

我思故我信——十大基督徒思想巨擘

麥葛福 著
徐中緒 譯

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 郵政劃撥第 0110535-1 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
承印者	大勵彩色印刷股份有限公司

中華民國 82 年 (1993 年) 10 月初版

• 有版權 •

國立中央圖書館出版品預行編目資料

我思故我信：十大基督徒思想巨擘／麥葛福 (Alister McGrath) 著；徐中緒譯 -- 初版 -- 臺北市：校園書房，民 82 面； 公分 譯自：A cloud of witnesses : ten great Christian thinkers ISBN 957-587-386-6 (平裝)	
1. 基督教—哲學，原理—歷史	
240.9	82006066

A Cloud of Witnesses ——
Ten Great Christian Thinkers
by Alister McGrath
Title originally published in English as
A Cloud of Witnesses — Ten Great Christian
Thinkers by InterVarsity Press,
© 1990 by Alister McGrath
Chinese edition published by permission
© 1993 by Campus Evangelical Fellowship
P.O. Box 13-144, Taipei 10098, Taiwan R.O.C.
First Edition: Oct. 1993

ISBN 957-587-386-6

定價：98元 (台幣)

目錄

序	5
第一章 聖亞他那修：基督的神性	13
第二章 聖奧古斯丁：神的恩典	23
第三章 聖安瑟倫：基督的死亡	37
第四章 阿奎那：信仰與理性	47
第五章 馬丁路德／之一：信心與經驗	59
第六章 馬丁路德／之二：因信稱義	71
第七章 慈運理：紀念耶穌	81
第八章 加爾文：我們對神的認識	91
第九章 愛德華滋：現代文化的挑戰	101
第十章 巴特：神就是神	111
第十一章 魯益師：渴慕神	123
外一章 下一步怎麼走	137
附錄：進修級參考書目	141

序

對許多基督徒而言，歷史、神學與信仰毫不相干。人們認為，為了促進個人對信仰的領悟，我們只需要勤讀聖經，而毫無研究歷史或神學的必要。依他們之見，迫在眼前的難題已經夠多了，又何必再為過去費神呢？那麼，我們研究過去十名偉大的基督徒思想家，究竟有什麼意義呢？

不可否認的，上述觀點值得好好討論。勤讀聖經確實是促使個人信仰進深的最佳途徑之一。許多作者不厭其煩地教導我們，如何反覆閱讀聖經而不生厭的方法。每讀一回聖經，都能讓你產生新鮮的領受。當然，並非所有文獻都像聖經一樣歷久彌新的！

我曾在荷蘭烏特列赫(Utrecht)的郊區住過五週。由於我對荷語一竅不通，因此當我發現住處有幾本英文小說可供我消磨時間時，我真是如獲至寶。而且由於我別無他物可讀，只好反覆閱讀這幾本書。我不得不承認，當我讀到第三遍時，我就覺得這些書十分乏味了。但是，如果你讀的是聖經，情況就完全改觀了。當你愈來愈熟悉聖經的字句及意象時，你開始獲得更多的領受，你會了解它的深度及不同層次的意義。這就好比你看視著一幅十八世紀前的歐洲名畫——當你愈來愈熟悉這幅畫的主題時，你便會開始注意它的細節；你會更賞識它，看出你從前忽略的地方。

那麼，我們又何必在乎其他思想家的看法呢？也許你會說，聖經自成一格、完備圓融（如果你略懂神學，你可能會說，聖經本身已十分完全了）。我們不妨想像下列情況——你和一羣人一起參加查經班，閱讀同一段經文。結果，在座某人分享的心得是

你過去從沒有注意到的地方，於是你對這段熟悉的經文有了新的認識。也許又有另外一個人提出另一種看法，也是你從來沒有想過的，這使你了解到，如果你獨自查經，可能永遠都無法獲知這種寶貴的見解。因此，小組查經最能發掘聖經的豐富內涵，每一位成員都能提出極富啟發性的見解，也都能從別人的見解中獲益良多。

也許某位成員會在小組中提出自己百思不解的難題，而另一位成員可能能解釋這個難題，或提出建設性的看法。你能想像這種彼此幫補的美好分享嗎？我想，大多數人都有過這種經驗。在小組中，其他弟兄姊妹能幫助我們更深入地了解聖經及信仰。和弟兄姊妹一起研讀聖經、深思福音是件好事，而本書的宗旨就在於為讀者提供良師益友，使讀者在思索基督教信仰某些關鍵層面時，能獲得啟發。

了解歷史上偉大的基督徒思想家的看法，就彷彿參加一個很好的查經班。這些思想家能幫助你思考你感到困惑的難題。他們能使我們在熟悉的經文中發現新的亮光；他們成為基督徒的見證能夠激勵我們；他們能拓展我們的思想領域，幫助我們深入思考某些重要的問題。能夠向這些重量級的思想家請益，豈不是一大樂事呢？

我們常常會藉助聖經註釋書來理解某段經文，或據以推敲這段經文和另一段經文的關係。瑞士神學家巴特(Karl Barth)建議，我們應將系統神學視為研究聖經的延伸註釋材料。例如，「三位一體」的神學理論能使我們完備地見識到聖經中有關三一真神的所有經文的豐富內涵，並顯示出各段經文之間的關係。換言之，神學試圖將一條條細線織成一件華服：將論及同一主題的各段經文聚合起來，再展現出各大主題如何組成一致、完備的

聖經。

因此，研究神學的興趣絲毫不會對讀聖經的興趣構成威脅。事實上，透過神學將各段經文間的關係整理出來，更能加深我們對聖經的認識與了解。若有人指望單單引用一段聖經，就能總結聖經某一個中心思想，這是不切實際的想法。舉例來說，有哪一段經文能單獨總結耶穌基督的死所代表的意義？為了對這個含義豐富的主題有完備的認識，我們必須將相關經文全部整理出來。神學的用意就在於聚合所有相關經文，並解釋箇中道理。

神學整合聖經。換言之，神學將萬花筒般的各段經文依據主題整理出來，使我們得以看出這些經文的共同性。神學找出潛藏於各段經文中的統一主題，並顯示出個別的經文如何呼應主題。要成為一名神學家，非但不能捨聖經不讀，反而必須浸淫於聖經中，思索出聖經中的共同主題及形態。

所有基督徒都會思索個人的信仰。也許你曾嘗試向別人闡明你的信仰，結果巴不得自己真能更清楚自己的信仰。如果你自己曾認真省思自己的信仰，要向別人作見證就容易多了。或許你曾嘗試了解自己信仰的某一個層面，譬如說，如何解釋耶穌的釘死及復活的意義呢？當你思考這個問題時，也許你會想到：我當然不是歷史上頭一個想到這個問題的人！一定還有其他人也曾為同樣的問題費神。於是，你便渴望知道前人的答案，希望能從中獲益。

你的想法絕對站得住腳，因為對基督徒而言，實在不可能再對信仰提出什麼新問題。今日的基督徒所面臨的大部分問題，都曾讓過去的基督徒動過腦筋，而前人所提出的某些答案，的確對今人助益匪淺。本書旨在使你獲得某些問題的經典答案，藉這些答案來啟迪你自己的思想。你可以和基督徒前輩結伴思索基督教

信仰的某些中心主題，讓加爾文(John Calvin)或魯益師(C. S. Lewis)等偉大的基督徒思想家來激發、厚實你自己的思想。他們的想法可以作為你個人想法的參酌，使你個人的想法更具分量。當你借助一名備受肯定的基督徒思想家來支持你個人的想法時，你的想法將更具可信度。如果你說「魯益師認為……」、「馬丁路德表示……」，一定比起你說「我想……」，還要令人印象深刻。

有時候你會發現，引用某些思想家的懿言能給人們帶來新的啟示，或對某一個問題作出簡潔有力的結論。有時候也許你會發現你過去從不曾想到的論點，令你感到驚喜不已。請你不吝將這些新發現公開出來，因為這本書旨在將某些重要的基督教思想資源公諸於世，使其能不斷地為今日的教會所用。如果本書令你覺得受用不盡，請將它推介給你的朋友。

新約聖經一再提到信心長進的必要性。正如同嬰孩在斷奶前必須一直喝奶一樣（林前三2；來五12；彼前二2），年輕的基督徒也必須吸收信仰中某些淺顯的思想。不過，等到他們漸漸長大，他們的信仰就必須進深。正如斷奶的嬰孩為了長大，要能夠（而且是必須）攝取固體食物一樣，想要使靈命成長的基督徒也必須吸收更進一步的基督教思想，因此聖經一針見血地指出：「我們應當離開基督道理的開端，竭力進到完全的地步」（來六1）。不過，並非人人都必須深入思考信仰，也不是人人都有能力這麼做。有些人也許缺乏時間，有些人也許智力平庸，而無法深入思考信仰。但如果神賜予你充裕的時間及獨特的智力，你應該努力使自己成為教會或基督徒團體的重要資源人物。藉著你對信仰的深入思考，能夠對廣傳福音、更認識神、在世上作光作鹽等聖工發揮作用。

我們必須強調，失去信仰的神學是死的、無意義的。奧古斯丁(Augustine of Hippo)曾說過：「除非你信，否則你永遠無法理解。」某些神學理論最大的敗筆就在於無法觸及基督徒的生活、經驗，結果便無法與基督徒的真實生活產生活潑有力的結合。許多基督徒發現，一些神學家對福音不屑一顧，這是造成基督徒不信任神學的原因之一。他們對這些神學家的批評絕非無的放矢，但這些批評不應針對神學本身而發。

坎特伯里主教聖安瑟倫(Anselm of Canterbury)曾在十一世紀時指出，信仰尋求理解。一旦有人接觸信仰，他會自然而然地產生極欲了解所信的欲望。信仰必須靠個人心神領會，而不是靠旁人傳授；一旦開始有所領會，信仰便會逐漸進深。如果我們渴望信仰長進、成熟，就必須仰賴智性的投入。信仰彷彿鋼筋混凝土一般：水泥必須借助鋼筋，才能承受水泥本身負擔不起的重壓；信仰有了智性的支撐後，才不會在重壓下驟然崩潰。信仰又好比人體的骨和肉：正如同骨架支撐肉體，賦予其形體、力量一般，理解也能支撐、塑造基督徒的經歷。著手讀神學就好比作健身運動，或接受長跑訓練一般，能使你有良好的狀況去滿足基督徒生活的需要。

作家提筆撰書時，心目中都已設定理想的讀者羣。本書不是為神學家而寫，因為他們可能已十分熟稔書中的信息，而且可能已讀過進深屬靈書籍書單中所推薦的好書；本書的難度和深度也不適合作為大專院校神學課程的命題參考書。本書乃是為有潛力成為神學家的人、為想要進一步理解信仰並開始接觸基督教信仰核心主題的人所寫。希望藉著簡潔、輕快的筆觸，幫助讀者面對神學理念及論點。本書一方面盼能激發讀者對神學的求知慾，一方面則盼能祛除讀者對神學的疑懼。透過本書，你將會發現神學

是有趣的，和你的信仰息息相關，有助於促進個人及教會靈命的長進。

那麼，你該從哪裏著手呢？應該先接觸哪一位神學家的思想呢？畢竟有些神學著作十分冗長、枯燥乏味、說理不清、不負責任或甚至荒誕無稽。因此，你需要有人指點迷津。身為牛津大學的神學教授，我深知，入門書選讀不當會對讀者貽害無窮；第一印象對往後的求知態度影響深遠。為了刺激你往後讀更多神學書籍的胃口，本書特地評介十位深深吸引牛津大學學生的基督徒思想家。

本書將會呈現十位執牛耳的基督徒思想家的部分理念，並佐以其個人生平及時代背景等資料（不過，聖亞他那修(Athanasius)及聖安瑟倫兩人因以其神學思想為評介的重點，因此背景資料著墨不多）。雖然這些思想家均已作古，但他們仍能對我們說話、啟發我們。他們是「如雲彩般圍繞的見證人」，為基督教信仰作了美好的見證。也許當中某些思想家的分量不如其他諸位，但他們十位的見證都十分有趣、重要，必能促使基督徒的智性更趨成熟。他們為福音作的見證，必能幫助你對同樣的福音作出美好的見證；他們的思想、方法也能幫助讀者發展出自己對信仰的領悟。

本書特地分成十個段落，以方便讀者閱讀，並盼望藉此能使讀者對思想家本人或其思想略知一二。相信透過對其人其事的評介，必能使讀者發現到其中幾位，或甚至每一位思想家，都對你的思想有所助益，都有值得取法之處。每一位思想家在基督教信仰的不同層面上都有發人深省的獨到見地：有些思想家可能會激發你去思想恩典及罪的問題；有些思想家可以帶領你思考耶穌被釘死的意義；其他思想家則能闡明信心與理性之間的關係。

本書每一章的結尾都附有一份屬靈進深的推薦書單，這些書單可以幫助讀者找到更多有關十位思想家的生平及見解的好書。這些好書中也不乏更現代的思想家的著作，這些著作將使你對本書評介的十位思想家有更透徹的了解，並激發你深入思考十位思想家所提出的信仰問題。這些現代思想家著作頗豐，本書所列的書單可幫助你有好的起步！

最後，切記本書旨在作為讓讀者親近神學的入門書。本書只是一道開胃菜，用以激發你進一步思考、學習的胃口。它將會開啟一扇門，讓你窺見門外的遼闊世界。如果讀完本書後，讀者有心穿越這扇門，細心、專注地探索門外的世界，也就不枉筆者的苦心了。因此，本書最後一個段落意在指引讀者如何進一步去發現神學的豐富內涵及其對個人與教會的助益。如果神學真是「談論神」（如其希臘文字根所顯示的意義）的學科，那麼，對基督徒來說，涉獵神學應該是一件十分值得、饒有意義的工作。

麥葛福

(Alister McGrath)

