滅的國度。祂的升天可以解釋為神給祂的加冕，要作父的代理人。按新約的記載，祂的管治不是從將來的日子才開始〔千禧年（Millennium*）或其他說法〕，現在就已經開始了。現在祂的仇敵逐漸成為祂的腳凳（參林前十五 25；來十 12 ~ 13；是本於詩一一〇 1 和啟示錄的意思來解釋的）。祂藉著自己的道和聖靈來管理教會，也呼召信徒與祂一同掌權，一起分享勝過撒但的榮耀。將有一天，萬膝要向祂下拜，萬口要向祂頌揚，那時候祂的國度至終成就，撒但要被捆綁，死人要復活，新創造要榮耀地降臨。到那時，一切權柄都要服在祂的手下，祂則要把國度交給父神，而祂的中保工作也最後完成了（林前十五 21 ~ 28；啟十一 15）。

受膏的醫治者？

因為抹油禮在新約只見於醫治（Healing*）一事，而賽三十五和六十一，以及部分福音書皆提到，彌賽亞的工作包括醫治在內，故此有人認為第四種醫治者的職分，要加在基督的職分上。這是可能的，卻不是必須的。

因為：a. 此職分可包括在先知（神蹟）和君王（審判及驅逐邪靈）之內；b. 有人受膏而得醫治，新舊約卻都沒有記載有人受膏立去醫治人。

總括地說，基督徒要從神的兒子耶穌基督的生命學習作先知；以信心親近神，接受祂為我們的罪獻上贖罪祭，學習作祭司，同樣地把自己獻上以敬拜神，服事人；並且樂於接受祂的君權，以禱告和實際的工作，去傳揚祂的國度，奉祂的名去勝過撒但。

參考書目

L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1953); 加爾文著，《基督教要義》中冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁵1995 (J. Calvin, *Institutes* II.xvi); C. Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1952); I. H. Marshall, 'Jesus Christ, Titles of' in *IBD*.

J.P.B.

Oil, Anointing with 以油膏立 參抹油禮 (Anointing)。

Old Roman Creed 古羅馬信經 參使徒信經 (Apostles' Creed)。

Old Testament Theology 舊約神學
近二百年來，「聖經神學」(Biblical Theology)* 成了一種嶄新又獨立的研究聖經的方法。掀起這場革命的是迦布勒 (Johann Philipp Gabler) 的就職演講：「聖經神學與教義神學的正確分野及各自的獨特目標」('On the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each')，地點是阿爾特多夫大學 (University of Altdorff)，日期是 1787 年三月三十日，這門新的聖經研究便

興旺起來。

雖然這二百年間有無數的作品問世，也不斷有研究在進行，舊約神學能解答的問題卻極少。舊約神學是一種尋找定義、方法、主題的學科，也正在神學內尋找其永久的定位。

迦布勒 (1753 ~ 1826) 首先在理論上處理大部分困擾現代舊約神學學者的問題；他提供的解決方法包括了下列各個步驟：1. 本於仔細的釋經工夫，搜集聖經中最重要的概念；2. 按著這些概念出現的歷史背景來編排它們的先後次序；3. 除掉一切只反映當代情況，或受歷史因素限制的概念；4. 集中研究那些能表達超越時間的真理及普世的概念；5. 從聖經不同年代中，抽出這些超越時間及普世的概念，來組織成聖經神學。

迦布勒實在太強調嚴格的歷史次序，以致他的例子幾乎把這剛冒升的學科朝宗教歷史 (History-of-Religions)* 的方向推進，並使它變成一種純粹描述性的作業。這或許能解釋為什麼在其後的五十年，舊約神學呈現出非常強烈的惟理取向。代表人物有安蒙 (C. F. Ammon, 1792)、鮑爾 (G. L. Bauer, 1796)、凱撒 (G. P. C. Kaiser, 1813)、戴偉 (W. M. L. De Wette, 1813)、包姆加敦—克魯齊烏 (L. F. O. Baumgarten-Crusius, 1828)、格蘭保 (C. P. W. Gramberg, 1829)，以及庫連 (D. C. von Cölln, 1836)。到了這時期的末段，哲學家黑格爾 (Hegel)*；在他的宗教哲學中說，以色列只不過是基督教發展的一個點)，和神學家士來馬赫 (Schleiermacher)*；強調宗教內感情和主觀的部分) 發揮了巨大的影響力。

這些思想運動也不是一帆風順地發展下去，因為十九世紀中葉有些較保守的舊約神學家參與討論，其中有亨斯登伯 (E. W. Hengstenberg, 1829 ~ 35)、俄勒 (G. L. Oehler, 1845, 1873)、黑弗尼克 (H. A. C. Hävernick, 1848)、路斯 (J. L. S. Lutz,

1847)、依瓦德(H. Ewald, 1871)、胡富曼(J. C. K. von Hofmann, 1841~4)、包姆加敦(M. Baumgarten, 1843~4)、德里慈(Franz Delitzsch, 1881),以及凱爾(C. F. Keil, 1853)。

但是到了十九世紀末,宗教歷史*式的舊約神學又再居領導地位,主要是因為威爾浩生的《以色列歷史緒論》(Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, 1878)的影響。

舊約神學一直要等到第一次世界大戰後,才能除掉宗教歷史學派的影響,有足夠的自由來與不同的新思想嘗試合作,像存在主義(Existentialism*)和新正統主義(Neo-Orthodoxy*)。此後我們看見舊約神學的黃金時期來到,兩個巨人相繼出現,他們就是艾柯特(W. Eichrodt, 1933)和溫拉得(G. von Rad, 1957, 1962)。在這兩個巨人之間,還有科勒(L. Köhler, 1936)、海恩殊(P. Heinsch, 1940)、伯羅斯(M. Burrows, 1946)、夫利先(Th. C. Vriezen, 1949)、普羅克殊(O. Procksch, 1950)、賴特(G. E. Wright, 1952)、伊姆舒茲(P. Imschoot, 1954, 1956)、雅各(E. Jacob, 1955)、楊格(E. J. Young, 1958)、賴特(G. A. F. Knight, 1959),以及培恩(J. B. Payne, 1962)。

很多人預計在溫拉得之後,舊約神學會慢慢消聲匿跡;實情卻剛好相反,它的活動及多元性更是加強,十年間出現了不少於十一個新的舊約神學學說:賴特(1970)、科德盧(M. G. Cordero, 1970)、李曼(C. K. Lehman, 1971)、傅瑞(G. Fohrer, 1972)、麥肯斯(J. L. McKenzie, 1974)、興遜(D. F. Hinson, 1976)、齊麥利(W. Zimmerli, 1978)、凱撒(W. C. Kaiser, Jr., 1978)、韋斯特曼(C. Westermann, 1978)、革利免斯(R. E. Clements, 1978),以及泰連(S. Terrien, 1978)。

在这一切努力之上,布魯格曼(W.

Brueggemann)作出如此的結論:「明顯地,現在舊約神學的重整,是一個開放式及沒有定案的問題」(*CBQ* 47, 1985, p. 28)。現今舊約研究的大方向,是尋找一個新的辯證代模(參神學代模, Models of Theology*)來組合不同的舊約材料。

現代舊約神學家嘗試離開昔日各大師走過偏狹封閉的路,像艾柯特想為舊約神學尋找一個中心(*Mittelpunkt*),或像溫拉得支持的那種宗教歷史,或傳統進路的薄弱的歷史主義。現代人希望從辯證關係找出路,像1978年韋斯特曼的「祝福/拯救」、泰連的「美學/倫理」、韓遜(P. Hanson)的「宇宙/目的論」等(W. Brueggemann, *JSOT* 18, 1980, pp. 2~18; 同上, *CBQ* 47, 1985, pp. 28~46; 也可參J. Goldingay, *VT* 34, 1984, pp. 153~68)。

但舊約神學的功能不僅是認信或描述性的(B. S. Childs, *HBT* 4, 1982, pp. 1~12),甚至也不僅是辯證性的。只要我們仍把舊約神學視為一門學科,它就必須是系統式的(R. P. Knierim, *HBT* 6, no. 2, 1984, pp. 47~8),「因為神學的性質本來就是把思想納入系統內,把一個思想或作法與另一個來比較、對比,並且在真理及基本要義的亮光和傳統下,評價生命、思想及精神」(W. Harrelson, *HBT* 6, no. 1, 1984, pp. 60~1)。韓瑞生繼續說:「把神學看為有系統的研究,就必然要求一些方式,能夠在質與量方面將耶和華與萬物連繫起來,而這些方式是最重要且無所不包的,也可以由批判的思想顯示出來。」

若要尋找一個有組織力的典範,將來所有的舊約神學就必須採取一個「歷時的」形式(diachronic);亦即是要按不同的時代來研究舊約的歷史先後次序,並且歸納出舊約作者是怎樣隱晦地或有意地,把一個雛形的概念發展為一個成熟的思想,而這思想又是怎樣成為一個核心,聯絡其他思想。

現在最具潛力成為這樣的一個核心思想

的，就是新約所言的「應許」(epangelia, 參 W. J. Beecher, *The Prophets and the Promise*, Grand Rapids, MI, 1963, pp. 175 ~ 94)，但在舊約卻有許多不同的叫法 (F. R. McCurley, Jr., *Lutheran Quarterly* 22, 1970, p. 402, n. 2)，以及一系列互有關聯的特點。通常「應許」都是包含在約的細節內，或是附隨在不同的啟示事件後面。

「應許」就是神要賜福之道，或要為以色列人作的事，因此亦是神為萬人要作的事 (創十二 3)。在舊約大約十一個時代中，「起誓」、「定意」、「賜下的話語」，或神的宣告，均把「應許」愈來愈多不同的意義說明出來。

下列的時代擴展了應許主題的不同意義：1. 應許前期：賜福 (創一 22、28，八 17，九 1、7)、苗裔 (創三 15)、一個種族 (創九 27)，和福音 (創十二 3)；2. 族長時期：應許的三個基本條款，即後裔 (創十二 7，十三 14 ~ 16，十五 4)、產業 (創十二 1、7，十三 15、17，十五 7 ~ 8、18，十七 8，二十四 7，二十六 3 ~ 4，二十八 13 ~ 15)，和承繼好消息 (創十二 3，十八 18，二十二 18，二十六 4，二十八 14)；3. 摩西時期：承受應許之民是一聖潔的國度 (出四 22，十九 5)，是有君尊的祭司 (出十九 6)；4. 王國前期：應許之地乃安息之地 (民十 33；申二十八 65；書二十一 44 ~ 45)；5. 王國時期：應許之王是大衛的苗裔 (撒下七 12、14)，祂要繼承大衛的朝代 (撒下七 11、19、25、26、27、29) 與王國 (撒下七 12、13、16)，是為「永遠」有效的應許 (撒下七 13、16、24、25、26、29)；6. 智慧時代：在應許中的生命是由「敬畏耶和華」開始的 (箴一 7、29，二 5，八 13，九 10，十 27，十四 26 ~ 27，十五 16、33，十六 6，十九 23，二十二 4，二十三 17)，這樣的生命會按著神的律而行事為人 (箴二 19，五 6，十 17，十五 24)，並

追尋智慧 (箴一 7、29；二 5，八 13，十五 33)；7. 公元前第九世紀先知：應許之日 (珥三 2、12；俄 15)；8. 公元前第八世紀先知：應許之僕 (賽四十一 8，四十三 5，四十四 3，四十五 19、25，四十八 19，五十三 10，五十四 3，五十九 21，六十一 9，六十五 9、23，六十六 22)；9. 公元前第七世紀先知的應許：應許的更新 (耶三十一 31 ~ 34)；10. 公元前第六世紀先知：應許的國度 (但二 34、44 ~ 45，七 13 ~ 14；結三十七 7 ~ 30)；11. 被虜後期：應許的勝利 (亞十四)。

另參：聖經神學 (Biblical Theology)；新約神學 (New Testament Theology)。

參考書目

- B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, 1970)；威廉·端力斯著，《認識舊約神學主題》，馮美昌譯，校園，1996 (W. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*, Downers Grove, 1979)；J. Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of The Old Testament* (Grand Rapids, MI, 1987)；G. Hasel, 'A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect', *ZAW* 93 (1981), pp. 165 ~ 83；J. Hayes and F. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development* (Atlanta, GA, 1985)；華德·凱瑟著，《舊約神學探討》，廖元威等譯，華神，1994 (W. C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, MI, 1978)；E. A. Martens, *Plot and Purpose in the Old Testament* (Leicester, 1981)；J. Sandys-Wunsch and L. Eldredge, 'J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary and Discussion of His Originality', *SJT* 33 (1980), pp. 133 ~ 58；J. D. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology* (Philadelphia, 1979)。

Oman, John Wood 歐曼 (1860 ~ 1939) 長老會神學家，生於奧克尼 (Orkney)，在愛丁堡和海德堡大學接受教育；1889 ~ 1907 年在阿爾尼克 (Alnwick) 作牧師，後來則在劍橋的韋斯敏斯特學院擔任教授及院長。他非常關注基督教受啟蒙運動 (Enlightenment)* 的影響；後來專心研究士來馬赫 (Schleiermacher)*，和真理 (Truth)* 的內在權柄的問題，認為這樣的真理可以印證和闡明我們的各種經驗。但這個內在之光不僅是一種價值的絕對，還與我們稱作超自然 (Supernatural)* 的客觀實體，有不可分割的關係。

歐曼這種「神聖的洞見」，似乎與鄂圖 (Otto)* 的「神聖概念」沒有太大的分別，他卻不喜歡鄂圖的思想，有時批評還不大公允。歐曼深信人是可以向著終極的自由邁進的；他認為外在的權威，包括信經 (Creeds)* 與教會 (Church)*，都不是拘禁人的宗教意識 (參良知, Conscience*)。在他的思想內，上帝國 (Kingdom of God)* 也一樣至為重要；這樣一來，他的教會觀和事奉觀就不能發展起來了。

他一共寫了十三本書，最著名的是《自然與超自然》(*The Natural and the Supernatural*, 1931)，但他思想中的德國色彩甚濃，使他的作品不易理解。他的學生范馬 (H. H. Farmer, 1892 ~ 1981) 則主力研究超自然的特性，認為老師忽略了這神性的一層面。

參考書目

G. Alexander and H. H. Farmer, in J. Oman, *Honest Religion* (Cambridge, 1941), pp. xv ~ xxxii (回憶錄); F. G. Healey, *Religion and Reality: The Theology of John Oman* (Edinburgh, 1965); Y. Woodfin, *John Wood Oman (1860 ~ 1939): A Critical Study of His Contribution to Theology* (沒有出版的長篇論文, New College,

Edinburgh, 1962).

I.S.

Omnipotence 無所不能參神 (God)。

Omnipotence of God 神的全能 以全能來形容上帝，中文和合本聖經雖有不少，但這詞所譯的英文名詞 omnipotence，既不見於英文聖經，它的含義亦是希臘文及希伯來文沒有的；但其形容詞則見於啟示錄多處地方 (十九 6，一 8，四 8，十一 17，十五 3，十六 7 等)。七十士譯本則以這詞來譯神的名字，特別是「萬軍之耶和華」(*Yahweh Sabaoth*)，和「全能的神」(*'El shaddai*，創十七 1，二十八 3，三十五 11；出六 3)。

聖經

稱自己信奉的神為全能者或大能者，原是古代近東宗教常見的，如迦南人的父神 (有時亦為希伯來人的神)「以利」(*'El*)，其中一含義即「能力」；稱耶和華為「伊羅興」(*'Elohim*，即 *'El* 之複數)，不過是藉複數式來強調其能力無匹 (*TDOT I*, 273)。但聖經本於希伯來人之出埃及和與神立約的經驗，把神的全能緊密地扣上神的創造 (如：申八 3；詩三十三 9)、救贖 (如：出十五) 和再來 (如：啟二十一 22)，卻是僅見於聖經的。因此神的能力並不是藉神話和人的幻想來表達，乃是在真實的時間和空間，亦即是在歷史表明出來——這是基督教宣認之信仰的特性。

神學

神若是全能的話，祂的全能會否干預人的自由意志 (Will)*？祂與這亂糟糟的世界有什麼關係？祂若是全能 (也許還加上全知)，

人為什麼還要禱告？這些不是現代人才能想出來的問題，第一代教父早已問及了。提阿非羅（*Ad Autolyicum* II.4）、游斯丁（*Apol.* 1.9）和愛任紐（*Adv. Haer.* II.1.5; II.10.4），均從神對世界的主權來解釋，與啟示錄的「作王」（*pantokratōr*）思想接近，卻與拉丁文 *omnipotence* 那種赤裸權力沒關係；後者之「全能」，常給人「什麼都能夠」的誤解，遂有「神能否造一塊大石大得祂搬不動」的荒唐問題。

以神的全能等同於祂對人及對世界（即歷史）的絕對主權這思想，正是使徒信經（*Apostles' Creed*）^{*}第一條第一句要宣認的：「我信上帝，全能的父，創造天地的主」。

俄利根（*Origen*，*On Prayer*, 5）處理神的全能與人的自由問題，指出神的全能亦涵蓋人的選擇；換言之，祂的全能預設了全知，人的選擇和禱告均在祂的全知全能內。耶路撒冷的區利羅（*Cyril of Jerusalem, Catecheses*）指出神全能之對象是整個世界（天上及地下）和全部人生（屬物與屬靈），而最高的表現是聖靈在人的救贖和成聖所顯出的工夫（十六 22；十七 14 ~ 38）。大馬色的約翰（*John of Damascus*）^{*}就最後一點加以補充（*De fide Orthodoxa* 4. 4.11）。

中世紀阿奎那（*Thomas Aquinas*）^{*}問：神能否做一些祂從未做過的事？（能，那是祂絕對的能力），和做那些據說是祂做的？（能，那是祂真實的能力；參 *Summa theologica*, I.25.3）加爾文（*Calvin*）^{*}不喜歡形上學的臆測，故堅持人只能從神之創造和對人的照管來了解祂的全能；他認為撒但與罪人均無能限制祂的能力，或令祂的旨意落空（《基督教要義》上冊，I.xviii.1，文藝，⁶1991），故祂能從人的失敗成就祂的旨意。

近代思想家海德格（*Heidegger*）^{*}是從存在來解釋全能。對神來說，可能與不可能

就是存在與不存在；凡是不可能的都是不存在的，因此是無意義的（如：圓的方），神不做背乎自己的事不等於不能，只因為那是無意義的。二十世紀神學家再度重視人類之苦罪問題：人的苦罪是真實的，因此一個全能又全愛的神是不可能的——這樣的神並不存在。懷海德（*N. Whitehead*）以神亦屬演化進程一部分來解釋，故祂亦受到限制。潘霍華（*Bonhoeffer*）^{*}則本於納粹經驗來重新解釋神的全能——是在基督的十字架：「世界使神變得軟弱及無能，祂亦只以此形式來與人同在」；因為至終勝過世界的就是十字架，這是十字架的吊詭性：死亡中得生命。巴特（*Barth*）^{*}在《教會教義學》（*CD*, IV/1）亦是按此路線來解釋：神的全能是以作僕人之基督所受的痛苦和死亡彰顯出來。

現代意義

對華人信徒來說，神的全能問題並不是個形而上的神學問題，因此中世紀討論神之絕對能力與真實能力，和二十世紀進程神學（*Process Theology*）^{*}臆測神與世界一起進化到更完滿境地等問題，可能並不是我們最緊迫的神學課題。但同樣地本於某種畸型邏輯來問神能否造一塊大得自己都搬不起的石頭，也同樣不是我們要忙於回答的問題。神的全能是一個非常現實的問題，它關係到我們對世界和對自己的態度，就像教父本於聖經所發展出來的思想，又如使徒信經在第一條所撮述的。

神若真是全能的，那麼無論歷史看來是多荒謬，神仍是歷史的主宰；這對華人信徒來說，即等於說那位創造和救贖的上帝仍然是中國歷史的主宰——這是我們必須持守信心走下去的原因。

但在神不做背乎自己之事的原則下，祂實在因為把自由給了我們而有所限制，祂對我們是有所不能的，如逼我們順服祂和愛祂；神的全能並不等於不需要我們，祂更需要我們與祂同工，一同寫歷史新的一頁——

這是我們必須奉獻自己與祂走下去的原因。

世界的力量是藉著攫取與擺佈表現出來，而基督的力量卻是藉著捨己與委身表現出來：與基督一起走下去的意思正是認同和運用這種無能的大能，好讓神的全能實現在我們的歷史上。

參考書目

楊牧谷著，《使徒信經新釋》，校園，1988。

凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，³1992 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, 1977, pp. 83 ~ 6); *idem*, *Early Christian Creed* (1972), pp. 372 ~ 3.

楊牧谷

Omnipresence 無所不在 參神
(God)。

Omniscience 無所不知 參神
(God)。

Open Family 開放家庭 參混婚
(Marriage, Mixed)。

Orange, Council of 奧蘭治會議 參半
伯拉糾主義 (Semi-Pelagianism)。

Ordination 按立禮 參事奉
(Ministry)。

Ordo Salutis 救恩的次序 拉丁文，是指有系統地為個人的救恩 (Salvation) 的要素排序，其目的是回答一個問題：怎樣將重生 (Regeneration)、信心 (Faith)、悔改

(Repentance)、稱義 (Justification)、成聖 (Sanctification) 與得榮耀等思想相連？

這個思想其實遍見於改革宗的神學 (Reformed Theology) 家，但最早是出現於信義宗 (Lutheranism) 的教義神學家布代斯 (Franz Buddeus, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, 1724)，和卡爾波夫 (Jakobus Karpov, *Theologia Revelata Dogmatica*, 1739)。比這兩位神學家更早的，則可追溯到改教前期的神學，那時的人想把各種不同的經驗與聖禮的程序相連起來，然後用來解釋救恩的不同階段 (參補贖禮, Penance)。從這角度看，我們可視路德 (Luther) 的個人掙扎，為一個尋求真正合乎聖經之 *ordo salutis* 的歷程。

救恩的次序是本於聖經來尋找一個所有信徒共有的模式，儘管每一個信徒的經驗與意識都不一樣。所謂「次序」者，不是指時間上的先後，乃是指合理的秩序，雖然這個拉丁文的詞語本身有某種時間上的意義。

在救恩論上，好些獨立的問題用來解釋「救恩的次序」時，引起了爭議。最明顯的例子是，有些神學家 (像該柏爾, A. Kuyper) 想保障不敬虔者的稱義，就在救恩次序上把稱義置於重生之前，並且主張人是從永恆中被稱為義的。另有些人則想強調人的責任，就把信心置於重生之前；此外，也有人把重生 (神的工作) 置於歸正 (Conversion, 人的回應) 之前，目的是保障神的主權 (Sovereignty of God)。

在此等爭辯中，我們常忽略的一個重要問題是，神學語言是有頗高之易變性的一種語言，加上神學家用的詞語含義亦是各不相同的。舉例，加爾文 (Calvin) 用的「重生」是指整個更新、悔改、懊悔，及新生的過程，這與後來福音派神學以重生來指新生命的開始階段，明顯地是不一樣的。

近年來，「救恩的次序」這概念廣受批評，因為：1. 它太倚重單獨一段經文 [羅八 28 ~ 30；參 W. Perkins (見清教神學，

Puritan Theology^{*}），‘Golden Chain’），而此經文不是說救恩的秩序，而是救恩的豐盛〔如：O. Weber、柏寇偉（Berkouwer^{*}）〕。

2. 它把新約（保羅）的教訓核心轉移，甚至是歪曲了；聖經強調的是救恩歷史（*historia salutis*），不是個人的經驗（H. N. Ridderbos）。它把透過基督而有的救恩（約十四6）簡化為一種「心理化」的（巴特，Barth^{*}）或「屬靈化」的（Weber）經歷。這種主觀化的中心無疑是路德最反對的，他認為這樣一來，人真正的改變仍然是「回歸自己」（*incurvatus in se*），因此問題完全沒有解決。

3. 它把原屬兩個層面的活動（神的工作和人的回應）縮減為一個層面的次序（*ordo*）。這種尋找「最小公分母」的方法貶低了神豐盛的恩典（Grace^{*}），同時亦完全忽略了新約看重信徒的末世（Eschatology^{*}）經驗（既濟／未濟）。

這些批評不能說沒有意義，但有些地方仍須注意：1. 我們不能避免連貫地（亦即是有秩序地！）思考，就如亨德高斯·伯克富（H. Berkhof^{*}）說的，巴特本身「也需要一種邏輯的秩序」（*The Christian Faith*, p. 479）。

4. 就像加爾文主張的，我們也應強調，救恩論雖然有許多看似獨立的元素，但它們全是以基督為核心的；福音一切的祝福之所以是屬於我們，皆因我們是在基督裡面（弗一1～14）。因此，與基督聯合（Union with Christ^{*}）一主題，必須成為救贖論中任何應用的核心，它也是任何救恩的「次序」中最主要的部分。

參考書目

K. Barth, *CD IV.2*; G. C. Berkouwer, *Faith and Justification* (Grand Rapids, MI, 1954)；加爾文著，《基督教要義》中、下冊，謝秉德譯，文藝，⁵1995、⁶1995（J. Calvin, *Institutes*, III); R. B. Gaf-

fin, *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids, MI, 1978)；A. A. Hodge, 'The *Ordo Salutis* or Relation in the Order of Nature of Holy Character and Divine Favor', *PTR* 54 (1878), pp. 305 ~ 21; J. Murray, *Redemption-Accomplished and Applied* (Grand Rapids, MI, 1955)；O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 2 (Grand Rapids, MI, 1983)。

S.B.F.

Origen 俄利根（約185～254）是個有學問的釋經家、具創意的哲學家、造詣甚深的靈修大師，和活躍的教士。俄利根可說是古代教會其中一個最傑出的人士。

俄利根生於亞歷山太（Alexandria^{*}），父母均為基督徒。他的父親在瑟佛留逼害基督教（Severan persecution, 202）時殉道，俄利根便要藉教書來供養家庭。後來教會要他教慕道班，預備人受洗，他便完全放棄世俗學校的教席，開始過苦修士（Ascetic^{*}）的生活。他曾下苦功，專心研究聖經，因此常被各處教會邀請參加神學的討論。有一次往巴勒斯坦途中（約215），他被該撒利亞和耶路撒冷的主教請去講道，卻為他自己的主教德米特里（Demetrius）反對，理由是他只是個平信徒（真正理由很可能是嫉妒俄利根的影響力）。後來再去巴勒斯坦時（約230），他已被按立為長老，因此其他人再沒反對的理由了。德米特里勃然大怒，俄利根為了避免正面衝突，就把傳道事業轉移到該撒利亞。

俄利根的學生神行者貴格利（Gregory Thaumaturgus, 約213～70）在他一本著作《俄利根頌》（*Panegyric on Origen*），這樣描述他的教學方法：他的教學淵博，鼓勵人閱讀所有不是無神論的哲學家，運用蘇格拉底的方法；不僅諄諄善誘，更多是以身作則。在德修（Decius）迫害教會期間，俄利根先後被監禁和受酷刑，之後死在推羅。

俄利根最偉大的作品是《六經合璧》（*Hexapla*），經過精細研究，把六種不同的舊約版本並列，包括希伯來文、希臘音譯本、亞居拉本（Aquila，為本都的亞居拉所譯）、辛馬庫本（Symmachus）、七十士譯本，和狄奧多田本（Theodotion）。俄利根的解經工夫可見於《箴記》（*Scholia*），此書專門解釋艱深的經文；還有定期在該撒利亞向平信徒講道解經，也有從學術角度來研究聖經主要經卷（現存的有約翰福音和馬太福音）。以希臘文寫的基督教護教學（*Apologetics*）中，最高的成就是俄利根的《反克理索》（*Against Celsus*；克理索為二世紀後半葉的哲學家，以反基督教著名）。此書目的是駁斥克理索寫的《真言》（*True Word*），他除了運用基督教護教的一般主題外，更多以耶穌完美的道德生活，和基督教教訓的優良影響作理據。《論禱告》（*On Prayer*）和《勸殉道》（*Exhortation to Martyrdom*）則顯示出這個傑出學者與神學家的虔敬熱誠。俄利根最重要的神學作品是《論第一原理》（*On First Principles*），共分四卷，分別討論神與靈體、物質世界與人類、自由意志及其後果，以及聖經解釋。當時有人反對他對靈魂的先存性（參靈魂的起源，*Soul, Origin of*），及普世救恩（參普救主義，*Universalism*）等教訓，終於導致553年在康士坦丁堡召開的第五次大公會議把他定罪，影響到他的作品不能流通。他很多作品亦只有拉丁文譯本給保留下來，而這些譯本的準確性亦是備受學者懷疑的。

俄利根受教育的背景是新柏拉圖主義（參柏拉圖主義，*Platonism*）正在崛起的時代，俄利根的思想難免受它的影響，我們發現他的神學作品和哲學概念都帶有新柏拉圖主義的味道。俄利根的基本前設是神的合一和慈愛，以及受造活物的自由。俄利根對三位一體（*Trinity*）教義的貢獻也是明顯的，特別是在父永恆生子一教訓上，這教訓目的是確定父與子永遠為一，而子卻是由父

而出。俄利根沒有明顯交代聖靈（*Holy Spirit*）與聖父和聖子的確實關係，但他指出聖靈是靈體之首中的第三位。宇宙有不同的功能，但都是互相聯絡，像身體一樣。宇宙有不同等次的天使與魔鬼，不同的性質皆本於自己自由的選擇；有些靈體選擇邪惡，便成為鬼魔；另有些犯的罪不是那麼嚴重，便具有屬物的存在，成為人的靈魂。俄利根似乎著重分辨純靈的（即無身體的），和帶著身體的存在，多於受造的與非受造的本體。耶穌基督是洛格斯（*Logos*，指一個沒陷於罪的靈魂）和身體的聯合。

在救贖論（*Redemption*）上，俄利根亦有論及傳統的主題，如說基督勝過邪惡的靈界力量；但在別處，他則說這是一個教育的過程，這過程會在另一世界繼續下去，在那裡，刑罰也只是紀律性及糾正性的（參輪迴說，*Metempsychosis*）。神的愛至終會大獲全勝，那時所有生物就都得救，亦都自由地選擇愛神。教會是重要的，是基督的學校。就像基督的人性一樣，聖禮中屬物的方面也是重要的，但更重要的是屬靈那一部分，以及一切造福領受聖禮之人的部分；教會真正的領袖就是那些真心牧養人之靈魂的人。

俄利根對教會最深遠的影響是在聖經的解釋（參釋經學，*Hermeneutics*）。聖經是聖靈的默示，意思是，不管有沒有字面意思，每段經文都有它屬靈的意思。感動人寫聖經的靈，也必須同樣感動後來的釋經者，他才能真正洞悉屬靈的意義；同時，神的能力亦必須加於經文上，才能使聖經產生果效。因為神是藉人的語言來表達祂的道，而人也不是在同一的屬靈進程中，因此聖經看起來未必每一部分都有高超的屬靈意思；我們的聖經難題均是怎樣從字面意思看進它屬靈意思的問題。

人怎樣分為身體、靈與魂三部分（參人類學，*Anthropology*），同樣地，聖經也有三個意義：故事本身、對教會及基督教教

義的意思，以及道德教訓，這正是俄利根教授聖經的次序。在教會講道的時候，他會直接從歷史意義延伸到聽者的應用範圍。非字面的意義為什麼是正確的呢？俄利根說，聖經既是屬靈的，它必有一層意義是配得被稱為是從神而來的，無論表面理解時困難有多大，那屬靈意思必定是無誤的。但解釋非字面意義有沒有標準的呢？俄利根認為，救恩歷史與教會的信經均是衡量屬靈意義的準則，不過對人與神的本性有了真正的理解，也可以讓哲學思想影響我們的解釋。俄利根的學生更把靈意解經的地位提到很高，結果聖經之道德教訓亦不能控制靈意解經了。

參考書目

H. Crouzel, *Origène et la philosophie* (Paris, 1959); *idem*, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); J. Daniélou, *Origen* (London, 1955); B. Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace* (London, 1960); W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology* (Edinburgh, 1901); E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 vols. (Paris, 1923 ~ 8); R. P. C. Hanson, *Allegory and Event* (London, 1959); *idem*, *Origen's Doctrine of Tradition* (London, 1954); M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958); H. Koch, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin, 1932); P. Nautin, *Origène: sa vie et son oeuvre* (Paris, 1977); R. B. Tollinton, *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen* (London, 1929); J. W. Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta, GA, 1983).

E.F.

Original Righteousness 原義 參墮落 (Fall)。

Original Sin 原罪 參罪 (Sin)。

Orr, James 俄爾 (1844 ~ 1913)
蘇格蘭神學家、護教士，與辯論家。俄爾在格拉斯哥大學 (Glasgow University) 受教育，以哲學及神學的成績最出眾。他牧會十七年後，主講了一系列的公開講座，後來把講稿結集成書，稱為《基督徒的神觀及世界觀》 (*The Christian View of God and the World*, 1893)，成為他一生最重要的作品，當時已贏得廣泛的稱譽，亦為他展開了多采多姿的學術生涯。1900年蘇格蘭自由教會與協和長老會合併而成為蘇格蘭長老會 (United Free Church of Scotland) 時，他是聯合長老會的主要神學家，對北美的教會產生極重要的影響力。

俄爾的一生正處於當代更正教神學的豐收時期，他是在這環境下勇於迎接各種挑戰，護衛福音派的正統信仰。俄爾是英國對立敕爾 (Ritschl) 神學最早也是最重要的批評家之一，在《立敕爾神學與福音信仰》 (*The Ritschlian Theology and the Evangelical Faith*, 1897) 和別的地方，俄爾強調立敕爾主義違背了真正的基督教；就是純站在理性的角度來看，他的思想都是不能建立起來的，因為他限制了理性在基督徒的思想和經驗中的重要。俄爾亦反對威爾浩生 (Julius Wellhausen, 1844 ~ 1918) 對五經的假設，他在《舊約的問題》 (*The Problem of the Old Testament*, 1905) 指出，五經「基本上都是出於摩西的」；他亦為傳統舊約的歷史辯護。再者，俄爾認為達爾文關於人起源的理論，嚴重威脅基督教有關人和罪的教義。開始的時候，他還能接納有神進化論 (參創造論 (Creation)；進化論 (Evolution))，後來在《神的形像在人身上》 (*God's Image in Man*, 1905)，他則指出神介入演化過程是必須的，不然就無法解釋人是一個有靈魂的活人；稍後，他在《罪

是今天的問題》(*Sin as a Problem of Today*, 1910)，指出道德進化論實在輕視了罪的嚴重，和人對它的責任。

俄爾的護教思想是頗有特色的，舉例，在《教義的發展》(*The Progress of Dogma*, 1901)，他企圖反駁哈納克(Harnack)^{*}對教義史的消極判斷。他說，教義的發展是本於它內有的邏輯，因此他認為教義史是有它自己的邏輯，是神在歷史上顯出來的手；俄爾這樣解釋的目的，是要表明正統教義的合法地位。說到聖經(*Scripture*)^{*}，俄爾肯定它是神的啟示和它極高的準確性，但認為聖經絕對無誤一思想是不行的，那是「護教學上的自殺」(參 *Revelation and Inspiration*, 1910)。最後在像《基督乃童貞女所生》(*The Virgin Birth of Christ*, 1907)等書，他則從聖經及神學來維護正統派這方面的信仰。

俄爾在神學界的貢獻，既不在他特別出色的思想，或特別具創意的頭腦，而是在於他對正統神學有廣泛的掌握，閱讀範圍遼闊，以及熱誠地維護信仰。他的聲音在當代真是無遠弗屆。他最後的巨構就是編輯了《國際標準聖經百科全書》(*The International Standard Bible Encyclopaedia*, 1915)，把保守的正統主義的防線開拓了不少。他亦是十二冊的《基要信仰》(*The Fundamentals*, 1910 ~ 5)其中一位撰稿人。

俄爾的作品有三個主題是非常重要的：第一，他強調福音派的正統思想能提供一種統一又協調的世界觀(*Weltanschauung*)。第二，本於上一點，他指出基督教教義是一個互相聯絡的整體，因此任何一部分都不能被推翻或改動，不然的話，就會牽一髮動全身。這一點對俄爾的護教方針有極大的意義。在他為正統信仰辯護時，能旁徵博引，從不同科學中找到理據來支持他的論點。第三，他認定現代任何偏離福音信仰的，都是受到反超自然之前設的影響。

參考書目

J. Rogers and D. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (San Francisco, CA, 1979); G. G. Scorgie, *A Call for Continuity: The Theological Contribution of James Orr* (哲學博士論文：University of St Andrews, 1986); P. Toon, *The Development of Doctrine in the Church* (Grand Rapids, MI, 1979).

G.G.S.

Orthodoxy 正統主義 原指一套正確的信仰體系，在古代的東方教會，這是指與君士坦丁堡的信仰立場完全一致的教會，她們被稱為「聖潔、正統、大公，和使徒的東方教會」，好與那些像涅斯多留派(Nestorians)^{*}和雅各派(Jacobites)等異端教會分別出來。但教會歷史中從來沒有一個明確又正面的界定，指出正統信仰應包括什麼樣的信仰要件，和個別地應作怎樣的解釋。每有異端興起，教廷會要求教會無條件地接受「信仰準則」(*regula fidei*)，作為領聖餐(Eucharist)^{*}的條件。所謂信仰準則，很多時候就是信經；但信經發展史告訴我們，信經本身不僅多而雜，解釋亦紛紜，由此可見要維持正統信仰的心儘管是高尚的，實際執行起來卻不是簡單的一回事。

到了十七世紀，保守的信義宗神學家為了維護純正的路德思想，與一切偏離正道的人劃清界線，不相往來，特別是在救贖論上。十九和二十世紀的福音派或基要派亦以維持正統純淨信仰為己任，特別在聖經無誤的問題上最為重視。自由派神學家則認為，堅持正統信仰等於是抹殺人求知求證的心，是不可取的。

怎樣抱著開放的心靈，同時又持守對信仰認真的態度，似乎是我們現在對待正統主義應有的角度。

另參：異端 (Heresy)。

參考書目

J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (1972); 龔漢斯著,《做基督徒》上、下,楊德友譯,光啟 (Hans Küng, *On Being a Christian*, 1977).

楊牧公

Orthopraxis 正確行動 參實際行動與正確行動 (Praxis and Orthopraxis)。

Osiander, Andreas 阿西安得 (1498 ~ 1552) 信義宗神學家,生於紐倫堡 (Nuremberg) 附近的古勝豪申 (Guzenhausen)。他在印閣斯達大學 (University of Ingolstadt) 修讀希伯來文,成為希伯來專家。阿西安得於 1520 年加入奧古斯丁修道院 (參與奧古斯丁主義, Augustinianism^{*}),在紐倫堡教希伯來文,並本於當時有的希伯來版本聖經 (1522),重修拉丁文的武加大本。後來認識了路德 (Luther^{*}) 的改教思想,成為忠心的改教家,一生在紐倫堡推展路德的教義和禮儀原則。

阿西安得的脾氣比較古怪,非常容易得罪人。但因著他才華出眾,教會當局認為他仍是應當代表信義宗出席馬爾堡會議 (Colloquy of Marburg, 1529)。他因著侵略性的性格,對墨蘭頓 (Melancthon^{*}) 在奧斯堡 (Augsburg, 1530) 的妥協非常不滿。後來,因為他缺乏圓熟的談判技巧,教會當局認為他不宜出席 1541 年在雷根斯堡 (Regensburg) 召開的會議。

1542 年他前往巴列丁奈得 (Palatinate) 推展改教運動。墨蘭頓企圖挽回改教派與羅馬天主教的決裂,促成萊比錫暫時和約 (Leipzig Interim, 1548); 阿西安得不能接受,便在 1549 年往哥尼斯堡

(Königsberg), 加入那裡的神學院; 亦是在此段時間, 他與墨蘭頓就因信稱義 (Justification^{*}) 的問題展開爭辯。他認為墨蘭頓過分強調歸算論, 並且正確地指出, 路德不僅說到外在的歸算論, 也說到真實地與基督聯合 (Union with Christ^{*})。可惜阿西安得也過分強調這一點, 說真正的公義 (Righteousness^{*}) 是可以賺取來的, 忽略了路德提出的那重要的張力: 「永遠都是一個罪人, 永遠是被稱為義」 (simul peccator, simul justus)。阿西安得的重心放在神聖基督之居衷, 卻犧牲了人子基督因著死亡而帶來之稱義的果效, 結果基督之入性和工作的重要就大為減弱了。

阿西安得本於一貫的脾氣, 以破口大罵的形式來辯論, 一時之間惹起不少的反感。加爾文 (Calvin^{*}) 既反對他因信稱義的觀點, 亦不贊成他對人之神的形像 (Image of God^{*}) 的了解, 說他的作品「證明他行徑乖謬, 精於空想」 (《基督教要義》上冊, I.xv. 3, 文藝, ⁶1991)。在聖餐 (Eucharist^{*}) 的觀點上, 他極為堅持信義宗的信念。他對科學亦頗有造詣, 曾以筆名為哥白尼的《天際革命》 (Copernicus, *De Revolutionibus Orbium Caelestium*, 1543) 寫序言。但亦有人認為他稱哥白尼的理論為「假設」, 無形中低估了哥白尼的貢獻。實情可能是他只想避重就輕地運用當代廣被接納的一個哲學名詞而已。

參考書目

J. Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science: a Historical Interpretation* (London, 1961); D. C. Steinmetz, *Reformers in the Wings* (Philadelphia, 1971).

C.P.W.

Otto, Rudolf 鄂圖 (1869 ~ 1937) 德國信義宗神學家, 曾任布勒斯勞大學

(Breslau, 位於波蘭西南部, 1914 ~ 7), 和馬爾堡大學 (Marburg, 1917 ~ 29) 的神學教授。他的宗教經驗十分深刻, 認為自己的宗教知識根源是在路德 (Luther)*、康德 (Kant)*, 及士來馬赫 (Schleiermacher)* 等大師上。

他真正關心的問題是維護宗教經驗 (Religious Experience)* 的完整, 並把此經驗與人類其他經驗分別出來。開始的時候, 他是針對唯物科學對宗教經驗的反擊提出護衛的理由; 後來就著手研究宗教經驗的本質。為了這個目的, 他在 1911 年往印度去, 還認真地研究起梵文來。

鄂圖研究的結果就是《神聖的意義》(Das Heilige, 1917; ET, *The Idea of the Holy*, Oxford, 1923), 是二十世紀研究宗教 (Religion)* 的一本經典作品。此書的副題是「研究神聖意義中的非理性因素, 以及它與理性的關係」。鄂圖此書的目的, 是要拒絕宗教比較學或宗教歷史學中過分強調的理性因素, 進而凸顯出宗教經驗裡面的非理性也是最根本的因素。對他來說, 宗教經驗的核心部分是全然獨立的, 不能歸納於其他綱目, 他稱這部分為神聖的經驗。

用康德的術語說, 是要在理解的綱目及絕對命令 (categorical imperative) 之外, 再加上神聖這綱目。不過他認為「神聖」一詞不太恰當, 因為這詞的當代德文用法與道德綱目拉得太近, 失去它應有的獨立性, 故他自創一名詞描述它, 稱之為「屬靈的」(numinous, 拉丁文 numen 是指靈, 或屬靈的)。鄂圖認為這屬靈的經驗基本上是超理性的, 一切宗教語言不過是想表達那不能表達的; 他自己也承認, 無論他用什麼詞語描述這經驗, 也只不過是指出這經驗, 或引起人注意這經驗, 卻不能希望藉著語言來將這經驗表達得淋漓盡致 (參神學代模, Models of Theology*), 故他對「屬靈」的解釋是「奧秘、異常, 又叫人入迷」(mysterium tremendum et fascinans)。

就算如此, 他也要指出這個只是一種說法, 不是理性的定義。但在引發屬靈經驗一事上, 鄂圖不是全然主觀的。舉例, 他認為士來馬赫對宗教的定義太主觀, 因為他未能清楚地指出屬靈的對象, 此屬靈對象正是屬靈經驗的基礎; 結果鄂圖要用受造者的感覺描述奧秘經驗, 是一種要倚靠那超乎人類的「全然另類者」(‘wholly other’) 而有的感覺。這種奧秘經驗之所以稱為「異常的」, 因為其對象是人絕不能接近的, 叫人生畏, 滿有生命或能力; 之所以稱為「叫人入迷」的, 因為它有吸引人、令人欣喜的素質; 用概念來表達, 那就是愛、恩慈、憐憫和安慰。

鄂圖雖然強調這種奧秘經驗為一切宗教的基礎, 卻也指出, 我們若要這種經驗造福人類, 就一定要在其上建立理性的架構。他說, 要使這種經驗成為一種祝福, 感覺就必須變成信仰, 而信仰是必須要用理性的詞語表達出來的。這樣說來, 宗教比較就是可能的了。由此, 鄂圖指出基督教優於其他宗教, 因為基督教比任何其他宗教更能用理性的言詞來表達屬靈的世界。

參考書目

著作: *The Idea of the Holy* (Oxford, 1923); *Mysticism East and West* (London, 1932); *The Philosophy of Religion* (London, 1931); *Religious Essays, A Supplement to 'The Idea of the Holy'* (Oxford, 1931).

研究: P. C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine* (Berlin, NY, 1982); D. A. Crosby, *Interpretive Theories of Religion* (Berlin, NY, 1981), pp. 115 ~ 60; R. F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion* (Princeton, 1947); R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (London, 1909); N. Smart, *Philosophers and Religious Truth* (London, 1964)。另參 'The Piper at the Gates of Dawn', in K. Grahame, *The Wind in the Willows* (London, 1908).

Ousia 質 參實質 (Substance)。

Owen, John 歐文 參清教神學 (Puritan Theology)。

Oxford Movement 牛津運動 這是十九世紀中葉 (1833 ~ 45) 英國教會內的一個運動，目的是恢復十七世紀英國國教屬於高派教會的理想；因著推動運動的人大多來自牛津大學 (特別是奧利爾學院, Oriel College)，因此稱它為牛津運動。

十九世紀的英國國教受著多方面衝擊，叫關心教會的人擔憂不已，其中如：教會生活日益低落，教士向心力不強，質素趨落，自由神學猖獗，教會無招架之力，加上浪漫主義盛行，人對古代及中世紀的教會深表興趣。這是牛津運動產生的背景，有時亦稱為牛津復興運動。

但直接誘發此運動的，是當時有人想壓制十個愛爾蘭的主教；岐布勒 (J. Keble, 1792 ~ 1866) 認為這是對教會主權的直接攻擊，便於 1833 年七月十四日在聖瑪利教堂講了一篇轟動一時的道，題目是「國家的叛變」('National Apostasy')，經文是撒母耳記上十二 23，目的是喚醒教會以抗外敵。講道完後影響立現，岐布勒立刻付梓出版，引起的注意更為廣泛，後來史家即稱這篇講道是牛津運動的啟動者。

岐布勒與紐曼 (J. H. Newman) 在 1833 年聯手，編輯並出版一連串的單張 (Tracts, 其實就是針對教會一些特別問題而寫的專文單行本)，故牛津運動亦稱作單張運動 (Tractarianism)。這時，重要人物如溥西 (E. B. Pusey, 1800 ~ 82)、徹爾赤 (R. W. Church, 1815 ~ 90)、佛樂得 (R. H. Froude, 1803 ~ 36)、威伯福斯 (R. I. Wilberforce, 1759 ~ 1833)，和威廉士 (I. Williams, 1802 ~ 65) 都先後加入這運動。

此一運動基本上是推動幾個思想：首先，它要重新建立英國國教是具有使徒統緒 (Apostolic Succession) 的正式教會，因此是具有地上最高權柄的；接著，它要教士重視自己的身分、責任，以及權利；禮儀上它要恢復高派教會重視禮儀的崇拜；而在教會秩序與生活上，它要重建教會的權柄與紀律。

可以想像的是，這種「復辟運動」必然會引起牛津大學內比較自由及開放人士的反擊，重要的有亞諾爾得 (T. Arnold, 1795 ~ 1842)、罕普登 (R. D. Hampden, 1793 ~ 1868)，和惠特立 (R. Whately, 1787 ~ 1863)。不幸地，這時牛津運動內有一些人漸漸主張英國教會應臣服於羅馬天主教的權柄下，而改信天主教的也不少；其中尤以紐曼改皈天主教最為轟動，平白為此運動招來內外的反抗力量。

牛津運動的成就與影響是不容忽視的。對教會，它重建教士的尊嚴、禮儀生活，及敬拜的莊嚴；對社會，它重視低下階層的社會工作，以重新安置貧民窟最為著名；對學術，牛津運動的參與者全是飽學之士，俱身居最高學術領域中。溥西、紐曼和岐布勒在 1836 年聯手編輯《教父叢書》(*Library of the Fathers*)，和其後的《安立甘大公主義神學叢書》(*Library of Anglo-Catholic Theology*)。牛津運動影響的範圍，遠遠超越了英國本土。

另參：安立甘大公主義神學 (Anglo-Catholic Theology)；紐曼 (J. H. Newman)。

參考書目

O. Chadwick (ed.), *The Mind of the Oxford Movement* (1960); R. W. Church, *The Oxford Movement Twelve Years, 1833 ~ 45* (1891); E. R. Fairweather, *The Oxford Movement* (1964); H. P. Liddon, *Life of E. B. Pusey*, 4 vols. (1893 ~ 7); J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua* (1864).

楊牧谷

P

Paedobaptism 嬰孩洗禮 參洗禮
(Baptism)。

Paine, Thomas 佩恩 (1737 ~ 1809) 政治學與自然神論 (Deism) 學者，生於英國而歿於紐約。佩恩的父母是貴格會會友；十三歲失學，在父親的店裡幫忙，直到十八歲航海去；但他一生的思想言行均受貴格會的影響。

1761年入國稅局工作，十年後以局內人身分寫了一小冊子，指出稅務局人員因著過低的薪金而犯罪，且指明是寫給國會上下議院的。此一小冊子引起朝野一陣轟動，無形中亦惹怒了高層官員。不過後來他被辭退，實與小冊子的出版無關；學者多認為是因為他本身行為不檢所致。

後來佩恩在倫敦認識富蘭克林 (Benjamin Franklin)，後者勸他去美國發展，他聽從了，並且擔任「賓夕凡尼亞雜誌」(*Pennsylvania Magazine*) 的主編；這期間他曾提倡婦女解放運動，及攻擊奴隸制。1776年出版《常識》(*Common Sense*)，鼓吹獨立運動，使他聲名大噪。在美國內戰期間，更寫了一連串的小冊，叫做《危機》(*The Crisis*)；此時，他是華盛頓軍隊的一名前線軍士，因此寫來特別感人，且得愛國人士器重。1777年佩恩受聘為國會外務

委員會的祕書，此後在政海浮浮沉沉；先後在紐約及巴黎身居高職，享有厚祿和盛名，後因反對路易十四的處決而被下在盧森堡的監裡 (1793年十二月二十八日)，險些被殺。

1802年佩恩重回美國，但昔日愛國的名聲已被人遺忘，加上他對基督教肆意攻擊，朋友就更稀少；去世時相當淒涼孤單。

若僅從政治思想家的角度來評佩恩，他無疑是一個勇敢、具創意，又前衛的人物；在十八世紀中葉能寫出解放黑奴和尊重婦權的作品，怎樣說也是不簡單的。在《人的權利》(*The Right of Man*) 一書，他把法國革命的自由精神表露無遺，對美國革命具有決定性的影響。

但《理性時代》(*The Age of Reason*) 則叫他吃盡苦頭，他被稱作自然神論*的中堅分子亦是由此書而起。此書上半部是他被押至盧森堡坐監時寫的 (1794年出版)，第二部分是在牢中寫 (1795)，第三部分則沒有出版過，仍在手稿階段。他在此書對聖經及傳統信仰的攻擊不留餘地，他的名字留在教會史中亦是因為此書。此書的出版幾乎掩盡他其他的成就；有人甚至以無神論者來定他的罪。

人對佩恩許多的貶詞都是不公平的，它可以被稱作是自然神論者，但絕非無神論者；在遺囑上他這樣說自己：「除信賴創造

的神外，我沒有別的，因為我不認識別的，也不相信別的」。

參考書目

為佩恩寫傳記的人甚多，但大多數是惡意的，如：J. Cheetham (New York, 1809); W. Cobbett (London, 1796); 善意地寫的有 C. Blanchard (New York, 1860); F. Oldys (London, 1791); T. C. Rickman (London, 1814); 但最好的是 Moncure Daniel Conway, 2 vols. (New York and London, 1892); 法文譯本 1900 年在巴黎出版。

佩恩的全集：M. D. Conway (ed.), *Collected Works*, 4 vols. (New York and London, 1894 ~ 6); 研究他的思想者有：J. B. Daly, *Radical Pioneers of the 18th Century* (London, 1886); G. J. Holyoake, *Essay on the Character and Services of Paine* (New York, 1876); L. Stephen, *History of English Thought*, 2 vols. (London, 1881).

楊牧谷

Palamas, Gregory 帕拉瑪 (約 1296 ~ 1359) 參東正教神學 (Eastern Orthodox Theology); 靜坐派 (Hesychasm)。

Paley, William 佩力 (1743 ~ 1805)

佩力靠一個比喻留名於教會史，他用手錶與手錶製造者來說明神的存在。佩力在劍橋的基督書院就讀，後來還成為該學院的院士。於 1775 年離職，到卡萊爾 (Carlisle) 教區作牧師；佩力是個很有天分的老師，講課甚得學生喜愛。

佩力的神學屬於寬容主義派 (Latitudinarianism)，他寫了好幾本護教學的作品，批評十八世紀十分流行，也是源於自然神論 (Deism) 的懷疑主義。他不是一個很有創意的思想家，卻是思想十分澄明有系統的作者，他的作品像教科書多於像論

文。他最主要的神學作品有《基督教的證據》(*A View of the Evidences of Christianity*, 1794)、《自然神學》(*Natural Theology, or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, 1802)、《道德與政治哲學原理》(*Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785)；最後一本可說是十七世紀寬容主義派對功利主義道德觀最清楚透徹的說明，亦為邊沁 [Jeremy Bentham, 1748 ~ 1832, 英功利主義哲學家，提出最大多數人最高之幸福為行事準則，此亦為近代情境倫理學 (Situation Ethics) 之原則] 的思想開了先河。不過佩力仍認為超自然的諭令為道德行為的原則，邊沁則完全不管這一點。佩力給美德之定義是：「造福人類，順服神旨，皆為了永恆的福樂」。

雖然佩力拒絕懷疑主義，但他自己的神學觀點卻混合了神體一位論 (Unitarianism) 的色彩。早在大學任教的時候，他就說接受英國國教的三十九條 (Thirty-Nine Articles) 只能視之為「息事寧人」；因為按他估計，三十九條裡有「二百四十個不同的命題，它們不少是互不相容的」。為此，他只是表面接受信經而已，有些人還覺得他的解釋與傳統的道成肉身論不合。不過對於真正接受的信條，他倒是誠實又一致，認為都可以用邏輯說明。

手錶製造者的比喻見於《自然神學》一書，亦可說是由設計而論證神存在的典範 (即目的論證；參自然神學, *Natural Theology*)。他的比喻是這樣的：假如我們在荒地上見到一塊石頭，然後又看見一只手錶，我們的反應會有什麼不同呢？對於那塊石頭，我們很容易會說它一直就在那裡；但對於那只手錶，誰會這樣說呢？腕錶不正說明某種目的與設計嗎？換句話說，手錶是對手錶製造者的一個無言見證，這豈不是任何頭腦正常的人都會有的結論嗎？這結論不會因為下列任何一項理由而被推翻：我們從

沒見過手錶製造者，或手錶不準確，或不明白某部分的功能是什麼。同樣地，我們也不能以為某種不是人為的法則或機緣，就可以解釋手錶的存在；手錶的本身就足以說明設計的事實。佩力的結論是：「手錶中每一種機械裝置所顯示的，每一項設計所表明的，均可在自然界內發現。」因此，佩力認為自然界有她的創造者這一結論是無可辯駁的。

歷史的一個嘲諷乃是，佩力出版《自然神學》之前二十三年，休謨（Hume）^{*}便在他的《論自然宗教》（*Dialogues Concerning Natural Religion*）提出：從設計論證神存在是不可靠的。這事例亦說明神學家與哲學家在討論同一個題目時，中間有極大的阻隔。也許更值得注意的是，自休謨到現在差不多已經兩個世紀了，用中文寫的福音單張和護教小冊，仍常用佩力這種已被駁倒、本質上屬於自然神學的論評。

參考書目

M. L. Clarke, *Paley: Evidence for the Man* (Toronto, 1974); D. L. LeMahieu, *The Mind of William Paley* (Lincoln, NE, 1976).

D.D.S.

Panentheism 萬有在神論 這是進程神學（Process Theology）^{*}的概念，指宇宙便是神，雖然神比宇宙大。它與泛神論（Pantheism）^{*}不同，泛神論認為神與宇宙是完全等同的。萬有在神論認為，神有自己獨有的位格，也就是說，有些質素只有神擁有，宇宙是沒有的。從另一方面說，宇宙是神的一部分，它就是神。

雖然這概念是近代進程神學^{*}家造出來的，卻可用在幾個比它早期的理論上。普羅提諾（Plotinus，約 205 ~ 70；參柏拉圖主義（Platonism）^{*}）對早期中世紀神學的影響頗深，他認為世界是從神那裡發放出來，是神具創意之本體滿溢出來的結果；換句話說，

世界不是從無有創造出來，而是從神自己分出來的。

有些惟心論者（Idealists）^{*}，如柏克萊（Berkeley）^{*}，認為世界有其實體，皆因世界是神的一個思想，宇宙之本質就是神的理念（ideas），因此亦是神自己。這個思想雖然與普羅提諾的不大一樣，但相同的是，二者皆認為神有自己的本體；因為神是真實的，世界才變得真實；世界就是神。

把萬有在神論建立於進程神學的哲學基礎上的，主要是懷海德（Alfred North Whitehead）和赫桑安（Charles Hartshorne），但二人對此卻有不同的了解。對懷海德來說，萬有在神論是因果律之下的必然結果；他認為在實體（reality）的基本原則下，神不單不能有例外，祂更要成為萬物眾生的一個主要榜樣。懷海德所理解的實體不是一件一件的物件，乃是多系列的事件。他說，只有真實的本質（entities）才可以是成因；又因為每一個在前面的事件都成為過去，不再是真實的，故此事件必然是自我決定的。但創造每一事件的可能性又是誰呢？懷海德認為：那就是神。因果關係（包括認識這種因果關係）才是真實的關係；它們都是事件。因此，那位創造並知道每一事件的神，是不能與事件分開的，它們均成了祂的經驗，而祂亦只是那感受所有事件的主觀性（subjectivity）。

赫桑安的神觀比較仔細和豐富一點，特別是他早期的作品。一開始他便給「完美」一個新定義；他說，倘若神不能與所有事件分開來，祂就不可能是傳統所了解的那樣完美，不受宇宙之限制所影響。他認為神與萬事均有關係，祂之所以是祂，因為祂對萬有皆有所感，又保存萬有；加上祂不斷涉入新的事件，神就在恆久常新，和愈形複雜的情況下不斷改變。祂在不斷經歷自己也是其中一員的宇宙，並因此成長。

赫桑安和他的跟隨者不斷以人和身體的關係，來比喻神與宇宙的關係：我的一切經

驗均須依靠身體來獲得，但我也是可以超越身體；同樣地，神雖然要依靠祂的身體，即這宇宙，祂也是超越宇宙的，因為祂正是那位知道未來事件一切可能性的心智。

另參：進程神學（Process Theology）。

參考書目

D. Brown, R. James, G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis, 1971); C. Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes* (New York, 1984); L. Ford, *The Lure of God* (Philadelphia, 1978); A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (London, 1926).

W.D.B.

Pannenberg, Wolfhart 潘寧博（1928

年生）德國信義宗神學家，生於斯泰丁（Stettin），先後在幾間大學修習哲學與神學。在哥丁根（Göttingen, 1948）的時候是跟隨哈特曼（Nicolai Hartmann）；在巴塞爾（Basel, 1950）是跟隨雅斯培（K. Jaspers）和巴特（K. Barth）。後來到海德堡（Heidelberg, 1951 ~ 8），在士林克（Edmund Schlink, 1903 ~ 84）的指導下獲得博士學位。這時有兩個人對他的影響至為深遠，一個是後布特曼（參布特曼，Bultmann）主義者包爾坎（Günther Bornkamm, 1905 ~ 90），特別在追尋歷史耶穌（Historical Jesus）的問題上；另一個是坎彭豪新（Hans Von Campenhausen, 1903 年生），是透過他在 1947 年發表的演講：「奧古斯丁與羅馬傾亡」（‘Augustine and the Fall of Rome’）。潘寧博與一班研究生成立了「工作小組」，專門從一個獨特的神學角度來研究歷史（History）。自 1958 年開始，他先後成為烏珀塔爾（Wuppertal）及美因茲（Mainz, 1960）的系統神學教授。

論到啟示（Revelation），潘寧博認為

神學必須越過巴特的公式語「道成了肉身」；他說我們必須加上的是「成了肉身和歷史的肉身」，不然的話，神的自我啟示仍有被貶低至神話（Myth）或諾斯底主義（Gnosticism）的危險。在整個宇宙的歷史中，神學必須尋找一種黑格爾（Hegel）式的遠象，那就是歷史的大趨勢，以及神啟示之真理的完全結合。要神學達至這個地步，它就必須強調末世論（Eschatology）的目標；即一切歷史均是向著神邁進的，潘寧博稱之為「將來的本體優先性」（‘the ontological priority of the future’）。或者，以基督來表達，基督代表要來之神的最後顯現，雖然這顯現是短暫和預示性的。

潘寧博認為研究基督論（Christology），最好是透過耶穌（Jesus）之信息及其命運這些歷史事件；他稱這種基督論是「由下而上」（‘from below’），是由歷史的耶穌開始，進而領悟祂的神性（*Jesus - God and Man*, p. 33）。潘寧博堅稱，由使徒之宣講而上溯到歷史的耶穌不僅是可行的，也是必須的。自客勒爾（Martin Kähler, 1835 ~ 1912）以降，教會習慣了從復活節的宣講來解釋基督論；潘寧博拒絕如此做，他亦不認為耶穌啟示的講論（參啟示文學，Apocalyptic Literature）會令現代人尷尬。透過耶穌的教訓、死亡與復活（基督的復活，Resurrection of Christ），祂已把歷史的終局和將來的生命預示出來。當神使耶穌從死裡復活過來，神就是完全認同耶穌在復活前的宣稱，即祂與神原為一。潘寧博說，復活具有一種「追認以往的能力」，當神使地上的耶穌從死裡復活過來，就是完全賦予祂神的兒子和彌賽亞之身分。

潘寧博的神學方法可說是從巴特—布特曼的傳統突破出來，重新返回歷史與理性的傳統。他說到認識的「歷史性」（‘historicality’），信心（Faith）與知識（參認識論，Epistemology）均根植於它

們各自的歷史中。他給聖經歷史定義為：「懸於應許與成就之間的事件」。但他認為舊約因為沒有分開事件與解釋，或歷史事實與它的意義，故此聖經本身有某種解經原則在運作，那就是在新經驗與新盼望的角度下，以色列（Israel）^{*} 舊有為人接受的傳統，在不斷地更新修正。由此觀之，我們知道潘寧博看釋經學（Hermeneutics）^{*} 與批判歷史學實為同一的科學；而他要求的乃是，在評估聖經的真理時，批判歷史學必須公平地使用歷史類比（Analogy）^{*} 的語言，並且不能排除神進入歷史的可能。

從護教學的角度來看，潘寧博認為不能完全主觀地維護信仰（參護教學，Apologetics^{*}），神學可以亦必須維護它客觀宣稱的真理，且要經得起理性批判的考驗。事實上，我們若真能從古教父怎樣維護真理學到功課（參護教士，Apologists^{*}），現代神學便更有勇氣面對自啟蒙運動（Enlightenment）^{*} 便抬頭的惟理無神主義。事實上，我們卻未能維護神的存在是一切真理，以及人之自由和尊嚴的必要前設，結果十九世紀的神學便完全放棄神這概念了；神觀慢慢地退減成為人觀，而真理也只變成人的一種創作可能而已。明顯地，在潘寧博的思想中，孕育著一個有趣、可供發展的護教程式。

參考書目

著作：*Anthropology in Theological Perspective*, tr. M. J. O'Connell (Edinburgh, 1985) 列出潘寧博的著作；*The Apostles' Creed* (London, 1972); *Basic Questions in Theology*, vols. I ~ III (London, 1970 ~ 3); *Christian Spirituality* (Philadelphia, 1983); *The Church* (Philadelphia, 1983); *Ethics* (Philadelphia and London, 1981); *Faith and Reality* (London and Philadelphia, 1977); *Human Nature, Election and History* (Philadelphia, 1977); *The Idea of God and Human Freedom* (Philadelphia, 1973); *Jesus-God and Man* (Philadelphia, 1982);

Revelation as History, ed. Pannenberg et al. (London, 1969); *Spirit, Faith and Church* (Philadelphia, 1971); 《天國近了——神學與神的國》，鄧紹光譯，基道，1990 (*Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, 1971); *Theology and the Philosophy of Science* (London, 1976); 《人是什麼》，李秋零、田薇譯，道風山，1994 (*What is Man?* Philadelphia, 1970).

研究：P. J. A. Cook, 'Pannenberg: A Post-Enlightenment Theologian', *Churchman* 90 (1976), pp. 245 ~ 64; A. D. Galloway, *Wolfgang Pannenberg* (London, 1973); B. O. MacDermott, *The Personal Unity of Jesus and God according to Wolfgang Pannenberg* (St Ottilien, West Germany, 1973); D. McKenzie, *Wolfgang Pannenberg and Religious Philosophy* (Lanham, MD, 1983); H. Neie, *The Doctrine of Atonement in the Theology of Wolfgang Pannenberg* (Berlin, 1979); J. M. Robinson and J. B. Cobb, Jr. (eds.), *Theology as History* (New York and London, 1967), 主要專文為潘寧博所寫；E. F. Tupper, *The Theology of Wolfgang Pannenberg* (Philadelphia, 1973).

P.J.A.C.

Pantheism 泛神論 這詞的英文是由兩個希臘詞語併成：*pan*，是「一切」、「所有」，和 *theos*，「神」，故其字面意思是指「一切即等於神」。從較專門的角度來看，泛神論的形上學，亦即是它對實體的看法，肯定兩件事：萬物是統一的，而統一性是神聖的。在第一點上，泛神論與自然主義相近，因為二者均只承認一個實體；但與自然主義不同的是，它稱實體為神聖的。在第二點上，泛神論與有神論（Theism）^{*} 相近，因二者均強調世界要倚靠神而存在；但與有神論不同的是，它不認為世界的存在與神的存在分開。

泛神論常說，邏輯上的對立皆可在神的本體上聯合。一對對的概念，像善與惡、個

人與非個人，甚至甲與非甲，在神裡面都不是分開的。它們看似對立，卻都只存於邏輯思想的層次；在最高的真實層面，一切概念的分野都不再存在，因為所謂分野，本來都是不可分的，是邏輯思想硬把它們區分而已。既然語言要倚靠邏輯來傳意，因此泛神論者便常會說神（God）^{*}是不可言宣，不能描繪的了。

從認識論（Epistemology）^{*}的角度來說，泛神論者的認知途徑大致有二。宗教性的泛神論者常是比較神祕的（參神修神學，Mystical Theology^{*}）；神祕主義所說的與神相交，超越理性思想。透過苦修（Asceticism）^{*}或冥想，神祕主義者說他們能直接、直覺地，也是不能言宣地經歷神。哲學性的泛神論則是運用理性方法來獲得神的知識，他們認為這種理性方法不受感官獲得的資料左右。此中之代表人物可推斯賓諾沙（Spinoza）^{*}和黑格爾（Hegel）^{*}。

宗教性的泛神論見於世界五大宗教內，尤其是那些源自印度的古老宗教，像印度教（Hinduism）^{*}和大乘佛教（Buddhism）^{*}，它們均接納印度教經典《奧義書》（Upanishads）之泛神論。近代之代表人物，印度教有拉達克里錫南（Sarvepalli Radhakrishnan, 1888 ~ 1975），和日本禪宗的鈴木大拙（D. T. Suzuki, 1870 ~ 1966）。但在信奉一神的宗教，像猶太教、基督教與回教，有時也會發現泛神論的影子。就像基督教內一些神祕主義者，如艾利基納（Eriugena）^{*}、艾哈特（Eckhart）^{*}和伯麥（Boehme）^{*}，因著新柏拉圖主義者（參柏拉圖主義，Platonism^{*}）普羅提諾（Plotinus, 約 205 ~ 70）的影響，他們的思想相當接近泛神論【編按：這只是一種解釋，且不是多數學者會認同的解釋】。

有神論者是不會接受泛神論的，他們認為泛神論既主張神超越人一般概念上的對立，像善與惡、個體與非個體，無形中他們就否定了神的性格與良善；他們亦批評泛神

論否定生命和倫理在今生的價值。基督教的聖經更不可能接受泛神論，因為它混淆了創造者（參創造論，Creation^{*}）和受造界的分別。

反對泛神論的哲學家提出好些實際的問題：在現實的世界中，我們有確實的證據說明萬有是統一的嗎？再者，我們有什麼理由要稱這個大統一是神聖的呢？

參考書目

文本：Jacob Boehme, *Works*, ed. C. J. Barber (London, 1909); G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, tr. E. B. Speirs and J. B. Sanderson, 3 vols. (London, 1962); Meister Eckhart: *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, tr. E. Colledge and B. McGinn (New York, 1981); S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vols. (London, 1929); B. Spinoza, *The Chief Works*, tr. R. H. M. Elwes, 2 vols. (New York, 1951).

研究：N. Geisler, *Christian Apologetics* (Grand Rapids, MI, 1976); C. Hodge, *Systematic Theology* (1872 ~ 3, repr. Grand Rapids, MI, 1981); H. P. Owen, *Concepts of Deity* (New York, 1971); D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, 3 vols. (New York, 1949).

D.K.C.

Papacy 教宗權制 梵諦岡第二次會議的教會憲章宣告說：「作為彼得繼承人的羅馬教宗，是主教與廣大信眾合一、恆久又可見的源頭與根基」（*Lumen Gentium*, 23）。「教宗」一詞源自拉丁文和希臘文的 *papa*（s），意思是父親；教宗權制則是教會的一種制度，原意是透過一個可見的權柄，使教會種種職分有一種內在的聯繫和統一，進而保存使徒的信息及使命，和大公或普世的身分。近代合一運動便集中注意力在這方面，看能否為教會發展出這類性質的制度。

早期教會傾向把教會的權柄賦予某些地區，如亞歷山太（Alexandria）和安提阿（Antioch），他們認為那裡的主教擁有特別的地位。其實決定他們之重要性的，是他們有使徒之見證及使命的角色，這看法在羅馬的教會尤為明顯；他們認為彼得與保羅都是在那裡殉道的，這兩位使徒正好代表猶太人及外邦人的宣教使命，而他們的見證，又是以殉道的偉大精神來表達。毋怪乎愛任紐（Irenaeus）會說，羅馬教會具有「更強的起源」，其他教會應該順服她（*Against Heresies*, III.3.3）。這對眾教會在451年迦克墩會議（Chalcedon, Council of）接受教宗利奧一世（Pope Leo I, 參大利奧（Leo the Great））論到基督論（Christology）的信，起著決定性的作用。當然，羅馬城在政治所占的位置，亦增加了當地主教的重要性。

天主教會認為教宗權的依據是有關彼得的經文（太十六18、19；路二十二31、32；約二十一15～17）；這樣宣告始自第三世紀。特土良（Tertullian）可能曾用過「你是彼得」一語來指羅馬崇高的地位；但後來的教會領袖（包括奧古斯丁，Augustine）就比較遲疑了，他們反而喜愛引用路加經文中「你回頭以後要堅固你的弟兄」這句話。有人這樣比喻說，彼得與眾使徒的關係，正如羅馬主教與其他主教的關係，而彼得的職分是一種事奉（Ministry）的職分，不是管轄。最早期的基督教羣體，顯然視彼得在使徒中居首位，他是第一個被耶穌呼召（太四18、19），在使徒的排名榜上常占鰲頭（太十二），首先承認耶穌為彌賽亞（太十六16），首先看見復活的主（林前十五5），亦是第一個去宣講福音的（徒二14）。但彼得亦有做錯事的時候，需要責備（加二11）。承認彼得之職分的重要，與宣稱羅馬主教皆為他的繼承者，兩件事根本不可同日而語。今天天主教神學家似乎較以往少強調彼得經文，但他們仍然強調彼得的職

分十分重要。

自教宗制實行的初期起，就不斷增加政治權力和屬靈要求。羅馬教廷慢慢染上皇室浮誇的習氣，皇室與平信徒領袖和羅馬教宗之間的關係亦緊張起來。貴格利七世（Gregory VII, 1073～85）為教會贏得一場勝仗，就是教會委任聖職時不需平信徒（包括皇帝）的批准，這是引致德國皇帝亨利四世在卡諾撒（Canossa, 1077）屈服認錯的原因。他曾宣稱自己對整個西方基督教界具有完全的屬地權力；無論怎樣，衝突有增無已。

鮑尼法斯八世（Boniface VIII, 1294～1303）在1300年命人在他前面攜帶兩把利劍，代表著他屬世和屬靈的權力。他發表「一聖教諭」（*Unam Sanctam*, 1302），認為「一聖大公使徒教會」之外，是無赦恩亦無罪得赦免；他還說，屬世權柄應隸屬教宗以及教會屬靈權柄之下，而教會即彼得及其繼承者帶領的羅馬教會。這個說法明顯地把東方的希臘教會拒諸門外（東西方教會是在十一世紀分裂的）。所有這些做法，與早期的羅馬教會相距甚遠。直到十九世紀，教宗盡失教宗領土（1870），僅留梵諦岡，羅馬教廷所謂的屬世權力這概念才算是完全埋葬，避免了爭權而分化教會。

羅馬主教的屬靈權柄成了十五世紀大公會議主要爭辯的中心。當有兩個或以上的教宗都宣稱他們才是正式的教宗，最終解決之道就似乎是在大公會議了；但誰的權力才是最高的呢？是教宗還是大公會議？681年的君士坦丁堡會議（Council of Constantinople）不是把翁諾里一世（Honorius I）判為異端嗎？不過佛羅倫斯會議（Council of Florence, 1438～45）終於判定教宗權柄是凌駕議會，推翻了大約三十年前康士坦斯會議（Council of Constance）的議決。

這種權力之爭造成的不愉快局面，在法國是非常明顯的。自十三世紀，法國教會一直存在著一股獨立的精神。他們的加利亞主

義 (Gallicanism, 即教會獨立說) 力主法國教會要脫離羅馬教宗的轄制。加利亞信經 (Gallican Articles, 1682) 重新肯定議會的權力高於教宗, 因此是重申康士坦斯會議的決定。他們亦重申教宗的判決不是不可推翻的, 一切有待教會議會作最後決定。很多支持楊森主義 (Jansenism)* 者更提到將來議會的功用, 為「獨子」教諭 (Unigenitus, 1713) 所定罪。加利亞信經還否認教宗的權力可伸展到屬世的領域, 他也不能叫人民不服從他們屬世的領袖。

像加利亞主義一類的運動不斷興起, 終於引發一個反動, 稱作越山主義 (Ultramontanism)*。很多團體想脫離羅馬教廷, 加上他們近乎異端的言行好像愈來愈失控, 使得不少人要求賦予更大權力給教廷來處理這些事情。法國大革命 (1789) 之後所引發出來的反教及自由運動, 到十七世紀達至頂峯; 越山主義的高潮則是在梵諦岡第一次會議宣告教宗無誤 (1870)。比約九世 (Pius IX, 1846 ~ 78) 首次賦予教皇親切個人的形象, 影響至今; 但反對這樣高舉教宗權力的人亦很多, 當時在議會內的爭辯是相當激烈的。

梵諦岡第一次會議宣告, 教宗對整個教會就信仰與道德問題所作出的宣布, 是絕對無誤的。這條教諭有很多權限條款寫在裡面, 以致人幾乎不可能判斷哪些教宗宣布的原意是無誤的。惟一能滿足所有條款的教義, 就是童貞女馬利亞 (Mary)* 無玷受孕 (1854), 和身體升天 (1950)。二者都沒有聖經根據或歷史先例, 而且也說不上是緊迫到一個地步不能等候教會議會的裁決。梵諦岡會議常用彼得繼承者之「神聖權利」一語, 這話是什麼意思, 今天仍是眾說紛紛。他們又認為教宗具有普世裁決權。後來意大利軍攻陷羅馬, 梵諦岡第一次會議就突然終止了, 不能再釐定主教的角色。

梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5) 並沒有推翻第一次會議的議決, 但他們強調的不是

教宗, 而是整個主教院的地位, 且稱教宗為「同輩中居首位者」(參主教團主義與大公會議主義, Collegiality and Conciliarity*)。教宗是與其他主教同工, 也是他們的發言人, 但教宗不是獨斷獨行的。是在這意義之下, 教宗是信仰與生活的中心。對非天主教徒來說, 最大的問題仍是那些沒有聖經支持的教宗特權, 教宗權制在理想和實際執行時的差別, 以及一個人如何有能力在普世教會擔上這樣重大的角色, 這樣做對教會是否真的有益等疑慮。

參考書目

W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II* (London, 1966); R. E. Brown, K. P. Donfried and J. Reumann (eds.), *Peter in the New Testament* (London, 1974); C. Butler, *The Vatican Council 1869 ~ 70* (London, 1930); D. W. O'Connor, *Peter in Rome* (New York, 1969); B. Tierney, *The Origins of Papal Infallibility, 1150 ~ 1350* (Cambridge, 1972); J. M. R. Tillard, *The Bishop of Rome* (London, 1983).

J.W.C.

Parables of Jesus 耶穌的比喻 聖經由許多種文體構成, 其中最為舊、新約作者使用的, 就是比喻。從修辭學的角度來說, 比喻又可分明喻 (simile) 和隱喻 (metaphor)。仔細分析其異同不是本文能處理的 (可參 A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible*, 1972, pp. 212ff.), 且舉個例來說明。明喻是: 「祂像羊被牽到宰殺之地, 又像羊羔在剪毛的人手下無聲, 祂也是這樣不開口」(徒八 32; 引自賽五十三 7); 隱喻是: 「看哪, 神的羔羊, 除去世人罪孽的」(約一 29)。

比喻一詞來自希臘文 *parabolē*, 原意為將兩個或以上之目的物放在一起, 以資比較。由比較而凸顯出來的意思, 均是具體又

易明的，這是聖經人物使用比喻的基本原因：目的就是把他要傳講的信息，以最具體又易明的方法說出來。

比喻的內容均取自當代廣為人知的事物、習慣或經驗，故當代聽者與講者共鳴絕無困難；對後代聖經讀者來說，問題就複雜得多了。譬如，在寓意法解經（參釋經學，*Hermeneutics**）流行的時代，人喜歡就比喻故事中的每一細節來解釋，好引出其所謂的屬靈意義；近代釋經學者則勸人放棄此法，力主比喻是只有一個主要的意思，而比喻採用的言詞均應該按其字面意思來解釋。由此可見，解釋比喻的歷史是漫長又複雜的（參 A. M. Hunter, *Interpreting the Parables*, 1960, pp. 21 ~ 41）。

基督用的比喻是很出名的，但明顯地祂不是比喻的創造者，舊約有很多精彩又家喻戶曉的比喻，箴言即是一本滿了比喻的書；此外我們還可以參考撒下十二 1 ~ 14；賽五 1 ~ 6，二十八 24 ~ 28。不過同樣明顯的是，聖經中沒有比耶穌用的比喻更多、更精彩：浪子的比喻（路十五）、好牧人的比喻（約十 12 及下），和好撒瑪利亞人的比喻（路十 25 ~ 37），簡直沒有時間和空間的限制；除了深遂的屬靈教訓外，它們也成了人類精神文明的公產。

解釋簡史

本世紀初新約學者展開一場比喻的辯論，其重點乃是比喻到底是想傳些什麼信息。德國學者宇力赫（Adolf Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu*, 1910）認為，新約的比喻都只是在闡釋一些普通道德教訓，就如當代教法師及道德教師所作的。這說法被英國兩個主要的新約學者反對。陶德（C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1936）首先指出耶穌的比喻全是與天國（Heavenly Kingdom）* 有關，它們當然有道德的教導及應用的因素在內，但此等因素絕不是獨立的，它們全指出天父之國降臨的情況及要

求；就此意義而言，耶穌的比喻是不能與耶穌之生命和事工分開處理的。到了 60 年代，亨德（A. M. Hunter，前引，pp. 38 ~ 9）亦指出宇力赫的解釋只對了一半，因為那個以比喻來講道的耶穌，正是後來被釘死在十字架上的人；「人會把一個只講優美故事來加強美德的人釘死在十架嗎？」猶太人不能容忍耶穌，因為耶穌的比喻不是重整道德，乃是引入革命，且是由個人開始，然後匯聚成新的羣體，至終要革新整個人類。德國耶利米亞亦認同英國學者這個方向，透過研究比喻的背景，他指出耶穌比喻對當代聽者的改變力量（Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, ET, 1954）。

近代的比喻學者是注意文體的研究多於歷史的分析。新釋經學* 要求人重造當代耶穌聽眾所經歷的「語言事件」（*Sprachereignis*），不要只顧解釋它（E. Linnemann, *Parables of Jesus*, ET, 1966）。結構主義則運用現代語意學的工具來分析經文的「表層」及「深層」意義，如情節的種類、不同角色（actants）的功能，以及故事發展中包涵的不同反對力量（D. O. Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, 1967）。此等研究不僅能發掘出我們以前忽略了的意義，也進一步確認了比喻本身的統一和真實（K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables*, 1980; P. R. Jones, *Teaching of the Parables*, 1982）。

耶穌用的比喻

按比喻用的素材（有別於體裁），我們可以把比喻分為真實的比喻、故事的比喻，和說明的比喻。真實的比喻是指素材取於日常生活，而其經驗是人人都能識別的，如迷羊（太十八 12 ~ 14；路十五 4 ~ 7），或失去的錢幣（路十五 8 ~ 10）。故事比喻是藉一虛構故事來說明普世皆明的教訓，如不義的管家（路十六 1 ~ 9），和寡婦求不義的官

(路十八 2 ~ 8)。說明式的比喻也是藉故事來傳達真理，但所傳的是一個人人皆要學效的榜樣，像好撒瑪利亞人的比喻(路十 30 ~ 37)，其結尾是：「你去照樣行吧」。

耶穌講的比喻絕大多數屬於第一類，祂從人一般的經歷，或日常生活，或大自然現象，或身邊小事取材，以說明最深的屬靈教訓，其中尤以與天國有關的為主。當然，像當代拉比用的比喻一樣，耶穌有時也會用誇張手法來使祂要傳的意念凸顯出來。如欠一千萬銀子之僕人的比喻(太十八 24)，一千萬銀子實在太多了，不是僕人欠得起的，但耶穌要強調的只是僕人已蒙的恩有多大多深而已(太十八 32 下 ~ 33)。

三卷福音書記載的耶穌比喻，馬可記載的最少，只有六個，其中又只有一個是它獨有的，就是在暗中生長的種子(可四 26 ~ 29)。馬太主要是記載天國的比喻，開頭都有「天國好像……」作開始，如麥子與稗子(太十三 24 ~ 30)、芥菜種(太十三 31 ~ 32)、麵酵(太十三 33)、隱藏的寶貝(太十三 44)、珍珠(太十三 45 ~ 46)、魚網(太十三 47 ~ 50)、不饒恕人的僕人(太十八 21 ~ 35)、葡萄園工人(太二十一 ~ 16)、婚筵(太二十二 1 ~ 14)，和十個童女(太二十五 1 ~ 13)。

路加記的比喻以悔改和得救為主。路加認識的耶穌是窮人、被人遺棄的，以及迷失之人的耶穌：「人子來，為要尋找、拯救失喪的人」(路十九 10)。大筵席的比喻指出有錢有勢力的人藐視救恩，主人就廣召那些「貧窮的、殘廢的、瞎眼的、癩腿的來……坐滿我的屋子……」(路十四 15 ~ 24)。財主與拉撒路的比喻更強調一點，財主生前驕奢，死後受苦，但生前討飯又生瘡的拉撒路，死後就「被天使帶去放在亞伯拉罕的懷裡」(路十六 19 ~ 31)。

此外，路加亦重視工人的忠心(路十七 7 ~ 10)、盡心(路十九 11 ~ 27)、禱告(路十一 5 ~ 8)以及謙卑(路十八 9 ~

14)。

在撒種比喻(太十三 1 ~ 9；可四 1 ~ 9；路八 4 ~ 8)和它的解釋之間(太十三 18 ~ 23；可四 13 ~ 20；路八 11 ~ 15)，三卷福音書都有插入一段(太十三 10 ~ 17；可四 10 ~ 12；路八 9 ~ 10)，比較兩類聽到天國比喻而有不同結果的人。有一種人聽是聽見了，知道天國的資料，卻是不明白它的意思，馬可的解釋是：「耶穌對他們說，神國的奧祕只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻。叫(*hina*)他們看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白；恐怕(*mē pote*)他們回轉過來，就得赦免」(可四 11 ~ 12)。

比喻是要把隱藏的意思顯明出來，為什麼耶穌反要藉比喻「叫」(*hina..* 英譯：in order that)他們不明白，還「恐怕」(*mē pote..*；英譯：lest)他們回轉得赦免呢？比喻在耶穌的講道中，到底是要顯明還是隱藏真理的呢？

這個疑難不容易解決。陶德與不少歐陸學者均認為，這節經文不是出於耶穌，是後人加上去的。耶利米亞(Jeremias, 前引, pp. 12 ~ 3)則搜集很強的證據，說明它是出於耶穌；曼松(T. W. Manson)亦如是看，但他指出此處經文原是用亞蘭文說出來，而亞蘭文並沒有希臘文那種目的(*hina*, 中譯「叫」, 英譯 in order that)的意義。再者，曼松指出本節所引用之賽六 10，既非來自七十士譯本，亦非希伯來文版本，而是來自他爾根(Targum)，乃當代會堂用的意譯本。我們希臘文用的 *hina*，在亞蘭文本是 *diy*，即英文的 who，中文的「那些」；若然，11 下 ~ 12 節便譯作「若是對外人講，即是那些看是看見，卻不曉得，聽是聽見，卻不明白……」，這樣一來，耶穌用比喻就沒有要向某些人隱藏的目的了。

但「恐怕」(*mē pote*)一語又該作何解釋呢？曼松指出這詞之亞蘭文是 *diy*

ʾmah，它的確有反面目的（即中文「恐怕」）之含義，但耶利米亞卻把這反面目的譯成「除非」（unless，見 Jeremias，前引，p. 15）；若然，這兩節便可譯成「若是對外人講，即是那些看是看見，卻不曉得；聽是聽見，卻不明白的，凡事就用比喻；除非他們回轉過來得赦免」。

有人認為這樣避重就輕來解釋不是辦法，而現在的希臘文版本也沒有問題，若有的話，聖經作者早作了修正。本經文的兩個短句（so that...lest...）是同樣要正視的。耶穌用比喻的原因，既是要顯明真理，有時亦是要隱藏真理。比喻要講的是天國的奧秘，它不僅在傳遞一些資訊，也邀請聽者作出意志方面委身的回應。不願意委身的，就是聽見也不肯接受。「對馬可來說，耶穌用比喻來講，這些比喻不是謎語。使人迷惑的是它邀請人作出的回應——人明明看見救恩是以一個人的形式出現了，竟然不願意悔改相信」（H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synotischen Gleichnistexten*, 1978, p. 251）。

解釋比喻的原則

不管是耶穌或是其他人的比喻，我們均需要按著比喻的特性來解釋。聖經中的比喻是按著兩個基本要素成形的，它們亦成了解釋比喻的兩個原則。

1. 比喻本身的歷史背景。耶穌用的比喻全是取材於真實的事或物，要解釋祂的比喻，就一定要盡所能地重建當時的實際環境，然後按該環境來闡明比喻的原意。所謂當時實際的環境，可以是取材於農業世界、菜場、家庭、軍事、運動、商業、勞工市場，甚至是經濟世界；此外，政治生活、民事律法、宗教世界，以及個人財產、社會結構，和社會關懷等，全是比喻的可能素材。重建當時的環境，是幫助我們進入比喻的世界，好像第一世紀信徒聽耶穌講道時的情景一樣。反過來說，望文生義，或以二十世紀

之經驗硬套入比喻，就只能產生誤解了。

2. 比喻的寫作過程。從三卷福音書記載的比喻，我們知道：a. 耶穌同一比喻會用在不同的環境；b. 同一環境下講的比喻，不同的聖經作者會有不同的記載方法，要透徹地了解一個比喻，就需要知道是什麼因素決定某作者寫該比喻。一般來說，福音書作者是本於兩個原則來選材的：時間的先後次序，及主題的模式；「作者是透過這兩個原則來向讀者解釋，為什麼作出這種教導的人竟會被羅馬人處死」（Mickelsen，前引，p. 219）。

除了上述的大原則外，下面兩點亦是重要的：

3. 當代聽眾是處於怎樣的屬靈情況下，或說，他們是帶著什麼問題來，以致耶穌要用那個比喻來向他們闡明真理呢？對現代信徒來說，什麼是相同的問題？耶穌的講解有沒有現代人可應用的地方？

4. 列出比喻的要點；它們與耶穌整體的教導（如：天國或祂的死與復活）有些什麼關係？這些要點都與現代人有關係嗎？耶穌在一些比喻會申明其主旨（如：路十八 1、9；太十九 27）；但也有些地方是沒有交代的（如：太二十一 33 及下；太二十二 1 及下）。遇上後面的情況，列出比喻的要點是明白其旨趣的門路。

耶穌的比喻言簡意賅，又含義深博，對現代信徒或非信徒均有很切實的幫助。從讀經者的角度來說，一個比喻的篇幅不多，意義卻是完整又易明，實在是代價小而收穫大的研經好題材。

參考書目

- M. Boucher, *The Mysterious Parable* (1977); A. B. Bruce, *The Parabolic Teaching of Christ* (1884); J. D. Crossan, *In Parables* (1973); C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936); R. W. Funk, *Parables and Presence* (1982); A. M. Hunter, *Interpreting the Parables* (1960); J. Jeremias,

The Parables of Jesus (ET, 1954); A. Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910); W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus* (1979); N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (1976); M. A. Tolbert, *Perspectives on the Parables* (1979).

楊牧谷

Paraclete 保惠師 參聖靈 (Holy Spirit)。

Paradigm 典範 參神學代模 (Models of Theology)。

Paradox in Theology 神學的吊詭 吊詭一詞來自希臘文的 *para*，併肩、平行，和 *doxa*，反意，是指一些意想不到，看似非理性或不可能，其實又是會發生的，是一種似非而是的真理或禱語。在人的思想中它會在三個層次出現。

1. 語言的吊詭。是把兩組看似不合的概念放在一起，好引起新的思想，挑起新的問題。聖經有不少這樣的例子：「得著生命的，將要喪失生命；為我喪失生命的，將要得著生命」（太十 39；另參林後六 9～10）。解決語言吊詭之道乃在重釋及重組。神學家很喜歡利用吊詭語言來引起注意，刺激思想，就如路德的名言：「同時是義人和罪人」；古教父亦如此，特士良說，神的兒子之死「是要用信心接受的，因為那是荒謬的」；他又說，「復活是肯定的，因為那是不可能的」。此等吊詭語言全本於對某些要詞的特別解釋，可以隨意用非吊詭語言來代替。

2. 邏輯的吊詭。那是關乎事實的一些表面看來是矛盾的宣稱。邏輯的吊詭對哲學家一直是很具吸引力的，早自斯多亞派的哲諾（Zeno，約主前 320～主前 250）即如此。

他曾這樣說，距離既可無限度地分開（如一吋之半為半吋），我們又必須經過每一段才會去到下一段，因此免是永遠不能趕得上龜的。或看這一例：我只會撒謊，現在我不是說真話呢？（假如是，我就不是只會撒謊了）。要解決此等吊詭，就要運用特別的哲學分析技巧了。

3. 本體論的吊詭。是以表面看來是矛盾的語句來描述本體，或從本體論之語言而引伸出來的矛盾語句，康德（Kant）^{*}稱之為「二律相悖」（antinomy）。神學是以聖經作為認識神本體的基礎，在描述神之統一及獨一時，不得不用「三位一體」（Trinity）^{*}這種表面看是自相矛盾的語言。查理斯·衛斯理（Charles Wesley）亦以這種語言來論及基督的道成肉身（Incarnation）^{*}：「我們的神從永遠縮減為一段時間，成為人子，令人無法理解」；信心（Faith）^{*}既是人的行動，也同樣是神的恩賜；神預定和駕馭人的行動，卻沒有干犯人的自由，以致祂必須負責，也沒有成為罪惡的始作俑者〔參神的照管（Providence）^{*}；神的主權（Sovereignty of God）^{*}〕；神是決定了先知、使徒和聖經作者的語言，卻沒有限制他們的自由和自我表達的自發性（參聖經，Scripture）^{*}。人既不能以自己的頭腦明白其究竟，比「吊詭」更適當的名詞可能就是「奧秘」了——即是指那些我們知道是真的，卻不知道怎麼可能是真的客觀情況。我們的創造者有些行動不易明白，或祂有些存在的特點是在我們理解能力之外，這又有什麼奇怪的呢？

新正統主義（Neo-Orthodoxy）^{*}神學家因受祁克果（S. Kierkegaard）^{*}的影響，認為吊詭是辯證神學的一種典範（Paradigm）^{*}；如：透過否定來肯定，或透過肯定來否定；他們覺得這方法能幫助我們超越空想的神學家的推理主義，這類神學家最喜歡利用人的思想來馴化神，把神困在某個框框，從而逃避面對一個自由、活的、自主和超越的神，以為這樣就可以逃脫委身

及抉擇的危機。這就是曾被稱作「吊詭神學」(‘the theology of paradox’)的主旨，它的強處是能給我們指出，創造者與受造界、永恆的和短暫的、無限的和有限的，是不可能同日而語的。再者，罪已把我們自然的思想扭曲了，以致今天一種真正好的神學和真實的信仰，對世俗社會來說都是不合理的。但這種神學的弱點也是不可輕忽的，它不願接受聖經一致的理性的約束，結果就發展出很多真正不協調和違反理性的理論來。今天對某些人來說，吊詭神學已經有點明日黃花的感覺了。

參考書目

韓客爾著，《神、啟示、權威》，第一冊，康來昌譯，華神，1980 (C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vol. 1, Waco, TX, 1976), chs. 11 ~ 15; R. W. Hepburn, *Christianity and Paradox* (London, 1958); H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London, 1937).

J.I.P.

Parousia 主 再 來 參 末 世 論 (Eschatology)。

Pascal, Blaise 巴斯噶 (1623 ~ 62) 巴斯噶早期的天才都表現在數學、實驗物理，和種種發明上；後來在1646年於盧昂 (Rouen) 改信了楊森主義 [Jansenism；參與古斯丁主義 (Augustinianism*)]，之後便一直參與巴黎的社會、學術和文化的的生活，直到晚年 (1654)，經歷了在基督裡面深刻的肯定、快樂與平安，終於把自己的生命全然獻給神。

有人邀請他去參觀在巴黎坡若亞修道院的一個楊森主義者的社羣，他便立意為他們的領袖亞諾脫 (Antoine Arnauld) 尋找公眾的支持；當時亞諾脫正被索邦

(Sorbonne) 分子指為異端。巴斯噶在十四個月內寫了一連串用筆名發表的文章，十篇是給一個地方神甫，八篇給耶穌會士。他的名作《地方書簡》(*The Provincial Letters*) 極盡諷刺之能事，無情地暴露亞諾脫的對手在理性上的虛假，及耶穌會士在道德上的假冒為善。

但巴斯噶最重要的作品是為基督教作的辯護書 (參護教學, Apologetics*)，對象是當代不信的有識之士。可惜巴斯噶健康一直不好，使他不能盡情發揮，以致有部分只能作浮光掠影的概論；後來耶穌會士把這些文章收集成書，取名《沈思錄》(*Pensées*)。巴斯噶棄用傳統證明神存在的方法，即是以為本於純理性的推論，或從宇宙眾生來歸納，人便能知道神的存在。但人的理性是有缺陷的，受其天性、疾病，和妄想所左右，又因其驕傲而敗壞，不能建立第一原理 [與笛卡兒 (Descartes*) 相反]，更不要說理性能叫人認識神的知識，及我們永恆的命運了。理性最高的成就僅能建立一個抽象的神觀，卻完全沒有能力感動人心 (按聖經的意義來說，詩一一九 36)。人自覺的最高層次只有神的恩典才能改變。巴斯噶的著手方法並不是邏輯推理，而是資料。他是個經驗主義 (Empiricism*) 者，對人類無法解釋的現象特別關心：像敗壞的天性、不能貫徹始終、容易生悶、有焦慮及自私、醒著的時候會蓄意逃避人的敗壞；雖然如此，人卻能知道上述一切的軟弱，單是這一點便顯出人是不簡單的。

再者，人是有限制的，就像處於望遠鏡與顯微鏡所顯示的兩個無限之間，他裡面的空虛，是這個世界無法滿足的；沒有一種哲學可以理出一個頭緒，也沒有一種道德能使人更完滿或更快樂，他就是這樣的一個不完全、不完整的人。基督教卻有一個理論說，人是按神的形像造的，他卻墮落了，這便足以解釋人的困境；但透過神的救贖和中保，人卻能被挽回，重建他應有的地位。跟著巴

斯噶便挑戰讀者，要他們奉獻給基督，好得著永生；他曾經以「打賭」來作比喻，十分著名。他列舉證據，說明基督教信仰是真實可信的，由第一人（亞當）到時間末了的永恆，以及作為中保之基督是怎樣完美地混合了人的偉大，和十字架所表現出的墮落；整本舊約的應許均在祂身上成就了。祂成就的救贖，把人從絕望與驕狂中釋放出來，賜我們力量行善，卻還未使我們完全脫離罪惡。

《沈思錄》至今仍深受歡迎，它對護教的獨特方法，對沒有神之人景況的深刻了解，以及若干部分感人極深的散文體裁，都是不凡的成就。在我們這既富裕又焦慮的一代，這本書的讀者正不斷增加。不少二十世紀的作家中不能接受巴斯噶的出路，卻深被他對人景況的分析所影響。

參考書目

A. Krailsheimer (ed.), *The Provincial Letters* (Harmondsworth, 1967); 《沈思錄》，水牛，1970 (*idem*, ed., *Pensées*, Harmondsworth, 1966).

J. H. Broome, *Pascal* (London, 1965); A. Krailsheimer, *Pascal* (Oxford, 1980); J. Mesnard, *Pascal, His Life and Works* (London, 1952).

D.G.P.

Paschal Controversies 逾越節爭辯
參復活節 (Easter)。

Paschasius Radbertus 拉得伯土 (約 785 ~ 860) 神學家，具體倡議變質說 (Transubstantiation)* 的第一人。拉得伯土原是個修士，亦曾任本篤修道院院長。在 831 年發表第一本獨立論聖餐的專書：《論主的身體及血》 (*De Corpore et Sanguine Domini*)，立刻誘發人想起昔日好些教父的教導，特別是那些強調基督存在於聖禮的說法。若按字面意思解釋，就是說那在十架上

受苦的身體和流出的寶血，現今是藉著祝聖的餅與酒呈現出來，但餅與酒的外觀與味道仍是沒有改變的 (參聖餐, Eucharist*)。結果第四屆拉特蘭會議 (the Fourth Lateran Council, 1215; 參會議 (Councils*)) 接納了這教義，而拉得伯土亦為羅馬教廷冊封為聖人。他預期有人會反對這教義，所以在 844 年重新修訂此書，禿頭查理皇帝把它交給拉特蘭努 (Ratramnus)*，也許還給了艾利基納 (Eriugena)*，要知道他們的意見。

除了上書外，拉得伯土亦寫了其他的書，特別是一本詳細的馬太福音註釋。

另參：變質說 (Transubstantiation)。

參考書目

著作：in *PL* 120; 選譯於 C. Herbert, *The Lord's Supper: Uninspired Teaching* (London, 1879); N. Dimock, *The Doctrine of the Lord's Supper* (London, 1910) 有討論。

R.T.B.

Pastoral Theology 教牧學 雖然教牧學一名是取自聖經的牧人比喻，要為教牧學立下一個準確的定義卻是非常困難的。教牧學是一門關乎神學與牧養工作之關係的學問。一方面它要為牧養工作提供一個神學基礎，從神學角度反省牧養經驗；另一方面，它亦要從牧養的角度來作神學反省。

為什麼我們需要為定義的問題花心思呢？因為定義關乎一個學科的範圍，範圍不清，它與其他學科的關係就不明，於是許多問題就會因而產生。例如，自十九世紀興起的實用神學 (Practical Theology)*，是關乎事奉所需之實際技巧的問題，它與崇拜 (Worship)*、講道、宣教與行政等事工有關；應用神學 (applied theology) 則與倫理學 (Ethics)* 或道德神學 (Moral Theology)* 有關，它與靈性指導同屬教牧學

的親密伙伴，這情形在天主教的傳統特別是如此。近代人常錯誤地以為教牧學就等同教牧心理學。至於教會學，就廣義而言，並非僅指教會組織的理論，也應包括現代人所了解的教會角色與宣教，它本身也與教牧學有深切的關係。教牧學一方面從這些學科獲益，另一方面亦對它們有所貢獻，卻不受它們控制，而是集中在神學和教牧經驗的共同範疇。因此從神學的角度，它就事奉的本質提出問題，同時指出方向；而從牧養的角度，它要借助神學的亮光來明白及解釋人類的經驗。

聖經沒有提出一套完整又具體的教牧學，雖然結三十四；徒二十 13 ~ 38；林後和教牧書信均包含很豐富的教牧學資料。假如我們不僅注意福音書宣教的目的是，也注意其背後的牧養動機，那麼福音書也是教牧學的素材；因此說整本聖經都是教牧學的參考書，是言之成理的。在早期教會，教父曾寫下不少傑出的教牧學著作，其中包括了拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus^{*}）之《演說詞 II》（*Oration II*）、屈梭多模（Chrysostom^{*}）之《論祭司職》（*On the Priesthood*），和大貴格利（Gregory the Great^{*}）之《牧養原理》（*Pastoral Rule*）。此外，有些作者的寫書動機雖不是從教牧學出發，其內容卻滿了這方面的例子，像奧古斯丁的《天主之城》（Augustine^{*}, *City of God*，吳宗文譯，台灣商務）。

到了中世紀，教牧學的發展很少，整體而言，人們還是不太看重這門學科。直到十六世紀的天特會議和在改教家的作品中，教牧學才再受重視。這期間，最重要的教牧學作品是由改教家布塞珥（Bucer^{*}）寫成的。改教運動不僅發展出清教徒（參清教神學，Puritan Theology^{*}）的靈修方向，連牧養的水準也大為提高，其中最重要的里程碑可說是巴克斯特的《改革宗牧者》（Baxter^{*}, *The Reformed Pastor*）。

教會對高素質事奉的需求愈來愈大，教

牧學在十八世紀慢慢就獨立起來，且與現代學術的關係亦愈來愈深。其後一世紀，很多重要的教牧學作品相繼問世，它們均從現代科學和哲學得著不少亮光，使人對事奉更有系統及全面的瞭解。但到了十八世紀末十九世紀初，教牧學又再受冷落，著述都成了聖工人員的工作手冊，不再是具有神學深度的作品。

在二十世紀教牧學再度受到重視，它有重大的發展，這要歸功於波新（A. T. Boisen, 1876 ~ 1966）的工作，他把臨床實驗引進來，也訓練聖工人員。他的學生希次拿（Seward Hiltner, 1909 年生）的影響力更大，在《教牧學導論》（*Preface to Pastoral Theology*），他指出醫治、維持及指引，對教牧學來說是最重要的。他更指出，傳統教牧學在一種心理、社會及文化的真空下給人屬靈的指導是不對的，我們必須把人看作一個全人來牧養；他把教牧學與心理學相連起來，並且強調神職人員必須接受心理學的訓練。自希次拿之後，很多人都嘗試把心理學與教牧學作不同的組合，成績最突出的有白朗寧（Don Browning, 1934 年生）、拉普斯黎（James N. Lapsley, 1930 年生）、鄂頓（Thomas Oden）和威廉斯（Daniel Williams, 1910 ~ 73）；他們的目的不是要把宗教語言用心理學術語表達出來，乃是要指出心理學上的神學基礎和應用。

之後的發展是改絃更張的，理由有幾個。首先，教牧學好像給心理學俘虜了，人要把教牧學釋放出來，要同樣重視人在社會及政治的情況。好些人認為近期的解放神學（Liberation Theology^{*}），其實就是教牧學的一種，因為它的目的正是為那些受到社會及經濟壓迫的人提供神學的了解和指引。第二，人們想把教牧學建立成為一門獨立又可信賴的學科，不再作心理學的附庸。第三，也是最重要的，現代人重新強調教牧學必須有倫理和神學的基礎。在希次拿的影響之

下，神學是屬於自由派的，而倫理則是屬於相對主義式的，有時兩者更是完全被忽略了。

近代福音派亦有傑出的教牧學作品問世，杜尼辛（Eduard Thurneysen, 1888 ~ 1974）在《牧養關懷神學》（*A Theology of Pastoral Care*）中，仔細又專門地以聖經的角度指出，人是需要被饒恕的；對於人的需要，他提供了一種獨特的教牧路向，與心理學的方法不同。心理學的不逮，乃在完全自限於那科目之下，而教牧學所關涉的，必須更加廣泛，無論我們想建立的論題和教牧學的關係多麼密切，都必須這樣做。近代教牧學的作品包含的題目相當廣闊，顯出這科目的前途是相當光明的。

另參：實用神學（*Practical Theology*）。

參考書目

P. H. Ballard (ed.), *The Foundations of Pastoral Studies and Practical Theology* (Cardiff, 1986); R. Baxter, *The Reformed Pastor* (1656; Edinburgh, 1974); D. S. Browning (ed.), *Practical Theology* (New York, 1983); S. Hiltner, *Preface to Pastoral Theology* (Nashville, TN, 1958); B. Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization* (Minneapolis, MN, 1983); J. T. McNeill, *A History of the Cure of Souls* (New York, 1977); H. R. Niebuhr and D. D. Williams (eds.), *The Ministry in Historical Perspective* (New York, 1956); E. E. Shelp and R. Sunderland (eds.), *A Biblical Basis for Ministry* (Philadelphia, 1981); M. Taylor, *Learning to Care* (London, 1983); E. Thurneysen, *A Theology of Pastoral Care* (Atlanta, GA, 1962); D. Tidball, *Skillful Shepherds* (Leicester, 1986); F. Wright, *The Pastoral Nature of the Ministry* (London, 1980).

D.J.T.

Patripassianism 聖父受苦論 參神格惟一論（*Monarchianism*）。

Patristic Theology 教父學 就是教父的神學。教父（*patres* 是拉丁文的父親）即早期教會的教師和作者；教父學不僅研究某一作者的作品，也是當代的共同形式，如教會秩序與教會會議的議決。教父學一詞最早是在十七世紀見用，以與聖經、經院、信條及思辯的神學區別。

教父時期到底有多長？是以哪個時期為終結？都沒有定案。教義豐收期是迦克墩會議的時代（451），亦有人認為，五世紀後期羅馬政權崩潰是一個歷史分水嶺；但更多人是以大貴格利（*Gregory the Great*）或依西多爾（*Isidore of Seville*, 636年卒，為塞維爾主教，西班牙百科全書作者及史家）為最後一個西方教父；亦有人認為是克勒窩的伯爾拿（*Bernard*），他是經院前期最後一個偉大的教師。在東方，羅馬的管治沒有中斷過，大馬色的約翰（*John of Damascus*）可說總結了教父時代。之後就是早期教會的最後一個會議（*Council*），就是787年尼西亞第二次會議。但東正教是不喜歡太精細分野的，因此帕拉瑪（*Gregory Palamas*）於1359年過世時，教會還稱他為教父及博士（即教師）。

西方教會傳統的博士有安波羅修（*Ambrose*）、耶柔米（*Jerome*）、奧古斯丁（*Augustine*）和貴格利；東方教會則有該撒利亞的巴西流（*Basil*）、拿先斯的貴格利（*Gregory of Nazianzus*）、屈梭多模（*Chrysostom*）和亞他那修（*Athanasius*）。不過西方教會也稱中世紀及現代神學家為教會博士，因此西方教會認為，這樣分類既比教父的寬闊（因為不僅限於教會的早期），也同時是較狹窄的（因只能包括那些最特出的，或教會有正式任命的人）。另一種分法是只稱教義正統而生活又

聖潔的人為教父，突出的教會作者如特土良（Tertullian）*、俄利根（Origen）*同屬早期教會的人，他們卻只得部分教會接納為教父。

引教父作論據的作法始於四世紀末、五世紀初，當時主要是辯論基督論（Christology）*。東正教並不嚴格劃分聖經與教會的神學傳統；他們認為信仰至終的源頭在於神，由基督傳遞給人，並沒有終止過。教會的信仰是「從聖經，從聖教父的教導，以及從四個聖議會所訂定的同一信仰守則」而來（Constantinople II, 553）。羅馬天主教則看早期教會會議所定的信仰守則，包括教父信條，是具有無誤的施教權柄，其他的教父訓諭則視乎一般共同接受的意見，也沒有那麼高的權威。按萬桑（Vincent of Lérins, 450年之前卒）的意見，信仰的大公性（Catholicity）*是建立於其普世性、古典性，及一致的意見。

更正教會對早期教父是非常重視的，但不是看他們的言論與聖經具同等權柄，只是視他們為使徒信仰虔敬的詮釋者，且又同屬一個合一和大體上並未敗壞的教會。教會「墮入」中世紀的錯誤及迷信，改教家認為大概是始於主後六百年，重洗派則說是在君士坦丁時代；重洗派對教會會議及信經不太重視，甚至訴諸尼西亞信經前的教父，以反對後來的教父教條；聖公會卻剛好相反，他們對教父異常尊重，與所有具施教權威的改教家相似。

教父在神學各領域上都寫過很多書：護教學（Apologetics）*；如：游斯丁、特土良、俄利根、奧古斯丁）；道德（Moral Theology）*；如：亞歷山太的革利免、安波羅修、大貴格利）；聖經（Biblical Theology）*；特別是愛任紐）；教義學（Dogmatics）*；如：亞他那修、加帕多家教父、奧古斯丁、亞歷山太的區利羅）；神修神學（Mystical Theology）*；如女撒的貴格利、偽丟尼修）；苦修〔Asceticism）*；亞歷

山太學派、迦賢（Cassian）、潘迪克斯（Evagrius Ponticus）、巴西流）；聖禮〔Sacrament）*；如：居普良（Cyprian）、奧古斯丁）；禮儀神學（Liturgical Theology）*；耶路撒冷的區利羅）；和哲學（Philosophical Theology）*；如：奧古斯丁）。

他們最主要的貢獻乃在解釋三位一體論、基督論、教會論、聖禮以及罪和恩典的關係。在這方面，東西方教會有一個清楚的共識，改教神學亦常以他們的看法作依據。但在教贖論、人論、末世論、聖靈工作及其他問題上，他們的看法就相當分歧。

我們可用下列各點來總結教父學的主要特性：

1. 是教會的神學。教父神學家都是教會中人（俄利根和特土良也沒有例外），他們也是教會中的教師，很多還是主教（古教會稱之為「父親」）。當時沒有神學院或神學系，在萬桑的《勸勉》（*Commonitorium*）中，真理與教會是並列的，正如錯謬與分裂一樣。學道班正是系統地教導教義的場合，故此教父神學實在需要集體合作。

2. 是本於靈意解釋聖經。教父看重講道與釋經在教導的地位，相信聖經完全是神的啟示，卻缺乏了歷史的角度；也許這能解釋為什麼他們特別喜歡屬靈解經，特別是寓意法和預表法，他們最愛這樣解釋舊約（參釋經學，*Hermeneutics*）*。安提阿學派（*Antiochene School*）*則較重文法及歷史的分析。

3. 受崇拜及敬虔定形。教父引用「禱告之律」（*lex supplicandi*，或 *orandi*）來建立「相信之律」（*lex credendi*）。奧古斯丁則從嬰孩洗禮論到原罪的問題。巴西流討論不同的讚美頌的教義含義，而其他人〔如在伯拉利（*Pelagian*）*的爭辯〕則解釋禱告的意義。「神的母親」（*theotokos*）一問題則是基督論辯論的誘發點。

4. 是一個發展中的傳統。教父是建基於

前人的基礎上——因此，當居普良不肯承認具分裂性的洗禮，而後來的教廷又必須放棄他的決定時，她就感到很尷尬。正統神學家只是把使徒的教導解釋出來，提出創見的就視為異端分子。奧古斯丁反伯拉糾的神學很可能不滿足萬桑對古典的需求，但他自己則十分反對伯拉糾引用早期教父的作品。

5. 是徹頭徹尾出世的。大多數偉大的教父都抱出世及苦修的理想。柏拉圖主義 (Platonism)* 的影響力，加強了他們神學中好將事物靈意化的傾向，而他們視之為最有價值的，都是屬於內在的屬靈世界，或是天上的超越界。

6. 與俗世哲學有千絲萬縷的關係。自第二世紀的護教士 (Apologists)* 開始，教父均視哲學為神學的家奴。柏拉圖主義，還有特別是斯多亞哲學 (Stoicism)* 在教父思想中是隨處可見的。教父是刻意這樣做，好能對異教世界說話；可惜今天的人常批評說，他們分辨不出希臘哲學和猶太—基督教的信仰。

參考書目

B. Altaner, *Patrology* (Freiburg, 1960); 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. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100 ~ 600)* (Chicago and London, 1971); G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (London, 1954); B. Ramsey, *Beginning to Read the Fathers* (London, 1986); H. Von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (London, 1963); *idem*, *The Fathers of the Latin Church* (London, 1964); M. F. Wiles, *The Christian Fathers* (London, 1966).

D.F.W.

Paul 保羅 本文要討論的，是保羅的生平與工作、神學、在早期教會的地位，及他

對今日的意義。

1. 生平與工作

使徒保羅原屬便雅憫支派的一個猶太人，生而為羅馬公民，出生地是基利家 (Cilicia) 的大數；他有一個希伯來名字，叫做掃羅，「保羅」極可能是他其中一個羅馬名字。保羅是在一個法利賽人的環境下長大，精通猶太人的律法及傳統 (加一 14)。他嚴厲地逼迫教會，卻在往大馬士革的路上遇見復活的主，眼睛就暫時瞎了。他繼續往大馬士革，在那裡重見光明，並且受洗，那時約是主後 34 年 (徒九 3 ~ 19)。他順服新的主，立刻在會堂傳講耶穌是彌賽亞，結果成為猶太人逼迫的對象 (徒九 19 ~ 25；另參帖前二 14 ~ 16)。

此時，他在阿拉伯住上一段日子 (加一 17)，然後返回大馬士革，逗留了三年，後來再往耶路撒冷去 (徒九 26 ~ 29)。逼迫接踵而來，保羅便返回家鄉大數，直到巴拿巴來，把他帶去正在成長又是多種族的安提阿教會 (徒十一 19 ~ 26)。由此，保羅與巴拿巴二人再返回耶路撒冷 (徒十一 30)，為的是賑災 (約主後 46 年)。這個旅程很可能就是加二 1 ~ 10 所說的那一次，但有些人則認為加二 1 ~ 10 是等於徒十五描述的那個旅程。

在安提阿，聖靈呼召巴拿巴和保羅去周遊傳道 (徒十三 ~ 十四)，非常成功，結果就引起爭議，論到非猶太人要怎樣才可以加入神子民的團體 (加；腓三 2 ~ 11；徒十五)。接著保羅走了兩趟旅程，是與西拉和其他人同去，第一趟去哥林多，第二趟去以弗所 (徒十六 ~ 十九)，都逗留了很長的時間；就在返回耶路撒冷的途中，他給逮捕，在公會及兩個羅馬總督面前受審，直到保羅運用羅馬公民權，要上訴該撒，事件才算結。他從水路被解去羅馬，船卻在往馬爾他途中壞了 (徒二十一 ~ 二十八)。使徒行傳的結尾是說保羅在羅馬公開傳道，既沒有提到

受審，也沒有說他再受逼迫；後來教會把這空白填補上去，說保羅在尼祿王手下殉道，約為主後 64 年。

保存下來的書信成為保羅傳道事工的重要部分，縱使他不在，仍能透過這些書信向他建立的教會行使教牧權柄。這些書信引發三個重要的課題：a. 他的神學到底是怎樣的呢？b. 早期教會思想的發展中，他占了一個怎樣的位置？c. 近代教會可以怎樣引用他的思想？

2. 保羅的神學

有人認為保羅思想的核心是稱義（Justification*），另有些人則認為是「在基督裡」（參與基督聯合，Union with Christ*）。事實上我們不管選哪一個作他的核心信息，都不能解決所有問題。一個較佳的出路是：保羅是在耶穌基督的亮光下重整他的法利賽神學；其要點如下：

a. 保羅的背景

猶太神學最重要的思想就是一神論（Monotheism*，意思乃是只有一位神，是世界的創造者），和揀選（這神選擇以色列人作祂的子民）。這個雙重教義在立約（參盟約，Covenant*）神學表達得最透徹；立約的核心就是律法（Law*，Torah），以色列的使命就是遵守律法以示忠於神，神的責任則是守約（參公義，Righteousness*），把以色列人從敵人手中救出來。

作為一個法利賽人，保羅相信這種救贖的模式就是一個新時代闖入現今（邪惡）的世代：以色列的獨特身分便得以證實（「稱義」，即指宣告真是在約的範圍內）；那些忠於約而死的人也要復活，一起分享新世界的福樂。此時，以色列的希望乃在忠於律法，並且要與外邦人分隔開來，免沾不潔。保羅逼迫初期教會的信徒，原因就是他們不再嚴守約的責任。他看見了復活的耶穌，這異象不僅完全改變他個人的生命（因為他承

認耶穌為主），也改變了他的思想。倘若神使耶穌從死裡復活過來，就等於說耶穌是彌賽亞，是以色列人的代表了。這個領悟迫使保羅完全改變他的神學和工作方向。

b. 神與耶穌

保羅對耶穌的看法，使他對神的看法完全改變。倘若神已證明被釘的耶穌是彌賽亞，那麼神在祂——耶穌的受苦與稱義——裡面，就已彰顯出祂拯救子民的行動了。舊約既看這拯救行動是出於神自己的，保羅的結論乃是：耶穌正是那行動中的神，「神在基督裡，叫世人與自己和好」（林後五 19）。耶穌在十字架上所做的，只有神才能做得到；因此耶穌在成為人之前就已經有了「神的形像」，卻不以與神同等為強奪，反倒藉著虛己、道成肉身和死亡來表明神的真實性情（腓二 6～8）。復活是神肯定耶穌捨己的愛，足以啟示祂自己的生命和性格（腓二 9～11；另參羅一 4）。那位不會分享其榮耀的神已經與耶穌分享了榮耀（賽四十五 22～25；參腓二 9～11）。

這樣說來，一神主義並未遭拋棄，反倒被賦予新的意義；保羅利用猶太人論到神藉以創造世界的「智慧」（Wisdom*）這比喻，來論及耶穌（林前八 6；西一 15～20），把耶穌與「父」同列，重新解釋猶太人的一神主義，與異教的多神主義對抗。這個嶄新的神觀以神聖的愛為核心，接著保羅藉著聖靈（Holy Spirit*）在人身上完成神的計畫，就是賜予真正的生命（羅八 1～11；林後三 3、6、17～18），來使他的神觀更圓滿。最後，保羅承認一神論是不可能把世界分割成兩半的，假如我們只有一神、一主，我們便應只有一民（羅三 27～30，十 12；加三 19～20）。故此他對神嶄新的概念，事實上正指向一個全新的神子民的概念（參教會，Church*）。

c. 新約

承認耶穌是彌賽亞（希臘文「基督」的意思），即等於承認神對以色列所有的目的已在祂的身上實現；此時，保羅不得不重新思考在神的整體計畫中，以色列以及其律法所占的位置。除非神改變了祂的計畫（這是不可能的），不然的話，所有發生在基督身上的事情，必定自起初便在神的計畫中。十架與復活就是保羅的線索：既然彌賽亞代表以色列，以色列就必須「死去」，然後又「復活」過來（加二 15 ~ 21）。從這角度再讀聖經，保羅發現就在首次提及約之應許的經文（創十五）中，有兩個主題凸顯出來：神的心意是要「萬國」得著亞伯拉罕之福，而亞伯拉罕的信心，說明他正是與神立約的伙伴（羅四；加三）。但這一切不正表明以色列人對她自己在神計畫中的角色是理解錯誤的嗎？她把計畫中暫時的階段（地土、律法，以及民族的特權），誤解為終極的目標了。律法雖然從神而來，也反映祂的聖潔，但因著罪的緣故，律法就不可能使人得生命。但現在基督來了，就取代以色列人，成為主角；在基督裡，神要建立一個普世家庭的計畫就能實現了。以色列的政治敵人不過是神真正敵人的一個表徵，那就是罪惡與死亡（林前十五 26、56）；它們不僅控制著以色列，也控制了整個世界。

此等終極敵人已在十架及復活上被制服了；作為以色列一個無罪的代表，也是全人類無罪的代表，彌賽亞容讓罪與死亡在祂身上做出最壞的事，但祂至終復活，勝過它們。罪的能力竟把一個全然無罪的人處死，神卻證明祂的義（林後五 21）；從此，罪就完全失去權勢。這是為什麼保羅神學的核心就是十字架；十字架也成了他宣教的基礎（林後五 14 ~ 21），以及重新界定神子民的準則。普世都陷溺罪中（羅一 18 ~ 三 20），必需一種本乎恩典的救贖（羅三 21 ~ 26）；神的忿怒（羅一 18 ~ 二 16）已因獻祭的血而止息（羅三 24 ~ 26），就如出埃及記所說的。倘若以色列不是成了罪的奴

隸，律法和割禮就可成為守約的條件；但這樣一來，基督也就不需要死了（加二 11 ~ 21）。

復活為界定誰是神真正的子民提供了基礎。神已昭示耶穌為彌賽亞，因此亦宣告凡屬於祂的，或用希伯來習慣語說是「在基督裡」的（參撒下十九 43 ~ 二十 2），都是真以色列人。成為新約一分子的記號，乃是具有聖靈工作的印記，亦即是相信（參信心，Faith*）耶穌是主，相信祂的復活，並且接受洗禮（Baptism*），得以成為神的子民（羅十 9 ~ 10；西二 11 ~ 12）。因此，「稱義」便是神現在宣告人是在新約之內，不是本於人努力遵守猶太人的律法，只在乎信：因為人相信耶穌，便足以說明神已藉祂的靈在人心開始工作，祂也必定會成全到底（羅五 1 ~ 5，八 31 ~ 39；腓一 6；帖前一 4 ~ 10）。今天神的宣告正確地預示，祂在末日要本於我們的一生而作出審判（羅二 5 ~ 11，十四 10 ~ 12；林後五 10）。因此這兩個宣告是本於兩件事——耶穌的死與復活，以及聖靈的工作：基督與聖靈聯合，便成就了律法所不能成就的（羅八 1 ~ 4）。故此「稱義」便為神的子民下了一個新的定義，一切願意相信的人，不管他是什麼種族或具有什麼道德背景，都可成為神的子民。

整個世界都是神在基督裡要拯救的範圍，今天無論男女，同蒙福音的呼召，要把主權交付給耶穌，承認祂的主權，以在今生與來世，於立約羣體中享受生命的祝福。在基督裡，神的子民形成一個具備真實人性的羣體，這本是神呼召以色列人去成就的，他們卻失敗了。保羅正確地指出，作為彌賽亞之子民的教會，就是「基督的身體」（羅十二；林前十二）。作為基督的肢體又該怎樣生活呢？他們必須讓聖靈指引他們的行為，使他們有力量過一種與將來天國後嗣身分相稱的生活（羅八 12 ~ 25；加五 16 ~ 26；西三 1 ~ 11）。他們既然已經有分於新的時代，無論基督的再來或遲或早，祂再來之

日，必須看見祂子民是儆醒的，不在罪中沉睡（帖前五 1 ~ 11；另參腓三 17 ~ 21）。當那日來臨的時候，不僅是人，連一切受造之物都要被更新，這正是神為祂自己的世界所預備的（羅八 18 ~ 25）。

d. 神的公義

萬物透過神在基督和聖靈裡得以更新的圖畫，構成保羅整個神觀。在羅馬書中，保羅提出猶太教最典型的問題，那就是神的公義（假如以色列人是神的子民，為什麼他們要受苦？），透過普世的罪來強調它的矛盾（假如所有人，包括以色列在內都犯了罪，神怎樣能算是忠於約？），並且以福音來回答這些問題。

保羅宣告，十字架與復活說明神是對的：祂忠於與亞伯拉罕所立的約，無論對猶太人或外邦人都沒有偏心，在十字架上對付了罪的問題；現今祂要拯救一切信靠祂憐憫的人。然而，神明顯地讓那些起初與祂立約之民錯失彌賽亞的救贖，這樣做是否公義呢？保羅在羅九 ~ 十一章處理了這問題。神永遠沒有違背祂的應許，而此應許一直包括全人類：現今以色列被棄，只不過是祂整個大計畫的一個必要的部分，因為只有這樣，外邦人才有機會得救，而猶太人也會同樣靠著恩典得救。神的計畫看似古怪，保羅卻本於人的罪來說明神的愛和憐憫。

保羅神學事實上是本於耶穌的死和復活，以及聖靈的工作來重新解釋一神論和揀選。這神學的特點正是愛：神對這世界和祂子民的愛；耶穌以死顯出祂救贖的愛；人對神及其他人的愛；而神透過聖靈的動工，就能以這愛改變與神立新約的個體與羣體的生命，恢復人照著神所造的尊貴形像——就是耶穌自己（林後三 18；西三 10）。

3. 保羅在早期基督教

現在我們都清楚了，保羅並沒有把早期基督教「希羅化」（Hellenization of Christian-

ity），如一些人所說的，把一個純猶太人的宗教變成抽象的哲學系統；從另一方面而言，他也不僅是用拉比的方法，使一個猶太思想系統變成不朽；他只是透過耶穌來重新界定猶太教，讓十字架與復活不斷地告訴猶太人那個為全人類預備的救恩，這正是他努力傳揚的信息。當時有些基督徒仍然認為應該在新約時代維護猶太人獨特的地位，於是就不再信任保羅了。另一方面，也有些人會誤用他的思想來貶抑律法，宣揚教會全是個外邦人的羣體，像馬吉安（Marcion）^{*}。雖然如此，保羅的工作和思想仍然成為歷代教會生活和思想的基礎。

4. 保羅對現代人的意義

自改教運動起，教會習慣地以為保羅是「律法主義」的仇敵（參律法與福音，Law and Gospel^{*}）；這個問題固然重要，卻不足以代表保羅思想最重要的一部分。當代教會應該從保羅的思想，來了解以基督為中心的一神論，和在聖靈裡的新約對教會的意義，並以此兩者，作為教會生活和普世宣教託付的基礎、根據、內容與形式。

參考書目

- F. F. Bruce, *Paul, Apostle of the Free Spirit* (Exeter, 1977); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Philadelphia, 1980); E. Käsemann, *Perspectives on Paul* (London, 1969); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids, MI, 1982); W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT, 1983); H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids, MI, 1975); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977).

N.T.W.

Paul of Samosata 撒摩撒他的保羅
參基督論 (Christology)；神格惟一論
(Monarchianism)。

Peace 平安 平安 (希伯來文：
šalôm；希臘文：*eirēnē*) 是聖經中的重要
詞語。

在舊約用過二百五十次以上，代表一種
幸福存在的每一方面，這比中文那種好像無
風無浪的平靜感覺更多元化，如昌盛 (詩七
十三 3)；健康 (賽五十七 19；詩三十八
3)；滿足，指離開時 (創二十六 29)，指
去睡覺 (詩四 8)，指死亡 (創十五 15
等)；人與人或國與國之間的友好關係 (王
上五 12；士四 17；代上十二 17、18)；以
及救恩 (賽五十三 5；耶二十九 11) 等。

對希伯來人來說，平安不是風平浪靜，
了無事故的同義詞，它永遠都是滿有動作、
事故、盼望與應許的詞語。有分於平安的，
就是有分於救恩；同樣地，被逐離平安之
地，就等於不能再昌盛 (哀三 17)。平安亦
有它的社會意義，與以色列人的政治理想是
不可分的，故平安與公義 (Righteousness^{*})
常連在一起 (賽四十八；詩八十五 10)；與
之有關的還有律法 (Law^{*}) 和審判 (亞八
16)，甚至是擔任公職的人 (賽六十 17)。

民六 24 及下一段是舊約論到平安的重要
經文，那裡是以平安作百福的總綱，而這種
平安又等同於耶和華的臉光照 (即「同在」)：
「願耶和華賜福給你，保護你，願
耶和華使祂的臉光照你，賜恩給你。願耶和
華向你仰臉，賜你平安」 (民六 24 ~
26)。平安是神的恩賜，只有祂能賜下 (創
二十八 21，四十一 16；利二十六 6；士十八
6；代上二十二 8，十二 18，二十三 25)。
一個蒙神賜予平安的人，乃是一個蒙福
(*bārak*)、受保護 (*šamar*)，和被恩待的
(*hānan*) 人，「這樣的人才是滿足的，因
此也是完全的」 (J. I. Durham, *Proclama-*

tion and Presence, 1970, p. 292)。

耶路撒冷淪陷前後，平安成了先知重要的
信息。到耶京陷在仇敵的手上，假先知虛
報的假平安就徹底破產了 (耶六 14，八 11；
結十三 10、16)；真先知論到平安之約 (賽
五十四 10)，特別是其公義、華美、救贖與
榮耀，便要從末世論的角度來解釋 (賽六十
二 1 ~ 2)。現今一切受咒詛與審判的，到
那天都要被重建，成為新天新地 (賽十一 6
~ 9，二十九 17 ~ 24，六十二 1 ~ 9，六十
五 17 ~ 19)；到那天，平安就不單是個人的
蒙福，也惠及整個受造界，因為平安之王
(賽九 6) 要來執掌王權。

新約

「平安」(*eirēnē*) 一詞共用過九十一次，
二十四次是在福音書；其含義仍與舊約的相
符，但加了希臘的思想在內，如以平安代表
戰爭的反面 (路十四 32)，或指外在的安全
與秩序 (徒二十四 3；林前十四 33)。但總
體說來，*eirēnē* 仍是以希伯來人的含義為
主，故可以用它來指彌賽亞的救恩 (路一
79，二 14，十九 42)，亦即可代表整個教會
信息的內容及目標；福音被稱作「平安的福
音」正是這個意思 (弗二 17，六 15；另參徒
十 36)。

把舊約和新約用的平安含義加起來，其
含義之豐富，實在超越任何單一種翻譯所能
涵括的：它是指一種完全、圓滿的存在情
況；不僅指現在，也遙指將來更完全的存在
情況。從救贖論的角度來說，平安是建立基
於神的救贖 (Redemption^{*}) 工作；從末世論
的角度看，真正的平安只能在將來天國
(Heavenly Kingdom^{*}) 降臨之日才能完全
實現；從創造論的角度來看，平安是神創造
萬物的原旨和最終目的。故現實一切的混亂
(罪惡)，並不是無法無天的，它們被規範
在特定的空間內；也不是永遠長存的，它們
被規範在特定的時間內；越過此時間和空
間，就是神創造與救贖的原旨：平安。故平

安一概念，可說差不多涵括整個信仰的範疇了。

聖經亦以平安來描述三位一體（Trinity^{*}）的神及其工作：神是賜人平安的神，因為祂本身就是平安（林前十四 33；另參羅十五 33，十六 20；腓四 9；來十三 20）；基督是平安的中保，也是人與神能復和的惟一橋樑，因為祂本身就是平安（羅五 1；西一 20；弗二 14～18；約十四 27）；聖靈其中一種果子就是平安（加五 22）。

人不僅要領受平安，也有責任去使人得平安，此語不單見於馬太福音的八福（太五 9），更是提後二 22 和來十二 14 的激勵（TDNT II, pp. 416f.）。有經學者指出，耶穌要求信徒的「完全」，其實是與舊約之 *šālôm* 有關的：「所以，你們要完全（*teleios*），像你們的天父完全一樣」（太五 48）。馬太不是說信徒在道德操守上要達到像天父那樣完全；很明顯地，這是不可能的。他只是說，門徒對神的奉獻是要完全沒有保留的，他對基督的跟隨同樣亦當毫無保留，那怕是因著跟隨一位受苦的人子而要受苦，這才算是完全（G. Barth, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 1963, p. 101）。這種完全的門徒能使人享受神的 *šālôm*，因此亦成就了神原為以色列人定下的計畫，「使人和睦的人才是真以色列人，神亦要承認他們為祂的兒女」（T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1947, p. 151）。

神學

教會歷來對「平安」的處理，約略可分成兩大類：政治的，核心放在戰爭與和平問題，特別是公義戰爭的討論；屬靈的，特別是個人心靈上的平安。明顯地，我們不僅狹窄地理解平安在聖經的含義，也分割了它的範圍及性質，以為心靈的平安可以與身體的平安分家，或覺得人的存在是不可能各方面都是有福的。

把平安分割會直接影響基督徒的行動；

今天致力爭取社會及國際平安的，多數不會看重心靈平安的追求，反之亦然。我們若仍然願意以聖經的教訓為生活的原則，就必須二者兼顧，因為只有這樣，人才能夠真正活在 *šālôm* 之中。

參考書目

R. H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace* (1960); J. I. Durham, 'šālôm and the Presence of God', in J. I. Durham and J. R. Porter (eds.), *Proclamation and Presence: Old Testament Essays*, 為紀念 G. H. Davies 而出版 (1970), pp. 272 ~ 92; W. Foerster and G. von Rad, *TDNT II*, pp. 400 ~ 20; J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, I ~ II (1926), pp. 263 ~ 335.

楊牧谷

Pelagianism 伯拉糾主義 五世紀流行於西方教會的苦修（Asceticism^{*}）運動中，伯拉糾可說是其中的領袖之一。他的神學思想有幾個特性：強調人性是豐足無缺，不受亞當墮落（Fall^{*}）的影響，可以成就神的旨意；否認原罪（Sin^{*}）的罪咎（Guilt^{*}）或敗壞由亞當（Adam^{*}）傳給人類（參歸算論，Imputation Theories^{*}）；受了洗的基督徒，均需有最高的道德及靈性操守，過完全聖潔的生活，因為這是神的命令；恩典不會，或很少給予我們內在能力去活出蒙神喜悅的生活。

事實上，伯拉糾主義從來都不是一個有組織的運動，也沒有因伯拉糾本人的思想而聯成一體；雖然如此，這個傳統的名稱仍是方便和可用的。「伯拉糾主義」現今已成了一個貶詞，泛指一切減低恩典、信心或屬靈重生之重要，只強調人為的努力、善行及功德之教義。

伯拉糾原是英國一位平信徒，約於主後 400 年為羅馬接納，成為苦修主義的教師；此外，他亦寫過勸勉人苦修的信、一些專書

（包括合正統思想的 *Faith in the Trinity*），和一本保羅書信的註釋。此等作品吸取多方面的營養，包括俄利根（Origen）*、安波羅修註釋和奧古斯丁（Augustine）*。伯拉糾深深相信受造世界的秩序是美好的，反對任何思想貶低它，如摩尼教（Manichaeism）*；甚至耶柔米（Jerome）*較強烈的苦修主義，他都反對。伯拉糾認為神所給的其中一個恩賜，就是賦予人不容冒犯的自決權。儘管墮落使人有犯罪的傾向，遺禍後代；人受造的意志（Will）*的各種能力（*posse*）雖受種種習慣、善忘或無知拖累，卻仍是神所造的；只需加上意志的行動（*velle*），便能把神的旨意變成事實（*esse*）。神為使人達到這目標，就透過律法（Law）*和福音（Gospel）*，把啟示與洞察力賜給人。我們經過歸正與受洗（信徒當盡之本分）後，神就施恩赦免我們過去的罪過〔他與保羅不一樣，認為人是單單憑信心稱義（Justification）*，其他一切都是多餘的〕；從此以後，信徒就有能力發揮一切的潛能。尤有進者，他認為奧古斯丁在《懺悔錄》（徐玉芹譯，志文，1985）寫到因為面對罪而有失敗主義或宿命論，是毫無理由的。教會必須成為一個竭力追求完全的基督徒羣體。

哥德人在410年進攻羅馬，使得伯拉糾及他的支持者分散，向南遷到西西里和羅馬管治的非洲地區，東部則散至巴勒斯坦。他的同工賽雷提斯（Celestius）是第一個被教會譴責的伯拉糾信徒（迦太基，411）。他與伯拉糾具有相近的背景，卻更為急進，或許也是不及伯拉糾狡猾；他不智地冒犯了非洲早已接受的天主教信仰，說亞當未墮落前已是必死的，這思想只害苦了他自己。此外，他又說嬰孩接受洗禮，目的不在除去罪孽（因為人根本沒有原罪），只為接受成聖，或接受天國。伯拉糾於巴勒斯坦時公開放棄這些思想（415），結果獲兩個東方教父議會宣判為無罪。賽雷提斯終於請求一個

「敘利亞人」魯非諾（Rufinus）來為他辯護，說他是否認歸罪的傳襲。要請求這神祕人物（並非亞居里亞的魯非諾）來辯護，說明伯拉糾主義是一個多麼混雜的思想（與賽雷提斯相反，伯拉糾本人就相信亞當若不犯罪，是可以活到永遠的），而且也曾深深受到東方思想的影響（雖然有人誇稱魯氏啟發了伯拉糾）。魯非諾不相信靈魂傳殖說（Traducianism）*：謂靈魂一如身體，俱為父母所生，故亞當之墮落是使人一生下來即有罪（參靈魂的起源，Soul, Origin of*）；因為此說可引伸原罪論。他對俄利根*的批評也是相當尖銳的。在整個伯拉糾辯論中，反對俄利根的思辯式教義，特別是其靈魂先存說，是一股重要的暗流。

至終導致賽雷提斯及伯拉糾被定罪，奧古斯丁及一班非洲主教占了決定性的位置。418年舉行的迦太基會議判下面的教訓為應受咒詛的：認為亞當之死非因受罰，乃是死於自然；否定嬰孩洗禮，以及由亞當傳來的原罪，不相信新生的要經過洗禮才可以洗去原罪；把稱義之恩典限於只能除去過去的罪，不接受它可幫助人避免將來犯罪的性質；認為恩典只能啟發人的悟性，不能在其他方面幫助人對付罪，也不相信神的愛會植根在人心中，能使人喜歡及順服神的旨意；以為恩典只能使人更容易成事，沒有它人仍然可以做得到，只是多些困難而已；最後是否認約翰壹書一8～9和主禱文的含義（「免我們的債」），認為其目的只在強調人其實是無罪的。

伯拉糾終於在418年被祝西美教宗（Pope Zosimus, 417～8）定為有罪；在此事上，非洲教會的壓力有重大的影響力。當時只記錄了一部分的議決，但其中卻肯定亞當把罪傳襲給普世的人，叫人人都陷於罪的網羅，只有洗禮能叫人離罪，對嬰孩和成年人都有同效力。431年在以弗所召開的第三次大公會議更宣告，凡與賽雷提斯有相同意見的，都會被定罪。

一組由伊克拉農的猶利安（Julian of Eclanum，約 386 ~ 455）領導的意大利主教拒絕接納祝西美的判決，他並致力為伯拉糾思想辯護，與奧古斯丁展開激烈的辯論，直到奧古斯丁過世為止。我們現今得閱猶利安的斷稿殘章，主要是存於奧古斯丁的回答中。此外，尚存的約伯記、何西阿書、約珥書和阿摩斯書的註釋，很可能也是出於他的。

這期間的爭辯其實對奧古斯丁的思想發展及闡明更為重要，這又引到一個反奧古斯丁的浪潮，誤稱為半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism^{*}），猶利安的思想反倒沒有什麼新意了。他認為奧古斯丁稱人被罪捆绑的思想，是出於他那無可救藥的摩尼教；他又把伯拉糾的思想組織起來，使他成為比伯拉糾或賽雷提斯更難應付的人。在他與奧古斯丁辯論的過程中，更重要的題目是：預定論（他稱奧古斯丁的神是不公義的）、受洗後的基督徒仍然捲入有罪的性慾邪情，以及因為與淫亂的伴侶行房而傳播原罪。

伯拉糾主義迫使天主教會正視一些先前在東方教會爭辯中忽略的問題，因而能夠清晰教義，重申立場，使人不致像以前般誤解一些教義。現代研究為伯拉糾翻案了，我們現在知道伯拉糾主義者不是個道德家或人文主義者，承認他們的宗教動機是嚴肅的，而他們宣稱是忠於早期的傳統（都是一些不清晰的地方）也是真實的。但伯拉糾對亞當墮落的影響和恩典這兩方面的理解，都是不合聖經的。不過教會一方面排斥伯拉糾的思想，另一方面也不完全認同奧古斯丁對他的反駁。

另參：半伯拉糾主義（Semi-Pelagianism）。

參考書目

T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala, 1957); G. Bonner, *Augus-*

tine and Modern Research on Pelagianism (Vilanova, 1972); *idem*, 'How Pelagian was Pelagius?', *SP* 9 (1966), pp. 350 ~ 8; P. Brown, *Religion and Society in the Age of St Augustine* (London, 1972); R. F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals* (London, 1968), and *Four Letters of Pelagius* (London, 1968); J. Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study* (Cambridge, 1956); G. de Plinval, *Pélagé: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943); D. F. Wright, 'Pelagius the Twice Born', *Churchman* 86 (1972), pp. 6 ~ 15.

D.F.W.

Penance 補贖禮 新約常見的希臘文名詞 *metanoia*，在英文譯作 repentance（悔改），但拉丁文的武加大譯本卻是作 *poenitentia*，這是指中世紀一種為悔罪而作的聖禮（Sacrament^{*}），其含義與 *metanoia* 很不一樣。結果怎樣呢？當武加大要把太三 2 的「悔改」譯成 *Poenitentiam agite*，這節便成了：「作補贖禮；因為天國……」（杜愛譯本）。

這個古怪的翻譯加深中世紀人士的誤解，以為有一種聖禮是神頒下的，因為它出現於聖經內，叫作「補贖禮」，或作悔罪禮（penance）。它於倫巴都（Lombard^{*}）的「教規」有記載，為七聖禮之一；自此以後，亦見載於天主教無數文獻。早期教會的紀律（Discipline^{*}）可以把教友逐出教會，或在某些情況下重新接納人入教；這做法使中世紀一些教士以為憑他們的職分，人只要單獨向他認罪，他便可以宣告人的罪得赦免。於是他們定出制度，規定人必須這樣認罪才能接受聖餐（中世紀較少聖餐禮），特別是認罪者在上一次領聖餐後犯了致命的罪，必須認過罪才可再領。教士權柄的另一根據是約二十 23：「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了……」。這也是告解禮根據的經文，然而這聖禮的實質內容，卻很難從中辨

清；約二十 23 在中世紀早期，亦成為羅馬按立禮的附屬經文。

改教運動 (Reformation) 由抗議售賣赦罪券掀起序幕 (參功德, Merit)——這也是一種與認罪、赦罪有關的問題。換句話說，從一開始，神父到底有沒有權柄赦免人的罪，便成了爭辯的核心。不過，補贖禮比起其他五個另加的所謂聖禮，更為人重視；舉例，1536 年英國教會的十信條 (Ten Articles) 中，便只有補贖禮能與聖餐及洗禮並列；1539 年的六信條法案 (Act of the Six Articles) 再強調它是重要的；到了 1548 及 1549 年的禮儀更新，補贖禮仍成為可以選擇的一種禮儀。不過到了 1552 年出版的《公禱書》，「祕密告解」就消失了，一切主要的禮儀均含有悔罪的內容，而赦罪這部分只是宣告或懇求式的。對探望彌留之際的會友，臨終禮保留了改教前期那種認罪和赦罪的模式——「我赦免你犯的一切罪……」。人人可以向一個「守密又精於神之道的教士」表達良心的痛悔，以致他們能「透過神的道得享赦罪之福」。這裡的用詞和 1549 年的大不相同。改教家亦在按立禮上保留了約二十 23 的話語——事實上他們是以此經文為核心的，不過他們沒有把這節經文解作補贖禮的基礎；他們亦把新約的 *metanoia* 譯為「悔改」。

信義宗與聖公會有時仍會讓謹言慎行的人行悔罪禮，不過卻沒有規定必須實行。十九世紀聖公會內出現「大公復興」(參安立甘大公主義神學, Anglo-Catholic Theology)，使部分教士認為有需要重建悔罪禮的傳統，並經常施行；在按手禮中加上可為彌留病人行告解禮的話，目的是讓人知道聖公會教士是真正的天主教神父，有權柄及責任行補贖禮。傾向更正教的聖公會教士則強烈反對，直到今天這種分裂仍然存在。

自梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5) 起，羅馬天主教有許多地方都改變了，特別是補

贖禮，今天是稱作「悔罪者的復和」(‘Reconciliation of a Penitent’)，也有人嘗試以半集體形式來施行。今天的人更重視教士與會友間以牧養輔導的關係，代替昔日那種權威的關係。但神學上來說，教士到底有沒有權柄赦罪這個問題，至今仍未徹底解決。

參考書目

T. W. Drury, *Confession and Absolution* (London, 1903); J. Macquarrie, *The Reconciliation of a Penitent* (London, 1987); R. C. Mortimer, *The Origins of Private Penance in the Western Church* (Oxford, 1939); J. R. W. Stott, *Confess your Sins* (London, 1964).

C.O.B.

Pentecost 五旬節 參聖靈的洗 (Baptism in the Spirit)；聖靈 (Holy Spirit)。

Pentecostalist Theology 五旬宗神學 五旬宗主義是亞米紐主義 (Arminianism) 之福音派 (Evangelical Theology)，其中的一分支強調歸正 (Conversion) 後進深的經驗，即聖靈的洗 (Baptism in the Spirit)；以說方言 (Glossolalia) 作為得能力的記號，也強調哥林多前書十二 8 ~ 10 所列出之聖靈的恩賜 (Gifts of the Spirit)。

五旬宗神學揉合不少十九世紀美國基要派 (Fundamentalism) 的特點在內：有些聖潔 (Holiness) 團體認為，人悔改得救後，可以經歷整個成聖 (Sanctification) 的過程 (參循道主義, Methodism)，有時這稱為靈洗 (baptism of the Spirit)；以及由領袖人物，如芬尼 (Finney)、馬罕 (Asa Mahan, 1800 ~ 89) 及巴爾馬 (Phoebe W. Palmer, 1807 ~ 87) 等賦予能力；加上妥銳

(R. A. Torrey, 1856 ~ 1928) 及其他人的教導，說靈洗是悔改後的能力，目的是為見證與事奉，不是為成聖；宣信 (A. B. Simpson, 1843 ~ 1919)、戈登 (A. J. Gordon, 1836 ~ 95) 與其他人則說神醫 (參醫治，Healing*) 要以信心接受；達祕 (J. N. Darby*)、司可福 (C. I. Scofield, 1843 ~ 1912) 及其他人教導前千禧年思想 (參千禧年，Millennium*) 和必須謹慎度日，期望基督將臨的日子。這些特點就構成五旬宗神學之「四方」重點 ('four-square')，意思就是：基督為救贖者、基督為聖靈施洗者、基督為醫治者，以及基督為再來的王。

起源及傳播

五旬宗的思想可上溯到 1901 年一月一日，伯特利聖經學院 (Bethel Bible College, Topeka, Kansas) 的學生奧斯曼小姐 (Miss Agnes Ozman)，經院長巴翰 (Charles Fox Parham, 1873 ~ 1929) 按手在她身上，祈求神賜給她聖靈的能力，她就說起方言來；從此以後，五旬宗的人就視說方言為靈洗最重要的印記。他們認為透過方言，基督徒就能深刻地經歷神，活潑地崇拜，得聖靈的恩賜，特別是醫治、見證和事奉的能力。

短短幾年間，五旬宗的思想就傳遍整個美國，其中洛杉磯的艾蘇薩街使徒信心會 (Azusa Street Apostolic Faith Mission) 的影響力尤大；然後很快又傳到歐洲，對那些受威爾斯及其他地方的大復興浪潮所影響的人，立刻就接受了這思想。五旬宗在北歐建立起鞏固的基地，跟著便傳到世界各地了。

在二十世紀上半段，五旬宗思想在福音派圈子內引起過相當激烈的爭辯，對於關乎作為重生後第二經驗的靈洗，以及今天是否仍然有超自然的聖靈恩賜，特別是說方言和神醫的恩賜，尤有爭議。雖然五旬宗運動是源自聖潔運動，可是聖潔運動的領袖大多數

都不肯接納它；但也有一些人因為接觸過受艾蘇薩街差會影響的人而支持它。有些聖潔運動的教師說成聖* 是介乎得救後，五旬宗經驗前的「第二蒙福」經歷，而受靈洗說方言就是「第三蒙福」的經驗。但大多數五旬宗人士都認為，成聖是得救後一個漸進的經驗，因此靈洗便是「第二蒙福」的經驗。也有些人持守衛斯理完全成聖的教訓 (參完全，完全主義，Perfection, Perfectionism*)。

第一次世界大戰期間，美國教會發生更嚴重的爭辯。當時一些五旬宗人士發表反三位一體教義，或說「只有耶穌」的教義，認為神只有一位，自顯為父、子和聖靈，只有單單奉耶穌的名行的洗禮才算有效。有幾個羣體繼續奉行這教訓，但大多數人仍然信奉傳統的三一教義，亦有在洗禮中行浸三次的禮儀的人。

這些年間，五旬宗各宗派已在世界各處建立，有時是因著分裂而成，但更多是因為當地教會有所增長。第二次世界大戰之後，五旬宗的發展更為迅速，特別是在北美、南美、非洲和北歐。世界五旬宗第一次會議 1947 年在蘇黎世召開，之後就每三年召開一次。在 1960 和 1970 年代，五旬宗的思想和經驗透過靈恩派 (參第三波靈恩運動，Charismatic Movement, the Third Wave of*) 傳入主要的復原教 (Protestantism*) 宗派；但大體上說來，五旬宗並沒有興趣參與這運動或較新的「家庭教會」運動。到了 1980 年代，五旬宗願意與這些運動展開對話，與他們溝通。自 1967 年起，靈恩運動亦進入了羅馬天主教。但除了 1972 ~ 6 年和 1977 ~ 82 年兩段期間，天主教一五旬宗在梵諦岡展開過對話外，五旬宗再沒主動與天主教建立關係。按巴雷特所編的《世界基督教百科全書》(D. B. Barrett, ed., *World Christian Encyclopedia*, Nairobi, 1982) 的報導，五旬宗在 1980 年已發展成一個有五千一百萬信眾的運動，另有一千一百萬是散佈

於傳統大宗派內的支持靈恩運動會友。【編按：根據 *International Bulletin of Missionary Research* 1996 年 1 月號的資料，現時五旬宗的信徒約有四億七千九百萬之多。】

特別的教義

為了支持他們靈洗的教義，五旬宗說耶穌的門徒像舊約的聖徒一樣，都是在五旬節之前便已重生（Regeneration^{*}）；不然的話，耶穌怎會差遣未得救的人去傳福音、醫治病人、趕鬼和使死人復活呢（太十 1、8）？耶穌形容門徒在屬靈上是潔淨的（約十三 10，十五 3），有從神而來的平安（約十四 27，二十 19、21），順服神的道（約十七 6、8、14），並且是屬於祂，並不屬於世界的（約十五 19，十七 6、10、16）。因此，他們在五旬節之前便已經重生了，五旬節時他們只是受聖靈之洗而已（徒一 5），得著能力（路二十四 49；徒一 8），被聖靈充滿，可以說別國的方言，並且能勇敢又有力地見證主的復活（徒二 4、37、41、43）。

五旬宗辯稱：使徒行傳中的撒瑪利亞信徒和以弗所門徒，都是在接受靈洗之前便已經重生。撒瑪利亞人以喜樂的心接受福音和洗禮，以後彼得和約翰才祈求他們可以「接受聖靈」（徒八 6、8、12、15）。以弗所的門徒（與信徒同義）接受保羅論及耶穌的教訓，經過洗禮後，又接受保羅的按手，「聖靈便降在他們身上」（徒十九 4～6）。因此「接受聖靈」（徒二 38，八 15、17、19，十 47，十九 2）和接受耶穌用聖靈施洗（徒一 5，十一 16）是同一樣的恩賜（徒十一 17，十五 8），門徒就是在五旬節接受聖靈的洗的。聖經說，聖靈是「降在」或「臨到」信徒身上（徒一 8，八 16，十 44，十一 15，十九 6），而其結果都是人能看得出來的（徒二 5～13，八 18），就如說方言（徒二 4，十 46，十九 6）。對哥尼流和他一家來說，聖靈的洗和他接受福音是同時間發生的（徒十 44）。

我們可把林前十二 13 意譯為：「我們都在同一的靈受了洗，以致我們可以彰顯基督身體的合一……。」它不一定是指重生；這樣含糊的意思，表明我們不能以此經文作為一原則，去解釋門徒在使徒行傳是怎樣接受聖靈的（參 J. P. Baker, *Baptized in One Spirit*, p. 18）。

五旬宗進一步分別聖靈居衷使人有得救之信心（羅八 9、11；林前三 16，六 19；提後一 14），而聖靈澆灌則為裝備使徒作見證（路二十四 49；徒一 5、8，四 31；羅十五 19；林前二 4；帖前一 5）。在使徒時代，超自然的恩賜和神蹟都非常多（徒二 43，四 30，二十八 9；林前十二 7～10，十四 1、18、26；加三 5；來二 4），這也是基督今天對祂子民的心意（可十六 17～18；約十四 12～14）。超自然恩賜只在「那完全的來到」，即是與神「面對面」相見之日才會止息的，不會在之前停止（林前十三 10、12）。耶穌怎樣「被聖靈和能力」膏抹（太三 16，十二 15、18；可一 10；路三 22，四 14、18、21；約一 32～33；徒十 38），信徒就更需要聖靈的力量了。這可以表明耶穌的彌賽亞主權，及祂被提升到父的右邊（約七 39，直譯：「靈還沒有，因為耶穌尚未得著榮耀」；徒二 33、36）；故此，聖靈的洗是本於基督升天而賜下來，正如罪得赦免和新生命是本於耶穌的死與復活而有，是一樣的道理。這樣看來，聖靈的澆灌和神在基督內的救贖，是相連在一起的。

傳統上，五旬宗認為說方言是得靈洗最主要的記號（徒二 4，十 46，十九 6，八 18），可能正是術士西門所「看見」的；但現在很多人也認識到，其他恩賜亦可以是這經驗的記號。五旬宗也承認，基督徒可以不使用五旬宗的詞語，仍能與人分享同一個經驗。五旬宗也和一般福音派的觀點一致，認為人需要不斷被聖靈充滿（弗五 18）。與其他福音派使徒一樣，五旬宗人士相信傳講聖經的福音，強調只有相信基督才能得救；他

們一般相信贖罪論 (Atonement) 中代贖的理論 (penal substitution theory)。有些人傾向伯拉糾主義 (Pelagianism)，不相信人一生出來就是罪人，有亞當留下來的原罪。一般來說，他們是按字面意思來解聖經，傳道則激動有力。

五旬宗相信他們的運動是重建新約的使徒教會，因此常在他們的宗派名稱上加上「使徒的」一詞。有些團體還稱他們的領袖為使徒或先知 (參預言神學, Prophecy, Theology of)，且認為是符合弗四 11 所言的。他們一般十分重視傳福音的工作；五旬宗的平信徒均應積極作個人佈道，也要有聖潔的生活，不吸煙、不喝酒、不跳世俗的舞。崇拜的特色是唱詩活潑，聖餐時會友可以按感動起身領禱告、說方言、翻方言和說預言等。

五旬宗不接納嬰孩洗禮，只接納成年人的洗禮 (Baptism)，因為他們認為水禮是人自主的公開認信；並且相信人接受水禮後，應按新約的模式，祈求並接受聖靈的洗。以前較偏執的五旬宗教師會堅持靈洗是事奉 (甚至是得救) 必需的經歷，現在較少這樣強調。對聖禮 (Sacrament) 的看法，則近慈運理 (Zwingli) 那種純表徵式的觀點；他們也重視信徒皆祭司 (Priesthood of All Believers) 的思想。教會管理 (Church Government) 模式則採取公理宗 (Congregational) 或長老宗 (Presbyterian) 的形式。近代家庭教會的模式漸受重視，五旬宗亦承認本地教會為基督的身體，信徒間應有深入、有默契的團契生活；平信徒也可以與牧師一齊參與管理和牧養教會的工作。

為病人禱告及按手 (Laying on of Hands)，是五旬宗在佈道會和每週聚會中常有的項目；他們亦常報告說有神蹟 (Miracle)，並鼓勵人作悔改信主及病得醫治的見證。五旬宗稱基督具有「救贖中醫治」的力量，意思是，祂背負了我們的疾病

和罪惡。近代五旬宗人士較少持這觀點，不再如信條般教導和堅持祈禱治病。

至於基督再來的問題，五旬宗的傳道人經常傳講基督快來的訊息，大多數信徒仍然相信前千禧年的思想；很多人還是接納達祕和司可福的時代論 (Dispensationalism) 觀點的末世論 (Eschatology)，不過這套時代論現今已不太為人接受了。

早期五旬宗運動多由熱心傳福音的行動家帶領，對聖經研究、神學教育，以及社會關懷都不是很看重；但現在已有了很大的改變，接受了上述這些都是教會使命及工作的一部分。他們要傳道人在大學接受教育，然後在具水準的神學院接受專業訓練；在亞洲地區，由五旬節或靈恩派人士建立的神學院亦多起來。此外，社會關懷及福利事業亦不斷推陳出新，如學校及康復中心等。今天五旬宗人士深知道自己獨特的歷史發展，也培養出五旬宗聖經學者和教會歷史學家。

參考書目

五旬宗：P. S. Brewster (ed.), *Pentecostal Doctrine* (Cheltenham, 1976); C. Brumback, *What Meaneth This? A Pentecostal Answer to a Pentecostal Question* (Springfield, MO, 1947); D. Gee, *Concerning Spiritual Gifts: A Series of Bible Studies* (London, 1967); S. M. Horton, *What the Bible Says about the Holy Spirit* (Springfield, MO, 1976); W. H. Horton (ed.), *The Glossolalia Phenomenon* (Cleveland, TN, 1966); P. C. Nelson, *Bible Doctrines: A Series of Studies Based on the Statement of Fundamental Truths as Adopted by the General Council of the Assemblies of God* (Springfield, MO, 1948); E. S. Williams, *Systematic Theology*, 3 vols. (Springfield, MO, 1953).

靈恩派：J. P. Baker, *Baptized in One Spirit: The Meaning of 1 Corinthians 12:13* (London, 1967); I. Cockburn, *The Baptism in the Spirit: Its Biblical Foundations* (London, 1971); H. M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy*

Spirit (Peabody, MA, 1985) 一回應 Dunn (參下); K. McDonnell (ed.), *Presence, Power, Praise: Documents of the Charismatic Renewal*, 3 vols. (Collegeville, MN, 1980); J. A. Schep, *Spirit Baptism and Tongue Speaking according to Scripture* (London, 1970); J. R. Williams, *The Gift of the Holy Spirit Today* (Plainfield, NJ, 1980).

非五旬宗: D. Bridge and D. Pypers, *Spiritual Gifts and the Church* (London, 1973); F. D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids, MI, 1970); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London, 1970); 斯托得著,《當代聖靈工作》,劉良淑譯,校園,1990 (J. R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit*, London, 1975); M. F. Unger, *The Baptism and Gifts of the Holy Spirit* (Chicago, IL, 1974).

J.W.W.

Perfection, Perfectionism 完全, 完全主義

基督徒關心完全的問題,因為聖經命令基督徒要過聖潔的生活,而且曾以不同的方式重複多次;彼得把這意思總括為:「那召你們的既是聖潔,你們在一切所行的事上也要聖潔。」(彼前一 15 ~ 16) 每一個時代的基督徒,都面對成為聖潔帶來的張力,一方面他要在生命操守中反映神的聖潔,另一方面又要面對現實,自己仍然不斷受到舊有生命中犯罪傾向的困擾;毋怪乎不時有人辯論,到底今生能否真正達到聖潔的要求。然而對這種看法,一般都會視為不合正統教義。

自初期教會到如今,雖然已有不同形式的完全主義,但推動近代更正教發展完全主義思想最有力的,首推約翰·衛斯理 (J. Wesley)*。他的完全主義論題不斷地出現:稱義 (Justification)* 與成聖 (Sanctification)* 是相似的,二者均是神的恩賜,亦需要人以信心來領受。然而兩者的發生,卻有先後次序之分,故信徒需要分別

以信心來使之成為真實。按這個解釋,成聖與稱義二者之間的類比就完成了;成聖與稱義都是要接受的,而且是完全接受,以致人憑信心進入基督徒這第二階段的經驗,能真正說得上是完全。衛斯理常用「完全的愛」來形容基督徒第二階段的經歷,也有些完全主義的教師說,這個階段的恩典,就是「聖靈裡的洗」(Baptism in the Spirit)*。

對完全主義者來說,最重要的問題自然是:他們宣稱的完全,到底能否以道德的經驗來加以驗證?事實上沒幾個人會說,人到達完全的地步,就等於是除去道德上的缺憾;他們通常是仔細小心地界定罪的意思,才會這樣宣稱。衛斯理給罪下的定義是:「刻意冒犯已知的神的律法」。如此一來,完全的意思便成了脫離這等罪的自由;不過他也說到「不自主地冒犯」,那就需要基督救贖的寶血,就如犯其他罪一樣。這樣界定罪的結果,是把完全解釋成一種每時每刻均要努力保守的狀況,途徑就是「活在基督裡」;另一結果是把達至完全的道德要求大大降低了。

很多完全主義者嘗試不用「完全」一詞,改用「完整的成聖」(entire sanctification),或類似的詞彙;其中一個原因是有些完全主義者說,達至完全的基督徒,無論作什麼都不會沾上罪污,連那些成聖前道德上值得指責的行為,也不再有了。此等教訓有時被人利用來開脫性罪行和對婚姻不忠等行為;衛斯理對這種反律法主義(參律法與福音, Law and Gospel*)的行為非常憎惡,所有有責任感的完全主義團體,也不接受這思想。

完全主義對十九世紀末、二十世紀初英語世界的福音派,有很深的影響;它在美國便十分流行,初期由佈道家芬尼 (Finney)* 大力推動,成為當代教會廣為接納的思想。芬尼本於他那「道德行為的單純」概念,發展出一種十分特別的完全觀來。後來一些相信完全主義的佈道家,把這思想推展到英

國；其中最特出的，是有分於組織凱錫克培靈會〔Keswick Convention；參高等生命神學（Higher-Life Theology）〕的史密夫（Robert Pearsall Smith）。此外，完全主義對救世軍（Salvation Army）的創辦人卜威廉（William Booth）的思想，也影響很大；毋怪乎近代五旬宗（Pentecostalism）——一個強調基督徒雙重經歷以及靈洗的宗派——也是在完全主義的圈子中培植起來。在當代教會，靈恩運動愈來愈昌盛（參聖靈的恩賜，Gifts of the Spirit），完全主義的思想及影響，就日漸衰落了。

另參：聖潔運動（Holiness Movement）；五旬宗神學（Pentecostalist Theology）；衛斯理，約翰（Wesley, John）。

參考書目

S. Neill, *Christian Holiness* (London, 1960); J. C. Ryle, *Holiness* (Cambridge, 1956); B. B. Warfield, *Perfectionism* (Philadelphia, 1967); J. Wesley, *Thoughts on Christian Perfection* (London, 1759).

D.D.S.

Perichoresis 互滲互存 這是希臘詞語，用來描述三位一體神互相存在於其他二位格中，或說是三位格互相滲入，以致一位格在其他二位格之中，就如祂在自己之中。這教義的目的是要申明神只有一個意志、一種能力，亦即是強調神的一體性，不是三種意志、三種能力。希臘教會用的就是 *perichōnēsis*，拉丁教會則用 *inexistentia*、*inhabitatio* 和 *intercommunio*。聖經亦說到父在子裡面，子也是在父裡面；表達的正是神這種互滲互存的關係（另參約五 19；林前二 10、11）。

這詞語是七世紀馬克西母（Maximus）之後才出現的，也用來描寫基督神人二性互

滲互存的關係。但同字根同意義的詞語，對早期教父卻極重要：愛任紐（Irenaeus）、加帕多家教父（Cappadocian Fathers）、該撒利亞的巴西流（Basil）、拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）和女撒的貴格利（Gregory of Nyssa），以及大馬色的約翰（John of Damascus），以至諾窪天（Novatian）；亞他那修（Athanasius）則用它來解釋聖子與聖父均是本體相同（*Homoousios*）的。

西方教會的波提亞的希拉流（Hilary）說，三位一體神的一位就是其餘二位的鏡子，能夠將另外兩位完全反映出來；奧古斯丁（Augustine）則從關係來解釋，說聖靈像愛索，把聖父與聖子連繫起來。

近代神學家中，以巴特最重視這個詞語（*CD, IA*, pp. 370, 396）。但現代神學家對這個詞語卻另有意見，他們認為：三位一體教義既屬於奧秘，創造一些詞語是否就能把那不能言宣的道變得更有邏輯？抑或這奧秘是要人去敬拜，而不是藉語言來解剖它？

另參：三位一體（Trinity）。

參考書目

大多數標準系統神學書籍都有討論。

楊牧谷

Perkins, William 柏金斯 參清教神學（*Puritan Theology*）。

Perseverance 堅守或保守 「聖徒的堅守」（*perseverantia sanctorum*）教義在改革宗神學（*Reformed Theology*）相當重要，它強調信徒無論遇到任何試煉與試探，都要堅守自己的信仰到底，最後便能得到天上基業的獎賞。這樣看來，天堂與信徒都是為了對方而為神彼此存留（彼前一 4～

5)，而基督則應允要在末日使眾信徒復活過來（約十 28～30；另參六 39、40）。

同類的應許在新約是相當清楚的：信徒不會像比喻中被奪去的種子（太十三 19）。耶穌說，沒有人能從祂的手中把信徒奪去（約十 29）。保羅亦深信神要堅固保守信徒，直到末了（林前一 8～9；腓一 6；帖前五 23～24）。再者，信徒既是與基督聯合（Union with Christ^{*}；西三 1～4），又是被稱義（Justification^{*}）的（羅八 30；另參羅五 1～2；多三 7），堅守到末了就是很合邏輯的事。但最基本的是，此教義是建立在揀選（Election^{*}）的教義上（羅八 28～30；弗一 12～14）。

聖經有好幾段經文好像說信徒是可能從救恩墜落的（來三 12，六 1～9，十 1、2；彼後二 20）；但從另一角度來看，我們亦可看這幾段經文是警告那些假基督徒；或說是完全假設的辯論，特別訴諸情感以加強說服力；或只是鼓勵信徒要在聖潔的操練上深深扎根，以建立信心（彼後一 3～11）。

第一個把「堅守」發展成教義的神學家是奧古斯丁（Augustine^{*}），這是他緊跟隨預定論（Predestination^{*}）而自然有的結果；不過後來有的神學提到從恩典中墜落的可能。要重建那些冷淡退後的基督徒，聖禮（Sacrament^{*}）的作用就至重要，這也是改教前期的教士能運用的權力如此龐大的原因。

路德（Luther^{*}）顯然重視「堅守」的教義，因為恩典與律法的張力無時不存在於他的思想中；加爾文（Calvin^{*}）則進一步澄清並鞏固奧古斯丁的教義，把基督教不同階段的生命都追溯至和「預定得榮耀」有關係。相反地，荷蘭的亞米紐主義（Arminianism^{*}）便反對「堅守」的教義，後期英國亞米紐主義和衛斯理（J. Wesley^{*}）派亦如是。

那些反對信徒會蒙保守到永遠的人，通常持守的理由是，聖經強調最後的救恩（參

末世論，Eschatology^{*}）是忽然來到的，信徒會蒙保守直到永遠的教訓容易令人自滿招損，以為已經得到保障而不再做醒度日。的確，如果我們說此教義有什麼不對，那就是它令人過分集中注意信徒會蒙最後保守的確據（參得救確據，Assurance of Salvation^{*}）。但一般來說，加爾文派不會因此教義而失去熱心，而他們對將來的盼望也是一樣熱切。新約中堅守的教訓，目的是要人不應太注意基督徒永遠都是不完全的經驗，而應該轉目於神，祂滿有恩典，完全信實、可靠。此外，基督徒抵抗罪惡和事奉神時，也可以因而得力。它強調基督徒的命運乃是藉著信心，倚靠神的恩惠來完成的。不錯，加爾文也承認，這信心有時會像閃爍不定的火光，甚至有時看來完全熄滅，但它必定會重吐焰光，並且要一直燃燒到底。

參考書目

G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance* (Grand Rapids, MI, 1958); 加爾文著，《基督教要義》上、中、下三冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁶1991、⁵1995、⁶1995 (J. Calvin, *Institutes*); J. S. Whale, *The Protestant Tradition* (London, 1955).

R.K.

Petrine Theology 彼得神學 新約兩卷以彼得為名的書信，均是針對特別情況而寫的，因此它本身不足以構成有系統的彼得神學。我們最多只可以指出它們最特出的思想而已。

彼得前書將神學與倫理（Ethics^{*}）緊密關聯起來。基本上，彼得書信是實用的書信，卻不是道德主義的，它的生活勸告全根植於基督徒的經驗；基督徒的生活之道必須能反映出神為他作了什麼事；新約中鮮有如彼得書信那樣，把神學與倫理聯結得如此清楚。

神在每一個地方，都在祂子民的生命中

工作。彼得前書的引言強調神揀選他們，又使他們成聖（一 2）；再者，神的能力保守他們（一 5），他們是神自己的子民（二 9 ~ 10）。神記念他們受苦（二 19 ~ 20）；他們應該隨從祂的旨意而活（三 17，四 2）。神是一個有能力（五 6）和恩典（五 10、12）的神，祂已為自己的子民預備了一個榮耀的將來（一 4，五 10）。

但耶穌在祂子民的生命中是同樣重要的；他們就是透過祂的復活得以重生（一 3，三 21），得救是藉著祂的血（一 19）；透過基督，他們成了聖潔的祭司，為神悅納（二 5）。他們是神的一座靈宮，基督則是房角石（二 6）。落在苦難中，基督便成了他們的榜樣（二 21；另參四 1，五 1）。祂要被尊稱為主（三 15）；祂為他們的罪死，一次又一次地成就了救恩（三 18），神亦因祂得榮耀（四 11）；祂就是信徒的牧者和監督（二 25，五 4）。

值得注意的是，彼得論到贖罪（Atonement）^{*}的問題，全是從實際的需要出發。他提到基督是榜樣之後，才指出祂為背負我們的罪而被釘十字架（二 24）。換句話說，引發出一個神學語句，純是一個倫理的需求；另一個相似情況出現在一 18 論贖價的經文。毫無疑問，彼得認為基督的救贖工作，對人的拯救是不可或缺的；同樣肯定的是，基督之所以能成就救贖，因為祂是全然無罪的，如同全無玷污的羔羊（一 19），這就是義的代替不義的受死的意思了（三 18）。

彼得前書的目的是要鼓勵那些受苦的人，最重要的訊息乃是指出，受苦也可以是神的旨意（四 19）。除此之外，第五章滿是實際的勸勉。雖然神保證要看顧祂的子民，但信徒也有當盡的責任：他們要抗拒那惡者、要做醒、要在神面前謙卑，且要把憂慮卸給神（五 6 ~ 9）。就是這樣，神的工作與人的責任就可以緊密配合。

有人以為洗禮（Baptism）^{*}是彼得前書的主題，事實上全書只有一次提及此題目

（三 21）。本書中也有些地方令人費解，如傳道給在監獄裡的靈（三 19）和向死人傳福音（四 6）；不過，這些解經的困難並不影響全書的神學價值。

很多學者認為彼得後書並不是彼得寫的，但我們認為它也是彼得寫的，因為它是如此明白地記載在聖經上。彼得後書的重點是應付困擾信徒的假師傅；但除此之外，它亦記載許多重要的神學宣告：神的審判是公義的（二 4 及下）；祂知道怎樣拯救敬虔的人（二 9）；不會延遲成就應許（三 8）；祂是榮耀的（一 17）。再者，信徒有自己當盡的本分，像前書說的（一 5 及下、10），而神亦保證他們可以進入祂的國度（一 11；參上帝國，Kingdom of God^{*}）。彼得後書非常重視聖經（Scripture）^{*}，論到預言及其解釋（一 20、21），對基督徒有非常重要的影響。

另參：教宗權制（Papacy）。

參考書目

R. J. Bauckham, *Jude, II Peter* (Waco, TX, 1982); J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (London, 1969); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St Peter* (London, 1946); A. M. Stibbs, *The First Epistle General of Peter* (London, 1959)

D.Gu.

Phenomenology 現象學 現象學的「現象」一詞，來自希臘文 *phenomena*，指呈現出來的事物，此門學問在哲學、心理學、社會學及宗教研究，均各有所指。

笛卡兒（Descartes）^{*}曾說：「我思故我在」；胡塞爾（E. Husserl, 1859 ~ 1938）把笛卡兒的懷疑更向前推進一步說，假如我思，我所能肯定的，就只有思想，或說是一連串的意識，那就是哲學的起點：探究人的

意識。說到意識，它必是意識到某些東西，而意識的內容就是「現象」，亦即是意識到的只是表象的東西。胡塞爾在這裡引入另一個希臘語，*epoché*，指擱置或暫緩判斷，就是暫緩判斷此等表象是否真實，能否確切傳遞外在世界的知識。第一個階段是資料搜集，它們不是客觀的活動，而是主觀的，因為「資料」不過是出現在意識中的表象而已。

當意識繼續不斷從知覺傳到頭腦，頭腦就會把不同的種類遞減到一般的形式，這稱之為「視覺遞減」(eidetic reduction)，或「視覺遠象」(eidetic vision)，來自希臘文的 *eidōs*，指「所看見的」或「形像」。「意欲」(intentionality)是指作為主體的思想導向某些客體對象。倘若思想能在知覺上找到統一，那就是意義；倘若找到這種統一的不僅是我的思想，也有別人的思想，這便顯出此種意義不單單是主觀的，而是「主觀間」的(intersubjective)。胡塞爾認為這樣便能接觸到真實的世界。

胡塞爾並不以為他的宗教哲學是成功的，他說自己的錯誤是既排除神又尋找神。鮑克的《神的意識》(John Bowker, *The Sense of God*, Oxford, 1973)能清楚解釋胡塞爾艱深的哲學(如：*The Paris Lectures*, The Hague, 1969)。

「宗教現象學」(Phenomenology of Religion)是秀賽(Chantepie de la Saussaye)在1887年首先提出的。他嘗試了解宗教的本質及現象，於是把不同文化的宗教現象(聖物或宗教行動)組合在一起，視之為宗教的基本元素，然後加以研究，這是「描述性的現象學」(Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London, 1975)。

瑟德布倫(Nathan Söderblom, 1866 ~ 1931)認為，聖潔是任何真正的宗教最基要的一部分。當然，什麼才是聖潔，不同的宗教就有不同的說法。不過這裡有兩個重要的問題要處理：第一，瑟德布倫是個具有深刻宗教信念的人，因此他是從「屬靈的」角度

來研究宗教；第二，他研究的是各種宗教，不是一個宗教。我們不知道是否有一樣東西叫「宗教」，然後說各種宗教不過是表達著同一的「東西」。倘若真是如此，那麼我們便需要證實出來，而不能一開始便假設它是如此。

萊烏(Gerardus van der Leeuw, 1890 ~ 1950)是宗教現象學的大師(*Phänomenologie der Religion*, 1933; ET, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1948)。對他來說，這問題不僅牽涉到描述與分類，也要有討論和了解：一切的努力，都是要發現宗教的「實質」是什麼。它同時是一「視覺遠象」，也是「暫緩判斷」；至於真理的評估，他認為是應該留給神學家去做的。

自從《中學宗教教育：學校委員會工作報告36》(*Religious Education in Secondary Schools: Schools Council Working Paper 36*, London, 1971)出版以來，英國有很多人都主張，學校的宗教教育必須是「客觀」和「現象學式的」(p. 43)。但這樣把「客觀」與「現象學」等同，無疑是否定了現象學的特性。沙普(Sharpe, 上引, p. 248)說：「我們有叫人遺憾的一種傾向，就是愛抓著『宗教現象學』這詞語，然後用在各種大約如此的意義上。」在學校，這詞語只是表明對宗教現象的研究，完全和個人委身宗教無關。

另一種研究方法，是細究「宗教的六層意義」(Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, London, 1971)，包括禮儀、神話、教義、倫理、社會及經驗。但我們需要加上第七度意義，即是歷史。斯馬特(Smart)亦有提到歷史，卻是指神話的歷史，這可能適合印度教，但對基督教來說就很不恰當了。參潘寧博的《神學的基本問題》，卷三(W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, vol. 3, London, 1973)。

K.G.H.