謹識於牛津

第一章

聖亞他那修

基督的神性

基督教在第一世紀風靡了地中海世界。除了「風靡」兩個字以外，沒有任何字眼能貼切地描述基督教信仰在當時快速傳遍文明世界的盛況。即使在新約聖經中，也可尋繹出基督教在早期迅速外傳的情況。第一批基督徒自認承擔著「傳揚救恩，直到地極」的使命（徒十三47）；即使在新約寫就的時期，福音的傳佈也已獲致了驚人的成果。

基督教在巴勒斯坦發軔以來，透過第一批基督徒的努力，福音迅速地向四方廣傳。新約啟示錄中所提到的七所教會（啟一10～11，二1～三22）都位於當今的土耳其境內。保羅寫給加拉太、以弗所教會的信，也是以土耳其一帶的基督徒為對象；他寫給哥林多、腓立比、帖撒羅尼迦教會的信，則是以當今的希臘基督徒為對象。保羅寫給羅馬教會的信顯示出，在耶穌基督從死裏復活後，基督教在極短的時間內，已傳入羅馬帝國的核心地帶。基督教的快速外傳不得不歸功於保羅的宣教之旅：保羅甚至曾提到欲前往地中海的最西端——西班牙——傳揚福音的計畫（羅十五24）。

當然，也有其他使徒和保羅一樣大發熱心傳福音。當保羅在西元五十八年左右寫信給羅馬教會時，他並不是寫給自己親手建立的教會。當時，這所教會已經存在了。不過，我們並不清楚福音究竟是如何傳到羅馬的。一些人認為，彼得在西元四十二年抵達羅馬。到了西元六十四年，羅馬當地的基督徒已人多勢眾，使得羅馬當局不敢輕忽他們的力量。西元六十四年，羅馬暴君尼祿(Nero)大帝開始大肆迫害基督徒。一般咸認，彼得和保羅可能都在這場迫害中殉道。

基督教在早期向外拓展時，曾遭遇極大的敵意，因此必須艱苦奮鬥、求生。許多教會領袖都為信仰慘遭迫害、壯烈成仁。第三世紀著名的北非迦太基基督徒作家特土良(Tertulian)曾寫道：「殉道者的鮮血是建立教會的種籽。」易言之，殉道者一心愛主、不畏迫害的表現吸引了眾人對福音的注意力，使其正視福音對信徒生命的影響力。初代基督徒面對死亡時所流露的勇氣，適足以反映出其對耶穌復活的堅定信心。他們的見證給當時代的人們留下了深刻的印象，對基督教信仰的傳佈貢獻厥偉。

基督教並未依恃武力外傳。事實上，基督教外傳之初，基督徒飽受武力的逼迫，羅馬大帝及總督一再嘗試以武力來鎮壓福音，但福音本身的大能卻使基督教信仰能夠存續、外傳。基督教的福音實在十分吸引人，特別是其中宣告耶穌已從死裏復活的信念。這項信念似乎與地中海世界及其他地方的人們內心深處的希望與恐懼互起共鳴，而信徒的生命見證更增添了福音的吸引力。在第三世紀前，基督徒無懼迫害、堅守信仰的見證終於使基督教在地中海世界產生了可觀的影響力。

第四世紀初，基督教成為羅馬帝國一股決定性的影響力。稍後登基成為羅馬大帝的君士坦丁(Constantine)皈依基督教，不僅

凸顯出基督教與日俱增的影響力，同時也提昇了基督教的地位。大約在西元三一一年，君士坦丁正預備和入侵法蘭斯的蠻族決一死戰。當時，他看見了一個異象：正午的烈日上浮現出一具十字架，其上鐫刻著「憑此征服」的字樣。在次年春天前，君士坦丁公開表明皈依基督教。西元三一二年十月，君士坦丁班師凱旋回到羅馬預備登基時，他在廣場上為自己樹立了一尊雕像，他的手中握著一具十字架。羅馬大帝曾處心積慮地想剷除基督教；如今，他們卻不遺餘力地推廣基督教。自君士坦丁大帝成為基督徒後，基督教躍居羅馬帝國的國教。

一般基督徒很難不去注意在基督教外傳的過程中，神所施行的奇工。使徒保羅曾說，耶穌基督在「日期滿足的時候」(弗一10)降臨；易言之，祂在適當的時機降臨。第一世紀前半葉的世界，恰恰最有利於福音的傳揚：當時，天下尚稱和平；交通路線四通八達；有共通的語言(希臘文)可資傳播福音。保羅極為成功的三趟宣教之旅顯示出良好的三大客觀條件。

很多人不禁會問：「希臘文？那不是一種非常艱深的語言嗎？」希臘文的確學之不易，但如果你從一出生就開始學，希臘文也就易如反掌了。對於門外漢來說，希臘文的確難之又難，甚至連字母都令人看不懂。以英文為例，英文雖被公認為最艱深的現代語言之一，但以英文為母語的人卻對這種看法百思不解。由於貿易、外交、文化等工作都大力借重英文，因此非英語系國家的人都拼命學英文。希臘文在第一世紀的地位，正如同英文當今的地位。新約聖經便是以當時最流行、最重要的希臘文寫成的。

後來，基督教又從耶路撒冷向北、向西外傳，而在今天的土耳其、希臘及義大利取得一席之地。同時，福音也向南外傳，並在埃及等地奠定深厚的根基。結果，正當君士坦丁大帝在第四世

紀明定基督教為國教時，基督教界產生了一項爭議，這項爭議的中心人物是聖亞他那修(Athanasius)及其對手亞流(Arius)。歷史上將這項爭議命名為「亞流爭議」(Arian controversy)。他們爭論的焦點是：耶穌究竟是否具有神性？耶穌到底是一個超凡入聖的偉人，還是道成肉身的神？這兩者到底有何差別呢？歷世歷代的人不斷提出同樣的問題，益發凸顯出「亞流爭議」的重要性。我們將在本章中探討這項爭議的某些重點及其在當今的重要性。

前幾世紀的學術界人物都對一個問題感到困惑：人如何能夠知道關於神的事？當時最重要的柏拉圖學派認為，神是遙不可及、深不可知的。神不會向人顯現。祂遙遠、超越，完全與這個世界隔絕。因此，誰有辦法知道關於神的任何事呢？

基督教所以能在當時風行的主因之一，就在於它為這個問題提出了剴切的答案。神向人啟示祂自己，對我們說話。有人認為，新約希伯來書道出了柏拉圖學派的興趣及憂慮。當我們讀希伯來書第一章頭幾節經文時（來一1~4），不難了解為何柏拉圖學派對基督教深感興趣。神藉著耶穌基督向我們曉諭祂自己。耶穌是「神本體的真像」。換言之，如果你想認識神，就先從認識耶穌下手。也許保羅內心也有與柏拉圖學派近似的疑問，所以他在雅典時曾說：「你們所不認識而敬拜的（神），我現在告訴你們」（徒十七23）。

起初，你也許很難明白「神向人啟示祂自己」究竟有何吸引人之處，又有何重要性。人類深知，了解神並非一件易事。古代的哲學家（現代科學家亦然）不停地就神的樣式進行激辯。因為我們看不見、聽不到神，因此我們很難認真地思考有關神的一切。但基督教傳遞一項獨特的信息：神已主動向人啟示祂自己。基督教宣稱，人不需要去找神，神已主動尋找人類。只要人們有

心透過耶穌認識神，神就會讓人認識祂。耶穌是「不能看見之神之像」（西一15），因此他能使人認識一向不為人所識的神，或使過去對神只有部分認識的人能對祂有更全備的認識。

耶穌為了要讓我們認識神，他必須和神有某種特殊關係。耶穌必須具備某些特質，使他及他對神的想法帶有權威、分量。他不像報章雜誌傳達給我們有關神的第二手資料。新約聖經宣稱，在耶穌基督裏，「道成了肉身」（約一14）。換言之，神成了肉身。耶穌向我們曉諭神，向我們顯示神的樣式，因為他就是神。他不需要以特使或代表的身分，傳達給我們有關神的第二手資料。第四世紀初，道成肉身的觀念已被視為了解耶穌的身分及重要性的最佳方式。他就是取了人形式的神。

但這項觀念正確嗎？耶穌真的具有神性嗎？他真的是道成肉身的神嗎？有些人心中存疑，並提出問題。第四世紀，一場有關耶穌的神性的論戰於焉開打。一方以亞流為首，認為耶穌並不具有神性。亞流亟孚民望，許多埃及碼頭工人及年輕婦女都支持他的論點。他主張，新約將耶穌視為一名偉人，但耶穌並非道成肉身的神。耶穌和我們一樣，都是神的受造物。當然，耶穌和我們並非全然相同，他是神的受造物中的第一等，地位高於我們。不過，如果我們要在神和受造物之間劃一條分界線，耶穌仍得被劃歸受造物這一邊。然而，新約聖經對耶穌的措辭與亞流的說法格格不入。譬如，新約稱耶穌為「神的兒子」。但亞流認為，這只是對耶穌的尊稱而已。

亞流的論戰對手是聖亞他那修。我們對聖亞他那修的生平所知不多。基於政治方面的理由，他變得離羣索居，有一陣子似乎完全遺世度日。他敗於政敵的手下，宦途從此中斷。但他不肯低頭認輸。他認為福音正面臨重大危機，即使勢單力薄，他也要力

挽狂瀾。他勇往直前，最後終於仍在政治孤立的劣勢下贏得論戰。不久，他在政壇的名譽也獲平反。聖亞他那修的經歷提醒我們，當我們相信福音正面臨危機而新約是站在我們這一邊時，我們就必須為真理堅持、執著下去。

時至今日，聖亞他那修的論點仍有莫大的重要性。亞流爭議一直在學生辯論會、教會聚會、神學教授當中被反覆提出討論。人們希望能夠確定道成肉身的教義是正確無誤的，而不是沿襲自數世紀前的落伍觀念。聖亞他那修的兩個論點特別值得我們注意：

第一，聖亞他那修主張，只有神才能救贖人；只有神才能粉碎罪的權勢，帶領我們進入永生。聖亞他那修傳承了舊約的信念（例如：賽四十五21~22），他認為，人不可能向大軍、王族或其他世俗的權威尋求救贖，唯有神才能救贖人。聖亞他那修以這個前提為他的論點奠定基礎：沒有任何受造物能拯救其他受造物，唯有造物主才能拯救祂所創的受造物。

確立了「唯有神才能拯救人」的前提後，聖亞他那修進一步提出了令亞流難以反駁的合理論點：新約認為耶穌是救主。舉凡馬太福音第一章21節（耶穌要把他的百姓從罪中拯救出來）、路加福音第二章11節（天使向牧羊人報喜信說：「今天在大衛的城裏，為你們生了救主」）、使徒行傳第四章12節（除了耶穌以外，別無拯救）、希伯來書第二章10節（耶穌被稱為「救恩的元帥」）等經文都明白指出，耶穌就是救主。但正如聖亞他那修所強調的，只有神才能拯救。那麼，這要從何解釋呢？

聖亞他那修認為，唯一合理的解釋便是承認耶穌為道成肉身的神。他的論點是這樣推演的：

只有神能拯救；
耶穌能拯救；
因此，耶穌就是神。

他的三段論似乎言簡意賅地傳達了新約的信息。例如，提多書第一章3至4節說到「神我們救主」，又說到「我們的救主基督耶穌」。聖亞他那修又指出，受造物無法拯救其他受造物。救恩必須有神的介入。因此，他演繹約翰福音第一章14節「道成了肉身」的意義指出，神進入人的狀況，以改變人的狀況。以聖亞他那修自己的話來說，就是「神變成人，俾使我們能變得像神」。如果耶穌和我們一樣只是受造物，他只不過是問題的一部分，而無法成為解答。

其次，聖亞他那修指出，基督徒敬拜耶穌，並向他禱告。在西元四世紀左右，敬拜、禱告是公開的宗教儀式的特色。新約也記載說，有充分的證據顯示，在耶穌受死、復活後不久，人們便開始養成敬拜耶穌並向耶穌禱告的習慣。例如，使徒行傳第七章59節寫著，司提反向耶穌禱告。哥林多前書第一章2節也將基督徒定義為「求告我主耶穌基督之名的人」。「求告」一詞衍生自舊約，這個詞語意指「向神獻上敬拜與禱告」（創四26，十三4；詩一〇五；耶十25；珥二32）。第二世紀初的證據也顯示出，敬拜耶穌、向耶穌禱告的習慣是辨認基督徒的一種方式。皮里紐(Pliny)在西元一一五年所寫的一封信中指出，基督徒唱歌讚美耶穌基督，就像讚美神一樣。

聖亞他那修提出了一個非常簡單、有力的論點——如果耶穌只是人，那麼基督徒便犯了拜受造物的罪了。如眾所周知，基督徒除了敬拜神之外，不得敬拜其他任何人、物。如果耶穌只不過

是人，那麼基督徒不敬拜造物主卻敬拜受造物，就大錯特錯了。亞流不了解基督徒為何敬拜耶穌，他認為，他們犯了拜偶像的罪。但聖亞他那修不同意亞流的觀點，他認為，基督徒敬拜耶穌是對的，因為他們真知道耶穌乃是道成肉身的神，配得人們的敬拜。

亞流爭議最後發展出「迦克墩定義」(Chalcedonian Definition)的結論，亦即肯定耶穌既是真神，也是真人。不過，這並不是某個有權威的委員會為了壓制爭論而強行頒佈的專斷定論，乃是對數世紀以來的爭辯作一總結。我們可能都有類似的經驗：在小組討論或委員會會議中，人們不斷就某個議題進行辯論，一再提出某些相同的論點，到最後，必須有某人出面總結爭辯，作出結論。就很多方面來說，基督徒對耶穌具有神性的信念可被視為對爭議長達數百年的耶穌的身分、地位所作的判斷。聖亞他那修兩項關鍵性的論點具有非比尋常的重要性。