Philia 友愛 參愛 (Love)。

Philippine Theology 菲律賓神學 像其他地方的解放神學 (Liberation Theology) 一樣，菲律賓的神學與她的人民過去所受的不義壓迫與剝削，有深不可分的關係，可分政治與經濟兩方面來撮述。

菲律賓受殖民主義的統治達四百年之久，先是西班牙 (1521 ~ 1898)，繼是美國 (1903 ~ 41)，後是日本 (1941 ~ 6)。長期外族的統治，已使一般人民只求兩餐一宿便心滿意足，但部分較具反省能力的天主教會，則早在 1870 年便領導羣眾投身社會，參與改造；另一方面又致力尋找一種處境化 (Contextualization) 表達信仰的方法。

到了近四十年的獨立自主期，社會及經濟的不公平現象在官商勾結之下，變得愈來愈荒謬，土地改革的結果不是使耕者有其地，而是讓巨富更能集中他們的土地，好使用現代巨型農業機械來操作，結果使國家 60% 的土地和財富，只集中在 0.003% 的人民手中 (1972)。政府與商人同流合污，貪贓枉法，官僚主義和貪污風氣使他們迫不及待的引進外資，發展工業，其後果是國民生活的水平不但沒有提高，反而是急劇下降。70 年代的土地改革使整個村莊連根拔起，農民失去土地，只能到市場購買他們日益不能負擔的基本糧食；或是湧到城市，接受工資極低的粗活來生活 (84 年一個警察的月薪是四百披索，而米是二百八十披索一百斤，酒店一瓶香檳卻賣二千二百披索)。加上天主教徒占九成以上的菲律賓，一般都是家庭成員眾多，於是成年人做兩份工作，童工、皺妓等社會問題，便日益嚴重了。荒謬的是，部分教會 (包括當地之主流教會及外僑教會) 竟能為這種不義的制度，提供教義上的支持 (參 J. England, *Living Theology in Asia*, 1981, p. 85)。

但針對這種荒謬情況發出公義之聲的，

也是教會人士。自本世紀中葉起，一些具社會良心的神職人員便指出，要忠於福音的召喚，便必須實踐先知的批判角色。由天主教與基督教建立的多種社會行動中心非常多，像 1953 年全國遍立的「自由農民聯盟」 (Federation of Free Farmer)、60 年代的「基督徒社會公義協會」 (Christian For Social Justice)、「平信徒在梵二後期的改革運動」 (Laymen for Post Vatican II Reform)，和「菲律賓教士協會」 (Philippine Priests Incorporated)，無不是為推動本土神學，及訓練領袖、實行公義的組織。基督教人士更積極參與土地改革和工人教育的工作，重要的領袖有 Fidel Galang, Valentino Montes, Richard Poethig 及 Henry Aguilan，均屬菲律賓基督教會協進會。到了 60 年代，教士與信徒已走出教會的圍牆，神學院更推行「實驗神學」 (Experiential Theology)，使信仰與生活結合在一起。

耶穌會修士在這方面的工作成效斐然。高斯達 (Horatio de la Costa) 在著述及實際行動上，為教會建立了一個堅固的基礎，使教會宣教工作能進入社會發展的各階層，重申人是社會發展的目的，不是犧牲品 (Costa, 'International Dimensions of Our Jesuit Apostolate', 1974)。哥洛士佩 (Vitaliano Gorospe) 是個道德哲學家，他在作品中指出，個體和集體的罪同是菲律賓社會剝削和暴力的主兇，要有效地對付它們，教會就要透過神學的教導和反省，「好發展出一套有組織的暴力神學 (去對付貧窮)」 (The Morality of Demonstration and Violence, 1970)。

阿雷瓦洛 (Catalino G. Arevalo) 是梵諦岡教廷之神學顧問，重視世俗社會的宣教策略。他指出若望二十三世所言之「時代的徵兆」，就是一般男女的願望和掙扎；神學一定要「促進公義的行動」，而救恩亦只能透過「實際的慈善事工」才能達成。第一個

慈善工作，「就是建立公義的政府」（*Philippine Studies*, vol. xx, no. 3, pp. 421f.）。70年代末期、80年代初，最重要的人物是阿比撒米斯（Carlos H. Abesamis），他是聖經學者和神學家。他說「推動人研究聖經的，是近代人面對的重大人生問題」，而神學反省的目的，就是去「描述救恩歷史在此時此地之意義」，因此我們一定要「實際委身於人民真正的生命和掙扎」（*Salvation, Total and Historical*, 1978, pp. 41, 43, 39）。他是其中一位草根神學家。

所謂草根神學（Grassroot Theology）者，是要正視草根階層的人民所受到的踐踏，而中產階級與教士不僅要在精神上或意識形態上認同小民，更要身體力行的站在他們一邊，不是為他們作神學反省，乃是與他們一起作神學反省，因為他們才是身受其害的人；沒這經驗的不能越庖代俎地為他們出主意。這聲音在80年代的菲律賓有著特別的意義。

原來菲律賓進入80年代，情況每況愈下，貧者更貧，而無告的人所受的苦害更為加劇；監獄的政治犯日多，郊野發現飽受折磨而死亡的屍體更是屢見不鮮。本性溫和、慣於逆來順受的菲律賓人民也要起來反抗，就如科拉發（F. Claver）說的，這種「小民的暴力」是人民的一種自覺，為要推翻不義，建立人權而走在一起的運動（*The Stones Cry Out*, 1978, pp. 20 ~ 2）。人民在軍靴踐踏下太久了，教會不能再漠視，乃要透過信仰的亮光，解釋他們的處境，並提供出路和希望；然而不能用以前那種中產階級的角度，乃是透過實際參與小民的掙扎，從旁協助他們作出生命信仰的反省。

他們認為教會的生命力，在乎匯集草根人民，對政府持批評的態度，迫使政府改變壓迫的政策。教會要幫助他們從現實生活來分析社會，以歷史的角度來讀聖經，揉合本土之智慧及宗教經驗來改變社會，並在直接參與社會的苦難中，去重新發現生命的真

諦。教會受過訓練之人的功用，就是提供材料給草根人民作這種神學反省。

另參：希望神學（Hope, Theology of）；民眾神學（*Minjung Theology*）。

參考書目

- C. Abesamis, *Salvation, Total and Historical* (1978); C. Arevalo, *Philippine Studies*, vol xx, no. 3 (1972); C. R. Avila, *Peasant Theology* (1976); F. F. Claver, *The Stones Cry Out* (1978); R. Constantino and L. R. Constantino, *The Philippines: The Continuing Past* (1978); Horatio de la Costa, 'International Dimensions of Our Jesuit Apostolate', in *Four Papers on Mission, Justice and Peace* (1973); J. England, *Living Theology in Asia* (1981); *idem*, *An Asian Theology of Liberation: The Philippines*, Future of the Missionary Enterprise No. 5 (Rome, 1973), pp. 1 ~ 8; V. Gorospe, *The Morality of Demonstration and Violence* (1970); Peter G. Gowing, *Islands under the Cross* (1966); A. Guerrero, *Philippine Society and Revolution* (1970).

楊牧谷

Philo 斐羅（約主前 20 ~ 主後 50）

一個希羅文化下的猶太人，也是亞歷山太城猶太羣體的領袖。斐羅是個著作等身的人，透過寓意法釋經（參釋經學，Hermeneutics*）來解釋聖經；他說柏拉圖（Plato*）和斯多亞派（Stoicism*）的思想早已出現在摩西的話中。

他的作品約略可分作兩大類：直接處理聖經經文的和與聖經無關的。後者包括《論默想生活》（*On the Contemplative Life*），此書描述一種稱為「帖拉佩特派」（Therapeutae）的修道院生活，此派的人說曾看見神的異象（Vision of God*）。此外還有《反發卡斯》（*Against Flaccus*）和《該猶的公職》（*The Legation to Gaius*），後

一本是討論皇帝卡利古拉 (Gaius Caligula) 在主後 38 年反基督徒的行動。

與聖經經文有關的則大體可分「律法的詮釋」，內中又分《摩西生平》(*On the Life of Moses*)、《亞伯拉罕》(*Concerning Abraham*)、《論十誡》(*On the Decalogue*)、《論賞罰》(*On Rewards and Punishments*)。另一類是「律法的寓意」，是從創世記取一段來自由發揮之作。最後一類「疑難解答」，主要是關乎創世記和出埃及記的經文。

斐羅的貢獻不僅在於他用寓意法來解釋舊約，更在於他努力把希臘哲學和希伯來思想調合起來。在這兩方面，他均被人視為基督教重要的先驅(參護教士 (Apologists)*；基督教的希羅化 (Hellenization of Christianity)*；柏拉圖主義*)。這個說法雖然有點道理，但亦容易產生誤解。斐羅對後期的亞歷山太 (Alexandrian)* 基督教(如：亞歷山太的革利免 (Clement)*；俄利根 (Origen)*) 寓意法釋經及一般的神學問題，都有很大的影響。然而，說到新約基督教的興起，他的影響力可能就不是那麼顯著了。早期基督教從舊約講到的基督論 (Christology)*，只是表面看來與斐羅的寓意釋經法有關而已。至於新約神學，它的確是頗新的東西，卻不能說是把兩個世界的觀念 (猶太和希臘的) 拼合的結果；只要單純從猶太教的架構入手，就可以找到完整的解釋。

斐羅的真正目的其實不在哲學，而是宗教的實踐，而以神的異象 (即與神契合) 的神祕經驗 (參神修神學, Mystical Theology*) 為最高目的。他有所選擇地採用希臘哲學，目的只是想把猶太教的真理傳給希羅社會的知識分子而已。斐羅整個方法論的要素就是二元論 (Dualism)*，是物界與非物界的分野；而他最重視的是非物界，即是理性世界。斐羅藉著寓意釋經法從物界進入非物界 (包括了解與行為)，一直到柏

拉圖超越的理念 (Ideas) 界。斐羅借用斯多亞派洛格斯 (Logos)* 的概念，來作為超越的神和物質世界之間的仲介 (*Who is the Heir of Divine Things*, 205f.)。

到底斐羅與巴勒斯坦 (即拉比) 猶太教的關係是怎樣的？他與新約作品又有什麼關係？這些都是學者爭論得相當激烈的問題；有兩個傑出的猶太學者對第一個問題的看法迥異。古定魯 (E. R. Goodenough) 認為斐羅的猶太教其實變了質，已經變成希臘的神祕宗教；渥夫遜 (H. A. Wolfson) 則認為斐羅相信的是另一版本的法利賽猶太教。然而，另有一猶太學者宣德米 (S. Sandmel) 的意見值得重視；他說，雖然斐羅有許多獨特的地方，但他只堪代表一種希羅化的猶太教而已。

斐羅與新約的關係更為複雜。許多人認為，希伯來書的作者是深受斐羅影響的。史碧克 (C. Spicq) 認為希伯來書的作者是斐羅的學生，但威廉遜 (R. Williamson) 否認有任何直接的影響。約翰福音又是另一個惹人討論的對象，因為它開頭的導論，又常常比較屬物與屬靈的 (指出屬物的是屬靈的象徵)，有人就認為約翰福音 (參約翰神學, Johannine Theology*) 也深受斐羅影響。此外，有學者甚至認為保羅 (Paul)* 書信亦有斐羅的痕跡，特別在主要的幾封信和教牧書信內。假如我們要認定斐羅與新約思想的巨大分野，一個更中肯的結論是：斐羅對新約是沒有直接關係的，而其中所謂的相同點，亦只不過是第一世紀地中海之希羅文化一些普通特性而已。

參考書目

H. Chadwick, 'Philo and the Beginnings of Christian Thought', in *CHLGEMP*, pp. 137 ~ 92; *idem*, 'St Paul and Philo', *BJRL* (1965 ~ 6), pp. 286 ~ 307; E. R. Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus* (New Haven, CT, 1940); S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (Oxford,

1979); C. Spicq, 'Le philonisme de l'Épître aux Hébreux', *RB* 56 (1949), pp. 542 ~ 72; and 57 (1950), pp. 212 ~ 42; R. Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1970); R. McL. Wilson, 'Philo and the Fourth Gospel', *ExpT* 65 (1953), pp. 47 ~ 9; H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, MA, 1947) .

D.A.Ha.

Philosophical Theology 哲學神學 哲學是一門以批判精神來檢驗意義、真理 (Truth*)、理念基礎，以及達到結論之方法的學科；而宗教哲學 (Philosophy of Religion*) 則是以同樣的批判精神來研究宗教概念。哲學神學與前兩者不同，它是研究某種神學的評檢原則。

哲學沒有自有的研究主體，不像天文學、生化學、英國文學或國際法。它附屬於那些專門研究概念、真理宣稱及方法的學科，目的是解釋並評估它們的本質；這是為什麼我們有科學、行為 (參倫理學, Ethics*)、藝術 (參美學, Aesthetics*)、知識 (參認識論, Epistemology*)、歷史 (History*)、教育、邏輯和宗教等哲學的原因。哲學不是獲得上述各學科之知識的捷徑，只是負責評檢每一學科的宣稱及它們使用的方法。基督教的哲學神學以基督教信仰作起點，然後用哲學的方法研究和檢討。

哲學神學家至感興趣的題目，重要的有下面各點：

相信神存在的基礎。這是包括討論神存在之傳統論據：本體論的、宇宙論的、目的論的和道德論的 (參自然神學, Natural Theology*)。它也研究以經驗與啟示 (Revelation*) 作論據的性質和是否有效的問題 [參宗教經驗 (Religious Experience*)；聖經 (Scripture*)]，以及信仰神是使世界及我們的經驗有意義的重要前設這個宣稱；在這方面，它同時要處理不可知

論 (Agnosticism*) 和無神論 (Atheism*) 的論點。

神的身分以及神與世界的關係。這是要評估有神論 (Theism*)、自然神論 (Deism*)、惟心論 (Idealism*)、泛神論 (Pantheism*) 和萬有在神論 (Panentheism*) 之間互相矛盾的宣稱。

宗教語言 (Religious Language*)。自邏輯實證論 (Logical Positivism*) 興起之後，哲學神學就流行討論宗教語言的結構、意義和使用。不過，人怎能使用普通語言來描述那超越的本體呢？此問題早在新柏拉圖主義者 (參柏拉圖主義, Platonism*) 和中世紀思想家之間已熱烈討論過。邏輯實證論者認為宗教語言是無意義的，因為它們都不能接受實證論的檢驗，像科學語句那樣，這就掀起了實證法和否證法 (Verification and Falsification*) 的熱烈討論。就算是科學語句也不是全然可以予以實證的，更不用說神學語句了。任何人論到神的言語，都不是按字面意思來表明它是真實的，因為神不是我們時空下的一件物件。凡是有意義地論及神，都預設了類比法 (Analogy*) 的使用，而不是按字面意思來用。近代對宗教語言的研究，使人認識這種語言是豐富的，用法廣泛，而且象徵意義也很複雜。

歷史與宗教。包括研究「神在歷史中工作」的意義、神蹟 (Miracle*) 的問題，以及澄清歷史與神話 (Myth*) 的分野。

啟示、信心與理性。包括討論：啟示* 是知識的一種方式，信心 (Faith*) 在認知、同意、信任及解釋的地位，以及理性在了解、洞察和解釋 (參認識論*) 所占的位置。

罪惡。我們怎能一面承認罪惡的存在，另一面又相信一位全能全愛的神呢？ (參神義論, Theodicy*)。

自由。神學說神是有完全的管治權 (參神的主權, Sovereignty of God*)，而哲學則說人所有的行為均能按自然環境和自然的

過程來解釋。這樣，人的自由（參基督徒的自由，Freedom, Christian*）和自由意志（Will*）是否能和前面兩種說法調和呢？

人的身分。人不僅是一個軀殼，還有其他部分嗎？頭腦、自我與靈魂，是什麼意思？人的大腦與心思、身體與自我，存在著某種關係嗎？

死後的生命。相信人死後還有生命的根據是什麼？會有什麼可能的形式？

禱告。祈禱（Prayer*）是一種怎麼樣的活動？代禱與其他形式的禱告有什麼邏輯和意義？

基督教與其他宗教的關係。包括不同宗教間互相矛盾的教義，以及測試的方法。

參考書目

白高倫著，《哲學與基督教信仰》，證道，1980 (C. Brown, *Philosophy and the Christian Faith*, London, 1969); M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion* (London, 1972); A. Flew and A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955); B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford, 1982); S. T. Davis, *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids, MI, 1983); C. S. Evans, *Philosophy of Religion* (Downers Grove, IL, 1985); F. Ferré, *Basic Modern Philosophy of Religion* (New York, 1967); 賈詩勤著，《宗教哲學》，吳宗文譯，種籽，1983 (N. L. Geisler, *Philosophy of Religion*, Grand Rapids, MI, 1974); J. Hick, *Faith and Knowledge* (London, 1966); 希克·約翰著，《宗教哲學》，三民，1972 (*idem*, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, NJ, 1983); *idem* (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ, 1970); G. MacGregor, *Philosophical Issues in Religious Thought* (Boston, 1973); H. A. Meynell, *God and the World* (London, 1971); B. S. Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (London, 1973); B. S. Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion* (London, 1973);

N. Smart, *Philosophers and Religious Truth* (London, 1969); R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977); *idem*, *The Existence of God* (Oxford, 1979); *idem*, *Faith and Reason* (Oxford, 1981); K. E. Yandell, *Christianity and Philosophy* (Leicester and Grand Rapids, MI, 1984).

C.B.

Philosophy and Theology 哲學與神學

哲學是要探求實體（reality）的本質，以及人對它的思考；而基督教神學則是研究神和人的本性，以及人之外的創造。那麼，無可避免地，神學便要採用當代哲學的綱目來表達它自己。也許這是難以避免的，但這是否一件好事呢？在基督教神學的傳統中，從特士良（Tertullian*）到巴特（K. Barth*），總是有人不滿意基督教神學與世俗哲學有任何關聯；有人說，到底雅典與耶路撒冷有什麼關係？

不過，儘管基督教神學家有權質問，某些東西是否會損害或減低信仰的特性，而哲學家又不時自覺有責任作出某種妥協，但哲學對基督教信仰的確是沒有任何壞處的。甚至，哲學對神學還有許多助益，連那些反對哲學的系統神學家，亦常不自覺地使用哲學的理論和概念。

從一開始，基督徒就要向人解釋他盼望的緣由（彼前三 15），並且要分辨啟示真理與異端（約壹四 1）；那時他們便要使用非基督徒思想家的言語，甚至要訴諸他們的理論（徒十七）。除非教會受到規範，只能重複聖經的話語，或使用相近的用語加以解釋，不然，教會就必須引用和使用當代流行的思想模式或言語，使他們的信仰變得容易理解；若用安瑟倫（Anselm*）的名句來表達，這就是「信心尋找理解」的過程了。

基督教哲學神學家經常面對兩個不易解決的矛盾：第一就是相信基本的概念問題必須要有答案，就如神，祂若不是無時間的，

就一定是在時間之內；另一個問題是：聖經對這類問題的答案，好像總是不夠明晰。事實上，情況還不止這樣簡單，因為聖經的語言大多數是寓意式的，不能按字面意義來解釋，就如「我從起初指明末後的事」（賽四十六10），它到底是指神的無時間？還是像字面意思說的，是說神是在時間之內？

哲學與神學之間除了上述互助的關係外，我們可以從歷史分辨出兩種不是那麼正面的關係。

哲學辯論全是本乎理性進行的，亦即是用歸納法或演繹法的邏輯來運作。但所謂「理性」也者，是有一定所指的：即在某個特別時刻對某人而言是合理的。笛卡兒（Descartes）^{*}就曾經這樣說過，他只能相信那些「清楚又明顯地可以理解的」，亦即是理性的洞見與原知；就是這種惟理主義使他下結論說，只因為他肯定自己的存在，他才能相信神的存在。其他版本的惟理主義就引至斯賓諾沙（Spinoza）^{*}的泛神論（Pantheism）^{*}，以及萊布尼茲（Leibniz）^{*}的樂觀主義。萊布尼茲認為：我們有理由相信，這世界是所有可能存在的世界上最好的那一個。同樣地，洛克（Locke）^{*}則說：只有感官經驗告訴我們的，才是可信的。

訴諸理性的——即大多數人覺得合理的——方法是有吸引力的（因為我們沒有人希望被視為不合理），評估它的時候卻要分外小心。對神學來說，它的危險乃是把一外來因素（理性）放在一切之上，而不是讓啟示（它的主體）在自定的環境下說話。

此類危險在某些學說更為明顯，就是那些因啟蒙運動（Enlightenment）^{*}的原則而引發的基督徒神學進路及神學方法。這裡的問題不僅是以理性來限制啟示，而是按理性方法來重鑄基督教神學，又把不合乎這模式的全然丟棄。最顯著的例子是康德（Kant）^{*}，他就是本於哲學的基礎，來否認人可以藉著理性或啟示來認識神；另一方面，他又說我們必須本於道德的理由來假設

神是存在的。

以哲學來限制神學之發展者，邏輯實證論（Logical Positivism）^{*}的限制可算最嚴厲，它說神學語句在認知上都是無意義的，令人無法驗證真偽。

不可忘記的是，上述各類攻擊神學的基礎或外在架構的哲學，它們本身也要接受哲學不同的批判。這事實指出哲學與神學另一個可能的關係，那就是哲學為神學「另闢空間」，使神學能本於哲學理由來批判哲學的反對論據。

在神學上，就算是有限度地使用人的理性，也不是很令人信服，其中一個影響的因素，就是以宗教角度來處理哲學問題的信心主義（Fideism）^{*}。按此理論，信仰與神學均有自己測試的標準，不是理性能干預的，因為理性有它自己的限制，它就是辯論信仰問題也是力有不逮的。有時人會用理由來支持這個立場，有時就只當作是一個教義來看待。這種信心主義者有時也會說，他們與神有特別的接觸，不是理性能監察的。由此我們可以看出，相對主義與非理性主義的危險都相當大。

另參：哲學神學（Philosophical Theology）；宗教哲學（Philosophy of Religion）。

參考書目

參宗教哲學（Philosophy of Religion）^{*}的參考書目欄。

P.H.

Philosophy of Religion 宗教哲學 宗教哲學必須要與哲學神學（Philosophical Theology）^{*}和護教學（Apologetics）^{*}分開來。哲學神學是關注到神論中的本體論及邏輯思考，且是與猶太教和基督教傳統有密切的關係，而宗教哲學則是與人類文化中遍存

的宗教 (Religion) 有關。它與護教學也有不同，宗教哲學家是從哲學的角度來了解及評估宗教，而不是從護教的角度。我們倒不是說，護教學者的作品對宗教哲學家就沒有用處，阿奎那 (Thomas Aquinas) 的《論公教信仰的真理》(*Summa contra Gentiles*) 原是為向回教徒傳福音的宣教士預備的手冊，裡面就有些地方是宗教哲學家極感興趣的。

有時人就廣義來用「宗教」一詞，包括指任何人會毫不保留地委身其上的，這是有人稱馬克斯主義或無神的唯物論為宗教的原因。但一般來說，宗教哲學家關心的，倒不是這種廣義的宗教，而是指某種相信有神 (一神或多神) 的宗教；他們的興趣在兩方面，每方面亦包括兩個層面的問題。

範圍

首先，一個宗教哲學家會感興趣的，是在主觀情況下稱之為宗教的，諸如敬拜、祈禱、宗教信仰等——事實上也是整個宗教的現象，是我們可以粗略地歸類到「宗教經驗」(*Religious Experience*) 的範圍內，從異象到確信都包括在裡面。再者，宗教哲學家對不同宗教宣稱的「客觀實體」也很感興趣；其中最重要的一項，自然就是神存在的問題了。但宗教哲學家的興趣還越過這個基本問題，他們想知道：倘若神是存在的，祂與祂的創造物有什麼關係？多神論可以成立嗎？有沒有神蹟？到底世上發生的事，是否有神的安排在其中？神蹟的思想與科學有沒有衝突？到底神的預備這一思想，與人的動機和責任能否並容？神的預備又怎樣與許多看來是毫無計畫和意義的事協調？這些問題對宗教哲學家衝擊至大。

宗教哲學家在兩個層次上，對這些主觀的情況與客觀的宣稱感興趣。首先是概念的問題，宗教哲學家希望能澄清：當一個人說他看見異象，他的意思是什麼？或者他說發生了神蹟，或說神是存在的，且具無窮智

慧，他要表達的是什麼思想？上述任何一項要是有所指，其實都只是某一個命題的合理延伸而已。舉例，當我們說神是存在的，我們的意思是等於說月亮是存在那種意思嗎？神是不是存在於空間的一物體，就像月亮那樣？要是這樣的話，祂的位置在哪裡？假如神不是存在於空間，我們又怎樣理解祂的存在？祂是不是像一些抽象的東西，就如美或善一類？但神是有行動有作為的，美與善也是有行動有作為的嗎？神蹟僅是某種令我們驚訝的事情嗎？神蹟到底是不是某種我們不能解釋的事件？倘若我們對「復活的神蹟」突然有了屬物的解釋又怎樣？它會不會因此就不再稱為神蹟？宗教信仰是怎麼一回事？它像我相信自己是有一隻左手那樣嗎？或是更像一場賭博？或像是在黑暗中的跳躍？

此類問題都是可以對整個宗教現象提出的問題，都是概念上的問題；問題的目的是想多知道宗教及神學的基本概念，也想知道它們在本體上的信念是什麼。要確定其意義的目的，也是想知道某宗教怎樣應用不同的詞彙及語句，或了解它所說的見證、讚美、認信及祈求又是什麼意思。怎樣平衡這兩種意義，本身也是惹人爭論的，在一般的哲學是如此，在宗教哲學更是這樣。

其次，是實際意義的考量。除了研究宗教的概念及命題來明白其所指之外，宗教哲學家亦要研究，當人說他相信、認同或否定某些宗教或神學的概念，他實際的意義是什麼。在這點上，宗教哲學與一般正統哲學的關係就非常明顯了。那麼我們該怎樣看神學的問題呢？大體上我們有三類答案，它們並不是彼此排斥，有些地方是互容的。

第一，對某些基本的神學命題，我們是可以只透過理性的思想，即先驗的 (*a priori*) 思考方法，來知道它是真實的，像神這概念 [安瑟倫 (Anselm)；笛卡兒 (Descartes)；] 或可以本於已知是真的命題來辯證 (阿奎那)。有些主要的反對理由是針對此一派思想的：怎樣保證所謂理性的

反思及辯證過程是合法的呢？再者，它強烈的惟理傾向是叫人不安的；最後，某個論據是否有效是應個別評定，不能整體批評。

第二，某些基本的神學真理是可以藉經驗而得知的，包括直接的經驗、個人的接觸、見異象得啟示；或藉間接經驗，如對自然界某些現象作理性的反省。反對這派思想的主要理由是，到底僅憑曖昧的經驗，能否為相信超越的神提供合理的基礎；還有，有什麼支持訴諸經驗是合理的？這種方法與「設計論據」（argument from design）的類比法（Analogy）^{*}特點一樣，那麼，設計論據的一切問題亦可以轉移到這裡來；最後，擬人說（Anthropomorphism）^{*}和衰減主義（reductionism）的危機也是這門學科必須面對的。

第三類答案可以用「信心論」（Fideism）^{*}來涵括。一方面它包括那些不可想像的反理性方法，另一方面則是本於神的啟示來推理。「本於神的啟示來推理」一說法不是自相矛盾，這裡所說到的推理，可以是指評估惟理主義和經驗主義（Empiricism）^{*}力有不逮之處；可以是指本於啟示來申論的綱目；個人認為可靠及可信賴的綱目；以及個人的洞見、自我認知和解釋的一致性。假如我們以為宗教信仰不能以一般理性來解釋，這是錯誤的。剛才描述的信心推理，明顯是預設了人的推理及感官是可靠的，就是那些認為只有聖經啟示才足以叫人相信的人，也必須預設推理與感官是可靠，他們的看法才能夠成立。

這都是認識論（Epistemology）^{*}評定何種知識宣稱為合理時會牽涉的問題，包括那些認為自己知道神的真理的宣稱。此等問題的討論在十七世紀尤為熱烈；中世紀的人則較少關心，因為他們認為理性和感官都是可信賴的，毋庸置疑，而且那時教會的權柄亦如日方中。連阿奎那有名的「五論證」（Five Ways），在他整個哲學與神學體系也不是占很重要的位置。

在宗教歷史的發展過程中，康德（Kant）^{*}可說是占了分水嶺的位置。他完全摒棄自然和惟理的神學，因為他認為此等學問所提的問題，正標示出人求問的領域已越過理性的界限；他說，我們必須「否定知識，好為信心預備空間」。但康德所說的信心是指一種「純道德的信心」，不是對命題的認同，不管這命題是指自然神學或啟示神學。所謂純道德的信心者，即是相信神存在，而祂又是賞善罰惡的。康德這立場，對後康德期的更正教神學影響重大，從立敕爾（Ritschl）^{*}到巴特（Barth）^{*}均如此，幾乎變成了一種不需審察的前設了。

近代的重心

現代的宗教哲學幾乎完全集中在宗教語言的爭辯上，在英語世界尤為明顯。1930年代的邏輯實證論（Logical Positivism）^{*}認為，除了分析性的數學及邏輯外，一切具認知意義的語句，都必須能被感官知識實證或否證（參實證法與否證法，Verification and Falsification）^{*}。它說神學語句都是不能被實證或否證的，因此從認知的角度來說是沒有意義的，因為它不能指出此等語句是真是偽。換句話說，神學語句都是假命題。

這個挑戰引起了不同的反應。有些人接受邏輯實證法的宣判，並且同意某種形式的衰減主義；另有些人則反駁說，實證原則若然成立，連這原則本身也不能通過自己的考驗；舉例，科學的定理都是不能實證的。不過邏輯實證論者則說它們是意義的典範（Paradigm）^{*}；也有些人指出，神學語句在原則上是可以實證的；再有些人申辯說，宗教語言具有特別的功能和目的，因此像維根斯坦（Wittgenstein）^{*}所說，它本身就是一種特別的「語言遊戲」（language-game），或說是不能衰減為科學或任何其他語言遊戲的一種「生命形式」。這個申辯理由的危險，乃在容易墮入概念上的相對主義。

除了這種對意義的執著外，近代宗教哲學努力的對象，都是一些相當專門又複雜的哲學問題，是自中世紀及改教後期所僅見的，包括一些由猶太教基督教之外的宗教提出的，以至因毒品和超常現象所引發的問題在內。

研究的理由

宗教哲學真能算是基督徒應注意的科目嗎？不錯，基督教學者被迫要重視這個科目，因為過去它對神學的發展具有決定性的作用。但宗教哲學本身真是基督徒應該研究的科目嗎？傳統上我們聽到一個很響亮的「不」，說一般的哲學，特別是宗教哲學，總是敗壞純正的聖經信仰。

儘管污染或敗壞信仰的危機的確存在，這種反應還是太消極了。哲學家問：「你的意思是什麼？」和「你怎麼知道？」這些問題若是向基督教信仰來問，它可以被理解成一種滿是懷疑的挑戰，其目的可以是明示或是暗示地否認信仰；正如我們質問那些非宗教的宣稱時，它們亦可以被理解成我們暗中懷疑人際間溝通的效果，或感官資料是否可靠。但它們卻不一定是滿具懷疑和不信的挑戰，亦可是一種呼籲，要人小心思想宗教語句到底何所指，而它們的理據又是否成立。此等問題是基督徒必須問自己的，因此哲學家追問他時，就不應視為不尋常了。

倘若這些問題是合理的，基督徒可以有些什麼樣的答案呢？我們必須謹記，根據現時哲學的精密標準來說，有關聖經、信經和教義的問題，就如很多科學與理論的問題一樣，不管是在含義或與真理的關係，都是沒有定案的；因為聖經不是自然科學的教科書，也不是一本哲學著作。

同樣地，我們也要申明，把信仰看作是非認知的圖書[亦即哈爾(R. M. Hare)在1955年發表的文章所說的'bliks'，表示只用來解釋人的經驗的語句，它本身是既不能實證，又不能否認的，因為沒有這需要]，這是

錯誤的。但同樣錯誤的乃是把它們全按字面意思來解釋，沒有顧及其中類比(Analogy^{*})或代模(參神學代模, Model of Theology^{*})的作用。神學語句並不是科學語句，它們也不只是記載著第一代門徒思想情況的語言。在這廣闊又確定的範圍內，教會及個別基督徒有責任盡量把他們的信仰表達得合理。同樣地，我們不能接受懷疑主義及惟理主義是屬於知識論的其中兩種理論；但有些明顯是對的道理，是否也必要訴諸神的啟示，才能幫助我們接受這啟示呢？

另參：哲學與神學(Philosophy and Theology)。

參考書目

B. A. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ, 1974); A. Flew, *God and Philosophy* (London, 1966); A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (London, 1974).

P.H.

Photian Schism 阜丟斯分裂 參阜丟斯(Photius)。

Photius 阜丟斯(約810~95) 在東正教中，他是一個極為重要的人物，君士坦丁堡的主教。在神學上，對三位一體(Trinity^{*})及「和子」(Filioque^{*})的解釋均有偉大的貢獻。

阜丟斯出身於君士坦丁堡一個貴胄家庭，接受最好的教育，本來是要入修道院做修道士的，後來卻轉而當了學者和政治家。他與皇室的關係十分密切，曾任皇室祕書(838)，後為敘利亞的大使；於858年受米迦勒三世(Michael III)委任為君士坦丁堡主教長。但這委任只掀起一場漫長的權力鬥爭，牽涉的人包括：委任者米迦勒三世、被

委任的阜丟斯、被廢的前任主教長伊格那丟（Ignatius），和當時的教宗尼古拉一世（Nicholas I）。後來又加上了剛皈依基督教的保加利亞應屬羅馬或君士坦丁堡管轄的問題，結果鬧得又兇又久。阜丟斯雖然盡力保持緘默，但還是給人捧上主教座，後來又被人趕下來。終於直到伊格那丟過世（877），他才做了君士坦丁堡的主教長。到皇室的當政者轉換時，阜丟斯又成了犧牲的對象；這次是利奧六世（Leo VI）當皇帝，一登位就立刻把阜丟斯趕下來。這一次，阜丟斯不再玩這權力遊戲了，退隱下來；或說，他從歷史上消失了，連消失的時間我們也知之不詳，只知道他大約是在九世紀末死於亞曼尼亞基（Armeniaki）一修道院內。

類似的紛爭在希臘與拉丁教會長久的歷史中雖然屢見不鮮，但阜丟斯經歷的，對日後教會卻產生很重大的影響。當時羅馬教會早就宣稱自己是整個基督教聯合的中心；希臘教會則說她五個教區才是教會權力之所在。阜丟斯事件是把羅馬教會與東正教會的衝突具體化和表面化，東西方教會的分裂再也無法挽回了。

然而，兩大教派的分裂不僅是在權力與行政上，更深層的是在神學，即：兩者對聖靈從何而出有不同的看法。希臘教會堅持聖靈只是由父而出，羅馬教會則說是由父和子而出，這就是歷史上有名的「和子」爭辯（*Filioque Controversy*）。而阜丟斯是第一個直斥羅馬教會不是的神學家，說他們把一些聖經之外的臆想加在教義上。在十三和十四世紀，阜丟斯一名還成了反對兩大教會聯合的同義詞。

阜丟斯是個極博學的人，博覽羣書又常有精闢的分析。重要的作品如 *Bibliotheca*，是一本總結當代幾百本書的研究成果而寫成的書，裡面有詳盡的分析和仔細的摘錄，內裡許多書都已失散，此書成了寶貴的記錄。此外，討論教義與釋經的有 *Amphilochia*，是他第一次流亡時寫的；《論聖靈》則是第二

次被逐後寫的，此書成了日後希臘教父反對西方教父的主要參考書，毋怪乎希臘教會封他為聖了。

由阜丟斯事件而引起的教會分裂，雖然有許多歷史、政治和教義的背景可以解釋，但有一點對近代人是很有意思的：分裂的其中一個原因乃是交通中斷，雙方無法溝通。原來雙方的爭辯雖是激烈，可是彼此都不知道對方要說的是什麼；當時的教宗不懂希臘語，阜丟斯又不懂拉丁文。東西方教會爭執到 1054 年就正式各走西東，不再復和了。

另參：「和子」爭辯（*Filioque Controversy*）。

參考書目

F. Dvornik, *The Photian Schism* (Cambridge, 1948); Cardinal Hergenrother, *Photius Patriarch von Konstantinopel*, 3 vols. (Regensburg, 1867 ~ 9); M. Jugie, A.A., 'Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au Symbole', *RSPT* 28 (1939), pp. 369 ~ 85.

楊牧谷

Phylactery 佩經盒 正統猶太人戴在額上及臂上的小盒子，是用皮革做的，裡面寫上四段經文，即出十三 1 ~ 10，十三 11 ~ 16；申六 4 ~ 9，十一 13 ~ 21。此習慣早在教會成立之前便流行於敬虔的猶太教徒之間，目的是提醒他們守律法的責任。後來到了耶穌時代，文士和法利賽人為了炫耀人前，故意把佩經盒加大，戴在額前，為耶穌所責備（太二十三 1 及下）。

參考書目

A. R. S. Kennedy, 'Phylacteries, Frontlets', *Dictionary of the Bible*, J. Hastings (ed.), vol. III (London, 1900), pp. 869 ~ 74.

楊牧谷

Pia Desideria 《敬虔願望》這是敬虔派大師施本爾（P. J. Spener）寫的名著，對後代敬虔運動（Pietism）的影響相當深遠。

背景

十七世紀德國法蘭克福的基督教相當世俗化，施本爾因著其學識及敬虔生命，成為眾教牧之首，他便著手改革教會。1669年，施本爾講了一篇道，鼓勵信徒星期日都不玩牌、喝酒或賭博，只是與一班屬神的人相聚一起，默想早上的講道或看屬靈書籍，這便是有名的「敬虔聚集」（*Collegia pietatis*），並且流行起來。施本爾的名字在德國成了家喻戶曉的名字，他亦被稱為「全德國的屬靈導師」。

要推行屬靈的更新，單憑講道是不夠的，施本爾在1675年便出版了《敬虔願望》（*Pia Desideria*），這本書影響極其深遠，把德國的敬虔運動推上高峯。

內容

《敬虔願望》共分三部分。第一部分是施本爾對德國當代基督教一個檢討，他認為情況的確糟透。首先他對在上掌權的發審判之言，認為早在奧斯堡和約（Peace of Augsburg, 1555）之前，在上者便奉行國王兼教宗的制度（Caesaropapism），使個人權力過大並產生濫權的情況，遺害教會。跟著施本爾又勸告教士，指出他們混淆了神聖的和世俗的，不但沒有好榜樣給信徒，自己反過著墮落的生活。最後，教友也不像話，嫖、賭、飲、蕩之外，還行竊、同性戀和打鬥；他指出，我們若不快悔改，神會摒棄我們於神的救恩之外。

第二部分是關於教會的：教會應比現在更長進，「這是神應許給我們的」。像早期敬虔基督徒一樣，他也十分關注猶太人得救的問題，但認為只有當外邦人得救的數目滿足了，亦即是教會的人數添滿了，猶太人才再嚐救恩之樂。

第三部分是施本爾有名的六點改革教會方案：

1. 我們必須透過種種方法，使神整本聖經為人認識，或是公開頌讀、私下研究、小組查經或家庭聚會；我們要認識全本聖經，不僅是崇拜時的啟應文。

2. 更新路德曾經傳講的「信徒皆祭司」的經驗，此教義不單包括「平信徒的權利」，也涵蓋對其他人的責任。

3. 教導信徒認識我們不僅要知道神的旨意，也要切實遵行，特別是在愛鄰舍的命令上。

4. 很可惜，與不信的和異端的爭辯仍是不能避免的；既是不能避免，我們就需要以禱告和愛的心，向那些在錯謬中的人解釋。

5. 我們必須更新神學教育，教授們必須認識，將來的傳道人不要神學知識豐富，也該在靈性上訓練有素。

6. 最後，講道必須要以培育內心的敬虔為目的。

反應

《敬虔願望》一發表，立刻受到廣大讀者的歡迎和讚譽；但有些教牧人士不免擔心，認為提高平信徒的權利與義務，會與他們的利益有抵觸。教授則害怕施本爾對中世紀神學的批評，有侵犯他們專業領域之嫌。

施本爾的反應是加強他的「敬虔聚集」，可惜未能平息紛爭，甚至引起分裂，幾乎構成「教會內的教會」（*ecclesiolae in ecclesia*）的局面，或幾乎陷入多納徒主義（Donatism）的陷阱（早期多納徒派宣稱，只有合乎道德標準的神職人員舉行的聖禮才有效）。這是完全違反施本爾的原旨，他禁止分離和自義，便寫了兩款單張，分別指出屬靈的祭司職是什麼意思（1677），而教會的本質又是什麼（1684）。他認為，無論教會有多少缺點，不參與她的聖禮及事奉的人都是錯誤的。

到了1686年，施本爾和《敬虔願望》成了

德國上下學習的對象；在貴族圈子內，他更受歡迎，於是敬虔主義就如火如荼地展開了。

另參：敬虔主義（Pietism）。

參考書目

F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden, 1973); T. G. Tappert, *Pious Wishes* (Philadelphia, 1964).

楊牧谷

Pietism 敬虔主義 在基督教二千年的歷史中，敬虔主義是最不被了解的運動之一。敬虔一詞的英文源自拉丁文的 *pietas*，指恭敬、效忠、公義等；這拉丁文詞語又是來自希臘文的 *eusebeia* 和希伯來文的 *ḥāsīd*，解作仁慈、敬虔、良善。希臘文的 *eusebeia* 在新約用過十數次，多是譯作敬虔或宗教。但敬虔一詞也有可能用在反面意義上，中外皆然。英文有時是指虛偽或假裝的特性，德文的 *Pietismus* 則是指信義宗內主張改革的人，是由他們的敵人起的綽號；中文地方方言的「老虔婆」則是指刻板沒趣的女人而言。但從正面的角度來說，此名是指由施本爾（Spener）的名著《敬虔願望》（*Pia Desideria*）所引發的屬靈運動。

史家通常認為施本爾是敬虔主義之父，在德語世界，人更認為他在宗教上的貢獻僅次於路德（Luther）。他是法蘭克福著名的聖彼得大教堂主任牧師，還年輕的時候便公開表明對教會的敗壞不滿；這無疑就是對當代正統主義者的不滿，他們對社會的罪惡，和因「三十年戰爭」（1618～48）而造成的恐怖後果，已經完全視若無睹。施本爾立下決心要改變情況，便提出「敬虔願望」（參同名的一本書，*Pia Desideria*），以改革教會。他倡議：1. 更多的研經，指個別的及在「敬虔聚集」（*Collegia pietatis*）時研

經；2. 實行信徒皆祭司，增加平信徒的事奉機會；3. 在日常生活中實踐基督教的教訓和無私的愛；4. 以誠懇禱告的心與不信的及異端來往，透過好的榜樣、有力的對話和愛把他們挽回。此等建議立刻引起教會的爭辯。

施本爾的其中一個屬靈兒子是富朗開（A. H. Francke），他在1689年曾嘗試在萊布尼茲大學實踐這些原則。這個年輕講師組織聚會，目的就是想要更深入地研究聖經；後來又組織「愛聖經團契」（*collegium philobiblicum*），且很快就吸引了許多學生和市民參加，後來還因為參加的人數太多，被在上的人取締了！反對他的教授團還公開地宣告：「我們的使命是要使學生更有學問，不是更敬虔。」有一位詩歌教授起來為這運動辯護，以一種讚歎的心尊稱他們為「敬虔者」（*pietist*）。

後來施本爾促成了哈勒大學（Halle University）的創立，富朗開被邀請成為教授。他一邊教書，一面作牧養的工作，還創立了許多機構，如孤兒院、聖經公會和收容寡婦的地方。富朗開成了組織敬虔運動的奇才，而哈勒大學則成為世界發布敬虔文學、差派敬虔宣教士及敬虔信仰的中心；影響所及，遠至蘇聯、北歐、英國和北美洲大陸。

這股影響力覆蓋的領域異常廣闊，好些歷史學家就用「敬虔主義」一詞來代表整個運動，包括荷蘭敬虔運動、清教主義（*Puritan Theology*）、衛斯理復興（參衛斯理，J. Wesley）和大復興。另有些人則把此名限囿於由施本爾、富朗開、本革爾（Bengel）、親岑多夫（Count von Zinzendorf, 1700～60）等人發起的運動。現在愈來愈多人亦把英國和美國基督教的敬虔言行包括在內。

雖然我們可以看敬虔運動的根是源自神祕主義（*Mysticism*）、重洗派（*Anabaptism*）以及荷蘭的改革團體，而好些日後比較極端又具分離傾向的團體也加入這運動，敬虔主義的中心思想有時就不容易

知道是什麼，但我們仍然可以透過分析早期領袖的思想而得知。伯麥（Boehme）和亞爾諾得（Gottfried Arnold, 1666 ~ 1714）等人的思想可稱為極端的敬虔主義。早期及近代批評者指出，敬虔主義者犯了主觀的毛病，把人高置於神之上，又從人的經驗和需要來定出宗教的標準，這樣的個人主義容易叫信仰變質。不過敬虔主義則反駁說，路德提出了教義的改革，這種改革必須帶來生命的改革，他們相信自己做的正是這種工作：信仰必須在愛中活出來。他們強調，信經的內容必須接受聖經神學的試驗，這種主張，加上他們較具民主意味的建議，難怪教會會感到她的權柄受到挑戰。

無論怎樣，敬虔主義者期望的，是改革教會，不是分裂教會。敬虔者強調要小心研讀聖經，並且要研究原文的聖經，也要把聖經應用在屬靈的領域上。這種主張雖然容易陷於私意釋經的危險，卻實在能叫人重新確認改教時期特別重視的聖經權威。從一開始，敬虔主義就要面對律法主義的陷阱；不過施本爾和富朗開由始至終都是信義會的，仍然堅持重生（Regeneration）是因信稱義（Justification）的一部分。與中世紀天主教強調功德（Merit）的做法不一樣，他們強調使人成聖的恩典。有時敬虔主義的神學容易讓感情亂發，不受控制，但對早期的領袖來說，人對聖靈的經驗只是人獲取啟示，而不是代替啟示的途徑。

不管他們是怎樣反對墮落世界中許多敗壞的暗流，施本爾對啟示錄的解釋卻不是他世的（other worldly）；他相信人若肯與神合作，改善人的生命，我們仍然可以期盼較好的生活。敬虔主義論到他世及苦修（Asceticism）的言論，必須本於富朗開對普世關懷的角度來解釋。整體來說，施本爾和富朗開是努力在古板的教義和亂發的感情之間取其中庸，嘗試平衡信心與行為、稱義與成聖、完全否定或完全肯定世界，並且藉著愛鄰舍、仇敵和神的創造，來履行他們的

責任。

另參：施本爾（Spener, Philipp Jacob）。

參考書目

Works ed. P. Erb in *Classics of Western Spirituality* series (London and New York): *Pietists: Selected Writings* (1983); *Johann Arndt: True Christianity* (1979); *Jacob Boehme: The Way to Christ* (1978).

研究：Dale W. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids, MI, 1978); F. E. Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden, 1965); *idem, German Pietism During the Eighteenth Century* (Leiden, 1973).

D.W.Br.

Plantinga, Alvin 柏庭格（1932 年生）

柏庭格是美國分析哲學家、基督教改革宗教會會友，曾是加爾文學院（Calvin College, Grand Rapids, MI）的教授，現任聖母大學（University of Notre Dame）哲學系主任。他最著名的是論到神存在和邪惡問題的作品。他的有神論據是這樣的：1. 神存在的證明與我們要證明另一人的存在是一樣的（*God and Other Minds*）；2. 本體論可以重組得更具說服力（*The Nature of Necessity*）；3. 神的無所不能、無所不知和良善，與邪惡的存在在邏輯上是協調的（*God, Freedom and Evil, The Nature of Necessity*）；邪惡的存在亦不能使神的存在變得不可能（‘The Probabilistic Argument from Evil’）。他處理邪惡問題的方法，包括了古典「自由意志辯」較複雜的版本。

他的其他神學著作有《神有本性嗎？》（*Does God Have a Nature?*），是1980年阿奎那講座，討論神的單純和神所謂的屬性的論文，也有幾篇專文是關乎基督教認識

論 (Epistemology) 和本體論的。此等論文的其中一個共同主題是：相信神是「正確基本的事」，意思是除了罪之外，這是最自然不過的，也是我們不必另找理由來說明其真理的信仰。

參考書目

Does God Have a Nature? (Milwaukee, WI, 1980); *God and Other Minds* (Ithaca, NY, 1967); *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids, MI, 1974); 'How to be an Anti-Realist', *Proceedings of the American Philosophical Society* 56 (1982), pp. 47 ~ 70; *The Nature of Necessity* (London, 1974); 'On Reformed Epistemology', *RJ*, vol. 32, no. 1 (1982), pp. 13 ~ 7; 'The Probabilistic Argument from Evil', *Philosophical Studies* 35 (1979), pp. 1 ~ 53; 'Reason and Belief in God', in Plantinga and Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, IN, and London, 1983).

J. E. Tomberlin and P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht, 1985).

D.W.C.

Platonism 柏拉圖主義 是指由雅典之柏拉圖 (約主前 429 ~ 主前 347) 遺留下來的一種哲學傳統。柏拉圖是在人類思想歷史中一個最重要的人物，對基督教神學產生最深遠的影響，特別是透過後來發展出來的新柏拉圖主義 (Neoplatonism)。

柏拉圖的作品都是建基於他的雅典同鄉蘇格拉底 (Socrates, 主前 469 ~ 主前 399) 的生命與死亡之上；蘇格拉底很可能是第一個把批判的哲學思想應用到道德生活上的思想家，並且因為他堅守自己的信念，死亦不足搖動他，使他成為最早期基督教最敬愛的一個教外人物。柏拉圖最後的四十年都是在教學上，地點是雅典城外一個叢林，名叫阿蓋底米 (Academy)，英文「學院」一詞即由此而來，柏拉圖卻是以此名稱他的學校

(直到主後 529 年教外學校被取締才關閉)，後人亦以此詞稱一般的柏拉圖傳統。柏拉圖一生寫了大約二十五本書，差不多全是以對話形式寫成的，對話的人是以蘇格拉底為主。對基督教思想來說，最重要的作品來自他的中期及晚期：《斐多篇》(Phaedo)、《理想國》(Republic, 聯經出版社)、《泰米奧斯》(Timaeus) 和《律法》(Laws)。

真正的理解是透過辯證式的對話而來的，這就是所謂的蘇格拉底的教育法，主要是記於《曼諾篇》(Meno) 一書 (Meno 一詞源自希臘文的 *maieutic*，因為他們認為哲學家只是充當一個助產婦的角色)。這理論認為，人對基本現實都有天生的知識 (*epistēmē*) 蘊含於內，透過問與答，就能把這些知識喚醒過來，故此知識不是透過教導來傳遞的。人是透過這種推理而對「形式」或「形態」(*ideai*) 具有明確的知識，這是柏拉圖對哲學最突出的貢獻。他強調感官經驗只能提供可能錯誤的意見 (*doxa*)，而不是真實的知識，因為可見的世界是不斷在改變，很容易誤導人。在改變的現象背後，就是不變的「形式」，或說是原型，一切特別的事物都只是原型不完整的反映。就如在各個不同的人背後有一「原型」，它是人完全及永遠的模式，人之所以是他那樣的一個人，全因為他分享了或有分於這個「原型」。這個原則亦可用在其他物件 (如桌子及桌子的「原型」) 及抽象的道理 (如美麗與智慧)。人對原型的知識就是他的道德及生活基礎。

最高的「形式」就是善，基督教很容易就把這善等同於神，但柏拉圖是把二者分開的。一般來說，形式與神是各自獨立的，但在《泰米奧斯》(Timaeus)，形式似乎就成了神的思想。這本書對基督教具有很長遠的影響 [在主後的四百年還有迦西底 (Chalcidius) 的拉丁文譯本]，因為此書有一個宇宙論的大綱。此書認為這個世界是由

「工匠」(Demiurge)造成的，此工匠就是神，祂把「形式」印在混亂的物質上而成了這個世界。世界具有身體與靈魂，故嚴格來說，是可朽壞的，同時也是神聖的。《律法》一書是最早以宇宙論證明神的存在(參自然神學，Natural Theology*)，他本於一個基本的論點來展開：「完全良善的靈魂」是一切動作之源，沒有此靈魂，宇宙是一片死寂的。

柏拉圖相信靈魂是不朽的(Immortality*；參 *Phaedo*)，此靈魂屬於「形態」界。「形態」雖是被禁錮於身體內，人卻能透過回憶(*anamnēsis*)他先存的形式而認識「形態」界。靈魂是可以再生的(參輪迴說，Metempsychosis*)，直到最後，死亡要把靈魂釋放出來，經過審判後，終於把超凡的天堂變得圓滿。

柏拉圖某些觀點與猶太教和基督教思想極接近，早期護教士(Apologetists*)就指出來了。但不能忽略的是，柏拉圖的二元論(Dualism*)亦令基督徒受了不良的影響，就如貶低身體和世界，高舉靈魂和真正的現實，認為只有理性才能帶領人去到真正的現實。

柏拉圖其中一個思想是由亞西薛留師(Arcesilaus)和卡尼亞底(Carneades，是主前三到二世紀的人)發展成一種哲學的懷疑論，意思是，知識是不可能的，人要依靠或然率(魯益師解釋或然率為「經驗的最多票數」)來引導他的生活。這個看法對西塞羅(Cicero)的影響甚深，亦引發奧古斯丁寫《懷疑論》(Augustine*, *Against The Academics*)一書。

影響首兩個世紀之基督教最深者，是所謂的中柏拉圖主義(Middle Platonism)，主要學者如亞爾比努(Albinus)、蒲魯他克(Plutarch)和尼曼尼斯(Numenius)，而最受影響的基督教作者是殉道士游斯丁(Justin Martyr*)和亞歷山太的革利免(Clement of Alexandria*)。他們關心的自

然是宗教問題，結果柏拉圖的思想就和許多其他人的思想混雜，就如亞里斯多德主義(Aristotelianism*)、斯多亞主義(Stoicism*)、畢達哥拉斯派(Pythagoreans)，甚至猶太人的思想也滲進去了。

尼曼尼斯形容柏拉圖是「說阿提卡希臘語的摩西」。中柏拉圖主義特別強調神的超越，使人只能透過反面來形容神(參反面神學，Apophatic Theology*)，並且亦只能透過居間者才能在這個世界工作[如：洛格斯(Logos*)、星際間的能力、世界靈魂等]。現在柏拉圖的「形式」，便清清楚楚地變成神的思想，而他們對罪惡的原則就和物質本身連繫起來。此等思想的暗流終於助長了諾斯底主義(Gnosticism*)和正統基督教中某些教派的思想。這種柏拉圖主義的思想，對早期基督教教義是有一定的影響，最顯著莫如由斐羅(Philo*)引導的亞歷山太學派(Alexandrian School*)的基督教。

最後一階段是新柏拉圖主義(Neoplatonism)，約在三到六世紀出現；它是由中柏拉圖主義(特別是尼曼尼斯)發展出來的。但新柏拉圖主義的形式，卻是極具創意的天才普羅提諾(Plotinus，約205~70)賦予的。此人與亞歷山太的俄利根(Origen*)是同時代的人。到了大約主後四百年，新柏拉圖主義已經控制了雅典的學院，主要的領袖是當代最博學多才的蒲洛克魯(Proclus，410~85)和敘利亞的任碧和(Iamblichus，約250~325)，他把新柏拉圖主義和多神論(Polytheism*)、邪術和占卜全混在一起了。普羅提諾的學生坡菲留(Porphyry，約232~303)，曾任他的編輯和傳記作者，又大力推廣他的思想，卻把新柏拉圖思想改變為反基督教的言論。他的《反基督徒》引起教會的關注，至終要由好幾個當時有分量的教會作家回應。

按普羅提諾的柏拉圖主義來說，二元論至終是要被更高的一元論(Monism*)來統

攝，而哲學則與宗教和神祕主義 (Mysticism) 愈來愈接近，一切存有皆源自大一，此大一不僅是超乎一切言詞所能描述，連本質也越過了。人只能透過超乎感官世界，甚至是超乎思想的苦修 (Asceticism)，才能盼望自我與大一聯合，達至那罕有的入迷異象，這樣，人才能夠窺大一的一斑。大一是滿具創造力的，由它而湧出來的，是許多不同層次的存有，造成多元性和低下性，萬物的低下性又期望能反回大一。最早由大一湧發出來的，就是「思想」與「靈魂」，它們是宇宙的原理，分別與理性及生命（一種近乎生與死的過程）有關。一切存有都是善的，連最低層的純物質也是好的（故普羅提諾與諾斯底主義是不合的）。邪惡 (Evil) 全是非存有——是離開大一者的一個真實可能。

新柏拉圖主義可說是古代異教徒對基督教最後的一個理性挑戰，卻對某些基督教作者深具吸引力，由俄利根之後人起便如此。加帕多家教父、安波羅修 (Ambrose)、維克多林 (Victorinus Afer)、奧古斯丁、亞略巴古的偽丟尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite)，全與新柏拉圖主義有密切的關係。透過丟尼修，它成為東西方基督教之神祕主義最重要的成分（參東正教神學，Eastern Orthodox Theology）。透過奧古斯丁，新柏拉圖主義給整個西方中世紀神學抹上一層獨特的色彩。此外，這思想還影響了波伊丟斯 (Boethius)、艾利基納 (Eriugena)、沙特爾學院 (School of Chartres)、笏哥 (Hugh of St Victor；參維克多修道派 (Victorines) 和庫薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa，約 1400 ~ 64)。

雖然被重新發現的亞里斯多德^{*}成為經院哲學 (Scholasticism) 的「哲學家」，柏拉圖和新柏拉圖主義仍然存留下來。文藝復興時期的人再對它感到興趣，包括意大利（特別是費西挪，Marsilio Ficino，1433 ~ 99 的佛倫斯學院）和英國（如：John Co-

let，約 1466 ~ 1519）。在極端改教運動 (Reformation, Radical) 中，柏拉圖的思想是非常明顯的，聖公會對它也很感興趣，由胡克爾 (Hooker)、劍橋柏拉圖主義者 (Cambridge Platonists)、基督教社會主義者 (Christian Socialists) 到魏斯科 (B. F. Westcott) 和英革 [W. R. Inge, 1860 ~ 1954；參英國現代主義 (Modernism, English)] 皆如此。

到了二十世紀，儘管很多人反對二元論和希臘的形上學 (Metaphysics)，柏拉圖主義在不少學者的作品中仍然占有一定的位置，如泰勒 (A. E. Taylor, 1869 ~ 1945)、懷海德 [A. N. Whitehead, 1861 ~ 1947；參進程神學 (Process Theology)]、約翰·貝利 (J. Baillie)、田立克 (Tillich) 和梅鐸 (Iris Murdoch)。普救主義 (Universalism) 亦顯出是深受新柏拉圖主義所影響的。

參考書目

- A. H. Armstrong and R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (London, 1960); CHLGEMP, E. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh, 1953); J. Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London and Philadelphia, 1973); J. Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977); W. R. Inge, *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (London, 1926); J. B. Kemp, *Plato* (Nottingham, 1976); J. M. Rist, *Plotinus* (Cambridge, 1967); N. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance* (London, 1935); P. Shorey, *Platonism Ancient and Modern* (Berkeley, CA, 1938); R. W. Southern, *Platonism, Scholastic Method and the School of Chartres* (Reading, 1980); A. E. Taylor, *Plato* (London, 1949); *idem*, *Platonism and Its Influence* (London, n.d.); D. P. Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century* (London, 1972); R. T.

Wallis, *Neo-Platonism* (London, 1972).

D.F.W.

Plotinus 普羅提諾 參柏拉圖主義 (Platonism)。

Pneumatomachi 敵聖靈派 參亞流主義 (Arianism)；聖靈 (Holy Spirit)。

Polanus, Amandus 波蘭尼斯 參改革宗神學 (Reformed Theology)。

Polanyi, Michael 波蘭尼 (1891 ~ 1976) 科學家與哲學家，出生於匈牙利，後歸化英國，在第一次世界大戰後就冒出頭來。一方面他接觸了愛因斯坦的新物理學，另一方面又在去英國前認識了法西斯主義和馬克斯主義。他後半生主要是致力研究哲學、社會學，及文化的問題。

他最主要的作品是《個人知識》(*Personal Knowledge*, London, 1958)，嘗試指出在絕對主觀主義與極端客觀主義之間的中庸之路，這二者之間的問題早為西方古典哲學重視；自啟蒙運動 (Enlightenment) 之後，兩個極端變得更對立。對波蘭尼來說，信心與知識卻不是對立的，就算是自然科學亦如是，是屬於「個人」的知識。這種新的認識論 (Epistemology) 涵括了極廣的例子及論證，無形中亦統攝了很廣闊的知識領域，由科學到藝術都包括在裡面。雖然波蘭尼並沒有把這認識論伸展到神學的範疇，他卻承認這是可能的，亦默許一些神學家在這方面的努力，特別是多倫斯 (T. F. Torrance)。

《個人知識》之後，他在《暗層》(*The Tacit Dimension*, London, 1967) 一書把認

識論作更精細的闡釋。之後，他開始研究本體論的問題：本體是不是有某種結構？這種結構會影響我們尋求認識它的途徑嗎？他最後的作品見於《意義》(*Meaning*, Chicago, 1975)，他把世界分為層次，認為知識是如此分層次，人的理性活動亦如此，人就是個人地，亦是客觀地住在這樣的世界內。波蘭尼這樣把世界的本體劃分為不同的層次，很能幫助我們認識神人之間的活動該有什麼關係，而人又要怎樣才能認識到它。

參考書目

對波蘭尼思想之一般介紹，可參 R. Gelwick, *The Way of Discovery* (Oxford, 1977)。其思想對神學之影響，可參 T. F. Torrance (ed.), *Belief in Science and in Christian Life* (Edinburgh, 1980)；R. L. Hall 等所著專文，載於 *Zygon*, 17 (1982), pp. 3 ~ 87；J. V. Apczynski, *Doers of the Word: Toward a Foundational Theology Based on the Thought of Michael Polanyi* (Chico, CA, 1982)。

P.R.F.

Political Theology 政治神學 在宗教歷史中，政治神學是一個含義很廣的詞語，反映出人努力把宗教聯結上所處之政治環境，來謀求突破。但它在近代神學能廣受重視，則是 60 年代中期西德羅馬天主教神學家默茨 (Metz) 的功勞，他接受這名詞，並且以它來指「新的政治神學」。很多人跟隨他，也有些人是用在較廣的意義上，指一種重視政治現實的神學。

較古的政治神學

奧古斯丁 (Augustine) 引用斯多亞派 (Stoicism) 的用法來批判當代羅馬的「公民宗教」，此等宗教專門使現存之政治體系可以合法化，甚至聖化 (參《天主之城》，*City of God*, 吳宗文譯，台灣商務，6:5 ~ 12)。但這種趨勢在基督教神學中也是有

的，特別是該撒利亞的優西比烏（Eusebius）的「皇室神學」，先是歌頌君士坦丁，後是狄奧多西（Theodosius）的「基督教帝國」。就算是奧古斯丁之《天主之城》前部分也有這種意味，不過後半部就變得非政治化起來，引發出一種奧古斯丁傳統，就是把內在和屬靈的國度，與外面的政治現實分割開來；這種思想一直延伸到路德（Luther）的「兩個國度」的教義上。

公民宗教（Civil Religion）的政治神學素來都是強盛的，甚至還得到馬其維利（Niccolo Machiavelli, 1469 ~ 1527, 意大利政治家，主張權謀霸術）和霍布斯（Hobbes）的贊同，斯密特（Carl Schmitt）更在 20 和 30 年代，以此來建立一種鼓勵德國民族主義的神學，大大助長了希特勒的野心，使它合法化。不過同一時期，彼得遜（Eric Peterson）卻指出這是「政治一神論」，是不對的，因為他扭曲了神學，利用它來服務政治的不義（參莫特曼，Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, London, 1981, pp. 192 ~ 200）。

默茨的新政治神學

默茨認為不單是「政治一神論」，大多數近代神學都需要修正。公民宗教的神學常把天國等同於政治體系，使教會招惹自啟蒙運動（Enlightenment）以來便有的質詢，特別是黑格爾（Hegel）和馬克斯（Marx），說教會只是某種社會形式及權力架構的上層意識結構。從另一方面說，很多現代神學都有一種極端的私有化傾向，只知強調個人的、超越的和實存的，完全忽略了生活中屬社會的一部分，看慈善工作為純個人的事情，把宗教完全集中在「我一你」關係[‘I-Thou’；參布伯（Buber）]，信仰則變為「個人無時間性的決定」。無可置疑的，這對政治是有一定的影響，因為基督徒對現況若不是無暇顧及，就是完全默許了。

因此對默茨來說，「政治神學最基本的

任務，就是改變神學，不要只著重個人的問題」（*Theology of The World*, London, 1969, p. 110）。這不是說我們不必理會新約信息對個人的意義，事實上默茨認為，教會第一個「重要的釋放功能」，就是「保護個人，以免他們被視為物質與工具，只用來建立一種完全合理化的未來科技世界」（p. 118）。但政治神學強調，新約一切論到上帝國（Kingdom of God）的應許，就如自由、平安、公義、復和等，「不能完全變成是私有的事情，……只根據個人對自由和平安的渴求，而將它們完全內化及屬靈化。它們必須是在真實的政治環境下使人自由，一方面投入這政治環境，另一方面卻能自由地批判它」（‘Political Theology’, *SM*, New York, 1970, vol. 5, p. 36）。

默茨在他好幾本書中都申述這句重要的話：「所謂神學的釋經問題，其實不是系統神學與歷史神學之關係的問題，也不是教義與歷史之關係的問題，而是理論與實際行動（Praxis），或說是信仰了解與社會行動之關係的問題」（1969, p. 112；1970, pp. 35 ~ 6；*Faith in History and Society*, London, 1980, p. 52）。我們必須承認，聖經是關心這問題的；就如耶穌與當代社會的宗教及政治領袖在道德問題上起衝突，祂的十字架是在公眾地方被豎立起來；祂又呼召教會出來，目的就是要為那末世的信息作見證，要面對政治的世界。

教會是社會中一個組織，有一連串批判及釋放的職責：首先，要關顧個人，特別是那些在非個人化的科技下，只為富人謀福利的受害者；第二，我們必須傳遞一個信息，人的將來在乎神；第三，愛的社會意義乃是把公義和平安帶給所有人，在某種極端情況下，甚至要呼召人起來革命，為現存建制下之受害者站起來；第四，改變自己的看法，接受內部對自己領袖的批判（這特別是天主教的一個問題），歡迎外來的真理，和預備與政治權力對衡。

其他政治神學

默茨的思想幫助構成當代神學一個廣受認同的趨勢，以下是一些共同點：一、拒絕早期認信神學中過強的宗派因素。二、反對實存神學過度重視個人的決定。三、關注信仰怎樣改變社會現況，又怎樣為它所影響，亦即是「實際行動」的問題；這是一個馬克斯的概念，指出在改變社會的努力中，理論與實踐是互為表裡的。默茨更主張「正確行動」（'orthopraxis'）的重要，而不僅是正確信仰，即是所有好的神學都是以行動為目標的；這個用語為默茨所推廣應用。四、強調福音基本上是「公眾」的，因為基督教不是一些私有的事件，乃是關乎一個挑戰一切社會秩序的新羣體。五、批判及反對現今大部分的社會建制，和教會的制度化。這是要按社會哲學家哈巴瑪斯（Jürgen Habermas）的意思來了解的，他說，教會不能假裝中立，或是不含價值取向；相反地，她對未來的改變採取開放的態度，並為更公義的社會關係委身。六、在好的神學中，政治是具有中介的角色，透過參與政治活動，我們可以把基督教信仰表明出來。

屬於上述綱領的神學家實在非常多，不僅是黑人神學（Black Theology）^{*}、解放神學（Liberation Theology）^{*}、革命神學（Revolution, Theology of）^{*}，大多數的非洲基督教神學（African Christian Theology）^{*}、亞洲基督教神學（Asian Christian Theology）^{*}、印度基督教神學（Indian Christian Theology）^{*}和婦解神學（Feminist Theology）^{*}，也有很多在基要神學（Fundamental Theology）^{*}範圍內工作的亦屬此類；此外，關心凡俗化運動（Secularization）^{*}、貧窮（Poverty）^{*}、馬克斯主義與基督教（Marxism and Christianity）^{*}等問題的神學家亦如此。這方面的討論有不少很有價值，可參費阿羅《戰鬥型的福音》（Alfredo Fierro, *The Militant Gos-*

pel, London, 1977）；肯爾，《政治神學讀本》（Alistair Kee, *Reader in Political Theology*, London, 1974）及《政治神學的範圍》（*Scope of Political Theology*, London, 1978）。此外，值得注意的專著有安伯拉及哈斯林編，《先知的議程：英國的政治神學》（Rex Ambler and David Haslam, eds., *Towards a Political Theology for Britain*, London, 1980）。

第三世界亦出了好些出色的政治神學家，如斯里蘭卡的巴拉蘇利依亞的《人間神學》（Tissa Balasuryia, *Planetary Theology*, London, 1984）；薩爾瓦多的蘇邊奴的《真窮人教會》（Jon Sobrino, *The True Church of the Poor*, London, 1985）；南非教會的布衣薩，《黑人與改革》（Alan Boesak, *Black and Reformed*, New York, 1985），與此有關的是《契機文獻》（*The Kairos Document*, London, 1985），這是基督徒參與反種族隔離的一份重要文獻。他們分辨真實的「先知神學」和「國家神學」〔他們以此詞指公民神學（參上）〕，以及為默茨批評的「教會神學」或說「中產神學」（參 *The Emergent Church*, London, 1981，及其上述書目）。

反應

「中產」神學對這種政治神學的反應是相當全面的，可說涵括整個神學立場的幅度，由謹慎地接納，如與克利夫的《神聖與政治》（Peter Hinchliff, *Holiness and Politics*, London, 1982），到完全抗拒，認為任何政治化的行動都是錯誤的，如諾曼的《基督教與世界秩序》（Edward Norman, *Christianity and the World Order*, Oxford, 1979）；以至南非為辯護種族隔離而重建「政治一神論」的，如《從聖經看人際關係與南非情況》（*Human Relations and the South African Scene in the Light of Scripture*, Cape Town, 1976）；或所謂「新宗教右派」神

學，如拉什當尼的《罪咎與憐憫的政治》（Rousas Rushdoony, *Politics of Guilt and Pity*, Nutley, NJ, 1970），或安德遜編的《仁慈致命》（Digby Anderson, ed., *The Kindness that Kills*, London, 1984）。

同樣地，福音派神學家亦有相當廣闊又不同的反應，而且大體上亦開始對政治神學作出貢獻。謨爾對政治神學是頗有共鳴的，如《政治與聖經戲劇》和《諸王駕臨的時候》（Richard Mouw, *Politics and the Biblical Drama, When the Kings Come Marching In*, Grand Rapids MI, 1976, 1983）。威爾馬對諾曼的回應：《基督教信仰與政治希望》（Haddon Willmer, in *Christian Faith and Political Hopes*, C. Elliott et al. eds., London, 1979）。他肯定政治神學的貢獻，卻同時強調要正視饒恕的問題。有關福音派在政治神學的實際發展，可參閱下列書籍：高斯達斯，《門外的基督》（Orlando Costas, *Christ Outside the Gate*, New York, 1982），和窩特斯托夫，《直到公義與平安擁抱》（Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids, MI, 1983）。

結論

教會的本質本來就是普世的，是不能被私有化的。今天貧與富的差距愈來愈大，而基督徒和未聽過福音的又大部分都屬於貧窮階級；在這樣的環境下做神學反省的工夫，我們就不可能不顧及政治的現實，就如默茨所說的，神學應該具有高瞻遠矚的政治先覺性；但我們也要強調，神學不能因為政治關懷而忽略了人對耶穌基督的順服和委身。

另參：公民宗教（Civil Religion）；解放神學（Liberation Theology）。

參考書目

見內文。

C.W.

Polytheism 多神論 是相信並崇拜許多神的信仰。在二十世紀初，學者認為那是宗教（Religion）發展的一個階段，是由精靈論（Animism）發展到一神論（Monotheism）的一個過渡時期。現今人大多數放棄這一看法，改而相信多神論是科學前期人回應自然界的一個結果，因為絕大多數的神或精靈都是與自然界某現象有關聯的，如：天空、太陽、月亮、星宿、土地、火、水、野獸等，甚至連植物都視作神，並將個人及社交生活的某些特性寓居其中。當人把自然界現象擬人化，然後提升到超人的地位，多神論就產生了。

世界的神話都是記載神祇種種的言行，有時還是屬於道德上最低層次的言行。每一個神都有一供奉的儀式，而中心就是該神祇的偶像，它可以是一個人或野獸的雕像，有時則是一棵樹、一把火，甚至是人的生殖器。在多神教中，有時人會把其中一個神凸顯出來，提升到其他神之上，卻仍與別的神並存，這叫做惟尊一神論（Henotheism）；有人認為舊約的宗教亦是這種惟尊一神論。不過舊約是獨尊耶和華，又定拜其他神的人為有罪，指出任何偶像皆不足以代表耶和華。新約肯定這種宣判，保羅甚至稱哥林多城的各神祇為鬼魔（羅一 22 及下；林前八 4 ~ 6，十 19 及下）。

參考書目

J. H. Bavinck, *The Church Between the Temple and the Mosque* (Grand Rapids, MI, n.d.); A. Daniélou, *Hindu Polytheism* (London, 1964); M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (London, 1958); P. Grimal (ed.), *Larousse World Mythology* (London, 1965); W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion* (The Hague, 1960).

D.A.Hu.

Positivism 實證論 一種源自孔德 (Auguste Comte, 1798 ~ 1857) 的哲學和人文主義 (Humanism) 的「宗教」。孔德認為個人以至整個人類開始的時候，都是相當「神學化」的，總愛把事件歸到超自然能力的頭上。後來則發展到「形而上」的階段，愛用抽象的名稱來論說它們的起源，像「力量」一類，這只是改用另一種名稱而已，一點也沒有解釋什麼。最後就是來到「實證」的階段，把上述二者都丟掉，只接受能傳遞事實的知識，且是恆常的事實，那就是科學了。這種發展是不可避免的，且與社會的發展並駕齊驅。孔德提出一種新的科學，叫做社會學，好去研究人類，並且使社會能被改變成為一個按理性來組織，又是由受過專業訓練的精英分子管理的社團。

神只是一個解釋的前設，因此不是必需的；宗教只應是以敬拜人性為本的組合。在此，孔德為我們構想一個完全是實證主義式的「教會」，裡面有聖人、儀式等；然而這種教會一直未能普及起來，連孔德的哲學亦如此。但他卻深深影響那些不稱自己為實證主義者的人，範圍涉及科學哲學、社會學，亦促進了科學人文主義的發展。

另參：邏輯實證論 (Logical Positivism)。

參考書目

F. Copleston, *History of Philosophy*, vol. 9 (Tunbridge Wells, 1975), chs. 5 and 6; L. Kolakowski, *Positivist Philosophy from Hume to the Vienna Circle* (London, 1968).

R.L.S.

Poverty and Wealth 貧窮與財富 聖經認為財富與貧窮的問題，不是資源積聚或匱乏的問題，而是人際關係的問題；財富與貧窮只是一種表達形式而已。故此我們要在這裡研究聖經怎樣論及人與人之間的經濟關

係。

首先，聖經用「貧窮」一詞的基本意義，原是指人的屬物條件。靈裡貧窮的人（和合本作「虛心的人」），是指那些因為自己在世的光景而倚靠上帝或轉向上帝的人；這詞語與屬靈的死亡、不信，或謙卑都沒有關係。

第二，神救贖的工作主要是臨到貧窮人身上。

神工作的核心

神對被罪惡扭曲的世界發言，首先是對那些因著他人貪婪、自私和勞役人——移民至埃及的希伯來勞工——而受苦最深的人說話：祂把他們從法老的壓迫下釋放出來，「容我的百姓去事奉我」（出三～五）。神救贖以色列人的事工，正好把祂要在世上施行的工作凸顯和表明出來（申二十六 1～10）。它指出反抗神的勢力，如法老無情的迫害；它指出神關心的是什麼——是要人作大地資源的管家（創一 27～28；出三 8）；它指出神要作什麼來成就救贖——揀選世上無有的，來叫世人的自誇蒙羞（申七 7～8；林前一 21～31）。

摩西律法其中一個清晰的目標，就是防止人對神的子民不公義（申六 20～25），以致他們之中不再有窮人（申十五 4）。可惜皇權的設立卻把人間的權力和財富都集中起來——導致廣大的以色列民眾貧乏（撒八 10～22；王上十二 4；摩二 6～8）。君王原為保護窮人免受剝削的（箴三十一 1～8），沒想到卻成了人民最大的剝削者（如：亞哈，王上二十一），這是以色列人中會生出一個希望來的原因——希望將來的君王會把公義帶給貧窮人（賽十一 4）。

窮人的福音

耶穌工作的焦點也是在窮人身上，祂自己便變成貧窮（林後八 9）；祂在加利利工作的時間很長，那裡即是貧窮和受遺棄的人聚居

的地方，祂在那裡的工作正是對耶路撒冷的權貴人物的審判。祂服事的對象是患病的人、被藐視的撒瑪利亞人、被稱作「罪人」的，和被社會遺棄的人。祂的工作不限於此，祂只是藉此來說明工作和服事的性質；祂的講道和工作都是窮人的福音（路四 18，七 22）。耶穌在窮人當中的工作，正能說明祂在其他人當中工作的意義：福音對有錢人的意義，就是學習耶穌在窮人中間的工作。稅吏（社會關係上的窮人）怎樣經歷饒恕，法利賽人（社會關係上的富人）也應怎樣經歷饒恕（路十八 9 ~ 14）；稅吏的態度正是法利賽人應效法的。

因此，上帝國（Kingdom of God^{*}）的福音要透過窮人傳給整個社會；聖經說人怎樣對待窮人，是他生命最好的試驗（雅二 1 ~ 7），而一個社團將會作出什麼樣的改變，也是透過窮人來達至。在聖經，神的恩典是為普世人預備的，但舊約告訴我們這恩典的本質及內容是什麼，就只有透過以色列才能明白。舊約是透過經濟關係來指出其意義（如：利二十五）；在新約，窮人代替了以色列人的地位，成為福音的焦點。當窮人經歷了天國的福音，其他人就能明白福音的真實；新約特別注意某類人對天國福音的感受，就如小孩、婦女、撒瑪利亞人、被社會丟棄的、患病的和「以色列家的迷羊」。

由此看來，貧窮與財富就不僅是一個經濟關係的問題，好像與天國的經驗或福音的宣講沒有關係。事實上，福音對全人類的意義，是由它對窮人的意義來定位的——他們的新身分就是神的兒女，是神賜給他們的，但他們在社會上卻是沒有地位的人，有時還被當作渣滓一樣看待。神白白的恩典總是給不配有的人，社會要把他們遺棄，神卻要歡迎他們進入新的羣體裡面；對那些無權的人，神要賜他們權柄。這樣看來，有錢人的問題就是他們的錢財；它叫人看不見一個基本事實，就是人需要倚靠神，而他們的責任乃是照顧窮人的需要（路十二 13 ~ 34，十

六 19 ~ 31）。

保羅說哥林多教會的基督徒聰明的、有權勢的，和在社會上居高位的不多，這正顯出福音的性質及能力來（林前一 28）。「神豈不是揀選了世上的貧窮人，叫他們在信上富足，並承受祂所應許給那些愛祂之人的國嗎？」（雅二 5）

福音的內容

福音的內容最能在窮人當中顯明它的真實。耶穌在福音書中說，最能把福音的豐盛顯明出來的，就是窮人和「罪人」。自義的法利賽人要認識福音的真相，就要與「罪人」同席，並從他們身上學習福音對他們有什麼意義。只有當他們也經歷窮人那種無助與疏離（Alienation^{*}），他們才會被福音改變，經歷它真實的能力。

福音的能力

當那些自以為「公義」和「富有」的人也經歷到窮人所經歷的福音，福音真正的能力就顯明出來。當有錢又年輕的官憂憂愁愁地離去後，耶穌說：「有錢財的人進入神的國是何等的難哪……在人所不能的事，在神卻能。」（路十八 24 ~ 27）

聖經這個立場是挑戰我們世俗的看法，以為窮人需要有錢人無盡的慷慨，窮人永遠都只能受人恩惠；聖經認為有錢人更需要窮人，好學習福音的真義，神是怎樣拯救有錢人及窮人。錢財的分享必須建立在公平的基礎上，就是看見窮人和有錢人都彼此需要對方，我們才能糾正過去被扭曲了的關係。只有耶穌能使我们達到這一地步，就如保羅說：「所以你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣。」（羅十五 7）

參考書目

B. C. Birch and L. Rasmussen, *The Predicament of the Prosperous* (Philadelphia, 1977); R. Holman, *Poverty: Explanations of Social Depriva-*

tion (London, 1978); Lausanne Committee for World Evangelization, *Christian Witness to the Urban Poor* (London, 1982); S. C. Mott, *Jesus and Social Ethics* (Nottingham, 1984); *idem*, *Biblical Ethics and Social Change* (New York, 1982); K. Nurnberger, *Affluence, Poverty and the Word of God* (Durban, 1978); V. Samuel and C. Sugden (eds.), *The Church in Response to Human Need* (Grand Rapids, MI, 1986); *idem*, *Evangelism and the Poor* (Exeter, 1983) 附一廣泛的參考書目; D. Sheppard, *Bias to the Poor* (London, 1983); R. J. Sider, *Lifestyle in the Eighties* (Exeter, 1982); *idem*, *Rich Christians in an Age of Hunger* (London, 1978); P. Wogaman, *The Great Economic Debate* (Philadelphia, 1977).

C.M.N.S.

Power 權力，能力 權力是我們每天都會遇上，甚至談論，卻是不大明白的現象。我們很難給它下一個滿意的定義，但我們全都經歷過它。其他的說法不談，我們可以說權能是有自由和能力作選擇，又能按選擇而採取行動。權力是可透過某些擁有物來表達的，如：財富、地位、知識、資格、個人的恩賜、某團體的會員身分，或個人能指揮調度的能力等。

聖經承認權力是人生活中一個事實，它可以是當權者所擁有（傳八 4；可十 42），可以由一班人擁有（書十七 17），也可以是由一個幫助鄰舍的個人所擁有（箴三 27 ~ 28）。運用權力是對的，也是好的，因為至終說來，權力是從神而來，神把不同的權力分配給不同的人（代下一 12；賽四十 10 ~ 17、22 ~ 26；約十九 11），也是為了很多不同的原因及環境而賜下：為要去管治（權力就是職分的權柄），去抵擋邪惡，去禱告和去顯明智慧與知識（詩八 5 ~ 8；羅十三 1 ~ 7）。

新約特別說到耶穌在上帝國（Kingdom

of God[♣]）的能力或權柄（路四 14，五 17，十一 20），這些能力表現在：呼召門徒、解釋聖經、醫治病人、趕鬼、叫死人復活、控制自然界的力量、以自己的名赦免罪人、斥責宗教及政治的領袖，以及認同被社會遺棄的人。神之能力最主要的證據，是令耶穌從死人當中復活過來（羅一 4；弗一 19 ~ 20），以及叫死在罪惡過犯中的人，在聖靈裡復活過來（羅八 11；弗二 5 ~ 6；西二 13）。神的能力是要勝過基督一切的敵人（林前十五 24 ~ 27），並且創造一個公平和公義的新天新地（彼後三 13；啟二十一 5）。有人認為藉「神蹟奇事」顯出來的能力，是應該隨著傳福音一起表現出來（徒八 6 ~ 7，十四 3；來二 4），每一代均應如此；有些人則認為神只是賜給第一世紀的教會，為的是證實使徒的信息。

說到權力，它在人的手中是很容易敗壞人的。有人用它來欺壓別人（傳四 1，八 9；彌二 1 ~ 2；雅五 1 及下）；神賜人恩賜，使他可以創造財富和美麗，並且將秩序與和諧帶來這個世界，人卻利用它們來剝削別人、羞辱別人。在屬靈世界，有人曾誤解「聖靈的能力」（羅十五 13）為一非人的力量，是人可以用來擺佈人，使人失去他們的真誠與尊嚴（參徒八 18 ~ 23）。

在權力敗壞人這現象的背後，有邪惡的勢力（參魔鬼與鬼，Devil and Demons[♣]）在破壞。權力原本是源於基督（西一 16），現在人竟然利用權力來破壞祂的旨意。權力活動最具破壞力的是在政治的層面（徒十三 27；林前二 6、8），在學術研究（西二 8），在宗教活動（加四 3；西二 20 及下），以及在信徒努力維持忠於基督的掙扎上（弗六 12 及下）。

耶穌基督改變人對權力的運用。福音本身就是能力，它把人對權力一般的、扭曲了的理解糾正過來（羅一 16；林前一 18）。假如人以智慧、宗教、地位、政治特權，以及財富等能力作為誇口的基礎，就不能接受救

恩這份從神而來的恩賜了（林前一 26 ~ 29）。

這樣說來，能力最清晰的意義正是來自福音的核心——耶穌釘死在十字架上。耶穌給祂的門徒自由，讓他們除盡一切纏累他們的，使他們可以毫無桎梏，為愛捨己（可十 42 ~ 45；約十 17 ~ 18，十三 1；腓二 5 及下），使人可以運用神賜給我們的恩賜和物質，來服事別人在屬靈或屬物上的需要（羅十五 26 ~ 27）。福音的大能正是要勝過內在和外在的勢力，包括試探、罪和邪惡，並要使人得釋放，不再受制於謬誤與不信，以及一切破壞和壓迫人的屬靈、道德、理性、感情、政治和社會力量。

參考書目

O. Betz, C. Blendinger in *NIDNTT II*, pp. 601 ~ 16, and G. Braumann, *ibid.* II, pp. 711 ~ 8; F. Bockle and J. M. Pohier (ed.), *Power, Domination, Service* (Concilium, n.s. 10:9, Dec. 1973); W. Foerster in *TDNT II*, pp. 560 ~ 75, and W. Grundmann, *ibid.* II, pp. 284 ~ 317; M. Hengel, *Christ and Power* (Philadelphia, 1977); J. Moltmann, *Power of the Powerless* (London, 1983); C. D. Morrison, *The Powers that Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13.1 ~ 7* (London, 1960); K. Rahner, 'The Theology of Power', *Theological Investigations*, vol. IV (London, 1966), pp. 391 ~ 409; W. Wink, *Naming the Powers and Unmasking the Powers* (Philadelphia, 1984, 1986), vols. 1 and 2 of trilogy, *The Powers*.

J.A.K.

Power Encounter 權能接觸 參權能佈道 (Power Evangelism)。

Power Evangelism 權能佈道 這是溫約翰在《權能佈道》(John Wimber*, *Power*

Evangelism, Calif., 1986) 提出的一種佈道方法，他說：「我所指之權能佈道者，是指一種合乎理性，同時又是超乎理性的傳福音方法；在解釋福音的當兒，也藉著神蹟奇事來顯明神的能力，因此是一種帶著能力的傳福音方法。權能佈道就是一種以超然能力證明神臨在、作傳福音的先頭部隊及基地的方法。」(*Power Evangelism*, p. 46)

怎樣實踐權能佈道？關鍵在於「權能接觸」(power encounter)，亦即是運用聖靈賜予的神蹟奇事來叫人經歷神的實在。那麼，為什麼需要權能佈道呢？一言以蔽之，傳統的佈道方法成效不彰，皆因人的因素太強，而神的因素太弱，他稱之為「程式佈道」(programmed evangelism)。

溫約翰認為程式佈道有很多種，像有組織的佈道或奮興，挨家逐戶發單張的滲透式佈道，利用傳媒、個人的接觸，以及友誼佈道等；「差不多每一個程式佈道者都有相同的假設，就是以為每一個可能的皈依者本性上都是理性的，因此他們都把重點放在回答神學的反對理由上」。溫約翰認為這樣只能叫人相信基督，卻不足以使人成為門徒。故此程式佈道對個人歸正的經驗是有欠缺的，因此對很多人來說，後期的成長就不理想了。

相對地，權能佈道是每一次傳福音均由聖靈作主動，目的是針對特殊的情況、地方、時間、人物或組織；信息亦是以對象的需要為主，由聖靈的啟示為依歸，這樣一來，聽福音的人對聖靈就有第一手的經歷，容易立志作主的門徒。

溫約翰對傳統佈道方法的評價雖有以偏概全的毛病，無可否認地亦有頗中肯的一面，特別是他點名批評的幾個美國龐大的福音機構，他們利用世俗的市場學和類似超級市場的廣告方式推動電子佈道事工，就算是在保守的福音派圈子內亦引起頗強烈的非議。故溫約翰稱這種佈道的方法可能有不錯的決志數字，果效卻不見長久。

問題是，同一的批評亦可應用在由權能佈道而建立的教會，特別是溫約翰的葡萄園團契，和奉行權能佈道的靈恩派教會：會友的急來速退形成了此等教會一個常見的現象，也是他們在牧養上的實際困難。由作基督徒到作門徒之間，是需要一段學習和成長期，連留在教會的時間都太短促，就不容易認真學會做門徒了。再者，能叫人明白重生的道理，進而悔改得救的，不是不斷出現的「神蹟奇事」，而是不能重複的，也是最大的神蹟——耶穌的生、死與復活和解釋這神蹟的福音信息。還有，耶穌若真如溫約翰所說，在地上的時候大部分時間都在醫病趕鬼，那麼神蹟奇事可真沒有為耶穌贏得幾個真正的跟隨者。今天用權能佈道的人士還沒做出客觀的研究報告，說明他們招聚的人羣，是用程式佈道所不能招聚的，亦即是他們所強調的真門徒。

參考書目

J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London);
D. W. Cleverley Ford, 'Four For Preaching' in *ExpT* (Sept. 1990); Douglas Moo, 'Divine Healing in the Health and Wealth Gospel', *Trinity Journal* 9, No. 2 (Fall, 1988), pp. 191 ~ 209; A. R. Tippet, *People Movements in South Polynesia* (Chicago, 1971); C. Peter Wagner, *How to Have a Ministry of Healing without Making Your Church Sick* (Suffolk, 1988); 溫約翰、施凱文著，《權能佈道》，鄭玉惠、林勝文譯，以琳，1993 (J. Wimber, *Power Evangelism*, Calif., 1986).

楊牧谷

Power Healing 權能醫治 參醫病恩賜 (Healing, Gift of)。

Practical Theology 實用神學 這是一個含義極廣的詞語，泛指一切把神學與實際

事奉 (Ministry) 工作聯結起來的神學，它在蘇格蘭神學教育及其他地方至為通用。傳統地說，它研究的對象包括講道 (Preaching)、崇拜 (Worship)、禮儀 (Liturgy)、教育與信仰問答，以及牧養等。雖然士來馬赫 (Schleiermacher) 等人嘗試為它尋找一個系統化的神學基礎，使其應用方面由神學作主導，但這門學問的傾向是要成為傳道人方便的實用指南，多於神學的反思。

近代這門學科在好幾方面都擴闊了。神學與實用的關係不再是看成單方面的事情，而是互有裨益的，因此真誠的對話便成為可能了。再者，現代人也不再認為實用神學只是牧師傳道人的科目，它是與全教會的事奉有關的。還有，它研究的對象亦廣闊起來，包括的科目不僅有行政、傳播和教會增長 (Church Growth)，在更深的層次上也關注倫理 (Ethics)；把牧養與近代心理學聯結，並且延伸到社會和政治的層面 (參解放神學, Liberation Theology)，無形中亦承認神的興趣是不僅限囿於教會之內了。

另參：教牧學 (Pastoral Theology)；實際行動與正確行動 (Praxis and Orthopraxis)。

參考書目

P. H. Ballard (ed.), *The Foundations of Pastoral Studies and Practical Theology* (Cardiff, 1986).

D.J.T.

Praxis and Orthopraxis 實際行動與正確行動 Praxis 一詞的基本含義就是「行動」。傳統地說，這概念是指把理論或某種社會性的人類行為應用出來的意思。它有很長遠的歷史，可上溯至亞里斯多德 (Aristotle)，但這概念藉著馬克斯 (Marxism) 的作品再在近代世界流行起

來，他用這詞的途徑甚多，但基本上是指一種要改變世界的革命行動。

在神學，它是透過解放神學（Liberation Theology）*而引起教會的注意。通常神學只強調是否正統，亦即是正確的信仰，或對真理作概念反省。政治神學（Political Theology）*則強調實際行動（praxis），和正確的行動（orthopraxis）。解放神學家顧特萊（Gutiérrez）批評「教會歷年來都把時間花在組織真理上，差不多對改善世界全無貢獻」。這理念不單鼓勵行動，亦質疑知識能否離開行動；它還強調真理只能透過行動才可以被認識。知與行是相繫的，因此正確行動成了真理的準繩。

邦尼盧（Miguez Bonino）指出，這樣一來，神學就簡化成倫理，縱面範圍向導等同於橫面範圍，而整個概念都是建立在共產主義之上。但從正面來說，這概念也是有聖經作根據的，神與世界的溝通不是透過某種概念系統作指涉，而是透過行動。用約翰福音的話來表達，認識真理是建基於實踐（約三 21）。

參考書目

L. Boff, *Jesus Christ Liberator* (London, 1980); G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (London, 1974); J. A. Kirk, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (London, 1979); J. Miguez Bonino, *Revolutionary Theology Comes of Age* (London, 1975).

D.J.T.

Prayer, Theology of 禱告神學 禱告是在敬拜中與神的相交。人可以向神禱告，因為三位一體的神是一個有位格的神，祂自我的啟示指出，按著祂的形像來造的男女皆可以與祂溝通。又因為神是聖潔的，罪惡中斷了神人之間的交通，神滿有恩典的救贖工作，卻透過耶穌基督重建和更新相交的關

係。

道成肉身的神子耶穌，是與父一直保持著不間斷的禱告關係。祂是以禱告來開始公開的事奉（路三 21），也在日出前獨自禱告（可一 35）；在祂一生重要的轉接階段，皆以禱告來作好預備（路五 16，六 12，九 18）。在祂上十字架之前，祂先是在禱告中掙扎，然後順服在父的旨意之下（太二十六 36 ~ 44）。作為大祭司，祂為祂的人禱告（約十七），至終且成為祭品為他們擺上（來九 24 ~ 26）。作為屬天的大祭司，復活的基督一直為聖徒禱告（羅八 34；來七 24、25；約壹二 1）。只有在耶穌的名下，和祂為人敞開的路，罪人才能去到父那裡去（約十四 6）。聖靈是父神差派來的，為要把我們連結在基督內，並且使我們能稱神為「阿爸父」，就像耶穌自己所做的（可十四 36；羅八 14 ~ 17）。我們並不認識父神的計畫，因此我們也不知道怎樣按那計畫去禱告；但聖靈來了，正是要幫助我們的不逮，祂用那說不出來的歎息為我們禱告（羅八 26 ~ 28）。

主應許要聽我們的禱告，只要我們的禱告符合祂的旨意（約壹五 14、15）。按著神的旨意來禱告，意思就是以神的道作我們禱告的指引，使祂的旨意能行在地上，如同行在天上。禱告是用信心尋找神的旨意，相信祂有能力在此受造的宇宙應允禱告（太二十一 21、22）。禱告並不是利用技巧來改變意識，乃是與活的神對話。從另一方面而言，神的管治權亦沒有使禱告變得無效。我們的禱告以及應允均屬於神計畫的一部分。神的旨意和應許乃是：禱告是會改變事物的（雅五 16 ~ 18）。

警覺神的同在會影響禱告的回應。我們為神所做的來讚美祂，「願祢的名被尊為聖」，讓神作神，讓祂的旨意（不是我們的心意）得以成就。神的聖潔要求人承認自己的罪，而祂的恩典卻邀請人為得赦免來祈求。我們為了引導、供應、拯救、歸正來

求，卻要讓祂（而不是我們的私慾）居首位。當我們為其他人及迷失的世界禱告時，我們和神的關係就更為親密，信心與愛心也會因而更加深。

神樂意垂聽個人及羣體的禱告（太十八 19）。因為禱告是單仰望神，信心就變得異常重要（太二十一 22）。透過信心，我們知道禱告會因著耶穌的名而蒙垂聽。而在禱告中，我們表達對神的愛，並且把自己的生命獻上。對神的愛之警覺和對祂計畫的了解，會使我們更迫切地為福音的廣傳和天國的早臨禱告，包括將來基督的再臨。禱告必須是敬虔的，卻也是無愧和持久的，不是因為神不願意垂聽，只因為我們一直努力要按著祂的旨意來禱告，並且因為所求的是關乎永恆的事情。

禱告是基督教會自然的呼吸。藉著禱告，教會能對抗撒但的攻擊（太二十六 41；弗六 13 ~ 20），接受新的恩典（徒四 31），尋求拯救、醫治，和重建聖徒（弗六 18；雅五 15；約壹五 16），支持福音的見證（西四 3、4），祈求主早日再來（啟二十二 20）；而最重要的是，敬拜那位萬物因祂、靠祂和為祂而被造的上帝。

禱告的實踐、方法和形式，一直以來都有討論。教會用主禱文、詩篇及其他固定的形式來一起禱告；此外，「基督之道豐富地住在人心」，亦使歷代以來全地的信徒有聲無聲地禱告回應祂。但禱告的形式是可以被誤用的，如無謂的重複（太六 7）。另一類危險是盼望藉著隨意、無聲的禱告，進入神祕的境界，與神祇接近，而不是靠著耶穌活出與父相交的生活。聖靈讓信徒在禱告中有說不出的喜樂，但禱告卻不是尋求入迷忘我之經驗的途徑，乃是讓神得榮耀和喜樂。

參考書目

D. G. Bloesch, *The Struggle of Prayer* (New York, 1980); J. Bunyan, *Prayer* (repr. London, 1965); 加爾文著，《基督教要義》中冊，謝秉德譯，

文藝，⁵1995（J. Calvin, *Institutes*, III.xx）；F. L. Fisher, *Prayer in the NT* (Philadelphia, 1964)；哈列斯比著，《禱告》，顏路裔譯，道聲，⁴1996（O. Hallesby, *Prayer*, London, 1961）；J. Hastings, *The Doctrine Of Prayer* (Edinburgh, 1915)；F. Heiler, *Prayer: a Study in the History and Psychology of Religion* (New York, 1966)；J. Jeremias, *The Prayers of Jesus* (London, 1967)；E. Lohmeyer, 'Our Father', *An Introduction to the Lord's Prayer* (New York, 1966)；D. M. McIntyre, *The Hidden Life of Prayer* (Minneapolis, MN, 1969)；J. Murray, *The Heavenly Priestly Activity of Christ* (London, 1958)；J. Owen, 'A Discourse of the Work of the Holy Spirit in Prayer', *Works* (London, 1967), vol. 4, pp. 235 ~ 350；B. M. Palmer, *Theology of Prayer* (Richmond, VA, 1984)；W. R. Spear, *The Theology of Prayer* (Grand Rapids, MI, 1979).

E.P.C.

Preaching, Theology of 講道神學 聖

經中，講道占了一個很重要的位置。舊約如是（參預言神學，Prophecy, Theology of*），新約亦然。我們甚至可以說新約本身就是講道的成果，福音書和書信都是宣講式的（Kerygmatic*）。耶穌（Jesus*）自己就不停地宣講上帝國（Kingdom of God*）的降臨；尤有進者，在祂的講道及醫治（Healing*）的事工中，神的國便已臨到人間了。神末日救贖的工作，是在耶穌的十架和復活中成就的，這也是為什麼在復活及聖靈降臨後，耶穌便成了使徒宣講的主要內容；毋怪乎單單新約使用了超過三十個詞語來描述講道了。

使徒受復活的主差派，傳講的信息就是神的道（參帖前二 13）；保羅書信亦常用「神的道」，或「主的道」，或有時用更簡短的「道」（參帖前一 6、8，帖後三 1；西四 3；提後二 9，四 2 等）。上述各經文的「道」全是指傳講的道而言（參 TDNT IV,

116)。這正是保羅及其他人宣講的道有果效的原因。其效能並不因著講道者的恩賜，其祕訣全是在宣講的內容是屬誰的問題：這是神的道或主的道。人在使徒的信息中（重點永遠是在內容）聽到的是永活之神的聲音。

這個重點也是改教家所看重的，路德（Luther^{*}）和加爾文（Calvin^{*}）都深信，當耶穌基督的福音信息被宣講，人就聆聽到神自己的好消息了。在第二瑞士信條（Second Helvetic Confession, 1566），慈運理（Zwingli^{*}）的繼承人布靈爾（Bullinger^{*}）用一句精要的話總括改教家的立場：「宣講神的道就是神的道」（‘Praedicatio verbi Dei est verbum Dei’），跟著下一句他便作了如下的解釋：「因此當神的道（等於聖經，Scripture^{*}）在教會被合法的傳道人傳講時，我們相信神的道即被宣告出來，而信徒亦接受了。」

真實的講道有一條件是不可或缺的，就是要忠心地宣講聖經的信息。但講道不僅是重複這個信息，也需要落實在此時此地。倘若我們要講道真實又適切，就必須按聽者的真實情況來講解聖經的話語。我們不能按今日情況來改造聖經，卻必須使聖經適切於今日的情況（加爾文語；參聖經的適切性，Bible, the Relevance of the^{*}）。神在基督內怎樣俯就卑微的人，取了人的身體〔參俯就論（Accommodation^{*}）；道成肉身（Incarnation^{*}）〕，同樣地，在宣講聖道時候，聖靈亦俯就我們，進入我們的情況。因此講道者必須會釋經和釋人，使神永活的道能與人相遇和對話。

參考書目

E. P. Clowney, *Preaching and Biblical Theology* (London, 1961); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London, 1936); H. H. Farmer, *The Servant of the Word* (London, 1950); D. W. Cleverley Ford, *The Ministry of the Word* (London, 1979); P. T. Forsyth, *Positive*

Preaching and the Modern Mind (London, 1949); D. M. Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers* (London, 1971); K. Runia, *The Sermon Under Attack* (Exeter, 1983); *idem*, ‘What is preaching according to the New Testament?’, *TynB* 29, 1978, pp. 3 ~ 48; 斯托得著，《當代講道藝術》，魏啟源、劉長淑譯，校園，1986 (J. R. W. Stott, *I Believe in Preaching*, London, 1982).

K.R.

Preaching, Woman 女人講道 保羅說：「我不許女人講道」（提前二 12），有些教會因此而禁止女人踏足講壇。到底新約的整體是怎樣看這件事？

首先，我們要從宏觀的角度來看：到底新約認為誰可以講道？是所有信徒，不分男女，這是大使命的主要內容；「所以你們要去，使萬民作我的門徒……凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守」（太二十八 19 ~ 20）。不錯，講道者是不能自我委任的，因為「若沒有奉差遣，怎能傳道呢？」（羅十 15）；但差遣的事已然發生，大使命就是一個最全面的委任狀，因此「信徒皆傳道人」，是「信徒皆祭司」的自然延伸。

再者，使徒行傳（八 1 ~ 4）記載早期教會發生的一件事，對此問題有重要的提示。當時全教會受逼迫，不僅是使徒（1 節），乃是所有信徒都分散；「那些分散的人往各處去傳道」（4 節），既然第 3 節說明受逼迫和分散的信徒有男有女，有分傳道的自然也是有男有女。

還有，新約用在講道的詞語雖有三十多個（參講道神學，Preaching, Theology of^{*}），而其意義與重點又各有不同，但它們的共同意義，卻全是指宣講或宣告神的道（*keryssō*，72 次），或解釋一項好消息（*evangelizō*，42 次），而其基本模式只是指人對另一個或另一些人來講而已，完全沒有必要指站在一個宏偉莊嚴的大教堂講壇

上，面對著廣大的羣眾，像發表演說那種威勢——一個引發女人能否講道的常見場景。假如說這場景完全是一個文化的問題，那麼保羅說「我不許女人講道」，也當如是觀之。

保羅真是歧視女性嗎？恐怕這是在女權運動高漲的時代中，一個過敏的反應而已。在保羅時代，教會中突出的女性甚多，保羅在他的書信一一提名推許：呂底亞、多加、百居拉、士非拿、士富撒、友阿爹、循都基、彼息氏和猶利亞等，她們在教會的工作又豈僅止於講道呢？事實上連提前二 12 所禁制的教會行政，她們也有參與，而保羅給予的是毫無保留的嘉許；又更見提前二 12 的禁制令，有很大的地區性（只限於接信之教會）和時間性（很可能亦只限於接信的那個時期），超越此地域及時間，禁制令就沒有果效。情況就如保羅要哥林多教會預備好接濟耶路撒冷母會的捐款，好等他派來的弟兄帶去（林後九 1～9）；這個命令明顯地是有它的地域（哥林多教會）和時間（保羅派弟兄來之前），卻不能引伸說教會要常備一份調濟金來幫助母會。

我們從新約看到的教會事奉模式，以及從早期教會的文獻知道，婦女領受的事奉恩賜，與男性沒有根本上的不同。她們同樣可以建立教會，領人歸主，教導真理，作宣教士，作輔導師等。隨著時日的改變，教會的整體趨勢，就是承認男與女在事奉上的恩賜與權利，是完全等同的。教會愈能認同女性，她發揮的服事功能就愈高。現在連英國聖公會都通過可以按立婦女做牧師，婦女能否講道的問題，實在不應再成為爭論的課題了。

參考書目

J. P. V. D. Balsdon, *Roman Woman* (1962); B. J. Brooten, *Woman Leaders in the Ancient Synagogue* (1982); S. B. Clark, *Man and Woman in Christ* (1980); J. Daniélou, *Ministry of Woman in*

the Early Church (1974); R. Gryson, *Ministry of Woman in the Early Church* (1976); J. B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (1981); J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (ET, 1969); P. K. Jewett, *Man as Male and Female* (1975); E. and F. Stagg, *Woman in the World of Jesus*; L. and A. Swidler (eds.), *Woman Priests* (1977); D. Williams, *The Apostle Paul and Woman in the Church* (1977); B. Witherington, III, *Woman in the Ministry of Jesus* (1984).

楊牧谷

Predestination 預定論 使徒保羅在羅馬書一、八和九章的確是教導預定論的道理，結果歷代以來，教會都在努力明白保羅及其他聖經作者的預定論。

很多人把預定論等同於神的預知；神在無所不知的能力中知道人對福音的反應，故此預定了那些將會以信心及順服來回應福音的人得到永生。

另一種預定論的界定，可以上溯至奧古斯丁（Augustine）^{*}。當他反省從聖經所讀到的，和他自己生命的經歷時，他相信人會完全迷失在罪（Sin）^{*}中，會反叛神，完全不會尋找神。人墮落的意志（Will）^{*}敗壞到一個地步，就是不懂得尋找救恩；從那個意義而言，人是沒有自由意志的。故此，人若仍有得救的可能，必然要靠神主動作出行動；神的恩典（Grace）^{*}尋找、重建、拯救和保守罪人。但為什麼有些人得救，有些人又不能呢？奧古斯丁及他的跟隨者說，原因完全不在人——不是因為得救的人比其他人更有什麼殘餘的良善，或更高尚的道德。奧古斯丁的罪觀完全把這種形式的答案摒諸門外。為什麼有些罪人得救，有些罪人沈淪，答案完全在神，這一切都是按著神至尊的目的，祂永恆的旨意；以至有些罪人被拯救過來，另一些人則仍留在他們的罪中。神諭旨的基礎就是祂的旨意與喜悅。

奧古斯丁的預定論頗有吸引之處，完全凸顯了聖經所重視的罪觀，又讓人充分明白神的救恩（Salvation）；這是為什麼五世紀的教會大多數都支持奧古斯丁的教義，而反對伯拉利主義（Pelagianism）的自由意志論，和人可以沒有神的幫助而仍然自救。教會隨時都能回應說，救恩是只能依靠神至尊的恩典而已。

問題是出在預定論較消極的一面，一般稱作定罪論（reprobation）。此理論說，神本於祂至尊的意旨，不理會一些罪人，讓他們仍然停留在罪惡當中，而最後卻按他們的罪來懲治他們。對很多人來說，這教義命定的味道太重，是太過嚴厲、不公平，故此有些人〔像那些持守《協同書》的信義宗（Lutheran）信徒〕只接受預定論積極和論到救贖的一面，卻拒絕定罪論。那些拒絕定罪論的就是所謂接受單一預定論，而不是雙重預定論。

為雙重預定論（即預定得救和預定受定罪）辯護的人說，定罪論其實是合乎聖經的（如：羅九 10 ~ 23），能說明神的公義，正如救贖能說明祂的恩慈一樣。他們說，神就是把罪人遺棄在罪中，也不是不公平、不公義的。雙重預定論也不會走到宿命論的地步，因為神設立了教會講道、傳福音等事工來成就祂救贖的目的。再者，他們指出，單一預定論在神學上是不穩定的，其隱藏的目的是要在救贖上把人放在終極的位置。

在中世紀，許多神學家都跟隨奧古斯丁的預定論，像阿奎那（Thomas Aquinas）、黑米尼的貴格利（Gregory of Rimini）；其他像俄坎的威廉（William of Ockham）則自稱是屬於奧古斯丁一派的，卻把預定論等同於預知。

更正教最重要的改教家是路德（Luther）、加爾文（Calvin）和慈運理（Zwingli），他們都完全接受奧古斯丁的預定論；它亦成了英國聖公會的正式教義，在三十九條（Thirty-Nine Articles）中扼要地

表達出來。此外，在天主教中也有人護衛奧古斯丁的預定論，像孔塔利尼樞機主教（Cardinal Gasparo Contarini, 1483 ~ 1542），一些道明會（Dominican）神學家和楊森主義者（Jansenism）。

十六世紀晚期，耶穌會會士拜拉明（Bellarmine）曾提議修改預定論，修改後的預定論後來稱為妥協主義，但這種預定論其實是不屬於奧古斯丁的。妥協式的預定論說，神揀選某些特別的人承受救贖，而神拯救的方法乃是在祂的預知中，揀選那些祂知道是會接受的人，並賜他們足夠的恩典來接受（參功德，Merit）。而奧古斯丁主義則說，救恩是透過有效的恩典而臨到那些蒙揀選的人。

預定論在加爾文及其跟隨者的神學中，占了很重要的地位。加爾文把預定論變成基督徒的經驗中，一項不可或缺的因素，強調信徒必須肯定自己是蒙揀選的，因為他們是在基督裡。他們既是蒙揀選的，生活就應滿有信心，經常以服事神和人為樂。對加爾文來說，預定論是一個滿有安慰和得救確據（Assurance of Salvation）的教義，可以把信徒從過度內省或軟弱不安中釋放出來。

在加爾文派中，論到在神的心意內，預定論的邏輯次序是怎麼樣的，也有不同的意見。我們可分之為兩個大陣營，就是墮落前論（supralapsarianism）和墮落後論（infralapsarianism）。所謂墮落前論者，是指神先命定拯救一些人，又定其他人為有罪，然後才定出墮落（Fall）和基督的工作，作為達到目的的手段。此派思想是跟隨伯撒（Beza）對羅馬書九章的解釋，和亞里斯多德的原理，說在後的行動必然是思想上首先想到的。支持墮落後論的人，則一直占了加爾文派的大多數，它說神是先定或容許墮落，而後才定意救一些人，又定另外一些人為有罪。

在改革宗（參改革宗神學，Reformed Theology）教會內，人對加爾文的預定

論，就有很多不同的反應。舉例，有些清教徒（參清教神學，Puritan Theology*）相信此教義，卻把蒙揀選的確定變為一個漫長又有掙扎的歷程，他們因此造成一種過度內省的加爾文主義。其他改革宗教會則拒絕預定論，最出名的可能就是十七世紀荷蘭神學家亞米紐〔Jacobus Arminius；參亞米紐主義（Arminianism*）〕，他亦像早期的神學家一樣，把預定論等同於預知。他的名字後來亦成了拒絕奧古斯丁預定論的同義詞。衛斯理（J. Wesley*）的循道會（Methodism*）正式接受亞米紐神學。十七和十八世紀大多數浸信會信徒，在預定論上都屬於奧古斯丁派，他們被稱作正常或特別的浸禮派信徒。後來很多浸信會信徒成了亞米紐主義者，或普通浸禮派信徒。

近代福音派信徒大多數是亞米紐派，這是現代人反教義之心理造成的，而不是經過仔細的神學反省的結果。奧古斯丁式的預定論無論在神學或聖經上都是有說服力的。巴特（Barth*）曾經提出一個甚具影響力的重釋，把基督解釋成為了人類而同時經歷被揀選和被定罪。

另參：決定論（Determinism）；神的主權（Sovereignty of God）。

參考書目

G. C. Berkouwer, *Divine Election* (ET, Grand Rapids, MI, 1960)；加爾文著，《基督教要義》中冊，謝秉德譯，文藝，⁵1995 (J. Calvin, *Institutes* III.xxi ~ xxiv)；idem, *Concerning the Eternal Predestination of God*, tr. J. K. S. Reid (London, 1960)；C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 3 (London, Edinburgh and New York, 1873)；P. Jacobs, H. Krienke, *NIDNTT* I, pp. 692 ~ 7；C. H. Pinnock (ed.), *Grace Unlimited* (Minneapolis, MN, 1975)；B. B. Warfield, *Biblical Foundations* (London, 1958).

W.R.G.

Presbyterianism 長老宗 是指一種由長老（presbyters）管理教會（Church Government*）的模式和一組聖經教義。近代之長老宗源自更正教的改教運動（參改教運動的神學，Reformation Theology*），特別是指加爾文（Calvin*）在日內瓦推行的那一種。長老宗教義和秩序的統一，可見於加爾文的《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*，三冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁶1991、⁵1995、⁶1995）。加爾文認為，我們若真要為教會的秩序及信仰建立原則，就一定要由聖經開始。在《要義》一書中，教會教義與秩序的關鍵都是在神的主權（Sovereignty of God*），日後發展的長老宗和改革宗都沒有背離此原則。

長老宗教義的特性在十六世紀的改革宗信條中表明出來，但長老宗教會卻採用了韋斯敏斯德議會（1643 ~ 9）通過的信條和信仰問答。所有這些改革宗信條（Confessions of Faith*）都認為，神的榮耀是人被造的最高目標，故此一切生命都是靠祂得以存活。在罪中的人對神有虧欠，也與神為仇；救贖與創造一樣都是神的工作（羅十一 36），神的救贖是來自祂揀選的愛，藉著神賜下祂永恆的兒子而完成。祂的兒子是以完全的順服來為神揀選的人成就救恩，藉著代表世人死在十字架上來贖罪，因而使世人得到永遠的生命。聖靈是由主基督的寶座差派出來，把救恩給予蒙父神揀選的人，使他們重生，能投進白白賜給他們的基督的懷裡，並且還賜下使他們可以持守信仰的恩典。人的選擇自然會產生永恆的後果，但罪人能選擇基督，皆因基督先揀選了他們。

長老宗認為這些教義都是聖經的教義，並且指出使徒保羅曾怎樣答辯反對此教義的人（羅九 14、19）。他們因此堅持自己是承接著使徒的教訓，在教會歷史上從來沒有違背過。

同樣地，長老宗嘗試重建聖經的教會管治規律。耶穌基督被父神提升為萬物的主，

因此也是教會惟一的君王，是神與人之間惟一的中保。祂是藉著聖道與聖靈來管理祂的教會，但祂亦在教會設立管治的制度，其原則在祂的聖道中表明出來，祂應許要與教會同在，作為國度的鑰匙。教會中一切聖職都是祂指派的，祂呼召亦裝備一切擔任聖職的人，事奉（Ministry）^{*} 教會。教會選派聖職人員，但不能賜下權柄，只能承認基督的權柄和呼召。教會的管理制度必須符合聖經的模式。倘若有些地方是聖經沒有明言的，教會就必須遵守聖經一般的原則：凡事都必須「端正和守規矩」，使主得榮耀，叫眾聖徒得益處，並對世界作美好的見證。教會要蒙福，她的管治制度就必須符合聖經的模式。長老宗信徒承認，忠於聖經是有許多種程度的，他們是如此，其他教會也沒有不同，改革宗教會必須不斷革新。

基督藉祂的道及聖靈為教會立下規矩，要求她所有的權柄，都必須用在服事人及宣告真理上；教會聖職人員或議會，沒有權柄發出新的信仰及敬拜守則，只能執行主所交付的聖道。

最後審判永遠只是基督的事情，祂並沒有把審判權交給國度的職事（約十八 36）；一切教會的權柄都必須是全然道德及屬靈的。教會聖職人員亦不應有民事的裁決權，因此他們不應施行民事刑罰，亦不應尋求民事權柄來執行自己的裁決。他們承認政府的權力是神授予的（羅十三 1～7；彼前二 13～17），要支持並為之禱告，使政府能有效地保持和平。

教會是基督的身體；長老宗的教會禮儀反映出救恩是有它的羣體性和個別性。教會不是先由一些具備獨特恩賜施行聖禮的教士所組成，她乃是由聖徒及他們的兒女組成的一個立約羣體，為基督所召，受聖靈的裝備，為要彼此服事，一起敬拜，接受造就，為主作見證。每一會員與聖職人員所得的恩賜，沒有種類的不同，只有程度的分別。

為教會選派供奉聖職的，就是神話語的

執事，或說是教導的長老；另外一些有管理恩賜的，就叫做管理長老。因為聖靈所賜予使徒的、建立教會基礎的權柄，已經沒有延續下去，一切長老都只能在對等地位上執行管治權（新約中「主教」與「長老」是同義的）。長老宗承認管治長老的地位，全因為他們認為教導與管理，是兩種不同的恩賜（提前五 17；羅十二 8；林前十二 28），以及舊約中神交付長老的管治權（民十一 16、17），延伸到新約去（徒十一 30；參太十三 52，二十三 34）。

長老共同管理地方議會、區域議會和總議會，這種把議會分作地方、區域和總議會的做法，是表明教會有大公性、地區性和本地性。每一議會關注的重心，應由其管轄的範圍所定規。基督賜下管理恩賜給全教會，他們可以按著眾信徒所認定的議會來行使恩賜。

執事的恩賜是服事多於屬靈的管治，就如照顧聖徒當中的貧窮人，並且在神容許的機會下，服事整個世界。保羅書信雖然把管治教會的權柄完全限囿於男執事（另參女人講道，Preaching, Woman^{*}），女人在慈惠工作的責任，倒是相當清楚的。不過有些長老宗教會亦會按立女執事（羅十六 1；提前三 11）。

參考書目

- J. L. Ainslie, *The Doctrines of Ministerial Order in the Reformed Churches of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Edinburgh, 1940); A. C. Cochrane (ed.), *Reformed Confessions of the Sixteenth Century* (London, 1966); J. M. Gettys, *What Presbyterians Believe: An Interpretation of the Westminster Standards* (Clinton, SC, 1953); G. D. Henderson, *Presbyterianism* (Aberdeen, 1954); J. H. Leith, *Introduction to the Reformed Tradition* (Atlanta, GA, 1977); J. A. Mackay, *The Presbyterian Way of Life* (Englewood Cliffs, NJ, 1960); J. Moffatt, *The Presbyterian Churches* (London,

²1928); J. H. Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition* (Philadelphia, 1968); E. W. Smith, *The Creed of the Presbyterians* (Toronto, 1901).

E.P.C.

Priesthood of All Believers 信徒皆祭司

一個基本上是源自聖經，卻為路德（Luther）所發揚光大的教義，它肯定所有信徒在神面前共有的尊嚴、呼召和權利。以色列人與其他民族不一樣，因為他們是「作祭司的國度，為聖潔的國民」（出十九 6；另參賽六十一 6），教會亦如此（彼前二 9；啟一 6，五 10），藉著耶穌基督奉獻神所悅納的靈祭（彼前二 5），包括讚美和以基督的愛行善（來十三 15 ~ 16；另參羅十五 14 ~ 16）。新約卻沒有把基督徒君尊的祭司身分，與基督的祭司身分聯結起來（參來十 19 ~ 22）；基督的祭司身分，完成又超越了舊約祭司的工作（參來六 20 ~ 十 25）。新約沒有說過在信徒皆祭司這真理中，有某些獨特的資格是只有被按立的神職人員才有的〔這正是多倫斯在《君尊的祭司》一書所力陳的一個主題（T. F. Torrance*, *The Royal Priesthood*, Edinburgh, 1955）〕。

早期教父說基督徒就是「（大）祭司的族類」，把純淨的祭物獻給神（參瑪一 11）。但教會後來按舊約祭司的制度來指派主教及長老，把他們說成是神人之間的中保，特別是三世紀中葉的居普良（Cyprian）*，把聖經中信徒皆祭司的教訓愈來愈蒙蔽。到了中世紀，不是教士或僧侶的基督徒幾乎變成了二等信徒。

路德反對這樣歪曲聖經的教導，他說：「洗禮（Baptism）*是關乎全聖徒的，使我們得以成為聖潔，成為祭司；我們在聖道與聖禮上有著同一的權柄，雖然說，若沒有教會會友的允許，就沒有人可以實行這樣的權柄。」他特別說，「那些執行世俗權力的也

與我們一樣受洗了……他們也是祭司和監督，他們執行職權，就像基督徒羣體的職權一樣」，這樣便對教會的改革工作有所助益。人類一切的聖召都是蒙神悅納的。「每一個鞋匠都可以成為神的祭司，只要他一直堅守崗位，就是執行祭司的職責」。「按其祭司的位分，基督徒是與神一起運用他的權能，因為神是照著祂的要求與心意行事」。

此教義對整個改教運動（Reformation Theology）*是重要無比的。加爾文（Calvin）*說此教義是建基於基督的祭司位分。不過改教運動並沒有廢棄聖職的體系，只是叫二者之間的關係不是那麼明確而已。在現代神學中，基督徒的祭司位分普遍受到承認的，只是仍有將某些特權歸給受按立的聖職人員，並且稱他們是屬於特別不同的祭司班次（「是在本質上，不僅是在程度上」——梵諦岡第二次會議），或視之為一切祭司位分的核心代表。無論怎樣，「沒有任何一間教會能在敬拜工作和見證上，完全表達此教義的豐盛」（C. Eastwood）。

參考書目

E. Best, 'Spiritual Sacrifice: General Priesthood in the New Testament', *Int* 14 (1960), pp. 280 ~ 90; J. H. Elliott, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4 ~ 10 and the Phrase βασιλείου ιεράτευμα* (Suppl. to NovT 12; Leiden, 1966); C. Eastwood, *The Priesthood of All Believers. An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day* (London, 1960); 路德的思想，參 LW, vols. 35, 36, 39.

D.F.W.

Princeton Theology 普林斯頓神學

這是保守的加爾文主義（參改革宗神學，Reformed Theology）*最主要的一種神學，特別是在美國十九世紀末、二十世紀初的時

候。起源是當代一班傑出的神學教授，任教於新澤西的普林斯頓長老會的神學院，這所神學院在長老宗，甚至在全國都具有影響力。當時最重要的神學家有三個：創校教授亞歷山大（Archibald Alexander, 1772 ~ 1851）；賀智（Hodge），在他五十年作普林斯頓教授的生涯中，造就了不下三千個學生；以及華菲德（Warfield），他在福音派影響力減弱時，仍能保住普林斯頓的立場。此三人之外，還有一連串重要的人物，包括賀智的兒子，阿基波特·賀智（Archibald Alexander Hodge, 1823 ~ 86），亞歷山大的兩個兒子，雅各（James Waddel Alexander, 1804 ~ 59）、約瑟（Joseph Addison Alexander, 1809 ~ 60），以及新約學者和護教士梅欽（Machen）。

普林斯頓的神學家持守著改革宗的信條，十分重視聖經的啟示和權柄，靠著蘇格蘭哲學中常識（Common-Sense Philosophy）的幫助來組織思想，並且頗出乎意外地認為聖靈在宗教經驗中有重要的地位。普林斯頓神學家對加爾文主義中好幾個教訓非常執著，例如神在救贖上絕對超然的地位，亞當負罪咎的後裔和在基督工作中蒙揀選之人的統一，以及人離開神的恩典後，在道德上完全無能等。他們持守這些信仰立場，為的就是對抗歐陸的浪漫主義（Romanticism）、惟理主義、主觀的教條、復興運動的過度熱心、一切形式的神學自由主義（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology），以及福音派的完全主義（Perfectionism）。普林斯頓神學院堅守的其中一項改革宗信仰，乃是聖經的無誤（Infallibility and Inerrancy of the Bible），這是亞歷山大護教的主題，也是賀智之系統神學（*Systematic Theology*, 3 vols.）的基礎，和他在《普林斯頓學報》（*Princeton Review*）的主要辯論，亦是華菲德在十九世紀末所寫的無數文章的核心。

1881年華菲德和賀智聯手寫的一篇叫「啟示」的文章，最能概括普林斯頓的立場：歷代教會對聖經字句無誤的信仰，是應該持守的，不僅因為聖經有關於其神聖本質的外證，也因為聖經有自己的內證。

蘇格蘭哲學中常識的原則，確實幫助了普林斯頓神學家組織聖經資料，以及研究神學。在這方面，他們反映出是得助於兩個蘇格蘭裔的普林斯頓院長：維特斯普（John Witherspoon, 1723 ~ 94），和麥高殊（James McCosh, 1811 ~ 94），他們的作品對普林斯頓人都有直接或間接的影響。

在普林斯頓神學院，蘇格蘭哲學說不上是對「道德意識」之天然本能的信念，不像新英格蘭神學（New England Theology）中的加爾文主義者那麼信從。然而它卻增強人對經驗科學的信心，並讓人又可透過簡單的推理程序，標劃出神學的影響。賀智之《系統神學》開頭的幾頁，最能說明這種信念。但我們必須留意，雖然普林斯頓人採用蘇格蘭哲學那種科學的標準，卻仍然十分重視屬靈的影響力。普林斯頓主要的神學家全是很有力量的傳道者，他們雖然不信任漫無節制的復興主義，卻一直致力於教會內的更新。特別是賀智，在他的註解書和護教作品中，能把聖靈在人心內的工作描述得異常感人，絕不在當代最優秀的作者之下。

普林斯頓神學家把信仰體現在強而有力的機構上。在十九世紀，普林斯頓神學院訓練出來的人才，比美國任何一間神學院都多；《普林斯頓學報》及之後好幾本由它出版的期刊均極具影響力，不僅對北方長老會如此，對其他宗派亦然。再者，此學校一直是長老宗內一股不能忽視的力量，它的思想無論是否長老宗的主流都受人重視。

批評長老宗的人卻指出，他們有強烈的經院哲學式的推理精神，和機械式的聖經主義；此等評語雖不無真確成分，我們卻不應忽視，早期普林斯頓神學家忠心地代表了劃時代的加爾文主義，他們從不言倦地工作，

把握當代美國人經驗所提供的機會和他們的需要，向人解釋加爾文主義的立場。

另參：加爾文主義（Calvinism）；長老宗（Presbyterianism）。

參考書目

C. Hodge, 'Retrospect of the History of the Princeton Review', *Biblical Repertory and Princeton Review. Index Volume*, no. 1 (1870), pp. 1 ~ 39; A. W. Hoffercker, *Piety and the Princeton Theologians: Archibald Alexander, Charles Hodge, and Benjamin Warfield* (Philipsburg, NJ, 1981); T. M. Lindsay, 'The Doctrine of Scripture: The Reformers and the Princeton School', *The Expositor*, Fifth Series, vol. 1, ed. W. Robertson Nicoll (London, 1895), pp. 278 ~ 93; M. A. Noll (ed.), *The Princeton Theology 1812 ~ 1921: Scripture, Science, and Theological Method from Archibald Alexander to Benjamin Warfield* (Grand Rapids, MI, 1983); J. C. Vander Stelt, *Philosophy and Scripture: A Study in Old Princeton and Westminster Theology* (Marlton, NJ, 1978); J. D. Woodbridge and R. Balmer, 'The Princetonians and Biblical Authority', in *Scripture and Truth*, eds. Woodbridge and D. A. Carson (Grand Rapids, MI, 1983).

M.A.N.

Priscillianism 百基拉諾主義 一個本於西班牙貴族百基拉諾的苦修（Asceticism^{*}）運動，地點是西班牙和亞奎丹（Aquitaine，法國西南部盆地）的教會，時間則是 370 年代。它強調的以守童貞、自願貧窮及素食作靈命進深的方法，並特別看重預言（Prophecy^{*}）的恩賜。對一個百基拉諾主義者來說，預言是指一種能洞悉聖經及次經（Apocrypha^{*}）內特別意義的能力。百基拉諾後來成為亞維拉（Avila）的主

教；他雖然接受聖經的正典，卻相信神的啟示不限於此；他對異教作品也很有興趣，認為一個成功的屬靈生命必須是知己知彼，才能百戰百勝。

百基拉諾主義既非直接挑戰教會權柄，也沒有建立修道院，幾個非正式的兄弟會倒是因它成形。不過有些主教懷疑，百基拉諾信徒可能有摩尼教（Manichaeism^{*}）及巫術的嫌疑。到了 385 年，事情終於有個了斷，百基拉諾和他一些同道於特里爾（Trier）被控告，要在馬克西母王（Emperor Maximus）面前受審，審判結果是他們要被處決——很可能是歷史上惟一喪命於世俗統治者手上的「異端」。不過這件事引起極大的衝擊，人們對那些嗜血的主教非常憤怒。

死刑之後有過一陣反響，人們都同情百基拉諾主義，有些人還當他是殉道士（參殉道，Martyrdom^{*}）；西班牙教會面臨分裂（Schism^{*}）的危機，不過終於被 400 年托萊多會議（Council of Toledo）激烈的行動化解了。此後，百基拉諾在民間仍享有一定的支持，直到第六世紀。

參考書目

H. Chadwick, *Priscillian of Avila* (Oxford, 1976).

G.A.K.

Procession (of Holy Spirit) 聖靈之由出 參「和子」爭辯（*Filioque Controversy*）；聖靈（Holy Spirit）；三位一體（Trinity）。

Process Theology 進程神學 這是一個本於懷海德（Alfred North Whitehead）和赫斯安（Charles Hartshorne）的哲學而發展出來的神學體系。「進程」一名即來自此二哲學家的中心思想：宇宙並非是寂然不

動的，萬有皆在改變的進程中。由此他們發展出一個獨特的神、人的概念，以及整套神學。

懷海德（1861～1947）自1925年起便出版一連串相關的文章，結果在1929年出版《進程與實有》（*Process and Reality*）。他在這一系列作品中，發展出一套獨創的、本於事件的優先性的形上（*Metaphysics*）^{*}系統。事件者，即愛因斯坦所言的時間、空間和物質完全聯結在一起，這三項因素在以前都是分開處理的。此等事件（懷海德稱之為真實情況，*actual occasions*）就是宇宙的原子，每一原子在進程中都是一個點，它裡面包含著過去，又吸收新的可能而成為新的事件，此新事件即是構成將來的要素。在此進程中，最高的原則就是創造力，它不斷帶來新意，把善的效益增至最高程度。

赫斯安（1897年生）自1940年代便開始出版一系列重要的作品，終於發展出一套完整的進程哲學神學來，在神觀上尤為詳細。

隨後幾十年，這套思想經過好些哲學家 and 神學家的精心改善，已有不錯的成績；較重要的有柯布（*John Cobb*，1925年生）、葛里分（*David R. Griffin*，1939年生）、歐格登（*Schubert Ogden*，1928年生）、威廉斯（*Daniel Day Williams*，1910～73）和福特（*Lewis Ford*，1933年生），上述均為美國人，英國人則有畢庭爵（*Norman Pittenger*，1905年生）。

大多數的進程神學皆建基於進程神論（參有神論，*Theism*）^{*}。按懷海德的說法，神是形上真理最基本的範例，也為每一事件提供起初的方向；故此離開神，人就無法明白存有的一般真理或是歷史（*History*）^{*}的自由行動。

進程神學的神觀叫萬有在神論（*Panentheism*）^{*}，它和傳統神論不一樣，因為它把神與宇宙等同了；但它也不是傳統的泛神論（*Pantheism*）^{*}，因為它認為神比

宇宙大，或說神可以在宇宙之外存在。赫斯安和歐格登用人與身體的關係來解釋：我是我的身體，但我比我的身體更大。

按懷海德和赫斯安的看法，神的存在是必須有的命題，其必須性乃建基於兩個不同的因素，此二因素又構成一個雙極（*dipolar*）的概念。神根本（*primordial*）、永恆和絕對的本性，就是一種思維，此思維能賦予每一事件有新的目標或可能。神自己是會經歷事件的改變，祂自己「隨後」（*consequent*）的本性也在改變及成長中，因此神是真實地經歷著進程；祂知道，也喜愛這種改變。但經歷某些東西就必然與它發生關係，或說是與它作某程度的聯合，故此整個宇宙的進程就是神了。

懷海德認為神本身就是單一的事件，祂在一個行動中就包括了整個進程。近來柯布及其他人更指出，神和人是相相似的，兩者都是一連串的了解事件，在不斷變化中仍然保存共同的特性。

至於基督的教義（參基督論，*Christology*）^{*}，進程神學家便遇上困難了。他們看歷史中每一事件都是神進入歷史的行動，就此意義而言，它們也就是道成肉身（*Incarnation*）^{*}；這樣一來，我們就不能指出歷史上有哪一宗是獨一的道成肉身事件。再者，他們否認神可以決定事件；因此，沒有一事件是單純的神的行動，故此，嚴格來說，基督的神性便成了一件不可能的事。

像葛里分、畢庭爵和福特等進程神學家，都想指出基督的生命就是神的生命，意思是，基督以絕對的順服來活祂的一生，完全符合神的心意。當然，有些人也能在很大的程度上順服神，但基督的順服完全到一個地步，引進了一種新的順服精神，一種新的生活方式。

基督的生命與死亡引發出一個新的羣體，那就是教會（*Church*）^{*}。復活的意思乃是：基督的身體誕生了。對福特來說，這是人進化中最重要的一步；現今人類因此是完

全不同了。

論到聖靈 (Holy Spirit)*，他們認為那是神對起初目標的貢獻，因此我們說進程神學是屬於神體一位論 (Unitarianism)*，不是三位一體論 (Trinitarianism)。

他們認為所有事件都有雙重性格——道成肉身的和自主的，這正反映出他們對啟示 (Revelation)* 的看法。因為所有事件的原本設計都是從神而來，包括神的行動在內，故此每一事件都是啟示，結果傳統對普通啟示和特殊啟示的分野就不復存在；每一事件都是特別事件，都是神直接、刻意和有意識的行動，每一事件都包含這種特性。

從另一角度而言，因為每一事件的真實本質都是自決的，神不能保證有任何啟示可以真正代表祂。未來是永不可測的，它總是開放和自由的；在未來作自我決定之前，它是沒有實體的，也是不可測的，就算神也不知道。故此啟示不可能永遠無誤；有些啟示可能比另外一些更獨特，卻沒有一個啟示能保證是真實的。

他們認為釋經學 (Hermeneutics)* 是藉著回溯啟示進程，來發現神原來的「心意」，因此，它具有主觀及客觀的因素；讀者必須要與經文有交互的作用，才能將經文的意思解釋出來。

進程神學的特性，正好指出了存在主義者 (Existentialist)* 的人觀，就如海德格 (Heidegger)* 和布特曼 (Bultmann)* 等人。歐格登是發展這一點的重要人物，他認為人是一連串分開的事件，每一點與其他各點不單是獨立的，與神亦是如此，它總是自決的，故此亦是繫乎它自己的實存決定；「我」就是此刻決定要成為的那一個。

結果，神的救贖工作包括祂願意接受過去的罪惡，把它改變成為善，並且繼續誘導人體現真我，接受真的價值。一個人的救恩包括他承認對羣體 (communality) 的不忠 (福特、柯布和葛里分)，和他願意接受神的誘導，成為基督身體的一員。

進程神學的神之所以能保存每一事件為「永恆事件」，正好為這神學體系加上末世論 (Eschatology)* 的層面。神繼續獲取的知識，不僅為每一情況保存它的真實 (就主觀一面而言)，祂利用過去把新的可能呈獻給將來，也正是把意義賦予過去事件的途徑。歐格登及其他人利用懷海德的這個概念，才解釋他們對聖經所說的永生及天堂的了解。在神的愛中，沒有什麼是被遺忘的，一切都給保存下來，且對將來繼續發出有意義的影響力。我們也要指出，進程神學所言的永生及天堂，並不是指個體繼續有意識地存在，而它應用的範圍也是普世的。

福特與柯布等人亦對一般末世論下了許多工夫，這種末世論與他們了解的教會論有直接的關係。他們認為教會是人類進化歷程中一個較高的階段 (參創造論, Creation*)，這種解釋能讓我們往前看，直到神的目的最後終於勝過個別邪惡的事件，並且帶來真正愛與平安之羣體的那一天。赫斯安把這思想植根於聖經的愛觀內，並稱之為真正的聯合。

進程神學家對是否要保留合乎聖經之基督教的問題，有很大的分歧。像福特及好些天主教神學家，很想保持進程神學在聖經的範圍內，其他人則只求它存在於廣義的基督教內。赫斯安對佛教 (Buddhism)* 及其他宗教中好些近乎進程神學的思想深表興趣，假如這些思想與傳統基督教思想不合，他便会不惜放棄後者。就此觀之，福音派對進程神學的反應是必然不同的了。

一般來說，進程神學中有好些弱點是很明顯的。首先，它的形上學是與聖經中創造論和神的照管 (Providence)* 不合，把一個無限的創造者和有限的宇宙完全分隔開來。有些人 (像赫斯安) 辯稱傳統的觀點並不是希伯來人的，而是希臘人的，因此必須丟棄。另有些人則企圖把懷海德的思想發展，好容納其中的差異。

再者，它對道成肉身的看法太一般，以至基督的神性在這體系中完全沒有本體論的落腳處。同樣地，它的救贖論也是過於抽象，沒有審判或真實的救贖意義可言。最後，進程神學的釋經學把聖經的一切無誤觀（參聖經無誤，*Infallibility and Inerrancy of the Bible**）都取消了。神不能發出任何無誤的啟示，而語言亦不可能有完全客觀的意義（赫斯安）。

參考書目

D. Brown, R. E. James, G. Reeves (eds.), *Process Philosophy and Christian Thought* (Indianapolis, IN, 1971); J. Cobb and D. R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia, 1976, and Belfast, 1977); L. Ford, *The Lure of God* (Philadelphia, 1978); D. R. Griffin, *A Process Christology* (Philadelphia, 1973); C. Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago, 1941); S. Ogden, *The Reality of God* (London, 1966); Norman Pittenger, *The Word Incarnate* (New York, 1959); S. Sia, *God in Process Thought* (Dordrecht, Netherlands, 1985); A. N. Whitehead, *Process and Reality* (London, 1929).

回應：R. Gruenler, *The Inexhaustible God* (Grand Rapids, MI, 1984).

W.D.B.

Progress, Idea of 進步的概念 十九世紀思想的最大特徵就是進步，成因很多：英國的工業革命成了整個西方經濟急劇增長和社會發展的模式；科學的發現及運用，刺激大量生產和提高公共衛生的水準，人的思想因而更為樂觀，向前瞻望；加上當時歐洲文化隨著版圖的擴展而遠披北美，人對未來就更具雄心。此時黑格爾（Hegel）*的辯證惟理思想，亦是知識界的嚮導，為進化論（Evolution）*預備了沃土。

這樣看來，以進化式的進步觀來作為解

釋世界的一種假設，實在是先於達爾文的進化論（它本身也不是第一個此類的科學理論）。但達爾文主義似乎為已然流行的哲學思想預備了科學的基礎，而以生物進化作為解釋一切歷史發展之鑰者，在斯賓塞（Herbert Spencer, 1820 ~ 1903）的作品中達到高峯。還有，十九世紀中葉還流行以科學假設作為一般哲學理論的基礎。不管是不是基督教，很少人不曾受到進化式進步思想的影響，他們認為人類社會的發展，和人本身的道德發展是互相銜接的，並且其總體路向與所謂的生物向上進化的方向，也完全一致。

較近期的耶穌會人類學家德日進（Teilhard de Chardin）*，嘗試把達爾文主義和基督教的人觀和救贖論全然融合；與德日進同期的德魯蒙（Henry Drummond, 1851 ~ 97）則在其名著《人的進步》（*Ascent of Man*, 1894）把這思想普及化。

這種思想最直接的影響是在歷史的寫作上。當時的歷史學家相信，歷史上是有一進化過程可以追溯的；基督教的聖經既然大部分都是歷史，必然大大影響人對聖經的評價。最典型的一個例子是斯密特的《閃族宗教》（William Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 1889），他以自然論閱讀法從歷史中找出啟示來。當然，人老早就嘗試用自然解釋的方法來讀聖經歷史，從教會建立的第一天開始，懷疑教會信息的人自然有他的一套來解釋聖經；但當時進化論的解釋模式實在太流行，到了十九世紀中期及末期，差不多成了解釋聖經的主流。

聖經並沒有說人類歷史是一個進化的歷程，相反地，它說人的起點是完美的，後來卻墮落（Fall）*了；接下來的故事都是說到人怎樣努力撥亂歸正，企圖重建秩序，卻是失敗（巴別塔、洪水、被虜）。人是在不斷退步中，進步只能從神那裡來。這樣說來，自然進化的觀念正是和聖經描述的人和宗教相反，任何人想按達爾文進化論來重釋聖

經，都不得不採用普羅克汝斯忒斯的強暴方法（Procrustes，古希臘神話中的強盜，捕得旅客後將之縛於床上，然後或砍其腿，或拉之使長，以適合其床），硬把聖經的資料塞入他理論的框框。這個簡單的事實足以解釋之後舊約研究發展史，就是進化論的典範（Paradigm）被丟棄了，舊約學者仍然按進化論所要求的，硬說先知比律法時代更早（因為他們認為先知傳統是比較簡單，因此也是較早的）。

近代的社會發展給人進化思想致命的打擊，先是第一次世界大戰，後是核子戰爭的威脅；人再度把進化觀念拿回實驗室去檢視，也不知它能否繼續存活下去。人在經濟及科技的發展已證明是脆弱的，它們更不是必然的；至於「人的道德生活比起早期更進步」一說，現今引起了更多的懷疑。救贖不僅不是進化的果子，反而是人必須在不斷墮落的道德及現實生活中有大革新之後才能達成。人間惟一的進步，就只有神在救恩歷史中的進步而已。

另參：聖經批判學（Biblical Criticism）。

參考書目

C. Dawson, *Progress and Religion. An Historical Enquiry* (London, 1945); C. S. Lewis, 'The Funeral of a Great Myth', in *Christian Reflections* (London, 1967).

N.M.de.S.C.

Proofs of God's Existence 神存在的證明 參自然神學（Natural Theology）。

Prophecy, Theology of 預言神學 我們可以把預言解釋為 1. 認識真理的一種方法，因此可與哲學作對比。在聖經表達的方式中，它是 2. 聖靈（Holy Spirit）神學的一

部分；且是屬於 3. 神啟示（Revelation）真理的一部分，或就廣義而言，是啟示的整體。預言可以是 4. 用很多不同形式的文體表達的；5. 在正典與非正典均如此。我們會在下面進一步解釋上述五點。

1. 像哲學一樣，預言的目的亦是要向人提供有關神、人和世界的真理，而它處理的問題亦可在一些無人不知的哲學問題上表達清楚：什麼是真實的？我們怎樣知道真理？應怎樣行事為人？但它不像哲學的是，它的起點是神，而它知識的來源是神的啟示——是接受的真理，不是由人以自主的理性或經驗所得到的真理。故此，預言實在是預設了一個超越的世界觀，亦即是一個有創造者和靈體參與的實存世界，與世界不相混合，卻對世界發生著影響力，並與之有交通，特別是人；預言即是其交通的模式與內容，而先知則是這種交通的人間媒體。

預言不只是代表著一種追求真理的特別方法，按哥林多前書一 18～三 20 的說法，它也是惟一的方法。在那裡，保羅否認人自主的理性是另一追求真理的有效方法，而他對希臘智慧的指控，必定包括一般的哲學思想（Godet；另參林前一 19～21，二 6～8 之「智慧」（*sophia*））；這就是說，自然啟示或洞察力對救贖也是毫無幫助的（參 O. Weber；巴特（Barth））。

2. 預言的源頭是「神的靈」。這在新約是相當清楚的，新約稱預言為聖靈的恩賜或工作（羅十二 6；林前十二 10；參較林前十二 28；弗四 8；帖前五 19 及下）；而先知則被稱作「屬靈的」（*pneumatikos*，林前十四 37；參何九 7）。這種界定在舊約也是如此（撒下十九 20；王下二 15；代下十五 1；尼九 30；彌三 8；另參彼後一 20 及下）；不過有些書卷並不強調聖靈的角色，或沒有明確的劃分聖靈與耶和華的身分（Lindblom, *Prophecy*）。摩西的希望是所有屬主的人都能成為先知（民十一 16～29；另參路十一 1），而約珥則預言神的靈「澆灌凡有血氣

的」(二 28)，這對施洗約翰來說是有特別意義的(太三 11)；在主復活後建立的教會也實現了(徒二 16、33)。

3. 神啟示的形式非常多，在耶十八 18 是描寫為「祭司講律法，智慧人設謀略，先知說預言」(另參賽二十八 7，二十九 10～14)。先知可能是羣居的一個小團體或專職人士所組織的(王下二 3 及下，六 1)，另有些則寄附在殿中，也有些本身就是祭司，像撒母耳、以利亞、以西結，和(?)耶利米(耶一 1)。祭司也有他的「先知」位分，例如解釋、抄寫律法(賽二十八 7)，故此舊約先知與祭司的職分，並不如有些人說的那樣涇渭分明(Pedersen, Johnson)。

智者與智慧教師在以色列亦被看作是領受並傳遞屬神恩賜的人(創四十一 38 及下；撒下十四 20、17，十六 23；王上三 9～12～28；von Rad)，他們與先知亦有某種關聯。在晚期舊約及兩約之間的作品，智慧與預言的關係愈來愈密切，有時還有傳統祭司的工作，那就是解釋聖經。再者，這多重身分有時匯集於一身，就如但以理，或昆蘭社團的智慧教師(*maškilim*)，以及保羅教會的屬靈人(*pneumatikoi*，林前二 15；Ellis, *Prophecy*)。假如「預言」一詞是以廣義來指各類型的啟示教導(保羅並沒有這樣用過，林前十四 6)，即可能是指神啟示的整體(彼後一 19 及下；另參路十一 50 及下；徒二 16 及下；雅五 10 及下)。

4. 有人按體裁及啟示的形式來界定預言(參 Aune, Rendtorff-Meyer-Friedrich)，不過預言是不容易作這種歸類的，因為就是在舊約聖經，它也有多種體裁，而這一點是猶太教(Josephus, *Against Apion* I, 38～42)和早期基督教(可十二 36；徒二 30，七 37)也承認的。我們也有證據顯出，新約各種不同文體的基礎也是先知的工作，也可以說，是那些具備先知恩賜之人建立的(Ellis, 'Gospels'；參 Lindblom, *Gesichte*)。各種不同的預言文體，與人傳遞啟示的不同經驗

是吻合的；對基督徒來說，耶穌的經驗正是此等經驗的原型(Hengel)。

5. 先知不是信息是否合法的最後審裁者，正如舊約(王上二十二；耶二十三，二十八)和新約(林後十一 4、13；約壹四 1～3)的先知所引起的衝突，他們傳的道要接受幾種測試：他們的預言特性(林前十四 29)是否與摩西(申十三 1～5)和耶穌(太七 15，二十四 11；彼後二 1)的教訓相符。只有信息通過這些審查，它才有權柄可言(參帖前五 19～21)。就算它被裁定是神的話，也不等於它自然地成為聖經的正典(Canon)；預言對當代的領受者有特別而直接的用處，只有當它的內容被裁定對後代信徒也有用處，是屬於規範的啟示，也就是將來的預言亦要靠它來測試，這樣的預言才會被認為是正典的作品。

另參：聖靈的恩賜(Gifts of the Spirit)；基督的職分(Offices of Christ)。

參考書目

- D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity* (Grand Rapids, MI, 1983); K. Barth, 'No', in *Natural Theology* (London, 1950), pp. 90ff.; E. Cothenet, 'Prophetisme dans le Nouveau Testament', *DBS* 8 (1967～72), pp. 1222～337; E. E. Ellis, 'Gospels Criticism', in *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. P. Stuhlmacher (Tübingen, 1983), pp. 27～54; *idem*, *Prophecy and Hermeneutic* (Tübingen and Grand Rapids, MI, 1978); F. Godet, *Commentary on First Corinthians* (1889; Grand Rapids, MI, 1977); M. Hengel, *The Charismatic Leader and his Followers* (New York, 1981); D. Hill, *New Testament Prophecy* (London, 1979); A. R. Johnson, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody* (Cardiff, 1979); J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen* (Lund, 1968); *idem*, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford, 1967); J. Panagopoulos (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and*

Today (Leiden, 1977); J. Pedersen, 'The Role Played by Inspired Persons...', *Studies in Old Testament Prophecy*, ed. H. H. Rowley (New York, 1950), pp. 127 ~ 42; G. von Rad, *Wisdom in Israel* (London, 1972); R. Rendtorff, R. Meyer, G. Friedrich, *TDNT VI*, pp. 796 ~ 861; O. Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids, MI, 1981), vol. 1.

E.E.E.

Propitiation 挽回祭參贖罪 (Atonement)。

Protestantism 復原教 此詞之中譯頗多，早期教會作品多作「抗羅宗」，這是根據英文 Protestant (源自 *Protestatio*)，即「抗議」或抵抗。其歷史背景是 1529 年德國諸侯在斯拜耳會議 (Diet of Speyer, 四月十九日)，當時占少數的改革派反對占大多數的歸服羅馬教廷之天主教徒所下的決議，故名。這詞含有強烈反對天主教的味道，且以信義宗為主；在離開改教運動日遠的今天，有些人認為不需如此，另有些希望與羅馬教廷求同存異的教派更覺不安，遂有「復原教」、「更正教」，甚至是簡單的「基督教」等翻譯。無論怎樣，這詞在近代已漸失其抵抗的意味，它只是指一種接受改教運動 (Reformation)* 的信仰，因此是與天主教不同之教會，而此種信仰基本上是撥亂歸正，重返使徒信仰之基礎，故譯作更正教或基督教都可以。

雖然「復原教」一詞最早是指信義宗，但很快就包括了信奉加爾文主義 (Calvinism)* 和慈運理主義 (Zwingli)* 的教會。英國國教 (參安立甘主義, Anglicanism*) 與羅馬天主教的關係一直是不明朗的，代表他們整個崇拜禮儀系統的《公禱書》，更從來都沒採用過這詞語，任何版本均

如是。到了今天，復原教一詞不僅包括英國教會，連一些比較極端的教派亦算在其中。

原本復原教的特徵是在教義上，例如接受聖經是信仰與生活惟一的權柄、因信稱義、信徒皆祭司、惟靠信心 (*sola fide*)、惟靠恩典 (*sola gratia*)，這些所謂的復原教原則 (Protestant Principles)*。同樣重要的，還有相信神的超越、原罪，和罪人必須神恩才能認識神等，這些重點都是用來對抗自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology*) 的。在個別信徒的生活上，復原教強調讀經、聽道和傳福音，多於守聖禮。復原教雖然沒有修道院，也不贊成苦修的原則，他們對信徒的道德要求卻是相當高的。復原教教會在拒絕了傳統與教廷作為釋經的權柄後，鼓勵個別信徒自行解釋，相信聖靈個人性的啟迪比教會領袖的解釋更有效；好些學者認為這一點是復原教比天主教或東正教更易鬧分裂的原因。

二十世紀初期，學者傾向把復原教分作舊新二期，倘若說舊派特別關注教義，新派則重視實踐與工作；一方面他們堅持教會與國家分立的原則和容忍異己，這與當代的政治和神學氣候配合；但另一方面，新的復原教在學術與宣教上，亦取得長遠的成果。在學術上包括聖經研究，接納自然科學和生物科學的成果，並且努力調和二者。在宣教上，由平信徒發動及持守的宣教運動此起彼落，宣教機構亦一間比一間宏大，參與工作的多元化更是上一代所不能想像的。而宣教機構也不是各自為政，它們愈來愈體會聯合宣教的重要，由此而產生合一運動 (Ecumenical Movement)*，不單影響著整個復原教的面貌，連接受復原教邀請參與合一對談的天主教和東正教，也在重新修訂她們與別的教派的關係。當然，如此就預言三大教派會有復合的一天，純是不顧現實的夢話；比較穩妥的看法是：這些新發展正在改變整個基督教的結構、崇拜，以及與其他宗

教和無宗教者的關係。

參考書目

Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century* (1972); R. W. Dale, *Protestantism, Its Ultimate Principle* (1874); J. Dillenberger and C. Welch, *Protestant Christianity*; A. Heron, *A Century of Protestant Theology* (1980); P. Schaff, *The History of the Creeds*, vol. 3 (1878); R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism, A Historical Study* (1926); J. S. Whale, *The Protestant Tradition* (1955).

楊牧谷

Protestant Principles 復原教原則 大體上說，這個專有名詞是指復原教（更正教）的中心思想，也是三個主要改教家：路德（Luther）^{*}、加爾文（Calvin）^{*}和慈運理（Zwingli）^{*}的重要教義，包括因信稱義（Justification）^{*}、聖經（Scripture）^{*}、政教關係（Church and State）^{*}、信徒皆祭司（Priesthood of All Believers）^{*}與聖禮（Sacrament）^{*}等教導，是當時一切與羅馬天主教劃分界線的教義，和生活與工作的原則，因此採用復原教此名稱。改教後人多使用其意義；但到了田立克（Tillich）^{*}，他把這詞語專門化，以復原教原則與天主教的教義傳統比較，並且指出後者要不斷接受前者的糾正和更新，因為他認為復原教原則是符合聖經的，屬於真理的源頭，教義傳統卻是由之而出的支流，故需不斷地接受審查和校正。

我們且就復原教幾個重要原則解釋於下：

1. 因信稱義。這是整個改教運動的中樞神經：到底人得救是自力更生，還是靠他力重生？羅馬天主教並不否認耶穌救贖的能力，只是強調在稱義一事上，人有不能替代的責任。同樣地，改教家從來都沒有輕忽人

的責任，但認為人能從罪惡過犯的死亡中甦醒過來回應神，以致最終能在神面前被稱為義，都不是人能靠功德（Merit）^{*}可以賺取的，一切都是出於神的恩典，而人惟一能有分的只是信心。這種對救恩的不同了解，一直成為復原教與天主教的分歧，直到二十世紀由合一運動發出的對談，仍然是兩者爭辯所在。

2. 聖經。復原教肯定，聖經是信徒信仰與生活的惟一標準（*sola Scriptura*），並且強調一切解釋都只是解釋，絕不是經文本身的延續，不管這種解釋是由教廷議會或釋經專家提出來。改教家的立場只有一個目標，就是把最高的權柄留給聖經，而不是留給人或人的組織。改教家當然不是不重視教會傳統，他們對古代教會大公會議制訂的信經是尊重的，對教父的作品亦十分看重，只是不能接受聖經要屈服在教會傳統下。事實上，所有與聖經具同等地位的事物都是不容許的，故曰「惟獨聖經」。

3. 聖禮。改教家認為神的道有可見與不可見兩種，不可見的聖道就是神的話，可見的聖道便是聖禮。有聖經根據的聖禮只有兩種，即洗禮（Baptism）^{*}及聖餐（Eucharist）^{*}，而不是天主教奉行的七聖禮。雖然復原教中對聖餐的看法各有不同，但大家都同意，聖餐不是另一個獻祭，而只是主臨格的聖禮。至於以什麼形式臨在呢？路德認為是真實的親身臨在，這觀點較接近天主教的了解；加爾文則強調是屬靈的臨在，但餅與酒仍不能等同於僅有象徵價值的「符號」；慈運理認為信徒相通，共領一餅，即是主的臨在。今天大多數復原教信徒傾向於慈運理的解釋，福音派亦然。

4. 信徒皆祭司。整個改教運動的導火線是販賣赦罪券，而赦罪的基本概念乃是，認罪與赦罪的權柄是操縱在祭司，以及由此衍生的整個聖職階級。馬丁路德從聖經的教導中指出，一切信徒皆有直接向神認罪的權利，因為所有信徒都是「君尊的祭司」，而

赦罪的權柄則屬於神，不是屬人。這個思想帶給信徒莫大的自由和責任，同時震動羅馬教廷的權威和階級結構。自此「信徒皆祭司」成了復原派各支派共守的原則。到了二十世紀中到末，此原則再次受到重視，由信徒組織的機構和推動的事工，大大幫助了教會的擴展，並且加速教會處境化（Contextualization）*。

5. 教會與國家。中世紀羅馬教廷不少罪惡是源自教廷與皇宮的勾結串連，聖與俗的權力合璧是足以敗壞任何人的；故此改教家一早便定了原則，教會與國家不宜結連，乃應各屬本分。教會要專注屬靈的教導與牧養，而國家則應負責人肉身及今生的事務。但自改教運動之後，一些地方的信義宗和聖公會，接受俗世掌權者為教會的元首，且倡導教會應完全順服於國家，因此招至伊拉斯都主義者〔Erastianism；參國家（State）*〕的譏諷。另一方面，有些極端改教家則要求教會與國家絕對分開，且視這種分別為生死攸關的事（參極端改教運動，Reformation, Radical*）。

隨著宣教運動的發展，復原教的原則由歐洲傳至美國、加拿大、澳洲、紐西蘭、東南亞、非洲與南非。就廣義而言，跟隨改教運動而接納復原教原則的教會，信徒人數在1993年是382,374,000（根據1994 *Britannica Book of the Year*），這是不把逾七千萬的聖公會信徒算在內，因為有些聖公會領袖非常反對人稱他們為復原教。

進入二十一世紀前夕，教會許多事情都改變了，最起碼，天主教早就沒有了售賣赦罪券的事，而復原教一些教堂反有加強神職人員特權的傾向；再加上近代合一運動竭力推動的對談，今天教會自然沒有改教運動時期那樣重視復原教的原則。但在不以分裂為目標，只在不斷審查教會的見證有沒有偏離正道的原則下，復原教的原則仍是有用的。

另參：復原教（Protestantism）。

參考書目

參復原教*的參考書目欄。

楊牧谷

Providence 神的照管 神的照管、供應，或引導、預備，在任何對至高神的信念中皆不明顯。要為神下一個合適的定義，就必須包括祂是主宰歷史及其中的一切這概念；不過基督教對神的照管這教義，所根據的卻不是形上學的臆測，而是聖經的教導。

神的照管是指良善的神實行主權（參神的主權，Sovereignty of God*），所以一切發生的事都是有計畫和被引導的，目的就是成就神美善和榮耀的旨意，也是萬物被造的意旨。此等事件包括了自由媒介的行動在內，人雖然是自由和個人的，也要負責任，他的行動卻又是在神的旨意之內；故此神之照管包含了自然和個人的事件在內，二者均在神的旨意下聯合。

神的照管與創造（Creation*）必須仔細分別開來。按聖經說，維持及引導萬物是在它們被造之後，因此不能混淆。其中的分別，部分原因是因與果的先後問題：神首先創造，然後維持與引導。不過這秩序還有一個重要的道德意義在內：基督教的神義論（Theodicy*）既然強調原創造（創一）是美善的，又承認人墮落（Fall*）後萬物均經歷嚴重的改變，神的照管便主要是處理墮落後的秩序了。假如我們把這教義與創造論混在一起，無疑就是把罪惡加於神美善的創造。我們當然可以辯稱，有神的神進化論（Evolution*）與創造論和神的照管沒有衝突，但任何理論若不能明確地分辨二者，都是不可接受的。

神照管的教義可以防範三類主要的謬誤：

1. 自然神論（Deism*）。自然神論者說，神與宇宙現在一切的工作都是無關的，

因為祂創造了這個宇宙，然後就放手不管，讓它像個機械鐘一樣自己運作。神照管的教義則堅信，神參與人每一事件，並且作工，又維持著每一個自然的程序；故此，自然律只代表神目的的恆久和一致，自然秩序和人同樣表達神的個人管治。

2. 宿命論 (Fatalism)。^{*} 這個異教論調透過占星術大大流行起來。神的照管把自然界個人化，而宿命論則把人非個人化。人的自由行動不再是自由的，因為星座的預測（不是先知的預言）沒有個人回應的空間。神的照管論永遠不會否定人的自由，它只是肯定在人的自由之上，有一更高的秩序與目的的存在。

3. 機緣論 (Chance)。神照管論肯定歷史是有方向，也有目的的，故此它能給我們這個墮落的世界帶來希望。就如加爾文所說，神是掌舵者。我們常說，神的照管有一般和特別的分別（後者指具有某種對人特別有益的目的），但我們也許不應過分強調二者之分別；聖經說到神特別關懷自然界（如太 19:29-39 的麻雀）；而神蹟 (Miracle)^{*} 是神特別照管的行動，那是神為了某個特別目的而暫時變更自然律的運作。

神的預備顯出祂的恩慈（太 5:45），對信徒而言更是如此，因為聖經說，萬事都互相效力，叫愛神的人得益處（羅 8:28）。這樣看來，在此教義中，神的主權便成了實際的希望和信徒得安慰的基礎。

參考書目

G. C. Berkouwer, *Providence* (Grand Rapids, MI, 1952); 加爾文著,《基督教要義》上冊,徐慶譽等譯,文藝, 1991 (J. Calvin, *Institutes* I.xvi, xvii).

N.M.deS.C.

Pseudepigrapha 偽經 偽經一詞由兩個希臘文合成：*pseud*，偽造、假的；*epigraphos*，題名、書名，合起來是指錯誤

地把某一作品算入某人之上。它和另一個詞的意義很接近：*pseudonymous*，「偽名」。就如查理沃夫指出的，「學者只是指出其題目是『錯』的，至於作品本身，卻可能是無價之寶」。現在我們是以此名來指一組假借舊約或新約人物作為書名的作品。這些書雖借古人的名字來增加它的可信，本身卻為我們提供了很重要的資料，像猶太教的背景及基督教的起源等。

在主前三世紀到主後二世紀期間，有一大批猶太作品假借聖經重要人物的名字發表，學者把它們分作舊約偽經與新約偽經兩大類。舊約偽經又可分作六種體裁：一、預言性 (apocalyptic)，如：以諾書、以西結預言、以斯拉異象等；二、遺訓性 (testament)：十二列祖遺訓、摩西遺訓、所羅門遺訓等；三、舊約神話的擴充：阿里斯提亞書 (*Letter of Aristeas*)、以賽亞殉道及升天記、亞當與夏娃之書；四、智慧文學：馬加比三書、四書、敘利亞門安德 (Syriac-Menander)；五、禱文與詩篇：瑪拿西的祈禱、所羅門詩歌、雅各禱文；六、猶太—希臘作品之殘篇：偽希臘詩人殘篇、悲劇作家以西結、釋經家阿立斯體亞等。

新約偽經的分類較不容易，多有介乎舊約與新約之間的，例如：所羅門頌歌 (*Odes of Solomon*) 是聖詩集，很可能是一個由猶太教皈依基督教的人寫的，時間約在主後二世紀，按成書時間應屬新約，按其名亦有人編入舊約偽經內。除此之外，許多作品假借新約的重要人物發表，像馬利亞、保羅、彼得等，包括耶穌在內，此類作品被收入《新約次經與偽經》 (*New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, ed. by J. H. Charlesworth and J. R. Mueller, 1987) 之內。

為什麼主前三世紀到主後二世紀有這麼多偽經及次經呢？原來這是當時的風尚，自覺獨得天啟的作者皆會借古論今，動機是欺

騙甚至是「狐假虎威」都沒有關係。真正的原因還算是高尚的。舉例說，尊敬聖經的偉人，紀念他們的言行對猶太文化及作者個人生命的正面影響，肯定古代聖經故事的現代價值，和需要填補他們認為是遺佚或不全的部分，以及因為相信啟示未完，要作補遺及解釋等。

正典聖經不是一部百科全書，裡面是否有一部分與它的主題無關，都沒有提及；偽經與次經在某程度上能補上一筆，因此要得一個較全面或較平衡的圖畫，偽經是不能忽略的。

另參：次經，新約（Apocrypha, the New Testament）；次經，舊約（Apocrypha, the Old Testament）。

參考書目

L. Aland, 'The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries', in *The Authorship and Integrity of the New Testament* (London, 1965); J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament* (Cambridge, 1985); *idem* and J. R. Mueller, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (Metuchen, NJ, 1987); L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tübingen, 1986); E. J. Goodspeed, 'Pseudonymity and Pseudepigraphy in Early Christian Literature', in *New Chapters in New Testament Study* (New York, 1937); B. M. Metzger, 'Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha', in *JBL* 91:3 ~ 14.

楊牧谷

Pseudo-Dionysius the Areopagite 亞略巴古的偽丟尼修 五到六世紀一個不知名的作家，可能是敘利亞人，是基督教新柏拉圖主義的希臘神學家，作品極具影響力

（參柏拉圖主義，Platonism*）。

此人留下的作品共有四篇論文，以及十封寫給使徒時代之人的信（信中亦提及一些其他已然失傳的作品）。《神的名字》（*The Divine Names*）是根據聖經提供神的名字來解釋神的屬性。《屬天層系》（*Heavenly Hierarchy*）是以三重層系來解釋天使（Angels*）的分制和工作：就如撒拉弗——基路伯——寶座；執政的——掌權的——管轄的；權天使——天使長——天使；以及三重成聖的程序：潔淨——光照——成聖。《教會階級》（*Ecclesiastical Hierarchy*）一書則處理教會階級的結構（例如：教尊——祭司——助祭；修士——平信徒——學道者）；此外，亦處理此一等階級在祭典或聖禮中的功用。《神祕神學》（*The Mystical Theology*，包利民譯，道風山，1996）討論人透過正面與反面（參反面神學，Apophatic Theology*）的途徑，以達到神人契合的神祕經驗。

明顯地，我們若按他書信的稱謂和作者的自稱，他就是使徒行傳十七 34 的「亞略巴古的官丟尼修」。這觀點在 649 年大行其道，那一年拉特蘭會議（Lateran Council）在羅馬召開，目的是反對基督一志說 [Monothelism；參基督論（Christology*），會中就是把丟尼修的作品當作是有權柄的資料引用。這個看法很早就為一些具影響力的教會作家接受，就如大貴格利（Gregory the Great*、拜占庭的李安迪 [Leontius of Byzantium, 543 年卒；參位格（*Hypostasis**）] 及馬克西母（Maximus*）。丟尼修的作品既得了這樣的地位，很快就傳開了，對東西方教會都發生巨大的影響，而且歷久不衰。

到了中世紀末，此組作品的真實性被瓦喇（Lorenzo Valla，約 1406 ~ 57）質疑，特別是伊拉斯姆（Erasmus*，卻沒有得到普世承認，此後爭議一直沒有止息。這情況在改教時期是如此，直到十九世紀都沒有改

變。1895年，史迪馬亞（Joseph Stiglmayr）和科赫（Hugo Koch）分頭研究，並公布結果，指出這組作品是參照蒲洛克魯（Proclus, 411 ~ 85，新柏拉圖派哲學家）的書寫成，而書中許多禮文儀式都是頗晚期的，於是確定此書是五世紀晚期一個活在敘利亞的信徒寫的。自此之後，很多人嘗試找出作者真實的身分，可惜沒有什麼結果。惟一可以肯定的是，作者必然是個基督一性說者（Monophysite^{*}），或傾向基督一性說。

一個顯淺的問題是：為什麼一個無名的作者能對後代不同環境和時代的神學家，發生這樣巨大的影響力？此問題看來只有一個答案，就是它的內容異常突出，而作者的思想又出類拔萃。早期教會深受兩種思想的影響：諾斯底主義（Gnosticism^{*}）和新柏拉圖主義（參柏拉圖主義^{*}），偽丟尼修的作品正好向這兩個挑戰提供回應，方法不是根據二者相反的特性來回答，乃是指出一種包括並超越二者的大公整體性。針對諾斯底主義，它強調神是不可知的（*anōnymos*）；而針對新柏拉圖主義，它則指出神的可知（*polyōnymos*，神有很多名字；或 *apeirōnymos*，有無限的名字）。換句話說，神與世界的關係既是超越的，也是普遍存在的；前者是指祂的本體，後者是指祂的工作與能力。此論點是根據屬靈大師所了解的聖經，以及對自然界的真正了解而產生的辯護，並且在基督教苦修（Asceticism^{*}）生活中找到支持。

丟尼修的作品事實上是一套神學或哲學神學（這觀點仍頗有爭辯的餘地），一共分為三部分：正面、表徵和神祕的，這些剛好分別代表三位一體（Trinity^{*}）的三位（就神學層面而言）；人透過潔淨、光照和得榮耀〔或神化（Deification^{*}），或與神聯合〕而與三位一體溝通的進程〔就人類學（Anthropology^{*}）層面而言〕；這也是宇宙的重重結構。

正面神學（cataphatic theology）是在

《神的名字》一書上發展的，那是指人在神的行動（或能力或屬性）上所認識的神（參神的知識，Knowledge of God^{*}）。表徵的神學是在《屬天層系》、《教會階級》和《第九篇書信》（*Epistle IX*）發展出來；那是指神賜下啟示〔*theophaniai*；參啟示（Revelation^{*}）〕的世界中的三重知識（亦即包括感官世界、屬物世界，和天使的屬天世界），以及靈魂運作的方向，由感官的世界到教會的（潔淨），由教會到屬天的（光照），以及由屬天的去到屬神的（神化^{*}）。最後一個階段是從《奧祕神學》發展出來。

雖然偽丟尼修沒有一本書可以說是具有周詳的神學體系，他全部的作品，卻是非常一致又有體系的神學。他的詞彙十分新奇，強調比較和特出，文風卻毫不吸引人。基督論^{*}似乎和哲諾（Zeno）的 *Henotikon*（482）相近；而說來奇怪，它的中心思想，竟然是「一種新的神人二性兼備的能力」（‘*theandric energy*’, *Epistle IV*），而不是傳統的「一性」或「二性」。我們可以暫時不管此組作品的作者問題，然而要清楚明白東西方的歷史神學，就不能不研究這組作品的內容了。

參考書目

英譯本：T. L. Campbell, *Dionysius the Pseudo-Areopagite, The Ecclesiastical Hierarchy* (Lanham, MD, 1981); J. D. Jones, *Pseudo-Dionysius Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology* (Milwaukee, WI, 1980).

研究：A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denis* (Oxford, 1981); R. Roques, in *DSP* 3, cols. 244 ~ 86; D. Rudledge, *Cosmic Theology, The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction* (London, 1964); I. P. Sheldon-Williams, ‘The pseudo-Dionysius’, in *CHLGEMP*, pp. 457 ~ 72.

G.D.D.