不過，我們切莫以為，亞流爭議只是一樁歷史事件，不值得現代人重視。畢竟每一個世代的人都思索著同樣的問題：耶穌是誰？他為何這麼重要？基督徒急切地想向世人說明耶穌的重要性，而耶穌的神性便是我們必須闡明的重點之一。我們必須挺身為耶穌的神性辯護，因為許多批評基督教的人士都認為，耶穌只不過是人，只不過是位宗教家。當我們有心向現代社會說明、捍衛耶穌的神性時，聖亞他那修的論點可使我們獲益匪淺。

推薦書目：

布雷(Gerald Bray)，《信條，會議與基督》(*Creeds, Councils*

and Christ)，頁一〇四～一一三，對亞流爭議的重點有精簡的總結。

坎潘豪森(Hans von Campenhausen)，《希臘正教教父》(*The Fathers of the Greek Church*)，頁六九～八三，對聖亞他那修的生平及思想有深刻的描寫。

查德維克(Henry Chadwick)，《初代教會》(*The Early Church*)，頁一三三～一五一，對亞流及聖亞他那修的爭論始末及所牽扯的政治糾紛有詳盡的說明。

格利羅米爾(Aloys Grillmeier)，《基督教傳統中的基督》(*Christ in Christian Tradition*)，頁三〇二～三二八，對聖亞他那修對耶穌之身分、重要性的看法，有詳盡的研究。本書難度甚高，只建議有意在這個主題上深入研究的人一讀。

漢森(R. P. G. Hanson)，《尋找基督教的神觀》(*In Search of the Christian Doctrine of God*)，對亞流爭議的議題、人物、問題有深入探討。

BSOP LIBRARY

第二章

聖奧古斯丁 神的恩典

第四世紀時，羅馬帝國坐擁地中海西岸大部分的海岸線，其中包括今天的阿爾及利亞。當時，基督教在當地已發展得頗具規模，加以迦太基的居普良(Cyprian of Carthage)等人殉道，使得基督教的聲勢更壯。雖然北非當時被文明世界視為窮鄉僻壤，但在基督教二千年歷史上，當地卻孕育了不少重量級的基督徒思想家。西元三五四年十一月十三日，在薩加斯特(Thagaste)，亦即今天的蘇格艾赫拉斯(Souk-Ahras)，誕生了一個嬰孩。他的父母可能是具有羅馬公民權的北非人。他的家境貧窮。這個孩子便是聖奧古斯丁(Augustine)。

奧古斯丁很快便顯露出過人的才智，前途十分看好。於是，不可避免的，他遠離家鄉，前往教育重鎮唸書。他的父親安排他前往北非一流的大學城迦太基就學。他的母親摩尼加(Monica)是一名敬虔的基督徒，她熱切希望兒子也能信仰基督教。然而，對奧古斯丁所提出的信仰問題，她都無法提出令他心服口服的答案，因此奧古斯丁便漸漸遠離基督教。他認為，基督教無法以理服人。

不久，奧古斯丁便前往迦太基深造。為了在法律領域中出人頭地，他必須有深厚的修辭學及拉丁文素養。不久，奧古斯丁發現自己表現不俗，一路平步青雲。然而，他的企圖心並不限於學術一隅，和今天的學子一樣，他渴望多方探索，測探自己的極限，並追求愛情。奧古斯丁稍後曾回憶說，一脫離父母的轄制後，他就任憑自己縱情於感官享受中。他抵達迦太基不到一年，就和一名情婦同居，不久生下了一名私生子（西元三七二年，當奧古斯丁十八歲時）。

當時，北非是摩尼教的發祥地及重鎮。奧古斯丁在兒子出生後不久，便加入了摩尼教的活動。摩尼教和基督教的觀念有若干相似處。例如，摩尼教認為耶穌是一名偉大的教師，他的教訓發人深省。不過，摩尼教的教義多半與基督教無關。摩尼教認為，舊約的神殘忍、邪惡，與新約的神全然無關；舊約的神必須為世上的邪惡、苦難負責。由於舊約的神比新約的神次等，因此舊約對基督徒來說是不合時宜的。

摩尼教在許多方面都酷似近幾十年來在北美及西歐竄起的某些新興宗教運動。他們嚴格要求信徒的委身：譬如他們常要求信徒茹素並立誓安貧、守潔。他們傳達的宗教信息十分簡單，乍聽之下很像基督教，但實則大相逕庭。然而，由於許多人對基督教只有淺薄的認識，因此無法辨識箇中差異。

奧古斯丁深深被摩尼教吸引，其後九年一直是虔誠的信徒。他的母親非常震驚，喝令他再也不准踏入家門。她求教於家鄉一名神父，該如何挽回兒子的心。神父建議她不要插手，奧古斯丁最後一定會回心轉意。但摩尼加認為該項建議根本無法接受，因為那樣做不啻是將兒子棄之於未知的命運。

這時，奧古斯丁的事業卻一帆風順，西元三七七年，他在羅

馬駐非洲總督所主持的修辭學競賽中奪魁。他甚至還使一些朋友成為摩尼教徒。他接受了迦太基一份教職，亟思以此作為晉身羅馬的踏腳石。他一路攀爬至羅馬宮廷要職，已是指日可待的事。他甚至有可能被封為羅馬轄省的省長。摩尼加認為羅馬是罪惡的淵藪，比迦太基更淫亂，因此力勸奧古斯丁切勿前往羅馬。三八三年，奧古斯丁告訴母親他要動身去看一位遠方的朋友，但事實上，他卻帶著情婦，搭船航向羅馬。

然而，在飛黃騰達的表相背後，奧古斯丁卻開始對摩尼教產生懷疑。他聽說迦太基某些基督徒批評摩尼教教義，而且他認為他們言之成理，但摩尼教卻無法解答他的困惑。他注意到自己心靈的波動，提出了許多無法獲得解答的問題。不過，他認為沒有必要讓其他摩尼教徒知道他內心的懷疑。一到達羅馬，他立刻聯絡了當地一些摩尼教徒。透過其中一名教徒的引薦，他得到了在北部大城米蘭擔任「公共演說家」(Public Orator)的職位。

奧古斯丁抵達米蘭後，發現當地一名主教素負口才卓越的令譽。他決定探探主教是否名如其實。每週日，他都溜進教堂聽主教講道。剛開始，他只是純粹基於職業上的利益，聽聽主教辯才無礙的精采證道詞。畢竟每一位演說家都會留心聽其他演說家的講稿，從中偷學兩招。但漸漸的，證道詞的內容深深吸引了他，使他愈來愈懷疑摩尼教，並開始對基督教萌生興趣。稍後，他寫道：「我還得進一步探查基督教是否教導真理，但我業已發現，它並未教導那些令我不以為然的教義。」

他開始經歷一場心靈的危機。他和同居十五年之久的情婦斷絕關係，但在同事面前仍力持鎮靜。摩尼教已絲毫不吸引他，但他仍無法委身於基督教。在他的靈命進程中，有某項阻礙牽絆他，他內心的壓力與日俱增。長久以來，奧古斯丁一直十分景仰

作家維克托力努斯(Marius Victorinus)；如今，他發現，這名作家竟在晚年皈依了基督。奧古斯丁的一位友人不經意地告訴他，維克托力努斯勤讀聖經，才決定皈依基督，並堅持上教會向眾人公開見證他的信仰。這名友人只把維氏的皈依當作閒聊的話題，但對奧古斯丁而言，這卻彷彿是神私下對他說話的聲音。

心靈的危機驟然來臨，奧古斯丁發現自己渴望與過去一刀兩斷，並開始與耶穌建立新關係。他聽說別人曾這麼做，他也殷盼這麼做。然而，他卻總是缺少動力。他在自傳中曾回憶說，西元三八六年八月，他坐在米蘭宅邸前的無花果樹下，問神他還要過多久這種疲乏無力的日子，為什麼他不能在此時、此地毅然揮別齷齪的過去呢？彷彿神賜下答案一般的，他突然聽見在隔壁園子裏玩耍的孩子在唱歌。他們唱的歌詞是「拿起來讀！拿起來讀！」奧古斯丁急忙衝入屋內，隨意翻開新約聖經，讀起那一頁的經句：「總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱私慾。」（羅十三14）他閣上聖經，告訴他的朋友，他已成為一名基督徒。

我們怎麼會知道上述一切經過呢？因為奧古斯丁撰寫了自傳《懺悔錄》(The Confessions)，詳載了他皈依基督的始末。這本書最有意思的地方莫過於奧古斯丁認為，早在他皈依前，神已在他的生命中動工，漸漸為他預備皈依的路。一次又一次，奧古斯丁中斷對其事業的記載，轉而讚美神在他生命中所作的奇妙預備。

奧古斯丁在北非擔任了十年主教，並成為基督教史上最具影響力的思想家。他開始將過人的才智貢獻於福音工作，而不再汲汲營求個人在羅馬的事業。在本章中，我們將探討奧古斯丁對神的恩典的看法，這項看法被公認為他對基督教思想最卓越的貢

獻。透過奧古斯丁，教會才重新發現被疏忽已久的，保羅對罪與恩典的教導。

第五世紀初期，奧古斯丁捲入了「伯拉糾爭議」(Pelagian controversy)。這場爭議的中心人物是伯拉糾(Pelagius)，他剛從英國（可能是蘇格蘭）抵達羅馬。伯氏是一名道德改革家，他認為，羅馬的基督教已變得疲軟不振，因此他著手推動改革，十分強調人類本身有行善的能力。

然而，有一天，伯氏偶然間聽到有人大聲地在讀《懺悔錄》，提及有關奧古斯丁主張全然倚靠神恩典的想法：「我把全部希望寄於祢的恩典，賜予我祢的命令，並依祢的旨意下命令。」伯氏聽了這段文字後，大為震驚；這彷彿意味著，我們必須倚靠神，而不能靠自己。他的道德改革計畫似乎站不住腳。於是，他向奧古斯丁提出挑戰。兩人之間的爭論歷時漫長、混沌不明，這乃是因為伯氏身在羅馬，奧古斯丁身在北非，而且當時的通訊十分落後之故。雖然有這些難題，這場爭議的主線仍十分清晰，而且發人深省、饒富意義。

伯氏主張，我們可完全隨心所欲地決定自己的行為，既不受隱藏的勢力左右，也不受我們無法控制的外力限制。人類是自己命運的主宰，如果我們決定停止犯罪，我們就能停止犯罪。我們能夠而且必須抵抗罪。神頒佈了十誡並賜下耶穌基督為榜樣，我們有權決定是否要依此標準生活。他認為，人性的不完美會反映出神負面的形象。畢竟神創造了我們，因此如果說人性有瑕疵，不啻意味著神並未將我們造成美好的受造物。人性中若有與生俱來的缺點，不僅污衊了人，更褻瀆了神。

然而，深諳保羅書信的奧古斯丁卻不作如是想。他認為，伯氏對人性的看法失之天真，而且不符合新約的教導及人類的實際

經驗。因此，奧古斯丁向伯氏鉅細靡遺地解釋了新約對人性、罪及神恩的看法。奧古斯丁的解釋被視為鞭辟入裏的見解。我們首先將探討他對人性的看法。

奧古斯丁的基本信念是：人性在受造時雖是完美無瑕，但始祖墮落的結果，人性就被罪污染了。換言之，人性確有缺陷。當神起初創造我們時，人性並沒有缺陷。創世記對創造的記載清楚地指出，神將我們造為美好的受造物。但稍後某事發生了，使人性產生缺陷。奧古斯丁所指的某事便是始祖的墮落，亦即亞當的不順服。人類犯罪之後，便沒有能力去做伯氏認為人應當去做的善行；犯罪之後，人性中就有犯罪、遠離神的傾向。墮落的人類開始出現天生的犯罪傾向。

為了解釋這項看法，奧古斯丁引用了一項類比。試想一個天平有兩個秤盤，一個秤盤代表善，另一個秤盤代表惡。如果兩個秤盤能取得平衡，我們就能衡量究竟行善好或作惡好，而作出適當的決定。人的自由意志也與此類似：我們衡量行善好或作惡好，再依衡量的結果行動。但是，萬一有人在代表惡的那一邊秤盤上多加了些法碼的話，會發生什麼結果呢？天平仍能被使用，但卻嚴重地傾向惡的一邊。奧古斯丁指出，這正是人性的真實寫照。罪進入人性後，人的自由意志就傾向惡。自由意志依然存在，而且仍能作決定，正如同一邊秤盤過重的天平仍有作用一般。不過，自由意志卻再也無法作出持平的判斷，而會嚴重地傾向惡。

奧古斯丁這項看法（即，罪對人的自由意志的影響）所以令人印象深刻，在於按我們的生活經驗，這項見解一點不假。我們都曾經歷過在知道某事為善「不能或不願去做」之間掙扎的痛苦。保羅對這種掙扎有深切的體認：「我所願意的善，我反不

作。我所不願意的惡，我倒去作。」（羅七19）人類這種天生想要作惡的傾向，具體反映於歐洲修道院一名訪客的故事。一名訪客來到一所修道院，修士帶他到他的房間。他們告訴他，只要他不要從某一扇窗探頭往下望，隨便他想做其他任何事都可以。那扇窗在牆壁的最上方，高於人的視線。到最後，這名訪客按捺不住好奇心，就搬了一張椅子，從那扇窗子向下望。結果，他很驚奇地發現，修士們正聚在下方，等待他必然會出現的面孔。修士們臨走前拋下一句話說：「人們總是禁不住向下望。」

奧古斯丁的基本看法是，我們對於自己是罪人的事實根本愛莫能助。從一出生起，罪就污染我們的生命，一直主宰我們的生命。他用「原罪」(original sin)這個字眼指涉人類與生俱來的罪。我們天生與神隔離，如果我們想要與神建立完好的關係，就必須重生。罪是一種我們無力控制的狀態。我們可以說，奧古斯丁了解，罪性生來就是人性的一部分，使人天生有犯罪的傾向。罪性引發罪行：**罪性引發一樁樁罪行**。所以，我們應當如何看待罪呢？奧古斯丁建議我們將原罪看待為「疾病」、「權勢」及「過犯」(guilt)。

首先，我們應把罪視為一種代代相傳的遺傳性疾病。如我們以上所說的，這種病會消磨人性，而且無法藉由人為措施來醫治。唯有耶穌基督是聖善的醫生，「因祂受的鞭傷我們得醫治」（賽五十三5），這節經文以醫學用語來表達救恩。神的恩典醫治了我們，使我們的心智得以認識神，我們的意願得以與神相呼應。

其次，我們應把罪視為擄掠我們、使我們無法脫身的一股權勢。人類的自由意志成了罪之權勢的俘虜，唯有靠神的恩典才能得釋放。耶穌基督乃是釋放者，是粉碎罪權勢的恩典源頭。

再來，我們應借用法律觀念，將罪視為一種代代相傳的過犯。對於諸如羅馬帝國等看重法律價值的社會而言，這種觀念特別有助於其了解罪。耶穌基督為我們帶來了寬恕及赦免。

以上三種對罪的看法十分實用，也許你正是這麼看待罪的。也許你還聽說過聖公會牧師托普雷狄(A. M. Toplady)著名的讚美詩歌「萬古磐石」(*Rock of Ages*):

願因主流水和血，
洗我一生諸罪孽，
使我免干主怒責，
使我污濁成清潔。

詩中的「雙重良藥」指的是耶穌赦免我們的罪，並粉碎罪的權勢。詩人鄭重指出，耶穌的死使我們得醫治。也許，這首衛斯理(Charles Wesley)所作的讚美詩「哦，萬口頌揚」(*O for a thousand tongues, to sing*)你也耳熟能詳：

祂粉碎被赦之罪的權勢，
祂使囚犯得自由；
祂的血能潔淨最污穢的，
祂的血於我有益。

詩中所說的「粉碎被赦之罪的權勢」涵蓋了兩層重要的意義：耶穌赦免我們的罪，並使我們自罪的權勢中得釋放。

奧古斯丁將新約羅馬書的觀念作了更進一步的延伸。法律能夠告訴我們人應當做的事，但卻無法幫助我們行善。人性生來就

傾向於去做明知為惡的事。法律能夠告訴我們什麼是惡，使人知道罪，但卻無法幫助我們避免犯罪（羅七7~20）。如果我們真想避惡向善，就必須倚靠外力。但誰能夠幫助我們呢？對保羅來說，福音提供了答案。神親自幫助我們，使我們不但有辦法認出罪來，而且能夠不受罪的轄制。保羅說：「誰能救我脫離這取死的身體呢？感謝神，靠著我們的主耶穌基督就能脫離了」（羅七24~25）。

奧古斯丁根據這個基本觀念進一步指出，我們被罪羈絆，無法自它的權勢中脫身而出。透過法律，我們能辨認罪，但罪依然在我們身上施展影響力。罪彷彿一股神祕、迷人的力量，像一塊磁鐵般緊緊吸引著我們。認出敵人只是戰鬥的開端。奧古斯丁認為，我們不是罪的對手。如果我們想靠一己之力對抗罪，一定會吃敗仗，我們只會在罪中愈陷愈深。

你是否曾見過卡車深陷在泥沼中的情景呢？只要司機愈使勁加速，卡車便會陷得愈深。所有想使卡車掙脫泥沼的努力，只會使情況更趨惡化。事實上，唯有借助沒有陷在泥沼裏的外力，才能使卡車掙脫泥沼。

再讓我們試著想像自己身繫囹圄。別人告訴你，你在坐牢，這樣的提醒對你確實有益，但這卻無法助你脫離牢籠。別人的話也許能幫助你更了解自己的處境，並激發你思考如何脫離這種處境，但卻無法幫助你重獲自由身。若要脫離牢籠，總得有人炸開牢房，或用鑰匙打開牢門。不論是哪種方法，總得借助他人的幫忙，你才能重獲自由身。

神學家伯拉糾認為，我們並未身陷困境，因此根本無需他人幫助我們脫身。我們是自由的！在很多方面，伯拉糾的想法十分類似於維多利亞時代詩人韓里(Willam Ernest Henley，一八四九

～一九〇三年)，在《無敵》(Invictus)一詩中，他表達了這樣的主題：

門多窄都無所謂，
卷軸的懲罰多嚴厲也無所謂，
我是自我命運的主人；
我是自我靈魂的首領！

奧古斯丁則認為，我們若想獲得自由，唯一之道便是認清自己的處境。他主張人生來就受到罪的綑綁，只容許我們在罪的活動範圍裏有自由，但卻不准我們脫離它的權勢，與活著的神相遇。我們好比深陷泥沼的卡車，必須靠別人拉我們一把，才能脫身。透過神的恩典，神使我們能脫離天生的轄制，回想祂慈愛的呼喚。他認為，我們看不見神，必須要靠神的恩典打開我們的眼睛；我們聽不見神的話語，也必須靠神打開我們的耳朵。

神的恩典到底是什麼呢？有人解釋成「以基督作代價所換來的神的財富」(God's Riches At Christ's Expense)。奧古斯丁以兩個意象幫助我們思考恩典。首先，恩典可以被視為人性的釋放者(liberator)。它好比一輛起重車，把身陷泥沼的人救出來；又好比一把鑰匙，打開牢房的大門。再讓我們回想有關天平的類比：恩典挪除了偏向惡的秤盤的重量，使我們能認清選擇神的好處。因此，奧古斯丁能夠理直氣壯地說，恩典不但沒有廢棄或損害人類的自由意志，反而鞏固了自由意志。

其次，恩典可以被視為人性的醫治者(healer)。奧古斯丁常喜歡把教會比喻成一所充滿病人的醫院。基督徒自知有病，尋求良醫的協助；俾獲得醫治。因此，奧古斯丁以「好撒瑪利亞人」

(路十30～34)的比喻舉例說，人性就好比那位被丟棄在路旁等死的傷患一樣，直到被仁慈的撒瑪利亞人治療，才得以獲救(奧古斯丁認為，好撒瑪利亞人象徵救主基督)。依據上述意象、比喻，奧古斯丁指出，人的自由意志是不健康的，需要治療。同時，奧古斯丁也主張，恩典鞏固了人類的自由意志，而非摧毀自由意志；因為阻撓自由意志正常運作的障礙已被恩典挪除。

奧古斯丁還用了其他許多類比來解釋人的罪性，以幫助我們更認識恩典。我個人再舉一個例子，假設某一天你正行經一條街道時，突然被一個年輕人攔下來。他給你一包白色的粉末，告訴你它的味道很棒，要你尝尝，享受美妙的經驗，拓展人生新的層面。你深受誘惑，心中暗忖：這個小玩意兒會有什麼害處呢？只不過是一包白粉罷了！（想想看創世記第三章類似的誘惑吧！）結果，你讓步了，向他買了一包白粉，還四處張望，深恐有人正注意著你們的交易。

當你回到家後，你嗅吸這包白粉，覺得味道棒極了。不久，你驚訝地發現，自己再也無法擺脫這項習慣。你上鉤了！你被套牢了！你開始處心積慮地取得大量的古柯鹼。單是告訴你，你中計了，根本無濟於事，你自己其實也心知肚明。單是告訴你，你鑄下大錯，對你也沒有幫助，因為你自己也知道錯了。你真正需要的，乃是有人能幫助你戒除惡習。你需要別人的幫助。你就好比那名被丟在耶路撒冷通往耶利哥路上的傷患，無法自救。

依保羅及奧古斯丁之見，上述意象、比喻有助於我們思索人類的困境。就像古柯鹼毒癮犯一樣，我們被罪套牢。我們無法靠自己脫離罪，發現神的愛。難道我們就毫無希望嗎？難道我們沒辦法從困境中脫身而出嗎？保羅及奧古斯丁歡欣鼓舞地指出，慈愛的神介入我們的困境，差派耶穌基督降世，粉碎罪的權勢，使

我們得以自由。福音宣告說，我們是罪人，但憑著對耶穌基督的信心，我們得以擺脫罪的權勢。

奧古斯丁對基督教的觀點是以神的恩典為中心的。他最喜愛的經文可能是：「離了我，你們就不能作什麼」（約十五5）。基督的死亡與復活粉碎了罪的權勢。基督是第二個亞當，他使我們與父神和好，使我們有力量遵守律法。誠如奧古斯丁所說的：「恩典並不是只使我們明白神的律法、人的天性或罪的赦免，而是神透過耶穌基督賜下的，好讓我們藉著恩典，律法得以成全、罪獲赦免、罪的權勢被擊敗。」

為什麼奧古斯丁如此強調神的恩典呢？有兩項重點值得我們深思。第一，恩典意味著我們不能完全倚靠自己的資源。恩典使我們確知，當我們在基督徒生活中面對挑戰及機會時，神並未撇下我們不管。正如同神使我們從罪的權勢中釋放出來一樣，在我們整個基督徒生命歷程中，祂也一直與我們同在。保羅曾說過，他發現自己處於一個非常無助的處境中，深刻地感受到自己的軟弱，但主的話給他安慰：「我的恩典夠你用的。因為我的能力，是在人的軟弱上顯得完全」（林後十二9）。

第二，恩典意味著人人都能被神的愛觸及。保羅及奧古斯丁都非常明白這一點。保羅一度曾不遺餘力地迫害教會，眼睜睜地看著司提反被打死（徒八1）。他似乎不可能被神的愛及大能觸及。然而，正如他在往大馬色的途上所發生的奇事一般，神能在最不可能的人身上動工。保羅不禁讚歎說：「我原是使徒中最小的，不配稱為使徒，因為我從前逼迫神的教會。然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的，並且祂所賜我的恩，不是徒然的」（林前十五9~10）。

奧古斯丁也發現，神的恩典實在非常奇妙。當他前往羅馬

時，他似乎背棄了母親的基督教信仰。然而，他卻在那裏遇見了神，而且從此煥然一新。奧古斯丁在學生時代過著放蕩不羈的生活，對基督教信仰興趣缺缺，卻對功名興致勃勃。不過，當他年紀漸長，嘗盡年輕時代的興趣後，他發現，他仍極感空虛、不滿足。他渴望更深刻的東西，並在基督教信仰裏滿足了他的渴望。基督徒學生們應把這點牢記心中：許多年輕人對基督教不感興趣，或背棄信仰，但在年長時卻重新發現基督教的活力。奧古斯丁的例子提醒我們切勿放棄希望。

推薦書目：

邦納(Gerald Boner)，《希坡的奧古斯丁：生平與爭議》(*Augustine of Hippo: Life and Controversies*)，介紹奧古斯丁的生平及佈道生涯，其中包括他的皈依及伯拉糾爭議。

布朗(Peter Brown)，《希坡的奧古斯丁：自傳》(*Augustine of Hippo: A Biography*)

查德維克(Henry Chadwick)，《奧古斯丁》(*Augustine*)，極為精闢，頁數不多。

第三章

聖安瑟倫 基督的死亡

正如同第一幕戲落幕一般，黑暗時代籠罩了歐洲。羅馬帝國的崩潰及蠻族的入侵，標示了歐洲一個艱苦時代的起點。黑暗時代直到第十一世紀末才亮出一道曙光。直到那時，基督教思想家才發現，自己最關心的事竟是生存。這是一個政治動盪不安的時代；然而，這也是基督教信仰繼續擴展的時代。宣教士向北、向西傳福音，使得基督教的火炬即使在黑暗時代中仍然熊熊發光。

這個時代產生了不少傑出的基督教著作。許多主修英國文學的學生都曾讀過《十字架的夢》(*The Dream of the Rood*)〔rood即cross的古字〕等盎格魯撒克遜族名詩。我們並不確定這首詩的寫作年代，但許多學者認為，本詩大約寫成於西元七五〇年。詩人藉這首出色的詩，默想耶穌基督在十字架上受死。詩人說，他睡著了，夢見一棵樹。這棵樹述說了自己的故事：它本來生長在森林裏，但某一天被人砍下，運往一座山丘。它被立在山丘上之後，一名年輕的英雄被釘在它的上面。當釘子被槌下時，樹不禁渾身顫抖，而且年輕人流出的汨汨鮮血浸溼了樹身。詩人說，這是年輕人為了救贖人類所付出的重大代價。神極愛世人，因此

付出了貴重的贖價。整首詩從頭到尾都充滿了基督在十字架上受苦的意象，提醒我們謹記神對人的大愛。

本章的中心人物聖安瑟倫(Anselm)在一〇三三年誕生於義大利北部，父親是倫巴底市(Lombard)的貴族。聖安瑟倫年輕時，就決定離家闖蕩。他北赴法國，最後定居於諾曼第(Normandy)。他所定居的地方也就是今天的里貝克—希祿因(Le Bec-Hellouin)修道院。希祿因(Hellouin)是諾曼第的一名騎士。他對基督教深感興趣，而把宅邸改建成修道院。里貝克修道院不久就成為學術及信仰的重鎮。由於深深被當時的修道院院長朗法蘭克(Lanfranc)的盛名所吸引，聖安瑟倫便前來此地。

一〇六六年，威廉一世(William the Conqueror)入侵英格蘭，並讓諾曼第人擔任英格蘭各地的要職。威廉邀請朗法蘭克前來英格蘭，並任命他為坎特伯里總主教(Archbishop of Canterbury)。聖安瑟倫則繼任為修道院院長，任職十五年之久。當他前往英格蘭訪問時，他被威廉二世(King William II)任命為坎特伯里總主教。一一〇九年，聖安瑟倫逝世，享年七十五歲。在他擔任總主教的十五年期間，他目睹了英格蘭教會與諾曼第國王之間劍拔弩張的對峙關係。事實上，任主教的十五年間，聖安瑟倫在外地的時間反而較多，因為他經常遭威廉二世及亨利一世(Henry I)放逐。