Psychology of Religion 宗教心理學

宗教心理學不只一種，而是有好幾種。原因是今天心理學家的研究興趣非常多元化，從生物學的角度來研究行為，到從社會心理學的因素，研究影響人之態度與行為改變的都有；這麼廣泛不同的方法，自然會對宗教行為怎樣產生，而宗教信仰與態度又怎樣形成等問題，有很不同的答案。從廣義而言，心理學家對宗教（Religion）的根源與結果是至感興趣的，赫恩梳之《英國心理學簡史，1840～1940》（L. S. Hearnshaw, *A Short History of British Psychology, 1840～1940*, London, 1964, pp. 292～5）指出，在十九世紀末共有四種因素匯合，造成日後研究宗教心理學的基礎：高爾頓（Galton）對宗教表現（如禱告，Prayer）的研究；人類學者如弗雷澤（Fraser）對比較宗教學和宗教起源的研究；神學家如英革（Inge, 1860～1954）對神祕主義（Mysticism）和宗教經驗（Religious Experience）的研究；以及對宗教心理學開始作系統研究的最佳例子：斯塔布克的《宗教心理學》（E. D. Starbuck, *The Psychology of Religion*, London, 1899），和詹姆士的《宗教經驗之類別》（William James, *Varieties of Religious Experience*, 1902; ed. M. E. Marty, Harmondsworth, 1983）。

我們可以繼續討論分別宗教與非宗教，甚至反宗教的活動是什麼，詹姆士（1842～1910）卻只分開建制性宗教（institutional religion）與個人性宗教（personal religion）。他說，建制性宗教是關心「神學、禮儀及教會組織」，而個人性宗教則關心「人本身的內心意向、意識、貧乏、無助和不完全」。

詹姆士其中一個影響久遠的貢獻，是把宗教分作「健康的」和「病態的」兩種，而造成此種分別，詹姆士認為與人的個性與性情有關。詹姆士像斯塔布克一樣，也認為悔改歸正（Conversion）是成年人正常發展的

一部分，是潛意識成熟的過程，能讓人的自我統一起來。普拉特（J. B. Pratt, *The Religious Consciousness*, London, 1924）認為宗教發展分為幾個階段，由原始到理性和感情，而這幾個階段是所有宗教都有的。相反地，拉巴在《宗教的心理研究》（J. H. Leuba, *Psychological Study of Religion*, New York, 1912）作的宗教分析，提出較多的批評，他站在一個自然論的角度來看宗教，認為宗教生命完全可以用普通心理學的基本原理解釋。按拉巴的意見，人是透過宗教來尋找方法，去滿足需要和對更美生活的訴求。詹姆士承認生命中的確有一更高能力的存在，拉巴則認為根本沒有所謂的超越者存在，或者說與人的宗教經驗有關的源頭並不存在；按拉巴的意見，假以時日，對有位格之神的信仰是會解體的。

圖萊斯的《宗教心理學導論》（R. H. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge, 1923），大體上是跟隨詹姆士的路線。他仔細地研究與宗教信仰有關的因素，以及意識和無意識進程扮演的角色。他對個別現象亦加以研究，包括禱告、歸正和奧秘經驗。就如圖萊斯說的，當他的書在1961年再版時，他的興趣已轉到宗教意識，而不再是宗教行為；他注意的不再是統計研究，而是個案歷史的材料。該書在1961年再版，他重申自己相信信仰背後必有終極的奧秘。

弗洛伊德的宗教論

弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856～1939）的觀點，可分作論原始宗教和已發展的宗教。在《圖騰與禁忌》（*Totem and Taboo*, London, 1913）中，他說宗教的起源，乃在「戀母情結」（Oedipus complex）與圖騰主義的心理連結，這在小的原始部落可以觀察出來。「戀母情結」是弗洛伊德對年輕人在無意識層憎恨父親而起的名詞。他認為原始部落的年輕人是為了霸占父親的妻子，而

把父親殺死。按這理論，「圖騰宴就是為了記念這個可怕的行動；人的罪咎感（Guilt*；原罪）是這樣來的，它同時也是社會組織、宗教與倫理規範的起源」。弗洛伊德認為這些看法提供了原始宗教發展的線索，特別是那些包含父系中心的圖騰制度的宗教。當他寫《圖騰與禁忌》的時候，人類學的知識非常有限；到了今天，我們知道弗洛伊德賴以建立理論的所謂事實，原來是錯誤的；難怪他許多理論都是誤導的了。在《摩西與一神論》（*Moses and Monotheism*, London, 1939）中，弗洛伊德在宗教起源的問題上又有新的臆測性的理論；但隨著人類學的發展，他缺乏根據的理論引起愈來愈多爭論（參 B. Malinowski, *Sex and Repression in Primitive Society*, London, 1927; *idem*, *The Foundations of Faith and Morals*, London, 1936）。

弗洛伊德對高度發展之宗教的看法，記在《幻象的將來》（*The Future of an Illusion*, London, 1934），和《文化及其不滿》（*Civilization and Its Discontents*, London, 1939）兩本書中。對弗洛伊德來說，「幻象」代表所有由人之渴望衍生出來的信仰系統。他小心地指出，這個基礎並不暗示那個系統是錯誤的；但他明確表示基督教是錯誤的。他不否認宗教有正面的功用，例如在惡劣環境下為人提供安全感，並且文化的發展亦證實宗教是倫理標準的重要來源。不過他認為人現在已經成長，此等基礎對現代人已經沒有價值；現代人必須建立理性的基礎來過文明的生活。

弗洛伊德對宗教的結論是——宗教只是一種過渡時期的社會精神病，人若要變得有教養又能應付現實生活，就必須擺脫宗教。他是本於此點來強調，過去宗教怎樣為人提供了逃避現實生活的途徑。當人面對自然界的挑戰與迷團，和社會給予個人的限制，弗洛伊德認為宗教一方面能解釋此等迷團，另一方面又為人的限制提供逃避的方法。弗洛

伊德以為，人是以神來作為理想的父親，這種看法與上述視宗教為保護及逃避的理論，有密切的關係。這樣說來，宗教便成了孩子與他父親的關係的投射，以致儘管有許多不同的神，歸根究底也只是放大的父親形像而已。

楊格的宗教論

楊格（Carl Gustav Jung, 1875 ~ 1961）有一段短時間曾與弗洛伊德一起工作，亦從心理分析的傳統整理出他的宗教觀。他在與弗洛伊德共事的期間寫了一本小書，表明他也接受以神為父親人物的看法，且與弗洛伊德的看法很相似。但他很快便改變主意，並且為宗教起源提出新看法：他認為所有宗教均有心理學根源，也就是所謂人類的「集體的無意識」（collective unconscious）。對楊格來說，宗教不是一套神學概念，它基本上是一種經驗，因為人透過這些經驗才能整理出神學概念。這卻不能說楊格理解的神只不過是無意識層的一個精神事件。他仔細地指出，凡存在於人之精神的，皆存於實有，他常稱神為「神形像」（God-Imago），或「神表徵」（God-symbol）；在這方面，他認為自己是緊接著艾哈特（Eckhart*）的傳統，艾哈特說，「神之本體屬於靈魂，但祂的神格卻屬於自己」（參神修神學，*Mystical Theology**）。因此對楊格來說，在靈魂中遇到的神（神形像），正是宗教經驗中的神；但神格卻遠在我們的經驗及認知能力之外，也是心理學的範圍所不及的。這觀點使楊格能從心理學、歷史及神學的角度來批評基督教國度的分裂。對他來說，改教家（參改教運動的神學，*Reformation Theology**）的信念若從艾哈特的角度來看，亦只不過是他們所經驗的神，卻不必然是整體的。不過從心理的需要來說，教會是一個必須有的建制；有了教會，人的宗教生活才能受到保護，免受集體無意識層而來的原型攻擊。

這種教會觀大大加強了表記的意義，它們成了屬靈溝通和經驗的媒介，而教會這個屬靈羣體的重要亦被重視，那是個別信徒能享受一種安全又正當之實體經驗的地方。楊格認為更正教改教運動並不接受這兩個思想，他覺得更正教（參復原教，Protestantism*）最正面的特性，乃在它本身是一個屬靈的冒險，因此他說：「更正教完全只屬於神……假如更正教徒甘願喪失他整個教會而仍然能存在下去，仍然是個更正教徒，他對神就是完全不設防，不再被牆壁或羣體保護，那麼他就有一個獨特的屬靈機會，可以獲得即時的宗教經驗」（*Psychology and Religion: West and East, in Collected Works*, vol. 11, London and New York, 1958, p. 48）。對楊格來說，一個人若要保持完整的性格（或用他慣常的說法，是屬靈上快樂的靈魂），必須要為某些目的來生活，某個可以與之聯合的對象，楊格認為這就是宗教對人類的真正角色。至於此等心理學上的事實，怎樣與客觀真理聯上關係，楊格並沒有回答這個問題。

弗洛伊德與楊格對其他心理學問題的了解都非常不同，特別是宗教在個人生命上的角色。楊格告訴我們，弗洛伊德似乎太側重從人性的軟弱來了解人，而楊格自己對人性就比較正面和樂觀；又因為弗洛伊德用神經質的頭腦來了解萬物，故此不能對宗教有正確的認識；這樣一來，弗洛伊德與楊格在宗教上就不可能意見一致了。對弗洛伊德來說，心理學指出宗教是一種精神病，是可以去除的，而它的病人也可以治癒；但楊格則認為宗教是人類的本活動之一，心理學的任務不是要貶低宗教，而是嘗試了解在宗教情況下，人的本性會怎樣反應。斯賓克斯（G. S. Spinks）在分辨弗洛伊德和楊格的觀點時說：「對弗洛伊德來說，宗教是一種過分的神經官能症，他從來沒有修正過這個判語。對楊格來說，沒有宗教才是成年精神紊亂症的主要成因。這兩句話足以顯出他們對

宗教立場的分歧是多麼大」（*Psychology and Religion*, London, 1963）。

其他心理學對宗教的研究

奧爾波特雖然不及弗洛伊德和楊格出名，他的研究卻很有建樹（G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, London, 1950）。他追溯宗教在人生不同階段的發展，由孩提期到青年期，然後是成熟期，特別注意對神的信仰在人生不同的階段有什麼功用。他的報告有很紮實的臨床研究支持，特別是宗教信念與行為方面。此外，值得注意的還有阿該爾的《宗教行為》（M. Argyle, *Religious Behaviour*, London, 1958），以及與貝特一哈拉蜜合著的《宗教的社會心理學》（with B. Beit-Hallami, *The Social Psychology of Religion*, London, 1975），此書是資料寶庫，滿了宗教行為在社會心理方面的研究報告，把前人在這方面的研究成果都總結下來。

此外，廣受注意的還有薩爾貢（Dr. William Sargant）和史金納（Prof. B. F. Skinner）。薩爾貢的觀點可參《思想之戰》（*Battle for the Mind*, London, 1957），和《被迷惑的頭腦》（*The Mind Possessed*, London, 1973）。阿該爾一類的作者是本於實驗資料來評估不同的宗教心理學的理論，薩爾貢則專注於宗教行為在心理和生理方面的表現。最值得注意的是，他把心理學對洗腦的研究，與人悔改得救的經驗作比較；他認為在一些大型的福音聚會中，的確是有暗示性與洗腦的情況存在。他認為此等聚會成功的因素，包括對傳道者的廣泛宣傳，給予崇高又顯著的位置，在聚會中他慷慨激昂地陳詞、信念堅定，又滿有權柄；聽眾是在一個人潮洶湧的地方聽道，一開始就反覆不停地唱一些令人情感激動的詩歌等。現場可能還加上了強烈的燈光、龐大的詩班和動人的音樂，後者通常還是屬於節拍強勁的種類。薩爾貢說，這樣的環境很容易予人有形和心

理的壓力，使人產生行為和信念上重大突然的改變。薩爾貢認為較極端的例子是美國南部某些玩蛇的邪教，他們也是在使人感情疲乏下不斷向人暗示，在這情況下很容易把一個信念種在人的心裡。也許有一天我們對這樣種下的信念，在心理和生理上有較仔細的了解，但如下面所要指出的，我們現今還不知這樣得到的信念，到底是真是假。

史金納曾用各種不同方法來改造行為，這些實驗非常成功，他就猜想同樣的方法亦可用來改造將來的社會（*Beyond Freedom and Dignity*, London, 1972）。他相信透過賞罰促成的學習原理，足以解釋宗教運作的情況，起碼從心理學的角度來說是如此；因此他說：「宗教媒體其實就是一種特別形式的政府，在它之下，『善』與『惡』變成為『敬虔』與『有罪』。牽涉正反面訓令的偶發事故，則以條文來管制——通常是以命令形式發佈——又有專業人士維持，多數還加上儀式、祭儀和故事作支持。」（p. 116）後來他指出，神所代表的一切美事是一種加強劑，而地獄的威嚇則代表厭惡的事物，它們都是用來塑造行為的。在史金納整個方法的背後，就是衰減主義者的前設；有時他說神的概念被「衰減」成那些我們認為有積極促進作用的項目。摩亞（O. H. Mowrer）是一個同樣出色的行為心理學家，卻不同意史金納的結論；他認為史金納事實上是「得出一條政治獨裁的理論，在那裡，人受制於自己的偏好多於邏輯的必須」（*Contemporary Psychology* 17:9, 1972, p. 470）。

將來又怎樣？

布朗（L. B. Brown）編輯了一本書，稱為《宗教心理學的發展》（*Advances in the Psychology of Religion*, Oxford, 1985），書內報告一個心理學的會議，其目的就是要找出宗教心理學現在最新的發展。他指出大多數現代的研究仍然過分倚賴相關性分析（correlational analysis），而參與會議的學

者，都認為應該多採用實驗法來研究宗教心理學。他說，「自然實驗」不斷發生，我們卻常錯失仔細研究的機會。舉例說，宗教教育和神職人員的甄選與訓練皆在改變當中，有系統地評估這些改變的影響卻不多見；很多時候我們只是採納委員會成員的直覺意見，或是以當權者的意向為依歸。

認知心理學的發展改變了我們研究人怎樣認識神的方法（L. B. Brown and J. P. Forgas, *JSSR* 19, 1980, pp. 423 ~ 31）。宗教怎樣影響行為，使人開始嘗試分辨宗教人士與非宗人士的行為有什麼不同，還有他們的道德和道德判斷又有什麼不同。利用使人產生幻覺的藥物來作研究，使我們知道，原來宗教經驗是可以用人工促成的，因此我們不能不問，它與正常不用藥物而獲得的經驗有什麼分別。亦有人嘗試利用大腦不對稱的研究，與宗教行為比較（J. Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, MA, 1976）。此外，也有人對邪教作系統的研究（J. T. Richardson, 'Psychological and Psychiatric Studies of New Religions', in *Advances in the Psychology of Religion*），想找出它們對信眾的影響，並且與精神健康的關係。

宗教心理學的評估

原則上說，任何宗教行為都可以心理學去研究，其中最能說明此點的，就是心理學家對歸正的解釋。有些心理學家集中注意社會和文化的形成因素，以及家庭和教會怎樣塑造出歸正的經驗，定規歸信者的信仰（如：Argyle, 1958）。另一些人則提出歸正（Conversion）的心理和生理的解釋（如：Sargant, 1957）。也有人解釋神祇在生命中的功用（如：弗洛伊德）。我們從聖經知道，不同的人信神有不同的方法，只要翻閱使徒行傳，便知道人歸正的環境也很不一樣（M. A. Jeeves, *Psychology and Chris-*

tianity: The View Both Ways; 《信仰與心理》，何鏡焯譯，種籽，1980）。

專注於歸正的心理狀況，並不等於就是忽視或否認真理抓著人的心，而只看作感情受激動而已，因為真理改變人心，才是一切歸正經歷的重要元素。我們從聖經得知，人的悔改是由神作主動的；故此，人能回應福音，也因為神先在他裡面工作（徒八 26、29，九 6、15，十 3、一 44，十六 14）。

雖然有些作者（如：弗洛伊德和史金納）認為，他們既可以從心理學的角度來解釋宗教行為，無形中就是把這些信仰解釋為純心理作用，不過這類觀念卻不為大多數心理學家接受。阿該爾決斷地指出：「我們不能以為某些信仰有其心理根源，便因此說明它是錯誤的」，「一個信仰的心理因素，與此信仰的真理，二者並沒有關係」（‘Seven Psychological Roots of Religion’, *Th* 67, 1964, pp. 333 ~ 9）。一個人信了神之後，可能會以個人的角度來解釋他與神在耶穌基督裡的新關係，一個非基督徒可能覺得這種解釋是多餘的，或無意義的。無論用上多少證據，也不能提供令人完全信服的證據，證明基督徒與非基督徒何者是對、何者是錯。再者，認為心理解釋與個人宗教經驗不合，也犯了類別方面的錯誤（*Psychology and Christianity: The View Both Ways*, pp. 140 ~ 4）。心理學不能否定宗教經驗，正如物理學上的聲學也不能抹殺人聽音樂的美學經驗，是同樣的道理。

另參：深層心理學（Depth Psychology）。

M.A.J.

Punishment 刑罰 我們傳統對刑罰下的定義，包括三方面的因素：1. 對犯法者都施予痛苦；2. 本於清楚列明的刑責（法律）；3. 由合法之權柄執行；故此刑罰與善導罪犯，使他重返社會的工作是不一樣的，後者

或可能亦有使罪犯受苦的地方，但卻不是故意的。此外，刑罰與其他合法的剝奪或施予痛苦也要分開來，如抽稅或動手術等；它和個人的報復就更不一樣了。一切刑罰都含有報仇的成分，雖然此含義是非常的微弱；但不是所有刑罰的理論都承認有報應的成分，人們認為就算是報應也是言之成理的，它本身已提出足夠的理由要成立刑罰的體制。

一般認為任何刑罰的理論，必須顯出報應的刑罰能滿足公義的要求；此外，它亦可指出哪一種刑罰最能達到這種要求；不過它就不需同時指出有什麼其他考慮，可以合法地決定如何對待罪犯（就如希望他們悔改信基督，或因為刑罰而減少社會或心理罪行）：這是更廣的社會理論所關心的。它也不需解釋某些個案的刑罰是否適當，那是一般法院聆訊的問題。

傳統上西方接受三種刑罰的理論：兩種認為報應的刑罰是不合理的，因此並不足取；最古老的理論指出刑罰對犯事者的道德是有助益的。柏拉圖（Platonism^{*}, *Gorgias* 476 ~ 7）的辯論是這樣的：一個公義的刑罰既是善的，接受此刑罰的人自然是接受著美好的事：他的靈魂能脫離不公義的事。此理論在古代社會十分流行，連基督教內都有它的影子，永遠的火刑即就此來解釋〔後代視之為非正統；參俄利根（Origen^{*}）；女撒的貴格利（Gregory of Nyssa^{*}）〕。此理論的基本弱點，是以為公義的刑罰本身能使受刑者變得更公義。

第二個理論與十七世紀立約式的政治思想有關。按此理論，刑罰的目的乃是保障社會其他成員，而途徑則是透過約束犯事者和阻嚇其他可能的犯事者。從立約者的角度看，人為了自己的權利獲得保障，把某種自由給了社會，因此刑罰的理據乃在保障可能的受害者。但這理論的弱點在於——阻嚇與約束似乎都未能為有限的報復性刑罰提供足夠的理據（如上述第一與第二點理由所陳明的）；再者，此理論亦不能使人信服公義的

刑罰必須與所犯的罪合乎比例。

第三個理論與近代的康德（Kant^{*}）、黑格爾（Hegel^{*}）、士來馬赫（Schleiermacher^{*}）的思想有關，而整個理論則是建立在亞里斯多德（Aristotelianism^{*}）的思想，相信報應本身就是合理的。故此我們常稱這種理論為報應論，雖然稱之為「滿足」刑法論，或「廢止」論可能更恰當。它最基本的意義是這樣的：透過在犯事者身上施予相當刑罰，他因犯事而造成的傷害就抵銷了。此理論比上述兩個理論更能夠合乎比例的公義刑罰提供理據；同時它亦顯出前兩個理論不夠重視犯事者的尊嚴，即犯事者也是一個具有道德責任的人。不過有時這理論會過分強調對等報應，到一地步好像是堅持「以眼還眼」（*lex talionis*）的原則；最後，它強調絕對公義的原則，似乎也沒有為憐憫和饒恕留下什麼空間。

傳統理論的限制乃在於沒有把刑罰以較寬廣的社會公義問題來處理。聖經鮮有單獨處理刑罰的問題，但對於「審判」就有不少討論，主動名詞「審判」，似乎較它的抽象名詞「公義」（Righteousness^{*}）更常使用。審判能讓社會賴以維繫公共生活的價值得到公開承認；報應性刑罰則是源自舊約血債血償的自然現象（如：創四 10 ~ 11，九 6）。法官的角色（最能說明此點者莫如逃城的典例：民三十五；申十九；書二十）乃是對羣體負責，為受害者伸冤，以致報復的責任可以由私人的層面轉到公眾的層面。法官透過審訊來分辨有罪的和無罪的，又將合乎比例的刑量判予犯罪的人，法官就是把一種本來是盲目又無情的報復行動，變為一種公眾可以知道真相的情況。合乎比例並不一定就等於以眼還眼，它也不一定要求責任與刑量之間的平衡；法律上的報應觀念其實只是一種象徵語言，它為刑罰的方法和程度留下相當靈活的空間。

由受害者的憤怒而引伸出來的報應觀

念，可以解釋為什麼人對此觀念是愛惡難分。我們既不能廢掉此觀念，又不能把它絕對化，因為在墮落（Fall^{*}）的社會及世界情況下，它是屬於人判斷的一部分。當然，聖經亦有提到神在最後審判（參神的審判，Judgment of God^{*}）時給人的報應，故此承認犯罪必須受適當的刑罰；但我們同樣要正視一事實，神的審判也是祂稱罪人為義（參稱義，Justification^{*}）的時刻，這樣我們就不該把人施報應的原則強加在神身上了。我們若想研究這兩個思想在末世論的意義，就必須討論基督贖罪（Atonement^{*}）之死——那是對罪惡的終極刑罰，同時也是神為饒恕（參罪咎與赦免，Guilt and Forgiveness^{*}）而採取的決定性行動。

參考書目

歷史發展：Thomas Aquinas, *Summa Theologica* II: 1:87; H. Grotius, *The Right of War and Peace* (London and New York, 1964), book 2, chs. 20, 21; G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (ET, Oxford, 1967), sections 88 ~ 103; T. Hobbes, *Leviathan* (London, 1914), ch. 28; I. Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, section 49E, Part I of *The Metaphysics of Morals* (ET, Indianapolis, IN, 1965); W. Perkins, *Epieikeia: or a Treatise of Christian Equitie and Moderation* (London, 1604); H. Rashadall, *The Theory of Good and Evil* (Oxford, 1907), book 1, ch. 9; F. de Suarez, *De legibus ac Deo legislatore* (London, 1679), book 5, chs. 1 ~ 12.

當代發展：W. Berns, *For Capital Punishment. Crime and the Morality of the Death Penalty* (New York, 1981); Lord Longford, *The Idea of Punishment* (London, 1961); W. Moberly, *Responsibility* (London, 1951); O. O'Donovan, *Measure for Measure: Justice in Punishment and the Sentence of Death* (Bramcote, Nottingham, 1977); *Punishment*, Report of Working Party of the Church of England's Board for Social Responsibi-

lity (London, 1963); J. H. Yoder, *The Christian and Capital Punishment* (Newton, KS, 1961).

O.M.T.O'D and R.J.S.

Purgatory 煉獄 在羅馬天主教的神學裡，煉獄是處於天堂與地獄之間的地方（參末世論，Eschatology*）。按佛羅倫斯會議和天特會議（參會議，Councils*）的解釋，煉獄不僅是一處潔淨的地方（像是死亡與復活之間的處所，這是連一些更正教神學家都有的思想），乃是一個受罰之所，不過那只是暫時的，而非永遠的刑罰。此種思想並不是來自正典聖經，支持的人亦不能從早期教會歷史找到佐證，它更是東正教拒絕的教義，而且改教時期也不為西方改教教會接受。

煉獄的思想對一個律法主義的人來說是很具有吸引力的，他認為人要靠善工得救，神衡量過我們的善行與惡行，然後對我們作出判決；但對那些善與惡都近乎相等的人又怎樣呢？煉獄就是為這些人預備的，使他們可以除惡積善，至終得救；猶太拉比就持這種想法。不過寫下來的煉獄教義當然比上述的精細，亦承認人是靠恩典得救，然而它堅持罪人仍要暫時付出代價，而永恆的刑罰則由神恩赦免。假如人藉著贖罪（參補贖禮，Penance*）而在此生盡償罪債，離世之日就能與眾聖徒（Saint*）直接到天堂。他若死不悔改，就逕下地獄；但假如他只能付上部分罪債，則要在煉獄清償餘債，才能上天堂。

在煉獄的靈魂仍可受幫助，據說，在陽間的親友若為他做某些事，他在煉獄的日子就會縮短，例如：為他禱告、施捨，在彌撒獻挽回祭（參聖餐，Eucharist*）或買赦罪券（參功德，Merit*）等。在羅馬天主教的聖禮中，昔日人為去世聖徒作的祈禱，慢慢就演變成煉獄的靈魂祈禱；而赦罪券則本於教會有權分配「功德庫」（由基督與聖徒累積而成）的存貨而來。售賣赦罪券正是引

發改教運動其中一個直接的原因。

參考書目

J. Le Goff, *The Birth of Purgatory* (London, 1984); C. H. H. Wright, *The Intermediate State and Prayers for the Dead* (London, 1900).

R.T.B.

Puritan Theology 清教神學 按艾穆斯（William Ames）的看法，神學「對我們來說，是一切嚴謹教學中最終極和最尊貴的一項藝術，它是我們至高目標的指引和藍圖，是特別由神而來，為要讓我們明白屬神的事，並且領我們回歸到神那裡。一切與改進國家經濟、道德、政治生活，以及立法的普世真理，莫不與神學有關」（*Marrow of Theology*, 1623）。

這種宏觀的眼界是從神而來的，祂呼召人類藉著在基督裡的信心，及寫下的和傳講的道而悔改，祂又透過聖靈加力量來使他們聖潔。雖然「清教」一詞原是貶詞，歷史學家卻以它來指英國教會在伊麗莎白及斯圖亞特（Stuart）期間，要求進一步改革的人，因為他們的宗教經驗（Religious Experience*）和對改革宗神學（Reformed Theology*）的委身，都十分深刻。他們的信仰是透過與流行宗教文化和羅馬天主教掙扎而塑造出來的。

清教徒中像卡特賴特（Thomas Cartwright, 1535 ~ 1603）、非拿（Dudley Fenner, 約 1558 ~ 87），及特拉維斯（Walter Travers, 約 1548 ~ 1643），在 1580 年代已使英國的改革宗神學特別重視合乎聖經的敬拜，與教會的純潔，他們視之為改教運動的延續。一小部分的人認為若不離開英國教會，自成一立約的聖徒羣體，則改教無望；布饒恩（Robert Browne, 約 1550 ~ 1633）、巴繞（Henry Barrow, 約 1550 ~ 93）、革林武得（John Greenwood, 1593

年卒)及楊生(Francis Johnson, 1562 ~ 1618),為此運動開始時提供神學基礎,但他們的結論不僅為當權者拒絕,大多數清教徒都不能接受,因為他們是忠於英國國教的。

史密斯(Henry Smith, 約 1550 ~ 91)、革林翰(Richard Greenham, 約 1535 ~ 94)、羅傑斯(Richard Rogers, 約 1550 ~ 1618)與柏金斯(William Perkins),則致力在英國教會內推動改革,他們發展出來的神學愈來愈受全國人士歡迎。這些傳道人神學家仔細地寫出怎樣把神的恩典落實到人的經驗,鼓勵人要穿越宗教形式的層層障礙,以進入宗教的核心,使心靈得到改變,由死在罪惡過犯中進入基督的生命,且把這一切全建立在完全的信心上。清教徒的日記和傳記告訴我們,這些掙扎可以是多麼厲害;而天主教和改革宗的神學主題,又可以是多麼個人化的事。

清教徒傳統裡的神學家沒有忽略聖父、聖子、聖靈之位格的問題,甚至像揀選、呼召、稱義、嗣子、成聖與得榮耀等大問題也並不輕視,但他們對宗教經驗及實際敬虔的重視,卻使他們的作品有很不同的風格,是歐洲其他地方的改革宗神學所僅見的。本仁約翰的《天路歷程》(J. Bunyan*, *Pilgrim's Progress*, 謝頌羔譯,文藝, 1995)正好表明這風格。

雖然赫姆(P. Helm)正確地提醒我們,不應過分強調對加爾文的不同解釋,但清教徒對預定論(Predestination)*和得救確據(Assurance)*的不同看法,實在反映出他們有不同的師承,那就是伯撒(Beza)*和桑該斯(Zanchius, 1516 ~ 90),以及擴充了的律法與盟約(Covenant)*神學。到了影響深遠的韋斯敏斯德信條(Westminster Confession)*和薩伏衣宣言(Savoy Declaration)寫成後,改革宗神學已打開了幾道新思想方向,包括具革命性的和預言性的神學思想。清教神學那種重視實踐的精神,使

他們對許多現實的社會倫理問題特別注意,像良知、聖召(Vocation)*,以及在神救贖的計畫裡,人與家庭(Family)*、教會、國家的關係等。

更新崇拜及當時的宗教規條,聆聽及順服神的道,和把時間分別為聖等,與謹守安息日運動的發展恰好配合,可算是十七世紀英國基督教的特徵,更是落實清教神學所帶出來的長久影響。當時城鎮及社會上層中都有許多人熱心地跟隨,顯出清教徒的虔敬態度,和對謹守安息日的神學洞見,對人的影響多麼有力;跟隨此路線而行的人,亦有為了某些較世俗的目的,就如想控制餘暇,或管制社會上不受重視和不守秩序的人等。

柏金斯(1558 ~ 1602)的神學揉合了奧古斯丁主義(Augustinianism)*和改革宗神學*,然後企圖用來改變伊麗莎白時代的社會、教會與個人;他是同類神學家中第一個重要例子。他最早的作品多是關乎一般的敬虔生活,到了1590年,他在《金鍊》(*Armilla Aurea*)以改革宗的傳統作神學主題,解釋「活得美滿的藝術」;用拉米斯(P. Ramus)*的邏輯來組織討論的主題,又製成使人容易記憶的圖表。柏金斯還在他眾多的著作繼續討論「活得美滿」的意義,特別是在敬拜、事奉、家庭生活、職業及良知等問題;他在出版的講章、反天主教的辯論,以及仔細的釋經工作上教導信眾。柏金斯努力的目標,是要洞窺神之秩序的華美,以及它對社會和個人的意義。

作為一個傳道者,據說他能使聽眾的頭髮豎起,而心則下沉,同樣的功力亦可在他的文章看到。他的書被譯成荷蘭文、德文、法文、捷克文和匈牙利文等,是伊麗莎白時代第一個具有國際聲譽的神學家。他論預定論的作品引發亞米紐(Arminianism)*撰文反駁,柏金斯又作出回應,結果成了十七世紀最重要的一場神學論戰。柏金斯的個人影響力相當大,為他贏得一些十分重要的門徒,把清教神學在英國繼續推行下去;此

外，在新英格蘭和荷蘭亦普及起來，促成了改革宗敬虔主義（Pietism）的傳統。

艾穆斯（1576 ~ 1633）是柏金斯最特出的門徒，著作亦相當多；但因著他對英國教會不留餘地的批評，而被驅逐到荷蘭，作品亦不能在英國發行，直到長期國會（Long Parliament, 1640）取消了檢查制度才得以解禁。他在佛力克（Franeker）教書的時候，有機會向廣大羣眾展示出眾的神學恩賜。他最有名的兩本書就是《神學精義》（*Marrow of Theology*, 1623），和《良知個案》（*Cases of Conscience*, 1630），而論到教會組織及立約的書亦甚具影響力。艾穆斯在準備要移民到美國麻省的時候離世，但他在荷蘭的影響力卻一直維持到十八世紀。他像柏金斯一樣，也是從奧古斯丁和改革宗汲取靈泉；此外他對教父及中世紀經院哲學亦很有研究，故能幫助他反駁羅馬天主教對更正教的批評。艾穆斯的實用神學使人明白，生命的每一方面可以怎樣為神的榮耀擺上，因為人若真了解神的真理，就必會在日常生活的每一方面反映出來。

當蘇格蘭、愛爾蘭和英格蘭爆發內戰，許多支持清教的人都移民到新英格蘭，因為他們看不出這個神學傳統在英國國教內有什麼前途可言。查理一世的政策和羅德的主教均反對清教的主要信念，像敬拜、事奉及良知。亞米紐神學比較重推理，又反對加爾文，故對清教的基本教義頗具威脅。不過，清教神學陣營中亦有些大有能力的人，像西比斯（Richard Sibbes, 1577 ~ 1635）、古得文（Thomas Goodwin, 1600 ~ 80），和歐文（John Owen, 1616 ~ 83）等。他們都是傑出的講員、領袖和神學家，使清教神學既有橫面的廣披西方的影響，亦有縱面的學術深度；再加上當時深具影響力的靈修書籍，像《平信徒的天堂路》（Arthur Dent, 1607 年卒，*A Plain Man's Pathway to Heaven*, 1601）等，以淺易手法表達清教神學的重點，清教主義就仍然發揮著它的力

量。不錯，清教神學最大的力量乃在它能流行卻不會被庸俗化，結果它讀聖經的方法能深入英國社會的每一階層。

就以西比斯來說，他原是車輪匠的兒子，是劍橋的聖約翰學院的公費生。在他當院士之前，先是格雷律師學院（Gray's Inn）的講員，後來當凱薩琳書院的院長。他的講道和生活固然影響了許多人，他在劍橋的教育成就也是很了不起的。按窩特頓（Izaak Walton）的說法，「他到達天堂之前，天堂已在他裡面」。他生動的比喻和深入的屬靈洞見，均植根於堅固的神學基礎上；他充分表達出清教神學最優秀的地方，就是能把聖經的深度和牧養的敏銳揉合起來。他的作品以務實見稱，而非系統化，很能說明為什麼清教徒的核心思想，能被這麼多平信徒吸納。他也特別重視聖經的權柄：「我們的信仰若非建立在無限之神的話語上，完全浸淫其中，我們的靈魂就會沈溺於試探裡」。人若要從神的應許得益，就要接受基督的管理。那等於是說，人必須先拆掉自己的成就，然後才可以建立神的殿。西比斯這種神學家對人的本性比較悲觀，而致力探究恩典與自由在得救者身上之關係。人生每一方面都需要不停地反省評檢，以致人會憎恨罪的試探，猶如人憎恨罪一樣，這種嚴格又精確的敬虔態度，很容易在福音派的自由面前顯得可笑，甚至淪為一種令人苦悶的律法主義（參律法與福音，*Law and Gospel*）；但它最優良之處，卻是它對個人與羣體之聖潔生活超卓的洞見。西比斯許多作品，均顯出他對創造與道成肉身有深刻的體會，而不僅是討論救恩的作品而已，就如《基督徒之位分》（*A Christian's Portion*），和《基督因受辱而得榮》（*Christ's Exaltation Purchased by his Humiliation*）。

古得文受到西比斯和普雷斯頓（John Preston, 1587 ~ 1628）的影響，在1632年擔任劍橋聖三一堂主任牧師時，就好像知道自己在教會事工上會有一番作為。1634年科

屯 (John Cotton, 1584 ~ 1652) 勸告他，說維持獨立身分是重要的，他就辭職了。他因著不斷受英國權貴的騷擾，而去了荷蘭暫避。1641年他講了一篇道，叫做《瞥見錫安之榮耀》(*A Glimpse of Syons Glory*)，顯出他深切渴望一位由聖靈帶領之神聖管治者。在韋斯敏斯德會議，他是力主獨立的要員，又是《辨惑論》(*An Apologetical Narration*, 1643) 的其中一個作者，主張教會與生活都需要改革。他一生都是正統的加爾文主義者，卻反對教會成為國家的教會，主張國家可透過諮詢而與教會聯繫。在克倫威爾 (Cromwell) 統治期間，他是牛津大學馬格達倫學院的院長。他又與歐文同工，反駁別人對清教神學理性傳統的批評；又提醒人「拉寇問答書」的危險 [Racovian Catechism，這是波蘭拉寇城出版的教會問答，在1605出版，陳述蘇西尼教義 (Socinus and Socinianism)]。他在《基督為普世締造和平》(*Christ the Universal Peacemaker*, 1651) 一書中，又努力勸獨立派與長老宗合一。古得文與基督相遇的深刻經驗，在每一本作品都可以看得到，有些地方還似乎是透過經驗來推理，而不是透過聖經。他對釋經的興趣比系統神學大，所以他大多數的作品都是獨立成書，並沒有刻意要有系統地解釋整個清教神學。

在清教神學傳統中，真正有系統的思想家是歐文和巴克斯特 (R. Baxter) 。歐文在牛津受教育，完全接受亞里斯多德的思想；他的靈性掙扎相當漫長，一直尋找信仰確據，到1642年才完結。他湛深的理性恩賜都為國會擺上了。《論亞米紐主義》(*A Display of Arminianism*, 1643) 是他致力解釋經典的加爾文主義之作。開始的時候，歐文是屬長老宗的，後來因著科屯的《天國之鑰》(J. Cotton, *Keyes of the Kingdom of Heaven*, 1644) 而相信獨立的重要；後來又透過《論容忍》(*Of Toleration*, 1648)，成為力主接納正統 (指英國國教) 的要員。他的從軍牧師

經驗令他更了解側重內心之光的宗教問題；但在《基督國度與法權》(*Christ's Kingdom and the Magistrates Power*, 1652) 中，他努力找出民事與宗教權力的分野。

他對聖經權柄及統一性的解釋，可見於其浩大的希伯來書註釋 (1668 ~ 84) 。他完全反對貴格會 (Quaker) 論內心之光的教訓，在神學上也不贊成過度看重理性，就如他批評蘇西尼及格魯希烏 (H. Grotius) 重釋基督的救贖和神性一樣，這些言論可在《論基督死亡的謬誤思想》(*The Death of Death in the Death of Christ*, 1647) 。歐文論基督之大祭司職分，以及論聖靈的經典著作，使他在英國論三位一體的神學家中占一重要位置。在他生命最後一程，他致力於一個包容更廣的國家教會，以及使各個互不相容的團體復和。

清教神學對後來英國一些不服從國家教會的人仍然深具影響力，就如司布真 (C. H. Spurgeon) 。很多重要的清教神學作品亦再版為更準確的版本。同樣地，他們在十八世紀新英格蘭的影響力也是很直接的，代表人物有愛德華滋 (J. Edwards) ；就是在福音派圈子中亦有再度復甦的趨勢，主要人物有鍾馬田 (D. M. Lloyd-Jones) 和巴刻 (J. I. Packer, 1926年生) 。清教神學的理性能力和神學傳統的協調，是歷史學家愈來愈肯定的，雖然在自由神學得勢之時，他們曾一度失色。他們成功地解釋了十七世紀的世界，以致身處不同理性氣候之下的人，不容易一字不改地移植過來。但清教神學對聖經啟示的忠心，它的鉅細靡遺，它把神學與其他知識的揉合，它牧養和屬靈的深度，成功地開創一種可以延續下去的敬拜傳統，它的講道和平信徒靈性生活模式，的確能把清教置於永垂不朽的地位，不僅在英語世界的基督教，也在更廣的改革宗教會內。它的弱點是輕視藝術，過分強調個人，並且把聖禮過分貶抑到只有象徵意義的傾向等。

参考書目

F. J. Bremer, *The Puritan Experiment* (New York, 1976); P. Christianson, *Reformers and Babylon* (Toronto, 1978); J. T. Cliffe, *The Puritan Gentry* (London, 1984); P. Collinson, *English Puritanism* (Historical Association pamphlet, London, 1983); P. Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh, 1982); E. B. Holifield, *The Covenant Sealed* (New Haven, CT, 1974); P. Miller, *The New England Mind* (New York, 1939; Boston, MA, 1954); E. S. Morgan, *Visible Saints* (Ithaca, NY, 1975); R. S. Paul, *Assembly of the Lord* (Edinburgh, 1984); K. L. Sprunger, *The Learned Dr William Ames* (Urbana, IL, 1972); P. Toon, *God's Statesman* (Edinburgh, 1971); D. D. Wallace, *Puritans and Predestination* (Chapel Hill, NC, 1982); B. R. White, *The English Separatist Tradition* (Oxford, 1971); G. Yule, *Puritans in Politics* (Appleford, 1981); D. Zaret, *The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism* (Chicago, IL, 1985).

I.B.

**Pusey, Edward Bouverie 溥西 (1800
~ 82)** 參牛津運動 (Oxford Movement)。

Q

Quaker Theology 貴格會神學 貴格會又名公誼會 (The Religious Society of Friends)，是 1650 年代因著一場宗教論戰而在英國產生的宗派；現今全世界約有二萬個公誼會的組織，卻沒有一個集中的權力機構。

早期貴格派神學包含了清教 (Puritan)* 和重洗派 (Anabaptist)* 的元素在內。弗克斯 (George Fox, 1624 ~ 91) 從新約 (提後三 1 ~ 5) 指出，現今有形的教會都是墮落的，基督要來把真教會聚攏起來。外表的信仰是完全無力挽救的，因為只有普世的內在之光 (約一 9 ~ 18)，才是親近基督惟一的道路。引領基督徒合一的光要繼續把聖經的真理啟示我們 (約十六 13)，它鼓吹非暴力和絕對平等的精神，亦不用種種傳統的稱銜；在非基督徒當中，它乃是主動地施行救贖的工作。

貴格會認為一切外在的聖禮都是舊約殘留下來，與基督設立的完全的內在敬拜不符 (約四 24)。他們認為信經並不是在聖光引導下寫出來的，乃是出於人有限又有錯誤的頭腦；他們也不接受歸義論、完全敗壞和三位一體等教義。他們又認為真正的教會都是在靜默中敬拜神，等待聖靈來感動人隨時禱告、講道和作見證；沒有固定薪俸亦不需按立的事奉工作，是人人都可參與的，男女皆如此。

巴克雷的《真基督徒神聖的辯證》 (Robert Barclay, *The Apology for the True Christian Divinity*)，為貴格會神學預備了架構及聯繫的脈絡；他使用聖經與教父來說明貴格會的見證正是新約基督教的核心真理，一切其他教義都是由此而來。此書的說服力實在很強，以致他們再也沒有感到有需要發展神學，直到他們被逼放棄半重洗派的立場，好回應十九世紀初完全不同的學術環境，才改變態度。

因著葛尼 (Joseph John Gurney, 1788 ~ 1847) 的工作，今天超過半數的貴格派會友都是屬於福音派的。聖經無誤及基督的神性可以與傳統的貴格派思想調和，但繼續的啟示，教義上的和平主義，和透過聖光而得救等思想，就與福音派的原則不吻合。這一派系的貴格會友只呼召牧者，卻不予以按立；他們也採用程式敬拜，卻反對禮儀；聖潔運動 (Holiness Movement)* 對此不無影響。里奇蒙宣言 (Richmond Declaration, 1887) 是福音派貴格會的標準信仰文件。

現代非福音派貴格會則揉合了理性、神祕和自由派的傾向於一身，這是源自十八世紀寂靜主義 (Quietism)* 之貴格精神。他們把普世之光的教義擴充，又將道成肉身的道理加強，並且強調一切宗教基本上是一致的。正因為他們看重四海之內皆兄弟的信念，故此他們在和平工作及關懷社會等事工

的努力，就如他們另一派別關心宣教一樣的殷勤。

引至派別之分的，常是出於怎樣在改變的環境中解釋原本的信息。近代自由派貴格會和福音派貴格會都受到本身興起的新運動的挑戰，此運動是以弗克斯、巴克雷和彭威廉（William Penn, 1644 ~ 1718）的原本信息為核心，不是近代的神學。

參考書目

R. Barclay, *Apology for the True Christian Divinity* (Amsterdam, 1676); L. Benson, *Catholic Quakerism* (Philadelphia, 1966); J. J. Gurney, *Observations on the Religious Peculiarities of the Society of Friends* (London, 1824); W. Penn, *Primitive Christianity Revived* (London, 1696); W. Pollard, F. Frith, and W. Turner, *A Reasonable Faith* (London, 1885); G. Richards, *On Being Incarnate* (London, 1979).

J.A.P.

Quest for Historical Jesus 追尋歷史耶穌 參歷史耶穌的追尋（Historical Jesus, Quest For）。

Quietism 寂靜主義 這詞語是源自對神一種特別的信仰，認為神只喜歡在人的內心工作，而人的本體基本上是被動的，或說是寂靜的。它可以就廣義或狹義來用。廣義地說，它是指一種特別的態度，見於許多宗教，以及整個教會的歷史；最能說明這態度的，莫如說：「放手並讓神來」（‘Let go and let God’）或「不要想，倒空自己」；不管是個體或羣體都不需要為世界擔心，倒退一步來靜觀神的作為，這是他們鼓勵人去做

的。

這種教導或取向對正統思想的威脅或許在中世紀最為嚴重，曾被當代比利時修士兼

神祕派神學家銳斯布若克（Jan van Ruysbroeck, 1293 ~ 1381，對荷蘭反「共同生活弟兄會」大有影響）指責。但寂靜主義一詞，在現今多是特指十七世紀一場遭教宗禁制的爭論。西班牙修士模利諾斯（Miguel de Molinos, 1628 ~ 96，作《靈性指南》，謂靜思乃靈性操練之源）創寂靜主義，1687年被依諾森十一世（Innocent XI）定罪；而法國蓋恩夫人（Guyon）創立的「半寂靜主義」似乎較近正統思想，亦為芬乃倫（F. Fénelon, 1651 ~ 1715）主教所擁護，卻在1699年被依諾森十二世定罪。

模利諾斯被定罪的原因，是他主張「人必須在神裡面完全捨棄自我，像個沒有生命的身體一樣」，因為「自然的活動是恩典的仇敵，它只會阻礙神的工作和真正的完全，因為神盼望我們忘卻自我，以致祂能在我們裡面作工」。乍看之下，這真是對恩典最屬靈的擁護，又拒絕善工，但事實上卻正好相反，他們拒絕的「自然」活動，包括代禱、自省、與信眾同敬拜，以及共守聖餐。一切的恩典工具都被拒絕，只擁護無誤的捷徑：倘若信徒使自己變為被動，神就必然要提升他的靈魂，使之與祂自己聯合。

寂靜主義亦指出這種與神聯合的經驗不是短暫的入迷，也不是禱告路上一個暫時的階段，乃是「純全的愛」的永恆階段。再者，因著這種「神祕死亡」，神是一切，信徒是無有，信徒不僅不關心他自己的行為，基於他一切行動均為神之行動，他能說他的行動是純潔無罪的，不管他會不會引致別人受害！因此寂靜主義其實是代表一種非常個人的救恩觀，而其倫理觀又十分近乎泛神論（Pantheism）。

寂靜主義其實是歪曲了的正統神修神學（Mystical Theology），不過教廷公然將寂靜主義定罪，就令人對神修神學也深生懷疑。在天主教內，整個十八世紀都充滿著不安的情緒，並且對嚴肅反省宗教經驗（Religious Experience）的人投以認真懷

疑的眼光。它對更正教的影響更為深遠。寂靜主義對敬虔主義所了解的基督徒生活有某些影響，就如成聖（Sanctification）*、與基督聯合（Union with Christ）*；但立敕爾頗為不客氣的《敬虔主義史》（Ritschl*, *Geschichte des Pietismus*, 3 vols., Bonn, 1880 ~ 6），對後來的改革宗神學家沒什麼助益，這些神學家仍然以為，所有基督教神祕主義都和寂靜主義一樣惹人懷疑。

參考書目

J. Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition* (London and San Francisco, 1985); E. Herman, 'Quietism', *ERE* 10, pp. 533 ~ 8; D. Knowles, *What is Mysticism?* (London, 1967); R. A. Knox, *Enthusiasm* (Oxford, 1950); E. Underhill, *Mysticism* (London, 1911).

P.N.H.

Qumran 昆蘭 參死海古卷 (Dead Sea Scrolls)。

R

Rabbinic Theology 拉比神學 我們對拉比神學的認識，主要來源有米示拏（Mishnah，是猶太人討論律法的遺傳集，大部分為主後 70 ~ 200 年間拉比的言論），巴勒斯坦與巴比倫的他勒目（Talmud，是猶太人接受之古代律法及遺傳之法典），米大示（Midrashim，猶太人的舊約註釋，特重道德教訓），和他爾根（Targum，舊約亞蘭文註釋）。不過上述各書都不是系統地把拉比神學寫出來，連分段論述的米示拏和他勒目也不是。

神的統一和祂憐憫與公義的屬性，是普遍得到肯定的〔憐憫與公義，分別與神的名字雅巍（Yahweh）和伊羅興（Elohim）有關聯〕，至於其他教義就有不同的解釋，在米示拏、他勒目和米大示，不同的意見無法得到統一。一般來說，神聖屬性像無所不在、無所不能和無所不知，是大家都承認的——第一個是以 *š°kīnā*，光芒，神榮耀的顯現來代表（「無處不見 *š°kīnā*，米大示論出二 9），而後二者是以相信人之自由來作平衡（「一切均已預見，但仍賜下選擇的自由」，米示拏，Aboth iii. 16）。個人的敬虔或不敬虔決定人能否經歷 *š°kīnā*。

Tōrā（律法）是以色列才擁有的特權，把她從列國分別出來。按一種看法，猶太人對律法順服的程度，就決定了彌賽亞降臨的準確時間；另有些人則認為那時間是神早就

定下的，不管猶太人是否順服。大多數拉比相信彌賽亞基本上是一個人，這種信念部分是本於希伯來聖經，而部分的原因，則是為了與基督徒相信的彌賽亞分別出來。彌賽亞最主要的功能，是拯救以色列人脫離外國的壓迫，並把他們提升到列國之上（參 Targum Is. 53:8）。

拉比認為人會傾向罪惡，完全是出生的時候（有說是出生之前）受了玷污。不過對猶太人來說，他們有一種「良善傾向」與之對抗，那就是十三歲男童接受成人禮（bar mitzvah），開始進入猶太宗教羣體，並要遵守律法的時候便發揮功效。

說到贖罪的問題，只要人一悔改，在任何情況下都會停止或延遲刑罰的執行（Mishnah Yoma, viii. 8）。研習律法和恆久禱告是信徒最重要的操練，特別是在一個連居於聖地卻沒有聖殿及祭祀的時代。此等活動是善工，能使人在最後審判得免神怒，且蒙悅納。再者，人亦可因一個比他更義之人而承受他的餘蔭；而在整個以色列國來說，列祖的功德可以作為他們的先行恩惠，因此可以福蔭後代。地上亦有樂園，那是為居於以色列地，又在審判日蒙神恩典之人所預備的。至於那些不能蒙恩的人，革赫拿（Gehenna）*就是他們要去的地方。不過這個近似基督教地獄之所，能反映出猶太教人性的一面，他們傾向規限人在裡面受刑罰的

時間，一般來說是十二個月。

參考書目

I. Epstein, *Judaism* (London, 1959); R. A. Stewart, *Rabbinic Theology* (Edinburgh, 1961).

R.P.G.

Race 種族 人用種族這個概念來把人分做不同的組別，而分門別類的綱目雖有不同，卻總包括身體、樣貌，和決定樣貌的基因結構；此外，亦可包括文化、政治及經濟等因素在內。

用上述方法來把人分門別類，頗與聖經的教導衝突。聖經肯定的是：1. 人類的一體，包括在創造（創一 26 ~ 27，五 1 ~ 2；徒十七 26），和在救贖的範圍上（創十二 3；太二十八 19；西三 11；啟五 9）；2. 把人按其宗族或人種來劃分，其根據多是文化或宗教的；故此，儘管舊約或新約作者提到有些人的膚色較黑（民十二 7；歌一 5；耶三十八 7；徒八 27，十三 1），聖經卻沒有進一步說這種觀察有什麼意義。同樣地，大多數現代科學都不願從基因結構來解釋人的特性。從另一角度來看，聖經一直肯定不同「人種」是存在的。以色列人是從周圍不同的民族當中被召出來的（創十）；而以色列的歷史學者和先知最常論到的一個題目，就是他們與別民族的交往。新約說，以色列原要作萬國得福的媒介，這角色在耶穌身上成全了，因為福音要傳給萬民，他們的文化得到承認（使徒行傳滿了肯定民族特性的經文）和肯定（啟二十一 24 ~ 26）；但同時它也提到個人可以越過文化界限（林前九 19 ~ 23），而種族身分也可以變成崇拜的偶像（腓三 4 ~ 9）。

故此要按聖經的教導來反省「種族」的問題，我們就必須放棄只按外表或基因的因素，乃要小心地從文化因素入手。但在現代世界中，我們還有更進一步，也是更重要的

問題要考慮：那就是從國際與當地的層面來考慮經濟與政治的能力，它們有一定的，卻不必然是絕對的影響力。此等不公義的情況，有時是藉偏狹的種族主義來維持（像種族分離主義），或是出於不敢承認的假設，其結果就是歧視的反壓迫行為。我們應怎樣評價此等情況呢？聖經有大量資料說到神是怎樣痛恨社會及國際間的不公義，祂關顧受欺壓者，並呼召人建立公義於地上，此等經文應為我們所重視〔參解放神學（Liberation Theology）*；政治神學（Political Theology）*〕。

這樣看來，我們若僅因人的外表便以不同的方法對待人，就算是違背聖經的教導了。尤其是人若要為隔離政策提供神學理據，就會在下面幾方面犯錯誤：

1. 他們認為分別人與人之間的，是種族（race），不是民族（ethnicity）；如果用以色列與鄰國之關係作一範例，就會邏輯地分開說南非語的人和說英語的人，而不是非洲人與歐洲人。

2. 他們以為種族與文化的身分是一成不變的，而聖經以及歷史都告訴我們，它們是不停地發展、互借、分裂與重組的，這一切都是神容許的歷史演化進程內。

3. 他們漠視惹神忿怒的一切殘酷、壓榨，以及經濟剝削行為，而這一切均與隔離主義的實施有莫大關係。

另參：黑人意識（Black Consciousness）；黑人神學（Black Theology）；荷蘭改革宗神學（Dutch Reformed Theology）。

參考書目

J. A. Kirk, 'Race, Class, Caste and the Bible', *Them* 10:2 (1985), pp. 4 ~ 14.

J.B.R.

Rahner, Karl 拉納 (1904 ~ 84) 拉納是耶穌會 (參耶穌會神學, Jesuit Theology*) 修士, 在德國及奧地利教神學, 一生著述極豐, 很可能是二十世紀天主教最具影響力的神學家。

拉納所有神學作品的基礎是神學的人類學 (Anthropology)*, 這是他本於馬利沙 (Joseph Maréchal, 1878 ~ 1944) 之超越的多馬主義 (Thomism)*, 及與海德格 (Heidegger)* 之存在主義 (Existentialism)* 對話而發展出來的。他採取一種他稱之為「超越的和人類學的神學方法」, 亦即把人的經驗看為一切神學意義之鑰, 並且把注意力集中在「超越的經驗」; 亦即是普世、先驗, 也是先於反省之經驗, 他認為這種經驗是人一切其他經驗之必要條件。這種超越經驗, 只在我們反省什麼使人類知識與活動成為可能之時才活過來; 但這種反省亦顯出在有限世界中人的超越, 原來人對超乎世界的無限奧秘是敞開的, 這個無限奧秘就是宗教謂之神。拉納對超越經驗的分析顯出, 一種反省前所經驗的神是人類共有的經驗, 而人性則是自我超越而進入神。

有了這個基礎, 拉納就嘗試重釋傳統的教會教義, 以致教義不會像化石一樣的古, 乃是具有存在意義的, 與普世人的經驗符合, 又能與現代特殊的條件相配。基督教的信息乃是, 人類存在朝向的無限奧秘, 雖然本身仍是一個奧秘, 卻向人的經驗完全敞開自己, 作自我傳遞。此種自我傳遞是一種恩典, 存於所有人的超越經驗中; 但人可以選擇或拒絕這種恩典; 人就算是拒絕, 它仍是人自由的保證, 及決定人的存在。故此, 對拉納來說, 恩典 (Grace)* 早存於人性中, 所以神已賜給萬人得救恩的條件, 人就是不認識歷史基督教的啟示, 或沒有對基督表明信心, 仍然可以接受救恩, 作一個「無名的基督徒」。他可以是一個信奉其他宗教的人, 甚至可以是一個無神論者; 若是後者, 他只是不懂得把他與神那種超越的關係

以主題形式表達出來而已。

拉納的基督論 (Christology)* 是把耶穌解釋成一個完全成就人類命運的人, 祂的方法就是完全接受神的自我啟示, 也就是完全接受神的賜予, 是代表所有人在歷史中完全接受神的自我傳遞。這個「超越基督論」使這個「惟一帶來救恩的人」, 成為人存在的必須條件。

拉納對很多重要的教義都帶來影響深遠的貢獻, 像三位一體 (Trinity)*、聖經 (Scripture)* 的性質與傳統和教會學。他在靈修神學的貢獻也很大, 他把自己的神學方法, 與耶穌會中伊格那丟 (Ignatius)* 的靈修 (Spirituality)* 傳統結合起來, 作為耶穌會中屬靈生命的進修途徑。

參考書目

Foundations of Christian Faith (London, 1978); *Theological Investigations*, 20 vols. (London, 1961 ~ 81).

G. S. McCool (ed.), *A Rahner Reader: A Comprehensive Selection from Most of Karl Rahner* (London, 1975); L. J. O'Donovan, *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York, 1984); C. J. Pedley, 'An English Bibliographical Aid to Karl Rahner', *Heythrop Journal* 25 (1984), pp. 319 ~ 65; H. Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner* (London, 1986); K.-H. Weiger, *Karl Rahner: An Introduction to His Theology* (London, 1980).

R.J.B.

Ramsey, Ian Thomas 藍西 (1915 ~ 72) 藍西在 1940 年受按立, 在 1944 年成為劍橋大學基督學院的院士; 1951 年作牛津大學基督教哲學教授, 1966 年作達勒姆 (Durham) 主教。在藍西的哲學裡, 他認為宗教最典型的情況, 乃是一方面具有洞察

力，於恍然而悟（‘the penny drops’）之際，正是我們透過可見的參悟出那不可見的；而另一方面，既然有所悟，就該全然投入。神可以是參悟的「客觀指涉」。此等情況指出，任何適當的宗教語言均有邏輯上的怪異之處，故此我們會使用代模（參神學代模，Models of Theology*）來指出其獨特的地方，同時又讓人看見超越的成分，所以有神是「智慧無限」、「永恆的父」、「第一因」等用語。

參考書目

主要作品 (cf. *Bibliography* by J. H. Pye, Durham, 1979): *Christian Discourse* (London, 1965); *Christian Empiricism* [論文全集] (London, 1974); *Freedom and Immortality* (London, 1960); *Models and Mystery* (London, 1964); *Models for Divine Activity* (London, 1973); *On Being Sure in Religion* (London, 1963); *Religion and Science* (London, 1964); *Religious Language* (London, 1957)。評論見 J. H. Gill, *Ian Ramsey: To Speak Responsibly of God* (London, 1976).

R.L.S.

Ramus, Petrus, Pierre de la Ramée
拉米斯（1515～72）法國人文主義者，在巴黎大學之納瓦拉學院（College of Navarre）受業，於1551年任皇廷教授（regius professor），約於1561年皈依基督教，後在巴多羅買日大屠殺中喪命。他主張全盤更新學院的課程，因為學院長久以來，均依賴著亞里斯多德（Aristotelianism*）的邏輯（Logic*）。他的著重點乃在方法，在實際之用途和簡化。他有一種特別的分割方法，能把任何學科分成很細小的部分，然後把它們組成一圖表，使學科的整體面貌呈現出來，讓人一目了然。這種簡化及圖表化的方法，正是劃分中世紀及現代世界一個重要的學術及文化革命的分

水嶺。印刷術的發明，早把知識從對話中分隔開來，且以一種可見和占據空間的形式重組於人前。人文學者發展出來的「場位」（loci，指任何知識均能被檢視之處），更進一步把思想由聽覺轉到視覺的領域，拉米斯把這過程變成教學法。

拉米斯主義擴展得非常迅速，直到約在1650年，他在教育方法的影響力還是相當巨大，主要的中心在德國；拉米斯的《辯證法》（*Dialectic*）有133版，而《修辭學》（*Rhetoric*）則有52版在那裡出版（1573～1620）。拉米斯的方法被皮斯卡托爾（Johannes Piscator, 1546～1625）應用在釋經上，波蘭尼斯〔Amandus Polanus, 1561～1610；參改革宗神學（Reformed Theology*）〕則把它用在系統神學上。阿斯德（J. H. Alsted, 1588～1638）則將之用在所有方面。事實上我們可以從拉米斯起畫一條線，穿過阿斯德，經過狄德羅（Denis Diderot, 1713～84，法國哲學家），一直到現代的百科全書主義。拉米斯的影響廣披荷蘭及英國；劍橋的清教主義（Puritanism*）即強調實用的功用主義。到了十七世紀新英格蘭神學（New England Theology*），這個思想便深深植根於哈佛和耶魯大學。

無論拉米斯怎樣支持公理宗主義（Congregationalism*），並因此與伯撒（T. Beza*）衝突，他在神學上的影響仍是相當間接的；他唯一的神學作品《基督教解釋》（*Commentary on the Christian Religion*, 1576），未能引起廣泛注意。他按著實際功用的原則，把神學重新定義為「活得好的教義」（‘*doctrina de bene vivendo*’），並把信心（Faith*）與守規條分割，後來便由拉米斯派的清教徒*（像William Ames）將之繼續發展。它其實代表人信仰上一個新基礎，多於是一個客觀的啟示，因此為後來的敬虔主義（Pietism*）作了預備。拉米斯的方法亦與剛冒升的盟約（Covenant*）神學連上關

係，它嚴格分割的傾向很可能亦為雙盟約思想預備了沃土，亦即是在恩典之約上，另有一個墮落前的善工之約。拉米斯強調可見的事物，與改教運動（Reformation）^{*}強調聖道是不一樣的。它不斷要人注意段落，無形中把一種隨意式的結構加諸神學，多於強調神學的內在聯繫；再者，它硬要把一切都簡化，無形中亦把神學的豐盛以及多元掩蓋起來。

參考書目

W. S. Howell, *Logic and Rhetoric in England 1500 ~ 1700* (Princeton, NJ, 1956); R. W. Letham, 'The *Foedus Operum*: Some Factors Accounting for its Development', *The Sixteenth Century Journal* 14 (1983), pp. 457 ~ 67; J. Moltmann, 'Zur Bedeutung des P. Ramus für Philosophie und Theologie in Calvinismus', *ZKG* 68 (1957), pp. 295 ~ 318; W. J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (Cambridge, MA, 1958); *idem*, *Ramus and Talon Inventory* (Cambridge, MA, 1958); K. L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames* (Urbana, IL, 1972).

R.W.A.L.

Rashdall, Hastings 拉施德 參英國現代主義（Modernism, English）。

Ratramnus 拉特蘭努（868年卒） 這個改教家稱之為「伯傳」（Bertram）的法國修士，曾致力反對拉得伯士（Paschasius Radbertus）^{*}的聖餐（Eucharist）^{*}觀，認為聖餐中的血和肉與十架上的並不相同，因此聖餐只有象徵的意義。

拉得伯士同代的傑出人士曾就不同原因寫書表明不同的聖餐觀，像艾利基納（Eriugena）^{*}及毛如斯（Rabanus Maurus，856年卒），但這個科爾比

（Corbie）的修士卻應禿頭查理（King Charles the Bald）之邀，主力回應拉得伯士為天主教變質說（Transubstantiation）^{*}鋪路的聖餐觀。當時拉得伯士是拉特蘭努所屬之本篤修道院的院長，曾以《主之身體與血》（*De Corpore et Sanguine Domini*）為題著書，反對他的拉特蘭努亦以同樣題目為文。科爾比是研究奧古斯丁（Augustine）^{*}思想的中心，拉特蘭努認為他可以引用奧古斯丁和安波羅修（Ambrose）^{*}的作品來反對拉得伯士的看法。

他正面的教導不如艾利基納的清楚，雖然他也強調表記（Symbol）^{*}與信心的地位。但從反面來說，他堅決反對聖餐中基督的身體就等於馬利亞所生的身體。

拉特蘭努的作品很受改教派人士歡迎，其中如盎格魯撒克遜作家埃爾弗里克（Aelfric，約1020年卒），他的書便常引拉特蘭努之言論，帕克大主教（Archbishop Matthew Parker, 1504 ~ 75，伊麗莎伯女王委任的第一位坎特布里大主教）即在改教期間再版。此外，拉特蘭努的言論對一些人的影響也非常直接，就如利得理（Nicholas Ridley，1500 ~ 55）；參英國改教家（Reformers, English）^{*}。1559年，他的作品被天主教列入《禁書目錄》（*Index librorum prohibitorum*）。自1548年起，他的作品即有不同的英譯本。拉特蘭努也寫過預定論（Predestination）^{*}的問題〔是站在哥特沙克（Gottschalk）^{*}的陣線〕，亦曾與東正教會展開辯論；最近亦發現他論靈魂的作品（收於D. C. Lambert, ed., *Analecta Mediaevalia Namurcensia* 2, 1951）。

參考書目

Works in PL 121; J. N. Bakhuizen van den Brink (ed.), *De Corpore* (Amsterdam, 1974) (異文校勘版); A. J. Macdonald (ed.), *The Evangelical Doctrine of Holy Communion* (Cambridge, 1933).

R.T.B.

Rauschenbusch, Walter 饒申布士 (1861 ~ 1918) 這個被稱為美國社會福音之父的饒申布士，原是信義宗差往德國之宣教士的兒子，出生於紐約的羅切斯特 (Rochester)，除了四年在德國讀書，及一年造訪德、英之外，饒申布士沒有離開過羅切斯特。

饒申布士是在 1886 年六月一日按立為紐約市第二德國浸信會的牧師，此職位使他接觸了社會低下階層悲慘的真相，他們多為移民，為了生計而甘受工業家的剝削，居住與工作環境都非常惡劣。從來他與經濟學家亨利喬治 (Henry George) 和兩個年輕的浸信會牧師威廉士 (Leighton Williams) 和舒密特 (Nathaniel Schmidt) 組織了耶穌會 (Society of Jesus)，致力為貧窮人士爭取福利。

耶穌會後來擴展，成為「弟兄國度」 (Brotherhood of Kingdom)，並且在 1889 年出版期刊《為了公義》 (For the Right)，專門為工人階級奮鬥；它的目標有二，一方面為要喚起社會，特別是政府正視社會剝削及不義之罪，另一方面則希望透過此刊物可以接觸工人階級；同時，他們盼望透過這刊物去推動基督教社會主義的工作。

1891 年饒申布士去德國和英國訪問，對費邊社 (Fabian Society) 所主張的漸進社會主義大感興趣。這趟造訪改變了美國的社會福音運動。1897 年他加入羅切斯特神學院任教，1902 年成為教會歷史教授。

他並沒有因此躲進學術的象牙塔，紐約的經驗是他不能忘懷的；他重讀聖經，特別注意舊約先知那種深切的社會關懷，和新約教會如何投入貧窮人的苦難中，他相信教會不問世事是不對的。1907 年他把這些年間的經驗和研究寫成《基督教與社會危機》 (Christianity and the Social Crisis, 1907)，呼籲教會必須把信仰實現在社會倫理的問題上，立刻引起教會內外注意，而被譽為美國社會福音運動的主要發言人。

饒申布士的作品一如其人，生動又帶著豐富的悲天憫人的感情；他一直自視為宣教士，目的是得著人，使人可以在基督裡得「新生」。再者，他相信救恩是具有個人與羣體兩方面意義的，天國同時需要落實在這兩個層面。1912 年他出版了《使社會秩序基督化》 (Christianizing the Social Order)，他對美國資本主義無情的鞭撻，指出資本家為了謀利，完全漠視人的基本需要，又透過市場經濟而踐踏人的靈魂，令軟弱及無自衛能力的人落在更不堪的境地。他呼籲要用新的社會制度來代替不仁的資本主義，新的制度要以公義為目標，絕大部分財產要公有，工業組織必須民主化，以及財產利益要公平分配。他倡議的制度絕不等於共產主義，因為他認為美國經濟若按馬克斯的方案來重組，只會悲劇收場。

饒申布士最後一本重要的著作是《社會福音神學》 (A Theology for the Social Gospel)，他要求神學必須腳踏實地，處理現代社會的問題；他承認罪惡的真實，特別是在社會層面的罪惡，就更是福音必須正視和處理的問題。但這時的饒申布士也許比較老練了，不再對人性過度樂觀；他同時警告，沒有神學支持的社會運動是危險的。

從另一角度而言，1920 年代美國產生的基要派與新派的爭辯，在今天都只是茶杯裡的風波。特別在洛桑信約 (Lausanne Covenant)* 之後，基要派或福音派事實上都認同饒申布士對社會的分析，及對教會責任的釐定；特別是他肯定罪惡是真實的，並不是人的幻想；而社會的進步沒有基督及聖靈的工作是不可能的，這些都為福音派人士所樂於聽聞。也許使他們不安的，是饒申布士並不接受代贖的救贖觀，不相信真正的地獄以及基督真正的再來。但很多現代學者都指出，上一代福音派與新派的爭辯實在太意氣用事，以致新派人士不能察覺饒申布士的神學，其實含有很多正統思想；而福音派人士則昧於他們反對的社會福音，其中許多主要

思想，都是今天福音派教會及機構奉行的。

另參：神學的自由主義與保守主義（*Liberalism and Conservatism in Theology*）；社會福音（*Social Gospel*）。

參考書目

饒申布士的作品：*Christianity and the Social Crisis* (1907); *Christianizing the Social Order* (1912); *Prayers of the Social Awakening* (1910); *A Theology for the Social Gospel* (1917). W. S. Hudson (ed.), *Walter Rauschenbusch: Selected Writings* (1984).

研究他及社會福音的：R. T. Handy (ed.), *The Social Gospel in America, 1870 ~ 1920* (1966); C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865 ~ 1915* (1940); R. C. White, Jr., and C. H. Hopkins (eds.), *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America* (1976).

楊牧谷

Raven, C. E. 瑞勳 (1885 ~ 1964)

二十世紀聖公會最傑出的學者。瑞勳生於十九世紀這事實，反映在他多元化的興趣上，包括神學、生物學和歷史。瑞勳本是傳道人，一生沒離開過講台，同時他的著作也十分豐富。他的成就包括寫了「英國自然史之父」雷約翰（John Ray, 1628 ~ 1705）的傳記，以及關於鳥類學、植物學、按立女人及非戰主義的書（後二者是他力主的）。他歷任劍橋大學神學的皇家教授，又曾一度出任副校長。

瑞勳的神學深受科學影響，特別對進化論有興趣，一直希望發展出一種理論，能同時解釋宗教與科學。因此他認為連道成肉身都有進化的背景，又嘗試在「進化系列」內努力表達神一人其實就和他一樣，都有進化的背景。這種廣泛應用進化論來解釋萬事，

在本世紀初非常流行，近代則漸為人棄。值得注意的是，瑞勳的書有一本論到德日進（Teilhard de Chardin），因為像德日進一樣（雖然規模較小一點），他也想用他所了解的新科學來重新解釋正統主義。

N.M.deS.C.

瑞勳於1951 ~ 2年被委任為季富得講座（Gifford Lectures）的講員。講座內容後來出版成書，第一冊是首年的題目，名為《科學與宗教》（*Science and Religion*, Cambridge, 1953）。瑞勳以有機及整全的方法來重寫科學歷史，表達了對傳統機械性及鐵定式科學的不滿，並且指出科學與宗教本來就有一種和平共存的本性，它們也需要重建這種和諧的關係。

第二本是他第二組論文，題目叫做《經驗與解釋》（*Experience and Interpretation*, Cambridge, 1953）。瑞勳認為人把身體和靈魂作二元的分別，有太長遠的歷史，要徹底打破這種笛卡兒（Descartes）式的分割，就需要一個全新解釋基督徒經驗的方法；瑞勳就是要在第二本書內仔細研究這種再釋經驗的可能。他說，任何有效的解釋，都必須從個人的綱目來進行；就是說耶穌是不可見之事的影子這說法，也是可接受的。只要我們承認這個認信需要重新界定神的本性，及與人性相聯是什麼意思，而這重新界定可以是非常極端的，是我們一向接受的傳統所不容的。人能本乎這些新定的條件「永遠地活下去」，正是耶穌對現代人的意義。

除此之外，基督與普世、自然界與神，以及世界與聖靈等關係，就不單是季富得講座要講的內容，也是他一生想處理的問題。假如我們說近代英國神學界注意的科學與宗教的研究〔像多倫斯（T. F. Torrance）研究的題目〕，仍是循著這個大方向而行，相信也符合事實。

楊牧谷

參考書目

Evolution and the Christian Concept of God (London, 1936); *Natural Religion and Christian Theology*, 2 vols. (Gifford Lectures, 1951 ~ 2; Cambridge, 1953); *Science and the Christian Man* (London, 1952).

F. W. Dillstone, *Charles Raven, Naturalist, Historian, Theologian* (London, 1975).

N.M.deS.C. / 楊牧谷

Rebaptism 再洗禮 基督教主流神學思想均認為洗禮 (Baptism)* 是不可重複的——或更準確地說，是不應重複的。儘管根據的理由常是誤讀以弗所書四 5 (那裡的「一洗」是指眾人同領的一個洗禮)，和尼西亞信經 (那裡的「為赦罪而設的獨一洗禮」，是指受洗後犯罪能否得赦免的爭辯，故不可能與嬰兒洗禮有關)，不過反對再洗禮的教訓的確與基督一次就永遠有效的救贖有關，因此洗禮被看作是不能重複也有道理。

不過再洗禮 (這是批評者的用語) 倒不是罕見的，人也常為下列理由替它辯護：

1. 否認前一次洗禮是有效的。在教父時代，多納徒派 (Donatism)* 和其他運動曾拒絕天主教的洗禮，認為它們是由墮落的教士及叛道的教會所施行，因此是無效的。多納徒派引用較早期天主教會的做法 (如：居普良，Cyprian*)，不肯承認在天主教會之內施行的洗禮，因此要再度施行。但到了亞爾勒會議 (Council of Arles，君士坦丁堡於主後 314 年在法國亞爾勒召開的會議，為解決教會與多納徒派之間的爭端)，這做法就被禁止了。俄皮達徒 (Optatus of Milevis，四世紀的北非神學家，著有《多納徒之分裂》) 和奧古斯丁 (Augustine)* 均為反對再洗的立場提供神學理據。

一般來說，倘若洗禮一些最基本的要素

(如施水及三位一體的名字) 都盡付闕如，這種洗禮是不被承認的。假如懷疑首次洗禮缺乏這些基本要素，有些教會 (如羅馬天主教) 便提出有條件的再洗 (「倘若你未曾受洗，我給你施洗……」)。

好些教會在不同的時期都曾不接受別教會的洗禮，而給他們的會友再洗。美南長老會即採取天主教這種再洗的立場。

2. 否認嬰兒洗禮是真的基督教洗禮。重洗派 (Anabaptists，字面意思就是「再洗者」) 及其他極端改教者 (參極端改教運動，Reformation, Radical*) 即是此觀點的創始人，但十六世紀後這種做法日見普遍，新教多只接受信徒成長後的洗禮。

近代又再見此風流行，特別是靈恩運動之後，人大多不滿意嬰孩洗禮，要求一個自主的洗禮——認為父母為他們作主是沒信心的表現。這種要求引起了尖銳的教牧問題，亦與某些洗禮神學中最基本的問題有關——舉例說，洗禮與信心 (或經驗) 到底有什麼關係呢？

另參：重洗派神學 (Anabaptist Theology)。

參考書目

R. S. Armour, *Anabaptist Baptism* (Scottsdale, PA, 1966); A. Aubry, 'Faut-il rebaptiser?', *NRT* 99 (1967), pp. 183 ~ 201; C. Buchanan, *One Baptism Once* (Bramcote, Nottingham, 1978); T. H. Lyle, 'Reflections on "Second Baptism"', *IJT* 21 (1972), pp. 170 ~ 82.

D.F.W.

Recapitulation, the Doctrine of 同歸於一論 這是愛任紐有名的教義。「同歸於一」的希臘文是 *anakephalaiōsis*，是愛任紐從保羅及游斯丁借來用的，動詞是 *kephalaion*，指「總括」、「總結」，是從

名詞 *kephalaion* 而來，意思是「整體包含部分」，而前置詞 *ana-*則與拉丁文 *re-*（「再」）有關。因此合起來，是指「再度收集起來」。

保羅與愛任紐均從真正及客觀的一面來用這詞語，保羅說：「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上地上一切所有的，都在基督裡面同歸於一（*anakephalaiōsasthai ta panta*）」。他意思是說，神在基督裡，把一切因罪而與祂分隔的人再度集合起來，與祂成為一體，成就復和（*Reconciliation*）之工。基督成就此事的方法，乃是在道成肉身之時，取了我們全部的人性，透過完全順服天父的旨意，來醫治這些罪人。對人來說，基督在道成肉身取了我們全部人性，是人能與神和好的惟一可能，這就是愛任紐之名言：「不被取上的是不得醫治的」（‘the unassumed is the unhealed’）的意思。

教義的基礎

1. 道成肉身與救贖

在道成肉身時，耶穌進入人性的深處，與之聯合。祂所取的人性不是一種中性的人性（這並不存在），而是墮落的人性，但祂沒有犯罪。祂不認識罪，卻為我們成為罪，好能藉著祂從生到死到復活的一生醫治人性，並聖化它。愛任紐說：「神的兒子成為人的兒子，好叫人的兒子能成為神的眾子」，這就是我們救恩的基礎。

2. 創造與救贖

愛任紐不斷強調創造與救贖是不能分的，因為二者互為表裡。拉丁文的 *recapitulation*，就像一座概念的橋樑，把創造與救贖聯絡起來。基督藉其救贖的一生，把整個創造歸集於祂一生，醫治它，並再創造它。故此道成肉身不僅帶來救贖，同一時間亦把原本的創造帶到完成之境，因為凡祂所創造的，祂都救贖。

3. 道成肉身與復活

基督的工作有兩個層面。從一方面而言，那是直溯人陷於罪惡之根源，化解人的不順服，同時藉其生命掙破拘禁人之罪律。從另一方面而言，那也是一度向前的動力。基督藉其復活之身，把人的存在及時間收集起來，予以重建，並使之與神聯合，故此我們是因基督的復活至終得與上帝和好。

愛任紐的同歸於一論就是建基於這三個教義的基礎上面。

教義的要點

1. 重建

凡亞當因背逆而失去的，基督都因著祂的順服為人類重建，那即是包括了整個受造界。這種重建是可能的，只因為基督完全與人聯合，取了我們墮落的人性，就完全認同人。祂認同人到一個地步，願意敞開自己面對人類每一種試煉和引誘，以致人經驗的一切道德掙扎，均完全一致地呈現在基督裡面。人因自私和自我中心而失陷的試煉與引誘，基督一一藉著無私和捨己勝過。愛任紐不斷強調，耶穌在人性中經歷的試煉都是真實的，也是得勝的，由此祂奪回撒但拘禁人的權力，把人的心意奪回，聖化歸神。

2. 總和

愛任紐認為神在創造的原旨中，本就把整個人類歷史的進程都藏於基督的人性內，基督的本性就是一個得勝者。在神整個收集萬物於祂一身的過程中，道一直在工作；故此，基督的工作就此意義而言，便是一撮要（*compendium*）。換句話說，我們必須嚴肅地面對一事實：取了我們全部人性的，正是萬物賴以得造的神的兒子。只有這樣，祂順服父旨以至於死這事實，才是一個「為了我們」的救贖行動；亦惟有如此，祂能化解我們罪惡的過去。

3. 重做

「撮」要一概念暗示出基督必須從起頭開始，重走一遍人類走過的路，在每一處亞當失敗、失陷之處，基督都要得勝並化解（undo）。意思乃是說，人子透過成為肉身，從亞當成為人的起頭開步，但之後凡亞當投降之處，祂都拒絕，因此便一步一步地贏得一個重大的勝利。亞當與基督平行之處一直延伸到十字架：「化解了源於樹上（禁果）的不順服，基督亦是在樹上（十字架）因順服而至死」（*Adv. Haer.* iii.19）。

評價

明顯地，愛任紐的同歸於一論，是取材自保羅的羅馬書、哥林多前書和以弗所書；它為早期救贖論立下一個規模，其重要是不言而喻的。

1. 教義上

愛任紐把道成肉身與救贖相連起來，大大幫助我們了解道成肉身教義的根本：為什麼道要成為肉身？愛任紐特別強調成為肉身之道在人性方面的重要，在同歸於一的行動中，重要的不是道，乃是成為肉身的道，這才是同歸於一的主體：「倘若勝過人之仇敵者不是人，這種勝利是不公平的；再者，倘若神並沒有賜下救恩，我們就不能真正得到它；倘若人不是與神聯合，就不會達到不朽」（*Adv. Haer.* iii.19）。我們實難找出比他更能表達神人二性在一位格內怎樣成就救贖的解釋。

2. 教會論上

我們可以說，有罪的人與神隔絕有兩個原因：他在神面前有罪的良知，以及他不信可以做得比昔日更好。忠於福音的意思，乃是相信神已做盡一切為浪子回歸所必須做的，浪子只需要回到父家就可以了。我們必須肯定，神已為我們和在我們之內勝過有罪的人

性；愛任紐的教義正好滿足了這些方面的要求。基督藉著成為人，取去我們整個墮落的人性，又透過順服父神，把破碎的人性醫治和聖化，因此救恩所需的一切工夫，都藉著基督一生的工作完成了。而神所有要求於人的，不過是存著喜樂的心回應基督整全的恩典。對我們被罪惡破壞的人性來說，實在沒有比這更大的福音了。

另參：復和論（Reconciliation, the Doctrine of）。

參考書目

G. W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction* (Edinburgh, 1978); Hans von Campenhausen, *Men who Shaped the Western Church* (New York, 1964); Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (London, 1944); 凱利著，《早期基督教教義》，康來昌譯，華神，³1992 (J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977); J. Pelikan, *The Christian Tradition: I. The Emergence of the Catholic Tradition, 100 ~ 600* (Chicago, 1971).

楊牧谷

Reconciliation, the Doctrine of 復和論 從教義史而言，復和論是特指基督贖罪（Atonement*）的工作，把人挽回，與神和好而言，故其中心是在救贖論。但近代神學同時兼顧人與人之間的和好關係，和人與大自然的關係（參自然界神學，Nature, Theology of*），復和論的幅度與深度都比古教父的更進一步。

聖經根據

英文是以 reconciliation 來譯三組希臘詞語，分別為 *hilaskomai*、*katallassō* 及 *apokatastasis*。我們要承認，採用這三組詞的經文

其實不多，但用得上的都是重要的經文，討論到在救恩內人與神、與別人和世界的關係。重要的經文分別是羅五 10；西一 21、22；弗二 16；林後五 17～19；西一 20 等。

下面幾點是這組經文的共同主題：

1. 福音的本質

我們可以用不同的要詞來代表福音的主旨，但復和肯定是最具涵括力的一個，因為它包括了神、人、世界三個大範疇。西一 20 說基督成就的和平是包括萬有的，是「無論是地上的、天上的，都與自己和好了」，因此沒有遺漏的可能。

羅五 10 則指出復和的基礎正是福音的本質：「藉著神兒子的死，得與神和好」。這是人能復和，並作復和使者（林後五 17～19）的本體基礎。它指出復和不是一種道德操守，因為聖經所論之復和只能從救恩角度來了解，是因為我們經歷了另一個人的犧牲（「神兒子的死」——羅五 10），我們明白為仇之苦澀及空虛，進而體驗復和的平安與和諧。這種經驗推動我們執行復和的使命（林後五 18）。

2. 神對人的工作

解釋得最深刻的是西一 21、22。伍思特（Kenneth S. Wuest）的譯本很能強調出它的特性：「以前我們與神是活在已成定局的疏離中，無論心思與行為都是敵對神的、邪惡的；但如今祂藉著基督肉身的死，叫我們與祂自己和好，使我們在祂面前成為聖潔，沒有瑕疵，就是在竭力搜索的目光下也是無可責備。」

怎麼一個罪深孽重的人，竟能在「竭力搜索的目光下也無可責備」呢？明顯地，這不是信徒突然有脫罪的異常道德力，也不是某種奧祕的力量使信徒突然成聖。林後五 19 下及 21 節讓我們能略窺堂奧，原來只因為祂「不將他們的過犯歸到他們身上」，反「使

那無罪的（或作不知罪的），替我們成為罪，好叫我們在祂裡面成為神的義」，這正是復和的本體基礎。

3. 人對人的工作

這組經文指出，人的基本責任不是審判，代神決定誰可以或不可以成為神的兒女；人的基本責任是勸人與神復和，這是已交付他的復和信息與復和職分（林後五 18），也是大使命的內容（太二十八 19～20）。

這樣看來，無論人的本性是怎樣傾向分裂與割離，對一個在基督內與神和好的信徒來說，分裂不是理所當然的；林後五 17 說：「若有人在基督裡，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」怎樣才是做新人，行新事？那正是本於基督的道（word）和工作（work）來進行復和的工作，克盡復和的職分。我們只有從這救贖的角度來為人處事，才能體會十字架的新世界：「既在十字架上減了冤仇，便藉這十字架，使兩下歸為一體，與神和好了」（弗二 16）。

4. 復和的範圍

基督救贖的工作到底包括哪幾方面？歷代教會比較傾向個人及救贖論（soteriology）的了解，亦即靈魂得救。近代教會的解釋比較全面，因為當我們把這組經文放在一起來讀，就發現它們包括：a. 我們；b. 所有信耶穌的人，亦即包括那些在信仰經驗與解釋上都可能與自己不一樣，甚至是不能認同的人（參林前十二 12～25）；c. 世人，亦即所有人，這是他們能接受復和福音的可能，也是大使命的權柄所在（林後五 19）；d. 萬有，包括「地上的，天上的」，一切皆因「十字架上所流的血，成就了和平」（西一 20）。簡言之，復和就是包括了所有人和整個受造界，凡祂造的，祂就拯救；祂的血是為萬有而流，因此萬有都要與祂和好。

神學基礎

今天教會的復和觀，是建立在教會歷代先賢努力的成果之上，要在這裡全面描繪他們豐盛的果實自然是不可能的，有幾個最具代表性的果子卻不能不提。

1. 救贖論的脈絡

古教父最早為救贖論拓展脈絡的，要數愛任紐（Irenaeus）^{*}的同歸於一論（Recapitulation, the Doctrine of）^{*}。他借保羅在以弗所書和哥林多後書指出，人一切的問題皆源自亞當的犯罪；而人一切的希望，乃本於基督重走亞當失敗之路，亞當因背逆而跌倒的，基督卻因順服而得勝，因而祂能重建人神關係，使人神復和，並因而得勝試煉與試探，為人立下得勝的圭臬，這就是基督使萬有與神同歸於一的工作了（參弗一10）。

2. 創造論的範圍

其實早期教會非常關心基督之救贖與創造的關係，像特土良（Tertullian）^{*}、諾窪天（Novatian）^{*}和馬克西母（Maximus）^{*}。

為了反對黑摩格林（Hermogenem）相信物質永恆說，特土良透過重釋創世記來指出，世界及其上之百物都不是永恆的，它們是神創造的，因此是有個起頭，也有終結之日。世界與神之別，正因為世界是源於神，而神是源於永恆；世界有等級層次，「神卻沒有程度之分」（*Adv. Herm.* 7. 3）。在他最後一本著作：《論復活》（*De Resurrectione*），他重拾創造論來闡釋，指出世界是屬於神的，因為沒有存在不是神創造的；而凡祂所造的，祂都要再造，這便是救贖。他說，神明顯地是「可以再造祂曾經創造的，因為創造比再造困難，開始比再開始更不易；因此你可以相信，重建肉身比創造肉身更容易」（*De Res.* 11）。故肉身復活一事實指出，物質是善的，且有光明的將來，凡

輕視肉身的，就表明他的神是非理性的，也不是信徒敬拜的那一位（*De Res.* 14）。

諾窪天透過受造界之和諧，來說明超乎萬物，又維持萬象的神：「我們知道祂包含萬有，因此沒有一物是在祂之外；祂既是無始的，因此祂也沒有終結……萬物既都是由祂而生，又是在祂裡面，受造物就不能參透祂的華美」（*De Trin.* 2）。人的言語不能表達，卻是人不能不承認和服從的這一位，正是我們能透過世界去認識和敬拜的創造者（*De Trin.* 4），是「大地的父親」（*De Trin.* 3），也是「救贖以色列脫離為奴之軛」的神（*De Trin.* 8）。

然而萬物萬象不是支離破碎嗎？怎麼說是和諧美好的呢？這是諾窪天論復和的特出之處。他說萬物不錯有其紛紜的表象，但「因為祂已把萬物擁抱在祂偉大和能力的懷中……祂推動萬物，連結萬象，以致各種紛亂的物象，能達到統一和諧；以致不同的元素能建立一個世界：統一和堅立，各物能和諧並連結在一起」（*De Trin.* 2），所以神不斷的工作，使萬物不致因紛亂而消失於無有，反能在更深的層面連結於它們的創造者。

代表東正教的馬克西母同樣重視創造論的復和觀。但他的創造論基本上是為救贖論營造基礎的；使他被稱作「東正教之教父」的，正是這個創造論的基礎（參 John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington, 1969, p. 99）。

馬克西母反對俄利根把世界分割為永恆和易變的兩部分，他說，「一切自然運動的基礎，就是眾生之生化程序被啟動，而眾生生化程序的基礎，卻是創造的神……神是眾生百物運動的始（*arkhé*）與終（*telos*）；一切均源於祂，又要歸回祂那裡」（*Ambigua* 91:1217c, d）。換句話說，萬物之受造既不是墮落的結果，也不是與神共永恆；它的起點是神的創造，其終局即回歸到神那裡（*De Char.* IV.6），就是這樣，他把

俄利根的創造過程（靜止、運動、生化）倒轉過來，成為生化、運動、靜止。這同時亦顯出馬克西母成熟的神學睿智：俄利根認為萬物的生化與運動方向是愈來愈離開神，馬克西母則指出剛相反，是「向上而回歸神」，因為一切有形無形的均是從「無」而出，是神聖善的旨意，又在合適的時候造成；「萬物都在祂裡面同歸於一（*anakephalaiōmenon*）……因為萬物都各按其類分享神（而存在）」（*Amb.* 91:1080a, b）。

有了這個以創造論為救贖論之形上基礎後，馬克西母進而指出人的一個尊貴責任，就是看守、管理大地，並使宇宙萬物能因人的管理以避免進一步的「混亂與死亡」（*Expositio Orat. Dom.* 10:499b）；這樣就能配合基督重建的工作，因著救贖而使萬物與神聯合，不再疏離（*Amb.* 91:1308 ~ 9d）。

3. 具體的管家職分

倘若教父及中世紀神學家比較愛從宏觀討論救恩與受造界的關係，現代神學家則特別關心具體的管理問題，就如立敕爾的救贖觀，摩里斯的基督與教會，及尼布爾的新世界。

a. 立敕爾的救贖觀

立敕爾（A. Ritschl）^{*}是十九世紀最重要的神學家之一，對「稱義」（Justification）^{*}及復和（Reconciliation）的教義歷史有特別研究，亦以同名為書（參書目），該書屬於上一世紀最重要的神學作品之一。

立敕爾一生致力研究兩個問題：了解近代社會中人的存在，和建基於聖經的福音信息；而連接二者的神學課題，就是復和教義了。

立敕爾認為基督教若不先確立基督為中心，一切教義就不能互相連絡而成一整體；透過耶穌基督，我們才知道神是「為我們」的神。祂在整個世界歷史要顯明的，正是耶穌成就的「公義之愛」；這就是神與人締結

的盟約，也是「上帝國」的目的。這樣說來，耶穌成就的福音就必大於個人的救贖。首先，蒙救贖的人是被釋放得自由的，他要運用這自由來投身於神國的建設，那就是服務他人，使他人也得釋放、得自由，神的國就是這樣建立起來。

然而耶穌的救贖對人怎樣產生功效呢？首先，立敕爾明確地指出，耶穌藉著成為肉身來自獻，目的不是改變神，因為神不需要改變。耶穌的自獻是要改變人，或說，是要給人有真實改變的可能。這正是祂主動和被動之順服所成就的復和之工，而神亦是只透過耶穌基督來認識和接納世界及其上的人。

福音大於個人的救贖，因為福音的範圍正是神的國度；他進一步指出，稱義也不能完全等同於復和。他承繼教改傳統，分開「宣稱為義」（*Gerechtersprechung*）與「成為義」（*Gerechtmachung*）。他說，在世人還作罪人的時候，神因基督的工作而稱他為義，這是他復和的起點。人被稱義了，就有稱義這地位所要求於他的生活和工作，這便產生張力了。一方面是因信稱義所帶來的新地位，另一方面是仍然活在與神疏離的景況中，需要透過不斷順服，委身基督與人羣，使他稱義的身分能落實在復和的工作上。

立敕爾不接受路德竟輕視雅各書；他認為基督徒不單有責任要過道德生活，神也賜福給他的好行為。再者，人若不是在現實環境履行稱義的身分，復和的道理就給架空了。故好行為不僅屬道德的範疇，也是「人完成自我的自由」的根本：自由地服事人，事奉神。

b. 摩里斯的基督與教會

摩里斯（F. D. Maurice）^{*}是十九世紀英國聖公會最偉大的思想家，一生相信生活必須受信仰的管制，就是因此為人所利用亦不後悔。他相信世界就是「基督的國度」，信徒在這國度的責任，是要把創造中一切好的，正面的「是」（yes）帶出來；為此，他不肯

說「不」(no)，認為那是助長惡者的氣焰。

摩里斯完全按聖經字面意思來了解人：人是亞當夏娃的後裔，始祖犯罪，禍延後代，人因而墮落，與神為敵。不過摩里斯拒絕以罪作為神學的起點或終點，而認為只有基督才是真正的起點和終點，因為人之「神的形像」就是基督。當人與宇宙回歸回基督，成就祂的國度，這就是末世的新天新地。

摩里斯把一切建基於耶穌基督上，主要目的是針對教會的身分及運作而言，他說：「當教會認識基督不單是教會的元首，也是所有人的元首，以致更正教和羅馬天主教人士都飢渴慕義地，以及孤單無告地，都認識同一的標準……」，這樣的教會才是連結國與國、家與家的真正力量[F. Maurice (兒子)，ed., *The Life of F. D. Maurice*, NY, 1884, pp. 316 ~ 7]。在另一篇文章，他更指出這是一種「讓復和的能力全然滲透的教會；因此，教會就是人類社會的正常情況……世界是一個沒有神的教會，而教會就是使世界重新與神發生關係的世界」(Maurice, *Theological Essays*, Cambridge, 1853, p. 403)。

倘若立教爾努力達致的，是信仰與生活的調和，摩里斯就是一生尋求怎樣幫助教會達成她復和的職分，特別是教會與教會之間的復和；為此，他在合一運動(Ecumenical Movement)的貢獻非常大。

c. 尼布爾的新世界

近代神學家中嘗試把福音落實於人與人，及人與世界之關係者，不能不提及美國尼布爾兩兄弟(H. Richard and Reinhold Niebuhr)的貢獻，但在這裡我們集中處理賴荷·尼布爾(Reinhold Niebuhr)的思想，特別是他了解的新世界。

尼布爾的《人的本性與命運》(*The Nature and Destiny of Man*，謝秉德譯，文藝，⁴1989)是轟動歐美神學界的著作，因

為它對人性和歷史的看法太保守和太悲觀了，特別在人的罪性和恩典問題上。但這看法儘管流行一時，卻似乎忽視了作者在該書最後兩章所討論的新世界。在這裡，他重新把「聖愛」(*agapē*)放在中心位置，指出人有責任建立一個互相友愛、彼此接納的世界，這就是新的世界。

新的世界沒有自義的相爭，有的只是彼此饒恕與接納，而歷史的目的(*telos*)，是一定要勝過歷史的終局(*finis*)的。什麼是歷史的目的呢？那就是愛與公義，它們既是神的要求，因此也是人的責任。但人為什麼會不接納人呢？因為我們總認為對方是錯的，我們是對的；但怎樣獲得真理呢？豈不是透過似非而是的恩典(*paradox of grace*)嗎？我們看來可以獲知真理，卻從不能擁有它們；「一切統攝社會關係的制度、規律和法則，都是為達成相互關係和共同生活的工具」，因此任何以為擁有真理而排斥他人的，就是違反真理了。

再者，人若自知有限，及一切錯失都可能發生，我們還有什麼不可原諒對方的呢？「像(人)一切饒恕那樣，它若是可能，皆因我們不那麼確信自己就是對的」(*The Nature and Destiny of Man*, p. 243)。我們一切所知的，都只是相對的真理，只有基督耶穌是最後的真理；因此我們一切所知的，只是相對於那位最後的，也是為我們的罪而死，又命令我們去彼此相愛的耶穌基督。

自義是非常危險的，那是一種把可能變為不可能的力量。「面對這種情況，我們有雙重責任：一就是把世界的混亂變成可忍受的秩序與統一；另一就是把這個不穩定的統一置於終極目的之審判下」(*An Interpretation of Christian Ethics*, NY, 1936, pp. 60 ~ 1)。我們的自由一定要釘緊在必須與可能之間，因為在世界羣體之中的末日公義，正是可能與不可能。「只有信仰能叫人明白歷史成就是片面不全的，亦只有信仰能使人

知道，一切真成就都是在神的手中，祂的能力比人完全，也只有祂的恆久忍耐能勝過人的敗壞，同時卻不否定人努力的價值」（*The Children of Light and the Children of Darkness*, NY, 1944, p. 189 ~ 90）。尼布爾指出，在今時今日生活，我們可以抱著失敗主義來隨波逐流，或抓緊信仰，使生命成為勝利的一擊；基督徒要選擇後者，因為新世界是由有信仰的人去建造的，亦只有具信心的人能在一切希望幻滅之後而仍不放棄。

現代人的關懷

假如我們可以粗略地說，教父關心復和在救恩上的意義，近代神學家關心人與人之復和關係，這一代人很可能是特別留意人與自然界的和諧關係了。它不僅是一個關乎環保、自然等流行話題，在實際層面上，它關心人怎樣活於這個世界，實行管家的職責；在理論層面上，它亦兼顧像科學與信仰的調合，目的是要人不分割又正面地活在這個神創造的世界。

1970年八月二十至二十三日，「世界歸正及長老宗」與「國際公理宗總會」在肯亞內羅畢開會，目的是把多年商討聯合的建議落實，組成「聯合歸正教會」。在開會之前，他們的「歐洲神學委員會」和「北美地區神學委員會」，連同幾間神學院的院長和教授，一同研究復和的教義，及對今日信徒生活的意義，然後結集成書，是為《今日世界的復和教義》（Alen O. Miller, ed., *Reconciliation in Today's World*, Michigan, 1969）。全書分神與人、人與人、人與世界三部分來討論復和的意義；現在我們挑出第三部分來解釋，它頗能代表現代人對世界的敏銳與關懷。

拉斯拿（John Reisner）第一篇文章的題目及副題，已充分把問題的癥結標示出來：「復和與創造：近代科學與科技對信仰羣體揭示的機會與困難」；此文頗能代表此

書對人與自然界關係的立場。他指出教會面對的科學問題，遠非昔日聖經時代的人所能想像，科學已成了人新的主、新的神，教會對人到底能提供什麼新幫助？作者並不認為拋棄聖經是解決問題的好辦法，他仍持守聖經為教會生活與信仰的最高指南，只可惜「過去教會肯定沒有好好思考過復和所帶來的新希望」（*Reconciliation*, p. 71）。因此現今教會有四方面是要急起直追的。

1. 教會一定要改變她對整個創造界的態度，放棄過時的決定論（Determinism）*，改以一個活潑又多元的宇宙觀來重整她的信仰。
2. 新世界觀亦改變人的道德觀念，認真地視所有人為弟兄，神是萬人的父，又認真了解現代人面對的困惑。
3. 重新考慮罪觀的運用，因為罪最高的表現不是個人靈魂的失喪，而是集體的不存在，像人口爆炸、環境污染、資源浪費等；社會的罪惡是教會必須面對的問題，無可推諉。
4. 教會有責任參與社會上科技發展的方針和路向。透過電腦的幫助，我們可以準確預知某些科技發展會造成什麼樣的社會現象，作為釐定它發展路向的指南；教會也必須負此責任，不能全卸給科學家去決定。科學的問題就是人的問題，而人的問題鮮與神無關，因此都是教會責無旁貸的。

作者引述懷海德（A. N. Whitehead）的話作結束：「當我們想及宗教之對人生，和科學之為物，我們可以絕不誇大地說，歷史的將來全在乎這代人怎樣決定二者的關係」（上引，p. 87）。

結論

復和絕不僅是一個神學課題，它關係人肉身的存在；它也絕不可以分割處理，如教父關心屬靈問題，上一代神學家關心人際關係，我們這一代人便只能處理人與自然界的問題。缺乏了屬靈深度，人與自然界的問題與環保分子的口號沒有分別。我們的態度就像保羅說的：「既然藉著祂在十字架上所流的

血，成就了和平，便藉著祂叫萬有，無論是地上的，天上的，都與自己和好了」(西一 20)。

另參：人類學 (Anthropology)；贖罪 (Atonement)；科學與神學 (Science and Theology)。

參考書目

楊牧谷著，《復和神學與教會更新》，種籽，1987。

除文中引用的以外，可參 G. S. Hendry, *God the Creator* (London, 1937); *idem*, 'Reconciliation, Revolution and Repentance', *Princeton Seminary Bulletin* 61(1968); T. H. Hughes, *The Atonement: Modern Theories of the Doctrine* (London, 1949); Ernst Käsemann, 'Some Thoughts on the Theme of "The Doctrine of Reconciliation" in the NT' in J. M. Robinson ed., *The Future of Our Religious Past* (London, 1971), pp. 49 ~ 64; H. R. Mackintosh, *A. Ritschl and his School* (London, 1915); F. D. Maurice, *The Kingdom of Christ* (London, 1842); J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington, 1969); 尼布爾著，《道德的人與不道德的社會》，楊續譯，永望，1982 (Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, NY, 1932); A. N. Wilder, 'Reconciliation: NT Scholarship and Confessional Differences', *Interpretation* 19 (1965), pp. 203 ~ 16, 312 ~ 27.

楊牧谷

Redemption 救贖 這原是個舊約概念，指親屬釋放家族一成員使之得自由，或贖回他的財產的行動(利二十五 25 及下)；或從廣義而言，是付錢來購買某些東西。贖價是指付出一代價來使被拘禁的得釋放(如：出二十一 30)。從宗教的角度來說，神是救贖者，把祂的子民從為奴之境釋放出來(出六 6 ~ 7；賽四十八 20)，或從罪釋

放出來(詩一三〇 8)。有時贖價是付給神的，如獻祭或奉獻(財物、土產)，這些贖價即能使被拘禁的人得釋放(出十三 13)。當我們說神為要釋放祂子民得自由而付上贖價，到底祂是不是真的付上贖價呢？這是頗有爭議的。當然，其中是有成本與收穫的關係存在，但神是向誰付這價錢呢？這是聖經沒有提及的(賽四十三 3 是一喻意說法；另參賽五十二 3)。

這詞語亦可用在希臘羅馬的社會，有人向奴隸主人付上贖金，就可以叫奴隸得自由。這種付贖金的行為可以有不同的做法，其中之一是透過宗教禮儀來進行，在儀式中，人們假借神祇買下一個奴隸，使他不再屬地上任何的主人。這樣用「救贖」一詞，與新約的用法其實不一樣，不過有學者懷疑新約的喻意用法是否源於此。無論怎樣，釋放奴隸之舉的確可以成為新約救贖的精彩說明。

在新約，此概念最早是耶穌開始用的，指出沒有人可以用任何代價換回自己的生命(可八 37；另參詩四十九 7 ~ 9)，但人子來卻是捨命作多人的贖價(亦即作所有人的贖價；可十 45；提前二 6 是另一種說法；另參多二 14)。故此耶穌是完成了惟獨神才能做的工作(詩四十九 15)，方法就是捨去自己的生命，而祂使用 *lytron* 一名詞，就更顯出祂是以己命來交換一切被拘禁的生命，並且使之自由。耶穌的死因此亦被看作是救贖(徒二十 28；羅三 24；彼前一 18)，我們是透過此救贖而從罪中及罪果得釋放；換句話說，我們就是得蒙赦免了(西一 14；弗一 7)。救贖是在基督內以信心獲得的(羅三 24 及下)，因此不再靠守律法來換取，就如猶太人一直努力所做的(加三 13，四 5)。有時聖經亦說信徒是神付贖價買來，成為祂的子民(林前六 20，七 23)。這樣說來，救贖一詞的用法便相當廣闊，可泛指救恩與救贖一組的意思(如：路二十四 21)。

另參：贖罪（Atonement）。

參考書目

F. Büchsel, *TDNT IV*, pp. 328 ~ 56; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (London, 1967), ch. 3; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1965), ch. 1; J. Schneider and C. Brown, *NIDNTT III*, pp. 177 ~ 223; B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Philadelphia, 1950), pp. 325 ~ 48, 429 ~ 75.

I.H.Ma.

Reformation, Catholic Counter- 天主教反改教運動 反改教運動一詞雖然現在已大致為人接納，但它本身是個錯誤的詞語。我們現在所說的改教運動（Reformation^{*}），是一個由路德（Luther^{*}）揭竿的運動，目的是改革已變質的基督教國度，而他進行的方法是根據聖經研究、優秀的傳統，和清晰的思維。被稱作反改教運動的，則不是對抗此改教運動的另一種運動，而是從更正教對天主教之神學及靈修生活的貧乏、世俗化和腐敗的指責中，使天主教會重新恢復過來的運動。天主教真正的改革者都是不大作聲的，更正教的改革者則劃清界線；前者似乎建樹不大，後者則催生了復原教（Protestantism^{*}）。因此我們可以這樣形容反改教運動：這是由一班天主教學者自1520年代起，與路德爭辯而引起的運動，後來產生了耶穌會（Jesuits^{*}）、異教裁判所、天特會議（Trent, Council of^{*}）；而自三十年戰爭及韋斯發里亞和約（Peace of Westphalia, 1648，為結束三十年戰爭而簽的和約）後，反改教運動終於沈靜下來。嚴格來說，所謂反改教運動，其實就是天主教的改教運動；基督教的改教運動則與此運動走著相反的路線。

在十五世紀末，社會上一切團體——除了那些因保衛原有羅馬教廷而得利者——都

覺得，教宗權制（Papacy^{*}）一日不改，整個歐洲都有問題。他們埋怨的原因，基本上就是教會的世俗化及腐敗，已經使得她失去了存在的理由，亦即是說傳福音和醫治靈魂；她已變成一間粗鄙污穢、弄權斂財的機構。不單如此，教士的貪得無厭弄到人人憤怒莫名，教廷權利日益坐大，教會法常凌駕民事法……等問題，實在罄竹難書。人文主義者（Humanists^{*}）亦在此時引入另一套改革方案，那就是棄絕經院哲學（Scholasticism^{*}），重返基督教早期簡單的哲學。真正的改教家和神學教師，都在努力重建單純的福音和聖經的權柄，相信這樣一來，教會的傳統、腐敗、醜聞和迷信，一切平常人所經驗到的基督教，都會因此而成為過去——它們也真是如此過去了。

要了解什麼是天主教的改教運動，我們可以看看西班牙的例子。該國教會的中世紀改革者認為改教運動就是：世俗權力控制教會，強行教會律例（Canon Law^{*}）來提升教士的道德生活，是人文主義者的學術研究，是堅持經院神學，保存教會的階級制度，以及保留和使用中世紀教會的禮儀，再加上無情壓制異端和批評等。斐迪南五世（King Ferdinand V, 1452 ~ 1516）和依薩伯拉（Queen Isabella, 1451 ~ 1504）在得到曼道沙（Pedro González de Mendoza, 1428 ~ 95）、塔拉韋拉（Hernando de Talavera, 1428 ~ 1507），和西曼乃斯（Francisco Ximenes de Cisneros, 1436 ~ 1517）的幫助後，推行的就是這種改革。

西曼乃斯是個敬虔的紅衣主教，在他潔淨了西班牙教士的道德生活後，便著手提高他們的神學及文化修養，建立大學和神學院；此等學院的神學是屬早期經院哲學（多馬主義，Thomism^{*}），多於屬後期的〔敦司·蘇格徒（Duns Scotus^{*}）；俄坎的威廉（William of Ockham^{*}）〕，另加一點奧古斯丁神學（Augustinianism^{*}）和伊拉斯姆（Erasmus^{*}）的思想。開始的時候，他們讀

伊拉斯姆的作品，甚至歡迎路德對當代蔽弱的批評，卻盡力迴避他強而有力又令他們不安的福音神學。皇帝查理五世（Emperor Charles V, 1500 ~ 58）和教宗亞得良六世（Pope Adrian VI, 1522 ~ 3）尋求的，正是這種西班牙式的改教運動。1521年在沃木斯（Worms）會議上碰頭的，正是這三種力量——由路德代表的神學改革，由查理五世代表的西班牙式改革，由教廷特使亞良德（Girolamo Aleander, 1480 ~ 1542）代表的，反對任何形式改革的保守力量。路德改革的要旨，乃在促使教會看見神在基督裡的工作而有新覺悟，透過信徒藉聖經神學和屬靈經驗而重新得力，可以站起來履行信徒皆祭司（Priesthood of All Believers）^{*}的職分，就是遇上教廷迫害亦義無反顧。西班牙式的改革乃在復興教會生活，卻不動改聖職、教宗權力，和天主教會的傳統，同時又容許世俗軍隊有權柄清除、迫害，或刑罰背道的人。

意大利的情況讓我們對天主教反改教運動有進一步認識。那地的農民其實與迷信的異教徒相差不大；在城市，不同的人熱切盼望改教運動能改善教士與平民的道德水平；而知識分子則認識到教會不過是政治建制，幾乎是一種必須的邪惡，對人的屬靈問題不能提供任何幫助。但在這一切之上，他們有一組天主教的改革者自成一團體，稱作「聖愛會」（Oratory of Divine Love），成員包括正直又敬虔的孔塔利尼（Gasparo Contarini, 1483 ~ 1542，樞機主教兼外交家）、加拉法（Giovanni Pietro Caraffa, 1476 ~ 1559，即後來的教宗保祿四世，1555 ~ 9），以及一班頗出眾的婦女，如：費拉拉女公爵勒內（Renée, Duchess of Ferrara, 1510 ~ 74）、柯倫那（Vittoria Colonna, 1490 ~ 1547），和西寶（Caterina Cibo, 1501 ~ 57）。在那不勒斯，瓦得斯（Valdés）^{*}是改革圈子的核心，此外還包括威爾米革立（P. M. Vermigli）^{*}。另一種改革勢力是要求更新

修道院，例如：嘉布遣修道會〔Capuchins，為方濟會（Franciscan Order）^{*}之分支，又名尖帽修士，專長於佈道〕，以及透過台亞特會（Theatines，為加拉法主教所倡）來更新俗家修士。

保祿三世（1534）登位作教宗時，曾給予這些運動以新希望。首先，他召集一組特別揀選的樞機主教向他匯報教會改革的進展，可惜他們的報告（1538）全是苛刻的批評和定罪，以致保祿三世不肯公布其內容；雖然樞機主教一直要求採取行動，但眾人期待的議會卻遲遲未能召開。為了尋求改革，孔塔利尼赴雷根斯堡會議（Diet of Regensburg, 1541），與更正教人士會晤及討論，回來時帶了一份達成的協議書（卻不是神學宣言），卻為教宗拒絕接受。到了這地步，天主教改教的理想可說已經死亡了，這時反改教運動成了主流：1542年，保祿三世重新組織意大利的異教裁判所。

重燃反改教運動之火的，是保祿三世在1540年批准成立、由依納爵（Ignatius of Loyola）^{*}帶領之「耶穌之友」〔Company of Jesus，即耶穌會（Jesuits）^{*}〕，他們復興了宣教的熱誠，也使反改教運動採取進攻的策略。依納爵為自己定下了三個目標：從內部革新教會，主要是藉著教育，向教外人及異教徒傳福音；以任何形式、任何方法，和任何武器，與更正教爭戰。因著其熱誠、專注和屬靈力量，這運動取得很不錯的進展，原來一般信眾也只願意接受普通的整頓，不是像路德那樣徹底激烈的改教。依納爵在意大利處理三種主要的社會罪惡：棄嬰、乞丐和妓女，顯出了深入的牧養情懷。他的宣教熱忱得到門徒全然支持，並幫助教會向前跨了一大步，在新世界、非洲及遠東均如此。耶穌會對反改教運動最重要的影響，乃在他們要求人對由教宗領導的教會有近乎盲目及狂熱的順服，因為他們強調教會是無誤的，教宗也是無誤的。這情況一直維持到二十世紀中葉，梵諦岡召開第二次會議（1962 ~

5)，十六世紀天主教改教運動一些意念才再冒出頭來。

反改教運動最重要的會議是天特會議〔1545～63；另參會議（Councils）；羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology）〕，而推動此會議的，是耶穌會和現已變得無遠弗屆的異教裁判所。天特會議可說是反改教運動理想最出色的代表，它的教義與內部改革標誌了教宗的勝利，既阻止了那些想與更正教談判的人，亦封了反對教宗言論之人的口。天特會議一方面修改了晚期經院哲學，另一方面又反對福音神學，這就給天主教教義一副新面貌。它重新整理自己的學術基礎，並在其上建立一個正當又體面的階級制度。它又賦予教會一個循序漸進的改革制度，好革除招惹更正教指摘的種種罪惡。它供應教士的需要，讓他們接受良好的教育；此外，它使天主教更順從羅馬，和愈加反更正教。再者，連續數個在位的教宗都具更新精神，亦使這運動能繼續下去——比約五世（Pius V, 1566～72）、貴格利十三世（Gregory XIII, 1572～85）、西克斯都五世（Sixtus V, 1585～90）——另外，整個反改教運動都得到異教裁判所的支持，無形中亦把西班牙的教會紀律，引伸到意大利及其他地方。腓利二世（Philip II, 1527～98）是個頑固又狂熱的天主教皇帝，自命為整個歐洲反改教運動的世俗領袖，目的就是宣揚天主教，鉗制更正教。

不過這運動也不盡是逼迫、苦刑與排除異己。法國人撒勒（Francis of Sales, 1567～1622）和意大利人波若米阿（C. Borromeo, 1538～84）均表達了極出色的牧養熱誠，以及西班牙深邃的屬靈生命；此外，神學、音樂、屬靈文學和優秀的建築師都在各處冒起來。

耶穌會士的熱誠、教宗的工作、《禁書目錄》（*Index of Prohibited Books*）的制訂、神聖羅馬帝國技巧的政治手腕，以及天主教世俗的王公諸侯的支持，所有這些均大

大幫助了天主教以一股新勢力呈現出來，與更正教周旋。她重新控制了德國萊茵河西部地區、奧地利、德國南部和波蘭，卻失去荷蘭，雖然後來又重得比利時。她的根據地是西班牙、法國和意大利，卻失去了整個北歐給更正教。這一切的結果乃是，天主教變得很有西班牙色彩，常盼望能把整個歐洲重置於羅馬警察、異教裁判所，及檢查令之下；無論遇上任何人或任何運動敢於運用早期自由研究之精神，她都會利用極權的傳統予以無情的鎮壓。她就像一支隸屬皇室及官僚教會的十字軍，要剿平四方的動亂。她的階級結構、祭司制度，加上與最具壓迫性的皇室聯繫，成了當代最具破壞力的反動混合物。羅馬在天特會議對路德的答覆（已經距離路德第一次提出問題時五十年），在改教者看來，不過是重申他們的異端思想而已。

現在我們看到的不是略為收斂，而是更為鋪張的禮儀與祭典，更多的聖徒傳，敬拜童貞女馬利亞（Mary）和聖徒（Saint），更多的神蹟和奇事，更多巡遊，更多修道會的設立，更承認天主教徒的王公諸侯為教會的世俗膀臂；林林總總，卻愈來愈少從聖經而來的講道，更嚴格限制聖經的翻譯，對教士的管制更嚴苛，對出版與思想的檢查更嚴密。這些都是反改教運動引來的局面，天主教會似乎頗欣賞這種新的巴洛克式的瑰麗。基督教國度內只有一半人明白路德那先知的睿見，就是這一半，到了今天也大多忘記了他及其後的改教者了。

梵諦岡第二次會議曾給予人一線希望，覺得她也許至終不會忘記她在十六世紀的改革者，或會對改教運動和反改教運動有一個較正確的評價。

參考書目

J. C. H. Aveling, *The Jesuits* (London, 1981); J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire* (London, 1977); P. Janelle, *The Catholic Reformation* (Milwaukee, WI, 1949); G. V. Jourdan,

The Movement towards Catholic Reform in the Early Sixteenth Century (London, 1914); B. J. Kidd, *The Counter-Reformation 1550 ~ 1600* (London, 1933); D. Mitchell, *The Jesuits* (London, 1980); A. R. Pennington, *The Counter-Reformation in Europe* (London, 1899); H. Tüchle et al., *Réforme et Contre-réforme* (Paris, 1968); A. D. Wright, *The Counter-Reformation* (London, 1982).

J.A.

Reformation, Radical 極端改教運動

這詞是用來描述一班人要求更激烈的改革，即比主流改教者〔路德（Luther^{*}）；慈運理（Zwingli^{*}）及加爾文（Calvin^{*}）〕所做的還要走得更遠。有些歷史學家稱之為「左傾」改教者。近代研究指出，這些極端改教運動者，與中世紀晚期出現的啟示（Apocalyptic^{*}）羣體有關。伊拉斯姆（Erasmus^{*}）亦是一個特別的思想源頭，因為他對聖經的態度非常嚴謹，但他得出的結論卻與主流改教家的不一樣。

源起

極端主義可追溯至 1522 年迦勒斯大（Carlstadt，約 1477 ~ 1541），和慈味考先知（Zwickau prophets，以閔次爾為首的激烈改教派）維藤貝格（Wittenberg）要求加快改革一事而來。他們要求完全廢除天主教的儀式；宣告嬰孩洗禮是錯誤的，而先知甚至說他們有直接從神而來的啟示。閔次爾（Thomas Müntzer，約活躍於 1490 ~ 1525 年）的講道極具革命及末日色彩，對路德過度看重學術訓練給予無情的批評，認為這樣一來就不能為聖靈的引導留下足夠空間，對平信徒有不良的影響；他又誘發農民戰爭，具有相當重要的影響力。最後一個新興團體在蘇黎世冒起來，對慈運理的批評也相當嚴厲。這時他們已經相當清楚，他們關懷的問題不僅是改教者什麼時候才能達到其目的，

也問他們的目的是什麼。他們要求與非聖經的傳統劃清界線，同時又在同一陣營中要求與那些他們認為是「妥協」太多的人分別出來。

威廉斯（G. H. Williams）在他異常詳盡的研究中，指出三組較明顯的極端組織，雖然在這三組之內，我們仍可以再分得仔細一點。

1. 重洗派（Anabaptists^{*}）強調信徒的洗禮，與世界分別出來（包括拒絕參與國家組織），和非常字義式的聖經主義。他們與改教家不同的是，他們要求「重建」新基督教，有些則只是志在「回復」教會的本貌（舉例說，有時就會推舉共產主義），改教應按新原理（而非字義）來行。而改教家則認為重洗派那些帶革命活動——即那些希望本於 1534 年在閔斯特（Münster）嚴苛獨斷地解釋的那套舊約律法，來建立一種敬虔的制度——後來都變成了極端主義的表徵；這看法對他們或許有欠公允。整體來說，他們對國家並不構成威脅，而門諾（Menno Simons, 1496 ~ 1561）和胡特爾（Jacob Hutter, 1536 年卒）的跟隨者歷久不衰，也成為重要的宗教團體（參門諾會神學，Mennonite Theology^{*}）。

2. 屬靈派（Spiritualists）非常強調聖靈的引導，有時甚至置聖經於不顧，這種情況有時會使人只看重信仰神祕的一面，和太過看重居衷的道。史文克斐（Schwenckfeld^{*}）的主張使一切正統信徒氣憤，因為他認為聖餐已成了分裂信徒的一股力量，因此應該暫停一年舉行。

3. 福音派推理主義者（Evangelical Rationalists）把理性與聖經放在同等位置，且對教義抱著寬鬆立場，採取神體一位論的神學（Unitarianism^{*}）。蘇西尼主義（Socinianism^{*}）是由利利阿斯·蘇西尼（Laelius Socinus, 1525 ~ 62）及其姪兒浮士德·蘇西尼（Faustus Socinus, 1539 ~ 1604）的教訓衍生出來的。

特性

極端主義者的特色不少，可以分列出來的有下列八項，不過因為這運動太複雜了，例外的情況仍然很多。

1. 強調成聖多於因信稱義。他們認為路德花太多時間在基督徒「持續的罪性」(*semper peccator*) 上，而另有些人則持相反的立場，以為信徒可在今生達到完全之境。亦有很多人認為保羅在羅馬書七 24 的話(「我真是苦阿，誰能救我脫離這取死的身體呢？」)不能應用在基督徒身上。

2. 反推智式的信仰。他們認為改教家都太理性了，如他們過度重視神學，和有學問的神職人員；其實更重要的，是內心聖靈的印證。

3. 他們相信可以建立一個聖潔的教會。所有改教家都相信有形的教會不可能是真教會的再現；極端分子則認為可以建立一間由真信徒組成的教會，因此非常看重革除教籍(*Excommunication*)，即他們常用的「禁令」。

4. 決心要與世界分別出來。他們特別強調國家是為非基督徒的，他們的會友最好盡少與它來往，結果他們引起很大的問題，就如拒絕服兵役或盡其他公民義務。當時不少天主教及正統更正教都相信，教會與國家關係緊密，極端分子這種做法，無形中就是挑戰社會最基本的結構了。

5. 重視信徒浸禮。大多數極端派都強烈反對嬰孩洗禮，因此亦等於是奉行再洗禮(*Rebaptism*)了。

6. 神學上傾向非正統。極端派常常就是重建派，他們常會否認教會主要的信經，其結果就是忽視教會對一些重要教義的立場，特別是三位一體(*Trinity*)和基督論(*Christology*)。舉例說，很多人不相信基督是取了與我們一樣的肉身，乃是帶了自己聖潔的身體來到地上(「基督屬天的肉身」)。

7. 對宣教極度熱誠。他們對大使命看重的程度，改教家常會認為只在使徒時代才需要的。再加上他們對政治疆界不感興趣，和願意面對迫害的心意，使他們成為非常勇敢的福音使者。

8. 愈來愈相信容忍的重要。雖然他們引起更正教及天主教強烈的反應，因此給人一種不能容忍的印象，但極端派卻相信，宗教事務及個人的取向不應由政府或教會強加於人身上，故無形中就推廣了宗教容忍的精神。

雖然極端改教運動常是由受過教育又身處高位的人領導，但跟隨者卻以低下階層居多，就如農民與工匠等。他們要在這類運動找回自己的身分及自我表達的途徑，因為這是改教家之信徒皆祭司(*Priesthood of All Believers*)教義所應允他們的，而他們卻認為改教家不能落實。他們聚會的形式相當簡單又隨意，又有著頗強的分裂傾向。有時他們強調的聖靈引導會失諸中肯，引來乖異的感情作用和道德行為。

這些極端分子和他們的言行，很能解釋為什麼教會內時常充滿張力，就如熱心與秩序；聖靈與聖道；聖經與傳統(*Scripture and Tradition*)；教會(*Church*)是聖徒相交或是罪人的聚集；信徒皆祭司是指均等的事奉(*Ministry*)機會，還是人人皆可事奉，但職責卻有不同，包括某些人會有特別的權柄等問題。

參考書目

- C. P. Clasen, *Anabaptism: A Social History, 1526 ~ 1618* (Ithaca, NY, and London, 1972); J. S. Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists* (The Hague, 1964); G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962); *idem* and M. M. Angel, *Spiritual and Anabaptist Writers* (London, 1957).

C.P.W.

Reformation Theology 改教運動的神學 復原教 (Protestant) 改教運動的神學，重新肯定神是中心，神主權 (Sovereignty of God) 的榮耀，人透過耶穌基督得到救恩 (Salvation)，恩典 (Grace) 是首要的條件等。

基本原理

對馬丁路德 (M. Luther) 來說，這真是個革命性的發現，神的義「竟然就是使我們稱義的義」(LW 25, p. 151)；他相信中世紀思想家必然是把基督徒引入迷途，竟然說人只要勉力為善，至終就能在神的眼中為他賺取到救恩；他們不知道，罪 (Sin) 已把人的意志 (Will) 弄得癱瘓，根本無能立志得神喜悅。路德經過仔細研究保羅的思想，發現人透過在耶穌基督內的信心 (Faith)——這信心就是神之恩賜——罪人就可以獲赦免、得自由。他是因信而稱義 (Justification)，不是因著他的成就；基督已把功德賜下，人能獲得這功德，純是因為祂勝過罪惡、死亡 (Death)、律法 (Law) 和魔鬼 (Devil)，它們均是拘禁人性的「暴君」。故此，稱義是法庭宣告的赦免，人的功德是斷然不能贏取的。

所有權威的改教家都在這教義上跟隨路德的解釋。加爾文 (Calvin) 亦指出，聖靈 (Holy Spirit) 隱藏的工作，能幫助罪人運用信心，同時亦使他得重生 (Regeneration)，得到新的生命，因為相信基督，就必然與祂有個人的聯合 (參與基督聯合，Union with Christ)，而稱義的信心又必然會由這聯合而產生好行為。但這個所謂「雙重稱義」不會影響因信稱義這教義，它只是把稱義與成聖 (Sanctification) 相聯起來了解而已。改教家無意忽視道德在基督徒生活的重要，不過他們要指出，道德生活是稱義的結果，不是成因。

改教家都承認聖經 (Scripture) 的權柄。對路德來說，聖經就是神的道，人的作

者是在聖靈的啟示下寫作，那是為要保障其準確——不僅在其一般教訓，也在字義的準確無誤。這種確認聖經的態度，不會否定以評鑑的方式來研讀傳遞下來的經文；我們若要盡量接近原文的意義，認識希伯來文和希臘文仍是必要的。聖經是整個神子民所擁有的，因此就有需要把它翻譯成不同的語言，就如丁道爾 (W. Tyndale) 所問：「聖經若非用汝之母語呈現汝前」，你又怎能明白真理呢？(五經導言)

聖靈是聖經真正的解釋者，就如慈運理在他書中說的 (Zwingli, *The Clarity and Certainty of the Word of God*, 1522)，教宗無權獨斷聖經的解釋。路德在《致日耳曼基督徒貴族》(To the Christian Nobility of the German Nation, 1520) 中說，解釋之鑰並未給予彼得和他在羅馬的繼承者，「乃是賜給整個羣體」。加爾文把這方面的睿見組成更有系統的解釋，他強調聖經自顯為正確的特性 (《基督教要義》I.vii.2 ~ 4，文藝)，對一個相信的心來說，聖靈內部的見證能證實它客觀的真理，故此聖靈與聖經的關係是異常密切的；把二者分割的結果，若非是一種無生命的聖經主義，就必然是盲目的屬靈熱誠了。

應用

把這兩個原則[即惟獨信心 (sola fide) 和惟獨聖經 (sola Scriptura)] 實踐出來，其後果是非同小可的：它革新了中世紀的信仰與生活。教會傳統不能再視為可以獨立於聖經之外的一種標準，意思就是說，教會不能任讓寓意法釋經肆無忌憚地發展下去，乃要本於經文的歷史及語言學來釋經。煉獄 (Purgatory) 教義因缺乏聖經支持而放棄；又因為基督是神人間惟一的中保，因此敬拜聖徒及馬利亞 (Mary) 的傳統也要廢除。

從另一方面說，凡與聖經符合的教義與信仰宣言均予以保留，就如三位一體

(Trinity)* 及道成肉身 (Incarnation)* 這些古典教義，及表達此教義的信經，如使徒信經 (Apostles' Creed)*、尼西亞信經 (Nicene Creed)*，及迦克墩信經 (參迦克墩會議，Chalcedon, Council of*) 等。接著改教家便開始解釋他們所了解的神學。雖然路德從沒寫過有系統的神學，卻在為數眾多的作品留下極深的影響力，就如 1520 年的論文，以及加拉太書和羅馬書註釋，都是明白他思想的重要著作。第一個嘗試有系統地整理路德思想的是墨蘭頓 (P. Melancthon*, *Loci Communes*, 1521)，而這場路德運動亦至終引來解釋他思想最詳備的奧斯堡信條 (Augsburg Confession*, 1530)。

慈運理在《真假宗教》(*True and False Religion*, 1525) 表達了他成熟的神學，但加爾文的《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*) 無可置疑地是改教運動最重要的神學作品，第一版在 1536 年出版，後經不斷擴充修訂，至終成為 1559 年非常傑出的修訂版。加爾文在此書內以使徒信經作藍本；他原指望此書成為信徒的手冊，故此讀者不應嘗試以一教義來統攝全書，就如以神的主權或預定論 (Predestination)* 作主導思想來解釋。全書的特色是對各教義均能兼顧，使每一教義都能互相輝映，顯出聖經豐富的道理。

我們由此便知道，改教家釋放出來的神學力量是巨大的，一些改教口號實不足代表一切，就如「惟獨信心」、「惟獨聖經」、「惟獨基督」、「惟獨恩典」，和「歸榮與神」等。

不同的重心

改教家亦有接受傳統天主教正統的教義，只不過他們有不同的重心。舉例說，關於神的教義，改教家的解釋有一種新動力蘊藏在內。路德在解釋「十字架的神學」(Cross, Theology of the)* 之際，向我們介紹了很具

洞見的吊詭：在受苦 (Suffering)* 與受辱的奧秘中，祂正是那位啟示自己又隱藏自己的神 (參隱藏與啟示的神，Hidden and Revealed God*)。同樣地，對加爾文來說，神不是一個抽離又不動的神，乃是一個常用大能及革新手法介入人類歷史 (History)* 的神。對他們二人來說，神的恩典不像中世紀神學家所說的，是一種非個人化的東西，乃是個人化的參與。

再以基督論 (Christology)* 為例，改教家中也有不同的著重點。路德很注重基督位格的一體，而慈運理和加爾文則要指出二性 (神、人) 的分別。以加爾文來說，他高舉基督神性的地步，的確使他容易被人批評，說他不夠重視基督的人性。從另一方面來看，有些重洗派 (Anabaptists)* 的人 (像 Melchiorites) 不願意接受迦克墩信經，說基督的身體是「屬天的身體」，是馬利亞腹中獨特地孕育而成，與人的罪身不能同日而語 (參同歸於一論，Recapitulation, the Doctrine of*)。

另一個不同的著重點，就是對律法與福音 (Law and Gospel)* 之關係的了解。所有權威的改教家均十分嚴肅地面對罪的後果，拒絕中世紀的意見，說人天然恩賜只受墮落 (Fall)* 部分的影響。他們認為人的意志已受罪轄制，就如路德在《意志的捆綁》(*Bondage of the Will*, 1525) 所闡釋的，他說這樣的人心思也黑暗起來。對路德來說，律法的主要功用是在定人的罪，它只能指責，卻不能拯救，只有福音可以拯救；故此路德和他的同工墨蘭頓就嚴格地分開律法和福音。加爾文並不否認律法只能指責不能拯救的本質，但他認為律法最主要的功用，乃在誘發及策動罪人追求道德完全，故此福音與律法是攜手合作的，因為恩典之盟約 (Covenant)* 正是為律法預備了工作的環境；使加爾文主義具備那股道德之動力者正是這信念，不管是個人生命或社會羣體 (Society)* 皆如此。

按奧斯堡信條的說法，教會「為聖徒的會眾（一切信徒的集團），而在這個會眾中福音得以正當地教授（純正地宣講），聖禮得以正當地施行（按照福音施行）」（第七條），加爾文是同意這條文的（《基督教要義》，IV.i.8）。事實上，路德與加爾文對教會（Church）^{*}的看法相當接近。真教會只有神知道，那是一個得稱為義之罪人的羣集；但可見的教會如在日內瓦或威丁堡的，難免混雜了假冒為善的人在裡面，他們欠缺的就是得救的信心。這樣說來，可見的教會是真假信徒混在一起的羣集，不過我們只要仍在傳講正確的福音，施行正當的聖禮，她仍然是一間真正的教會。加爾文認為正因為上述原因，教會必須常常自省，她的會友亦要接受一套教會紀律來潔淨，正如牧者亦要接受神的道的鑑察，以保證他的教義合乎神的話。教會改革不是一次便完成的行動，乃是一個過程；改革宗教會必須不斷改革，卻不能像羅馬教會的自誇那樣（*semper eadem*），永遠保持原樣。

聖禮

改教家是本於嚴格地運用聖經的原則而把羅馬教會的聖禮系統摒諸門外。路德在《教會被巴比倫俘虜》（*The Babylonian Captivity of the Church*, 1520）詳論反對的原因。他說基督在加略山的獻祭（Sacrifice）^{*}，是為世界的罪最完全和最後的犧牲，因此說彌撒是一種無血的獻祭之教義，是必須拒絕的；再者，我們也不能以守望彌撒為一種善功。聖餐是基督賜給祂子民的恩賜，人若說有什麼可以獻給基督，也只是獻上讚美和感謝而已。雖然直到 1520 年，路德仍然看補贖禮（Penance）^{*}為聖禮的一種（也是在極狹義之下來用「聖禮」一詞），更正教的共識是，基督只設立兩種聖禮，就是洗禮和聖餐。改教家就是這樣徹底地改變了聖禮的概念，使天主教不能再自視為惟一能行使聖禮的，也揭發神父將聖禮視為近乎巫術之偽

裝。

還有，改教家亦完全摒棄神父與平信徒之間的階級分野。路德以他特有的辭鋒說道：「有人說教宗、主教、神父與修士是屬靈的階級；皇室、公侯、匠人與農民卻是暫時的階級，這真是巧妙的謊言……一切基督徒都是真正的屬靈階級」（*To the Christian Nobility*, 1520）。這正是「信徒皆祭司」（Priesthood of All Believers）^{*}的教義，而教會內一切職分皆是這信仰羣體共同服事的落實。

儘管改教家批評羅馬天主教之聖禮（Sacrament）^{*}觀有一致的立場，但要用什麼樣的聖經教訓來代替，他們就沒有明確的答案了。路德和加爾文同意洗禮（Baptism）^{*}是在三位一體神的名下在水中施洗，這也是神應允赦罪的一個記號，是與基督的死與復活（Resurrection of Christ）^{*}有關，而洗禮是表明一生都要過省罪、認罪和悔改（Repentance）^{*}的生活。他們也認為為嬰兒洗禮是適當的，因為神立約要賜福給他們的父母，其恩福同樣惠及後代；耶穌曾祝福小孩，並說在天國的就是這樣的人。而加爾文還說，因為聖靈可能是暗地裡在嬰兒的內心工作，就像祂曾如此在施洗約翰和耶穌的心內工作一樣（《基督教要義》，IV.x-vi；路德，*The Holy and Blessed Sacrament of Baptism*, LW 35；慈運理，*On Baptism and Exposition of the Faith*）。

重洗派挑戰為嬰孩洗禮的做法。對他們來說，洗禮若沒有配合聖靈的洗（Baptism in the Spirit）^{*}就沒有效。水禮只是委身信仰的外在記號，嬰孩既不能運用信心，就不應接受洗禮，這正是為什麼布洛克（George Blaurock）和格列伯（Conrad Grebel）拒絕嬰孩洗禮，重新為那些肯委身信仰的人施洗，因而開始了重洗派運動的原因。此運動許多思想均在他們的抗議中表明出來，對他們來說，承認信仰是進入教會的不二法門。後來他們還挑戰改教家的原則，就是認為教

會是一個「混雜的羣體」這看法，他們認為教會應該由一羣立約又誠實的信徒組成。這種立場引起在位者嚴厲的反對，因為這與當時流行的概念有牴觸；當時的人認為，你只要要是公民，就同時是在教會的管治之下。

同樣地，改教家對聖餐也有極不同的看法。馬爾堡對談（Colloquy of Marburg, 1529）就是為了解決此問題而召開的，他們制訂及簽署的信條中，第十五條即說聖餐可用兩種方法舉行，但不能視聖餐為善功，為生人與死人贏取赦免，而聖餐也是耶穌基督之身體及血的聖禮。但他們不能同意到底說基督臨格於聖禮中是什麼意思。路德認為「在聖餐中，我們是真實也是屬物地吃及領受基督的身體」（*That These Words of Christ 'This is my Body' etc., Still Stand Firm*, 1527）。慈運理得埃科蘭巴狄（Oecolampadius）的支持，否認在餅與酒之「內、旁及下」有這種真實臨在。他們認為基督的身體是在天上，故不能無所不在，但祂的神性卻是無處不在的。受聖餐餵養的意思，乃是在心靈內藉著信心領受基督的靈，故此慈運理不否認基督臨在於聖禮，他只是強調那是真實的屬靈臨在。不過路德就不能接受這意見，他認為基督說「這是我的身體」的「是」，應按字面意思解釋，不應按寓意法來讀。兩者的歧見至今仍在。

加爾文對上述兩個見解都不滿意，在《基督教要義》卷四，他仔細解釋自己的立場。他說聖禮脫離了福音就不再有效，道與記號不能分離。再者，聖禮有效是因為聖靈在人心內工作；意思就是說，聖禮所產生的神人關係是個人性的，不是機械性的。基督是聖禮中真實的元素，而餅與酒則是祂提供的不可見之糧的記號，亦即祂的身體和血。基督肉身的身體不是無處不在，我們亦不能靠聖餐的公式語便把祂由天上帶到餐桌上。我們反倒要說，透過聖靈的工作，領受聖餐的人是被提到天上，與他們的主相遇；故此我們說，基督是真正的，也是屬靈和個別地臨格

於聖餐上。可惜這些解釋未能在更正教中獲得廣泛支持。

有一種恩典神學強調：救恩完全是神的工作，這就叫人不得不注意聖經對預定論的教導。救恩完全是神的工作，信心本身是神白白的恩賜，那麼不信是不是也出於神的呢？主要的改教家都同意，神揀選信徒，使他們得永生，並且是本於祂自己滿有恩典的決定來保證他們至終必得救，而不是因為他們自己有什麼好處。加爾文對神的揀選作過透徹研究，但他承認，我們若要肯定蒙揀選得永生，就「必須與被遺棄（一概念）對立」（《基督教要義》，III.xxiii.1）。但加爾文並不認為這兩個思想可以放在同一層面，神主動地揀選那些祂要拯救的人，卻「越過」那些被遺棄的人。就算如此，加爾文認為這樣「越過」那些被遺棄的人也是按祂的計畫而行的，因為被遺棄的人「要在神公義又不可測度的審判中被提，並要在他們被定罪中彰顯祂的榮耀」（《基督教要義》，III.xxiv.1～4）。

那些極端改教派（Reformation, Radical）認為這種預定論是不能接受的，故此賀夫曼在《神的律例》（Melchior Hofmann，約1495～1543，*The Ordinance of God*）說，凡與神立盟約的，均可因堅守（Perseverance）下去而得蒙揀選。同樣地，胡伯邁爾（Balthasar Hübmaier, 1485～1528）在《論自由意志》（*On Free Will*）的理由則是：儘管人受罪牽連，也不是完全無能作選擇，「只要人自己願意，神仍然賜下能力與能耐給一切人」。

復原教改教運動的神學，的確是一項了不起的學術成就；它對現代文化具有深切的影響。

另參：改革宗神學（Reformed Theology）。

參考書目

著作：參個別改教家的條目，及英國改教家（Reformers, English）；信條（Confessions of Faith）。LCC vols. XV ~ XXVI 載有所有重要改教家的作品。The *Documents of Modern History* 系列 (London, 1970 ~ 83)，包括路德、加爾文及慈運理的作品集。另參：H. J. Hillerbrand, *The Reformation in its Own Words* (London, 1964)。

研究：參個別改教家等條目。另參：G. W. Bromiley, *Historical Theology: an Introduction* (Edinburgh, 1978); W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation* (Edinburgh, 1862); R. T. Jones, *The Great Reformation* (Leicester, 1986); E. Léonard, *A History of Protestantism*, 2 vols. (London, 1965 ~ 7); J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954); W. Pauck, *The Heritage of the Reformation* (Glencoe, IL, 1961); J. Pelikan, *Reformation of Church and Dogma (1300 ~ 1700)* (*The Christian Tradition* 4; Chicago and London, 1983); B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation* (London 1981); G. H. Williams, *The Radical Reformation* (London, 1962)。

R.T.J.

Reformed Church 改革宗教會 參改革宗神學 (Reformed Theology)。

Reformed Theology 改革宗神學 最能代表改革宗神學的宣言，乃是改革宗教會的信仰問答 (Catechisms) 和信條 (Confessions of Faith)，就如法蘭西信條 (French Confession, 1559)、蘇格蘭信條 (Scots Confession, 1560)、比利時信條 (Belgic Confession, 1561)、海德堡問答 (Heidelberg Catechism, 1563)，第二瑞士信條 (Helvetic Confession, Second, 1566)、英國教會的三十九條 (Thirty-Nine Articles, 1562, 1571)、多特會議教規 (Canons of the Synod of Dort, 1619)、韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession, 1647)，和瑞士信條 (Formula Consensus Helvetica, 1675)。第二層次的作品是由當代居領導地位的神學家所寫的，就如慈運理 (U. Zwingli)、蘇黎世的布靈爾 (H. Bullinger)、斯特拉斯堡及劍橋的布塞珥 (M. Bucer)、加爾文 (J. Calvin)、日內瓦的伯撒 (T. Beza)、斯特拉斯堡、牛津與蘇黎世的威爾米革立 (P. M. Vermigli)，以及後來一些偉大的調和者，如波蘭尼斯 (Amandus Polanus, 1561 ~ 1610) 和杜仁田 (Francis Turretin, 1623 ~ 87)。

歷史因素

改革宗神學是復原教 (Protestantism) 在十六世紀發展出來的神學，它與信義宗 (Lutheranism) 的思想有別。起初路德與慈運理是在聖餐 (Eucharist) 上有分歧，到馬爾堡對談 (Colloquy of Marburg, 1529) 就公開決裂。路德的所謂合質論 [consubstantiation; 參變質說 (Transubstantiation)] 是本於他那創新的「屬性相通論」[*communicatio idiomatum*，意即基督神人二性是相通互助的；參基督論 (Christology)]，這在他論基督的人性無處不在這思想上充分表明出來。其他不同的立場也是有的，但也只是各有不同的著重點，或分裂性不是那麼強的意見而已。舉例說，信義宗神學傾向於分開律法與福音 (Law and Gospel)，以為政府留下較大的權力空間；它又比改革宗更集中注意救恩論。不過信義宗與改革宗的相同觀點非常多。他們與羅馬及君士坦丁堡的立場一樣，對三位一體 (Trinity) 和基督論的看法與普世的教義 (Dogma) 相吻合。再者，二者均肯定改教運動 (Reformation) 的中心教義，如因信稱義 (Justification)、否認變質

歷史因素

改革宗神學是復原教 (Protestantism) 在十六世紀發展出來的神學，它與信義宗 (Lutheranism) 的思想有別。起初路德與慈運理是在聖餐 (Eucharist) 上有分歧，到馬爾堡對談 (Colloquy of Marburg, 1529) 就公開決裂。路德的所謂合質論 [consubstantiation; 參變質說 (Transubstantiation)] 是本於他那創新的「屬性相通論」[*communicatio idiomatum*，意即基督神人二性是相通互助的；參基督論 (Christology)]，這在他論基督的人性無處不在這思想上充分表明出來。其他不同的立場也是有的，但也只是各有不同的著重點，或分裂性不是那麼強的意見而已。舉例說，信義宗神學傾向於分開律法與福音 (Law and Gospel)，以為政府留下較大的權力空間；它又比改革宗更集中注意救恩論。不過信義宗與改革宗的相同觀點非常多。他們與羅馬及君士坦丁堡的立場一樣，對三位一體 (Trinity) 和基督論的看法與普世的教義 (Dogma) 相吻合。再者，二者均肯定改教運動 (Reformation) 的中心教義，如因信稱義 (Justification)、否認變質

說*、聖禮 (Sacrament)* 的數目，和聖經 (Scripture)* 的權威 (Authority)* 等；在此等事上，他們的立場是一致的，可惜除此之外，一切尋求神學與教會合一的努力都沒有果效。

主要特性

神的中心性是改革宗神學非常重要的一環。當人嚴謹地面對神在聖經的自我啟示，並把重心放在三位一體，又以耶穌基督為中保，就必定會採取這個態度；這與信義宗思想有一點不同。路德因著個人為赦免而掙扎半生，以致他的神學都是以救恩論為主，又以因信稱義為中心；改革宗則努力把整個受造界置於神的主權之下。我們可以說改革宗這思想是非常符合聖經的，同時又避免了輕此重彼的陷阱。以神為中心的教訓有以下好幾種不同的表達方法：

1. 人的自我認識只能在神的知識之亮光下獲得。對加爾文來說，只有當我們透過神的靈及神的道，面對神超越的威榮和聖潔，才會知道自己是誰；我們亦由此認識自己的罪咎，和它怎樣侵蝕我們整個人。這種奧古斯丁主義 (Augustinianism)* 的理論，正代表一種對人有高度評價的認識，因為它看人為有道德的，對神有責任，又只能在神的亮光下認識自己。我們那種根深蒂固的疏離感亦因神的偉大而凸顯出來；我們真正的身分就是神的形像 (Image of God)*。

2. 救恩完全是神的工作。因著罪持久的影響，我們都在神的定罪之下，完全無力改變自己的地位或情況，故此改革宗神學貫徹地支持神是獨自又全權地成就救贖的工作。救贖的起源在神永恆的旨意，祂在創世以前便在基督內揀選祂的子民 (弗一 4)，這個選擇與人本身的任何條件都沒有關係。同樣地，雖然看法並非絕對一致，改革宗一直持守人之被丟棄是出於神的主權這信念；故此他們說，基督道成肉身 (Incarnation)* 及贖罪 (Atonement)* 的目的，是要把祂的子民

從罪中拯救出來。祂的死亡不是要贖出每一個人，不然的話，祂的目的就已經失敗，或會引到普救主義 (Universalism)*；後者是所有教會都認為不合聖經教導的。

同樣地，十字架也不是為每一個人的，不然它亦不能成就任何事，而且只會使救贖工作架空，一切都要視乎人會不會接受基督。我們乃要說，基督是為祂所有子民作出有效的贖罪工作 (參贖罪的範圍, Atonement, Extent of*)。還有，聖靈以不可抗拒的大能吸引我們去到基督那裡。我們既然都死在罪惡過犯中 (弗二 1)，完全不能夠也不願意相信基督，信心 (以及一切基督徒的美德) 便完全是神的恩賜。聖靈不僅把我們帶到基督那裡，也保守我們住在基督之內。整個成聖 (Sanctification)* 和堅守 (Perseverance)* 的過程均需要有信心，但連這種信心都是聖靈的恩賜。故此改革宗神學在多特 (Dort) 會議竭力堅持，蒙揀選的人不會從恩典墮落，以致最終不能得救。

很多時候人會用 TULIP (字典意思是「鬱金香」) 一詞來總括多特正典和改革宗神學的內容，T 代表「完全敗壞」(Total depravity)；U 代表「無條件的揀選」(Unconditional election)；L 代表「有限的贖罪」(Limited atonement)；I 代表「不可抗拒的恩典」(Irresistible grace)；P 代表「堅守」(Perseverance)。不過這簡化的方法可以變成一幅不完全的圖畫，把改革宗對教會及宇宙的全觀圖約化，失去其中氣勢磅礴的感覺。

3. 整個個人及羣體的生命都必須接受神的管治。改革宗神學一直著神在聖經明列的要求來組織生活。自從在蘇黎世、斯特拉斯堡及日內瓦開始，他們就致力使民生及教會都按這模式來安排。有人認為改革宗神學與資本主義和社會主義的興起有關。此外，它又推動了教育，與科學的發展，掃除文盲及匡助了法國、荷蘭、英格蘭、蘇格蘭，和美國等地的革命。相應地，改革宗比信義宗

更重視成聖及律法（Law）在基督徒生命中的位置。結果，改革宗神學更重視福音的羣體生活，雖然它後來亦愈來愈受個人主義的影響，但畢竟比更正教其他教派更重視羣體生活。盟約（Covenant）神學在改革宗神學亦發揮很大影響力，因為雖然恩典之約與個人的救贖有莫大關係，他們卻愈來愈看重神與亞當是在墮落前立約這事實；自1600年起，這約應用在國家的民生及政治上，國家要對神負責，而其根據則是永恆及普世有效的創造之律。

以基督為中心。在早期改革宗神學中，加爾文、約翰·諾克斯（J. Knox）和桑該斯（Zanchius, 1516 ~ 90）這些神學家均把基督置於萬物之中心位置。他們指出基督是我們認識神的基礎，是揀選的主體及客體，並且因為神的中心性，基督便成了神學的核心。後來，經院哲學那種死板的邏輯演繹法，和盟約神學那種不斷運用盟約概念的做法（參下），引入了其他因素，它們都在改革宗神學內占了一定的位置。有一段時間，亦有人想竭力回復以基督為中心的三位一體論的神學，其中以巴特（K. Barth）為著。此等神學其中一項功勞，乃是喚醒人注意，我們的確有離開改革宗神學之根本的傾向。

多元性。改革宗神學不是單元的，它從來都不是在一個統攝性強的共識下，而是具有足夠的創建及生命力去容納不同的意見。舉例說，在多特會議之前，人對有限度的救贖這思想頗有不同的意見。加爾文在這點上若不是自相矛盾，起碼也算是含糊的，他比較傾向贖罪是為萬人預備這思想。他的繼承人伯撒則反對當時流行的看法：「（神的贖罪）為萬人預備，卻只對蒙揀選的人有效」（sufficient for all, efficient for the elect），因為他認為這樣一來，就看輕了聖經強調有限，或特定救贖的意思。事實上，多特會議可以說是一種妥協的典型，企圖調和具影響力的英國代表那種普世傾向，和占了當時與會大多數的特定救贖的傾向。

盟約神學的發展亦顯示出多元性。自慈運理起，歷經埃科蘭巴狄（Oecolampadius）、布靈爾、鄔新努（Zacharius Ursinus, 1534 ~ 83），和俄勒維安奴（Kaspar Olevianus, 1536 ~ 87）；整個盟約神學到盧洛克（Robert Rollock, 1555 ~ 99）發展成熟，而科克由（Johannes Cocceius, 1603 ~ 69）則將之進一步發揮。雖然這種神學模式在當時實在如日中天，但十七世紀的神學家，卻並非都以盟約一概念來組織他們的神學，在1600年之前尤為如此。至於恩典之約的本質是怎麼樣的，他們倒有不同的意見：到底是神單方面又無條件的施行，還是雙方面的，而人也有當履行的條款？

大多數早期之盟約神學家只講一種盟約，即恩典之約；後來就有人談到墮落前的工作之約；自1648年起，第三種在時間之前的盟約亦興起來，每一種說法都有跟隨者。除此以外，他們對敬虔的問題也有不同的看法，新、舊英格蘭的清教徒（Puritanism）比較傾向實際行動（Praxis）、成聖及牧養，慢慢就傾向以人為中心。同樣的發展亦見於荷蘭及蘇格蘭，這便與早期改革宗神學有點不一樣，與經院哲學的傳統更為不同。此種多元性並沒有延伸到亞米紐主義（Arminianism）；它是被多特會議所禁，認為它把救恩中神的中心性削弱了。

加爾文和加爾文主義

一般人都會稱改革宗神學為「加爾文主義」，皆因加爾文對此運動的影響實在深遠巨大。不過我們要指出，這個標籤不是最適合的。首先，基於上述那種多元性，加爾文不可能把他的意見加在如上所述那批見解不同的神學家身上，不同的改教中心亦會對外來影響採取謹慎的態度。舉例說，加爾文的神學就不如較後期之改革宗神學那樣受盟約概念的左右，但就在加爾文過世後，盟約神學卻愈來愈具影響力。第二，加爾文神學是

植根於釋經之上，我們頗懷疑後來的神學家是否真能掌握他神學的精粹。他們之中不少是傾向於亞里斯多德式（Aristotelianism^{*}）的經院哲學，更多依靠理性，引到一種非常不同的神學氣候，就如更清晰的定義，嚴格的演繹法，更多使用因果分析，更自由地運用三段論法等。加爾文那種靈活的聖經精神不見了，結果很多學者把加爾文和加爾文主義者分別出來。

當然，這是可以過猶不及的，因為不管他們之中有什麼不同，他們都只是自視為同工，不是競爭者。儘管加爾文對亞里斯多德沒有好感，他偶然間亦會使用亞里斯多德的因果分析。不過伯撒、桑該斯和威爾米勒重新引進亞里斯多德的邏輯，很可能就是十七世紀晚期改革宗神學變得僵化的原因。早期靈活又大有能力的聖經活動，就如釋經書的出版和以三位一體論為根，以使徒信經為綱目的神學[加爾文的《基督教要義》（*Institutes*，上、中、下冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁶1991、⁵1995、⁶1995）即為一例]，都受到邏輯及因果系統的框框約束。事實上，這時候的神學正為自然神論（Deism^{*}）預備沃土，因為在這框框內，神只不過成了第一因，是一連串因果現象背後的促成力量。到了十八世紀，北美因著愛德華滋（J. Edwards^{*}）的努力，改革宗神學又呈現了生機。

後來的發展

改革宗神學在十九世紀的美國再度復興起來，由賀智（C. Hodge^{*}）、其子阿基波特·賀智（A. A. Hodge, 1823 ~ 86），和華菲德（B. B. Warfield^{*}）帶領的普林斯頓神學（Princeton Theology^{*}）名重一時。在荷蘭，該柏爾（A. Kuyper^{*}）和赫曼·巴文克（H. Bavinck^{*}）亦深具影響力。該柏爾把他的神學帶進公眾的生活，他開辦一間大學、一份日報，和一個政黨，最後還做了首相。

在反對自由主義中，巴特的改革宗神學

差不多見於《教會教義學》（*CD*）的每一頁；他徹底反對人本主義，擁抱以基督為中心的思想。不過他從未能完全擺脫存在主義（Existentialism^{*}），尤其是他的《羅馬書註釋》（*Romans*），故此頗有一種改革宗神學與新康德主義妥協的意味。

到了二十世紀，改革宗神學主要的發言人有杜爾維（H. Dooyeweerd^{*}），和嘗試把神學和現代物理學結合的多倫斯（T. F. Torrance^{*}）。此外，改革宗神學頗能顯出一種自我反省及更新的力量，這對將來很重要；如華菲德所說，基督教的將來與改革宗是脫不了關係的。這種貫徹的以神為中心論、全備的世界觀，以及以基督居首位的思想，實足以顯出改革宗神學對福音作過一番透徹的神學思考；它服膺「信心尋找了解」[‘faith seeking understanding’；參安瑟倫（Anselm^{*}）]，和努力整合創造論和救贖論，這都是將來基督教不能避免的課題。事實上，每當教會獻上禱告，其中就有改革宗神學的思想在內，縱使教會的神學與實際行動有時會否定它的影響。

另參：巴特（Barth, Karl）；加爾文（Calvin, John）；多倫斯（Torrance, T. F.）。

參考書目

- J. W. Baker, *Heinrich Bullinger and the Covenant: the Other Reformed Tradition* (Athens, OH, 1980); J. W. Beardslee (ed.), *Reformed Dogmatics* (New York, 1965); 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 University, 1974); B. Hall, ‘Calvin against the Calvinists’, in G. E. Duffield (ed.), *John Calvin* (Appleford, Abingdon, 1966); H. Heppe (ed.), *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources* (London, 1950); J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954); B. B. Warfield,

'Calvinism', in *Calvin and Augustine* (Philadelphia, 1974); H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxy und Rationalismus*, Teil 2 (Gütersloh, 1937).

R.W.A.L.

Reformers, English 英國改教家 十六世紀英國的改教運動之所以能結出纍纍果實，原因是多方面的，包括學術、政治、神學和社會的；但最重要的，還是因為有一班人肯全心投入更正教的教義，即使生命受到威脅仍然不悔，其中最主要的領袖有比爾尼（Thomas Bilney，約 1495 ~ 1531）、喇提美爾（Hugh Latimer, 1485 ~ 1555）、克藍麥（Cranmer）、弗里斯（John Frith，約 1503 ~ 33）、丁道爾（William Tyn-dale，約 1494 ~ 1536）、利得理（Nicholas Ridley，約 1500 ~ 55）、班斯（Robert Barnes, 1495 ~ 1540）、羅傑斯（John Rogers，約 1500 ~ 55）與布雷德福（John Bradford, 1510 ~ 55）。他們全在 1531 ~ 56 年間以異端（Heresy）名義在火刑柱上被燒死；但其後在伊麗莎白一世在位期間（1558 ~ 1603），更正教的戰爭仍是得勝的，而主要透過福克斯（John Foxe, 1516 ~ 87）的殉道（Martyrdom），給其後四世紀英國基督徒非常大的激勵。此外，丁道爾、弗里斯、利得理及克藍麥的作品，在神學上產生很大的影響力，幫助英國更正教運動能在本土生根。他們各人均從歐陸改教家（參改教運動的神學，Reformation Theology）學到不少功課。路德（Luther）在早期的影響，為後來同受尊崇的瑞士改革宗（Reformed Theology）學者所調和；另外還加上威克里夫（Wyclif）及羅拉德運動（Lollard Movement；羅拉德者，即跟隨威克里夫的人，他們反腐敗，倡敬虔，及推舉聖經之權威）的工作，英國改教運動便開花結實了。

英國改教運動最重要的工作，是放在準

確地翻譯（參聖經翻譯，Bible Translation）及傳播聖經的事情上。丁道爾一生即為此兩個目標而投身，把全部舊約及部分新約翻譯成英文，為英文聖經翻譯立下根基，影響力至今猶存；他為此目標焚膏繼晷，給更正教樹立榜樣，向後世人顯明：教會的更新及人的得救，在乎真正認識神的道，以排除人在屬靈上的無知。他們相信聖經（Scripture）的權柄及足夠，並且有一些實際的行動，那就是攻擊一切並非本於聖經的信仰與行為。他們以「迷信」為理由，排除天主教內一切不合乎聖經的東西，像煉獄（Purgatory），靈修中使用偶像（參形像，Images），為死人禱告，冊封信徒為聖人（Saint），以及相信聖物和當代神蹟（Miracle）等。同一時間，他們又對基督教的傳統有很大委身（參聖經與傳統，Scripture and Tradition），特別是早期教父的作品，會議（Councils）與教父（參教父學，Patristic Theology）更被視為釋經的楷模；不過他們認為教父也會有錯，故他們不會盲從傳統。

改教家第二個最關注的，就是因信稱義（Justification）這教義。弗里斯是丁道爾最出色的同工，他最能說明這教義的力量（參 *A Disputation of Purgatory*, 1531）。弗里斯反煉獄的原因，不僅因為聖經沒有提到煉獄，它整個教義與保羅（Paul）的恩典（Grace）觀有根本的衝突，特別是保羅明明指出，罪人是只靠耶穌基督得救，不是靠工作。任何在此之外的看法，對基督的十字架都是一種藐視，因為它認為基督的血不足以赦免人的罪（參罪咎與赦免，Guilt and Forgiveness），亦低估了罪（Sin）的勢力，高估人的本性。相信十架的信息，就是要真真實實地洗淨自己的罪；基督徒生命中的苦難也可以是個煉獄，但它在人死亡之時就已然完成，一切都被潔淨了。弗里斯像其他改教家一樣，透過解釋揀選的教義來闡明恩典的道理；他完全肯定在救恩中神是先採

取主動的那一位。

這樣說來，聖經與恩典的教義就成了其他一切改革的標準。反對他們的人常以非律主義（antinomianism）批評他們的恩典教義（參律法與福音，Law and Gospel*），使更正教徒要常強調好行為是信心的果子。以丁道爾為例，他就不斷利用盟約（Covenant*）的概念來作解釋，引起有些人不公平地批評他為律法主義者。克藍麥 1489～1556 用的是另一套說法，但目的仍是一樣，可見於他的經典作：《論救恩》（*Homily of Salvation*）。他在那裡說因信稱義是「基督教最堅固的磐石與根基」，並且說明順服上帝是真正的信心的果子；沒有信心，人就不能得救。

英國改教運動最大的爭議是圍繞著彌撒（參聖餐，Eucharist*）這教義。克藍麥、弗里斯與利得理正是因這點，為了忠於他們對聖經的了解與信仰，而在當時社會冒生命的危險。他們堅持聖經的立場，持守因信稱義的教義，當然不會接受羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology*）對此問題的解釋，結果為此而在火刑柱上付上生命。

利得理認為整個彌撒的爭辯，其實可以歸納為一個主要的問題：到底我們在聖禮（Sacrament*）用的，「是麵包的自然物質，或是基督自己的身體的自然物質」。倘若此問題的答案是基督的身體，我們就得接受變質說（Transubstantiation*），以及對聖禮的崇敬，神父在祭壇獻的是犧牲的基督，和基督的血肉要被不配的人領受。此等思想均與改教家所了解的基督論和救恩論相違背，因為改教家認為基督的身體是在天上，酒與餅不過是身體的記號，而有信心的人（亦只有他們）是透過信心在靈裡面得基督的餵養；這些都是成熟的克藍麥所持守的觀點，也是《公禱書》（*Book of Common Prayer*）要表達的信仰，特別是 1552 年版本，而三十九條（Thirty-Nine Articles*）的聖餐觀亦是如此。

另一個爭辯的中心是教會論（Church*）。改教家與羅馬天主教在教宗制（Papacy*）的辯論，愈來愈變得是用神與敵基督（Antichrist*）之間的爭戰來表達，意思是教宗正擔當著敵基督的角色。這方法令改教家以一個新角度來了解教會的歷史，並且對近來發生的事有一種神學的洞見。但在此之外，國家（State*）的問題仍不好解決。克藍麥傾向於在教會內為國家（元首）保留尊崇的位置，然而對於不法的事，卻絕不會對皇室妥協。丁道爾在《基督徒的順服》（*Obedience of the Christian Man*）則指出，信徒對一切合法的權柄均應順服，不過他同時亦指出，基督徒最高的順服對象是神，不是人。有一個時期，這種論調造成教會與都鐸王朝（Tudor，指英國在 1485～1603 年間之王朝，執政者為亨利七世、亨利八世、愛德華六世、瑪麗皇后，和伊麗莎白一世）的聯盟；在此期間，此論調遇上許多實際的困難，有些還非常危險。後來，主要改教家在這問題上達到一致的意見，認為必須堅持基督才是教會的元首，祂要透過聖經來管治，祂要求的順服是無條件的；這思想直到今天仍然發揮影響力。

另參：改教運動的神學（Reformation Theology）。

參考書目

- R. Bauckham, *Tudor Apocalypse* (Appleford, 1978); A. G. Dickens, *The English Reformation* (London, 1964); G. E. Duffield, *The Work of William Tyndale* (Appleford, 1964); P. E. Hughes, *Theology of the English Reformers* (Grand Rapids, 2nd 1980); D. B. Knox, *The Doctrine of Faith in the Reign of Henry VIII* (London, 1961); M. L. Loane, *Masters of the English Reformation* (London, 1954); J. I. Packer and G. E. Duffield, *The Work of Thomas Cranmer* (Appleford, 1965); T. H. L. Parker (ed.), *English Reformers* (LCC 26; Lon-

don, 1966); A. Townsend (ed.), *Writings of John Bradford*, 2 vols. (1848, 1853; repr. Edinburgh, 1979); N. T. Wright, *The Work of John Frith* (Appleford, 1978).

P.F.J.

Regeneration 重生 這重要的教義把基督徒與神及其他信徒相連起來。

1. 聖經證據

「重生」或「新生」(多三5; 約三3; 彼前一3)是指神的靈在人心內進行的更新工作,是人成為基督徒時發生的改變。此種新生的歷史基礎,乃是耶穌基督來到世間,並且代人死在十字架上(多二12, 三4、6; 約三16)。人因著相信基督而接受罪得赦免的恩典,得以重生,並且以信、望、愛為這種生命的標記。

聖經對重生的教導包括下列幾個重點:

a. 它不是人努力的成果,乃是神的靈具創造力的工作(約一13)。b. 它是一次就永遠有效的事件,是神著實地介入人生命的行動(多三5,「救了」;另參3~5節論過去與現在的不同)。c. 它包括加入神之家庭的階段;重生的人成了神的兒女,也是神兒女之團契的一分子。

2. 重生教義發展史

新約把重生與洗禮(Baptism)*相連起來(多三5)。因為早期教會習慣為嬰兒行洗禮,又因她們以為重生與洗禮是同時發生的,結果聖經論到重生的真理就給人忘記了。改教家認為沒有個人的信心,洗禮就沒有意義。不過使重生教義被看重,被視為基督徒生命的起步點者,卻是重洗派(Anabaptists)*的興起,敬虔主義(Pietism)*的發展,和福音大復興的擴展。(加爾文自己則視重生為一生的過程。)羅馬天主教及某些更正教教派(例如信義宗教

會)仍然相信洗禮式的重生。自由神學(參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology*)多視重生為一教育過程,其結果即是個人的發展。辯證神學(Dialectical Theology)*則看重生為一種泛主觀的與道相遇;而革命神學(Revolution, Theology of)*則看重生是社會改變,改善政治現實,並使之成為上帝國(Kingdom of God)*。

3. 系統神學中的重生教義

以聖經為主導的重生神學,必須從聖經本身的證據作出發點。故此重生便是人開始基督徒生活時用言語所表達的屬靈新生,它與歸正(Conversion)*是同義的。假如我們把重生置於首位,很容易就會引致聖禮主義,或神祕主義;假如我們置之於次要位置,又會變成某種神人合作說。在重生時,稱義(Justification)*與成聖(Sanctification)*是同時發生的;但重生與歸正是在基督徒生命之始發生,稱義的地位與成聖的過程,卻堪以描述基督徒生命的整體發展(腓三12)。

重生是人與天父開始有交通(Fellowship)*的生活,這種交通生活的特徵,乃是免於懼怕的自由,和滿有愛心及感恩。同一時間,重生使人能活於神賜下的一種屬靈關係,就是與其他基督徒成為弟兄姊妹。故此,重生是開始一種新的有機關係,使人與人之間能建立一種不自私的團契。

另參:洗禮(Baptism);教會(Church);歸正(Conversion)。

參考書目

H. Burkhardt, *The Biblical Doctrine of Regeneration* (Exeter, 1978); B. Citron, *New Birth: A Study of the Evangelical Doctrine of Conversion in the Protestant Fathers* (Edinburgh, 1951).

H.B.

Reincarnation 再生參輪迴說 (Metempsychosis)。

Relativism 相對主義 認為真理是相對的，也就是說真理是按不同時間、地點及對象，而有不同意義與引伸，完全要看當時的條件作定斷；否認有普世真理，即對任何時、地與任何人物均適切的真理。此種說法在整個歷史中不斷重複，普羅塔哥拉 (Protagoras, 希臘智者) 即肯定人是萬物的尺度。

相對主義在今天大多數學科皆見其影蹤。倫理相對主義認為道德標準是相對於文化條件的；情境倫理 (Situation Ethics) 拒絕任何道德規條具有任何普世的制約力，認為一切皆要視乎特別背景而作決定。宗教相對論者認為不同宗教的信仰和做法，皆是不同的歷史與文化背景下合理的產物。連自然科學內我們都可以看到相對主義的影子，有人認為科學知識的增長受到個人與社會的因素影響，而不僅是由客觀的實驗或數學因素所決定。凡是承認有主觀或社會的因素發生影響力，而不單有客觀及普世性之條件的，我們都有可能找到相對主義的蹤影。

使相對主義蔚然成風的，有好幾種歷史因素。二十世紀，人研究知識的社會學 (sociology of knowledge) 時，發現一些影響人學習的因素，是我們一直忽略的；把進化論的概念應用到宗教歷史及倫理的研究，就使人認識到，原來人思想的轉變受歷史因素所規範，而貫串這幾種大改變之中的，乃是凡俗化運動 (Secularization) 的進程，把整個西方文化從有神論的思想方式，轉變為自然論的世界觀，其中全無超越點作參考。有神論為普世真理提供一個中心，以永恆及自我啟示的神為真理的參考點；此參考點既失，真理就遺失所依，變成相對於不斷改變的自然條件了。

批評相對主義的人指出，就算信仰如他

們所說的那樣紛紜，此現象絕不表示它們理應如此；我們許多歧見會在更多客觀證據及推理下得到解決。事實上我們是傾向於誇大歧見，卻漠視不同文化中實有許多相同的地方，人類共有的關懷是由相近的人性和相同的世界所模造成的。同樣地，我們也傾向於誇大所謂信仰依賴文化與歷史條件，因為儘管我們真的會從別人承傳概念，我們卻是一個具批判力與創造力的個體，這種力量會遠遠超越我們的承傳力。事實上，假如人一切信仰皆全然依靠當地條件而定，我們對相對主義的信仰豈也不是一樣嗎？完全的相對主義不可能全然真實一成不變，那是一個自相矛盾的立場。倘若不是所有真理皆紛歧，又不是全部都視乎環境而定，那麼起碼某些普世真理無論何時何地都是真實的。

這樣看來，相對主義至終說來是一種認識論 (Epistemology) 的問題：我們到底有沒有真理的客觀核心？人在認知過程中，到底能否超越主觀及歷史的條件，以致他能認識普世皆準的真理？神的啟示能否讓我們得見普世真理？

另參：真理 (Truth)。

參考書目

N. L. Gifford, *When in Rome* (New York, 1983); J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York, 1986), ch. 3; R. Trigg, *Reason and Commitment* (Cambridge, 1973).

A.F.H.

Religion 宗教 儘管宗教一詞意義明顯，我們卻沒有一個廣為四方接受的定義，不同的作者又會各有不同的用法。按拉丁文的原意 (*religio*)，西塞羅 (Cicero) 認為宗教也者，乃是對神靈獻以恰當的尊崇與敬畏 (Cicero, *The Nature of the Gods*, 2.3.8; *Invention*, 2.53.161)。他把人本分當尊榮神

的「宗教」，與一般的「迷信」分別開來，認為後者只是空洞的恐懼（*The Nature of the Gods*, 1.4.2）。

按狹義來看宗教是有用的，那就是視宗教為人對神或眾神祇的信仰，而它實際的結果，乃見諸於敬拜、禮儀，對世界及人的命運有一特別的看法，以及認為人該怎樣過日常生活。如西塞羅，把宗教本身與其他可能與宗教有關，或作為它其中一部分的東西分別出來，也是有用的。

宗教最廣闊的定義，可見於《一個方法的發現：宗教教育在小學》（*Discovering an Approach: Religious Education in Primary Schools*, London, 1977）。它說其定義包括「狹義地指一個特別的宗教，以及廣義的指宗教與非宗教的信仰系統」，這是非常混亂又不合理的定義。

「內蘊宗教」一詞，見於宗教教育的課程內，包括研究那些本身不是宗教，卻對宗教信徒可能具有宗教意義的東西在內。譬如說，花朵的美本來只屬美學範圍，但對某些人來說，花朵之美可以代表神的工作，因此就變成了明確宗教的一部分。

曾有人對能否視佛教（Buddhism）^{*}信仰為一宗教有不同的意見。從廣義而言，無論人敬拜的是神祇，或是佛祖本身，佛教都是一種宗教。但從狹義而言，我們也可以說佛教只是一種人生哲學。有些人（如 Donald Horder）則建議修改宗教定義，好把佛教也包括在內。

進一步的界說也許能幫助我們界定宗教是什麼。神學是一種理性、有系統及理論的研究，而宗教則是指整個人及他的行為。宗教是實踐，神學是理論。就此意義而言，政治處理這個世界的事，而宗教則以神為參考點。不過一個宗教信徒的政治觀點，自然就會受到他的宗教觀點及宗教價值系統所左右了。

倫理處理人的生活問題，及與他人的相處，而且可以與宗教沒有關係。宗教也包括

人的生活方式，卻與神有直接的關係。儀式與祭禮本身完全是外在的行動，而宗教卻包括人外在及內在兩方面；宗教可以透過外在的儀式與祭禮來表達，但儀式與祭禮卻不一定要表達宗教。

運動可以引發人很大的熱誠，宗教亦可使人產生同樣大的熱心及感情的激動，但它卻是以神為中心的。不管宗教那種強烈的感情是直接來自神，或是部分來自與同樣信仰之人聯結在一起而有，它們都與宗教信仰有關係。對一個心理學家而言，運動與宗教那股強烈的感情是非常相似的，但這卻不成為把運動歸入宗教項目的理由，所謂相似也者，其實都只是在十分膚淺的層面而已。

巴特（K. Barth）^{*}指出宗教——包括基督教——與信仰的分別，他認為信仰是從神的啟示而來；他強調神的主權到一個地步，是完全否定人可以透過自己的努力來認識神，並且認為一切宗教不外是人的努力而已。他說，人只能透過神在耶穌基督內的自我啟示認識祂，也只能以信心接受祂，故巴特說到「神聖啟示對一切宗教的審判」（*CD*, I.2, p. 299）。「離開了耶穌基督，我們對神與人，以及彼此之關係，就無法認識」（*IV.1*, p. 45）。

卜仁納（Brunner）^{*}同樣說到，「啟示——按基督徒的了解——的意思，就是與一切形式的宗教與哲學完全不一樣」（*The Mediator*, London, 1934, p. 202）。「世上沒有一種宗教，包括最原始的宗教，不包含某些真理元素在內」，不過它們「不是半真理，而是歪曲的真理」（p. 33）。「基督教與其他所有宗教的分別乃是，它是相信只有一位中保的信仰」（p. 40）。

宗教研究變得愈來愈流行，人把它當作一種學科來研究；它的範圍與神學不一樣，它與人類學的關係反而更接近，因二者都是以人的經驗為研究對象。

參考書目

J. Bowker, *The Sense of God* (Oxford, 1973); E. Brunner, *The Mediator* (London, 1934); H. Gollwitzer (ed.), *Karl Barth: Church Dogmatics. A Selection with Introduction* (Edinburgh, 1961); H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* (London, 1956); E. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London, 1975); N. Smart, *The Religious Experience of Mankind* (London, 1971).

K.G.H.

Religionless Religion 無宗教的宗教

參潘霍華 (Bonhoeffer, Dietrich)。

Religions, Theology of 宗教神學

雖然基督教整個歷史中都有和其他宗教接觸，但其他非基督教的偉大宗教只在近二百年才真正被教會人士所認識。當基督徒與其他宗教的信徒接觸日漸頻密，基督教與其他宗教的正確關係，以至其他宗教的地位等問題，對許多神學家來說就變得十分迫切；此等問題正是引起不同之宗教神學的原因。雷斯 (Alan Race) 提出三大類：無所不包型、多元型和惟我獨尊型。

無所不包型 (inclusivist) 認為人可以透過世上不同的宗教傳說來認識神，但圓滿又全備的神的知識，就只有基督教才具備。此種看基督教為成全人對真理之尋索的觀點，最早可上溯到二世紀基督教護教士 (Apologists)*，游斯丁的洛格斯 (Logos)* 神學；這種神學又為近代開創現代宗教研究者如穆勒 (F. Max Müller, 1823 ~ 1900) 所復興。這立場亦是更正教派往印度之自由派宣教士范庫哈 (J. N. Farquhar, 1861 ~ 1929) 所採納。自梵諦岡第二次會議 (1962 ~ 5) 以降，這立場在一些羅馬天主教神學家中就變得常見了，其中最著名的是拉納

(K. Rahner)*。拉納在接受天主教標準教義，說教會 (Church)* 之外有沒救恩之餘，把「教會」一詞的含義擴闊，好包括那些非基督教宗教的信徒，說他們雖不屬教會，卻是屬靈的，因此是「無名基督徒」(參隱名基督教, Anonymous Christianity*)。

多元型 (pluralist) 相信可以透過世界不同的宗教傳統來認識神，因此基督教必須與其他宗教並列。早期更正教自由派人士如特爾慈 (Troeltsch)* 和霍金 (W. E. Hicking, 1873 ~ 1966)，認為這是放棄傳統的啟示觀 (Revelation)* 後，惟一合理的結論。近代主張此說的有希克 (Hick)*、斯馬特 (Ninian Smart, 1927 年生) 和史密夫 (W. Cantwell Smith, 1916 年生)。希克呼籲一種哥白尼式的神學革命，就像人接受太陽是宇宙的中心一樣，人亦要接受神才是宗教世界的中心，不是基督教；他說世界各處的人都在敬拜同一的神，卻用不同的概念與方法。這種立場的明顯結果，是除掉了基督作為啟示核心的地位，並且亦棄掉宣教與宣講的職分，代之而興的是以對話作宗教間的關係。

惟我獨尊型 (exclusivist) 強調只有一條就神之路，那條路就是基督教，沒有別的，因此非基督教宗教只是尋找神的歧途。基本上這是正統基督教的看法；在近代，發展這立場的包括克雷瑪 (H. Kraemer)*、約翰·巴文克 (J. H. Bavinck)*、尼爾 (S. Neill, 1900 ~ 84)、紐畢真 (L. Newbigin, 1909 年生)，和安德生 (J. N. D. Anderson, 1908 年生)。近代最感人的宣告可能就是巴特 (K. Barth)* 比對宗教與啟示所言的。他說，一切宗教，包括基督教在內，都是不信的產物，或說是人企圖以自己有限的資源對神作無望的尋找。從另一方面而言，啟示是與人一切的努力作對的，把人完全放在耶穌基督的恩典之上。一切惟我獨尊派都接受這個界說，目的是強調基督的中心性及獨特性 (參基督的獨特性, Unique-

ness of Christ^{*}）。與別的类型作比較，無所不包型的基督觀傾向於理想型（參惟心論，Idealism^{*}），而多元型則根本把傳統的基督論（Christology^{*}）都完全拋棄了。

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

參考書目

J. N. D. Anderson, *Christianity and World Religions* (Leicester, 1984); K. Barth, *CD I.2*; J. H. Bavinck, *The Church Between the Temple and the Mosque* (Grand Rapids, MI, n.d.); J. Hick and B. L. Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions* (London, 1980); E. J. Hughes, *William Cantwell Smith: A Theology for the World* (London, 1986); P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Faiths* (London, 1985); L. Newbigin, *The Open Secret* (Grand Rapids, 1978); A. Race, *Christians and Religious Pluralism* (London, 1983); W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (London, 1978); *idem*, *Towards a World Theology* (London, 1980).

D.A.Hu.

Religious Experience 宗教經驗 有時我們會聽人說到，人相信神不能依靠經驗，因為「我們行事為人是憑著信心，不是憑著眼見」（林後五7）。但這看法不單漠視現今我們只能「看」見一部分（參林前十三12），也忽略了憑信心行事為人也是一種宗教經驗。我們可從耶利米、約伯，以及在客西馬尼園的耶穌看到，經驗神的不在，也是一種真實的經驗，其真實就如我們經歷與所愛的人離別，或喪偶之痛一樣。再者，詩篇中的哀歌（Lament^{*}）提醒我們：神的不在可以是整個羣體一起經歷（參詩四十四，六十，七十四，七十九，八十），也可以是

獨自一人經歷，特別是當祂的子民身受逼迫或世俗化的壓力，他們就不能不問：「我們怎能在外邦唱耶和華的歌呢？」（詩一三七4）

這些不同的看法，都是源於我們對宗教經驗有不同的看法。第一種看法把宗教經驗規限於狹義上，是指一種特別的，很多時候是頗戲劇化或甚至是奇特的經驗，像聖經，或神修神學（Mystical Theology^{*}）所說的那種，亦即是布伯（M. Buber^{*}）及鄂圖（Otto^{*}）所說那種與「神聖者相遇」的經驗。

第二種看法則把宗教經驗定位於較廣層面，使它能包括任何人用宗教方法來明白自己的生命，及周圍世界的經驗，不管此等經驗有沒有宗教背景。倘若人對此等經驗的解釋，能與他對其它信仰的看法整合起來，就可以成為個人神學重要的一部分，能與人分享，或使之系統化，成為教會神學的一部分。

早期教會十分重視經驗的反省，也就是這種反省能力，幫助他們為基督的位格及三位一體的教義（參信經，Creeds^{*}）下界說；它也是近代神學一個重要特徵，如靈修神學（參靈修生活，Spirituality^{*}）、處境化（Contextualization^{*}）、解放神學（Liberation Theology^{*}）和敘事神學（Narrative Theology^{*}）。此等神學有一個共同點，就是抗議某種與人類經驗完全無分無關的神學，並且提出沒有宗教經驗的宗教反省是枉然的。

不過我們同樣要指出，沒有宗教反省的宗教經驗是盲目的。每一個經驗神的宣稱都必須細察，不管它外表看來是多麼直接和客觀（參前面第一種看法），或多麼間接及主觀（第二種看法）。因為一切人類經驗都有主觀和客觀兩方面，每一種宗教經驗都必須評估其來源、性質及解釋。

新約作者認為，基督教是一種可以經驗的生活方式，而不僅是可以相信的理論，但

他們也深明宗教經驗那種激發人心的特性。耶穌與使徒不是當代僅有的行神蹟的人，就是在教會內，他們從一開始就覺得需要「試驗靈」，以其對愛、真理，及團契的合一有什麼影響，來看這些靈是否出於神（參林前十二～十四；帖前五 21；約壹四）；此種教義及倫理的試驗，自此便應用在個人或羣體的宗教經驗上。既然基督教所有宗教經驗都帶有教義，或倫理的後果，或說所有對神的經驗都牽涉人的回應在內，因此它認為，宗教委身缺乏洞察與分辨能力，和只有洞察分辨力而沒有委身同樣危險。

早自沙漠教父時代開始（參苦修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism*），神修神學即看重評估宗教經驗的來源及本質，無論人的經驗看來是平常或不平常，都要和他的屬靈導師一起評估。更正教似乎強調個人直接與神的交往，但從改教家及清教徒的書信中，我們似乎發現一種較個人的指導或輔導的傳統，它們不是那麼權威式，而是較隨意的。此外值得注意的，還有貴格會及早期循道會奉行的小組指引，在近代一些教會圈子亦復興起來。

教會內一些強調經驗的運動也值得評估（參 R. A. Knox, *Enthusiasm*, Oxford, 1950）。舉例說，愛德華滋（Edwards）* 在《歸正記述》（*Narrative of Surprising Conversions*, 1737）記載了新英格蘭大復興的始末；到了後來的《論宗教感情》（*A Treatise Concerning Religious Affections*, 1746），則是他對其重要性的成熟反省。他仔細分辨宗教經驗積極及消極的因素，實為詹姆斯之《宗教經驗之類別》（William James, *Varieties of Religious Experience*, 1902; ed. M. E. Marty, Harmondsworth, 1983）起了啟導的作用，詹姆斯的著作亦成了近代研究的經典。這些資料擴展了神學研究宗教經驗的角度，增進了心理學及社會學的綱目、哲學的分析，並且與由藥物引致的經驗作比較，又包括基督教之外的宗教在內。

最近的發展為我們提出新問題：不同的宗教都有它們宣稱的真理，彼此的關係該是怎樣的呢？證實此等真理宣稱的宗教經驗又該占什麼位置？倘若宗教經驗在它所屬的宗教範圍內證明是真確又有意義的，這能說明此宗教比別的宗教更真實嗎？此等問題現在亦在討論中。有些人認為一切宗教經驗基本上都是相同的（雖然它們不可避免地都在所屬的宗教背景下來解釋），而別的基督徒則堅持，他們直接經驗的神，有三位一體的特性，因此不能與那些所謂「與大一聯合」的宗教經驗混為一談。

我們若只採取一種解釋或一種分類，也不能處理某些明顯是具破壞力及鬼魔式的經驗，以及一些本身沒宗教背景，卻經歷了正面、令人欣喜若狂的經驗。就以後者一項來說，也許我們分開自然神祕主義，與宗教神祕主義，會比放寬宗教經驗的定義到無所不包的地步更有幫助。不過無論此等語言分類多麼有用和必需，更重要的還是人本於啟示（Revelation）* 與自然神學（Natural Theology）* 的了解，來評估宗教經驗的價值。

另參：宗教心理學（Psychology of Religion）。

參考書目

C. D. Batson and W. L. Ventis, *The Religious Experience* (New York, 1982); J. Bowker, *The Sense of God* (Oxford, 1973); *idem*, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978); A. Hardy, *The Spiritual Nature of Man* (Oxford, 1979); M. Kelsey, *Encounter with God* (London, 1974); H. D. Lewis, *Our Experience of God* (London, 1959); A. O'Hear, *Experience, Explanation and Faith* (London, 1984); H. P. Owen, *The Christian Knowledge of God* (London, 1969); N. Smart, *The Religious Experience of Mankind* (London, 1971); R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*

(London, 1981).