聖安瑟倫寫過不少著作，其中《上帝為何成為人》(*Why God became Man*)一書寫成於一〇九八年他造訪義大利時。該書的拉丁文書名「*Cur Deus homo*」比較為人所知。在本書中，他不厭其煩地探討基督死亡的問題與意義，十分發人深省。

聖安瑟倫的中心議題是：為什麼神必須透過基督在十字架上受死來拯救我們？為什麼祂不採用更簡單的方法？為什麼祂不乾

脆宣布赦免人的罪就好了？畢竟，神是仁慈的，為什麼祂不肯輕看罪，以顯示祂的仁慈呢？聖安瑟倫所提供的答案十分富有啟發性，而且極具重要性。

聖安瑟倫指出，神的屬性十分豐富。譬如，祂很仁慈、睿智、公義。聖經上都道出了這些屬性。但我們卻不能將神的這些屬性個別視之。神絕不是只在週一、週二仁慈；週三、週四睿智；週五、週六公義。祂乃是在每一時每一刻都兼備這些屬性。

這意味著我們不能個別看待神的各種屬性；否則，我們無異於以為某一種屬性即可完整地表達出神的本質、樣式。神的確是仁慈的，但祂同時也是睿智、公義的。接著，我們來思考一個問題：為什麼神不乾脆赦免、忘記人類的罪呢？祂不是仁慈的神嗎？既然如此，還有什麼比直接赦免、忘記人類的罪更仁慈的表現呢？

聖安瑟倫承認，神是仁慈的。畢竟，神出於仁慈，才希望能拯救我們。不過，神同時還具備了睿智、公義的屬性。聖安瑟倫一針見血地指出，神的種種屬性必須在互相牽制的情況下共存。以淺白的話來說，就是神的某一種屬性（如仁慈）並不凌駕於其他種種屬性（如公義）之上；種種屬性一起決定了神對待我們的方式。

我們可以把聖安瑟倫的看法簡述如下：神的仁慈與公義都與人類的救贖有關。首先，神出於仁慈，想拯救我們；而祂的公義則決定了祂拯救我們的方式。因此，神的仁慈與公義都參與了人類的救贖，但參與的方式卻不相同。神的仁慈使祂決定救贖我們；神的公義使祂選擇了特殊的救贖方法。神的仁慈與公義均未停擺，兩者都在運作。假如神現在宣告，人的罪得赦免了，那麼祂的確流露出仁慈的屬性，但祂的公義何在呢？神對罪毫不讓步

的仇視豈不是要大打折扣？如此一來，我們將會認為，神作了一樁不光彩的交易，出賣了自己的原則。

你還記得前美國總統雷根(Ronald Reagan)因涉及伊朗軍售案而掀起的軒然大波嗎？雷根可能是美國近年來最受愛戴的總統，他與恐怖主義勢不兩立的堅定立場備受讚揚。恐怖分子（雷根將伊朗視為恐怖國家）應受到唾棄、隔離，人人都不應和他們打交道。但事情的真相卻是：雷根授權屬下販賣軍火給伊朗。他一方面以道德權威倡言反對與伊朗來往，但另一方面卻罔顧自己的原則，暗地與伊朗打交道。他言行不一，有些人甚至指責他不誠實。他的受歡迎程度立刻直線下降。我們從他身上可以學到一個教訓：如果你斥責某事，千萬別出賣自己的原則，也跑去做那件事。

顯然的，上述道理也適用於神對人的救贖。正如聖經明白地指出，神與罪勢不兩立。祂當然深愛世人，但祂也恨惡罪。假如神寬宥罪，祂就不配稱為正直的神；假如神佯裝罪無關痛癢，聖經上痛斥罪的經文就顯得空泛、無意義；假如神包容罪，不指責罪，我們何不也效法祂呢？神不僅具有公義的屬性，祂還必須讓我們看見祂依據公義的原則行事。因此，神對世人的救贖就成了試金石。神既然恨惡罪，祂是否會公然地以正直的原則對待罪？抑或祂一方面痛斥罪，另一方面卻像雷根搞伊朗軍售交易一樣，與罪作起幕後交易？

後來，雷根如此解釋伊朗軍售案的成因：由於與伊朗友好的不法集團手上握有美國人質，美國如果和伊朗打交道，便可促成人質儘早獲釋；只要目的是正當的，不擇手段也無妨。不過，民意調查的結果顯示，美國民眾不吃這一套。目的與手段都必須符合道德原則。神對世人的救贖具有崇高的目的，但達成目的的手

段卻不能違背原則。神必須向人顯明祂的公義，以堅決、公平看待罪的方式拯救世人。

讓我們透過聖安瑟倫的文字來了解他的中心思想：

讓我們想想看，如果神只憑仁慈赦免我們的罪，卻不付出任何代價，到底是否為正確之舉……若祂以這種方式赦罪，則無異於不施處罰。既然不付出代價或不施以處罰就把罪一筆勾銷是錯誤的作法，那麼，罪如果未獲懲罰，便是尚未得著赦免……再者，如果罪未獲懲罰，那麼神便沒有將有罪與無罪分別出來，這簡直是不可思議的事。

因此，神不能假裝罪從不曾發生似的，赦免、忘記我們的罪。透過整個救贖的大工，神維持了祂的公義。但神為何要藉耶穌的死來救贖世人呢？為何此舉能彰顯神的公義呢？讓我們看看聖安瑟倫如何將神的慈愛與公義連結起來。

首先，我們必須明白，神為何要創造我們呢？依聖安瑟倫之見，神創造我們，為使我們能獲得永生，享受至福。不過，這是有條件的：人必須完全順服神。永生的應許是真實的，但卻有附帶條件。不幸的是，由於人類的罪，我們不可能符合神的條件。罪使我們無法順服神，達不到獲得永生的基本前提。此外，我們的罪冒犯了神。因此，結局有兩種可能性：不是神創造我們的目的受挫，便是神得另謀他計來解決罪的問題。聖安瑟倫主張，福音所關切的就是罪的解決之道。

聖安瑟倫借用了一些法律比喻來闡明他的看法，其中最重要的便是「賠償」(Satisfaction)的觀念。假設你生長於封建時代，

和莊園的領主發生爭端。譬如，你偷了他家的一個雞蛋。如果你被人逮著了，依據封建時代的法律，你得面對兩項要求：首先，你必須使事情恢復原狀，亦即把雞蛋還給人家；除此之外，你還必須為你的過失賠償受害人。你所犯的過失愈嚴重，所應支付的賠償便愈龐大。

職是，聖安瑟倫鋪陳出救贖的核心問題。為了彌補人類的罪，唯一可能的賠償便是救贖。不過，由於人犯了罪，自己便沒有賠償的能力。我們無法救贖自己。我們雖想承受永生，但卻無法賠償因不順服所犯的過失；但聖安瑟倫卻提出了關鍵性的一項觀點：神祂自己能作出必要的賠償。

聖安瑟倫的立論如下：

1. 若神要賜給我們永生，則我們有義務付上應付的賠償，但我們卻沒有能力支付。
2. 神自己沒有賠償的義務；但祂卻有賠償的能力。
3. 因此，聖安瑟倫作結論說，如果神成為人，祂就既有義務又有能力使事情恢復原狀，並使我們得以享受永生。

聖安瑟倫指出，道成肉身（亦即神變成人）乃是救贖世人的公義方法。他認為，道成肉身饒富深意。如果神真心想救贖我們，祂必須以人的樣式來到我們當中。

聖安瑟倫更進一步強調，基督的順服補償了我們的不順服。如果基督只是一個人，他便不可能完成救贖，他的死也就沒有特殊的價值。然而，正因為基督是道成肉身的神，他便有能力為人的罪付上必要的賠償，使人仍有享受永生的可能性。基督的順服

在他被釘上十字架時達到極致，補償了我們的不順服。聖安瑟倫引申了保羅的一項重要觀念：亞當的不順服與基督的順服，形成了強烈的對比。「因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了」（羅五19）。

很顯然的，聖安瑟倫對基督之死的看法有許多值得細究之處。譬如，他認為神像個極易發怒的莊園領主，許多讀者也許會認為這項比喻過於封建、落伍。當然，聖安瑟倫可以為自己辯護說，正如許多優秀的佈道家一樣，他只是運用那個時代的比喻來闡述神學觀念。如果你生長於封建時代，自然會運用當時的比喻。不過，這項比喻仍有許多具說服力的地方：神絕不藉有瑕疵的方法救贖人；祂必須嚴肅地看待人的罪。

神不會說些「沒關係，我們假裝罪從不曾發生就好了」一類的話，即使連我們也無法苟同這種敷衍了事的態度。相反的，神徹底對付罪的問題，嚴肅地看待罪，**真實地赦罪**。我們若明白罪的真實性，務必也要明白神真實地赦免了我們這些真實的罪。我們必須知道，我們的罪已被神赦免、忘記，因此我們能與神坦然修好。赦罪的代價何其昂貴，但這贖價卻提醒我們，神何等珍惜、看重我們。神煞費苦心地赦免我們的罪，使我們得以重新與祂和好，正顯示出祂多麼看重我們。

聖安瑟倫認為，罪好比重債。現代人應當十分熟悉這種看法。二十世紀末期以來，過度信貸已成為西方社會一大弊病。信用卡公司使人們能夠以信用卡隨心所欲地購物，所花費的金錢遠超過個人的負擔能力。結果，人們漸漸債台高築，欠下一屁股難以償還的巨債。他們身陷債務中，無法自拔。他們被套牢了。

時日一久，債務愈積愈多，利息和服務費也直線上升。他們失去了償清債務、抽身而出的希望。也許他們裝作沒這麼一回

事，但不幸的是，這根本無濟於事。他們被絕望攔住。經濟重擔壓在他們身上，使他們喘不過氣來，原本毫無生命的債務竟成了活生生的敵人。如果你不曾面臨這種處境，不妨設身處地想想看，試著去體會那份絕望、不安的感受。

聖安瑟倫鼓勵我們把自己陷在罪裏的光景想像成在債堆中無望、沮喪的情況。我們自己無力償清債務；然而，我們若想從罪可怕的權勢中抽身而出，又不得不償債。神的公義要求償債，而神的仁慈為我們償債。試想，如果有人出面為你償清巨債，那種如釋重負的滋味有多舒服啊！你便可以卸下肩上的重擔，再度昂首闊步。

聖安瑟倫試圖忠於新約聖經原文，但也許我們會覺得他逾越了適當的尺度。不過，他一再強調，唯因基督的神性，十字架才有救贖的價值。如果基督只是凡人，他的死便對人類毫無益處。唯因基督是道成肉身的神，他的死才為我們帶來了救贖及永生。就許多方面而言，聖安瑟倫呼應了幾世紀以前《十字架的夢》一詩的要旨：

這是棵榮耀的樹，
全能的神曾在其上受苦；
為的是人類的眾罪以及
亙古前亞當的行爲。

推薦書目：

企鵝叢書，《聖安瑟倫的禱告及默想》(*The Prayers and*

Meditations of Saint Anselm)，搜集了聖安瑟倫許多感人至深的禱告及默想。

《上帝為何成人》(*Why God became Man*)列於《聖安瑟倫：基本著作》(*Saint Anselm : Basic Writings*)，頁一七一～二八八，由狄奈(S. N. Deane)翻譯。

伊凡思(Gillian R. Evans)，《聖安瑟倫》(*Anselm*)，介紹聖安瑟倫的生平及事奉。

第四章

阿奎那

信仰與理性

十二世紀，當西歐的政治安定瓦解時，一波復興浪潮卻來勢洶洶。西歐各地復萌了對科學、文藝及宗教的興趣。其中一個復興重鎮便是巴黎市及巴黎大學。全歐各地的一流學者都被吸引至巴黎執教。巴黎大學早期只不過擁有幾所學院，其中幾所還建於當時幾近完工的聖母院大教堂的附近。十二世紀某些神學家曾在著作中提到，要在聖母院建築工人的嘈雜聲中作學問，真是難上加難。聖母院附近的「沙邦學院」(College de la Sorbonne)後來變得聲名遠播，最後竟成了巴黎大學的代名詞。即使時至十六世紀，巴黎仍被公認為神學、哲學的研究重鎮。赫赫有名的伊拉斯姆(Erasmus of Rotterdam)及加爾文(John Calvin)都出身該學府。

巴黎大學在中古時代最負盛名的學者首推阿奎那(Thomas Aquinas)。他約莫生於西元一二二五年，歿於一二七四年。他誕生於義大利洛卡西卡(Roccasecca)一座城堡裏，為朗道夫伯爵(Count Landulf of Aguino)的公子。從他的小名「沈默的公牛」(the dumb ox)看來，他的體格應該十分壯碩。一二四四

年，他才十幾歲時，便決定加入道明修會(Dominican Order)，亦即知名的「佈道家修會」(Order of Preachers)。阿奎那的父母極力反對他獻身道明修會，而私心盼望他成為本篤會(Benedictine)修士，以便將來能當到卡西諾山(Monte Cassino)修道院的院長。在中古時代的教會界，這個職位是最令人欽羨的。阿奎那的兄弟把他軟禁在一所城堡裏一年之久，希望能使他改變心意。然而，即使面對家人的強大阻力，阿奎那仍不為所動，毅然加入道明修會，後來終於成為中古時代最偉大的神學家之一。據傳，一名十分賞識阿奎那的老師曾說過：「這頭公牛的吼叫聲將響徹全世界」。

阿奎那先在巴黎大學唸書，隨後於一二四八年遷居科隆(Cologne)。一二五二年，他回到巴黎研究神學。四年後，他獲准留校教授神學。往後三年，他講授馬太福音，並著手撰寫《駁異大全》(*Summa contra Gentiles*)。在這本重要著作中，阿奎那為宣教士在回教徒、猶太人當中的佈道工作，提供了闡揚基督教信仰的素材。一二六六年，他開始撰寫平生最著名的著作《神學總論》(*Summa Theologiae*)。以淺白的中文來說，書名可譯為「你所想獲取的所有神學知識」(Everything you wanted to know about theology)。阿奎那終其一生並未完成此書。一二七三年十二月六日，他宣稱自己再也無力寫下去了。他倦怠地說：「我過去所寫過的東西，宛如稻草一樣，一文不值。」他在這時候可能已有精神崩潰的跡象了，也許是工作量過重所致。一二七四年三月七日，他與世長辭。

雖然阿奎那未能完成《神學總論》，但本書仍不失為曠世鉅作：本書包含五百一十二道問題，二千六百六十九篇文章，以及一萬多條反駁及答覆。該書的英譯本十分普及，而且至今仍是珍

貴的神學導論資料；其中論及信仰與理性之關係的部分，更是鞭辟入裏。

許多基督徒可能會對信仰的合理性(*rationality*)感到關切。是否你在成為基督徒之後，即扼殺了自己的智識？如果你曾仔細、認真地思考自己的信仰，也許你會懷疑：難道自己的信仰毫不可信？信仰與理性是否扞格不入？舉例來說，相信神是理性之舉嗎？有什麼理由可以使我相信這是理性之舉呢？

這並不意味著神的存在是可以被證明的。神的存在必須以信心接受。奧地利的神學家維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)堅稱，沒有任何人是因為論證才相信神。不過，我們現在所討論的主題略有不同。假設你已是一名基督徒，你認為你的信仰合乎理性嗎？你並不是藉由有關神存在的論證才相信神；但一旦你接受信仰後，我們便可以理直氣壯地問你，你的信仰合乎理性嗎？一以貫之嗎？還是有明顯的矛盾存在呢？

論到對神的信仰，如果所有可以搜集到的證據都否認神的存在，我們便很難持守信仰！你可能會覺得，你的背彷彿貼在一道磚牆上，所有否認神存在的證據排山倒海地壓在你的身上。因此，就現有的證據，我們可以理直氣壯地問你，你的信仰是否合乎理性？你毋需證明神是否存在，但依據基督徒對神的本質、樣式的了解，你當能確信，你的知識與相信神的存在並無扞格之處。稍後，英國學者魯益師(C. S. Lewis)更進一步引伸這種論證。我們將在第十一章探討魯益師的看法。

阿奎那對上述論點極具貢獻。雖然某些哲學家認為，阿奎那極力想證明神的存在，但這並非實情。我的桌上擺著一本厚達四千多頁的《神學總論》。阿奎那在書中探討「神是否存在」的篇幅只有區區兩頁。因此，顯而易見的，阿奎那根本無意證明「相信

神的存在，乃是基督教信仰的根基」。他之所以相信神的存在，主要肇因於神自己的啟示。阿奎那希望和他的讀者分享信仰，但他毋需先向他們證明信仰。不過，阿奎那贊成在聖經之外，找出對神的存在有利的線索。事實上，保羅似乎也支持類似作法（羅一19～21）。但我們應謹記，這些論證或線索只是**佐助**(*Supports*)，而非證明神存在的**據證**(*proofs*)。

那麼，阿奎那究竟找到了什麼樣的線索？阿奎那思想的主線乃是：我們所認識的世界映照出造物主神。正如一名藝術家會在作品上簽名，以示這是個人的真跡，神也在祂的受造物之上簽了名。我們在這個世界所觀察到的一切，都能以神是造物主作為解釋的基礎。神是世界的第一因，是它的設計者。神不僅創造了這個世界，也將祂的形像、樣式鑄於其上。

那麼，我們該如何在受造物中發現神存在的跡象呢？對詩篇的作者來說，星空宣揚神的存在與榮耀（詩十九1～3），不過，對阿奎那而言，世界秩序井然的特色，才是宣揚神的存在及智慧的最有力證據。自此之後，這項被稱為「設計論點」(*argument from design*)或「神學論點」(*theological argument*)的論點即極具重要性。阿奎那認為，「五個途徑」(*Five Ways*)可以提供神存在的線索。茲論述如下：

第一個途徑乃是觀察到世界上的事物都在移動、變化。世界並非靜止不動的，而是恆動不息的。舉證的例子俯拾皆是：例如，雨從天上落下；石頭滾下山谷；地球繞著太陽運轉（阿奎那當時還不知道這項事實）。但大自然為何會運行、移動呢？為何不是靜止不動的呢？

阿奎那主張，任何移動的事物都是被其他事物推動的；對每一項移動來說，都有一個原因(*cause*)。事物不僅僅移動而已，

他們是被推動的。每一項移動的原因本身的背後有一個原因，而這個原因的背後又還有一個原因。職是，阿奎那認為，在我們所認識的這個世界的背後，有一系列移動的原因。阿奎那認為，除非這些原因的數量沒有盡頭，否則這一系列原因一定可以追溯到一個單一原因為源頭。從這個根本的移動原因，衍生出其他所有的移動。這個根本的移動原因是一連串因果律的源頭。阿奎那以世上事物都在移動的事實立論指出，必有一個單一、根本的移動原因存在，這個原因便是神本身。

第二個途徑始於因果律的觀念。換言之，阿奎那注意到世界上原因和結果的存在。一項事物（果）可以用另一項事物（因）的影響來解釋。移動的觀念便是說明因果律的好例證。阿奎那藉移動的推理過程指出，所有的結果都可以追溯到一個單一、根本的原因，那就是神本身。

第三個途徑則與偶然存有(*contingent beings*)的存在有關。換言之，這個世界包含了非必然的存有（譬如我們）。阿奎那將偶然存有與必然存有(*necessary being*)作了一番對照。他認為，神是必然存有，我們則是偶然存有。我們生在世上的事實需要解釋。我們為何在這裏呢？發生了什麼事才造成我們的存在？

接著，阿奎那指出，一個存有之所以存在，乃是肇因於另一個已經存在的存有造成它的存在。換言之，我們的存在是由另一個存有造成的。我們是一連串因果律的結果。阿奎那宣稱，追溯這一連串因果律的源頭，存有的根本原因只可能是必然存在的某位，換言之，就是神。

第四個途徑則與人類的價值觀有關。人們怎麼會產生真理、良善、高貴等價值觀呢？這些價值觀從何而來呢？阿奎那認為，一定是某一種事物本身即是真理、良善、高貴，這種事物使我們

產生了真理、良善、高貴的想法。他指出，這些想法的源頭就是神。神是這些價值觀的根本原因。魯益師更深入探討了類似的論點，我們將在十一章中詳加剖析。

最後一個途徑是神學論點。阿奎那指出，這個世界顯現出奇妙設計的明顯痕跡。大自然的過程及事物似乎都被賦予某種特定的目的。它們似乎是經過精心設計的。但事物不可能自己設計自己，它們乃是被某人或某物所設計的。根據這項觀察，阿奎那作結論說，大自然的井然有序必須溯源至神本身。

顯然的，阿奎那的五個途徑都十分類似；每項方法都上溯一連串因果律至源頭，再點明源頭即為神。不過，到頭來，這些論點並不能證明「我們主耶穌基督的父——神」（彼前一3）的存在。這些論點只是代表著「相信世界有一個造物主」或「有一個聰明的存有能造成世界的各種結果」的想法乃是合乎理性的。然而，我們仍需要信心的跳躍；我們還得相信這個造物主或聰明的存有便是基督徒認識、敬拜、讚美的神。阿奎那的論點只能使我們相信有神的存在，但這個神和希臘哲學家亞里斯多德(Aristotle)所認為的遠離世人、不問世事的「無動於衷的移動者」(unmoved Mover)似乎很像。不過，對於基督徒而言，阿奎那的論點仍有助於堅固我們的信心。他的論點無法建立我們對神的信心，但這些言之成理的論點卻可以支持我們的信心。

不過，我們若要認真討論基督教信仰的合理性，僅僅指出神的存在的合理性是不夠的。我們還得謹慎地探討人類理性的極限，畢竟理性所要面對的對象乃是超乎理性掌握的神。理性探討神的極限究竟可達到什麼程度呢？如果神高過、超乎我們的世界，人類的理性又怎能奢望去理解神呢？我們如何能夠用人類的語言來描述或討論神呢？奧地利現代神學家維根斯坦說得好：如

果人類的語言連咖啡的美味都無法盡述，又怎能形容真正複雜的事物呢？

阿奎那所提出的基本觀念「類比的原則」(the principle of analogy)，對基督徒的思想極具重要性。神以各種與我們日常生活經驗相關的形體向我們啟示祂自己。鑑於人類的智慧薄弱、有限，神以我們能了解的方式向我們啟示祂自己；祂讓自己遷就我們的能力（這是加爾文的口頭禪，我們將於第八章討論）。

我們不妨舉一個例子來說明。以「神是我們的父親」為例，阿奎那主張，這句話意味著神就彷彿人父一樣；換言之，神被比喻為人父。在某些方面，祂極像人父；但在另一些方面，祂並不像。神與人父確實有共通之處：神照顧我們，恰似人父照顧兒女一般（太七9~11）；神是人類存在的源頭，恰似人父孕育我們一般；神對我們施行權柄，恰似人父一般。同樣的，神與人父也確實有相異之處：譬如，神不是人；人需要肉身的母親，但卻未必需要天上的母親。

阿奎那的用意十分明顯：神以各種與我們日常生活經驗有關的意象、想法來向我們啟示祂自己，但同時神又不會被降格至我們生活的世界。當我們說「神是我們的父親」時，我們並不是說祂只是另一位人父；我們乃是說，思想人父的樣式可以幫助我們認識神。這些只是類比而已。所有的類比都有不適用的地方，但我們卻能透過生動、鮮活的類比來思想神。

為什麼類比的運用十分重要呢？試用兩點說明之。第一，類比道出了神以我們所能了解的方式啟示祂自己的能力。神在聖經中的形象（譬如，牧羊人、帝王、父親）乍看之下都很簡單、好認、易記，但再深一層想，便會發現這些形象傳達出許多有關神的重要、深奧真理。道成肉身的教義道出了神降卑為人的意願及

能力。神以適合人類的層次、我們所能掌握的類比來向我們啟示祂自己。

把神想作牧羊人或人父，實為易事。然而，這並不意味著神就是牧羊人或人父；這樣想，會把神貶格成人。事實上，這些類比乃是幫助我們思考神的樣式(what God is like)。神像個牧羊人或人父。這些意象並非與神等同，而是與神類似。類比意味著神以人類的語言來向我們啟示祂自己，但同時卻不會使祂自己降格至我們的層次。

再舉一個例證會使你更容易明白這個道理。聖經常把神比作是磐石（如詩十八2，二十八1，四十二9，七十八35，八十九26）。然而這並不是說神就是石頭！這種說法會使人誤以為神就是一種物質體，而導致偶像崇拜，聖經中將神類比作磐石的說法當然與之截然不同。沒有人會以為神真的就是一個諸如石頭、毫無生命的天然物質，而是說神就像磐石一樣那麼地穩定、堅固，而且牢牢地支持著我們。

其次，類比易記、難忘。它們都是強烈的視覺意象，足以激發我們的想像力。它們能幫助我們思考神的屬性。以抽象的語言談論神，將會變得十分枯燥乏味。我們都明白，一幅圖畫勝過千言萬語。我們當然可以把神描述成一位在我們一生中照顧、引領、陪伴我們的神。但如果我們透過牧羊人等等與神有諸多類似之處的類比來思考神，我們更能夠牢牢記住神的屬性。人們極容易記取神像牧羊人的比喻，把它和重要的經文（如詩23）聯想在一起。而且每當我們思想這些類比時，腦海中便會開始浮現出其所傳達的種種意念。

耶穌在世時曾說了不少寓言(parables)。這些寓言運用了日常生活中許多生動的意象，透過這扇窗戶，使我們得以瞥見神。

諸如饒恕、善與惡並存於世上等一類複雜的觀念，都透過簡單的寓言呈現出來。這些寓言絕不會將神貶至塵世的層次。它們乃是以我們所能了解、記憶的方式來呈現神向我們啟示祂自己的能力及心意。神知道、了解我們的軟弱，而且向我們的軟弱讓步。此外，保羅也借助日常生活的例子來闡述重要的神學觀念（如加三15）。

不過，經驗告訴我們，任何類比都有不適用的地方。到某一個程度，類比便到達了應用的極限。那麼，我們如何才能知道類比的極限呢？在我們思考解決之道前，先來看一個例子。新約說，耶穌將自己的生命獻作「罪人的贖價」（可十45；提前二6）。這個類比有何意義呢？在我們日常生中，「贖價」蘊含了三層意義：

1. 釋放：為了使被俘虜的人重獲自由，必須付出贖價。當某人被綁架時，得付出贖價救他，他才能獲釋。
2. 付款：為了使人獲釋，便得付出一筆錢。
3. 付贖金的對象：贖金通常是付給擄人者或他的同夥。

當我們論及耶穌作了「罪人的贖價」時，似乎暗示著上述三層意義。

然而，三層意義是否呈現於聖經內呢？毫無疑問的，新約宣稱，透過耶穌的死亡與復活，我們終於得以從轄制中釋放出來；我們從罪以及畏懼死亡的轄制中釋放出來（羅八21；來二15）。新約中明白地提到，為了使我們得釋放，必須以耶穌的死作代價（林前六20，七23）。我們得自由乃是一件代價昂貴、彌足珍貴的事情。在第一層與第二層含義上，聖經中的「贖價」皆與日常