P.N.H.

Religious Language 宗教語言 它有幾種形式：誠命、問題、道德判語、歷史語句、讚美、禱文等。其中大部分和非宗教語句沒有什麼分別。但有兩類宗教語言特別引起問題，尤其是論及神的句子。

有一件事是人老早就知道的：人的言語實在不能真實地表達神的偉大。言語的發展是用來描述受造物，非創造者（參擬人說，Anthropomorphism*）。但我們再沒有別的話了；就算我們發明一套新的，又可以用來解釋聖經，但是除了用已知的言語來給它定義之外，我們又怎知它要說什麼呢？

很多人提過解決的方案，包括否認某些宗教宣言的字面真理，卻保留一些非字面真理，而又斷定是有適當含義的，其中一個理論就是類比法（Analogy*）；凡用在神身上的，都只是類比其普通意義，卻因用在如此不同的對象身上，而具有完全不同的意義。

另外一個理論是說，所有宗教言語都是象徵性的。這是一個十分模糊的觀念，用的方法也極為不同。「象徵」（Symbol*）可以說是一種隱喻（metaphor），是一種不用比喻就無從達意的語言。按坎伯爾（C. A. Campbell, 1897 ~ 1974）的看法，當我們與神相遇，或默想神（如：在敬拜中），其中衍生的感情有點像我們愛一個人那種感覺，又和像藐視或憎恨的感覺相反。某些我們喜愛和羨慕的特性，如善良，就能象徵與之相若的神聖特徵。與此相仿的意見是，魯益師（C. S. Lewis*）指出詩人用的方法，亦引起我們對詩的對象產生適當的感情，這樣他便間接地描寫一些我們甚至未經驗過的事物。縱非所有宗教語言皆是如此，卻有一些是這樣運用的。

曼塞爾（H. L. Mansel, 1820 ~ 71）及貝帆（Edwyn Bevan, 1870 ~ 1943）用的象

徵法是不一樣的。人對神的描述雖是不足，但聖經記載的卻是最好的，已足夠指導我們的生活，縱使它不大容許我們再作臆測。〔這裡有一個問題：「啟示」（Revelation*）到底是不是一個含義夠廣的概念？〕

一個較為溫和的看法：一切用在神身上的概念都是「人」的概念，假如我們把一切已知的錯誤與偏差都除去，餘下的便庶近完美；多馬派（Thomism*）認為這是類比的一種。敦司·蘇格徒（Duns Scotus*）的看法最正確，認為我們只能就它們自然而有的意思用——因此起初的擔憂可能是不需要的。

最近的討論由邏輯實證論（Logical Positivism*）所引起。他們認為除了同義重複語（tautologies，多指無謂的話，因它不能增加任何知識，如：你若不是男人就是女人）外，任何語言要有意義，就必須透過感官以實證；基督徒許多話都不能通過這一測驗，就如說，「耶穌基督是我的救主」一語，你怎能實證呢？雖然邏輯實證學派存在的日子非常短暫，但是它提出宗教語言的問題，卻一直存留至今。有人指出，文字與語言除了用來報告事實之外，還可以用在許多不同的情況，而有些哲學家更指出，宗教語言根本不是用來報導一般事物的，他們包括哈爾（R. M. Hare, 1919 年生）、腓利斯（D. Z. Phillips, 1934 年生），和布雷思韋特（R. Braithwaite, 1919 年生）。那麼宗教語言到底要傳遞什麼呢？這就有頗為不同的意見了：它可以是表達一種意向，或是明白世界的一種方法，或用維根斯坦（Wittgenstein*）的說法來表達，宗教可以是一種「生活形式」，或是一種「語言遊戲」。我們可以在「生活形式」內討論，這是合理的，但形式本身卻無可討論；問題只在採用與否。既然宗教並不宜稱肯定任何事實，它就能免於批評，但同樣地，也不能用護教學（Apologetics*）來維護什麼了。（有人認為對其他「語言遊戲」的道理也一樣，像科學——或觀星術。）這理論最明顯的弱

點是：哪個信徒會認為他們所說的內容，是沒有事實根據的呢？當他們說相信神，或基督的救贖，或永生，他們相信所說的就是真實的。（同樣地，不信者認為信徒所信以為真的其實是假的，這才惹起他們的批評。）

較中庸的哲學家則指出，普通的感官經驗未必能為宗教語句作證據，卻有一些經驗能夠，並且實在支持宗教的宣稱。故此藍西（I. Ramsey）^{*}說，宗教情況常牽涉一種與完全委身有關的特別洞察力，故此要使用非常的語言來論述，這樣一點都不奇怪。他認為這種語言常以代模（參神學代模，Models of Theology^{*}）形式出現，就如說，我們稱神有無限的愛，「無限」一詞就有類比的用意。希克（J. Hick）^{*}和克羅比（I. M. Crombie）則認為基督教像許多其他宗教一樣，相信此生不是僅有的一生，許多今生無法印證的宣稱，來生均可以印證。

其實我們不一定需要視基督徒言語為一種特別的言語（基督教當然有她一套「術語」，是只有在她特別的宗教及神學背景下才知其所以然，但在別的學問豈不一樣？由生化學到足球皆如此）。真正特別者，是這些語言嘗試傳遞的那些非常重要的題目，以及通常與他們宣信相連起來的委身。

參考書目

E. R. Bevan, *Symbolism and Belief* (London, 1962); C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood* (London, 1957); J. Duns Scotus, *Philosophical Writings*, ed. A. Wolter (London, 1962), pp. 19 ~ 25; J. Hick (ed.), *The Existence of God* (London, 1964); A. Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God* (London, 1976); C. S. Lewis, *Christian Reflections* (London, 1967); E. Mascall, *Words and Images* (London, 1957); D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry* (London, 1970); I. Ramsey, *Religious Language* (London, 1957); R. Trigg, *Reason and Commitment* (London, 1973).

R.L.S.

Religious Liberty 宗教自由 參寬容 (Toleration)。

Remarriage 再婚 參離婚 (Divorce)。

Renaissance 文藝復興 參人文主義與基督教 (Humanism and Christianity)。

Repentance 悔改 舊約聖經常用「悔改」一詞來描述以色列人回轉歸神（如：代下七 14），作為對神應許要重賜國家恩福的回應。到了新約，悔改成了宣講的主題，對個人的需要有特別的啟示。這種信息先由施洗約翰的講道開始（太三 5 ~ 12；路三 7 ~ 14）。整本希臘文新約聖經所用的含悔改意思的詞語，皆與動詞 *metanoein* 有關，指「一個人心意的改變」；這可不是一件簡單的事情，因為它包括個人性情的重大改變，而心意的改變即包含他對自己的罪有不同的判斷，以及重估神對他的要求。故此，整個改變就不僅是思想頭腦上的不同判斷，而是宗教和道德態度轉換方向，歸順於神（帖前一 9），以及一種新行為（徒二十六 20），就如施洗約翰的講道所說明的。

悔改既以神為主導，又是人接受一套新生活原則，它與信心就有不容分割的關係，人亦只有透過信心才能真正認識神。有人嚴重地誤傳聖經的信息，把悔改與信心分割，以為只有當人肯悔改才能接受信心。實情卻非如此，悔改與信心是不能分割的；故此在使徒的講道中，他們有時叫人悔改（徒二 38，十七 30，二十六 20），另有些時候則要人相信（徒十三 38 ~ 41，十六 31）。同樣地，罪得赦免可以是人悔改後的結果，或是信心的結果（徒二 38，三 19，十 43）。故此悔改與信心實際上是一個行動的兩面，雖然新約論到的信心比較側重對基督的認識這

一面（徒二十 21）。這樣說來，悔改與信心都當視之為神的恩賜（徒五 31，十一 15 ~ 18；提後二 25）。

我們可以從使徒早期的講道看到悔改的重要：使徒認為悔改是基督教信息的首要原則（來六 1）。雖然歸正（Conversion）* 是心思上作決定性的改變，然而對神的心意要保持更新，卻是一個隨著信心增加而持久不斷的進程（羅十二 2；弗四 23）。在基督徒的生命中，信心的轉變與更新，屬於成聖（Sanctification）* 的主動過程，而重生與蒙保守則是此過程被動的一面。

因為羅馬教廷過於著重與悔改有關的補贖罪（為罪悲痛），結果認罪和補贖禮（Penance）* 的思想就蓋過「心意更新」這概念。路德（Luther）* 重新發現希臘文 *metanoein* 一詞，從而把拉丁文武加大本之「做補贖禮」一詞替換下來，將信心與悔改緊密聯繫。

我們必須正視，悔改是一種道德行為，包括了人的知、情、意完全的轉變，接受神的旨意。故此認真說來，這是一個道德的神蹟，一項神的恩賜。與悔改常混淆的概念有悔罪、內咎或補贖禮，它們與恩典的思想不配合，悔改是以接受恩典為主導的。

參考書目

F. Lauback and J. Goetzmann in *NIDNTT I*, pp. 353 ~ 62; J. Murray, *Redemption — Accomplished and Applied* (Edinburgh, 1973); W. Telfer, *The Forgiveness of Sins* (London, 1959).

R.K.

Representation 代表 參替代救贖論及代表論（Substitution and Representation）。

Reprobation 定罪參預定論（Predestination）。

Resurrection, General 一般復活 舊約論到人從死裡復活的經文至少有八處（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），而借用復活這詞語的，有兩處非常突出的經文（結三十七 1 ~ 14；何六 2），是指被虜歸回的以色列人將要經歷國家及屬靈的復活。

新約中，復活這概念可分為五種不同的用法：1. 過去某些人從死亡中活過來，是指肉身生命的更新（如：路七 14 ~ 15；約十一 43 ~ 44；來十一 35）；2. 過去基督身體的復活，進入不朽（Immortality）*；羅六 9）；3. 過去信徒屬靈的復活，得著在基督內的新生命（西二 12）；4. 將來信徒身體的復活，進入不朽（林前十五 42、52）；5. 將來不信的人要復活，接受審判〔參神的審判（Judgment of God）*；約五 29；徒二十四 15〕。故此，有時復活僅是指肉身的再生，但一般都含有改變（林前十五 52，「死人要復活成為不朽壞的」），及被提升（徒二 32 ~ 33，五 30 ~ 31）的意思。就其整體意思而言，復活是指神把人從死地提升，使他能在他面光之中得著全新又永不完結的生命，而復活就是引至此狀態的事件。

基督的復活是信徒身體復活的保證與模式（林前六 14，十五 20、23、48 ~ 49；西一 18）。再者，信徒現在便是「與基督」一同活過來（弗二 6；西二 12，三 1），意思是他們能分享祂那勝過罪惡及被提升的生命（羅六 4、10 ~ 11）。聖靈（Holy Spirit）* 亦與信徒的復活有密切的關係，因為祂就是「生命聖靈」（羅八 2），是能「叫人活」的聖靈（林後三 6）。按保羅說，聖靈是信徒將來復活及改變的保證和媒介，祂也是維持復活生命的那一位（羅八 10 ~ 11；林後

五 5，十三 4；弗一 13～14）。

在羅八 18～25；林前十五 20～28；腓三 20～21，得救之人的復活是與整個世界的更新有關的。墮落是怎樣，重建也必如此。凡影響人的，也必影響整個世界，「新天新地」（彼後三 13；另參啟二十一 1、5）與我們新的、復活的身體互相呼應。

信徒復活的身體，到底有些什麼特徵呢？聖經只提到幾點：它是源於神的（林前十五 38；林後五 1～2）；是「屬靈」的（林前十五 44、46），不是「由靈組成」，而是「因靈得生，又受聖靈的引導」，對基督徒成長之靈有回應，完全順服神的靈，沒有罪的傾向，亦沒有肉身的慾念（林前六 13～14）；是不朽壞、榮耀，和有能力的（林前十五 42～43），意思是沒有疾病與衰老，無比華美，精力不竭；像天使一樣（可十二 25；路二十 36），沒有性慾的激情，或生育能力，也沒有死亡；是完全屬天的（林前十五 40、47～49），也完全符合天堂的生態環境。

約五 29 分別「復活得生」與「復活定罪」（另參徒二十四 15；啟二十四 4～6）；所有人都要復活過來，接受神對他們一生工作的評估，好證明他們是信的還是不信的（約三 36；徒十 42；羅二 12～16；彼前一 17；啟二十 12～13）。此時只有兩種判詞：永生，或永刑（太二十五 46；帖後一 8～9）。普世的審判說明有普世的復活，但不義的人卻要以一種聖經沒有透露的形式復活，接受審判。

在西方教會，認信公式語用「身體復活」的說法，有人認為「身體」一詞不僅是指肉身，也是整個人；不過很可能其原意就是指肉身的體，以別於古代流行那種「靈魂不朽」的概念。東方教會自君士坦丁堡會議（381）之後，便流行用聖經說法：「死人復活」。上述兩種說法其實都強調人復活前和復活後的連續性；但二者都不否認，人在接受上帝國（Kingdom of God^{*}）之前，身

體必須先要被改變（林前十五 50）；人在被提升天與主相遇的時候，身體就被改變過來（林前十五 49）。

另參：末世論（Eschatology）；不朽（Immortality）；居間狀態（Intermediate State）。

參考書目

H. C. C. Cavallin, *Life After Death*, part I (Lund, 1974); R. B. Gaffin, *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids, MI, 1978); M. J. Harris, *Raised Immortal* (London, 1983); *idem*, 'Resurrection and Immortality', *Them* 1 (1976), pp. 50～5; R. Martin-Achard, *From Death to Life* (Edinburgh, 1960); J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body* (Grand Rapids, MI, 1964).

M.J.H.

Resurrection of Christ 基督的復活

我們要分別用兩篇文章來處理基督的復活：聖經神學和系統神學。

1. 聖經神學

按徒十三 30 及下的記載，耶穌基督從死裡復活，目的是成就神對列祖的應許：「我必將所應許大衛那聖潔、可靠的恩典賜給你們」（34）。與此有緊密關係的是羅一 3～4，基督作王的能力與復活是相關的；祂得著聖靈（Holy Spirit^{*}）的裝備，便引入前所未有的能力與國度（太二十八 18；林後十三 4；弗一 19～20）。我們的主已預見此事，故說到上帝國（Kingdom of God^{*}）是透過祂的復活、升天與聖靈澆灌（徒一 8，二 33），而大有能力地降臨（可九 1，十三 26，十四 62）。

耶穌以最後的亞當（Adam^{*}）的身分復活，標誌祂的身分已截然不同。祂從死裡復活，成了「叫人活的靈」（林前十五 45；林

後三 18)，這是一種新的存在方式，是一種基本上與神的靈相似的身分。基督藉著聖靈在教會顯現（太二十八 20；林前五 4），又與祂的子民成為一靈（林前六 17），因他們的信而住在他們心中（弗三 17）。

主的復活引入了新創造，祂是向一個被罪惡控制的舊世界死，然後進入一個祂與父同在的新世界（羅六 9～10）。祂在晨曦之時從墳墓中出來，對這真理有象徵意義。就像舊的創造那樣，新創造亦是由光進入黑暗以表明它的來臨。

基督藉祂的復活開創了新時代；祂被提升到天上，坐在神的右邊，繼續這新工作（弗一 20～21；來一 3～4）；倘若祂活著為我們祈求（來七 25），那是因為祂有「不能毀壞」的生命（來七 16），就是復活的生命（羅五 10）。

新約還就護教學（Apologetics）*的角度來論及復活。徒二 23～24，十三 27 及下說到神把祂的兒子從謀殺祂的人手中救出來，這樣便顯祂的兒子為義（參提前三 16；約十 17～18）；同一事件亦證實了將來世界受審判，也會在公義之下進行（徒十七 31）。

基督從死裡復活，是以一代表的身分而復活，好作「睡了之人初熟的果子」（林前十五 20）。因此下面幾點就值得注意：1. 我們已經與基督一同活過來（羅六 4；西三 1），並且與祂一同坐在天上（弗二 6）；2. 基督是我們的生命（腓一 21；西三 4；約十一 25～26），從此以後我們要向祂而活（西三 1；林後五 15）。我們既是在復活的大衛子孫的統治之下（羅一 3～4），就要「信服真道」（羅一 5）；3. 信徒進入了新創造（羅六 4～5；林後四 6，五 17），是透過耶穌基督從死裡復活而達至的（彼前一 3）；4. 在祂的「屬靈身體」內，基督徒帶著屬天的記號（林前十五 44～49），並且因著復活升天的基督而得稱為義（羅五 9～10）。

基督的復活把整個救恩（Salvation）*集

中在一個事件上，它是時代的轉捩點，亦是時間的核心。從此之後，不單是時間，連生命也不再一樣了。

參考書目

J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London, 1975); R. B. Gaffin, *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids, 1978); W. Kümmeth, *The Theology of the Resurrection* (London, 1965); G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids, MI, and (London, 1965); E. Lövestam, *Son and Saviour: A Study of Acts 13:32 ~ 37* (Lund, 1961); A. M. Ramsey, *The Resurrection of Christ* (London, 1945); H. N. Ridderbos, *Paul: An Outline of his Theology* (Grand Rapids, 1975).

D.Ga.

2. 系統神學

基督的救贖對我們了解基督教，有重大的價值。

a. 基督教的本質：首先，基督的復活並不是只在門徒的頭腦內，祂乃是在時間和空間內復活；這就立刻把基督教變為一個以歷史為根據的宗教，也就是說它要接受歷史批判學的評鑑。

第二，復活是基督教對物質世界的一項宣言，它表達了神定意要救贖它，先是基督的身體，然後是信徒的身體，最後是整個宇宙。

第三，復活說明基督教是一個劇變的宗教。空墳墓不是從任何先前有過的東西演變出來的，乃是神踏入歷史的腳印。

第四，復活肯定了基督教把法庭原則置於改變原則之上。十字架是根源於法庭原則：基督是以代罪之身受刑。同樣地，復活也是根植於法庭原則：祂之被提升，皆因祂代罪而死，已被父稱為義；因為祂的義，父就將祂提升及改變。

b. 基督的位格：復活本身對基督的位格也非常重要。舉例說，在祂現今的狀態，祂

擁有完全的人性，復活後並非回復道成肉身前那種只是神性的存在；祂也不是無形無體，祂仍然是一個人，祂現在擁有的，是一個既屬物亦屬靈的身體。不過祂現在的身體，也不是釘十架前那個身體；正因為祂已經復活了，祂的身體已帶著榮耀，且變得完美，有新的能力與威嚴。這身體一度是脆弱的，現在卻不可侵犯。

明顯地，復活與基督作為神的兒子這身分，有非常密切的關係（羅一 4），卻又與祂成為兒子的時候不一樣。祂是以兒子的身分被差到世上（羅八 3；加四 4）；事實上，約三 16 及羅八 32 之所以有意義，皆因為基督成為肉身之前已經是神的兒子，這正好說明我們的救恩是父神用多大的代價成就的。英欽定本（AV/KJV）譯羅一 4 的意思太弱，那裡譯作「宣告」（declared），而和合本則譯作「顯明」，希臘文是 *horizō*，意思是「決定」或「除去限制」（參路二十二 22；來四 7）；它要說的倒不是祂被委任為神的兒子，而是說以大能決定或確立祂是神的兒子。其對比的地方乃在於祂曾經作軟弱又受辱的神子，現在的神子身分卻帶有完全的威嚴與權柄。復活標劃出祂貧窮及虛己（Kenoticism*）的終結，復活是加冕，不是納嗣（參來二 9）。

c. 基督的工作：復活對基督的工作也同樣重要。在祂第一次和第二次來臨之間，充滿著救贖的活動，我們可以從約十七 2 讀到：「祢曾賜給祂權柄管理凡有血氣的，叫祂將永生賜給祢所賜給祂的人」。我們在使徒行傳也讀到同樣的事情：耶穌繼續工作和教導（參一 1）。在五旬節澆灌聖靈的是復活的主（徒二 33），同一位主在大馬色路上止住掃羅（徒九 5），開導呂底亞的心（徒十六 14），和引導保羅在哥林多的宣教旅程（徒十八 9）

這些復活後的工作包括了基督的三種身分：祭司、先知和君王（參基督的職分，Offices of Christ*）。作為祭司，祂已為人

類的罪作了贖罪之工，但祂仍然不斷做代禱的工作，特別是因為祂「長遠活著」（來七 25）。因著復活，祂與父一起作代禱之工（約壹二 1），故分享與祂被提升相配的權柄。

說到先知的工作，復活的主明顯地就是使徒信息的中心。保羅在林前十一 23 說得很清楚：「我當日傳給你們的，原是從主領受的」（另參加一 12），結果就是我們可以在使徒的教導中，明白基督的心意（林前二 16），和基督的命令（林前十四 37，希臘文）。這也不僅是啟示的問題，復活的主賜下亮光，又敞開我們的心靈，使我們能明白基督教的信息；開呂底亞的心靈者（徒十六 14）正是主。這樣看來，基督啟蒙與啟示的工作，就必須靠復活才能成就。

但最顯出復活之工者，莫過於基督為君王的職分；祂復活後之權柄，與復活前是不同的。

首先，是範圍的不同。在復活前，作中保之神的國度只限於以色列，但現在連地極都屬於祂的範圍（詩二 8）。祂具備天上一切權柄（太二十八 18）；這背景有助解釋啟示錄中撒但為何不再有能力欺哄外邦人（啟二十 3）。

第二，與聖靈工作的親密程度不一樣。約翰說，耶穌得榮耀之前，聖靈還沒有賜下來，（希臘文直譯是「聖靈未濟」，約七 39）。勸慰者的工作不僅要建基於耶穌的死，也要依靠祂的被提（參約十六 7）。透過祂的靈，復活的基督要引導祂的子民，並管理這個世界。

第三，復活後的主權要透過主之道成肉身來解釋。在復活前，神兒子的主權滿有慈愛、憐憫，和無所不知的優點；復活後的今日，這一切都保留著，卻因為祂曾活在地球上，體驗過一般人的生命歷程而變得更豐盛。復活後的基督不僅有權柄與能力，另外，祂在拿撒勒和迦南的事蹟，祂的貧窮和痛苦，受苦與受試探，祂在客西馬尼與加略

山等經歷，都會深深印在主的記憶中，影響祂今天的工作。祂認識我們人性裡面的軟弱，又因為祂自己亦曾走過這條路，就不會要我們受試探過於所能忍受的。

d. 基督徒生活：復活對基督與基督徒生活同樣重要。首先，我們可以與基督聯合（Union with Christ）^{*}；新約用了大量有關結合的詞語來指出教會與基督的關係，如教會（Church）^{*}是基督的身體，是葡萄樹、是殿、是新婦等。這一切皆預設基督正活著，基督徒之所是，皆本於此事實，基督徒因此能住在祂裡面，眾信徒亦因此成為一體。這是基督徒有能力的祕訣。他靠著那位加給他力量的，凡事都能作（腓四 13）。

此外，基督徒經歷的轉變，也是依照基督的經驗。正如基督復活前與復活後的存在是截然不同的，基督徒在歸信前、後也應該有兩種不同的生命：「現在活著的不再是我，乃是基督在我裡面活著」（加二 20）。

新約不只強調我們是在祂裡面，同樣重要的是，祂也住在我們裡面。就在祂要教會盡上那個看似不可能的責任，要向全世界傳福音之時，祂應許要與她同在。這一切若沒有復活，就都變得不可能了。不管我們對「臨在」怎樣解釋，聖餐（Eucharist）^{*}上基督的臨在亦是如此。一個否認復活的基督論，不能與聖禮有任何關係（縱使經常有人硬將兩者銜接）；倘若基督的生命是止於十字架，我們又怎能在聖禮經歷祂，遇見祂？

e. 道德的世界：最後，復活事件使我們肯定，這個世界是由絕對之善惡律所管轄，並且善至終要勝過惡。靈眼看來，十架是宣告惡和不法的勝利；但在復活中，神回應了基督服事的榮耀。死亡透過罪惡好像勝了基督，基督也真的為我們向罪死了，還清了罪債，因此死亡就失去了權勢。現今正義是站在基督及祂子民的一邊。當我們望向那空墳時，就看見公義的得勝。

處於歷史中央的復活，正是神對我們的保證，保證歷史至終會有平安。不錯，這是

十字架令人討厭的部分原因，那些以為看得最深最廣的人要抗議，一切樂觀都是膚淺的。他們說，務實主義就是悲觀主義，但聖經的智慧／愚拙，卻以空墳作標記，指出這一切的結局將會令人喜出望外。

參考書目

R. B. Gaffin, *The Centrality of the Resurrection* (Grand Rapids, MI, 1978); G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (Grand Rapids, MI, and London, 1975); W. Milligan, *The Resurrection of Our Lord* (London, 1913); O. O'Donovan, *Resurrection and Moral Order* (Leicester, 1986).

D.M.

Revealed Religion 啟示的宗教 參基督教與其他宗教（Christianity and Other Religions）。

Revelatio generalis 普通啟示 參啟示（Revelation）。

Revelation 啟示 原是指揭露或敞露某事；就此意義而言，真相會向一個不斷尋求以求知的人揭露敞開。人活於此世，都希望隱藏的可以顯露，不知的可以得知。按聖經說，神向人啟示自己，就滿足了人知道的需要；祂把自己的能力，和為人類定下的旨意啟示出來，好叫我們能認識。

兩類啟示

詩篇十九篇要我們認識兩類神聖的啟示。從一方面而言，「諸天述說神的榮耀」，以致人不可能不認識；但從另一方面而言，以色列人蒙神揀選，成為神特別的見證，讓人知道神某方面特別的恩賜和要求。我們稱第一種為「普通啟示」，因為是普世人都可以得

知的；第二種是「特別啟示」，因為人只能透過指定的方法，才能討神的喜悅——這種特別方法先是賜給以色列人，後來則要延伸到萬邦萬族。

雖然普通啟示與特別啟示各有不同的完整性和取向，我們卻不應過分強調它們的不同；因為至終說來，我們只有一位主，祂要把道（Logos^{*}）傳遍各方。兩類啟示是互為表裡，互作補充。我們不要忘記，神是兩種啟示的來源，而兩種啟示都是一起為著同一目標而努力，那「照亮一切生在世上的人」的啟示之光，正是要我們留意那成為肉身的道（約一9、14）。普通啟示使我們警覺神的實在，而特別啟示則要我們與神和好，兩類啟示都同屬於神啟示的中心。

普通啟示

神是一個奧秘，近代有人認為祂是人不可能認識的。康德（Kant^{*}）發展了一套認識論（Epistemology^{*}），指出神不可能是人認識的對象。對一些人來說，這無疑就是無神論（Atheism^{*}），但對另一些人來說，這只不過是否定一般啟示而已。巴特（Barth^{*}）即認為在耶穌基督之外，人不可能認識神。不過這不是聖經整體的立場。神儘管是超越的，「然而（神）為自己未嘗不顯出證據來」（徒十四17）。沒有人能認真地說不知道「神」一詞是何所指；聖經亦說，透過神造的萬物，人可以認識祂之永能和神性（羅一20）。聖經亦告訴我們，神的主權統管著人類的歷史，很多時候我們都可以從事件中看到神的手。我們又可以從人性中看到神的一些特性；舉例說，在道德範疇內。我們道德上許多本性都指出，它們是源自那位叫我們存活的神（羅二1～16）。神的存在亦可從人的宗教性得知一二；古今中外，人皆相信天地間有一位比我們大的。巴特擔心自由神學家濫用普通啟示，這樣想非常合理，不過卻不足以否定普通啟示。

我們還可以為普通啟示列出下面各優

點：首先，這表示在信徒與非信徒之間，其實是有個共同的立足點。每一個人對神都有某程度的認識，在佈道的場合中可以成為一個好的起點。有些真理是人早就認識的，不管我們喜不喜歡（參基督教與其他宗教，Christianity and Other Religions^{*}）

第二，肯定普通啟示，就表明在特別啟示之外，我們有可能於廣大的世界中發現神的真理，甚至還可能在任何宗教內尋索得到。神已把真理遍藏於祂創造的世界，等待人去發掘。

倘若我們真是有客觀的普通啟示，是不是等於說自然神學（Natural Theology^{*}）便是可能而且合理的呢？從護教（Apologetics^{*}）史看，大多數人都會肯定地答「是的」，像阿奎那（Thomas Aquinas^{*}）和愛德華滋（J. Edwards^{*}）等人，便本於世界某些特性，說有神論（Theism^{*}）是一個合乎理性的信仰；事實上它是惟一使事物有意義的信仰。有些更正教徒會較為小心，恐怕這樣一來，就會令人覺得人的理性是完全的，他們認為這種思想不可接受。不過從普通啟示的客觀性來看，加上我們實際需要一個共同的立場，自然神學很可能有再發展的機會。假如神是創造者，我們指望受造界在某個程度下能反應出它的創造者。聖經是肯定這方面的期望，故此基督徒會繼續從這方面向願意明白的人解釋其原委。

假如我們把普通啟示和特別啟示基本上相聯起來，二者不都是有它的救贖能力嗎？再者，假如一個人僅有普通啟示，豈不可以只本於普通啟示來回轉歸神並相信神嗎？很多福音派信徒害怕肯定這看法，認為這樣一來，我們就無異於說人在任何地方，有沒有認識基督，都可以得救了。我認為一方面可以肯定這看法，另一方面也有方法可以除去上述隱憂。神的恩典是為整個人類的，基督的贖罪亦為普世的人預備了救恩（約壹二2），因此我們可這樣推想（加上聖經中所謂

麥基洗德因素的支持)：一個人無論本於任何形式的啟示歸向神，均有資格進一步接受更完滿的啟示，以及其中蘊含的救恩。我們並不需要假設，人沒有基督仍然能夠享受救恩，乃是說凡本於普通啟示而向神求憐憫者都會得著。

【編按：我們把這篇文章收於此，只因它提出了一個與傳統福音派不同的立場，但作者一些內在矛盾仍然是明顯的。首先，人固然可以「本於任何形式的啟示歸向神」，這個歸向神的行動未必都引向基督，想想印度教徒或回教徒的尋道過程便知曉。第二，人可以肯定神，並且追求認識神，但在過程中卻拒絕基督，特別是祂的絕對排他性，想想中國的儒家學者便能明白。第三，因此我們至終無法避免的問題，仍然是歷來引起爭論的老問題：基督是不是惟一的救主？人能否繞過基督，不透過基督來認識父神，進而得救？第四，「本於普通啟示而向神求憐憫」當然可行，像中國人說的「人窮呼天」，也是神的照管(Providence)*教義嘗試解釋的。不過這種「憐憫」，顯然和新約論到的救恩是全然兩回事；就算我們說，神盼望嚐過祂「憐憫」的人，都能進一步得到基督的救恩，也只等於祂「願萬人得救，不願一人沈淪」的心意而已，卻絕不等於人可以由一般「憐憫」進入特殊的救恩。一般憐憫屬於「普通啟示」的範圍，而特殊救恩則屬特別啟示的範圍；我們的確不能從自然界認識到基督或祂的救贖。

其實肯定普通啟示的價值是需要的。首先，西方神學界在60年代對此問題的爭論，有它獨特的文化背景。巴特活在以基督教為惟一宗教的世界，他肯定耶穌基督的中心性，到一個完全排除其他宗教，甚至文化在認識神上有任何助益的地步，這是可以理解的。但對一個活在多元宗教與多元文化的華人信徒來說，這看法是不需要的，因為它不真實，又有害。就是巴特也不否認，在信仰的解釋及運作中，文化風俗發生著一定的影

響力(CD III.4, pp. 307, 486, 644)；那麼為什麼西方的文化風俗可以被接納在基督教信仰體系內，而東方的就必須全然揚棄呢？特別想到他的立場若是對的，中國文化在基督教信仰內便必須棄之如敝屣了，這是不可想像的。

再者，屬於普通啟示範圍內的自然界、文化風俗之亮光若然可以接納，它們的地位又該如何釐定？其實沒有什麼巧妙的地方，就如其名，是一項「普通啟示」，可以引導人認識神，或說，能增加人對神的認識，它的價值不多於此，亦不少於此。不少於此者，是因為普通啟示能傳給我們的「信息」，常是特別啟示不能取而代之的，像在自然界看到雄偉的景象，而令我們的心神對造物者產生的那份讚歎，是默想基督或讀聖經所得不到的。不多於此者，因為自然界、文化風俗的睿智無論多高級，就是不能告訴我們半點關於基督的事，因此便與新約所說的救恩沒有關係。就是以信任自然之光著名的阿奎那，亦指出救恩不能靠普通啟示獲得，乃要依靠特別啟示傳給我們的「較高真理」。不過他正確地指出，普通啟示可以誘發人尋找那更高的真理。

最後，近代神學界有些人從另一個途徑開發普通啟示的寶藏，那就是人的宗教經驗。這個以拉納(Rahner)*為代表，而其實可上溯至士來馬赫(Schleiermacher)*、鄂圖(Otto)*和田立克(Tillich)*的看法是這樣的：假如特殊啟示是指神的道，即聖經，那麼聖經之外的都屬於普通啟示，這就包括使人入迷的宗教經驗(Religious Experience)*，例如冥想、禱告或魂遊象外。透過此等具光照能力，卻是非認知性(non-cognitive)的了悟與參透，人可以接觸到神，進而得救。

這裡牽涉到因與果，孰先孰後的問題。上述四位神學家均成長於基督教的環境，不可能對聖經全無認識。有了聖經的認識，之後的冥想、禱告或魂遊象外等經驗，就很難

說是純屬普通啟示了。

但從正面來說，放下嚴格分類不談，開拓人類獲得宗教啟迪的途徑（如悟道法），免困於西方直線邏輯求知方法的小天地（如拉納以守靜來獲知），是急不容緩的，也是中國人原懂得，近來卻忘記了的寶貴方法。倘若這是屬於普通啟示的範疇，普通啟示的亮光就是我們不能或缺的了。】

特別啟示

普通啟示的一個明顯缺點是：它會使你注意自己在道德及宗教的不逮，卻無法提供出路。人可能本於普通啟示而懇求神的憐憫，卻沒把握知道神會否向他施憐憫。為此人希望及等待有進一步的啟示，以解決人在道德和宗教之責任，與力有不逮所造成的張力；我們會期望那位創造世界的神，為我們做些事，說些話，以改善這種絕望的情勢。

如果肯承認道成肉身（Incarnation）^{*}就是特別啟示之高峯，他的希望就得到實現。道成了肉身，那位本為神的取了人的形像而成為人，因此越過了分隔神與人的鴻溝。再者，在道成肉身上，我們道德上的罪咎亦得到解決，獻上的祭已滿足神對道德律的要求，為我們的道德重生預備了進路；故此，特別啟示的中心，正是解決人道德及宗教難題的答案，此答案就是神的兒子成了人的兒子，就如耶穌對腓力說的：「人看見了我，就是看見了父」（約十四9）。

現在姑且從特別啟示的高峯退下來，從一個較普通的層面來反省這種啟示的特性。受造界的見證沒有語言啟示在內，因此我們只能在外面猜度到底見證所指的是什麼。從一個人的外表與行為，我們可以在某程度上觀察得到他是個怎樣的人，但假如他肯向我們敞開自己，這樣認識到的他，就不能和外來的觀察同日而語了。一個可以自主的人，與一件死物有很大的分別，他若要啟示自我，就必須有一顆願意的心，才能把他裡面的思想向人敞露；同樣的情況也見於神的啟

示。我們若真的想認識神，就必須由神主動向我們啟示自己，不然的話，我們仍然只能在黑暗中摸索；這就是聖經反覆強調神自我啟示的原因。

神的啟示是個人性的。神啟示自己的方法，包括告訴我們祂的名字，與我們進入立盟約（Covenant）^{*}的關係，又把自己給我們，使我們能認識祂。我們認識的神，不僅是關於神的一般真理，而是神自己。再者，祂自我啟示的方法，是我們能夠認識，能夠明白的方法，祂使用之思想與行動的原則，都是我們能明白其意義的原則。

在道成肉身之外，有兩種特別啟示的形式非常重要：歷史事件的啟示，和神聖語言的啟示。首先，福音書中的敘事體環繞著神在人類歷史中成就的事件來建構，因此經文常稱頌神大能的工作。祂把祂的子民從埃及為奴之地拯救出來，又差派祂的兒子成就更大的救贖工作。把神的作為看成是普通事件是不夠的，它們並非只是使徒以宗教洞見看成的獨特事件；同樣地，我們也不能說，祂是藉著事件把自己顯明出來，因為這樣一來，我們就把事件看輕為只是啟示而已。舉基督的復活（Resurrection of Christ）^{*}為例，神在我們及我們的經驗之外行了一件大事，在這神蹟中，神給全人類一個客觀的見證，就是實證基督為神所膏立的宣稱（徒十七31；羅一4）。耶穌一直以來都有神蹟奇事隨著祂，雖然至終給邪惡的人釘在十字架上，神卻使祂從死裡復活，坐在神的右邊為王（徒二22～36）。故此，基督教呼籲人接受它所宣告的啟示，其實都是建基於紮實的歷史事件的。

第二，同樣重要的，就是藉著神口中的話來作啟示。神向摩西口授律法，又透過耶穌基督向我們說話，此外還有透過使徒和先知。神的話與神的工作，在啟示上都占了重要的位置；就如希伯來書的作者說：「神既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著祂兒子曉諭我們。」（來一1

～ 2) 神的作為若沒有言詞的解釋，雖然仍有意義，但此意義不容易為人完全明白；有了神的解釋，我們對於神的旨意及性情就較容易了解；這是為什麼神不僅使基督從死亡中復活，也向人解釋它的救贖意義，故保羅說：「基督照聖經所說，為我們的罪死了。」（林前十五 3）耶穌不僅是猶太人中另一個殉道者，只為了祂的信仰而捨身；祂乃是神指派來代替我們所有人的罪而死。神賜下的對十字架的解釋，實際上就和十字架本身有相同的意義，起碼從我們可以把握其意義，從而獲得益處的角度而言是如此。按聖經說，神話語的每一點與神的工作是同樣重要的。啟示是在神的作為內，也在祂的言語內。

假如我們說，特別啟示傳遞命題式的真理，而語言的傳遞是來自神，那麼我們自然地會希望這些真理至終會記之為文字，以文字的形式傳遞下去。假如實況不是這樣，我們都會大感奇怪，不要說啟示本身就含有文字的意義，就是人基本上也具有語言之特性。故此，期望神的啟示以書寫文字的形式記下來，就是十分自然的了。只有書寫的文獻能保留由啟示傳遞下來的亮光，這樣代代相傳，讓凡近前來要閱讀聆聽的，都可以得著。這一切都不是假設，因為在聖經內，我們看到的，正是記錄了這個自稱為來自神的特別啟示。

另參：處境化（Contextualization）；道成肉身（Incarnation）；聖經（Scripture）；真理（Truth）。

參考書目

J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (New York, 1956); G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids, MI, 1955); *idem*, *Holy Scripture* (Grand Rapids, MI, 1975); J. Cottrell, *What the Bible Says about God the Creator* (Joplin, MO, 1983); B. A. Demarest,

General Revelation, Historical Views and Contemporary Issues (Grand Rapids, MI, 1982); M. J. Erickson, *Christian Theology I* (Grand Rapids, MI, 1983); 韓客爾著，《神、啟示、權威》I～IV，康來昌譯，華神，1980、82、83、86（C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority I～VI*, Waco, TX, 1976～83); H. D. McDonald, *Ideas of Revelation, An Historical Study 1700～1860* (London 1959); *idem*, *Theories of Revelation, An Historical Study 1860～1960* (London, 1963); C. H. Pinnock, *Biblical Revelation, The Foundation of Christian Theology* (Chicago, IL, 1971); *idem*, *The Scripture Principle* (New York, 1985).

C.H.P. / 楊牧谷

Revelatio specialis 特別啟示 參啟示
（Revelation）。

Revival, Theology of 復興神學 按更正教使用「復興」一詞達二百五十年的歷史來看，這詞語是指神臨到祂的子民，觸摸他們的心靈，在他們的生命中加深祂恩典的工作。基本上這是一種發生在羣體的現象，神在個別的心靈動工，又在整體上一起發生果效。「復興」在舊約有「救活」（詩八十五 6），和再度興旺（哈三 2）的意義，其結果就是生機旺盛。在近代教會史，改教運動、英國之福音復興運動、美國第一次和第二次大復興，以至 1904～5 年在威爾斯及東非洲展開的大復興，都是最具體的例子。美國人較多使用「復興」的狹義意思，即是指福音大會，以及像芬尼（C. G. Finney）* 一類奮興家所做的那種模式的工作，就如他在其甚具影響力的名著《論宗教復興》（*Lectures on Revivals of Religion*, 1835）所論述的。

聖經中不斷記有復興的事例，其中所描述和期待的聖靈工作都各有不同。在新約聖經，復興模式可見於使徒行傳記載的傳福

音，與早期教會的生活，以及使徒寫給教會的書信所論到的屬靈條件。在復興中，神起來臨到祂的子民，目的是要人警覺祂的臨在（詩八十；賽六十四；亞二 10；另參哈三；林前十四 24 ~ 25），以致人無法再躲避祂的真實、人無盡的醜惡、罪咎，以及罪惡帶來的污染（徒二 37；另參五 1 ~ 11）。復興運動最重視的信息，乃是福音中救贖的愛，和透過十字架而白白獲得的赦免，以及悔改結出的善果，作為離開罪惡的證明（其中的善果包括向神及人承認信仰，賠償虧欠人的，與公開離棄某些惡習），成為一個積極又努力的人（太三 5 ~ 10，十一 12；徒十九 18 ~ 19；林後七 9 ~ 11；雅五 16）。儘管有人的軟弱和撒但的反對（徒四；弗六 10 ~ 13），神的工作還是迅速的（參帖後三 1），就如救贖、成聖和推動人傳福音（亞八 23；徒二 47）。

第一個奮興神學家可說是愛德華滋（J. Edwards）。就在他親眼看見自己教會在 1735 年的復興，和 1740 年的大復興後，愛德華滋寫了《聖靈工作明顯的印記》（*The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, 1741），和《1740 年新英格蘭宗教復興隨想錄》（*Thoughts on the Revival of Religion in New England in 1740*, 1742），以及《論宗教感情》（*A Treatise on the Religious Affections*, 1746），指出復興工作的週期性。他認為復興工作全是神恩典的工作，全是神在祂的主權下催生的，像一波波的波浪，有它的週期，是神擴展祂國度的主要工具。神怎樣開始一個復興的工作呢？祂會先在我們心內掀起要禱告的心，而撒但卻會起來抵抗敗壞，把它變成一種異端的反律法狂熱運動。俄爾（J. Edwin Orr, 1912 ~ 87）是一個記錄復興運動的出色學者，一生持守愛德華滋的原則。

芬尼的亞米紐（Arminian）及伯拉糾（Pelagian）神學給他留下空間，使他能夠接受愛德華滋對復興的分析，並且稱之為復

興的定律，那就是教會的禱告、悔改和尋求神，這便能保證聖靈沛然而降，賜下復興的恩福。就如農夫的撒種及護理會保證收成一樣，神的恩慈也會供給尋求祂的人。自芬尼之後，人認為只要神的僕人願意付上懇切的禱告及認真的悔改，神就願意隨時賜下復興。這思想在福音派圈子中十分流行；不過現實卻是，這方程式未必常常有效。

最近流行的看法有點不一樣。人認為使徒行傳那種強而有力的基督教應該是一常規，只要我們把障礙如不信、錯信、冷漠與罪惡除去，並且向著準確目標努力以赴。這看法似乎有點亞米紐之神觀的傾向。有人認為靈恩運動（Charismatic Movement）就像原本的五旬宗運動（Pentecostalism），是近代的復興運動。

參考書目

J. Edwards, *Works*, 2 vols. (London, 1974, reprint); C. G. Finney, *Lectures on Revivals of Religion*, ed. W. G. McLaughlin (Cambridge, MA, 1960); R. F. Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life* (Downers Grove, IL, 1979); 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).

J.I.P.

Revolution, Theology of 革命神學

革命原屬政治名詞，指以一種社會制度取代原有的社會制度；因此它不僅是敵對政黨之間的權力轉移，也是指以一種新方法來管治社會。革命團體相信，只要我們能改變價值體系，和創造新的政治與經濟結構，就能除去現今社會的不公義和衝突。

很多時候革命都和口號有關，最流行的有「自由、公平、友愛」，與之相關的還有馬克斯的鬥爭、恩格斯（Engels）之國邦的衰落；列寧認為資本主義勢必自取其亡，以及托洛斯基（Trotsky）之不斷與國家官僚

鬥爭（參馬克斯主義與基督教，Marxism and Christianity*）。革命皆源自人對烏托邦的夢想，相信人可以成為歷史的助產士，把一個全新的人類社會接生下來。

革命神學可以包括或揉合下列三主流：它可以對革命之基礎、本質及應用作出有系統的神學反省；它可以把基督教信仰中具革命的成分提取出來；它也可以幫助教會對當下之革命潮流作出適切的回應。

雖然嚴格來說，具現代含義的「革命」詞彙是十八世紀才有的，不過在這之前，政治的突變卻常發生。這種政治情況的改變有時是由神學思想引發出來的，像英國1381年的農民起義，十五世紀初葉的他泊派（Taborites，此為極端胡司派），十六世紀德國的閔斯特革命（Münster Revolution；參極端改教運動（Reformation, Radical*），以及十七世紀清教（Puritan*）英國之平等靈修派和掘土靈修派（Levellers and Diggers）。十六和十七世紀的加爾文主義者（Calvinists*）和耶穌會（Jesuit*）修士都認為在某些情況下，反叛是合乎公義的。

十九世紀的教會幾乎全然反對由法國革命冒出來的概念，只有少數是例外，如：神學家包厄珥（Bruno Bauer, 1809 ~ 82）和史特勞斯（D. Strauss*），他們均曾（1830年代末期）屬於一個極端的政治組織，叫做「年青的黑格爾主義者」。摩里斯（F. D. Maurice*）、金斯黎（C. Kingsley）與其他人在1850年組成基督教社會主義（Christian Socialism*）黨；而十九世紀末美國的饒申布士（Rauschenbush*）和瑞士的拉迦斯（Ragaz），都是社會福音（Social Gospel*）運動的領袖。

在本世紀，起碼有四組人發展過基督教的革命思想。托尼（R. H. Tawney, 1880 ~ 1962）原是英國經濟學家，本於基督教的基礎來對資本主義的經濟體系作了深入的批判，成為西方世界甚具影響力的思想家。捷克的神學家荷漢瑪加（Josef L. Hromad-

ka, 1969年卒），是二次大戰後挑戰基督徒要面對社會主義國家的人中，最重要的代表人物。非洲及亞洲的神學家，對非殖民地化及國家解放運動對基督教信仰的衝擊作過探討。最近，拉丁美洲（參解放神學，Liberation Theology*）和南非（參黑人神學，Black Theology*）的教會領袖對新法西斯主義者和種族主義者的壓迫，作出嚴厲的批判，他們在神學上對社會改變亦有深刻的反省。

革命神學有一些共同特性。首先，在社會出現劇烈改變之際，大教會通常會採取隔岸觀火的態度，革命神學對這種不參與的立場會大力鞭撻他們認為神學反省應以窮人的真實處境為起點（參貧窮與財富，Poverty and Wealth*）。再者，他們認為社會分析是基督徒必須做的闡釋工作（參釋經學，Hermeneutics*），以在特殊的情況下，將順服具體地表現出來。最後，他們認為神學工作與意識的委身是不能分割的，因為沒有一種學科對社會鬥爭可以保持中立的態度。

這些革命神學均能認同下列各基本課題：神把以色列人從埃及為奴之地釋放出來的故事，被公認為神在整個歷史（History*）中解放人類工作的代模（參神學代模，Models of Theology*），神繼續垂聽那些受政府欺壓之人的呼聲，也不會向人之硬心屈服。

公平（參公義，Righteousness*）是認識神之中最重要的綱目，那是祂站在受欺壓者一邊要做的工作。只有那些「與窮人站在同一陣線」的人才能真正認識神。耶穌（Jesus*）以祂的生命和事工開展神的國，正是把神的公義化為「肉身」，現於人前。祂清楚表明神要拯救窮人脫離欺壓的意願，祂為了抗拒宗教與政治權力綜合的架構而捨去生命；基督的復活（Resurrection of Christ*）卻顯明神勝過死亡一切的力量，可粉碎今生經濟與軍事的偶像，新的公義與公平會降臨人間，為人帶來希望。

革命神學代表基督徒回應人類掙脫枷鎖，謀求經濟和政治自決的渴望；它顯明聖經的神不容許人濫用權力，把無自衛能力的窮人壓碎成塵。它用社會學的詞彙來表達神拯救的工作，相信耶穌已釋放出一種新的能力，可以把霎眼看來是無敵又封閉的政治和經濟體系擊破。

革命神學家的靈感來自一個盼望，就是認為更美好的世界可以在歷史中實現。他們並不認為歷史必定會如此發生；它會如此發生，純是因為有一羣人相信神的能力大過地上置人於死地的勢力，而他們正是為此掙扎求變的人。

這種神學反省有兩項明顯的錯誤。首先，在政治分析的領域，他們常混淆了診斷與醫療。解決窮人水深火熱的方法，並不是自動地從準確分析現況而來。今天邪惡的存在，遠較它在政治與經濟的制度和政策為廣為深。

第二，新社會也是由人組成的，人若不過耶穌基督得新生命，靈性得到重生（Regeneration），新社會也不可能誕生。但是，新約聖經強調恩典（Grace），它能幫助人過一種無我之愛（Love）的生活，沒有罪咎（Guilt）、敗壞與自私，這些在革命神學都得不到應有的重視。在革命神學中，恩典似乎被看為一種人能力（Power）之外的附加品，是用來輔助自然界（Nature）的；亦即是說，只有當人不能勝過抗拒改變之能力的時候，才需要恩典。我們承認，革命會帶來改變；但更肯定的是，這種改變不會帶來人性真正的變易。人若沒有神的恩典在我們裡面工作，一切改變都只會在制度上，因此亦是暫時的。

另參：政治神學（Political Theology）。

參考書目

G. Gutiérrez, *The Power of the Poor in History* (London, 1983); A. Kirk, *Theology Encounters*

Revolution (Leicester, 1980); J. Miguez Bonino, *Revolutionary Theology Comes of Age* (London, 1975); J. Moltmann, *The Power of the Powerless* (London, 1983); N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids, MI, 1983).

J.A.K.

Richardson, Alan 李察遜 (1905 ~ 75) 聖公會重要的神學家和合一運動的領袖，也是英國領導聖經神學（Biblical Theology）最重要的人物。李察遜是二十世紀中下時期對系統神學和哲學神學一個主要的貢獻者。他早期的作品，像《福音書上的神蹟故事》（*The Miracle Stories of the Gospels*, London, 1941）、《工作的聖經教義》（*The Biblical Doctrine of Work*, London, 1952）以及創世記和約翰福音的解經書，均集中於重新發現聖經信息的特殊及統一。較專門的《新約神學導論》（*Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958），和他所編輯的《聖經神學詞彙》（*Theological Wordbook of the Bible*, London, 1950），均有極廣的影響力。這兩本書都是當代聖經神學的重要作品。

李察遜較學術的神學作品把神學從當代流行的實證論（Positivism）和經驗主義（Empiricism）分開來；這主題自《基督教護教學》（*Christian Apologetics*, London, 1947）開始，到他最重要的一本書，是班普頓講座（Bampton Lectures）的作品：《聖與俗的歷史》（*History, Sacred and Profane*, London, 1964）。後一本書的特別之處，乃在把歷史（History）看作是一個可以解釋聖經宣道（Kerygma）的護教（Apologetic）講壇；他運用像狄爾泰（Dilthey）及戈林吳特（R. G. Collingwood, 1889 ~ 1943）等史家的概念來解釋啟示（Revelation）、復活（Resurrection），和神在這世界的工作。

近代神學界和哲學界關心的問題，已經越過了李察遜當日努力的範圍，特別是在釋經學（Hermeneutics）^{*}及認識論（Epistemology）^{*}上面，這就更使李察遜的作品在今日看來像是過時了。

參考書目

J. J. Navone, *History and Faith in the Thought of Alan Richardson* (London, 1966). Cf. R. H. Preston (ed.), *Theology and Change: Essays in Memory of Alan Richardson* (London, 1975).

J.B.We.

Righteousness 公義 「公義」一詞的基本意義及其有關詞彙，皆從希伯來文 *sedeq* 而來，在七十士譯本（Septuagint）^{*}通常譯作 *dikaioynē*，故此它並非指一種抽象的公義或美德，而是指在一個羣體內的公正立場，和由此而發的正直行為。英文譯作 *righteousness*，包含了兩個不同的字根在內：第一個是「對的」、「公義的」（*righteous*）；第二個是「公平」（*justice*）、「稱義」。中文譯作「公義」，是把這兩組詞的意義揉合來用，表達一種正確、公平、正直的意思，這與希伯來文在語意學及神學上揉合二者的用法非常接近。

舊約聖經（新約用法之所本）由兩方面的思想構成公義的特別意義：

1. 法庭背景：即指一個人之身分與法庭之判決相互關聯。希伯來法庭沒有設立檢察官，一切案件均由原告直接控告被告；公義也者，即法官宣告原告或被告勝訴。法官判案的標準是神立盟約（Covenant）^{*}的律法（Law）^{*}，故此「公義」就有「行為符合約的要求」這意思；換句話說，我們可以從人的日常行為看出他在立約上所處的身分。再者，法官或君王均需符合不同的公義要求：他必須以公平斷案，意思就是他要忠於律法

和（或）盟約，必須定邪惡為罪，沒有私心，以及維護沒有能力保護自己的人。這些不同的「公義」含義，應可說明為什麼七十士譯本有時用 *dikaioynē* 不是翻譯 *sedeq* 及同源之詞，而是譯其他的字根，如 *hesed*（恩典、立約之恩）、*mišpat*（審判、公平）等。

2. 與法庭揉合一起的立約背景：這是因為律法（Torah）乃是立約之本。雖然有時神看來是以色列人在律法上的對頭，但更多時候神是法官或君王，而以色列人是原告（控告她的仇敵），或被告（因不守約而受審）；那時人便訴諸神的公義，以此為據，祈求祂拯救自己的子民；因為祂在立約時申明自己會如此作。倘若不見神採取行動（如在被虜期，後來的瑪喀比叛變，和主後70年耶京失陷），此時期的作者就會說神的公義正審判祂有罪的子民，或說祂延宕審判仇敵是合乎公義的，目的是再給他們時間悔改；日後當祂重建祂的子民時，就顯出祂是公義的，或說祂要更新所立的約來顯出公義（但九；拉九等）。約伯記可說是一齣長長的法庭訴訟記錄：約伯述說自己的公義，假想神是他的原告，後來才發現他不能把神帶上法庭。首兩章顯出撒但（參魔鬼與鬼，*Devil and Demons*）^{*}才是真正的檢察官，而約伯的三個朋友無意中則成了檢察官的助理。

這兩個背景（法庭和立約）合起來，便成了耶穌時代猶太教的立約神學。「公義」的意思，就是屬於約的，其範疇皆由妥拉（Torah）所界定，而其盼望乃是，神按祂的公義在歷史中行事，特要為祂的子民昭雪平反，施行公義；亦即是證明他們的確是祂的子民，而方法乃是把他們從仇敵的手中拯救出來。這一系列的思想在馬太福音表達得最清楚；在那裡，神的公義應是神的救贖計畫（太三15），和祂子民在約上的責任（太五20，六1）。同樣地，路加亦很看重這思想，強調不同事例中主角的「公義」立場（路一6，二25，二十三50；徒十20）。有

時聖經會稱耶穌為「公義者」，因為祂是神揀選的、在盟約上的真正伙伴（如：徒三 14，七 52，二十二 14；雅五 6）。猶太人相信神要按公義審判世界，這信仰不斷在新約出現（如：帖後一 5～6；羅二 1～16；來十二 23）。不過表達得最完備的還是保羅，他特別在羅馬書解釋神的公義。

保羅認為猶太人關乎神公義的問題（即：倘若這世界的創造者正是與以色列立約的神，為什麼以色列仍受欺壓？）已得解答，那就是耶穌基督的死和復活。事實上，這答案迫使整個問題要從一個全新的角度提出來，那就是猶太人與外邦人一樣，同是罪人，同是耶穌為之犧牲和復活的對象。保羅宣告說，福音說明神站在公正的位置，儘管外表看來好像不是如此：祂守了與亞伯拉罕立的約，正面處理了罪的問題，無私地採取了行動，將來還要如此行，並且保守那些無助地向祂求憐憫的人（羅一 16～17，二 1～16，三 21～四 25）。換句話說，神顯出的「公義」，正與一個立約的主及法官的公義相符，因此亦能夠預言末日審判的判斷（羅二 1～16），並在今天宣布（羅三 21～26），一切相信的人都已經在約的羣體內（參稱義，Justification*）。

「神的公義」是神賜予人類的概念，源出於奧古斯丁（Augustine*），在近代神學界則是透過路德而再受重視。路德反對當時流行的「普及的義」（*iustitia distributiva*）思想，因為按這裡的 *iustitia*（早見於武加大拉丁文本），它與羅馬書一 17 的了解不一樣，認為神的義不可能僅止於賞善罰惡；路德提出的另一解釋，同樣容易引起誤解，因為他把注意力從神對約的忠誠，轉移到較注重人的地位。在路德之後，更正教神學大體上又返回「普及的義」；因為神是公義的，必須賞善罰惡，而耶穌基督正滿足神公義之要求。

按新約的看法，神的子民的確是有「義」的；嚴格來說，它不是神的義（但另

參林後五 21），乃是一個法庭宣判勝訴之人所當有的地位。在立約的情況下，這就差不多表示具有「聖約會員」的身分，並顯出公義的行為（如：腓一 11）。保羅與當時猶太人的辯論時用詞非常小心；對那些以血緣來釐定立約羣體的猶太人，保羅說，他們完全不明白神的義是怎麼一回事（也就是不知道神的公義會成就什麼事，又要怎樣成就祂的約），而只在尋求自己的義（也就是說，只有猶太人才是立約會員）。但在神的計畫中，基督把這身分賜給一切願意相信福音的人（羅十 3～4；另參保羅，Paul*）。

故此，聖經討論的公義，基本上實在是關於立約的會員身分，以及和這身分相配的行為。不過，這些經文的解釋乃根據我們看神是創造者和全地的審判者，神子民要反映出神性情的這些神學觀點，故由這些看法引伸出神喜悅的公義，和祂為這世界所定的計畫等教導，也是合理的。教會不僅要成為新人類的榜樣，也要成為神至終要使公義臨到全地的媒介。較古老的神學常不能充分反映這思想，部分原因是強烈的個人主義作祟，另一個原因是完全分割了教會與世界，結果引來一些極嚴厲的批判，像某些解放神學（Liberation Theology*）的抨擊。他們把「公義」提升到成為一種抽象的美德，是完全不合乎聖經的（如只有公義的聲音，沒有憐憫的心腸）。不過這不應攔阻我們重建一種平衡的世界公義，並且把它放回教會的教導與生活中。

參考書目

論「公平」：馬素爾著，《神旨，人治》，蔡鄭寶璇譯，證主，1990 (P. Marshall, *Thine is the Kingdom: A Biblical Perspective on Government and Politics Today*, Basingstoke, 1984); R. J. Mouw, *Politics and the Biblical Drama* (Grand Rapids, MI, 1983); N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids, MI, 1984); 尤達著，《耶穌政治》，廖湧祥譯，宣道，1990 (J. H.

Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, MI, 1972)。論「公義」的書目，參稱義 (Justification)*。

N.T.W.

Rights, Animal 動物權利 今天愈來愈多人關心人類與動物界的正確關係，最為顯著的是英國解放動物陣線 (Animal Liberation Front) 的暴力行動，以及由愛護動物組織刊印數量極多的文字，討論實際上及哲學上人與動物之關係的理論。很可惜，福音派人士並沒有嘗試從聖經的角度，整理出人與動物界之關係的模式。

此等疏忽不是聖經所認許的，因為聖經亦有討論這方面的經文。事實上在早期農業社會，人與動物世界的關係是非常親密和平常的，毋怪乎創世記開頭部分用這麼多篇幅來討論它。亞當領受的職分是要管理野獸和大地 (創一 26 ~ 30)。儘管這段經文用的希伯來詞語在他處含有君王強迫列國為奴，或踹酒榨，甚至是強姦的意思，我們卻不應該像 60 年代的環保人士，如麥哈 (Ian McHarg) 和白林 (Lynn White, 1907 年生) 般，說這表明了認同人管轄非人類世界和搶掠環境資源。「管轄」二字不能望文生義，必須從這幾章聖經的上下文來解釋。神派給亞當的職分是園丁，照顧神的創造，並使它出產豐盛 (創二 15)。再者，就如馮拉德 (G. von Rad) 說的，人按著神的形像受造，表示他與世界的關係非常密切，「就像一個大有能力的君王，為要表明疆土屬於他，就造自己的像豎立在該處，即使他人不在，其他人也知這地是屬於他的；同樣地，人就是神的造像 (按神的形像被造)，置於大地。他其實只是神的代表，蒙召去管理及執行神對大地的主權」 (*Genesis*, London, 1961, p. 58)。這個意思就是，人管理大地只是跟隨神公義的管理，舊約命令人畜均要在安息日休息就是很好的說明 (出二十三

12)；它又容許人在安息日拯救動物，及當牠們工作時照顧牠們的福利 (申二十五 4)。「義人顧惜他牲畜的命」 (箴十二 10；英文修訂本是作「義人照顧他牲畜的需要」)。在神與挪亞立的約，動物也是其中一分子 (創九 8 ~ 17)。

在這基礎上，我們不難得出一個結論，人應該看顧動物，卻不應該為自己的利益來使用牠們；但這不是聖經整體的教訓。聖經把動物交給人，讓人可以活活的使用牠們，或獵殺以作食物，卻不能忘記由始至終動物都是屬於神的，不是屬我們的。創九 4 的流血表示挪亞可能認識到，動物的生命是神的恩賜，不是他能任意處理的。巴特 (Barth) 甚至說，我們若不承認動物是屬於神，不屬於我們，反倒任意殺害牠們，就是犯了「謀殺」動物的罪 (*CD III.4*, pp. 353 ~ 5)。

有人認為創九 2 只是神對墮落的人類愛吃肉而有的權宜之法，不過我們不能從經文找到這樣的證據；新約對吃肉的看法亦沒有這思想的痕跡。基督清楚地指出，離婚規矩是「因為人硬著心才有的」 (太十九 1 ~ 9)，因此不是理想的安排；但耶穌自己吃魚 (路二十四 43)，而且極可能也吃肉，如在逾越節的筵席，這暗示我們也可以這樣吃。當保羅說「若感謝著領受，就沒一樣可棄的」 (提前四 4；另參林前八 7 ~ 10；羅十四 1 ~ 4)，他可不是在提倡道德的素食主義；他不正是說，基督徒也可以吃肉嗎？

耶穌清楚地告訴我們，雖然神照顧天空的飛鳥和地上的走獸，然而祂最愛的仍然是人 (太六 26，十二 12)；這和動物權益運動所說，人與動物是有同一價值的看法是不一樣的。對他們來說，人間終極的罪是利用動物，殘忍地對待牠們只是罪加一等而已。對基督徒來說，我們雖然可以使用動物，叫牠們受不必要的苦卻不應該。但不應該受的苦是什麼呢？若說動物也有免受痛苦的權利，在人與獸的權利有衝突的情況下，這樣的爭議是無益的。更符合聖經立場的乃是：我們

有責任使動物免受不必要的苦，但更大的責任是減輕人類的苦難。故此，為醫療而用動物作試驗，是可以說得通的，為化粧品叫動物受苦卻不可接受。不過，聖經原則與實驗室和農業上使用動物這些問題異常複雜，不能在這裡處理，可參《基督教與動物權益》（A. Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, London, 1987）。我們可以這樣總括：人在「負責任的管家職分（Stewardship）^{*}」下，可以使用動物的。

另參：人類學（Anthropology）；創造論（Creation）。

參考書目

A. Linzey, *Animal Rights* (London, 1976); *idem*, *The Status of Animals in the Christian Tradition* (Birmingham, 1985); *idem*, *Christianity and the Rights of Animals* (London, 1987); D. L. Williams, 'Assault and Battery', *Third Way* 9:7 (July, 1986), pp. 25 ~ 8; R. Griffiths, *The Human Use of Animals* (Bramcote, Nottingham, 1979).

D.L.W.

Rights, Human 人權 為了避免空洞的意識形態思想，我們需要一個明確的定義：人權的意思就是承認每個人都是獨特的個體；它們不包括人屬於某個團體而有的那些權利，如政治投票權，只單單包括他或她本身自具，而毋須社羣賦予的權利。人權站在各種形式之極權的對立面——不管是政治的、工業的、工會的或教會的皆如此。

人權思想最早從文藝復興的人文主義（Humanism）^{*}得著精神動力；那種人文主義指出，人基本上是由自由、自主和自決的。洛克（Locke）^{*}和康德（Kant）^{*}把這些思想變成一個自由國家的政治條件，也就是說，國家要保障個別人民的自由與權利，就必須盡量不干預社會。這思想又被轉變成所謂古

典理論之經濟條件，像史密斯（Adam Smith, 1723 ~ 90）、李嘉圖（David Ricardo, 1772 ~ 1823），以及近代的弗里德曼（Milton Friedman, 1912 年生）及其他人，都在這方面做了不少工夫。這種自由、個人的國家觀念，常混雜了或明或隱的自然神論（Deism）^{*}。他們說，假如我們讓社會和經濟的力量自由地運作，就像一隻「隱形的手」在領導，社會自然能夠和諧地建立起來。

從基督徒的角度來思想及整理人權問題，是頗近代才開始有的事；然而人權的思想卻是久遠的事。從聖經的角度來看，人權並不是建立在人的自由上，而是在啟示真理上：1. 人是創造（Creation）^{*}之道的果子（創一 26 ~ 27），這可以從耶穌基督之身分及工作得到肯定（羅八 29；弗四 24；西一 15）；他們既有神的形像（Image of God）^{*}，創造者就賦予他們尊嚴和價值（創九 6；雅三 9）；2. 他們由同一具創造力之道所呼召和裝備，作神創造的管家（Steward）^{*}；參創一 28，九 1、2；詩八 6 ~ 9）；3. 為此緣故，他們本身具有一種動力和責任，即在神面前要對自己和對別人克盡其職（太二十二 35 ~ 40）。他們要對社羣盡此責任，有時甚至需要逆社羣之意願來盡此責任（如：徒四 19，五 29）。他們有時甚至需要和國家（參王上二十一 3；徒十六 37）或家庭（參太八 21 ~ 22）對立，來爭取權利。

個人化的自由與人權思想，在十九世紀曾在西方許多國家實施，可惜他們沒有如想像的產生和諧的局面。因為它們只是一種制度，卻不能為每一個人都預備一個得自由的基礎，特別是對勞苦大眾；其結果就產生出無產階級，一種最違反人性的過程。於是導致需要政府立法，以保障勞工及他們的家人，免受不人道之工作環境所侵害，或被資本家剝削工資，以保障他們最低的生活水準。這過程在第二次大戰後就加快起來，起

碼在高度工業化的國家是如此；於是一種基本的改變發生了，他們不僅立下條例保障工作環境，還尋求空間可以讓工人有較大的發展。

結果怎樣呢？除了傳統那些權利外（像宗教、良心、意見的表達、出版、結社、財產分配、法律前人人平等及個人安全等自由），更有新的社會、經濟與文化的人權，其中有些還寫入國際公約內，像聯合國的人權宣言（Universal Declaration of Human Rights, 1948），或更具積極作用的歐洲人權公約（European Convention on Human Rights, 1953），以及其他幾個國際公約。這些新權利包括生命、食物、衣著、住屋的權利，人身體的整全、健康保險、失業救濟金、老年退休金、教育、參與文化活動，及工業民主的權利等。

現在問題的核心是：誰可保障這些權利？絕大多數人會說，這是國家最基本的責任。整個人權發展起碼引發了下列結果：1. 社會的個體化，甚至解體現象開始出現，結果產生一種「一體化」的過程；2. 一種本於盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712 ~ 78；參他的「社會契約」論）的精神，以自由和平等的名義出現的極權式民主；3. 否認社羣生活中有一種基本的多元和相異，可見於家庭、工業、工會、文化團體、藝術團體、學校、教會、大學等。此等組織在人類獲賦予的一般文化條件下（創二 15），都有特別的工作目標和責任。人權只能在一多元、非極權的社會才能充分體現；在那裡，人各有自由結社和表達的權利，也可以從一個社羣轉到另一社羣去。

參考書目

J. N. D. Anderson, *Liberty, Law and Justice* (London, 1978); J. Gladwin, 'Human Rights', in D. F. Wright (ed.), *Essays in Evangelical Social Ethics* (Exeter, 1979); P. Marshall, *Human Rights Theories in Christian Perspective* (Toronto, 1983);

A. O. Miller (ed.), *A Christian Declaration of Human Rights* (Grand Rapids, MI, 1978); J. Moltmann, *On Human Dignity* (London, 1984); Reformed Ecumenical Synod, *Testimony on Human Rights* (Grand Rapids, MI, 1983); M. Stackhouse, *Creeeds, Society and Human Rights* (Grand Rapids, MI, 1984); 斯托得著，《當代基督教與社會》，劉良淑譯，校園，1994（J. R. W. Stott, *Issues Facing Christians Today*, Basingstoke, 1985); *Theological Aspects of Human Rights* (WCC Exchange 6; Geneva, 1977); C. J. H. Wright, *Human Rights: A Study in Biblical Themes* (Bramcote, Nottingham, 1979).

J.D.De.

Ritschl, Albrecht 立敕爾（1822 ~ 89） 德國系統神學家，曾在波昂大學（1852 ~ 64）及哥丁根大學（Göttingen, 1864 ~ 89）任教。透過他自己的作品及學生，特別是赫爾曼（Herrmann）^{*}及哈納克（Harnack）^{*}，顯示出立敕爾很可能是在士來馬赫（Schleiermacher）^{*}與巴特（Barth）^{*}之間最重要的歐洲更正教神學家；至少 1875 ~ 1930 年期間肯定是如此，那是自由派神學（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology^{*}）的全盛時代。

立敕爾跟隨康德（Kant）^{*}的腳蹤，拒絕形上學論到有關神的知識，強調宗教上的倫理因素。人不能在祂本身認識祂，只能透過祂在人當中的工作來認識，那就是立敕爾論稱義（Justification）^{*}及復和（Reconciliation）^{*}的基礎，二者是向著神的國度邁進的。立敕爾這個理論是在他三冊的《基督教稱義論及復和論》（*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 1874; ET, Edinburgh, 1900）闡釋的。立敕爾拒絕某些宗教經驗（Religious Experience）^{*}，認為士來馬赫的「絕對依賴

感」太過主觀，甚至認為神祕主義（Mysticism）和敬虔主義（Pietism）都太個人化而應加以拒絕，因為他們是非道德（amoral）的，也不見得特別屬於基督教。立敕爾認為惟有透過福音為耶穌作的見證，和耶穌立志為世人成就神的旨意，引進神的國，人才能認識神。立敕爾給神的國定義：為「人透過以愛為主導之行動所組成的社羣」，在這意義之下，耶穌對我們才有「價值」，成為我們的良師益友；祂又顯出基督教有兩個中心，一個是以稱義與復和為核心，另一個則是上帝國（Kingdom of God）。

立敕爾被人批評為只具備倫理的稱義及復和觀，卻不是宗教的；他了解的路德（Luther），和鄂圖（Otto）所理解的很不一樣。他說一切宗教教義都只是一種「價值判斷」，不是肯定就是否認人的價值。很多人對這判語都難以接受，因為他似乎把事實與價值、歷史與解釋、客觀及主觀的救恩斷然分割。不過他又強調稱義與復和的重要，認為它們的核心基本上是在教會，而不是在信徒心中；這樣立敕爾又似乎比士來馬赫那種個人的樂觀主義更向前邁進一步。透過赫爾曼，立敕爾可能還對巴特之基督論及他決意要寫《教會教義學》有一定的影響。

不過，巴特自己卻常強調他與立敕爾和立敕爾派是全然不同的。1914年八月，他看見自己的神學老師竟然支持德國宣戰，就更肯定他們的神學是走錯了路，把德國文化和神國的價值危險地混在一起。不過就算立敕爾神學的確看錯了神的國是屬乎此世，他卻準確地指出，神的國的確是耶穌教導的核心。

我們也可以這樣說，巴特反對立敕爾神學，是非常聞名的一件事（參 *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, London, 1972），不過仍不構成充分的理由去否定立敕爾在其他方面對神學界的影響。譬如說，立敕爾的「價值判斷」概念，對

布特曼（Bultmann）之存在主義（Existentialism）神學就功不可沒，但不是那麼為人留意。潘寧博（Pannenberg）是近代少數神學家中，承認立敕爾在基督論上有開創性的功勞，說他「是以歷史耶穌的神性問題，來建立他的基督論」（*Jesus-God and Man*, Philadelphia, 1968, p. 37）。潘氏以仔細的工夫研究立敕爾，陳列出合邏輯的異見，和巴特研究士來馬赫神學的態度一樣。

另參：神學的自由主義與保守主義（*Liberalism and Conservatism in Theology*）。

參考書目

H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London, 1937); D. L. Mueller, *An Introduction to the Theology of Albert Ritschl* (Philadelphia, 1969); B. M. G. Reardon, *Liberal Protestantism* (London, 1968); J. Richmond, *Ritschl: A Reappraisal* (London, 1978).

P.N.H.

Robinson, John Arthur Thomas 羅賓遜 (1919 ~ 83) 聖公會主教及神學家，作品眾多，內容常引起爭論。羅賓遜最主要的貢獻是在新約研究、系統神學（Systematic Theology）、護教學（Apologetics）、基督教倫理學（Ethics）及禮儀學（參禮儀神學，Liturgical Theology）。開始的時候，他是劍橋克萊爾書院（Clare College）的院士及教務長（1951 ~ 9）。他作薩瑟克（Southwark）副主教，及幫助武利赤（Woolwich）教區時，得了大名聲；後來成為劍橋三一學院的教務長（1969 ~ 83）。他寫了《對神誠實》（*Honest to God*, London, 1963）一書，銷售超過一百萬冊。此書原本想用現代人能明

白的方法來解釋基督教信仰，卻掀起厲害的反對浪潮，大多數教會都不能接受它，結果羅賓遜成了英國最出名（也可能是最極端）的神學家。

他最重要的貢獻還是在新約研究；出乎意料之外，在此方面他許多思想都相當保守（以現代批判學的標準來說）。在一連串對約翰福音的研究〔他預備以班普頓講座（Bampton Lectures）來發表，卻在預備中去世；參 *The Priority of John*, ed. J. A. Coakley, London, 1985〕，他指出此福音書的兩項必須條件：它有歷史根據和很早成書。在《重訂新約成書日期》（*Redating the New Testament*, London, 1976），他說四卷福音書全是在耶路撒冷被毀前（主後 70 年）成書的；此外，他對其他問題亦表達了同樣保守的看法。

從另一角度而言，《耶穌與祂的來臨》（*Jesus and His Coming*, London, 1957）也是一本深具影響力的書。他在此書說，耶穌並沒有教導或盼望祂會再來（參末世論，Eschatology）；《末後，神》（*In the End, God*, London, 1950）提倡一種普救主義（Universalism）。他的教會論屬於聖禮派（參 *The Body: A Study in Pauline Theology*, 1952）；他的倫理學主張以愛反對律法；而他的基督論（Christology）及基本神學則屬於現代派（參 *The Human Face of God*, London, 1973）。

參考書目

- A. Kee, *The Roots of Christian Freedom: The Theology of John A. T. Robinson* (London, 1988);
R. P. McBrien, *The Church in the Thought of Bishop John Robinson* (Philadelphia, 1966).

W.W.G.

Roman Catholic Theology 羅馬天主教神學 不同的神學派系在教會

（Church）很早便出現，但在第一個一千年內，基本上它仍是合一的，不管其間鬧過什麼分裂（Schism）、異端（Heresy）多次激烈的爭辯。在這期間，羅馬教區顯得日益重要（參教宗權制，Papacy）；到了十一世紀，她那具權威的宣稱慢慢成形，也愈來愈強調某些教義。但只有當教會至終在 1054 年分為東方與西方（「大分裂」）後，我們才能準確地用上「羅馬天主教神學」一詞；而十六世紀在改教運動（Reformation）與復原教（Protestantism）的決裂，只是更凸顯她的特性而已。

羅馬天主教神學的範圍太廣，不容易撮述。我們首先要分開哪些是羅馬教廷的教導，哪些是不同學派表達的意見。教會官方教導機構（Magisterium）的教導頗為單調又可預測，不及不同學派那樣多采多姿。舉例說，中世紀時教宗·蘇格徒（Duns Scotus）的門徒就與阿奎那（Thomas Aquinas）有很大衝突。把不同學派的意見甄別，是羅馬主教及大公會議（Councils）的工作，這工作在天特會議（Trent, Council of, 1545 ~ 63）便發揮影響力；教廷在此會議不僅堅守立場，嚴拒更正教的挑戰，還對許多在中世紀神學辯論過的問題加以咒詛；然而即使在那時，很多問題還是沒有定案。

就算是教宗的宣告及議會的定義，都被看作受歷史的條件限制，它們需要教會活的權柄（Authority）不斷給予新解釋和引伸；這便為教會的詮釋留下頗大的彈性，不過對非天主教徒來說，這難免令人感到困惑。這又指出天主教神學一個基本的要素，意即它強調中央委任的祭司權柄，特別是負責全球教會的羅馬主教，他是得到主教院支持的。

雖然不同派別的天主教神學家有不同的解釋，但大體上他們同意使徒統緒（Apostolic Succession）的職事必須維持下去，要全時間奉事（Ministry）的人必須按著彼得的承傳體系，又在羅馬教廷認可的情

況下，接受按立。聖禮的恩典是透過祭司傳下來的，因此對教會的生命具有很大的權柄。梵諦岡第二次會議（1962～5）決定努力重建平信徒（Laity^{*}）的地位，這是教廷常掛在口頭，卻沒有什麼實際行動的議題；教會仍是緊握在聖職人員手中，而聖職人員的權柄，又是緊緊地建基於他們對祭司定下的教義。

不過天主教與基督教內其他大傳統也有許多相同的地方：羅馬天主教接受同一聖經（Scripture^{*}）為標準，雖然她也包括次經在內；她同樣接受早期教會的信經（Creeds^{*}）；她相信三位一體（Trinity^{*}）的教義，以及耶穌基督（Christ^{*}）的神性。不過他們對教會之教導權柄看得很高，使他們能本於教義發展（Development of Doctrine^{*}）的理由，從聖經引伸出好些天主教會之外人士不能接受的教義；十九世紀的紐曼（Newman^{*}）曾為此作了相當清楚的解釋。這也說明為什麼外人不能接納的教義，天主教人士仍能說是來自聖經；馬利亞的無玷受孕和升天的教義，正足以說明此點（參馬利亞，Mary^{*}）。教宗無誤的教義，只使這個問題更複雜而已。

早期中世紀神學主要是在修道院的背景下發展出來（參修道神學，Monastic Theology^{*}）。本篤修道院〔約540年，參本篤及本篤傳統（Benedict and the Benedictine Tradition^{*}）〕的影響至為深遠，他們的「祈禱時刻」（‘divine office’，是指在特定時刻敬拜），就是他們一整天工作、研究及祈禱的能力泉源。在這種背景栽培出來的神學，必然是以追求聖潔及委身為目標。到了十一世紀，經院哲學（Scholasticism^{*}）興起，天主教神學亦發生了根本的變化。這是一種新的研究神學的方法，一般均以安瑟倫（Anselm^{*}）為其始祖，但其中有些原則卻可上溯至奧古斯丁（Augustine^{*}）。它認為理性在某個程度，仍可以引導人認識信仰的真理，因此信仰即使是對不信的人，仍能顯出

它是合乎理性的。安瑟倫不是一個惟智論者，他認為信心仍遠超乎理性。

亞伯拉德（Abelard^{*}）為經院派整理出許多他們會遇上的問題，他們至高的成就乃是十三世紀阿奎那的《神學總論》（*Summa Theologica*）。後來人重新發現亞里斯多德（Aristotle^{*}）的作品，就把神學變成了科學的一種，嚴格劃分理性與信仰；哲學則變成了神學的工具，隨之而來的結果乃是：神學與經驗愈來愈分隔開來。阿奎那對天主教神學間接的影響是：對一個預備全職當神父的人來說，哲學訓練所占的位置遠比聖經訓練重要，直到近年來這種情況才得到改善。

哲學的理念很快就會過時，但倘若它被神學借用，得到聖化，就可能成為一個嚴重的問題。舉例說，彌撒（Mass^{*}）的「變質說」（Transubstantiation^{*}）認為所用之餅與酒是基督真實的肉和血。這思想原本是用來糾正過分執著字面意思的精神，結果卻產生了完全相反的後果。到了改教運動，它更成了爭辯的主要題目。天主教主張不管眼見的是什麼，彌撒中神父所獻的仍然是作為祭牲的基督。雖然今天大多數天主教徒都不贊成此說，但他們用的禮儀文仍然是：「我們獻上基督」。近代神學家認為亞里斯多德哲學中之「物質」（substance）和「偶性」（accidents）的概念，並不適宜用在神學上。

改教運動的神學爭辯中，最核心的問題是恩典（Grace^{*}）的性質。其中情況相當複雜混亂，因為大家的用詞含義不一樣。當天主教說到稱義（Justification^{*}）時，他們把成聖（Sanctification^{*}）也包括在內，但更正教則清楚地分開二者。天主教神學早就關注人自由（參基督徒的自由，Freedom, Christian^{*}）的問題——在救恩（Salvation^{*}）的事情上，人若是一個負責任的個體，他的角色是什麼？責任又是什麼？天特會議^{*}就是希望澄清這一類的問題。天主教認為這些會議是大公會，它們肯定了

聖禮 (Sacrament) 共有七個，都是基督設立的；此外亦肯定了變質說，聖經與傳統 (Scripture and Tradition) 具有同等權柄，作為了解真理的來源，教會有權決定聖經該怎樣解釋等。它反對改教運動的立場，其影響力甚至遠超過梵諦岡第一次會議 (1869 ~ 70) 的時期，又深深影響天主教反對十八世紀啟蒙運動 (Enlightenment) 的立場。

近代天主教神學的發展包括禮儀 (Liturgy) 運動、教父 (Patristic) 研究，然後是聖經研究。梵諦岡第二次會議為合一運動 (Ecumenical Movement) 的對話創造了新機會，也為拉丁美洲的解放神學 (Liberation Theology) 立下了根基。

在天主教神學的核心，是對教會及其權柄的獨特了解，教會對教導聖經的權柄高於聖經及其詮釋，而祭司的權柄又足以控制教會的聖禮生活。不過個別人士對這等問題的看法有很明顯的分別，連像梵諦岡第二次會議這一類文件，都可以從中看出其差異。天主教教會不是不能改變，事實上她常處於發展的進程中；反倒是她將要往哪一方向走，才真是叫人難以測透。

參考書目

G. C. Berkouwer, *The Conflict with Rome* (Philadelphia, 1957); *idem*, *The Second Vatican Council and the New Catholicism* (Grand Rapids, MI, 1965); G. Carey, *Meeting of the Waters* (London, 1985); F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2 (London, 1950); R. Haight, *The Experience and Language of Grace* (Ramsey, NJ, 1979); D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (London, 1962); W. Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism* (Edinburgh, 1962); K. Rahner, H. Roos, J. Neuner (eds.), *The Teaching of the Catholic Church* (Cork, 1966); V. Subilia, *The Problem of Catholicism* (London, 1964); P. Toon, *Protestants*

and Catholics (Ann Arbor, MI, 1984).

J.W.C.

Romanticism 浪漫主義 「浪漫主義」一詞，差不多在人思想與行動的每一個範圍都可普遍應用——宗教、哲學、歷史、政治、詩詞、建築、音樂、藝術。儘管它使用的範圍廣闊，要為它下個準確又叫眾人滿意的定義，可不是件容易的事情。按羅維宰 (A. O. Lovejoy, 1873 ~ 1962) 的說法，「它可以用在那麼多的地方上，以致當它只是單獨一詞時，就什麼意義都沒有了，不能再發揮一個語言記號的功用」(‘On the Discrimination of Romanticisms’, 1924; repr. in *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, MD, 1948)。要為這詞找一個眾人都同意的定義是非常困難的，因為就算在同一學科內，它也有許多不同的定義；在不同國家，或不同年代，它的用法就有改變。然而撇開這些複雜的問題，人愈來愈接受這詞語的意義涵括很廣，從十八世紀末到整個十九世紀，是個逐漸受人重視的原則和概念；連羅維宰都說 1780 ~ 1830 是「浪漫主義的時代」。

我們稱之為「浪漫主義者」的那些人，極少會這樣看自己，並不喜歡自己是屬於浪漫主義運動的一分子，因為他們最珍惜的浪漫主義原則乃是：獨特性與個人性；他們另一個共同的特徵乃是拒絕古典主義。什雷該爾 (A. W. von Schlegel, 1767 ~ 1845) 在 1809 ~ 11 年間，刊出了一系列的文章，比較浪漫主義與古典主義，認為二者是對立的，其中之分別就像「有機的——機械的」，和「創新的——模仿現實的」。對一些人來說，二者之分別猶如死與生的不同。生命和存在的意義，是在重新發現無限，以及在人的個性中尋覓那些非理性的因素。

浪漫主義強烈反對啟蒙運動 (Enlightenment) 那些推理因素，認為它

們完全歪曲了屬靈層面的性質，很可能會把人對靈界的興趣也徹底摧毀。科爾雷基（Coleridge）^{*} 譏諷啟蒙運動那種永遠缺席的神及機械化宇宙的思想，並指出為神的存在找理據是錯誤的；士來馬赫（Schleiermacher）^{*} 把重心從惟智的教義分析，轉到個人的感覺或經驗；而布萊克（William Blake, 1757 ~ 1827）及華茨華斯（William Wordsworth, 1770 ~ 1850）則把自然界再次描繪成一個花園，人可在其中感受到神的同在。創造者是遍存萬物的，因為祂就是賜予生命的力量。

同樣的臨在精神見於他們對人的了解；浪漫主義者認為人是無限的一部分，宇宙的無限環繞著人，卻不會淹沒他。人能意識無限，甚至參與無限，無限本就在每一個人的能力之內。啟蒙時期以推論之理性設下的限制，浪漫主義者以某種特別的能力或功能越過；紐曼（J. H. Newman）^{*} 稱這種能力為「推斷力」，科爾雷基稱之為「理性」（與「了解」有別），士來馬赫稱之為「感覺」。按科爾雷基的說法，這種功能使人可以洞察「無形的實體，或屬靈對象」；理性是超越的意念之源頭。對士來馬赫來說，神學就是讀出我們的經驗。

浪漫主義為我們帶來許多發人深省的問題，特別是關於宗教之本質。對神學來說，它帶來的助益主要有三方面：第一，它要求神學家要從根本開始，再度評估真理與語言的關係；第二，它要求我們重整昔日那種所謂宗教經驗與真理語言的關係；第三，它嚴厲又具說服力地批判了昔日那些所謂不能改變的神學代模（Models of Theology）^{*}，此等代模已捆綁神學家好幾百年了。

另參：士來馬赫（Schleiermacher）。

參考書目

M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (New York, 1953); *idem*, *Natural Supernaturalism*

(New York, 1971); H. N. Fairchild, *Religious Trends in English Poetry*, 5 vols., esp. vols. 3 and 4 (New York, 1939 ~ 62); L. Furst, *Romanticism in Perspective* (London, 1969); W. T. Jones, *The Romantic Syndrome* (The Hague, 1961); S. Pricke, *Romanticism and Religion* (Cambridge, 1976).

J.H.E.

Rule of Faith 信仰準則 參信經 (Creeds)。

Russian Orthodox Theology 俄羅斯東正教神學 在整個東正教神學傳統中，俄羅斯東正教神學有它自己發展出來的特性。

1. 從開始到大約 1800 年

a. 歷史背景

波蘭和俄羅斯這兩個人口最多的斯拉夫國家歸主，是由 966 年波蘭王子梅什科一世（Mieszko I）的受洗，以及二十二年後基輔的佛拉地米大王子（Grand Prince Vladimir of Kiev, 979 ~ 1015）的洗禮開始。這兩個不同的信主經歷看來分別不大，但對後來發展出來的兩種神學，卻有深遠的影響。波蘭人透過西方說拉丁語的基督徒接觸基督教，日後亦以拉丁作其取向，至終溶入西歐的文化。俄羅斯卻是透過「羅馬」帝國（或作拜占庭帝國）的首都君士坦丁堡接觸基督教，那裡說希臘語。最早去斯拉夫的希臘宣教士區利羅（Cyril, 826 ~ 69）和麥托丟（Methodius, 約 815 ~ 85），發明了一種字母（Glagolitic alphabet），成為俄羅斯及好幾個斯拉夫語所採用的區利羅字母之先驅。區利羅翻譯之聖經及禮文，成了古教會中使用斯拉夫語的基礎，這種語言有一個時期廣為流行，就算是今天，有些斯拉夫國家

教會的禮儀仍然繼續採用。使用斯拉夫語證明對贏取斯拉夫人民歸信基督有莫大的幫助，但是後來卻成了阻止俄羅斯羣眾接受神學和禮儀的障礙。

從佛拉地米信主後七百年至十八世紀，俄羅斯教會本身沒有出過什麼有分量的神學作品，儘管俄羅斯教會有著非常豐富的倫理及屬靈生活。造成這種不毛現象的因素有幾種，最顯著的有二：1. 希臘之教父學（Patristic Theology）^{*} 豐富的成果，都譯成斯拉夫語了；2. 首先在 1054 年君士坦丁堡與羅馬分裂，跟著 1237 年起，俄羅斯有兩個世紀之久受蒙古人統治，後來在 1453 年君士坦丁堡又為信奉回教的土耳其所攻陷，俄羅斯自此就一直與外面的世界隔絕，特別是西方世界。大量希臘的屬靈及神學作品譯成斯拉夫語，使俄羅斯教會覺得原文創作有點多餘。此外，俄羅斯被孤立起來，使她不知道神學是科學的一支，這種情況一直維持到十七世紀。

不過，有一件事很早便在俄羅斯神學占一重要席位，即第一個非希臘的基輔大教長艾拉里昂（Ilarion，活躍於 1037 ~ 54 年）寫了一部信條，並於 1051 年發表一篇經典講章「論律法與恩典」（‘On Law and Grace’）。這篇講章似乎把將來勾畫出來了；艾拉里昂把俄羅斯放入救恩歷史，並賦予她一個末世論（Eschatology）^{*} 的角色。再者，艾拉里昂採取了一種日後變得非常典型的俄羅斯立場，是關乎信心與善功的——一種特別強調信心是全備足夠的理論，和一種異常重視善功的態度，尤其著重苦修主義（Asceticism）^{*} 和慈善事業。但像艾拉里昂這種具原創性的作者，在往後幾個世紀均無以為繼。

當莫斯科大王子伊凡三世（Ivan III, 1462 ~ 1595）把俄羅斯從蒙古人手下解放出來的時候，君士坦丁堡卻淪陷在土耳其手下，俄羅斯與莫斯科便成了新權力中心，並自許要替代君士坦丁堡而起。俄羅斯教會大

量採納希臘的神學（參東正教神學，Eastern Orthodox Theology^{*}）；但一直到兩世紀後，她感受到更正教改教運動的震盪，和天主教想藉反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）^{*} 來擴張的壓力，才覺得要發展自己的神學傳統。伊凡與拜占庭的公主帕萊奧洛格絲（Zoé Paleologus）結婚，她是拜占庭最後一位君主的姪女；伊凡亦因此而負起了要領導一個淪陷王國的责任，使教會的傳統能繼承下去。普斯科夫的費盧輝（Abbot Filofei of Pskov，約活躍於 1540 年）曾以神學的角度解釋這種連續性。伊凡的繼承人是瓦西里三世（Vassily III, 1479 ~ 1534），是第一個稱作「沙皇」（tsar）的俄羅斯帝王，此名源自羅馬及拜占庭的「凱撒」（‘caesar’）；他亦取了拜占庭的雙鷹作帝國的徽號。費盧輝把新的沙皇比作新羅馬（亦即君士坦丁堡）的創立人康士坦丁，並且這樣寫信給他：「兩個羅馬已然傾倒，第三個卻已站起來，將不再有第四個」。這意味俄羅斯神學開始為沙皇服務，而促成這種情況也不是完全無跡可尋，部分原因乃是：俄羅斯神學是從君士坦丁堡而來，不是從羅馬而來，而君士坦丁堡一直都是由基督徒作王的（除了叛道者猶利安（Julian the Apostate）短促的統治，361 ~ 3），自建都到 1453 年淪陷都是如此。結果，君士坦丁堡的大教長一直都不能稱為整個基督教國度的元首，像羅馬教宗那樣，因為他一直是站在「神聖」君主及其半神聖職權的陰影之下。莫斯科主教長的席位是 1598 年建立的，使東方主教長的數目回復到早期教會的五個（不再計算羅馬的數目在內）。

b. 神學發展

讓我們返回神學的問題。西方神學界以拉丁文為主，神學自十一世紀便一直是豐盛又多元的，出了不少大師級人物，像安瑟倫（Anselm）^{*}、亞伯拉德（Abelard）^{*}、阿奎那（Thomas Aquinas）^{*}，和敦司·蘇格徒

(Duns Scotus)*，以及其他較次級的人物。但俄羅斯神學是用斯拉夫語的，以君士坦丁堡為目標，因著多年伏在蒙古人的軛下，缺乏西方的刺激，只有希臘神學作其土壤，而希臘神學非常保守，又只集中在神祕主義 (Mysticism)* 和苦修生活，俄羅斯神學就有點營養不足的問題了。這段時間東方並沒有出現如西方經院神學 (Scholastic)* 那樣豐富的果子。

自君士坦丁堡陷於土耳其的手下起，俄羅斯神學不能再指望君士坦丁堡可以給它什麼指示，羅馬教廷開始向俄羅斯教會下功夫，希望把她收入自己勢力範圍之內；羅馬教廷為俄羅斯神學定下方向幾達兩個世紀，這工程亦得到某些天時地利的因素協助，譬如現今俄羅斯的西部，昔日是屬於波蘭的，或更準確地說，是屬於波蘭—立陶宛聯邦的立陶宛部分；波蘭大部分的貴族都接受更正教的改教運動，但不久又改變主意，重回天主教的懷抱。天主教會重得波蘭後，出版了大量宣傳品，迫使正統教會作出反應。王子奧斯杜斯基 (Prince Konstantin Ostrozhsky, 1526 ~ 1608) 成立了一間出版社，出版翻譯過來的拜占庭神學作品；到了 1581 年，還出版了第一本完整的斯拉夫聖經，稱為奧斯杜聖經 (Ostrog Bible)。

波蘭—立陶宛王區門特三世 (King Zygmunt III) 於 1596 年在布雷斯特 (Brest) 召開了教會會議，其結果就是成立了布雷斯特聯盟 (Union of Brest) 的教會，這個教會承認教宗為最高權威，不過卻保留自己的語言及禮儀等，稱作「復合教會」 (Uniat Church)，其信徒則稱作 Uniates，屬東正教的支派。其後果可說是好壞參半，因為這樣一來，起碼就先把區門特版圖內的俄羅斯人和烏克蘭人置於教宗的領導權下。不問而知，反對這聯盟的大有人在，其領袖是克里特人路迦立 (Cretan, Cyril Lucaris, 1572 ~ 1638)，當時是君士坦丁堡的主教，後來則是亞力山太主教。路迦立曾

花五年時間在波蘭—立陶宛，目的就是阻止東正教屈服於羅馬之下。路迦立的身分正足以說明在俄羅斯神學發展上，希臘東正教與更正教思想的相互牽引作用；而俄羅斯神學的特點是接受性強於創造性，並且長於反應多於採取主動。

路迦立留在波蘭—立陶宛期間，更多認識了更正教 [主要是改革宗 (Reformed)*] 神學及神學家；結果他在俄羅斯和近東便大力推動更正教的思想，使俄羅斯神學與更正教連上關係，長達兩個世紀，同時間亦引發出三方面的衝突。俄羅斯神學努力掙扎的是保存東正教傳統的特色；有時與更正教連為一線，對抗羅馬天主教的勢力，有時在天主教的影響下對抗更正教，有時則同時反抗二者。由 1453 年君士坦丁堡的淪陷，到 1801 年之沙皇亞力山大一世登基，可以說是一個時期，因為自此以後，這個具魅力的統治者讓更正教的影響力居於宗教領導的地位。亞力山大一世深受德國與波羅的海諸國的更正教敬虔主義 (Pietism)*，和末世論思想的影響；至終，亞力山大對更正教的支持及對聖經的敬虔，促成十九世紀俄羅斯東正教神學開花結果。

在奧斯杜斯基及路迦立之後的十七世紀，出現了東正教最偉大之神學家：彼得·摩吉拉 (Peter Mogila, 1596 ~ 1646)。生於摩爾多瓦 (Moldavia)，在波蘭之迦勒西亞 (Galacia) 的拉丁學校利沃夫 (L'vov) 受教育；於 1640 年出版頗近更正教思想的東正教正統信經，此信經為另一克里特人敘利哥 (Melitios Syrigos, 約 1667 年卒) 所翻譯和修訂，抹去了頗多更正教的痕跡；1643 年的雅西議會 (Synod of Jassy) 接納敘利哥的修訂版為東正教的信經。摩吉拉在 1645 年還出版了「小問答」，似是為了回應敘利哥刪去他信經的部分；他還寫了一本《禮儀手冊》 (Euchologion)，此二書均想在俄羅斯教會推展更正教的思想。這情況直到十七世紀末都沒有改變，使俄羅斯神學在不改變其

反天主教及反更正教的立場下，仍然受更正教思想的影響。

莫斯科教長尼肯（Nikon, 1605 ~ 81）於 1660 年修訂東正教的禮儀書，引致「舊禮儀派」（*raskolniki*，直譯是「失落者」）的反對和後來的分裂。值得注意的是，此階段主要的爭辯都不是本於神學分歧，而是對禮儀的不同看法（「舊禮儀派」很快就發展出一種苦修、分離及千禧年主義的神學，不過這已越過本文處理的範圍了）。

彼得大帝（Tsar Peter the Great, 1682 ~ 1721）努力把俄羅斯的宗教西化，事實上他是希望把整個俄羅斯的生活西化。莫斯科有一小撮神學家抗拒俄羅斯教會走向更正教的路，其中具代表的有伊艾夫斯基（Stefan Iavorsky, 1658 ~ 1722），他一直為彼得大帝所賞識，可是在 1713 年出版了反更正教的《信心的磐石》（*Kamen' very*）後，他的書就被禁。彼得大帝認為伊艾夫斯基反對更正教，就等於把俄羅斯拘禁在過去，不讓她發展，故他轉向基輔（當時在俄羅斯手上）的普羅科波維奇（Feofan Prokopovich）求助，以抗拒伊艾夫斯基的勢力。普氏是當時典型的俄羅斯神學家，很倚重兩個正統的信義宗神學家：昆斯得特（J. A. Quenstedt, 1617 ~ 88）和格哈得（Johann E. Gerhard, 1582 ~ 1637）。普氏在《神學導論》（*Introductio ad Theologiam*）跟隨更正教的傳統，把舊約次經（Apocrypha, the Old Testament）排除於正典之外。但在他最重要的作品：《論罪人在基督內白白得稱為義》（*On the Gratuitous Justification of Sinners through Christ Jesus*），他就不接受更正教論到意志受拘禁的觀點。他說，我們雖然「只因信得救」，信心卻永不是「孤單」的，必須有善工相伴，就像六百年前艾拉里昂所說的一樣。

當時圍繞著伊艾夫斯基的一班莫斯科神學家，反對普氏的做法，他便在彼得大帝的要求下，在 1721 年起草新的教會憲法，稱為

《教會法》（*Ecclesiastical Regulations*），廢除了宗主教制（*patriarchate*），而以「神聖議會」代之；此舉無疑是把教會完全置於帝王的控制之下。當時德國數學家萊布尼茲（G. W. Leibniz）很看重教會合一，他造訪彼得大帝並對他說，俄羅斯命中注定是要做中國與歐洲的中保。可惜萊布尼茲未能召開一個由彼得大帝作召集人的大公會，使彼得成為第一個基督徒帝王，君士坦丁大帝的繼承人（就如普斯科夫的費盧輝在一個世紀前所預言的）。德國敬虔派（參敬虔主義^{*}）神學家及教育家富朗開（*Francke*）的影響力沒那麼引人注意，卻更為深遠；他透過俄羅斯境內少數德國人，和那裡的瑞典戰俘發揮影響力。富朗開工作的地點是哈勒（*Halle*），那裡已成敬虔主義的中心，俄羅斯的外交家往返西歐時總會到哈勒探訪富朗開。

後來到了十八世紀，莫斯科學會（*Moscow Academy*）的院長，及後來成了莫斯科主教（非宗主教！）的利夫辛（*Platon Levshin, 1737 ~ 1812*），再把普氏的更正教傾向加深；像普氏一樣，他主要也是依靠信義宗神學家昆斯得特。雖然利夫辛是按著正統的傳統來否定「教宗制、加爾文主義和信義宗主義」，稱它們為「毀滅的異端」，但他不少教義的解釋與信義宗的觀點卻很接近，譬如說：看聖經為惟一的權柄；教會不是一個組織，而是一個信徒羣體。不過利夫辛的主要作品（*Orthodox Teaching or a Brief Christian Theology, Moscow, 1765*），可說是最早以俄文建立的神學系統（有兩本英譯：*R. Pinkerton, The Present State of the Greek Church in Russia...*, Edinburgh, 1814; *G. Potessaro, The Orthodox Doctrine of the Apostolic Eastern Church, London, 1857*）。這個時候，絕大多數俄羅斯的神學教育及作品均緊緊跟隨西方的模式（包括羅馬天主教的和更正教的），但這種進口的神學，只不過如移

植的草木一般虛弱，無法在俄羅斯泥土上扎根。直到這時期末了，麥維迪斯基（Juvenal Medvedsky, 1767 ~ 1809）才寫下第一本俄文的系統神學。

俄羅斯神學一直都有一種特性，就是含有極濃厚的神祕及實用色彩，不像西方神學那樣抽象和注重推測。在俄羅斯教會內，一個苦修士的影響力比一個企圖向更正教看齊的神學家更大，比如下列兩個修士：沙當斯克的聖提孔（St Tikhon of Zadonsk, 1724 ~ 83），和維利科夫斯基（Paisy Velichkovsky, 1722 ~ 94）。提孔放棄了沃羅涅日（Voronezh）的主教職，而選擇了沙當斯克的修道院；他本於對基督受苦的默想，整理出一套實用的愛的倫理，一生在推廣這套倫理。維利科夫斯基則為拜占庭教會的靜坐派（Hesychasm）靈修生活注入新生命力；這種靈修生活在俄國信徒中一直十分流行。維利科夫斯基用斯拉夫語寫了一本靜坐派的靈修手冊，名叫《愛善》（*Philokalia*），強調一種個人強烈地要奉獻給耶穌的心，方法是不斷重複「心禱」或「耶穌禱文」，內容只有短短一句：「主耶穌基督，神的兒子，開恩可憐我吧！」

在凱瑟琳一世（Catherine the Great, 1762 ~ 96）期間，雖然互助會（freemasonry）那種包容各教的精神一度占了上風，俄羅斯教會不久又再投入神祕主義的懷抱，對俄羅斯在末日扮演的角色極感興趣。德裔醫師容一施蒂林（Johann Heinrich Jung-Stilling, 1740 ~ 1817）對俄國神學這種民族主義的思想不無影響，他認為敵基督透過法國革命來蠱惑人心，一切真信徒都要匯集在東方，即俄羅斯，來抵抗敵基督。這個思想最早由基輔大教長艾拉里昂於 1051 年提出，也就是說俄羅斯要扮演重要的角色引入末日時代，這思想經過七百多年後仍聞其迴響；亞歷山大一世甚至被看為啟示錄八 13 的「一個鷹飛在空中」。不錯，看俄羅斯是末日一個舉足輕重之角色的思想，在沙皇時

代和共產政權時代（以一世俗的說法提出），以至今日，仍是清晰可辨；就是在西方，我們也會視她為一反面的角色，不是作神的助手，乃是以末日反對神或敵基督的身分出現。

俄羅斯正統神學一直是一股保守的力量，雖然其中亦保存著若干希臘教父的思想在內，但它老早就視之為傳統的一部分。從很早開始，它就具有很強烈的以民族為中心的傾向，認為末日世界改變和救恩歷史（Salvation-History）完成之日，俄羅斯均具有決定性的位置。到了十七和十八世紀，俄羅斯神學深受更正教思想的影響，先是信義宗的經院哲學，然後是敬虔主義。在 1453 ~ 1801 年間，俄羅斯神學都說不上有創意或獨立，總是借回來的，先是希臘，然後是德國；不過由始至終，她一直為莫斯科和俄羅斯人民爭取在末日所擔任的特別角色，無論是以「第三羅馬」的說法（普斯科夫的費盧輝），或以亞洲的歸正（萊布尼茲），或末日的終極爭戰（容一施蒂林）的說法皆如此。因為俄羅斯神學界從來都不是以創意見稱，故此亦極少出現什麼異端的思想——這也許可以解釋為什麼俄羅斯教會經歷七十年共產政權的迫害，而仍能存在下去吧！

參考書目

G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, 2 vols. (Cambridge, MA, and London, 1946, 1966); G. Florovsky, *Ways of Russian Theology* (Belmont, MA, 1979); P. Kawerau, *Die Christentum des Ostens* (Stuttgart, 1972); G. A. Maloney, *History of Orthodox Theology since 1453* (Belmont, MA, 1976).

H.O.J.B.

2. 從十九世紀到現在

俄羅斯東正教宗教思想最優秀的果子，是在十九世紀末結出來的，其根是扎於較開明的土壤上，特別是經過尼古拉一世（Nicholas

I, 1825 ~ 55) 那嚴厲管治之後。豐收期的果子包括由維利科夫斯基之門生領導的苦修主義得到復興(具影響力的中心在奧天納, Optina), 後來又為薩諾夫的聖撒拉弗(St Serafim of Sarov, 1759 ~ 1833) 豐富地闡釋。由不少教會領袖領導的神學研究亦甚興旺, 就如莫斯科的菲拉雷特(Metropolitan Filaret* of Moscow), 和哥米亞哥夫(Alexis Khomyakov, 1804 ~ 60), 後者的神學基礎是建立在東方教父的傳統, 然後自己發展出一種很重視有機合一及羣體的神學(參 *The Church is One*, Willits, CA, 1974; 另參大公性(Sobornost*)], 此為東正教神學最精彩的地方。就這樣, 哥米亞哥夫就成了親斯拉夫運動的靈感來源, 這運動強調俄羅斯東正教宗教文化中具創意的地方。

十九世紀的俄羅斯知識分子有一個特色, 他們關心國家之社會及政治發展, 並且以文章和演講來表達意見。到了1860年代, 大部分源自西方的實證論(Positivist*)思想, 在他們中間建立了橋頭堡; 到了十九世紀的下半葉, 不同派別的知識分子, 都因無神論而聯合起來, 開始對俄羅斯東正教採取批判的態度。但同一時間, 天才橫溢的大師, 像托爾斯泰(Tolstoy*)和杜斯妥也夫斯基(Dostoevsky*), 亦相繼出現。此外, 東正教平信徒神學家兼哲學家蘇洛維也夫(Solovyov*)則從東正教傳統採用不同的元素, 建立一個詳備的宗教哲學體系; 此體系在某些知識分子圈子內產生頗重要的影響, 催生了本世紀最重要的一種思潮, 稱作「新宗教意識」, 或「俄羅斯宗教復興」('Russian religious renaissance')。

蘇洛維也夫可以代表那些對實證論失望的哲學家, 他們重新返回東正教——卻不僅是返回「官方」、教父的那種東正教, 而是比較個人的, 也是能以信仰來重釋現代實體的傳統。蘇洛維也夫對現代科學發展也相當認識, 盼望能在宗教哲學體系內加進科學的

成果。有人稱他為蘇聯第一個系統哲學家, 他的體系揉合了批判哲學及東方宗教傳統的元素: 經驗主義(Empiricism*)、理性主義、神祕主義、科學與詩; 這些全收納在「一切實體之總體結合」的偉大構想下。此外, 他亦把十九世紀早期俄國學術生活中, 兩個最主要的潮流拉在一起: 親斯拉夫主義和西方主義; 他幾乎對二十世紀每一個非馬克斯主義的哲學家都有影響。

蘇洛維也夫那個「積極總體結合」體系的基本概念是「神人性」(Godmanhood)。神透過道成肉身, 把整個受造界都聖化了, 包括物質在內, 整個受造界都努力要與神復合(參復和論, Reconciliation, the Doctrine of*); 這種復合是要藉創造性的愛一步一步, 像進化一樣達到, 而創造性的愛正是三位一體(Trinity*)的原動力。蘇洛維也夫有些思想是採自親斯拉夫主義者, 像季列耶夫斯基(Kireyevsky, 1806 ~ 56)的「整合知識」, 和霍米雅科夫(Ivan Khomyakov)的「大公性」(他的意思是指「在自由聯合下的個別相異」)。他收納這些思想, 給予進一步的發展, 使它們全歸納到一個必然的結論, 以致他的體系容易被評為有泛神論(Pantheism*)的思想傾向。

在1890年代, 俄羅斯知識分子採取的最全備又最徹底之實證論世界觀, 就是馬克斯主義(Marxism*), 並開始吸引愈來愈多跟隨者。蘇洛維也夫的體系可以挑戰馬克斯主義, 那些對馬克斯教條式的唯物主義(Materialism*)失望的人, 深為蘇洛維也夫所吸引。此外, 當時也有一羣敏於政情的自由理想主義分子, 如司徒盧威(Pyotr Struve, 1870 ~ 1944)、雅斯哥杜夫(Sergei Askoldov)、弗蘭克(Semyon Frank, 1877 ~ 1950)、羅斯基(Nikolai Lossky, 1903 ~ 58)、布加哥夫(Bulgakov*)以及貝德葉夫(N. Berdyaev*), 均強調在政治與社會發展中, 個人有絕對的價值和重要性。這些人中, 很多

在年輕時都是馬克斯主義者，也曾受批判技巧的訓練，結果卻把批判的矛頭指向馬克斯主義中的倫理相對主義。他們原本盼望從康德（Kant）^{*}尋找出客觀的倫理體系，不果，便立刻轉向東正教的倫理教訓去尋找——不是官方的東正教，而是親斯拉夫及蘇洛維也夫的那種具創意的再釋。特魯別茨科伊家族中，賽奇（Trubetskoy, Sergei, 1862 ~ 1905）和也夫根尼（Yevgeni, 1863 ~ 1920）兩兄弟始終是蘇洛維也夫的忠實門生；不過比他們的師傅更重視「大公性」，因此亦更凸顯出個人自由的重要。

從另一個角度來說，「新宗教意識」的象徵主義和頹廢的詩人、藝術家及作家都承認他們因蘇洛維也夫而獲益良多，不是以他為一個哲學家，乃是視他為一個神祕主義者、詩人和具遠象的人；他們包括梅列日科夫斯基（Dmitri Merezhkovsky, 1865 ~ 1944）、費羅索科夫（Dmitri Filosofov, 1872 ~ 1940）、吉皮烏斯（Zinaida Gippius, 1869 ~ 1945）和別雷（Andrei Bely, 1880 ~ 1935）。在馬克斯主義的體系內，有些人被稱作「神的建造者」，像高爾基（Maksim Gorky, 1868 ~ 1936）和盧納察爾斯基（Anatoli Lunacharsky, 1875 ~ 1933），他們相信社會主義本身一定要變成為宗教。反過來說，著名的哲學家像布加哥夫及貝德葉夫均在蘇洛維也夫的影響下，研究宗教中具革命及社會主義色彩的潛質，好作號稱為無所不包之馬克斯主義分析之外的另一種選擇。

布加哥夫在俄羅斯被稱作基督教社會主義之父，一直於馬克斯社會主義之外，全力尋找一個基督教的另類選擇，建立了基督教社會主義黨。但1906年之後，他慢慢發覺俄國不可能逐步作出政治改變，便把愈來愈多時間放在神學上，終於在1918年成為教士。貝德葉夫則朝另一方向發展，由康德轉到尼采（Nietzsche）^{*}，形成一個創造性的倫理和基督教無政府主義。

1922年，超過一百個不認同馬克斯主義的知識分子給放逐到西方，其中包括很多蘇洛維也夫的跟隨者。在巴黎（如：St Serge）及紐約（如：St Vladimir）相繼成立了神學院，一方面為這些被放逐的思想家預備地方讓他們繼續工作，另一方面亦可以訓練俄國境外新一代的哲學家。奇怪的是，當時俄國領導的思想（馬克斯主義）是源自西方，而繼續在西方茁壯的東正教哲學卻源於俄國的傳統。東正教傳統及西方天主教與基督教思想怎樣在1922年之後仍彼此相輔相成，卻不是本文能處理的了。

1922年之後被放逐的人物，最具影響力的是貝德葉夫。奇妙的是，他來到西方之際，正是存在主義（Existentialism）^{*}日受歡迎之時，二者自然是相得益彰；貝德葉夫的思想基本上是存在主義與末世論的。從親斯拉夫主義，他學會了重視個體，個人是一個具創造力的靈，與社會化之「中產階級」所充當的角色不一樣。貝德葉夫分別出兩個層面的真體：靈，那是活的和自由的；本性或本體，是被動的，也是墮落（Fall）^{*}後的產物。人性中那種自由又具創造力的神的愛，正是人及世界得救的來源。

布加哥夫那種成熟的哲學繼續朝著不同的方向邁進；他看受造的世界是整體結合的一部分，由「智慧」（Sophia）——指神的智慧——連結，成為創造界的原理。世界與神仍然有所分別，但「智慧」則把二者聯結起來，因此智慧亦有分參與神聖和受造界之本性，而智慧亦成了世界與神之外的第三位，由此我們不難想像出三位一體之外的第四位了；為此，莫斯科的宗主教團便判布加哥夫為異端。

在蘇聯解體之前，國內的東正教受國家嚴厲的轄制，她雖然仍有不同的神學教育機構，卻不得研究東正教與現代世界的關係。在過去二十多年，蘇聯皈依東正教的人卻愈來愈要在蘇聯的現實中活出信仰，並且要以屬靈武器來解決生命的問題。他們的導師是

東正教偉大的思想家，像索忍尼辛（Aleksandr Solzhenitsyn）和利維坦（Anatoli Levitin），以及比他們更遠的貝德葉夫、布加哥夫、蘇洛維也夫，及親斯拉夫的傳統等。

參考書目

J. Billington, *The Icon and the Axe: an Interpretive History of Russian Culture* (New York, 1966); J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin, G. L. Kline (eds.), *Russian Philosophy*, vol. 3 (Chicago, IL, 1965), G. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (Chicago, IL, 1968); G. E. Putnam, *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism And Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia* (Knoxville, TN, 1977); D. Treadgold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times*, vol. 1: *Russia 1472 ~ 1917* (Cambridge, 1973); N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London, 1963)

P.M.W.

Rutherford, Samuel 拉塞福 (1600 ~ 61) 蘇格蘭的立約派 (Covenanters)* 人士及作家，生於傑德堡 (Jedburgh) 附近。拉塞福於 1621 年畢業於愛丁堡大學，後來還當了母校的學術輔導，不過很快就因為被人誣告道德不當而辭職，時為 1625 年。但該宗指控全是虛構的，人人都知道，以致他申請進入神學院深造時，毫無困難就被錄取了，並在 1627 年被派到加洛韋的安瓦夫 (Anwoth, Galloway) 教區任職。

雖然自 1612 年起國家已奉行主教制 (參事奉, Ministry*)，拉塞福這個任命卻沒經過主教的允准。按拉塞福的看法，主教制只會帶來亞米紐主義 (Arminianism)*。在他的名著《為神恩進言》(*Exercitationes Apologeticae pro Divina Gratia*, 1636)，他強

烈反對這種思想，此書在阿姆斯特丹出版。結果荷蘭很多學院均有意聘請他當教授；但因著拉塞福對主教制的不妥協態度，惡名遠播的高等專員議會便召見了他。

結果他被逐離教區，不許講道，並被流放到阿伯丁 (Aberdeen) ——他悲歎自己是「國內第一個完全被封殺言論的人」。對他來說，阿伯丁那地方「滿了信奉教宗制或像迦流那樣不講規矩的信徒」。1638 年，大多數蘇格蘭人均起來反抗，草擬國家盟約反對查理一世的口是心非，和羅德 (W. Laud) 的禮儀；拉塞福立刻啟程南下表示支持此運動。1639 年，他被委任為聖安德烈大學的神學教授。

他的《王法》(*Lex Rex*, 1644) 是特別針對當時「君權神授」的理論來寫的，結果引起軒然大波，就是連他頗能發揮影響力的韋斯敏斯德議會也嘩然四起。此書強調君權人授，人民的力量高於君王，而真正具權柄的是法律，不是暴君，全無限制的能力只可以屬於神。到了王權復興 (Restoration, 1660 年，查理二世的復辟)，此書之作者僅僅免於一死，書自然難逃被禁的命運了。現在我們都知道，此書成了近代民主國家憲法傳統，不過許多立約派人士已經為了只向天地間那真正的君王盡忠的而捐軀了。

1649 年，英國開始接納寬容 (Toleration)* 政策，拉塞福的《反對偽裝良心自由》(*Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience*) 指出，此等寬容既違反聖經，又與常識不合；它容讓兩種宗教並存，從教會立場來說是令人憤慨，從民事角度又是有罪的。官長是神的代理人，他要把犯罪的人送上斷頭台，目的不是得到什麼屬靈的果效，只是堅固民間秩序的基礎而已。

拉塞福不肯承認少數人之宗教有同等存在的權利，在《反對》一書他對獨立派及其他人的輕視，引起彌爾頓 (Milton) 的反駁，說「新的長老不過是舊祭司的擴充而已」。

無論如何，拉塞福後來卻質疑立約羣體的管治團是否有無誤之權柄。

今天北美又再興起研究拉塞福政治思想的熱潮，但他最為人樂道的，倒不是他的政治思想，而是他的信札。那是他為各階層的人寫的信，裡面的屬靈忠告不僅符合聖經和深具洞見，也有思想深度和創見；它們是出自一個滿有經歷，又具體諒和悲憫的心靈。

拉塞福彌留之際被人控告叛國罪，要接受審訊；他給樞密院送了一個不出庭的口訊，說他早被「至高的法官及法庭宣召」，現正趕著赴會。

另參：立約同盟者（Covenanters）；長老宗（Presbyterianism）。

參考書目

A. A. Bonar (ed.), *Letters of Samuel Rutherford* (repr., Edinburgh, 1984); G. D. Henderson, *Religious Life in Seventeenth-Century Scotland* (Cambridge, 1937); A. T. Innes, in *The Evangelical Succession*, second series (Edinburgh, 1883); M. L. Loane, *Makers of Religious Freedom in the Seventeenth Century* (London, 1960); A. Smellie, *Men of the Covenant* (repr. Edinburgh, 1975).

J.D.Do.

S

Sabbath 安息日 聖經滿了論安息的經文，最常見的是指每週第七日的安息日（如：出二十 10；可二 27）；此外，聖經亦有說到安息年，每七年一次，每七個安息年（即四十九年）後，第五十年便是禧年（出二十三 10～11；利二十五）。安息的種種制度，與以色列人的生活不可分割，是他們作為神子民之身分的標記（如：出三十一 13；結二十 12）。

「安息」一詞來自希伯來文的動詞，*sabat*，意思是「停止」、「休息」；舊約之所以有安息的預備與命令，是要以色列人為著主的緣故，守此日為聖日，歇下六日種種活動，特別是勞動（出二十 8～11，三十一 14～15；賽五十八 13）。在舊約較晚期的作品中，其中一項斥責就是以色列人褻瀆了安息日，如常地做生意買賣（如：尼十三 15～18；耶十七 19～23）。

安息日的休息可不是偷懶，什麼都停止下來，乃是一切均朝著敬拜來預備。利未記說安息日是一「聖會」（利二十三 3）；會幕的獻祭在安息日特別增多（民二十八 9～10）。至於以色列人在舊約安息日的時候怎樣敬拜，我們實在知之不詳；不過後來會堂每週的聚會敬拜，不少是源自早期安息日的崇拜（參路四 16；徒十五 21，十七 2）。

聖經中只有啟一 10 明明提到「主日」，很多人企圖證明這主日是指末世主的日子

（即最後的審判），或說是復活的星期日，可惜理由都不充分。我們比較有把握知道的是，它是指一星期的第一日，我們譯作「主」，原是「主的」，是個希臘文的形容詞（*kyriakos*），描寫第一日，因早期教會把基督復活那一天分別出來，特為主用；正如新約另外惟一處經文（林前十一 20）用這詞，說聖餐是為紀念基督的死一樣（26 節）。據此看，徒二十 7 和林前十六 2 應是指早期教會在星期日聚集，一起敬拜的意思。

那麼「主日」是不是基督徒的安息日呢？教會為此事已辯論經年，特別在改教運動（Reformation）之後至為熱烈。反對此思想的人指出：1. 安息日在出埃及的時候才制定，而且是只為以色列人預備；2. 安息日已經取消，因為它原是預表基督救贖所帶來的安息，此事已經成就，不再需要有記號（太十一 28；西二 17）。但最有力的論據卻屬於贊成此思想的人，他們指出：1. 每週的安息是屬於「創造的秩序」，意思是說，安息日是基於神作了六日的工，第七日就歇下來安息，並且賜福這日，分別這日為聖，這一切都是在墮落之前的（創二 3；出二十 11，三十一 17）；2. 安息日的命令屬於十誡之一（出二十 8～11；申五 12～15），故此也屬於神頒下的不容忽視的道德律；3. 希伯來書的作者指出，每週的安息是指向末世

的安息秩序，是神早在創世之時便預告，墮落後又因著基督的救贖工作而成就的，不過直到基督再來之前，神的子民仍未能完全進入（來四 3b ~ 4、9 ~ 11，九 28）。

參考書目

R. T. Beckwith and W. Stott, *This is the Day* (London, 1978); D. A. Carson (ed.), *From Sabbath to Lord's Day* (Grand Rapids, MI, 1982); J. Murray, *Collected Writings*, vol. 1 (Edinburgh, 1976), pp. 205 ~ 28.

R.B.G.

Sabellianism 撒伯流主義 參神格惟一論 (Monarchianism)。

Sacrament 聖禮 英文 sacrament 一詞來自拉丁文 *sacramentum*，意思是軍隊的宣誓，教會則以此來指基督徒敬拜中所用的禮儀或儀式，其中具備外在的記號及內在的意義兩方面。禮儀一詞從未見用於聖經，早期教會對它亦有不同的意見。後來教會對禮儀有一個比較相近的了解：那是指一組獨特的儀式，雖然人對「獨特」一詞該作什麼界說也是意見紛紜。據說最早期對聖禮下定義的是奧古斯丁 (Augustine)*，現可見於《公禱書》(The Book of Common Prayer)，說是「內在屬靈恩典的一種外在及可見之記號」。奧古斯丁的界說包含了為數約三十種禮儀，他稱之為 *sacramenta*，除了洗禮 (Baptism)* 和聖餐 (Eucharist)* 外，用手畫十字也算是一種。

聖禮的數目為倫巴都 (Lombard)* 系統化，他在《四部語錄》(Libri Quattuor Sententiarum) 的第四部分分辨不同的聖禮，指出主要的一共有七種，另有地位較次，但仍具聖禮意義的「小聖禮」(sacramentals)。七聖禮成了中世紀基督

教的主要準則，後又為阿奎那 (Thomas Aquinas)* 加以制度化，它們就是：洗禮、堅振禮 (Confirmation)*、聖餐、婚禮、補贖禮 (Penance)*、臨終膏油禮 (參抹油禮, Anointing*) 及按立禮 (參事奉, Ministry*)。它們的重要也各有不同，譬如，我們不十分知道補贖禮有什麼確定的外在記號，或說堅振禮及按立禮到底有什麼內容，又或者婚禮是否必須在教會內舉行。

改教者認為這些聖禮的定義是傳統所定的，而傳統又實在急需改革。基於這個緣故，三十九條 (Thirty-Nine Articles)* 中第二十五條，於「主基督在福音書中所設立的聖禮」上註明有二，即「洗禮和聖餐」。這就是說，聖禮只有兩個，而亦只有這兩個才能稱為聖禮；中世紀慣稱的其他五聖禮，則降格為「一般人稱的聖禮」。聖餐及洗禮有基督明言的命令 (參太二十八 19 ~ 20；路二十二 19 ~ 20)，故此清楚地與其他五個是不同的。它們與舊約時代的割禮和逾越節互相呼應：一個是一生只行一次的，且有「入會」的意義，另一個則是不斷重複，為了堅固與成長。就此類比來說，二聖禮還可算是互助互長；洗禮可算是接納人領受聖餐的禮儀 (參徒二 37 ~ 47；林前十 1 ~ 2)，然更正教鮮有如此直接的做法 (參堅振禮*)。

改教家不僅糾正了中世紀的制度，亦改變了人對神怎樣使用聖禮的了解。他們否認事效 (Ex Opere Operato)* 的教義，不認為神只因人遵守了外在的條件而施恩，卻把信心的位置凸顯出來，認為人必須存著信心守聖禮才有功效。當然，中世紀的教義總會加上一條件句：「除非接受聖禮者與神恩之間有一攔阻 (obex)」——這樣一來，此教義對聖禮的了解，就比較接近改教家的了。改教家拿聖禮的功效與道的工作比較，認為二者很接近，故此他們亦認為二者的能力相似。較嚴格的改教家認為，只有受過按立禮的神職人員才可執行二者，因為此二者皆是

神施恩的媒介，或看二者在馬太福音二十八 19 ~ 20 是相連的。一般來說，改教家均認為神會藉聖禮來施恩，而且對這教義深信不移。雖然由中世紀到天主教反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）其間的作者，各有不同的看法，但對聖禮是神施恩的媒介這看法，卻是接近的；至於在什麼情況下，神才會施哪種恩典，分別倒是不小。某些特別的問題只見於其中一個聖禮，像嬰孩是否應受洗禮*，或聖餐中主說「這是我的身體」，到底是什麼意思。很多這一類問題對聖禮之一般解釋，有直接的關係（就如它們與舊約之律法的關係）。

近代的禮儀運動與合一運動均強調一個問題，而此問題早見於十六世紀的討論中，那就是聖禮的屬天意義，特別是在面對不信的世界的時候。聖禮凝聚了信徒成為神可見的羣體（參教會，Church*），並且要保持他們在這羣體中的地位；因此這些聖禮代表受禮者是蒙召的，為的是完成神在此世界的關愛、和平、宣教及其他工作。在一個分裂的教會，此等意義會受損害，但聖禮本身仍然是大公教會一個完整的見證，是本於聖經的啟示，指出神的子民是一體的，我們也要常用聖經的啟示來衡量自己。當我們順從了主的命令，並在守聖禮的時候——亦即是在聖禮崇拜中——才能指望真正明白聖禮的意義。

另參：洗禮（Baptism）；聖餐（Eucharist）；事效（*Ex Opere Operato*）；禮儀神學（Liturgical Theology）。

參考書目

貝利·端納著，《聖禮的神學》，道聲（D. Baillie, *The Theology of the Sacraments*, London, 1957）；G. C. Berkouwer, *The Sacraments* (Grand Rapids, MI, 1969)；加爾文著，《基督教要義》下冊，謝秉德譯，文藝，⁶1995（J. Calvin, *Institutes* IV.x-

iv ~ xix)；N. Clark, *An Approach to the Theology of the Sacraments* (London, 1957)；P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London, 1917)；B. Leeming, *Principles of Sacramental Theology* (London, 1956)；O. C. Quick, *The Christian Sacraments* (London, 1927)。

C.O.B.

Sacrifice 獻祭 在古代社會，獻祭是普世宗教皆有的活動。獻的方法當然因時因地而異，但在以色列，他們獻的則包括穀類或液體（主要為酒類），而較重要的則獻動物。在這裡，我們可分別出獻祭的六個階段：1. 把祭牲帶到壇前；2. 獻祭的人按手在祭牲的頭上（後來還包括了認罪）；3. 把祭牲宰殺；4. 把血灑在不同的地方（由祭司執行）；5. 焚祭牲於壇上（燔祭是全隻，其他祭則只焚燒部分）；6. 其餘部分或分吃，或丟掉。在贖罪祭和贖愆祭，這是由祭司執行；平安祭則是祭司取去一部分，其餘由獻祭者分吃。

為什麼要獻祭呢？有些人認為獻祭最基本的動機，是增進與神之間的關係；但從舊約來看，最重要的意義在修復罪人與神之間的關係。獻祭就是「行贖罪（Atonement*）之禮」（出三十 10；利一 4，四 20 等）。罪（Sin*）使人與神對抗，獻祭就是補贖這種對抗的關係。

罪使神的忿怒（Wrath of God*）臨到罪人：「不可隨從別神……惟恐耶和華你神的怒氣向你發作」（申六 14 ~ 15）；「所以耶和華聽見就發怒；有烈火向雅各燒起，有怒氣向以色列上騰；因為他們不信服神，不倚賴祂的救恩」（詩七十八 21 ~ 22）。無論哪一種罪都會惹神發怒，聖經亦提起某些特別的罪是神憎惡的，包括強暴（結八 17 ~ 18）、苦待孤兒寡婦（出二十二 22 ~ 24）、姦淫（結二十三 27）、貪婪（耶六 11 ~ 13）。舊約聖經提到神的忿怒不下五百八

十次，以色列人深知道神反對任何形式的罪惡。

但以以色列人同樣清楚的是神的愛。這種愛有許多表達的途徑，特別是透過整個獻祭的體系，那是神為祂犯罪的子民設立的，這也是利未記不斷申述的。至於祭壇上的血，聖經有這樣的解釋：「因為活物的生命是在血中。我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪；因血裡有生命，所以能贖罪」（利十七 11）。我們亦可用這節經文解釋整個獻祭的體系。

我們常聽人說，論到血與生命的正是讓我們明白獻祭的鑰匙。祭牲之死雖是可惜，卻是必須的，因為若不流血，罪就不得赦免，這是神接納的一種代贖，但祭牲必須是無玷污的。這觀點似乎未能涵括聖經另一教訓，就是流血與死亡（Death^{*}）的關係；在大多數舊約經文中，那是指橫死（如：創九 6，三十七 26；王上二 5）。利十七 11 則是指向死亡獻上的生命，而不是死亡釋放的生命。

在新約，敬拜者並不獻上這樣的祭，他們獻上的都是屬靈的祭（彼前二 5），獻上他們的身體當作活祭（羅十二 1），以及行善（來十三 15 ~ 16；另參腓二 17，四 18）。因為基督已經獻上完全的祭，一次又一次有功效地除去世人的罪，人就不再需要獻其他的祭來贖罪了。

新約作者清楚地指出，耶穌的死成全了舊約獻祭預表的一切。祭牲的血其實不能除去人的罪（來十 4），但耶穌的自獻卻成就了此事（來十 10）。有時新約是以某一特別的祭來形容耶穌的死，就如逾越節的祭（林前五 7），但更常見的是指一般的祭，如「也要憑愛心行事，正如基督愛我們，為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神」（弗五 2）。

從一個角度而言，基督的自獻除去神對罪人的怒氣，保羅和約翰都說這是「挽回祭」（propitiation；羅三 25；約壹二 2；希

臘文是 *hilastērion*）。近代學者不接受神的忿怒，認為獻祭不是撫平神的忿怒，因此認為應用「贖罪」（expiation）一詞。但從語意學的角度來看是不能接受的，因為 *hilaskomai* 一組詞的確是指平撫忿怒而言，不是指贖罪。「挽回」是一個個人詞語，贖罪則是非個人的。罪的確令我們與神分離，又使祂發怒，是我們惹祂發怒，而祂對任何罪都不能容忍，這是必須面對的問題。故此聖經描寫基督救贖的工作中，其中一個角度的確是說祂轉移了神的忿怒，因此就是一種「挽回」的行動了。

獻祭帶出五項重要的事實：1. 罪把人玷污了，一個罪人不能接近神聖的神；2. 基督的祭能除去罪人的罪；3. 基督的死為的是對付罪，並把罪永遠除去；4. 我們的救恩對神來說是代價高昂的；5. 凡領受救恩的，都要過聖潔的生活，把自己獻上，當作活祭。

另參：贖罪（Atonement）。

參考書目

L. L. Morris, *The Atonement* (Leicester, 1983), pp. 43 ~ 105; R. de Vaux, *Ancient Israel* (London, 1961).

L.L.M.

Saint 聖徒 舊約常稱神的子民為「聖」，或「聖者」，意思是說他們是分別為聖歸於神的。到了新約，「聖徒」（*hagioi*）成了基督徒最常見的稱謂，皆因他們是基督所救贖，為聖靈所賜之恩分別出來，特為歸獻給神。這種地位是信徒今天就享有，不僅是他們努力以赴的目標。不過有時這名稱特別用來指某些人立意過屬神的生活，或一些從性格及行為看明顯地是聖靈充滿的人。

把聖徒放在禮儀年曆（Calendar, Liturgical^{*}），始於第二世紀。開始的時候只是一

個地方節期，特為紀念殉道者（Martyrs）遇難之日。把教會獻給聖徒亦是由此而起，是在殉道者之墓上蓋的禮拜堂。到殉道者及聖徒的名聲遠播，紀念他們的節期亦廣為人接受，至終便有了東方及西方禮儀年曆中，紀念聖徒的作法。屬於聖經中又不是殉道的亦慢慢給加進去，東方教會還加進了舊約的聖徒。涅斯多留（Nestorius）爭辯之後，有福之童貞女馬利亞（Mary）被稱作 *theotokos*（神之母），紀念她的節期更為眾多及普遍。

對羅馬天主教來說，名字被放在禮儀年曆的先決條件，乃是先受教宗的冊封，而受冊封的條件則是具備特殊的美德，以及因他代禱而有神蹟發生。特殊美德能使功德（Merit）庫有進帳（參煉獄，Purgatory）。至於神蹟，信徒相信會在聖徒的墳墓，或透過他的遺物或造像（參形像，Image）發生，或者出現在據報該聖徒曾顯靈而設立之龕上；他們說因為該聖徒代求之功才會發生神蹟。

直接向聖徒祈求，求他或她代禱，此之謂「聖徒祈求」，其背後的預設是聖徒能回應這樣的要求，並且知道怎樣回答。此做法早在主後四世紀便開始，後來還進入崇拜的禮儀中，在東、西方教會皆如此。但改教家認為這是不合聖經的，因為它無疑是把逝去的聖徒當作神祇，也與基督是惟一中保（參居中和解，Mediator）的信念不符，故此廢除了這些傳統。

改教家因著聖徒的數目過多，與之並存的傳統和陋習又不斷增加，於是把所有聖徒都從禮儀年曆刪除，只有英國及瑞典仍保存新約聖徒的節日和諸聖日。

另參：聖徒相通（Communion of Saints）；善功（Merit）；成聖（Sanctification）。

參考書目

W. E. Addis and T. Arnold, *A Catholic Dictionary* (London, 1960); K. Donovan, 'The Sanctoral', in C. P. M. Jones *et al.* (eds.), *The Study of Liturgy* (London, 1978); M. Perham, *The Communion of Saints* (London, 1980).

R.T.B.

Salvation 救恩 基督教神學最常見的詞語就是救恩，是指神為人悲慘景況所預備的出路。此組詞的基本意義是「拯救」，有一般及神學的用法，不過二者的分別不是那麼明顯。它可以指任何人從危難中被解救出來的情況，不管該危難是真實或只是潛在的，就如醫治人的疾病（可五 28）、救人脫離仇敵（詩四十四 7），或可能的死亡（太八 25）。而「救恩」這名詞可以正面地指拯救行動帶來的幸福狀況，不一定僅是消極地指脫離危險。在舊約，「拯救」一詞特別是指神救祂的子民脫離仇敵；此名詞亦可指神恩慈地對祂子民的一切後果（詩五十三 6）。故舊約了解的救恩是頗具體的，涵括的範圍常越過屬靈的恩福。

在福音書，此組詞是用來指耶穌（Jesus）醫治（Healing）人的大能工作；但它在新約發展出來的特別意義，主要還是基於舊約對神怎樣恩待祂子民的了解而來。到了新約較後期的作品，作者已習慣稱神和耶穌為「救贖者」或「救主」（提前一 1；提後一 1）；這稱謂亦可總括基督教怎樣了解神對待祂子民。「耶穌」一詞的字源意義就是「耶和華是救恩」，而此意義必為第一代信徒所認識（太一 21）。但現在他們了解的救恩已經與舊約時代完全不同了，拯救或使之脫離險境一意義仍然存在，但脫離的對象卻是指罪及神的忿怒，是指拯救人脫離罪的命運而言（羅五 9～10）。基督徒乃是指那些相信自己將要被拯救的人；有人認為這

種將來之救恩的概念在新約是首要的（徒二 21；羅十三 11；林前五 5；來九 28；彼前一 15）。不過我們也要指出，基督徒也是指那些現在得救的人（徒二 47；林前一 18；林後二 15），和已經得救的人而言（弗二 5、8）；故此歸正的時刻就是得救的時刻（多三 5）。

這詞語顯出整個救贖行動是從外面施行，施行者是人類的救主神，人是無能自救的（多三 5）；因此救恩完全在乎神的恩典。它是本乎耶穌的工作，透過祂成為肉身和贖罪的死亡，罪人才能脫離神的忿怒（提前一 15）。這是聖經所啟示（提後三 15），並且透過傳福音而使個別的人能得救（林前一 21），只要他們以信心及悔改來回應福音的信息，並且向主呼求（羅十 9～10）；因此這詞在新約神學已成了一個專門詞語，用來描述神把人從罪及其結果拯救出來，並置他於可以蒙受恩福的境地。後來，救恩一詞亦指神賜給信徒各種福氣的總稱（路十九 9；羅一 16），雖然至終要等到新世界來臨之日才能完全兌現，但救恩卻是此時此地的真實經驗（林後六 2；腓二 12）。

自新約時代以降，救恩教義常被誤解，最常見的是，人以為要努力為善，討神喜悅，才能贏取救恩。在改教時期，更正教強調因信稱義（Justification^{*}）的道理，並且認為這是測試教會是否仍忠於福音真理的標準。信徒堅持救恩是神的恩典，教會不應僭越其位，宣布誰可得救，誰不能得救。近代又有另外一些錯誤出現，有些人傳講的福音竟與耶穌沒有關係，他們的教訓與「夫子自道」的道德教訓無異，完全不認識神是在基督裡叫世人與祂和好的真理，以為救恩就是使人認識神，不包括除去人的罪。

救恩的範圍也是爭辯的對象。大體上，人仍然接受舊約用這詞的方法，即以此來指神把祂的子民從他們的敵人中救出來，但敵人又是何所指呢？近代有人認為是指饑餓、貧窮及戰爭，以致人可以在這世界過合理的

生活，結果救恩的屬靈意義便退到後面去了。基督徒當然要向著這目標努力，但這個新約最重要的神學詞彙卻會失去它最重要的含義。人看不見今天最需要的乃是與神和好；只有當人與神復和，人與人才能和平共存；換句話說，屬靈的救贖不是較廣之「救贖」可有可無的一小部分，乃是最核心的，也是人與人相處的一種新態度。教會的確須要照顧人屬靈和屬物的需要，但新約認為屬靈的需要不能與屬物的需要分割，事實上它是教會一切事工的基礎。

參考書目

W. Foerster and G. Fohrer, *TDNT* VII, pp. 965 ~ 1024; E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation* (London, 1965); C. R. Smith, *The Bible Doctrine of Salvation* (London, 1942); D. F. Wells, *The Search for Salvation* (Leicester, 1978).

I.H.Ma.

Salvation Army 救世軍 救世軍由卜威廉（William Booth）於 1878 年成立。按救世軍的文獻記載，1865 年，卜威廉「開始在英國米德爾塞克斯（Middlesex）白教堂教區湯馬士街的友儕墓園（Friends Burial Ground）架設帳幕，開始傳福音，也在同一區附近講道」。他把有相同負擔的人組織起來，目的是要「把沒有敬拜習慣的人帶到福音之下」——這個組織最初叫「東倫敦復興會」（East London Revival Society），後改名為「東倫敦基督教宣教會」（East London Christian Mission）。但會務發展甚速，早超過東倫敦的範圍，便再易名為「基督教宣教會」（The Christian Mission），1879 年才正名為救世軍，卜威廉是第一任總指揮。

1829 年，卜威廉生於英國的諾丁罕（Nottingham），於 1844 年歸主；開始的時候參加循道會的改革運動，並在 1852 年成

為傳道人。1854年參加「新聯繫」(New Connection)；翌年作佈道家，同年與凱瑟琳·芒福特(Catherine Mumford)結婚。經過幾年在布侯斯和蓋茨黑德的事奉後，於1862年請辭，此後有三年時間在康沃爾(Cornwall)及附近的地方參與傳福音的工作，然後才成立東倫敦基督教宣教會。

這個新運動的增長驚人，當時適逢宗教復興之際，卜威廉創會的宗旨正好「配合」了時代的需要。宣講站不斷擴展，全時間的傳道人亦不斷增加，到1884年，已建立了超過九百個救世軍軍團。整個運動在激烈，有時甚至是殘忍的反對下，更是欣欣向榮。

這運動開始向海外發展，1880年先伸展到美國，1882年再拓展到加拿大和印度。社會工作是救世軍必要的發展，因為當時英國社會真是千瘡百孔，處處需要援手。救世軍參與的工作包括：揭露白人奴隸販賣情況、設立露宿者之家、救濟中心、失業及失蹤管理處、監獄工作、未婚媽媽之家，此外還有全世界超過三十個醫療站。今天救世軍在七十個國家以上有二百萬的會員，其中有超過二千五百個全時間的將軍，及十萬個軍團的同工。

救世軍的神學基本上屬於亞米紐派(Arminianism)*，這與卜威廉出身於循道會(Methodism)*有密切關係。他強調自由意志(Will)*的重要，認為基督徒若不儆醒，道德或屬靈上失敗，或其他方面後退，是可能再失喪的，這與改革宗(Reformed Theology)*相信的一次得救，永遠得救(參堅守, Perseverance*)不一樣。此外，救世軍對聖潔(Holiness)*的看法亦顯出循道會的影響；他們的作品指出，聖潔是人得救後的經驗，同時也是人在今生可以「達到整個、完全的成聖(Sanctification)*」，達到此目標的信徒不會再犯罪。

救世軍認為自己是整體教會的一個肢體，在普世基督教會協進會具有觀察員的身分，但他們不行聖禮。卜威廉以下面的理由

放棄聖禮(Sacrament)*：1. 他找不到聖經根據說聖禮是得救所必須的，也看不出一直施行下去的需要；2. 聖禮只會使基督徒分裂。他認為教會必須避免惹起紛爭的問題，因為它們正是「地獄的毒藥」。

救世軍有分於英國十九世紀下半的靈性復興，當時有很多不同的運動，而救世軍無遠弗屆的影響力，肯定與當時這股復興浪潮有關。但像其他的運動及宗派一樣，在二十世紀末葉，救世軍亦需要重燃昔日復興的火焰。

參考書目

J. Coutts, *The Salvationists* (Oxford, 1977); St John Ervine, *God's Soldier: General W. Booth*, 2 vols. (London, 1934); R. Sandall *et al.*, *The History of the Salvation Army*, 6 vols. (London, 1947 ~ 73); B. Watson, *A Hundred Years' War* (London, 1964).

J.P.

Salvation-History 救恩歷史 現在我們有兩種解釋聖經信息與歷史關係的方法。對布特曼(R. Bultmann)*來說，基督教的福音或宣道(Kerygma)*的歷史基礎，對歷史家是不可知的，因為他認為我們缺乏可靠的證據；無論怎樣，人苦苦追求歷史證據是不對的，神學家這樣做更不合理，因為這樣一來，便等於說信心(Faith)*是建基於歷史學家的發現上。他認為福音只是宣告基督的來臨，它本身就是對人的挑戰，凡聽見的，都要以信心回應，向將來敞開，這才是忠於自己的存在(authentic existence；參存在主義(Existentialism)*)。這種化除神話(Demythologization)*的工夫，似乎保存了福音最基本的事實，那就是罪人只能靠信心來稱義(Justification)*，是人回應神恩典(Grace)*的惟一方法。可惜這種工夫其實是一種矇騙的手段，它要人不管歷史事實，只接受一套空洞的語言；而且無論布特曼怎

樣強調基督的事實，裡面其實沒有任何拯救的事件，因此也沒有真實的恩典行動。與此看法相反的，是看啟示不是獨立及空洞的，也包括了語言與事件在內。

「救恩歷史」（德文是 *Heilsgeschichte*）是一個專有名詞，指基督徒本於其信仰，看一連串歷史事件為神拯救祂子民的特殊事件。在過去，這詞語與胡富曼（J. C. K. von Hofmann, 1810 ~ 77）及施賴德（Schlatter）^{*}有關，但在二次大戰之後的神學界，更正教最主要的發言人是庫爾曼（Oscar Cullmann, 1902 年生），他刻意提出一種與布特曼不同的聖經解釋。庫爾曼指出，聖經思想的結構基本上是歷史性的，而啟示（Revelation）^{*}即指一連串由神主導而發生在人間的事件；對信徒來說，真實發生的事是十分重要的。當然，庫爾曼承認，某一事件是不是救恩事件，完全屬於信仰的範圍，與歷史證據無關，但這絕不影響一個信念，就是：信徒相信神在這世界是主動的，在歷史中祂兒子的道成肉身、死亡、復活和再來等事情上，神一直居主導地位。這樣說來，聖經故事記載的，就是歷史事件的一個模式，在這模式內，神居主導地位，自創世到末世皆如此；而在一連串事件中，基督降臨是時間的中間點，或說是歷史的支點。雖然布特曼的跟隨者否認聖經作者曾用過救恩歷史這概念（起碼他們認為聖經主要的作者沒有採用過），但無可否認，以這概念來解釋聖經是正確的，特別對福音派學者而言是如此，它起碼比布特曼那種化除神話的程式好得多，因為後者連歷史也解釋掉了。

福音派陣營中以此概念來解釋新約神學（New Testament Theology）^{*}，最有成就的是賴德（G. E. Ladd, 1911 ~ 82）。賴德強調啟示是透過事件來進行，而這些事件又必須要以道來解釋，才得以成立。這樣一來，他就能兼顧神聖啟示的兩方面：事件（最主要是透過耶穌基督）及語言。我們若

把啟示限囿在語言內，無形中就否定了道成肉身及救贖等事件的真實，因此福音派神學就只能接受救恩歷史這種看法了。

參考書目

O. Cullmann, *Christ and Time* (London, 1951); *idem, Salvation as History* (London, 1967); 賴德著,《賴氏新約神學》,馬可人、楊淑蓮譯,華神,1994 (G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, MI, 1974); D. H. Wallace, 'Oscar Cullmann', in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids, MI, 1966), pp. 163 ~ 202.

I.H.Ma.

Sanctification 成聖 合乎聖經的宗教都極度重視神之聖潔這概念，它標劃出神無玷污的公義，以及神所散發出無與倫比的潔白光芒的華美。那位聖者不能與不聖潔的相交，因此有罪的人若不被聖化，亦即被變成與祂的聖潔相似，就不能親近神（利十九 2）。在舊約，成聖一詞基本上是祭祀的專有詞彙，指出兩個層面的意義：潔淨（如：為了與神相遇而潔淨衣袍，出十九 10、14），和奉獻，好專為神用（如祭司、祭司袍、聖物，出十九 22；聖戰中預備戰士，賽十三 3；頭生的，申十五 19；以及為聖殿獻的禮物，撒下八 11）。

舊約

不過，舊約了解的成聖與聖潔越過了祭祀範圍，而伸展到道德層次；有人說這是「先知與祭司式宗教」鬥爭的結果（譬如，珥二 13 說：「你們要撕裂心腸，不撕裂衣服。」）。或說，是要替代獻祭牲，改以禱告、感謝和憂傷的心代替（詩五十 13 及下，五十一 16 及下）。我們在「聖潔法典」（Holiness Code，利十九章及下）亦可看見從道德的角度來解釋成聖的概念；那裡說，

(自我)成聖包括遵守神的律法，包括祭儀及道德兩方面(比較利十一 44 與二十 7 ~ 8)。從反面來說，那是避免玷污；而積極方面，是遵行神的律法。利二十 7 更指出人自己成聖和神使之成聖，二者相輔相成，一種是命令式，另一種是象徵式，二者合起來有一種辯證式的和諧。人不僅要使自己成聖，也要尊神為聖(民二十 12；結二十 41)，及遵守聖日(如安息日，出二十 11)。總括來說，成聖是一個行動或程序，使人或物得潔淨，好獻給神，而聖化的過程可以在祭祀上或道德上實行。

新約

雖然新約偶然亦有舊約祭祀儀式的成聖(太二十三 19)，或奉獻(林前七 14；提前四 5)的痕跡，但最核心的還是成聖在道德層面的意義。耶穌反對法利賽人和文士對潔淨禮的規條時(太十五 19 ~ 20)，就指出這是成聖的重要部分。同樣地，使徒指出人必須潔淨心靈(徒十五 9)和良心(來九 14)才能成聖；此外，亦要在道德行為上活出成聖的樣式(彼前一 15，比較帖前四 1 及下)。就寓意法(即道德方面)來了解成聖，亦說明新約是承繼了舊約兩個層面的意義：潔淨(*hagiazēin* 與 *katharizēin* 同用，弗五 26；來九 13 ~ 14)，與奉獻給神(*hagiasmos* 和 *parhistēmi*，羅六 19)。保羅在屬靈的教導上引用了舊約祭儀的專有詞彙，指出人要奉獻自己給神和事奉祂(羅十五 16；西一 28)；對保羅來說，成聖與獻為活祭是相同的(羅十二 1 ~ 2)。

信徒被揀選，蒙呼召，為的就是成為聖潔；這是神為他們定下的旨意(帖前四 3)，因為若非如此，無人能見神(來十二 14)。為此緣故，信徒終其餘生，都不能按人的情慾來生活，乃要遵從神的旨意(彼前四 2)。成聖包括身體與靈魂兩方面，而其具體的表現則是「行善」(彼前二 15、20，三 6、17；約叁 11)，而「善事」(提後二

21；彼前二 12；另參太二十五 31 ~ 46)卻是神救贖他們，指望他們行的(弗二 10；多二 14，三 1)。

除了從道德層面來界定成聖的概念之外，新約的成聖基本上認為這是神的工作(參約十 36)，是基督的工作(約十七 19；林前一 30；弗五 26；來二 11，十 10、14，十三 2)，特別是聖靈的工作(羅十五 16；帖後二 13；彼前一 2，另參林前六 11)。首先，新約認為成聖是指過去了的事件；亦即信徒一次成聖就永遠成聖(來十 29，仰望基督的血；林前六 11，藉著洗禮)，故此他們可以被稱為「成聖的人」(*hēgiasmenoi*，林前一 2；徒二十 32，二十六 18；羅十五 16；來十 29 及提後二 21 則指個別信徒)，或「聖徒」(*Saint*)*。

但成聖更是神持久不斷的工作(帖前五 23；啟二十二 11；比較約十五 2)，有時也指人的努力，故此 *hagiasmos* (此希臘詞語解作聖潔，與成聖同義)亦可指信徒所處之地位(帖後二 13；彼前一 2；帖前四 7；比較弗一 4)，也是他們要竭力保有的身分(提前二 15；帖前四 7)。成聖的方法就是活得與所領受的聖潔相稱(參弗五 3)，也要朝這目標努力進取(羅六 19、22；來十二 14；林後七 1)，目的就是要與神的聖潔有分(來十二 10)。故此信徒的成聖工夫，有被動的一面和主動的一面，就如潔淨和奉獻這兩個動詞，亦有被動和主動兩方面的意義一樣(提後二 21；另參約壹三 3)。動詞 *hagiazēin* (使成聖)有時是主動的意義，而人是主動者，其結構有點類似民二十 12，意指神或基督在信徒心內的成聖工作(彼前三 15)；但新約從來沒說過人可以獨力成聖——除了耶穌之外(約十七 17；啟二十二 11 和太六 9 都是典型的被動命令句)。總括來說，成聖是個一次就完成了的事件；但對信徒而言，它也是一生之久的過程，他要不斷活出聖潔的生活。

初期教會

在教會初期，聖經對成聖及聖潔的教導還是很受重視；成聖就是內心的聖潔（*1 Clem.* 29:1）。基督徒被稱作聖徒（*1 Clem.* Prologue; 59:3; Hermas, *Shepherd*, Visions 3:1; *Didache* 10:5）；因為他們是聖潔的，故此就要「做一切成聖的工夫」（*1 Clem.* 30:1; cf. *Barnabas* 15:7），這包括個人的操守（*1 Clem.* 32:2），特別指照顧貧窮及有需要的人（Hermas, *Shepherd*, Mandates 8:9f; 2:4）。基督徒在異教的環境下特別令人注意——在世界中顯出聖潔（*Diognetus* 5f.），因此他們一定要見證神，用每日的生活榮耀祂（*2 Clem.* 13:22ff.; Ignatius, *Eph.* 14:2; Polycarp, *Ep.* 10:2f.; Aristides, *Apology* 15:4ff.）。在此點上，成聖便是一個救恩論和倫理的概念。

稍後，在希臘教會，成聖繼續是一個救贖論的概念，與洗禮相連；但它在道德層面的意義卻消失了，取而代之的是一個頗為本土化的「美德」概念。同一時間，它的祭儀意義又再受重視，指祭司、聖物、聖餐的餅和酒、水、油、建築物等的奉獻。這時，成聖便是救恩或祭祀的思想。

對亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria）來說，「聖徒」仍然是指基督徒，只要他的身體與靈魂仍然是聖潔之神的殿，他將繼續被救主聖化。他的善工是在屬靈及屬物上幫助他的弟兄。為此，他無需離開本位；作為一個朝聖者，他「活在城市，如同置身沙漠一樣」（*Strom.* VII. 7, 3）。二百年後，狄奧多勒（Theodoret of Cyrhus，約 393 ~ 458）認為「聖徒」是指苦修主義（Asceticism）中積極的一小撮人，寧願活在沙漠，又以選擇某種刻苦生活模式為著。此時，不僅成聖一詞消失，聖經所教導的真理也消失得無影無蹤。

在拉丁作者當中，特士良（Tertullian）重拾成聖的道德意義，且簡單直接地把它等

同禁制性慾（Sexuality），「不管是分娩或再生」皆不宜，特別是寡婦再婚最為要不得。奧古斯丁（Augustine）重視成聖的救贖意義；他斥責伯拉利（Pelagius）一夥人把稱義（Justification）的能效減到只有罪得赦免（信徒要自己照顧將來的道德生活）；他說神拯救的恩典包括兩方面：赦免和賜下愛（羅五 5），這才能重建並裝備人去過將來的道德生活。對一個拉丁信徒來說，「稱義」（使成為義）永不只限於宣告罪得赦免，也必須包括整個人的改變。故此，按奧古斯丁的傳統，天主教神學家大多數會把成聖與稱義相提並論，事實上他們是以稱義來界定成聖（參天特會議（Trent, Council of）第六段），並且強調它帶給人真實的改變。

中世紀神學

克勒窩的伯爾拿（Bernard of Clairvaux）與阿奎那（Thomas Aquinas）在中世紀神學，肯定保羅把成聖的意義由祭儀的層面，轉到道德的層面。像特士良一樣，伯爾拿把成聖與禁慾等同。不過阿奎那則恢復這個詞語的豐富意義，就三方面來解釋它：從罪中得潔淨，在善行中得堅固，和奉獻給神來事奉祂（*Summa Theologica* I/II: 102: 4; II/II: 81: 8）。

改教運動

更正教整個改教運動，皆由拉丁教會頗為矛盾的因信稱義觀掀起，因為它內蘊的成聖觀指出，善工對人的得救是不可或缺的。路德（Luther）重新強調宣告式的稱義，指出那就是罪得赦免，並企圖把它與成聖或引到善工的重生緊緊聯合起來。路德說，我們一定要被變為善才能行善，不是行善以至能變為善（*Christian Liberty*；另參墨蘭頓的 *Apolo-*
logy）。原來路德要強調的，是說善工會自動跟著信心而來，就像一棵樹會自動結果子一樣；但墨蘭頓（Melancthon）和加爾文

(Calvin)* 則指出，不斷的勸勉仍是必須的，即所謂「律法的第三重用法」。路德在稍後全力對抗非律主義者〔Antinomians；參律法與福音 (Law and Gospel)*〕，因為他們不認為成聖是稱義必須有的後果。改教運動家認為生活的聖召 (Vocation)* 包括了成聖、善工及基督徒的完全 (Perfection)*；奧斯堡信條，第二十七條)，並且提出與一般人相反的看法，指出成聖乃是一個過程，而完全則是信徒終其一生也不能達到的。

加爾文這樣形容基督徒的生命：基督徒生命是以悔改或重生 (Regeneration)* 開始，他便得稱為義，然後要默想將來的生命，和研究敬虔之道。在《基督教要義》III.iii.14 及 III.xiv.9 (Institutes, 文藝, 1995)，他定成聖為一個「愈來愈奉獻給主」的進程，「生活得更純潔，而心靈卻因為透過聖靈而居衷的基督」，「變得順服律法」。雖然加爾文沒有另闢一章討論成聖的問題，他的神學卻為他贏得「成聖神學家」的美譽。

十七世紀改革宗神學把成聖的問題提升為一個獨立的神學題目，耗費不少時間討論「救恩的次序」(Ordo Salutis)* 的問題，以及成聖在其中所占之位置。它持守著聖經的教導，認為成聖是神人皆有分的進程。清教主義 (Puritanism)* 則要人實行成聖的操練。同樣地，敬虔主義 (Pietism)* 則對當代信義宗 (Lutheranism)* 一些惟理主義作出反擊，特別針對「毒害的雙重錯誤，以為在這時代成聖工夫既非可能，亦非所需」(Spener)，而提出駁斥。循道主義 (Methodism)* 亦關注此錯誤，馬德里的傅勒徹爾 (John Fletcher of Madeley, 1729 ~ 85) 在其有名的文章：「非律主義的錯謬」(Checks to Antinomianism) 說，「基督不是罪的執事，乃是拯救人脫離罪的救主」。約翰·衛斯理 (J. Wesley)* 自己也強調成聖，到一地步甚至說到「完全成聖」，並且說那是信徒的「第二恩典」，是信徒得

以完全的要點；「聖潔不僅已開始，也完成了」(參其 *Forty-four Sermons*, 講章 35)。教會由此發展出十九和二十世紀的聖潔運動 (Holiness Movement)*, 強調基督徒要過「得勝的生活」，不是靠人的力量，乃是完全倚賴居於信徒心中的基督 (參高等生命神學, Higher-Life Theology*)。

近代教會

現代信徒有時忽視了這個題目，或只是輕忽地處理，或只強調一些個人的因素。舉例，巴特 (Barth)* 認為成聖純粹是神單方面的工作，既否定人的參與，亦不承認它是一個進程。不過他倒用了一段非常具創意的文字，指出聖徒的聖召就是要作見證，與基督同工。卜仁納 (Brunner)* 的看法比較持平，但像田立克 (Tillich)* 一樣，否認誠命是成聖的指導原則。

今天神學家實在有責任重新發掘並教導聖經對成聖各方面的教導：基督徒蒙召就是要成聖，這是他們被揀選的部分原因，也是他們能與神繼續有交通不可或缺的條件。作為稱義的結果，成聖首先是神的工作，特別是聖靈；它既一次成就，便永遠有功效，把聖潔歸給人，同時也是一個持續不斷的工作。就後者而言，它是人的努力，發生在我們地上的生活，把我們的道德及屬靈生命潔淨，獻給神，又要我們全力事奉神，支持基督徒羣體，及實現神的計畫於地上。聖潔的意思就是等候神的差遣，以事工為取向。成聖的生命以禱告及屬靈爭戰和操練為是，亦即是一種實踐苦修及善工的生命，為了別人當時及永恆的好處，重建神在人裡面的形像 (參神的形像, Image of God*)；是一種慢慢把信徒聯於基督，並且以基督的心為心的生活。愛神和愛人是基督徒生活的雙重命令，亦適合描寫人的奉獻生活；這種生活要以聖靈為主導及動力，我們只有透過祂，才能滿足神律法的要求 (羅八 14、4)，順服新約的指引。最後，成聖是在一個不潔的世

界不斷追求聖潔生活，這是世俗主義之外一個積極的出路，因為世俗主義正是使人遠離神。

另參：完全，完全主義（Perfection, Perfectionism）。

參考書目

K. Barth, *CD* IV. 2. ch. 66; IV. 3. ch. 71; L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1938); G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification* (Grand Rapids, MI, 1952); D. G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, vol. 2 (New York, 1982); E. Brunner, *Dogmatics* (London, 1949 ~ 62), vol. 3; H. G. A. Lindström, *Wesley and Sanctification* (London, 1961); S. Neill, *Christian Holiness* (London, 1960); J. C. Ryle, *Holiness* (²1877; repr. London, 1956); O. Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids, MI, 1983), vol. 2.

K.Bo.

Sartre, Jean-Paul 沙特 參存在主義（Existentialism）。

Satan 撒但 參魔鬼與鬼（Devil and Demons）；撒但崇拜（Satan Worship）。

Satan Worship 撒但崇拜 古今中外的文化不僅有敬拜神靈，導人向善的積極現象，也有崇拜鬼魔，陷人於迷的消極現象；但有組織，又有規模地崇拜撒但的宗教，古今中外都極其罕見，雖然流行的鬼怪小說與傳說令人有錯誤的印象，以為拜撒但之風大行其道。而且從可靠的資料來看，中世紀雖然也有個別崇拜撒但的人存在，但成立組織的，最早要到十七世紀才出現。

撒但不只是一股黑暗勢力，按聖經說，

還是一個具位格的存在體（如：太二十五 41；路十 18；提前三 6 及下；啟十二 9）。牠是一股惡勢力，常挑起人對邪惡陰暗面的好奇；此種好奇心不僅催使人想多打探其奧秘，也誘使人去渲染，結果真假難分，資料混亂，益增研究的困難。教會歷史中，十世紀末之波各米爾派與卡發斯（Bogomils and Cathars）就是一個例子，他們的屬靈根源是晚期羅馬帝國的摩尼教（Manichaeism*），是相信世上光明與黑暗並存的團體，被教會定為異端，且為道明會修士（Dominicans*）四出搜捕，並且為了使他們的搜捕及後來殘忍迫害的行為看來合理，就捏造他們許多壞話，如崇拜撒但、吃人肉和亂倫等。近代史家的研究指出，原來此團體其實是守著一套極為嚴格禁慾之道德守則來生活（D. Obolensky, *The Bogomiles: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, 1948）。他們相信人之身體與精神皆為撒但所造，只有靈魂才是出於神，人生存的目的是要禁制一切屬於撒但的，使它不能發展，故他們禁止人結婚、交配，也不能沾酒，或擁有財物。說波各米爾（Bogomil 一詞原是布加利亞語，解作「神所愛的」）崇拜撒但，是不可思議的（S. Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947, pp. 63 ~ 115）。

舊約怎樣論到撒但？

希伯來文「撒但」（*satan*）是一動詞，閃族語言中沒其他同義詞可譯，大概意義是指「控告」、「毀謗」；詩三十八 20 是指作對。全本舊約只用過六次：詩三十八 20，七十一 13，一〇九 4、20、29；亞三 1；全部可解作控告或毀謗的意思。約伯記頭二章之撒但，正是扮演這樣的角色（一 6 ~ 12，二 1 ~ 10），特別的地方是到了書的結尾，神與約伯站在一起辯護，雖然對象不再明顯是撒但了。而整個試驗過程，作者都特別指出

撒但只有在得到准許下才可以工作，這個看法在全本聖經都沒有改變過。

值得注意的，反倒是舊約描述的撒但（包括鬼魔），與古代近東鄰近文化的鬼怪文化之間的分別。在迷信及崇邪之風極盛的時代，每一個古代近東的宗教及鬼怪文化，都繪影繪聲地要把鬼世界及其秩序呈現人前；猶太教及舊約聖經對撒但與鬼魔這題目竟然討論得這樣稀少，的確是一個奇特的現象。今天我們若在中東旅遊，不免會到埃及和以色列的博物館留連，立刻就會發現二者之別：埃及的博物館多陳列與祭祀及靈異界有關之遺物，而以色列則極少，反而多與聖道（舊約經卷）有關。為什麼會這樣呢？

古代近東國家均忙於把自然界及超自然界之力量加以神話化，風、火、雷、電或五穀牲畜，均有神祇管其盛衰；惟獨以色列人的舊約聖經，則禁止人有這種天然宗教的表達，反要他們獨尊神的名字，無形中亦迫使他們努力清洗這種由處境文化而來的污染，化除神話（Demythologization），而且不許人藉敬拜來馴化這些力量，也不許人供奉和賄賂。透過化除神話，舊約要求人還它們本來的真面目，包括在文化和語言方面。我們可在下表看到一些典範：

原文	古代近東	以色列
<i>lilith</i>	亞述女夜鬼，愛與人交媾。	野獸（可能晝伏夜出者）
<i>shedim</i>	巴比倫之黑鬼，人向之獻祭。	「是素不認識的……是近來新興的……是列祖所不畏懼的」（申三十二 17；詩一〇六 37）。
<i>s^{ec}irim</i>	半獸半人，為多毛鬼，遍佈田間及曠野。	公山羊

hēlēl 英譯多作 賽十四 12，
Lucifer 屬 明亮之星；非
惡魔之一， 指撒但，乃指
常見於烏加 巴比倫王。
利神話。

resheph 瘟神，見於 全無神話意
迦南及其他 味，只是「火
文獻之神話 焰」或「火
（主 前 球」。
1800 ~ 主
前 350）

為人畏懼的，人莫不藉著神化或鬼化來安撫之，舒遣之，以色列人卻堅持還它真面目；到底是什麼使以色列人有這份智慧呢？這是耶和華信仰賦予他們的基礎，可作四點撮述：

1. 只有耶和華才該敬畏，其他一切都不可。鬼魔既非無所不能，亦沒有自己掌控的領域，一切全在耶和華的大能之下，鬼魔亦要聽命於祂。

2. 只有耶和華具有發光的榮耀（numinous glory），撒但固然沒有，連反面之發光的怖慄（numinous terror）也沒有，撒但不是神的大反派，連這個也不是；故撒但根本沒有地位，連與神對立的地位也沒有。

3. 只有耶和華占有宇宙舞台的中央位置，其他一切都不能。什麼奪得人的注意力，什麼至終就奪得人心；同樣道理，人愈害怕撒但，就愈容易生出迷信心態，自動向牠投降，無形中亦是把撒但供奉在宇宙舞台的中央位置。舊約禁止人由懼怕而生敬拜這種反應。

4. 只有耶和華是人終極的關懷與幫助，其他一切都不是。無論在家中、田野或聖殿，只有耶和華才是人要懼怕的對象和得幫助的源頭；因此，屈服於撒但之下，既非理性，亦毫無幫助。

最後，我們可從舊約的魔鬼學整理出三個神學睿見，對我們發展現代的魔鬼學

有重要的指導作用。

1. 從無造有 (*creatio ex nihilo*) 指出神的全有和撒但的無有。撒但沒有一個獨立存在的空間，故一切邪惡問題都必須從形上的猜臆，轉移到道德和倫理等實際的問題。猶太人的鬼故事具做惡鋤奸之作用，與中國之鬼文化頗接近；西方電影卻把無所不能的力量賦予邪惡勢力，這是不合聖經的。

2. 人要為自己的惡行負責，不能像西方那樣，透過給予撒但無所不能的力量，來為自己的惡行開脫責任。伊甸園的蛇只能誘惑夏娃，卻不能施予任何強制之力；相反地，撒但陷害約伯到妻離子亡，人財盡失，甚至連健康都不保，卻不能叫約伯犯罪，這便足以說明撒但不是無所不能的。

3. 最值得留意的是，舊約很少提及鬼魔世界的工作及語言，這要到福音書才時有所見；這是否說明邪惡的真面目只在耶穌的誕生、成長、工作、受死與復活中，才能完全顯露出來呢？不錯，只有在耶穌基督的亮光下，我們處理邪惡的問題才有意義。

新約對撒但的描述

新約主要還是以「撒但」一名稱惡勢力，共三十五次；對觀福音十四次，約翰福音一次，使徒行傳二次，書信十次和啟示錄八次。其他名字包括「魔鬼」，三十二次；約翰愛用「世界的王」（約十二 31），與保羅之「世界的神」（林後四 4）同義，保羅亦有用「空中掌權者的首領」（弗二 2），或「管轄這幽暗世界的」（弗六 12）。

福音書中，馬太在耶穌受試探的記載裡凸顯出撒但僭越的本性，稱世界屬牠所有（太四 1 ~ 11），只要耶穌肯向牠下拜，牠就把萬國和萬國的榮華賜給牠，免走苦路。這思想亦見於昆蘭古卷，在那裡，撒但稱作「彼列」（Belial, CD 12:2）。牠管轄叛逆道

者之心；但人只是表面受撒但管轄，耶穌為信祂的人禱告，這禱告能救他們脫離惡者（太六 13）。

路加說耶穌看見撒但從天上墜落（路十 18），自始，牠活動的範圍便屬這個世界。七十個門徒回來向耶穌報告「因祢的名，連鬼也服了我們」（十 17），強調了耶穌基督的權柄（名字）凌駕於惡者（服），而此權柄可以轉移到使用耶穌名字的門徒身上。

馬可是表達撒但受制於耶穌基督最透徹的一位，這可在四段趕鬼（參驅魔祛鬼，Exorcism*）的經文中見到：可一 23 ~ 28，五 1 ~ 20，七 24 ~ 30，九 14 ~ 29。每處均有四項必要因素（如：可一 23 ~ 28）：

- a. 被鬼附之人的情況（23）；
- b. 鬼對耶穌之挑戰或質詢（24）；
- c. 耶穌斥責及驅逐惡鬼（26）；
- d. 在場人士的反應（27）。

馬可之記載特別著重耶穌的權柄，先是在教訓上（可一 22，遠勝文士，連鬼都聽），然後是行動（祂用權柄吩咐污鬼，連污鬼也聽從了祂）。

約翰兩個論到撒但權力的問題，均與現今信徒有密切的關係。首先，約翰對撒但現今的地位有著看似矛盾的描述：一方面說世界都臥在惡者手下（約壹五 19），另一方面又說撒但已受審判（約十六 11），且已被逐出世界（約十二 31、32）。深究之下，就知道約翰福音寫的是一個已成的事實，意指撒但的確已被審判，而世界臥於惡者手下，只不過是一過渡時期的情況而已。更值得注意的是，就算在過渡時期，耶穌大祭司禱文（約十七）也顯出撒但並不是無所不能，牠一直受制於耶穌之下。

到了啟示錄，這思想達到最高峯。它指出撒但要在末日派敵基督（獸）來迫害神的子民（啟十三）；因牠自知時候不多，故無所不用其極，人因而受極大的痛苦。但牠必要敗亡（啟十二 12、16，十七 7 ~ 13）；「羔羊必勝過牠……蒙召被選有忠心的也必

得勝」(啟十七 14)。

保羅在他的書信主要是用撒但 (*satanas*) 一名，其次是魔鬼 (*diabolos*)；在林後六 15 是「彼列」，這是昆蘭社團用的典型名稱，那段經文亦滿了昆蘭的二元思想：光與黑暗、信與不信、基督與彼列等。

保羅相信信徒許多苦難都是出於撒但，如：他身上的刺(林後十二 7)；常找機會勝過信徒(林後二 11)；阻礙宣教(帖前二 18)；危害信徒羣體(林前七 5；帖前三 5)；裝作光明天使(林後十一 14)；設佈陷阱(提前三 7；提後二 26)；乃空中掌權之惡魔(弗二 2)。

林前五 5 說到要把與繼母行淫的人「交給撒但，敗壞他的肉體，使他的靈魂在主耶穌的日子可以得救」；後來保羅在提前一 20 亦說要如此對付「許米乃和亞歷山大」。這就引起一個問題：到底撒但在此等思想的位置是什麼？為什麼牠能執行此等工作呢？

原來在猶太人的神學，撒但固然沒有獨立自主的位置，還要執行神的任務；是在這意義下，撒但是死亡與毀滅之主，目的是讓神的忿怒能傾倒在罪人身上；而對人，牠則保障了神的子民不受罪人橫行無忌的欺凌，亦即有一定的自由；這是從比較正面的角度來看撒但的角色。

但保羅最令人印象深刻的，是論到抵擋撒但的全副軍裝(弗六 14 ~ 17)，強調信徒對撒但具有退可守，進可攻的可能，這與深受世俗之鬼魔文化的影響，和對撒但只有無窮恐懼的人，真有天壤之別。

新約魔鬼學的神學基礎

自舊約到新約時代，猶太人的魔鬼學經歷了不少改變。首先，猶太人尊崇耶和華是獨一的真神，祂就是整個靈界惟一該受敬畏的力量。基於這個緣故，舊約甚少論到撒但，亦即是在耶和華獨尊的情況下，撒但是沒有位置的。

到了兩約間，猶太人迭遭不幸，國家與民族的命運都太悲慘了，一個全權全善的神似乎不足以解釋他們的經驗，撒但卻能提供一切代表黑暗的符號，而當時鄰近世界的各種宗教(如波斯的祆教，Zoroastrianism^{*})，都有豐富的材料可供借用。

要說新約作者只會把異教魔鬼學移植過來(像宗教歷史學派，History-of-Religions School^{*})，那是不真實的。譬如，當代流行的異教魔鬼學都會把過大的位置及能力賦予撒但，無疑是出於人對牠無理性的恐懼，這是為什麼一般人之屬靈空間的次序，是：神—撒但—人，似乎人要避開或勝過鬼魔，才能到達神那裡。聖經作者必須勝過人天然宗教的投射，才能忠於「神在這罪惡世界乃是獨尊為大」的神學，故將秩序扭轉過來：神—人—撒但。信徒必須勝過對撒但無理性的恐懼，和自然人那種臆測的傾向，重新把撒但置於神及人之下。牠絕不是人神間的「中保」，牠從來都沒有這個位置，這種能力；相反地，新約作者不斷強調牠必敗的結局，而在這法定時間來到之前，新約作者更全力鼓勵信徒要做醒，不要受牠迷惑，反而更要勝過牠。

總括舊約、新約的教訓，下列四點是重要的：a. 只有神才配受敬畏，而非撒但；b. 撒但是有限制的，既非無所不在，亦非無所不能，其命運更是被定規且封死的；c. 信徒不在牠法定權力及控制之下，牠可以引誘人，卻不能強迫人；d. 信徒反而有進可攻，退可守的軍裝。信徒不能小覷撒但，但也不宜助長其勢力，反要精於辨、慎於行，為主打那美好的仗。

西方的撒但崇拜

研究近代撒但崇拜之權威金法蘭(Francis King, *Ritual Magic in England*, 1970)說得好，他指出近代崇拜撒但的行為，其根源非出自卡發斯(Cathars, 參文首)，乃是來自小部分羅馬天主教教士的劣質神學。他提到

聖餐（Eucharist）的問題：到了主後七百年，西方教會普遍相信經過教士的祝禱，餅與酒都變成了基督真正的肉和血，無論那個教士是多麼愚蠢，道德生活又是多麼敗壞。這樣一來，人很容易就相信，教士與彌撒都具有某種說不出來的魔力。神學家當然不會相信這一套，但一般信徒及部分無知又敗壞的教士就深信不疑，後者還會為著一些不可告人的自私目的把它渲染誇大。金法蘭提到一個典型的例子（‘Satanism’, in *Encyclopedia of the Unexplained*, ed. R. Cavendish, 1976, pp. 219 ~ 21）。

早在主後七世紀，托萊多會議（Council of Toledo）便禁止教會舉行追思彌撒（Requiem Masses），因為當時的人已不是為煉獄中的亡魂，而是為活著的人舉行彌撒，目的是要置某人於死地。頭腦簡單的信徒相信彌撒具此種法力者，直到十九世紀還有！英人類學家弗雷澤（James George Frazer, 1854 ~ 1941）在其名著《金枝——巫術與宗教之研究》（*Golden Bough*，汪培基譯，桂冠，1991）亦記有其事。

天主教信徒有一段時間相信神父不僅能為死人舉行彌撒，也可以為任何特別的需要舉行，像一些敬虔目的，如朝聖，或非敬虔的目的，如做生意成功，性交美滿！這種信念蔚成風氣，很自然地就有些地下刊物，教導神父怎麼舉行這些儀式，而效果又是靈驗的。

十八世紀到底有沒有撒但崇拜，我們沒有確實的資料作證。到了十九世紀，典型的撒但崇拜者是法國人布侖（Abbé Boullan, 1824 ~ 93），原是個敬虔的天主教徒，二十五歲受按立為神父，於 1854 年成為修女謝瓦利埃（Adèle Chevalier）的聽告解神父，後來且納之為情婦，又生兒育女。他們二人合力組織了一個名為「糾正靈魂協會」（Society for the Reparation of Souls），專門為據稱被鬼上身的修女做驅魔工作，而方法之一就是要她們吞服人的排泄物做

成，又是仿效聖餐之餅的物體；且在 1860 年一月舉行了黑彌撒，又把自己的兒女在祭壇上殺掉，獻給撒但。

到二十世紀，較為人知的崇拜撒但組織有二，一在英國的曼徹斯特城，另一個在美國的三藩市。在曼徹斯特那一組人稱他們敬拜的對象為撒但，不過按研究邪教之學者判斷，他們只是給接受敬拜者換了一個名字而已，卻仍相信傳統基督教那一套美德，如愛和行善等，反而一般崇拜撒但者典型的畸形不是那麼受重視，故有學者認為他們不是傳統所言那一種崇拜撒但的組織。

在美國三藩市的「撒但教會」（Church of Satan）也有嘩眾取寵之嫌，她以此名出現，自然引起世界各傳媒爭相報導，但考其信仰及平日的教導，也不見得具有典型撒但教的色彩，只不過是教人怎樣賺錢發財、享受人生，是種典型的馬場及股票市場的道德，也是現代新興宗教（如新紀元運動、健康財富福音之類）的基本教義。

本世紀最具影響力的撒但教領袖，很可能是英國人克勞利（A. Crowley），雖然他自己及研究他的人均否認他崇拜撒但，但其言行實在具有很濃烈的崇拜撒但特徵。克勞利自小成長於強烈宗教氣氛的家庭中，引起他強烈的反叛，他母親相信他是啟示錄預言之獸 666 的化身。在劍橋的三一學院讀書期間，更專心研究祕術。

他對屬靈界祕術的渴求愈來愈深，終於在同年的十一月十八日，加入了倫敦的玄祕團體「金色黎明」（Golden Dawn）。可是他加入不久，金色黎明就解體了。

此後，克勞利周遊列國，採集不同地方的祕術，與當地傳統之怪異性風俗，來與西方的祕術混合，如錫蘭、印度和中國。他最重要的一本書叫作《律書》（*The Book of the Law*），按他說是一個叫「埃華斯」（Aiwass）的祕界領袖在開羅向他傳授的。

在《祕術的理論與實踐》（*Magick in Theory and Practice*，注意 magick 一詞是

用古老拼法，以示與近代祕術的分別），克勞利指出埃華斯正是宇宙間性能力的泉源，是古代蘇美人（Sumerian）所敬拜的魔神沙旦（Shaitan），基督徒弄錯了，把牠稱作撒但（Satan）。牠並不是人的仇敵，卻是推動人類發展的動力，是「智慧之蛇」，使人認識自己，這是諾斯底（Gnosticism）信徒極力主張，而基督徒避若蛇蝎的。

《律書》要人遵行的，就是一條簡單的「祕界論旨」（Law of the Thelema）：「做你要做的，乃是律法的總綱」。

克勞利在《律書》中宣稱，他就是啟示錄所言之獸，記號就是 666，而那穿朱紅色衣服的淫婦（啟十七 5）亦已顯現在地上，那就是出現在克勞利身邊的女人，其中尤以希薩（Leah Hirsig）為然。

克勞利的影響力，在他死後才真正發揮，透過他的作品而跟隨他的人在世界各地湧現。在接近二十世紀的末期，人心更傾向靈界；傳統宗教愈荏弱，魔道邪門就愈興旺，這是不變之定律。

結論

嚴格來說，撒但崇拜是指西方人不滿意基督教會所傳講的，便在教導與祭儀上，發展出一套每處均與基督教對立的言行。最典型的是中世紀一首黑彌撒的禱文，將拉丁文的主禱文倒轉來唸，以及在祭儀上用黑蠟燭和把十字架倒轉來掛。這樣說來，沒有教會傳統的東方基本上就沒有撒但崇拜。東方各民族當然有很多拜鬼的傳統，但把它們歸入撒但崇拜只會把問題弄得更複雜，很容易便會張冠李戴。

從上所述，我們可以為撒但崇拜列出一些共通點：

1. 宣稱所敬拜的乃源自古遠的國度，如蘇美、巴比倫、埃及或希臘。
2. 教訓與祭儀完全反基督教。
3. 召喚之邪靈通常不止一位，有時是整個靈異界各魔道。

4. 祭禮中常牽涉吞服仿效聖餐之物，卻用污穢之物製造，如糞便、腐屍、經血。

5. 祭禮中使用酒精及／或毒品，使參拜者進入失控狀態。

6. 祭儀中或之後雜交、性興奮，亦是進入忘我、失控的手段。

7. 拜撒但的目的是要得著超凡的能力，好超越個人平常之理性及感覺世界，以及超越同儕和社會給予的規範和壓力。

如上所說，愈接近二十一世紀，靈異界愈發能吸引人的興趣，教會一方面要更新教導及崇拜，使之更能夠現代人明白及接納，另一方亦要敢於面對人類崇邪的本性！本於聖經來揭發其陰惡的真面目，不能再說「詳細地描述魔域邪蹤會助紂為虐」，因無知從來都不是護衛真理的工具。

另參：魔鬼與鬼（Devil and Demons）；驅魔祛鬼（Exorcism）。

參考書目

教外：Richard Cavendish, *The Black Arts* (London, 1967); Francis King, *Sexuality, Magic and Perversion* (London, 1971); J. Laver, *The First Decadent* (London, 1954); Anton S. La Vey, *The Satanic Bible* (New York, 1969); F. Mossiker, *The Affair of the Poisons* (London, 1970); H. T. F. Rhodes, *The Satanic Mass* (Norwich, 1968); R. H. Robbins, *The Encyclopaedia of Witchcraft and Demonology* (New York, 1959).