生活的用法若合符節。但第三層意義符合嗎？

新約從不曾提到耶穌的死是作為付給某位（如魔鬼）的代價，俾使我們得自由。雖然前四世紀有部分學者認為，他們可以將有關贖價的類比推到極致，並宣稱，神藉著耶穌的死使我們得以脫離魔鬼的權勢，但此說並無聖經依據，而且還嚴重曲解了新約對耶穌受死之意義的描述。因此，我們務必得思想類比能被應用的極限，免得受到誤導。

聖經並沒有只提供我們一項類比來幫助我們了解神及救恩，乃是提供了許多類比。每一項類比都有助於我們了解神或救恩的某些層面。不過，這些類比常互相牽連，彼此幫補。沒有任何一項類比或寓言是完備的；但當許多類比、寓言合在一起時，便能使我們對神及救恩有完整、連貫的了解。

讓我們藉一個例子來說明類比互相牽連的事實。拿君王、人父、牧羊人三項類比來說，每一項都傳達出權威的意義；這意味著，在我們對神的認識中，權威是一項重要的觀念。不過，君王往往專斷跋扈，不以子民的利益為施政的依歸！也許有人就會將這項類比曲解成神是個暴君。然而，聖經中所述人父對兒女的慈愛（詩一〇三13~18）以及牧羊人為羊羣的捨命（約十11）告訴我們，聖經無意將神描寫成暴君。神乃是溫柔、睿智地運用祂的權威。

當然，這些類比還有其他含義：地上的君王、人父及牧者皆應效法神的樣式。君王應該剛正不阿、勤政愛民；人父應該慈愛、和藹地運用個人的權威；牧者應該溫柔、無私地牧養信徒。職是，類比不僅能幫助我們思想神的屬性，也告訴我們神對這個世界的心意。

思考人的類比與神的真貌之間的關係，能使我們省卻一個棘

手的問題。許多人發現將神喻為人父的類比不管用，因為他們與父親相處不睦。他們暗忖：「如果神像我的父親一般，我可不想與祂有任何關係。」世上有些父親的確暴虐無道；這時若將神喻為人父，的確毫無吸引力，也令人難以接受。有些父親的確有愧聖經上所說父親的本分。聖經上描述父親的本分，首要的用意在提供父親們效法的榜樣，其次則在幫助我們思想天父。雖然天下所有的父親都能在某個程度上反映出天父的樣式，但有些父親比其他父親反映得更多、更好。這層認識對於那些與自己的父親相處不睦的人來說頗有助益。

阿奎那的類比理論，對我們思想神的方式大有助益。它道出了神透過聖經向我們啟示的方式，使我們知道神如何超乎世界之上，同時又能在這個世界中啟示我們。神並不是侷限於時間及空間中的某人或某物；但反過來說，這些人、物卻能加深我們對神的本質與樣式的了解。神是無限的，但祂卻能夠透過人的語言以及有限的意象來向我們啟示祂自己。正如阿奎那所強調的：神能透過人的語言及意象，可靠、充分地向我們啟示。

推薦書目：

布朗(Colin Brown)，《哲學與基督教信仰》(*Philosophy and the Christian Faith*)，頁二十~三二，詳盡地介紹、摘要了本章所述有關神的存在的論點。

卡波史東(F. C. Coplestone)，《阿奎那》(*Aquinas*)，本書可能是介紹阿奎那的生平、觀念、時代背景的最佳入門書。

麥葛福(Alister McGrath)，《認識耶穌》(*Understanding*

Jesus)，頁一二三～一三六，討論了聖經中有關救恩的類比。

麥葛福(Alister McGrath)，《認識三一神論》，校園書房出版社，1990，詳盡地討論了「類比」的觀念，特別提到有關神的類比。

柏森(Erik Persson)，《神聖的道》(*Sacra Doctrina*)，對阿奎那有關理性與啓示之間的關係的看法有詳盡的討論，但本書艱澀難讀，只推薦給特別有興趣者一讀。

楊德爾(Keith E. Yandell)，《基督教與哲學》(*Christianity and Philosophy*)，頁四八～九七，仔細地分析了本章所述有關神的存在的論點。

第五章

馬丁路德

之一：信心與經驗

漢思(Hans Luder)是出身德國東北部埃斯勒本(Eisleben)小鎮的一名赤貧礦工。他的家族以務農為本，正如其妻瑪格瑞特(Margarethe)的娘家一樣。一四八四年，漢思舉家遷居至鄰近的曼斯菲爾德鎮。在曼鎮，他努力不懈，最後終於晉身為煉鋼業的老闆。至一四九一年前，他已成為鎮上舉足輕重的鄉紳。他的事業一帆風順。

一四八三年十一月十日傍晚時分，漢思的長子誕生了。翌日早上，嬰兒就受洗了。依據相沿已久的傳統，新生兒必須接受洗那天當家的聖徒命名。十一月十一日適逢聖馬丁(St. Martin of Tours)當家的日子，於是男嬰便命名為馬丁(Martin)。

雖然當時的社會十分鄙視農民，但馬丁卻以貧寒的農家出身為榮。他稍後曾自傲地寫道：「我是農家子弟，我的父親、祖父及曾祖父都是道道地地的農夫。」他所受的教育有限，但他仍在一五〇一年四月順利地進入耳弗特大學(University of Erfurt)就讀。一五〇五年一月，他取得了碩士學位，並準備開始鑽研中古時代獲利最豐的法學。是年五月二十日，他開始一頭栽入法學的

天地中。

在中古時代的大學裏，資賦優異的學生有三種選擇。在取得碩士學位後，他們可以在三種「高等學科」——神學、醫學、法學中任選一科攻讀。一如加爾文，馬丁選擇了法學。漢思是促成兒子作此決定的關鍵人物。事實上，他不斷對兒子施壓，要求他步上研究法學之途。甚至早在馬丁著手研讀法學之前，他的父親就已為他買好一整套法學教科書，俾使他先聲奪人、領先羣倫。漢思認為，攻讀法學可以確保馬丁將來名利雙收。另一方面，他還積極為馬丁物色富家千金作結婚對象，以幫助他平步青雲。

不久，馬丁的志業出現了一百八十度的大轉變。一五〇五年六月三十日左右，他從曼鎮返回耳弗特。行經史托特翰(Stortheim)的途中，他遇到一場來勢洶洶的暴風雨。突然，一道閃電擊中他身旁的陸地，使他摔下馬來。馬丁嚇得魂不附體。在萬分恐懼中，他大叫：「聖安妮，救我！我願意作修士！」聖安妮(St. Anne)是礦工的守護聖徒，因此馬丁在情急之下放聲向她求救。

馬丁的朋友苦勸他忘卻當日的誓言，但馬丁卻矢志遵守諾言。一五〇五年七月十七日，他住進了在耳弗特七所最負盛名的修道院中的一所。他選擇了其中管教最嚴格的奧古斯丁修道院。他的父親對這項決定大為震怒，此後相當長的一段時間都對他不聞不問。

然而，馬丁仍不為所動。他開始埋首研究神學。奧古斯丁修道院與耳弗特大學關係良好，其中院裏某些領導人物都在該校執教。因此，馬丁得以接觸到中古時代末期大名鼎鼎的俄坎的威廉(William of Ockham)、艾里(Pierre d'Ailly)、比爾(Gabriel Biel)等神學家的思想。最重要的是，他開始仔細地研讀聖經。

馬丁獲得了一本中古時代通用的武加大拉丁文聖經(Vulgate)。

馬丁的神學研究生涯發展得十分順利。一五〇七年，當他在修道院待了兩年後，被按立為神父。在一五〇九年前，他已獲得了生平第一項重要的神學資格。最後，一五一二年十月，他攻取了神學博士的學位，達到個人學術研究的巔峯。在那之前，他已搬離耳弗特，定居於鄰近的威丁堡(Wittenberg)。

一五〇二年，智者腓勒德力(Frederick the Wise)創辦了威丁堡大學。他創辦本校並非純粹出於教育動機，而是為了使鄰近的來比錫大學(University of Leipzig)黯然失色。不過，腓勒德力的夢想卻化為烏有。十年下來，威丁堡大學仍只是一所水準平平、無啥特色的大學，學生人數也少得可憐。馬丁在攻得博士學位後不久即在該校取得教席，而且在此地度過餘生（只曾偶爾暫離此地）。

往後幾年內，馬丁講授了詩篇(西元1513~1515)、羅馬書(1515~1516)及希伯來書(1517~1518)。在講授聖經的過程中，他發現他對神管理世界的方式的認識有所轉變。他不斷思索聖經本文，從而形成個人的神學思想。當他默想聖經時，他發現自己對中古末期教會的教導及作法漸感不滿。他開始閱讀奧古斯丁的著作，特別仔細研究奧氏反駁伯拉糾的相關著作。漸漸地，他發展出一套革新的神學思想，結果對歐洲歷史及教會產生了關鍵性的影響。

馬丁在一五一七年首度公開提出質疑，掀起了有關贖罪券(indulgences)的論戰。十六世紀的人耽溺於罪中，他們一邊犯罪，一邊還想心安理得地過日子，贖罪券的存在正好滿足了他們的需要。在教皇的授權下，縱慾的人只要付出一筆錢，諸如道明會修士帖次勒(Johann Tetzel)一類販賣贖罪券的人，便會赦免他

們過去、現在及未來所犯的罪。這項權威不僅可以施行於生者，帖次勒甚至聲稱，只要買了贖罪券，連死去的親人所犯的罪也能獲得寬宥。為了促銷贖罪券，帖次勒居然喊出了一套廣告詞：

銅幣丟入錢櫃的聲音一響起，
死者靈魂就立刻從煉獄躍起！

對馬丁來說，教會販賣贖罪券的作法根本違背了聖經的教導。這種作法使基督教淪落為一種可以交易的商品，專為那些恣意放蕩、犯罪的人而存在。因此，一五一七年十月三十一日，馬丁公然提出抗議。他將著名的「九十五條論綱」(Ninety-five Theses)釘在威丁堡教會的正門上。我們千萬不可過分渲染此舉的重要性，馬丁的原意只是想在大學校園內主要的佈告欄上張貼一張合法的佈告。他依照自己享有的權利，呼籲就「贖罪券」的問題舉行公開辯論。然而，某些出版商設法取得了馬丁所寫的佈告，而且深深了解這則佈告的商業賣點。短短幾個月內，「九十五條論綱」便廣為流傳，馬丁本人則被大家視為一名憤世嫉俗的年輕人。一五一九年，馬丁與厄克(Johann Eck)在來比錫舉行公開辯論，向教皇的權威提出挑戰。

馬丁生活的時代適逢人本主義運動(the humanist movement)漸獲正視之時。雖然時至今日，「人本主義」一詞隱含無神論、世俗主義的意味，但在十六世紀，它卻不帶這些弦外之音。當時，「人本主義者」係指「強調古老源頭的人」。當時有不少人偽造拉丁文或希臘文名字，好使自己的名字聽起來更尊貴。因此，史瓦澤德(Philip Schwarzerd)自稱為「Melancthon」(希臘文字面意義為「黑色的土」)；浩斯千(Johann Haus-

chein)則自稱為「Oecolampadius」(字面意義為「屋燈」)。大約在一五一九年，馬丁路得也隨著當時的潮流浮沈。

那時，馬丁已成為批判中古教會積弊的知名人物。他極力強調基督徒的自由，並在一五二〇年寫成了文情並茂的《論基督徒的自由》(On the Freedom of a Christian)一書。他把自己的姓氏「路得」易為「Eleutherius」，意謂「釋放者」。不過，沒有多久，馬丁就對自己造假的作法感到厭倦，而恢復原姓。但路得(Luder)一姓已有了新的寫法「路德」(Luther)。自此之後，馬丁路得便成了馬丁路德。

一五二〇年，馬丁出版了三本重要著作，迅速為他奠定了改革者的名聲。馬丁刻意用德文撰書，俾使廣大的羣眾能接觸他的思想。當時，拉丁文是歐洲宗教界、學術界菁英分子使用的語言，而德文則是市井小民通行的語言。在《告信奉基督教的日耳曼諸貴族》(Appeal to the Christian Nobility of the German Nation)一書中，路德痛陳改革教會的必要性。他剴切地指出，十六世紀初期的教會在教義及作法兩方面，都已悖離新約聖經。這本以精簡、俏皮的德文寫就的書，使人們對某些嚴肅的神學觀念起了廣大的共鳴。

本書空前成功的結果，馬丁深受鼓舞，立刻乘勝追擊，推出《關於教會囚虜時代的序論》(The Babylonian Captivity of the Christian Church)一書。在這本力透紙背的著作中，馬丁激憤地指出，福音已淪為建制化教會的俘虜。他說，中古教會以複雜的神職人員層級及聖餐禮儀禁錮福音；教會成為福音的主人，反僕為主。稍後，他又在《基督徒的釋放》(The Liberty of a Christian)一書中進一步闡述這項看法。這本書十分強調信徒的自由與義務。

截至目前，馬丁身陷麻煩之中。一五二〇年六月十五日，教皇頒佈勅書責備馬丁，並訓令其放棄己見。馬丁斷然拒絕，而且當眾燒毀勅書，使得事態愈演愈烈。翌年一月，他被逐出教會，並被傳喚至沃木斯國會(the Diet of Worms)前。馬丁再度堅拒放棄己見。馬丁的處境日趨艱困。此時，一位了解其處境的德國王公伸出援手，假裝安排他被人「綁架」，再把他安全送往埃森納(Eisenach)附近的瓦特堡(Wartburg)。在流放外地的八個月期間，馬丁有充裕的時間深思自己許多觀念的深層意義，並檢驗自己動機的純度。一五二二年，在他回到威丁堡，主持當地的宗教改革運動(Reformation)之前，他的觀念在歐洲各地普獲熱烈支持。宗教改革運動於焉如火如荼地展開。