教內：S. Eitrem, *Some Notes on Demonology in the NT* (Oslo, 1966); W. Foerster, *TDNT II*, pp. 1 ~ 20; J. W. Montgomery (ed.), *Demon Possession* (Minnesota, 1976); J. B. Russel, *The Devil: Perceptions of Evil From Antiquity to Primitive Christianity* (New York, 1977).

楊牧谷

Satisfaction 滿足說 指基督在十字架上成就的工作，以滿足律法對罪施刑的一切要求。聖經告訴我們，神的公義（Righteousness）受人之罪虧損，而祂的忿怒亦因而向人傾倒。祂聖潔的本性要求以死亡來刑罰一切有罪的人。在神的計畫中，基督要在十字架上承受死亡的刑罰，好叫神的忿怒能被轉移；而滿足說與贖罪（Atonement）的關係，就正如因與果的關係一樣。

「滿足」一詞並非是聖經的詞語，雖然其精意存於新舊二約的聖經中。按欽定本譯的民數記三十五 31，神命令摩西「不可收贖價滿足（satisfaction，意即收了贖價便滿足他殺人償命的條款，因此不需償命；和合本譯作「代替」）他的命」（另參 32 節）。希伯來文的 *kōper* 指補償金額，亦即滿足的意思。整個舊約獻祭（Sacrifice）的制度都是建基於滿足一概念上；當祭牲被殺，血灑在祭壇上，神對罪人的忿怒就暫得緩和。到了新約，基督就是那位成就猶太人整個獻祭體系所要預表的人，因此它說基督就是那位被殺的羔羊，除去世人罪孽者（約一 29）；祂就是贖罪祭（羅八 3；林後五 21），是馨香的供物（弗五 2），是平安祭（弗二 14），也是逾越節的羔羊（林前五 7）。賽五十三 4～6 用的正是滿足說的語言：人類皆在自我體現之罪的咒詛之下，但我們本當承受的「刑罰」（*mūsār*），卻都堆在主的僕人身上，使罪人能享受神的「平安」，亦即是赦免和屬靈的醫治。

新約論到滿足最重要的經文是羅三 21～26：神對普世罪惡的回應，及申明祂公義的方法，就是「設立耶穌作挽回祭（*hilasterion*），是憑著耶穌的血」（羅三 25）。約壹二 2 和四 10 所用的 *hilasmos*，表明基督怎樣滿足神的心意，那就是承擔了本不屬於祂自己的罪罰。按林後五 21 所說，神定意要基督取代罪人的地位，承受他們罪的刑罰，好使他們能在公義的神面前顯為公

義。保羅在加三 13 說的，亦是同樣以無罪的代替有罪的滿足論。

教父中像俄利根（Origen）、亞他那修（Athanasius），及奧古斯丁（Augustine）等人的作品，均保持上述經文的精神，就是說基督藉著承受世人之罪的刑罰，來滿足神公義的要求。但教父中卻是安瑟倫（Anselm）仔細地發展救贖工作的滿足說。他說人既然犯了罪，就必須清償欠下神的債項；但除了神之外，誰能滿足全世界之罪所欠下的呢？這就是為什麼只有神一人之死，才能成就一種無限的功德，可以滿足一切罪所欠下神的債項。天特會議（Trent, Council of, 1545～63）同意基督死在十字架能滿足罪人因犯罪而欠下神的債項；不過它說人在洗禮之後所犯的罪，只能透過補贖禮（Penance）來補過（Canons of Trent, XIV.8），這就越過了聖經的教導了。

正統神學家像路德（Luther）、加爾文（Calvin）、歐文（John Owen, 1616～83，英神學家，著名的清教徒）及賀智（Hodge）則堅守代受刑罰之滿足論；就如許多具代表性的信經均有此立場，如比利時信經（Belgic Confession）第二十一條；韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）第八章第五條，以及聖公會三十九條（Thirty-Nine Articles）中的第三十一條。自由派神學家立敕爾（Ritschl）、哈納克（Harnack），和克拉克（W. N. Clarke, 1841～1912，美國浸會神學家）卻不看重基督代替罪人受死的滿足說，而認為十字架所彰顯的聖愛才是核心，能約束罪人，使他們能向人表達出愛來。

另參：贖罪（Atonement）；獻祭（Sacrifice）。

參考書目

加爾文著，《基督教要義》中冊，謝秉德、徐慶譽譯，文藝，⁵1995（J. Calvin, *Institutes*, II. xvi～

xvii); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 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, 1986); O. Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids, MI, 1983), vol. 2.

B.D.

Saumur, the School of 邵瑪學派 參亞目拉都主義 (Amyraldism)。

Scandal 醜聞 教會作為一個羣體,受醜聞的困擾並不是現代才有的事,第一世紀的教會就不斷有這問題。

醜聞之為害

說來並不湊巧,古往今來困擾一個羣體的醜聞不出三個類別,就是財、色、權。猶大為三十塊銀子賣主(路二十二3~6),亞拿尼亞和撒非喇欺哄聖靈(徒五1~6),是因金錢問題而鬧出的醜聞。哥林多教會有信徒與繼母行淫(林前五1~3),是因色而鬧出的醜聞。從耶路撒冷而來,進入哥林多教會唆使信徒,毀謗保羅為要奪權的(林後二1~3,三1~3),是因權而鬧出的醜聞。現代教會也常因財、色、權的問題鬧得太凶,給傳播媒介揭發出來,公諸於世,使教會的名聲受辱,信徒受到傷害。

古今中外的教會都受此三害,因為基本上它們是在一個羣體內才會發生的,一個人就產生不出財、色、權的問題。因此它們是一個羣體的問題;也不見得只發生在教會的身上,只要有兩個或以上的人走在一起,財、權、色的問題,就有可能成為他(她)們之間的問題。

不過當這些問題發生在今日的教會身上,其破壞力是非常嚴重的。首先,我們認為教會是一個聖潔的羣體,與人性卑污一面

的敗德不應扯上關係。這種不切實際的思想既是外人對教會(或任何宗教團體)的看法,也是很多信徒對教會的概念,甚至是他們的自我認識。到事實與信念出現矛盾時,就引起他們的自我意識衝突,甚至崩裂,醜聞對信徒的衝激正在這裡。

再者,我們是活在資訊發達的都市,不少教會的建立、宣傳,或是金錢的籌措,都借助於傳媒的功能。但傳媒不只是教會的僕役,它在社會也有自己當扮的角色和當盡的責任。教會作為一個羣體,若有不法的事情發生,傳媒有責任披露及刊載,無論這種披露會對教會造成什麼影響。因此美國電視傳道人吉姆·貝克(Jim Bakker)鬧出財色糾紛,教會不能因為身受其害而責備傳媒好挖隱私,嘩眾取寵;正如華人教會搞出桃色及斂財的事件,傳媒也絕對有責任揭發一樣。傳媒在社會的角色,就是滿足人民知的權利,包括知道教會羣體內不法之事的權利。因此醜聞對教會造成傷害,不能怪責傳媒;這就引到下面一點。

最後,在一個資訊發達而人口密度又極高的城市,醜聞被傳媒揭露之後所造成的傷害,一定會比像哥林多教會有人與繼母行淫的醜聞造成的傷害更廣泛,也更深遠。但就是這關口,我們仍然要認清楚一點:醜聞之所以是醜聞,和它所以會造成傷害,是因為事件本身是醜惡的,不因為它被傳開,所以才醜聞。教會要反省的,是醜聞所指的那件醜惡事件,包括醜聞的性質、真偽、善後和修補,而不是揭發醜聞的媒介;不肯正視問題的本源而諉過於揭發的媒介,破口仍在,困擾不絕。

醜聞的本源與善後

當基督徒羣體有人做了或說了某些事,是與該羣體共守的標準相違背,而引起其他人的不安,甚至引起羣體分裂,這就是醜聞。

初期教會對付醜聞的主角,就是行使紀律(Discipline)*或懲戒權(參下),以保

持羣體的純淨和維持共守的標準，像保羅吩咐哥林多教會把行淫的人逐出教會（林後五 4 ~ 5），或彼得公開斥責亞拿尼亞和撒非喇（徒五 3 ~ 4；他們氣絕身亡卻不屬於彼得懲戒的目的）。這些都是屬於清楚明確的事例，因此問題不在不知要怎樣做，只是在要不要做的問題。當然，犯事的人若是屬於擁有權力的人，如教會的牧師或執事（就如近代為傳媒揭發的教會醜聞主角，多屬這一階層），問題就比較複雜，因為沒有人可以執行懲戒權。

但更複雜的是另一類：引發醜聞的人不是出於私心或刻意違反羣體共守的標準，而是本於正直的良心，誠實地相信他有權利或責任說或做某些事，其結果卻使信徒羣體受到傷害，就像保羅時代外邦教會為吃祭肉而引起的分裂，就是屬於這一類。它符合上述對醜聞下的定義，也引致同一傷害和分裂的結果；處理的辦法就不是像非黑白都明顯的那種懲戒法。保羅在哥林多前書第十章提供的方法，就是要當事者審查受愛心管制的良心（參良知，Conscience*）仲裁法。

原來一個羣體共守的行為標準不是單元的，哥林多教會有些人守著猶太教的傳統，認為絕不可吃祭肉；有些希羅文化背景較重的外邦人加入教會，認為偶像只是金銀木石，不代表什麼，因此在傳統及當地法律來說，吃祭肉是他們的自由。本於個人自由而引發的醜聞最難應付，保羅處理此問題時，同時尊重這兩種傳統（林前十 14 ~ 22、25 ~ 28），卻提出一個比傳統法律更高的原則：「乃要求別人的益處」（24a），和「無論作什麼，都要為神的榮耀而行」（31b）。自己的益處要被別人的益處所駕馭；自己的自由要降服在為神的榮耀的大前提下；這就是盡心、盡性、盡意、盡力愛神和愛人的基督教原則。在公說公有理、婆說婆有理，彼此爭持不下的情況內，這是最有效的解決原則（參楊牧谷著，《作祂的僕人——哥林多後書研讀》，校園，1992，導

言）。

執行紀律

執行紀律和懲戒法，英文都叫 discipline，這個詞語有兩個意思，在早期教會都有實行。一是指對引起醜聞的人施行懲戒，為了維持羣體共守標準的公正嚴明；另一是指對犯事者施行教導，使他的行為能符合公共標準。執法者都是教會最高的負責人。

可惜如上所言，人的行為不常容易判斷是非曲直，我們常陷於道德選擇和判斷的兩難。在道德哲學上，這稱為「髒手」（dirty hands）的兩難，可以使有關羣體產生管治的危機。意思是說，我們沒有充分證據定涉嫌者的罪，但不處理這問題，又會叫羣體不服，公信難持。沙特在一本名為《髒手》（Jean-Paul Sartre, *Dirty Hands*, 1948; ET, 1949）的書中，就記載海特拉這名共產黨頭子的話：「我的髒手直延至手肘，我使他們陷於污穢與鮮血中，你以為自己還能無知地管治嗎？」此等醜聞對教會的壞影響至為長久，因為事件本身的模糊叫人不易處理。

四世紀教父該撒利亞的巴西流（Basil*）堅持教會要執行紀律，無論明確知道是犯了罪的，或不能立刻界定罪責的，「那些雙手不潔的人最好三年內禁守聖餐」；禁守聖餐在當時是很重的刑罰，但巴西流的命令不僅是一則懲罰，也是一種使犯事者思過改正的手段。

近代人思及教會的懲戒權，多是想到懲罰一方面，很少想到積極的教導和改正一面；毋怪乎教會面對醜聞主角時，總有無法可施的無能感。不錯，初期教會對屢犯不改的人，多是執行懲戒，甚至逐出教會。在有使徒或監督的時代，固然容易執行，在教會成立初期，也有這個需要；不然教會就失去她的獨特性，宣教工作亦大受影響。

中世紀教會與政權不分的時代，也有教會奉行極嚴的紀律，有時甚至邀請社會的執

法機構來作清理門戶的工作。但今天教會的結構與第一世紀相差極遠，華人教會亦從未與政權有過如中世紀那種密切的關係，教會能否執行懲戒的紀律，極成疑問。

今日教會的懲戒權

教會建立初期，教會負責人的懲戒權相當清晰嚴明。到教會穩定下來，她的特性建立，我們發現教會對犯事者的態度，就由懲戒轉到積極的教導了。最明顯的就是保羅對哥林多教會惹事之人的態度（林後二 6 ~ 8），他認為：1. 犯事者要受眾人的責罰（*epitimia*，6b，實質就是眾人的責備）；2. 赦免他、接納他、安慰他（7 節）；3. 向他顯出堅定不移的愛心（8 節）。這是一種挽回式的紀律，是現代教會可以實行的，也是同屬聖經教訓的懲戒權。

今日教會執行紀律時，不要光問：「他若不悔改怎麼辦？」乃要問：「怎樣才可以使他回轉？」免得撒但趁機勝過我們（林後二 11）。教會執行懲戒權的時候，必須留下餘地讓「軟弱」的肢體可以回轉，這是保羅不斷寫信給教會的原因之一。這不是說教會的共守標準就要降低或減弱，乃是說，執行紀律時必須以「復和」及「重建」為目標；只有這樣，由醜聞造成的傷害——無論對犯事者或教會羣體——才有治癒的一日。

教會執行紀律時，馬太福音十八 15 ~ 17 立下一個很好的榜樣：

1. 最基本的條件，就是不能對不義和錯誤之事冷漠，乃要敢於正視和解決；拖延政策不會除去醜聞留在羣體中的烙印，敢於正視卻是最正面的補救之道。

2. 若是發現得早，傷害未曾擴散，負責牧養教會的要私下勸告及教導；「他若聽你，你便得了你的弟兄」（太十八 15b）。

3. 他若不聽，就要與教會二、三個長老或執事一起勸告他，「要憑兩三個人的口作見證，句句都可定準」（太十八 16）。

4. 若仍然不聽，教會要禁止他守聖餐，

表明他不能以犯罪之身參與教會團契的生活（太十八 17；另參林前十一 27 ~ 29）。

5. 若是公開的罪，已經成為醜聞，教會應該先行 2. 與 3. 項，勸他向公眾認罪交代（提前五 20）。2. 與 3. 項不是只做一次，乃是多次多方的做；他若仍然不肯悔改，就必須行第 4. 項，禁止他守聖餐，讓會眾也知道不義的事已受到嚴正的對待。

總括來說，教會不應對醜聞採取「讓時間沖淡」這種冷漠又無效的辦法；執行教會紀律的目的是要挽回，不是打倒犯事的人。信徒遇上下一個醜聞的衝擊，不必太驚訝，就讓醜聞成為木鐸，提醒我們自己也只是蒙恩的罪人，叫我們謙卑做醒度日。

另參：紀律（Discipline）。

參考書目

- R. N. Caswell, 'Calvin's View of Ecclesiastical Discipline' in G. E. Duffield (ed.), *John Calvin* (1966), pp. 210 ~ 26; John Lemmon, 'Moral Dilemmas', *Philosophical Review* 71 (1962); N. Marshall, *The Penitential Discipline of the Primitive Church* (rep. Oxford, 1844); E. N. Santurri, 'Perplexity in the Moral Life: Philosophical and Theological Considerations', Ph.D. diss. (Yale University, 1984); M. Walzer, 'Political Action: The Problem of Dirty Hands', *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 2 (Winter, 1973), pp. 160 ~ 80.

楊牧谷

Schaeffer, Francis August 薛華 (1912 ~ 84) 薛華生於美國，在韋斯敏斯德神學院受業於范泰爾（C. Van Til）及其他人的門下，為聖經長老教會按立為牧師，1948 年移居瑞士，後來成立「愛的團契」（L'Abri, Huemoz），作其導師，直到離世之日。

薛華一生特別的使命，乃是向那些對人

文主義理想失望的人指出福音的路向，又對基督徒提出存在主義（Existentialism）的警告，以防他們受其影響，掉入相對主義（Relativism）之危險陷阱。對許多基督徒來說，薛華的主要貢獻乃在他能重建人對神真理的信心，亦即是他所說「真的真理」。薛華是個正統的加爾文主義者，特別重視聖經的可靠及權柄。他的護教學（Apologetics）被稱作「文化護教學」（cultural apologetics），比范泰爾及杜爾維（H. Dooyeweerd）等人更重視一般恩典，頗能幫助信徒與非信徒辯論，使他們一方面可以指出非信徒世界觀不足之處，另一方面又能肯定基督教教義及倫理的客觀真理。薛華與陸梅克教授（Professor Hans Rookmaaker, 1922 ~ 77）親密合作，一起研究藝術發展史，找出宗教與哲學的大趨勢。他的著作相當多，自1968年便開始出現，加上他在美國及歐洲發行的電影及公眾講道，使他在世界的影響力無遠弗屆；在重建福音派知識分子對正統神學之信心上，實在功不可沒；他亦幫助許多人明白文化的趨勢，因而更能積極地使用藝術，而另一方面則幫助人警覺人文主義式之文化所蘊含的誘惑因素。

另參：護教學（Apologetics）；文化（Culture）。

參考書目

Complete Works 5 vols. (Westchester, IL, 1985); 《理性的規避》，卓忠信譯，文藝，1971 (*Escape from Reason*, London, 1968); *The God Who is There* (London, 1968); 《太初有道》，陳偉明、梁嘉城譯，福閱，1975 (*He is There and He is Not Silent*, London, 1972); 《前車可鑒》，梁祖永、梁壽華等譯，宣道，1983 (*How Should We Then Live?* London, 1980); 《屬靈的真義》，林怡俐、葉鳴和譯，橄欖，1989 (*True Spirituality*, London, 1972); *Whatever Happened to the Hu-*

man Race? with C. E. Koop (London, 1983). L. T. Dennis (ed.), *Letters of Francis Schaeffer*, vol. 1 (Eastbourne, 1986).

L. T. Dennis, *Francis A. Schaeffer: Portraits of the Man and His Work* (Westchester, IL, 1986); R. W. Ruesegger (ed.), *Reflections on Francis Schaeffer* (Grand Rapids, MI, 1986); E. Schaeffer, *L'Abri* (London, 1969).

O.R.B.

Schillebeeckx, Edward 席勒伯 (1919年生) 是天主教前衛神學家，生於比利時，屬於道明會（Dominican）的修士。直到1982年他退休的時候，均任荷蘭奈梅亨大學（University of Nijmegen）之教義學及神學歷史教授。席勒伯是個多產作家，教義學各科目均有涉及，而他最重要的神學作品，則是關於聖禮、教會學、基督論和解釋學。

為他奠定神學界地位的作品，是關於聖禮（Sacrament）神學。他建議要離開昔日那種機械式及非個人的解釋（就如變質說，Transubstantiation），代之以一種存在主義（Existentialism）式的聖禮觀，即是看聖禮是蘊含著基督具位格的臨在，因此亦是人、神相遇的媒介。

席勒伯的作品與他如何看待神學之釋經學（Hermeneutics）的功能，有很密切的關係；此功能是把昔日人解釋基督徒在基督內之救贖經驗（包括聖經及傳統的），連結於今天必須再解釋的文化情況。他認為信仰的內容不能在一種非歷史的形式下獲得，它只能在不斷改變的文化背景下，以一種活的及歷史的形式展示；故此，昔日的傳統不可能成為神學惟一的準繩，我們必須在現代經驗之世界的亮光下重新解釋信仰。

在此種釋經學的功能下，席勒伯進一步指出研究神學的兩個基本原則：1. 他拒絕嚴格劃分自然界（Nature）與恩典

(Grace)*，認為人類的經驗包含神救贖的普世歷史在內，而基督教的啟示歷史不過是顯明這種救贖工作而已。2. 在法蘭克福學派 (Frankfurt School)* 的影響下，席勒伯強調，要避免神學變為一種意識形態，就一定要把基督教的實際行動 (Praxis)* 釋放出來。因為這兩個原則，救恩經驗中的政治行動就應受重視了。

席勒伯最偉大的作品是關於基督論 (Christology)* 的著作 (共三冊)。他認為基督論的功能乃在把兩個來源連接起來：早期基督徒解釋他們透過耶穌而有的得救經驗，以及現代世界中基督徒與非基督徒的經驗。為了達到此目的，他巨細靡遺地研究了初期教會怎樣在他們的文化環境下解釋耶穌，目的是要找出某些原則，作為解釋基督徒經驗的結構，並在一個非常不同的文化條件下，找出行動的原則。

現代人對席勒伯的批評，主要集中在他對最早期基督徒所解釋的耶穌的看法。他認為最早期的信徒是看耶穌為一個末日先知，這種觀點既屬猜測，但他卻看得十分重要。這種解釋是重要的，因為它保存了信息的重要，以及歷史耶穌的實際行動；席勒伯還以此為標準，批評日後一切忽略此等因素的基督論。席勒伯並不認為後期在約翰及教父傳統中發展出來的道成肉身式的基督論不合理，但卻批評他們忽略了耶穌的信息及行動的挑戰。

參考書目

著作：*Christ: The Christian Experience in the Modern World* (London, 1980); *Christ the Sacrament* (London, 1963); *The Church with a Human Face* (London, 1985); *Jesus: An Experiment in Christology* (London, 1979); *The Understanding of Faith* (London, 1974).

J. Bowden, *Edward Schillebeeckx* (London, 1983).

R.J.B.

Schism 分裂 源自希臘文的 *schisme*，指教會內的分裂，或從教會分裂出來 (參林前 1-10)。早期教會沒有明顯區分分裂是一種侵犯合一與愛的罪，還是異端 (Heresy)* 或教義上的謬誤。不管是指實質或傾向而言，人都當異端是教會之外的；反之亦然，凡在教會之外的均為異端。後來分裂的運動蠢起，像諾窪天 (Novatian)* 教派及多納徒教派 (Donatism)* 興起，教會就有需要進一步澄清其分別，因為這些運動都遵守純正的信仰，但在紀律與秩序上卻有不同的看法。

居普良 (Cyprian)* 認為從建制的教會分離出來，就等於是屬靈的死亡，她的聖禮 (Sacrament)* 是無效的，而後來的神學——特別是與多納徒教派鬥爭的奧古斯丁 (Augustine)* 神學，卻接受她的聖禮也是有效的。傳統上，羅馬天主教神學認為凡在教宗管轄權之外的團體 [即 1054 年後的東正教，及改教運動的教會，包括聖公會在內，參安立甘主義 (Anglicanism)*]，均是在基督教會之外，這看法直到最近才有改變。然而大多數更正教及合一運動的神學均認為信經 [Creeds*；參使徒信經 (Apostles' Creed)*] 的「一教會」本身，亦存有分裂性，重歸於一就不僅要非教會團體重投教會的懷抱，也要求各友好教會彼此間復和。

參考書目

G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids, MI, 1976); S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church* (London, 1964).

D.F.W.

Schlatter, Adolf 施賴德 (1852 ~ 1938) 施賴德是瑞士說德語的神學家，生於瑞士聖哥爾 (St Gall)，父親是藥劑師，又是一間獨立教會的傳道人 (不過母親及兒子參加國家的改革宗教會)。施賴德在巴塞爾及杜平根大學肄業 (1871 ~ 5)；接

著有一短暫時間在蘇黎世及卡斯維—烏特維（Kasswill-Uttwill，近康斯坦茨湖）牧會，之後便在伯爾尼（Berne）教授新約（1880～8），在格利芬斯活（Griefswald）教系統神學（1889～93），在柏林教神學（1893～8），和在杜平根教新約（1898～1930）。在他那一代，他是杜平根神學系最重要的人物，也是德國牧師中最具影響力的教師。他的聖經歷史神學和釋經，與當代之宗教歷史學派〔History-of-Religions School*；另參布特曼（Bultmann*）〕，和自由神學〔參神學的自由主義與保守主義（Liberalism and Conservatism in Theology*）〕；另參哈納克（Harnack*）是完全不一樣的。他的神學及釋經本於仔細研究的語言和歷史資料，還特別注意新約的猶太背景；他要把系統神學和近代神學問題深深植根於聖經經文，而不是在一些猜測的假設上。他拒絕把信心與歷史，批判與宣道，神學與生活分家。他研究聖經的角度，就是以一個基督徒神學家的身分。他相信舊約與新約頗不一樣，但卻強調二者的一致；他的作品均有同一的信念，就是相信耶穌是「神的基督」，也是聖經啟示的核心，這正是兩約最重要的釋經（Hermeneutics*）鑰匙。

施賴德非常勤於寫作，不幸地，他的作品譯為英文的不多，更別說中文了。他最偉大的作品是解釋新約的信心（1885），在此巨著中，他要糾正因信稱義（Justification*）中過分的信義宗因素。他亦寫了整本新約的普及註釋書，而較專門、大量的釋經書則包括《馬太福音》（1929）；《約翰福音》（1930）；《路加福音》（1931）；《雅各書》（1932）；《哥林多前、後書》（1934）；《馬可福音》（1935）；《羅馬書》（1935）；《提摩太前、後書，提多書》（1936），和《彼得前書》（1937）。馬太及羅馬書的註釋書（書名：《The Righteousness of God》）是最重要的。除此之外，他亦寫了兩卷新約神學（1909），一卷早期教會史（1926，英譯為

The Church in the NT Period, London 1955），一卷教義學（1911）和一卷倫理學（1914）。

參考書目

W. W. Gasque, 'The Promise of Adolf Schlatter', *Cruix* 15:2 (June 1979), pp. 5 ~ 9; R. Morgan (ed.), *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter* (London, 1973) — 包括 ET of *The Theology of the New Testament and Dogmatics*; P. Stuhlmacher, 'Adolf Schlatter's Interpretation of Scripture', *NTS* 24 (1978), pp. 433 ~ 46.

W.W.G.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 士來馬赫（1768～1834） 德國更正教神學家，一般人認為他是自由神學之父（參神學的自由主義與保守主義，Liberalism and Conservatism in Theology*），但實際上他的影響力越過這種思潮，與改教各大師並列。

士來馬赫生於一個敬虔之家，而他自己則在莫拉維教會的影響下信主；但就在他受業於莫拉維派一間神學院時，發現他年輕的敬虔（Pietism*）神學，在理性上有欠缺，便轉到哈勒（Halle）去讀哲學，完全埋首於康德（Kant*）與柏拉圖（Plato*）的作品。就在這段時間，以及因著早期作導師及牧師的經驗，他開始重組基督教信仰。他成熟的年日都在哈勒及後來的柏林度過，作教授、傳道人，及政治活動家。英語世界的人認識他，多是透過他第三版的《論宗教——致那些有教養又蔑視宗教的人》（*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*），及第二版的教義學：《基督教信仰論》（*The Christian Faith*）。後者是一本巨著，可說是更正教神學作品中自加爾文（Calvin*）的《基督教要義》以來，能與巴特（Barth*）之

《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 並列的作品。他的其他作品包括從方法論入手的《神學概論》(*Brief Outline on the Study of Theology*)，死後出版的《解釋學》(*Hermeneutics*)，大量的講章，柏拉圖作品的翻譯，以及記有不少生平資料的《辯證法》(*Dialektik*) 和《倫理學》(*Ethik*)，後二者都未曾譯成英文。

士來馬赫刻意使他的神學變成教會的神學；他認為神學是一種理性的作業，而其根源則是宗教生命的真實形式。因為基督教神學與基督徒羣體的整体敬虔有關，故此神學的本質是經驗的，而非臆測的；基督教信仰基本上不是概念性的，一切教義只不過是把基本的宗教真理概念化，因此概念只屬於第二層次的東西而已。士來馬赫把敬虔放在核心地位，目的就是要為宗教知識尋找另一個基礎，以避開像康德那種批判式哲學為神學定下的限制。他在《基督教信仰論》說，啟示(*Revelation*) 本就是透過救贖經驗來傳遞神的知識，而不是由教義以命題式的方法傳遞。士來馬赫對教義的觀點，是清楚地分開它們外在理論的形式，以及內在羣體宗教生命之實體；一切描述皆只是第二層次的表達，因此兩者也就可以有不同的表達方法。

士來馬赫了解的敬虔現象，其核心全在那引起爭議的「絕對依靠感」(*feeling of absolute dependence*)，意思是不管是不是基督徒，人宗教生活的基本結構均在自我意識，而自我意識又是由那超越自我者所定規的。論到依靠那種「感覺」，士來馬赫不是指「情緒」，乃是指個人存在的基本結構，是先於感情、行動或思想的。自我意識就是需要依靠的意識，因此意識到神就是感情之所由('whence')，而知道需要依靠的意識，正是神向祂所造之人作自我啟示的核心。

在《基督教信仰論》，此種對敬虔之普世認識，具有非常明顯之基督論(*Christology*) 的形態。在《論宗教》

(*Speeches on Religion*) 一書，士來馬赫基本上想把宗教說成是科學與藝術的背景，但他不是特別以基督教為本位，而是泛指一般宗教的本質。在教義學上，他探討基督徒對神的意識怎樣在每一方面均受基督之救贖工作所定規。他所了解的救贖，是指耶穌那種完全清晰之神的意識對基督徒羣體留下的印象，意思是說，耶穌之神的意識，能修復我們已然破壞的神的意識。在士來馬赫的神學，基督作為神意識的楷模怎樣與歷史的耶穌有關係，一直都沒弄清楚，自包珥(F. C. Baur) 以降(參杜平根學派，Tübingen School*) 就一直受人批評。士來馬赫以救恩論作為了解基督論之進路，亦使他拋棄古典基督論許多的命題，認為它們對了解基督徒之自我意識沒有幫助。

士來馬赫一直拒絕去到分析敬虔條件的背後，以討論神本身客觀性的問題。故此，在《基督教信仰論》的神論，他完全不談及三位一體(*Trinity*) 的問題，認為所有論到三位在一個神格的種種問題，對敬虔均毫無幫助：「除了神在這世界的位格之外，我們完全沒有任何其他方式了解神的位格」(172.2)；這就是為什麼創造論(*Creation*) 與保存論會被優先處理，因為它們與人的依賴感有直接的關係，而三位一體論則被放在附篇(巴特在《教會教義學》起首卻刻意將兩個論題的討論次序倒轉過來)。

在士來馬赫的釋經學(*Hermeneutics*)，教義與敬虔是平衡的【編按：在士來馬赫的思想，宗教與敬虔是完全等同的】；而從他身故後最近才整理出版的書來看，近代釋經學之所以備受重視，與士來馬赫在這方面的心得也很有關係。他早期論釋經學的文章，的確很看重語言的客觀問題，但後來他看解釋這行為，卻是心理上的多於是文法上的活動，意思是說，解釋的目的要透過經文進入作者的意識。

就像他整個神學一樣，士來馬赫的解釋

學被人批評為主觀主義。批評者說他把釋經看成首要的心理活動，無疑就是看重意義多於真理，亦即是把經文在主觀意識所指的，高置於客觀的情況。同樣地，在較廣的層面，人亦常批評他過於強調宗教的自我意識，以致低估了宗教生活與思想的客觀基礎，因而亦有人認為他開啟了一條把神學退減為人類學（Anthropology）^{*}的道路〔由費爾巴哈（Feuerbach）^{*}發展、完成〕。這條批評路線以巴特最具代表性，但巴特對士來馬赫仍很尊重，而且他的批評也多在早期作品出現，跟隨巴特批評士來馬赫的人，卻了無新意地守著這條路線。但這個批評似乎忽略了一件事：士來馬赫所了解的「絕對依賴感」，是具有意向之含義的，亦即是指向外在的基礎。宗教的自我意識所了解的世界，是超越自我的，以致人能透過敬虔，看見宗教生命之「所由」。這樣解釋士來馬赫，便暗示出他實在是再強調改教運動的一個教導，就是神與信仰的生命是互相諧協的，就如我們在路德（Luther）^{*}的作品所讀到的。不過在士來馬赫的神學，神的行動與同在，除了遍在的層面之外還有沒有其他，倒值得討論；尤其是他對神蹟（Miracle）^{*}及神的照管（Providence）^{*}的問題一直立場不明。再者，他拒絕以臆測的語言來討論神之本體，到底是不是因為他認為在人歷史進程之外，沒有啟示可言？這也是一個值得討論的題目。

在巴特的影響下，許多人對士來馬赫的評價都是反面的，但這潮流似乎已經過去了，現在人又開始從正面來作評估，特別是在德國，最近出版了他的新評鑑本，匯集了許多近代專門研究的心得。今天我們不能夠再像以往一樣，用一些簡單的標籤就把他歸類於檔。他代表改教運動的另一傳統，就像加爾文和路德一樣，都是看人的宗教（Religion）^{*}為對神自我啟示的回應；而他的回應，可看作是對當時啟蒙運動（Enlightenment）^{*}批評神學是否可能的回

應：神的真實存於人的歷史經驗，故神學是可能的。

參考書目

著作：*Kritische Gesamtausgabe* (Berlin, 1980 ~); *Brief Outline on the Study of Theology* (Richmond, VA, 1966); *The Christian Faith* (Edinburgh, 1928); *Christmas Eve* (Richmond, VA, 1967); *Hermeneutics* (Missoula, MT, 1977); *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (London, 1894); *Selected Sermons* (London, 1890).

研究：K. Barth, *The Theology of Schleiermacher* (Edinburgh, 1982); *idem, Protestant Theology in the Nineteenth Century* (London, 1972); R. B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher* (New York, 1941); B. A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology* (London, 1984); *idem, in N. Smart (ed.), Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge, 1985), vol. 1, pp. 123 ~ 56; H. R. Mackintosh, *Types of Modern Theology* (London, 1937); R. R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion* (London, 1964); M. Redeker, *Schleiermacher* (Philadelphia, 1973); S. W. Sykes, *Friedrich Schleiermacher* (London, 1971); R. R. Williams, *Schleiermacher the Theologian* (Philadelphia, 1978).

J.B.We

Scholasticism 經院哲學 「經院學派」(scholastic)一詞，最早是十六世紀哲學歷史學家及人文主義者(Humanists)^{*}，用來形容中世紀之神學家及哲學家的。它原是個貶詞，指那些受傳統規範，特別是受亞里斯多德(Aristotle)^{*}影響的人；今天雖然仍保留著這個意思，但大體上是中性詞語，泛指中世紀中、後期的一種哲學與神學。不過我們也有現代的經院哲學，日期大概是由1550 ~ 1830年，與「正統信條」

(*confessio orthodoxa*，為基輔省主教 Petrus Mongilas 所擬) 時代有關，對西歐之更正教及天主教大學有影響。最後，在近代天主教中亦興起了新經院學派，它亦上溯到中世紀，其中尤以阿奎那 (Thomas Aquinas) 至受重視 (參多馬主義, Thomism)。

當西歐的政治秩序慢慢重建，自九世紀起，教育亦開始建立，歐洲人開始注意古典文化，這是一種遠比當代文化豐富的文化。結果，修道院 (參修道神學, Monastic Theology) 及教會學校，以及後來的大學教育，均是建立在古典經文之上。當時之學校主要由教會建立，目的是培育基督徒的信仰；當時的人就自然認為聖經是有權柄的，而以經文為本的方法，在他們看來也是十分自然的事。

中世紀人深信真理 (Truth) 是由啟示 (Revelation) 傳遞，不然人就無法得知究竟 (參信心與理性, Faith and Reason)。因此，他們用心研讀神啟示的聖經，又為它寫註釋。聖經能澄清屬靈的事物，亦能照亮我們對人 (Man) 及世界 (World) 的了解。這時，他們重新發現了亞里斯多德全部著作 (參下)；一種較精細的辯證法，及對真體的另類描述便出現了。當時中世紀各學派間爭辯得最熱烈的問題，是到底要怎樣看待亞里斯多德；因為信心仍被看為首要，神學家就接受安瑟倫 (Anselm) 的意見，認為人不應明白了才相信，乃要先相信以明白。

足以代表最早期以理性來分析教義者，乃波伊丟斯 (Boethius) 之《三一論》 (*On the Trinity*)；而更具影響力的是亞伯拉德 (Abelard)，他努力為信仰預備一個解釋。在《是與否》 (*Yes and No*) 一書，他探討神學的方法，認為神學家的工作，有一部分就是在不同的權威意見中作出決定。倫巴都 (Lombard) 的《四部語錄》 (*The Four Books of Sentences*) 是中世紀最受歡迎的

神學課本，本於神、受造物、道成肉身 (Incarnation)、救贖 (Redemption)、聖禮 (Sacrament) 及末世論 (Eschatology) 等題目，從聖經及教父 (Patristic) 作品中摘錄要句，彙編成書，時為 1150 年；到了十六世紀的改教運動 (Reformation)，此書仍然流行，並有人為它寫註釋。

到了十三世紀，人繼續研究聖經的經文，但大師級人物亦開始研究困難的問題，因而亦開創了「問題研討」的傳統，亦即是本於聖經、教父以及哲學傳統，來作單一問題的深入研究。此等問題包括真理、神的能力、祂的旨意及自由選擇等。經院哲學最高的成就，便是《總論》 (*Summa*)，有系統地解釋神學問題；其中最出名的，是阿奎那的《神學總論》 (*Summa Theologica*)，是他為初級神學生寫的入門書籍。阿奎那在此書有系統地為初學者解釋神學問題，言簡意賅地處理每一個容易引起爭論的題目。

就像西方早期的中世紀思想家一樣，十二世紀的人只有亞里斯多德的邏輯作品可以讀；但到了十三世紀，亞里斯多德其他的作品都相繼出現了。向基督教思想家挑戰的，並非亞里斯多德的倫理學，而是他的哲學。在亞里斯多德的《物理學》 (*Physics*)、《形上學》 (*Metaphysics*)、《倫理學》 (*Ethics*) 及其他作品裡，中世紀人發現一種對現實的描述，遠比他們所知的更為優秀；問題在：此等優秀作品，基本上都反對基督教思想，如世界的永恆、人靈魂的本質以及人存在的終結等。奧弗涅的威廉 (William of Auvergne, 約 1180 ~ 1249)、亞爾伯特 (Albertus Magnus)、波拿文士拉 (Bonaventura)、培根 (Roger Bacon, 約 1214 ~ 92) 及阿奎那都是當時的大師，均想在新亞里斯多德的背景下，為基督教尋找一個新立場，各人都提出了自己的議案。上一世紀的歷史批判學指出，經院哲學不是一種哲學或神學，乃是蘊含著許多不同的立場，卻有共同的目標，就是要面對亞

里斯多德的挑戰。

約在 1270 年，巴黎的情況又較為複雜，因為當代大學的文學院有人推動亞偉若斯（Averroes）對亞里斯多德的解釋，認為所有人都分享著同一個理性的靈魂。其中最出名的一個叫西格爾（Siger of Brabant，約 1235 ~ 82），他與很多人都認為，關乎理性的問題，亞里斯多德已說了最關鍵的話，但西格爾所解釋的亞里斯多德思想，既沒說它是真實，而在其與啟示有矛盾的地方，也沒有加以分辨。正因為他不認為亞里斯多德不對，他給人的印象是，自然的理性無可避免地會與啟示有衝突。這就引致反對他的人說，他是贊成一種雙面真理的理論，意思就是說，某一理論對哲學來說可以是真的，而此理論之反面對信仰來說也是真的。較令人滿意的是阿奎那採用的方法，他不僅堅持真理只有一面，也批評亞里斯多德和他的註釋者的思想，指出理性與信仰是沒有衝突的。

不受管制之理性主義所帶來的威脅，終於引來西格爾與其他人在 1277 年被定罪；巴黎的主教判定 219 條命題錯誤，其中大多數均為亞偉若斯及其跟隨者所持守，也有一些是阿奎那所接受的。但比這個被判罪的內容更嚴重的，是它引來的反應：阿奎那及其他人一向相信哲學能服務神學，這一次判罪就叫人對此信念動搖了。在敦司·蘇格徒（Duns Scotus）及俄坎的威廉（William of Ockham）的作品，我們看見哲學與神學的合作關係解體。

到了 1350 年，經院哲學開始沒落。有關聖經的課程不再是必修的，而教父著作的研究亦日漸疏淡；取而代之者，乃是辯證學上細微的問題。此發展使本已積弱的經院哲學更形沉疴——即是整個經院哲學均缺乏了一種歷史感。後來，經院學派人士傾向於只研究古代著作的摘錄，結果它的歷史意義更被忽視，連原本本來要說什麼也無暇顧及。再者，這些晚期的經院學者喜歡自我組合，形成不同的學派，然後各自為微小不同的意見

爭論不休。俄坎學派、蘇格徒學派，和多馬學派都喜歡互相為敵，結果神學與真實的教會生活就愈來愈分割。在此情況下，毋怪乎伊拉斯姆（Erasmus）只希望回到簡單的福音，路德（Luther）對亞里斯多德毫無興趣，而加爾文（Calvin）則不住攻擊經院學派的妄想。

改教運動之後，惟名論者（nominalists，此為中世紀一哲學支派，謂普遍或抽象的觀念只是名稱而無實際）、蘇格徒派及多馬派仍在天主教大學占一席位，其中最具影響力的思想家是蘇熱次 [Francisco de Suarez；參耶穌會神學（Jesuit Theology）]，他的《形上學爭辯》（*Metaphysical Disputation*）對萊布尼茲（Leibniz）、渥爾夫（Christian Wolff，1679 ~ 1754），及其他人有深遠的影響。

在更正教的陣營，墨蘭頓（Melancthon）把人文主義式的亞里斯多德主義用在他的神學；而拉米斯（Ramus）則推動一種反形上學的人文主義。不過蘇熱次在更正教思想家中仍頗具影響力，儘管加爾文不遺餘力地反對經院哲學，杜仁田（Francis Turretin，1623 ~ 87，瑞士改革宗神學家）及其他改革宗（Reformed）神學家均在他們的神學中採用了經院哲學的方法。

近代經院哲學思潮則是天主教圈內一個涉及範圍頗廣的運動，始於十九世紀初期，而大盛於十九世紀教宗利奧十三世發布的通諭之後（Leo XIII, *Aeterni Patris*, 1879）；他呼籲人重建基督教哲學，並要特別注意研究阿奎那的作品（參多馬主義）。在歐洲及美國，為此目的而設立的學院和期刊相繼出現；此圈子中最出名的人物，包括吉爾松（E. Gilson）、馬利坦（J. Maritain）、拉納（K. Rahner）和朗勒根（B. Lonergan）。

我們已指出經院哲學的弱點，不過在這裡卻要補充一點，很多時候我們對經院學派的批評是不公允的；有時我們嘲笑它（如伊

拉斯姆)，更多的是乾脆忽視，能細辨詳釋者反而不多。有些反對經院學派的人，基本上就是不喜歡那種分析的思想，感到它對讀者的要求太嚴苛；但準確的定義與仔細的辯理，對神學的重要總不亞於其他學問。從歷史的角度來說，經院學派很可能是處理信心與理性，以及神學與別科之關係最仔細的一派系；為此緣故，經院學派就是在今天，仍然是哲學與神學的一道靈感泉源。

另參：亞伯拉德 (Abelard, Peter)；安瑟倫 (Anselm)；敦司·蘇格徒 (Duns Scotus)；拉米斯 (Ramus, Petrus)；阿奎那 (Thomas Aquinas)。

參考書目

M. -D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century* (Chicago, 1968); F. C. Copleston, *A History of Philosophy*, vols. II and III (Westminster, MD, 1950, 1953); E. Gilson, *A History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London, 1980); *idem*, *The Spirit of Medieval Philosophy* (New York, 1936); N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (London, 1982); P. O. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York, 1955); A. Maurer, *Medieval Philosophy* (New York, 1962); J. Pieper, *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy* (New York, 1960); F. van Steenberghe, *Aristotle in the West* (Louvain, 1955); G. Van Riet, *Thomistic Epistemology* (St Louis, 1963).

A.V.

Schoolman 經院學派 參經院哲學 (Scholasticism)。

Schwabach, Articles of 施瓦巴信條 1528年決議此為更正教重要的信條；墨蘭頓 (Melanchthon)*及其他威丁堡神學家執筆，於施瓦巴這地方議決，故名。

此信條共有十七款；它之所以重要，是因為此十七款正構成奧斯堡信條 (Augsburg Confession*, 1530) 第一部分的基礎，而其目的是針對羅馬天主教、慈運理派和重洗派的教義，提出信義宗對聖餐 (Eucharist)*的立場。第十款這樣說：「按基督的話來說，在餅與酒中，基督的身體與血是真實的臨在。」比較奧斯堡信條第十條：「論到聖餐，我們教會教導人：基督的真身體和真血，藉餅和酒的形體真實臨在。」翌年 (1529)，馬爾堡對談 (Colloquy of Marburg) 除了論聖餐一條外，全將之接納為正式的信條，且視之為信義宗信仰的試金石。就如1530年五月，選侯約翰為要向皇帝表明其信仰正統，就以施瓦巴信條說明自己。此信條的原稿已失，其印刷本於1530年在科堡 (Coburg) 面世。不久，路德亦加了一篇序文於其前來印行。

另參：奧斯堡信條 (Augsburg Confession)；聖餐 (Eucharist)。

參考書目

H. E. Jacobs, *The Book of Concord* (Philadelphia, 1893); T. Kolde, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begründet von J. J. Herzog, ed. by A. Hauck, vol. xviii (1906), pp. 1f.; P. Schaff, *The History of the Creeds*, vol. i (London, 1878), p. 228f..

楊牧谷

Schweitzer, Albert 史懷哲 (1875 ~ 1965) 生於瑞士的阿爾薩斯 (Alsace)。史懷哲堪稱人之傑，一生揉合了多人的天分、精力與成就。他擁有的博士

學位包括哲學、神學、音樂和醫學。年約三十歲就順服耶穌的命令，「為我和福音喪掉生命」（可八 35），作了法屬赤道非洲的宣教士。一生經歷不少坎坷，包括兩次世界大戰，一直在非洲人當中工作，至終建立了他自己的醫院。他定期返回歐洲，演講或作管風琴演奏；然而不管身在何方，他都不會停止寫作，這是自他讀書的時候就已經培養起來的習慣。

在《歷史耶穌的追尋》（*The Quest of the Historical Jesus*, 1906; ET, 1909），史懷哲指出，一切所謂「歷史」的重溯，不過是作者把他們的自由神學加諸耶穌的藉口。史懷哲堅持耶穌是相信神末世〔Eschatology*；另參啟示文學（Apocalyptic Literature*）的國度（參上帝國，Kingdom of God*）即要來臨，這是祂與門徒那麼熱心的原因。這樣說來，耶穌就是教導一種「過渡時期的倫理」，亦即是說人若要進入神的國，就必須具備絕對的公義（Righteousness*）。耶穌對「更高之義」、愛心和信心（以自由派的意思重釋）之評價乃是：因為時代緊迫，實行此等品德的態度，亦要相應的迫切。人要捨棄財物，連右臉也要給人打，以及忍受迫害。在將臨的苦難中，耶穌與門徒都要死去，又要復活過來；耶穌乃是人的兒子。

當末日並未如想像的來到，耶穌的結論是祂必須獨自承受苦難，是為了信徒的緣故，因此亦引進了神的國度。後來保羅推論出，耶穌的彌賽亞國度實在已經展開；那當然是看不見的，正如蒙揀選者的復活亦然。保羅對聖禮（Sacrament*）、倫理（Ethics*）、律法（Law*）與稱義（Justification*）的理解，全是他的末世論裡的功能；而且與許多學者的想像相違的是，這些思想與神祕宗教沒有什麼關係。

在《文明的哲學》（*The Philosophy of Civilization*, 1923）一書中，史懷哲發展出「敬重生命」（‘reverence for life’）的倫理

觀，這是人能聯結對世界的肯定，與內心道德之敬虔的惟一方法。他說，一切受造物都有「要活下去的意志」，卻只有人能看出這種共同意志的聯繫。我們必須同等看重一切生命，因此應儘可能不殺生，包括昆蟲與植物在內，雖然很多時候這仍然是免不了的。史懷哲認為這種「敬重生命」的情操，正是耶穌倫理的原則。他自小即義不容辭地保護一切動物的生命，很可能是在他研究印度教及耆那教（Jainism）之「非害主義」（*ahimsa*）時，加強了這方面的思想。

參考書目

J. L. Ice, *Schweitzer: Prophet of Radical Theology* (Philadelphia, 1971); O. Kraus, *Albert Schweitzer* (London, 1944); G. N. Marshall, *An Understanding of Albert Schweitzer* (New York, 1966).

R.M.P.

Schwenckfeld, Caspar von 史文克斐 (1489 ~ 1561) 平信徒神學家及激進改教家。史文克斐來自西里西亞（Silesia），於1518年成為信義宗會友；從1522 ~ 9年，是公爵腓勒德力二世（Duke Frederick II）推動改教運動（Reformation*）的主要顧問。到了1524年，他對聖餐（Eucharist*）的了解不為路德接受，便自動流放。他日後發展出來的神學，使他置身於極端主義的屬靈神學家（參極端改教運動，Reformation, Radical*）。

在史文克斐思想成長期，聖餐的意義占了決定性的位置。他認為真正的聖餐不是一種外在參與的禮儀，乃是內在、屬靈的，是靈性吃天糧，就是基督的肉。此種內心的「進食」，保證參與者因著完全參與神聖的性情而被改變過來。結果，那個原先被罪癱瘓的意志就被釋放，可以真實地愛神愛人，

這正是基督命令我們去做的。人的靈性怎樣可以吸收基督屬天的肉呢？史文克斐認為是透過因信稱義，它可以使人與第二亞當聯合；連那些活在道成肉身事件之前的人，像亞伯拉罕，若曾運用信心，也可以分享屬靈的基督，亦可以被稱作基督徒。史文克斐拒絕路德從法律的角度來解釋稱義的信心；他認為信心乃是不斷進食天糧——即基督。就是這樣，稱義（Justification）^{*}與漸進的神化（Deification）^{*}便緊密地聯合在一起。這與他嚴肅地看罪，和期盼改教運動能改善道德生活的態度是相符的。

他的基督論（Christology）^{*}與他的聖餐觀也互相配合。他認為基督的人性雖然是透過馬利亞而得，卻只是「生，而非被造」。他對人的人性與神性的理解是相近的，即是在地上工作時，從一卑微的地步，發展到得榮耀的地步，那與神化的過程幾乎是一樣。史文克斐強調，在十字架上受苦的基督，是以他的神性和人性來忍受；就是這樣，基督屬天的肉才能透過聖餐，讓信徒分享。在基督得榮耀的狀態，不容易分開祂的人性與神性，這正是路德認為史文克斐犯了歐迪奇論（Eutychianism；謂基督成了肉身後只有一性，亦即否認基督之人性的異端；參基督一性說（Monophysitism）^{*}）之錯誤的原因了。

「外在」和「內在」的對比，可說貫穿了史文克斐的神學。聖經（Scripture）^{*}中神「外在」的道，與心靈中「內在」或屬靈的道是不同的。真的教會不是外在的建制，乃是一羣在靈性上從基督得餵養的人所組成的。「外面」的洗禮（Baptism）^{*}若不配上「內在」聖靈（Holy Spirit）^{*}的洗禮，就算不得什麼。史文克斐因為相信聖靈是不受建制與儀式的左右，故拒絕與其他教會來往，但他仍然承認真正屬靈的教會，是遍存於各宗派內；無形中他就成為推動彼此寬容（Toleration）^{*}的主要人物了。他認為教會與國家（參政教關係，Church and State）^{*}

要分開；但同時，他又相信基督徒在政府架構內，應擔當積極的角色。

雖然史文克斐拒絕嬰孩洗禮，我們卻不應將他與重洗派（Anabaptists）^{*}混為一談；二者之別，可參考他與馬柏克（P. Marpeck，約 1495 ~ 1556）漫長又尖銳的爭論。

參考書目

W. Loetscher, *Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy* (Philadelphia, 1906); P. Maier, *Caspar Schwenckfeld on the Person and Work of Christ* (Assen, Netherlands, 1959); S. G. Shultz, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489 ~ 1561): Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way* (Norristown, PA, 1946); G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).

R.T.J.

Science and Theology 科學與神學

本文所用之「科學」一詞，是指有系統地研究自然世界，是一種理性、實用和社會性的活動。故此它應與由此種活動所搜集回來的經驗性「資料」分別出來；很多不曾受過專科訓練的人，會稱這些資料為科學。科學事工的精準定義與方法，會隨著時代不同而改變；「現代科學」可說是始於文藝復興及改教運動的時代，自那時起，科學與神學的關係亦有不同的界說。

1. 科學與神學的不同代模

有人以為科學代模與神學代模（Models of Theology）^{*}是完全獨立的，因此認為下面討論出的可能（及問題）是完全不需要的。此等意見與歷史的證據不吻合；歷代的事實告訴我們，科學與神學是不斷地，也是強烈地影響著對方。

第二，是對抗式代模。在英國維多利亞

王朝的晚期，特別是達爾文之後，就有人盼望可以將教會領導文化的地位奪過來。無可否認，當時的科學發現（像加利略和達爾文），的確動搖了教會似乎是從聖經而來的傳統，人便刻意為科學培育一種戰無不勝，又涵括力廣的形象。此時的實證論（Positivism）^{*} 哲學亦幫上一個忙，因為它宣稱至終只有科學知識才是有意義的。人漠視此等宣稱怎樣歪曲了歷史事實，直到今天仍有不少人懷抱此等自大無知的思想。

第三個代模是互助互長的。此模式（真實名稱在當時卻不是這樣）可上溯到十七世紀的培根（Francis Bacon, 1561 ~ 1626）；他說到兩本書：一本是自然之書，另一本就是聖經，我們要仔細閱讀此二書，並且要好好明白。因為此二書均源自同一作者（神），故此它們是不可能衝突的；但也因為它們各有不同的目的，我們就不應把「哲學」（科學）與神學混淆，或企圖在聖經內尋找科學資料。不過有時聖經與科學資料，看起來真的好像有矛盾，在這種情況下，我們就更要分辨出二者不同的解釋，而這些不同的解釋是互補長短的。

加爾文（Calvin）^{*} 採用了奧古斯丁（Augustine）^{*} 的俯就論（Accommodation）^{*}，認為聖靈俯就人，採用人的語言來解釋屬靈的原則；故此聖經描寫創造（Creation）^{*} 的日子、宇宙的結構，說到太陽（相對於地球）停住，以及普世的洪水，都不應該按其字面意思解釋。換句話說，聖經與科學對自然現象的不同描述，是各有不同的目的，是互相補足，而不是彼此對抗；聖經一直關心的，是屬靈與永恆的問題。這模式在今天仍有效，特別是關乎創造論的爭辯。

儘管「互補長短」的代模有許多優點，但亦有不少難處，特別是在近代歷史學家的研究下，發現科學與神學之間千絲萬縷的關係，而此等關係均是這個代模的盲點。

第四個代模可說是嘗試補足上一個代模

的缺欠，因此可稱作「共生」代模（symbiosis model）。它指出歷史上科學與神學的思想，一直是互助互長的，一方面的成長常會刺激另一方面發展，反之亦然。它肯定了一個我們早已接納的思想，即是大多數人的知識都是從文化環境衍生出來，但又不會影響不同資料的獨立，不管是聖經或自然世界的。它乃是說，在解釋這些資料的時候，神學或科學的概念皆存於同一腦袋內，就如它們是存在於同一社羣內。因此，它們某程度上相互影響，就是一件很自然的事，而事實也確是如此。

2. 科學對神學的影響

神學對科學的回應一直相當多，最早的例子就是自然神學（Natural Theology）^{*}。從波義耳（Robert Boyle, 1627 ~ 91，英科學家兼哲學家，從宇宙的秩序歸納出全智的創造者）到佩力（W. Paley）^{*}，英國作品中滿是想把科學發現變作基督教護教學之基礎的思想。有人這樣說，此等努力的背後，乃是希望社會穩定，而強大的聖公會正發揮著這樣的作用，不過此說的疑點頗為明顯。他們希望不變的科學定律能支持教會不變的教義；雖然如此，就是在達爾文主義對教會展開無情的攻擊後，「設計論證」仍然被人接納，不過卻不及以前那麼具說服力了。今天人對自然世界的知識已大有進步，有人便想再強調這論證的可信，不過至今成效不著。

如牛頓（Newton）^{*} 所強調的機械式宇宙那種驚人的規律，對神學便是一個挑戰，因為我們說神是介入我們的世界行事的神，祂真的介入祂所造的機械嗎？或祂根本不會如此？這兩難最能在拉普拉斯（Pierre Simon Laplace, 1749 ~ 1827，法國天文學家及數學家）的評語（卻可能只是人穿鑿附會）中表達出來；他說在他的宇宙論中，「不需要那個假設（神）」^{*}。這便為自然神論（Deism）^{*} 提供有力的刺激，幫助它成長；由此而起的還有神體一位論

(Unitarianism)*。十八世紀也有人認為，一切自然事件（不僅是那些能被已知的科學定律解釋的）均應看作是神的工作，但那種「縫隙的神」(God of the Gap)*的神學，卻還是相當流行，完全誤解了科學與神學的關係。

神學對科學的第三種反應，是在聖經解釋的範圍內，它起碼可以上溯到加利略在1615年的名言。他說在聖經內，「聖靈的本意是要教導我們怎樣去天堂，不是天堂的種種事情」——他說出這個回應，起碼部分原因是他在望遠鏡的發現，能為哥白尼昭雪。從那時候開始，科學的發現，常常就促使教會更新她傳統對聖經的了解；這包括古時人為地球定下的年歲、宇宙的結構、挪亞洪水的範圍，以及生物界物種的起源（包括人的起源）。倘若這些重釋是用在宇宙論上，沒幾個釋經家會反對；但是當同一的方法用在重釋人的起源時，就會引起激烈的爭論，至今不變。

至為重要的是，在重釋聖經的當兒，我們不應為科學預備一個獨特的位置；但同樣地，我們也不應該忽略它。就以布特曼(Bultmann)*及其他人所倡議的化除神話運動(Demythologization)*來說，這是神學對科學的一個反應，可惜卻有失偏頗。他們說，在科學的時代，神蹟(Miracle)*是不可思議的，這個說法既不符合哲學，亦與歷史相違。它忽略了一個事實：科學的定義只能處理恆常又不斷重複發生的事，卻不能否定例外的事。再者，他們也忽略了一個趨勢，就是當化除神話運動流行的時候，那種古老、實證論式的科學教條主義正在衰微。為什麼會這樣呢？理由當然有很多，較明顯的是，隨著熱力學、相對論，和量子理論的發展，牛頓式的機械式宇宙觀（亦即是布特曼等人持守的）愈來愈站不住腳。

最後，可以稍為一提的，是懷海德(Whitehead)*及赫桑安(Hartshorne)*等的進程神學(Process Theology)*，也算是

神學對科學的一個回應，是要從科學家的眼光來了解神與世界的關係。

3. 神學對科學的影響

我們可以這樣說：現代科學的起源和發展，是科學家自改教運動以來，對聖經的啟迪所作的回應（參 Hooykaas、Russell 等人之書）。此等回應可從許多科學家的作品，以及科學和宗教理論的相似看出來。我們可舉出下列五種聖經的啟發：

1. 從自然界驅走神話(Myth)*、精靈，甚至是「神靈」：自然界可以接受科學的研究；這種精神與聖經說自然界是神所造，又要倚靠神來存在，是完全配合的（詩二十九，八十九，一〇四，一三七等）。因此只有神當受敬拜（申二十六 11；賽四十四 24；耶七 18 等），自然界則不。一種機械式的宇宙觀代替有機式的宇宙觀（可說是自然界自己的化除神話運動），與這種新的醒覺是配合的。

2. 自然律：西索(Ziessel, *Physical Review* 51, 1942, pp. 245 ~ 79)指出，十七世紀興起的「自然律則」，其實是從聖經教義而來的（尤其是伯二十八 26；詩八 29）；後來有學者(Whitehead、Oakley等)給予肯定及強調。

3. 實驗方法：英國的清教主義(Puritanism)*與歐洲的加爾文主義(Calvinism)*，均鼓勵人管理自然界，認為這能與古代異教文化那種抽象思維分別出來；他們認為這與聖經教導我們去「試驗」各物的命令是相符的（帖前五 21；羅十二 2；詩三十四 8 等）。

4. 控制大地：培根和他的跟隨者認為，聖經（創一 26；詩八 6 ~ 8 等）清楚教導人要改變自然界，使它造福人類。

5. 為了神的榮耀：科學研究能讓神的名得榮耀，這思想早見於教父的作品，但最強烈的還是出現在十七世紀，就如古卜勒(Johannes Kepler, 1571 ~ 1630, 德國天文

學家及物理學家)研究那些傳揚神榮耀的星體後,不禁歡呼起來,說他「按著神的思想來思想」。單是這一點,便能夠為研究自然界提供無限動力。

近代科學的確是本於基督教神學才能誕生,這說法毫不誇張;那麼在一個已忘記此事實的世代來說,聖經神學實在要肩負一個更重要的角色,就是在倫理指引上。我們要重建聖經中管家(Stewardship)*的思想,好能在一些令人難以判斷的問題上作出指引,諸如生態環境的污染,以及可能發生的核子毀滅等。這一切問題皆因科學家一直只顧發展科技,而無顧及倫理的問題。尤有進者,很多近代科學都在侵蝕人類的尊嚴與價值,從生命科學的延伸,到所謂「社會生物學」(sociobiology),或如一些無知的衰滅主義者,按希臘的原子派學者所說,一切現象全可用屬物的理論解釋;對一個如此缺乏安慰與希望的所謂「科學」世界觀,神學肯定可以有很多提醒。

另參:麥奇(Mackay, Donald M.);神話(Myth);自然界神學(Nature, Theology of);波蘭尼(Polanyi, Michael);多倫斯(Torrance, Thomas F.)。

參考書目

伊安·G·巴伯著,《科學與宗教》,四川人民出版社,1993(I. G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, London, 1966); J. Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science* (London, 1961); R. Bube, *The Human Quest* (Waco, TX, 1971); R. Hooykaas, *Christian Faith and the Freedom of Science* (London, 1957); 霍伊卡著,《宗教與現代科學的興起》,四川人民出版社,1991(*idem, Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh, 1973); M. A. Jeeves (ed.), *The Scientific Enterprise and Christian Faith* (London, 1969); D. M. Mackay, *The Clockwork Image: A Christian Perspective on Science* (London, 1974); *idem*, *Human*

Science and Human Dignity (London, 1979); H. Montefiore (ed.), *Man and Nature* (London, 1975); A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science* (Oxford, 1979); A. Richardson, *The Bible in the Age of Science* (London, 1964); C. A. Russell, *Crosscurrents: Interactions between Science and Faith* (Leicester, 1985).

C.A.R.

Scientology 科學派 參小教派
(Sects)。

Scotism 蘇格徒主義 參敦司·蘇格徒
(Duns Scotus, John)。

Scots Confession 蘇格蘭信條 參信條
(Confessions of Faith)。

Scripture 聖經 (拉丁文: *scriptura*, 譯自希臘文的 *graphē*, 意思就是「一部著作」,新約用過大概五十次,指部分或全本舊約)在猶太教及基督教中,聖經這重要的詞語是指一組特別的作品,教會接納為神的啟示,亦即是神用人的語言向人曉諭祂的工作、旨意、道路,以及人該怎樣敬拜祂。英文的 Bible 是較後期才見用,事實上也是中世紀的人誤讀了希臘文的 *biblia* (「書」的複數),以為它是陰性的單數。Scripture 是單數,與它的複數形式其實同義,後者是指一切構成聖經者,而其中的內容又是神聖的;單數的 Scripture 則看聖經的六十六卷為單一的整體,都是神的教導。

1. 聖經與正典

聖經表達及傳遞神的權柄,意思是當神發言,人就要相信;當祂發出命令,人就要順

服。而聖經作為一個整體，裡面包含神全部的宣告及指令，是神指引人生活的總體要求。故此，聖經亦稱為「正典」（源自希臘文之 *kanōn*，標準、準則，或準繩）。把正典一詞用在一系列作品，是較後期的事。教會一直都知道，定某些作品為正典與否，不是按人任意的愛惡和命令，而是接受神的定意。舊約正典（亦即是第一世紀巴勒斯坦地那三十九卷書，亦是耶穌所用的聖經）是教會自基督及使徒的手接受過來；基督教接受猶太教之聖典為有權柄的，其內容應該亦是基督教之事實所成就的（太五 17，二十六 56；路四 21，十八 31；徒三 18，十三 27 ~ 33；羅一 2，十六 25 ~ 27；彼前一 10 ~ 12；彼後一 19 ~ 21 等）。

新約正典亦有相同的源頭，因為基督所差遣的是聖靈，祂幫助使徒能說及寫關於耶穌的真理；而他們所寫的，教會亦辨認出是屬於正典。被公認為正典的，要具備不同的條件：a. 是出於使徒，或是為使徒所授權的；b. 在教義上榮耀基督，且在思想上與其他已知是使徒的作品吻合；c. 是由使徒時代起就一直為教會承認及使用——此點隨著時日的演進，已變得愈來愈重要。復原教（Protestantism）^{*}宣稱，聖靈建立聖經的正統，是把聖經放在信徒羣體當中，作他們信仰與生活的神聖指引，而整個過程都是以整個羣體作對象——意思是，現已被接納為正典的，教會作為一個整體，從來沒有拒絕其中任何一本；而當人忠心地宣講聖經，信徒均能經歷其神聖的權柄。

說到正典所包含的，就頗有不同的意見：復原教堅持亞他那修作品（Athanasius^{*}, *Festal Letter*, 367）、耶柔米作品，及在迦太基 397 年開會所議決的六十六卷新、舊約；天主教在天特會議則多加了十二卷舊約次經為正典的書目（1546）；而東正教則在 1672 年加入四本（猶底特書、多比雅書、所羅門智慧書及傳道經）為他們的正典；路德拒絕接受雅各書等。事實上這

都不是什麼大問題：路德的問題是他誤解了雅各，以為他和保羅的思想有衝突；而次經對教義是沒有什麼重要可言的。更重要的事實乃是，每次我們要重審正典的問題，無論理由是否最充分，接納正典的原則仍然沒有動搖：路德是本於上面 b. 項原則而不承認雅各書，而天主教及東正教則是基於 c. 項原則，而各想加入幾本次經在正典內，這些次經雖不在基督的聖經內，卻在七十士譯本中（希臘文本的舊約，教會在使徒時代便接受），而且也在武加大本中。

2. 聖經與啟示

歷史上基督徒曾認為聖經是神一字一句向人啟示（Revelation^{*}），然後人又一字一句記下來；不過這個觀點在今天已不太為人接納了。大多數神學家認為，聖經是人的記錄及解釋，或說是慶祝神在歷史的工作，也是神現今與人相遇並自我啟示的方法。直到這裡，這信仰闡釋仍是準確的（除非「人」一詞是暗指不足、不協調，和不準確），但神學上卻不完整；我們必須進一步肯定聖經本身就是啟示（參下一段）。可是我們還要補上一點，儘管我們作了上述的肯定，假如這肯定不是與神在歷史的救贖工作，以及聖靈的光照及釋經工作聯上關係，我們的神學也是不完整的。聖經的作者指出，啟示是一項複雜的恩典工作，其中創造者變成了救贖者，並且把罪人帶到認識祂，與祂發生關係的地位；聖經作為啟示這個本質，必須放在這種活的指涉範圍下了解，才算適當。

按聖經本身說，神在啟示上有三個工作的層面。第一個層面是：啟示在公眾的歷史舞台上。在一連串的救贖行動上，神於每一階段所作的預言及解釋，均構成啟示的一部分。這一連串救贖行動的高潮，乃在道成肉身、救贖、神子作王，以及五旬節降下聖靈。現在我們等待的，只是基督再來所帶來的最後高潮，那就是大審判和宇宙的更新，而我們認識的歷史亦會完結。

在這背景下，第二層次冒升起來：啟示在聖經的公眾記錄上。書寫的公眾記錄（加爾文對聖經的描述）是為了準確和可用。當有關救贖的啟示向人顯露之際，神使敘述的、解釋的、慶祝的，及預言的作品能保留，並傳揚有關祂自己的真知識，同時又誘發人對祂持續不斷的恩典作出回應。正典聖經就是神賜下來的集子，共分兩部分：舊約聖經寫作時間延及好幾個世紀，而其中心信息，就是要人等待基督第一次來臨；較簡短的新約，是集中在一個時代，使徒對基督的見證，見證祂的來臨和等待祂的再臨。

第三層次乃是：個人意識的啟示。人被罪弄瞎了心眼，卻又能知道神是歷史及聖經的神，這就是恩典，是藉耶穌傳給我們的（太十一 25 ~ 27，十六 17；林後四 6；加一 12 ~ 16；弗一 17 ~ 20；約壹五 20）。這種現在及不斷的啟示，發生在每一個信徒的生命中，且是聖靈光照的工作，祂為我們闡釋聖經的含義。改教家正確地指出，只有聖經能向我們曉諭神，亦只有聖靈能把聖經解得明白，不需要哲學或宗教的幫忙，因為聖靈會把聖經的教導寫在我們的心版上，使聖經的知識變成現實。

在第三個層次，聖經是聖靈教導的工具，是完全可信的，因為它源於神（參聖經無誤，*Infallibility and Inerrancy of the Bible*^{*}）。假如「公眾記錄」不協調及誤導，本於它的神的知識（*Knowledge of God*^{*}），亦會是不協調及誤導的。今天肯定這論點的人很多，他們的立場不僅令人懷疑神是不是聖經真實的作者，甚至連神在傳遞過程中能否勝任和有否足夠的智慧也成問題。倘若啟示神的文獻不足信，因而達不到目的，神真是失敗得可憐；但看來只有自由派（參神學的自由主義與保守主義，*Liberalism and Conservatism in Theology*^{*}）、現代派〔參天主教現代主義（*Modernism, Catholic*^{*}）；英國現代主義（*Modernism, English*^{*}）〕、存在主義（*Existentialism*^{*}），

和進程神學（*Process Theology*^{*}）才會有這種結論。

3. 聖經與默示

教會素來都稱聖經是神所默示的，其意非指聖經滿有啟迪（雖然這也是事實），而是說聖經是「神的吹氣」（*theopneustos*，提後三 16），是創造者聖靈的工作，是神透過一羣敬拜祂的人，且是藉著聖靈傳講自己，發出教導。聖經新舊約均看本身是神的道。舊約看摩西的律法為神的言語（王上二十二 8 ~ 16；尼八；詩一一九等）；新約作者則看整體舊約為「神的聖言」（羅三 2），本質上是先知性的（羅十六 26；另參羅一 2，三 21），是由那些被聖靈教導及感動的人寫的（彼後一 20 ~ 21；參彼前一 10 ~ 12）。基督與新約引用很多舊約經文，卻不僅引用一些為聖靈所用之人如摩西、大衛，或以賽亞之言（可七 6 ~ 13，十二 36；羅十 5、20，十一 9），也引用神透過人所說的話（太十九 4 ~ 5；徒四 25，二十八 25；林前六 16；林後六 16；來一 5 ~ 13，八 5、8），或聖靈要說的話（來三 7，十 15）。保羅引用神對亞伯拉罕的應許，和對法老的警告，為聖經對此二人的話（加三 8；羅九 17），即能顯出他是怎樣把聖經的話等同神的話。當保羅奉基督的名教導及命令（帖後三 6），他是運用了基督的權柄，因為他就是基督的使徒（林前十四 37），並且堅持他所要討論的和他的言語，均是聖靈所賜（林前二 9 ~ 13）。保羅事實上為我們展示了使徒啟示的一個代模（參神學代模，*Models of Theology*^{*}），這是人對新約作品應抱的態度，正如這也是新約對舊約的態度（參基督對使徒教訓之應許與期待，約十四 26，十五 26 ~ 27，十六 13 ~ 15，十七 20）。聖經是神所賜的，故此是「不能廢的」（約十 35），使徒的見證亦如是：不管是口傳或寫下的，它們都是有保證神之真理，一切認識神又屬於神的人都要聆聽（約壹四 6；另

參二 7、20、27)。

神聖化祂的僕人來寫下聖經，祂既是真實又可信的，並不欺騙人，聖經的無誤便成了信經的一款。說聖經是人的作品，因此難免出錯，這是不需要的，正如我們不能說耶穌是人，因此行為及言語上難免偏差。凡相信基督是無罪的人（參基督無罪，Sinlessness of Christ*），在無誤的聖經內均要接受這觀點。看基督之見證和使徒對聖經之觀點為不完整，並且試圖推翻它們，本身就不合邏輯、不適切，亦難以自圓其說；此外也不必說這種意見會違反上述之啟示觀了。正確的態度應該是：看聖經是神所賜的，因此對世界、道德及屬靈的真相，都作了忠實的教導；因為這正是基督教創立者建立他們事工的基礎，以及帶著權柄來教導他們的跟隨者的根據。

4. 聖經、權柄與解釋

權柄（Authority*）是神學基本的問題，在這基礎上我們才能討論聖經的啟示、靈感、無誤、必須、充足及清晰（後三者為古典的主題）；此外，聖經的解釋與此亦有關係。這裡牽涉的主要問題是：到底正典聖經對教會的教義、紀律及敬虔生活，有多大的管制力？今天很多人都接納：聖經傳遞神的權柄，是基督所見證的；它向普世展示出救恩歷史（Salvation-History*）之真實。因為它記載的都是真實的，才有此權柄（因為虛假的沒有權利管治）。教會沒有權柄把不是從聖經讀出來的思想，接入聖經之內，而個別信徒更沒有權利違反聖經的角度而持守己見，此等原則都是廣為人接受的。雖然有時候人忽略了，甚至連教會解釋的傳統，也會輕忽此點；但我們都會承認，只有當聖經被正確分解，才能發出權柄。錯誤的釋經會把它的權柄完全掩蓋，故此在完結此文前，我們不能不對釋經（參釋經學，Hermeneutics*）作一些評論。

釋經者的任務，乃是從聖經吸取有關

人、神及其相互關係的教訓，並應用在今日的思想與生活上。聖經各卷既是古代作者針對他們當代的人及情況來寫，釋經者就有責任抽出它蘊含的真理，然後引伸到我們自己身上。但這條由昔日經文要說什麼，到今日神要藉它對我們說什麼的路，通常不是容易走的；假如我們關心準確釋經這問題，就更是如此了。

要把握經文說什麼（釋經的第一步），就需要從文法及歷史釋經的角度入手，好好明白經文的語言及體裁，並且要弄清楚它的地理、文化，及歷史背景，特別是作者與第一代讀者的生活場景等。因此我們必須要問：某卷書某一部分是在什麼時候寫，在哪裡寫，由誰寫，為了什麼緣故和目的來寫，以及本於什麼資料來寫等。這是聖經批判學（Biblical Criticism*）的問題，在某程度上也應該成為每一個讀聖經之人的問題。有些人把聖經作者看成是企圖瞞騙人的，這是不需要又缺乏足夠證據支持的。

發掘經文之現代意義（釋經的第二個步驟）有兩項條件：釋經者發掘出來的普世真理，必須先拿來與正典聖經那種立約、以基督為中心、救贖，及聖潔的精神對證，知道它們是相符了，我們才能說所了解的是正確。然後我們為了「教訓、督責、歸正、學義」等目的（提後三 16），要讓經文質問我們；這樣一來，聖經就能對我們的不足提出挑戰，使我們的聖召更清晰，又賦予我們希望，並且能激發我們順服神的真理。

在整個釋經過程，我們必須尋求聖靈的幫助，因為只有聖靈能使我們看見聖經的意義，和聖經原則的重要；祂還能幫助我們經歷經文所傳遞的神的真體。沒有聖靈的幫助，我們便會被困在貧乏又機械化的聖經主義之內。只有在聖靈內，人方能經歷一種因順服聖經權柄而有的生命，這才是聖經的主要目的——即是人能與父及子有交通（參約壹 1-3）。活在聖經下不僅能糾正神學觀念，對屬靈生命也大有裨益。

參考書目

R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible* (London, 1958); J. Barr, *The Bible in the Modern World* (London, 1973); K. Barth, *CD I.1 ~ 2*; D. A. Carson and J. Woodbridge (eds.), *Scripture and Truth* (Leicester, 1983); *idem*, *Hermeneutics, Authority and Canon* (Leicester, 1986); N. Geisler (ed.), *Inerrancy* (Grand Rapids, MI, 1979); R. Laird Harris, *The Inspiration and Canonicity of the Bible* (Grand Rapids, MI, 1957); 韓客爾著,《神·啟示·權威》, 1~4冊, 康來昌譯, 華神, 1980、1982、1983、1986 (C. F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, vols. I ~ IV (Waco, TX 1976 ~ 9); *idem* (ed.), *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, MI, 1958); A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology* (Grand Rapids, MI, 1954); B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament* (Oxford, 1987); J. I. Packer, *God Has Spoken* (London, 1979); C. Pinnock, *Biblical Revelation* (Chicago, IL, 1971); *idem*, *The Scripture Principle* (San Francisco, CA, 1984); E. Radmacher and R. Preus (eds.), *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible* (Grand Rapids, MI, 1984); A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter, 1980); B. Vawter, *Biblical Inspiration* (London, 1972); B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (Philadelphia, 1948).

J.I.P

Scripture and Tradition 聖經與傳統

聖經與傳統的問題不能孤立地處理,它們是透過第三者彼此發生關係,那第三者就是現代的教會 (Church)*。也許在進入討論主題前,需要為兩個主詞下定義。「聖經」 (Scripture)* 是指正典的新、舊約聖經。初期教會從猶太教承受了舊約聖經,而自己卻未能立刻建立起同等地位的基督教聖典。早期基督徒感到有這需要 (如彼後三 15 及

下);到了愛任紐 (Irenaeus)* 時代,此思想便具體落實,有了可以與舊約並列的新約聖經。

接受基督教聖經,就有一些問題要解決:此等作品與基督教的傳統,應有什麼關係?其中包括使徒 (Apostle)* 在不同教會留下的教導。有時我們對傳統的了解過於狹隘,如以它來指那些聖經之外的,甚至是違反聖經的遺傳。但現今我們關注的傳統,卻是就廣義來說,是指整個從古時傳給我們的基督教信仰。這樣廣的定義,當然會把聖經包括在裡面,但我們的主題既是聖經與傳統,似乎就應該跟隨一般的用法,把聖經從定義中刪除。每一個基督徒羣體都要努力處理這個問題。無論一個基督徒羣體是什麼性質,都有其傳統。同樣地,任何基督徒羣體都有某種權威的結構,某種界定什麼是和什麼不是「基督徒」的標準。我們處理聖經與傳統的問題時,就要思考近代教會教導的權柄這因素。

歷代以來,人對聖經、傳統與教會之間的關係,有頗不同的看法。最早的意見可以稱作配合觀 (coincidence view):教會說她教導的,正是使徒教導的,而且是從使徒的聖經與使徒的傳統而來。聖經、傳統與教會的教導都是一致的,因為它們全是來自同一使徒信息;其間全無矛盾,整個基督教信息乃是由這三方面合成;愛任紐與特土良 (Tertullian)* 對抗諾斯底主義 (Gnosticism)* 時,便採取這立場。諾斯底派有自己的聖經和祕密的傳統;愛任紐則回答說,使徒的教訓都記在可靠的作品,是以公開的形式傳下去,教會是在這形式下接受他們的教導,而直到今天仍在傳講這些教訓,這三股繩索就是對付諾斯底思想最有效的武器。

不久,配合觀慢慢就被補足觀 (supplementary view) 掩蓋:聖經需要傳統補足,以提供聖經所沒有的教訓。相信使徒傳統能補足聖經的教導,以更能提供實踐

的指引，這種思想由來已久，甚至比有些神學家維護那些並非來自聖經的信念還要早。在這取向上，該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）^{*}的一個宣告實在值得注意；那時他在為聖靈的神性本位辯論，說有些基督教信念是不能在聖經上找到的。這種看法在中世紀流行起來，尤其是一些非聖經的教義要冒出，像關乎馬利亞（Mary）^{*}的教義。但配合觀從未完全失勢，自從寓意法興起，我們似乎不再需要承認，有些教義是不能在聖經內找到立足點了！

人可以假借補足觀，為任何沒有聖經根據的道理說項；但假如我們碰上一些真正違反聖經的道理又怎麼辦？當中世紀慢慢去到末段，不同的圈子開始對羅馬天主教一些教義發出這問題。這些指控在改教運動時可說最受人注意；改教運動最根本的問題不是因信稱義（Justification）^{*}，不是傳統的位置，而是聖經與教會的關係。改教家本於福音來拒絕天主教的教義，結果被控為異端，因為他們拒絕教會的教義。其間牽涉的問題其實很簡單：到底是福音定規教會呢？還是教會定規福音？改教家宣告羅馬天主教會是假教會，因為她壓制福音；而羅馬天主教則稱改教家為異端，因為他們不順從神聖的母教會。改教家並不相信「私下裁判」，好像人人都是神學家似的；他們深信一切教會的教訓，都必須接受以聖經為尺度。他們尊重教會傳統，特別是早期的教義；但傳統不應在聖經之外加上什麼，傳統也必須以聖經為依歸。

天特會議（Trent, Council of^{*}；另參天主教反改教運動（Reformation, Catholic Counter-）^{*}）用「有關聖經與傳統的諭令」（*Decree on Scripture and Tradition*, 1546）來回應改教家。它說，「（福音的）真理與紀律是記在寫成的書，和沒有寫下的傳統——那些沒寫下的傳統，是使徒從基督的口中接受過來，或是（聖靈）透過使徒（默示），然後傳到我們，真可說是一手傳

一手」。再者，「我們應以同等的敬虔與尊敬」，來對待聖經與傳統。我們一直認為天特會議這個諭令，是表明羅馬教廷接受補足論，但近代蓋澤爾曼（J. R. Geiselman, 1890 ~ 1970）及其他人對這看法提出異議。現在很多人相信，天特會議的議決，其實沒有處理聖經素材是否足夠，或其他有關聖經的問題；換句話說，它可以接受天主教教義是建立在聖經上這觀點。

其實頗能肯定的，是天特會議對教會角色的看法。人不應「在釋經上，與神聖母教會所解釋及持守的相對，因為只有教會才能判別何為真實的解釋；人的釋經也不應與教父一致的解釋有出入」。

自十六世紀以來，教會經歷了許多改變。歷史批判學改變了教會對聖經的看法（參聖經批判學，Biblical Criticism^{*}）；它也顯出這些年來，教會的教義經歷了怎樣的改變。今天，天主教與更正教的神學家，都接受教義發展（Development of Doctrine）^{*}這事實。不過即使是這樣，聖經與教會這一類基本問題，仍是沒有什麼改變。在梵諦岡第二次會議（1962 ~ 5），有關「神聖啟示」（*Divine Revelation*）教義一部分（第二章），就是解釋聖經、傳統與教會的關係。本於蓋澤爾曼及其他人的努力，聖經素材是否足夠一問題雖然沒有定案，它卻肯定了福音中使徒的教導，是透過聖經與傳統才傳送至我們，我們「必須以同等的熱誠與敬虔，接受和尊重」聖經與傳統。此外，梵諦岡會議亦接受教義不是一成不變，而是有發展的：「人對真體與傳承下來的道的了解，有一個發展的過程」；但至終的權柄既非聖經，也不是傳統，而是教會的教導職事：「不管是寫下或傳下來的神道，正確地解釋它們的責任，已托付予教會活的教導職事，而教會是奉耶穌基督的名使用其權柄」。

更正教神學家今天更願意承認傳統的重要與地位；我們可從普世基督教會協進會第四屆世界會議——「信仰與秩序」所出版的

報告書：《聖經與傳統》（*Scripture, Tradition and Traditions*，參書目）看出來。但更正教沒有顯出會接受羅馬天主教把聖經的權柄拱讓給「教會活的教導職事」這種做法。

當然，我們是無法逃避傳統的。教會的一篇講道，家中讀的一本書，或與朋友分享信仰——這些全是傳統的行動，傳統根本就是難以避免的——事實上傳統也可以是很積極的。常言道：「對歷史無知者，註定重蹈歷史之覆轍」，在神學歷史中亦屢見不鮮。那些無知地否定傳統的人，常常都要付出代價，來重學傳統本來可以教導我們避免的錯誤。巴特（Barth）說得好，第五誡命已把對傳統的正確態度表露無遺：「當孝敬父母」。我們必須以尊敬的心來聆聽神學界先賢的聲音。但就如對父母一樣，有時對傳統我們也要這樣說：「順從神不順從人是應當的。」我們尊敬傳統，卻必須是根據神的聖經來尊重；傳統若是違反聖經，我們就要改革。

改教家提出 *sola Scriptura*（「惟獨聖經」）的口號，意思是什麼呢？它不是說什麼都不必用、不必看，只要一本聖經即可，或說，我們不需要神學詞典之類；它也不是說我們可以直接從聖經就學得到教義，若然，就連講章與其他書也變得多餘；它甚至不是說，除了聖經之外，基督教不尊重任何其他權柄——傳統與教會在某個意義下，無可避免地會成為一種權柄，這也是正確合宜的。惟獨聖經的意思是，只有聖經具有決定性及最後的權柄，而傳統與教會所教導的，均必須接受聖經作審查的標準。

另參：聖經批判學（Biblical Criticism）；釋經學（Hermeneutics）；聖經（Scripture）。

參考書目

F. F. Bruce and E. G. Rupp (eds.), *Holy Book*

and Holy Tradition (Manchester, 1968); Y. M. J. Congar, *Tradition and Traditions* (London, 1966); P. C. Rodger and L. Vischer (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order* (London, 1964), 3:II, 'Scripture, Tradition and Traditions'; G. H. Tavard, *Holy Writ or Holy Church: The Crisis of the Protestant Reformation* (London, 1959).

A.N.S.L.

Second Coming 基督再來 現代神學作品多以 *parousia* 一希臘詞語，來指基督再來，但在紙草文獻，這詞卻是指帝王的出現，如出巡或駕臨。此詞在新約有五個用法：1. 末世基督再臨，這是用得最多的；2. 亦可用在末世敵基督的出現（帖後二 9）；3. 對基督登山變相的印象（彼後一 16）；4. 保羅的外貌（林後十 10）；5. 保羅或他的同工在自己設立的教會出現。從這五種用法來看，*parousia* 似乎是指一種顯現，卻沒一處是指「再來」，故譯作「駕到」或「駕臨」才恰當。有人認為這詞是指一種榮耀的顯現，而基督在地上的生命則不盡是榮耀，祂第一次來是謙卑的；故這詞不能盡包含祂在地上的顯現（A. T. Hanson）。以 *parousia* 來指基督再來，首見於殉道士游斯丁（Justin, *Apology*）。

基督再來是新約聖經重要的教義，指那位被釘在十字架上的耶穌基督，已經復活升天，有一天還要再臨地上，完成救贖工作最後一部分：審判活人和死人，終結現在世界的秩序，以及展開新國度（參太二十四，二十五）。

第一世紀的教會相信，這事在他們有生之年便會展開，故教會信息帶有一種強烈的迫切感，如保羅早期的作品（如：帖撒羅尼迦前書）；而這種相信基督隨時再臨的神學，在教會歷史上不斷出現和受到重視。後來教會重新挑起希望，在仍然相信基督會真實地再臨之餘，拒絕為基督的再臨預測時

間，甚至不敢說祂會以什麼形態再現。教會把再臨教義的核心，由外在的日期、地點、形態等問題，轉到內在、生活、人性的，和救贖等層面的意義。而再來所施行的審判，其重心亦從不可預測和一次的意義，轉化為有意識的，每天每時刻都要交帳的生活。這些近代重心的轉變，並沒有削弱教會對基督再來的盼望，或靈意地解釋基督的再來；對大多數基督徒來說，他們仍然按著字面意思相信並等待基督再來，只是這個信仰必須被深化，以致能與現代生活發生密切的關係。在這個意義之下，好些重要的現代神學家，均被稱為末世論（Eschatology）^{*}神學家〔如巴特（Barth）^{*}、布特曼（Bultmann）^{*}、史懷哲（Schweitzer）^{*}等〕。

另參：末世論（Eschatology）；神的審判（Judgment of God）；千禧年（Millennium）；一般復活（Resurrection, General）。

參考書目

G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, 1972); E. Brunner, *Eternal Hope* (London, 1954); R. Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburgh, 1957); 柯樓士編著，《千禧年四觀》，李經寶譯，華神，1985（R. G. Clouse, ed., *The Meaning of Millennium: Four Views*, Downers Grove, IL., 1977); G. E. Ladd, *The Presence of the Future* (Grand Rapids, 1974); J. P. Martin, *The Last Judgment* (Edinburgh, 1963); L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment* (London, 1960); S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God* (London, 1986).

楊牧谷

Sects 小教派 小教派與主流宗派的分別，乃在於後者接受正統之信經〔Creeds^{*}；參宗教社會學（Sociology of Religion）^{*}〕。

個人可能對三位一體（Trinity）^{*}或道成肉身（Incarnation）^{*}有很不合乎正統的看法，但假如他吸引了一羣志同道合的跟隨者，很可能就形成了一個小教派，有自己的信條及崇拜的形式。

要詳備地討論現存的各種小教派（有些人習慣稱它們為「異端」）是不可能的，但我們可以本於它們對權柄的來源，對三位一體和道成肉身的態度，以及它們的道德標準這幾個範圍，提出笨笨大者討論。人若接受它們的信念，就表示神在將近二千年以來，任由基督的教會犯上嚴重的錯誤，而到最近年間才選定一個真實的見證人。然而那麼多人宣稱自己是真的見證，究竟哪個是真呢？

1. 聖經是惟一的權柄，但要重新解釋

耶和華見證人（Jehovah's Witnesses）認為聖經並沒有說耶穌基督是完全的神。他們透過特選的經文，採納了亞流（Arianism）^{*}的異端，說基督是首先被造的，而祂與永恆的耶和華有分別。實際上，他們怎樣解釋聖經，和要以什麼原則生活，全是由美國的總部傳遞；此等指令主要源自羅素（Charles Taze Russell, 1852 ~ 1916）。

基督兄弟會（Christadelphians）源自英國托馬斯博士（Dr John Thomas, 1805 ~ 71），但他們主要的口號，卻來自托馬斯博士的繼承者羅伯茨（Robert Roberts），就是他的書名《基督教已偏離聖經》（*Christendom Astray from the Bible*）。他們相信聖子只在童貞女馬利亞（Mary）^{*}生耶穌時才存在；在此之前，祂只是潛藏於神的意志內；而復活後，祂則被改變為神。

2. 除聖經外另加別的書寫啟示

摩門教（耶穌基督末世聖徒教會）〔Mormons（The Church of Jesus Christ of latter Day Saints）〕源自美國人約瑟·斯密（Joseph Smith, 1805 ~ 44），他稱曾把寫於金片上的古埃及作品譯成英文，即《摩門

經》。後來他還寫了兩本書，據說是來自聖靈的感動，那就是《教義與聖約》（*Doctrines and Covenants*），和《重價珍珠》（*Pearl of Great Price*）。此二書有時還會用上合乎正統信仰的言語，但卻說神有一個屬物的身軀，所有人都是神在太初就生出，後來才來到地上，包括耶穌在內。耶穌已變成了神，我們也可以變成神。

基督教科學會（Christian Science）認為《科學與真理為開啟聖經之鑰》（*Science and Truth with Key to the Scriptures*）是具有權柄的作品，要在崇拜中與聖經一起頌讀；它是此會創辦人艾迪（Mary Baker Eddy, 1821 ~ 1910）所寫的。她認為三位一體乃是：「神為父親—母親；基督是靈意的兒子；神聖的科學或是聖潔的安慰者」。最基本的信仰認為靈與物是絕對相反的，以致它們不能共存；因此物質、疾病，甚至罪惡都是「可朽壞之思想」的錯誤。「耶穌不過是那個比任何人更能呈現基督，神之真義的名字而已」。在升天時，「那個屬人、物質的概念，或耶穌消失了；而那個屬靈的自我，或基督則繼續存在」。

3. 聖經具有心靈或幻象的解釋

瑞典堡派（Swedenborgianism）為瑞典堡（Emanuel Swedenborg, 1688 ~ 1772）所創立。他原是個科學家和哲學家，據說也是一個通靈的人。他並沒有設立教會，他的跟隨者卻設立了瑞典堡會（Swedenborg Society），以及新（耶路撒冷）教會。瑞典堡在異象中看見了天使和死去的人，卻說他教導的屬靈真理，是從神那裡得啟示而有。他說，只有一位神，卻有三個基本部分，與人之靈魂、身體及行動配合。在道成肉身時，神聖之體取了人的身體，而最後在十架上，他的身體也變成了神。瑞典堡否認代贖及因信稱義，強調救恩是要一生按著愛來生活才能取得。聖經必須按著它內裡屬靈的真理來解釋。任何沒有「內在意義」的書卷都

必須丟棄，就如歷代志上下、雅歌、使徒行傳，和一切新約書信。

人智學（Anthroposophy）。為史泰涅（Rudolf Steiner, 1861 ~ 1925）所創，他是奧地利人，也具通靈的本領。他以耶穌基督、祂被釘十字架，和宇宙的基督為信仰中心，並視祂為宇宙的主，因此頗能吸引一些基督徒跟隨他。他相信神為父，以及神為聖靈，卻把思想集中在與基督聯合上。他相信凡人要經歷許多輪迴（Metempsychosis），但純潔的靈魂只要在耶穌內重生一次就可以，這樣便會歷世歷代蒙保守。在耶穌的洗禮，神聖的基督與耶穌的靈魂聯合，並且開始把人從罪惡的靈界統治者的捆綁中釋放出來。因此史泰涅與神智派的人有分別，後者說耶穌要經過不同的再生歷程，與凡人無異。

統一教（The Unification Church），其創立人文鮮明（Sun Myung Moon, 1920年生）是韓國人，據說也曾得一連串異象，要他完成耶穌未竟之功。他的教導列在《原理講論》（*The Divine Principle*）。「耶穌是一個人，神在祂身上成為肉身，但祂不是神自己」。祂為人成就了屬靈救恩，但因為祂沒有結婚，沒有生兒育女，就不能成就肉身的救贖，在世上傳播更多完美的家庭。

4. 邊緣運動，聖經只居次要地位

科學會（The Church of Scientology）。英文雖有教會之稱，但它實在不能稱為教會。此會原為哈伯德（L. Ron Hubbard, 1911 ~ 86）所創，主要工作是開辦收費極昂之精神學課程，幫助學員開放心智，而過程中偶然提到神。耶穌只是眾多偉大教師中的一個，祂也在尋求真理，而科學會卻將真理顯明出來。

通靈會（Spiritualism）有好幾個，各有不同的教義；共同點是通靈的人會用幾種不同的聲音說話，卻沒有一個能在基督面前用有信心又喜樂的聲音說話，像我們在新約所

看見的。有些人會否認神的真理，或基督代贖的犧牲。那些在教會聚集的，通常都十分尊重耶穌基督，只是問到他們對耶穌的神聖地位時，就不常能肯定耶穌就是神。

另參：新宗教（New Religions）。

參考書目

M. C. Burrell, *The Challenge of the Cults* (Leicester, 1981); *idem*, *Wide of the Truth: A Critical Assessment of the Mormon Religion* (London, 1972); *idem*, 小冊子 *Learning About the Mormons, Jehovah's Witnesses, The Unification Church (the Moonies)* (Oxford, 1983); M. C. Burrell and J. Stafford Wright, *Some Modern Faiths* (Leicester, 1983), repr. as *Today's Sects* (Grand Rapids, MI, 1983); Horton Davies, *Christian Deviations* (London, 1972); A. A. Hoekema, *The Four Major Cults* (Exeter, 1964), 包括基督徒科學會、耶和華見證人和摩門教；J. Stafford Wright, *Understanding the Supernatural* (London, 1977).

J.S.W.

Secularization 凡俗化運動 這個名詞的起源，可上溯到韋斯發里亞和約（Peace of Westphalia, 1648，此為結束德國韋斯發里亞境內三十年戰爭的和約），它規定教會要把土地轉給公侯。此背景對了解整個凡俗化運動頗有幫助，因為它提醒我們，教會失去現世權柄，是「凡俗化」最重要的特性。但此概念因著後來種種的爭辯，而弄得混淆不清，然而有些地方可以透過重新解釋不同的主要概念來澄清。

第一，凡俗化是指要把自中世紀以來就混在一起的教會與國家（參政教關係，Church and State*）分開。雖然二者的關係各有不同——美國之教會與國家很少串通，法國以一個革命來廢除串通的可能，英國仍有國教，但不屬國家的教會相當強大——結

果倒是相近的。其他聲音則在意識形態的市場內，各展其能來吸引人注意。今天，有組織的教會在國家事務，甚至是一般的公共事務上，都鮮有發言的機會【編按：這在中國大陸是如此，在台灣及星加坡亦然，惟一例外者可能是香港，這是殖民政府的作風，九七後可能也會改變】。不管昔日曾有怎樣正面的刺激與支持，今天的科學、工商、教育、工業和藝術，均是自由發展，無須參考基督教的價值觀與原則。

第二，凡俗化常是指現代的社會與以前那種以屬靈為標準的社會不一樣，它只關心眼前的事。韋伯（Weber）*特別提到現代資本主義及官僚架構的特點，就是講究理性及策略的心態，而其結果則是世界變得「沒有魔力」了；人已經失去那種敬畏與崇拜的意識；取代禱告及神的照管者，就是人的預測與計畫。

這個層次的凡俗化，很可能就是現代社會組織的原則（當你可以買到受孕藥品，誰還要哈拿的禱告呢？）。但我們也可以從另一角度來看：凡俗化是一個刻意的政策。自歐洲的啟蒙運動（Enlightenment）*以降，不少「理性」概念高置於「宗教」之上，產生了類似「科學對抗宗教」一類的敵對關係；這種關係可以稱之為「世俗主義」（secularism），它對凡俗化的步伐及形式頗有影響。基督徒也許要看「世俗化」為敵人，「凡俗化」卻不是。

凡俗化思想還有進一步需要澄清的，就是人容易把它與教會內的「屬世」或世俗行為混為一談。基督徒常因教會與國家分立的原則，而自絕於文化之外；但事實上他活著的時候，又大部分時間受世俗思維左右（如成本與效益分析之類），他的生活其實與「世俗」社會沒有太大分別。地上的鹽變得沒有味道，與環境合而為一了。倘若宗教與社會的分離，慢慢使基督教除了對個人救恩之外，就沒有其他信息，又或者基督徒獨特的世界觀，已不足以影響現今之教育、政治

與工商，那麼凡俗化運動就真可以說是侵蝕基督教了。在 60 年代好些神學家，像羅賓遜 (J. A. T. Robinson)*、郭士 (Harvey Cox, 1929 年生) 和史密夫 (R. Gregor Smith, 1913 ~ 68) 均以為，凡俗化運動才能真正表達基督教的思想；因而把問題弄得更加混濁不清。他們還引用潘霍華 (Bonhoeffer)* 某些言論，來支持自己的看法；倘若說這是凸顯出人在神之下，負責任地開發受造界，正如早期科學家在清教徒鼓勵之下，把自然界的神秘色彩除掉，這個洞見還是有價值的。但某些口號像「人已成長」[‘man (sic) come of age’]，或社會已失去魔力，人只會掛心短暫的事之類，若被接納，它們就像神學上另一場的木馬屠城記，要暗中推翻神學了。

在二十世紀中葉，社會科學家大膽地預言了宗教沒落，並且引用日漸下降的聚會人數，說明「凡俗化」的影響力；今天他們可能說得那樣有把握了。今日西方傳統大宗派雖在沒落中，「保守派」教會卻顯得朝氣勃勃。此外，「太平洋沿岸地區」異乎尋常的增長，「鐵幕國家」所謂「家庭教會」的發達，所有這一切均顯示，教會的前景絕非暗淡。

就算教會看來明顯是走下坡，凡俗化運動卻不是教會及神聖關懷的喪鐘；今天東、西方的新宗教運動非常興旺，許多人均以宗教價值來安排生活；就如不少熱愛聖經的人所期待的，現在許多今世的生活，都被賦予神聖的意義，成為能使生命有意義的文化符號。

凡俗化運動本身什麼都不能解釋；這名詞只是令我們意識到一組聯結宗教與社會的題目：多元化、「宗教」退縮到個人的層面、教會處於社會的邊緣，甚至是新偶像的創立，均與凡俗化運動有關係。

另參：啟蒙運動 (Enlightenment)；神死神學 (God-is-Dead Theology)；人文主義與

基督教 (Humanism and Christianity)。

參考書目

O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975); O. Guinness, *The Grave-digger File* (London, 1984); P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley, CA, 1985); D. Lyon, 'Secularization: The Fate of Faith in Modern Society?' *Them* 10:1 (1984), pp. 14 ~ 22; *idem*, 'Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect', *Review of Religious Research* 26:3 (1985), pp. 228 ~ 43; *idem*, *The Steeple's Shadow: the Myths and Realities of Secularization* (London, 1985); D. Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford, 1978); B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford, 1982).

D.L.

Semi-Arianism 半亞流主義 參亞流主義 (Arianism)。

Semi-Pelagianism 半伯拉糾主義 這主要是一個修道院的運動，目的是反對奧古斯丁 (Augustine)* 已成形的反伯拉糾 (Pelagianism)* 的思想，故此稱之為半奧古斯丁主義 (Semi-Augustinianism) 可能更適合；而「半伯拉糾」一名最早要到十六世紀才出現。這個稱為「修道院的反叛」，源於 427 年羅馬的非洲，由奧古斯丁之《恩典與自由意志》(Grace and Free Will)，和《糾正與恩典》(Correction and Grace) 引發，此二書是奧古斯丁針對人批評他寫的《書信》(Letter) 194 而作出的回應。

當奧古斯丁聽到南高盧修道院內一些不滿的聲音，便寫了《聖徒的預定》(The Predestination of the Saints)，和《保存的恩典》(The Gift of Perseverance) 回應。當

地因受迦賢努 (John Cassian, 約 360 ~ 435, 東正教的聖徒) 思想的影響, 慢慢生發出一種俄利根 (Origen)* 式的樂觀精神 (參 P. Munz in *JEH* 11, 1960, pp. 1 ~ 22), 奧古斯丁自然不能坐視。由此而引發的辯論, 延續至奧氏過世 (430) 之後。此時論戰的兩個陣營, 反對奧古斯丁最有力的是萬桑 [Vincent of Lérins; 參大公性 (Catholicity)*], 他有名的《勸勉》(Commonitory), 暗指奧古斯丁的教義「不正統」(‘non-catholic’); 而贊成奧古斯丁者是普羅斯珀 (Prosper of Aquitaine, 約 390 ~ 463)。後來浮士圖 (Faustus of Riez, 約 408 ~ 90) 與富爾根狄 (Fulgentius of Ruspe, 468 ~ 533), 則分別代表了反正兩方。

最後, 該撒留主教 (Caesarius of Arles, 約 470 ~ 542) 於 529 年召開了奧蘭治第二次會議 (Second Council of Orange), 判半伯拉糾主義和伯拉糾主義為謬誤, 並接納一種經修改的奧古斯丁神學為正統。其版本是該撒留本於普羅斯珀所了解的奧古斯丁思想編訂, 放棄了預定 (Predestination)* 是邪惡這部分, 肯定人在神的恩典 (Grace)* 下, 可以成就祂的旨意; 而對不可抗拒之恩典, 沒受洗禮之嬰孩的命運, 以及原罪怎樣傳承這一類問題, 則保持緘默。

開始時二個陣營不能同意的地方, 是「信心 (Faith)* 的起點」。反奧古斯丁的人認為, 雖然恩典的確可以強化人的信仰, 然而信心是人自由意志的工作, 不需外來的幫助。奧古斯丁則認為, 意志也是神恩典工作的範圍。後來辯論之火就蔓延到「固定配額」的問題: 是不是有一定數目的人命定會得救, 而大多數人則命定會沉淪? 對被揀選的人來說, 恩典是不是無可抗拒, 並且他們又會蒙保守 (Perseverance)* 到末時? 而被定罪的是否無論如何也不能得救? 他們被定罪是否公義? 此外, 反對奧古斯丁的人亦

說, 神「定意要所有人都得救」; 奧古斯丁自然反對, 連普羅斯珀後來也要放棄此說。

這場反奧古斯丁的運動, 有一部分原因是來自修道院的靈性自覺運動。修道院害怕奧古斯丁的預定論會鼓勵宿命論, 使修士全無鬥志, 同時亦會使院方一切督責與鼓勵, 變得全無意義; 不用說, 這樣一來, 就會使禱告和傳福音也失去目的了。雖然奧古斯丁怕正式的伯拉糾主義死灰復燃, 但這個「半奧古斯丁」思想卻肯定原罪, 以及救恩需要神的恩典; 支持這主義的人只不過想在恩典與自由之間, 尋找一個平衡點。他們也不喜歡神在某個祕密會議, 定了誰得救、誰不得救的問題; 他們懷疑一個公平的預定論, 是否能避免不建立在某種預知之上。

這些教義的爭辯, 在近世紀幾乎不斷出現, 特別是十六到十八世紀期間 (參耶穌會神學, Jesuit Theology*), 以及近代福音派中那幾乎沒停止過的, 「加爾文派 (Calvinism)* 對亞米紐派 (Arminianism)*」的爭辯。

另參: 奧古斯丁主義 (Augustinianism); 伯拉糾主義 (Pelagianism); 預定論 (Predestination)。

參考書目

普羅斯珀的著作, tr. P. De Letter, *ACW* 14 (1952) and 32 (1963); P. Brown, *Augustine of Hippo* (London, 1967); N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul* (London, 1955); O. Chadwick, *John Cassian* (Cambridge, 2nd 1968); G. Fritz in *DTC* 11 (1931), cols. 1087 ~ 103; J. Pelikan, *The Christian Tradition, 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100 ~ 600)* (Chicago, IL, 1971); G. Weigel, *Faustus of Riez* (Philadelphia, 1938); E. Amann in *DTC* 14 (1941), cols. 1796 ~ 850; F. H. Woods, *The Canons of the Second Council of Orange* (Oxford, 1882).

D.F.W.

Separation 分居 參離婚 (Divorce)。

Septuagint ('LXX') 七十士譯本 這是最具影響力的舊約希臘文譯本，初期人還相信它是得聖靈感動才譯成的，故具無比的崇高地位；耶穌時代的猶太人都只認識此譯本，不是希伯來文的舊約。

中文把 Septuagint 譯為七十士，給人的錯覺是七十位譯者，其實共有七十二位，是當時主持此事的人（參下），要求猶太人每族派出六人來主持譯事（ 12×6 ），因而有七十二位譯者。

按古老的猶太傳說（即有名的《阿里斯體亞信札》，*Letter of Aristeas*），當時亞歷山太圖書館館長向托勒密二世（Ptolemy II，主前 285 ~ 主前 246）建議，必須認識猶太人的律法，最好找人把舊約聖經譯成希臘文，好放一卷在他著名的圖書館內；王便派一特使團去耶路撒冷，見大祭司以利亞薩。阿里斯體亞屬於特使團的成員，他把握此機會，大大稱讚猶太人的風俗、地土與宗教；然後他們選了合適的翻譯者，帶同一卷希伯來文的舊約返回亞歷山太，開始翻譯。他們如獲神助，據說在七十二日就譯完全書；經過猶太人的批閱和王的審訂，均認為譯文忠信，故封以毒誓，禁止人刪減或改動此譯文。

近代學者（如 H. St. J. Thackeray，參書目）認為《阿里斯體亞信札》的主要史實雖為可信，但此信的目的非記錄七十士譯本譯書的過程，而是借機宣揚猶太人及猶太教的偉大，因此許多小節未免不實。其中例子就如五經應是主前三世紀在亞歷山太譯成，接著成書的是晚期先知書（以賽亞書、耶利米書、以西結書，及小先知書），然後才是前先知書的翻譯；聖書部分則是最後才譯成的，這部分沒有了先前的嚴謹態度，有些地方差不多是意譯；譯的地點可能不在亞歷山太。有一點可以肯定的是，全部七十士譯本

的翻譯時間相當長，除了上述第一卷書是在主前三世紀譯就外，七十士譯本的傳道書有一引言，那裡顯出作者寫此引言時是主前 132 年，而當時有些經卷還未譯成希臘文。

七十士譯本經卷的數目和排列次序，與我們現在用的希伯來文聖經不一樣。希伯來文聖經把全書分作「律法書」、「先知書」和「聖書」，七十士譯本不用這分類；它又把我們現今稱之為次經（Apocrypha）的加在裡面，包括所羅門智慧書、猶滴傳、多比傳、巴錄書等。此外，七十士譯本所根據的希伯來文抄本，一定與我們今天用的不一樣，因為好些經文內容都不相同。以約伯記為例，就比我們現在的希伯來文聖經短六分之一；而列王紀上又多了好幾段是希伯來文所沒有的；耶利米書的編排亦有很多不同的地方。

早期教會均一致接納七十士譯本，新約作者更從七十士譯本引用舊約。有一點倒值得一提，太一 23 引用以賽亞書（七 14）的以馬內利預言，把希伯來文的 *'almah*（「婦人」）譯作希臘文的 *parthenos*（「童女」）。雖然希伯來文的 *'almah* 是指一個已達結婚年齡的女人，也未必不能解作童女，但七十士譯本直接譯作童女，卻深得教會之心。不過新約也有許多地方是選希伯來文聖經，而捨七十士譯本的。

到了教父時期，差不多所有人都看七十士譯本為舊約的標準版本，那時已沒有多少人能閱讀希伯來文了。學者如俄利根（Origen），則對七十士譯本與希伯來文本及其他希臘文譯本的關係深感興趣。直到耶柔米的武加大（Vulgate）本問世，教會才能再次有一本本於希伯來文翻譯的拉丁文舊約；這時人亦慢慢不再相信七十士譯本是得啟示的譯本了！

七十士譯本的貢獻實在既巨大又影響深遠，要詳列出來恐費不少篇幅，就讓我們提一點是常在解經書碰到的。在希伯來文舊約聖經內，我們很有機會遇上一些無從解釋的

單詞或短句，其中一個解決的辦法，就是查看古舊的譯本，看它們譯作什麼，此時七十士譯本的超然地位就不言而喻了（之外，就是武加大本和敘利亞版本的舊約）。就以創四 8 來說，我們現用的希伯來馬索拉抄本，只有一句「該隱對亞伯說」（和合本是按此抄本，翻譯作「該隱與他兄弟亞伯說話」，接著就什麼都沒有）。七十士譯本則記有該隱要說的話：「讓我們去野地」，這樣既能上接文意而成一完整的句子，亦能下接「二人正在田間」的發展。同樣地，我們差不多可以確定，撒十四 41 在七十士譯本是正確的，希伯來文之馬索拉抄本則是文士在這裡抄漏了一些話。簡言之，七十士譯本在舊約聖經批判學所提供的亮光，是絕不容忽視的。

參考書目

F. M. Cross and S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text* (1975); S. Jellicoe, *Septuagint and Modern Study* (1968); *idem* (ed.), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretation* (1974); Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, 2 vols. (1897; suppl. 1906); H. B. Swete, *Introduction to the O.T. in Greek* (repr., 1968); H. St. J. Thackeray, *A Grammar of Old Testament in Greek according to the Septuagint* (1909); 報導各地專家對七十士譯本研究成果的期刊，是 *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (1968 ~)。

楊牧谷

Session of Christ 天上的基督 參升天及天上的基督 (Ascension and Heavenly Session of Christ)。

Seventh-Day Adventism 基督復臨安息日會 簡稱作安息日會，正式立會的日期為 1863 年，亦是他們召開第一屆總議會的年分。米勒爾 (William Miller, 1782 ~ 1849) 原是個平信徒聖經科學生 (後來成為浸信會的傳道人)，他預言基督會在 1843 年三月二十一日到 1844 年三月二十一日期間再來，米勒爾一個跟隨者把日期順延到 1844 年十月二十二日；但當基督沒有在那天回來，他們就「非常失望」。

下列三組「米勒派」在稍後合併起來，成為基督復臨安息日會：第一組人是以愛德遜 (Hiram Edson, 1806 ~ 82) 為中心，他在「非常失望」的翌日得到異象，看見基督進了天上的聖所——他說這才是米勒爾預言的真義；第二組人跟隨貝特斯 (Joseph Bates, 1792 ~ 1872)，他原是個退休的船長，透過自己研究聖經，肯定第七日才是正確的安息日 (Sabbath)；第三組人是懷特夫人 (Ellen G. White, 1827 ~ 1915) 的跟隨者。懷特得了一連串的預言，肯定安息日的教義，且被人相信具有預言恩賜。

他們的總部原設在密西根 (1903)，後來遷到華盛頓近郊的塔科馬帕克公園；1991 年信徒總人數有 7,102,976 人，五分之四的安息日會信徒均在北美洲之外。他們的宣教熱誠相當突出，近代在教育與醫療的成就更是有目共睹。

安息日會的信仰與福音派信仰各有異同，相同的如三位一體、基督的神性、基督的救贖及再來；不同的是對安息日的看法。他們認為第七日 (即星期六) 是基督徒要守的安息日；早期認為守安息日是得救的條件，近年這種堅持軟化下來，只說守安息日對基督徒來說是正確及有益的。另一條不同的教義，是所謂「聆訊審判」——人死後要接受審判，以定他或她是否配得在「第一次復活」(信徒的復活) 中有分。他們亦說安息日會的教會是「餘民教會」——意思是他們是最後一批守神誠命的人，而餘民教會的

特色乃是有預言 (Prophecy)* 恩賜，此恩賜已賜給懷特夫人了；直到今天，她的教訓對安息日會神學仍具有權威地位。他們亦守許多禁食的規矩，一個敬虔的安息日信徒便會是一個素食者了。

安息日會算不算是基督教福音派的一分支呢？這絕不是一個簡單的問題。他們自稱為「餘民教會」，就表明其他信徒在某意義之下，都是行在黑暗中。懷特夫人曾經說過，人是否守安息日，便說明他是順服神還是背叛神。但今天許多安息日會的信徒，均看自己為福音派的信徒，他們內部在近年來，亦時常討論什麼才是核心信息的問題。但他們到今天仍持守著「餘民教會」的教義，這就使他們看來不可能被納入主流的福音派。

參考書目

Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine (Hagerstown, MD, 1957); D. M. Canright, *Seventy-day Adventism Renounced* (1889; repr. Grand Rapids, MI, 1961); J. Craven, 'The Wall of Adventism', *CT* 28 (1984), pp. 20 ~ 5; A. A. Hoekema, *The Four Major Cults* (Exeter, 1963); G. Land (ed.), *Adventism in America: A History* (Grand Rapids, MI, 1986); G. J. Paxton, *The Shaking of Adventism — A documented account of the crisis among Adventists over the doctrine of justification by faith* (Grand Rapids, MI, 1978).

A.A.H.

Sexual Ethics 性倫理 在各項倫理問題中，性倫理可能是最受人關注，影響最廣泛，意見也最紛紜的一項。像任何道德問題一樣，基督徒均以聖經為依歸；儘管人對某些經文有不同的解釋及引伸，卻仍然可以歸納出一些大原則。

舊約的性倫理

舊約聖經只接納婚姻範圍內的性關係，而性行為的目的，雖不排除性歡愉，生育卻仍是重要的一項，這對昔日農業社會，的確有其真實價值。創世記一到三章記載，人有男性與女性的分別，是出於神的旨意；兩性的關係也不僅限於生育 (創一 26 ~ 28)，還包括二人要建立個人及社會的伙伴關係 (創二 18 ~ 25)，是平等、美好、互助互長的。而二人關係出現裂縫，是罪造成的，卻不是不可挽救 (創三 16 ~ 19)。之後出現的男權至上，和父權中心的結構，則不是神的設計。

直到主前十世紀王國建立，以色列人的婚姻 (參家庭, Family*)，偶有一夫多妻的情況出現 (創二十九 21 ~ 30; 撒下五 13 ~ 16; 王上十一 1、3)；男人可能因著納妾 (創十六 1 ~ 4, 三十 1 ~ 13)，或兄弟過世，寡婦歸入兄長之名 (為保留兄弟的名字及產業)，而有一個以上的妻子。此外，離婚 (Divorce)* 之權多在男人手上 (申二十四 1 ~ 4; 另參瑪二 14 ~ 16)。

婚姻之外的性關係是違法的，特別對女人而言。違法者可被處死刑 (利二十 10; 申二十二 22; 另參出二十 14; 利十八 20; 申五 18)。以色列人的律法，基本上是男女平等，但社會的發展漸漸變得重男輕女；女人常被視為男人的附屬，有時則是男人的產業，在家屬於父親，出嫁後屬於丈夫，故女人犯姦淫所受的刑罰，會比男人嚴厲。

少女若已許配人，就算是那人的妻子，假如她出於自願，而與別人發生性關係，就要被治死；若是被強姦，而她又證明是在呼救無援的情況下發生的，就不算有罪 (申二十二 23 ~ 27)。男人若與沒許配於他的少女發生性關係，他惟一的責任，只是娶她為妻，卻毋須接受其他刑罰。

古代以色列社會容許妓女存在，卻不贊成男人召妓 (箴五, 七 5、25 ~ 27)。同性

戀 (Homosexuality*，男與男，女與女) 在被禁之列；獸交是絕對禁止的，違法者均被處死 (出二十二 19；利十八 23，二十 15 ~ 16)。此外，亂倫、裸體，及女人月經時性交，都在被禁之列 (利二十 11 ~ 12、14、17 ~ 21)。

無可否認，舊約以色列人的性道德，受古代近東文化的影響頗深，卻與創世記所載之男女受造，和十誡沒有直接的關係。但以色列人對傑出的女性，仍是相當推崇，撒拉、利百加、拉結、利亞、底波拉、拿俄米、路得等，全是以色列社會的典範，及後代羨慕與學習的對象 (箴三十一 3 ~ 31)。

在男女關係上，雅歌占了一個凸顯又重要的位置，把男人與女人的關係發揮到極致。在雅歌，溫柔的愛情，和激情的性歡愉是被肯定的；男女聯結，並不是為生育，連家庭與婚姻也沒有提及，只是歌頌二人之間美妙的關係 (歌一 2 ~ 4、12 ~ 17，二 1 ~ 6、15 ~ 17，五 2 ~ 6、10 ~ 16，七 1 ~ 9，八 6 ~ 7 等)。男女間精神與肉體的關係，全無保留地聯結與昇華。

新約

這種屬於富裕社會、雅歌式的男女關係，既非舊約的主要傳統，在新約也極少提及。事實上，舊約從國度、君王、婚姻和生育的角度，來界定男女間的關係，被新約的福音 (Gospel)*、教會 (Church)* 與末世論 (Eschatology)* 等角度替代了。原來聖經極少以性關係當作獨立題目來處理 (雅歌是例外)，它總是在另一更大的背景下來闡釋：舊約是神的創造與神立約，新約則是福音與要來的國度；二者重視的，不是個人的歡愉，而是順服與盼望；在這角度下，愛才有意義，包括現在與將來。

新約看重婚姻中的男女關係，但人與神及信仰羣體的關係，不再是以婚姻、家庭及宗族為本，像女人在舊約社會那樣；而是以人與神之間的直接關係為主 (太十 37，十二

46 ~ 50；可三 31 ~ 35，十 29 ~ 30；路八 19 ~ 21，十四 26)。耶穌許多教訓都是以家庭為背景，祂反對姦淫 (太五 27 ~ 28；約八 3 ~ 11)、離婚 (太五 31 ~ 32，十九 9；可十 11 ~ 12；路十六 18；林前七 10 ~ 11)。男人與女人在婚姻中成為一體 (太十九 3 ~ 8；可十 2 ~ 9)，因此男女都必須忠於對方。但耶穌的性倫理不是以道德為本，而是信仰；是藉悔改而進入上帝國 (Kingdom of God)*，因此男女關係必須顯出上帝子民的特性 (可一 14 ~ 15)。

新約詳細討論性問題的，只有林前第七章。保羅認為，婚姻是滿足性慾的合法方法 (林前七 2、9、36 ~ 37)；生育問題反不是教會關心的，因為人不能因血緣關係，加入教會或進神的國，也因為末日已臨，神的國立刻就要完全在地上成就 (林前七 26、29、31b)。保羅認為婚嫁與性生活，均會叫人分心，不能完全投入天國的事，這是他個人的領受，卻不認為婚嫁與性生活不合法。

保羅認為獨身者較容易專心愛主事主 (林前七 7 ~ 8、38 ~ 40)，這思想與希伯來人視獨身為咒詛 (因無後) 不相同。他反對一切不合法的性行為 (porneia)，包括「淫亂」 (林前五 9；弗五 3 ~ 5)、宿娼 (林前六 15 ~ 16)、變童 (林前六 9)、亂倫 (林前五 1)，及同性戀 (羅一 26 ~ 27；林前六 9)。

新約性道德的思想，頗受希臘斯多亞 (Stoicism)* 的影響。斯多亞派傾向壓抑人的感情及肉慾，為要把它們導向理性的目標，甚至完全超越人性在這方面的要求。新約雖不如斯多亞派那樣重視理性，或賦予理性這樣崇高的地位，卻以靈性代替。但從另一方面而言，新約同時要抗拒另一更危險的陷阱，就是諾斯底主義 (Gnosticism)* 輕視肉身的言行。它認為肉身是靈魂的監牢，性慾既以生育為其至終目的，無疑就是造出另一監牢了。新約否定這些思想，堅持肉身也是神的創造，因此是好的。同樣地，婚姻也

是神設立的制度，故也是善的，所以新約並不逃避或輕看人的性慾；但對一個邪蕩的城市及世代（如哥林多城），新約堅持性慾必須受監察管制，不能隨意而行。對基督徒來說，監管性行為的，不僅是社會的法律及倫常綱紀，更要符合信仰的原則，像保羅警告哥林多人時說：「豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？」（林前六 19）就是這個意思。保羅認為性行為是二人真正的聯合，不僅在肉身上，在每一方面皆如此；信徒既是與主聯合的人，若非法地與人聯合，包括婚外情及召妓，不僅得罪自己的身體，也是玷污與主聯合這關係（林前六 15 ~ 17）；故他警告信徒：「你們要逃避淫行。」（林前六 18）

教父時期及中世紀

從主後二世紀到改教運動前，教會強調獨身（參苦修主義與修道主義，Asceticism and Monasticism*）和童貞的價值，合法的性行為只為生育而被肯定。作丈夫的為得到性滿足而要求的性行為，只被視為可接受，卻不被鼓勵；女人滿足丈夫的性要求，被視為是婚姻的責任，她自己的慾求則完全不被重視。特別在教父時期，主再來的期盼遠超過婚姻與家庭的滿足。

特士良（Tertullian*）認為基督再來是迫在眉睫，因此就算結了婚，也應避免房事，能在家庭內過獨身生活，便算是眾信徒的榜樣，因為這能表明他是真切地等待主的再來。這種性觀念在孟他努派（Montanism*）發揮到極致，他們禁止信徒嫁娶，嚴守獨身；特士良接受這思想，甚至還公開表示自己是孟他努主義者（當時教會已定孟他努主義為異端）。

與特士良同代之亞歷山太的革利免（Clement of Alexandria*）亦承認，禁慾比性關係更尊貴；不過他也承認，婚姻制度出於神，因此是善的。但影響後代至深的，首推奧古斯丁（Augustine*）。他亦承認獨身及

禁慾比婚姻更高尚；但他同時反對摩尼教（Manichaeism*），否認物質是惡，因此肉慾本身也是邪惡這看法。奧古斯丁強調物質及社會的建制均是善的，因為是神創造和建立的；只不過自夏娃亞當墮落後，人就有需要節制慾求。他認為婚姻只有三個目的：1. 生兒育女；2. 對伴侶忠貞，不因性慾驅使而濫交；3. 婚姻是一聖禮，表徵基督與教會的關係。

奧古斯丁的性倫理，有許多正面的肯定：他認為男與女在婚姻建立的關係，是一生一世，互為伴侶；但一方面可能與他信主前的放蕩生活有關，另一方面也可能是他刻意反對社會的淫風敗俗，他特意著重理性駕馭感情和情慾的功能。他說，理性功能是人最高的功能，身體和感情皆應屈服它的駕馭之下。性行為既非僅是身體的活動，也包括人的意志與情感在內；一個不監管自己情慾的人，就是一個讓激情控制理性和意志的人，是十分危險的，那是一種近代可稱為精神紊亂的症狀。他有時會說，原罪（Sin*）是透過性交而傳給下一代（《婚姻的善》）。

中世紀教會的性倫理，可從阿奎那（Thomas Aquinas*）的《神學總論》（*Summa Theologica*）看出來。他認為神造男女（及百物），各有其屬性（nature），此屬性與其存在和活動，有密切的關係。在人來說，此屬性就是他的道德責任，其中最要緊的，即繁衍下代的責任。他認為合法的性行為，必須在婚姻的基礎上，是一夫一妻，以夫為綱，是永久的，為了傳宗接代；這些特性叫人的性行為和關係合乎自然。但他同樣重視合法的性行為（即夫妻的性行為），要以愛為基礎；他不會說性慾本身是邪惡，也不認為性行為必須要有某種理性的目標，才算為恰當（*Summa Theologica*, II.26.11; 151 ~ 4）。

改教運動

改教家中，以路德（Luther*）對中世紀性倫

理的反擊最為猛烈，其中尤以獨身一項（他的妻子曾是修女）為然。路德認為獨身是一特殊恩賜，只有少數人獲得，婚姻卻是神為絕大多數基督徒定下的旨意。人若硬性規定教士守獨身，只會引發更多性罪行。他重新按聖經闡釋性倫理，肯定婚姻中的性關係，是男女的正常關係；男女受造原是平等的，但因為女人先受引誘，她就受制於男人，男人則要辛勞才得餬口。但女人失去的地位，卻在生兒育女上得回部分的權利。他像奧古斯丁一樣，肯定性行為是為了傳宗接代；但與天主教立場不同的是，他否認婚禮是一聖禮，在某些極端的情況下，亦容許人離婚（*Lectures on Genesis, On the Estate of Marriage*）。

加爾文（Calvin）^{*}比較重視性行為（婚姻）的伴侶意義；男女的結合，是全人的結合，包括人的身體與靈魂，這是婚姻的社會和神學意義。女人必須聽命於男人，就像墮落前的夏娃與亞當的關係一樣（*Calvin, Commentaries on Genesis 3*；《基督教要義》，2.7，文藝）。

一般說來，改教家認為婚姻是一聖召（*Vocation*）^{*}，目的是更有效地事奉神，這在後期的聖公會和改革宗（*Reformed*）^{*}神學，最能表明出來。他們否認婚姻是教會的聖禮，無形中亦為信徒在這方面解除了教廷的箝制，而且對性倫理也不像以前一樣，空有嚴格的規條，卻與現實遠離；他們在教導之餘，也留下較多空間，讓人自己決定。

現代性觀念

現代教會的性倫理觀，仍然重視聖經的大原則，但對身處之文化環境卻比較注意，因而產生了與昔日的性倫理不大一樣的多元局面，有時還會給人眾說紛紜，及無所適從的感覺。這種眾說紛紜的情況，反映出性倫理問題的本質並不簡單，不應遽下結論，說是因為現代人離開聖經的教導而引致的後果。

自從現代人不再以天主教教廷的指引為

依歸，反以愛及個人關係作性倫理的抉擇，再加上歐美社會在60年代經歷的性革命，和這風氣透過種種傳媒傳到世界其他地方，要求性倫理問題像昔日那樣簡單便捷便可得到解決，明顯地是不實際的。

天主教本於兩項原則，仍然持守著昔日的性倫理觀念：1. 對自然律（*Natural Law*）^{*}的信服，因此反對不自然的墮胎（*Abortion*）^{*}、避孕、及同性戀等；2. 教會的教導功能（*magisterium*）仍然是信徒性倫理的最高指引。更正教在不同的大宗派，均設有性倫理的委員會，由不同的專業人士組成：他們本於現代人對某問題的專門知識，制定一套守則給教會，由教會審定，然後公布作為信徒的指引。這些守則並沒有強制性，因此不是教會的法律，只是一種指引。就以同性戀為例，有些更正教宗派不單接受同性戀的行為，視其與異性戀有同等地位，還按立同性戀者為神職人員，甚至替同性戀者舉行婚禮；另有些宗派仍然視同性戀者為一病態，需要接受醫治與幫助。更正教中的基要派（*Fundamentalists*）^{*}可能是個例外，他們認為聖經仍然是任何倫理問題惟一合法和足夠的依據，故此視同性戀者為罪人，不能進入天國。但與過去不一樣的是，包括基要派在內，現代人比較重視愛，對付倫理問題的異己者，已放棄昔日指責定罪的態度，而採取容忍甚至接納的態度。

東正教（*Eastern Orthodox*）^{*}對聖經及教父的教導，仍然忠貞如一，強調只有在婚姻關係內的性行為才合法，婚前及婚外性行為都是罪；同性戀的問題不需要爭辯，因為聖經在這方面的教導是清楚的。他們仍然堅持性交的結果是生育，但有些地方的教長，則容許人用計算日期來達致避孕的結果。無論怎樣，未婚生子仍然在禁止之列。

近代性倫理的討論中，有一個重要且不容忽視的聲音，就是婦權運動（參婦解神學，*Feminist Theology*）^{*}。她們（其中亦有男性神學家參與）認為昔日的社會和文

化，是以男性為中心，造成不少性歧視的釋經前設，結果就是把性行為和生育，變成男性享樂制度化下的產物，完全忽視女人在這方面的意見與感受。整體上說，現代教會比以前任何一代，都更願意修改昔日歧視女人的傳統，包括刪除婚姻誓約中，女方要一生聽從男方的條款；正視不少家庭及社會的問題，是由男女不平等的關係造成；肯定女方亦有權利要求性歡愉及滿足，和接納成熟的性關係，必須是互饋、互愛、互助的。

現代信徒認為，性倫理的最高目標是愛，不是生育。在弗洛伊德之後，人不再看性慾與性交是等同的，性慾是人之大慾，本身絕非邪惡，屬於人性重要的一環；能經歷性之歡愉與滿足，就像人具有音樂天分，又能給予發展一樣，叫人感到滿足（fulfilled）。這種新的肯定，對性倫理有深遠的影響，犖犖大者為：1. 生育不再被視為性交惟一的目標，而是愛及互相滿足；2. 婚姻仍然被重視，但在違反愛及互相滿足的條件下，離婚愈來愈被接納；3. 以婚姻為性行為惟一合法基礎的原則，仍為絕大多數的教會接納，但亦有不少人認為，只要能表達愛，婚前和婚外性行為，仍然是可接納的；4. 在同一原則下，好些教會及信徒亦接納同性戀者。

以愛為性倫理的基礎，自然不難從聖經找到理據，但單純的愛是否為惟一足夠的條件？特別是現代人所指的是人的愛，或更準確地說，是當事者所指的愛。這種愛是否與羣體的愛，或聖經的愛有必然的衝突？它與律法該有什麼關係？與社會的傳統（如倫常綱目）及責任，又有沒有關係呢？現代教會從昔日的男性中心，和教條主義釋放出來不久，前衛又較激烈的言行自所難免，只要我們抱著開放又謙卑的態度，不難整理出既符合聖經主體的教導，又能切合實情，可作信徒引導的性倫理系統。

另參：呼召 (Calling)；離婚 (Divorce)；倫

理體系 (Ethical Systems)；倫理學 (Ethics)；家庭 (Family)；同性戀 (Homosexuality)；情境倫理 (Situation Ethics)；社會倫理 (Social Ethics)。

參考書目

- O. J. Babb, 'Marriage', 'Sex', 'Woman', *IDB*, III, IV (1962); D. S. Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (1959); J. Dominian, *Proposals for a New Sexual Ethic* (1977); M. A. Farley, 'Sexual Ethics', *EB* (1978); C. Henry, *The Christian's Personal Ethic* (1957); S. Kierkegaard, *The Works of Love* (1946); C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (1947); 路益師著，《四種愛》，林為正譯，雅歌，1989 (*idem, The Four Loves*, 1960); O. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage* (1960); J. A. T. Robinson, *Christian Morals Today* (1964); J. L. Saunders (ed.), *On the Nature of Things in Greek and Roman Philosophy after Aristotle* (1966); J. Sittler, *The Structure of Christian Ethics* (1958); Y. Simon, *The Tradition of Natural Law* (1965); H. Thielicke, *The Ethics of Sex* (ET, 1964); P. Tillich, *Morality and Beyond* (1963).

楊牧谷

Sexuality 性慾 人的性慾問題遠比性行為廣闊和複雜，它的核心是關乎人是誰，多於他幹什麼。

這在聖經的創造論 (Creation)* 表現得相當具體。神把男人和女人造成有性慾，而這樣的人乃是按神的形像 (Image of God)* 造的 (創一 27)。因此，按聖經來說，性慾與人的本性是分不開的一個整體。

聖經的創造觀特別著重性慾在關係價值及目的之地位。創二章說，女人是神因男人需要伴侶而被造的 (創二 18 ~ 25)；雖然它的基本指涉是婚姻，但聖經論到男女關係，卻遠比這種關係更為廣闊。

舉例說，「我骨中的骨，肉中的肉」一

語，基本上是指男女的婚姻關係，但後來聖經以此來指家族中的關係，甚至是以色列各支派對國家領袖的反應（士九 2；撒下五 1）。「聯合」一詞是相當強烈的，不僅用來描寫夫婦之間親密的關係，也可以指女人對婆婆（丈夫的母親）那份深情，甚至是臣民對帝王那種忠貞（得一 14；撒下二十 2）。雖然此等關係與我們一般說的「性」無關，但聖經用的語言與「養育」一層面的意義，總不能說是全無關係。

這樣說來，聖經對性慾的問題，是採取十分積極又正面的態度。創造神學強調性慾是好的，一切否定性慾的苦修行為（Asceticism^{*}），均與此神學相違（參箴五 18～19；歌）。

新約對性慾的肯定比舊約還要清楚，因為當代的年輕教會，似乎對禁慾的理想頗為積極，新約書信就不得不正面處理性慾的問題。保羅雖然令人覺得他不愛女人，但他清楚地指責那些輕視婚姻的人，說身體與生命均需對性慾採取積極的態度，逃避或濫用性慾都是錯誤的（參提前四 1～5；林前六 12～15，七 3 及下）。

聖經反對婚外性行為，必須就此背景了解，凡中斷性、人格與關係之聯繫的行為，都是人出了問題的徵兆。再者，新約時代人了解的創造論，定規了合法的性關係，只能發生於婚姻內和異性間，這是聖經禁止賣淫、婚前性行為、通姦與同性戀的原因（林前六 13～18；弗五 3；帖前四 3；出二十 14；羅一 26～27）。

教會歷史告訴我們，教會對性慾問題的態度，遠不及聖經積極。在最早的階段，教會面對極強烈的哲學的二元論（Dualism^{*}），它強調心志與靈性遠比身體重要；從神學的角度來說，這思想是一種異端，必須竭力抵擋。但它在基督徒對性慾的觀點上，卻影響深遠，因此不需多久，教會就流行禁慾主義與苦修理想。

除了少數例外，教父與中世紀作者對婚

姻的評價，最多是不置可否，較差的更直接稱性交是罪惡。他們認為獨身較理想——對教士更是必須的。

此時期教會對女人的態度也相當消極，把亞當的墮落歸咎於夏娃。

改教家努力糾正這些看法，希望維持其中的平衡。他們從聖經尋找理據，攻擊強迫守獨身是違反聖經；他們指出婚姻是神的恩賜，又為祂的道和律法所肯定。他們的作品重新提醒我們，聖經重視婚姻及家庭生活。

近代學者差不多異口同聲讚賞性慾對建立關係的價值，不過他們的神學立場，和對性行為的結論就十分不一樣，有時還會彼此對立。從一方面說，保守一點的作者強烈支持性在婚姻關係的價值，並且同樣強烈地肯定婚外性行為是不合法的。情境倫理（Situation Ethics^{*}）派則不認為現代人應受傳統或聖經的禁制；按他們的意見，關係中的愛應該永遠凌駕於規條與守則，「不管它們是記於聖經或聽告解者的手冊上」（J. Fletcher, *Situation Ethics*, London, 1966, p. 18）。

近代有關性慾的辯論，很能反映出這樣不同的結論。舉例說，在離婚與再婚的辯論中，最主要的（雖非惟一的）分歧，在於那些本於聖經及傳統的人，肯定婚約是不能解除的；而另一面則有人認為，離婚「是基督可以認許的」（J. Fletcher，上引，p. 133），特別是當婚姻關係已然破碎，復修無望的時候。

有關同性戀問題的爭辯，亦顯出相似的分歧。在這問題上，聖經與傳統是異口同聲的斥責一切同性戀行為（參利十八 22，二十 13；羅一 24～27；林前六 9～10；提前一 9～10）；但是有些現代的作者，則本於愛是一切性行為的惟一準繩，而支持一種穩定和親密的同性戀關係。

學者對什麼是合法的性行為有很不相同的看法，這種分歧亦足以顯出，愛可以有很不同的了解及表達。虞格仁（Nygren^{*}）在

《歷代基督教愛觀的研究》(*Agape and Eros* , 二冊, 韓迪厚等譯, 中華信義會, 1950 ~ 2), 分辨捨出的愛 (*agapē*) 和收取的愛 (*Erōs*) 是不同的, 他的理論由魯益師 (C. S. Lewis) 的名作《四種愛》(*The Four Loves* , 林為正譯, 雅歌, 1989) 推廣, 亦受到人批評, 認為他把問題極化了。不過此理論的確暴露了情慾的愛不足之處, 在這方面虞格仁倒是很有影響力。

聖經並不認為聖愛 (*agapē*) 會壓制情慾之愛, 但它卻教導我們, 情慾的愛只能在聖愛內才能達到最高、最滿足的境界。故此, 按保羅的看法, 婚姻中聖愛的標準, 乃是在基督愛教會的關係上表明 (弗五 22 ~ 33)。情慾的愛是對可愛的人作出回應, 而聖愛則創造並維持一個人可愛的特質; 在婚姻關係上, 它能引發伴侶潛在的可愛特質。

另參: 人類學 (Anthropology); 婦解神學 (Feminist Theology)。

參考書目

J. Dominian, *Proposals for a New Sexual Ethic* (London, 1977); L. Smedes, *Sex in the Real World* (Tring, 1979); H. Thielicke, *The Ethics of Sex* (London, 1964).

D.H.F.

Shammai, School of 煞買學派 耶穌時代跟隨煞買思想的人。煞買主張以嚴格的角度來解釋摩西律法, 無論時代有什麼不同, 都不能更改投合。摩西律法是出於神的, 因此不存著適不適合的問題。他們拒絕與外邦人對話, 常因此與羅馬政府發生衝突。在道德指引上亦如此 (參離婚, Divorce*)。主前七十年, 他們與極端的奮銳黨合作, 把他們的對頭希列 (Hillel) 和他的跟隨者排出會堂。但自聖殿被毀後, 會堂重組, 時勢亦大為不同, 希列學派重得勢力,

煞買學派則中落。

參考書目

A. Guttman, 'Hillelites and Shammaites — a Clarification', in *Hebrew Union College Annual* XXVIII (1957), pp. 115 ~ 26; A. Hyman, *Toldoth Tannaim Ve 'Amoraim* (London, 1910), pp. 1118f.; J. Klausner, *Jesus of Nazareth, His Life, Time and Teaching*; ET fr. Heb., by H. Danby (1925), pp. 223 ~ 7; G. E. Moore, *Judaism in the First Three Centuries of the Christian Era*, vol. 1 (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

Shepherding Movement 牧養運動

基本上牧養運動是在家庭教會於 60 ~ 70 年代蓬勃期產生的, 同時它對大宗派內具靈恩傾向的會友, 亦產生過很廣的影響力 (參聖靈的恩賜, Gifts of the Spirit*)。

這運動的發起人看過傳統教會的失敗——不肯委身、沒有羣體感、仿效世俗的價值觀, 以及無紀律 (Discipline*)——於是特別看重門徒訓練, 目的就是要信徒靈性生命成長。他們要藉著他們視之為聖經的領袖及責任模式來重建教會 (上帝國, Kingdom of God*)。教會每一信徒均要向一家之長負責任, 以致每一會員都有機會接受門徒訓練, 亦即是靈裡有長進, 有合適的職業, 用自己的恩賜服事教會, 並且要成為一個負責任的成員。每家之家長又要向教會的長老負責任, 包括自己的生活, 以及在他們照顧下的信徒的生活。長老向牧師負責任, 而牧師則向使徒 (Apostle*) 負責任; 所謂使徒者, 有點像是建立教會的人, 或相等於主教, 不過有時他們亦以自己的事奉

(Ministry)* 和新約之使徒比較 (參教會管理, Church Government*) ,而使徒之間又要「在主裡面」彼此服事。

為了保障牧養正常運作,某種「認可」(‘covering’) 是需要的。所謂認可者,是指信徒若有什麼重要的意見或變動,有時甚至是不太重要的,都要得到他們的家長、長者,或牧師認可;這樣一來,信徒就會有正確的選擇,而惡者在他們中間也就沒有位置了。需要長老或成熟基督徒認可的事情包括:遷移、就業、婚姻,有時甚至是看醫生。信徒若覺得需要轉換一種新事奉形式,或運用新恩賜,也需要得家長認可。有些教會若需要採用新路線,便要有預言(Prophecy)* 的印證配合,這對家庭或個人的轉變亦同樣適用;有時他們會把預言的地位與聖經同列。

我們不容易追尋牧養與認可的起源。有些人認為可能源自阿根廷的歐迪慈(Juan Carlos Ortiz)訓練門徒的方法;另有些人則覺得是源自美國佛羅里達州的勞德代爾堡(Fort Lauderdale)家庭教會,和下列各人的教導:馬福特(Bob Mumford)、普林斯(Derek Prince)、辛卜森(Charles Simpson)、巴珊(Don Basham)和巴斯德(Ern Baxter);他們還自稱具使徒的權柄。倪柝聲(W. Nee)* 在20和30年代的中國,亦是這樣向小羣教會傳講負責任的制度;他在英國的時候曾深受弟兄會的影响。無論其起源是什麼,牧養運動的宗旨,就是要在一個不道德、沒責任感,以及自私的個人主義世代,重新把教會納入屬靈成長,和道德上負責任的路上。

這運動也不是沒有潛伏的危機。新約的使徒對整體教會均有權柄(約十四26,十五26~27,十六13,二十21;徒一22;加一1),但今天這種人不復出現。信徒皆是祭司(Priesthood of All Believers)*,透過基督,人人都可以到父那裡去(彼前二9;來四15~16);任何人只要求,均可得到豐

盛的靈與智慧(路十一13;雅一5)。我們當然可以尋求別人的意見,也應該支持及鼓勵羣體生活,但沒有人能說只有他才知道神對另一個人的旨意。只有當人的教義及道德生活有違聖經的教導,才需要執行教會的紀律行動,而不應在尋求預言或「認可」時執行;當人濫用權柄,靈性便不會成長,更不可能成為真門徒。

另參:靈恩運動(Charismatic Movement);聖潔運動(Holiness Movement)。

參考書目

J. Barrs, *Freedom and Discipleship* (Leicester, 1983); J. C. Ortiz, *Disciple* (London, 1976); 窩特森著,《作主門徒》,梁成德譯,天道,1989 (D. Watson, *Discipleship*, London, 1983).

J.B.

Shintoism and Christianity 神道教與基督教

神道教是一種敬拜祖先、帝王與山川河嶽的宗教,本身屬精靈式(Animistic)* 的多神主義(Polytheism)*,可代表日本人的一種世界觀和生活方式;其核心概念是「神」(kami)。kami除了可譯作「神」(單數或複數),亦可解作「在上」、「超越」或「神聖」,總之任何足以引起人敬畏或尊崇之情的(參鄂圖, R. Otto*),都可稱作kami。神道教宣稱天地間共有八億個kami,分別顯於自然界各種美麗的東西——如山嶽、樹木、野獸和雀鳥。神道教的神龕分別散佈於郊野每一個角落。人是世界的一部分,是永不能分開的;每一個活物都是廣大宇宙的一部分,一同分享kami的性情。當人被潔淨了,就能重拾他kami的性情,可以恢復自我。在神道教,天與地不是斷然分割的;同樣地,生與死兩境界亦然。很多日本家庭以kami的地位來供奉逝去的親

人，其中自然就混合（Syncretism）了祭祖的風俗。

神道神話的起源，可上溯到天地之始，男神（Izanagi，邀請者）與女神（Izami，被邀者）的婚姻，其結果就是女日神即天照大神（Amaterasu Oominokami）的誕生；她的孩子亦相繼來到地上，而其後裔（Jimmu）就是日本第一代天皇（tenno）。

在日本早期的歷史（主前五世紀），幾個家族互相鬥爭，要做當代的政權中心。每一家族均有自己的 *kami*，每當這家族成員碰上什麼困難，就會向自己的 *kami* 祈求。家族的領袖既是祭司，又是戰場的總司令。天皇家族（其領袖至今仍是天皇）至終能聯合整個國家，平定天下。這就是說，天皇是無敵的；結果神道教就在日本歷史成了愛國的國教了。

到了五、六世紀，神道教受到儒家思想（Confucianism）和佛教（Buddhism）的影響，且分別從它們獲得它缺乏的倫理和哲學思想；神道教那種簡單的自然主義式信仰，就變得較具理論和祭儀的色彩。到了九世紀，佛教徒解釋神道之 *kami* 為普世的佛祖在當地顯現，由此便為這兩個宗教提供一個共存的空間（稱作兩部神道，*Ryobu Shinto*）；這種共存情況一直維持到十九世紀。佛教那種不斷輪迴（Metempsychosis），以及用前生的業來解釋今生的成敗之說，亦混入了神道的思想。

基督教傳到日本共有三個時期，似乎均與宗教假借軍事力量入侵別國有關。最早一次是耶穌會修士沙勿略（Francis Xavier, 1502 ~ 52），時為 1549 年。那時日本還是由天皇管治，但實際上權力是由藩主瓜分。在那種情況下，基督教能迅速傳播，且得幾個藩主皈依。到了 1603 年，德川幕府鞏固了權力，全力逼迫基督徒，因為他們宣誓效忠神，而不是幕府。他們亦把日本孤立起來，免得再受基督教影響。

二百五十年後，日本再打開大門（1854），更正教宣教士開始來到，享受過一段成功的日子。1868 年德川幕府被推翻，明治政府得以建立。此政府蓄意革新，引入西方的社會、教育、政治、軍事，和王室的結構。政府的領袖說，基督教對日本皇朝來說太個人化，而佛教則太羸弱，未能建立國家；結果他們選了神道教來執行基督教在西方所做的工作，這是神道教在近代日本成為國教的始末。自 1889 ~ 1945 年，學生在學校均要背誦：日本是「神（*kami*）之國」。當日本的民族主義者和軍事主義者都如此利用神道教，來加強大日本主義，基督徒就只餘下一個選擇：敬拜神或敬拜皇帝，正如早期羅馬帝國內基督徒所面對的一樣。1945 年日本帝國崩潰，人民視之為「神風」（*kamikaze*）的失敗了，不能保護國家，使 *kami* 大失面子，神道亦一度受到影響。

二十世紀跨宗派的宣教工作在日本展開，起初也享受到某程度的成果；但今天日本基督徒認為，任何重建神道成為國教的努力，都是危險的。他們亦認為外國若企圖限制日本的經濟勢力，都會把他們趕回軍國主義的危機去，而軍國主義正是神道教所認可的，這也是神道教被視為一種民族愛國運動的原因。

在日本，多數基督徒崇拜開始時都提及氣候、季節，那可以被視為一種承認真創造者的處境化（Contextualization）的嘗試，但亦可能是與神道混合的結果！我們若由佛教的前設開始，人就非常不容易明白，基督教所說的罪和潔淨是怎麼一回事；但神道教所說的玷污與潔淨規矩，卻很能幫助人明白聖經怎樣說到罪與潔淨（神道教對這方面的重視，頗能說明為什麼日本人可能是世上最常洗澡的民族）——外在的洗濯要與心靈的除垢同時進行。

基督教與神道教之間極少有神學上的交流。為重建神道教而反佛教的人（如 Hirata Atsutane, 1776 ~ 1843），本身受了基督教

神觀的影響，因此基督教的思想亦混入了神道教一些小教派內。至於極端的「日本基督教」卻很少有人提出。北森和雄（K. Kitamori，1916年生）的《神之痛苦的神學》（*Theology of the Pain of God*, 1946; ET, Richmond, VA, 1965），則嘗試以日本文化來解釋基督教的信息。

另一位神學家的作品，也很能回應日本的傳統與經驗，特別是對廣島原子彈的經驗，那就是小山晃佑的《富士山與西乃山：神學朝聖之旅》（Kosuke Koyama, *Mount Fuji and Mount Sinai: A Pilgrimage in Theology*, London, 1984）。

另參：處境化（Contextualization）。

參考書目

Agency for Cultural Affairs, *Japanese Religion* (Tokyo and Palo Alto, CA, 1972); H. B. Earhart, *Religion in the Japanese Experience* (Encino and Belmont, CA, 1974); R. Hammer, *Japan's Religious Ferment: Christian Presence amid Faiths Old and New* (London, 1961); J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York and London, 1966); C. Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Richmond, VA, 1965); S. D. B. Picken, *Shinto: Japan's Spiritual Roots* (Tokyo and New York, 1980).

S.P.K. and M.C.G.

Shorter Catechism 簡短要道問答 參韋斯敏斯德信條（Westminster Confession）。

Sibbes, Richard 西比斯 參清教神學（Puritan Theology）。

Sickness 疾病 參醫治（Healing）；醫病恩賜（Healing, Gift of）。

Signs and Wonders 神蹟奇事 和合本聖經譯作「神蹟奇事」（signs and wonders）的，在新約聖經是由三組詞表達出來：*thaumazo*，指「看了叫人驚訝的」（Rengstorf, *TDNT* VII, pp. 200 ~ 61）；*teras*，指叫人害怕的事；和 *sémeion*，特指一種叫人注意事件原意的記號，故其基本要義是象徵、標記等（同上，pp. 204 ~ 7; W. Mundle, *NIDNTT* II, pp. 620 ~ 35）；這就能解釋為什麼中文以「神蹟」譯 *thaumazó* 及 *teras*，以「奇事」譯 *sémeion* 了。

雖然這短句通常是指非常的現象，但其核心意思卻不必然是指自然律被停止或破壞，而是指上帝介入人類歷史；其要點不是叫人目瞪口呆，像看魔術一樣，而是因上帝介入而知道要作出適當的反應。故「神蹟奇事」是一個指路標（參神學代模，*Models of Theology**），提示人不要注意神蹟本身，乃要注意神蹟所遙指的事實：上帝已介入我們的時空行事。這是新約神學最突破的思想。

在這意義之下，我們才能欣賞初期基督徒最關心的是什麼：乃是怎樣把每一經驗都放在基督論的範圍下解釋，因此他們認為最大的「神蹟奇事」，就是耶穌的生、死與復活。要緊的不是此等事件是不是神奇古怪，只是它們全在先知預言之內，因此就是神給人的記號，表明祂已介入人中間工作，與人同在（Mundle，同上，p. 627）。

根據這種神學思想的啟示，我們才能分開基督事件與魔術表演的不同：後者令人好奇又驚訝，前者則根植於神整體的救贖計畫，藉先知曉諭出來，由耶穌達到最高的成就；因此它既具有信仰的啟示作用，亦為神蹟界定了意義。

「神蹟奇事」在近代是指第三波靈恩運

動 (Charismatic Movement, the Third Wave of)*。事緣 1982 年冬，魏格納 (C. Peter Wagner) 在富勒世界宣教學院邀請溫約翰教一科神蹟奇事與教會增長的關係課程，名稱叫做「神蹟奇事與教會增長」，編號是 MC510；它立刻成為富勒神學院最受歡迎亦最受爭議的課程 (C. P. Wagner, *Signs and Wonders Today*, Calif., 1989, 導論)，有人亦以此視為第三波的啟端，故第三波在早期又稱作「神蹟奇事運動」。

此運動的領袖溫約翰 (Wimber)* 認為，傳統佈道方式沒有倚靠「聖靈恩賜的幫助」進行，因此不能令人信服福音，他稱這種事事早作準備的傳福音方法為「程式佈道」(programmed evangelism)；第三波則充分使用聖靈恩賜，這些恩賜就是「神蹟奇事」，故他稱之為「權能佈道」(Power Evangelism)*，認為只有透過神蹟奇事才能使現代人信服福音。此等神蹟奇事包括醫病 (Healing)*、趕鬼 (參驅魔祛鬼, Exorcism*) 和說預言。

這種高舉神蹟的做法有幾個地方是要小心的。

1. 使人得救的神蹟是耶穌的生、死與復活，不是外教人亦能行的醫病趕鬼，因為前者有清楚的指涉對象，那就是神藉先知曉諭給人，又由耶穌成就的救贖；後者卻沒有這種指涉對象，它可以解釋是神大能的明證，亦可以解釋為被治癒者積了「陰德」的結果。

2. 耶穌一生行了許多醫病、趕鬼、說預言的事，卻沒有為祂帶來幾個真的跟隨者，可見此等「神蹟奇事」的傳福音能力，非如第三波人士所宣稱的那麼大。相反地，使徒建立教會是靠傳講基督事件的福音 (內容見林前十五 3~4)，不是醫病、趕鬼和說預言。

3. 保羅寫的書信是以介紹自己的身分為始，他沒有一次在信首介紹自己是來行神蹟奇事 (雖然他在這方面比其他人的更多)，反不斷強調自己是特派傳上帝之福音的 (如：羅一 1；加一 4；多一 3)，故第三

波人士實不宜輕看以道為本的傳福音方法。

4. 早期教會在最初的時候，不是因行神蹟得以建立及擴展，乃因為他們所傳的福音；再者，使教會「經歷這一切還能站立得住的」，非神蹟奇事，乃是使徒所傳的福音信息。頭三世紀教父竭力從事的釋經、神學、護教和勸勉工作 (亦是第三波人士視之為惟理的工作)，正是令教會能抵禦從政治、宗教、哲學，及經濟等迫害的因素 (參楊牧谷著，《基督書簡》，校園，1990)。教會歷史沒有同樣的證據指出，神蹟奇事可以成就同樣的事情。

福音信息與神蹟奇事，是雞與雞蛋的關係，捨福音信息來取神蹟奇事，是名符其實的殺雞取卵。

另參：第三波靈恩運動 (Charismatic Movement, the Third Wave of)；紀當奴 (Gee, Donald)；溫約翰 (Wimber, John)。

參考書目

楊牧谷著，《狂飆後的微聲——靈恩與事奉》，卓越，1991。

C. Brown, *Miracles and the Critical Mind* (Exeter, 1984)；高德士活著，《時代的偶像》，林德明、角聲翻譯小組譯，角聲，1989 (B. Goudzwaard, *Idols of Our Time*, Downers Grove, 1984)；M. C. Harper, *The Third Force in the Body of Christ* (London, 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*, Leicester, 1984)；C. Peter Wagner, 'A Third Wave?', *Pastoral Renewal* (July ~ August 1983)；韋約翰著，《當代靈恩現象》，程長泰等譯，校園，1994 (J. White, *When the Spirit Comes with Power*, London, 1988)；溫約翰、施凱文著，《權能佈道》，鄭玉惠、林勝文譯，以琳，1993 (J. Wimber and K. Spinger, *Power Evangelism*, Calif., 1986)；同上，《權能醫治》，黃莉莉譯，以琳，²1995 (*idem*, *Power Healing*, Calif., 1987)。

楊牧谷

Sin 罪 聖經用很多言詞描寫罪，含義從「不中鵠或目標」到「破壞關係」，到「不敬虔」、「變態」或「反叛」。但每一種聖經的表達均有一個共同的特性，就是說罪描述一種與聖潔之神隔離的狀態，因此按聖經說，罪至終是一種敵對神的狀態。

按奧古斯丁（Augustine）^{*}的意見，我們不應用正面的詞語描述罪，因為罪之本相是消極的，是善的虧缺。他描述罪的本質為一種強烈的慾望（*concupiscentia*），他用這詞來譯聖經「慾望」一詞；這種慾望是一種變態的自愛，與愛神之愛對立。但以自私來為罪下定義，顯然未能正視罪的嚴重，因為聖經認為罪之所以為罪，乃因為基本上它是敵對神的。加爾文（Calvin）^{*}指出，我們不應認為罪乃善的虧欠，它是人整體的敗壞。不錯，慾望本身是罪，它把人每一部分的本性都敗壞了，但這種敗壞的根源，卻不單是自愛，乃是由驕傲而引發出來的反叛。

巴特（Barth）^{*}定義罪為「無有性」（*nothingness*），一種「不可能的可能」（*impossible possibility*），表面看來與奧古斯丁的「善的虧缺」很相似，但巴特不僅是說到「虧缺」，「無有性」不等於「無有」；它乃是與神正面的旨意對抗，破壞神的約，與神對立，而這只會招致審判。故此，罪就是人的驕傲，與神在基督內的虛己相違背。神要在基督內提升人，人卻因自己的「怠慢」（*sloth*）【編按：此是巴特神學一個特別的詞語，參楊牧谷著，《復和神學與教會更新》，種籽，1987，328～9頁】而與神作對；人的虛假硬要與神在基督內對人的保證作對。

假如創世記三章不僅被看作是亞當犯罪的記錄，也是罪之起源的記錄，那麼亞當之罪的記錄，也就是聖經對罪之本質的界定了——亦即是人本於不信與反叛，企圖攔取屬靈和道德的獨立。今天人已習慣認為人受很多因素的影響，形成內心傾向罪，就如社會及其結構、父母、環境或教育等；但此類分

析皆不足正視聖經所言的，人性陷溺於罪淵的事實。教會傳統上用原罪解釋人內心傾向罪的事實，和亞當的罪怎樣影響所有人；奧古斯丁本於詩五十一5，解釋原罪為遺傳的罪；他說亞當的性情透過性交、懷孕而傳給下一代。但安瑟倫（Anselm）^{*}則認為原罪之「原」，是指原本在每一個人，而不是指「源」自一族一人；他亦認為原咎（*original guilt*）與污染可以由父傳到子。他說我們每一人都蘊含在亞當身內，因此每人都一起在亞當內真實地犯罪墮落了。此理論的弱點乃是：假如我們人人都是這樣，因有機的聯繫而有分於亞當的罪，那麼自亞當之後每一代的罪，我們也有分嗎？對加爾文和巴特來說，詩五十一5不能這樣用來解釋遺傳的罪，它只是說詩人一開始便意識到自己的罪和敗壞；他承認從成孕開始就有罪（加爾文著，《基督教要義》，II.i.5）。

路德（Luther）^{*}與加爾文均認為，原罪不是某種外在的牽制力，而是深植於敗壞人性的內在需要。而加爾文雖然說到「我們本性內遺傳的邪惡與敗壞」（《基督教要義》，II.i.8），卻不太從遺傳方面界定原罪，反而多從神的律則來看；亦即是說，原罪是神的一個審判，使亞當的罪歸到每一個人身上，從而使基督的義也可以在同一基礎上，歸到每個信祂的人身上。此思想為後來的伯撒（Beza）^{*}發展，並在韋斯敏斯德信條（*Westminster Confession*）^{*}達到成熟的高峯；在這裡，亞當不單是人自然的頭，也是在盟約內的代表（盟約神學）；人生下來便是敗壞的，因為他們全在亞當內有了代表，因此有分於亞當的罪與咎。每一個人都承傳了罪，皆因他在亞當內有了代表；而此種盟約關係，又因我們後來自己所犯的罪而得以確立：人非因犯罪而成為罪人，他犯罪只因他是個罪人。

阿奎那（Thomas Aquinas）^{*}則辯稱，我們若稱一個人為罪人，首要條件，他必先是一個有理性的人，因此墮落（*Fall*）^{*}不可

能包括理性的失落；阿奎那認為人的理性就是神的形像（Image of God），男人和女人皆依此而得以被造。那麼人在墮落中遺失了什麼東西呢？他認為是「超然的天賦」（*donum superadditum*），這種天賦能使人的理性（思想）服於神之下。但是按改教家的看法，墮落的結果是整個人性都敗壞了，因著亞當的罪，理性及人性的每一面都被扭曲。這種全然敗壞論不是說墮落的人性就無能為善；它只是說，人性沒有一面不受罪的影響；在墮落後，「人再沒有殘餘的善」（Barth, *CD*, IV.1, p. 493）。因為就算是人的好行為，也可以發自雜而不純的動機，因此人的宗教、倫理、藝術及創造力，均可以變成人表達不信及驕傲的工具。

人當然可以意識到不道德的行為和虛假的動機，但卻不能透過這種自我知識來完全認識人有罪的狀況；亞當犯罪的整全性和涵括性，及敗壞的後果等，只能在十字架上才顯露出來：「因為祂取了我們的地位，我們才知我們該有的地位」（Barth, *CD*, IV.1, p. 240）。基督的十字架及它所代表的罪，顯示出我們罪惡的客觀性和全然的敗壞，同一時間它亦顯出存在主義（Existentialism）把罪簡化為「不忠於自己的存在」、焦慮或絕望，是多麼的貧乏。

另參：人類學（Anthropology）；奧古斯丁主義（Augustinianism）；稱義（Justification）；成聖（Sanctification）。

參考書目

K. Barth, *CD* IV.1, pp. 358ff.; G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Sin* (Grand Rapids, MI, 1971); 加爾文著，《基督教要義》上冊，徐慶譽、謝秉德譯，文藝，⁶1991 (J. Calvin, *Institutes*, II.i ~ ix); M. Luther, *The Bondage of the Will* (ET, Cambridge, 1957); 米爾恩著，《認識基督教教義》，蔡張敬玲譯，校園，1992 (B. Milne, *Know the Truth: A Handbook of Christian Belief*, Leicester,

1982).

J.E.C.

Sinlessness of Christ 基督無罪 新約聖經各重要部分都見證基督是無罪的（保羅：林後五 21；約翰：約壹三 5；彼得：彼前三 18；希伯來書作者：來四 15）；其神學意義基本上是屬於救恩論的：基督必須是無罪才可以為有罪的人成就救贖（參來七 23 ~ 28 的討論，那裡闡釋作大祭司之基督有什麼特性；另參基督的職分，*Offices of Christ*）。

既然它有廣闊的聖經基礎，並在新約神學有重要的功能，毋怪乎教義時期所有教會均接納它為信仰的一部分。不幸地，在隨後的教義發展史中，有人原意要加強此教義，在研究的過程中卻反而違背了聖經的基礎，並且削弱了它在神學的意義。這情況的發展一共有兩個階段：首先是透過奧古斯丁（Augustine），他由討論耶穌拒絕試探所顯出的非凡信心（這也是受試探故事及希伯來書所強調的），轉到基督自出生就無罪所需要的形上條件。對奧古斯丁來說，這就表示童女生子（*Virgin Birth*）必須打破由性交傳遞原罪（*Sin*）這種連鎖關係。這種討論必然牽涉到馬利亞的身分問題，因此引到馬利亞無玷污懷孕這個天主教教義了（參馬利亞，*Mary*）。

第二個發展是由肯定基督沒有犯罪，轉到基督不能犯罪；這是奧古斯丁神學的延伸，亦能顯示它與新約的思想已距離多遠。結果不只有些神學家（如該撒利亞的巴西流，*Basil*）說基督所取的人性與我們的不一樣，只是與我們的相近，它亦令人疑惑基督那個「不可能」的試探怎麼會是一種善功。

在近代神學，基督無罪這概念經過幾番有趣的轉折。傳統的自由神學固然否認耶穌不可能犯罪，立教爾（*Ritschl*）的跟隨者更

認為基督無罪成了耶穌之神性的惟一證據，因為祂所有別的神聖記號——童女所生、神蹟及復活——都全被他們否定了。

但耶穌無罪的宗教意義卻在極端神學顯出來。羅賓遜（J. A. T. Robinson）與藍伯（G. W. H. Lampe, 1912 ~ 80）都十分害怕幻影說（Docetism），使他們拒絕任何把耶穌與其他人類分割開來的基督論〔像有些傳統的基督論（Christology）所做的〕，但他們都接受基督是無罪的說法。

奇怪的是，罪性是普世人性的共通點，那麼他們不認為這樣是不合理的嗎？他們這種信念其實有一個根本的邏輯。只要耶穌仍然成為人敬拜的對象，那麼人心理上就不能把罪歸到祂頭上，不管神學的其他方面（如否定其神性）怎樣要求他接受耶穌這個結論。

參考書目

W. Pannenberg, *Jesus-God and Man* (Philadelphia, 1968); C. Ullmann, *The Sinlessness of Jesus* (Edinburgh, 1870).

B.E.F.

Situation Ethics 情境倫理 二十世紀中葉以來，天主教和基督教倫理學者對情境倫理提出的問題，均以嚴肅的態度視之。整個問題的焦點是以愛來代替律法主義作倫理行為的指引，至於哪一種愛和怎樣實踐，則由情境決定。比約十二世（Pius XII）在1952年定情境倫理為罪，認為它太個人化，與自然律或神啟示的旨意不合。不少神學家認為情境倫理沒有道德責任感，有些更因《花花公子》出版人曾公然贊同情境倫理，而稱之為花花公子的倫理觀。實情是情境倫理與花花公子哲學不可相提並論，情境倫理學者也絕不輕視道德責任。

情境倫理學有很多個模式，但贊成者認為他們有些基礎是共守的，如自由選擇、愛

為至高的善、順從神的旨意、對神的行動有回應，每個人均可以本於愛和實際情境作抉擇，不需要規條來作他們與情境之間的橋樑。

我們把不同的情境倫理簡介於下。

不同的情境倫理

第一種情境倫理可稱作「存在主義的倫理觀」。存在主義（Existentialism）強調抉擇的重要，到一地步，我們幾乎可以套句濫調來概括它的思想：「我抉擇，因此我存在」。當然，他們認為需要抉擇的處境，就是道與人相遇的處境，但現實生活上每一個需要抉擇的，都可以說是道與人相遇的處境，這是人選擇「忠於自己的存在」和「不忠於自己的存在」的時刻。但在布特曼（Bultmann）、田立克（Tillich），和祁克果（Kierkegaard）這等存在主義大師的作品中，他們並不高舉愛過於一切，像某些後期情境倫理學者那樣。

第二，叫情境倫理大行其道的，首推傅勒徹爾（Joseph Fletcher）；他以愛為百行之首，企圖避免律法主義的禁錮，和反律法主義（參非律主義，Antinomianism）的無度。他認為愛不是漫無準則的，我們可以按個別情況來計算結果，然後擇愛而固執，非擇善而固執。事實上，倫理的其他綱目如自由選擇、良知、原知（intuition），和神的命令，全是輔助的，均沒有否決權。

第三，人性化的處境倫理學，可從李察·尼布爾（H. R. Niebuhr）及李曼（Paul Lehmann）的作品看到。他們認為耶穌基督的道成肉身，就是在人每一個實際的處境（context）中叫人「人性化」（humanized），這就是道成肉身要求的倫理抉擇；人在此處境中必須回應神的道及行動，叫自己與他人也可以人性化，從而促成一個真實的羣體（a koinonia）。人只能從這羣體看到神的作為，信徒亦只能在這羣體實現基督徒的責任，「因此這羣體就像世界

上一個人性實驗室」(Lehmann)。尼布爾則把重點放在神的創造、管治和救贖的行動。

第四，巴特(Barth)*及其跟隨者把重點放在神真實又具體的命令，此等命令對任何處境都可行，也是不能推諉的；到一地步，他曾經否定處境神學(參處境化，Contextualization*)的需要。

現在大多數不把第一及三、四項當作情境倫理來討論，而只集中在第二項，即傅勒徹爾的情境倫理。

傅勒徹爾的情境倫理

如上所言，情境倫理是嘗試在律法主義(即律法在愛之上，任何環境及行動均有律法管制)，和非律主義(主張沒有律法也沒有愛，只看情況而定)之中，選其中間路線，認為只有愛是放諸四海皆準的，並鼓勵人在愛中負責任地行事為人。讓我們分幾方面來分析：

1. 情境倫理的前設。第一個前設就是實用主義(pragmaticism)。傅勒徹爾在他的《情境倫理》(J. Fletcher, *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, 1966)裡開宗明義地說：「對與錯均在乎個人行動的方法，他的方法若能產生愛的結果，那就是對，相反就是錯了。因此一切空言或理論都不能解決倫理的問題。」(p. 41)

第二是相對主義(Relativism)*。只有愛是絕對的，其他一切皆是相對的：「我們的策略既是實用的，其他一切手段就是相對的」。「神要我們相愛，這命令是不變的，因此我們要問的問題就不是『為什麼』，而是『什麼』，或『怎樣才能愛？』」人要逃避的字眼是「永不」、「完全」；他要緊緊抓著的就是神聖的愛(agapic love, pp. 43 ~ 5)。

第三是實證論(Positivism)*。「價值」不是由推理而來，而是自發自願的。因此人要決定何為有價值，並非從自然界演繹出

來。道德價值只能表達一種感情，卻不能定規人的生活；一句道德語句是不需要實證的(verification)，只需要解釋(justification)，而愛就是它最好的解釋(pp. 48 ~ 9)。

第四是個人主義(personalism)。只有人是道德價值的終極指標，物質本身是沒有所謂善惡的，善與惡都是人賦予它的，故「物是要用，而人是要去愛」(p. 51)。道德上一切的惡，皆因人是「用人而愛物」，這是為什麼康德(Kant)*強調要以人為目的，不是手段，這就是愛的意思了。

2. 解釋情境倫理的命題。傅勒徹爾指出第一個命題是：「只有愛具備內在的善，其他沒有一種行動是有內在價值的。」行動若能助人便為善，若害人便是惡。善與惡只是命題闡述(predicates)，不是屬性(properties)。它本身不是真實的，只有神才是美的、真的，人只能為善或有善，卻不是本性為善。他甚至說人具有的「神的形像」(Image of God)*就是愛；人若愛，他就似神。「假如愛會否決真理，就讓真理被否決吧」(p. 65)。

愛的反面不是恨，而是冷漠(indifference)。人若恨另一人，還算是把他當作人(一個Thou)看待；惟獨冷漠是把人看作物件(一個it)，這是非人性的，比恨更壞。

第二命題：「基督徒的抉擇只應以愛為歸依，其他皆不。」我們必須以愛代替律法，以靈代替自義；「若為愛的緣故，我們便守律法」，反過來卻不行，「我們不能為律法的緣故而愛人，卻會為愛的緣故守律法」。昔日的錯誤是以為愛與律法是等同的，其實不然。他說：「重要的不是律法，而是愛的律法。」他認為耶穌基督以愛統攝責任是正確的，因為沒有一項律法不可以為愛的緣故而被破壞。

人若死守律法，只是逃避自己的責任。律法是別人告訴他什麼是對的，愛卻叫他按

人的需要而定何為對 (pp. 74, 76)。基督徒的愛是一種捨出的愛，既非肉慾之愛 (erotic love)，也不只是友愛 (philic love)，而是神聖的愛 (agapic love)；人若為了這種愛而為人行事，是絕對錯不了的 (pp. 74, 79)。

第三命題：「愛與公義是相等的，因為公義就是愛的分佈 (love distributed)。」

愛不單兼顧公義，愛本身就是公義。公義的意思乃是讓別人得他所應得的，而愛就是他應得的。保羅勸我們不要虧欠別人，乃要彼此相愛，正是這個意思 (p. 87)。

但愛不是只有一個方向、為一個人，乃是多方向、為多人的。愛必要求最多的人得最大的好處，這就是愛的遠象 (pp. 92, 95, 98)。

基督徒要為愛的緣故而歡迎法律與秩序；為此，就是有時動武也是需要的，這可保護無辜者免受害。倘若社會制度不公義，基督徒有責任起來革命，推翻非人化的制度。簡言之，愛要用頭腦，不僅是用心靈 (pp. 92, 95, 98)。

第四命題：「愛叫我們為別人的好處著想，不管我們喜不喜歡。」

愛既是一種態度，就不僅是一種感情。在情愛 (eros)，人的欲望是愛的推動力；在聖愛，愛才是欲望的推動力。人間的三種愛，各有自己的言語——情愛：「我考慮的是我自己」；友愛：「你愛我，我就愛你」；聖愛：「無論怎樣，我都愛你」。

這樣說來，「愛人如己」又是什麼意思呢？傅勒徹爾列出四種可能：1. 愛別人如同愛自己一樣多；2. 在愛自己之上再加上愛人；3. 愛別人正如你應該怎樣愛自己 (即誠實地愛)；4. 以前只愛自己，現在就不要愛自己，只愛別人 (p. 112)。

哪一種愛才是正確的呢？傅勒徹爾本於克勒窩的伯爾拿 (Bernard of Clairvaux)^{*}對愛的解釋而自組一套。伯爾拿的四個進程是：1. 為了自己而愛自己；2. 為了自己而愛

神；3. 為了神而愛神；4. 為了神而愛自己。傅勒徹爾的四個進程是：1. 為自己的緣故而愛自己；2. 為自己的緣故而愛人；3. 為人的緣故而愛人；4. 為人的緣故而愛自己。

傅勒徹爾認為第4.項是最高層次的；為了最多的人得最大的好處。飛機駕駛員就是犧牲部分乘客的生命，也要讓自己活著，好救更多的人。因為愛是不求自己的好處，愛要求我們只為別人著想；愛甚至也不問是否討人喜歡，而只求他人的好處 (pp. 113 ~ 7)。

第五命題：「目的決定手段。」

這不是說任何目的皆可決定手段，只有愛的目的才能證明 (justify) 手段是對的。如偷了兇手的槍，或醫生用刀剖開人的肚子。

傅勒徹爾認為沒有一種手段不是由目的來決定，因為手段本身不能證明自己。任何行動之所以是好，不是因為它本身是好的，而是從其結果看出來。最能叫人的行動被稱為好的，莫如聖愛 (pp. 126, 131)。

第六命題：「愛的決定只能在一真實處境內才可以作出，卻不能孤立或事前便定規。」

愛不能預先定規，一切預先定規的，都是不實際的，人要在處境內因人而制定；正因如此，所有預先定規的道德律，有時就不能表達出在處境內之人的愛。愛在預見事實之前沒有定見，而事實則只有在處境內才能認識得到 (pp. 134, 136)。

一個情境倫理者事先只約略知道他要作什麼 (愛)，為什麼要作 (為了神)，和要向誰作 (別人)。他事先不會預知，只有當實際情形來到，才決定採取什麼手段叫最多的人得到最大的好處。故我們若問傅勒徹爾：「姦淫是罪嗎？」他會說：「我不知道，也許是吧！你且給我一個個案」 (p. 142)。他確實提出一個案說明姦淫是對的 (pp. 163 ~ 5)。

簡言之，「愛什麼」和「為什麼要愛」

是絕對的，「怎樣去愛」卻因時制宜，此之謂情境倫理。

3. 情境倫理的個案。傅勒徹爾用了頗多個案說明他的命題（pp. 164 ~ 75），包括一母親為離開蘇聯戰俘營見自己的兒子，而求獄卒與她交接成孕，滿足只有孕婦才能釋放的條件；為挽救婚姻而換妻；年輕戀人為逼父母同意婚事而婚前性交；少女為愛國而與敵通姦；患絕症的父親為免家庭欠巨債來醫治他而自殺；為一名遭精神分裂者強姦成孕的少女墮胎；謀殺希特勒等，以說明姦淫、賣淫、自殺、謀殺、墮胎等，均沒有絕對的準則說明它們必然是錯的。因每一個案都牽涉兩個準則在內，而它們又彼此矛盾，故它們皆非絕對、普世的。能為當事者提供抉擇之指引者，只有一項：為最多的人最大的好處而行，那就是愛了。

情境倫理的評估

較傳統的人常對情境倫理反應過敏，不能接納它的相對主義和功利主義，認為傅勒徹爾提出的例子太極端，不足以反映日常生活所面對的實況，他只是列舉與情境倫理吻合的個案來說明。全盤否定情境倫理是不可能的，因為我們好些倫理抉擇的確是按處境作出的。故此要評估它，就必須就其倫理準則來評估。

A. 優點

1. 情境倫理最大的優點是有一準則指導人的生活。它第二個命題是「基督徒的抉擇只應以愛為歸依，其他皆不」，作者整整用了一章篇幅來解釋此點，故此說他的倫理體系沒準則是不對的。當然，這準則能否有效地運作是另一回事，起碼在他列舉的個案來看（無論是多特殊），這準則是有效的。

我們知道人的倫理行為需要有效的準則（norm）作指引，這準則必須具備下列幾個特性，才可能成為有效的準則：

a. 它必須能代表理性、可把握、能避免

矛盾；如愛為準則，恨則是要不得。

b. 有內容、可經歷、不能空言；如「要做好人」若被看為準則，就是沒內容的。怎樣才算是好人呢？

c. 實際，不單能通過理性，也要有實行的路徑。

d. 客觀，不單在個人經驗上有意義，在個人之外也能站得住腳。倫理問題之所以成為問題，因為它必牽涉其他人在內。

在這四項準則的特性上，情境倫理以愛為其準則是可通過評檢的。

2. 情境倫理有其絕對的標準，那便是愛，這是情境倫理者奉之為恆久不變的原則，是不能討價還價的。我們必須指出，世上沒有絕對的相對主義，「相對」一定有「相對於」某些才成為相對，而「相對於」那些，又一定會去到一個不再相對的必然，那就是絕對又普世的了。傅勒徹爾認為基督徒有三個普世的必然：a. 要作什麼？（愛）；b. 為什麼要愛？（為了神）；c. 要愛誰？（別人）。愛是絕對的；為什麼要愛、愛誰，和要作什麼，都是不能逃避的，故也是絕對的；惟一相對者只是環境和怎樣的問題。所以人永遠不能恨人或對人冷淡，無論任何環境均要去愛，這是情境倫理吸引人的地方。

3. 能解決矛盾的倫理問題。不管我們是否同意他舉的例，到底那只是個可能。人生常遇上道德上的兩難局面，無論選取哪一個都會破壞另一個，故問題不是會否犯律法，而是為誰而犯。我們若為最多的人得最大的好處，這種選擇是對的，而情境倫理正是提出這種既簡單又可行的方法。簡單，是因為人不需先解決許多複雜問題才能下決定；可行，是因為它不會叫人陷於進退維谷的困局。起碼理論上說，它永遠可解決問題。它永遠只有一個律去遵守，而這律是人人都能明白的。

4. 對不同的環境給予同等的重視，不致因律例而忽視環境的特殊問題。不少倫理準

則完全不顧環境而要人恪守，是有很大問題的，如昔日儒家的大喪，或回教社會對女人定下的戒律。環境可以定一行動是善是惡，如你的朋友是法官，下班時可跟他開玩笑，開庭時卻絕不能開法官的玩笑。刻意忽視環境因素，會使倫理守則變成律法主義。事實上，一個道德律本身若沒有處境關聯，是不可想像的。

5. 強調愛與人的價值，無可懷疑是情境倫理最可愛的地方。不管是不是基督徒，以愛為準皆是人易於明白及接受的。以反基督教著名的羅素曾一方面強調他不作基督徒的理由，另一方面又強調「這世界需要的是基督徒的愛與憐憫」（B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics*, p. viii）。聖經亦說：「因為愛是從神來的，凡有愛心的，都是由神而生」（約壹四 7）；又說有一天什麼都會過去，惟獨愛是永存的（林前十三 13）。基督徒的標記不是別的，正是愛（約十三 35）。

傅勒徹爾指出，人有神的形像，故我們必須把人當作人來看待；再者，人既是人，不是物，我們就只能用物而愛人，不應用人而愛物。

這些都是情境倫理值得稱讚的地方。

B. 缺點

情境倫理有許多地方都是不錯的，卻不是完全沒有缺點，就如傅勒徹爾對新約的解釋就引起許多人的異議（他認為猶大責備馬利亞是對的，因賣香膏的錢可叫更多窮人得益；認為耶穌的離婚觀是錯的等），但要在這裡一一列明和解釋，是不需要，也是不可能的。讓我們如上只列出一個準則的問題來問：「只以愛為準則的倫理，是否有效？是否可行？」

1. 只得一個準則的倫理體系必是太籠統。傅勒徹爾之愛是太大、太模糊，在許多情況下幾乎等於無準則，其指導功能便成疑問。我們若只有一個準則，這準則一定要大

得能涵括眾生萬物，結果就會變得太籠統而無用。故問題不是這準則是否可行，而是只有一個準則的倫理是否可行。

2. 單以愛作絕對準則也有它的問題。傅勒徹爾定義的愛，是只有處境能給予意義，而處境是相對的，結果愛之內容便變成相對了。再者，處境必牽涉另一人或多人在內，誰去給愛定位？《情境倫理》（p. 27）指出，愛之實涵是因不同的處境有不同的意義，結果，「無論什麼情況下均要愛」這句話，就等於說「無論任何情況下都要做 X」一樣空洞。我們若不能把愛固定在一個絕對的對象，或給予明確的界定，人就不知在某特定情況下該怎樣行。情境倫理一個不必要的自限，就是不願意把愛固定在神身上。

3. 事實上，環境不能決定愛的內容，這是情境倫理的邏輯矛盾。環境並不常能定規愛的內容，更多是只可以影響其內容。倘若環境能定規一個道德律，這道德律又怎能定奪在那環境之下的行動是對還是不對？結果是環境定規我們的行動，無論任何準則都在環境下受影響，我們就不需負責任了。

當然，傅勒徹爾沒說環境完全決定愛，但他確說，在任何環境之前我們只有某些愛的普通知識，只有環境臨到，我們才知其實際方案，這就等於說環境決定我們的方案了。這樣一來，法庭怎樣斷案？法庭定一行動是善是惡，固有考慮環境的因素，但這卻不是終極的考慮；它賴以斷案的，仍是超乎愛與環境的法律。

4. 幾個不同準則其實是優於一個準則。傅勒徹爾反對幾個準則的理由有幾點，卻沒一個是充分的：

a. 他認為幾個準則必會發展成律法主義（p. 37）。這是不必然的；幾個準則可以發展成律法主義，卻全要看它們是什麼，彼此的關係是怎樣，和怎樣用到實際的生活上。反過來說，只有一個準則也可以發展成律法主義，以愛來說，為了使它成為可行的指導原則，我們必須列明它的內容，所列出的便

可以變成律法主義；不列出呢？必流於空泛和無意義。

b. 多個準則必會引發彼此矛盾，一個則不會。那也不是必然的，只要列出它們的優先性便能避免矛盾；就算有矛盾，也不必非要破壞其中一個才可成全另一個。

c. 他認為由一準則不能引出一準則，因被引出的不會達到準則的地位。這也不是必然的；如：「你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神，其次也相仿，就是愛人如己」，為什麼愛神和愛人不可以同時成為兩個平行的準則？他未檢視其他律則而摒棄它們，是不合理的。

5. 為什麼不可以是別的準則？我們不單只可以有幾個準則，也可以有其他準則。以倫理為主的儒家和東方古老宗教，就不是以愛為最高的價值，或最終的參考點。舉例說，為什麼是基督教的愛，而不是佛家的「慈悲」，或儒家的「誠」？就算是基督教，為什麼是以「愛」而不是以「己所不欲，勿施於人」為準則呢？當然，我們並不是反對愛的價值，只是從一倫理體系來說，選此而捨彼需要做更多辯證工夫。

結論

情境倫理可取的地方甚多，我們也不需要因為它有缺點而全部放棄。但擁護情境倫理者必須正視採取單一準則之體系所面對的問題：為什麼是那一個準則？為什麼它是絕對又不可破的？我們能否以「忠誠」來代替傅勒徹爾的愛，來建立一個內部協調又能作外在指引的系統？若能的話，為什麼愛具有優先性？

另參：倫理學 (Ethics)；倫理體系 (Ethical Systems)；性倫理 (Sexual Ethics)；社會責任 (Social Responsibility)。

參考書目

- D. Bonhoeffer, *Ethics* (1955); E. Brunner, *The Divine Imperative* (1947); H. Cox (ed.), *The Situation Ethics Debate* (1968); R. L. Cunningham (ed.), *Situationalism and the New Morality* (1970); C. E. Curran and R. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology*, No.1, *Moral Norms and Catholic Tradition* (1979); J. Fletcher, *Situation Ethics* (1966); J. M. Gustafson, *Christian Ethics and the Community* (1971); H. R. Niebuhr, *The Responsible Self* (1963); G. H. Outka and P. Ramsey (eds.), *Norms and Context in Christian Ethics* (1968); P. Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* (1968); J. A. T. Robinson, *Christian Morals Today* (1964); J. Sittler, *The Structure of Christian Ethics* (1958); P. Tillich, *Morality and Beyond* (1963).

楊牧谷

Slavery 奴隸制度 此為一種社會制度，強迫個人在非自願的情況下服侍別人，且成為別人的財物，並提出理由支持。整個歷史中，不同文化對奴隸制度的安排和剝削程度各有不同。雖然聖經反映出古代社會普遍接受奴隸制度，很多基督徒認為它不但違反自然，亦有損人類尊嚴；但一直到十八世紀末、十九世紀初，才發展出一個意志堅定的基督徒運動，要廢除這種不人道的制度。雖然此運動在十九世紀相當成功，但設於倫敦的反奴隸協會 (Anti-Slavery Society) 在報告中指出，今天非洲和亞洲許多地區仍有奴隸存在，儘管有關政府會否認此事。

古代希伯來社會接受奴隸制度，甚至參與奴隸的買賣 (創二十四 35，二十六 14；伯一 3；創十四 14，十七 23、27)。但起碼在理論上來說，希伯來社會的奴隸制度比較合乎人道，沒有像許多地方那樣，對奴隸過分嚴苛；事實上，希伯來社會的奴隸受到律法的保護 (出十二 44，二十一 26 ~ 27、20 ~

21)。至於人執行這些律法到什麼程度，那就不容易知道了。

古代希臘社會內，家奴有相當程度的特權；但在羅馬社會，他們的際遇就比較不幸。在很大程度上，奴隸的命運要視乎機緣；後來斯多亞哲學（Stoicism）多有論到人的平等問題，就慢慢影響了希臘人和羅馬人在這方面的思想。我們沒有證據顯出早期基督教或猶太教，對希臘、羅馬人的奴隸觀發生過什麼影響。

在希伯來人的聖經，奴隸制度是用來說明神與祂子民以色列的關係。以色列人在埃及為奴，神進入歷史，把以色列人救出來（出二十二 2；申五 6）；結果，希伯來人相信他們是神的奴隸，要倚靠祂來存在。為此緣故，他們既不能單為自己而活，也不可敬拜別神（利二十五 42、55；出二十 2～6）。

新約亦有用同類的奴隸比喻，如說基督徒是神的奴僕（羅一 1；彼前二 16）。但實際上，當代的基督徒亦有蓄奴，而新約亦不責備這個制度（太十八 23；林前七 21；門）。有些作者認為他們雖然接受奴隸制度，但早期基督徒已對奴隸採取全新的態度，反映出他們承認奴隸也是按神的形像造的（參 Hermas, *Shepherd*；弗六 5 及下；西三 22，四 1；多二 9～10）。

雖是如此，主後 506 年在南高盧召開的阿格德會議（Council of Agde），卻禁止修道院院長或主教釋放奴隸，免得削弱教會的財富。但修道院本身卻把奴隸當做自由人看待，而且本身也拒絕擁有奴隸。到了十二、十三世紀，奴隸制度在歐洲西北部實際上已經消失，不過那時有另一套農奴制度代替奴隸制度而已。直到 1031 年，教宗康拉得二世（Pope Conrad II）正式禁止販賣奴隸。雖然如此，教宗保祿三世直到 1548 年仍然容許教士擁有奴隸。

一些所謂基督徒虐待奴隸最厲害的，是在十七、十八世紀，當時販賣奴隸的範圍廣

及大西洋兩岸。自 1579～1807 年，多至一千五百萬的奴隸由非洲運到美洲，大部分死在途中；能到達美洲的，則命定要在西印度羣島的田園過著悲慘的生活。奴隸叛變是常見的，但都給最殘酷的手段壓制下去。

十八世紀有不少基督徒作家企圖為奴隸制度尋找神學藉口。最早的很可能是薩非的《一個真實又特別的敘述……》和《簡而真的答案》（John Saffin, *A True and Particular Narrative...; A Brief and Candid Answer...*），二者都是 1701 年在波士頓印行，且都是關於薩非的事和他的奴隸。他嘗試證明奴隸是神設立永久不變的制度，且是聖經容許的。他且嘗試駁斥修厄爾法官（Judge Samuel Sewall），因他在《約瑟被賣》（*The Selling of Joseph...*, Boston, 1700）攻擊薩非和奴隸制度。修厄爾說，萬民皆被愛聯繫於基督之內。

在整個十八和十九世紀，其他為奴隸制度辯論的神學文章相繼出現。1772 年湯遜（Thomas Thompson）出版了《非洲海岸的黑奴販賣符合人道和啟示宗教律則》（*The Trade in Negro Slaves on the African Coast in Accordance with Humane Principles and with the Laws of Revealed Religion*）。後來在 1850 年代，卡特萊特（Samuel A. Cartwright）竟然說：「希望在沒有奴隸制度之下教化一個黑人，或使他信基督教，就是期望一些不可能的事」（為下列作者引用：E. N. Elliot, *Cotton is King, and Pro-Slavery Arguments*, Augusta, GA, 1860, p. 596）。無數擁護奴隸制度的理由中，不少是把非洲黑人等同於含的咒詛（創九 22～27），因此身為奴隸就是在接受神公義的審判，只因為他們「惡毒和邪惡的本性，不誠實、陰險、卑賤和怨恨……」。普利斯特甚至在《聖經維護奴隸制度》（Josiah Priest, *Bible Defence of Slavery*, Glasgow, KY, 1852）說，利未記十八 8 顯出，含是「真實地污辱了母親」，而含

這名字所蘊藏的「可怖」意思，「可從與他皮膚的顏色有多吻合而看出來……」（p. 3）。不過，這一切荒謬的理由，至終在哲學批判奴隸制度，及福音派改教家的熱誠下，一一消逝。

盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712 ~ 78）及佩恩（Tom Paine, 1739 ~ 1809）的作品帶領哲學家攻擊奴隸制度，但真正全力以赴而至終引致奴隸制度被廢除的，卻是基督徒。1772年，夏普（Granville Sharp, 1735 ~ 1813）掀起反奴隸制度的運動。衛斯理（J. Wesley）*和循道會，就如威伯福斯（William Wilberforce, 1759 ~ 1833）以及英國聖公會的克拉番會（Clapham Sect，原為倫敦一郊區，現指十八世紀英國教會一班人——包括威伯福斯——要廢除奴隸制度而聚於此，這些人後來在1804年創立聖書公會），都一同反對這種不人道的制度。此外，貴格會、長老會和浸信會亦加入這個運動。英國終於在1807年定奴隸制度為非法，1808年美國亦禁止奴隸買賣。到了1833年整個大英帝國廢除奴隸制度，英國皇家海軍則全力參與禁止海上販奴或運奴的行動。在陸地上，像利文斯敦（David Livingstone, 1813 ~ 73）把非洲內陸販賣奴隸的情況公諸於世，並全力參與廢除奴隸制度的工作。十九世紀很多宣教士的工作都與此目標有關，就如馬拉威的布蘭太爾（Blantyre），就是為了廢除阿拉伯奴隸販賣而設立的團體。在美國，奴隸制終於在1865年內戰結束後廢除。今天很多社會仍然有奴隸存在，但大多數人都不以為意，不再重視這問題了。

另參：松威（Thornwell, J. H.）。

參考書目

D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (New York, 1966); G. D. Kelsey, *Racism and the Christian Understanding of Man* (New York, 1965); J. O. Buswell III, *Slavery, Se-*

gregation and Scripture (Grand Rapids, MI, 1964).

I.He.

Smalcald Articles 施馬加登信條 參聖經的適切性（Bible, the Relevance of the）。

Sobornost 大公性 在俄文，*sobor* 是指「教會」和「議會」，我們沒有一個英文或中文的詞語能完全表達 *sobornost* 這個詞的意思。一般來說，它是指東正教對教會（Church）*一種獨特的看法，此看法可追溯到他們一個平信徒神學家霍米雅科夫（Alexis S. Khomyakov, 1804 ~ 60）的思想。他認為東正教的精妙之處，乃在於規避了羅馬天主教的弱點（從上強制的合一），又不陷於更正教的陷阱（個人主義式的自由），乃是能獨特地結合自由和一體，相異與團結。

這種大公性，或稱自由地與基督聯結而成就的羣體合一，可透過教會會議（Councils）*表達出來，在那裡人透過自由的諮詢達到和諧、統一。霍米雅科夫採用頗多教會會議的議決作行動的指引。教會的大公性可說是有機的屬靈一體，在合一運動（Ecumenical Movement）*的討論中，*sobornost* 差不多成了描述東正教研究教會學的一個撮述。在天主教及聖公會內，一個近似的概念，可能就是主教團主義與大公會議主義（Collegiality and Conciliarity）*，以及團契（Koinonia）*；狹義而言）。

另參：俄羅斯東正教神學（Russian Orthodox Theology）。

參考書目

S. Bulgakov, *The Orthodox Church* (London, 1935); N. Zernov, *Three Russian Prophets* (Lon-

don, 1944).

D.F.W.

Social Ethics 社會倫理 社會倫理的目的，是闡明那些幫助我們明白及回應社會事件的價值和原則。基督徒處理此問題的方法，是從基督教信仰和思想中，找出此等事件的合宜角度和立場。要特別提到社會倫理，因為我們對整體的社會生活都有經驗；基督徒相信，社會經驗是人的基本經驗，也是神在創造中對人最基本的旨意。社會倫理的目的有一個實際的後果，就是能幫助教會在社會生活上有自己的判斷，及採取適當的行動。

在社會倫理上，我們有三方面要特別注意。第一，我們要全面了解社會問題，凡能搜集到的資料都不應放過；基督徒羣體假如不能使用一切資訊，及認識社會人士對該問題的看法，就不容易對該問題作出適切的評價。一項好的社會倫理評價，通常需要仔細、詳備，又巨細靡遺的研究工夫，好能把握問題的性質。

第二，我們需要不斷反省基督教的傳統，這會牽涉幾方面的工夫。我們需要尋找到合適的聖經代模（參神學代模，Models of Theology^{*}）來理解所面對的問題。舉例說，假如基督徒昧於聖經論到家庭（Family^{*}）生活或戰爭（War^{*}）的教訓，或聖經在這兩方面談到的經驗，就不能認真地從基督徒的角度來處理家庭或戰爭的問題。但假如我們只作經文的比較，那仍然未完成我們的神學責任。基督教的社會思想，必須是不斷反省聖經信仰之基本主題，以及它對基督徒價值觀之意義；在這裡，神學的任務是維持信仰的平衡，以致讓人看到：1. 世界及其歷史均是神創造的；2. 但世界和人的生命都因人的罪敗壞了；3. 神在耶穌基督內要救贖和重建祂所創造的；4. 故將來是有盼望的，我們的生命及世界均要被改變，萬物都

要在耶穌基督內與神和好，並彼此和好。教會若能反省歷代以來教會怎樣處理這些社會問題，自然更能幫助她完成這種神學任務。

最後，社會倫理學者必須就當前的社會問題，整理出基督徒的判斷與回應。當我們能把基督徒對某一問題在信仰上的理解整理好，教會便可以提出與該問題有關的社會倫理雛形，以裝備信徒應付實際的社會經驗。

基督教歷代以來發展出許多不同的方法處理社會倫理，包括了一些認為我們不可能把福音直接引用在社會秩序的觀點。基督教倫理的目的，是要探討不同價值體系之間的聯接。羅馬天主教的傳統強調自然律（參律法，Law^{*}），認為它足以提供由信仰到社會的橋樑〔阿奎那（Thomas Aquinas^{*}），是這傳統的典型代表〕。我們的社會若要活在神旨意的範圍內，就必須遵守一些自然的原則。另有些人則強調，要不斷尋找及解釋一些居間秩序的定理，此等定理既能使基督教信仰顯得有意義，又能幫助我們在現代的社會秩序中活得實際及合乎人道。在近代英國思想上，普雷斯頓（Ronald Preston，1913年生）的作品頗能代表這陣營。但另有些人則認為，在現今這個敗壞的世界及社會風氣下，不可能提到基督教所說的那種高尚的愛；他們認為我們需要一種價值觀，能把集體生命的力量聯結到人的目標上；賴荷·尼布爾（R. Niebuhr^{*}）的作品可說是二十世紀這陣營的代表作。他所闡釋的公義，就是一種從基督教信仰歸納出來，又具有此等價值的思想。

其他人則有信心可以從聖經信仰直接聯繫到社會倫理的問題上，史托基之《基督教的社會角度》（Alan Storkey, *A Christian Social Perspective*, Leicester, 1979）是一個代表，他思想的根源部分來自歐洲加爾文主義（Calvinism^{*}），另一部分來自重洗派（Anabaptist^{*}）的傳統。

這些分別是重要的。但它們不過是人在耶穌基督的信仰內，努力使我們的社會召命

(參聖召, Vocation*) 顯得有意義的例子而已。再者,他們全是想幫助教會就當前某些基本社會秩序的問題,提出一些特別的判斷,從而在社會歷史上見證出基督掌權是什麼意思,正如祂在我們生命中掌權一樣。

另參:社會責任(Social Responsibility); 社會神學(Society, Theology of)。

參考書目

Grove 論倫理的小冊子(Bramcote, Nottingham, 1974~); 尼布爾著,《道德的人與不道德的社會》,楊績譯,永望,1982(R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, 1934); W. Temple, *Christianity and Social Order* (Harmondsworth, 1942); D. F. Wright (ed.), *Essays in Evangelical Social Ethics* (Exeter, 1979).

J.W.G.

Social Gospel 社會福音 這是北美洲自1880年到大蕭條(1929)年間一個組織鬆散的神學運動,其目的是要在社會急劇轉變中,作出基督教的回應。它的根源既來自國內,亦來自國外;美國復興運動的傳統,是把個人的聖潔與社會改革連在一起,這種特性對社會福音運動有一定的幫助。此外,剛興起的「用科學方法研究社會問題」的做法,亦推動了這運動,事實上它亦幫助了自內戰結束後新美國的崛起。在這段時間,不少有影響力的思想家興起,在蘇格蘭有查麥士(Chalmers)*,在英國有摩里斯的基督教社會主義(Maurice*; Christian Socialism*),後者特別關注基督教對工業社會問題的回應,此亦影響美國信徒想有一個基督教的社會改革。

早期參與社會福音工作的包括革萊頓(Washington Gladden, 1836~1918),他在麻省的斯普林菲爾德及俄亥俄州的哥倫布做公理宗的牧師;當他還在麻省的時候,便

出版了《工人及雇主》(*Working People and Their Employers*, 1876),呼籲人要公平地對待工人。在俄亥俄州,他的會友中有些是礦場主人,他們的工人在1880年代中期曾兩次罷工,要求較佳的待遇及較好的工作環境。革萊頓相信他們的要求是合理的,就引發更多人想到工人權益的問題,亦要求把「金科玉律」(「己所不欲,勿施於人」,及「你要別人怎樣對你,就要怎樣對人」)應用到工業團體。

社會福音的另一個表達方式,可見於雪爾頓(Charles Sheldon, 1857~1946)的作品;他原是堪薩斯州托皮卡(Topeka)的牧師,在他甚受歡迎的一本小說:《跟隨祂的腳踪行》(*In His Steps*, 黃瑞蔚譯,校園,1975),他說,假如基督徒在每個抉擇之前都先問:「耶穌會怎樣做?」這個被社會衝突所撕碎的社羣,將會有一個極不同的局面。

最重要的社會福音發言人是饒申布士(Rauschenbusch)*,他原是個德裔美籍的浸信會牧師,在紐約市的「地獄廚房」任牧職十年,然後才在紐約的羅切斯特神學院(Rochester Seminary)任教會歷史的教授。饒申布士親身經歷到工業家的剝削,和政府的漠不關心,使他專注批判現存制度。他與紐約市的社會主義者,像喬治(Henry George, 1839~97)保持友好關係,因而對別的社會組織模式有很深的認識。但饒申布士最主要的關懷,是為工業社會尋找一個適切的聖經信息。這個尋找的結果載在1907年出版的《基督教與社會危機》(*Christianity and the Social Crisis*),此書令人想起舊約先知斥責社會的殘酷,和新約警告瑪門的危險。饒申布士還出版了幾本具影響力的作品,加強前書的力量,包括《為社會醒覺禱告》(*Prayers of the Social Awakening*, 1910)、《使社會秩序基督化》(*Christianizing the Social Order*, 1912),以及《社會福音神學》(*A Theology*

for the Social Gospel, 1917)。在這些作品中，饒申布士結合了先知對公義（Righteousness）的理想，與一種委身的信念，要透過基督的力量建立上帝的國度（Kingdom of God）。

我們常看見人把社會福音等同神學的自由主義（Liberalism and Conservatism in Theology），其中也不無道理。舉例說，革萊頓就是把聖經高等批評學普及化的人，而饒申布士雖然深深明白墮落（Fall）後人性惡劣的情況，卻不能接納傳統基督教信仰中的超自然因素，要重新解釋。不過我們也要注意，不少社會福音的重要課題也是福音派團體（如救世軍，Salvation Army），或福音派領袖（如 A. J. Gordon, 1836 ~ 95）所看重的。自 1930 年代起，社會福音便沉寂下來，不再成為一個運動；不過它的影響仍存，見於較自由的大宗派，以及自 60 年代起，美國福音派重新肯定社會關懷的團體。

另參：社會倫理（Social Ethics）；社會神學（Society, Theology of）。

參考書目

P. A. Carter, *Decline and Revival of the Social Gospel...1920 ~ 40* (New York, 1956); R. T. Handy (ed.), *The Social Gospel in America, 1870 ~ 1920* (New York, 1966); C. H. Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865 ~ 1915* (New Haven, CT, 1940); W. S. Hudson (ed.), *Walter Rauschenbusch: Selected Writings* (New York, 1984); R. C. White, Jr., and C. H. Hopkins (eds.), *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America* (Philadelphia, 1976).

M.A.N

Social Responsibility 社會責任 從一個普通倫理的角度來說，我們要把人當作人

來看待，不能視之為達到目的的手段，這是最基本的；當別人與自己的利益發生衝突，取捨的標準是多人的利益比一人高，這也是社會共守，和我們不難認同的。

從基督徒的倫理角度來說，基督徒應看別人為鄰舍（太二十二 39），意思是每一個你、他及她都是我們的鄰舍（太五 43、44；路十 29 及下），不僅是指住在隔壁的人。這個思想有很深遠的聖經傳統作其基礎，即人是按神的形像造的（創一 26、27；徒十七 26、28），因此神就是我們的天父，人也就是我們的弟兄，我們也都有看守弟兄的責任。

基督徒社會責任的基礎

基督徒的社會責任，可分對別人的責任，和這責任所涵括的範圍兩方面來說。該隱殺亞伯後，神問該隱：「你兄弟亞伯在哪裡？」該隱反問：「我豈是看守我弟兄的嗎？」罪人的回答是「不是」，但人的回答是「是」，我們確是有責任看守弟兄。

當大地充滿殺戮與強暴，神頒下死刑的律法來控制（創九 6）。這種透過政府而施的管治，在舊約（但四 17）及新約（羅十三 1 ~ 7）都有，雖是消極的，在墮落的世界卻有需要。舊約刑法的責任，非只是保護無辜者和弱者，亦有阻嚇、警告的作用。

但新約的社會倫理是完全正面的，故強調必須善待他人。耶穌以愛代表最高的律法（太二十二 39），自己又躬身力行，醫治癱子、痲瘋病人和瞎眼的，而好撒瑪利亞人的比喻，更足以說明祂要我們這樣作（路十 30 及下）。

新約書信告訴我們：「各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事」（腓二 4），「你們各人的重擔要互相擔當，如此，就完成了基督的律法」（加六 2、10）。約翰的教導最適切，他把擁有者（the have）、匱乏者（the have not），和愛神的心相連起來，顯出人無法逃避的社會責任：「凡有世

上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心，愛神的心怎能存在他裡面呢？小子們哪，我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上」（約壹三 17 ~ 18）。

到底基督徒對人的責任包括什麼呢？聖經絕不含糊地指出是包括全人。人並不是一個靈魂的單位，只為將來世界準備，因為我們從來都不是這樣看自己的。人是一個整全的人，在此時活於此地，有基本的需要和當盡的責任，包括身體、社會和靈性上的；什麼時候有任何一方面的缺乏不能得到供應，或應當履行卻被忽略，他就不完全，或被異化、割離了。我們這樣了解自己，也當這樣了解別人。

單方面關心人靈魂的需要是教會長久以來的偏差，保守教會尤為嚴重。但這個表面看來屬靈的記號，事實上卻沒有多少聖經根據，是受了教外思想的影響才有的偏差，就如早期東方神祕宗教、柏拉圖主義、諾斯底主義（Gnosticism）等；這類思想發展到中世紀，就更輕視物界，看身體為靈魂的監牢，與聖經的創造論（Creation）完全是南轅北轍。聖經指出人是神造的，且說整個物界甚好（創一 31）；到了新約，整個福音的核心是在復活，是身體的復活，不僅是靈魂，那時物界也要被更新（林前十五 53 及下；林後五 4；羅八 19 ~ 22），故輕視物界及身體的思想是不對的。

人若餓了，你不給他吃，反傳耶穌基督是天糧；他渴了，你不給他水，反傳生命的活水；他赤身露體，你不給他衣服，反傳耶穌基督的義袍，他會怎樣想呢？反過來說，假如有缺乏的是你，別人這樣對你，你又會怎樣想呢？

基督徒社會責任的特點

基督徒的社會倫理，可以用中國的傳統智慧勾畫出來：「推己及人」；它不會一味叫人肯定別人，犧牲自己，同樣的，它亦要我們與所有人分享神所賜下的。

要能推己及人，自己的己也要正視，最基本的就是要使自己和家人得溫飽，因此對抗失業與饑餓是信徒責無旁貸的本分；先是己，後是人。現代人大多數能解決溫飽的問題，反而落在另一同具殺傷力的無度中：暴飲暴食，揮霍無度。我們說愛自己是最基本的，現代人就是不懂得認真或正確地愛自己；暴飲暴食、為滿足揮霍生活而工作過度，不僅戕害自己，也浪費了有限的資源，促成社會朝向消費的經濟模式。保羅勸勉信徒愛自己的生活方式，包括憑「良善、公義、誠實」而行（弗五 9）；「親手做工」（帖前四 11），自己沒有缺乏（帖前四 12）。

此外，對家人的供養責任亦為聖經肯定，最基本的就是物質的供應（提前五 8、16），故關注貧窮的問題是由家裡開始，然後伸展到社會。對寡婦、六十歲以下的不能列入接濟的名單，她們亦要親手工作養活自己（提前五 9、10）；這是聖經對工作的間接肯定。

再者，對其他信徒。保羅書信最獨特的一點，就是保羅為耶路撒冷有缺乏的信徒，花了很大的篇幅來記述（林前九章；羅十五 26），自己亦為此事走遍亞該亞一帶勸捐。原來保羅認為幫助其他信徒的缺乏，具有很深的屬靈意義：那是合乎神的旨意（林後八 5），能使幫助者得到滿足（林後八 7 ~ 8），與基督捨己的榜樣吻合（林後八 9 ~ 10），使神的恩惠倍降，可以行更多的善事（林後九 8 ~ 10），並且令神的榮耀增加（林後九 12 ~ 14）。

最後，是對所有人。基督徒的社會責任不是局限在教會範圍之內，正如耶穌昔日的服務不囿於門徒圈內一樣。保羅要提摩太提醒信徒行善，「甘心施捨，樂意供給人」（提前六 18）；希伯來書的作者說，行善與捐輸是一個祭，具屬靈的價值，因為這祭是神所喜悅的（來十三 16）。

故我們的問題不是基督徒到底有沒有社

會責任，而是要有哪些責任？這便是基督教社會倫理的基礎。聖經特別指出幾種人要信徒施予援助：

1. 貧窮的人。耶穌明言要特別照顧「貧窮的、殘廢的、瘸腿的、瞎眼的」（路十四13～14），他們是一無所有的人，不會報答施恩者，因此施恩者也不用指望得任何報答，他的報答是在天上。保羅則勉勵信徒要熱心記念貧窮人（加二10；參羅十五26；徒十一29）。雅各更說貧窮人是神揀選承受天國的（雅二5）。

要照顧貧窮人的吩咐，在聖經有很長遠的傳統，以色列人在埃及做奴隸的時候一無所有，神供應他們；因此當他們得了迦南地為業，可以有自己的田地耕種，利未記的律例就要求他們：「在你們的地收割莊稼，不可割盡田角，也不可拾取所遺落的。不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子；要留給窮人和寄居的。我是耶和華你的神」（利十九9～10）。假如弟兄家道中落，無以為繼，以色列人要幫助他，使他不致流離失所（利二十五35；另參申十五7）。這思想在智慧文學不斷出現（詩四十一1，一四〇12；箴十九17）；先知書更強烈譴責虧負貧窮人的人（賽十一～2，五十八7）。到了新約，耶穌說得更直接，不對缺乏者動慈心，就是漠視主自己（太二十五40），他們的命運就是「往永刑裡去」（二十五45～46）。

2. 孤兒寡婦。這一類人在以家庭為單位的以色列社會受到特別的關注，他們的呼聲神必聽見（出二十二22～23），因此申命記律法要以色列將收割時有餘的留給他們（申二十四19）；每三年收入的十分之一要給他們（申二十六12～13），這很可能是日後以色列社會為救濟窮人而徵稅的基礎。值得注意的是，申命記律法對照顧孤兒寡婦的律例並不是問自願與否，而是一個命令，凡不聽從者要受咒詛（申二十七19）。

新約時代教會承接這傳統是完全可理解

的。首先耶穌明言侵吞寡婦的家產要受更重的刑罰（可十二40）。到了教會建立之後，他們有專人負責照顧寡婦（徒六1；提前五9及下）。但最強調這一點的莫如雅各，他認為「在神我們的父面前，那清潔沒有玷污的虔誠，就是看顧在患難中的孤兒寡婦」（雅一27）。

對我們而言，社會福利制度雖有照顧不幸者和孤兒寡婦，但政府的照顧在大多情況下都是不足夠的，教會仍有很多地方可以施以援手。尤有進者，對不幸者的看顧亦應普及於身有殘疾的、露宿的、家庭突遭變故的（如主要賺錢的人死亡而家庭陷入困境），及驟失雙親的孤兒（參來十三2～3；雅二15；太二十五36）。

3. 被壓迫者。在舊約社會，奴隸階層受到的剝削是聖經特別關注的問題。強迫別人為奴，是聖經反對的；但甘願為人工作來換取生計的，聖經卻容許，這與現代雇工的觀念相近。無論是現代的雇主，或昔日奴隸的主人，聖經均嚴厲警告不可虧待他們。埃及人苦待以色列人，神興起摩西來解放他們（出一11～13），這是解放神學（Liberation Theology）最常用的模式。

基督徒對政府的態度

聖經肯定基督徒對政府的三種態度：1. 順服；2. 尊重；3. 盡公民責任納稅（羅十三7；另參1節；多三1），彼得亦肯定這些責任（彼前二13～14）。

保羅列出五項理由來支持信徒要尊重政府：1. 政府的權柄是神所立的（羅十三1）；2. 此權柄可以克制罪惡的擴散（羅十三3）；3. 能賞善罰惡（羅十三3）；4. 反權力者必受罰（羅十三4）；5. 順服掌權者可以見證基督（羅十三5）。

聖經當然不是要信徒盲目順服掌權者，在有些情況下信徒要反抗，它記載不同的事例給我們參考：1. 埃及接生婆抗王命不殺嬰孩（出一16及下）；2. 但以理和三友違命，

拒絕不禱告、或向王禱告（但六 10）；3. 使徒抗命，繼續傳道（徒四 18，五 21）；4. 約翰鼓勵教會，不要怕羅馬皇帝的禁令與迫害（啟二～三章）。

我們可以從這些事例歸納出什麼原則呢？一個簡單的原則是：當權貴在神之下管治，我們應當順服；當權貴取代了神的地位而統治，我們不應順從。一個較典型的例子，是中國教會在共黨統治之下的反應：文革時期共黨全面禁止傳道，中國教會並不順從，因為有違耶穌基督大使命的教訓；文革後只準在教會內傳道，很多教會認為應該遵從，因為我們不能決定統治者管治的方式。

但聖經記載抗命的事例，似乎為我們立了幾次信徒不應順服的典範：1. 濫殺無辜（出一 16 及下）；2. 禁止崇拜（出四 23，五 17）；3. 強制奴役（出一 11～14）；4. 神化領袖（但六 7）。

取代神的地位來統治的人有其特徵：對人——奴役；對神——僭奪；這就是信徒不應順服的時候。

社會倫理的動機與形式

基督教的社會倫理不僅提供一套要這樣不要那樣的守則，也指出人為善的動機和形式。

首先，耶穌醫好十個痲瘋病人的記載，暗示出為善的動機不是別的，只因為助人解困本就是好的，不需望報（路十七 13 及下），善待仇敵亦如此（太五 43～44）。

再者，善行能見證基督。保羅勸人順服掌權者是本乎此（羅十三 5）；彼得要我們「為主的緣故，要順服人的一切制度」（彼前二 13、15）。

還有，善行不僅具社會價值，亦含有神學上的意義：神不能忽視有需要的人，但神在地上沒有可行善的手，只有我們的手；沒有行善的腳，只有我們的腳；是在這意義下，我們身邊有需要的人就成了祂信託給我們的人，我們要為祂的緣故行善，故曰做在最小弟兄身上的，就是做在主的身上（太二

十五 40、45）。

最後，善行能引人到基督面前，此亦成就信徒存於此世的目的。保羅對哥林多教會的見證是：「我凡事都叫眾人喜歡，不求自己的益處，只求眾人的益處，叫他們得救」（林前十 33；另參林前九 22）。近代宣教醫生做的正是這樣的工作。

對現代人來說，我們能否從聖經眾多的教訓與事例，歸納出一些簡單的社會倫理原則呢？教會在這方面的研究與討論極多（見參考書目），自不可能在這裡臚列出不同的理論和理據，但有幾個大原則可簡述如下：

1. 現代人承認罪有個人（personal）及社會的（social）兩層面；單從傳福音入手或可解決個人的罪，社會的罪是屬於制度的，也是基督徒責無旁貸要對付的。前者是人犯罪，後者是罪犯人，故近代教會不再討論福音與社會行動哪一個更具優先性，而視之為並行的責任。就如失業、飢餓，常與官員的貪污無能有關，或大型環境污染與官商勾結相連等，教會有責任聯合其他團體作出監察與守衛，目的是讓人能在一個合理的環境下生活。

2. 助人使之能自助。以往教會幫助窮乏人的模式，就是不斷提供救濟物資，卻發現這不是徹底解決貧窮的辦法；現在教會在落後地區從事的工作，已學會幫助人自立，以達到自足的目的，如教導生產技術、提供資金及人才，使人能脫離倚賴式的生活等，這也是建立人自尊的途徑。

3. 抵抗不公義的制度。儘管有些地區由教會領導或參與的抵抗行動是激烈的，我們卻不應忽略：a. 必須按該地區的實況來評定某一行動是否激烈，或該激烈行動是否必須，抽離式的批評無濟於事；b. 要重視他們參與抵抗行動的理據，即對抗制度內的罪，此罪不除，人不容易過一個免罪的生活。

總括而言，基督徒的社會倫理，是把信仰落實到生活的途徑，其間並沒有是否需要的問題，只有需要哪一種的問題。

參考書目

J. C. Bennett, *Christian Ethics and Social Policy* (1946); E. Brunner, *The Divine Imperatives* (ET, 1973); S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (1981); C. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics* (1964); R. Niebuhr, *Faith and Politics*, ed. R. H. Stone (1968); R. L. Shinn, *Forced Options: Social Decisions for the Twenty-First Century* (1982); S. E. Wirt, *The Social Conscience of the Evangelical* (1968).

楊牧谷

Societas Jesu 耶穌會 參耶穌會神學 (Jesuit Theology)。

Society, Theology of 社會神學 「社會」一詞，是指因共同聯繫而集於一起的羣體，其中的人有類似會員的身分。所謂「會員」也者，可以有不同的了解。我們可以指活在某些範圍內之共同生活——如「中國社會」是指一切活在中國的人的共同生活；我們亦可以用公民身分來說明，「中國社會」是指中國人民的共同生活；我們甚至可以用國籍或種族 (Race)* 作界定——「中國社會」是指關於中國的，或中國人的。故此，當我們用「社會」一詞，無可避免地是指一組按上述一個，或多個意義之下生活的羣體。

當我們提到「社會」，腦中還可以想起很多別的東西。當我們談到文化 (Culture)* 身分，便會想起「社會」一類的詞語；一般說來，一個社會與別的社會之所以不同，是因為兩個社會各有不同的特性。這倒不是說當中所有人都有一個或全部的特性，只是說當我們整體地看時，它們會顯現出某些特性。同樣地，提及「社會」，我們亦可以想

到某種政治或國家的身分。

許多人討論社會的哲學及行為時，都會提到開放與封閉社會的問題。巴柏出名的《開放之社會及其敵人》(Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 莊文瑞、李英明譯，桂冠，1992)，便是很具影響力的一本書，指出開放社會的優點，並攻擊封閉社會的害處。開放社會只為它的成員設下最低的條件。封閉社會則非常嚴厲，也許會要求成員在政治、宗教或種族上，與執政者列出的準則完全符合。在同一辯題中亦有另一方面的問題，就是社會的多元化。反對多元化的人有很多理由，但大多數原因是害怕多元化會削弱社會的文化凝聚力。本文篇幅所限，未能詳探其優劣，但根據教會歷代的表現，學者把教會列入封閉及統一的社會類型內。千百年來，只有小教派 (Sects)*、重洗派 (Anabaptists)* 及不從國教者 (non-conformists) 及其神學，能挑戰將基督教社會等同於一個遵守特定教規的社羣這模式〔參基督教世界 (Christendom)*；改革宗神學 (Reformed Theology)*〕。

整體來說，基督教神學早已不再想為這些概念找理據，不僅因為它們與現代社會的關係不大，有些還會威脅部分基督教重要的洞見。今天基督教神學雖然不能為基督徒社會提供藍圖（就算有組織的教會要反省新約之基督的身體是怎麼一回事，在新約卻找不到一個固定的秩序形式），對不同形式的社會卻提出尖銳的批評。舉例說，基督教神學嚴厲反對那些本於種族、性別，或宗教信仰而實行的分離主義。反過來說，教會強調所有人的尊嚴 (參人權, Rights, Human*)，以及社會必須本於這個真理來組織及運作。同樣地，基督教思想非常關注秘密會社的問題，以及那些刻意向人民隱瞞真相，不讓他們知道與他們有切身關係之資料的社會。基督徒委身於真理和耶穌基督之「敞開的祕密」，是開放與負責任的重要基礎。再者，基督教相信一切人都要向神交帳，因此沒有

一個社會能有什麼特權；而企圖把某形式的社會神化，就等於否定神絕對的主權（Sovereignty of God）。

這樣說來，我們若理解正確，就知道基督教信仰的其中一個結果，是要減低社會成員非分的要求，而因著肯定包容、參與及負責任，便可以使社會變得更仁愛。

另參：公民宗教（Civil Religion）；國家（State）。

參考書目

F. Catherwood, *A Better Way: The Case for a Christian Social Order* (Leicester, 1975); V. A. Demant, *Theology of Society* (London, 1947); T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society* (London, 1942); J. W. Gladwin, *God's People in God's World: Biblical Motives for Social Involvement* (Leicester, 1979); 尼布爾著，《道德的人與不道德的社會》，楊績譯，永望，1982 (R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, 1934); A. Storkey, *A Christian Social Perspective* (Leicester, 1979); W. Temple, *Christianity and Social Order* (Harmondsworth, 1942); 特爾慈著，《基督教社會思想史》，戴盛虞、趙振嵩譯，文藝，1991 (E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., London, 1931); N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace* (Grand Rapids, MI, 1982).

J.W.G.

Socinus and Socinianism 蘇西尼與蘇西尼主義 這姓名（意大利文是 Sozini 或 Sozzini）代表兩個平信徒神學家：利里奧·蘇西尼（Lelio Socinus, 1525 ~ 62），和他的姪兒福斯圖斯·蘇西尼（Faustus Socinus, 1539 ~ 1604），他們重塑的早期基督教面貌非常具說服力，故此影響力廣泛。較年長的那一位，是個具天賦的意大利更正教徒，卻

被放逐國外。他遊歷過許多地方，且曾與加爾文（Calvin）、墨蘭頓（Melanchthon）、布靈爾（Bullinger）討論神學。他有淵博的學識、崇高的社會地位，以及吸引人的性格，使他得到很多朋友；但加爾文卻警告過他，要他提防好問問題所招致的屬靈危險。他的《認信》（*Confession of Faith*, 1555）用正統信仰的語言寫出來，但其精神卻是開放又不斷尋索，使許多更正教徒不安。

福斯圖斯基本上是自學成功的，他用筆名寫了許多作品。雖然起初未引起教廷注意，但後來在依薩伯拉（Isabella de Medici, 1565 ~ 75）的法庭上受審時，顯出他早期的著作已偏離正道甚遠。早在 1562 年的《闡釋》（*Explicatio*）便懷疑基督的神聖，又在 1563 年否定靈魂不朽（Immortality）之說。他本於理性及歷史的理由來維護聖經的權柄，卻不是本於聖靈的見證。在巴塞爾（Basel），他的《救主耶穌基督》（*De Jesu Christo Salvatore*，書成後到 1594 年才印行）把基督的位格與工作重釋，特別著重祂作榜樣的特性。

1579 年他去到波蘭，在「小教會」（Minor Church）找到他喜歡的環境。她那種本於聖經的敬虔和愛慕聖潔的心，引起會友間很深的分裂；蘇西尼領導他們團結起來，這對年輕一代的傳道人有很深的影響。因為他拒絕再洗禮（Rebaptism），因此一直都不曾成為他們的會友，但在他去世的時候，卻是他們最有權柄的發言人。他們開始稱自己為蘇西尼派（Socinians）。他能調節他們那種只關心他世的情懷，和拒絕國家的心情，但對於政治上的對抗，他就必然責備。雖然他認同他們那種反三一的神學，他卻能引導他們向一個比較協調合理的神學立場前進，這種神學見於「拉寇問答」（Racovian *Catechism*, 1605；拉寇是波蘭一個城市）。此問答是由蘇西尼的同工草擬的，對蘇西尼教會及其他人都有很大的影響力。其內容核心強調正確知識為得救的門

徑。這問答很多地方都與主流更正教有很大的分歧。耶穌不是為滿足 (Satisfaction) 罪罰而死；祂的角色是誘發門徒學效祂的榜樣，因為只有在順服上堅持到底的，才會從死裡復活。

蘇西尼主義作為一信仰及生活體系，不單吸引波蘭和匈牙利，還有那些因神學紛爭而分裂的羣體，他們只要求一個合乎聖經又較有容忍力的基督教。蘇西尼的作品被印行，更使他的思想廣傳四方；不過他否認代替的救贖 (Atonement)，從護教角度解釋耶穌的神蹟，以及從非教義的角度解釋聖經，這些都引起非常激烈的反對。無論怎樣，蘇西尼主義的影響綿延到十八世紀，特別是自從以歷史及批判角度來研究聖經的方法興起，而人傾向尋找一個合理，而不是啟示的基督教之後，蘇西尼主義就更受歡迎。到了十九世紀末，人已不再看蘇西尼主義是對正統信仰一個主要的威脅了。

參考書目

H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth Century England* (Oxford, 1951); M. Martini, *Fausto Socino et la pensée socinienne* (Paris, 1967); E. M. Wilbur, *History of Unitarianism*, 2 vols. (Cambridge, MA, 1945 ~ 52); G. H. Williams, *The Polish Brethren*, 2 vols. (Chico, CA, 1980).

I.B.

Sociology of Religion 宗教社會學

此專門學科源自十九世紀；開始的時候對基督教是不懷好意的。其創始人為法國人聖西門 (Claude Saint-Simon, 1760 ~ 1825)、孔德 (Auguste Comte, 1798 ~ 1857) 和涂爾幹 (Durkheim)，他們都認為社會學很可能會取代古老的神學，作為倫理學的參考來源。但使這學科發揚光大的是韋伯 (Weber)，他認為雖然基督教對西方文明發展有深遠的影響，可是他卻相信宗教難以

在現代社會生存。泰勒 (Edward Tylor, 1832 ~ 1917) 的宗教人類學 (anthropology of religion) 對社會學有很大的貢獻，他掀起了用進化論的模式來解釋社會學；他認為宗教是社會發展過程中一個日漸消逝的現象，將不能再存於社會。

當然，不是所有宗教社會學都是惟理分子或進化論者，特爾慈 (Troeltsch) 也可算是這學科的創始人之一，他提出一個有用的分析，把「教會」(即指「國家的」或「建制的」)與「小教派」分別出來。雖然他的工作為不少後人修訂過(像 Bryan Wilson, 1926 年生)，他的分別對我們今天了解宗教組織仍然很有幫助。教會是傾向保守與傳統的，而小教派則是自發的抗議團體，可能是復興一些古舊又被忘記的正統思想，又或者是培育新的或舊的異端。1920 年代，李察·尼布爾 (H. R. Niebuhr) 再發展這思想，指出在美國的小教派發展教育及買地等，很容易就會發展成一個宗派。

有一段時間我們似乎認為，凡想整體地解釋宗教在現代社會之角色者，都是對宗教不懷好意的，而那些銳意發展「理想模式」，為的是明白宗教生命的內在能力者，對教會了解自己的社會功能都大有裨益；這種簡單的二分法已不再可行了。不錯，直到 60 年代，我們仍可聽到人籠統地論到「宗教與社會」一類的話〔多數是用凡俗化 (Secularization) 的角度來說，有來自布格 (Peter Berger, 1929 年生) 及威爾遜 (Bryan Wilson)〕，且對宗教貶抑居多，但近代已有改變 (如：David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, 1978)。從另一個角度來看，今天很多從社會學的角度研究教會生活的，其動機只是非常簡單的「理性好奇」而已。

宗教社會學的主旨，是要把宗教現象 (參宗教經驗, Religious Experience) 置於社會環境下，好研究社會對宗教所採取的形態和路向有什麼影響，並且分析宗教所產

生的社會影響力；基督徒會很欣賞後一項，對前一項的活動就有戒心。舉例說，韋伯一個頗負盛名的研究：《基督新教的倫理與資本主義的精神》（Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 協志, 1960），就被一些人看為是為基督教說話，要恢復基督教崇高的地位（他們忘記了韋伯特別指出更正教怎樣懷疑資本主義的基本原則）。從另一角度而言，布格說，合一運動（*Ecumenical Movement*）*相等於商業世界的合併活動，它們背後的理由是相仿的，這就忽視了參與其事的人那份誠意。這些社會學家擅長簡化論的手法，實在與薩爾貢在《思想之戰》（William Sargant, *Battle for the Mind*, London, 1957）所用無知的心理學簡化論不相伯仲（參宗教心理學，*Psychology of Religion* *）。

有時宗教社會學真的過分誇大了社會因素。舉例說，布格強調他所謂的「似真實的結構」（*plausibility structures*），是說一個教義的可信主要在乎一個支持的羣體，是這支持羣體令它真實，不是教義本身真實可信。當然，我們若身處一羣相信的人當中，自然比較容易相信；但我們若把這理論推到極端的地步，就很容易會否定使該教義能存在下去的真實。

當布格宣布他基本的方法為「方法論上的無神觀」，顯然並沒有想到這種困難。他說，宗教社會學家作社會學研究時，應該把個人的委身「放在一邊」。這種有益的措施聽起來不錯，但事實上行得通嗎？布格自己所委身的〔對士來馬赫的（*Schleiermacher*）*〕信念，便在他的作品中清晰地顯露出來（如：*The Heretical Imperative*, London, 1980），就如威爾遜對傳統主義的懷念，在他所宣認的中立態度中也一樣明顯。

這個問題還未得到解決，也可能不會得到解決。貝拉（Robert Bellah, 1927年生）認為社會學家要嚴肅面對自己的宗教立

場，同時又歡迎中立論者的意見，這種建議其實只會引到窮巷（參認識論，*Epistemology* *），因為這樣一來，他所寫的社會學就很難具有批判性。一切宗教都會變得是同樣的「正確」。另一進路是，一開始就承認自己的宗教信仰，並且讓這事實引導我們選擇自認為可行的理論，而同時又努力遵守學者的規則，如誠實、簡約、準確等。

我們不應因為批評社會學的方法，而看宗教社會學為無用。傳統上，進化論式及社會學家式的觀點都盡量減弱人之意識所扮演的角色，又從「潮流」解釋「命運」，或看宗教純為一種社會過渡的現象；我們若能避免這些傳統的盲點，而能從社會層面了解信仰及行為，就會非常有價值。譬如說，合一運動與商業世界的合併行為，是否都是為了節約資源呢？教會有沒有人為了「聯合」的目的而罔顧真理的要求呢？再者，教牧人士亦可透過社會學的洞見來加深他的自我了解，知道自己並沒有確定的專業身分，並採取一些適當的策略。因為牧師並沒有其他「專業人士」那種專業訓練，像社工、治療師等，卻又要做社工和治療師的工作，至終可能被這些工作吸盡時間精力，無法履行聖經所要求的「牧者」的責任。

但我們也不要將宗教社會學變成教會的僕人（更不必說利用它來控制基督教的統計數字），不管它的啟迪對教會宣教（*Missiology* *）有多大幫助；它實在有更廣闊的任務，就是解釋宗教與社會的關係。宗教社會學將歷史和文化分析的結果過濾之後，能對教會與國家的聯絡盡上一分力（這是上引 D. Martin 之書的主旨），也能讓人明白近代在東西方崛起的新宗教運動〔參新宗教（*New Religions* *）；小教派（*Sects*）*〕。

「隱含」、「共同」或「習慣性」的宗教是愈來愈受重視的題材，雖然它們也許不是那麼明顯地屬於傳統所謂的「宗教」問題，但必然是在聖經所指的範圍之內。在這方面，研究的對象縮小為人真正相信的是什

麼，和這種信仰真正對這些人的生命造成什麼影響。從教會的角度看，講台教導的正統信仰，與信徒解釋的信仰和他們為自己的行為找的理據，這二者之間是有差別的，而此等調查正能顯出二者的差異。假如我們把範圍放寬，以致能加入「公民宗教」(Civil Religion)*和意識形態(Ideology)*在我們的研究內，這類探求會顯露出我們社會真正的「寶庫」所在，這才是宗教社會學真正的核心。

另參：社會神學(Society, Theology of)。

參考書目

貝格爾著，《神聖的帷幕》，上海人民出版社，1991 (P. Berger, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth, 1966, repr. as *The Sacred Canopy*, New York, 1967); R. Gill, *Theology and Social Structure* (Oxford, 1977); D. Lyon, *Sociology and the Human Image* (Leicester, 1983); J. A. Walter, *A Long Way from Home* (Exeter, 1980), repr. as *Sacred Cows* (Grand Rapids, 1980); B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (London, 1982).

D.L.

Soelle, Dorothee 蘇妮(1929年生)

德國前衛神學家，現每年均在漢堡及紐約的神學院教書，紐約的是協同神學院(Union Theological Seminary)。她的神學特色是拒絕承認傳統的有神論(Theism)*，以及政治化釋經(參釋經學, Hermeneutics*)。奧斯維茲死亡營(參猶太人大屠殺, Holocaust*)所提出的問題，既把她吸引到基督教信仰，亦使她覺得傳統信仰說神是這世界的統治者，是不可思議的。她同意馬克斯主義(Marxism)*對傳統有神論的批評，說它引人到一個完全倚靠，而實際是疏離的地步，並且還鼓勵人接受痛苦，多於鼓勵人抗

議和透過政治行動去消滅苦難。

對蘇妮來說，神是一種愛的聯結，不是無所不能的超越；她努力重釋神論，以致到一地步，神在她的作品內常只成為愛、釋放與希望的符號。在這方面，她是承繼著布特曼(Bultmann)*化除神話(Demythologization)*的工作；不過她不贊成布特曼把基督教信仰藉著存在(Existentialism)*決定來私有化，她主張福音政治化的解釋。存在的關懷必須包括在國際政治剝削人的現實中實踐福音。蘇妮不僅全力推動這種激進的政治神學(Political Theology)*，她本身亦全力投入這些行動，近來即專注在弱勢羣體與和平運動，認為那是80年代最重要的宗教事件。

參考書目

Christ the Representative (London, 1967); *The Inward Road and the Way Back* (London, 1979); *Political Theology* (Philadelphia, 1974); *Suffering* (London, 1975).

R.J.B.

Solovyov, Vladimir 蘇洛維也夫(1853 ~ 1900)

是俄國哲學家、神學家和詩人，出身名門，父親是俄國歷史學家，莫斯科大學的校長，母親則傾向烏克蘭神祕主義哲學家斯科沃羅達(Gregory Savich Skovoroda, 1722 ~ 94)的思想。蘇洛維也夫自小便顯出才華，二十歲畢業於莫斯科大學；次年寫成碩士論文《西方哲學的危機》(*The Crises of Western Philosophy*, Moscow, 1874)，為他在莫斯科學術圈贏取一定的地位，亦為他日後甚具影響力的研究生涯掀開序幕。

蘇洛維也夫的生平及學術活動可分三階段來闡釋。

第一階段(1873 ~ 7)，他按照傳統的親斯拉夫精神來寫哲學論文，批評西方的形上學、唯物論與經驗論，認為它們均違背東

方的思想方式。他認為俄羅斯教會有一個獨特使命，就是把伊斯蘭世界嚴格的一致與西方世界的多元結合起來，其結果將涵括一切生活的範圍，其中包括「自由的神權政治」、「自由的神智學」，和「自由的驅魔術」（參驅魔祛鬼，Exorcism*）；他認為這是一個由神聖原則所統治的有機整體，亦是西方教會所稱的「神權政治」。

蘇洛維也夫這期間最重要的作品，除了上述的《西方哲學的危機》外，還有《抽象原則的批判》（*A Critique of Abstract Principles*, Moscow, 1880），和「完整科學的哲學基礎」（‘Philosophical Foundation of a United Science’ in *National Education Journal* 190, 1877, pp. 235 ~ 53）。

第二階段（1877 ~ 81），是他在大學教書的時期，分別曾在莫斯科大學（1876 ~ 7）和聖彼得堡大學（1877 ~ 81）教授哲學。1881年發表公開演說，要求當局大赦因暗殺沙皇亞歷山大二世而被判刑的革命黨，惹怒當權派，被迫離開大學教職。自1881年起，他專心從事文學和政論工作。

談到這時期的作品，我們要從他較早期一個經驗談起。他的基督教信仰受到諾斯底派（Gnosticism*）和德國惟心主義的強烈影響。1875年他去英國博物館研究神祕主義的文獻，在那裡他第二次見到神的智慧或索菲婭（Sophia）的顯現（第一次是九歲時在基督升天節那天看到的）。後來又聽到神的召喚，到埃及沙漠旅行，在那裡見到第三次，也是最後一次的顯現，此等經驗都在這時期的著作反映出來。

第一階段的哲學是神權政治的哲學，他企圖把一切集中在一個最基本的原則——神的智慧，藉此將人類思想綜合起來。這種哲學在第二階段的神智學作品更趨成熟，對俄國的神學運動——神智學——發生深遠的影響。這時期的蘇洛維也夫主力研究神學與政治的關係，重要作品有《大爭論與基督教政治》（*The Great Dispute and Christian*

Politics, Moscow, 1883），《俄羅斯和普世教會》（*La Russie et l'Église universelle*, Paris, 1889），《神一人論》（*Lectures on God-Mankind*, Moscow, 1878）。他這時期的思想主要是：人可以逐漸演化為神，而人類這種「神化」的過程，必須透過普世教會聯合起來而組成的大統一教會才能達致，因為只有這樣的教會，才能把紀律原則和自由原則結合在一起，這也是教會與政治聯結起來的力量，亦是他所言之神權政治。在這政體中，羅馬教宗是精神領袖，而政治領袖則屬於俄國沙皇。這時候他亦嚴厲批評俄國宗教議會的消沈，並且又與親斯拉夫派決裂。這時候的蘇洛維也夫刻意與一切民族主義活動保持距離，並把反對它們的文章編成一個集子，叫《俄國的民族問題》（*The National Question in Russia*, St Petersburg, 1891）。

第三階段（1881 ~ 1900），是他對現實上的神智學及神權政治失望的時候；他不再認為歷史是前進的，不是向著上帝在大地統治的目標進發，反而預言敵基督將要出現，歐洲文明將被日本領導下的蒙古式侵略所毀滅。這時期的主要作品是《戰爭、進步和歷史的末日，包括敵基督的簡史》（*War, Progress, and the End of History, including a short story of Anti-Christ*, St Petersburg, 1899; ET, London, 1915）。

蘇洛維也夫出過一卷《詩集》（*Stikhotvoreniya*, 1891），對年輕一輩的詩人（Aleksandr Blok, Andrei Bely）有深遠的影響。

蘇洛維也夫在神學上的影響也相當重要，特別是對那班因1917年革命而遠逃他方的難民；他在國內亦幫助扭轉俄國十九世紀知識分子那種唯物主義和虛無主義，使他們採納一種宗教式及基督教式的世界觀。

另參：俄羅斯東正教神學（*Russian Orthodox Theology*）。

參考書目

蘇洛維也夫的集子有：*Sobranie sochineny*, 10 vols. (St Petersburg, 1911 ~ 4)；信札，4 vols. (St Petersburg, 1908 ~ 23)；重要作品譯為德文的有 H. Köhler (tr.), *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Stuttgart, 1921 ~ 2)；英譯有：D. Attwater, *God, Man and the Church* (London, 1938)；A. Bakshy (tr.), *War, Progress and the End of History* (London, 1915)；N. A. Duddington (tr.), *The Justification of the Good* (London, 1918)；R. Gill (tr.), *Plato* (London, 1935)；S. Graham (tr.), *War and Christianity* (London, 1915)；Jane Marshall (tr.), *The Meaning of Love* (London, 1945)；H. Rees (tr.), *Russia and the Universal Church* (London, 1948)；另參 S. L. Frank (ed.), tr. N. Duddington, *A Solov'yov Anthology* (London, 1950)。

研究他之作品：Edith Klum, *Natur, Kunst, und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs* (Slavistische Beiträge xiv, 1965)；L. M. Lopatin, *The Philosophy of Vladimir Soloviev* (London, 1916)；L. Müller, *Solovjev und der Protestantismus* (Freiburg, 1951)；E. and C. Paul (trs.), *The Spirit of Russia* (London, 1919), vol. II, chap. xvii；Nicolas Zernov, *Three Russian Prophets* (New York, 1944)。

楊牧谷

Sonship 兒子論 神學上，「兒子論」

一詞有很多種不同的意義，全在乎我們指的是天使、人，或耶穌基督的三種不同存在形態（道成肉身、道成肉身、升天）。我們可從這三種範圍來闡釋。

1. 天使

舊約有幾處以「神的眾子」指天使（Angels*；創六 2、4；伯一 6，二 1，三十八 7；詩八十二 6；但三 25）。上引各經文不是每一處都指同一天使等次，意思是耶

和華天庭的一分子。我們甚至不能確定是否每一次用的「神」字均指以色列的神，故在翻譯上不特別標明是穩妥的；用英文來說，即全部用小寫表達。更常見的是以此來指另一世界的活物，人預設他們都是具神性的。但每一次用到「神的兒子」，都不是就人間的屬物關係來用〔如希羅和羅馬的宙斯／猶皮得神（Zeus/Jupiter），為人間兒女的父親〕。希伯來思想自始至終均恪守神與受造物（包括天使）的分野。

2. 人

幾種人有「神的兒子」的尊貴稱號，且不都是以色列人的身分（如：民二十一 29）；但總的來說，「神的兒子」（或複數：「神的眾子」）卻是以色列人認為他們與神獨有之關係的稱號。有時這稱號所指的關係，是象徵多於字義的（如：箴三 11、12）；就算那些指到較實際關係的經文，其含義也永不是直接的父子關係。神揀選以色列人作為屬祂的人（出四 22：「以色列是我的兒子，我的長子」；另參申十四 1、2；耶三十一 9），而這個揀選是在出埃及時發生（何十一 1：「從埃及召出我的兒子來」）。以色列既稱為耶和華的子民，他們被召就要活出祂聖潔的樣式（申十四 2）。為此緣故，什麼時候他們背道違約，便會喪失兒子的名分（申三十二 5、6），神卻應許他們要重建這父子關係（何一 2 ~ 10）。希望乃在於彌賽亞君王，祂要代表整個以色列國的順服與忠誠，就如大衛及其後繼人所反映出來的（撒下七 14）；詩二 7 及一一〇 3 均說到以色列王與神有這種特別的關係（詩八十九 19 ~ 29）。在兩約間，我們看見有兩條線：重建以色列命運者，要奉神的名管教以色列人，使他們名符其實地成為「神的眾子」（所羅門詩歌十七 30，十八 4）；在所羅門智慧書二 ~ 五章，我們看見以色列的「義人」是稱為「神的兒子」（二 18）；這兩個思想對新約都是重要的。

新約作者把以色列蒙揀選（羅九4）看作國家最重要的特權之一，但他們對蒙召有特別的解釋：以色列蒙召，是要成就萬民得福這使命（創十二2、3；加三6～25；羅四1～25），故此「兒子」的地位就被解釋為，神應許萬國均有機會在神家占一席位，是由以色列人惠及外邦人（彼前二4～10）。耶穌以神的兒子和以色列的彌賽亞的身分來到，使這應許能夠實現。祂被稱為「首生」的（羅八29；西一15；啟三14），而在神普世的大家庭中，神的「長子」呼召人與神進入個人的關係，而神自己又是藉著基督的生、死和復活啟示出來。

成為「神的眾子」的過程（用詞並無性別歧視，就如林後六18所表明的），聖經稱之為「嗣子」，這是只見於保羅的用語（羅八15、23，九4；加四5；弗一5）。與這過程有密切關係的，乃是聖靈的工作；我們在聖靈的工作下，能用親密的「阿爸，父」來稱呼神（參神為父，Fatherhood of God*；羅八16；加四6），並且等待最後的救贖（羅八23～25）。

在稍後的神學，「兒子」一詞主要是視為重生（Regeneration*）的一部分。當神為那些以前死在罪惡過犯的人帶來新生命（弗二1），神被稱為父，而神亦視他們為恩典之家所收納的兒子。當人不再看恩典為神與人來往最重要的方式，嗣子論就會被忽視，正如中世紀神學所表達的。經院學派想出一種分野，對後來的路德（Luther*）是頗重要的，那就是「奴隸之畏」（基督已使我們從中得釋放），和「孝敬之畏」，是信徒必須常守的，以表示他要依靠神，視神為創造者和父；這也是加爾文（Calvin*）之《基督教要義》（*Institute* III.xxiv，文藝，⁵1995）最看重的。

到了十八世紀，衛斯理兄弟把「確據」變成早期循道主義最重要的教義之一，把這信息溶入詩歌與講道，且看「嗣子之靈」（本於羅八15）為信徒的特權之一，而嗣子

之靈要代替捆綁之靈，即律法主義〔參約翰·衛斯理的 *Sermons on Several Occasions* 講章 IX，以及查理斯·衛斯理典型的詩歌歌詞：「祂以我為子，我再無驚怕。」〕。現代福音派完全接納這信仰，且視之為作神兒子所承受之信仰之一。

3. 耶穌基督

祂是最獨特的神的兒子，這稱號源自於祂永恆的本體（約一18，NIV）；但更重要者，它也是一個描述詞，是自祂受洗（可一11及對照經文）就表明出來，一個完全與父神聯合、道成肉身的生命。耶穌對父的親密關係，可見於可九7，十二6，十四36；後來教會的認信內更根據十五39而證實，為此作見證的是百夫長（徒八27，NIV）。基督之中保國度藉其兒子身分行使出來（林前十五25～28）；有一天，這國度要與神完全的國度合而為一。

參考書目

- B. Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham' (Rome, 1979); G. Cooke, 'The Israelite King as Son of God', *ZAW* 73 (1961), pp. 202 ~ 25; M. J. Lagrange, 'La paternité de Dieu dans l'Ancient Testament', *RB* 5 (1908), pp. 481 ~ 99; W. H. Rossell, 'New Testament Adoption - Greco-Roman or Semitic?', *JBL* 71 (1952), pp. 233 ~ 4; M. W. Schoenberg, 'Huiiothesia: The Word and the Institution', *Scripture* 15 (1963), pp. 115 ~ 23; J. Swetnam, 'On Romans 8, 23, and the Expectation of Sonship', *Biblica* 48 (1967), pp. 102 ~ 8.

R.P.M.

Sophia 智慧 參諾斯底主義 (Gnosticism)；俄羅斯東正教神學 (Russian Orthodox Theology)；蘇洛維也夫 (Solovyov, Vladimir)。

Soul 靈魂參人類學
(Anthropology)。

Soul, Origin of 靈魂的起源 在亞當的後裔中，到底靈魂是怎樣來的呢？這問題在基督教神學家中，一直沒有一致的看法，主要因為他們的討論，大都建立在一個看靈魂與身體是全然不同之本質的人類學 (Anthropology) 上。

對早期教父來說，他們有三個選擇：

1. 先存說 (Pre-existence)：柏拉圖主義 (Platonism) 認為靈魂有一種較高層次的存在，因此在進入個別身體之前，就早已存在了。這看法常與下述兩種學說並存：前於世界的墮落觀，和靈魂轉生說 (參輪迴說, Metempsychosis)。諾斯底派 (Gnosticism) 及其他人中看靈魂是從神聖之體發放出來的。這看法雖為俄利根 (Origen) 所擁護，但是在主後五到六世紀卻普遍為教會所定罪。

2. 傳殖說 (Traducianism, 或作 generationism)：此說認為身體與靈魂都是一樣，由父母透過分娩生產而傳給下一代。特土良 (Tertullian) 贊成此說；他因受斯多亞派 (Stoicism) 的影響，相信靈魂是屬物的。靈魂傳殖說最容易與原罪 (Sin) 論互助互補 [因此亦為伯拉糾主義者 (Pelagians) 所反對]，認為我們是因此而相連於亞當；這說法後來成了信義宗主義 (Lutheranism) 的一部分。

3. 創造說 (Creationism)：此說最廣為人接納，它說神為每一個人「從無到有」(參創造論, Creation) 地造出靈魂。當然，這也引起另一類問題：到底神是什麼時候把靈魂放進人的身體？是成孕那一剎那間嗎？還是在分娩的時候？無論怎樣，創造說是羅馬天主教對靈魂起源的正式教義，且在1950年關乎人之起源 (*Humani Generis*) 的教諭再予肯定，目的是對抗進化論。而這

理論對改革宗神學家亦頗有吸引力 (參 H. Heppel, *Reformed Dogmatics*, 1861, repr. London, 1950, pp. 227 ~ 31)。它的優點是能保留靈魂 [如說是不朽 (Immortal)、非屬物，和不可分割的] 與身體的分野，以及基督可以擁有一個無罪又屬於人的靈魂。創造說的支持經文是在創二7；傳十二7；亞十二1；來十二9。

人到底會選哪一個學說，在乎他對原罪採取什麼樣的態度，以及原罪會對人性發生什麼影響；這可以從奧古斯丁窮畢生之力 and 這問題搏鬥看出來，至終他都沒有決定，只不過罪是如何承傳的問題使他沒採納創造說而已。改革宗和信義宗對這問題有不同的看法，亦與他們如何理解人按神形像受造，而後來又墮落有關。

在現代神學中，我們全盤否定了分割式的人類學 (即把人分作靈、魂、體三部分)，以致比較接受傳殖說。但在現實上，它否定了一切傳統共有的預設。「靈魂」(近代譯經者甚少用的一個詞語) 不是人性的一部分，乃是人整體的一個特性，就如「肉」與「靈」一樣 (參居間狀態, Intermediate State)；這樣一來，靈魂到底什麼時候存在就不再是個問題了。但假如我們整個人一切所有的均源自父母，那麼我們說神創造我們的實際含義，又在什麼地方呢？我們整個人，包括身體與靈魂都是神創造的 (參伯十8 ~ 12；詩三十三4，一三九13 ~ 16等)，就是我們在母體內成形那一刻，祂都在積極地創造。

參考書目

G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids, MI, 1962).

D.F.W.

Southern Baptist Theology 美南浸信會神學 美南浸信會 (1845年成立)

不是本於神學體系成立，而是為了實際的基督教活動而組織起來。不過它的宣教活動倒是本於一些神學思想來推動的。達約翰（John L. Dagg, 1794 ~ 1884）是議會第一個著書立說的神學家，他的神學、教會學、倫理及護教作品，都為美南浸信會提供不少路向指引。他的《神學手冊》（*Manual of Theology*, 1858）是一本靈修與神學兼備的佳作，能解釋福音派加爾文主義（Calvinism）最重要的原則：每一個人都有責任愛神。博伊斯（J. P. Boyce, 1827 ~ 88）是第一間美南浸信會神學院（Southern Baptist Theological Seminary）的創辦人，他寫了一本《系統神學撮要》（*Abstract of Systematic Theology*）作課本，能反映博伊斯在普林斯頓（Princeton）受的教育，亦表達出當代美南浸信會貫徹始終的加爾文主義信仰。卡羅爾（B. H. Carroll, 1843 ~ 1914）雖然不是個系統神學家，卻於講台、文字、教育，以及個人關係上，大大保留了美南浸信會神學的作風；受影響的人物如特盧茨（G. W. Truett, 1867 ~ 1944），和斯卡伯勒（L. R. Scarborough, 1870 ~ 1945），而西南浸信會神學院的成立（1908）與此亦有關係。馬林斯（E. Y. Mullins, 1860 ~ 1928）仍保留著揀選、重生先於信心、因信稱義以及堅守等教義，但他的作品《教義表達下的基督教》（*The Christian Religion in its Doctrinal Expression*）則認為，普世基督徒經驗亦是神學素材的來源，因此就把經驗主義引進二十世紀的美南浸信會神學。高納爾（W. T. Conner, 1877 ~ 1952）在西南浸信會神學院教了三十九年系統神學，他的《啟示與上帝》（*Revelation and God*）以及《救贖的福音》（*The Gospel of Redemption*），清楚顯出是受馬林斯和史特朗（A. H. Strong）的影響。穆迪（Dale Moody, 1915 年生）的《真道》（*The Word of Truth*）表明他有選擇地與現代神學各潮流建立關係，就如他接受聖經批

判學（Biblical Criticism），卻又拒絕在歷史上頗重要的浸信會加爾文主義。

在美南浸信會的神學爭論中，有兩個課題不斷出現——教會（Church）學和聖經。地界運動（Landmarkism）由格雷夫斯（J. R. Graves, 1820 ~ 93）帶領，他重新界定什麼是浸信會的起源，而教會又是指什麼而言，使非浸信會會友不被承認為弟兄，他們的事奉也不被接納為基督教的事奉。不過主流的美南浸信會不肯接納地界主義中較極端的思想。

關於聖經的爭論，皆因把聖經批判學引入神學院才引起。當時的人認為，這門新學問會對啟示的教義造成一定的損害。妥夷（C. H. Toy）在美南神學院的爭辯（1879）、進化論的爭辯（1923 ~ 7）、為埃利奧特之《創世記信息》（Ralph Elliott, *The Message of Genesis*）的爭辯（1961 ~ 3），以及《博文釋經書》（*Broadman Commentary*）的爭辯（1970 年代），皆源自這衝突而爆發。1980 年代此等問題仍未解決，爭辯繼續下去。

另參：浸信會神學（Baptist Theology）。

參考書目

R. A. Baker, *The Southern Baptist Convention and its People* (Nashville, TN, 1974); L. R. Bush and T. J. Nettles, *Baptists and the Bible* (Chicago, IL, 1980).

T.J.N.

Sovereignty of God 神的主權 「神的主權」所要討論的，不是一種抽象或非個人化的力量，而是指我們的主耶穌基督之父神。因為祂與父源出於一〔本體相同（*Homousios*）；另參三位一體（*Trinity*）〕，因此在神的主權內，絕沒有任何與基督不符的地方，都是聖潔、有智

慧、大能、有恩典、慈愛與憐憫的。再者，神的主權不僅有聖子永恆的特質為記號，也因聖子在地上的經驗而得以豐富；祂是以被殺的羔羊的身分坐在寶座上，以致今天無論我們怎樣認識神的主權，都不會與這一點有衝突。我們對預定的看法，以至揀選、管理、定罪、審判等教義，均須與神怎樣在耶穌內啟示自己配合。

聖經論到神的主權，均與神聖君王之王權一致，那起碼包括三方面的意義：

1. 擁有權。「主」一詞在希伯來文是 *ʾadôn*，和兩個希臘文：*kyrios* 和 *despotēs*，全有這個意思。再者，聖經亦不斷強調這方面的思想。萬物皆屬於神：山川河嶽、天上地下、金銀珠寶；更重要的是，基督徒本身都是屬於神的。

2. 權柄 (Authority)*。神有絕對的權柄在受造物身上行使祂的旨意；但祂的命令永遠不是任意的，皆能表達神公義和慈愛的本性，而且神的旨意，亦與祂是我們的救贖者和天父這個身分配合。但祂的旨意仍然是絕對的；當人遇上了，就不能與神討價還價，更不要說違背、反抗了。

3. 控制。神是整個宇宙的主人，有時祂會對這宇宙不悅，甚至忿怒，但這宇宙永遠不能困擾祂、威脅祂，或恐嚇祂。

預先任命所顯出的主權

神控制萬物的基礎，乃在神的預先任命 (參預定論, Predestination*)，這宇宙內沒有一沙一石是在祂計畫之外，祂是「隨己意行作萬事」的神 (弗一 11)。一切在我們看來是偶然的事，都在祂的預先任命之內，如擲骰或抽籤 (箴十六 33)，或人值得稱讚的行為，特別是基督徒的善行 (弗二 10)，或如大衛數點人數一類惡行 (代上二十一 1 及下)，以及猶太人謀殺他們的彌賽亞 (徒二 23)。

正統基督教制定這教義時加上兩個註釋，以防錯謬出現：

1. 神預先任命萬物，並不等於說祂是罪的始作俑者。罪 (Sin)* 的本義就是不守律法 (*anomia*)，神與此完全無關——甚至神逆轉它，又從邪惡中帶出善來，祂與罪都是無關的。

2. 預先任命亦不等於說神控制或干犯祂的創造物的意願。神把選擇的功能賜給一些祂所造的 (人與天使)，預先任命並不摧毀這種功能。神透過人自由的決定來成就祂的旨意。就是在人悔改歸正 (Conversion)* 時 (那是祂的參與最強的時刻)，人仍是在最自由的狀態下作選擇；人的選擇是真實的選擇。

在這兩個思想的背面，基督教神學家指出一個重要的概念，就是要分辨預先任命與因果：神預先任命萬事，但祂只是很多事的成因，卻不是萬事的成因。舉例說，我們不信，就是我們的不信；我們來到基督面前，就是我們來到基督面前，卻不能說是神使我們不信，使我們來到基督面前。因此，基督徒絕對可以說到神的主權，卻不能像回教徒或泛神論 (Pantheism)* 者那樣，說神是萬事萬物的因。祂並不是一切的因；我們自己也是其中一「因」，而我們的因是真實的，並不是幻想出來的。

創造顯出神的主權

論到創造 (Creation)*，神的主權不僅指整個創造都是神自己的決定，在真實創造的工作中，祂也是在絕對自由之下進行。所依據的，就是希伯來文「創造」 (*bara'*) 這個動語從沒和物質的受格連用。人間的藝術家或工匠常要受他採用之素材限制，神卻不是這樣。對祂來說，素材不是重要的，祂自己創造，按著祂的旨意模塑及修飾。

神的主權在創造中，是宇宙理性的最終極保障，因而也是科學之所以是可能的基礎。世界藉神的道及智慧造成，因此亦能反映出祂思想的協調與秩序。世界與洛格斯 (Logos)* 的邏輯符合，是親切的，也是理

性的，因為都是屬於祂的；我們能研究世界，不僅良心上容許，也可以滿有勇氣地進行，因為我們不會遇上一種與基督的心相違背的真理。

啟示顯出神的主權

創造怎樣顯出神的主權，神的啟示（Revelation）亦然。啟示的主動權在神。創造本身就帶著啟示的意義，神的工作必然會顯露祂自己——這是聖經非常強調的一個思想（詩十九 1；羅一 18 及下）；但創造不能啟示神的奧秘或祕密。「赦免」的驚喜只能從神特別的話語才獲得，這種話語正是透過祂授權及委託的代言人傳遞，那就是先知（Prophet；參預言神學（Prophecy, Theology of））與使徒（Apostle）。啟示的方法、時間與內容，永遠都是在神的控制之下，啟示的限制亦如此。就算啟示完成了，我們還有「隱秘的事」（申二十九 29），聖經強調這一點（可十三 32；徒一 7）。主在地上的生活必然有許多事情有啟示性，卻沒有被記下來（約二十一 25）；保羅也說到他得到的啟示，遠比他寫下又傳給教會的多（林後十二 4）。總結下來我們就知道，現今有的啟示，就是神認為我們知道會有益處的。

救贖顯出神的主權

救贖（Redemption）最能顯出神的主權。救贖的成就和實施，其主動權全在神那裡，祂是本於完全的自由和具決定力量的成效來行事。

聖經就幾方面來強調這意思：

1. 它常把我們的救恩放在神的憐憫之下來闡釋，而憐憫的施予，全在乎施憐憫者的旨意，那是恩慈的行動。基督作為救贖者所賜的恩典，全可追溯到這個源頭（多三 4）；我們個人的蒙召（參呼召，Calling）與重生、稱義及整個救恩皆然（多三 5 及下）。

2. 我們的救恩始於重生

（Regeneration），或說新生；若不如此，沒有人能進到天國（約三 3）；但這一切都是神的恩賜。我們是因著神隨己意而吹之氣，從上面生的（約三 8），我們能參與的，不會比我們自己的成孕與出生更多；就如光之被造是全然出於神的創造（林後四 6），或說天地之再造是完全本乎神，是一樣的道理。

3. 神救贖的主權亦見於揀選一事上（參預定論），這是祂施行憐憫的渠道，也是重生恩典能施行的原因。

傳福音顯出神的主權

人常用神的主權來逃避傳福音（Evangelism）的責任，從聖經的角度來說，這是荒謬的。神命令我們去傳福音，我們愈清楚看見祂的主權，就愈會想服從這命令（參以賽亞、保羅及早期的門徒：賽六 1；徒九 3 及下；太二十八 18 ~ 20）。

但神的主權不單是我們要順服的動機，也是我們在傳福音時最大的鼓勵。從人的角度來說，傳福音是徒勞的；但在這個冷漠、敵意又無反應的世界，神有祂的子民在其中，這是支持基督教宣教工作繼續下去的原因。

另參：揀選（Election）；神（God）；預定論（Predestination）；改革宗神學（Reformed Theology）。

參考書目

巴刻著，《傳福音與神的主權》，改革宗，1961（J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, London, 1961）；A. W. Pink, *The Sovereignty of God* (London, 1961).

D.M.

Sozzini 蘇西尼 見蘇西尼與蘇西尼主義（Socinus and Socinianism）。

Speaking in Tongues 說方言 見說方言 (Glossolalia)。

Spener, Philipp Jakob 施本爾 (1635 ~ 1705) 德國敬虔主義 (Pietism) 的創始人，生於一個敬虔的更正教家庭，在史特拉斯堡大學 (Strasburg) 攻讀歷史與哲學 (1651 ~ 3)。當時大學非常看重人的重生與道德生活，這種教導深深影響施本爾的成長，和日後的牧養。1659年施本爾去日內瓦，認識了法國耶穌會士拉巴弟 (Jean de Labadie, 1610 ~ 74)，他是個神祕主義者，後改信基督教，創拉巴弟派 (Labadist)，主張釋經必須要有聖靈的臨在；這些對施本爾都有決定性的影響，加強了他日後講道中常強調兩個主題：得救經歷 (*Wiedergeburt*) 和行道。

這時德國更正教不很長進，尤以北部為然。有學問的躲在大學埋首他們更正教經院學派的象牙塔遊戲，跟一般信徒的信仰與生活沒有什麼關係；教士在學識和道德生活上，都不足以作信徒的榜樣；而信徒在教會內又有「三等信徒」的情況，這都是施本爾看不過去的。他開始在講台攻擊教士的無知和敗壞的生活，引起羣憤；再者，他建議用福音派的熱誠來改革德國的信義會，提高信徒的身分，這就更引起教士的懷疑和不滿，決意要杯葛施本爾和他的運動。

不過從另一方面說，施本爾在聖職上的表現日受重視，先後被委任為史特拉斯堡 (1663) 和法蘭克福 (1666) 的牧師，且於1675年寫下名重一時的《敬虔願望》 (*Pia Desideria*)，把他的神學都濃縮撮述於其中。此外，他又在家中創立了特別的「敬虔聚集」 (*Collegia pietatis*) 小組牧養形式，近乎一種「教會中的教會」，目的是透過禱告、唱詩、閱讀屬靈書籍和討論，幫助平信徒經歷神。這些本來都是有創意，又對症下藥的措施，可惜小組時常公然攻擊現存

之教制，因此被教會視之為自以為義又引起紛爭的組織，不過施本爾自己倒是主張合作與容忍。

「敬虔聚集」成員與教會的衝突愈來愈白熱化，1677年甚至與法蘭克福警局不和；翌年一月二十六日，警局告誡管區內所有牧師，不要與施本爾的小組有任何關係。因為此時往敬虔聚集觀察的人愈來愈多，結果施本爾要把敬虔聚集改在教會內舉行。小組成員繼續挑釁權貴，最後連施本爾都不能忍受，著書直斥其非。1683年有一些分離分子移民賓夕凡尼亞州，但施本爾與地方政府的糾紛仍然繼續不斷；他終於在1686年夏天接受德勒斯登 (Dresden) 的邀請，作選侯喬治三世 (Elector John George III) 的首席牧師，卻不知自己將捲入更嚴重的衝突。

原來當時撒克遜上流社會的生活非常敗壞，施本爾那能當作沒看見呢！他公開責備喬治三世，因而漸失喬治的歡心；加上當地教士一直視施本爾為外人，而此時施本爾又再在家中開慕道班，更使德勒斯登的同工認為他有失首席牧師的身分。令情況惡化的，是施本爾於1690年用文字攻擊萊比錫和威丁堡大學的神學系。他的同道富朗開 (Francke) 和安頓 (Paul Anton)，更開了「查經小組」 (*collegia biblica*)；在施本爾的影響下，這小組愈來愈看重靈修，其吸引力亦愈來愈大、愈來愈廣，而引起的辯論也同樣厲害，終於選侯在1690年三月十日下午旨，禁止一切「可疑的聚會所和私下集會」。

這時施本爾已成敬虔運動的領袖，他見德勒斯登無法開展工作，便於1691年去了柏林。選侯腓勒德力三世 (Elector Frederick III) 同情敬虔運動，且希望他管治之地的信義宗和改革宗能取得平衡，他認為敬虔運動有助推行這計畫，於是施本爾的影響力就如日中天。他這時亦充分運用影響力來改變教會的情況，更在1692年與富蘭開在剛成立的哈勒大學 (Halle) 成立神學系。

這時施本爾可以完全按著他的心意辦神學教育。他減弱理論性的系統神學科目，要神學生多閱讀靈修書籍，又鼓勵學生多讀聖經，少注意人的註釋或理論的建搭。不久，哈勒大學的神學系成了德國早期敬虔運動的學術中心，而這種思想亦透過靈修小組而傳遍德國的信義宗教會。也許更使施本爾想不到的是，他的運動不久吸引了整個西方世界，而透過宣教士的傳播，還直接影響東南亞許多教會的模式。

1698年之後，施本爾不再與人辯論，也不再推動敬虔運動，也許他認為對手根本是本性難移吧！1700～2年，他在哈勒出版了四冊《神學思維》（*Theologische Bedenken*），是他過去跟皇室與政客、神學家與學者、貴族與平民、男人與女人論道的文章，作為他一生風雨的見證。

施本爾臥病七個月，終於在1705年二月五日虛弱卻平安地離世。

人雖不在，由他掀起的屬靈運動卻深深影響德國教會，又透過施本爾相當重視的宣教工作而傳到世界各處。總括他一生投入的屬靈更新工作，大略可分作三方面：

1. 對平信徒，他重視他們的責任，提醒他們作祭司的崗位，一切訓練工作（包括讀經和過敬虔生活）都與此有關；
2. 對教會，他強調屬靈的講道和更新神學教育；
3. 對教育，他建立了哈勒大學，那裡的神學系不看重教義學的教導，但個人敬虔的生命卻是重點訓練。

另參：神祕主義（Mysticism）；敬虔主義（Pietism）。

參考書目

J. O. Duke, 'Pietism versus Establishment: The Halle Phase', *CQ* (Nov. 1978), pp. 3 ~ 16; Carl Mirbt, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, 'Pietism', in vol. IX, pp. 54 ~ 6; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (Bonn,

1884 ~ 6); K. J. Stein, 'Philipp Jacob Spener's Hope for Better Time for the Church-Contribution in Controversy', *CQ* (Aug. 1979), pp. 3 ~ 20.

楊牧谷

Spinoza, Benedict (Baruch) de 斯賓諾沙 (1632 ~ 77) 斯賓諾沙是個複雜又有原則的思想家，精於公共事務。他原是個猶太人，卻因他的泛神論（Pantheism）^{*}思想與傳統違背而被趕出會堂（1656）。他的觀點是這樣的：天下宇宙只有一個真體或「東西」可以同時稱作「神」或「自然」；所有其他事物均是這真體的不同表達（同樣的，思想與身體都是同一人的不同表達）。神或自然既然是必須存在的，其他一切亦必須如此；人的自由行動只不過是一種合乎理性的行動，而不是情慾的奴隸。人最高的善是認識及愛神；但神本身是完全的，無愛亦無恨，祂的愛戀只存在於我們裡面。一般人對靈魂不朽（Immortality）^{*}的概念是錯誤的；但在基本的知識上，我們意識到永恆，那是思想無時間性的存在。

按斯賓諾沙的意見，像猶太教及基督教的宗教，基本上不是表達哲學真理，而是對那些不能透過推理來尋找真理的人傳遞道德教訓；因此任何在這方面有貢獻的宗教，我們都需要容忍它們的存在。斯賓諾沙以冷靜客觀的態度研究聖經，且認為聖經的成書期比傳統所說的遲很多，因此亦被人看為聖經批判學（Biblical Criticism）^{*}的先鋒。

參考書目

Ethics and De Intellectus Emendatione (ET, London, 1910); S. Hampshire, *Spinoza* (Harmondsworth, 1951).

R.L.S.

Spiritualism 屬靈主義，或精靈說 這是一個頗籠統的名詞，全看用在什麼地方才能定其意義。1. 在哲學上，它是唯物主義的相反，認為宇宙的實有是靈，它亦是萬理萬象的基礎。2. 從歷史而言，它是指在1848年於新英格蘭開始的一種運動，類似通靈說（參下）而不盡同，它常以「現代精靈說」（modern spiritualism）來與古代文化常見的通靈學分別出來。在近代，這一派的思想 and 行為體系由卡迪（Allan Kardec, 1803 ~ 69）推動。3. 就一般的角度而言，精靈說其實就是通靈術、降神說，或招魂術（spiritism）的總稱，主要是解釋如妖怪、隔感透視、關亡扶乩一類靈妙的精神現象；主張有一種精靈能離肉身而存在，而此精靈能在人間施行奇異作用。這種思想遍存於古今中外的文化。4. 就宗教角度而言，它亦指信仰精靈而崇拜它的宗教思想，與精靈論（Animism）相通。

另參：精靈論（Animism）。

參考書目

John Beattie and John Middleton, *Spirit Mediumship and Society in Africa* (1969); Herbert Thurston, S.J., *The Church and Spiritualism* (1933).

楊牧谷

Spirituality 靈修生活 「靈修」（或天主教稱之「神修」）是二十世紀最流行的詞語之一；這個源於天主教的詞語，今天在更正教內一點也不陌生。它在聖經內沒有一個相近的概念可資比較，就是在神學上也是到十八世紀才有比較具體的內容，那時耶穌會的施嘉拉馬力（Giovanni Scaramelli, 1687 ~ 1752），把苦修（Asceticism）及神祕主義（Mysticism）神學建立為靈修生活的一種科學，靈修生活便成為家喻戶曉的概念。

英文 spirituality 一詞也是一個含義不確定的詞語，不同的學者和傳統，有不同的用法；部分原因可能是屬靈生命本身也是非常複雜的。我們在這裡先作一個粗略的界定，然後以不同團體的靈修生活作例子說明，指出其中牽涉的問題。

基督教的靈修生活，包括整個人與神的關係，即那位透過聖經及耶穌基督啟示出來的神。這種關係始於創造（Creation），卻給罪（Sin）破壞了，現在只能透過對耶穌基督的信心（Faith）重建（參救恩，Salvation）。基督徒靈性生活的標準，乃是承認耶穌是主，並且在心靈與生活上活出所承認的信仰（林前十二3）。基督徒靈性生活的保證，乃是信徒因奉行神的旨意而有聖靈的同在與能力。耶穌曾論及這種生命的試驗是：「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了」（約十三34、35；另參效法基督，Imitation of Christ）。

當然，靈修一詞本身是綜合性多於分析性，因為聖經並不認為神人關係可以分作神聖和世俗的，宗教和社會的等。近代更正教圈子企圖把它合併在不同的神學體系內，同時亦看重它的實用性。

研究基督徒的靈修生活能使我們高瞻遠矚，不會限囿於當下流行的做法。假如我們能熟悉不同模式及內容的靈修生活，能欣賞歷代以來古今中外聖徒的經驗，眼光就不會局限在自己教會傳統的小天地當中。

從歷史的角度來說，基督教靈修生活的模式大抵可分為東西兩大陣營，又或者說可以分為東正教、天主教和基督教三大範圍。

研究靈修生活的啟發之一，是觀察教義與紀律，以及禮儀與生活的結合。教義是指所相信的（關於自我、別人、世界，以及超然者）。紀律（Discipline）則是關於權柄的來源、共同生活的結構，以及偏差行為的後果等。禮儀（Liturgy）是關於羣體敬拜與讚美的生活；音樂、禱告、聖禮以及敬拜中

不同的行為模式，對一個敬拜者的態度、行為與生活形式，都有很深遠的影響。生命是指使徒個別的生活形式，不僅在禱告、研讀及靈修上，也在工作、遊玩和社會生活上。當這四項因素揉合在一起，我們便可以從它呈現的基本模式，明白任何靈修生活。

有些學者認為教義神學不僅塑造，也教導一個人的靈修生活（如：Pourrat 和 Bouyer，參下面書目）；其他二十世紀的作者則認為，靈修生活能賦予神學模式與內容（R. N. Flew, *The Idea of Perfection*, London, 1934; G. Wainwright, *Doxology*, London, 1980）。只要人能留意在聖經及現代文化中，信仰與行為是互相影響的，就能欣賞不同模式的靈修生活。下面我們且舉三個靈修生活的典範作解釋：埃及的安東尼（Antony of Egypt）、金碧士（Thomas à Kempis）和勞威廉（W. Law）。

埃及的安東尼（約 250 ~ 350）是基督教第一位苦修士，也是修道院的始祖，他的靈修生活是本於耶穌一個命令：變賣一切來作主的門徒（路十八 18 ~ 24）。他相信救贖的路是狹窄又艱難的（太七 14），而獨身是比較符合保羅認為作門徒的最高理想（林前七 8）。此外，安東尼奉行長時間的獨處，過極度簡樸的物質生活，並願意幫助那些來尋求指引的人。

金碧士（1379/80 ~ 1471）深受一羣稱作「共同生活弟兄派」（Brethren of the Common Life）的修道士影響；他的名著《效法基督》（*The Imitation of Christ*，黃培永譯，晨星，¹⁰1993）分作四卷。卷一是「培靈之道」，勸勉信徒要多認識自己，同時要慢慢脫離世俗的價值觀。卷二是「論內心的生活」，教導人藉默想耶穌受苦來作靈修。卷三是「論內心的安慰」，是一系列門徒與基督的對話錄，本段充滿對人性及基督教心理學的睿智，亦是本書歷代受歡迎的主因。卷四是關於聖餐（Eucharist），特別強調要小心預備和守聖餐。

勞威廉是拒誓者（Nonjurors，尤指不肯向威廉王起忠心誓之牧師，時為 1688 年）；早期的他認為，真正的基督教是極度個人和絕不妥協的，他的《呼召過聖潔生活》（*Serious Call to a Devout and Holy Life*，幸貞德譯，橄欖，²1986）即強而有力地要人過一種完全道德的生活，每一個行動均需要以神得榮耀為目的。此書亦小心揀選一些人物來說明今天信徒應怎樣過生活，如每日有節制的行為、謙卑和捨己等。可惜的是，好些本來可以讓神得榮耀的地方，都因羅威廉個人的緣故而大大受限制；他對學問抱著懷疑的態度，視休閒為怠慢，也認為文化太世俗。

另參：安立甘主義（Anglicanism）；苦修主義與修道主義（Asceticism and Monasticism）；東正教神學（Eastern Orthodox Theology）；福音派神學（Evangelical Theology）；信義宗主義與信義宗神學（Lutheranism and Lutheran Theology）；門諾會神學（Mennonite Theology）；循道主義（Methodism）；神修神學（Mystical Theology）；敬虔主義（Pietism）；復原教（Protestantism）；宗教經驗（Religious Experience）；羅馬天主教神學（Roman Catholic Theology）；俄羅斯東正教神學（Russian Orthodox Theology）。

參考書目

J. Aumann, T. Hopko and D. G. Bloesch, *Christian Spirituality, East and West* (Chicago, IL, 1968); L. Bouyer et al., *History of Christian Spirituality*, 3 vols. (London, 1963 ~ 69); 傅士德著，《屬靈操練禮讚》，周天和譯，福閱，1982 (R. J. Foster, *Celebration of Discipline*, New York, 1978); C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold (eds.), *The Study of Spirituality* (London, 1986); R. F. Lovelace, *Dynamics of the Spiritual Life* (Exeter, 1979); P. Pourrat, *Christian Spirituality*, 4 vols. (Westmins-

ter, MD, 1953 ~ 5); G. S. Wakefield (ed.), *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* (Philadelphia, 1983) = *Dictionary of Christian Spirituality* (London, 1983).

T.R.A.

Spurgeon, Charles Haddon 司布真 (1834 ~ 92) 原是浸信會牧師，生於埃塞克斯 (Essex) 一個公理宗的家庭，很年輕便有深刻突然的得救經驗，並要求洗禮。在劍橋郡一段短暫卻十分成功的牧會事奉後，便轉到倫敦新柏克街教堂 (New Park Street Chapel) 作牧師；稍後又再轉到大都市會堂 (Metropolitan Tabernacle)，好容納愈來愈多慕名聽他講道的人。他每週均把講章出版 (自 1855 年起)，他的名字因而遠近皆知。這些講章在英國及美國均十分暢銷，賺得的金錢用來資助 1856 年成立的神學院。他的講章充分表達他堅信的加爾文主義 (Calvinism)*，亦能顯出他福音派的特徵。

1864 年，他在講章上論到「洗禮 (Baptism)* 的重生」問題，使他與主張嬰兒洗禮的人產生衝突，反對他的人亦包括一些福音派人士。後來自由神學 (參神學的自由主義與保守主義, Liberalism and Conservatism in Theology*) 的勢力日漸坐大，他仍堅守合乎聖經的教義。在他的宗派內，1887 ~ 9 年間發生了「降格」爭論 ('Downgrade' controversy) 【編按：意思是不滿當代人重視基督的神性，無疑是把祂降格，終於在 1887 年十月二十六日宣布退出浸信會聯會】。司布真一生著作極多 (135 本書)，均能顯出他深受十七世紀清教神學 (Puritan Theology)* 的影響。他的書到今天仍然繼續印行，被人閱讀，對福音派世界的影響非常深遠。

參考書目

J. C. Carlile, *C. H. Spurgeon: An Interpreta-*

tive Biography (London, 1933); H. F. Colquitt, *The Soteriology of Charles Haddon Spurgeon...* (沒有出版的長篇論文, New College, Edinburgh, 1951); I. H. Murray, *The Forgotten Spurgeon* (London, 1966); G. H. Pike, *The Life and Work of Charles Haddon Spurgeon*, 6 vols. (London, 1892 ~ 3); H. Thielicke (ed.), *Encounter with Spurgeon* (London, 1964).

R.B.

State 國家 從教會成立之初，便面對教會與國家這個問題：到底基督徒應怎樣了解地上暫時的權力？他與國家又應有怎樣的關係？因著羅馬政府的政治要求，以致耶穌 (Jesus)* 在伯利恆出生；祂一生的工作都是在動盪的政治，和強烈的民族意識下展開的，而這兩個因素對一個被侵占的國家來說，也是頗典型的；甚至祂後來被釘死，也是出於一個「世俗」的權力。耶穌面對的問題，亦即是現代人所稱的「教會與國家」的問題，包括了祂需要面對的猶太人的宗教勢力，和羅馬帝國在猶大地設立的政權。新約作者或直接或間接地，都對這些情況作出回應。

有人問耶穌納稅給該撒對還是不對，耶穌說：「該撒的物當歸給該撒，神的物當歸給神。」(太二十二 21) 這個回答其實頗為一般，沒清楚指出它實際牽涉的是什麼。對保羅來說，羅馬政權是「出於神的。凡掌權的都是神所命的。所以，抗拒掌權的就是抗拒神的命」(羅十三 1、2)。掌權者是「神的用人，是與你有益的」；同樣地，他也是「伸冤的，刑罰那作惡的」(羅十三 4)；彼得亦要求人順服掌權者及他的代表(彼前二 13、14)。但後來的啟示錄卻說羅馬是「巴比倫，作世上的淫婦和一切可憎之物的母……喝醉了聖徒的血」(啟十七 5、6)，她傾倒之日，也是教會歡呼之時(十八章)。保羅要以羅馬公民的身分上訴凱撒

（徒二十五 11），卻申述基督徒的公民身分是在天上（腓三 20）。同樣地，希伯來書指出，舊約的信心英雄不以地上的國度為家，乃是等待天上的家（來十一 15、16）。這些不同的聖經傳統，均能說明日後教會發展出來的國家神學，並能幫助我們明白，為什麼他們會用舊約以色列及其君王的身分來申訴。

但對現代基督徒來說，我們必須小心，不要把不適當的假設及期盼投射到這個發展。除了少數例子外，近代之「國家」是一個凡俗化（Secularized）^{*}的東西；就算是在蘇格蘭及英國這些地方，教會看似是屬於國家建制的一部分，國家仍是世俗及多元化的。「教會與國家」一語，對現代讀者來說，即暗示出二者是有衝突的——教會是一個信仰羣體，其理想與希望都是本於終極及永能之神；國家卻是一個不信的羣體，其目標完全限囿於時間，而體現目標之道，則是透過「可能的藝術」。對這樣一個世俗化的羣體，宗教信仰只不過是一個意見，而權力機構只須小心聆聽就足夠了。

但在新約世界內，一個完全世俗化的國度是不可想像的；每一個國家都是宗教性的，是由某一個特別的宗教傳統支持她的理想與目標。這種思想一直維持到近代都沒有改變，特別對猶太人來說更是如此【編按：中東回教國家更然】；古代世界根本就沒有所謂世俗的國家。早期教會面對羅馬世界時，其實是面對著一個宗教體系，這正能解釋為什麼二者之間的衝突是那樣嚴重。對羅馬政府來說，任何宗教團體都可以接受，只要信眾不違反公眾道德，並且藉參與羅馬敬拜來表示效忠羅馬；但對基督徒來說，這與拜偶像無異；羅馬政府則視基督徒的不參與為一種藐視的象徵。

教會怎樣面對因此而引起的逼迫呢？基本上有兩條來自新約的神學路線。首先，像保羅一樣，肯定國家的權力，希望國家能容忍基督教，不強迫基督徒參加羅馬的宗教。

他們因著相信一切暫時的權力皆源於神，而基督徒要順服神，對神的順服就保證了對國家的順服；換句話說，基督徒就是國家最好的公民。另外一條線則是從猶太人的啟示文學（Apocalyptic Literature）^{*}入手，包括了啟示錄。他們看羅馬帝國是邪惡的象徵，包含所有罪惡與拜偶像的事情。基督徒的目的不是與世界修睦（參復和論，Reconciliation, the Doctrine of）^{*}，而是殉道（Martyrdom）^{*}——這是基督徒為基督的國度來臨所作的準備，到那時，地上的國度就會永遠被推翻。

但在古代世界對國家那種宗教特性的認識，亦能幫助我們明白為什麼羅馬與教會之間的衝突是那樣嚴重。假如一個羅馬皇帝信了基督教，以當時教會還未有「世俗」一概念，而皇帝又想以基督教向臣民表達他的信仰，教會與國家的緊張關係就又告出現。君士坦丁在主後 312 年加入基督教，就是把教會帶入了昔日羅馬異教的地位。而中世紀基督教國度（參基督教世界，Christendom）^{*}的模式亦是這樣開創的；這就顯示中和、肯定世界的神學，勝過殉道的傳統。好些堅信後者的，如多納徒派（Donatists）^{*}則仍然拒絕國家，現在則把建制的教會視為拜偶像以及邪惡的；而多數人就採納一種他世式的靈修生活（Spirituality）^{*}，如愈來愈壯大的苦修（Asceticism）^{*}運動便是。

在隨後的一千年，不管是在理想或是現實，教會與國家的關係慢慢變得一致，亦即二者被等同了，這是當時歐洲社會的主流。在很多方面，中世紀的教會就是國家：有一個協調的架構，單一的領袖（教宗），有效的行政體系，以及自己一套的律法。她有自己的法庭，控制一切教育和絕大部分的交通，以致一個世俗權力是否能維持，都要視乎它能否得到教會的首肯。因此中世紀的歐洲事實上就是一個教會國家（參神權政體，Theocracy）^{*}，而教會與國家的關係，基本上只是平信徒與教廷權貴之間的一種協調，

以致能在其中匯聚及使用權力。

從神學的角度來說，社會是一個金字塔形式的權力架構，教宗（Papacy）*位於塔尖，因為他是神的代表，也是地上一切權柄的來源，包括屬靈與屬世的。國家就是一個宗教的體制，為有效又團結的中世紀教會所支持；反過來說，國家亦要保護教會的團結，運用它屬世的權力對付一切異己和異端；這在今天可能會被視為迫害的行動，但在當時只不過是一種宗教責任而已。

只要世俗權力仍然接納這樣的神學理據，以及隨之而來的終極制約——革除教籍（Excommunication）*，這種中世紀的教會與國家的模式就仍然維持下去。直到後來培養起一種學術氣氛，人有空間質詢其間的關係，像後來文藝復興時期（參人文主義與基督教，Humanism and Christianity*）那樣，二者的平衡才開始發生變化。就算是這樣，十六世紀的改教運動（Reformation）*亦只不過影響了二者的關係，不是改變了基本的概念。大多數的改教家似乎都接受國家的宗教特性，是他們在舊約可以找到充分理據的。至於改革教會的法理基礎，他們就常從世俗的權力架構尋索。從另一個角度而言，皇室與市政府則需要一個神學理據拒絕教宗干預。雙方的關係常會引到伊拉斯都主義（Erastianism）*；不過伊拉斯都（Thomas Erastus，1524 ~ 83，支持慈運理的平信徒）卻反對海德堡的教會長老有權開除教制，而不需諮詢市議會，亦即主張教會要完全順服國家，包括在信仰及紀律的問題上，英國就是一個例子。更正教認為一個敬虔的執政者也是個蒙召的人，為的是在信仰羣體中立法和執法，因此改教家的立場仍維持在君士坦丁的基礎上。比較激進的改教家卻開始質疑教會內的民事權力（參極端改教運動，Reformation, Radical*）；在英國清教徒（Puritans）*中，我們可以找到這樣的例子；但重洗派（Anabaptists）*在與四世紀多納徒主義*相同的傳統下，堅持政教嚴格分

離，以及加入教會必須是出於自願的這個原則。一直到十八世紀的啟蒙運動（Enlightenment）*之後，亦即政治家與教會人士都承認國家是一個世俗的體制，人才廣泛接受教會是一個自發的團體，是為宗教目的而成立的，也不需從宗教角度了解國家。

不過，上言之自發性也有問題，因為我們太過注意國家與教會的關係，而不是國家與國度的關係。耶穌基督的福音是關於上帝國（Kingdom of God*；可一15）——亦即是神施行權力的地方，它至終的遠景是這世界和其上的國度，都要變成「我主和主基督的國度」（啟十一15）；這能提醒基督徒小心一種教會與國家的神學，它會鼓勵教會放棄監察世俗權力：神才是全人類的君王這原則是不能放棄的。另一方面我們必須承認，在神國未完全來到之際，人若要轉投在神的君權下，要歸向教會，不是歸向國家。現在的情況與中世紀剛好逆轉過來，國家向教會諸多要求。基督徒必須強調，基督對教會的權柄是絕對不容妥協的，祂有完全的權柄要求教會怎樣生活，而教會也絕對需要去宣告國度的福音。

另參：政教關係（Church and State）；教會管理（Church Government）。

參考書目

- W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965); D. Sceats, 'Quid Imperatori cum Ecclesia? The Contemporary Church and the Royal Supremacy', *Churchman* 93 (1979), pp. 306 ~ 20; R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth, 1970); W. Ullmann, *The Middle Ages* (Harmondsworth, 1965); L. Verduin, *The Reformers and their Stepchildren* (Exeter, 1964).

Staupitz, John 施道比次 參奧古斯丁主義 (Augustinianism)。

Stewardship 管家職分 管家職分的原理與恩典的概念是分不開的：什麼東西都是從神來的，我們要為祂小心管理與使用。故此我們有大地的管家與福音的管家這兩種教導（參 J. Goetzmann, *TDNT* II, pp. 253 ~ 6）；此外亦有個人時間、金錢與恩賜之管家職分，亦有教會及社會資源的管家職分。與宣教策略及支援等問題並列的，就是個人及羣體的生活方式、公平的工價、合理的價錢、貧窮與財富 (Poverty and Wealth)，這一切或隱或顯，均與上帝國 (Kingdom of God)、工作 (Work) 及自然界 (Nature) 的神學有關。

以管家職分連結神的創造和人的管理的思想，可從東正教神學 (Eastern Orthodox Theology) 及西方一直到加爾文的思想內找得到。不過從現實的角度來說，較常見的是藉「治理」(英文: dominion; 創一 28) 來剝削大地資源。但近年的國際意識有了明顯的轉向，人看見生態及政治剝削的關係，並且看見普世基督教會協進會所謂「公義、參與及可維持的社會」，必須努力建立。在這方面的重要著作，包括華德與杜伯斯的《只有一個地球》(Barbara Ward and René Dubois, *Only One Earth*, London, 1972)，和布朗特報告書：《北方—南方：生存的方式》(Brandt Commission Report, *North-South: A Programme for Survival*, London, 1980)，特別關注教會內外對消除軍備競賽及核子裝備所作的努力。更近代的趨勢是特別關心人力資源重新分佈的問題，這是教會從個人、羣體，以至國家的層面回應失業及工業社會的科技轉變帶來新局面的措施。

參考書目

R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford, 1983); Church of England Board of Social Responsibility, *Our Responsibility for the Living Environment* (London, 1986); D. J. Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship* (Grand Rapids, MI, and New York, 1986); R. Mullin, *The Wealth of Christians* (Exeter, 1983); WCC 刊物 (all Geneva): P. Gregarios, *The Human Presence: An Orthodox View of Nature* (1978); *Faith, Science and the Future* (1978); *Faith and Science in an Unjust World* (2 vols., 1980); H. Davis and D. Gosling (eds.), *Will the Future Work?* (1985); World Evangelical Fellowship 刊物: R. J. Sider (ed.), *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, and *Evangelicals and Development: Towards a Theology of Social Change* (both Exeter, 1981); The Wheaton '83 Statement in *Transformation* 1 (1984), pp. 23 ~ 8; C. Sugden (ed.), *The Church in Response to Human Need* (Exeter, 1987). C. Sugden 的早期著作, *Radical Discipleship* (London, 1981).

P.N.H.

Stoicism 斯多亞主義 是由哲諾 (Zeno, 主前 335 ~ 主前 263) 所創。他在雅典一「斯多亞」(stoa 意即「門廊」) 授徒，日後他的學派即叫斯多亞學派。他的繼承人叫克里安提 (Cleanthes, 主前 331 ~ 主前 232)，給斯多亞派的神觀多加了個人的色彩，他寫的「獻給宙斯之詩」('Hymn to Zeus') 便是個例子。但叫斯多亞派具有較完整的形式及較合邏輯的理據者，則是屈西坡 (Chrysippus, 約主前 280 ~ 主前 207)。

我們可稱斯多亞派的世界觀為唯物 (Materialistic) 和泛神論 (Pantheist) 的。它認為物質有兩類：粗糙的，亦近乎我們一般所謂的物質；以及較為精細的，稱之

為「氣」或「靈」，遍存於一切實有之內。後者是管治及引導萬有的力量，與神祇相仿，因為它亦為萬有作預備，使我們這世界成為「一切可能存在的世界中最美好的」。人與宇宙都是由這兩種物質造成。現今的世界由火而來，有一天亦要歸回火當中（世界大火災）；之後，同一世界要從火中冒升，重複這個循環（「再生」，*palingenesia*）。掌管整個過程的是一個理性的靈，而因為斯多亞派努力要從合乎理性的規則解釋真相，以及為它的系統辯護，故此對邏輯學的發展頗有建樹。斯多亞派亦發展出寓意式的解釋法（參釋經學，*Hermeneutics*^{*}），透過這種解釋法把它的理論連結古典的神話；而它的哲學則為傳統宗教提供解釋，包括占卜與星相學在內，而主要的解釋基礎，則是宇宙各現象的相互關聯。

斯多亞派最持久有效的影響力，並非來自它的泛神論或惟理主義，乃是它的道德教訓和對生命的態度。它認為人生的目的乃是美德，而呈現美德的方法是順著事物的本相生活。感情生活是不合理性亦不自然的，因此不受重視。人生惟一重要者惟有美德，因此人不要受外物的影響，特別是那些不在自己能力控制範圍之下的，乃要注意自己能控制的態度與性格。因為斯多亞派人士對預備有特殊的解釋，加上他們看萬事萬物皆在一個大循環內，往而復返，故此他們看一切都是早已注定的，人要順其自然地接受。人不能控制環境，但能控制自己看它們的角度。任何在美德之外的事理，都無關緊要。但晚期斯多亞倫理愈來愈注意在這些無關緊要的事物中，人究竟喜好什麼，不喜歡什麼。

這種倫理學上的改變，剛好配合了巴乃茨（*Panaetius*，約主前 185 ~ 主前 109）的中段斯多亞主義的來臨；他特別注意政治理論，又較尊重人的感情和對藝術的需要，這是他要使斯多亞哲學能適應羅馬人而作出的改動。坡西多紐（*Posidonius*，約主前 135 ~ 主前 50）進一步擴充斯多亞派，使它能包

括科學實驗在其中，並且透過宇宙各部分均互補互助的理論，特別指出世界上有不同的關聯；他把宇宙比作一個統一的活身體。晚期斯多亞派容讓靈魂的生命有較大的獨立，因而減弱了早期那種一元論。

羅馬的斯多亞派幾乎只關心倫理問題。辛尼加（*Seneca*，約主後 1 ~ 65）把人敗壞的本性表露無遺，他的道德訓勉是古代哲學家中最近似基督教的。魯弗斯（*Musonius Rufus*，主後 30 ~ 101）和伊比德圖（*Epictetus*，主後 55 ~ 約 135）用的語言更近新約。到了馬可奧熱流（*Marcus Aurelius*，主後 131 ~ 80），一個內向、憂鬱卻傑出的人物，斯多亞哲學真可說是進入了黃金時期。自此之後，斯多亞派不再是以一個哲學學派出現；它當然沒有消失，其深入的道德睿見已成了公產，是古代世界遺留給西方社會的一份寶貴遺產。

歷代以來許多人曾經指出斯多亞派與新約之間的關係，舉例說，保羅在使徒行傳十七 28 就引用過哲諾的學生亞拉突（*Aratus*，約主前 315 ~ 主前 240）的話；新約很多詞語均常見於斯多亞學派的作品，如良知（*Conscience*^{*}）、靈、洛格斯（*Logos*^{*}）、美德、自足、合理的事奉等。不過所謂相同者也只是字面意思而已，它們各有不同的世界觀作背景。斯多亞派沒有一個有位格的神，沒有創造者，也沒有個人的永生或救贖者。二者的關係雖然在倫理上最密切，但也有基本的分歧。斯多亞派要人待己如待人，基督教則要我們待人如待己，它的動機是頗不一樣的：斯多亞派是要人順著更高的自我生活，基督教則要人在生活上回應神的愛。

斯多亞在羅馬帝國巨大的影響力，必然包括對第一世紀的猶太哲學家（如斐羅，*Philo*^{*}），因此早期基督教的倫理作品就難免不受它的影響了。舉例說，亞歷山大的革利免的《訓導師》（*Clement of Alexandria*^{*}, *Paedagogus*）；而安波羅修的《論神職人員的責任》（*Ambrose*^{*}, *On the Duties of the*

Clergy) 更是西塞羅之《論職任》(Cicero, *On Duties*) 的基督教版本。斯多亞派的人類學 (Anthropology) 深深影響著他提安 (Tatian, 二世紀), 而特士良的《論靈魂》 (Tertullian, *On the Soul*) 比柏拉圖主義 (Platonism) 的靈魂觀更「屬物」。

當基督徒把斯多亞思想融入了他們的作品, 斯多亞派思想就成了基督教傳統的一部分。斯多亞學派有些思想曾在文藝復興及近代早期再受人注意; 如他們說, 人內心的「我」是尊貴的, 外界事物對它沒有影響這種理論, 就一直受人歡迎。假如我們把道德與宗教分開, 斯多亞派說僅僅美德就足以使人快樂, 這對現代人也是很有鼓勵。此外, 斯多亞派為自然宗教提供不少睿見, 而它的人道主義 (參人文主義與基督教, Humanism and Christianity) 和普世精神, 更被吸納入基督教思想。

參考書目

L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, 1966); R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order* (Cambridge, MA, 1966), ch. 2; M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 vols. (Göttingen, 1955 ~ 9); J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969); F. H. Sandbach, *The Stoics* (London, 1975); J. N. Sevens-ter, *Paul and Seneca* (Leiden, 1962); M. Spanneut, *Le Stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris, 1957); R. M. Wenley, *Stoicism and its Influence* (New York, 1963); E. Zeller, *Stoics, Epicureans, and Sceptics* (London, 1880).

E.F.

Strabo 斯特拉波 (約主前 63 ~ 主後 24) 希臘地理及歷史學家, 思想上屬斯多亞派, 其地理專著:《地理》至今仍存。

奧古斯都在位期間 (主前 27 ~ 主後 14), 我們透過斯特拉波的《地理》, 得知希

臘與羅馬人所住之地和所過的生活。新約時代的名城, 經過二千年的滄海桑田, 自然不能憑現在的情況來想像; 斯特拉波的作品即為我們保留了一個可靠的記錄。不單如此, 斯特拉波喜歡引經據典, 因此我們亦能間接透過他的作品, 略窺昔日較專門的知識世界。今天學者要研究新約書信 (包括啟示錄頭三章的七封書信), 很少會不提及和引用他的作品《地理》。

《地理》一書在古代學術界反而不甚受重視, 但到了拜占庭期間, 就出現不少抄本。約在 1469 年, 我們開始看見它的拉丁譯本出現於歐洲 (在羅馬出版)。1516 年的阿爾丁版本 (Aldine) 所根據的抄本素質甚低, 而第一個批判本出自迦所本 (I. Casaubon), 先是 1587 年, 然後是 1620 年; 克藍馬經過仔細鑑定, 出版了三冊的分析本 (1844 ~ 52)。英文版本仍然以鍾斯的版本為準: H. L. Jones, *The Geography of Strabo*, 8 vols. (Loeb Library, 1917 ~ 32)。

楊牧谷

Strauss, David Friedrich 史特勞斯 (1808 ~ 74) 生於德國南部符騰堡 (Württemberg) 的路德維希堡 (Ludwigsburg), 後在杜平根受業於包珥 (Ferdinand Christian Baur) 門下 (參杜平根學派, Tübingen School*); 後在柏林深造, 然後再返回杜平根的神學系執教; 令他名重一時的《耶穌生平》(*The Life of Jesus*), 就是在這裡寫成的。此書第一版在 1835 年出版; 此亦是用歷史批判的角度研究新約的開始 (參聖經批判學, Biblical Criticism*)。

了解此書的要點, 不在乎史特勞斯採用了黑格爾 (Hegel)* 的思想, 而是他那種非神蹟、非超自然的前設。直到死時, 史特勞斯一直否認一個既超越又具位格的神, 由此可以合理推斷出神蹟是不可能的, 而新約中

一切神蹟故事亦因此必然是不足信的。故此他認為福音書是虛構的，全是為了要證明耶穌是彌賽亞而杜撰出來。假如說有預言提到彌賽亞要叫瞎子得見、死人復活，那麼這一類神蹟就一定是門徒為要證明耶穌已成就此等預言而虛構出來。假如說以諾和以利亞均已被提到天上，那麼耶穌自然也要被提到天上。福音書的故事反映出門徒的確是創造神話的高手，他們對舊約的期望實在太過敬虔。以神話（Myth）來看待福音故事，在史特勞斯之前亦有人如此行，但他卻是第一個貫徹始終地以此解釋新約每一部分，這一切與黑格爾的哲學都沒有必要的關係；只有在後期他想重建基督教，才借助了黑格爾的哲學：耶穌代表了那位體現在人類中的絕對者。

因為史特勞斯繼續攻擊基督教，他終於被辭退神學院的教席；1839年有人提名他任蘇黎世大學神學系教授，可惜未能成功。史特勞斯以寫歷史傳記度其餘生，有時則略探神學問題。1864年，他重訂舊作，改名為《為德國人寫的耶穌生平》（*Life of Jesus for the German People*）。1872年他出版了最後一本書：《舊的信仰和新的信仰》（*The Old Faith and the New*）；在此書，他接受科學的唯物論，否認有死後的生命，並且是第一個神學家大力支持達爾文的進化論。

無可置疑，史特勞斯是十九世紀最重要的神學家之一，他的《耶穌生平》為整個「歷史耶穌」的追尋掀起序幕，並且開創了以批判角度研究新約的來源。不過在整個神學及教會世界內，不分德國內外，人都視史特勞斯為攻擊聖經的領袖。

另參：歷史耶穌的追尋（Historical Jesus, Quest for）。

參考書目

R. S. Cromwell, *David Friedrich Strauss and*

his Place in Modern Thought (Fairlawn, NJ, 1974); H. Frei, 'David Friedrich Strauss', in N. Smart *et al.* (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge, 1985), vol. 1, ch. 7; H. Harris, *David Friedrich Strauss and his Theology* (Edinburgh, 1982).

H.H.

Strong, Augustus Hopkins 史特朗

（1836 ~ 1921）浸信會牧師、神學家和神學院教授。他的出生、離世以及事奉的大部分時間，都是在紐約的羅切斯特（Rochester）。史特朗從耶魯大學獲得文學士（1857）；1859年從羅切斯特神學院畢業；然後1859 ~ 60在柏林深造。自1861 ~ 5年在麻省的黑弗里爾（Haverhill）任第一浸信會牧師；1865 ~ 72年轉到俄亥俄的第一浸信會。從1872 ~ 1912年，他是羅切斯特神學院的院長和神學教授；1912 ~ 21年則任榮譽院長。

史特朗成熟的神學思想，反映在《基督在創造及倫理一元論》（*Christ in Creation and Ethical Monism*），和1907年版的《系統神學》（*Systematic Theology*，蕭維元譯，浸信會，²1973）。他努力要把傳統的正統主義放在加爾文主義（Calvinism）的框框解釋；但同一時間，他亦採用進化論及聖經高等批評（參聖經批判學，Biblical Criticism）的技巧。使他能保持這種張力關係的，是基督在創造界重要的臨在。他的創造論、照管說、啟示、罪論、神的公義、救贖論和宣教論，全是本此原則寫的。

另參：美南浸信會神學（Southern Baptist Theology）。

參考書目

C. F. H. Henry, *Personal Idealism and Strong's Theology* (Wheaton, IL, 1951); G. Wacker,

Augustus H. Strong and the Dilemma of Historical Consciousness (Macon, GA, 1985).

T.J.N.

Structuralism 結構主義 結構主義一詞，原是指法國語言哲學家索緒爾（Ferdinand de Saussure, 1857 ~ 1913）出版的《普通語言學教程》（*Cours de linguistique générale*）所引起的一種哲學思潮。索緒爾及他的跟隨者說，語言能顯出某種普世的模式或結構，能反映人頭腦內的普世秩序。他由此而得出一個結論，就是一切敘述體，特別是那些不刻意創作的，或「民俗」文學，均能反映出某些潛藏的「深層結構」，而社會意識正是這樣得到控制。

聖經研究

雖然大多數法國結構主義者都對原始神論的興趣高於聖經研究，但他們的研究成果卻引起了聖經學者的興趣；雖然引起聖經學者興趣的是結構主義的方法，而不是它的哲學思想。這些研究的通稱是「結構分析」，它是一個含義相當廣的詞語，泛稱一切從「共時態」（synchronic，指一切關係皆需從經文本本身尋找），而不是「歷時態」（diachronic，指一切關係皆從經文不同之發展階段尋找意義）研究聖經的進路，像傳統的聖經批判學（Biblical Criticism）那樣。

我們必須分辨不同的結構主義者，真的結構主義者常會因特別的哲學取向，而否認歷史可以賦予任何意義，他們與二十世紀末許多以結構主義的方法研究聖經的人不同。極少聖經學者會否定歷史的意義；今天最具影響力的學者，是嘗試在共時態的方法外，加上歷時態的方法來研究。

結構主義，一般也稱「符號學」（semiology），它另一個關心的問題，是要找出「由經文到讀者」之間的有效因素，不

像傳統聖經批判學那樣，關心的是「由作者到經文」的關係。結構主義者相信，社會思想的結構不僅見於昔日的神話，後來接受這信息之社羣的「深層結構」也是重要的。因此人若要尋找一幅完整的語言圖畫，就要先明白本來的神話結構，跟著是接受此信息之社會結構，比較二者，然後在其發現中重塑神話的發展歷程。

方法

真正的結構主義者的目標，不在顯露經文的意義，乃在反映出那個能超越時間和環境的深層結構，從而傳遞一套符號和無時間性的結構或意義。這就使結構主義者（與「結構分析」的聖經學者不同）寧願選擇研究「神話」（Myth），多於歷史敘述；這也能解釋為什麼他們當中有些人會用古古怪怪的方法研究聖經。

李維·史特勞斯（Claude Levi-Strauss, 1908年生）就是這麼一個結構主義者，他把一個文化內所有的神話放在一起，在這些經文中發現「基本神話的不同版本」，把每一個故事的事件變成一些簡單的短句，他稱之為「神話主題」（mythemes）。他再把神話主題放在一起；由此，一個完整的「實有觀」便呈現了（C. Levi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', in *Structural Anthropology*, ET, Garden City, NY, 1963）。把李維·史特勞斯的方法用在聖經研究的有利奇（Edmund Leach, 1910年生），他讓人看到聖經在一個真的結構主義者的眼中是怎麼一回事：《作為神話的創世記與其他文章》（*Genesis as Myth and Other Essays*, London, 1969），它一連串的文章均足以說明，為什麼聖經學者會拒絕一個純粹的結構主義。

假如我們返回較傳統的聖經研究，成果就不能小覷。利奇首先提出批判（Leach, 'Some Comments on Structural Analysis and Biblical Studies', *Supplements to VT*

22 (Congress Volume, Uppsala, 1971), Leiden, 1972, pp. 129 ~ 42; 'Structural Analysis: Is it Done with Mirrors?' *Interpretation* 28, 1974, pp. 165 ~ 81), 跟著卡萊 (R. C. Culley) 亦用結構分析的方法研究聖經不同的經文, 卻清楚顯出他的方法和哲學, 與真正的結構主義者是很不一樣的 (參 Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Philadelphia, and Missoula, MT, 1976)。

其他聖經學者亦有用這種方法研究聖經, 但絕大多數均會與法國結構主義者的前設及方法劃清界線。其中有些作品可能只是從歷史轉移到內在結構的研究而已。不過這種新方法已經為研經帶來新亮光。起碼說來, 它叫我們再度重視經文本體, 而不是一些所謂重建的經文, 這對現代研經界實在是一項不容忽視的貢獻。

另參: 聖經批判學 (Biblical Criticism); 聖經神學 (Biblical Theology)。

參考書目

C. E. Armerding, *The Old Testament and Criticism* (Grand Rapids, MI, 1983); J. W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation* (Berlin and New York, 1974).

C.E.A.

Sublapsarianism 墮落後說 參預定論 (Predestination)。

Subordinationism 次位論 參三位一體 (Trinity)。

Substance 實質或本質 這是基督教描述神客觀之實有最常用的詞語。嚴格來說,

英文實質或本質一詞: substance, 來自拉丁文的 *substantia*, 而拉丁文又譯自希臘文的 *hypostasis** (位格); 希臘文那個詞語的意思, 是指「能採取行動的客觀實有」。不過希臘神學本於俄利根 (Origen)* 的思想而說, 神有三個 *hypostaseis*, 這就叫人感到混亂。波提亞的希拉流 (Hilary of Poitiers)* 在《三一論》(De Trinitate) 則以 *substantiae* (複數) 來譯 *hypostasis*。

拉丁文的用法大抵與特土良 (Tertullian)* 相同, 他用的 *substantia* 與希臘文的 *ousia* (本質、本體) 是一樣的, 因為他把 *ousia* 等同了 *hypostasis*, 並以此來指神獨一和客觀的本體。因此在一片混亂的詞語後, 其實亦揭示了人研究神學的不同方法, 就是人希望從神的一體明白三位一體 (Trinity)*, 而不是從三位一體明白祂的一體。在 325 年的尼西亞會議 (參會議, Councils*), 由 *ousia* 而衍變出來的 *homoousios*, 是用來表達聖子與聖父皆有同一的神聖地位, 目的是表達聖子完全神性之本質 (參三位一體*)。

在基督教前期的哲學, *ousia* 便已經是一個普遍使用的詞語, 其含義大約等於現代之「真實的東西」。不過哲學用語一般比較有彈性, 雖然它影響著基督教的思想, *ousia* 本身卻沒有單一又清楚的含義。基督徒基本上是本於聖經而肯定 *ousia* 應該用來描述神, 因為聖經中的神自稱為「自有永有」(‘I Am’, *ho ōn*; 出三 14; 另參八 58)。

某些基督教神祕主義 (Mysticism)* 的傳統會說, 神的本質在一些意義下是可見的, 但大多數神學家認為祂是任何受造物皆不能認識的。大馬色的約翰 (John of Damascus)* 說神的屬性是「無始」(‘anarchy’)、非受造、非被生、永不滅亡、永不朽壞、永遠、無限、無邊陲、無所不能、單純、非合成、無形體、不變、不動、不能被改變和不能被看見的。

這個名單為阿奎那 (Thomas Aquinas) 所簡化和系統化。阿奎那的神學變成西方有神論 (Theism) 的基礎。整體地說，改教家是接受他的，不過對於神本體的臆猜就不能苟同，反要教會專注於從啟示認識神。

近代教會對傳統論及神本質的那些語言及方法，均有嚴厲的批評，進程神學 (Process Theology) 特別指出傳統傳遞的神太過靜態；雖然維克多林 (Victorinus) 和他之後的奧古斯丁神學，都說神的本體就是行動 (*esse = moveri*)。進程神學跟隨自然神學 (Natural Theology) 的傳統，企圖用哲學和科學的詞語解釋神的 *ousia*，可是卻不成功。假如今天我們仍要說及神的本體，就必須從聖經的亮光入手；那位自有永有的神，是不受任何哲學體系的解釋所限制的。

參考書目

J. B. Cobb, *A Christian Natural Theology* (Philadelphia, 1966); E. L. Mascall, *The Openness of Being* (London, 1971); A. Plantinga, *Does God have a Nature?* (Milwaukee, WI, 1980); G. C. Stead, *Divine Substance* (Oxford, 1977); R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977).

G.L.B.

Substitution and Representation 替

代救贖論及代表論 一般神學家都接受，耶穌在祂成就的救贖工作上，是作我們的代表；意思是祂的生命、死亡、復活，及之後為我們獻上的禱告，都是為了我們的好處。祂的工作都是為了我們；不過聖經中有關基督代替的救贖，還有另一層面的意義，那就是到底神怎樣可以既保持公義，又能稱不敬虔的人為義 (參稱義, Justification)？神的兒子代替我們接受審判，成了挽回祭，是這樣，神才能接受罪人。當人發現基督就是

那個受苦的僕人，這個重點又再得到強調，「祂為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷」(賽五十三5)。新約亦有兩段經文說到基督成了人的贖價。在可十45，人子來要捨命作多人的贖價；提前二6說基督捨命作所有人的贖價(和合本作「萬人」，意指指所有人)；贖價一概念有極強的代贖、代表之意義。同樣地，把舊約代罪羔羊(利十六8)的記號加諸耶穌身上，意思亦是指代贖一方面(來九7、12、28)。

除了羅馬書外，這個代贖概念還有兩處基本的經文足以支持這觀點。保羅在林後五21說耶穌本是無罪的，但祂與罪人認同到一地步，竟然為人成為罪。這裡要申明的，仍是同一的「代替」思想，亦即是說，人不是本於祂是誰來對待祂，乃是本於我們是誰來對待祂，因此祂就成了我們的代替者。加三13亦是如此，保羅說基督為了拯救我們脫離律法的咒詛，必須代表我們擔當我們本當忍受的罪咒。

反對這種救贖概念的學者，大概本於三種理由。

1. 戴樂 (Vincent Taylor, 1887 ~ 1968) 認為保羅一直不肯用代替意義的前置詞，如 *anti*，而是用代表意義的 *hyper* (為了……緣故)，來解釋耶穌之死(他認為提前二6不是出於保羅)。不過有人已指出，*hyper* 有時的含義與 *anti* 是完全一樣的，特別在希臘文；而羅三25是與 *hilastērion* 同用(挽回祭, Propitiation)，其含義明顯地是代替性的。

2. 陶德 (C. H. Dodd) 質疑神是不是可能有個人忿怒這概念，認為這與祂的愛有衝突；他認為神的忿怒只是人反叛神後不能避免的後果，故此他認為救贖的對象只是人及他的罪，卻不是神和祂的忿怒。他把 *hilastērion* 譯作除罪 (expiation)，這是把重點放在罪及它對人的影響上，而不是像「挽回祭」，重點是在神的公義得著滿足。我們可以說，按聖經所說的忿怒，不是一種

不能控制的怒氣，而是聖潔的愛對不潔的反應。再者，雖然忿怒可以是需要救贖的原因，但它的基礎卻是愛。神不僅採取主動對付罪（贖罪），還為我們除去攔阻，使我們能與公義的神同在（挽回祭）；故此在神那裡，愛與忿怒並不是不相容的。

3. 賞罰交換的問題：亦即是某人為了我們復和的緣故，而要負起我們的責任，有學者認為這是不道德的。我們必須承認，有一個時期，人把基督代替人受罪這事說得非常拙劣，完全沒有奧祕的成分。不過，基督這一部分的工作，亦可以說是神為我們成就了人自己永不可能完成的事。

基督為人贖罪，當然不只是客觀地替代罪人，還有許多其他方面，不過這是聖經作者使用的主題之一，能主觀地增加我們的安全感，又能激勵我們敬拜。因為知道基督已在我們的位置上被定罪，以致我們能肯定自己不會再被定罪，這種信心能令基督徒謙卑下來，深感敬畏。

參考書目

R. W. Dale, *The Atonement* (London, 1894); J. Denney, *The Death of Christ*, ed. R. V. G. Tasker (London, 1951); C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London, 1932); R. S. Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ* (London, 1918); 邁可·格林著，《耶穌復活十架》，橄欖基金會譯，橄欖，1996 (E. M. B. Green, *The Empty Cross of Jesus*, London, 1984); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 1965); *idem*, *The Cross in the New Testament* (London, 1965); J. K. Mozley, *The Doctrine of the Atonement* (London, 1915); 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, 1986); V. Taylor, *The Atonement in New Testament Preaching* (London, 1940).

T.W.J.M.

Suffering 受苦 凡是相信一位無所不能又全然是愛的神，受苦的事實，特別是那些無助及無辜的人受苦這事實，都會對他們構成一個真實的神學問題。聖經很少把受苦當作一個理性的難題解決（參神義論，Theodicy*）。創世記一～三章說邪惡（Evil*）藉著罪（Sin*）進入了世界。第一宗苦難是感情上的，且是反叛的直接後果，隨此苦難而來的，就是神的咒詛（創三 16～19），裡面蘊含著痛苦、辛勞和死亡（Death*）。雖然受苦是從罪而來（道德上的邪惡），它本身卻不是道德的，而是屬物的邪惡，因為聖經常說神是叫人受苦的神（如：書二十三 15；伯二 10；賽四十五 7；耶二十五 29；彌二 3），可能為的是刑罰個人或國家（歷史上及末世論上），或為要管教祂的子民〔參末世論（Eschatology*）；歷史（History*）；神的審判（Judgment of God*）〕。

聖經不多討論一般人的受苦，但神子民的受苦就頗費筆墨，而苦難神學都是本於此發展的。因著摩西之盟約（Covenant*）的特性，舊約對苦難的態度是頗為反面的，因為它對守約的以色列人應許健康、豐盛與成功，對不守約的就有不同的苦難、刑罰（如：出十五 25、26，二十三 25、26；利二十六；申二十八～三十）。摩西之約那種羣體和屬物的特性，令它的祝福與咒詛有一種特別的意義，與那些非因忠心守約而有繁盛，非因違約而受苦難的情況分別出來。故此，人若因不守約而招來苦難，這種苦難就沒有什麼奧祕可言。但縱使禍福來由在舊約再清楚不過，但是在以色列人中，惡人卻常享亨通，而義人卻要吃苦，那就不能不令人問到神的目的了（如：詩三十七，七十三）。神對一個背叛的國度常會延遲施罰，但到時候滿足，惡人和義人卻會遭受同一禍害；這樣，人就難免感到無助和沮喪（如：詩四十四）。

就是在全國都守約的時候，神的子民仍

然是罪人，因此仍然可以從苦難得煉淨之福（參紀律，Discipline*）。神告訴亞伯拉罕，他的後裔要在埃及寄居一段日子，那是他們受操練的時候（創十五 13 ~ 16，另參五 15，二十六 5 ~ 9）。摩西提醒以色列人神曾在曠野試煉他們，使他們謙卑下來，然後摩西說：「你當心裡思想，耶和華你神管教你，好像人管教兒子一樣」（申八 5；另參箴三 11 ~ 12，個別例子可參：詩九十四 12；一一九 67、71、75）。

有些時候受苦的人會感到迷惑，因為他們無法解釋自己的苦難。舊約後來才慢慢發展出受苦是一個奧秘這種思想，這也是神的子民慢慢由短暫轉到永恆，屬物轉到屬靈的階段。就算是舊約中靈性最成熟的信徒，雖然他們知道主是他們至終的報酬，但是仍然看不出受苦有什麼值得興奮。只有那受苦的僕人從死裡復活了，他們才明白一切與祂同為後嗣的，皆要與祂同受苦難，這樣才能與祂同得榮耀。

這種思想在耶穌時代並不是一般猶太人都認識的，我們可以從一般人均視苦難為個人的罪的直接後果這點上看出來（如：路十三 1 ~ 5；約九 1 ~ 12）；而耶穌的門徒一直不能明白祂救贖事工的性質，亦可說明同一個道理（如：太十六 21，十七 12；路十七 25；二十二 15；約二 19 ~ 22）。在耶穌復活後，祂的門徒才知道主為救贖而受苦是必須的（路二十四 13 ~ 35）。一經醒悟，祂的受苦反成了使徒傳福音的重點（如：徒二 23，三 18，十七 3，二十六 22 ~ 23），也是使徒寫信給教會最常見的重心（如：林前五 7；林後五 21；弗五 2；彼前一 10 ~ 11，二 19，三 18）。舊約應許凡順服的皆必昌盛，基督卻因順從而受苦難（如：太五 10 ~ 12，十 24 ~ 25；可十 28 ~ 30；約十五 20）；使徒亦如此（如：徒十四 22；羅八 17 ~ 18；林後一 3 ~ 7；腓一 29；提後三 12；來十二 5 ~ 11；雅一 2 ~ 4；彼前四 1 ~ 2、12 ~ 16）。

基督徒受的苦大約可分兩類：1. 苦難可以是恩典的直接結果；只有基督徒才能經歷內心靈與慾的爭戰，這是保羅在加五 17 所描寫的，也是羅七 14 ~ 25 分享的個人見證。再者，當基督徒為基督的緣故受苦，他們的經歷，在原因與目的上皆有別於未得救之人的苦難。

2. 基督徒亦分擔了墮落的世界中，因人性墮落而有的苦難。在這裡，基督徒與非基督徒的苦難是沒有兩樣的，他們亦可以因著自己的錯誤而受苦。他們同樣會經歷悲哀、貧窮、疾病與死亡。基督徒是在（in）這些苦難中得拯救，不是從（from）這些苦難獲救脫身。基督徒與所有人同分擔苦難的經驗；最叫人驚訝的是神能使用它，以及人對此的回應。來十二 5 要基督徒既不能不理會受苦的問題，又要他們不因苦難而沮喪，因為神的目的是要藉此試煉祂的兒女，使他們被煉淨，得裝備，配為天國服役。

受苦的基督徒能夠得到支持，因為他知道基督不僅為祂的子民受苦，也與他們一起受苦（如：徒九 4 ~ 5；林前十二 26 ~ 27）。祂是他們的大祭司，能體恤他們的軟弱（來四 15，比較二 18），就如他們亦分擔了祂的苦難一樣（羅八 17；林後一 5；來十三 13；彼前四 13）。故此與基督同受苦難，便成了與祂同得榮耀的必要條件（羅八 16；參彼前一 16 ~ 17，四 13，五 10）。這是基督徒能在苦難中喜樂的原因（徒五 41；羅五 3；帖前一 6；雅一 2）。

基督徒若對苦難抱正確的態度，不僅他們的靈命會因此得以成長，與基督的交通更親密，它本身也是一個見證——對每一個受苦者，是他自己的救恩；對未信的，是他們歸信的機會；對其他基督徒，是他們的啟發、鼓勵與安慰；對世界掌權者及惡魔，則是神自己深不可測的計畫。故此受苦能「結出平安的果子，就是義」（來十二 11）。基督徒能在受苦中得到聖靈的安慰，與他們能否確認神為父那種主權（參神的主權，

Sovereignty of God^{*})是相關的；祂是他們生命中形形色色的衝擊的最終因由，然而神最後卻會擦乾他們的眼淚(啟二十一4)。

在整個基督教歷史上，人對苦難的目的有頗不一致的態度。新約說基督在一切事上都是信徒的榜樣(腓二5)，包括了受苦(彼前二21；來十二3；路九23)。但是把效法基督(Imitation of Christ^{*})的原則用在受苦上，有一些困難。首先，基督的苦難有救贖功能，其本質、程度與原因都是獨特的，不能重複。但在早期基督教思想中，基督救贖的苦難卻被看作只能免去信徒永遠滅亡的刑罰，信徒自己還要在此生滿足神各方面公義的要求(參補贖禮，Penance^{*})。到了中世紀，便發展出煉獄(Purgatory^{*})的教義，說要在此生後受苦補償。這種思想滋生出種種本於功德概念而來的神學，從而產生不同的自招苦難之行徑。整體上說，這趨勢已有減弱的跡象【編按：人在受難節拿鞭子打自己，釘自己在十架字上，以及在耶路撒冷街頭抬一個既大又沉重的十字架，都有相同的神學預設】。

今天教會亦面對不同的越軌思想。進程神學(Process Theology^{*})認為人的苦難有助神向前發展。較正統的神學家則注意神在基督內所受的苦，如莫特曼的《被釘十字架的上帝》(Moltmann^{*}, *The Crucified God*, 道風山, 1994)，以及北森和雄的《神之痛苦的神學》(K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 1946; ET, Richmond, VA, 1965)。這種新發展部分是受猶太人大屠殺(Holocaust^{*})的啟迪(參 U. Simon, *A Theology of Auschwitz*, London, 1967)。

近代有些人所傳的福音，完全沒有空間留給苦難，他們不認為苦難是基督徒生命的一部分。西方基要派信徒接受了宗教多元化，加上物質主義和先進的醫療，慢慢已在心目中形成無痛苦的心態；亦即財富與健康都是神應賜予他們的，苦難非法闖進了他們安逸的生活(參醫治，Healing^{*})。對這一

切越軌的思想和行為，聖經的糾正就十分需要了。

參考書目

T. Boston, *The Crook in the Lot: The Sovereignty and Wisdom of God in the Afflictions of Men* (1737, repr. Grand Rapids, MI, 1978); J. S. Feinberg, *Theologies and Evil* (Lanham, MD, 1979); J. Hick, *Evil and the God of Love* (London, 1966); H. E. Hopkins, *The Mystery of Suffering* (London, 1959); 魯益師著，《痛苦的奧秘》，魯繼曾譯，文藝，³1994 (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London, 1948); H. W. Robinson, *Suffering Human and Divine* (London, 1940); E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments* (London, 1953); P. Tournier, *Creative Suffering* (London, 1982).

D.W.A.

Sunday 主日 參安息日 (Sabbath)。

Supererogation 分外功行 參功德 (Merit)。

Supernatural 超自然 我們所說的「自然」或英文的 natural，在舊約聖經中沒有一個完全等同的詞語；同樣的，舊約也不認識有一種自然秩序是不可破壞，可以完全獨立於神之外存在的。我們這個世界的每一方面都必須不斷依靠神來存在。我們所說的「自然界」(Nature^{*})，在舊約則看作是神在歷史上恩典的照管(參神的照管，Providence^{*})；是神引導四季轉移、雨水下降，和青草成長(創八22；伯三十八22及下；詩六十五9及下，一四七8及下)。在這樣的背景下，我們不可能有超自然這觀念；意思是說，不可能有一種闖入牢不可

破、因果互扣的自然秩序的超自然。「神蹟」(Miracle)不是一種有「神的成因」的事件，以別於「自然成因」的事件，它只不過更清楚(有時是非常地)顯明神的能力；它是啟示神救贖的恩典與審判的一種「記號」。

我們一方面承受了希臘的形上學(Metaphysics)*，另一方面因著神之「另類性」(otherness)，結果無可避免地分割了神與世界，超自然與自然，以及信心和理性。在牛頓(Newton)*物理的思想裡，世界被視為一種密封的因果系統；在這系統內，一切超自然事件皆視為不法的闖入。透過自然神論(Deism)*把神從密封的自然界排除出去，或透過萬有在神論(Pantheism)*把二者等同，都是否定超自然界的思想，要化除聖經的神話(參化除神話運動，Demythologization*)，以及否認今天仍可能有神蹟。

「超自然」一詞(除了流行語所謂的非比尋常之外)，其實含有極強之二元論因素在內；故此它既沒幫助，亦不合乎聖經，卻把聖經對一個超越遍在的神這概念分割了。聖經的神是一個既守約，又按絕對的自由施恩的神。

參考書目

C. E. Gunton, 'Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God', *JTS* 31 (1980), pp. 501 ~ 16; J. Oman, *The Natural and the Supernatural* (Cambridge, 1950); T. F. Torrance, *Theological Science* (Oxford, 1969).

J.E.C.

Supper-Strife 聖餐爭辯 參聖餐
(Eucharist)。

Supralapsarianism 墮落前論 參極端
加爾文派(Hyper-Calvinism)；預定論

(Predestination)。

Suso (Sus, Suse, Seuse), Heinrich 蘇所(約1295 ~ 1366) 與艾哈特(Eckhart)*和陶勒(Tauler)*為同時代的人，亦是德國最重要的三個神祕主義者。

蘇所出身於康士坦丁一個貴族家庭，十三歲即入道明會修道院受訓練，經過十五年才經歷了重要的屬靈改變，立志過刻苦的修士生活。大約在1322 ~ 5年間，他到科隆(Cologne)跟隨艾哈特讀書，深深被他吸引。但此時艾哈特正被指控傳授異端，蘇所挺身為恩師辯護，結果惹怒權貴，禁止他教授神學。

蘇所刻意追求的，是內心與神契合的經驗，他一度認為「攻克己身，叫身服我」是人神聯合的途徑，因此穿一件有尖釘的衣裳，又戴一個佈滿尖釘的十字架在身上；他實行苦修主義直到四十歲，才發現它是無效的，而日漸衰殘的身體，亦使他不得不放棄。他開始多用時間講道、寫作和作屬靈導師，活動範圍遍及瑞士和萊茵河上流，是女修院最想請來施教的人物之一，特別是道明會一派。

在1348 ~ 66年間，他返回道明會在烏爾姆(Ulm)的修院，專心寫作，又把以前的文章收輯成書，稱作《典範》(Exemplar)。這個集子共分四部分：1. 蘇所生平(Vita)；2. 《永恆智慧的小冊》(Das Büchlein der ewigen Weisheit, 約1328年寫成)；3. 《真理小冊》(Das Büchlein der Wahrheit, 寫於1327)；4. 《信札》。此集子立刻成為德國神祕主義的經典，在十四、十五世紀流傳甚廣，忠實讀者包括寫《效法基督》的金碧士(Thomas à Kempis)。

蘇所是一個很能表達自己隱秘經驗，又以讀者的角度來寫的作者，因此他的書內到處閃耀著最深邃之經驗的亮光，是他稱為

「靈魂的活動」的記錄；他也不愛搬弄大道理，《永恆智慧的小冊》提供的，都是實際的默想進路，最後還附上一百則思想基督苦難的文字。但他的文章不是愁眉苦臉的，而是透著一份深沉的滿足感與喜樂，同時對人間的苦楚又表達出真摯的同情。

與當代流行的敬虔生活不一樣的是，他認為圖像對人親近神的幫助不大，他其中一個出名的門徒，就是為他寫傳記的史他該爾（Elsbeth Stigel，約 1300 ~ 60），他勸她說：「圖像是初學者喜愛的，你要越過圖像給你安慰的階段。」因為任何圖像都是受造之物，我們卻要追求「沒有圖像的異象」，浸淫在神純全的本體中，一種艾哈特稱之為「絕對的無有」（nothingness），也是近於老子所稱的「無」（參道家與基督教，Taoism and Christianity*）。

在追求神人契合的過程中，屬靈導師不是必須的，有時屬靈導師也必須緘默不言，好讓人能聆聽神藉基督對他發出的聲音；「向受造界告別吧，將來你就讓問題繼續以問題的方式存在下去，你只管聆聽神要對你說的話便可以了」。

另參：艾哈特（Eckhart, C. Meister）；神修神學（Mystical Theology）；陶勒（Tauler, Johannes）。

參考書目

J. M. Clark, *Little Book of Truth* (London, 1953); T. F. Knox, *The Life of Suso* (London, 1865); C. H. McKenna, O.P., *Little Book of Eternal Wisdom* (London, 1910); G. Wehr, *Deutsche Mystik, Gestalten und Zeugnisse religiöser Erfahrung von Meister Eckhart bis zum Reformationszeit* (1980).

楊牧谷

Swedenborgianism 瑞典堡主義 參小教派（Sects）。

Swiss Confession 瑞士信條 參信條（Confessions of Faith）。

Symbol 表記、象徵、信條 表記就是一個符號，具有表徵一切的特性，是用來代表、指示或標畫出某些事物，有點像指路牌。表記的功能是把一組意義提示出來，讓它以密集的形式呈現。表徵或符號有時亦有同樣的功能。

這是英文會稱信仰條文為 symbol 的原因；它以濃縮的方法，把一個信仰羣體的信仰撮述出來，並以它代表整個信仰的宣告。我們常拿表記與它所代表的比對，如表記與實有。若從新約最後啟示的局外點看，舊約時代一切事物皆是一個表記，預告那將要來到的，就是在耶穌基督內的救恩，它在舊約時代已經具體而微地預表出來。

近代思想頗重視表記的研究。在心理學上，意識層的現象被視為較深層次的，亦是非理性力量的表記；此外，經濟體系亦被視為階級鬥爭的表記；社會某一方面的特徵亦被解釋成該社會的精神。至於神學，我們亦有所謂「沒基礎的表記」，意思是指那些不能與表記分別的指涉；以及說到終極實有只能透過表記表達。按某些基督教哲學家來說，表記只能用在受造界，不能與世界的指涉混為一談；因為世界對它的創造者來說，缺乏了那種自給自足的特性。

另參：神學代模（Models of Theology）。

參考書目

E. Bevan, *Symbolism and Belief* (London, 1938); F. W. Dillstone, *Christianity and Symbolism* (London, 1958); E. L. Mascall, *Theology and*

Images (London, 1953); K. Rahner, 'Theology of the Symbol', *Theological Investigations*, vol. 4 (London, 1966), pp. 221 ~ 52.

R.D.K.

Symeon 西緬安 參偽馬加利〔Macarius (Pseudo-)〕。

Symeon the New Theologian 新神學家西緬安 參東正教神學 (Eastern Orthodox Theology)。

Syncretism 混合主義 這詞最早為蒲魯他克 (Plutarch, 約 46 ~ 119, 希臘傳記家與柏拉圖主義者) 所用, 指克里特島 (Cretan) 原本敵對鬥爭的勢力, 能聯合在一起抵抗共同的仇敵。到了十七世紀, 這詞是描寫像加歷斯都 (Georg Calixtus, 1586 ~ 1656, 德國神學家) 等企圖聯合更正教各宗派的思想。十九世紀則為宗教歷史學派 (History-of-Religions School*) 所用, 指任何透過融合兩種或以上的宗教而成的教派。錫克教是印度教與回教聯合而產生的, 因此可以說是一種混合宗教。此一學派的學者認為, 舊約與新約亦是混合宗教的產物——意指, 舊約是巴比倫與希伯來宗教混合產生的 (Hermann Gunkel, 1862 ~ 1932), 或腓尼基—迦南與希伯來宗教的混種 (Ivan Engnell, 1906 ~ 64); 而新約宗教則是希羅猶太教與耶穌的原始宗教混合而產生的 (參布特曼, Bultmann*)。但我們亦可用這詞描述一個宗教從另一宗教取材, 而其結果又不會改變它自己本質的過程。不過, 定義若是這樣寬闊, 就不知道到底是否還有意義, 因為這樣一來, 差不多所有宗教都可稱作混合宗教了。

參考書目

H. Ringgren, 'The Problems of Syncretism', in S. Hartman, *Syncretism* (Stockholm, 1969).

D.A.Hu.

Synergism 神人合作說 參意志 (Will)。

Synod 議會 參會議 (Councils)。

Syriac Christian Theology 敘利亞基督教神學 羅馬時代的敘利亞, 是個幅員廣闊的地方, 以安提阿為中心, 而遠及美索不達米亞。大部分地區的人都是雙語的, 即希臘語和亞蘭之地方語言, 而敘利亞文則是東部的方言, 主要流行於美索不達米亞以北的埃澤薩 (Edessa) 和尼西比斯 (Nisibis)。它與亞蘭其他方言的分別, 是在書寫上略有不同, 不然就是大體一致的。對好些敘利亞文作者來說, 那還是他們惟一的語言。

敘利亞與巴勒斯坦為鄰 (從廣義而言, 敘利亞其實包括巴勒斯坦), 是巴勒斯坦之外最多猶太人聚居之地。為此緣故, 也因為亞蘭文是他們共用的語言, 敘利亞基督教與巴勒斯坦基督教及猶太教的關係, 就異常密切了 (有些學者認為昆蘭社團的愛色尼猶太教, 對早期敘利亞基督教的影響亦不可忽略)。大多數早期巴勒斯坦地及西敘利亞的基督教作品, 都是用希臘文寫成的, 它們均有相當明顯的閃族文化的標記 (參安提阿學派, Antiochene School*) ; 然而這些標記自然地是在以敘利亞的閃族語言來寫的作品最為明顯。敘利亞基督教的影響力, 亦見於早期亞美尼亞 (Armenia) 和格魯吉亞 (Georgia, 二者皆為前蘇聯之成員) 的基督教作品。

聖經之古敘利亞文譯本叫「別西大」(Peshitta, 意即「簡單」), 很可能是源自五經的「他爾根」(Targum, 舊約亞蘭文註釋), 是為主後一世紀皈依猶太教的阿迪亞貝納(Adiabene)國預備的; 不過歷代志上下據說也是猶太人譯的, 而其他的舊約譯本及全部新約, 則是基督徒譯的。正典的舊約書卷和德訓篇(Ecclesiasticus, 次經), 是從希伯來文譯過來, 其他次經書卷則是從希臘文譯過來, 也是較為後期的。比別西大更古的, 是福音書譯本, 但最古的則是《四福音合參》(Diatessaron, 此詞之原意是「和諧」), 是他提安(Tatian, 約活躍於150~72年)所編, 以法蓮(Ephraim, 約306~73)曾為它寫了一本至今仍存的頗詳細的註釋。

諾斯底主義(Gnosticism)*在敘利亞十分活躍, 有些最古的敘利亞基督徒文學便具有不同程度的諾斯底主義色彩, 其中以《所羅門頌歌》(Odes of Solomon, 可能是譯自希臘文), 和《多馬行傳》(Acts of Thomas)最為顯著。正統敘利亞文學自四世紀便流傳下來, 阿弗拉哈特(Aphrahat, 活躍於330~50年)是二十二本《說明》(Demonstrations, 關乎聖經及教會的短文章)的作者, 和以法蓮都來自同一時代。以法蓮寫了許多聖經註釋書和其他引起爭論的作品, 但他為後人紀念的身分, 則是詩人和聖詩作者。他的聖詩具有很濃厚的神學及靈修內容; 他又十分主張苦修主義(Asceticism)*。自很早期開始, 敘利亞基督教便具有強烈的苦修主義傾向, 甚至以守獨身為洗禮的條件, 而馬吉安(Marcion)*的教導在當時亦甚受歡迎。

自五世紀之涅斯多留(Nestorius)*主義和基督一性說(Monophysitism)*的爭辯以降, 說敘利亞文的基督教大體上便與普世基督徒團體分割, 不過敘利亞基督教仍保留著許多古基督教遺風; 涅斯多留的禮儀《阿戴與馬利》(Addai and Mari, 傳說中埃澤薩的

使徒), 是聖餐禮儀早期發展的重要佐證。

參考書目

S. P. Brock, *The Harp of the Spirit* (Ephraim 十八首詩英譯) (London, 1983); J. Neusner, *Aphrahat and Judaism* (Leiden, 1971); I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca* (Rome, 1965); R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge, 1975); Ephraim and Aphrahat 作品選集, tr. J. Gwynn, in *NPNF*.

R.T.B.

Systematic Theology 系統神學 是認識神之科學的其中一支, 有兩個預設: 1. 人是按神的形像造的, 是有思想的, 在回應神對人的啟示上, 必須使用理性明白神; 2. 按「聖經之類比」, 聖經不單曉諭神之特性, 及祂在耶穌基督內賜恩的目的, 而且在神的啟示中是和諧及前後一致的。

系統神學家用的方法, 是把聖經不同層面及重點的教訓, 按主題組織起來, 並且在傳遞神話語的過程中顯出它的內在關聯。這方面的神學(Theology)*工夫, 主要是看聖經研究怎樣發掘經文的意思, 聖經神學(Biblical Theology)*怎樣掌握某些主題在歷史及救贖過程中的位置, 以及歷史神學(Historical Theology)*如何明白真理元素得以組織成教義, 和它們後來的發展。因此, 系統神學在浩瀚的神學知識中, 要與別科一起尋索, 而神學家更要以謙卑的心、禱告的靈, 同服於聖經的權柄, 以建造這學問。

系統神學的果子, 無可避免地會反映出羣體的文化精神, 以及教會所面對的問題。但系統神學家亦必須與普世教會保持對話, 承認教會是受聖經之外的事物影響, 這樣才能寫出忠於聖經又持平的系統神學。即使如此, 我們的系統神學仍然有錯誤的可能——只有舊、新約聖經才是信仰與行為惟一無誤

的標準。

T.W.J.M

Systematic Theology, History of 系統神學歷史

系統神學是把神學原則與信仰整理成一個協調的整體，以致每一部分與另一部分均顯出是相互影響、互相關聯（參系統神學，*Systematic Theology**），而系統神學歷史則是關於這學科的發展。基督徒一直都知道，聖經並不是一本系統神學書，但神只有一位，而祂在成就其救贖大計時又是前後一致的，這就等於說祂的啟示可以整理成系統神學了。從另一方面來說，經驗告訴我們不同的系統神學是可能的，而此科的大師級人物曾把他們的神學變成一學派，各自反映出自己的思想和特別的方法。

最早的系統神學作品可上溯到特土良（*Tertullian**）和俄利根（*Origen**）；而最早的神學體系則是那些偉大的信經（*Creeeds**），特別是亞他那修信經（*Athanasian Creed**）。雖然古教會接受系統化這概念，卻沒有一個古教父把他的思想完全系統化；大多數神學作品都只限於為某一教義辯論（如：三位一體），而這形式一直維持到十三世紀而不衰。

我們現今認識的系統神學，是源自中世紀的經院哲學，特別是阿奎那（*Thomas Aquinas**）；阿奎那要為神的存在發展出一套哲學辯辭，這就引致他和他的跟隨者本於第一原理，發展愈來愈龐大複雜的體系。他們的方法是頗為經典的，就是從問題開始，先回答問題，然後引發出一連串的神學測度。故此，像：亞當有沒有肚臍，或多少個天使能在一個針尖上跳舞……的問題【編按：這些是後人捏造的問題，中世紀經學作品全沒這種記載】，便是用來解釋創造論、人的本性，以及屬靈和屬物世界的關係的起點。

十六世紀改教家一般反對這些方法，要本於聖經的證據整理出系統神學，而不是本

於哲學的推測；最經典的例子就是加爾文的《基督教要義》（*J. Calvin**, *Institutes of the Christian Religion*，文藝，徐慶譽、謝秉德譯），此書可作了解他註釋書的輔助讀物。後來天主教與基督教寫的系统神學就更詳細，他們用系統神學支持某一特別的認信。常見的方法是就「信條」形式聲明其神學立場，然後用聖經的支持經文作理據，天主教會則更會訴諸教父作支持。

這類系統神學一直到十八世紀，甚至是稍後的時間都大受歡迎，而它最偉大的一個代表人物就是賀智（*Hodge**）。但十八世紀是一個對系統神學不利的時代，懷疑主義如日中天，系統神學看來就像在打一場必輸的仗。到了十九世紀，許多主要的神學家都認為系統神學不是科學，其性質似藝術及文學多於哲學，他們亦反對自己已繼承的傳統。

到了近代，系統神學在較保守的圈子中繼續壯大，巴特（*Barth**）透過其偉大的《教會教義學》（*Church Dogmatics*），亦想使系統神學再度成為主流。儘管巴特的影響巨大，他依然無法使系統神學恢復十七世紀的光輝；今天它受到的對抗絕不比上一代為輕。今天要恢復系統神學的地位，必須先重建聖經權威，不然就無所依據。今天的神學太倚重從相對、比較的角度研究宗教與信仰，這種方法固然是看系統神學為一種資料的工具，但基本上仍然是對這嚴肅的學問懷有惡意。

參考書目

H. Blamires, *A Defence of Dogmatism* (London, 1965); B. Hebblethwaite, *The Problems of Theology* (Cambridge, 1980); J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (London, 1966).

G.L.B.

T

Taiwan Theology 台灣神學 參鄉土神學 (Homeland, Theology of the)。

Taoism and Christianity 道家與基督教

這裡說的道家，是指源自老子（約主前 604 ~ 主前 531），和後來的莊子（主前 399 ~ 主前 295）之思想的哲學派系，與流行於民間的道教關係不大。道家主要的思想記在《道德經》，一本主要論做人處世（即「德」）的語錄（約占八成），而其論據是「道」（約占二成）。它與儒家和佛教同成為中國文化的三大精神支柱，即常言之儒、釋、道。

中國在 20 年代面對內憂外患的嚴重情勢，有些知識分子便因此歸罪到基督教頭上；有些人認為基督教動輒得咎，皆因它一直是以洋教的身分存在，未能與中國固有文化產生濡化作用。要產生濡化作用，便要與中國文化有對話及交往。然而與哪一文化對話交往呢？大多數認為是儒家，也有認為應該是佛教，但很少人考慮道家的可能（參處境化，Contextualization*）。

明顯地，過去基督教人士採納儒家（參儒家思想與基督教，Confucianism and Christianity*）和佛教（參佛教與基督教，Buddhism and Christianity*）作對話的對象，是出於可見性（廟宇）和歷史性（儒

家）多於別的考慮，或說，是基於「最多票數」多於以它的可行性作考慮。但如果考慮到儒家對超越界所抱的不可知論（Agnosticism*）、佛教對自然界缺乏肯定與興趣，以及二者對自我的了解較偏向一面的話，那麼重新正視道家思想，並嘗試與之對話，這工夫肯定是不會白費的。

然而我們必須問，為什麼前人會這樣忽略道家思想呢？理由可簡述於下：1. 道家發展到宋、明時代已如強弩之末，為儒家所勝；2. 道家後來變成一種宗教現象，且為江湖術士庸俗化，成了無知小民的宗教，一般人分不清道家與道教之不同；3. 說來奇怪，道家與道教同有一段漫長的被誤會的歷史，古今無別，東西相同；在位者更常以為傳統道教是包庇叛亂者的宗教。此等不幸的誤解，只加強了儒家是中國文化的惟一代表，及中國人是信佛教的民族之信念。

但自道家興起後，它就在中國文化的每一方面留下足印：詩、畫、小說、陶瓷、建築，以及每一方面的科技文明（李約瑟：「每一項中國古代的發明，都有一個道士站在它的旁邊」）。道家本身必有某種特別的空間，而且也可以給開發出來，成為與基督教對話的上好機會。我們且按基督教的神、世界和人三方面來解說。

第一，神，亦即是道家所說的「道」，不過道家的道不能等同於基督教有位格的

神。老子的道與哲學家的神是沒有分別的，是萬物之源：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（四十二章），同時又不能為人的思想言語所完全捕捉：「道可道，非常道」（一章）。它視萬物如一，沒有偏私（五章），萬象卻因道而立（二十一章）。在這寬敞開揚的框框下，基督教的神觀可以有較大的空間表達它要說的。

第二，世界，就是道家所言的天地，它承認改變與轉易是自然界的規律，極化與歸元皆是必須接納的事實（五十二章，六章）；人若不明白宇宙的變幻，只要接受和承認便可以，這是合乎道的本性的（一章，七十章）；不把自己不明的模式強加在外界，反倒虛己接受，人就能明白萬物運作的軌道，並且與它配合，這正是道德經的主題信息。這種尊重客觀世界的精神，既符合改教家的神學思想，亦與現代人所了解的宇宙觀有異曲同工之妙。

第三，人。也許最令人吃驚的，是老子一早就看到「知其雄，守其雌」的做人道理（二十八章），對一向講究雄性意識的古中國或近代，都是一個驚喜。老子直接地指出，人與天地皆有相同的雌與雄（或陰與陽）的原則在運作，輕此重彼只會自受其害（八，二十二，四十五，七十三，七十八，八十一章）。猶有進者，他更指出，（男）人若不蓄意發展其雌性原則，就不能成大器（三，十，三十，三十六，六十一，六十三，六十六章）。這與現代人了解自己的精神面貌非常相似（如：C. G. Jung）。

道家思想是近代極被看重的研究課題，為道家經典寫的註疏亦超越了為儒家寫的，它與基督教的關係，正是個方興未艾的課題。

參考書目

H. G. Creel, *What is Taoism?* (Chicago, 1970); A. F. Gates, *Christianity and Animism in Taiwan* (San Francisco, 1979); Joseph Needham, 'Three

Masks of the Tao', in *Tilhard Review*, 14:4 (Summer, 1979); *idem*, *Within the Four Seas* (London, 1979); H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way* (Boston, 1965); A. M. K. Yeung, *A Study of Tao in the Tao Te Ching: A Suggestion of an Alternative Model for the Chinese Theological Indigenization* (沒有出版的哲學博士論文, Cambridge University, 1981).

楊牧谷

Tauler, Johannes 陶勒（約 1300 ~ 61） 德國三個最重要的靈修大師（參神祕主義，*Mysticism**），乃是艾哈特（Eckhart*）、蘇所（Suso*）和陶勒。蘇所是艾哈特的門生，據稱陶勒一度也是；後經學者考究，認為二人很可能從未見過面，但從陶勒留下的講章看，他曾閱讀艾哈特的作品倒是很可能。

陶勒約生於 1300 年，離世時是 1361 年的六月十六日，是甚多人跟從的靈修大師。有人這樣比較這三位德國靈修大師的成就（Gerhard Wehr）：艾哈特是以德文寫作最具影響力的作者；蘇所是以感情深邃見稱；而陶勒則是個最親和、最生活化的靈修大師。陶勒這種特性在他受訓期間已顯露出來。

陶勒原出生於斯特拉斯堡（Strasbourg）一個富有的家庭，十五歲即入道明修院受訓，一生大多數時間亦是在斯特拉斯堡工作。他的主要工作是講道和作個人靈性導師，沒有教過神學。他沒有用拉丁文寫作（當時的學術語文是拉丁文），卻留下不少德文的講章，為當代信徒追讀，且發生相當深遠的影響力。

陶勒約三十歲時已是個成功的講員，亦開始週遊四方，曾在巴塞爾（Basel）停留幾年，後來去了荷蘭，遇上神祕派神學家銳斯布若克（Jan van Ruysbroeck, 1293 ~ 1381），對他影響頗深；但更具決定性的事

件，是他重返斯特拉斯堡時認識了「神之友」(Friends of God)的一個隱名平信徒，他只稱自己為「從奧伯蘭(Oberland)來的神之友」，是一個非常屬靈的人；陶勒說他經歷了一次「內在的改變」，此事亦記在他第一版的《講道集》(Leipzig, 1498)，當時陶勒大約四十歲。

陶勒雖然從艾哈特論神人聯合的作品學了不少，但二人的進路是頗不一樣的。艾哈特比較具想像力，頗合當時知識分子的口味；陶勒則相當務實，比較符合一般老百姓的實況。從開始他就著意發展兩條相關的就神之路，一曰「活躍的生命」(*vita activa*)，是關乎從現實工作與生活去體驗神的進路；一曰「默想的生命」(*vita meditativa*)，是藉靈修來覲見神。他的講章中提到一個老農夫問道故事，此老叟已在田間耕作勞苦四十年，希望休息，結束農事以全心投入教會，他問神的意思。神說：「不，你不應這樣做，反要汗流滿面地謀生，為的是紀念基督為我們流出的寶血。」這故事充分反映出陶勒多看重平日不起眼的勞動，人只要甘願犧牲，像基督一樣，工作是有巨大深潛的屬靈價值。換句話說，靈修默想不是惟一有價值的事，必須與平日積極的工作和熱衷生活保持平衡，才能凸顯其價值。他的作品一直廣受歡迎，不僅在天主教圈子內，就是馬丁路德的靈性生命也受益不淺，因此他努力在改教圈子介紹陶勒。路德在 *Theologia Deutsch* 說：「我在他身上發現的真神學，比所有大學的神學家加起來還要豐富。」連反對路德的閔斯特(Thomas Müntzer)都喜愛陶勒的講章；他在今天的更正教教會內亦吸引很多跟隨者。

他的作品有不少是後人托他的名發表的，經學者研究後，確定的約有八十多篇。

另參：艾哈特(Eckhart, C. Meister)；神修神學(Mystical Theology)；蘇所(Suso, Heinrich)。

參考書目

Johann Tauler, *Predigten*, ed. Georg Hofmann ed. (1980); Eric Colledge, Sr. M. Jane, O.P., *Spiritual Conference* (1961); C. Schmidt, *Johannes Tauler von Strassburg* (1841); Gerhard Wehr (ed.), *Theologica Deutsch, Eine Grundschrift deutscher Mystik* (1980).

楊牧谷

Teilhard de Chardin, Pierre 德日進

(1881 ~ 1955) 德日進生於法國，後受訓為耶穌會修士(Jesuit)，專業是古生物學。在1920年代，他與羅馬天主教的上司不和，被禁教導之職，因為他對原罪及進化論的意見，與教廷信服的一套不合。自1926年起，他便住在中國，繼續古生物學的研究，對「北京人」(Sinanthropus)的研究有非常的成就。1946年他返回法國，卻被禁止發表他的哲學見解，終於在1951年遷往紐約工作，直到離世。

就是在離世的時候，德日進的影響還是頗有限的，直到《人的現象》(*The Phenomenon of Man*, ET, London, 1959)發表後，他的聲名就日漸提高；在幾年間，他好幾本集子都編成面世，包括靈修用的《神的氛圍》(*Le Milieu Divin*, 鄭聖沖譯，台北先知，1973)、古生物作品、信札，及思辨類的作品(*The Future of Man*, ET, London, 1964)。

德日進的目標是發展一套宇宙的現象學(Phenomenology)，本於科學的思想來提供一套解釋宇宙的完整體系。他的體系融攝了大量進化論的資料，又把科學、哲學和神學共治一爐。對他來說，進化論是個大框框，一切理論與體系都必須符合這個大框框才能存在；而在這大框框內，萬物只會愈變愈複雜，至終又會由繁至簡，復趨向終極的歸宿，他稱之為「極點」(Omega)。

德日進的思想中有一個基本的假設，就是萬物像人一樣，擁有某一形式的意識，故此一切物質均有一「內體」與「外形」，進化論就是意識上騰的表現，而它最高的表現則是人類。

德日進的思想有三個主要部分：宇宙的、人的和「基督的」（'Christic'）。神與演進中的宇宙都是有限的，因此神是進化不可缺少的一部分；這是宇宙有一個「基督的」中心的原因，而人的責任則是促進「基督化」的過程。第三個部分是人，把宇宙和基督連結起來，是為「思想層面」（noosphere），處於活層面（生存層面）與終極人（極點、基督或神）之間。在德日進的思想領域中，常出現的是一種極度樂觀的精神，一種要把他的科學與基督教聯合起來的欲望，一種強而有力的神祕主義（Mysticism）^{*}色彩，以及完全拒絕任何形式的二元論（Dualism）^{*}的志向。因此最終來說，他看基督為宇宙的有機核心，而基督的身體則被等同於宇宙的本身。

大體上，德日進仍然是守著他的羅馬天主教教義，只不過是用進化論解釋而已，這是他看重基督的宇宙身分，多於祂的救贖身分之原因。他的基督論仍然是傳統那種道成肉身的的神學，但基督卻是自然秩序的目標和最高的成就點。

在進化論，邪惡與罪只是個副產品，是進化過程中不完滿的一個階段，墮落則代表世界的不完全。基督的道成肉身亦有宇宙進化的含義，對個人來說反而不是那麼重要。而救贖就成了個人的努力，為要成全基督神祕的身體。

另參：創造論（Creation）；科學與神學（Science and Theology）。

參考書目

C. Cuenot, *Teilhard de Chardin* (London, 1965); R. Hooykaas, 'Teilhardism, a Pseudoscienti-

fic Delusion', etc., *Free University Quarterly* 9 (1963), pp. 1 ~ 83; D. G. Jones, *Teilhard de Chardin. An Analysis and Assessment* (London, 1969); H. de Lubac, *The Faith of Teilhard de Chardin* (London, 1965); E. Rideau, *Teilhard de Chardin. A Guide to His Thought* (London, 1968); C. Van Til, 'Pierre Teilhard de Chardin', *WTJ* 28 (1966), pp. 109 ~ 44; J. J. Duyvené du Wit, in P. E. Hughes (ed.), *Creative Minds in Contemporary Theology* (Grand Rapids, MI, 1966), pp. 407 ~ 50.

D.G.J.

Teleology 目的論 參神（God）。

Temple, William 威廉·湯樸（1881 ~ 1944） 哲學家、神學家、牧師，湯樸一生居要職無數，曾任曼徹斯特的主教（1921 ~ 9），約克的大主教（1929 ~ 42），坎特伯雷大主教（1942 ~ 4）。他的恩賜很多，活動範圍亦遠越過英國國教之外；他相信「一種聖禮式的宇宙觀，包括其中的物質及屬靈因素在內，這是我們能在政治及經濟上有希望，亦是可以使信與愛有效的的原因」（*Nature, Man and God*, Gifford Lectures, London, 1934）。他的神學思想具有很強的道成肉身（Incarnation）^{*}色彩，尤擅長於把別人的優點誘發出來，正如他能發揮自己哲學及神學的專長（參 *Mens Creatrix*, London, 1917; *Christus Veritas*, London, 1924），或個人的屬靈領悟（參 *Readings in St. John's Gospel*, 2 vols., London, 1939 ~ 40），他的恩賜實在非常多元化。

他負責過的重要職位包括：工人教育協會主席（Workers' Educational Association, 1909）、撰寫《英國教會教義》（*Doctrine in the Church of England*, 1938）的委員會委員，及自1925年起任主席；國際性的基督教政治、經濟及公民權議會（Conference on

Christian Politics, Economics and Citizenship, 簡稱 COPEC) 主席, 這是 1924 年在伯明罕召開的; 聖公會於 1941 年在莫爾文 (Malvern) 召開同類聚會, 他亦為主席, 還出了一本非常受歡迎的小冊: 《基督教與社會秩序》(*Christianity and Social Order*, Harmondsworth, 1942), 此書被譽為「福利國家的重要橋頭堡之一」(D. L. Munby)。威廉湯樸也是信仰與秩序第二屆普世會議的主席 (1937), 和普世基督教會協進會籌備會主席 (1938), 他的確看普世教會是「我們這一代最偉大的新事物」。

參考書目

R. Craig, *Social Concern in the Thought of William Temple* (London, 1963); F. A. Iremonger, *William Temple, Archbishop of Canterbury* (London, 1948); J. F. Padgett, *The Christian Philosophy of William Temple* (The Hague, 1974); A. M. Ramsey, *From Gore to Temple* (London, 1960); A. M. Suggate, *William Temple and Christian Social Ethics Today* (Edinburgh, 1987).

P.N.H.

Temptation 試探 英語 temptation 具兩種意義: 引誘和試驗, 聖經則看重後一個意義。舊約耶和華試驗祂的子民, 好顯出他們是否忠於自己在約內的身分 (申八 2、16, 十三 3; 士二 22)。要注意的是, 祂試驗的是以色列人, 不是外邦人; 這種對信仰與順服的試驗, 跟祂與以色列人有特殊關係是分不開的 (申八 5~6; 參來十二 4~11); 神把祂最珍貴的置於試驗之下, 可以是直接的 (創二十二 1~2、12), 亦可以是間接的 (伯一 12), 目的就是加強他們的順服 (詩一一九 67、71; 亞十三 9), 和信靠 (詩六十六 10~12)。

撒但也試探人, 但目的是破壞、拆毀信心與順服, 並叫人反抗神 (創三 1~4; 伯

一 12; 另參路二十二 31)。聖經告訴我們以色列人反覆試探神, 向祂的智慧與能力挑戰, 這是我們常要警惕自己避免的 (申六 16; 另參林前十 9~11; 來三 7~12)。

耶穌自己亦受試探, 要祂放棄神的救贖計畫, 實踐自己的彌賽亞大計, 用權力來獲取平安, 而不是用受苦之法 (太四 1~11, 十六 21~23, 二十六 36~41; 另參約十二 27、38); 這樣一來, 耶穌與神的關係, 和神自己的公義都會成為一個問題了 (約五 19~20; 腓二 8; 羅三 26)。

縱觀全部新約, 「可避免的苦難」一直都是一个大試探, 聖經要我們常存預備的心來接受 (太六 13)。早期基督徒對信仰忠心不二, 因而忍受了許多試探 (來二 1, 十 34, 十二 4)。神的出路並不在有愧的妥協, 有時也不在乎環境的改變 (林前十 13~14), 乃在不死的信心 (來十 37~39)、得勝的喜樂 (雅一 2~4), 以及不變的恩典 (彼前一 5~7)。當人落在灰心黑暗的時候, 默想基督怎樣忍受試探、苦難, 和之後怎樣得榮, 是十分有幫助的 (來四 14~16, 七 25, 十二 2~4; 另參路二十二 31)。

基督徒除了那些在逼迫的日子所要忍受的試探外, 每日都會面對撒但的試探 (林後二 11, 十一 14, 十二 7; 帖前二 18); 此外, 亦有來自無神的社會 (詩一 1; 約十七 14~16; 約壹二 15~17), 還有特別是因為我們內在的罪惡 (加五 16~18; 弗四 22~32; 西三 8; 雅一 13~15; 約壹二 15~17)。人若不能抗拒並勝過罪的試探, 與神相交的生活就受虧損, 禱告沒有能力, 並且令主的名受辱。歐文 (John Owen; 參清教神學 (Puritan Theology)) 在他的經典作《論試探》(*Of Temptation*) 中, 論到基督在客西馬尼的話: 「儆醒禱告, 免得入了迷惑」, 是基督徒在厲害攻擊中的避難所。

參考書目

D. Bonhoeffer, *Temptation* (London, 1955); 魯益師著,《地獄來鴻》,魯繼曾譯,文藝, 1992 (C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, London, 1942); J. Owen, *Of Temptation* (1658), in W. H. Goold (ed.), *The Works of John Owen* (London, 1850 ~ 5), vol. VI; J. I. Packer in *NBD* (中譯參「簡寫表」1), pp. 1173 ~ 4; W. Schneider, C. Brown and H. Haarbeck in *NIDNTT* III, pp. 798 ~ 811; H. Seesemann in *TDNT* II, pp. 23 ~ 36.

P.H.L.

Teresa of Avila 大德蘭 參十架的約翰 (John of the Cross); 神修神學 (Mystical Theology)。

Tertullian 特土良 (約活躍於 196 ~ 212) 特土良開始寫作時住在北非的迦太基,時為主後二世紀末;已確立是他之作品的,多是成書於主後 196 ~ 212 年間;有學者認為他晚期對孟他努主義 (Montanism)* 有興趣後,作品都加入了新教義。有人稱特土良是「希臘最後一位護教士 (Apologist)*」,亦有說他是「第一位拉丁教父」;兩種描述都有道理,因為他的作品既具有基督教信仰的主體,又預伏了拉丁教會那種對權力 (Power)* 的執著,特別強調像認罪、補贖禮 (Penance)*、克己、善功 (Merit)* 一類律法的題目。

特土良不能忍受二元論 (Dualism)*,他在《反馬吉安》(Against Marcion)一書,集中火力攻擊這種所謂「基督徒」的另類選擇。另一個要批判的二元論團體,自然是諾斯底主義 (Gnosticism)*;此外,還有黑摩其尼 (Hermogenes) 的哲學,認為他們已把原質 (primeval matter) 提升到神的位置。

特土良在作品中一直認為,他是守護著普世教會公認的信仰規條 (*regula fidei*, 參 *Against Praxeas* 2; *Prescription of Heretics* 13, 36; *Veiling of Virgins* 2)。這些信仰規條亦是他的老師愛任紐 (Irenaeus)* 所認同的,它們包括:一個萬物的創造者、神聖的道成為肉身 (Incarnation)*,及至終死人復活 (參一般復活, Resurrection, General*)。當我們仔細地檢視這個看來簡單的信仰規模,就發現它其實是具體而微地,把基督教信仰的重要元素都收納在裡面了。創造 (Creation)* 者是從無而造出萬有 (*creatio ex nihilo*),因為只有這樣,祂才能確保祂是神的獨特,同時又保證了祂所造的是有其獨特的價值。這是為什麼他反對幻影派 (Docetism)* 的時候能說,基督的「肉身」或人性,是配得成為神同在的媒體 (*Against Marcion* 2:4, 3:10, 5:14; *Flesh of Christ* 6, 16),並且勇敢地視基督的工作等同於神的工作;而馬吉安則認為創造之神的工作是有害或荏弱的。特土良還進一步指出,基督自己亦有分於創造和審判的事,因此也就是創造的神 (*Against Marcion* 4:20, 29, 30 等),而另一面他又不斷強調基督的人性是真實的 (*ibid.* 2:27, 5:14; *Flesh of Christ* 5, 16)。

復活的教義同樣是建基於創造的教義上,那位從無創造萬有的神同樣能把死亡的人召喚起來,在自然界建立復活的秩序 (*Resurrection* 7, 42, 57)。

在特土良的思想中,我們常發現他對神的能力有一種不竭的渴求,這卻不代表他輕視神的恩典。他認為道成肉身不僅是神顯示祂的能力和尊貴,其本質就是一項拯救的行動 (*Against Marcion* 4:37, 5:14, 17; *Flesh of Christ* 5, 14)。那成就我們救贖的能力,一直延伸到十字架上,而基督就「在樹上 (指十字架) 掌權」 (*Against Marcion* 3:18, 19, 21)。同樣地,在創造事工上擔當大有能力之角色的聖靈 (Holy Spirit)*,也

是恩典之靈，能重新創造，並且已在人的成聖（Sanctification*；*Against Praxeas* 12）、聖禮（Sacrament*；*Baptism* 3, 4）、禱告（*Prayer* 1）及饒恕（*Purity*, 21）等事上動了工。

但使特土良名垂千古的卻是他的三一論（Trinity*）；此教義出現於他最成熟的作品《反帕克西亞》（*Against Praxeas*），是特別針對二世紀的神格惟一論（Monarchianism*）。對神格惟一論的信徒來說，神只有一位，是不能分的，祂是神聖的統治者，在不同的時候有不同的身分，為的是成就救贖的工作。特土良完全同意管治的原則，卻指出神是透過聖子與聖靈完成工作。聖父、聖子、聖靈均有同等地位，但為要分別完成救贖的事工，聖父把國度的能力託付給聖子，就在祂自我卑微來成就救贖一事上。特土良就是藉此指出聖父與聖子是有分別的，同時亦能攻破神格惟一論的堅固營壘。

特土良在三一論曾廣泛使用 *substantia* 一詞（參實質，*Substance**），大多數學者均承認，我們不應把後期亞他那修（*Athanasius**）及大公會議（*Councils**）的三一神學讀進特土良的系統；這拉丁名詞對特土良來說，是代表一種非常獨特、屬於神的「靈質」，是聖子與聖靈因為參與創造之工，又同出於一位父而擁有的。在這個大能及分工的三一論背後，是他從早期護教士*承繼過來的洛格斯（*Logos*）神學，只不過洛格斯神學認為聖子是低於父。

使 *substantia* 保持平衡的是 *persona*（位格）；基本上這是從約翰（*Johannine Theology**）記述聖父與聖子的對話而來的一個神學名詞，其功用是能在救贖事工上，保持著父與子的真正分別。我們要小心不把近代 *person*（「人」）的概念放在特土良的概念，就如自我意識、自我決定等，雖然有時聖經的背景會使此等概念看似自然（參位格，*Hypostasis**）。

特土良的三一論被稱作「實用三一學」（‘economic Trinity’），這也是不無道理的，因為他整個理論均是放在創造與救贖的教義上，極少單從神的本性討論，總是從祂的工作來看。一般來說，這也是他神學的一個特色，也是拉丁世界那種務實及功能主義的思想模式。對特土良來說，神是活躍的，不是抽象的。

論到神子的死亡與復活，特土良說「那是肯定的，因為那是不可能的」。這句表面看來非理性的話，適足以代表他據說對哲學的不信任精神。我們若要就此一點評論他，就不得不注意另一方面的事實：他常有選擇地運用哲學的啟發（特別是斯多亞派，*Stoicism**），不少言論相當睿智；而他最關心的，是反對基督教圈子的混合主義，而不是不信任哲學。

雖然有人認為特土良的神學沒有多少原創性，而他自己亦承認常借用早期護教士的思想（*Against Valentinians* 5），但他彙集資料的能力，別具一格的闡釋方法，不僅為我們保留了第二世紀非常有價值的神學遺產，亦為我們寫下許多第一手的教義，這些都說明他在教義史上所占的崇高地位是配得的。

參考書目

- R. H. Ayers, *Language, Logic and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine and Aquinas* (New York, 1979); J. Daniélou, *A History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicaea: vol. 3, The Origins of Latin Christianity* (London, 1977); E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas* (London, 1948); *idem*, *Tertullian's Treatise On The Incarnation* (London, 1956); *idem*, *Tertullian's Treatise On The Resurrection* (London, 1960); J. Morgan, *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma* (London, 1928); R. E. Roberts, *The Theology of Tertullian* (London, 1924); W. P.

Saint, *On Penitence and On Purity*, in *Tertullian: Treatises on Penance* (London, 1952).

R.K.

Theism 有神論 廣義而言，有神論與相信有神是同義的，而且只是相信一個神，與一神論 (Monotheism^{*}) 是相同的。但這種廣義的界說未能指出它與自然神論 (Deism^{*}) 及泛神論 (Pantheism^{*}) 的分別，並且亦未能越過哲學的理論，進入歷史宗教的領域。因此從較狹義的角度來說，有神論是指相信一個有位格的創造神，祂與世界有別 (反泛神論)，卻恆久活躍於世上 (反自然神論)，是一個值得我們敬拜的神。

作為創造者，有神論的神是有理性和大有能力的。作為一個有位格的神，祂可以自我啟示，且對祂所造的自顯為有道德、公義，又是慈愛的神。祂是惟一超越的，因此在祂所創造 (Creation^{*}) 的世界能自由而行。在這種遍在的活動，祂能成就對歷史及個人定下的旨意。

在這種狹義的界說下，有三種宗教都可稱為有神論：回教 (Islam^{*})、猶太教 (Judaism^{*}) 和基督教。每一個都強調一個有位格的創造神，自我啟示，在世界活躍行事的，也配受敬拜。這三個宗教以基督教對神在此世界的行事記載得最詳備，特別是論到神的兒子道成肉身和救贖工作上。

有神論作為一個哲學體系，在西方可以上溯到柏拉圖 (Plato^{*})，後為中世紀的回教徒、猶太教徒，和基督徒思想家所發展；就以後者來說，重要人物如奧古斯丁 (Augustine^{*})、阿奎那 (Thomas Aquinas^{*}) 和敦司·蘇格徒 (Duns Scotus^{*})，近代神學家如加爾文 (Calvin^{*})，哲學家如笛卡兒 (Descartes^{*}) 和康德 (Kant^{*})，均對有神論的發展占了很重要的位置。近代重要的有神論者，包括米切爾著

有《宗教信仰的理據》(Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Oxford, 1981)，史雲賓《有神論的一致性》(Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977)，和柏庭格《神、自由與邪惡》(Plantinga^{*}, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, MI, 1978)。

A.F.H.

有神論作為哲學一分支，自中世紀開始就十分看重神存在的論證，這一趨勢一直維持到二十世紀而不衰，如史特朗的《系統神學》即為一例 (A. H. Strong, *Systematic Theology*, 蕭維元譯，浸信會，²1973)。歷代以來，重要的神存在的理據被歸納為四大類：1. 宇宙論據 (cosmological argument)，這是從已然開始了的存在而推論出一個足夠的因去促使它存在，此因即神；2. 目的論據 (teleological argument)，是一個從鐘錶的秩序與運作推論出它有設計師的論據；3. 人類學論據 (anthropological argument)，是從人的道德感而推論出有道德法之立法者及審判者存在的論據；4. 本體論據 (ontological argument)，是從邏輯思維來推論出神必須存在的論據，最出名的有安瑟倫 (Anselm^{*}) 和笛卡兒^{*}的論證。

但歷史說明，沒有一個神存在論證是完全有效的，包括本體論據企圖由邏輯思想推論，也達不到必須的存在論據 (但參上引，史雲賓的《有神論的一致性》)。現代哲學的有神論者，不再執意要從這條路進發，改去探討一些與現代哲學界有較密切關係的題目：如人有限的語言能否有意義地談論無限的神；某些特別形式的經驗能否算是宗教經驗；神的主權與人的自由有什麼關係；全善全愛的神與世界的邪惡怎能並存於同一神學體系內等。有人會覺得用理性角度解釋神的存在，是徒然的 (存在主義者、巴特信徒)，但宗教哲學家則認為，他們有責任為

神（祂的存在及工作）提供一個人可以明白的理據。

楊牧谷

另參：自然神論（Deism）；自然神學（Natural Theology）；萬有在神論（Panentheism）；泛神論（Pantheism）。

A.F.H. / 楊牧谷

Theocracy 神權政體 嚴格來說，實行神權政體的社會，是一個讓神管治的社會。但現代人通常是就廣義來用這詞，泛指一個教會與國家是聯合的社羣，或者是指一種教權凌駕於民權之上的社團（正確地說，應是「僧侶政體」，hierocracy）。

最純正的神權政體是舊約以色列人（Israel^{*}）。耶和華是王（申三十三 5），以色列是祂的軍隊（出七 4），而他們的戰事就是祂的戰事（民二十一 14）。但這不僅是個軍事概念，立法與執法的權力亦在神的手中，偉大領袖如摩西者亦只不過是個居間人（出十八 16），連君王都不過是神的副攝政而已（申十七 15）。就此意義而言，作為神權政體的代表，他不單有責任打耶和華的仗（撒下八 5 ~ 20），也要增強人的信念，消滅神的敵人，並且推行改革，像約西亞所做的。在這一切行動之中，他要順服神的引導及審查：這正是偉大的先知（撒母耳、拿單、亞希雅等）不斷勸勉皇室的；他們永不能忘記，「耶和華是審判我們的，耶和華是給我們設律法的，耶和華是我們的王」（賽三十三 22）。

神權政體還與舊約兩個基本概念有很密切的關係：1. 立約。「我要作你們的神，你們要作我的子民」這應許，帶領每一個以色列人親自面對神的旨意。在神權政體內，生活非常以神的律為中心（theonomous）。2. 末世論。就如夫利先（Th. C. Vriezen）說的，一個以神為中心的生命，不僅創造了一

個神權政體的社會，也是一種以目的論為基礎的歷史；以色列人的希望正是這樣產生的，而這個希望正是以神權政體為其焦點。「神要建立祂的神權政體，倘若不是在現今的以色列人中，也要從『餘種』創造出新以色列。要是現今大衛之家不願意，神就要從耶西的根長出新枝，祂要在神權政體的國度掌權」（*An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1960, p. 229）。

我們是要在這背景下來看新約。神權政體看來是消失了，蒙揀選的已然四散，沒有國土，也不再成羣（彼前一 1）；但它與舊約的分別不如表象看來的明顯。教會成了新以色列^{*}，擁有舊以色列所有的特性（彼前二 9）。倘若教會不真正是上帝的國（Kingdom of God^{*}，她與上帝的國亦是關係密切的（太十六 18 及下）。本質上說，她就是一個神權政體。基督作為她的元首，是一切權柄的來源（弗五 23），一切紀律均是在祂名下，亦只能在祂面光中才能施行（林前五 4）。教會有了她的領袖，但這些領袖全是要在主裡面的（帖前五 12），且要向祂交帳（來十三 17）；他們擁有的一切操作的恩賜（參聖靈的恩賜，Gifts of the Spirit^{*}），均是從祂而來（弗五 11）。祂的旨意對新以色列的約束力，正如耶和華的旨意對舊以色列的約束力一樣，兩者全無分別。

從廣義而言，一個被教會（或僧侶）控制的社團，就是一種神權政體，這樣的政體出現在中世紀的天主教，加爾文時代的日內瓦，克倫威爾（Cromwell）的英國，及韋斯敏斯德信條（Westminster Confession^{*}）：「他（指長官）有職權維持教會合一與和平，保守上帝的真理純潔和完整，壓制一切褻瀆和異端，阻止或改革崇拜和法規的一切弊端，並適切地確立、執行並遵守上帝的典章」（二十三章第三條）。麥尼爾（J. T. McNeill）論到加爾文之日內瓦的話，也可以用在其他的神權政體：「其體系明顯地是神權政體，意思是它代表世俗及教會向上帝

負責，又以有效地落實神的旨意在人民的生活上為目的」(*The History and Character of Calvinism*, New York, 1954, p. 185)。但在更正教的傳統，神權政體絕不等於要民權屈服在教權之下；相反地，韋斯敏斯德信條明明指出，神職人員不能免除對長官的服從，儘管他們可能是不信者或異端(二十三章第四條)。從另一角度而言，國家或個人均應服在神旨意之下，故此沒理由對教會冷淡，或對之不善，乃應支持及保護教會。就是在一個多元社會，政府不可能提供這樣的保護，但這個原則還是對的。

不過今天就是最忠於韋斯敏斯德信條的教會，也許都不喜歡它如此表達這原則，也許要補加的，是尊重意識的自由，以及反對一切迫害和不容忍的行動。

參考書目

W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (London, 1967); T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society* (London, 1939); C. Hodge, *The Church and its Polity* (London, 1879); H. Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge, 1982); J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1954); 彭巴頓著，〈舊約神學〉，黃漢森譯，種籽，1987 (J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, MI, 1962); T. M. Parker, *Christianity and the State in the Light of History* (London, 1955).

D.M.

Theodicy 神義論 這是由兩個希臘詞語合成的：*theos*，「神」，和字根 *dik-*，「義」。按彌爾頓 (Milton) 的解釋，那是「為神對人的作為辯護」，為了證明神是對的，是值得稱頌的，雖然有時看來情況好像不是如此。神義論一個核心的問題是：在世界種種邪惡 (Evil) 面前，我們怎能相信神是良善又擁有完全權柄的呢？在壞人、惡

事、褻瀆神、傷害人；有害的環境、事件、經驗和思想的影響下，人間的價值不斷被浪費、破壞、摧毀，包括真實的和潛在的價值；簡言之，一切引致我們說「那真不應該發生」的事實，無論是自然的或道德的，都是神義論嘗試解答的問題。

所有神義論對邪惡的看法都是頗一致的，那就是說有了它，就可以達到因它的存在才能達到的更高的善；故此萊布尼茲 (Leibniz) 說，一個道德上及實際上有邪惡的世界，要比一個只有善的世界為好，因為在形上學來說，那是更豐富的；他又說神所創造的這個世界，必然是一切可能的世界中最美善的。暗地裡服膺泛神論 (Pantheism) 的黑格爾 (Hegel) 說，一切看來是邪惡的東西，本來都是善的；它們看來是惡，我們亦感到它們是惡，原因只是它們原為善的特性還未完成。進程神學 (Process Theology) 認為他們有限的神仍在努力掙扎，希望有一天可以控制它。但合乎聖經的有神論 (Theism) 者就不是這樣看了；他們同意奧古斯丁 (Augustine) 的意見，認為邪惡是欠缺了善，或說，本來是善的變壞了。他們同意的地方包括：

1. 痛楚雖然叫人難受，它本身卻不是邪惡的。痛楚其實是一個警號，活在痛苦中可以潔淨、鍛鍊人的性格，並且使它變得更尊貴，因此痛楚可以是一種恩賜，甚至是憐憫【編按：作者在這裡可能只是泛論一般的痛楚，並沒有考慮一些非整日靠嗎啡鎮痛不能過活的痛楚，如末期癌症，此等痛楚的後果剛與作者所說的相反】。

2. 美德 (選擇善) 之所以是可能，乃因為罪惡 (選擇惡) 也是可能，一種給輸入運作程式的，像自動機器一樣的並不叫善，它也缺乏了善的價值。在使人可以選擇感恩地順服之中，神同樣使人可以選擇不這樣做。神並不是罪惡的創造者，但神的確創造了人可以犯罪的可能，那是透過創造人行義的可

能來達致的。

3. 道德的成長與成熟之所以是可能，因為行為的後果是可以量度的。神既然要使這世界成為人的道德可以成長的地方，祂就讓這世界有一種實際的規律（或秩序），叫人能預知後果。故此因計算錯誤而有的沮喪，及會直接傷害人的自然災害，也就無可避免了；就是人沒有墮落也可能會經歷它們。但事實上，人在應付這些災害的過程，他的道德生命是會成長的。

在這三點之外，我們有一些哲學的臆度。希克（Hick^{*}）提出普世救恩（Universalism^{*}），並且說只有這種看法能解釋神為建立人的靈魂，而容許邪惡在這世界存在。有些人以神的自由意志為據（為了反對稱神為罪惡之源），說神若禁止人犯罪，就等於摧毀了人性——亦等於說那些被尊為聖徒的，因為仍然是人，故仍可以犯罪。有些加爾文信徒認為，神容許罪惡存在，好能顯明祂救一些人，又定另些人有罪，是合乎公義的。但這些立場都沒有足夠的聖經支持。神義論最穩妥的立場，就是看神為什麼容許罪與道德邪惡存在的問題是一個奧秘，而在救贖中所成就的善，則可有如下的推論：

a. 在這墮落的世界，人人都背離了神，應得地獄的刑罰；神卻負起拯救個別的人及更新宇宙的責任，代價是要祂兒子耶穌基督死在十字架上〔參贖罪（Atonement^{*}）；救贖（Redemption^{*}）；替代救贖論及代表論（Substitution and Representation^{*}）〕。十字架顯出祂愛罪人到什麼地步（羅五 8，八 32；約壹四 8～10），並且引發一切祂呼召相信（參信心，Faith^{*}）祂的人以愛回應祂。

b. 神使信徒，就是被饒恕的罪人在面對一切邪惡時（壞的環境、壞的健康、壞的際遇，甚至自己壞的過去），能帶出好的結果——道德的和屬靈的成長與智慧，成為他人的好榜樣和鼓勵，並為此感謝神，以致面對

邪惡時仍能過有價值的生命。

c. 在天堂，人得享基督救贖所帶來一切美善的果子，以致回首前塵，地上一切邪惡不過是過眼雲煙（羅八 18），而這種回想只會增加喜樂（Joy^{*}；啟七 9～17）。因此透過神全權的善，就能勝過邪惡；而這一切都不是理論，乃是真實地發生在人的生命之中。

這種非臆度性的、宣信式的，亦是牧養性的神義論，仍讓神保留著隱密的事（參申二十九 29），只按啟示出來的稱神為義，並且榮耀祂，叫人對神存敬畏之心，並且把「這些事本就不該發生」的感覺，轉化成一種滿足的讚歎：「凡祂所作的盡皆美善！」——這是最高亦是最積極的宣告：神是對的，祂配受讚美。再者，按上面的推論，邏輯宣告它是可能的，而信心亦知道那是真確的，因為到了萬事終局之日，我們必知道：神假如在任何一階段採取了不同的方法，效果一定不會這樣美善。

另參：受苦（Suffering）。

參考書目

M. B. Ahern, *The Problem of Evil* (London, 1971); S. T. Davis (ed.), *Encountering Evil: Live Options on Theodicy* (Atlanta, GA, 1986); P. T. Forsyth, *The Justification of God* (London, 1916); P. T. Geach, *Providence and Evil* (Cambridge, 1977); J. Hick, *Evil and the God of Love* (London, 1966); J. W. Wenham, *The Goodness of God* (London, 1974; rev. ed., *The Enigma of Evil*, Leicester, 1986); J. S. Whale, *The Christian Answer to the Problem of Evil* (London, 1939).

J.I.P.

Theodore of Mopsuestia 摩普綏提亞的狄奧多若 參安提阿學派（Antiochene School）。

Theodoret of Cyrrhus 狄奧多勒 參安
提阿學派 (Antiochene School)。

Theology 神學 這是源自希臘文 *theologia*，指對眾神或一神的討論。希臘詩人如荷馬 (Homer) 及赫西奧德 (Hesiod)，均被稱作「神學家」 (*Theologoi*)，皆因他們的故事有論及眾神。斯多亞派 (Stoicism) 作者更稱他們的故事為「神話神學」，以別於「自然的或理性的神學」，如亞里斯多德的「神學哲學」——亦是今天所謂的哲學神學 (Philosophical Theology) 或形上學 (Metaphysics)。

雖然斐羅 (Philo) 稱摩西為「神學家」 (*theologos*)，意思即是談論神的人、神的代言人或發言人，這希臘詞語卻不見於舊約的七十士譯本或新約〔有些抄本稱新約最後一卷書為「神學家約翰的啟示」 ('The Revelation of John the Theologos')〕。把這詞引進教會使用的是護教士 (Apologists)，它的動詞是「賦予神性」或「稱之為神」，其意思在日後有關基督 (參基督論, Christology) 及聖靈 (Holy Spirit) 的神性之討論常常用到。但到了主後 200 年，神學一詞 (包括希臘及拉丁文) 多是指有關神的教訓。亞他那修 (Athanasius) 以 *theologia* 來指有關神本體的知識，以別於有關神之工作的知識，其他人如奧古斯丁 (Augustine) 則以此純指神的知識。以它來指教會一般教義的教父非常少，這樣定義的神學是屬於信仰羣體的公產，不能分割有關神的教導和神的知識 (亦即不能分開理解與經驗)。有時 *theologia* 亦可指「對神的讚美」。

使神學成為一門系統性的學科，一種可以研讀和教導，甚至是一門科學的，主要是經院學派 (Scholasticism) 作者和歐洲新興的大學。從這種角度來使用「神學」一詞也

不完全是新的——它只是重新使用基督教前期的希臘用法，也有一些教父是這樣用的，不過這時期的發展預告了這門學科的前路；它不再有限在基督教圈子內。同一時間，經院學派愈來愈傾向把不同的神學分門別類，就如他們把神學和哲學分開一樣，神學和哲學大約就是信心與理性 (Faith and Reason) 的分別。雖然大體上說，改教派不喜歡作這種分類，但他們的繼承者卻樂於此道，在更正教的經院主義中，他們開始把神學分得異常仔細。

在現代世界，「神學」一詞通常是就廣義來用，包括大學及神學院所有為訓練人投身事奉的學科在內 (亦即是包括聖經語言、教會歷史、講道學等)，故此它可被視為如英國文學或物理學之外的一門學科。但從狹義來說，這詞是特指一種論到神及祂與世界之關係，從創造到再來，又把其中教訓組織起來，使它成為有秩序的學科 (它反而很少是指一種僅論及神的教義)。通常我們是在「神學」一詞的前面加上各種說明，以示其性質，標示它屬於哪一傳統，就如修道 (Monastic)、天主教 (Roman Catholic)、改革宗 (Reformed)、福音派 (Evangelical)，或合一運動 (Ecumenical) 等神學；亦有標示其內容的，如自然神學 (Natural)、聖經神學 (Biblical)、認信神學 [根據教會信條 (Confessions of Faith) 的發展而來]、信經 (Creeds) 神學等；標示教義的有洗禮 (Baptismal) 神學、三一 (Trinitarian) 神學；或凸顯主題的，有立約 (參盟約, Covenant) 神學、解放 (Liberation) 神學、道成肉身 (Incarnational) 神學、婦解 (Feminist) 神學、十架 (Cross) 神學等——每一項都不僅指出其主要命題，更標劃出由受眾所定規的目標。

除上述外，今天神學研究最重要的課題，有聖經神學、歷史 (Historical) 神學、系統 (Systematic) 神學、哲學神學、

教牧 (Pastoral)* 神學，和實用 (Practical)* 神學；及較冷門的教義 (Dogmatics)* 神學、禮儀 (Liturgical)* 神學，和基要 (Fundamental)* 神學。神學發展是愈來愈少宗派的色彩了。

阿奎那 (Thomas Aquinas)* 最能指出神學真義：「神學是神所教、關乎神，並引往神的學問。」

參考書目

G. F. van Ackeren, in *NCE* 14, pp. 39 ~ 49 (天主教角度的討論，包括「實證」神學及「思辯」神學)；G. Ebeling, in *RGG* VI, cols. 754 ~ 69；R. Hedde, in *DTC* 10, cols. 1574 ~ 95；F. Kattenbusch, 'Die Entstehung einer Christliche Theologie: Zur Geschichte der Ausdrücke θεολογία, θεολογείν, θεολόγος,' *ZTK* n.s. 11 (1930), pp. 161 ~ 205；F. Whaling, 'The Development of the Word "Theology"', *SJT* 34 (1981), pp. 289 ~ 312.

D.F.W.

Theophany 神的顯現 這是一個希臘詞語，它的字根告訴我們，這詞是指神向人顯現。舊約聖經有很多神顯現的記錄，最早記於創世記，神對亞當說話，及與他漫步花園 (創三 8)。神向人顯現，有三種形式——人的形狀 (參擬人說, Anthropomorphism*)、天使 (Angels)* 的形狀，和非人的形狀。不同的形狀與不同的作用有直接關係。

當神要來執行審判，祂顯現的形式是叫人害怕的。舉例說，在攻取耶利哥之前，神是以一個無可抗拒的戰士顯現 (書五 13 ~ 15)。雖然為審判而顯現總是叫人害怕，對神的仇敵是等於咒詛與恐懼，但對神的子民卻是恩典與安慰 (鴻一 1 ~ 9)。

舊約中的人常遇上的戰士形狀，顯出神常以人的樣式顯現。當然，神在舊約的顯現有許多不同的角色；舉例說，創十八 1 ~ 15

記載神向亞伯拉罕重新保證祂立約的應許，在那裡祂是以使者的形式顯現。

第二類顯現形式是天使。瑪挪亞和他的妻子是從一個天使得知他們要生參孫，後來他們才知這天使就是耶和華 (士十三)。很多基要派學者認為，主的天使就是三位一體 (Trinity)* 神的第二位在道成肉身前的顯現，對其他以人形式顯現的亦作如是觀，因此有時這些顯現又稱作「基督顯現」 (christophanies)。不過新舊約都沒有說過耶穌基督就是主的天使；然而有些學者則從新約教訓 (約一 18) 來辯論，說從來沒有人見過神，因此顯現的不是天父。

第三種形式是神以非人的形式來向人顯現。就在亞伯拉罕之約建立的時候，在祭牲之間「有冒煙的爐並燒著的火把」經過 (創十五 17)。

神顯現最佳的例證，就是耶穌基督的道成肉身 (約一 1 ~ 17, 十四 9；西一 15)；在新約，神的顯現變成了基督顯現，更為真實的道成肉身所確定。今天信徒都引頸等待末後的日子，那時「主必親自從天降臨」 (帖前四 16)。

參考書目

J. A. Borland, *Christ in the Old Testament* (Chicago, 1978)；J. Jeremias, *Theophanie: die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung* (Neukirchen-Vluyn, 1965)；J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God* (Philadelphia, 1967).

T.L.

Thielicke, Helmut 蒂立克 (1908 ~ 85) 蒂立克生於巴門 (Barmen)，先後獲得哲學博士 (1931) 及神學博士 (1934)。最早是在符騰堡 (Württemberg) 牧養教會及教書，後來因為質疑所謂種族 (Race)* 與人民的「次序」，而開罪納粹政權，被禁止演說、寫作

及旅遊。但他的講台事奉在戰爭期間和戰後都十分有力，在 1945 年他應杜平根之邀，任神學教授；1954 年轉到漢堡，並於 1961 年榮任校長。帝立克一直是個出名的講員，因此繼續向龐大的會眾講道，又支持許多福音工作，透過研討、單張、書籍、電台和電視的節目來傳揚基督教信息。

帝立克最重要的貢獻還是在文字上，大部分著作已譯成英文，極少部分譯成中文。就算在希特勒禁制他的時代，還能把他早期論死亡的文稿，透過外交公文袋偷運出國。戰後他把講章選輯成書，如《神的緘默》（*The Silence of God*），和《至終的凋零》（*The Final Dereliction*）；在後一本書，他傳講的是先知的信息，指出末日的情况。

除了最早期的作品外，帝立克的學術著作是以多冊的《神學倫理學》（*Theological Ethics*）為始，英譯本是以三冊出版。而三冊的《信仰要義》（*The Evangelical Faith*）則是教義作品。《現代信仰與思想》（*Modern Faith and Thought*）闡釋近代神學發展的歷史，特別是關於德國的。至於以一般會友為對象的書，包括有《神隱藏的問題》（*The Hidden Question of God*）、《面對死亡》（*Living with Death*）、《等待的父親》（*The Waiting Father*），以及一本關乎人類學（*Anthropology*）的，《作個人——成為人》（*Being Human — Becoming Human*），這些書都值得注意。他的回憶錄（*Zu Gast auf einem schönen Stern*）則能幫助我們了解他的生平、思想與時代。

作為一個傳道人，帝立克一直探討的問題是危機中的生命，他的反應是：不要被表面的問題矇蔽，乃要面對背後的問題，那就是人的本性與命運等終極問題。他據此而把問題重組，叫人認識神更高的旨意，這是已經在基督身上成就的。宣告基督的道是教會基本的工作，在履行這任務之際，傳道（參講道神學，*Preaching, Theology of*）人常要提防兩種危險：不適切與錯誤的遷就。要

防止這兩種危險，最好的方法莫如混合釋經和專題資料，加上聖靈使之不證自明的真理。

當生命處於危機之際，會帶來許多倫理（*Ethics*）上的問題，就如為保護受迫害的人而撒謊、政治暗殺，以及性與醫療等新問題（參生命倫理學，*Bioethics*）。帝立克先在他的學術著作處理這些問題，然後再指出解決問題的神學真理，就如：人是按神的形像（*Image of God*）創造（*Creation*）、墮落、新生命中指示式與命令式訓詞的關係、自然律（*Natural Law*）的角色、律法與福音（*Law and Gospel*）之間的張力、基督徒活在墮落世界會引致的妥協問題，以及不斷需要的饒恕，因為我們仍然是名為稱義，實則為罪人。

在討論倫理問題時，帝立克直探福音的核心；而在《信仰要義》中，他則探討神對人的疏離問題的反應，這種疏離現象是由宗教與世俗分割而引致的。神自己要引入重建的工作，透過聖靈賜人新生命，使人與基督聯合。他指出烏托邦只能給人虛假的希望，人若沒得到更新，一切社會重建都不可能成功。但新時代已然臨到，因而向前再進一步是可能的，神透過祂的道及聖靈來工作，使不同種族在各種危難中仍然能保持人性，存在下去；教會參與這類工作是她首要的職務，而教會之存亡亦在乎這任務能否成功。

讀者會發現帝立克的作品頗為長篇，常有重複，卻很有啟發性，不過有時則語意不清。但對那些具分辨力的讀者來說，帝立克的作品對我們的講道、倫理及教義學（*Dogmatics*）都很有幫助。他提的問題都十分重要，當他把問題一直推演到神身上，我們便發現它的重要性了，他提的答案總是集中在神藉聖靈並在基督內成就的工作。

另參：教義學（*Dogmatics*）；倫理學（*Ethics*）；講道神學（*Preaching, Theology of*）。

參考書目

G. W. Bromiley, 'Helmut Thielicke', in D. G. Peerman and M. E. Marty (eds.), *A Handbook of Christian Theologians* (Nashville, TN, 1984).

G.W.B.

Thirty-Nine Articles 三十九條 這是英國聖公會在 1563 年訂定的信條。十六世紀教會發生驚天動地的改變，種種現實問題引起的教義爭辯此起彼落，三十九條便是把這一連串的爭辯結果以信條形式寫下來。但按它的發展卻可分作下列幾個階段：1. 十信條（1536）；2. 主教書（1537）；3. 六信條（1539）；4. 君王書（1543）；5. 四十二條（1553）；故說三十九條是由四十二條修訂而成也是可以的。

從一角度而言，三十九條可說是聖公會為使信條符合當代情況而修訂的結果。四十二條成立之初，有好幾條都是為針對昔日錯誤教義而有的，像三十九、四十和四十二條，是否認復活已成過去，否認靈魂會與肉身死亡時一同消失，並否認世人至終全要得救；這些都是重洗派（Anabaptists）的錯誤教義，現今都無此需要，故把這三條從四十二條刪去，成為三十九條。此外，亦有其他的修訂，如第三條論基督下到陰間，其中一半被刪去；第二十八條論聖餐，亦略去帶慈運理派色彩的一段；第二十條論教會權柄，在原有「教會不可設立與聖經相反的禮儀」一句，加上「教會有權柄設立禮儀規條，並有決定信仰之辯論權柄」，這句成了日後爭辯的要點，因為當時人相信，加上這兩句全是為了伊麗莎白一世。

也許要注意的是，三十九條不屬傳統所言的信經（Creeds），也不是對已接受之信經的一種解釋；它們只是信仰要義的撮錄，每一條都代表他們對重要的，也是曾辯論過之問題的一個撮要，也是聖公會的立場。因

此可以想像的是，它們對問題的闡釋必不會太精確，免得引起另一場爭辯。總體來說，它努力要表達的，是聖公會對中世紀教會敗壞了大公教義的反應，以及對羅馬教義、加爾文主義（Calvinism），和對重洗派的看法。就如二十八條是既反對聖餐的變質說（Transubstantiation），亦不認同慈運理的聖餐論，而接受了真正臨在說。第六條宣布「聖經包含得救的要道」；而信經之所以被接受，皆因它們全是聖經所支持的（第八條）；第二十一條宣告公會（General Councils）本身不是無誤的。王室及人民的權柄是在最後一部分討論，那裡指出「女王……有超羣的權柄」，但講道與聖禮之權卻不在其內。

聖公會會友從來都不需表示接納這信條，但牧師及牛津、劍橋的師生則需要如此做，直到十九世紀才廢掉。自 1865 年起，聖職人員只需接受公禱書及三十九條所訂之信仰範圍便成。

三十九條不僅通行於英國的聖公會，也為意大利、西班牙、葡萄牙，以及英殖民地的聖公會教會應用，其崇高地位是不言而喻的。但因美國厲行政教分離的原則，他們不得不略加修改王室及其特權那一部分，及刪去第二十一條全條，另訂第三十七條，其餘便接納了。

參考書目

章文新著，《衛理公會法規》，香港，1950，21～9 頁；彭彼得著，《基督教思想史》，香港，1953，309～17 頁。

E. J. Bicknell, *A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles* (1919); E. C. S. Gibson, *The Thirty-Nine Articles*, 2 vols. (1896～7); J. H. Newman, *Tract 90* (1841).

楊牧谷

Thomas Aquinas 多馬·阿奎那 (1225 ~ 74) 十三世紀最偉大的經院神學家，其神學與哲學的造詣堪稱一時無兩。阿奎那是那不勒斯阿奎諾伯爵的兒子，年輕的時候便加入道明會 (Dominicans)，成為新的托砵僧；他的父母極力反對此事，希望他像其他人一樣，成為本篤修道會 (Benedictine) 士。道明會強調兩件事：回到聖經，和加強學術修為，因為他們的使命是講道和聽告解。院方不久就派阿奎那去巴黎大學讀書；他以教學度其餘生，先後在巴黎 (1256 ~ 9, 然後 1269 ~ 72)、羅馬、那不勒斯，和維泰博 (Viterbo)。

十三世紀最重要的問題，是他們重新發現了亞里斯多德 (Aristotle) 的作品。亞里斯多德所描述的世界，遠比當時西方所認識的豐富；但若按阿拉伯人所詮釋的亞里斯多德，他是反基督教的，就如說他主張這個世界是永恆的，而在萬人之上是有一個理性體。有些神學家便因此而完全拒絕亞里斯多德；另有些人則毫無保留地接受他，主張哲學的真理並不需要常跟神學真理看齊。相比之下，阿奎那對亞里斯多德的接納就持平得多，他一方面歡迎亞里斯多德正確的地方，另一方面又有系統地更正他認為是不足及錯誤的地方。既然一切真理皆源自神，因此真理是只有一；原則上說，信心與理性 (Faith and Reason) 之間是沒有衝突的。當阿奎那發現有矛盾的地方，他就歸咎於人錯誤的理解，並指明出來。

至於世界的永恆，阿奎那指出人的理性並不能證實世界是永恆的，但它有一個起頭，又有一結局這事實，卻是啟示 (Revelation) 告訴我們的。說到個人的不朽 (Immortality)，阿奎那把亞里斯多德的心理學深化了許多，指出人 (參人類學, Anthropology) 怎樣由單一的實質構成，此實質包括了形與體，其形是不屬物質的，因此是永恆的。在這基礎上，他指出萬人共有同一個靈魂的說法是錯誤的，這正是亞偉

若斯 (Averroes) 及其門生所解釋的亞里斯多德之理論。同一時間，阿奎那亦把傳統西方基督教所解釋的人類學加以改變；傳統所解釋的，大體上是跟隨奧古斯丁 (Augustine) 的路線，有二元論的傾向。因為阿奎那採取了亞里斯多德的方法與原理來重組神學，有人認為他是一個創新者，亦有人為此而反對他。

像其他經院神學家，阿奎那也是以寫倫巴都之《四部語錄》 (Lombard, *Sentences*) 的註釋開始其學術生涯。因為有人反對他在巴黎的修道院，他講道的執照遲遲未能發出，直到教宗介入，他才領到執照。他一生之中從沒停過向學生講解聖經，其中有些講義是以釋經書的形式留傳；其中著名的像「引起爭議」的《論真理》、《論神的能力》、《論邪惡》、《論靈體》和《論靈魂》 (*On Truth, On the Power of God, On Evil, On Spiritual Creatures, On the Soul*)；它們都是大學課程的講義，也是爭論的結果。再者，阿奎那亦曾為波伊丟斯 (Boethius) 及狄尼修 (Dionysian) 的作品寫過註釋，叫做《論神聖名字》 (*On the Divine Names*)。作為一個註釋者，阿奎那最重要的作品，包括了為亞里斯多德的主要作品寫註釋，包括與邏輯有關的《物理學》、《論靈魂》、《形上學》和《倫理學》 (*Physics, On the Soul, Metaphysics, Ethics*)。不過阿奎那名垂千古的兩部作品，卻是《論公教信仰的真理》 (*Summa contra Gentiles*)，和《神學總論》 (*Summa Theologica*)。後者原是寫給初信者的神學總綱，結果成了分開三部分的神學巨著：第一部是神 (God) 論，及萬物是怎樣從神而來；第二部討論人怎樣回歸神，先是討論一般的道德問題，然後是仔細地處理善與惡；第三部分討論道成肉身 (Incarnation) 與聖禮 (Sacrament)。阿奎那只完成了第三部分的一半，就停筆不寫，幾個月後便與世長辭。

據亞里斯多德所了解的科學，哲學最高

一部分是神學，且認為某些物質是始動者（first mover）。阿奎那一方面接受這種神學，也採用其中一些理論，就如神存在的證據，但他強調在哲學家的神學之外，我們也是需要神聖的神學。神聖的神學是建立在啟示^{*}上，透過它，人才比較有把握認識自己的命運，這是不能由理性推論出來的。還有，它亦顯出所啟示的真理是人的理性能夠明白的，因為這些真理都是人得救恩（Salvation^{*}）所必須的；但假如我們倚靠理性推論，恐怕就只有少數人能把握了；就算是這少數人，也要經過漫長的研究過程，其結果還會混雜不少錯誤的思想在其中。

對阿奎那來說，神聖神學是一種與眾不同的科學，因為其他一切學問都是本於人的理性，它卻是本於神已經啟示的。阿奎那在他的神學內處理了許多問題，但都是從啟示的角度來討論。因為神聖神學是本於神聖的知識而來，這種知識是不會錯的，因此神聖神學就比建基於人智的科學更準確。但因為人了解神聖事物的能力有限，故此有些道理會引起一些疑惑，但問題是出在人，不是道理本身。既然神學的基礎是在啟示，因此這種科學最強的證據就是權威（Authority^{*}），這卻是其他科學最弱的一環。阿奎那認為人不可能證明信仰的條款（參信經，Creeds^{*}），它們只是這種科學的原則，但人卻可以回答由誤解而產生的異議。人不應以理性作相信的基礎，但它對了解自己信仰的原委卻是好的（參信心與理性^{*}）。

在討論問題的時候，阿奎那不斷引用教義及古代哲學家的作品，亦採用保羅的方法，以詩人作他的模範，因此，哲學家最好的論證指出，是有一個始動者，一個足夠的因等，而在每一論證之結尾，阿奎那都會說，這就是人人所了解的上帝。當然，神不僅是一個始動者，由此，阿奎那便指出神是獨一、美善、無限、永恆和三位一體（Trinity^{*}）的。同樣地，論到人（Man^{*}）的結局，阿奎那接受古代哲學家的看法，認為

人的目標是快樂，但這目標只能體現於天堂，是只能見於蒙神賜福的人身上，是神的異象（Vision of God^{*}）。人在今生只能經歷不完全的快樂，這正是哲學家所能了解的。在討論律法（Law^{*}）的問題上，阿奎那認為人心內有一自然律，人能參與神的律法，這是人能制定律法的依據。他認為十誡就是這一種神的律法，也是自然律的內容。對阿奎那來說，自然界（Nature^{*}）是源自神，因此是善的，但因著罪（Sin^{*}）的緣故，人需要神的幫助，才能重得自然的善，和回歸到神那裡去。

就在阿奎那離世五十年內，道明會^{*}承認阿奎那是他們修道院的博士【編按：指其在教義上的領導地位，非學術頭銜】。自十五世紀開始，研究他思想的中心，在世界各地建立起來（參多馬主義和新多馬主義，Thomism and Neo-Thomism^{*}），今天他仍然是中世紀最具影響力的神學家。

參考書目

著作：《論公教信仰的真理》（史稱《駁異大全》），卷一～四，台灣商務，1971、1970、1971、1972（*Summa contra Gentiles*, tr. A. C. Pegis et al., *On the Truth of the Catholic Faith*, 5 vols., Garden City, NY, 1955～7）；repr. as *Summa...* (Notre Dame, IN, 1975)；*Summa theologica*, ET in 59 vols. + index (London, 1964～81)。

研究：M. D. Chenu, *Toward Understanding St Thomas* (Chicago, 1964)；E. Gilson, *Le Thomisme* (Paris, 1965)；R. McNery, *St Thomas Aquinas* (Boston, 1977)；F. van Steenberghe, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism* (Washington, DC, 1980)；A. Vos, *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought* (Grand Rapids, MI, 1985)；J. A. Weisheipl, OP, *Friar Thomas D'Aquino* (Garden City, NY, 1974)。另參多馬主義和新多馬主義（Thomism and Neo-Thomism^{*}）的參考書目。

Thomism and Neo-Thomism 多馬主義和新多馬主義 多馬主義一詞來自多馬·阿奎那 (Thomas Aquinas)*，顧名思義，多馬主義就是阿奎那及其跟隨者所造成的神學傳統。

1. 阿奎那的神學觀點

阿奎那的作品涉獵甚廣，幾及基督教思想的每一方面。

a. 信心與理性 (Faith and Reason)* 像奧古斯丁 (Augustine)* 一樣，阿奎那也是把信心建基於神在聖經內的啟示，而信心的支持則在神蹟和理性辯證上。阿奎那用「五法」(five ways) 來證明神的存在 (Summa, I:2:3)。雖然他相信罪能妨礙人認識神的能力，不過他認為大多數人都需要相信 (不是證明)。相信永遠都不是本於理由，但信徒有責任為他們所信的整理出原因；他為自己相信神的存在提出了著名的「五法」。他的論證是這樣的：1. 由運動而推論出一個不動的啟動者；2. 由眾果而推論出第一因；3. 由偶發的推論出必須的個體；4. 由某程度上是完全的，到最完全的那位；和 5. 由設計推論到設計者。除了那些「與理性符合」的真理外，也有些真理是在「理性之外」的，像三位一體 (Trinity)*、道成肉身 (Incarnation)* 等，這些只能透過信心來知道。

b. 認識論 (Epistemology)* 多馬認為一切知識皆源自經驗，凡是在頭腦內的，皆先現於感官，除了頭腦本身，因為我們天生就有一種先驗的 (a priori)、近乎本能的認知能力。一切知識皆建基於第一原則，就如：1. 身分 (本體就是本體)；2. 非矛盾 (本體不是非本體)；3. 拒絕居間者 (或是本體或非本體)；4. 成因 (非本體不能產生本體)；和 5. 終極性 (一切本體皆為一目標而努力)。只要認識了這些原則，就知道它們全是「不證自明的」，或說是可以化簡為不證自明的。

c. 形上學 (Metaphysics)* 智者有責任向人指出萬物的秩序。理性從本身的行為洞悉其秩序，這就是**邏輯**；這種秩序所產生的意志行為就是**倫理**；理性在外在事物所產生的秩序叫做**藝術**；但有秩序的理性能沉思卻不能製造的，叫做**自然**；自然界給思索成為有意義的，叫做**自然科學**；能量化的自然界叫做**數學**；而自然界給找出其本體，就叫做**形上學**。

多馬之形上學最重要的肯定是：「在秩序中的行為只要是行為，都是無限及獨特的，除非它是與反面的潛質結合」。只有神才是純全的實質，一切受造物都混合了實質與潛質。神是沒有形狀的，因為祂是純全的實質。天使是完全體現的潛質 (純形)；而人則是由形 (靈魂) 與質 (身體) 構成，且是不斷在體現的過程中發展。

d. 神 (God)* 只有神是純存有 (「我是」)，祂就是本體；其他萬物只是具有本體。神之本質就是存在。祂是一種必須的本體，其他一切只是偶發 (contingent) 而已。神是不能改變的，因為祂並沒有改變的需要。同樣地，因為時間就等於改變 (從之前變成之後)，神就是「非時間的」，或說，是永恆的。神是單純的 (即不能分開的)，因為在祂之內沒有分開的潛質或原則。祂也是無限的 (非限制的)，因為沒有任何可以限制祂的潛質。除了這些形上的屬性外，神在道德上也是完全 (公義、美善) 及無限睿智的。

e. 宗教語言 (Religious Language)* 我們論到神的語言總是類比式 (Analogy)* 的，它不可能是惟一的解釋，因為我們的知識是有限的，而神的知識是無限的；它也不可能是模稜兩可的，因為受造者一定要模仿創造者，其後果是與有效的因相仿的 (參詩十九 1；羅一 19 ~ 20)。不過無限的神與有限的人之間有極大的不同，故此透過反面 (via negativa) 來述說是有其需要的 (參反面神學, Apophatic Theology)*。我們

只能以示意式的完全用在神身上（如：善、真理），但也要指出受造物之完全是有其限制的一面，而這些限制卻不能應用在神身上。

f. 創造（Creation）^{*} 神是從無造有（*creatio ex nihilo*）。從邏輯上說，一個永恆的創造是可能的，因為永恆內沒有一個矛盾的因叫這種創造成為不可能。不過藉著啟示，我們知道宇宙有一個起頭。在創造之前是沒有時間的，神並不是在時間內創造世界；乃是說，神創造世界時，時間亦一併被造了。

g. 人 阿奎那採納亞里斯多德的看法，認為人（參人類學，Anthropology^{*}）是一種靈魂與肉體結合的生物。儘管他們是靈與體的結合，靈與體之間卻沒有相同之處，不過人死亡後，靈魂仍能存活，等待復活時再與身體聯合。神是在母腹中造出每一個人的靈魂（參靈魂的起源，Soul, Origin of^{*}）。

h. 倫理學 不僅思想有第一原則，連行為也如此，稱作律法（Law）^{*}。永恆的律法是神統管萬物的計畫。自然律則是有理性之受造物參與的永恆律法。人間律法是把自然律用在當地社羣的結果；而神聖律則是神藉著聖經與教會所啟示出來的神之律法。

美德一共有兩大類：自然的與超然的。前者如謹慎、公義、勇氣、節制等典型的美德；後者則如信心、希望和愛。

2. 多馬主義與新多馬主義

多馬主義是一種始於多馬·阿奎那而有的思潮。在他離世後，世上有很多團體及個人採納了他的教訓，最值得注意的是他的道明會（Dominicans^{*}）兄弟。1277年教會把他好幾個思想定為異端，但主要還是靠道明會的努力，阿奎那的神學才至終被確立，他且於1323年被冊封為聖。

多馬派的人用亞里斯多德（Aristotelian^{*}）的思想和表達方法，與方濟會士（Franciscans^{*}）多用柏拉圖

（Platonic^{*}）的方式不一樣，這是引致日後兩會不斷有爭辯的主因。

發展多馬主義最重要的人物是迦耶坦紅衣主教（Thomas de Vio Cardinal Cajetan, 1469 ~ 1534），亦是把路德（Luther^{*}）逐出教會的那人。迦耶坦對阿奎那的思想作出了幾個著名的詮釋，其中之一是關乎類比的。他認為能稱得上類比的，必是兩個本質（essences）都共同擁有某種屬性，而不是只有一方擁有；再者，所謂本質者，他是指抽象的存在，多於實體的存在；最後，他對神之存在能否被證明，及人之不朽（Immortality^{*}）等問題存疑。

到了十六世紀，多馬主義已成了天主教最重要的思想。耶穌會（Jesuit^{*}）在1540年承認它，而且在後來天特會議（Trent, Council of^{*}）的公布上，多次刻意採用阿奎那的表達方式。到了十七世紀，聖多馬的約翰（John of St Thomas, 1589 ~ 1644）是多馬主義的主要代表；但在十八世紀，多馬主義變得內向，慢慢就隱退下來。到了十九世紀，多馬主義又再復興，主要是因為在工業革命浪潮中，多馬主義竭力維護人的尊嚴。到了梵諦岡第一次會議（1869 ~ 70），多馬主義又領風騷，因為教宗利奧十三世於1879年在一教諭（*Aeterni Patris*）中公然承認它的地位，這一次便引發了新多馬主義的誕生。

嚴格說來，新多馬主義是二十世紀阿奎那思想的復興。這時主要是分兩大派系：1. 超然的多馬主義者，像馬利沙（Joseph Maréchal, 1878 ~ 1944）、朗勒根（Lonergan^{*}）、拉納（Rahner^{*}），他們把多馬主義放在康德（Kant^{*}）的思想來解釋；2. 另一派是希望只解釋阿奎那本人的思想，領導者有拉格朗慈（Reginald Garrigou-Lagrange, 1877 ~ 1964）、吉爾松（Gilson^{*}）和馬利坦（Jacques Maritain, 1882 ~ 1973）。多馬主義越過宗派的界限，聖公會神學家如馬斯卡爾（E. L. Mascall, 1905年

生)，以至非天主教人士都受其影響。

新多馬主義的重點，可在一口號式的話語表達出來：「存在先於本質」（‘existence precedes essence’），它的意思是說，人能透過原知（intuition）來知道某些東西是存在的，這種原知比我們真知道它是什麼來得早；為此，馬利坦認為多馬主義才是存在主義（Existentialism）之父。

新多馬主義仍然有許多重要的思想家支持，在英國有柯樂東（Frederick Copleston，1907年生），加拿大的歐文斯（Joseph Owens，1908年生），以及美國的柯林斯（James Collins，1917年生）和伯克（Vernon Bourke，1907年生）等。

參考書目

V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography: 1920 ~ 40* (St Louis, MO, 1945); T. L. Miethe and V. J. Bourke, *Thomistic Bibliography: 1940 ~ 78* (Westport, CN, and London, 1980).

F. Copleston, *Aquinas* (Harmondsworth, 1955); K. Foster, *The Life of St Thomas Aquinas: Biographical Documents* (London and Baltimore, MD, 1959); E. Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (New York, 1956); M. Grabmann, *The Interior Life of St Thomas Aquinas* (Milwaukee, WI, 1951); J. Maritain, *Distinguish to Unite, or the Degrees of Knowledge* (New York, 1959); *idem*, *Scholasticism and Politics* (London, 1945); A. Walz, *Saint Thomas Aquinas, a Biographical Study* (Westminster, MD, 1951)。另參阿奎那 (Thomas Aquinas) 的參考書目。

N.L.G.

Thornton, L. S. 桑頓 參安立甘大公主義神學 (Anglo-Catholic Theology)。

Thornwell, James Henley 松威 (1812 ~ 62) 美國長老宗的出色神學家、教師及牧師，也是美國南北戰爭時期南方十一州聯邦 (Confederate States of America) 長老宗的創辦人之一 (1861)。作牧師時，他是服務於蘭開斯特 (Lancaster, SC, 1835 ~ 8)，後在哥倫比亞 (Columbia, SC, 1840 ~ 1, 1855 ~ 61)。1847年，總議會選他為主席，是歷屆最年輕的主席，自1841 ~ 51年，他是南卡羅萊納學院 (South Carolina College) 的教授，後成為他們的院長 (1852 ~ 5)，最後在哥倫比亞一神學院教神學 (1855 ~ 62)。松威擅長為韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession) 辯護。他善辯之能力是來自愛真理之心，多於是口舌之逞強。

美國長老宗分裂為南與北之前，松威與人辯論最激烈的一次是跟賀智 (Hodge)。二人的衝突已維持一段時間，終於在1860年，二人在紐約的羅切斯特 (Rochester) 相遇，為了宣教的問題而爆發激辯；後來漫延到整個長老宗 (Presbyterianism) 的問題，就如關於聖經原則的運用、應否支持慈善活動，以及一個負責管理的長者應否算為長老等問題。松威認為教會管理 (Church Government) 的問題既關乎教義，亦關乎啟示。賀智則認為管理細則並不記於聖經。松威主張應由長老組成的委員會 (而不是其他理事會) 控制教會的慈惠事工；賀智則認為由委員會掌控也不違反聖經。松威說管理的長者就是正式的長老，在法庭上是可以全權代表教會的；他認為賀智的理論未免把牧師與平信徒 (Laity) 分得太開了，容易造出階級制度來。

他那個年代最激烈的問題莫如奴隸制度。松威認為人若小心研讀聖經的資料，就會知道奴隸制度 (Slavery) 本身其實並非不道德。再者，這問題已變得非常政治化，因此他支持十一聯邦的決定，及南方長老會獨自為政，好服事新的國家。

參考書目

The Collected Writings of James Henley Thornwell, 4 vols. (New York, 1871 ~ 2; repr. Edinburgh, 1986); E. B. Holifield, *The Gentleman Theologians: American Theology in Southern Culture, 1795 ~ 1860* (Durham, NC, 1978); B. M. Palmer, *The Life and Letters of James Henley Thornwell* (Richmond, VA, 1875; repr. Edinburgh, 1974); T. W. Rogers, 'James Henley Thornwell', *Journal of Christian Reconstruction* 7 (1980), pp. 175 ~ 205; L. G. Whitlock, 'James Henley Thornwell', in D. F. Wells (ed.), *Reformed Theology in America* (Grand Rapids, MI, 1985).

T.J.N.

Three-Self Movement 三自運動 參中國神學 (Chinese Theology)。

Tillich, Paul 保羅·田立克 (1896 ~ 1965) 田立克是以一個哲學家的身分來寫神學，他的目的是要作基督教神學與教外思想的橋樑。他認為自己的工作是個護教士 (Apologist)，是他所了解的護教士，亦即是在共同基礎上作「回應的神學」。他曾在好幾間德國大學讀書和教學，希特勒在 1933 年擁權時，他剛移民美國，但他的思想仍是深深植根於德國的哲學傳統。他受幾種傳統影響：浪漫主義 (Romanticism)，如：士來馬赫 (Schleiermacher)、謝林 (F. W. J. von Schelling, 1775 ~ 1854)，和胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859 ~ 1938)、海德格 (Heidegger) 的現象學 (Phenomenology)。此外，他對楊格 (C. Jung) 的心理學也深感興趣，特別是關於符號及表記 (symbols) 的問題〔參深層心理學 (Depth Psychology)；宗教心理學 (Psychology of Religion)〕。

田立克最重要的作品，就是三冊的《系統神學》(*Systematic Theology*, 1951, 1957, 1963)。他的神學方法可以稱做「互動關係」：「在互動關係的方法下，系統神學是這樣工作的：它分析人出現存在問題的情況；它會顯出基督教信息所用的符號，正是這等問題的答案」(*Systematic Theology* I, p. 70)。田立克的作品可分作五個主要的互動關係：理性與啟示、實存與神、真實之人的存在與基督、曖昧的生命與聖靈、歷史的意義與神的國度。田立克承認此等問題與答案會影響彼此的規模，為此，一些教外哲學家表示對「問題」的真實性有懷疑，而許多神學家則對「答案」表示不信任，認為它們太過遷就問題了。但田立克看他自己的身分是個仲介的神學家，他努力從事的，就是溝通神學與哲學、宗教與文化、信義宗主義與社會主義，及德國與美國的傳統。他強調沒有一個獨立的教義或神學系統能承載全部真理；分割與分離皆是邪惡的表徵，整全卻是指向神的。

這都跟田立克所言的「復原教 (Protestant) 原則」有關。既然沒有一個思想系統能囊括神整個的實存，因此就沒有一個神學是最終定論，它永遠都是在一進程中，在修訂中。神仍然是超越所有神學的模式，包括聖經的成形過程。從牧養的角度來說，田立克認為這原則能保守人免墮落拜偶像 (參形像, Images) 的陷阱。我們以為自己找到了神，或擁抱了神，而其實我們只是遇上一個簡化的偶像，這種情況完全是可能的。真正的神是終極的，用田立克的言語來說，祂是「終極的關懷」(ultimate concern)。田立克指出，「終極關懷」的正確態度，是只能以終極者為對象，故此「終極關懷」便有了雙重意義，乃是指這種關懷的態度，和它所指向的實體。田立克希望藉此將神學內容的傳統綱目，代之以人對終極態度有多嚴肅作準則。但這種所謂終極關懷的雙重意義，只有在德國哲學的傳統下才可以

成立。

田立克強調，神學是用表記 (Symbol) 的言語，而表記總是遙指它們要代表的，但它們也有分參與 (參神學代模，Models of Theology*)，情況就如德國國旗是代表著一個國家的尊嚴一樣。田立克強調表記能創造或毀滅，能整合或分割；它們可以把實存之不同層面向人敞開，但同一時間亦能使人深度的生存意識浮現。他採納了楊格的思想，強調表記那種富創造力及醫治的能力，這都是從人的無意識中浮現的。知性語言可以把神簡化到只是其中一個存在體，與別的存在體各異，田立克認為表記卻能為人指出一切存在基礎的神。當人的經驗有所改變，表記便會誕生或死亡。雖然田立克正確地強調表記的能力，他卻未能提供一套測試其真實的綱目給人使用，而他的表記論亦似乎太倚賴語言與意義的概論了。

另參：存在主義 (Existentialism)；神學代模 (Models of Theology)。

參考書目

主要著作包括：《生之勇氣》，東南亞 (The *Courage to Be*, New Haven, CN, London, 1953); *The Protestant Era* (Chicago, 1947); 《系統神學》，三冊，鄭華志譯，東南亞，1971、1980、1988 (*Systematic Theology*, 3 vols., Chicago, 1951, 1957, 1963); *Theology of Culture* (New York, 1959).

R. C. Crossman (ed.), *Paul Tillich: A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English* (Metuchen, NJ, 1984).

評論包括：J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion* (New York, 1965); D. M. Brown, *Ultimate Concern - Tillich in Dialogue* (New York, 1965); J. P. Clayton, *The Concept of Correlation* (Berlin, 1980); K. Hamilton, *The System and the Gospel* (London, 1963); C. W.

Kegley and R. W. Bretall (eds.), *The Theology of Paul Tillich* (New York, 1952); D. H. Kelsey, *The Fabric of Tillich's Theology* (New Haven, CT, 1967); W. and M. Pauck, *Paul Tillich* (New York, 1976); J. Heywood Thomas, *Paul Tillich: An Appraisal* (London, 1963).

A.C.T.

Time and Eternity 時間與永恆 可能我們一時間不易察覺時間與永恆是神學一個基本問題，但還有什麼問題比神與時空的關係更加重要呢？基督教信仰的每一項教義，均是在時間與永恆的範圍內表達出來的。

在聖經，永恆不是一個抽象或無時間性的概念：希臘文的永恆 *aiōn* 不是一個非時間性的詞語，乃是一個無所不包的時間性名詞；*ho aiōn tōn aiōnōn* 一語，可譯作「萬代的那一代」。同樣地，永活的神也不是無時間性的，乃是說，祂在人的時間洪流內啟示自己，是主動的神。神與人在時間上的分野是：祂是亙古不變的，在時間的變易中，祂始終如一；人會消逝及經歷時間轉變，而神擁有不變易的特質（詩九十 1 及下）。

如果要在希臘形上學 (Metaphysics) 的框框內表達基督教的真理，永恆無可避免地就會變成是一個無時間性的概念。神的超越性被解釋成絕對與時間無關，終於引致康德 (Kant) 把神定義為藉純理性之直觀作用所了解者，亦即是說，不是思想可能知的對象。這樣一個純哲學的，完全被禁錮於超越的非我者，又怎能跟聖經所言的，藉著耶穌基督來啟示自己的永活神比擬呢？

為此緣故，庫爾曼 [Oscar Cullmann；參救恩歷史 (Salvation-History)] 完全拒絕希臘人抽象的永恆觀，指出聖經所了解的永恆，是一種向前不斷延伸之階段的時間，但不斷延伸之階段是否足夠表達時間與永恆的分別呢？到底神的時間與人的時間，是否只有量的不同？

巴特（Barth）的神論最出色的地方，乃是他不肯用靜態的詞語來形容神，堅持必須全用動態語言來描述祂。神之超越性，不是祂完全與我們的時間、空間無分無關，乃是本於祂自主的自由，要與人在時間、空間內共處。永恆不應就反面來解釋說神是無時間性的，乃應正面地指出，永恆正是神的時間，是真正的時間本性。這種真實的時間，與人的時間有所不同，不僅在於量上（與庫爾曼不同），也在於巴特所言「純粹的同時存在」（*pure simultaneity*）。神不受過去、現在與將來的影響，卻是在「純粹的同時存在」中擁有時間，在這裡，過去、現在與將來是協調的，卻又不至混淆了彼此的分別。神的恆久性亦不等於某種抽象的不變性，乃是說祂在時間內，是忠實、守信的活神。神這種真實時間，是人所了解的時間原型，而在耶穌基督內，這種真實的時間，在人的墮落時間內成全了時間。神的永恆是真實時間，相對於人不真實或墮落的時間；神擁有時間，我們只是在不斷飛逝與變易當中經歷時間而已。

波伊丟斯（Boethius）給永恆定義為「完全而且即時擁有無限的生命」（*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*）。巴特接受這個定義，不過不是指一種抽象的永恆，乃是特指永活之神的永恆，是擁有完全的生命的那位，也是在自由中擁有生命的那位。我們必須指出，古典那種無時間性及不變性的抽象意念，與聖經所描述之活神信仰是格格不入的。

參考書目

K. Barth, *CD* II. 1, pp. 608ff.; III. 1, pp. 67ff.; III. 2, pp. 437ff.; O. Cullmann, *Christ and Time* (London, 1962); T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation* (London, 1969).

J.E.C.

Toleration 寬容 寬容是指一個羣體承認並容許宗教的多元主義，且知道這樣會豐富自己的信仰了解。這是一個現代的觀念，只能在一個不給予教會或國家有無上權柄的社會才能實行；它重視個人的良知（*Conscience*），容許他可以達到不同的結論，又合法地維護諮詢與言論的自由。此等概念要完全落實還有一段日子，凡是擁有逼害別人權力的基督徒都不容易抗拒它的誘惑。

寬容的思想始於十六至十八世紀；背景卻大不相同——有些改教基督徒想在羅馬天主教之外敬拜神，不滿意國家教會的不寬容，引致教會與國家（參政教關係，*Church and State*）的部分分裂；他們有些人要求停止迫害，發展自然律（參律法，*Law*）和個人權利的理論，並且指出宗教戰爭的結果是悲慘的，會摧毀宗教與社會的基礎。

加斯得略（Sebastian Castellio, 1515 ~ 63）對迫害異端提出了嚴肅的反對理由，可惜沒有人聽他的勸告。亞康丟斯（Jacobus Acontius, 1492 ~ 約 1566）希望藉著指出基督教思想的單純和統一，來減弱人的不寬容，他亦極力反對人為了教義上的小問題而爭論不休。受逼迫的更正教徒與天主教徒都曾提出有限度寬容的理論，但只有波蘭和法國試行；不幸地，其結果是 1660 年及 1685 年更正教徒分別被這兩個國家驅逐出境。在荷蘭，不同的寬容主義均能在更正教會內存在，無形中成了整個歐洲的宗教難民匯聚的地方。格魯希烏（Grotius）及斯賓諾沙（Spinoza）的思想學，分別為此提供神學及哲學的理據。在英國，聖公會拒絕了宗教統一，引致獨立派、浸信會（*Baptists*）和貴格會（*Quakers*）的誕生，他們要求良心的自由和宗教的平等，在共和政體（*Commonwealth*, 1649 ~ 60）期間有一定程度的成就，到了二十世紀初便算是大體達到了。美國的殖民地羅得島（*Rhode*

Island) 和賓夕法尼亞受了威廉斯 (Roger Williams, 約 1603 ~ 83) 及彭威廉 (William Penn, 1644 ~ 1718) 的影響, 有了空前的成就, 其效果亦是久遠的, 結果它使美國成為十八及十九世紀宗教與政治難民的天堂。

像洛克 (Locke)*、貝耳 (Pierre Bayle, 1647 ~ 1706)、勒新 (Lessing)* 和穆爾 (J. S. Mill, 1806 ~ 73) 這些思想家, 也分別為寬容提供重要的理據, 比現存之法律還早很多年。這些教外對寬容的理論, 在十九和二十世紀有長足的進步, 因為當時革命與政治的改變, 已慢慢把國家教會強制性的力量削掉了。

不斷坐大的相對主義 (Relativism)* 亦逐漸加強了寬容的精神, 其根據純粹是俗世的; 但就在教外環境下, 近代對異議分子的逼害, 顯出寬容在理性及政治之基礎是何等薄弱。怎樣發展一套積極的神學來表示對寬容的委身, 進而可以避免像猶太人大屠殺 (Holocaust)* 一類慘劇的重演, 明顯地不是輕省的任務。其中最關鍵的思想是: 法律面前人人平等; 以法律保護宗教事奉及個別信徒的宗教自由。對基督徒來說, 寬容的思想一定要建基於創造。人人都是按神的形像造的, 並且要在基督的新創造內有進一步的發展; 人在神面前所領受的內心自由, 必須以外面的自由來落實, 只有這樣, 人的潛能才能在神面前充分發展出來。

另參: 相對主義 (Relativism); 人權 (Rights, Human); 意志 (Will)。

參考書目

R. H. Bainton, *The Travail of Religious Liberty* (Philadelphia, 1951); W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols. (London, 1932 ~ 40); H. Kamen, *The Rise of Toleration* (London, 1967); E. Käsemann, *Jesus Means Freedom* (London, 1969); J. C. Murray,

The Problem of Religious Freedom (London, 1969); W. J. Sheils (ed.), *Persecution and Toleration* (Oxford, 1984); P. J. Wogoman, *Protestant Faith and Religious Liberty* (Nashville, TN, 1967).

I.B.

Tolstoy, Leo 托爾斯泰 (1828 ~ 1910) 俄國小說家和社會改革家。托爾斯泰很早便失去雙親, 在圖拉 (Tula) 附近由他的姨母養大。他是貴族的孩子, 因此從開始便認識財富與社會特權是什麼意思。他對大學生活沒有興趣, 沒獲得學位便退學了; 但他閱讀的範圍甚廣, 對法哲學家盧梭 (Jean Jacques Rousseau, 1712 ~ 78) 的社會理論深感興趣。為了研究教育制度和地方政府的問題, 他在 1857 和 1860 年去歐洲視察。1861 年他把自己的農奴釋放了; 跟著那年與索菲亞 (Sofya Andreyevna Bers, 1844 ~ 1919) 結婚, 她為他生了十三個兒女。

《戰爭與和平》(*War and Peace*, 高植譯, 上海: 文化生活出版社, 1953) 的出版使托爾斯泰聲名遠播, 該書也成為西方偉大的文學作品。《安娜·卡列尼娜》(*Anna Karenina*, 高植譯, 上海: 文化生活出版社, 1955) 把一個堅強卻不快樂的女人描寫得深入又真切。在小說中, 托爾斯泰強調道德制約與渴望在沒有社會制約下生活之間的張力。對於廣角的場面、性格描寫, 和深入的道德洞見, 托爾斯泰都有獨到的成就。

名譽不能給托爾斯泰帶來內心的平安, 約在 1880 年他有一次神祕的經驗, 便決定與農民走在一起。他放棄了自己的名銜, 與東正教教會爭吵 (終於引致 1901 年被開除會籍), 並把財產轉到妻兒的名下, 只帶著他的姪女愛麗珊德拉 (Alexandra) 乘火車出走, 當時八十二歲。其實這是他多年的夢想, 希望擺脫世俗一切的纏累, 希望因此更接近上帝。可惜出走幾天後便死在阿斯塔波伏的一個小火車站。

托爾斯泰的宗教融入了不少基督教的成分，像對所有人的慈愛和憐憫。但他不接受超自然主義，強調人性的內在能力；他的基本原則是採自登山寶訓的，特別看重不抵抗及簡樸生活的原則。他不接受教會及社會權柄的態度，有時被人稱為「基督教之無政府主義者」。

【編按：離開托爾斯泰心路歷程的改變而給他貼上各種標籤，不會幫助我們了解他及他的作品。他出生於貴族家庭，名與利都好像是理所當然的，但他接觸的農奴生活，卻叫他良心不安，很早便問人生意義一類的問題（參 *Childhood*, 1852）。到 1874 年左右，他決定著手解決這種矛盾。幾年後，他發現「不抵抗主義」是基督教的核心教義，也可能是解答人生目的的關鍵；但教會因循，反強調超自然因素這一方面，他相信，聖經對這個錯漏也要負上一部分的責任。他說人生的目的不在於滿足人較低層次的慾念，乃是為人較高尚的天性與能力服務。這種天性與能力遍存人性之內，使人能認識何為善，何為美，並且可以按這認識實行出來。

他從聖經提出五條生活的原則：1. 不發怒；2. 不貪婪；3. 不發誓；4. 不抵抗邪惡的人；5. 善待義與不義的人。托爾斯泰一生都按這些原則生活，這種努力叫他與當權者發生衝突，包括教會的和社會的。他視財物和權力為邪惡的來源，認為戰爭、吸煙、喝酒及殺生是不對的，它們都含有暴力的成分，而暴力則是邪惡的總歸。人應該停止倚賴別人的勞動來生存，也不應參與國家有組織的暴力行動。他認為維持社會秩序的真正能力，在於彼此相愛，而不是法治。

這種思想一度受人歡迎，甚至發展成一種有組織的運動，可惜收效不著，托爾斯泰便感到十分厭惡。他認為天國就是在人的心裡，它的具體表現就是人對盡善盡美的追求。為了體現天國，他更切實執行那五條原則。這時托爾斯泰已成了國際名人，來探訪

他的人絡繹不絕，但他素衣縞服，常與農民一起在田裡工作，又學會做鞋，企圖生活起居全部自給自足，不倚賴他人。他這種生活明顯地不為妻子認同，不斷要求他把一切財物轉給她，包括 1882 年以前的著作版權，這是他夫婦二人不斷爭吵的主要原因，終於引致他八十二歲高齡決定放棄一切，在夜間秘密離開家庭。這樣說來，我們起碼知道托爾斯泰的無政府主義不是暴力的無政府主義，像近代國際新聞所傳遞的那種，而是非暴力的「無政府主義」。這在《哥薩克》（*The Cossacks*, 吳岩譯，上海：新文藝出版社，1954）有很明顯的交代。

自從托爾斯泰加入教會後，他好像是暫時停止了文學創作，把精力用在寫作宗教、倫理、政治和社會問題的書籍。其中最著名的有《我究竟信仰什麼》（*What I Believe?* 1884）；《那麼我們應該怎麼辦？》（*What then Must We Do?* 1886），和《上帝國就在你們心裡》（*The Kingdom of God is Within You*, 1893）。

1896 年他發表了《藝術論》（*What is Art?* 遠流），在此書他發展一個命題：最好的文學藝術，就是能用最崇高的博愛來感染最大多數人的藝術。皈依宗教後的托爾斯泰，曾把這理論用在小說及劇本中；最有成就的是：《克萊采奏鳴曲》（*The Kreutzer Sonata*, 1889）；《惡魔》（*The Devil*, 1889）；《父親謝爾蓋》（*Father Sergei*）；《偽特券》（*The False Coupon*）；《海澤—穆拉特》（*Hadji - Murad*, 1896 ~ 1904）。

從現代人的角度來看，托爾斯泰的宗教觀是相當人本主義的，他看為重要的不是救贖論和三一論，而是人的善意；他不相信基督的神性，卻對人的道德力寄以無限希望。在兩次大戰之前，這種對人的樂觀精神是當代一個共守的信念；但像托爾斯泰那樣，至終擺脫名與利的纏累，以老年之身寅夜出走，追求人間的至善至美，卻是浪漫得有點不尋常。不過在批評他過度信任人間美善的

力量之餘，也不要忘記，像他那樣能洞悉人間之偽善的作者，也是非常罕見的，他亦因為能精確地把人內心面貌呈現人眼前而名垂千古。】

參考書目

著作：Louise and Aylmer Maude (trs.), *The Tolstoy Centenary Edition*, 21 vols. (London, 1928 ~ 37); Leo Wiener (tr. and ed.), *The Complete Works of Count Tolstoy*, 24 vols. (Boston, 1904 ~ 5).

日記與信札：C. J. Hogarth and A. Sirnis (trs.), *The Diaries of Leo Tolstoy, Youth, 1847 ~ 1852* (New York, 1918); Rose Strunsky (tr.), *The Journals of Leo Tolstoy, 1895 ~ 1899* (New York, 1917).

傳記：J. Lavrin, *Tolstoy: A Psycho-Critical Study* (London, 1924); A. Maude, *The Life of Tolstoy*, 2 vols. (London, 1929 ~ 30); R. Rolland, *The Life of Tolstoy* (New York, 1911).

評論：A. H. G. Craufurd, *The Religion and Ethics of Tolstoy* (London, 1912); H. Fausset, *Tolstoy: the Inner Drama* (London, 1927); J. Lavrin, *Tolstoy: an Approach* (London, 1944); H. Troyat, *Tolstoy* (New York, 1967).

P.M.B. / 楊牧谷

Tongues, Speaking in 說方言 參說方言 (Glossolalia)。

Torrance, Thomas F. 多倫斯 (1913 年生) 蘇格蘭神學家，出生於四川一個外國宣教士的家庭。先後受業於幾個大師門下，哲學方面有泰勒 (A. E. Taylor, 1869 ~ 1945)、史密斯 (Norman Kemp Smith, 1872 ~ 1958)，和麥慕理 (John Macmurray, 1891 ~ 1976)；神學方面則有麥根多希 (H. R. Mackintosh) 和巴特 (Barth)。多

倫斯任愛丁堡大學神學院的教義學教授達四分之一世紀 (1952 ~ 79)；期間創辦了《蘇格蘭神學期刊》(*Scottish Journal of Theology*)；1926 年被選為蘇格蘭教會總議長 (Moderator)；他與別人共同編輯巴特的《教會教義學》(*Church Dogmatics*)，和加爾文的新約註釋譯本；之外，亦出版了接近二十本書。

多倫斯的神學深受希臘教父的影響〔特別是亞他那修 (Athanasius)*，和亞歷山太的區利羅 (Cyril of Alexandria)*〕，之外，加爾文 (Calvin)* 和巴特* 的影響亦隨處可見。多倫斯的神學有很強的基督中心論及三位一體的教義；他特別看重基督「替代式人性」(vicarious humanity)，祂取上我們墮落的人性，目的正是要救贖它和聖化它；因此道成肉身 (Incarnation)* 和贖罪 (Atonement)* 是不可分的。教恩的要點是在基督，並不是在我們的信仰、決定或敬虔。在基督內，神是在「無條件的恩典」內工作，為所有人客觀地成就了救贖，以致萬人有得救的可能；然而對多倫斯來說，這點與普救主義 (Universalism)* 無關。

多倫斯最主要的作品是在神學方法 (Method, Theological)*，及科學與神學 (Science and Theology)* 的關係上。據他的了解，很多神學一直被分析性及二元論式 (Dualist)* 的思想纏累著，聖經批評學 (Biblical Criticism)* 尤然，他說隨著現代物理學的飛快發展，這種思想已顯得落伍。我們不應一直分裂「自我與世界，主體與客體，事實與意義，本體與解釋」，現代科學自麥克斯韋 (James Clerk Maxwell, 1831 ~ 79) 和愛因斯坦 (Albert Einstein, 1879 ~ 1955) 起，便朝著整合的、一體的思想模式進發；因此真正的科學客觀性，不是從實體 (研究對象) 分隔開來，而是與實體聯合，這種聯合使我們的思想受到評檢。

因此神學家也像科學家一樣，也是由信心 (Faith)* 開始，這是對實體一種完全合理

的，又是認知性及原知性的認知方法。在這裡我們的實體是主神，祂藉著成為肉身的道把自己賜給人，讓人可以明白祂。神在耶穌的自我啟示，跟神自己是完全等同的，因為父與子是同質的（*consubstantial*），因此只有與父和好的人才能真正認識神。

像任何其他科學一樣，神學也要發展一種與自己本科性質相符、獨特的研究方法，有自己獨特的邏輯與結構。教會偉大的教義，特別是尼西亞信經（*Nicene Creed*），宣告聖子與聖父是本體相同〔*Homousios*；另參三位一體（*Trinity*）〕，這與科學偉大的理論相似，如愛因斯坦的相對論。它們都是敞開的思想，一方面可以幫助我們了解所面對的實體，另一方面又容讓實體改變我們的思想，因為所面對的實體，的確是超越我們理性的了解能力。

當神學忠於神的啟示，我們深受文化條件限制的教義，就會不斷被質疑。其結果是教義會愈來愈具整合性和合一精神。不單如此，當整合性思想慢慢進步，多倫斯認為一種龐大的「統一理論」會出現，那時一切科學理論均會在神學的架構下找到自己的位置。那時人就真正能達到「萬物的祭司」（*priest of creation*）的職分，謙卑地講解宇宙神祕的知識，讓創造者的名字得著讚美。

參考書目

著作：*Christian Theology and Scientific Culture* (Belfast, 1980); *Divine and Contingent Order* (Oxford, 1981); *God and Rationality* (Oxford, 1971); *The Ground and Grammar of Theology* (Belfast, 1980); *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia, 1982); *Space, Time and Incarnation* (Oxford, 1969); *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh, 1976); *Theological Science* (Oxford, 1969); *Theology in Reconciliation* (London, 1975); *Theology in Reconstruction* (London, 1965);

Transformation and Convergence in the Frame of Knowledge (Belfast, 1984).

研究：A. I. C. Heron, *A Century of Protestant Theology* (Cambridge, 1980), pp. 209 ~ 14; T. A. Langford, *SJT* 25 (1971), pp. 155 ~ 70; D. S. Klinefelter, *JR* 53 (1973), pp. 117 ~ 35; M. Shuster, *Studia Biblica et Theologica* 3 (1973), pp. 50 ~ 6.

T.A.N.

Tractarianism 單張運動 參牛津運動 (Oxford Movement)。

Traducianism 靈魂傳殖說 參靈魂的起源 (Soul, Origin of)。

Transcendence 超越性 參神 (God)。

Transmigration of the Soul 轉生 參輪迴說，轉生說 (Metempsychosis)。

Transubstantiation 變質說 或作化質說，乃天主教聖餐 (Eucharist) 的教義，認為經過祝聖後的餅和酒「偶性」(accidents) 雖然一樣，但「實質」(substances) 已經變成真正的耶穌的肉和血。這理論拒絕了某些更極端的看法 (像迦百農派)，認為祝聖後的餅與酒是偶性與實質均改變為耶穌的血和肉；若問為什麼酒沒有血味，餅的咀嚼沒有肉的感覺，則答要運用信心。天主教對聖餐的正式教義指出，與人之感官接觸的是沒有改變的「偶性」，故感覺上仍是餅與酒，但改變了的是「實質」，這才是需信心接受的對象。

「變質說」一詞在十二世紀下半葉廣泛

流行，到了1215年的拉特蘭會議（Lateran Council），才第一次成為教廷正式的教義；當時只是有這個詞語，卻還未發展出內容來。直到十二世紀下半葉，亞里斯多德哲學（Aristotelianism）的形上學流行，教會便把偶性與實質分開來解釋，一方面可以強調神在聖禮的臨在，另一方面又避過了感官的質詢，這時的變質說最重要的詮釋者是阿奎那（Thomas Aquinas）。

到天特會議時，此教義雖然沒有什麼新的解釋，也沒有專門性的哲學理論，它卻重新肯定這個中世紀的理論，自此以後便沒有什麼改變。1551年天特會議第十三次會議（十月十一日）之「論至聖聖餐禮教令」的第一章說：「在莊嚴的聖餐禮中，餅、酒被祝謝之後，我們的主耶穌基督，真神真人，便確實地、實質地包含在那些可嚐到的東西內。」

第四章之「變質說」指出：「餅酒經過祝謝，餅的實質就全部變成為我們的主基督身體的實質，而酒的實質也全部變成為祂血的實質；這種改變，聖天主教適當地稱為變質說。」

頗符合天特會議反改教運動的精神的，是它加上十一道咒詛令，來排拒一切與它相反的了解，如第一條：「若有人否認，至聖聖餐禮實在包含著我們的主耶穌基督的身體和血、靈魂和神性，因此包含著整個基督；反之，祂在其中只是如在一種記號中，或表象中，或說，只有祂的能力在其中：那人當受咒詛。」

自十五世紀後，東正教會也用上變質說的專門詞語，像 *metousiosis*（實質的改變），甚至正式承認這教義（像1672年的耶路撒冷會議）；但這決定叫不少東正教神學家不安，近代靜靜地反對的人更多，他們既不提此教義，又避免用他們的專門詞彙，因為他們不想與拉丁的經院學派扯上任何關係。

反對變質說的言論和行動向來不少，但

鮮有像英國的「反變質說宣言」那樣戲劇化。1673年英國通過了「測試法案」（Test Act），要求一切身負公職人士（包括民事和軍事的）都要公開宣布，拒絕接受羅馬天主教教廷的變質說，該宣言說：「我××宣布，我相信主餐聖禮並沒有變質這回事；或說，無論由誰祝聖，在祝聖時或之後的餅與酒都沒有改變。」其正面意思即是，凡任公職者必須接受聖公會對聖餐的定義。測試法案在1828年取消了。

反對天主教之聖餐觀也是改教運動的主題之一（參聖餐*）。路德（Luther）提出「合質說」（Consubstantiation），指出祝聖後餅、酒仍為餅、酒，但領食時耶穌之血、肉卻與餅、酒同在。但路德從未用過「合質」一詞。

慈運理（Zwingli）不接受路德或天主教的解釋，他認為聖餐只是一種紀念性的聖禮，祝聖並沒有改變餅、酒的本質，也不會因此就使耶穌的血、肉與餅、酒同在。就是因為這個分歧，德國與瑞士的改教家一直不能攜手合作。加爾文則採取介乎路德與慈運理之間的意見，否認祝聖會改變餅、酒於分毫，也否認聖餐只是一紀念儀式，他認為有信心的領餐人士，能得著基督之身體與寶血的能力，這一理論（有時稱作實際論，virtualism）與許多聖公會主要的改教家看法相同。

另參：聖餐（Eucharist）；慈運理（Zwingli, Ulrich）；路德，馬丁（Luther, Martin）。

參考書目

Anglican-Roman Catholic International Commission, *Final Report*, ch. 6 (1982); E. Schillebeeckx, *The Eucharist* (ET, 1968); H. E. Symonds, *The Council of Trent and Anglican Formularies* (1963).

Trent, Council of 天特會議 天特會議是羅馬天主教第十九次的大公會議（1545～63），主要是針對更正教的改教運動而召開，因此凡是更正教質疑天主教教義及生活的，天特會議都一一作答，此為天特會議一方面的目標，即釐定教義；它也有更積極的功能，即整頓法規。前者較後者收效為著。

原來在十六世紀中葉，改教運動既如星火燎原，基督教世界的分裂看似無法避免，加上回教土耳其人勢力日漸坐大，威脅整個歐洲，皇帝查理五世希望藉大公會議使新舊教復和，並著手改革教會內部種種弊端，和重新解釋與制定引起爭議的教義，他認為這樣便能挽狂瀾於既倒。當查理拿這意見與教宗商討，後者恐怕會議對自己不利，便一拖再拖，直至1545年十二月，方由教宗保祿三世於意大利北部的天特召開。

這會議就是在天主教內也有很不同的意見，加上與更正教時斷時續的衝突，中間停頓了兩次，終於開了十八年（1563年十二月四日）才完成。它在教義上產生了《天特會議的教條和教令》，成為羅馬天主教教義的主要立場與最高準則，直到梵諦岡第二次會議（1962～5）才有較重要的更改。

天特會議的議決分教條和教令兩部分。教令積極陳述羅馬天主教的教義；教條較短，附於教令後，嚴責相左之意見，並加以咒詛。教令部分是將中世紀會議和教宗的決定，以及教父時期和經院哲學的神學加以整理而成，把遺傳與聖經並列為真理的準則，與更正教只奉聖經（*sola Scriptura*）相對抗，結果這種模式成了整個天特會議的特色。

天特會議共分作四個發展期。第一期（1545～7）一召開便遇上困難。當時有一派要求先處理急須的內部改革，另一派卻認為先要釐定教義，結果妥協收場，兩個問題一起討論。大會通過接受尼西亞—君士坦丁堡信經（*Nicene Creed*）為天主教信仰的標準。此外，他們亦列出舊新約為正典，拉丁

文的武加大本是可接受的譯本；聖禮則定為七個。他們經過激烈爭辯後，終於通過馬丁路德的因信稱義（*Justification*）是錯誤的，因為人若不與神恩配合來行善便不能得救。1547年三月，因為政治情況有變，大多數意大利人將會議地點遷到博洛尼亞（*Bologna*），後來整個天特會議就此中斷了四年。

第二期（1551～2）。只舉行了一年的會議，又因政治原因而停會，不過在這段時間卻成就了一件重要的事情，就是為聖餐祝謝的餅、酒下了一個定義（參變質說，*Transubstantiation*）。此外，他們亦為懺悔禮作了詳盡的解釋，制定了臨終禮（後來是為病人抹油禮），和定規主教職權與教牧的紀律。這時，更正教參與者要求天特會議重申議會權力高於教宗，可惜沒有結果。

第三期（1562～3）。人反對教宗保祿四世（*Pope Paul IV, 1555～9*）出席，卻為比約四世（*Pius IV, 1559～65*）力保。此次會議的主要議題仍是與聖餐有關；一方面他們重申基督是完全臨格於祝聖後的餅、酒，但另一方面，平信徒是否也可以領聖杯呢？這次會議決定由個別教宗作主。議決還指出，所獻之彌撒是真實的祭。此外，它也申明聖職、婚姻、煉獄、赦罪券、封聖、圖像、遺物、改革教士的道德生活及建立神學院等細則。

第四期。教宗比約四世也肯定了1564年發布的議決，並且出版了教義精要，又嚴格執行紀律。到了該世紀末，許多昔日引發改教運動的弊病已經一一掃除，天主教會在歐洲再一次重振聲威，只不過當初想與更正教復和的目標卻沒有達到。

另參：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*）。

參考書目

Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (1976), pp. 363 ~ 427; Charles G. Herbermann (ed.), *Catholic Encyclopedia*, vol. XV, 'Council of Trent' (New York, 1907 ~ 12); H. Jedin, *History of the Council of Trent* (ET, I, 1957; II, 1961); J. H. Leith, *Creeds of the Churches* (1982).

楊牧谷

Tribulation 災難 這是聖經一個常用的詞語，舊約以此指神子民各種不同的苦難，代表的希伯來文有 *šārar*, *šar*, *lāḥaš* 等，和合本譯作「愁苦」或「急難」，全在乎當時之背景才知何所指；但在哀歌多沒交代為何種苦難，就泛指信徒所經歷的逆境。希臘文的 *thlipsis* 在七十士譯本是用來譯希伯來文的 *šārar*，指以色列民或義人所受的迫害（申四 30；詩三十七 39）。但在新約，*thlipsis* 則是指災難（有四十五次），它最重要的信息是關乎末世論（Eschatology）。

對教會來說，災難不僅是惡人的分，信徒受的迫害（帖前一 6）、監禁（徒二十 23）、貧窮（林後八 13）、疾病（啟二 22），和內心的壓力與悲哀（腓一 17；林後二 4）都是災難。要注意的反是，這些災難有一個良善的目的，是叫身受者或其他信徒得好處（羅五 3 ~ 4；林後一 3 ~ 7），故忍受苦難是新約重要的課題（雅一 2 ~ 4；約十六 35；提後三 12 ~ 13）。

這樣的了解是以基督論為本的，但以理書第七章之人子（13 節），和彌賽亞的生產痛苦（太二十四 8）是最重要的經文。新約作者認為，這些痛苦是「必須」的，然後末日才來到（太二十四 6；啟七 14；但二 28 及下 45）；這也是教會對災難或大災難的了解，亦即是說，無論現在身處什麼逆境，將來的災難會更深更廣，然後引入新的時代

（太二十四 21；啟二 22，七 14；另參可三 19；路二十一 23；啟三 10）。

至於大災難的形式和來臨的時間，素來都是意見紛紜的。不少現代經學者與古代教父都認為，大災難是指耶路撒冷在主後 70 年的被毀（太二十四 29），但同一段經文亦說到災難使萬民慟哭，跟著就「看見人子，有能力，有大榮耀，駕著天上的雲降臨」（31 節），故明顯地是把大災難與耶穌再來（參末世論*）相連。若單看本段經文，聖經似乎主張「前千禧年」說（參下）；但以理書（十二 1）似乎亦主張大災難是先於但以理子民的復活。

早期教會反對這種解釋的人不少，奧古斯丁大概是最著名的；他認為新約說到的大災難，全是屬於歷史的一般現象，將來並沒有一個「災難期」。主張大災難會在將來發生，然後彌賽亞國度才降臨的人，則一直想破解這個時代密碼，以為只要能辨認出誰是敵基督（引起大災難的元兇），我們便知彌賽亞國度即將來臨，於是計算近代史大罪人（如墨索里尼、希特勒等人）的時辰八字的玩意就層出不窮。

就是相信有大災難的人，也有幾種不同的看法。後千禧年派（postmillennialism）相信千禧年後才會有災難，這些災難是由歌革和瑪各的叛變引發出來的（啟二十 7 ~ 10）。他們相信世界將會被教會福音化，而同一時間，世界會繼續變壞，因此苦難連連，直到基督第二次來。

無千禧年派（amillennialism）認為千禧年不是歷史上真實的一千年，它完全是象徵法的語言，指一種屬靈情況，是在基督第一次與第二次來臨之間發生的，因此亦可說是已經出現了二千年，但在末日情況會更惡化，叫人受苦，大災難經文說到的「民要攻打民，國要攻打國，多處必有饑荒地震」（太二十四 7），這些事都已經發生，將來會加倍發生，直到基督再來為止。

前千禧年派（premillennialism）相信千

禧年是在將來，是真實的一千年，在這千禧年來臨之前，啟示錄說到的七年大災難將會一一發生。在前千禧年派陣營中，亦有兩種不同的看法：歷史前千禧年派認為，大災難只是一個短暫時期，而時代論（Dispensationalism）^{*}則認為，它是但以理書九 27 所說的第七十個七，足有七年；這七年的後三年半才真稱得上天災不絕，人禍連連的大災難。

在前千禧年派的解釋中，教會是在什麼時候被提呢？意見有三：災前派（pretribulationism），指教會是在第七十個七之前被提。災中派（midtribulationism）認為是在七十個七中間被提，即前三年半與後三年半之間。災後派（posttribulationism）則相信，教會同樣要經歷災難的煉淨，得勝的才能與子同作王一千年。

不管是千禧年前或後派，或災前、中、後派，他們都嚴肅地對待耶穌再來這個問題，且認為是隨時會發生的，故要做醒度日，這種精神是可取的。至於計算事件發生之先後次序，那反而不是人能做得到，或聖經叫我們去做的事。

另參：敵基督（Antichrist）；神的審判（Judgment of God）；撒但（Satan）。

參考書目

G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future: An Examination of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory* (1954); G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (1972); S. G. F. Branden, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951); E. Brunner, *Eternal Hope* (1954); R. Bultmann, *History and Eschatology* (1957); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (1965); R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954); D. R. A. Hare, *The Theme*

of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew (1967); A. A. Hoekema, *The Bible and the Future* (1979); G. E. Ladd, *The Presence of the Future* (1974); I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling away* (1969); J. P. Martin, *The Last Judgment* (1963); H. Thielicke, *The Evangelical Faith*, vol. 3 (1982); S. H. Travis, *Christian Hope and the Future of Man* (1980).

楊牧谷

Trinitarians 有二意：1. 三位一體論者，參三位一體（Trinity）^{*}；2. 聖三一會修士，此為羅馬一修院，成立於 1198 年，原以從不信者中贖出基督徒俘虜為己任，現著重看護與教導的責任。

楊牧谷

Trinity 三位一體 這是基督教神（God）^{*}論的基石，意指神只有一位，卻有三個位格（*Hypostasis*）^{*}。有時人會批評三位一體論不足以凸顯出一神論（*Monotheism*）^{*}的重點，但基督徒則不承認這種指控。這教義早在初期教會便開始發展，因為信徒認為這是惟一能承載新約對耶穌（Jesus）^{*}的見證，和對聖靈（Holy Spirit）^{*}之教導的教義。此教義不僅不是異教哲學與宗教的變調，反而正是為對抗此等影響而發展出來的。這些異教的引誘，不斷要把教會扯入神體一位論（*Unitarianism*）^{*}的陷阱。

新約有提及三位一體的經文，有些人就提出可預測到的質疑，指這些經文一定是後人加入的，除了約壹五 7 有這個可能之外，其他的都嫌證據不足。連常被批評假冒的耶穌語錄（太二十八 19），亦帶有原始三一論的真實標記，是與洗禮相關的。同屬早期三一神學的經文，也記載在林後十三 14，那是

新約的祝福語；這句也是頗特異的，因為耶穌之名排在首位。除此之外，新約還記載了大量與三位一體有關的經文，其中加四 6 很可能是最古老的。除了使徒行傳第八章及別的地方外，三位一體式的施洗公式語，很可能是屬最早期的教會時代，初期教會的人也許認為僅奉耶穌的名施洗是不足夠的。

到底三位一體這思想有沒有以任何形式存在於舊約，則言人人殊。學者亦留意到舊約有把道與靈擬人化，但這點離新約所言之個人存在頗遠。不過值得注意的是，向亞伯拉罕顯現的三個人（創十八），教會有很长一段时间認為這是舊約三位一體的顯現，這看法遠至教會前的斐羅（Philo）^{*}便有所聞。

聖經被用來建立三位一體論的主要書卷，是在約翰福音，特別是十四~十六章。不過不能忽略的是，教義用保羅書信的也不少，故此就這問題來把約翰與保羅放在對立地位是不對的。

關乎三位一體論的思想工作，早在主後二世紀便開始。聖雅典那哥拉（St Athanasius，活躍於主後 177 年）指出，三位一體是教會信仰不可或缺的一部分（參護教士，Apologists^{*}）。日後西方發展出來的三一神學方法及用語，不少皆源自特土良（Tertullian）^{*}，他說神只有一個，卻有三種位格；他的思想被稱作實用三一論（economic Trinitarianism），意思是說，神是有兩隻手，即聖子和聖靈，作創造世界的居間者，這種方法把神與世界交往的三個不同階段，植根於創造之時。實用（希臘文：*oikonomia*；參弗一 10，三 9）即是神有秩序的計畫。人的歷史可以分作三個階段，各段分屬神不同的三個位格。舊約是父的時代，福音時代是屬子的階段，而自五旬節起即屬聖靈時代。不過這個觀點是難令人滿意的，因為它把三位一體論全有限於人的時空框框內；再者，它亦太近形態論（modalism，亦作形相主義），指三一神之三位僅有形式上的分別，並非真實的三個位

格。作為創造者祂便自顯為父，作為救贖者便自顯為子，作為聖化者則自顯為聖靈，此論是神格惟一論（Monarchianism）^{*}的一種；後人稱是三世紀一個異端撒伯留所創，現稱為撒伯留主義（Sabellianism），這指控是沒有充分證據的。

事實上，撒伯留的理論比較精細，主要是想勝過人反對形態論的原因，即是父為我們的緣故受苦受死（聖父受苦說，patripassianism）。撒伯留把神相拒又相吸的兩極陳述出來——父與子，二者均在耶穌基督身上成為肉身，但在十字架上祂們又分開了，這是為什麼聖子會呼叫：「我的神！我的神！為什麼離棄我？」不過神的愛不能容忍這樣的分離，因此差遣聖靈，作為強力膠那樣，把聖子再度與聖父聯合起來。乍看之下，這理論好像很粗糙，但其中好些因素，日後都在西方的三一論再度冒現。主要者如三一論與救贖論的關係，和傾向於看聖靈較聖父與聖子為低，而其作用是維繫前二者的關係。

與西方教會向著不同路線努力的，是東方教會的俄利根（Origen）^{*}，他與特土良的方法是完全不一樣的。他先建立了父、子和聖靈三個位格，此三個位格均有同一的「質」（*ousia*，或作本體）。俄利根把這三位格按先後排序：父是「本身是神」（*autotheos*），子是祂的真像，而聖靈則是聖子的形像。他強調這次序從亙古便已存在，故此我們不能說有一段時間子是不存在的。不過他亦強調在這屬天的次序內，子一直是在父之下。

後來的亞流（Arius）^{*}質疑這個理論，他指出一個在父之下的是不能與父共永恆的，因為共永恆即意味著完全相等。亞他那修（Athanasius）^{*}及其他人反對亞流此說，認為子的確是與父共永恆的，只不過除了在道成肉身之外，子並不是在父之下。自尼西亞會議（325）之後，三一論有了長足的發展。尼西亞信經（Nicene Creed）^{*}指出子與父是本體相同（*homoousios*）的。但不久這

個要詞及有關的教義就被人拋棄，他們採取妥協的精神，接納像「本體類似」（*homoiousios*）一類說法；但亞他那修在西方差不多是孤軍作戰，堅持只有「本體相同」才足以代表父與子的關係，子不是父的一部分，也不是次一等的神；祂就是神本身，是「神本性一切的豐盛」（西二 8），我們看見子就是看見父（約十四 9）；至終這觀點為教會接納，可惜聖靈的問題又惹來爭議。

爭議之要點，是關乎聖靈到底是不是神而引起的。有些人認為祂不像父與子，有一個專有名詞，因此是屬次一等的。反對此議的首推亞他那修，繼之是該撒利亞的巴西流（*Basil of Caesarea*）；後者仔細地申說：聖靈是神，因為聖經稱祂為主，是賜予生命者，又說祂是自父而出（約十五 26），且是與聖父、聖子一同受敬拜的。

巴西流的神學在第二次大公會議（君士坦丁堡會議，381；參會議，*Councils*）被定為正統，自該時起，亦成了東方教會三一論的基礎。但在西方就沒這樣簡單。奧古斯丁（*Augustine*）對此有頗多討論，他繼承了特士良的思想，仔細發揮，在 399 ~ 419 年間寫成了傑作《三一論》（*De Trinitate*）。

在此書中，奧古斯丁解釋三位彼此的關係，此是他與加帕多家教父（*Cappadocian Fathers*）最重要的分別。希臘教父多從三位的起源來思考：父是非生，子是生，而聖靈是被差派，結果「非生性」、「生性」及「由出」，成了三位格的標記，也是祂們彼此間關係的要點。

奧古斯丁並不拒絕這種思想，不過給予頗大的修改。對他來說，神最早的存在模式不是父神，而是三一神，三個位格沒有生或由出的關係，而是彼此均聯於一個深不可測的關係。為了說明此點，他用了許多比喻來說明，其中最出名的一個，是思想與愛的關係。一個思想認識自己，因為它知道它的存在；再者，它一定愛自己的自我了解。一個

愛人若沒有一個被愛者，就不能愛，因此貫串二者之間的愛是必須的，但二者又不能完全等同。由此，奧古斯丁推論出，神為了要成為神，一定要有不同的位格，不然，祂的思想與祂的愛均不能運作。

這種思想的改變及影響實在非同小可；首先，它用關係替代了因果，使神本體內的必須性特顯出來。同樣地，聖靈亦成了父與子之愛的果子，叫三位格緊密聯在一起，又讓其本質可以向人顯露的，就是聖靈。這便叫奧古斯丁不得不進一步肯定，聖靈是由父與子而出（*a Patre Filioque*），東方教會只肯接受聖靈是由父而出，結果便引發了中世紀最嚴重的分裂，最後令東西方教會各走各路。直到今天，上述仍是奧古斯丁神學最重要的標記之一。

奧古斯丁後，西方教會大致都接受了他的神學，沒有發生太大的爭議，雖然其中亦改變了不少。中世紀最重要的人物之一是維克多的聖查理（*Richard of St Victor*，1173 年卒，參維克多修道派（*Victorines*））。查理力主一種社會性的三一論，認為三位格的關係其實是一種典範（*Paradigm*），是人社會關係的一種模式。教會一直對他的意見不太重視，直到近代，學者才評價他是中世紀一個主要的神學家。

到了改教時期，西方教會的傳統教義再得以肯定。加爾文（*Calvin*）為每一個不同的位格發展理論。加帕多家教父指出，三位一體的工作都是在神之外（*ad extra*），是不能分割的；亦即是說，創造世界的不是某一位，而是三位一體的工作。但加爾文跟隨安瑟倫（*Anselm*）的教導，認為救贖之工是在三一神之內（*ad intra*），而基督徒又是因著聖靈的緣故，可以參與神內在的生命。我們都是神的兒女，卻與基督是神的獨子的身分不同；祂是按著本質，我們却是因著恩典，被神收納為兒女。這理據的結果是，改革宗因而引發出很多專門作品來討論基督和聖靈的工作，其深度也是前所未見的。

到了十八世紀，西方世界籠罩在自然神論（Deism）的氣氛下，三一論就被忽視了，因為當代許多神學家都是神體一位論者。到了士來馬赫（Schleiermacher）的時代，這教義竟然令許多神學家尷尬，他們認為這教義不過是早期教會搞出來的哲學玩意兒。不過到了二十世紀，這教義又再受重視，主要是歸功於巴特（Barth）的努力；三一論又再成為教會關心的核心教義。巴特以神的道為一切神學的基礎，重新解釋奧古斯丁的作品，說三一論的基本構成要素就是啟示者、所啟示的，和啟示。像奧古斯丁一樣，他也不喜歡「位格」（person）一詞，為此他大受批評，特別是從東正教的角度。

巴特重新重視三一論，在許多教會都結下豐盛的果子，天主教的拉納（Rahner）和朗勒根（Lonergan）、更正教的莫特曼（Moltmann）和翁高（Jüngel），以及東正教的羅斯基（Vladimir Lossky, 1903 ~ 58）和史單利奧爾（Dumitru Staniloae, 1903 年生）均紛紛重建此教義。在教會合一運動內，「和子」（*Filioque*）的爭議再次被提出來討論，希望找到出路，解決紛爭。可預見的是，三一論必會再度成為各類討論的焦點，不過能否在傳統的解釋上再加上新的睿見，就要拭目以待了。

參考書目

E. J. Fortman, *The Triune God* (London, 1972); J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (London, 1981); L. Vischer (ed.), *Spirit of God, Spirit of Christ* (Geneva, 1981); A. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London, 1962).

G.L.B.

Tritheism 三神論 是相信三位一體的神不是一個神，而是三個神。這種思想會出現，是因為人以為三位皆是獨立又各具實質

（Substance）的神，而三位之間的關係，只是同有一神性，就像人同有一人性。

三神論從來沒有成為任何教會正式的信仰，它最多只是人企圖去解釋三位一體時越了位，而不小心掉進去的陷阱。耶柔米（Jerome）曾指控希臘教會有犯三神論的可能，皆因希臘人是以 *hypostaseis* 來代表位格，而耶柔米以為這詞是指「實質」（substances）。不過明顯地這是耶柔米的誤解。

今天也有些猶太人說基督徒犯了三神論的錯誤，提出指控的還特別包括回教徒，和像耶和華見證人一類的小教派（Sects），不過這種指控常為基督徒強烈否認，而且也沒有那個宗派相信如他們指責的那種神論。

參考書目

J. N. D. Kelly, *Jerome* (London, 1975), pp. 52 ~ 5.

G.L.B.

Troeltsch, Ernst 特爾慈（1865 ~ 1923） 一個在許多學科上皆有精專的學者，包括歷史、神學、哲學和社會學。特爾慈在幾間大學都教過書，如波昂（1892）、海德堡（1894）和柏林（1915）等。他是宗教歷史學派（History-of-Religions School）的系統神學家，主要受康德（Kant）、黑格爾（Hegel）、士來馬赫（Schleiermacher）、立敕爾（Ritschl），和狄爾泰（Dilthey）的影響。他最關注的，是怎樣應付從新的角度了解歷史（History）而提出的相對主義（Relativism）的問題。他與其他人都相信，宗教的成形是受文化的影響，但是這個發現卻削弱了道德與宗教價值的規範能力，和基督教的絕對性。

他最早處理此問題是 1902 年寫的《基督教的絕對性和宗教歷史》（*The Absoluteness of Christianity and the History of Re-*

ligion)，他最後一次處理此問題，本是預備在英國一演講中提出來，可惜卻突然過世，後來他的講稿還是用一個普通的書名出版：《基督教思想：歷史與應用》（1923）。他對歷史之相對主義既感害怕，亦滿有好奇心。他處理的辦法是，一方面指出人具有不可磨滅的宗教性，而宗教本身亦不容人把它變作非宗教的因素。他認為基督教優於其他一切宗教，因為基督徒相信一個有位格又是個人性的神，以致它能賦予人最高的價值，這就比東方很多宗教都高明，他們低估了人的價值。但在他不斷研究下，他對基督教的超越性便愈來愈有懷疑，也愈來愈不肯定基督教的宣教事業。

特爾慈留存後世的名作，是《基督教社會思想史》（*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*，戴盛虞、趙振嵩譯，文藝，⁴1991）。他在本書有許多歷史上的洞見，並且把教會倫理放在文化環境下解釋。他說，基督教有三種基本的組織性取向，就是教會（Church）、小教派（Sects），和神祕主義（參神修神學，*Mystical Theology*）。他在這方面的思想深受德國社會學家韋伯（Weber）的影響，而特爾慈的社會思想，則對日後之宗教社會學（*Sociology of Religion*）發生很重要的領導作用。

特爾慈是更正教自由派的重要人物，也是一個活躍的政治家，曾出任政府的教育部長。他的神學在近代又引起注意，因為對那些相信人已成長的神學，他的思想正提供一個不錯的基礎。不過對很多人來說，他對歷史之相對主義所提出的解決方案，就很令人失望，因為他犧牲了太多基督教視為不可或缺的因素。

參考書目

R. H. Bainton, 'Ernst Troeltsch - Thirty Years After', *Theology Today* 8 (1951), pp. 70 ~ 96; J. P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of*

Theology (Cambridge, 1976); B. A. Reist, *Toward a Theology of Involvement: The Thought of Ernst Troeltsch* (London, 1966).

D.J.T.

Tropology 借喻法 參類比法 (Analogy)。

Truth 真理 在舊約，*'emet* 是指忠心、信實、可靠，是一種可用於神（如：詩八十六 15，一三二 11；耶四十二 5）或人（如：出十八 21；書二十四 14）的道德屬性。這種用法標示出真理的特性，可指語錄或教訓（如：詩十五 2，二十五 5；亞八 16）。新約的 *pistos* 仍然是指信實或忠心（如：太二十四 45；林前一 9），但它比 *alētheia* 表達得更具體；後者多是指一種可靠的話或真實的教訓（如：太二十二 16；約三 33，八 44 ~ 46）。但值得注意的是，真理的對立面不僅是錯謬，而是謊言或欺騙（如：羅一 25；弗四 25；多一 4）。一個真實的語句不僅是準確的，具有崇高的地位，也是可靠的，值得人委身及信任。

西方哲學多注意探討語句的真實性，卻少注重聖經所言的，真理需要人委身的教訓；結果西方哲學就一直強調要客觀地尋求，而少提到整個人的投入和相信。祁克果（*Kierkegaard*）很可能是個最主要的例外。西方這種偏於一面的強調，引致他們把真理定義為概念與對象的配合，或說是命題與所指之情況一種積極的配合。啟蒙運動（*Enlightenment*）為我們引發了一種期望，要求一切有關知識與真理的答案，都有近乎科學那樣的準確和證據。黑格爾（*Hegel*）派的惟心論（*Idealism*）掙脫了這樣的網鎖，認為真理者不過是在存有（*Being*）概念之下一個協調的思想而已。從一個有神論者（*Theist*）的觀點來看，真

理的至終指涉，是在神的完全知識內，而神是超越於受造物的；這樣說來，他們的理論有點像調配理論（參神學代模，Models of Theology*）。聖經強調的可靠與可信，與啟蒙時代要求的準確性與個人的抽離，仍是不可同日而語。

看真理為一種與真相符合的理論，強調思想或言語與指涉間一種超乎思想與言語的關係。要為普世真理（以別於局部的真理）提供這一種指涉，中世紀的學人說到本體真理（ontological truth）：是一種普世性理想原型的客觀實體，以別於一種說明它的局部特性（參柏拉圖主義，Platonism*）。故此，人談及公義或人之本性，不過是指它們的理想形式而已，一如希臘哲學所言，並不是要提供一種經驗概論或抽象的解釋。不過中世紀的學人比希臘人更進一步，把普世的因素全歸回到神身上——是有神論對真理的終極介說。

結果我們對真理有三方面的認識：1. 道德或個人的真理；2. 認知或命題式真理；3. 本體真理——此為希臘與中世紀的人對普世真理的終極指涉。

另參：認識論（Epistemology）。

參考書目

A. F. Holmes, *All Truth is God's Truth* (Leicester, 1977); R. Nicole, 'The Biblical Concept of Truth', in D. A. Carson and J. D. Woodbridge (eds.), *Scripture and Truth* (Grand Rapids and Leicester, 1983); A. C. Thiselton, *NIDNTT* III, pp. 874 ~ 902; G. Quell *et al.*, *TDNT* I, pp. 232 ~ 50; Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I: 15 ~ 17.

A.F.H.

Tübingen School 杜平根學派 杜平根是德國南部符騰堡（Württemberg）一個大學城，而「杜平根學派」則是指十九世紀中

葉一小撮以鮑爾（Ferdinand Christian Baur, 1792 ~ 1860）為中心的新約學者所形成的圈子，當時鮑爾正是杜平根大學的神學教授。此學派最出名的人物包括策勒爾（Eduard Zeller, 1814 ~ 1908），他是鮑爾的女婿；史威格勒（Albert Schweigler, 1819 ~ 57）；此外與之略有關係的還包括立敦爾（Ritschl*）、希爾根斐得（Adolf Hilgenfeld, 1823 ~ 1907），和禾格馬（Gustav Volkmar, 1809 ~ 93）。

雖然鮑爾是此學派公認的領袖，但杜平根一詞引起人注意的，卻始於史特勞斯的《耶穌生平》（D. F. Strauss*, *Life of Jesus*），它是 1835 年初版，一經面世，「杜平根」一詞幾乎即成了「不信派」的同義詞；當鮑爾和他的門生研究新約時，正統教會對他們極為懷疑，因為整個學派都守著史特勞斯那種「不信神蹟」的立場。鮑爾說：「相信神蹟，就會停止一切的解釋與了解。」這種不信神蹟的立場，可說就是杜平根學派的神學立場。他們本乎這立場開始精密的研究，諸如新約的作者及成書日期等。

除了這個主導的神學立場外，鮑爾在 1830 年代，還發展出一些較有限制的歷史了解，即是說，他們認為初期教會是一個兩黨相爭的團體，一方面是由彼得帶領的猶太基督徒，另一方面是由保羅帶領的外邦基督徒。這兩派人物誓不相讓，抗爭了一百年之久；至終到了二世紀末，兩派的特性都給磨平，或為對方吸收了才復和。他們研究所有新約書卷的問題，都是為要支持這理論，為要找出該段經文是屬彼得派的、保羅派的，或復和派的，這就是他們所謂的當代「趨勢」（*Tendenz*）；只要找出鮑爾所言的趨勢，我們才能為新約書卷的作者與日期等問題找出答案。他們認為只有五卷書是真確的——羅馬書、哥林多前後書、加拉太書和啟示錄；其他書卷全是後人偽托的，多是在二世紀成書。

這學派聲譽最隆的時候，是史威格勒出

版他兩大冊的《後使徒時代》(*The Post-apostolic Age*)，它把這學派的立場作了詳細的交代。但自翌年起，這學派慢慢就分裂了。到了鮑爾在 1860 年過世，我們也差不多可以說這學派已到了它的最後一站。新的研究逐漸顯出鮑爾的歷史觀是不準確的，而把新約放在他建立的框框內，全是因為他誤解了歷史證據所致。舉例說，《革利免講道集》(*Clementine Homilies*) 並非如鮑爾說的，是約在二世紀行邪術的西門假托保羅之名而寫成，現代研究指出此書是很後期才寫成，約為主後三到四世紀，而書的目的也不在模仿保羅。1870 年代查恩 (Theodor Zahn) 與萊特佛特 (J. B. Lightfoot) 對伊格那丟書信的研究 (參使徒後期教父, *Apostolic Fathers**)，更像把最後一顆釘子釘進杜平根學派的棺材裡；他們二人的研究指出，此書並不反映出鮑爾所言的當代兩派的惡鬥。其他研究亦逐一推翻鮑爾把新約書卷的成書日期推遲的主張。

論到這學派對新約研究的影響，無可否認它是十九世紀最重要的一個神學運動，一種不信神蹟的立場，成了許多解經家之方法論的基礎。在 1835 年之前，經學者是本於聖經的真確與可信，研究聖經的歷史與神學問題；但自從史特勞斯的作品問世後，這個神學立場就給徹底破壞，他們認為沒有任何神蹟記錄是可信的，基督教的起源與發展完全是自然的，不必假借超自然因素來了解。鮑爾完全接納這個立場：一種全屬自然的神學及歷史角度，就足以解釋和決定聖經所有的解釋。

參考書目

H. Harris, *The Tübingen School* (Oxford, 1975); P. C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology* (New York, 1966); R. Morgan, 'Ferdinand Christian Baur', in N. Smart *et al.* (eds.), *Nineteenth-Century Religious Thought in the West* (Cambridge, 1985), I, ch. 8.

H.H.

Tyconius 泰康尼斯 參多納徒主義 (Donatism)。

Tyndale, William 丁道爾 參英國改教家 (Reformers, English)。

Typology 預表論 參釋經學 (Hermeneutics)。

U

Ultramontanism 越山主義 這詞源自中古時代拉丁文的 *ultramontanus*，指「越過山脈」。它是天主教的教義，指教宗具無上權柄，一切教會（指德國和法國）皆應越過阿爾卑斯山而向教宗臣服，仰望他的權柄。這樣一來，教會不單可以運作如常，也能統一不分裂。

天主教廷為教宗權限爭論不休是自古已有之事，初期教會的權力結構比較簡單，教廷與君王的關係亦不算複雜，不是合就是分；而就算是分裂的教廷，亦有實力與朝廷對抗。但到了十五世紀的大公會會議運動（*Conciliar Movement*，主張教會最高權柄應屬大公會會議，不屬教宗），以及後來愈來愈強烈的民族主義和新神學運動，教宗權柄就每況愈下，越山主義者遭遇的反抗亦愈來愈明顯。不過越山派（the *Ultramontane Party*）在 1870 年梵諦岡第一次會議卻大獲全勝，因為教宗無誤（*papal infallibility*）在這會議得到通過，當時人似乎相信天主教會的存亡，全在乎教宗能否獲得教會這種信任。不過優勢不能保持太久，一方面因為教會慢慢把她的信任限囿於教義之內，另一方面教會與世俗權力的界限則愈來愈明顯，教廷能干預其他國家與範圍之問題的可能亦愈來愈小，越山主義於是就慢慢成為歷史名詞了。

參考書目

J. B. Bury, *History of the Papacy in the Nineteenth Century* (1930); F. Nielsen, *The History of the Papacy in the XIXth Century*, 2 vols. (1906).

楊牧谷

Una Sancta 獨一聖潔 此為教會四標記之一，是尼西亞信經（*Nicene Creed*）的專用語。它在近代教會學的討論上再度受關注，焦點在教會的一體性。

楊牧谷

Underhill, Evelyn 恩德曉（1875 ~ 1941） 原名叫休伯特·穆爾太太（*Mrs. Hubert Stuart Moore*），是安立甘大公派（*Anglo-Catholicism*）解釋神祕主義（*Mysticism*）與基督教靈修生活（*Spirituality*）的人。她在很多作品和自己的經驗中，均是處理個人屬靈經驗（她相信此為每一活宗教的基礎）與教會正統神學的關係。她最出名的作品叫做《神祕主義》（*Mysticism*, London, 1911; ¹²1930），指出基督教教義是人對「終極實體」之主觀經歷的地圖或圖解；後來她受了羅馬天主教神學家馮·許格爾（*Von Hügel*）的影響，終於

承認此等教義是表達神在歷史中與祂所創造的交往的客觀真理，因此就將經驗、聖經、聖禮，與禮儀等渠道傳遞之神聖啓示（Revelation）^{*}連結起來，同時亦提供了解釋的鑰匙。表達這思想的重要作品有《人與超自然》（*Man and the Supernatural*, London, 1927）、《慈惠的學習：默想基督教信經》（*The School of Charity: Meditations on the Christian Creed*, London, 1934）；晚期很多作品都有此等思想的痕跡，其中又以《敬拜》（*Worship*, London, 1936）集其大成。她對二十世紀初期英國信徒重新重視屬靈生活的熱潮，有很大的貢獻；透過她力主宗教經驗與教會神學是互助互長的命題，加上努力不懈地擔任退修會講員，作屬靈導師，寫宗教刊物的文章，以及領聚會和從事廣播，影響力十分廣泛。

另參：高等生命神學（Higher-Life Theology）；聖潔運動（Holiness Movement）。

參考書目

C. J. R. Armstrong, *Evelyn Underhill* (Oxford, 1975); L. Barkway, 'Evelyn Underhill in her Writings', in L. Menzies (ed.), *Collected Papers of Evelyn Underhill* (London, 1946), pp. 7 ~ 30, repr., in E. Underhill, *The Mount of Purification* (London, 1960), pp. 135 ~ 58; M. Cropper, *Evelyn Underhill* (London, 1958); C. Williams (ed.), *The Letters of Evelyn Underhill* (London, 1943).

S.J.S.

Unification Church 統一教 參小教派（Sects）。

Unio hypostatica 位格聯合 此為教父討論基督位格的專門用語。拉丁文是 *unio*

personalis，是指基督位格中神人二性的聯合。參基督論（Christology）。

Unio mystica 神祕聯合 參與基督聯合（Union with Christ）。

Union with Christ 與基督聯合 歷代以來，基督教的敬拜與教義，均十分重視信徒及教會與耶穌基督的聯合。基督徒對神的知識、經驗，與歡愉之情，都是透過基督而來；他的洗禮是要與基督聯合，他的身分及每一恩福都是在基督裡面，而他的命運也是在基督裡。教會要與主成為一，正如祂與父為一，以及要與所有信徒成為一體。教會不同的傳統對這個豐富的題目有很不同的闡釋，下列五方面算是犖犖大者。

1. 道成肉身的聯合

我們與基督聯合的基礎，乃是祂在道成肉身的事件上，取了我們的性情、我們的人性。東正教神學（Eastern Orthodox Theology）^{*}一直強調，神在基督裡與我們聯合，好叫我們能與祂聯合；祂降卑取了我們的性情，為的就是重建我們，使我們能分享祂的性情〔東正教一些神學家甚至會說是「神化」（Deifying）^{*}我們的性情——這是一個望文生義就會誤導的詞語〕。其中的過程和解釋，全建基於一個神學基礎上，那就是人本是按神的形像（Image of God）^{*}造的，而耶穌是父完全的形像，祂的道成肉身正是要透過聖靈來重建我們。

2. 盟約的聯合

新約承繼舊約的盟約（Covenant）^{*}概念來發揮；它是基督徒與教會藉著基督而與神發展神人關係的範圍。基督徒和基督的關係，是建基於盟約之上，而此盟約關係，又是以基督為我們成就的工作為基礎。舊約有些先知

用婚姻來形容神與人立約的關係，這喻意亦為新約作者採納，稱基督為新郎，教會為新婦；這就凸顯出盟約的性質了。它是互相之間委身的愛、尊重、信任和忠心的信守（其他家庭式的關係亦有採用，就如父與子，或兄與弟等）。清教徒（Puritans）^{*}特別喜愛這一類主題。

就在以盟約來描述神人關係的傳統內，改革宗神學（Reformed Theology）^{*}更特別重視保羅一項教導，即有時稱之為「同盟聯合」（federal union）的教訓。意思是說，神「在基督」內和人相處的原則，和祂「在亞當」內與整體人類相處的原則完全是一樣的。祂藉著與一個人來往以作為與整體來往的代表，此一人是全體人的代表，或說是「同盟領袖」。亞當的罪是這樣歸到他子孫的頭上（參歸算論，Imputation Theories^{*}），同樣地，基督的順服與救贖，亦是這樣歸到祂的跟隨者身上（參羅五 12 ~ 21；林前十五 45 ~ 49）。這是我們說某人是「在基督裡」，或說是與祂聯合的部分意思。亦即神以一個代表來與人交往的基礎，早自亞當（Adam）^{*}的時候便開始了。

3. 聖禮的聯合

天主教一直非常重視聖禮的特性，視之為與基督建立及維持關係的媒介。在新約，基督徒能納入基督之內，成為祂身體的一分子，是藉洗禮（Baptism）^{*}的啟動——此為外在的聖禮，之後不斷的悔改和相信耶穌為彌賽亞及救主，則是持續與內在的證明。奉基督之名受洗，是表明所有接受這種聖禮的人與耶穌基督聯合，特別是在祂的死、埋葬和復活。同樣地，聖餐是一個維持的聖禮，讓信徒繼續在基督之內，它能幫助基督徒得著餵養，並深化與基督的關係。約翰福音六章可能不是直接論到這聖禮，卻以最強調的言語來指出，基督徒必須繼續在基督內受餵養。聖餐特別注意以基督的死來說明祂的愛，以及信徒在祂裡面的新生。

4. 經驗的聯合

耶穌成為人，在生、死與復活等事上，經歷了人一切的經驗，祂也是藉著自己的整體經驗、召命與命運來與人聯合。基督徒既向罪和以自我為中心的老我死於加略山，又與祂一起在復活中得著新生命，就能分享神兒女的地位、關係和召命，又一同越過肉身死亡，至終得著肉身的復活，與祂同在榮耀中掌權。祂是信徒的先鋒，進入父的榮耀，又保證所有跟隨祂的人，有一天都要到那裡去。耶穌作為人承受的產業，也是基督徒的產業。就在朝向這個目標邁進的時候，祂呼召所有基督徒都要模仿祂的形像，不斷改變自己的性格，藉著在裡面的聖靈，和在生活每一方面都應用神的話語，使自己的生命能活出神的形像。更正教與天主教都十分重視這種與基督聯合的召命、身分、經驗與命運；這是每一位信徒都要活出來的經驗，也是現在他們在耶穌內可以白白獲得的恩典。

5. 屬靈或神祕的聯合

最後一個重要的層面，是神祕派（Mysticism）^{*}、敬虔派（Pietism）^{*}，和靈恩派（Charismatic Movement）^{*}不斷強調的，就是基督徒與基督的屬靈聯合（林前六 7），有時人稱之為「神祕聯合」，因為它是根源於人的靈與基督之靈的神祕相遇而來。開始的時候是聖靈帶來的新生命，之後是藉著禱告、默想（特別是聖經），和敬拜來繼續。這種屬靈操練的目的，是深化人對主的認識和愛的關係，在相信與順服中，把自己一生都呈獻在祂面前，知道這樣在愛中向愛降服，正是人能活得整全、健康的正路。雖然在不同的情況下，聖靈會賜給人不同的光照與經驗，基督徒卻不應為了好奇而尋找某種神祕經驗或神祕知識；多認識神，並且以祂為樂，便是符合神的旨意了。基督徒的終極目標，是與主完全聯合，這是非常明淨的一種神的異象（Vision of God）^{*}，卻與異教

那種「入迷」的經驗全無關係，也與佛教進入涅槃而失去個別性的經驗無關。能在神的形像上更新的信徒，皆能與神有自由直接的交通，不會自欺，以為可以獨立於神；這種自欺會阻礙人與人之間、人神之間，以及人與其他生物間的自然交流，包括純全的愛、真理、信任、彼此順服與歡愉。

參考書目

L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, MI, 1953); 古特立著,《古氏新約新學》,呂淑貞、喬美倫譯,華神,1990 (D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester, 1981); J. Murray, *The Epistle to the Romans*, vol. 1 (Grand Rapids, MI, 1959); 巴刻著,《認識神》,林來慰譯,證主,1979 (J. I. Packer, *Knowing God*, London, 1975); J. K. S. Reid, *Our Life in Christ* (Philadelphia, 1963); L. B. Smedes, *Union with Christ* (Grand Rapids, MI, 1983); J. S. Stewart, *A Man in Christ* (London, 1935).

J.P.B.

Uniqueness of Christ 基督的獨特性

這個認信不是主觀的；基督徒說「耶穌是主」（林前十二3），因為他相信基督的確是主，不管別人認不認識這事實。不錯，一般說來，人人都是「獨特」的，但這詞的真實含義，是說「沒有相似或同等的」，就此意義而言，只有耶穌真正能符合其含義。

祂的教導是獨特的（祂超卓的比喻，和對人對神那種深刻的知識），而祂歷代以來既深刻又廣泛的影響力，也是獨一無二的。祂的生命和性格都是獨特的，絕對表現出「我為人人」的精神，對窮人有無盡的憐憫，對被藐視者和罪人有無窮的接納。還有，祂那真正的謙卑與溫柔，和像神一樣的權威，二者揉合得協調又和諧，也絕對是前無古人，後無來者。還有誰比祂最親密的朋友所作的見證更感人：「祂並沒有犯罪」

（彼前二22；另參約壹三5）！

到底是什麼能感動祂的跟隨者——最徹底之一神論者（Monotheist*），能自由地敬拜祂，向祂禱告，又用舊約原指與以色列立約之神的語言來用在祂身上呢？毫無疑問，那就是祂從死裡復活（基督的復活，Resurrection of Christ*）的事實。

這不是僵屍復活，而是一個已經沒有了生命的身體，被改變成屬靈的身體。這不單可以從空墳墓和福音書有關復活後顯現的記錄得知，也可以從新約的書信看到（參羅六9；林前十五42～49；腓三21）。神已叫祂從死裡復活，這不單證明先前他們所信的是確實（祂就是彌賽亞）的，還完全更新他們的彌賽亞思想。

復活事件還向他們說明一件事：耶穌在十字架上「軟弱」地死去（林後十三4），並不是改革家的殉道事件，而是為祂子民的罪作贖罪（Atoning*）獻祭（Sacrifice*）。「神使那無罪的替我們成為罪（或作「成為罪祭」），好叫我們在祂裡面成為神的義了」（林後五21）。倘若父與子不是相同的，子代人死便是不可能的，就如「沒有人有足夠的善去抵償罪債」這話雖然是事實，本質上卻是一種誤解。神怎可能叫一個僅是卓越的人「掛在木頭上親身擔當了我們的罪」（彼前二24）呢？同樣地，保羅也不可能說「基督在我們還作罪人的時候為我們死」（羅五8）。

我們只能在祂的生命、死亡和復活的亮光下，才能真正明白祂獨特的成孕和誕生。福音書為此作了最明顯的見證，雖然表面看來這見證不是使徒宣講的一部分。異教神話的確也充滿神人交配而生出英雄這等故事，但猶太人（太一及路一是具有強烈猶太色彩的經文）對這種思想必然極度抗拒。再說，童女生子與祂的先存性（約八58，十七5；腓二6～7）也是非常協調的。

參考書目

J. N. D. Anderson, *Christianity and World Religions: The Challenge of Pluralism* (Leicester, 1984); *idem*, *Jesus Christ: the Witness of History* (Leicester, 1985); S. Neill, *The Supremacy of Jesus* (London, 1984); A. Richardson, 'Virgin Birth', in Richardson (ed.), *A Dictionary of Christian Theology* (London, 1969); W. H. Griffith Thomas, *Christianity is Christ* (London, 1925).

J.N.D.A.

Unitarianism 神體一位論 雖然神體一位論者拒絕接受信經 (Creeds)*, 他們自己的信仰內容又相當紛雜, 但仍有一個可辨的範圍: 他們相信神只有一位, 否認耶穌基督與聖靈的神性, 並且提倡自由、理性與容忍, 認為這些才是一個具個人性及社會性之宗教的重要素質。支持這種信仰的羣體, 只在改教運動 (Reformation)* 之後才成為有組織的宗教。他們的先驅是神格惟一論 (Monarchianism)*, 和亞流主義 (Arianism)*。

當按字義解釋聖經再受重視, 有些學者便認為三位一體論沒有什麼聖經根據, 他們是瓦得斯 (Valdés)*、阿金諾 (Ochino)* 和瑟維特 (Michael Servetus, 1511 ~ 53)。瑟維特相信只要把基督教這些渣滓除掉, 就能重振原始基督教的聲望, 促使猶太人和回教徒悔改歸主。他的思想為天主教與復原教所憎惡, 但他在日內瓦被焚這一事實, 卻一點不能遏止極端者在匈牙利和波蘭提出同樣的問題; 反三一論在此等地方素來是流行的。

在荷蘭和英國, 蘇西尼主義 (Socinianism)* 和反對加爾文正統主義的影響, 引致一些思想家如格魯希烏 (Grotius)* 和彌爾頓 (John Milton, 1608 ~ 74) 提出重要的問題, 如聖經與教義的真正關係。比度

(John Biddle, 1616 ~ 62) 教導神體一位論, 卻被當權者嚴厲對付, 結果死在獄中。其實他的用意是好的, 就是要把非聖經的東西從教義中除去, 好能過一種聖潔的生活。這種認真態度, 一直是神體一位論者的標記。

當愈來愈多人拒絕接受信經和信條 (Confessions of Faith)*, 認為它們不符合聖經, 三位一體論的地位就減弱了。在英國, 許多人轉移到一種類似亞流的立場, 因為像柯賽姆 (Samuel Clarke, 1675 ~ 1729) 一類的學者, 他們也不能從聖經找到足夠的證據支持三一論。直到 1813 年, 反對三一論仍是犯罪的行為, 人便只好不傳講他們不相信的, 以免公開否認而招到刑責。英國及愛爾蘭許多長老會的人, 慢慢就離開韋斯敏斯德信條 (Westminster Confession)*, 改而採取一種較近聖經的立場。普賴斯 (Richard Price, 1723 ~ 91) 及蒲力斯特里 (Joseph Priestley, 1733 ~ 1804) 亦拒絕好些基礎的教義, 像基督的神性及聖經的啟示論, 無形中就為許多哲學、科學及宗教新思想敞開大門, 同時間, 理性及經驗的權威地位亦日漸爬升。

神體一位論的另一支流源自林西 (Theophilus Lindsey, 1723 ~ 1808), 他認為基督教的敬拜已經受到異教哲學的附加品 (三一論) 敗壞了; 結果他辭去了聖公會的職位, 為自己的羣體另立禮儀。他認為耶穌的出生是一個傳說, 因為耶穌只不過是一個人; 對這些初期的神體一位論者而言, 他們認為崇拜的對象只有一位, 就是父神。他們固然尊敬耶穌, 亦承認祂的宗教權柄, 但強調人若正確地了解聖經, 就必會在敬拜中分別天父與耶穌的關係。

到他們開始警覺德國聖經批判學 (Biblical Criticism)* 的勢力, 他們使用聖經的態度也就改變過來, 又要為宗教權柄另覓根據了。培爾善 (Thomas Belsham, 1750 ~ 1825) 在 1791 年組織第一個神體一位論

會社 (Unitarian Society)，而且特別把亞流思想排除。從這時開始，「神體一位論」一詞在英國便有了特別的含義，慢慢在美國亦是如此，也是指一種包含頗廣之神學立場的專有名詞。在英國有兩個主要的思想，一是看重人的宗教過於神的本體，而在政治問題上也是採取比較激烈的立場；第二個較傾向神祕主義，強調基督教本質上神聖的因素，馬提諾 (James Martineau, 1805 ~ 1900) 在這方面很具影響力，一生致力深化神體一位論教會的神學和屬靈生活。

到了十九世紀末，神體一位論者把理性提到最高的地位，這已經成為他們的標記了。他們發現要維持真實相交和明確教導之間的平衡，是絕不容易的；他們全力參與國會及民事的改革，此外，他們也很關注福利事業、教育及知性生活。可惜到了二十世紀，自由教會慢慢沒落，神體一位論的命運也一樣；他們終於發現，要維持一個明確的宗教羣體又不欲設下範圍，幾乎是不可能的。

類似的趨勢亦在美國發生，很多公理宗教會拒絕加爾文主義強調的原罪、救贖及預定論的角度，愈來愈接近亞流式的立場，並且比較接受人是完美的思想。早在十九世紀初期，自由派人士就控制了哈佛，其中之領袖如陳寧 (William Ellery Channing, 1780 ~ 1842)，致力把基督教敗壞的因素除掉，好讓人性的完美能發揮出來。這個運動愈來愈受人的歡迎；較極端的領袖有伯駕 (Theodore Parker, 1810 ~ 60)，他強調基督教的根基並非建立在耶穌的歷史性存在，而是在祂教導的真理，這思想連保守的神體一位論者也大吃一驚。

對許多受過教育的美國人來說，神體一位論是更正教成熟的發展。主張神只有一位的教導，只是這運動一方面的吸引力；它提倡對新知識保持開放態度，委身於社會改革，均幫助美國在革命後期及科學的樂觀主義找到基督教的理據支持；此外，它還幫助

人對其他宗教採取較容忍的態度。它強調耶穌的人性，拒絕傳統的救恩論和敬拜方式，使神體一位論成了自由派的一分子；它又主張自力更新和行善積福，不接受信經及教制的規範。

到了二十世紀，它的影響力就中落了，因為傳統神論及聖經的傳統已經不再站在主導的地位，而美國基督教亦愈來愈受社會環境的影響。在一個愈來愈不開明及悲觀的世界，不同的神體一位論信息，不容易在當前的文化氛圍下被接納。1961年成立的神體一位普世協會 (Unitarian Universalist Association) 缺乏宗派的色彩，加上這團體的宣教意識又素來不強，令這個團體要存在下去也成為問題。無論怎樣，因著它對啟示的態度，對理性與經驗的重視，對自由研究神學的熱誠，以及不相信信經及組織是了解耶穌最好的媒介，實在為基督教創下了不少發展的空間。

參考書目

C. G. Bolam *et al.*, *The English Presbyterians from Elizabethan Puritanism to Modern Unitarianism* (London, 1968); H. McLachlan, *The Unitarian Movement* (London, 1934); E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism*, 2 vols. (Cambridge, MA, 1946 ~ 52); C. Wright, *The Liberal Christians* (Boston, MA, 1970).

I.B.

Universalism 普世主義，普救主義
基督教神學的 universalism 有兩個意思：一個是被接納的，一個是正統信仰所拒絕的。

第一，它是指神工作的目標，不僅是為某一民、某一國，乃是為全世界，這也是新舊約都有的教導。本於一神信仰 (Monotheism)*，它是藉著神對亞伯拉罕的應許來表達 (創十二 3 等)，藉著外邦人加入神子民的行列 (喇合、路得等)，更重要

者是藉著先知的預言，說萬國都要受惠於神為他們預備的救恩。後一項有兩個表達形式：1. 外邦人要來到錫安山敬拜以色列的神（賽二 1 ~ 5 等）；2. 救恩要越過以色列的疆界，進入異教的世界（瑪一 11、14 等）。在新約，救恩要臨到萬邦這思想，藉外邦宣教表達出來，保羅即明顯地以一神論作這教導的基礎（羅三 27 ~ 30，十 12 ~ 13），而且是在基督和聖靈的亮光下解釋。它的重心是這樣的：各國家、種族、語言（事實上亦包括各種道德背景的人），都歡迎進入神的國度，「並不分猶太人，希利尼人，自主的，為奴的，或男或女，因為你們在基督耶穌裡，都成為一了」（加三 28）。獨一的神只有一個家，但這思想自第二次世界大戰後就受到質疑；人認為神有兩個盟約（Covenant^{*}），一個是屬猶太人的，一個是屬外邦基督徒的。不過這思想並沒有聖經的根據。

第二種用法是指所有人至終都會得救，全無例外，故亦作「普救主義」。這思想也有好幾種表達的形式：1. 在教父時期，這教訓為俄利根（Origen^{*}）及其他人接納，不過有不同程度的肯定。大體上說，神至終要重建整個受造界，包括撒但本身，使整個受造界臻至完美（故此希臘文的 *apokatastasis*，「萬物復原」，即是指這種思想而言）。雖然這思想也有些聖經根據（如：西一 18 ~ 20），人一般認為它屬柏拉圖（Platonic^{*}）的思想多於是聖經的教訓，至終在 553 年的君士坦丁堡會議（Council of Constantinople）被定為異端。

2. 奧古斯丁（Augustine^{*}）巨大的影響力，註定了這思想不能被教會接納，直到改教運動（Reformation^{*}）；那時一些極端的改教家（參極端改教運動，Reformation, Radical^{*}）接納此思想，但亦被奧斯堡信條（Augsburg Confession^{*}）第十七章判為錯謬。

3. 近代的普救主義大多數源自士來馬赫

（Schleiermacher^{*}，也有些十七世紀的人）。他的理由是這樣的：a. 神無上的愛至終一定會拯救所有人；而 b. 住天堂之人的歡樂一定會因為有些人要永遠受苦而減弱。十九世紀英國神學，曾為此展開激烈的辯論。很多神學家拒絕傳統的地獄觀，但自己又無法提供較合理的解釋；另有些人選擇了「有條件的永生」，這是要避開士來馬赫的第二個論點；也有人提到死後有第二次機會，這是為迎合士來馬赫第一個論點。有一理論指出，人的靈性在不斷成長及發展，現代普救主義者十分喜歡這論點，它與浪漫主義（Romanticism^{*}）的進化論有很多相同點。有些普救主義者在十九世紀建立了自己的教會，部分人士還於稍後（1961）參加了神體一位論（Unitarianism^{*}）的陣營。

4. 在本世紀，普救主義又有了新發展，部分原因是人對聖經權柄不再那麼重視。雖然嚴格說來，巴特（Barth^{*}）與卜仁納（Brunner^{*}）均沒有支持過普救主義，有些人卻認為他們的思想叫人對普救主義存有希望。田立克（Tillich^{*}）認為地獄只是一個象徵，已經沒有了「永遠被定罪」的性質。近代的希克（Hick^{*}）指出，只有普救主義才能 a. 使苦難綿綿的世界顯得有意義；b. 使基督教不致對異教抱有勝利主義的心態。現代天主教的一些神學家，稱相信這種信仰的人為「匿名基督徒」（Anonymous Christians^{*}）（拉納，Rahner^{*}），其含義有二，或是忽視他們是在罪中這事實，或是看他們的宗教不過是真理的另一化身。現代的普救主義者，常會訴諸像羅馬書十一 32 的經文為他們的理據，認為此等經文可補審判（神的審判，Judgment of God^{*}）經文之不足。他們也強調死後的將來，時間是無限的，那時神的愛終於可以吸引人就近祂，接受祂的救恩。像希克一類的作者，常把傳統基督教信仰加以相對化，如基督的神性，才會做出這樣的理論。

足以反駁上述第二類普救主義之思想

的，有下面幾點：

1. 聖經論到將來的審判，以及起碼部分人要接受刑罰，是極其強烈的，強烈到一個地步，就是連基督徒都要受警誡（林前三 12 ~ 15，十 12）；而一般被認為是教導普救主義的經文，事實上都可以另作解釋。再者，聖經根本沒說過人死後還有第二次機會。

2. 第二類的普世主義其實與第一類（合乎聖經的）有衝突，因為它把基督教變成眾道其中之一道，多教其中之一教，無形中就是基督論（Christology）*、聖靈（Holy Spirit）* 論和一神論的妥協形式，是把聖經的一神論改變了，看世人敬拜的眾神祇不過是一個神的不同表現，而其中之一就是亞伯拉罕、以撒和雅各敬拜的神，耶穌的父。這種思想與拜金牛犢的罪沒有兩樣（出二十二 4）。

3. 普救主義嚴重削弱人要選擇並順服創造他們之神的責任〔這有異於說普救主義會減弱人傳福音（Evangelism）* 及行善之動力〕。譬如，地獄的教義可以說是神要人運用自己的責任。正統基督教沒有必要重墮二元論（Dualism）* 的陷阱，普救主義是不承認地獄的，認為它是未達天堂前的死亡營。人若選擇非神，就是選擇那些扭曲、粉碎，而最終會摧毀人性的力量。

4. 普救主義有一趨向，就是削減罪（Sin）* 的嚴重，特別在近代的版本。在一個罪惡以驚人之幅度和深度肆虐社會的世紀，不能絕對指控罪，就表示我們在道德上是眼瞎的。

5. 雖然聖經神學並不否認有些人雖未聽過福音，卻能真正服事祂（羅二 14 ~ 16，有些人是這樣解釋此段經文），我們卻不能因此就說，這些人的數目會非常龐大。

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

參考書目

R. Bauckham, N. T. Wright *et al.* in *Them* 4:2 (1979), pp. 48 ~ 69; J. Hick, *Evil and the God of Love* (London, ²1977); *idem*, *God and the Universe of Faiths* (London, ²1977); *idem*, *Death and Eternal Life* (London, 1976); 魯益師著，《痛苦的奧秘》，魯繼曾譯，文藝，³1994 (C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, London, 1940); J. A. T. Robinson, *In The End, God* (London, ²1968); G. Rowell, *Hell and the Victorians* (Oxford, 1974); D. P. Walker, *The Decline of Hell* (London, 1964).

N.T.W.

Ussher, James 烏社爾 (1581 ~ 1656) 阿馬 (Armagh, 今北愛爾蘭) 的大主教。1601 年受按立，1606 年為聖伯提克座堂的教長，1607 年任神學教授，1625 年為大主教。近代教會常因他推算聖經各事件的年曆 (包括創造的年、月、日) 而輕看他，其實他是一個學有專精的歷史學家，並且熟悉當代英國的作者及作品，又是安提阿之伊格那丟 (Ignatius)* 的專家。在眾多宣稱是伊格那丟的書信中，他首先指出哪七封是真實的，這個發現仍為現代學者接受。

愛爾蘭在 1641 年叛變時，他留在英國，希望能挽回決裂的雙方。他在學術、容忍及真誠上相當有名，以致他離世時，克倫威爾 (O. Cromwell) 讓他在西敏寺舉行國葬。

他的作品非常多，包括《論古愛爾蘭人相信的宗教》(*Discourse of the Religion Anciently Professed by the Irish*, 1623) ; 《坡旅甲及伊格那丟書信》(*Polycarpi et Ignatii Epistolae*, 1644) ，而《聖經編年》(*Annales Veteris et Novi Testamenti*, 1650 ~ 4) 則是令他不為近代人所喜的著作，英文聖經 (欽定本) 自 1701 年起，便按此把事件的日期加上。

參考書目

全集：C. R. Elrington, J. H. Todd (eds.), 17 vols. (Dublin - London, 1847 ~ 64)；生平：N. Bernard (London, 1656)；研究：J. A. Carr, *The Life and Times of James Ussher, Archbishop of Armagh* (1895)；R. B. Knox, *James Ussher, Archbishop of Armagh* (Cardif, 1967).

楊牧谷

Usus legis 法律的用處 此為拉丁文，意義有三：第一（*civilis, politicus*）指律法可藉刑罰約束人外在的行為；第二（*elencticus, paedagogicus*）指律法有教育意義，使人知罪悔改；第三（*dictaticus*）則用來教導信徒。

楊牧谷

V

Valdés, Juan de 瓦得斯 (約 1498 ~ 1541) 西班牙天主教作家，但其作品很接近更正教的精神。他生於昆卡 (Cuenca)，在埃納雷斯堡 (Alcalá de Henares) 就讀，又與伊拉斯姆 (Erasmus)* 通信，成為西班牙伊拉斯姆派的領袖。後來因著《論基督教教義》(*Diálogo de Doctrina Cristiana*, 1529) 而激怒西班牙異教裁判所，被判為異端，所幸及時逃走，能離開西班牙，去到羅馬；他在那裡得到教宗革利免七世的信任而被按立。後來他不喜歡的保祿三世被選為教宗 (1534)，他就跑到那不勒斯；在那裡一直與天主教會保持良好的關係，直到死時。

晚年他得了一個特別的經歷，叫他的屬靈生命深化不少，那就是「基督向他顯現」；早在 *Alfabeto Cristiano* (1536) 已略有提及，後來在他寫的釋經書表達得更為明顯 (馬太福音、羅馬書、哥林多前書等)。他活得像個遁世修士，但對一批經過揀選的女士、人文主義者 (Humanists)* 和特出的教牧人士，他的影響力是不容輕估的。受他影響的教士包括卡納塞基 (Pietro Carnesecchi, 1508 ~ 67)、庫里恩 (Celio Secondo Curione, 1503 ~ 69)、弗拉米尼奧 (Marc Antonio Flaminio, 1550 年卒)、阿金諾 (Ochino)*、威爾米革立 (Vermigli)*，以及無數受他作品吸引的

人。他作品的主題是因信稱義 (Justification)*，特別看重內在的光 (這比貴格派更早)。他也使用不少更正教的材料，特別是加爾文的《基督教要義》(*Institutes*)。他最重要的作品是《一百一十個思索》(*The Hundred and Ten Considerations*, 約 1540; ET, Oxford, 1638)，此書的西班牙文版本已經失傳。

另參：天主教反改教運動 (Reformation, Catholic Counter-)。

參考書目

J. C. Nieto, *Juan de Valdés and the Origins of the Spanish and Italian Reformation* (Geneva, 1970).

P.M.J.McN.

Valentinus 華倫提努 參諾斯底主義 (Gnosticism)。

Van Til, Cornelius 范泰爾 (1895 ~ 1987) 改革宗神學家及預設論護教士。范泰爾生於荷蘭之格羅特加斯茨 (Grootegast)，父母皆是敬虔的加爾文主義者；1905 年移居美國，立刻積極投入基督

教改革宗教會（源於荷蘭）。

他先在密西根之基督教改革宗加爾文學院（Christian Reformed Calvin College）和神學院讀書，後來去了普林斯頓神學院和大學，曾先後受業於霍志恆（Vos^{*}）、賀智（Casper W. Hodge, 1870 ~ 1937）、威爾遜（Robert Dick Wilson, 1856 ~ 1930）、艾力斯（Oswald T. Allis, 1880 ~ 1973）和梅欽（Machen^{*}）。在大學，他跟人本主義及理想主義者鮑曼（A. A. Bowman, 1883 ~ 1936）讀哲學；在普林斯頓，他受聖經及教義學神學家華菲德（B. B. Warfield^{*}）的影響。

1925年，范泰爾與克洛絲特（Rena Klooster, 1978年卒）結婚。他在1927年受按為牧師，曾在密西根之春湖教會（Spring Lake Church）牧會，那是他第一次，也是惟一的牧會經驗。1928年他在普林斯頓教護教學（Apologetics^{*}）。翌年便與艾力斯、威爾遜及梅欽一起辭職，抗議普林斯頓董事會改組，走自由神學的路線。同年，他們在費城創立韋斯敏斯德神學院（Westminster Theological Seminary），而范泰爾則成為其中一名創校教授，繼續持守普林斯頓保守的改革宗傳統。范泰爾一直留在韋斯敏斯德作護教學教授，直到1975年退休。在費城期間，他主要是參加在1936年剛成立的正統長老教會（Orthodox Presbyterian Church）。

自1940年代到1970年代末期，范泰爾都勤於寫作。他的主要貢獻是在護教學的範圍，特別是關乎基礎神學方法論（Method, Theological^{*}）和結構等問題。范泰爾的護教方法也許可以稱之為「預設論」（presuppositionalism），亦即是強調終極的思想綱領，或說，他強調人若要有意義地解釋存在，便必須採取某種思想的範圍：「信徒與非信徒討論基督教有神論的問題時，不能只訴諸雙方皆同意的『事實』或『律則』。真的問題乃在：是什麼使某些『事實』

與『律例』變得有意義呢？我們需具備什麼最後的指涉？故此問題的重心是：到底『事實』與『律例』是什麼？它們真的如非基督教方法論所說的那樣嗎？還是如基督教有神之方法論所說的那樣？」（*Defense of the Faith*, Philadelphia, 1967）。

范泰爾認為如果不僅要「證明」聖經的基督教，又要使這世界任何事實有意義，就一定要預設「自有」的三一神是真實的，而自證的聖經又是可信的。在這基礎上，得救的人可以用「類比法」（Analogy^{*}）嘗試「跟著神想祂所想的」。這就是說，人可以真實地認識神（因為人是按神的形像造的），卻不能說完全認識神（因為神是無限的，而人是有限的）。

預設論者努力要說服未得救的人成為基督徒，首先指出，人若預設沒有上帝，而只把一切推諉於機緣，又相信宇宙是冷酷無情的，便不能解釋任何秩序與理性。跟著他就指出，生命與存在只能在基督教的預設上才有意義可言。

范泰爾嚴厲地批評傳統天主教與基督教護教的方法，認為他們都未能挑戰非基督徒的知識觀，容讓罪人作終極存在的裁判者，並且只為基督教的或然性來辯護。他認為自己是秉承該柏爾（Kuyper^{*}）和赫曼·巴文克（H. Bavinck^{*}）的傳統來組成預設論，而阿奎那（Thomas Aquinas^{*}）、蒲脫勒（Butler^{*}），及華菲德的「證據論」（evidentialism）是不可接受的。

范泰爾的護教立場，和他對巴特（Barth^{*}）的嚴苛批評（說他是「新新派」，'new modernist'），均不斷引來非議。柏寇偉（Berkouwer^{*}）、戴爾（James Daane, 1931年生）、孟沃偉（J. W. Montgomery, 1931年生）、嘉士拿（John Gerstner）及其他屬於福音派及改革宗傳統的學者，均曾寫過長文批評范泰爾，說他的立場缺乏聖經根據，過分傾向非理性主義、信心主義，以及犯了「循環辯證」的謬誤。

但他一些學生則嘗試發展他的睿見，並將之用在神學與倫理上面。

參考書目

J. Frame, *Van Til the Theologian* (Phillipsburg, NJ, 1976); E. R. Geehan (ed.), *Jerusalem and Athens* (Nutley, NJ, 1971) ——含參考書目；R. C. Sproul *et al.*, *Classical Apologetics* (Grand Rapids, MI, 1984); D. Vickers, *Cornelius Van Til and the Theologian's Theological Stance* (Wilmington, DE, 1976); W. White, *Van Til, Defender of the Faith* (Nashville, TN, 1979).

D.F.K.

Vatican Councils 梵諦岡會議 參會議 (Councils)；**教宗權制 (Papacy)**；**羅馬天主教神學 (Roman Catholic Theology)**。

Verification and Falsification 實證法

實證法 實證法也者，就是測試一句語句是真是假的步驟。一般測試語句的真偽的準則，是以協調、符合現實及效用為主。以協調作標準的是說，語句之所以是真，因為它與其他語句協調。以符合作測試的則認為，一句真實的語句，必須能準確地與存在符合，或反映出存在的本相。功能主義的理論則強調，真者即有效的意思，且是指具體效用為主。在現代哲學，本於維也納學會 (Vienna Circle) 的邏輯實證法學派 (Logical Positivists)*，制定了實證法和否證法的程序。

邏輯實證法與經驗主義

實證主義者追隨經驗主義者 (Empiricist)* 的求知法，認為任何語句要有意義可言，這語句所包含的聲明或命題，就必須是分析性的 (亦即是從定義、必須性或先驗而知是真

的)，或經驗上是可以被實證的；故此從經驗上可被實證的語句，就是後驗 (a posteriori) 的，是只能被感官經驗知曉的偶發事件。這種分辨法為實證論者用來否定神學及形上學的意義，認為它們都是沒意義的，而用的方法就叫做「實證法原理」 (verification principle)。

實證法原理

它是說，只有當語句之所指可以被感官經驗實證，才是一句有意義的語句。在分析性的基礎上來說，邏輯 (參神學的邏輯, Logic in Theology*) 和數學的語句都是有意義的，因為它們都是從定義得知是真的，儘管它們都不能對真實世界傳遞任何資訊。嚴格來說，倫理學與美學的語句是沒有意義的，它們只是表達一種感情、態度、口味，以及個人的感情反應。實證論者和經驗主義者發展出一種倫理的「感情理論」，說所有倫理判斷均只是一種感情的表達，企圖在別人身上引起同樣的感覺而已。形上語句 (像關於存在或創造的) 或神學語句都是沒有意義的，它們只是表達個人的品味，或根本就是無意義的；按實證原則來說，它們不可能是真的，也不是客觀的。今天哲學不再對明顯是可觀察的現象作出任何聲明，只會對此時此地之科學事實澄清其意義。

這種立場似乎為經驗主義者打了一場勝仗，同時亦否定了宗教及神學語句有任何真理的成分；不過實證法原理很快就碰上了問題，有人質疑能否以此原理應用在語句、聲明或命題上，而人又怎樣分辨這些不同層次的說法。再者，原理的地位亦叫人疑竇叢生；假如我們把這原理放回它自己的尺度來衡量，連它本身也過不了真偽的測試，故此它是無意義的。我們不能說某些語句「從定義」 (by definition) 就知它是真的，因為我們同樣可以質疑它和拒絕它，卻又不會犯上矛盾的毛病。實證論者強辯說，他們的目的只在保護這個支持行動的建議或第一原

則，這就有點特別訴求的含意了。

這原理也把實證論者或經驗論者想涵括的地方摒諸門外。歷史語句像「凱撒渡過魯比孔河」是不能被驗證的，因為它已屬過去，這樣，歷史就因此變得沒有意義了嗎？同樣地，也是較嚴重的，一切普世性之宣稱都是不能驗證的，意思就是說，所有語句或一般的科學原理，均是不能全部驗證的，因為人永不可能窮盡一切感官經驗，而下一個感官經驗永遠都可能是一個例外。這樣一來，實證原理在否定神學及形上學的同時，也把歷史和科學語句棄之門外了。

這就迫使他們把實證論從一個強烈的立場軟化下來，說當我們知道怎樣在原則上藉感官經驗驗證一句語句，也惟有這樣，該語句才有意義。這個較弱的版本似乎不大有威脅，因為只要有某種實證法，我們總能「原則上」滿足它的要求。艾雅（A. J. Ayer, 1910 ~ 89）和卡納（R. Carnap, 1891 ~ 1970）傾向於試驗性和證實性來用實證原理；巴柏（K. Popper, 1902 ~ 94）則強調否認法。

否認法原理

巴柏按著自然科學的模式，指出普世性語句雖不可實證，卻可因為反例子而否認。不錯，科學的自然進度乃是發展假設來試驗真偽，只要找到一個或多個反面情況，就可以推翻前面的理論；換言之，一個愈具否認性的假設，就愈有價值。假如完全找不到反面證據，我們對假設的內容就愈有信心，知道它所說的是真實的。這種認識法其實有一個隱伏的預設，就是說無論是接受或拒絕一個假設，它都是不完全和暫時的。這方法不能用來建立科學定律，它對非科學科目，像神學及形上學都不適用。否認法對科學定律，最多只是對或然律有用，這與邏輯實證論者和經驗論者起先要求的肯定性，就真的相差太遠了。

近代發展

當人不斷用實證法和否認法去攻擊及維護神學之際，近代哲學卻慢慢離開了偏狹的實證法，而採取一個較寬廣的語意及概念分析。在宗教哲學上，人對「別間意義，問它的效用」這種晚期維根斯坦（Wittgenstein）式方法甚感興趣；它似乎是容讓宗教與神學本於自己的條件來運作，不受外面的準繩與批評騷擾。意義與真理均需在神學圈子內尋找。不過聖經倒不害怕基督教真理接受真偽的測試；基督徒敢於持守真理，也為他相信的提出證據。保羅指出，假如基督沒有從死人中復活過來，基督教就是沒有意義的，而基督徒也算是可憐的人，這明顯就是一個否認法的例子。基督徒需要發展出一些準則來測試真理與謬論、正統與異端，使人能更有效地作真理宣稱、傳福音和維護信仰。

另參：宗教語言（Religious Language）。

參考書目

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1946); K. Popper, *Logic of Scientific Discovery* (ET, London, 1959); F. Waismann, 'Verifiability' in A. Flew (ed.), *Logic and Language* (Oxford, 1951); J. Wisdom, *Philosophy and Psycho-analysis* (Oxford, 1953)。另參邏輯實證論（Logical Positivism）的參考書目欄。

E.D.C.

Vermigli, Peter Martyr (Pietro Martire) 威爾米革立 (1499 ~ 1562)
意大利更正教改教家，生於佛羅倫斯而歿於蘇黎世。他原是鞋匠的兒子，於1514年在菲耶索萊（Fiesole）進入拉特蘭堂的聖奧古斯丁修道院作詠禮修士（Canons Regular，指天主教遵照修院規章來生活的修士），並於1518年宣誓。他最重要的成長年日（1518 ~

26) 是在帕都瓦大學 (Padua University) 度過，他自學希臘文，並獲得博士學位；後來又在博洛尼亞 (Bologna) 學習希伯來文。

在他作那不勒斯一修道院 (S. Pietro ad Aram) 的院長時 (1537 ~ 40)，受瓦得斯 (Valdés)* 的影響，後者把神的道清楚地教導他。他作盧卡之法迪晏奴修道院 (S. Frediano at Lucca) 的副院長時，引入了深具影響的教育與教會改革；可惜當權人士要他解釋自己的行動時，他離開了修道院，並且逃去蘇黎世，於 1542 年參加了改教陣營。

他在斯特拉斯堡有五年時間是和布塞珥 (Bucer)* 在一起，在那裡解釋舊約，又與一個曾為修女的人結婚。1547 年被克藍麥 [Cranmer; 參英國改教家 (Reformers, English)*] 邀請到英國，成為牛津大學的神學教授，和基督教會的法正會長。他在那裡講授哥林多前書，在 1549 年五月引起公議，認為他的看法與佛克塞在《行動與紀念》(John Foxe, *Acts and Monuments*) 所描述的聖餐不符。翌年，他再度捲入禮服爭辯 (vestiarian controversy)。他協助克藍麥修訂聖公會的禮儀 (1552 年之聖餐禮拜的一部分禮儀是源於他)，修訂教會律法，以及草擬四十二條 (據說關於預定論的一條是出於他；參三十九條, Thirty-Nine Articles*)。在馬利亞升天節，他被批准返回斯特拉斯堡。

1556 年他被邀到蘇黎世，任希伯來文教授，直到離世。他最後參與的公務是「普瓦西辯論」(Colloquy of Poissy, 1561)，這場辯論是關於因著改革宗教義的發展而造成的新形勢，他努力要說服他的佛羅倫斯同鄉美迪奇 (Catherine de Medici)。

威爾米革立對改教運動的影響有顯有隱；他與逃亡國外的同胞有點不同，他一直維護著聖經正統的堡壘。他與布靈爾 (Bullinger)* 和加爾文 (Calvin)* 是要好的朋友，又是從英國逃出來支持瑪麗女王之人

的屬靈父親，特別是對葉威 (John Jewel, 1522 ~ 77)，曾與他同住在斯特拉斯堡和蘇黎世。因著他那冷靜、有見識又中肯的判斷，當代人對很多問題都會徵詢他的意見。他對伊麗莎白女王及英國改教運動的影響也很深遠。

他精通三種古典語言，因此對教父學 (Patristic Theology)* 特有洞見，而他在帕都瓦大學得到的亞里斯多德式 (Aristotelian)* 訓練，又叫他具有雄辯之才。他是個多產作家和博學的經學者，其釋經書成了更正教的標準參考書達好幾個世紀之久。他對改教運動最主要的貢獻是在聖餐 (Eucharist)* 教義，而為反對加德納 (Stephen Gardiner) 而寫的《駁斥》(Defensio)，被譽為是在此問題上最具分量的作品。加爾文說「整個[聖餐教義]因著威爾米革立(殉道者彼得)而達至發展的巔峯，再沒有什麼可以加上去的了」。

威爾米革立指出，聖禮 (Sacrament)* 自始至終都是神的工作，其中包含著一種維繫二個獨特存在之關係，而不是被賜下的一種。在聖餐，兩種存在就是餐桌上的餅與酒，和在天上的基督的身體。聖禮是由三個因素共同構成的：基督歷史性的創立、神道的祝聖，和在聖靈能力內的接受。他採用一種較精妙又協調的分辨法，說在領聖餐時，信徒是真實又屬靈地吃著基督的肉，和喝著基督的血 (卻不是「具體」和屬物地)，這不是說餅與酒在本質上 (*substantia*) 被改變，它們不是基督的肉與血，卻是祂身體之聖禮的肉與血。餅與酒就從一個表記的地位，給提升至可見之神道的尊嚴，因為它們已成了聖靈的工具了。但「聖禮只在使用時才存在」(*sacramentum est tantum in usu*) 一語的意思是，聖餐是一件發生的事件，多於是一種要對之崇敬的物質；當信徒存信心來接受，這事件就發生。故此「不敬虔之人的吃用」(*manducatio impiorum*)，在聖禮上來說就不是一件事件。

但對信徒來說，那是有「雙重吃用」(*duplex manducatio*) 的意義；用口吃的是外在表記，但在同一動作內，他的靈是吃著在天之基督的身體了。

參考書目

M. W. Anderson, *Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542 ~ 1562): A Chronology of Biblical Writings in England and Europe* (Nieuwkoop, 1975); S. Corda, *Veritas Sacramenti: A Study in Vermigli's Doctrine of the Lord's Supper* (Zurich, 1975); J. P. Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden, 1976); R. M. Kingdon, *the Political Thought of Peter Martyr Vermigli: Selected Texts and Commentary* (Geneva, 1980); J. C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, AD 1500 ~ 1562* (Edinburgh and London, 1957); *idem* (ed.), *Peter Martyr Vermigli and Italian Reform* (Waterloo, Ontario, 1980); P. M. J. McNair, *Peter Martyr in Italy: An Anatomy of Apostasy* (Oxford, 1967).

P.M.J.McN.

Via dolorosa 苦路 此為耶路撒冷城內一條路，後人相信此路之首是彼拉多的審判大殿，基督是於此被判死刑，然後一直引往加略山為終站，那是基督被釘十字架之地。其中共有十四站。傳統上耶路撒冷城內的方濟會士，每星期五都會舉行紀念聚會。現在此路平日成了基督徒朝聖的目標之一，受難節則有大巡行。

楊牧谷

Viaticum 臨終禮 拉丁文的原意是「為旅程作準備」。這是為面對死亡之人(病人、死囚)舉行的聖餐，目的是加強他的信

心，使他敢於面對死亡，跨出邁向永恆的第一步。按西方傳說，它是任何時候都可以舉行的；但直到 1955 年，人接受臨終禮前要自前一子夜起禁食。此禮雖不被更正教接納為正常聖禮之一，不過不同宗派的牧師還是會為臨終會友舉行此聖禮。

楊牧谷

Victorines 維克多修道派 這是十二世紀於巴黎近郊之聖維克多修道院匯集的一羣體，裡面包括有釋經家、詩人、經學者，和神祕派作者。他們自成一羣體，按奧古斯丁(Augustine)的傳統，制定一套像苦修士(Asceticism)一樣的規矩來生活。這派是香波的威廉[William of Champeaux, 約 1070 ~ 1121, 為亞伯拉德(Abelard)的老師]在 1108 年創立，而該派的規則是由他們第一任院長古爾得(Gilduin, 1135 ~ 53)所立，製訂為書，名叫《行為守則》(*Book of Rules*)。維克多修道派對法國、意大利、德國、英國、丹麥和愛爾蘭的修道羣體有很深的影響。他們致力維持修道生活與學術研究的平衡，服務巴黎的大學生，又嘗試以傳統教父學的方法，與中世紀興起的新學科相結合，創造出新學問。他們相信整個關鍵是默想神和愛神。

這一派最出名的人物有聖維克多的亞當(Adam of St Victor, 約 1110 ~ 80)，他是個詩人及禮儀學者；笏哥(Hugh of St Victor, 約 1096 ~ 1141)，聖經註釋家，在《典範》(*Didascalion*)一書列出讀經方法；理查(Richard of St Victor, 約 1123 ~ 73)，屬靈文學作家，特重聖經的屬靈意義；及威格莫爾的安得烈(Andrew of Wigmore, 1175 年卒)，特重字義的釋經學者。

參考書目

F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2:1

(Westminster, MD, 1950); J. Leclercq *et al.*, *A History of Christian Spirituality*, vol. 2 (London, 1968); B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952).

R.G.C.

Victorinus (Afer), Caius Marius 維克多林 (活躍於 350 ~ 65 年) 來自非洲 (故稱 'Afer') 的基督徒新柏拉圖主義者, 在羅馬成為出名的修辭學家。維克多林未成為基督徒之前, 寫過修辭學和邏輯的書 (大部分不存), 其中包括翻譯 (或解釋) 亞里斯多德、西塞羅及新柏拉圖主義者普羅提諾 (Plotinus) 和坡菲留 (Porphyry; 參亞里斯多德主義 (Aristotelianism)*; 柏拉圖主義 (Platonism)*); 故此他是希臘與拉丁兩個思想世界的重要關聯人物。他成年後勇敢地皈依基督教 (約 355), 使奧古斯丁 (Augustine)* 大受感動 (《懺悔錄》, 徐玉芹譯, 志文, 1985; *Confessions*, VIII, ii.3 ~ v.10); 奧氏曾讀過他的新柏拉圖派譯本。維克多林在異教皇帝猶利安 (Julian) 掌政時失去教授之職, 時為 362 年。

他留存下來的基督教作品, 包括三本反亞流派 (Arianism)* 的書 (*To Candidus, on the Generation of the Divine Word, Against Arius, The Acceptance of Homoousios*), 一本加拉太書、以弗所書和腓立比書註釋, 以及幾首聖詩。此外, 他也寫過反摩尼教 (Manichaeism)* 和論聖經的作品。他也許還是第一個三位一體論 (Trinity)* 的系統神學家 (參 P. Henry, *JTS*, 1950, pp. 42 ~ 55), 不過基本上卻不是從聖經來討論, 而是從形上學的角度作解釋; 他也像奧古斯丁那樣, 從「心理學」的角度闡釋三一論。他最主要的貢獻, 乃在把基督教思想和新柏拉圖主義作一調合, 方法是把新柏拉圖主義擴充, 希望它能容納尼西亚信經 (Nicene Creed)* 的信仰, 可惜不大

成功。儘管他的思想異常複雜, 卻為西方基督教柏拉圖主義開創一條新路。

參考書目

三一論著作載於 *Sources Chrétiennes* 68 ~ 9, ET in *FC* 69; 保羅書信註釋: A. Locher (ed.), *Bibliotheca Teubneriana* (Leipzig, 1972)- no ET; R. A. Markus in *CHLGEMP*, pp. 329 ~ 40.

D.F.W.

Vincent of Lérins 萬桑 參大公性 (Catholicity)。

Vineyard Movement, the 葡萄園運動 參第三波靈恩運動 (Charismatic Movement, the Third Wave of); 溫約翰 (Wimber, John)。

Virgin Birth 童女生子 按一般的用法, 「童女生子」在本文是指耶穌由童貞女馬利亞 (Mary)* 在未經性行為下懷孕而生下來。在天主教的傳統, 馬利亞的童貞在耶穌誕生的過程沒有遭到破壞——亦即是說, 由始至終處女膜是沒有破的。此信仰記在大利奧的《大卷》 (Leo the Great*, *Tome*), 此書為迦克墩會議 (Chalcedon, Council of)* 正式接納, 今天卻為部分羅馬天主教學者所質疑, 像拉納 (Rahner)*。

新約只有兩處清楚論到童女生子, 那就是太一 18 ~ 25, 和路一 26 ~ 38。其他地方有時被人如此引用 (像可六 3; 約一 13——參下; 加四 4), 但後三處經文均未明言童女生子這件事。新約提得如此稀少, 有人就認為本教義是缺乏歷史根據的。不過值得注意的倒是, 童女生子差不多就是兩段記述嬰孩降生的經文惟一相同的地方, 這就顯出這兩段經文都是本於同一的, 也是較早的傳統

寫成。也應注意的是，按福音書的記載，童女生子的另一可能，不是在婚姻內的正常分娩（因為完全沒有這方面的記載），而是不合法之性交而造成的結果（這正是約八 41 的指控，也是太一 18 ~ 25 的反駁）。

童女生子是正統基督教各分支都相信的信仰。早期教會質疑此信仰的，只有伊便尼派（Ebionites*，他們否認耶穌的神性），和幻影派（Docetists*，他們否認耶穌的人性）。這教義卻是早期信經所接受的，像使徒信條（Apostles' Creed*），和尼西亞信經（Nicene Creed*）。隨著自由神學的興起，人對這信仰就愈來愈質疑，主因可能是聖經的地位受到懷疑，亦有可能因為人不再相信神蹟（Miracle*）。因為童女生子寫進信經，也因為人把它與道成肉身混淆（參下），童女生子一教義就常常成了近代神學辯論的焦點，結果它受注意的程度，與它在新約占的地位或本身所具的神學含義，完全不成比例。

新約告訴我們，馬利亞「等她生了兒子」之前仍是一個處女（太一 25）。但到了下一世紀，人就說她一直是個處女，亦即是說她與約瑟的婚姻是有名無實的。有些人反對這思想——特別是特士良（Tertullian*），和一些四世紀反對苦修主義（Asceticism*）的人。但早期教會占主流的，仍是相信馬利亞是終身童貞，而耶穌之「兄弟」則解釋為約瑟與前妻所生的，或說是耶穌的姪兒（耶柔米，Jerome*）。起初改教家也不反對此教義，加爾文（Calvin*）對此沒意見，而具有強烈更正教色彩的日內瓦聖經（1560），則不斷為此教義辯護。在此之外值得注意的反是，這信仰是沒有早期證據支持的，而它又有太明顯的武斷動機在其背後，亦即是以為性交是污穢的這種非聖經的觀念。

一般人會把童女生子與道成肉身混淆起來，以為它們是互相支持的。這種混淆的情況是受了某些作品誤導。道成肉身的教義指出，永恆的聖子，三位一體的第二位，成了

人。童女生子的教義則指出，這個人子耶穌沒有人間的父親；它卻沒有說神是祂的父。童女生子與某些異教神話要分別出來，就如說神與美女性交而生出偉大的人物之類。童女生子的意思是，耶穌的成孕是一個神蹟，祂沒有一個人間的父親，但是不等於說祂是神永恆的聖子，現在成了人。

假如說童女生子與道成肉身要分開來處理，我們又能否說它們是彼此支持的呢？不。童女生子本身並不能證明基督的神性。亞流派（Arians*，否認基督的神性）、嗣子派（Adoptionists*，否定道成肉身），和回教徒傳統上都相信童女生子。童女生子這教義只是說耶穌的成孕是超自然的，表示耶穌是個非常特別的人物，它本身不能證明祂的神性地位。反過來說，我們雖然可以說道成肉身需要一種超自然的誕生，它本身不必然就需要是童女生子。聖經說耶穌事實上就是由童貞女懷的孕，卻從沒說過童女懷孕是耶穌成孕的惟一可行之途。

那麼道成肉身與童女生子的真正關係在哪裡呢？童女生子的原意不是要為道成肉身提供生物學上的解釋；有時教會作品的確是給人這個印象，卜仁納（Brunner*）和潘寧博（Pannenberg*）起碼部分是為了這個緣故，而拒絕此教義。巴特（Barth*）對此的解釋較可取，他說童女生子只是一指示的記號（參神學代模，Models of Theology*），向人指出道成肉身這事；它與道成肉身是完全吻合的，也是為此作見證：耶穌神蹟地成孕，是指祂是一個非常獨特的個體。

羅賓遜（J. A. T. Robinson*）和其他人對這教義很不滿，認為這樣一來，耶穌就與其他人不一樣，也不能算是真的人了（奇怪的是，那些最重視實用基督論的人，對耶穌之人性與此有剛相反的立場）。艾文高（R. F. Aldwinkle）較為持平，他說「要緊的不是一個人是怎樣來到，而是來到之後是什麼，那就是一個人」。但這裡其實還有一個較深層次的問題：基督的角色其實要求，祂

與我們有相同亦有相異之處；祂是我們的一分子（來二 10 ~ 18），也與我們有分別；耶穌是第二個亞當（Adam*）——是人類的一分子，但祂同時是開創了新人類，一個被拯救的族類。童女生子正指向這種連續性與斷層。

傳統上認為，為要確保基督的無罪性（Sinlessness of Christ*），童女生子是必須的；這是由早期教父引入的，特別是奧古斯丁（Augustine*），他們相信原罪（Sin*）。奧氏相信墮落的人性，性交的情慾是污穢的；倘若這是真的，童女懷孕明顯地能保障耶穌不受任何罪惡行動的污染。但這種理論是全無聖經根據的。近代一種類似的辯辭，是說原罪是透過男性一方面傳到下一代，它的目的也是解釋童女生子是怎樣免去耶穌受原罪玷污而已，但卻同樣沒有聖經根據。

巴特認為童女生子本身說明，人性不是按其本相即能為神所用，這是巴特最喜歡的話題。按這看法，童女生子最主要的意思，不在性行為或人的情慾，而是根本否認人可以積極參與神的工作。人性不錯是牽涉其中，但也只是一個「非自願、非成就、非創造、非主權的，只是一個預備好、接受的重貞女而已」（CD I.2, p. 191）。在世界歷史上，男人才是主動的那位，不是女人，因此在耶穌受孕一事上，男人這方面一定要被排除開去。這觀點受到多方面的質疑，除了性別歧視的原因之外，它似乎是教導一種男性全然墮落論！但值得留意的，倒是巴特把童女生子的教義引伸到恩典的範疇。

約一 13 可以有另一種讀法，乃是說基督「不是從自然繁衍而生，不是從人的決意而生，也不是從丈夫的意願而生，乃是從神生的」；不過這種讀法卻不是普世均接納為原本的意思，只是說它也是值得留意的地方。很可能約翰知道童女生子這傳統，而他也可能是刻意要把童女生子與重生放在平行的位置上。悔改重生與童女生子一樣，其啟動與主權均是在神那裡。

參考書目

T. Boslooper, *The Virgin Birth* (London, 1962); R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (London, 1974); D. Edwards, *The Virgin Birth in History and Faith* (London, 1943); A. N. S. Lane, 'The Rationale and Significance of the Virgin Birth', *Vox Evangelica* 10 (1977), pp. 48 ~ 64; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London, 1930); H. Von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (London, 1964).

A.N.S.L.

Vision of God 神的異象 這是古代教會一個重要的神學課題，拉丁文叫 *visio dei beatifica*（直譯是「有神之福」）；古時認為人末世（Eschatology*）的目標就是要看見神，這是一種有福的異象，故名。

義人至終的命運是要面對面看見神，這個思想的根源是在舊約（詩十七 15），兩約間的猶太教也有提及（以斯拉四書七 98）；新約正是從這裡取材的。整個思想可能是源自宮廷的情況，君王的音容是一般人不容易有機會接近的，但他的近身侍衛、僕役卻有這份特權（啟二十二 3 ~ 4）。此外，今生對神那種間接、片斷和隱晦的知識，與將來的，也是我們企盼的那種直接、清晰的神的知識，也很不相同（林前十三 12）。聖經特別強調要見神的面有道德的要求（太五 8；來十二 15；約壹三 3）。最後，新約相信神的榮耀是在基督內顯明出來（約十四 9；林後四 6），這就使基督的再來成為末世彰顯神異象的媒介了（約壹三 2）。

早期基督教在一個異教世界傳播，這世界也期盼得見神的異象，不過他們是以柏拉圖（Platonic*）的傳統（比較新柏拉圖主義）來表達這希望。這種思想對教父及中世紀神學均有影響，有些影響還是令人可惜

的。聖經說的神之異象，是人與神的交通，這是一種頗人性化的關係；柏拉圖主義較重純理性及個別的了解，符合當代人對神祇的了解，又與個人入迷（參神修神學，Mystical Theology*）然後得道的預設有關係，卻離開聖經頗遠。隨之而來的，就是希臘人把默想與行動分割；這種分割亦造成中世紀一種極化的現象，以為若要在默想中遇見神，就一定要從社會退下來；而另一端則是，要實踐對鄰舍的愛，就一定要全然投入社會。柏拉圖式的神之異象，亦有把道成肉身相對化的傾向。因為得見神既成為躲入修道院逃避世界的目的，是接受嚴格操練，以及神祕主義中一切屬乎柏拉圖之形式的核心，改教家及更正教神學對這種神的異象就不感興趣，有時還故意輕視它；但這樣一來，我們就漠視了新約末世論一個異常重要的希望，並且得不著中世紀神學及靈修文學中一些重要的亮光。

西方中世紀神學認為，神的異象是對神本體一種直接、直覺，和理性的認識，但東方教會則否認神的本體可以看得見〔參東正教神學（Eastern Orthodox Theology*）；靜坐派（Hesychasm*）；反圖像爭辯（Iconoclastic Controversies*）〕。維恩會議（Council of Vienne, 1311 ~ 2）和經院哲學（Scholasticism*）均強調，人可以透過神創造的理性得見神的異象，這是義人死後神所賜的超然恩賜。教宗若望二十二世（Pope John XXII, 1316 ~ 34）對此事的意見引起了爭論，終於要由佛羅倫斯會議（Council of Florence, 1439）開會決定，認為神的異象是天上蒙救贖之人在大審判之前便已經得享的恩典。

從正面來說，神的異象一教義指出，神自己是人生命最終極的目標。有一天，蒙救贖的人要在天上親自認識祂，是全人投入的認識，無限地滿足人對美及真理的愛慕，這是人最關心又是喜樂的泉源。就如奧古斯丁說（《天主之城》，吳宗文譯，台灣商務，

1971，XXII.29），神的異象不是要摒棄得救者及受造界的全體，而是包括在內；因為在新創造內，所有人和物均要反映出神的榮耀，而祂也要被所有人看見。

參考書目

G. C. Berkouwer, *The Return of Christ* (Grand Rapids, MI, 1972); A. E. Green, *NCE* II, pp. 186 ~ 93; K. E. Kirk, *The Vision of God* (London, 1931); V. Lossky, *The Vision of God* (London, 1963); J. Moltmann, *Theology and Joy* (London, 1973).

R.J.B.

Vis operativa 使信仰更新之力量 （拉丁文神學用語）。

Vocation 聖召 聖召的意思，在舊約是指神對一個或多個被揀選之人的呼召，像亞伯拉罕、摩西、先知、神的子民等；在新約，那是呼召人跟從耶穌，或得救恩。

問題倒是怎樣在這世界完成此呼召。路德（Luther*）曾深刻反省這問題，並且拒絕了三個錯誤的意見：1. 中世紀及修道院那種嚴分修士與平信徒的階級；2. 小教派基於管理責任而拒絕法律與立約，不負管理的責任；3. 中世紀教會已變成世俗權力架構中的一種政治角色。路德極力指出上帝的國（Kingdom of God*）與人的國是不能混淆的（神與該撒）。在神的國，只有信心才是最重要的；在人的國則要愛鄰舍。在人的國，神已預設了平安和秩序，但因著人的罪，這樣的預設只能透過刀劍來落實。不過就算是以武力來統治還是一個祝福，因為它提供了短暫的平安、秩序與繁榮。

基督徒正是要在這樣的世界履行不同的身分：就如父親、農夫、工匠、老師、士兵、法官、母親、送牛奶的工人，基督徒就

是要透過這些工作來成就基督徒的聖召，落實愛鄰舍的命令；神是透過這樣的職分來管理這個世界的。這樣說來，基督徒是「在」這世界被召「進入」神的國：他要以禱告來把二者各按本分地聯絡起來，使神在這世界的再造能力可以體現。人若把這二者相混，便可能產生最痛苦的悲劇了）〔教宗權制（Papacy）^{*}可能是犯了這樣的毛病；慈運理（Zwingli）^{*}及農民也可能是如此；此後也有無數這類問題發生〕。加爾文（Calvin）^{*}的看法與路德差不多（《基督教要義》中冊，文藝，⁵1995，III.x.6），儘管他的一些跟隨者是按慈運理的原則來解釋加爾文。

在現代世俗世界內，「聖召」一詞已經失去了神學內容和重要，且被視為無關宏旨的一個概念。

另參：工作（Work）。

參考書目

E. G. Rupp, *The Righteousness of God* (London, 1953); P. Watson, *Let God be God* (London, 1947); G. Wingren, *The Christian's Calling* (Philadelphia, 1957).

J.A.

Voltaire (Francois - Marie Arouet)

伏爾泰 (1694 ~ 1778) 十八世紀的歐洲爆發了一股廣泛反傳統教會及其代表的浪潮，其中沒有人比伏爾泰表達得更有力。他本就是個才華四溢的作家，文筆深刻感人，善於把當代對傳統建制的的不滿表達出來；他領導著一班人，在公義與仁慈的大原則下，攻擊教會的迷信和劣行。他的寫作量既大，寫的內容又異常廣泛，至於其一致性卻是人言言殊；不過反宗教這個使命，就似乎是貫徹始終了。很早的時候，他就受到英國自然神論（Deism）^{*}的影響，後來加上了歐洲的傳統，發展出一套自己的自然神論。不

過從另一角度而言，伏爾泰不算是個有系統或具創見的哲學家，但在他本國和歐洲一般而言，他倒是個很有影響力的作者，特別是在他動盪的一生的末期。

在伏爾泰的作品內，我們讀到當代人批評基督教為啟示宗教的老調。他們認為聖經的內容荒謬、自我矛盾，又錯誤百出，甚至是道德敗落的，說什麼也不能算是神的啟示（Revelation）^{*}。它描述的神更不可能是至高的主宰，特別是在舊約。不過伏爾泰從來都不是個無神論者（Atheist）^{*}，或消極的人。他的神是真實的，卻全沒有一般人所了解的那種暴君善變的形象；霍爾巴哈（Paul Dietrich H. T. Holbach, 1723 ~ 89；法國百科全書作者之一）原是無神的唯物論者（Materialist）^{*}，晚年卻從伏爾泰作品看出有神論（Theism）^{*}的道理。他們認為自然宗教最能代替啟示宗教，以致仁慈和友愛等美德，能解決歐洲因錯誤的信仰而衍生出來的社會罪惡。

不過伏爾泰絕不是個膚淺的樂觀主義者。就在里斯本大地震前夕，及七年戰爭（1756 ~ 63）當中，他與苦難及地上不公義的問題努力搏鬥。他最受歡迎的作品《臆德》（*Candide*, 1759），攻擊哲學的樂觀主義，反對這世界是可能中最好的之說。伏爾泰也許沒有與他同期的盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712 ~ 78）那樣尖刻和理想化，一直不敢低估人性的黑暗面，知道要改變世界，是一場漫長又激烈的搏鬥，寫幾篇臆測性的形上學（Metaphysics）^{*}文章是無濟於事的。

伏爾泰說，他死之前「是敬拜神，沒有憎恨任何仇敵，愛我的朋友，厭惡迷信」，這一系列工作均是在傳統框框之外做的。儘管人對該框框有不同的意見，而大多數人都會忘記伏爾泰的貢獻，但少數贊成他意見的人大概會同意：「二十巨冊的書不會造成一場革命，但便宜得人人可買的小書，影響力卻更為驚人」。他們當然也絕不會低估伏爾泰

的貢獻。

參考書目

T. Besterman, *Voltaire* (Oxford, 1976); H. Mason, *Voltaire* (London, 1975); R. Pomeau, *La Religion de Voltaire* (Paris, 1969); N. L. Torrey, *Voltaire and the English Deists* (New Haven, CT, 1930).

S.N.W.

Voluntarism 意志論 凡是過分著重意志 (Will)，而忽略了理性或道德性格的理論，都可稱作意志論。例如，在討論道德與神聖權柄之關係時，某些作家〔如中世紀的教司·蘇格徒 (Duns Scotus)，和清教期間的拉塞福 (Rutherford)〕想公平地看待神聖主權 (Sovereignty of God) 的問題，說只要是出於神的旨意 (卻不必然是符合神道德的本性)，這個原則在道德上便是善的，也是人必須遵守的。故此拉塞福說，倘若神要如此定意，祂可以沒有救贖亦能饒恕罪。整體來說，這種意見的毛病，是把神的本性建基於一個過分抽象和臆測的基礎上〔很可能也是太擬人化 (Anthropomorphic) 一點〕。意志論者對信仰的了解，過分強調自由意志，和個人信靠的地位，以致忽視了人對真理的了解和努力，這是亞米紐主義 (Arminianism) 的特點，也就是近代理性主義者的傾向。

意志論與選擇論 (voluntaryism) 在神學上是不同的 (字典上通常視二者為同義詞)。選擇論是說教會與國家不一樣，國家是無可選擇的，人卻可以選擇參與及支持哪一間教會。

【編按：在倫理學上，意志論弊於過度簡化倫理選擇所面對的問題，把一切歸咎於神的旨意，並不能真正為我們指出何為對錯；人寧可花功夫找出一個理性基礎作指導。】

參考書目

Duns Scotus, *The Oxford Commentary on the Four Books of the Sentences*, II.xxxvii, tr. D. J. Walsh, in A. Hyman and J. J. Walsh (eds.), *Philosophy in the Middle Ages* (Indianapolis, IN, 1973); J. Owen, *A Dissertation on Divine Justice* (1653), in *Works*, ed. W. H. Goold (1850 ~ 5; repr. London, 1965 ~ 8), vol. X; P. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford, 1978).

P.H.

Von Hügel, Friedrich 馮·許格爾 (1852 ~ 1925) 馮·許格爾男爵是當代天主教的神學大師，1867年移居英國後，也對英國宗教界中有學問之士甚具影響力。馮·許格爾的學術興趣相當廣泛，包括哲學、神學、歷史、靈修生活和科學，而且對許多不同的宗教也抱著包容的態度。馮·許格爾與當代有分量的思想家相識，像天主教的提勒爾 (George Tyrrell, 1861 ~ 1909) 和布蘭特爾 (Maurice Blondel, 1861 ~ 1949)，更正教的歷史學家和神學家特爾慈 (Troeltsch)。以批評的角度來研究舊約的人中，馮·許格爾可算是最早的支持者之一，他後來還與羅馬天主教之現代主義 (Modernism, Catholic) 連上關係；雖然他的作品不像這運動中主腦人物那樣為教會定罪，他的思想前衛倒是不爭之事實。

他留下的作品，除了給學者及其他尋求屬靈指引者的大量信札外，最重要的是《宗教的神祕因素》(The Mystical Element in Religion)，這是他研究熱那亞之迦他林 (Catherine of Genoa, 1447 ~ 1510) 的書；在此書中，他指出宗教生命必須把感情、建制，及理性的因素聯絡得妥當。他的思想在其名著《論文及演講》(Essays and Addresses)，有多方面的發揮。

參考書目

Essays and Addresses (First Series: London, 1921; Second Series: London, 1926); *Eternal Life* (Edinburgh, 1912); *The Mystical Element in Religion* (London, 1908); *The Reality of God* (London, 1931).

L. F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis* (Cambridge, 1972); M. de la Bedoyère, *The Life of Baron von Hügel* (London, 1951).

J.B.We.

Vos, Geerhardus 霍志恆 (1862 ~ 1947) 霍志恆生於荷蘭，是普林斯頓神學院的聖經神學教授 (1893 ~ 1932)。

霍志恆在聖經神學 (Biblical Theology) 的開荒工作，是功不可沒的。他相信聖經是全權的啟示，具有無上的權柄。在正統主義中，他很可能是第一個，也是最有恩賜的神學家，指出神特別又具救贖性質的啟示，是透過歷史進程來成就，並且能從這事實找出方法論的意義 (參釋經學, Hermeneutics)。他一生中工作的原則，是本於一信念：聖經不僅是關於神、人、世界的一組基本原理，而且啟示 (Revelation) 必然本於神在基督內的救贖行動而進行，啟示本身亦以此為模式。強調聖經啟示的歷史和盟約 (Covenant) 的本質，自然就能保持聖經 (Scripture) 的崇高地位，卻不會高舉理性過於它當得的地位。

參考書目

R. B. Gaffin, Jr. (ed.), *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (Philadelphia, 1980) —— 包含霍志恆的生平介紹和作品清單。

R.B.G.

W

Waldensians 瓦勒度派 瓦勒度派的英文亦叫做 Waldenses 或 Vaudois，是十二世紀源自天主教的福音運動，為歷代教宗拒絕，終至分裂，而且在改教運動前後受盡教會與國家的逼害。這團體今天仍存，主要集中在杜林（Turin，意大利西北部一城市）以西、阿爾卑斯山意法接壤之地（Cottian Alps）。他們與一世紀後成立的方濟會運動（Franciscan Order^{*}），有許多相似的地方，包括形式和思想。其創立者為瓦勒度（Peter Waldo，約 1140 ~ 1217），本是里昂富商；1173 年受馬太福音十九 21 感動（「耶穌說，你若願意作完全人，可去變賣你所有的分給窮人，就必有財寶在天上，你還要來跟從我」），他果然變賣所有調濟窮人。他使新約武加大本再譯成通俗語言；從 1177 年起，更召集一班男女，以傳福音為終生職事。天主教人士論到他們說，「他們二人為一小隊，赤足，身穿羊毛衣服，完全一無所有，卻像使徒一樣，凡物公用」。

1184 年為教宗路西三世（Pope Lucius III）所禁，理由是沒得准許便傳道，說「這些里昂的窮人」組織起來，成為另類教會，在拉丁基督教世界迅速蔓延。他們按立牧師（稱作 *barbes*）為主教、神父和執事，均要宣誓終生守貧窮、貞潔和順服。起初他們與正統天主教沒有太大分別，但後來他們禁止起誓、服兵役，拒絕接納煉獄（Purgatory^{*}）

和赦罪券（參善功，Merit^{*}）、追思彌撒（參臨終禮，Viaticum^{*}），及活人為死人做法事等教義。然而他們仍然守著天主教的七聖禮（Sacrament^{*}），一年舉行一次聖餐，行耳語式告解禮、懺悔禮，及向馬利亞和其他聖人禱告；此外，女人也可以講道。天主教會對他們的迫害相當厲害，單是 1211 年便有超過八十個男女，在斯特拉斯堡（Strasbourg）遭活焚。

按他們本於字面意思來了解聖經，愛傳福音的生活方式，及反對中世紀天主教那些邪行和世俗精神來說，可算是更正教的前身；1532 年他們還在仙風仁（Chamforans）與改教家取得協議，放棄天主教的遺風，接受日內瓦的預定論（Predestination^{*}）；自此，他們便成了更正教一宗派，在意大利稱為 la Chiesa Evangelica Valdese。後來經過極厲害的反對——像 1655 年的屠殺，彌爾頓（Milton）曾寫詩紀念，亦引起克倫威爾（Cromwell）的干預——他們終於 1848 年獲得宗教自由。今天他們大概有二萬名會友。

參考書目

E. Cameron, *The Reformation of the Heretics: the Waldenses of the Alps, 1480 ~ 1580* (Oxford, 1984); E. Comba, *History of the Waldenses of Italy, from their Origin to the Reformation* (London,

1889); Th. Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532 ~ 1755*, 2 vols. (Göttingen, 1980, 1985); M. D. Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus* (London, 1977); G. A. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (Manchester, 1967); *Storia dei Valdesi*: vol. 1, A. Molnar (1176 ~ 1532); vol. 2, A. A. Hugon (1532 ~ 1848); vol. 3, V. Vinay (1848 ~ 1978) (Turin, 1974 ~ 80); G. Tourn, *The Waldensians — The First Eight Hundred Years*, ET, Camillo P. Merlino (Turin, 1980); G. B. Watts, *The Waldensians in the New World* (Durham, NC, 1941).

P.M.J.McN.

War and Peace 戰爭與和平 這是嚴重的社會問題之一，與貧窮 (Poverty) 和種族 (Race) 主義同列，基督徒對此的反應十分分歧，從完全不抵抗、非武力主義，到公義之戰、聖戰，及十字軍一類思想都有。我們有這樣不同的意見，主因出自協調舊約和新約的教導時遇到問題，及實踐基督某些倫理教訓時有困難。

舊約有好些經文均容許武裝衝突，像申命記七及二十章，及約書亞記、士師記，和撒母耳記關乎戰爭的記載。雖然有些基督徒以這些經文來支持參戰，但是亦有些人指出，以色列是一個神權政體 (Theocracy)，而新約時代卻沒有一個國家以神為君王，神只是以國際組織來與人交往，那就是教會 (Church)；她與任何政治體系都不一樣，是由許多不同種族、不同國家，卻同認耶穌為主的人組成的。不過我們立刻又碰上另一問題，那是關乎耶穌給祂門徒的指引。祂似乎說過不要門徒參與暴力抗爭：「只是我告訴你們，不要與惡人作對，有人打你的右臉，連左臉也要轉過來由他打」(太五 39)，又說「只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」

(太五 44)。因為基督徒除了是教會的教友外，也是不同國籍的公民，他們認為這一類經文的解釋，必須預留空間給信徒，為他們自己的國家爭戰。

有了這些思想背景，我們才能明白在教會歷史上，為什麼信徒對戰爭與和平，有那麼多不同的意見。因為不容易直接把聖經對戰爭的意見應用在現實的環境，有些人便以早期教會信徒對這等問題的意見作榜樣。贊成非暴力的信徒指出，我們沒證據說明信徒在主後 170 年之前，曾服羅馬的兵役。這意見的問題乃在，年代這麼古遠，我們實在缺乏證據；羅馬帝國沒有行普世徵兵制，可能亦間接造成討論不多的情況。到了第二世紀結束之際，我們開始有基督徒服兵役的記錄，但教會長老反對之聲亦有所聞。希坡律陀 (Hippolytus) 的《使徒傳統》(Apostolic Tradition)，是第三世紀信徒生活操守的指南，那裡指出只要不殺人，當兵是容許的。這句指引好像有點自相矛盾，實情又不是如此。我們知道在「羅馬和平」(Pax Romana) 期間 (約主前 30 ~ 主後 235)，今天由警察局及消防局做的工作，昔日都是由軍隊擔任的，故此服兵役而不殺人是可能的。

到了四至五世紀，羅馬社會隨著君士坦丁信了主，也慢慢基督化起來。該撒利亞的優西比烏 (Eusebius) 寫到君士坦丁的戰役，都稱之為聖戰。教會的增長使得非抗爭主義失去意義，因為這時基督徒在社會上已經不再是少數了；再者，野蠻人的入侵使他們必須自衛。奧古斯丁 (Augustine) 首先起來修正基督徒對戰爭的態度：首先，他提出一連串的規則，來指出暴力抗爭的條件，然後容許信徒為自己的國家爭戰。他把舊約的教訓與亞里斯多德 (Aristotle)、柏拉圖 (Plato) 和西塞羅 (Cicero) 的思想拼合起來，使之成為基督徒投入公義之戰的教義。按他的看法，戰爭其中一個目標是建立公義，以及重建平安；這樣的戰爭必須在一個合法權力的指導下，和公義的原則下進行，

包括要向仇敵守信，和不搶掠、不屠殺、不焚城，以致非軍事人員不會受到傷害。還有，凡是服事神的，像僧侶與牧師皆可免服兵役。奧古斯丁雖然不情願地接受了戰爭的事實，他對不抵抗主義其實是真正佩服的。他對軍營生涯的看法並不積極，顯示他對整個政府的一貫態度。

到了中世紀，教會完全拒絕不抵抗主義；只有小教派還會實行這原則。在這期間，大多數神學家支持基督教武士這理想，而宗教與軍事在很多方面都互有關聯。當時野蠻的德國人湧入歐洲，他們兇惡的外型令教會不得不重修立場，以應付新興的形勢。這種態度在幾次要把聖地從回教徒手上釋放出來的十字軍，表現得最具體。自 1095 年起，這些軍事行動都以教會聖戰的名義發動，他們對仇敵的態度是絕不留情的，視他們為那惡者的代表；結果，要有節制地作公義之戰的勸告，就給拋諸腦後，搶奪與虐待等事屢見不鮮。

不抵抗主義、公義之戰，和從十字軍的角度來解釋武力衝突等問題，到了中世紀末葉已見規模；這些看法，就是近代基督徒都覺合用。隨著改教運動而來的宗教戰爭，使信徒再思戰爭與和平的問題。一般說來，信義宗（Lutherans）^{*}和聖公會（參安立甘主義，Anglicanism^{*}）是採納奧古斯丁對公義之戰的解釋；改革宗（Reformed）^{*}和很多羅馬天主教徒（Roman Catholics）^{*}覺得十字軍的理據合用，而重洗派（Anabaptists）^{*}和貴格派（Quakers）^{*}則採取不抵抗主義。

到了十九和二十世紀，國家軍隊變得愈來愈龐大，民族主義亦四處興起，武力衝突的問題就變得愈來愈尖銳。在這期間，有好些為國際和平而努力的組織成立了；舉例，「復和團契」（Fellowship of Reconciliation）1915 年於美國成立，由國際上一羣不抵抗主義者組成，其工作目標是促進國與國之間的了解與合作。在兩次大戰之間，教會內外均瀰漫著一片支持和平的情緒，這

情緒最能在國際聯盟（League of Nations，聯合國的前身）表達出來；引導印度走向獨立的甘地（Mohandas Gandhi），也把這精神體現出來。到了第二次大戰後，東西方本於核子武器均勢而進行的互相恐嚇，使得天主教及更正教許多人再度鼓吹非戰主義；然而很多情況下，鼓吹的是非核戰主義，多於是完全的非戰主義。其中兩個例子是：梵諦岡第二次會議的「關於世界的教牧命令」，指出不反抗主義與天主教教義吻合；以及美國聯合長老會提倡「信徒的使命：使人和睦」。

參考書目

P. Brock, *Pacifism in Europe to 1914* (Princeton, NJ, 1972); *idem*, *Twentieth-Century Pacifism* (New York, 1970); C. J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics* (London, 1919); R. G. Clouse (ed.), *War-Four Christian Views* (Downers Grove, IL, 1981); P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids, MI, 1978); V. Eller, *War and Peace from Genesis to Revelation: King Jesus' Manual of Arms for the Armless* (Scottsdale, PA, 1981); J. Ellul, *Violence: Reflections from a Christian Perspective* (New York, 1969); G. F. Hershberger, *War, Peace and Nonresistance* (Scottsdale, PA, 1944); A. F. Holmes (ed.), *War and Christian Ethics* (Grand Rapids, MI, 1975); F. D. Kidner, I. H. Marshall, D. F. Wright and G. L. Carey, 討論 'Perspectives on War' 的論文, in *EQ* 57 (1985), pp. 99 ~ 178; G. H. C. Macgregor, *The New Testament Basis of Pacifism* (London, 1958); 尼布爾著,《道德的人與不道德的社會》,楊續譯,永望,1982 (Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, New York and London, 1932); G. F. Nuttall, *Christian Pacifism in History* (Oxford, 1958); P. Ramsey, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?*

(Durham, NC, 1961); M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York, 1977); R. A. Wells (ed.), *The Wars of America: Christian Views* (Grand Rapids, 1981); J. H. Yoder, *Nevertheless: A Meditation on the Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism* (Scottsdale, PA, 1971); 尤達著,《耶穌政治》,廖湧祥譯,宣道,1990 (*idem*, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, MI, 1972).

R.G.C.

Warfield, Benjamin Breckinridge 華菲德 (1851 ~ 1921) 是保守派長老會之普林斯頓 (Princeton) 神學院最後一位偉大的神學家。他的神學活動適逢兩個新思潮席捲美國高等教育之際,那就是從高等批評的角度來研究聖經 (Scripture), 和從進化論的角度研究宗教。華菲德認為自己是以一個學術的角度,來護衛奧古斯丁式 (Augustinian) 的加爾文主義 (Calvinism)、超自然的基督教,和聖經的啟示。他有一些思想 (特別是聖經無誤, Infallibility and Inerrancy of the Bible), 在二十世紀末的福音派中仍然重要。

華菲德生於弗吉尼亞一個富有之家,他早期的教育是用私人教授的方式完成的。1868年進入普林斯頓學院,那一年亦是最後一個主張常識哲學 (Common-Sense Philosophy) 之蘇格蘭哲學家麥高殊 (James McCosh) 開始作院長的時候。後來華菲德進入普林斯頓神學院,在年紀老邁的賀智 (Hodge) 門下受業。開始的時候,華菲德對科學的興趣異常濃厚,後來才決定接受神學訓練;不過他對科學作品的興趣一生不減。很可能是因為這個緣故,華菲德比起同時代的福音派人士較易和達爾文的進化論和解 (參創造論, Creation)。麥高殊的榜樣對他亦有一定的幫助,他是個典型的加爾文主義者,又是個有神論的進化論者。1876年

從神學院畢業後,華菲德便結婚了,在歐洲旅行了一段日子,跟著在巴爾的摩 (Baltimore) 牧會,不久又接受賓州阿勒格尼 (Allegheny) 一間長老會神學院聘請為新約教授。1887年他接替阿基波特·賀智 (Archibald Alexander Hodge, 1823 ~ 86), 作普林斯頓的訓誨與辯惑神學教授。

與普林斯頓其他神學教授不同的是,華菲德在教會內不算是個活躍分子,他的興趣幾乎全是學術和神學的。他的個性相當木訥,也許與他要長年照顧患病的妻子有關,造成了他兄弟形容他具有所謂「學術修士,一種高不可攀的神情」(Ethelbert Warfield, 'Biographical Sketch', in *Works*, I, p. viii)。他留在普林斯頓期間,寫了為數極眾的論文、評論、單張和專著,有的是為學者而寫,也有為一般的讀者而寫(他亦有固定出版聖詩與詩)。他的學術作品相當仔細精確,花很多功夫來陳述他反對之人的立論,務求準確,但指出他們的錯謬時卻又準又狠。他雖然是普林斯頓舊派神學家頭腦最精明的一個,然而因著當代學術氣候的改變,特別是趨向多元和較為分散,使他的作品亦具零碎的味道,起碼比起他的先師賀智來說是如此。華菲德的貢獻主要在三方面:聖經、加爾文主義,和宗教經驗的性質。

當高等批判學 (參聖經批判學, Biblical Criticism) 在美國學府日受重視之際,華菲德與其他保守派學者就聯合起來,仔細界定聖經的啟示和完全可信性。1881年他與阿基波特·賀智聯手,寫了一篇聞名的文章:「啟示」,把他的立場表達無遺。此文說,歷代以來聖經已建立了源於神的理據,教會歷代以來的信仰指出,聖經的字義及精意均是本於神,而這立場到今天仍然是有效的。在這文章和其他重要的文章內,華菲德仔細地研究了聖經有關本身的見證,他的結論乃是:當聖經說話,神亦說話。這篇1881年寫成的文章,似乎比賀智更重視為聖經找「證據」,而它亦更看重一個事實,就是聖

經的啟示（和沒有錯誤的結果）只是指原本那個正本。但一般說來，華菲德所作的只是本於當代對聖經的批評，重新強調天主教和基督教持之有年的信念。在其他超過一百多件作品中，華菲德不斷要人正視聖經關乎本身權柄的見證；他亦指出，像「無誤」（inerrancy）一類概念，根本不是指一種機械式的啟示過程，他力倡的是一種近乎共存的過程，亦即是人的行動和聖靈的工作，是一起發生的。這便是說只要沒有預設聖經僅是人的工作，從歷史的角度來研究聖經是適當的。

華菲德對聖經的看法，在當代很受歡迎，就是今天仍有人認真地研究它。相對之下，他對改教運動（Reformation）的神學研究，就不是那麼多人認識了。十九世紀末，美國長老會正為要不要遵守韋斯敏斯德信條〔Westminster Confession*；另參改革宗神學（Reformed Theology*）而辯論之際，華菲德寫了一系列仔細研究文獻的文章。他自己的立場一直是堅定不移的：十六和十七世紀的改教家，為教會預備了一套合理的指引，人若為了適應近代人關於增進人類幸福，或神之遍在的理論而改變它們，後果會是悲慘的。華菲德也嚴謹地寫了幾篇關於信條的文章，對加爾文思想有不少獨到的見解；另有幾篇是關於早期教會人物的（特別是奧古斯丁），一切均在說明，這些早期立下的神學原則，到今天仍是有效。1904年他把多年的努力作如下的總結：「加爾文主義就是宗教的精意，因此我們只須要就精意來了解宗教，而那也就是加爾文主義了」（*Selected Shorter Writings*, I, p. 389）

華菲德對宗教經驗的了解，基本上來自他對聖經的尊崇，和對加爾文主義的熱切支持。他認為當代有兩項因素危害正統思想：現代主義，抬舉當代精神高於聖經和認信的傳統；以及流行的敬虔生活，把耶穌當作一種策動力，又把聖靈看作是自己的私產，可以任由擺佈。為反對前者，華菲德指出，基

於進化式之樂觀主義，或浪漫式（Romantic*）之自我觀來看宗教，原是錯誤的；至於後者，他寫文章攻擊現代的基要派（Fundamentalism*），說他們膚淺；又另寫了好些文章，指出「完全主義」（Perfectionism*）的不是。在这一切看法中，華菲德堅持神工作的客觀性：神客觀地賜下聖經，客觀地使教會成為賜福的工具，透過講道、禱告和聖禮，讓人得到恩典。那些倚靠內在主觀經驗的，以為可以找出神客觀的賜予是什麼，都是自欺，同時又是侮辱神的工作。

華菲德與同代荷蘭的赫曼巴文克（H. Bavinck*）、該柏爾（Kuyper*），和蘇格蘭的俄爾（Orr*）齊名，都是近代保守派加爾文主義陣營中最偉大的神學家。他的作品在神學家中不算很受歡迎，福音派的人也不加重視，除了那些論到聖經的文章外。不過人若尊重神在聖經及教會歷史中之工作，以及要求精細解釋此等工作，他的作品仍是很有價值的。

參考書目

The Works of Benjamin B. Warfield, 10 vols. (New York, 1927 ~ 32; repr. Grand Rapids, MI, 1981); *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. J. E. Meeter, 2 vols. (Phillipsburg, NJ, 1970, 1973); J. E. Meeter and R. Nicole, *A Bibliography of Benjamin Breckinridge Warfield 1851 ~ 1921* (Nutley, NJ, 1974); J. H. Gerstner, 'Warfield's Case for Biblical Inerrancy', in *God's Inerrant Word*, ed. J. Warwick Montgomery (Minneapolis, MN, 1974); W. A. Hoffecker, 'Benjamin B. Warfield', in *Reformed Theology in America*, ed. D. F. Wells (Grand Rapids, MI, 1985); T. F. Torrance, 對華菲德的 *Inspiration and Authority of the Bible* 的評論, *SJT* 7 (1954), pp. 104 ~ 8.

M.A.N.

Wealth 財富 參貧窮與財富 (Poverty and Wealth)。

Freund, *The Sociology of Max Weber* (London, 1968).

D.A.Hu.

Weber, Max 韋伯 (1864 ~ 1920)

德國社會學家，與涂爾幹 (Durkheim) 常被稱作近代社會學之父。韋伯生於德國理想主義者的文化環境下，非常看重歷史因素，而他至感興趣的是社會的變易，他亦是以此角度來研究宗教。他在這方面最著名的作品，乃是《基督新教的倫理與資本主義的精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 協志, 1960)；他在該書指出：加爾文主義 (Calvinism) 是預定論 (Predestination) 的結果，而加爾文主義的俗世苦修主義 (Asceticism)，則是形成資本主義社會的一個重要因素。這個研究主要是針對馬克斯理論 (Marxism) 中的經濟決定論，它引起的爭論至今未息，特別是自從科技革命加強了更正教對工作 (Work) 倫理的興趣之後。

不過韋伯也不是貫徹始終地反對社會決定論。在《基督新教的倫理》一書，他為了支持其論題，便開始研究世界一系列的宗教，至死尚未完成。他另一名作是《宗教社會學》(*Sociology of Religion*, 康樂、簡惠美譯，遠流)，開創了研究宗教領袖的新路向；他是本於他們的社會特性來研究宗教領袖，亦即是要找出哪些人會受哪一種形式的領袖吸引，而他們又會建立什麼形式的團體。後面一個問題，由韋伯的好朋友特爾慈 (Troeltsch) 繼續研究下去。

韋伯的影響力，在今日的宗教社會學 (Sociology of Religion) 仍然存在；在這門學問，他想指出社會學是有其自然律的，但同時他又堅持人有其自主權。

參考書目

R. Bendix, *Max Weber* (London, 1960); S. Budd, *Sociologists and Religion* (London, 1973); J.

Wesley, John 約翰·衛斯理 (1703 ~ 91) 生於英國北部林肯郡的厄普衛司 (Epworth)，是撒母耳和蘇撒拿衛斯理的第第五個兒子。約翰與他的弟弟查理斯 (聖詩作者)，是十八世紀福音復興運動和循道 (Methodism) 運動的領袖。

衛斯理的家族有很深的宗教信念。他的祖父是清教 (Puritan) 的不從國教者；父親受過高深教育，後來決定返回英國國教，並且在牛津大學受業；而約翰的母親，不管是用哪一個世紀的標準衡量，都可說是個傑出的婦女。

約翰十歲即離家，往倫敦的查特豪斯 (Charterhouse) 受教育 (1714)，後來 (1720) 再在牛津的基督教會書院就讀 (學士，1724；碩士，1727)。他在1725年之前，沒想過「要以宗教作為一生的事業」；這種改變可說是他的宗教或道德的改變，與十三年後的福音悔改同樣真實、重要。同年，他受按立為執事，而翌年則成為林肯學院的院士。透過一個「宗教朋友」的影響，衛斯理開始閱讀金碧士 (參效法基督, *Imitation of Christ*)、泰勒 (Jeremy Taylor, 1613 ~ 67, 英神學家、主教，兼名作家和講員，有「英講壇之榮耀」之稱)，和勞威廉 (W. Law) 等人的作品。1727年夏，衛斯理離開牛津，在羅克特 (Wroot) 教堂擔任父親的助手，並且在1728年受按為長老。

1729年他在林肯學院的邀請下，返回牛津，很快就成了弟弟查理斯所召聚之羣體的屬靈領袖。其他學生稱他們的團體為「聖社」('Holy Club')，後來則改稱為「循道派」('Methodists')，指他們凡事皆循規蹈矩，是語帶譏諷的。無論如何，這羣體一起研習新約希臘文，把無數的神學及屬靈作品

寫成簡易本，每星期禁食兩次，每週領聖禮，並且定期探訪病患的及坐監牢的人。

約翰和查理斯衛斯理於 1735 年父親去世後，便離開了牛津，去美國喬治亞（Georgia）宣教。宣教期雖頗短暫，對兄弟倆的屬靈生命倒有重要的影響。首先，令他們改變的有兩項因素，一是透過往美洲船上一班德國莫拉維弟兄敬虔的生活，另一是當時新興的活動，就是以小組形式，給予完全奉獻的男女信徒屬靈訓導。約翰於 1738 年回英國後不久，便遇上莫拉維會的牧師伯勒爾（Peter Böhrer），他強調因信稱義（Justification），內心有得救確據（Assurance of Salvation），及勝過一切罪惡。衛斯理深為這些信念折服，認為是與聖經、歷史的基督教，及幾個見證人的經驗吻合，於是他也開始追求及傳講因信稱義的道理了。

1738 年的五月二十四日，衛斯理參加了倫敦亞得門街（Aldersgate）莫拉維會的聚會，覺得心裡「異樣溫暖」，皆因有人在會中宣讀了馬丁路德寫的羅馬書註釋之序言。近代學者對衛斯理這個福音經驗的性質有不同的意見，但後來的歷史顯出，這個經驗實在影響了他每一方面。他由這經驗而生出的熱心，又聯合了他弟弟查理斯和聖社其他會員（如懷特腓德，Whitefield），便形成了一股復興的火焰，使倫敦、布里斯托爾，及報紙傳媒觸目。

強調個人藉信心而得救恩的經驗，是當代英國國教之領袖視之為不需要的「新教義」，他們認為人單靠嬰兒洗禮，就足以得救。很快地，大部分英國國教的教會大門都向衛斯理關閉，他們只得在街頭聚會。1739 年四月，懷特腓德邀請約翰去布里斯托爾，好把金斯伍德大批新信主的煤礦工人組織起來，以基督教教義牧養他們，訓練他們成為門徒，這正是衛斯理最擅長的恩賜。

循道派神學的核心是愛：神的愛（Love of God）是為萬人的，而神的恩典

（Grace）亦是為所有人預備，只要人在耶穌基督內，以信心接受祂的救恩即可得到。

這種（預期的）恩典觀所著重的乃是，神把自己給予每一個人，要與人建立親密的關係，並且保障人真正有機會回應。稱義或使人得救的信心，是恩典的結果；而悔改歸正（Conversion）的經驗，則是由兩部分構成：稱義，那是基督的公義（Righteousness）歸到信徒身上；和新生或重生（Regeneration），那是聖靈把基督的義生在或歸到信徒身上。成聖（Sanctification）的恩典包括信徒由悔改到死亡之間，聖靈在他生命中的工作；衛斯理認為這工作既是即成的，也是漸進的。因為那是恩典的工作，是人只能透過信心來接受的，所以成聖可以是即成的。但「整個成聖」的工夫，基本上是人對神和對別人的愛，因此成聖就是神無限及大能的愛，在有限的信徒身上彰顯的過程；就此意義而言，成聖就不可能是一種「絕對完全」那樣的靜態狀況（這是衛斯理不斷否定的），而是一種不斷向前推進的狀況（參完全，完全主義，Perfection, Perfectionism）。

約翰衛斯理的循道主義不僅是一套神學，而是一種對基督徒生活的了解，強調信徒與慈愛天父之間那種喜樂又個人的關係。這個關係落實於人對上帝的敬拜，和對人的愛。愛失喪之人的意思，就是在傳福音（Evangelism）時「把基督給他們」；愛貧窮人的意思，就是社會關懷——為孤兒寡婦預備房子，提供免費醫療、食物、衣物、教育，及主日學等；愛初信者的意思，乃是訓練他們成為門徒——小組牧養；倘若信徒給教區教會逐出來（當代英國國教對循道派信徒常採取的行動），便為他們舉行聖餐；並且為初信者預備聖詩與屬靈詩文、研經材料、禱文、單張、兒童禱文、日課、詩歌；出版成年人屬靈的作品（包括神學和靈修的），每月的屬靈雜誌。總括來說，約翰有生之年一共寫了四百多種不同的出版物。

在基督徒羣體中，愛人的意思乃是誠實地放下偏見，同心協力，為要得著失喪之人（如：「致天主教信徒的信」），加上真誠的合一（Ecumenical）^{*}精神，願意從每一個真正屬靈的傳統去得著教益。他愛全世界的心，使他能說：「世界就是我的教區」。他自己為宣教而去過的地方，包括喬治亞、德國、威爾斯、愛爾蘭和蘇格蘭。自1769年起，衛斯理便差遣循道派的宣教士去北美洲，而在美國與英國戰爭後，更按立他們，使他們繼續在前線工作。

衛斯理的工作實在驚人，在他五十二年的事奉生涯，平均每年走四千哩（騎馬），共講了四萬篇道。但他最成功之處，乃是能選召、組織，及訓練人成為屬靈領袖，包括男人和女人在內；透過不斷成長的小組、地方領袖，和遊行佈道家，衛斯理能夠維持宣教的熱誠及其果子。他從不忽略對初信者的教導和訓練，務要使他們成為門徒。從實際的意義而言，約翰衛斯理的循道主義，是牧養的更新，也是實踐平信徒（Laity）^{*}事奉工作的果子（包括男、女信徒在內），更是對福音神學和宣教的真實回應。透過衛斯理和循道主義，十八世紀英國廣大的勞動階層，終於有一種可行的靈修生活（Spirituality）^{*}。

另參：循道主義（Methodism）。

參考書目

著作：《衛斯理約翰日記》，許碧端譯，文藝，⁵1991（*Journal*, ed. N. Curnock, 8 vols., London, 1938）；《約翰衛斯理書信選錄》，文藝（*Letters*, ed. J. Telford, 8 vols., London, 1931）；《衛斯理講道集》，胡簪雲譯，文藝（*Sermons*, ed. E. H. Sugden, 2 vols., London, 1921）；*Sermons*, ed. A. C. Outler (Nashville, TN, 1984)；*Works*, ed. T. Jackson, 14 vols. (Grand Rapids, MI, 1975)；*Works*, ed. F. Baker et al. (Oxford, 1975 ~)。

研究：V. H. H. Green, *The Young Mr Wesley*

(London, 1961)；R. P. Heitzenrater, *The Elusive Mr Wesley*, 2 vols. (Nashville, TN, 1984)；H. Lindström, *John Wesley and Sanctification* (London, 1946)；A. C. Outler (ed.), *John Wesley* (New York, 1964)；M. Schmidt, *John Wesley: A Theological Biography*, 2 vols. in 3 (London and Nashville, TN, 1962 ~ 73)；杜羅伯著，《吞噬黑暗的烈焰：成聖使徒衛斯理》，蔡捷安譯，橄欖，1994（R. G. Tuttle, *John Wesley, His Life and Theology*, Grand Rapids, MI, 1978）；L. Tyerman, *Life and Times of John Wesley*, 3 vols. (London, 1873)；C. W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (London, 1960)。

T.R.A.

Westcott, Brooke Foss 魏斯科 (1825 ~ 1901) 新約學者及主教，最出名之事蹟為他在劍橋的時候（自1870年起任皇室教授，Regius Professor），與萊特佛特（J. B. Lightfoot, 1828 ~ 89）及霍爾特（F. J. A. Hort, 1828 ~ 92）一起本於可靠的希臘文抄本寫新約註釋書。雖然此工一直沒有完成，霍爾特為魏斯科與他自己合著的《希臘原文新約聖經》（*New Testament in the Original Greek*, 1881 ~ 2）寫的導言，仍然是經文批判學上最經典的宣言；而魏斯科寫的約翰福音註釋（1880）、約翰書信註釋（1883），和希伯來書註釋（1889），其中的屬靈洞見，和以教父註釋作現代註釋，為後世立下了楷模，儘管有時有些經文的翻譯稍嫌偏差（萊特佛特亦寫下了名重一時的註釋書，如加拉太書（1865）；腓立比書（1868）；歌羅西書和腓利門書（1875）；之外，亦有重編一些使徒後期教父（Apostolic Fathers）^{*}的著作，如羅馬的革利免、伊格那丟和坡拉甲）。

今天人可能覺得沒什麼大不了，但魏斯科當年對社會問題的關注倒是重要的，一方面是對當代英國國教的影響力，另一方面是

人對教會的觀感，都起了積極的作用。魏斯科是基督教社會協會（建於1889年）第一屆會長。他就像萊特佛特一樣，也是從學術圈被召出來，擔任達勒姆（Durham）的主教職位（1890～1901）。在職期間，他曾運用自己的影響力和行政技巧，排解了1892年煤礦工人的罷工，並且發展出一套與摩里斯（F. D. Maurice）之基督教社會主義相似的道成肉身神學。

好些魏斯科主教記念講座（Bishop Westcott Memorial Lectures）的主題，都有處理魏斯科不同的思想。

參考書目

S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861 ~ 1961* (London, 1964); F. Olofsson, *Christus Redemptor et Consummator: A Study in the Theology of B. F. Westcott* (Uppsala, 1979).

P.N.H.

Westminster Confession 韋斯敏斯德信條

這是英國長老會在十七世紀中葉（1646年十一月二十六日），在蘇格蘭教會的大議會（General Assembly）通過，後來又為英國議院兩度批准的信條。此信條本為英國的教會預備，原意是為修訂三十九條（Thirty-Nine Articles）而設，故得全英國教會承認；可惜1660年皇室復辟時便終止了。但在蘇格蘭卻成了眾所公認的信仰準則，為蘇格蘭大議會（1647）和蘇格蘭議院（1649）認可。大議會又命令每個家庭都必須自備一本，作家庭崇拜用。後來蘇格蘭人民大批往外移民，韋斯敏斯德信條亦隨之傳開，成了英語世界最重要的信條之一。

本信條共有三十三章，是本於清教徒式的加爾文主義（Calvinism），來解釋基督教信仰，由創造到最後審判，也是加爾文主義「最後和最大的信條」。它非常著重揀選的教義，同時亦不忽略人自由意志的選擇；又

分辨兩個約：一個是與亞當及其後裔本於工作而立的，另一個是本於恩典而在耶穌基督裡面立的。此外，教會亦分可見和不可見的；信徒要分辨猶太人的安息日和基督教的聖日（星期日，*dies dominica*），並且要確實執行聖日安息的命令。

此信條對十七、十八世紀之歐洲及美洲的文化、社會和教會，均發生深遠的影響，且被公認為啟示、文化與心靈能融匯貫通所產生的最成熟之結晶品。

參考書目

C. Hodge, *The Constitutional History of the Presbyterian Church in the United States of America* (1839 ~ 40); J. H. Leith, 'The Westminster Confession in American Presbyterianism', in *The Westminster Confession in the Church Today*, ed A. I. C. Heron (1982); L. A. Loetscher, *The Broadening Church*; T. F. Torrance, *The School of Faith. The Catechisms of the Reformed Church* (1959); P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, iii (1882).

楊牧谷

Wheaton Declaration, the 惠頓宣言

1966年四月九日到十六日，世界許多福音派宣教士匯集於惠頓學院，為宣教問題而發的宣言。此會議的主題是「教會普世宣教會議」，是「超宗派海外宣教協會」（Interdenominational Foreign Mission Association），和「福音派海外宣教協會」（Evangelical Foreign Missions Association）聯合舉辦，共召集了九百個宣教士和教會領袖參加，是當時北美洲福音派最龐大的會議。會議的宣言呼召教會要更緊密的合作，並且多花工夫在福音宣教事工的研究上。它承認福音派信徒未能以聖經的教訓，應用在現代世界許多尖銳的問題上面，包括種族（Race）問題、家庭（Family）瓦

解、戰爭 (War)*、社會革命以及共產主義 (參馬克斯主義與基督教, Marxism and Christianity*)。

有關直接的神學問題, 它肯定聖經是「惟一具權柄又是神無誤的道」, 亦是一切宣教策略正確的來源。它否認其他宗教 (Religion)* 同樣可以引領人到神那裡 (參基督教與其他宗教, Christianity and Other Religions*), 但同時它又承認文化 (Culture)* 會改變信仰, 使福音信息變質。它肯定永遠審判是真實的 (參末世論, Eschatology*), 並否定有一天人人都會得救 (參普救主義, Universalism*)。它亦警告人不要把天主教當成是姊妹教會。惠頓宣言為日後一些更大的福音派會議鋪路, 像柏林會議 (1966) 和洛桑會議 (Lausanne*, 1974) 等。

參考書目

H. Lindsell, 'Precedent-Setting in Missions Strategy,' *CT*, 29 April (1966), p. 43; 《教會普世使命會議報告書》(內第三部為惠頓宣言), 宣道, 1968 ('The Wheaton Declaration', *CT*, 13 May, 1966, p. 48).

M.A.N.

Whitefield, George 懷特腓德 (1714 ~ 70) 英國佈道家, 生於格洛斯特 (Gloucester)。在牛津讀書的時候悔改歸主, 並且感到被召, 要在英國國教內事奉。他受按立之後傳講第一篇信息, 據說當時有十五人因而瘋狂。自此以後, 極多人擁入他的教會, 要聽他講道, 引起當地教會猜疑, 相繼向他關門, 逼他在戶外舉行聚會。後來, 工作愈做愈大, 他邀請約翰 (和查理斯) 衛斯理 (J. Wesley)* 協助他的戶外聚會, 連約翰也受感動。懷特腓德有時一天之內要講兩至三次道; 他可以在戶外向著二萬人講道, 而人仍能聽到他說什麼。由二十二

歲到五十五歲離世時, 他就是過著這樣的生活。

他把信息帶到英語世界的每一角落, 較重要的有七次去美國, 十五次去蘇格蘭, 和常常去威爾斯。他不斷在英國不同的城市講道, 在倫敦建立了兩間大型的禮拜堂, 又固定在亨廷頓夫人的家鄉, 向貴族傳道牧養。開始的時候, 他把跟隨者組成小組; 而在他有生之年, 還被稱作「循道主義 (Methodism)* 的領袖和創始人」。

懷特腓德在悔改歸正之前, 已深被加爾文神學 (Calvinism)* 吸引, 信主後對他的教義自然了解得更深入。有一次衛斯理對懷特腓德的會眾, 傳講了一篇嚴厲批評預定論 (Predestination)* 的道, 並且把講章發表了; 懷特腓德對此作了一個回應, 雖然寫得十分客氣, 但衛斯理覺得被冒犯了, 因而與懷特腓德割席。自此循道主義便分為兩大支派, 一派是加爾文式的 (參加爾文循道派, Calvinistic Methodism*), 另一是亞米紐式的 (Arminianism)* 的。

懷特腓德努力尋求復和, 可惜很快便發現, 只要一天留在原位作循道運動的領導人, 他與衛斯理的復和就不會落實。他決定辭退領袖之職, 讓衛斯理居上。他對很多勸他留下來的人說: 「讓懷特腓德的名字湮沒, 而讓基督得榮耀!」他真的成了「眾人的僕人」; 終其一生, 他一直幫助任何福音派的傳道人, 特別是衛斯理的同工。

懷特腓德的事奉, 為我們樹立了一個尊神為大的好榜樣, 他相信任何人願意相信基督, 都會得救; 有時就在他懇求人接受基督之際, 自己就會忍不住大哭起來。他信息的重心乃是神的聖潔, 和人的罪性與無助, 還有就是基督的救贖。他是一個過著聖潔生活的人, 就如衛斯理在他的喪禮上所言, 歷史上沒有一個人「像他那樣, 呼召那麼多罪人悔改歸神」。

另參: 衛斯理, 約翰 (Wesley, John)。

參考書目

The Works of the Rev. George Whitefield, 6 vols. (London, 1771); *George Whitefield's Letters* (Edinburgh, 1976).

A. Dallimore, *George Whitefield*, 2 vols. (Edinburgh and Westchester, IL, 1970, 1980); L. Tyerman, *The Life of the Rev. George Whitefield*, 2 vols. (London, 1876).

A.D.

Whitehead, A. N. 懷海德 參進程神學 (Process Theology)。

Will 意志 認知什麼應該做，並且貫徹地執行，就是意志的力量；它是人之所以為人的一種特性。按聖經說，這種能力是「神的形像」(*imago Dei*) 一重要部分。但嚴謹地說，什麼才算是抉擇的能力？而它與神的旨意，和罪 (Sin) 果與神恩典 (Grace) 對人的影響之間，又有什麼關係？

有人認為意志只是一種能力，可以在任何環境下執行他認為最好的事；那是人透過適切的理性行動 (意志力) ，來表達他個人的喜好，並且會真實地付諸行動，除非他受制於某些形勢，例如健康不佳或別人的強制。有人認為意志的力量，即是能逆其理解而行的能力；也有人稱之為反選擇而行的力量，或抽離的自由，但別人則認為這理論是矛盾的。奧古斯丁 (Augustine) 較多從性情一方面的意思，來給這詞下定義，他認為這詞所指的，是人性中形上及倫理的取向，是一組選擇，倘若沒有外在因素的阻撓，即會用某種形式來表諸行動。

上述兩類意見，均有一個基本的困難，就是未能同時解釋人神之間的意志行動。那些認為人的意志有能力行出違反選擇或自我決定者，常會規限神的意旨在某範圍內，

就如否認神能預定人一切的行為，而只承認祂預知 (參預定論，Predestination*) 人的行為。有些人則認為，神儘管會預定人一切的行為，祂卻不是罪的創始者；理由是：罪既是一種缺憾，而神不可有缺憾，故祂就不是其創始者。或說自由的意思，即等於人能做他想做的事，人只要仍有那種「想做」的情況出現，就保證人有自由和責任，不管神的意旨具有什麼性質及範圍。

至於罪之影響的問題，引起的不是形上學的，而是道德的問題 (參墮落，Fall*) 。在基督教主流傳統內，沒有人說罪會把人性變成另外一種性情；但倘若人受制於罪，不能按著神的律法來過討祂喜悅的生活，那麼人就需要神的恩典更新他的性情。現在問題來了：人既有形上的自由來拒絕，神的更新能力到底又有多大和多深呢？故此，神帶著救贖恩典的旨意怎樣與人的意志調和，便成為一個真實的問題。就算說神的恩典是搶救人，而這種搶救並不減低人性的能力，而是重建，並再度指引它，這種結論仍引起爭議；有人採取一個較溫和的解釋，就是從人的需要和神的預備來入手。

除了這些形上的問題外，罪對人意志力的影響，亦會帶來倫理上的問題，特別是：到底一個沒有神恩的人，在倫理上是不是自由的呢？

此等討論有時會是困難重重的，因為人不能分辨道德與形上的層面；但從另一方面而言，有人拒絕聖經論到意志因罪而受困的說法，認為把道德與形上層面分開是錯誤的。他們認為違反選擇的能力，是具有最高的道德價值；但明顯地，按聖經的教導，救贖的其中一項功能，即是重建人因墮落而喪掉的倫理方向感。基督帶來的自由 (參基督徒的自由，Freedom, Christian*) ，不是擴大人的能力範圍，而是透過使人脫離罪的敗壞與捆鎖，把那個能力範圍的性質徹底改變過來。

在基督教神學整個發展史，改教前和改

教後的奧古斯丁主義 (Augustinianism)*，都強調神的意旨是無所不包的，而人的意志 (voluntas) 則受罪的轄制，但神卻不是罪的始創者，而祂以恩典救贖人類時，也沒冒犯人的意志。那些持守奧古斯丁傳統，卻又不從奧氏的角度來解釋意志的人，像愛德華滋 (Edwards)*，則另闢仄徑來減弱這立場所帶來的後果，那就是分開道德和本性的能力和無能，說儘管罪會在道德上使人無能，本性上卻不是如此，可惜這種解釋不大有效。

另有人嘗試調和奧古斯丁與伯拉糾 (Pelagian)* 的意志觀，強調神人在意志上的合作 (有時這理論稱作「神人合作說」，synergism)。但這個看法是內部矛盾的，因為它很容易陷入獨力說 (monergism) 的毛病，就是說只有神或人的意志可以伸張。從形上學說，我們很難看到神人的意志可以合作；而說這和上述提及的聖經教導可以協調，也不容易叫人信服。

倘若我們按奧古斯丁的神學來解釋意志，說人的意志是全靠神的恩典來使它恢復過來，那麼人能否預備自己去接受這種恩典？會否重墮半伯拉糾主義 (Semi-Pelagianism)* 的陷阱？很多討論「預備主義」的人，都犯有主詞含義不清的毛病。明顯地，認真的奧古斯丁主義者都不會說，人可以預備自己來接受更新，因為他們認識到，連這種預備工夫，也得包括在更新的範圍內；但這不等於說，人就不知道他是為神恩所預備，好接受救恩，或說當他得聞救恩時，應該採取一個完全消極的態度。

參考書目

奧古斯丁 (Augustine)*, *Enchiridion, Free Will* 及其他著作；D. and R. Basinger (eds.), *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom* (Downers Grove, IL, 1986)；V. J. Bourke, *Will in Western Thought* (New York, 1964)；愛德華滋 (J. Ed-

wards)*, *The Freedom of the Will* (Works, vol. 1; New Haven, CN, 1957)；依路 (J. Ellul)*, *The Ethics of Freedom* (London, 1976)；發拉 (A. Farrier)*, *The Freedom of the Will* (London, 1958)；吉爾松 (E. Gilson)*, *The Christian Philosophy of St Augustine* (London, 1961)；idem, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London, 1936)；J. N. Lapsley (ed.), *The Concept of Willing* (Nashville, TN, 1967)；M. Luther, *The Bondage of the Will*, tr. J. I. Packer and O. R. Johnston (Cambridge, 1957)；D. Müller, *NIDNTT* III, pp. 1015 ~ 23.

P.H.

William of Ockham 俄坎的威廉 十四世紀經院哲學派 (Scholasticism)* 的神學家和哲學家 (1280/5 ~ 1349)。俄坎參加了方濟會 (Franciscan Order)*，並在牛津讀書。他接受了正規神學訓練之後，先是教授聖經，然後講授倫巴都的《四部語錄》 (Lombard)*, *Sentences*，可能是在 1317 ~ 9 年間)。在他獲得教師執照之前，大學的校長控告他宣講異端，俄坎要在 1324 年遠赴法國阿維尼翁 (Avignon) 的教廷，為自己辯護。教廷下了禁制令，但整個聆訊從沒有完成。在阿維尼翁期間，俄坎又捲入他的修道院與教宗之間的爭執，因為教宗對為福音而貧窮的問題頗為關注。1328 年他逃到比薩，投靠反對教宗的巴伐利亞王劉易斯。俄坎離開阿維尼翁就給開除教籍，跟著便留在皇宮終其餘生，至終死於慕尼黑，致命的原因很可能是患上了黑死病。

離開阿維尼翁之舉，正好把俄坎的工作劃出分界線：在此之前，他研究學術，寫的都是神學和哲學的書；在此之後，他是個辯士，為了他的修道院和皇室辯護，並且指出教宗犯了異端之罪，又濫用屬靈權力。

《四部語錄釋義》 (Commentary on the *Sentences*) 可說是俄坎的思想大全，但實際上他只修訂及編輯了第一部

(*Ordinatio*)，其餘三部仍是未加修訂，且是以「報告」(*Reportationes*)形式出現。另一卷重要著作是《邏輯總論》(*Summa Logicae*)，那是他討論邏輯學較成熟之作。

俄坎是發展惟名論(Nominalism)之「現代方法」的重要人物，此方法又稱名稱論(terminism)運動，與實名論(realism)的「古代方法」相對；後者的重要思想家有波拿文土拉(Bonaventura)、阿奎那(Thomas Aquinas)和敦司·蘇格徒(Duns Scotus)等。有些人說，俄坎毀滅了早期經院學者多年才建立起來的信仰與理性的平衡，別人則認為使他採取那種立場的，正是他對基督教的關心。

他思想的中心是一個信念：萬物皆繫乎神(God)，祂是創造者和保存者，萬物能存在，又在宇宙中有其位置，皆本於此。這信念的一個邏輯引伸乃是，神有能力保存、毀滅、分別地創造或不同地創造經驗中或信心內的萬物。這並不意味俄坎不相信自然界或神的可靠；他接受自然界的恆常，以及道德規範的穩定；只是既然神是無所不能，自然的肯定性就有其限制。這種反對受造界中有任何必須性的立場，正是教會對自然決定論(Determinism)的反應，而決定論在1270年巴黎大學的文學院是十分流行的。對俄坎來說，神是無所不能又自由的，祂可以做任何沒有邏輯矛盾的事，而世界亦是完全偶發(Contingent)的；任何關於有限事物的真實語句，都是偶發的真理，且要本乎神的旨意才能成立。

對俄坎來說，只有個人是存在的；個人的直接意識和原知知識，都是個人知識的基礎。原知知識(intuitive knowledge)的對象，不僅限於屬物的東西，因為我們也有對意志及意欲行動的原知。俄坎認為人的知覺和反省，皆是人認識真體的來源；人透過歸納法可以認識同類的事物，這正是人在普世命題所得之知識的基礎。

俄坎堅持只有可能性模式下的命題才是必須的，故此人不能從已知的推論出未知，包括神的存在在內。在他之前的經院學者，曾分析存在的不同意義；俄坎則重新把這些形上學(Metaphysics)的分析，放回邏輯的分析，指出它們在命題和辯論的連接上是否有用。他並不否認因果關係的原則，或把它們簡化為一般的次序關係，但他卻肯定人只能從經驗得知事件的成因。一般說來，俄坎拒絕了早期經院派大部分的形上理論。

在政治上，俄坎關心的，是監察教宗由宣認有絕對權力(*plenitudo potestatis*)而衍生的罪惡；他並沒有明說世俗權力與教會權力誰高於誰的問題，只想完全脫離教會權力的轄制而得自由。要達到這樣的目的，他便要求每一權力只在自己的範圍內使用，不可逾越。真實的屬靈權力，都在基督身上顯明，祂放棄所有財物，又拒絕那些要立祂為王之人的請求，只靠調濟過活，並且只在屬靈事工上使用權力。俄坎認為合法之屬靈能力的準則，就是不參與屬世事務的決定；教宗之所以犯錯，正是因為他想攫取屬世權力，但這是基督甘願放下的。那麼誰可決定什麼是教會合法的事呢？俄坎認為不是教宗，不是官員，甚至不單單只是教士，而是那些喜愛公義，又按福音而行的人，才堪當此職。

參考書目

著作：*Philosophical Writings*, ed. and tr. P. Boethner, OFM (Nashville, TN, 1957); *Ockham's Theory of Terms: Part I of the Summa Logicae*, tr. M. J. Loux (Notre Dame, IN, 1974); *Ockham's Theory of Propositions: Part II of the Summa Logicae*, tr. A. J. Freddoso and H. Schuurman (Notre Dame, IN, 1980); *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*, tr. M. McCord Adams and N. Kretzmann (East Norwalk, CT, 1969).

標準的中世紀哲學歷史書籍，均有介紹俄坎的工

作。另參 G. Leff, *William of Ockham* (Manchester, 1975); E. A. Moody, 'William of Ockham' in *EP* 8, pp. 306 ~ 17.

A.V.

Williams, Charles Walter Stansby 威廉斯 (1886 ~ 1945) 英國小說家、詩人、批評家及平信徒神學家。威廉斯在聖阿爾班斯長大，受業於阿爾班斯中學、倫敦之大學學院，和男工人學院 (Working Men's College)。畢業後在牛津大學出版社就業，先做校對，後做編輯，自 1908 年起，直到死時。

他一共寫了七本小說、十冊自己的詩集，和編輯了無數其他人的詩作，還寫了六本傳記、許多劇本 (大多數是自資出版的)、四冊文學批評的書、好幾冊神學作品 (這些比較難分類，因為不少是介乎文學批評與神學之間，像：*Religion and Love in Dante*, London, 1941; *The Figure of Beatrice*, London, 1943)，和一本簡短卻怪異的教會歷史：《鴿子下降》(*The Descent of the Dove*, London, 1939)。

威廉斯最為人稱頌的，卻是他的小說，例如：《下到陰間》(*Descent into Hell*, London, 1937)；《萬聖節前夕》(*All Hallows' Eve*, London, 1945)；和詩章，共收集為兩冊印行 (*Taliessin Through Logres*, Oxford, 1938; *The Region of the Summer Stars*, Oxford, 1944)。在他的小說、詩章及文章，都遍存著一種他稱之為「浪漫之愛的神學」，而其中的核心思想，即源自但丁之「比阿特麗斯的遠象」；她是美麗的化身，是呼喚他回到神那裡的力量，亦是美中之美。神學上威廉斯強調「交換」、「替代」救贖觀，和「共同內屬」(co-inherence)，且視之為總結了(天國之)城的法則。他年輕時曾短暫參與紅十字友愛會 (Rosicrucians，信奉神祕教義)，和金色

黎明會 (Order of the Golden Dawn)，但這些似乎對他終生信服正統的聖公會教義，沒有什麼影響。

參考書目

G. Cavaliero, *Charles Williams: Poet of Theology* (Grand Rapids, MI, 1983); L. Glenn, *Charles W. S. Williams: A Checklist* (Kent, OH, 1975); A. M. Hadfield, *Charles Williams: An Exploration of His Life and Work* (Oxford, 1983); T. Howard, *The Novels of Charles Williams* (Oxford, 1983).

T.H.

Wimber, John 溫約翰 (1934 年生)

生平

溫約翰原是個頗成功的搖滾樂師，可以寫曲填詞、監製唱片和演出；二十九歲皈依基督，1962 年後曾在精神病院工作，只接受過起碼的正規教育，和在貴格會聖經學院讀神學，畢業後在加州約柏連達 (Yorba Linda) 貴格派教會任牧職。

他在該教會做了五年，人數不斷增加，他卻感到不滿足，因為他一直求禱告治病的恩賜，「卻沒有一個人得醫治」(Wimber, 'Zip to 3000 in Five Years', p. 27)。

開始的時候，溫約翰自己承認是個時代論者 (Dispensationalist)，因此不信神蹟仍會在這一代發生 (溫約翰著，《權能佈道》)；後來接受富勒神學院宣教學院院長魏格納的邀請，加入「富勒福音協會」(Fuller Evangelistic Association) 工作，幫助教會增長，因而接觸了富勒神學院好幾個教授，溫約翰認為那是改變他一生的時期。

影響溫約翰幾個重要的人物

按溫約翰自己的敘述，影響他最重要的人物有下列各人，全是在富勒神學院教書的：

1. 賴德 (George Ladd)，新約教授。他的「上帝國」(Kingdom of God)* 思想認為，這世界是伏在撒但的統治之下，自然界的災，以至人身體的疾病和罪惡，全是撒但的作為；上帝國的意思是，耶穌來了就等於神國降臨，祂斥責風浪表明能勝過自然律，醫病趕鬼則表明勝過撒但對人的勞役迫害；溫約翰認為這種世界觀是革命性的，也是他被改變的關鍵，他用的術語是「世界觀的轉移」(溫約翰著，《權能佈道》)。

2. 希伯特 (Paul Hiebert)，宣教學院教授。希伯特在 82 年一篇文章提到的「忽略中層的謬誤」(‘The Flaw of the Excluded Middle’, *Missiology, An International Review* X, no. 1, 1982, pp. 35 ~ 47)，常見於溫約翰的作品。所謂中層者，是聖靈與種種邪靈運作的區域，也是存於這個世界的；上層是宗教所關心的信心、神蹟，和他世等問題所指，下層是科學家關心的感官知識和經驗世界，我們卻經常忽略了中層的真實；結果到落後地區的宣教士無能應付當地的靈性問題，而大城市基督徒亦日感與真實的屬靈世界分割出來。因此溫約翰要努力學習與中層的屬靈能力接觸，表之於「權能醫治」，和「權能佈道」(溫約翰著，《權能佈道》)。

3. 狄彼得 (Allan Tippet)。使溫約翰決心接觸靈界力量的，是宣教學院另一位講師狄彼得。狄彼得多年在所羅門羣島作宣教士，眼見當地種種邪靈的工作而無能為力，終於悟出必須要憑信心作「權能接觸」(Power Encounter)*。溫約翰認為基督徒要本於福音的大能，與世上種種黑暗勢力宣戰，並且要得勝，神醫就是這種信念的結果(溫約翰著，《權能醫治》)。

4. 柯瑞福 (Charles Kraft) 與馬蓋文 (Donald McGarvan) 對溫約翰的影響都是重要的，二人均是宣教學院的人；按溫約翰自己的見證，前者「啟發我把世界觀的原則應用在溝通的過程，和我的神學」，後者

「把一種厲害的實用主義放在我的心中；與他接觸後，我知道自己永遠不會再滿足於現在的教會生活了」(Wimber, ‘Zip to 3000 in Five Years’, p. 29)。

5. 魏格納 (C. Peter Wagner)，是宣教學院第二任院長(第一任是馬蓋文)。魏格納原在玻利維亞作宣教士，一直反對五旬節派的靈恩運動。按他自己的說法，那時作宣教士亦沒有什麼果效。但本性務實的魏格納卻發現，靈恩派教會的增長驚人，從本世紀初到世紀末，靈恩派信徒已占了整個基督教(包括天主教和東正教) 17.5%，凡看重聖靈恩賜 (Gifts of the Spirit)* 的教會，莫不擠得水洩不通。現在他下了決定，「為了迎接現今和將來的挑戰，我要使用任何可用的資源」(Wagner, ‘Signs and Wonders: What Difference Do They Make?’, pp. 20f.)。他認為人不相信神能透過他行神蹟，除了他的世界觀是過時之外，最主要是人缺乏信心，因此亦不能完成基督的大使命(同上，pp. 21, 23)。

溫約翰與魏格納相遇之始，二人都不是靈恩派，但溫約翰沮喪的牧會經驗，加上魏格納從務實的角度看教會增長，二人相遇就產生連串化學作用，終於使二人成為第三波靈恩運動的領導者。

思想

溫約翰的基本思想可簡述於後：

1. 世界觀。現代人之所以不能相信神蹟，進而反對有這可能，全因為信徒世俗化的頭腦假設人是活在密封的世界內，神不能介入：在這世界內，人只能靠經驗和推理去尋找真理，靠因果律來判別真理，結果現代人連自己存在有什麼意義，都不能提供一個解釋(溫約翰著，《權能佈道》)。溫約翰認為當務之急，是讓信徒經歷世界觀的轉移，進而親身經歷屬靈世界的真實，好能有效地回應現代人對靈界的問題。

2. 天國觀。天國就是神的國，是已經藉

耶穌第一次降臨而來到地上。國度 (*basileia*) 包括了王、臣民和統治；臣民的生活要與王的要求配合，包括：a. 宣講天國的福音，和 b. 證明王的統治，如醫病、趕鬼、使死人復活（溫約翰著，《權能佈道》）。

3. 聖靈觀。像其他靈恩派人士一樣，溫約翰只重視聖靈的功用，對聖靈論 (*pneumatology*) 本身的研究卻不重視。但我們仍可本於他幾本書歸納出他對聖靈的認識：a. 重視聖靈的同在與彰顯，卻不如第一、二波看說方言為聖靈充滿的標記；b. 正視靈界的爭戰，個人與聖靈的接觸（稱作「權能接觸」），其中一個目的就是要與邪靈爭戰，因此趕鬼成了第三波頗重要的事工，特別是東南亞的跟隨者；c. 追求聖靈恩賜，主要為教導、神醫與趕鬼（見 *Ministry Training Manual*）；d. 裝備信徒，溫約翰與其他領導者，真心相信「信徒皆祭司」的改教信條，他們一方面不重視傳統教會的教制與權力架構，另一方面強調每位信徒都是主的精兵。溫約翰在各處開研習班，均帶一些受過訓練的年輕助手與他同行，當場為人按手治病及趕鬼（Wimber, 'Putting Theory into Practice', pp. 137 ~ 9）。

自 1990 年初，溫約翰帶領的葡萄園教會已超過五千人聚會，另有二百五十間以上的教會參與「葡萄園教會協會」（Association of Vineyard Churches）。

另參：靈恩運動（Charismatic Movement）；第三波靈恩運動（Charismatic Movement, the Third Wave of）。

參考書目

E. Gibbs, 'My Friend John Wimber' in *Signs and Wonders Today*, C. Peter Wagner ed. (1987); T. Stafford, 'Testing the Wine from John Wimber's Vineyard', *Christianity Today* (Aug. 1986), pp. 17

~ 22; 溫約翰、施凱文合著，《權能醫治》，黃莉莉譯，以琳，²1995 (J. Wimber & K. Spinger, *Power Healing*, 1987); 同上，《權能佈道》，鄭玉惠、林勝文譯，以琳，1993 (*idem*, with K. Spinger, *Power Evangelism*, 1986); *idem*, 'The Words and Works of Jesus, Is the Message the Same or Different?' in *First Fruit*, May ~ June (1986), p. 6.

楊牧谷

Wingren, Gustav 溫格爾 (1910 年生) 溫格爾接續虞格仁 (Nygren) 作瑞典倫德大學 (Lund) 的系統神學教授，而他的作品，與虞格仁和奧連 (Aulén) 是有對話的。這三個瑞典神學家之中，溫格爾可算是最少為人知，原因可能是他的作品比其他二人沒有那麼多戲劇性衝突的地方，而總是那麼小心謹慎。

他的作品有一特性，就是努力把創造論和救贖論聯在一起解釋，這正是傳統更正教認為十分艱難，而未能做到的地方。他強調創造論與道德律是基督教神學的起點，其目的正是要糾正虞格仁把一切都集中在「聖愛」(agape)，和巴特 (Barth) 那種基督中心論，以及消除巴特對單獨討論創造論所生的反感。這樣一來，他就能在福音之外，使人更正視人的實況及問題。在基督論 (Christology)，溫格爾引用很多虞格仁及愛任紐 (Irenaeus) 的神學，但他十分重視耶穌的人性，視之為救恩的媒介，而其目的正是要強調人行動的重要。

參考書目

The Christian's Calling (Edinburgh, 1958); *Theology in Conflict* (Edinburgh, 1958); *Man and Incarnation* (Edinburgh, 1959); *Creation and Law* (Edinburgh, 1961); *Gospel and Church* (Edinburgh, 1964).

B. Erling, 'Swedish Theology from Nygren to Wingren', *Religion in Life* 30 (1960 ~ 1), pp. 206 ~

8; S. P. Schilling, *Contemporary Continental Theologians* (London, 1966), pp. 161 ~ 82.

J.B.We.

Wisdom , Gift of 智慧的恩賜 參聖靈的恩賜 (Gifts of the Spirit) 。

Wisdom In Early Christology 早期基督論之智慧 新約有好幾處地方所論之基督，都反映出舊約和兩約間之智慧的影子，雖然二者之間的相似點不應過分強調。在猶太人的智慧文學裡，從不少地方都見到，智慧一概念是給「擬人化」了，但我們不應視之為「神」，它們不過是一種文學手法而已（比較聖經作者把主之「名字」、「榮耀」、「能力」，或「膀臂」擬人化）。基督教教義所說的基督之先存性，不是單單採用了猶太人所謂神聖的智慧；我們完全沒證據顯示，新約教會看耶穌（或耶穌看自己）是智慧成了肉身，像舊約有時以先知方式來描述神那樣。

新約的基督論 (Christology) 很少用「智慧」來描述神，甚至少引用舊約智慧的經文，不過這些概念倒不是完全不存在的，即如基督宇宙性的角色，就是用舊約智慧那種創新的角色來描寫。像約一 1 ~ 18 [作者刻意選用「道」(Logos) 一詞，不用「智慧」]；林前八 5 ~ 6；西一 15 ~ 17，及來一 1 ~ 3，均與箴三 19 ~ 20 和八 22 ~ 32 有點相似；在箴言，作者說神是以智慧為媒介，來創造及維持這個世界。保羅在林前一 24 說，基督是「神的能力、神的智慧」；而在保羅神學內，基督正是神的能力和智慧，顯於神的創造和預備，它們在基督之內清楚完備地表達出來。新約某些經文把基督與智慧聯繫起來，其重點皆在強調創造與救贖的關係而已。

教父 (Patristic) 的基督論倒非常重視

智慧一概念，特別是箴八 22 ~ 32 的智慧經文，其受重視程度比它在新約為重。有些作者把智慧與聖靈等同（如：愛任紐，Irenaeus*, *Against Heresies* IV.xx.3），但這不足作一般教父的代表。殉道士游斯丁 (Justin Martyr*, *Dialogue with Trypho* 61, 129) 引箴八作論據，指出道就是神聖的智慧，與父既有分別，又不能分離。雅典那哥拉 (Athenagoras, *Embassy* 10) 和特士良 (Tertullian*, *Against Praxeas* 7)，則引用箴八來說明洛格斯兩個階段的歷史：第一階段是，從亙古道已遍存於神的思想內；另一階段是為了創造，道被差遣出去。到了亞流 (Arianism) 爭辯時期，那些認為舊約智慧經文是直接論及基督的論點已為人接受，故此在箴八 22 及下的七十士譯本，用「受造」、「建立」、「造」及「生」來論到智慧，就成了爭論的焦點。亞流即引用這段經文作為證明。然而像較早期的作者一樣，亞流及他的反對者，似乎都誤解了這段及其他智慧經文的重點：作者只是詩意地描述神一種屬性，卻不是實際地描寫神的位格。

參考書目

J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (London, 1980); S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, 1981; Grand Rapids, MI, 1982); T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge, 1970); M. Simonetti, 'Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8, 22', *Studi sull'arianesimo* (Rome, 1965).

M.D.

Wisløff, Carl Fredrik 魏司洛夫 (1908 年生) 魏司洛夫生於挪威的德拉門 (Drammen)，於 1931 年畢業於奧斯陸的自由神學院。1958 年，他為自己的博士論文辯護，論文題目是《聖餐的恩賜：路德與羅馬

對聖餐獻祭的爭辯》(*Nattverd og Messe, ET: The Gift of Communion: Luther's Controversy with Rome on Eucharistic Sacrifice*, Minneapolis, MN, 1964)。他於 1932 年受按立，1940 年成為自由神學院實用神學系的系主任，1961 年起則任教會歷史教授。

魏司洛夫可算是北歐最重要的福音派神學家代表。他是一個堅定的信義宗 (Lutheran^{*}) 信徒，曾與不同宗派的福音派信徒共事，像一起把聖經譯成挪威文等。他堅守全部聖經 (Scripture^{*}) 的啟示及權柄，成為他與同工之間一個摩擦點；而他神學的特色之一，乃是因信稱義 (Justification^{*} by Faith^{*})。

魏司洛夫論普世基督教會協進會 (WCC) 的文章 (1952)，為挪威信徒定出標準，去批評協會採取的神學相對主義〔當國際宣教協會 (International Missionary Council) 與普世基督教會協進會合併之後，挪威宣教協會便退出國際宣教協會，時為 1961 年〕。魏司洛夫亦非常強調信徒皆祭司 (Priesthood of All Believers^{*}) 的道理，力主挪威教會要給信徒充足的空間和自由，去組織會社。

魏司洛夫身為挪威福音派學生運動 (Norwegian Evangelical Student Movement)，和國際福音派學生團契 (International Fellowship of Evangelical Students) 領袖多年；他寫了超過三十本書，最著名的是一教義學 (Dogmatic^{*}) 作品：《我知所信的是誰》(*Jeg vet på hvem jeg tror, ET: I Know on Whom I Believe*, Minneapolis, MN, 1946)，已譯成十三種文字。

N.Y.

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann
維根斯坦 (1889 ~ 1951) 維根斯坦在

語言、意義及邏輯必須性等問題上，曾沿著兩條很不同的哲學進路探索。他是個很具創意的思想家，其影響力不僅限於哲學，間接上亦延伸到神學、解釋學 (參釋經學, Hermeneutics^{*})，和社會科學的方法論等範圍。他深受維也納的學術與文化氣候所影響，那也是他的出生地；但在 1908 年他移居英國，修讀工程學。1930 年起在劍橋教授哲學，差不多以此終其餘生。他對基礎的問題熱切地追求，使他由工程轉到數學，由數學轉到邏輯學，又從邏輯學轉到邏輯哲學，最後一科是跟隨羅素 (B. Russell, 1872 ~ 1970) 學習的。他早期的思想 (大約是 1913 ~ 29 年) 關注的問題，是邏輯的必需性、語言的限制、命題的性質等。但在他後期的思想 (特別是 1933 年之後)，他發現語言的基礎，根本不是在抽象的邏輯，乃在不同形式之下人生不斷前進的實況內。

維根斯坦早期的思想，記錄在《筆記》(*Notebooks*) 及簡練的《邏輯哲學》(*Tractatus Logico - Philosophicus*)。後一書的開頭是分辨事物 (things, 或稱作邏輯主體) 與事實 (facts, 或稱作給決定的事件)。一個名字可以是指事物；但一個命題則是指事件的狀況。一個基礎命題內的邏輯元素的組合，與一組構成事實的事物組合，在結構上是互相呼應的。維根斯坦引用巴黎法庭上一案件的審訊過程作例，當中有人利用玩偶與其他模型來佈置不同的場景，為要說明一宗汽車意外之所謂真實現場。維根斯坦說：「在一個命題內，人只是把一個所謂的世界作試驗般佈置起來。」(*Notebooks*, p. 7) 「一個命題只是我們想像中的真體代模」(*Tractatus*, 4.01)；「思想則是一個有意義的命題」(4)。因此，假如我們能在同一邏輯系統內，匯集所有申明事實的命題，就能完全描述整個世界，指出一切確定的思想，也因此能達到語言的極限。他在《邏輯哲學》的最後命題是：「凡我們不能題說的，均應對之緘默」

(7)。維根斯坦不像羅素與艾雅 (A. J. Ayer, 1910 ~ 89)，沒有把這一點變作實證論 (Positivism)* 的教義。不能「提說」的，的確也可能是非常重要的。

自 1929 年起，維根斯坦愈來愈警覺到一種所謂「澄清透明」的述事句子，只是邏輯家在教室「構想出來的概念」；要革除這思想，我們「非得把整個研究翻轉過來不可」 (*Philosophical Investigations*, sec. 108)。作為一個邏輯學者，他曾說，「必是這樣……」；但假如我們真的「視而見」 (66)，就會發覺，語言的使用是非常多元化的，每一種方法，都是為了一種真實又特別的情況而應用。「說一種語言本身就是一種活動，或是生命的一種形式」 (23)。

維根斯坦用「語言遊戲」 (language-game) 一詞來使人注意幾個思想重點：意義常常是視乎人怎樣用那種言語，雖不能說永遠都是如此；意義是由語言的整體而來，以及「與言語不能分割的行動」而來 (7)；什麼時候生命的情況改變了，意義亦會改變，而且使語言具有某種特別文法的，正是生命的情況。要完全明白維根斯坦這種豐富又有效地處理言語的方法，就一定要了解他怎樣處理實況。這些都與言語的使用有關，對哲學有深切的關係；但同樣地，此等問題亦發生在神學及解釋學上：理解、意義、目的、相信、思想、恐懼、期待、愛惜等問題。舉例，相信的「文法」就不能與講者自己在生命中的情況分別出來。維根斯坦把這方法發揮，仔細地研究相似的作法，及共同使用語言之行為，其結果遠比所謂「私下」語言 ('private' language) 重要。維根斯坦為日後的語言研究立下許多根基，其中不少是我們現今已視為理所當然的，就如「語言活動理論」 (speech-act theory)；他的研究並且使我們再度重視羣體、脈絡，和傳統在解釋學及社會科學的意義。

另參：邏輯實證論 (Logical Positivism)；

宗教語言 (Religious Language)。

參考書目

著作：*Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1961)；《哲學探討》，張新方譯，海國書局，1980 (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1967)；*Zettel* (Oxford, 1967)；*On Certainty* (Oxford, 1969)；*Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford, 1956)；*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief* (Oxford, 1966)。

研究：A. Janik and S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (London, 1973)；A. Kenny, *Wittgenstein* (London, 1975)；N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir* (Oxford, 1958)；H. Morick (ed.), *Wittgenstein and the Problem of Other Minds* (New York, 1967)；D. Pears, *Wittgenstein* (London, 1971)；G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood Cliffs, NJ, 1964)；R. Rhees, *Discussion of Wittgenstein* (London, 1970)；Royal Institute of Philosophy Lecture VII: *Understanding Wittgenstein* (London, 1974)；A. C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter, 1980)。

A.C.T.

Woman 女人參人類學 (Anthropology)；婦解神學 (Feminist Theology)。

Woman in Ancient Time 古代婦女地位 參舊約的婦女地位 (Woman in the Old Testament, Status of)。

Woman in the New Testament, Status of 新約的婦女地位 耶穌挑選的十二個門徒中雖然沒有女人在內，女性在初期新約教會卻得到與男性同樣的機會，可以參與各

種工作，得到同等的接納與承認，可以參加公共崇拜；耶穌最親密的友伴中便有幾個是女性。這樣的一個羣體，活在第一世紀地中海的文化環境，承繼著晚期猶太教那種男性中心的傳統，無論從什麼標準來說都是极具革命性的。只是教會漸漸長大，人數不斷增多，他們亦需要某種組織與制度來運作，女人在管理階層和領導工作上才漸處於次要地位；就算這樣，女性在這羣體內仍然獲得接納與肯定。

要明白女人在第一世紀巴勒斯坦的地位，我們必須對當地文化背景有些了解。

第一世紀女人的地位

這要分開兩方面來說：首先是希臘社會，然後是猶太社會。

希臘人對女人的態度差別很大。雅典的女人雖然亦可以參與社會活動，但一般說來，女人的地位不高，因為當時只有高級妓女才受教育；但斯巴達的多里安（Dorian）女人則與男人享受同樣的社會地位。有學者認為，「常規是這樣的，愈接近西方，女人的自由也愈大」（A. Qepke, *TDNT*, I. p. 777）。至於新約時代的希臘社會，女人的地位與古代近東的頗相似，她們在社會有一定的活動空間與地位，也可以參與廟堂的祭儀，只因為她們亦參與廟妓的工作，受歧視或嘲弄的情況就不能避免。

至於猶太社會內，晚期猶太教是相當輕視女性的。從主前三世紀開始，女人在會堂就與男人分開來坐；到主後七十年聖殿被毀後，公眾場合內女人不能與男人相混的習慣反加強了（P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, 1975, pp. 90f.）。會堂中任何男人均可以起來讀律法或先知的經文，女人則要絕對保持緘默：「女人為了尊重會眾，不能誦讀律法書」（*Megillah* 23a）。

拉比通常把女人與奴隸及小孩同列，故

猶太家庭不會叫她們為飯謝恩（*Berakoth* 3.3, 7.2）；拉比以利沙（Rabbi Eliezer ben Hyrkanos）甚至說，凡把律法教導他女兒的，就是向她灌輸愚昧（*Sotah* 3.4）。與女人交談是不智的（*Erub.* 53b；*Aboth* 1.5），他們在街上亦不會與女人打招呼。更極端的是：「寧可把律法燒掉，也不要把它交給女人」（*T. S. Sotah* 10a, 8）。但以色列拉比輕視女性，莫基於拉比猶大（Rabbi Judah ben Elai，約主後 150 年的人）：「我們要一天三次稱頌神；讚美祂，因為祂沒有把我造成一個異教徒！讚美祂，因為祂沒有把我造成一個女人！讚美祂，因為祂沒有把我造成一個文盲！」（*Tosefta Ber.* 7.18；另參 *T. J. Ber* 13b）。

我們要在這背景下來看新約時代女人在教會的地位。

不尋常的公平原則

教會羣體看男人與女人是平等的，可以反映在加拉太書三 27、28 的宣告上：「你們受洗歸入基督的都是披戴基督了。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」。現代學者都承認，這段經文是早期信徒受洗加入教會時宣讀的公式語，是一種新身分和地位的宣告，不分男或女，都在基督耶穌內成為一體（參 R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, *NICNT*, 1988, pp. 172 ~ 6）。無論人成長的背景是怎樣大男人主義，他要跟隨基督，加入教會，就一定不能本於性別來定人的價值。不錯，教會不能改變社會性別歧視的習慣，她卻有責任作見證，以公平原則顯示人的行為和彼此間的關係，是以基督為依歸，不是以性別來定高下。

福音書中女人的地位

福音書並沒有特別挑出性別問題來討論，但從耶穌的言行，我們看到一幅美麗和諧的圖畫。耶穌基督從沒有像拉比（當時的宗教領

袖)那樣,在公眾場合刻意迴避女人,祂自然地與她們交往,接納她們如同接納男性門徒一樣。不錯,祂沒挑選女人做十二門徒,後來七十個門徒中也很可能清一色是男性;但我們不應用二十世紀的性別情意結來看這些事。耶穌挑選門徒,是要在公眾地方及進入別人的家來傳福音;祂若在當時社會差派女人做這樣的工作,效果很可能適得其反。但好些事件顯出祂對男女平等觀念的實踐,是連門徒都覺得驚奇的,就如約翰便奇怪耶穌那樣自然地接觸撒瑪利亞的婦人(約四 9、27);且讓我們分條解釋女人在耶穌言行所占的地位。

1. 女人能否作門徒呢?耶穌對馬大和馬利亞的談話很具啟發性(路十 38 ~ 42)。馬大忙於廚務,招待耶穌,這是很典型的女性工作;馬利亞卻專心在耶穌腳前聽道,亦是典型猶太男性的權利。馬大看不過,就向耶穌投訴,耶穌卻肯定馬利亞的選擇,並且要馬大反省她努力的目標是不是最好的。耶穌這段話其實是肯定了一個爭辯甚久的問題:女人能否成為全時間、全職的門徒,耶穌對馬大的提醒就表示是可以的。

2. 女人的生活及工作是否屬較低層次的?不是。耶穌常用婦人的生活及工作來作講道的素材,如女人與麵酵(太十三 33;路十三 20 及下)、失錢的比喻(路十五 8 及下),和女人推磨(太二十四 40 及下;路十七 35)。在前兩個比喻,女人代表父神的工作;在後兩個比喻,女人的工作與男人一樣,他們在神的救恩中所占的地位相同;這是拉比絕不會說的。再者,耶穌以羅得的妻子(路十七 32;參創十九 26),和十個童女的比喻(太二十五 1 ~ 3)來警告男人和女人,指出委身、儆醒和信心的重要。耶穌不止愛用女人的生活和工作作講道素材,更不理會猶太人的規矩,公開與女人談道,把真理教導她們(路十 38 ~ 42;約四 7 ~ 27)。

3. 耶穌眼中的婦女可有高低地位之分?

沒有。耶穌固然醫治彼得的岳母(太八 14 及下;可一 29 及下;路四 38 及下),祂更接納被社會輕視的、被棄的和不清潔的,包括因血漏而花盡所有,又因不潔而與羣眾隔絕的女人(太九 18 ~ 26;可五 21 ~ 43;路八 40 ~ 56);使拿因城寡婦之子復活(路七 11 ~ 17);因馬大和馬利亞的緣故使拉撒路復活(約十一 1 ~ 44)。但最出名的要算她與抹大拉的馬利亞的關係,曾為她趕出七個鬼,而她則成為耶穌最忠心的跟隨者之一(可十五 40)。按路加的記載,抹大拉的馬利亞、苦撒的妻子約亞拿,並蘇撒拿一些其他婦女,都是用自己的財物供給耶穌和門徒(路八 1 ~ 3),扭轉了傳統由男人供給生活所需的觀念。

4. 耶穌是單方面提升婦女的地位嗎?不是的,耶穌的言論清楚指出,使女人凸顯的,不是她們的性別,而是她們與神的關係。當門徒告訴祂祂的母親及兄弟來了,祂回答說:「看哪!我的母親,我的弟兄。凡遵行神旨意的人就是我的弟兄姊妹和母親了。」(可三 34 及下;另參路十一 27 及下,二十三 28 及下)

耶穌石破天驚的宣告說,妓女與稅吏要比當時宗教領袖更早進入神的國,原因自然與性別無關,甚至與她們卑下的身分無關,只因為她們聽了施洗約翰所傳的道便悔改,這是關鍵(太二十一 31)。耶穌把妓女與稅吏圈在一起,表明墮落的身分包括了男與女,而祂來正是尋找拯救這樣的人,連這樣的人也可以進神的國,這就真是福音了。

保羅書信中女人的地位

儘管保羅因禁止女人講道而遭受現代人非議,我們卻不應忽略他說此話的地區及文化因素,更不應不提的,是他論到女人地位時那近乎反動的言詞。首先,他在弗五 25 說,男人要愛他的妻子,像基督愛教會一樣,沒有拉比會這樣說的。此外,他在羅馬書提名問女人的安(羅十六 6、12、15),竟達七

個之多，而羅馬書很可能是由一個女執事非比帶去的（羅十六 1 及下）。還有，一個拉比不會在婦女聚會講道，保羅在腓立比就如此行（徒十六 13）。那教會很可能是在女信徒呂底亞的家中開始的（徒十六 15 ~ 40），婦女在這教會還很突出（腓四 2），保羅全無責備之意，還語多嘉獎。帖撒羅尼迦和庇哩亞二教會亦如此（徒十七 4、12）。

但有幾個保羅書信引起的問題仍是要處理的。

1. 保羅在好幾處地方都說女人要服在男人之下（林前十一 2 ~ 16，十四 34 及下；提前二 11 ~ 15；多二 4），這是否與男女平等的原則有衝突？論到所謂女人要服在男人之下的林前十一 2 ~ 16，是不能斷章取義的；那段經文的要詞是 *kephalē*，它的原意是「源頭」（P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, 1975, p. 967），就如河的源頭，源頭與由之而出的支流未必是指順服不順服的問題，只是指二者的相屬關係。再者，我們若讀全段經文，就更明白源頭之意，保羅是以基督為人的源頭為基礎，從而說到女人是由男人而出，其要點是創造論，不是人論。是在這意義之下，保羅在 7 節說：「因為他（男人）是神的形像和榮耀；但女人是男人的榮耀」，這種類比法不容我們解釋成男尊女卑，故保羅跟著說：「然而照主的安排，女也不是無男，男也不是無女。因為女人原是由男人而出，男人也是由女人而出，但萬有都是出乎神。」（林前十一 11 ~ 12）

2. 保羅禁止女人講道（提前二 11 ~ 15），甚至在聚會中連發問也不可（林前十四 33b ~ 35），又怎樣解釋呢？這是我們不應為保羅文過飾非的一個地方，不是說保羅是不是講錯了的問題，而是要承認保羅的確是這樣說。因此剩下來的，只是問保羅為什麼要這樣說，然後我們知道他這命令能否跨

越時間、空間而施諸四海。

先是關於保羅不許女人講道的問題。保羅從創造的次序（男人先於女人被造，提前二 3），和猶太人的傳統，來否定女人可教導男人。前者是保羅的神學前設，後者是他的文化環境；儘管現代人可能覺得難於接受，保羅在他的神學框框內卻是前後一致的，這是為什麼他會在林前十一 16 說，「若有人想要辯駁，我們卻沒有這樣的規矩」。

至於猶太人的傳統，女人在這傳統的地位是十分低落的，包括他們所生活的希臘社會在內（參本文第一大段）。對第一世紀的猶太人來說，男人到會堂是去學習，女人最多只是去旁聽；她們要坐在一處被間隔起來的地方，不能被男人看到，不然就會令他們分心。收集拉比智言的《教父語錄》記載，其中一條是：「讓你家的大門敞開，好讓貧窮人能進來；還有，不要常跟女人談話」，此「女人」是指自己的太太，別的女人就更不用說。為什麼呢？「常跟女人談話的，難免陷於罪惡中，他就會遠離律法，他的結局就是下到陰間」。那麼女人分內之事又是什麼呢？「就是送她的孩子去會堂，料理家務，又使她的丈夫有空去上學」。

這是教會建立的社會背景。還有一個較大的文化背景不應忽略，就是希臘社會中女人的宗教地位，除了本文第一大段描寫之外，提摩太工作的以弗所城有一間戴安娜廟，裡面的廟妓無數，她們有一個特別的名稱，叫做「蜜蜂」（*Melissae*），作的也是迎送生涯。

女人信了主，加入教會，突然發現一切都改觀了；她可以發言，可以不必坐在被隔離的位置，甚至還可以帶領聚會；我們不難想像有些好說話的女人，只是為了說話而說話，甚至沒有值得說的也大說一頓，她們是濫用了新獲得的自由，這些情況均可以從稍後發展出來的諾斯底（*Gnostic*）^{*} 基督徒羣體推想出來（參下）。在這情況下，保羅禁止女人講道，就有很現實的理由。

簡言之，把保羅禁止女人講道的命令看成是地區、文化的命令，應比視之為普世的原則更為合理。這就如保羅因著哥林多教會有亂倫的情況出現，他要教會把這些人趕出教會，我們不能因此便說保羅贊成把女人趕出教會一樣。

至於保羅要女人在聚會中沈靜學道的問題（提前二 11），就更不應不看上文下理。在第 9 節保羅說：「又願女人廉恥、自守，以正派衣裳為妝飾，不以編髮、黃金、珍珠，和貴重的衣裳為妝飾」，然後才說要女人沉靜學道，二者明顯是在比較之下來說的，即警告以弗所的女人不要習染希臘社會這種浮誇作風，反倒要沈靜學道，不以外表來炫耀於人，乃要操練內心的靈性生命，這種警告是十分有道理的。

原來按羅馬史家皮里紐（Pliny）的記載，希臘有錢女人的奢華已到了令人吃驚的地步。有一個叫羅里拉（Lollia）的女人，她在婚紗上綴上的黃金和珍珠，以現在的幣值來計算竟達七十萬港幣，震驚羅馬的上流社會；保羅禁止女信徒習染此風，反要多多充實自己，不是十分合宜的嗎？

我們不能從提前二 12 來歸納出保羅不許女人在聚會中作聲，也是十分明顯的，因為教會中有好些女信徒領袖，她們建立教會，帶領教會，又負責教會許多正常的工作；呂底亞、百基拉都是這樣的女人，保羅不單沒禁止她們，還語多嘉許，因此我們不能說保羅禁止女人在聚會中作聲。

3. 在婚姻關係上，保羅是否要女人毫無保留地屈服在男人之下？假如單看弗五 22，保羅好像是贊成一種全無轉圜餘地的屈服主義；然而我們若把保羅在其他地方論到同一题目的經文放在一起讀，就看到一幅較全面的圖畫。

保羅在以弗所書論到「作妻子的，當順服自己的丈夫」（弗五 22）之前，是先說到「當存敬畏基督的心，彼此順服」（弗五 21），是在這條件下，他才說女人要順服男

人。再者，丈夫要得妻子順服，可不是白白的、無條件的，條件還是極高的呢！首先，「丈夫也當照樣愛妻子，如同愛自己的身子」（弗五 28；另參太二十二 29；可十二 31）；這愛是一種怎樣的愛？那是基督的愛（弗五 25、32）：「你們作丈夫的，要愛你們的妻子，正如基督愛教會，為教會捨己」（比較西三 19）。

換句話說，保羅所謂的女人要服在男人之下一說法，必須就基督是我們的源頭，也是我們的主的亮光之下來解釋，男與女包括在內，而整個創造論的角度（男人先於女人被造），就為基督論所平衡，男人要愛女人，像基督愛教會，為教會捨己。假如我們從基督論的角度來解釋男女的關係，丈夫不僅要藉捨己來帶領妻子，基督行使主權的方式，也要成為男人行使權柄的標準；這是一種怎樣的權柄呢？基督是「取」奴僕的形象（腓二 7；可十 45），這也是丈夫要取的形象。只有當男人甘願捨去一切極權主義，他才能作女人的頭，因此保羅說：「妻子沒有權柄主張自己的身子，乃在丈夫；丈夫也沒有權柄主張自己的身子，乃在妻子」（林前七 4）。在這種彼此順服的關係下，男女才能經驗到夫妻關係的深意，因為只有在這種關係下，雙方才會經驗到為對方徹底捨己的愛。

教會後來的發展

可分具異端傾向的諾斯底主義和主流教會兩方面。

婦女爭取平等地位的努力，在一世紀末開始便從諾斯底主義找到理據。像其他古代以大地為母及神祕主義一樣，諾斯底思想對女性的神祕是相當好奇的，而保羅又是力加反對的。譬如保羅認為男女有別（林前七 1～5，十一 2～16），他們卻否認此點，到一地步，甚至否認男女的性行為是有什麼不同。為了解放女性的捆鎖，《埃及人的福音》甚至反對婚姻和生育（*Clem. Misc.*

III.ix.64)。按愛任紐 (Irenaeus) 的記載，撒土尼努 (Saturninus) 認為婚姻與生育都是來自撒但 (Irenaeus, *Her.* I, xxiv. 2)。《多馬福音》則認為性交是最大的罪，認為人類最低的解放，乃在於除去男女一切的性分別。二世紀的《保羅行傳》則記載一個名叫特格拉 (Thecla) 的女人，身穿男裝，頭髮剃光，作宣教士週遊講道 (25: 40 ~ 3)；特土良 (Tertullian) 告訴我們，她成了當代想做教法師及受洗的女信徒的榜樣 (*On Baptism*, XVII)，可見諾斯底主義對當代女信徒的吸引力是多大。

主流教會在一世紀末以後的發展，剛與諾斯底派背道而馳，他們反對婚姻中的禁慾主義，堅持男女有別，卻要在互助互愛下深化關係，不贊成結了婚的人離婚 (Divorce)；慢慢亦把教會的行政和牧養權全交在男人的手上，並且認為女人要服在男人的領導之下。此等意見可以說是與當代文化取得協調的結果，另一原因自然為對抗諾斯底主義。

另參 舊約的婦女地位 (Woman in the Old Testament, Status of)。

參考書目

K. Barth, *Church Dogmatics* III/I, pp. 183 ~ 206; K. Bliss, *The Service and Status of Women in the Churches* (1952); M. Boucher, 'Some Unexplored Parallels to I Cor. 11. 11 ~ 12 and Gal. 3. 28: The New Testament and the Role of Women' in *CBQ* 31 (1969), pp. 50 ~ 8; P. A. H. De Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety* (1974); K. P. Donfried, 'The Allegory of the Ten Virgins (Matt. 25: 1 ~ 13) as a Summary of Matthean Theology' in *JBC* 94 (1975), pp. 415 ~ 28; J. M. Ford, 'The Meaning of Virgin', *NTS* 12 (1965 ~ 6), pp. 293 ~ 9; Church of England, Central Advisory Council for the Ministry, *A Report Prepared for the Church Assembly* (1962);

R. W. Graham, 'Women in the Pauline Churches: A Review Article', *Lexington Theological Quarterly* 11 (1976), pp. 25 ~ 34; P. K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationship from a Theological Point of View* (1975); G. J. C. Marchant, 'Evangelicals and the Ordination of Woman', *The Churchman* 87 (1973), pp. 289ff.; W. Meeks, 'The Image of the Androgyne: Some Use of a Symbol in Earliest Christianity', in *History of Religion* XIII (1974), pp. 165 ~ 208; J. N. Sanders, 'Those Whom Jesus Loves', *NTS* 1 (1954 ~ 5), pp. 29 ~ 41; R. Scroggs, 'Paul and the Eschatological Woman', *JAAR* XL (1972), pp. 283 ~ 303; D. H. Small, *Christian: Celebrate Your Sexuality* (1974); R. T. Stamm, 'The Status of Woman Workers in the Church', *The Lutheran Quarterly* 10 (1958), pp. 139 ~ 50; K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women* (1966); M. E. Thrall, 'The Ordination of Women to the Priesthood' in *Theology* 57 (1954), pp. 330 ~ 5.

楊牧谷

Woman in the Old Testament, Status of 舊約的婦女地位 婦女地位是婦女解放運動 (Woman's Liberation Movement) 和婦解神學 (Feminist Theology) 的基本課題。長久以來，婦女比男性的地位低落，包括在家庭中及社會內。提出質疑及要求改善的聲音已有幾百年，昔日主要是由婦女提出，現代已不乏男性的支持。因為在今日女性意識普遍提高，加上社會模式的改變，婦女地位低落的事實不僅婦女不能接受，它亦引發不少的社會衝突和磨擦，不單引起社會行動家的不滿，專門從事婦女問題研究的學者亦愈來愈多，男女均眾，教內教外都有。研究的中心有古有今，但關心的問題都是相同：現在婦女低落的地位是怎樣來的？有什麼補救辦法？

古代近東的婦女地位

古代埃及、美索波大米亞，及小亞細亞一帶的婦女地位大致上是相同的，雖然都是存在於父權中心的社會，卻不像一般人想像的那樣，女人只是男人的財產，沒有自主權，沒有社會地位，只具極小的活動範圍。從留下來的愛情詩和格言（如：*The Maxims of Ptahhotep*, *The Sumerian Proverbs*, *Gilgamesh Epic*），男女間愛情生活是相當活躍的，考古學家亦發掘出男方深情地望著女方的石像。

1. 作妻子和母親。女人到達發育時期便可出嫁，由父親作安排。按埃及和美索波大米亞的愛情詩記載，青年男女有相當大的自由作選擇；男女合意，就要由男方給女方父母下聘金，雙方就有盟約上的責任，只要過婚筵，女方進入男方的門檻，便算成為結婚的女人。值得注意的是，女方父親給她的嫁妝（稱作 *šeriktu*）是永遠屬於她的，死前亦可按她的意願分給繼承人。

已婚女人的責任就是照顧丈夫和家庭，為他生兒育女，和作個盡責的好母親。她日常的工作是磨麥、烘麵包、釀啤酒和造衣裳（包括紡線）。較有錢的埃及女人可以與丈夫一起狩獵和出席宴會，與丈夫的朋友交談等；與一般印象中的古代女人不盡相同。

古代近東除了皇族外，都實行一夫一妻制。古亞述商人則多有兩個妻子，分別在兩個有生意往來的城市。家庭及婦女在男人的生命自是占著極重要的位置；一首著名的史詩這樣勸男人：「關懷那個牽著你手的小兒，讓你的妻子在你的懷中歡欣」（*Gilgamesh Epic*, X.iii, 12 ~ 13）。

女人若無所出，或只生女，不生男，男人可以休妻或娶妾，顯示男丁在農耕社會有著經濟（亦是生存）的意義。但丈夫若早於妻子過世，家中的男丁則有責任供養母親；他若忽略此責任，便失去承繼產業的權利。

2. 女人的經濟地位。古代近東的女人有

時可以擁有物業，甚至進行投資活動。吾珥三世（Ur III）時期，上層社會的女人（包括皇后、公主，和高官的女兒、妻子等）可從事牲口買賣，特別是獻祭用的祭牲。有好幾個古亞述文獻還記載女人管理紡織業。最奇特的是古巴比倫，女人還能進行借貸融資、租售物業，他們稱這樣的女人為 *nadītu*，即今日的「債權人」。

種種跡象顯出，當時的女人具有一定程度的經濟獨立權；至於上述事例是一殊例或常例，我們就無從判斷。無論怎樣，到了新巴比倫王朝，特別是在亞述北部，女人就慢慢失去經濟獨立的地位。她們仍能受雇工作，多是皇室或廟堂的廚房或紡織，也有幾種工作是只有女人才能擔任的，如接生、舉哀；啤酒業（從釀製到售賣）亦有女人從事（叫 *sabītu*）；按漢摩拉比法典（*Hammurabi Code*, 108, 109, 111），女人仍能從事金融事業。古經文亦記載有女醫師的事，這個肯定是特例了。

3. 女人的法律和政治地位。古代近東的婦女是受法律保護的，強姦犯要被判死刑，受害者是不會受埋怨的。但赫人的法律卻有城市與鄉村之別；女人在城市被強姦，連女人也有罪，可能立法的人認為城市人口眾多，她若不情願是可以呼叫求援的。男人若不是因妻子的錯而休她，要繳交罰款。按漢摩拉比法典第 142 條，一個無辜受虐待的妻子可以休夫，在這方面確是比許多古文明更先進。同樣地，丈夫長久不歸家，只要經過公認的一段時間，妻子可以再嫁。

通姦的婦人是有罪的，她的丈夫可決定把她治死或饒恕她。寡婦的照顧亦相當周詳，她的兒子是第一個有責任照顧她的人；她的兒子若不盡己任，國家亦會照顧她。早期美索波大米亞皇朝的廟宇亦會供應她們衣食，只不過她們亦要為廟工作。

至於女人的政治地位也是頗特別的，沒有法律禁止女人當政，我們知道埃及有四位出名的女皇帝，有的建有宏偉的紀念碑

(Hatshepsut, 主前 1504 ~ 主前 1483), 有些則以美貌見稱 (Nefertiti)。到了舊皇朝末期, 皇帝與皇后同受人的重視。

由低位爬到統治者的高位也是有的, 庫巴巴 (Ku-Baba) 原是個地位低微的女酒保, 後來建立了基絲第三皇朝 (Third Dynasty of Kish), 不過這種例子非常罕見, 美索波大米亞就只有這麼一個。一國之君可以重用女祭司 (entu), 負上宗教、政治和外交的任務; 最出名的就是薩爾貢 (Sargon) 委任女兒安黑杜安娜 (Enheduanna) 為女祭司, 目的是使說亞喀底語和索馬利亞語的兩族人聯合起來。

除了美索波大米亞的皇族女人有很高的政治地位外, 赫人的女人地位更高, 她們除了可以執行外交及管治的公職外, 還是人神間的中保, 因為她們與太陽神有特別的關係。但我們必須指出, 這些政治地位只限皇族成員, 一般民間女子鮮有機會染指, 不過女子仍然可以擁有及使用她們的財產, 亦可在法庭作供。

4. 女人的宗教地位。好些宗教職位都有女人擔任, 除了上述的女祭司外, 解夢問卜、在祭禮中負責唱歌、跳舞及奏樂, 都可以由女人擔任, 但這些都是地位低微的工作, 索馬利亞廟宇亦有廟妓的職位。

但有一種廟宇的女職長年來都被人誤解為廟妓, 現代學者發現她們工作是與性沒有關係的, 她們在亞喀底語稱作 *naditu*; 這些人是由各地送進廟宇, 許配給神, 也要終身守童貞。平日她們可以從事商業貿易的工作, 但每年會為兒女去世的女人做法事, 因而在某個意義下, 她們亦成了無後之女人的後嗣。

最後要說的是古代近東女人受教育的情形。像男人一樣, 絕大部分的女人是文盲, 但我們知道古代近東有女文士, 她們必是受過教育的。再者, 世界第一個作家是女作家, 她就是上文提及的薩爾貢的女兒安黑杜安娜, 她留下不少宗教詩歌, 有人亦稱她為

第一個「系統神學家」。

舊約的女人地位

舊約的社會是個父系社會, 這是無可置疑的, 但舊約不僅反映出這樣的社會結構, 有些地方是公然挑戰這種結構的合理性。在處理這問題之前, 有幾點是要留意的: 我們必須從舊約的文化環境來看這些經文, 不能用現代的標準 (或情意結) 來解釋; 再者, 我們必須承認, 可資研究的資料仍是十分稀少不全, 已有已知的亦常有互相不協調的地方; 我們不要求同去異, 讓不同的意見表達出來是好的。

1. 父系社會的文化。舊約描述的事占絕大比數是男人的事, 採用的語言、假設, 以至解釋和目的, 都是以男性為主, 舊約社會就是一個典型的男性社會。家庭是社會的單元, 它是稱作「父家」; 族譜只記男性。以色列仍在遊牧民族的時代, 父親在家權柄略有轉移, 那是轉移到另一男性中心的體制, 如城中的長老 (申二十二 16, 二十五 7 ~ 10)、君王 (撒下十四 4 ~ 11; 王上三 16 ~ 28), 及被虜後的男性集會 (拉十 1 ~ 14)。但我們要注意, 舊約的男性社會是當代歷史及文化的傳統, 多於是他們刻意的選擇與安排。女人的活動與地位, 是在這種歷史與文化的現實裡表達出來的。

2. 女人在家庭與社會的地位。像任何一個古代社會, 女嬰的地位遠比男嬰為低, 只生女孩的母親可以被視為無後, 她在親屬及社會都沒有什麼地位。女孩未成年時, 她的命運是操縱在父親的手上; 成長了, 是由父親把她交到另一年輕男人的手上。這個作丈夫的若是苦待她, 她亦要逆來順受 (創十九 8; 士十一 29 ~ 40; 撒下十三 1 ~ 22)。假如她的丈夫先她去世, 夫家其他男性長輩亦有權 (和責任) 控制她; 故女人由出生到成長到垂老, 均屬於家庭中的男人。

女人在社會的地位可以從法律看出來。以色列的法律是為男人而寫的, 在這意義之

下，女人是男人的財產（出二十 17；申五 21）。男人有權要求娶處女為妻，卻沒要求男人婚前守貞。以色列法律對性犯罪的制裁，要點是保護男人的尊嚴和權利，不是保護道德倫常的標準，這是為什麼通姦婦人要用石頭打死（申二十二 13～21），男性同犯處死，是因為他侵犯了合法丈夫的獨有權利（利二十 10）。只有女人會被控不忠，然後接受試驗（民五 11～13），男人從來都不會指為不忠。假如男人強姦處女，他惟一的刑罰是要賠償女方父親一筆錢，然後把她娶過來，終生不能休她（申二十二 28～29）。舊約對妓女的法律也隱含著雙重標準，它默許男人召妓發洩，沒有法律制裁，卻視妓女為不潔及有罪。嚴格說來，現代法律對強姦與賣淫的制裁，比起幾千年前的法律沒有多少進步，仍然是對女人的保障不足。

在一般情況下，女人不能擁有物業（但是參民二十七 1～11，三十六 1～9）；例外者是沒有男丁可以承繼父業時，為了不讓父家的名字及財產消失，女人才能承繼產業。不過以色列人這條法律不是很嚴格、非守不可。

3. 女人的宗教地位。以色列人對保守宗教的純淨不遺餘力，一方面禁止女人學古代近東宗教把性事與宗教混合，特別是那些以大地為母，很多時候又是由女祭司主持的祭禮，故耶和華信仰體系沒有女祭司；另一方面，以色列人像大多數古代（及不少現代）人的看法，認為性事是不潔的，若非在道德上，也是宗教上的不潔，就如摩西在西乃山召來長老，要他們自潔，條件之一就是許近女色一段時間（出十九 7～15）。

按申十六 6 的記載，只有男丁可守除酵節、七七節和住棚節，雖然這例不是十分嚴格（參申十二 12，三十一 12；另參民六 2）；女人亦可守其他宗教的節期和活動，然而她們的身分都是相當被動的。

以色列對潔淨規矩的制訂，的確是反映

出性別歧視在內。他們看人身體一切排泄物為不潔，男女無別（利十五章），但女人因排泄不潔的程度，遠在男人之上。女人生下男嬰，有七天算為不潔，需要三十三日行潔淨禮；若是生下女嬰，整個不潔和潔淨禮的時間要雙倍（利十二 1～8）。男人夢遺，他不潔要到晚上；女人經期則要不潔七天（利十五 16～24）。

但我們必須指出，上述各點只構成部分的圖畫，不同的先知言論（如賽三 12，四 1；尼三 12），或個人反省（如：傳七 26～28；箴五 1～8，六 24）則有不同的著重點；或簡單地說，不是所有舊約男人都是大男人主義者，女人在舊約父系中心的社會內，既非全無機會，也不見得盡是伏在男人的權柄之下，或男人盡視女人為他們的財產，我們必須重視二者之間的張力。

4. 特殊成就的女人。米利暗與底波拉是女領袖，她們都被稱為先知（出十五 20；士四 4），米利暗甚至責備摩西（民十二）；她雖因此受罰，卻無損後人對她的懷念，把她與摩西和亞倫並列（彌六 4）。底波拉審判以色列人（士四 4、8～9），還帶領以色列人參戰。有一個女先知名叫戶勒大，為約西亞期間發現的聖殿書卷作鑑定，終於引發出聖殿改革，和重新確立聖經在以色列人宗教的地位。

此外，為摩西接生的女人也值得一提，她們敢於反抗法老的命令（法老是被視為神的），保留了摩西的命。事實上摩西能活下來，全是女人的功勞，包括收生婆、他的媽媽、姊姊、埃及皇宮的公主，和她的婢女，她們全是在沒有男人幫助之下，又是個別作出決定來救摩西的（出一 15～二 10）。此外，路得的愛心與智慧早成了以色列人深愛的傳統，名字記在耶穌家譜內（太一 5）；還有沒記名的智慧婦人，一個感動大衛（撒下十四 1～20），另一個救了全城的人（撒下二十 14～22）。值得注意的還有美貌與智慧並重的示巴女王（王上十 6～13）；與

以色列軍合謀的妓女喇合（書二 1 ~ 21，六 15 ~ 25）；不為猶太人所稱讚，卻仍不失為大有成就的耶洗別（巴力宗教的神學家及宣教士？王上二十一 1 ~ 16；王下九 30 ~ 37）；拯救自己民族的大利拉（士十六 4 ~ 21），和殺死迦南大將的雅億（士五 24 ~ 27）。

這些傑出的女士當然不是常例，但聖經記載她們的事蹟，不正反映出我們所謂的常例是太粗陋一點了嗎？

5. 舊約男女平等的思想。在「婦解神學」*一文，「神在盟約內為女人定下的旨意」那段，已解釋了創世記記載女人被造所蘊含男女平等的神學思想；可以補充的是，在人吃禁果的過程中，女人是完全主動的，她會思想、獨立，又敢下判斷；男人沒有思考，只跟隨妻子的決定來行動。我們若暫時放下道德判斷，單以此行動來看女人的本質與地位，起碼可以說，日後發展出男主女客的關係不是必須的。神在創三 16 對夏娃說：「妳丈夫必管轄妳」，這並不是創造的原意，只是創造的墮落；在墮落境況中，男人與女人都需要神的恩典來恢復原有的關係：配偶與互為伙伴的關係（創二 18）。最重要的是，人在墮落前，男人不是女人的主人，亞當與夏娃都只有同一個救主，就是創造他們的耶和華。

舊約先知明顯地看男主女客的關係是不理想的；他們描述的理想關係，要在將來出現。何西阿說有一天，以色列人不再用「我主」來稱耶和華，這是由當代女人稱丈夫用的，乃是稱「我夫」，反映出人墮落前男女的和諧關係（何二 16）。耶利米書多用女性意象來描寫新世界的秩序，最叫人吃驚的是他的宣告：「耶和華在地上造了一件新事，就是女子護衛男子」（耶三十一 22），這是新事，因為父系中心的秩序和大男人主義都給推翻了。

舊約聖經沒有一本比雅歌更能顯出男女關係的和諧純淨。書中女主角的身分既非妻

子，亦非母親，只是女人；她是獨立又自主的，有自己的葡萄園（一 6），亦牧放自己的牲口（一 8）；她與男人的關係純是愛的關係，此書標準的公式語是：「良人屬我，我也屬他」（二 16，六 3）。她從與良人的關係而獲得的自我認識和自我價值，絕對是舊約時代所僅見，又是神創造亞當和夏娃時定下的原意：「我屬我的良人，他也戀慕我」（七 10），是全無禁忌，率性自然的。在完全沒有要管轄女人的重擔下，男人也是舒暢釋然的——「耶路撒冷的眾女子啊，我囑咐你們：不要驚動、不要叫醒我所親愛的，等他自己情願」（八 4）。男女關係發展到最高峯，二人之間的關係不需要用法律及社會建制來維繫，不再有焦慮與擔子，只有互相的戀慕和快樂，二人都是神的創造，平等地互愛互助。全書惟一的焦慮就是愛的對象消失的時候（二 5 ~ 6，三 1 ~ 4，五 2 ~ 8）。猶太教不在崇拜的時候用雅歌，除了因為書中用詞大膽外，女人崇高的地位，與他們重男輕女的習慣不配合。基督教愛把此書完全靈意化，解釋為預表教會與基督的關係，與猶太教的情意結不無關係。但就算以雅歌書來預言基督與教會關係，這關係豈非本於男女未墮落前那種自由、開放，又只以愛為其核心的關係嗎？

參考書目

- P. Bird, 'Images of Woman in the OT' in *Religion and Sexism*, ed. R. Reuther (1974), pp. 41 ~ 88; C. M. Breyfolge, 'The Religious Status of Woman in the OT' in *BW*, XXXV (1910), pp. 405 ~ 19; *idem*, 'The Social Status of Woman in the OT' in *BW*, XXXV (1910), pp. 107 ~ 16; W. Brueggemann, 'Of the Same Flesh and Bone (Gen. 2: 23a)' in *CBQ*, XXXII (1970), pp. 532 ~ 42; F. Christ, *Jesus Sophia* (1970); 羅蘭德富著，《古經之風俗與典章制度》，楊世雄譯，光啟，1981 (R. de Vaux, *Ancient Israel*, 1961); R. Harris, 'The naditu Woman' in *Studies Presented to A. Leo*

Oppenheim (1964); W. L. Holladay, 'Jeremiah and Woman's Liberation' in *Andover Newton Quarterly*, XII (1972), pp. 213 ~ 23; E. McDonald, *The Position of Woman as Reflected in Semitic Codes of Law* (1931); J. Pedersen, *Israel*, I, II (1926); J. M. Robinson and H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (1971); S. Terrien, 'The Omphalos Myth and Hebrew Religion', *VT*, XX (1970), pp. 315 ~ 38; *idem*, 'Toward a Biblical Theology of Womanhood' in *Religion in Life*, XII (1973), pp. 322 ~ 33; P. Trible, 'Depatriarchalizing in Biblical Interpretation' in *JAAR*, XLI (1973), pp. 30 ~ 48; C. J. Vos, *Woman in OT Worship* (1968).

楊牧谷

Woman's Liberation Movement 婦女解放運動 這運動是為婦女爭取平等權利，和決定自己職業與生活模式的自由。

關注婦女權利的聲音早在啟蒙時期 (Enlightenment) 已出現。十八世紀哲學家康杜西 (Condorcet) 便呼籲人要把婦女從種種枷鎖釋放出來。在法國革命那一年 (1789)，狄哥 (Olympe de Gouges) 寫了《婦女權利宣言》 (*The Declaration of the Rights of Woman*)，此書大大影響十八世紀末的婦解大將沃斯通克拉夫特 (Mary Wollstonecraft, 1759 ~ 97)，她力主婦女應有教育及社會的平等權利。在《婦權平議》 (*A Vindication of the Rights of Woman*, 1792) 中，她大力抨擊人把女人看成為男人的附屬；她說，女人的存在不是為要討好男人，女人應與男人獲得同樣的教育及政治權力，而人亦應本於同一的道德標準來判斷男女的行為。

可惜整個以立法程序保障婦女權利都是緩慢得痛苦。其間原因固然有以男性為主的立法機構的阻撓，女性根深蒂固的附屬思想亦不容忽視，古今無別，教內教外相同。英國要到 1870 年才通過「已婚婦人財產法」；

1919 年女人才可以競選國會席位；1928 年女人才有選舉權。

美國的婦解運動在 1848 年的「婦權大會」 (Woman's Right Convention) 有實質的進步。在此大會，史丹頓 (Elizabeth Cady Stanton) 和穆特 (Lucretia Mott) 竭力推動通過一議案，要人正視婦女被歧視的實況，並立刻著手改善；她們的議案終於迫使美國國會討論婦女的選舉權問題，可惜到 1920 年，法案才獲通過。

在歐洲大陸，情況更令人不滿，以鼓吹自由平等和人權著名的法國，婦女到 1944 年才有投票權，只比中國早三年 (1947)，卻比泰國遲十二年 (1932)，比澳洲遲四十二年 (1902)。不能忘記的是，法國女性素來是以自由開放出名的，影響深遠的婦權分子亦特別多，其中著名的有斯塔爾夫人、桑、柯里和斯泰因 (Madame de Staël, George Sand, Marie Curie, Gertrude Stein) 等。

給現代婦解一個重要推動力的，可算是法文原著的《第二性》 (Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, 1949；中譯：志文，1992)。此書不僅提高女性的意識，更有力地指出，婦女不得到解放，男性會仍然處於被勞役的境況；這思想亦成為現代婦解分子致力研究的課題。

另一重要作品是美國女作家弗萊頓 (Betty Frieden) 的《女性的神祕》 (*The Feminine Mystique*, 1963)。她特別指出家庭對女性的勞役，使女人一直被擺佈，屈服於男性統治之下。她在 1966 年與其他婦解分子成立「國際婦女協會」 (National Organization for Woman)。自此之後，世界各種為爭取婦女權益的會社紛紛成立，而研究婦女在社會、文化、歷史、經濟、宗族和宗教受剝削的學術會議，則一年比一年多。到了二十世紀末，婦解聲音幾乎成了任何一個角落均不能再忽略的聲音；國家和地方法律機構開始修法，保障婦女在各方面的權益，如合約與財產權、自我管理的權利，特別是

性行為和懷孕與否的權利。

聯合國在美國會員極力推動下，終於制定 1975 年為「國際婦女年」，婦權分子更在墨西哥城召開大會，赴會人數極踴躍；她們為未來十年定下了「世界行動方案」，目標是提升婦女在各公共政策的決策權，把婦解運動推向更高的層次。

婦解運動像任何其他運動一樣，遭遇不少阻力；這些阻力不全是來自男性的，也有不少是來自婦女界的。究其原因，婦女一時不能接受新的角色和地位，固是重要的一環，部分婦解分子不成熟及過激言行造成的錯誤形像，亦難辭其咎。婦女解放運動當然有比當眾焚燒胸罩更嚴肅的使命。

各地婦女解放運動努力的目標，與她們面對的現實問題有不可分的關係，必須個別審量，不能把一個地方的標準強加在歷史與文化均不相同的地區。美國婦權分子可能覺得性行為自主權是第一個目標；非洲婦女可能覺得廢除聘禮是首務；中東婦女認為廢除硬性規定穿由頭到腳的黑袍，和不許駕駛的禁令是最重要的；日本的婦解分子則覺得提高女人進入立法機構的比例刻不容緩（1970 年只有 2%；中國在 1975 年是 14%，而同年最高比例為瑞典的 21%）。不同的目標固有不同的歷史和社會因素，但提高婦女在各方面的地位，已成了二十世紀末不容忽視的任務。

另參：婦解神學（Feminist Theology）；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

除了文中提及的書目外，可參：A. Y. Davis, *Woman, Race, and Class* (1981); E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origin* (1983); B. Harrison,

Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion (1983); *idem, Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics* (1985); N. C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (1983); R. P. Petchesky, *Abortion and Woman's Choice; The State, Sexuality and Reproductive Freedom* (1984); E. Todd, *The Explanation of Ideology, Family Structures and Social Systems* (1985).

楊牧谷

Work 工作 按創世記的記載，工作是人存在一種基本的形式。其特性主要有二：首先，人是按神的形像造成（創一 26），可以參與神較廣義的創世計畫，他們的使命就是利用神賜給他們的恩賜，去看守和管理神所造的萬物。第二，因著人的墮落（Fall），工作便必定會使人勞累；人反叛神而招致的咒詛（創三 17），是叫人必須「汗流滿面，才得餬口」（創三 19）。這就是舊約有關工作的兩個主題。舊約相信工作是神為世界定下的秩序，雖然人的罪玷污了世界，但人仍要自願接受，因為那是神賜福的媒介（詩一二八 1 及下）。不過若要為工作下定義，我們卻不能就其特性而稱之為神的秩序；不管是神創造之工或人的工作，都有一個明顯的目標，那就是第七日安息（創二 2），和要守安息日的命令（出二十 11）。與現代人閒適之概念不一樣的是，安息並不是一種閒懶的方式，它是一種更高層次的活動，包括敬拜神和享受祂的創造。

新約重視工作一如舊約，並且把它置於基督的名稱下來解釋：祂的事奉、神蹟及救贖（約四 34）。道成了肉身，成為拿撒勒一個木匠，就顯出工作是必需的，也是美善的。不過基督的工作，已使他的子民超越了必須性的凡俗境界，而進入喜樂與自由的領域去事奉神。聖經斥責任何企圖代替神之國度的工作；另一方面新約書信又提醒我們，

要視每日的工作及生活為事奉上帝的機會。基督徒是與神「同工」的（林前三9），他們的首要任務，就是使福音廣傳；故此，勤力工作就不僅是一種責任，或只視之為順服律法的要求，乃是對基督之工作感恩圖報。

基督徒的召命或說聖召（Vocation^{*}），是在基督內的新生命。這詞語所指的，首要者不是指職業或工作的角色；不過為了對抗中世紀天主教會把修道院提升到「神聖使命」的層次，改教家使用了「職業」（Beruf）和聖召（vocatio）的概念，來闡明就是所謂平凡的工作，也可以用來榮耀神。路德（Luther^{*}）、加爾文（Calvin^{*}）和其他人重新肯定，一般工作是基督徒生活重要的一部分，不是一種牽累。有人（特別是韋伯，Weber^{*}）指出，改教家本於神的選召來解釋的聖召或工作，是更正教工作倫理的重要元素；其他同樣重要的，是避免世俗的玩樂，這是節省時間及有紀律地用時間的重要動力。韋伯認為這種工作倫理，與歐洲早期的資本主義有密切的關係；這種理論反而經不起歷史學家的考究。但無可置疑的，此等價值觀（或其世俗版本）對西方人的工作態度，的確有很大的影響力，直到今天，在某些工作隊伍內仍然如此。韋伯的貢獻，乃在使人重視工作的價值，包括宗教價值，而其範圍則由個人委身於工作，到它之社會組織亦在其內。

聖經論到工作的教訓，受到主前二千年到主後一百年，地中海東部之經濟活動形式影響。當時的社羣若非是遊牧民族，就是農耕之民，一切工作都是以家庭為中心，且多以土地擁有權為核心。在今天的工業社會，其基礎是資本的累積，和勞動力的自由市場，它對工作神學所呈現的問題，自然就有別於昔日。首先，今天人了解的工作，有時與薪酬分不開；就此意義而言，工作成了價值的準繩，容易低估那些只限於家庭之內，或是義務的工作。第二個問題是，勞動市場並不是一個分配工作最完善的機制，結果使

很多人不是沒有工作，就是做一份不適合的工作。第三，工業社會必然有一套非常複雜的分工辦法，使好些工作只是不斷重複，沒有意義。人不是工作的主人，卻反成了機械與組織的奴隸。所有這些方面的問題，在西方都引起許多批評，可惜神學在這方面的反應十分遲緩。不僅如此，今天人仍持守著偏狹的工作觀，仍然視成就和擁有物質為神恩待的證據。不過愈來愈多人從聖經學到功課，知道不管是就業或失業，我們都需要在工作的社會組織內，維持一個公義與和平的關係，而這個問題（不是所謂個人委身的工作）才是歷史上和文化上，最多元又難解決的問題。

工作的神學必須承認，工作是人存在及良好生活所必需者，它對所有人、每一代，及經濟發展的任何一個階段皆是如此。無論自動化會怎樣解放人脫離繁瑣的工作，一個「不用工作的社會」，卻不是一個正當的目標。在受造界內，有益的工作是沒有完結的。工作神學還要在權柄（Authority^{*}）、控制、科技和疏離感（Alienation^{*}）等問題下，探討工作本身的價值；它必須運用現代的批評方法，發展出一套可以應對此時此地之問題的倫理。最後，神學必須面對工作之社會組織（及反組織）的挑戰，特別是大量失業的問題。當勞工市場決定了人生活、社會身分及參與的權利，我們的首務就是確認，做一份有用的工作，乃是人之社會權利。神學再不能像以往一樣，只視工作為個人的問題；我們乃要人認識，在工作的世界內，人人在神面前都要互相倚靠，就如在家庭、教會，或一國之內那樣。

另參：聖召（Vocation）。

參考書目

- R. Clarke, *Work in Crisis* (Edinburgh, 1982);
A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work* (London, 1952); 韋伯著，《基督新教的倫理與資本主

義的精神)，協志，1960 (M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, 1930)。

H.H.D.

World 世界 聖經幾個地方以「世界」(kosmos)指人類，就如在約三 16，神愛「世人」一詞就是 kosmos，倘若這正是經文的意思，基督徒的責任就是要愛世人。

但我們的問題不在這裡，而是這詞的另一含義。就廣義而言，「世界」一詞是指人類的生存環境；意思是，它不僅是指自然環境及其上各種資源，也包括由有罪之人所帶來的文化，及社會環境。從這一角度來看，魔鬼稱作這世界的「王」，卻至終要被基督的力量及工作驅逐（約十二 31，十六 11；弗六 12）。「全世界都臥在那惡者手下」，約翰這樣告訴我們（約壹五 19）。

當我們把這一類經文加在像約壹二 15 ~ 17 的經文上，警告我們「不要愛世界和世界上的事」，人就很容易對物質世界及文化，和像婚姻一類自然能力的事，抱著消極的態度。

從另一方面而言，「神造所有的都是好的」，包括墮落的世界在內，倘若我們「相信並認識真理」，就要心存感謝來接受。新約時代有人對食物、婚姻、金錢和物質，採取消極的態度，這卻為新約責備，特別在教牧書信為然（尤其是提前二 1 ~ 4，四 1 ~ 10，五 8 ~ 23，六 17 ~ 19，和多三 8 ~ 14）。

歷代教會都在這兩極的立場上竭力辨明，因為教會不免會受周圍的文化環境影響。舉例說，當諾斯底主義 (Gnosticism)* 盡力詆毀身體，而它又成了當代宗教思想的重要因素，基督徒難免就會受到一點影響。其結果就是修道主義 (Monasticism)*，甚至是隱士式的生活和苦修 (Ascetic)* 傳統，看貧窮、獨身和禁食本身，在屬靈上比別的尊

貴。更正教的改教運動家毅然與這苦修傳統割席，從聖經認識到對物界應有積極的生活態度，包括對身體、對神賦予的天然本能、對勞動工作和生命中一切美善的事；因此改教家鼓勵教士結婚，享受家庭生活，和在自然及文化環境下，神賜予的一切恩賜。這些改變都確實幫助了西方發展他們的經濟、科學及科技。

只要西方世界仍然遵從聖經神學的指引，使用此等恩賜，我們就不會碰上什麼問題；可惜到了二十世紀，整個推動西方現代化的力量，徹底朝向世俗化的方向走，於是我們便將性愛、文藝的自由、物質主義，和經濟的放任政策偶像化，完全不理會其中牽涉的倫理原則。人放棄了提摩太前書四 5：「因神的道和人的祈求」這原則，放縱地追求滿足自己；享受、性愛、物質繁榮和成功，變成了人類新的偶像，西方社會不能再稱作基督教的社會了。

結果，一種新的苦修主義吸引了一部分的基督徒。假如人要在下列二者選其一，一種是假裝敬虔，卻貪婪地濫用世界，另一種是對世界抱著消極的態度，後者會給人一種較近基督信仰的感覺。但聖經對二者同樣加以定罪。從一方面說，我們本就不能「愛世界和其上的事」；從另一方面而言，我們又不應否認食物、婚姻、好的政府和健康的身體，皆為神的恩賜；但就如提前四 8 告訴我們，這些都只是今生的，基督徒可以為了永恆的事物，而把它們放下；不過基督徒也是這些恩典的管家 (Steward)*，一切都是為了神的榮耀，「因為萬有全是你們的……世界……全是你們的，並且你們是屬基督的……」(林前三 21 ~ 23)。因著罪的緣故，世界從來就不是完美的，它對有罪的人會發出誘惑的力量，但「在潔淨的人，凡物都潔淨」(多一 15)。假如我們當神所造的世界是邪惡的，就不能榮耀神了；其實真正要被指責的，是我們自己，也是我們對美好事物的「慾念」及「貪婪」。我們要為一件事感

謝神：這個世界雖然是墮落的，卻絕不是地獄，裡面仍有許多美善的事給我們豐富地享受，然而一切皆要按著「神的道和人的祈求」而進行。

參考書目

O. R. Barclay, *Developing a Christian Mind* (Leicester, 1984); R. Morgenthaler *et al.*, *NIDNTT I*, pp. 517 ~ 26; 利查·尼布爾著，《基督與文化》，賴英澤、龔書森譯，東南亞，⁵1992 (H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, London, 1952); H. Sasse, *TDNT III*, pp. 867 ~ 98; R. V. G. Tasker, 'World', *IBD 3*, pp. 1655 ~ 6.

O.R.B.

World Council of Churches 普世基督教會協進會 參合一運動 (Ecumenical Movement)。

Worship 崇拜 人在偉大、令人驚懼，和神奇的物象面前產生的敬畏感，最能表達什麼叫做「崇拜」，他的反應可能是說不出話來、不能動彈、效法或獻身。

啟示與反應

基督教崇拜的核心是上帝自己。真正的崇拜必須具備兩個最基本的因素：啟示和反應。前者是上帝向人顯示祂自己；後者是被震懾的人向神回饋。馬丁路德說「認識神就是崇拜祂」，他這種說法把上述兩點都包括在內了。他亦強調崇拜不只是敬虔者的一項選擇，而是認識神的基本表達方法。

神藉許多方法來啟示祂自己：透過祂創造的工作（詩十九 1）；透過祂寫下來的道（詩十九 7），但最重要的是透過耶穌基督（約一 18）和聖靈（約十六 13）。

基督徒的崇拜主要是按啟示來制定，因此就是建基在神學上——亦即是神的知識

上。帶領人達到更深邃、更豐盛的敬拜之路的，是清晰的神學，這能使敬拜者知道神是誰，和祂有多偉大；再者，它亦能使敬拜者知道神要的敬拜是怎樣的。

事奉

聖經用來表達敬拜的詞語，亦能使我們認識敬拜的性質。希伯來最常用的詞語，是從 '*ebed*' 一字根來的，意思是「僕人」，包含了各種各樣的服事，由敬拜到雜務都包括在內（如：出三 12，二十 5；申六 13，十 12；書二十四 15；詩二 11）。有時是用 *hištaḥ^awā*（指宗教上或服事上俯伏行禮），在舊約是特指宗教上的儀式（創二十七 29）；其希臘文同義詞是 *proskyneō*，在七十士譯本及新約用得很多（如：太四 9 ~ 10，十四 33；可十五 19；徒十 25）。

不過新約兩個最重要的詞是：1. *latreia*，意思是「服侍」或「敬拜」，至於應怎樣翻譯，就要視乎文意（參羅十二 1 及註釋書的解釋，以及太四 10；路二 37；徒二十六 7；來八 5，九 9）。2. *leitourgia*，此詞源自世俗的生活，指服役於社羣或國家，很多時候是指沒有薪酬的服務（路一 23；林後九 12；腓二 30；來十 11）；其含義是說基督徒的敬拜，是不可或缺的一種事奉。

按聖經說，只有神可以接受敬拜（出二十一 1 ~ 3）。人要全然投入去敬拜祂（申六 5；路十 27）；思想與感情，身體與內心皆要融會在一起來讚美祂。神的特性及叫人驚歎的屬性，皆要求人毫無保留地敬拜祂。聖經要求的敬拜，既有個人的（如詩篇），亦有羣體的（如：代下七）；許多聖詩（如查理斯·衛斯理的）皆反映出這事實：因為神這樣偉大，沒有人的敬拜足堪相配。

超越和遍在的神

神的超越（祂是全然的另類）和遍在（近在身邊）造成的張力，常會引起衝突。其實聖

經對二者皆有充分的描述（出十九 10；伯三十八～四十一；詩八；賽四十 12 及下；約一 1～14；來一～二，和創三 8；申七 21～22；詩二十三；賽四十三 1～2；太一 23，二十八 20；腓四 19）。從舊約看，罪（Sin）^{*}明顯地把人與神隔離了，但透過獻祭，祂帶來一種新的關係（創三；利十六；另參救贖，Redemption^{*}）。出埃及記、利未記、民數記和申命記之祭祀，藉著耶穌（Jesus）^{*}所獻上的贖罪祭[Atonement^{*}；獻祭（Sacrifice）^{*}]得以成全，但其中蘊含的敬拜原則，仍是恆久適用。舉例，它要求的誠意、潔淨和聖潔，就是不變的要求，也是要把最好的獻與神（如：出二十四～四十；利一～十，十六，二十一～二十七；民七，十五，二十八；代下三～四）。

在新約，耶穌論到崇拜與服事的問題相當全面（如：相交，約十三 34；命令，太二十八 19～20；林前十一 23～24；和傳福音，太二十八 19～20），而成就此等命令的，就是敬拜的生命——「當以聖潔的作為敬拜耶和華」（詩九十六 9，小字）。

當神在五旬節賜下聖靈給凡相信基督的人（徒二），來成就先知的應許（珥二 28～32；約十四 26，十六 7），教會就得了能力，可以服事神和祂的國度（出十九 6；啟一 6）。教會歷代以來都為聖靈恩賜（Gifts of the Spirit）^{*}的性質爭論不休，但眾人皆同意的乃是，人敬拜與服事必需要聖靈的能力。

歷代的崇拜觀

從一開始，信徒就知道教會是一個敬拜的羣體，而不是一個敬拜的地方。在最早期，基督徒一般是在家內敬拜神（徒二 46，十一，十二 12），之外還有在公共集會處（徒十九 9）、會堂（徒十三 14 及下，十四 1，十七 1～2），有時也在聖殿裡（徒二 46，三）。當時傳福音都是在公共的地方，且是公開的（徒十六 13～14，十七 22～23）。直到君

士坦丁信了基督（主後 312 年），教會才有自由蓋大禮拜堂為公共崇拜之用。

聖經之猶太教在崇拜時會唱歌及用樂器（如：詩篇；代上十六 7 及下，二十五），還加上宣讀和講解聖經，以及禱告；它們與聖殿的獻祭，同為舊約崇拜的重要部分（代上二十二 17～19；代下六 12 及下；尼八 1～8）。初期教會的敬拜，有唱歌與用樂器（西三 16；弗五 19），也有個人的敬拜（徒十六 25）。歷史顯出不同時代及不同羣體，對音樂及其他表達手法在崇拜中的位置，有不同的看法。

十一世紀教會分裂為東西兩大陣營，東方較重神祕因素，而西方則較重理性。

西方教會在改教運動（Reformation）^{*}之後，大體上已把迷信及純為祭儀而設的儀式除去。改教家強調神的道，認為它才是核心，這就使更正教非常看重講道（Preaching）^{*}，視之為「君王的聖禮」，且是崇拜的存在理由。人要求的講道是能開闊思想、適切的，而且是熱情地投入聖經；結果音樂與禱告部分就變得愈來愈簡單，和不再那麼儀式化；再加上人需要聖靈使講者與聽者都能充滿朝氣，這便成了基督教會崇拜的主要元素，直到今天。不過今天仍然有人要求一種共守的敬拜儀式，好能把教會聯合起來；另有人則要求即興式的感動與表達，二者之間形成一種張力關係；但是有更多人認為，二者兼備亦無不可。我們不能忘記的是，基督教崇拜的重要因素不是「形式」，而是三一神的臨在，透過祂的道與聖靈，能使信徒得到力量和啟迪，使他們能以真、以誠去敬拜、服事神。

參考書目

J. J. Von Allmen, *Worship-Its Theology and Practice* (London, 1965); O. Cullmann, *Early Christian Worship* (London, 1953); R. P. Martin, *The Worship of God* (Grand Rapids, MI, 1982); N. Micklem, *Christian Worship* (Oxford, 1936); 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); R. Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford, 1923); E. Underhill, *Worship* (London, 1948). *HDB, ERE* 內之專文。

P.D.M.

Wrath of God 神的忿怒 惡惡樂善是道德性格必須具備的條件之一。神主動又強烈地反對一切罪惡的形式,而聖經作者有時便稱之為神的忿怒。聖經中有上百處經文提到神的忿怒,神是「天天向惡人發怒的神」(詩七 11);又說,「因為我們的神乃是烈火」(來十二 29)。

近代人不再強調此點了,反而企圖要把它掩飾起來,說神不是個別地恨惡罪人,而整個過程都是非個人化的;人犯罪,罪自然有不好的結果,僅此而已。只有古代的人才稱之為「神的忿怒」。

不錯,人的忿怒常會過分及失控,此等情況卻不可用來形容神的忿怒。當我們說及神的忿怒,要補充說,「那是沒有瑕疵的,連人在最好的情況下發怒,也不及神的完美」;事實上當我們用人的情況來形容神,這樣的補充是必須的,包括以愛來形容祂在內。即使人間也有毫無罪性的「義怒」!

否認神的忿怒,其實不能解決所謂的道德問題。在一個有神(Theistic)的宇宙,談論一個非個人的程序在運作,又是什麼意思?神所造的世界是一個道德的世界,人種什麼就收什麼。神積極地參與這宇宙,把祂的忿怒非個人化,也不能否定神的參與。

再說,假如沒有忿怒,也就沒有救贖。神若不對罪人採取行動,罪人就沒有危險,也根本不需要救恩。只有當我們嚴肅地面對神對罪人的忿怒,基督在加略山成就的救恩,才有真實的意義可言。

舊約與新約均無描述過一個不對罪人忿怒的上帝,這既非是猶太人的,亦不是基督

徒的上帝,乃是由希臘世界加進來的思想。對一個健康的宗教來說,我們需要的是一個反對邪惡,並且會對之採取行動的神。

參考書目

A. T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (London, 1957); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London, 31965); H. Schönweiss and H. C. Hahn, in *NIDNTT* I, pp. 105 ~ 13; R. V. G. Tasker, *The Biblical Doctrine of the Wrath of God* (London, 1951).

L.L.M.

Wyclif, John 威克里夫 (約 1329 ~ 84) 威克里夫在無數的著作中,討論過哲學、政治及神學的問題。他在政治的參與,是本於其「國度」(dominion)的思想,在兩本書均有述及:《神聖主權》(*De dominio divino*, 1375),和《民事主權》(*De civili dominio*, 1376)。神是至高無上的神,但祂在創造的時候,把有條件的主權賜給人,使他管理世界。人是神在世上的管家(Stewardship)*,但這種管理職分全然是恩典;什麼時候人犯罪,就喪失這恩典,儘管他可能還是守著職位,握著權力。反之,一個在恩典中的人有權管治,儘管他是一無所有的。只要教會陷在種種罪惡內,就要放棄其主權,國家亦有權奪去其資產。

威克里夫的神學,與更正教改教家的神學十分相近,而最相近的就是他對聖經(Scripture)*的態度。他在《聖經的真理》(*De veritate Sacrae Scripturae*)一書說:「聖經是從神的口中出來的」,是以書寫形式表達出來、永恆不變的真理;我們需要知道的一切律法、倫理和哲學,全都在裡面了。聖經的權柄高於教宗、教會和教父的教導,它是「神的律法」,而它的核心就是基督。威克里夫尊重聖經,視之為基督徒思想與行為的至高權柄;這可從他作品中引用

無數聖經，以及盡力把聖經譯成英文，使大眾可以閱讀這些事上反映出來。

他以聖經為標準，不斷攻擊教會的財富、壟權和腐敗。在《教會》(*De ecclesia*, 1378) 一書，他說教會的會友是神揀選的，因為預定論 (*Predestination*) 是教會的基石。但沒有人可以確知自己的揀選，連教宗都不例外，因為有形的教會包括了墮落的人在內。不過所有真正的基督徒，都能直接到神那裡，並且有祭司的身分 (參信徒皆祭司， *Priesthood of All Believers*)。威克里夫特別強調道德性格，視之為真基督徒的記號；而教士不道德的生活，如貪戀權力與財富，令他呼籲人取消修道院及教宗制 (*Papacy*)。他又把真正平信徒的尊嚴提升起來，到一地步他說我們不需要神父來主持聖禮，平信徒也可以。

他拒絕中世紀聖餐 (*Eucharist*) 之變質說 (*Transubstantiation*)，且在《聖餐》(*De Eucharistia*，約 1380) 一書指出，基督的身體「在聖禮中是隱藏」於餅與酒中。同樣地，他定赦罪券的罪 (參功德， *Merit*)，而拜祭聖徒 (*Saint*) 也是不對的，雖然我們仍要尊重童貞女馬利亞 (*Mary*)。

雖然威克里夫的思想都是用中世紀經院學派的用語來表達，但是因為他對聖經的教導，對講道的重視，反對變質說，以及把平信徒的地位提升起來，就是稱他作「改教的晨星」也是適切的；他為改教運動開闢了空間，使後來的改教家為福音神學作更精確的界定。

參考書目

威克里夫的著作，1843年起由 Wycliffe Society of London 出版，英文選譯載於 *LCC* 14, ed. M. Spinka, *Advocates of Reform* (London, 1953).

E. A. Block, *John Wyclif: Radical Dissenter* (San Diego, CA, 1962); K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Noncon-*

formity (London, 1952); J. Stacey, *Wyclif and Reform* (London, 1964); H. B. Workman, *John Wyclif*, 2 vols. (Oxford, 1926).

R.T.J.

Year, Christian 教曆 參禮儀年曆
(*Calendar, Liturgical*)。

Z

Zion 錫安 一個含義深遠，又勾起人感情的用語，在聖經及基督教神學均如此。

1. 舊約聖經

它原是大衛王國一個有圍牆的城堡，也是地理上、政治上，及經濟上的首都；那裡也是神之「家」的所在地。在救恩故事內，稱作「錫安」之衛城占了顯著的位置，因為那地是神使其盟約（Covenant）變得可見之地，是祂立意要與民同居之處，也是祂要作大衛王朝之父的所在。有時「錫安」亦作耶路撒冷的別名。

錫安一用語是由三種元素合成：以色列經驗中重要的事件；神藉神蹟支持的應許，和與迦南及巴比倫宗教搏鬥的經驗。

a. 重要事件。大衛從耶布斯人手中把耶路撒冷奪過來，並且把約櫃搬到那裡；之後，在王國統一時的經驗、所羅門時代聖殿的啟用、西拿基立的圍城及撤退、尼布甲尼撒的毀城滅殿，以至在哈該及撒迦利亞時代的重建，全留下它們的痕跡在歷史書、詩篇和先知書內。

b. 應許的話語。在詩篇二及一三二，神揀選錫安和揀選大衛的王朝，二者是相連的，都是先知拿單說的聖諭（撒下七11~16）。神又用非常的神蹟，來顯出錫安是神揀選之地，天上的君王能與人同在之處——大衛在阿珥楠的禾場上築壇獻祭，天上降下

大火來表示悅納（代上二十一26）；當所羅門把約櫃搬入聖殿，並且奉獻聖殿之時，神顯出大榮耀來〔參神的顯現（Theophany）；代下五13~14，七1〕。這一切的神蹟，是詩篇及先知末世論歌頌錫安的背後原因。

與錫安有關的一連串神學詞語，均可在下列的短句顯示出來：「大衛之城」（代下五2）、「上帝之城」（詩四十六4）、祂的「安息之所」（詩一三二13~14）、祂的「聖山」（詩二6；但九16）以及「聖城」（賽四十八2，五十二1；尼十一1）

c. 爭辯。若與已知的山，例如常年積雪的黎巴嫩山相比，錫安山是比較矮小的。但對朝聖者來說，錫安山永遠不僅是一座山，那是他們在節日「登耶和華的山」，「站在祂的聖所」之地（詩二十四3）。不過有時詩人誇大了山的高度（詩四十八），先知亦會如此（賽二；彌四）。對他們來說，錫安是無與倫比的。

巴力經文亦把其神話式的宮殿置於撒分之巔，那裡是巴力「揀選之地」，是「得勝之峯」，他的聲音要由此響徹天下，使敵人驚惶。詩四十八肯定錫安山的超越，宣稱耶和華才是真正的王，而不是迦南人信的巴力。同樣地，詩四十六肯定耶和華是從「神的城」來管治全地，城中有一道河流出來（4節，另參結四十七1）；這是對抗迦南之神伊勒，它位在山上，山上有兩條河。「錫安山

大君王的城」(詩四十八2)位於應許地之心臟,代表耶和華是歷史上得勝的大軍(出十五;士五;另參賽四十九,五十一~五十二,六十~六十三)。「週遊錫安」(詩四十八12及下),檢查其城樓,是代表加強信心、有把握的保障、國家的身分,以及能享受神的同在。但錫安與巴力崇拜的關係又怎樣呢?沒有正確的立約關係,一切安全感及判斷都是虛假的。

賽四十~五十五宣告猶太人被虜後,耶和華要返回錫安。新巴比倫王的銘文顯出,尼布甲尼撒、他的父親及其後繼人,均看巴比倫為宇宙的中心,是戰士及創造者瑪爾杜克神(Marduk)的大本營,萬民都要來這裡向他朝貢。我們可以看錫安的國家預言和政治預言(如:賽二十四,四十五14及下,四十九22及下,五十一,五十四,六十及下),都是當代人為著對抗迦南宗教,以及本土化的努力,目的就是肯定錫安的神,是高於一切與之競爭的神祇。

2. 新約

新約形容的錫安,超越了大衛王朝那種宗族、地域及經濟的框框,事實上它的重心不在用一座可見的殿或城來代表神的國,乃是在乎耶穌(參約四20及下)。信徒因為進入了新的約,已經與天上的敬拜者一起「來到錫安山,永生神的城邑,就是天上的耶路撒冷」(來十二22;另參啟十四1)。新約不像舊約的錫安山,沒有指定一個聖城、祭壇或敬拜的地方,代表神的同在。

雖然保羅預見到,當「救主從錫安出來」之日,就是全以色列家得救之時(羅十一26),新約卻並無提及錫安會成為地上一個重建的聖殿、世界的首府,或某種統一的國家意識形態。當時代論者(參時代論神學,Dispensational Theology*)完全用字義的方式,來解釋舊約錫安的末世論時,似乎誤解了詩的象徵手法,其經文本身的爭辯式原意,以及耶穌和新約對它的重新解釋。

「天上的耶路撒冷」,與地上各種的錫安主義,都是沒有關係的。

參考書目

W. D. Davies, *The Gospel and the Land* (London, 1974); B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King* (Sheffield, 1986); J. D. Pentecost, *Things to Come* (Grand Rapids, MI, 1958).

D.C.T.S.

Zion City, the 錫安城 參寶依(Dowie, John Alexander)。

Zoroastrianism and Christianity 祆教

與基督教 祆教原是波斯的宗教,其創始人是主前六世紀的瑣羅亞斯德。此宗教既古舊,信仰內容又頗為複雜,經過很多階段才演變出來。近代的信奉者主要集中在印度的孟買,約有十萬之眾,一般稱作拜火教徒(Parsees, 源自Persians, 波斯人),以有錢又有學問的人居多;他們又非常團結,因此竟可發揮出與信徒數目不成比例的影響力。他們的祖先在主後七到八世紀、回教徒勝過伊朗後,便移居印度的西北部。今天大約仍有二萬名祆教徒留在伊朗,主要集中在德黑蘭、柯克曼(Kirman)和亞茲德(Yazd)。

無數學者曾說祆教在被虜後期影響過猶太教,特別是在魔鬼學(參魔鬼與鬼, Devil and Demons*)和末世論(Eschatology*)。另有些人則覺得,祆教和死海古卷(Dead Sea Scrolls*)的二元論(Dualism*)十分近似。也有少數人(像J. R. Hinnells)說祆教之「救主」(soshyant)概念,與基督教頗有關係。要評估這些假設,就一定要正視我們對祆教知識的來源,是在什麼時候。

1. 來源

雖然許多學者都接受來自阿拉伯的傳統，說瑣羅亞斯德（希臘文是Zoroaster）活在前主前五世紀的阿壘米尼時代（Achaemenid，主前569～主前492），但近代愈來愈多人認為，他的全盛期應是在主前1000之前，原因是十七篇詩《伽陀》（*Gathas*）給發現出來，而人普遍都相信，這些詩是這個先知寫的。

第二個最古老的來源是一組作品，稱作《年輕的阿吠陀》（*Younger Avesta*），這是一個集子，寫作日期可能是在阿壘米尼朝代，或大部分是在此之後。這些作品有好幾世紀都是口傳下來的；而能留存下來的，大概只有原本的四分之一，它們都是用在不同的儀式上。

瑣羅亞斯德論到宇宙論、魔鬼學，及末世論的作品，都是用帕拉味語寫成（Pahlavi，為中波斯一種語言），成書日期約為主後九世紀；而許多人相信它們記載的傳統，是來自撒珊尼時代（Sasanid era，主後226～651），當時祆教已成為伊朗的國教了。帕拉味經文共有五十五篇，其中最重要的兩篇，是《創造》（*Bundahishn*）和《宗教紀》（*Denkard*），後者是一本百科全書，其中包括了瑣羅亞斯德的神話式傳記。

不幸地，從柏提亞年代（Parthian epoch，主前247～主後225）起，一段對基督教及猶太教都是極為重要的年代，幾乎沒有一篇波斯文的文獻留下來。像亞里斯多德（Aristotle）一類的哲學家，對波斯教義很感興趣；而希臘傳統則說，瑣羅亞斯德是早於柏拉圖（Plato）六千年！

2. 教義

《伽陀》說瑣羅亞斯德很關心敬拜「智慧之主」（Ahura Mazda），和照顧「牛羣」。雖然許多人是按字面意思來解釋「牛羣」，像印度教的傳統那樣，但有些學者認為它是一種寓意法，是指好的「遠象」。至於瑣羅

亞斯德的思想本來是一神論（Monotheism）或二元論^{*}，又以安格拉曼余〔Angra Mainyu；帕拉味語之阿利曼（Ahriman）〕為原始的邪惡者，學者對此則各有不同的意見。在撒珊尼期間，一種人知之不詳的伍爾文主義（Zurvanism），高舉時間之神伍爾文，稱之為光明之主與邪惡者之父。現代拜火教信徒深受西方及基督教影響，則強調光明之主的本質是一神的。

人本質上是良善的，一定要在光明之主與邪惡者之間選擇；他若擇善而避惡，人就能幫助光明之主至終得勝。人是按其行為得救的。在審判的日子，他要渡過星發橋（Cinvat Bridge），他若是個義人，此橋會伸長，直達天堂彼岸；他若行惡，橋就會收縮成一利刃之邊，使惡人掉進地獄。

對拜火教信徒來說，祭儀是非常重要的。信徒要在燒著的檀香面前不斷禱告，也要背誦經文。拜火教徒要穿一種特別的襯衣（*sudreh*），並配上一條聖帶（*kusti*）。他們倘若沾染了污穢，就要用公牛的尿來行潔淨禮（*bareshnum*）。死人要在「緘默塔」上讓禿鷹食掉，免得沾污神的原素：水、火和土。

《伽陀》雖然用 *soshyant* 來稱瑣羅亞斯德及其支持者為「救贖者」，晚期的經文則說將有一個 *Soshyant*，要從瑣羅亞斯德的苗裔而出，由童女而生，要打败惡魔，叫死人復活，並且重建樂園。

雖然猶太教與祆教之間有許多相同之處，但祆教經文遠較基督教成書為晚，故此說祆教怎樣影響基督教及猶太教（Judaism）的說法，是足堪懷疑的。不過其中一個明顯借用的例子，是舊約旁經多比傳（Tobit）中的惡魔亞斯摩代（Asmodeus），它源自伊朗報仇之神埃色馬（Aeshma）。

參考書目

K. Aryanpur, *Iranian Influence in Judaism*

and Christianity (Tehran, 1973); M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 2 vols. (Leiden, 1975, 1982); J. W. Boyd and D. A. Crosby, 'Is Zoroastrianism Dualistic Or Monotheistic?', *JAAR* 47 (1979), pp. 557 ~ 88; J. Duchesne-Guillemin, 'The Religion of Ancient Iran', in C. J. Bleeker and G. Widengren (eds.), *Historia Religionum I: Religions of the Past* (Leiden, 1969); J. R. Hinnells, 'Christianity and the Mystery Cults', *Th* 71 (1968), pp. 20 ~ 5; *idem*, 'The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World', in E. J. Sharpe and J. R. Hinnells (eds.), *Man and His Salvation* (Manchester, 1973); *idem*, 'Zoroastrian Saviour Imagery and Its Influences on the New Testament', *Numen* 16 (1969), pp. 161 ~ 85; S. Shaked, 'Iranian Influence on Judaism: First Century BCE to Second Century ACE', in W. D. Davies and L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism, I: Introduction: The Persian Period* (Cambridge, 1984); R. E. Waterfield, *Christians in Persia* (New York, 1973); J. E. Whitehurst, 'The Zoroastrian Response to Westernization: A Case Study of the Parsis of Bombay', *JAAR* 37 (1969), pp. 224 ~ 36; D. Winston, 'The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran', *HR* 5 (1965 ~ 6), pp. 183 ~ 216.

E.M.Y.

Zwingli, Ulrich 慈運理 (1484 ~ 1531) 瑞士改教家，生於維爾特斯 (Wildhaus)，時為1484年一月一日。慈運理是瑞士的改教先鋒，在巴塞爾、伯恩及維也納受教育。他對文藝復興有過人的熱誠，特別是對伊拉斯姆 (Erasmus)，很可能也從威頓巴赫 (Thomas Wytenbach) 學到一些恩典的教義。他在1506年受按，成為格拉魯斯 (Glarus) 的牧師。他是個勤力的牧人、動人的講員、熱心的同工，也是用功不絕的學生。在教廷軍隊服役一段時間，為他賺得一份退休金，但也使他因此反對雇傭兵

制度。這使他不能留在格拉魯斯；1516年他轉到愛西得恩 (Einsiedeln) 工作。

在愛西得恩，慈運理在著名的馬利亞聖地，對朝聖者工作。他享受修道院圖書館的豐富藏書，亦花上好多時間浸淫在伊拉斯姆的希臘文新約聖經 (1516)。研究原文令他對福音的本質有了新的理解，因而深深影響他將來的生命、思想和工作。

1519年蘇黎世有一個空缺，這便為慈運理打開了改教之門。在一些人的反對下，他仍被委任為人民的牧師。他利用大教堂的講壇作系統的教導，先是新約，後是舊約。這系列的教導，加深人認識聖經與他們當代的信仰與行為，是存著多大的距離。1520年發生瘟疫，奪去了他兄弟的生命，而他堅持留下來照顧患病的人，也幾乎送了命；但這趟經驗卻令他日後的工作更有深度。他很快便召集了一大羣跟隨者，開始一連串徹底的改革，因而改變了教會及城市的生活，包括鄰近如沙夫豪森 (Schaffhausen)、巴塞爾及伯恩等地。慈運理開始了一連串重要的改革，就如停止彌撒、拒絕教宗制 (Papacy) 及教會的階級制、停止修道院、開始翻譯聖經和儀文、按聖經修改一些風俗習慣、改善神學訓練、設立會議式事奉、提高平信徒 (Laity) 的地位，以及引入嚴謹的紀律 (Discipline) 系統。

1525年後，慈運理不幸發現自己不僅與羅馬教廷對抗，與重洗派 (Anabaptists) 和信義宗 (Lutheranism) 亦有許多紛爭。這些爭論分散了資源，又減弱了改革的力量。當時蘇黎世被孤立起來，瑞士其他州對她懷有惡意，以及奧地利可能入侵，均使1529年馬爾堡對談 [Marburg Colloquy; 參聖餐 (Eucharist)] 的失敗，成為他重大的挫折。1531年蘇黎世再在卡佩爾 (Kappel) 失利，慈運理主義雖沒有走回頭，但瑞士說德語區的改教運動就陷於停頓了。

慈運理的一生非常忙碌，卻仍然出版了幾部重要的作品。《神道的清晰及確定》

(*The Clarity and Certainty of the Word of God*) 是在1522年出版；翌年便出版了《六十七條》(*Sixty-Seven Theses*)，他還寫了一本解釋它的書，算是改教運動最早的信條。同一時間出版的，還有《神與人的義》(*On Divine and Human Righteousness*) 的講章，和《論彌撒正典》(*On the Canon of the Mass*)。但他最重要的作品，是《真偽宗教辨》(*Commentary on True and False Religion*, 1525)。《論洗禮》(*On Baptism*) 及《論聖餐》(*On the Lord's Supper*) 是他與改教家進入聖禮辯論的開始，每一辯論之後都有進深的辯文。1530年，慈運理出版他的馬爾堡講章《神的預備》(*The Providence of God*)，之外亦為奧斯堡會議寫了《信心與理性》(*Fidei Ratio*)。1531年，他寫下了最後一本也是相近的書：《論信心》(*Exposition of the Faith*)，本想贏得法國國王的信任加入更正教，但失敗了。

慈運理英年早逝，但他已在瑞士推展了改教運動，並且留下一個非常獨特的標記。他在很多方面與路德都有相近的看法，就如因信稱義(Justification)*、把聖經譯成當地語言、糾正偏歪的風氣、提倡研究聖經，和尊聖經為先。他超過路德的地方亦不少，如更嚴格地實施聖經的管治。在一個不是那麼貴族化的社會，他把較大的權力賦予市政府，就如讓教會平信徒有更大的代表權力等。他發展出一套較簡單的禮文；透過設立神學院，提高教士的教育水準，又讓教士用自己的方言來研究聖經。他採取較嚴格的一套紀律*，而管治團體又有平信徒代表在其中。他從遙遠的羅馬教廷取回領導權，使它向著長老宗(Presbyterianism)*的系統來發展。

從神學的角度來說，慈運理領導瑞士教會向著改革宗(Reformed)*教會的路線發展，故此他特別重視聖經是信仰與行為的標準這一信仰。1528年的伯恩條文(the Berne

Theses) 正能表達這一點；它說，教會是從神的道而生，因此亦只能在這一基礎上管治。他與路德均持守同一信念，就是聖經是有效的；他還加上一句，說聖經本身雖然是清楚的，但是我們還需要聖靈的光照，然後才不會受種種誤解蒙蔽，知道並接受使人得救的真理；故此禱告(Prayer)*就成了釋經(Hermeneutics)*所必需的了。

慈運理在與重洗派和信義宗的爭辯中，發展了兩個重要的教義。關乎洗禮，他轉向舊約的盟約(Covenant)*神學，這便加強了他對揀選的思想(參預定論, Predestination*)，並且支配了他對教會及社會的了解。他同意路德的意見，不認為聖餐(Eucharist)*是一獻祭；但他否認餅與酒就是代表基督真實的同在，認為基督現在已坐在父的右邊。他認為只有信心能看見主的同在，並且受其恩佑。

人常說慈運理是個人文主義改教家，沒多大的神學及屬靈的深度。但現在我們發現，他在愛西得恩和蘇黎世面對的危機，皆源自他與獨身及研究新約的問題有關，加上那幾乎奪去他命的病，令他對神的恩典與管治特別敏感。他在辯論中常採取推理的方式，但仔細地分析他的思想，就知道他是三位一體論(Trinity)*和基督論(Christology)*作核心。他在聖餐的教導，給人一種象徵論的感覺，但當我們注意他怎樣重視基督的臨在、可見之道的觀念，以及聖禮怎樣能加強信心，就知道不是如此。有些地方他好像與公民宗教(Civil Religion)*妥協了，但我們只要看他怎樣從聖經立約及揀選的角度來解釋，就會有不同的看法。假如說慈運理本人沒有完全發展改教教會一切的特性，他起碼指出了一個大概，包括現實的和神學上的。為這緣故，他的信仰和事奉皆有廣泛深遠的重要性。

參考書目

著作：ETs in G. W. Bromiley, *Zwingli and*

Bullinger (London, 1953); G. R. Potter, *Huldrych Zwingli* (London, 1978)——文獻； S. M. Jackson, *Selected Works...* (New York, 1901); *idem*, *The Latin Works and the Correspondence...*, 3 vols. (New York and Philadelphia, 1912, 1922, 1929).

研究： G. W. Bromiley, *Historical Theology* (Grand Rapids, MI, 1978); G. W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden, 1981); G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976); J. Rilliet, *Zwingli* (London, 1964); W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, 1986).

G.W.B.

條目中文索引

一書

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

二書

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
 人性敗壞論 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

三書

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
 女撒的貴格利 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
 互泯互存 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 1177
 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,

四書

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
 《以利瑪·以利斯詩》 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
 可行可不行之事 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
 布洛霍 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
 立敎爾 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
 《吉加墨詩史詩》 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
多馬主義和新多馬主義 1140, 23,
440, 544, 714, 833, 948, 962, 983,
1041, 1047, 1139
好信息 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
福克斯 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
克勒窩的伯爾拿 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
克藍麥 260, 235, 300, 416
呂拉的尼古拉 825
告解 4
吹氣禮 600
坎伯爾 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
 辜奉 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
 季富得講座 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
 波伊忒斯 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
 祁克果 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

九畫

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
 客勒爾 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
 柏冠偉 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
 胡克蘭 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
 降臨陰間 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
 埃科蘭巴狄 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
 恩德嘍 1160
 悔改 984, 75, 151, 174, 178, 238, 249, 281, 460, 469, 844, 969
 拿先斯的資格利 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 487, 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, 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

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
 基督教的希臘化 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, 250, 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
 唯物主義 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
 教宗權威 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,

十一畫

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
殺牲獻祭 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
狄地模 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·赫格徒 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
菲律賓神學 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
奧斯維滋 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
敬虔聚集 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
灣西 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
煞買學派 1068, 301, 505
瑞士信條 1119
瑞典堡主義 1119
瑞勳 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
罪各與赦免 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
聖約翰斤 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

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

蘭斯金 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

赫桑安 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

撒但 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

潘雲華 149, 74, 93, 103, 173, 190, 266, 331, 358, 452, 560, 584, 685, 766, 790, 828, 843, 1058

— 十四畫 —

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
 熱茨 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
 裴濟 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
 懷特腓德 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
 賈依 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
 釋經圖 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

龔漢斯 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
- Anhypostasias 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
- Athanasian 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
- Aulén, 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

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
Casuistry 184, 110, 615, 782
Catechisms 185, 57, 237, 255, 350, 486, 704, 736, 971
Catholicity 187, 25, 93, 214, 266, 746, 868, 1059
CCCOWE 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-Chèn 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
Chernitz, 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
Concupiscence 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
Enhyposiasis 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
Erastrianism 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 Spiritualis 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
Henotheism 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
Homoiosios 530, 503
Homoiosios 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
Impossibility 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 Adams 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 Arbutnott 656
Knox, John 656, 234, 973
Knox, Ronald Arbutnott 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
Melancthon, 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
Mennonite 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
Midribulation 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
Möhlner, 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
Monothemism 779, 29, 449, 489, 592, 694, 827, 870, 905, 1130, 1153, 1163, 1165, 1220
Monothelism 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
Muratorio 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
Numerous 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
Pantheism 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
Pascal Controversies 865
Paschasius Radbertus 865, 114, 117,
346, 364, 515, 950
Pastoral Theology 865, 296, 463, 756,
783, 1135
Patripassianism 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
Ramsey, 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, 156, 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, 1000
 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
 Schwencfeld, 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
 Smalcald 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 Cyrhus 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
 Tongues, 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
 Tritheism 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
 Wislôff, 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