路德在年輕時便十分注意自己的罪性及軟弱。他想，像他這樣的罪人如何能和聖潔、公義的神建立密契的關係呢？像他這樣的人如何能信任、敬愛一個懲罰罪人的神呢？路德為這項疑問感到惴惴不安，於是決心深入研究聖經。最後，他領悟到因信稱義的真理。我們將在下一章中討論路德領悟的過程以及因信稱義的意涵。在本章其餘篇幅中，我們將著力於路德對基督教思想一項最重要的貢獻——他的「十字架神學」(theology of the cross)。這套神學闡明了信仰與理性之間的關係，並使我們對苦難有更透徹的認識。

一五一八年至一五二〇年間，路德日漸感受到當時政治及宗教勢力的威脅。對路德本人及其他注意其動靜的人來說，路德的日子似乎已屈指可數。苦難及死亡的陰影漸行漸近。但對於基督徒而言，苦難和死亡究竟有什麼意義呢？路德在面臨危機的這些年間，似乎一直在苦思這項艱難的問題。他苦思之後產生的思想結晶便是如今眾所周知的「十字架神學」。

路德認為，十字架是基督教信仰的核心。耶穌被釘死在十字架上的形象乃是錘鍊我們對神所有看法的熔爐。路德在《十字架本身即是我們的神學》、《十字架考驗萬事》等一系列文章中，都極力闡揚十字架的重要性。路德將「榮耀神學家」(theologian of glory)與「十字架神學家」(theologian of the cross)兩者劃分出來。前者追尋神卻棄絕耶穌；後者則明白，在十字架裏並透過十字架，神被彰顯出來。

但十字架究竟如何彰顯神呢？路德提出了神在十字架裏「隱藏的啟示」(hidden revelation)一說。這是一項艱澀的觀念。不過，一旦掌握這項觀念，便能幫助我們更加明瞭基督徒的存在及經驗。為了明白路德所說的「隱藏的啟示」的意義，我們最好先思想耶穌基督在第一個受難日死在十字架上無助、絕望的情景。

聚集在十字架四周的羣眾巴望著奇蹟發生。他們認為，如果耶穌當真是神的兒子，神便會插手，拯救耶穌。然而，時間慢慢過去了，卻絲毫不見神出面干預的奇蹟。當耶穌被掛在十字架上時，他短暫卻深刻地經歷到神的缺席，因此他不禁喊道：「我的神，我的神，為什麼離棄我？」有許多人原本指望神會戲劇化地出面干預，搭救垂死的耶穌，但這項奇蹟卻始終沒有發生。耶穌受苦，終於死了。我們絲毫看不見神在其中動工的跡象。因此，將對神的認識完全奠基於本身經驗的人會下結論說：神缺席了。

但耶穌的復活推翻了上述結論。神一直在曠野地與耶穌同在，成就救贖人類、證實耶穌為神子的聖工。雖然人看不見祂的同在，但祂確實同在。經驗會告訴我們神缺席了，但耶穌的復活卻顯示出神「隱藏的同在」(hidden presence)。也許我們所經歷到的神是袖手旁觀的，但耶穌的復活卻顯示出，神在幕後默默動工。路德認為，耶穌的復活顯示出，依人的經驗所作的判斷多麼

不可靠。我們不應被人的經驗誤導，而應全心相信神的應許。神應許與我們同在，即使是在我們生命中最黯淡的時刻。因此，如果經驗無法測出神的同在，那麼經驗的判斷便應被視為不可靠。

路德建議我們將人類的經驗想像成第一個受難日的情形。我們遇到許多使我們困惑、害怕的事，據此下結論說，神在我們的困境中缺席或袖手旁觀。苦難便是一個絕佳的例子。我們常在想，神在人類蒙受苦難時怎麼可能和我們同在呢？相信當年目睹耶穌受苦、死亡的人羣也作如是想。然而，第一個復活節卻使局勢改觀，也改變了我們對神同在、動工的方式的看法。第一個復活節顯示出，在苦難等被經驗判定為神缺席的處境中，神其實仍同在、動工。

路德指出，我們應把上述洞見應用於自我的處境。在某些時刻，我們每一個人總難免會無法接受神在我們受苦時仍與我們同在、動工的事實。但如果我們回想起第一個受難節，便會了解同樣的想法、憂懼在當時也曾出現。然而，耶穌的復活卻扭轉了那些想法、憂懼，使我們知道人類的經驗多麼不可靠。我們可以把路德的洞見臚列如下：

十字架——經驗

神缺席

神袖手旁觀

對理性不當的信任

苦難毫無意義

復活——信心

神以隱藏的方式同在

神以隱藏的方式動工

對神的應許正確的信任

神透過苦難施行拯救

我們現今的經驗恰似第一個受難日。也許神看起來並沒有明顯的同在、動工，但正如同信仰教導我們從第一個復活節的觀點

看待第一個受難日，我們在看待自己現今的經驗時，也應抱持同樣的觀點。神看起來似乎缺席，但實際上卻有祂隱藏的同在。

上述觀念大大影響了路德對信心的認識。信心乃是看見神在這個世界及我們本身經驗中同在、動工的能力。信心能看透事物的表面及經驗的誤導印象。信心就是當經驗暗示著神缺席時，依舊願意相信神所應許的，敞開心期待神的作為。路德用「信心的幽暗」(the darkness of faith)一語來闡述他的看法。這項看法幫助他明瞭懷疑的本質。

懷疑表現出我們習於靠經驗判斷事物而不靠信心的天性。當信心與經驗相持不下時，我們傾向於信賴經驗，而不信賴信心。但路德指出，被奉為指引的經驗卻是靠不住的。那些信賴第一個受難日經驗的人，在耶穌復活的事實對照下，顯得愚不可及。路德認為，耶穌的復活顯示出，對神的應許的信心比對經驗、理性的信賴更為實在。我們必須操練「神就是神」(let God be God)的信心，信賴祂及祂的應許，而不要依靠自己對事物有限、不足的認知。

職是，耶穌的十字架摧毀了我們憑己力去判斷神的自信，粉碎了我們靠理性、經驗去認識神的天性，迫使我們承認，我們不能預先判斷神的本質、樣式，而必須獲得啟示。神透過苦難以及十字架的軟弱、羞恥，向我們啟示祂自己，迫使我們放棄對祂先入為主的定見。神粉碎我們對祂的成見，俾使我們更願意向祂學習。如果我們想更深認識那位在髑髏地同在、動工的神，我們就必須謙卑。

最後，路德堅稱，若要成為一位神學家，必備一項基本經驗。他曾在一篇最常被引用（最艱深）的文章中簡述這一點：「造就神學家的乃是生、死、被定罪，而非閱讀、沈思、領

悟。」當筆者第一次讀到這段話時，感到大惑不解。神學不就是研讀聖經並嘗試解釋聖經嗎？路德到底在發什麼牢騷呢？如今，我明白這段話的真諦，並相信路德所言正確無誤。要成為一名真正的神學家，所要面對的乃是活生生的神，而非有關神的思想。但罪人又怎麼能指望完全了解神呢？

路德認為，若你想成為一名真正的神學家，就必須先經歷被定罪的感受。你必須在某一個時刻真切瞭解自己實在是罪人，實在應被神定罪。耶穌在十字架上的死，代表著神對罪的盛怒，並顯示我們是被定罪的人。唯有這麼想才能使我們徹底明白新約聖經的中心思想：神以大能救罪人脫離被定罪的命運。我們若不認識自己的罪，也不認識罪在我們與神之間所造成的鴻溝，我們就無法經歷耶穌基督所成就的赦罪帶給我們的喜樂、驚歎。

幾乎人人都讀得懂聖經，也都能有所領悟。但路德主張，真正的神學家乃是經歷到因罪而被定罪的人；當他在讀新約聖經時，他便明白赦罪的信息對他而言是個好消息；他經歷到福音能釋放人，改變我們的處境，和我們息息相關。很多人認為，新約不過是文學作品，十分易讀。但路德提醒我們，唯有認識自己的罪及罪的意義，我們才能完全領悟神透過耶穌受死來赦免我們的罪的奧祕。

路德的神學思想中最有趣、最艱深的部分，便是有關信心與經驗之關係的地方。我們不妨先思索懷疑的本質以及我們判斷神在世上及我們的生活中同在、動工的方式，這將有助於我們了解路德的看法。不過，路德最負盛名的觀念莫過於「因信稱義」一說。我們將在下一章探討因信稱義的內容及重要性。

推薦書目：

培登(Roland Bainton)，《這是我的立場》(*Here I Stand*)，可能是最傑出的馬丁路德傳記，是現存最值得一讀的入門書。

吉托生(James M. Kittelson)，《改革者路德》(*Luther the Reformer*)，晚近一部介紹路德生平的優良傳記。

麥葛福(Alister McGrath)，《宗教改革思潮》(*Reformation Thought*)，頁一～六六，概述宗教改革的知識、社會背景。

若要詳細研究路德的生平及理念，可參閱洛塞(Bernhard Lohse)的《馬丁路德：介紹》(*Martin Luther: An Introduction*)；洛維尼奇(Walther von Loewenich)的《馬丁路德：其人其事》(*Martin Luther: The Man and His Work*)；麥葛福(Alister McGrath)的《路德的十字架神學》(*Luther's Theology of the Cross*)及盧普(Gordon Rupp)的《神的公義》(*The Righteousness of God*)。

麥葛福(Alister McGrath)，《懷疑》(*Doubt*)，頁一三三～一三九，探討基督徒生活經驗的不可靠。校園書房出版社即將出版。

麥葛福(Alister McGrath)的《十字架之謎》(*The Enigma of the Cross*)及莫特曼(Jürgen Moltmann)的《被釘十字架的神》(*The Crucified God*)，都深入探討了「十字架神學」對現代神學的影響。

第六章

馬丁路德 之二：因信稱義

馬丁路德年輕時十分在意自己的罪性。他在早年生活中似乎一直被一個問題困擾著：「我怎樣才能發現慈愛的神。一位公義的神怎麼可能和罪人建立密契的關係？」由於路德非常清楚自己的罪。他為這個問題深感沮喪。每當他思及耶穌，他發現自己總把耶穌想像成一名嚴厲的法官，揭發、審判他的罪。

「神的公義」是最令路德感到困惑的觀念。「神是公義的」究竟含有什麼意義呢？身為神學生，他一直受到「唯名論」(Nominalism)的訓練。這個學派的重要學者包括十四世紀偉大的英國學者俄坎的威廉(William of Ockham，以「俄坎的利刃」Ockham's Razor 著稱)以及十五世紀的德國教授比爾。路德年輕時便已熟讀這些學者的著作，對於他們所強調的「神的公義」的觀念自不陌生。

為了了解路德早年對「神的公義」的看法，我們先來認識比爾的觀點。比爾認為，神已和人類訂約，如果人類做某些特定的事情（譬如愛神、不再犯罪），神就會讓他們稱義。神是公正不阿的：你是誰並不重要，你做了什麼才是重點。不論這個人是

誰，只要他能達到所訂之約的基本前提，神就會讓他稱義。無論你是君王或庶民，都適用於同樣的前提。神之所以是公義的神，在於祂讓任何達到前提的人稱義，並懲罰那些達不到的人。

路德不禁懷疑，罪人該怎麼辦呢？如果你深陷罪中，無法達到神的前提，會發生什麼後果呢？路德隱隱然承認，罪牢牢控制他的生命，致使他無法脫離罪的轄制。能獲得「若停止犯罪，你便可以稱義」的應許固然很好，但這項應許實與對瞎子承諾說「只要你能看見，我就給你一百萬元」無異。這根本是項不可能企及的前提。路德認為，比爾有關稱義及「神的公義」的觀點根本不切實際，未能正視罪的嚴重性。如果神依祂的公義來懲罰罪人，對路德及所有罪人來說，福音根本無法給人帶來安慰。

路德自述，他曾竭盡所能地想達到獲得救恩的前提，但到頭來卻更確信自己不可能得救。他說：

我是自奉甚嚴的修士，謹守一切戒律。我敢問心無愧地說，如果有任何修士能透過戒律上天堂，那人一定非我莫屬。修道院的同伴可以證實我所言不假…然而，我的良心卻使我對此沒有確切的把握，我常常對自己說：「你那件事沒做好。你的悔恨不夠徹底。你沒有為那件事懺悔。」我愈努力倚靠人的傳統來彌補不確定、脆弱、不安的良心，我便發現自己的良心愈發不確定、脆弱、不安。

路德言下之意似乎在說，他無法達到得救的前提。他缺乏得救所需的資源。公義的神不可能將救恩賞賜給他，只會將他定罪。

在一五一三至一五一四年間，路德突然注意到一段經文：

「神的義，正在這福音上顯明出來」（羅一17）。他實在想不通神的公義顯明出來竟稱得上是「福音」。他想，如果神是公義的，祂便會懲罰罪人，這豈能算是好消息呢？為什麼使徒保羅對這項負面的信息感到如此興奮呢？抑或是路德完全誤解了保羅？

稍後，可能是在一五一五年間，路德似乎有了突破。很幸運的，他記下了這段心路歷程，使我們得窺真相。在路德辭世那年（一五四五），他出版了反省自己青壯期神學思想的一本小傳，縷述個人被羅馬書一章十七節所困的情形。他追憶道，他一直被教導將「神的公義」解釋成「神既是公義的、懲罰罪人的神，那麼福音上所顯明的義便是神對罪人所發的盛怒」。如此一來，這對罪人來說，怎稱得上是好消息呢？路德繼續寫道：

我晝思夜想，最後靠神的憐憫，我注意到經句的上下文，亦即「因為神的義，正在這福音上顯明出來…義人必因信得生」。這使我開始明白，神的義指的乃是義人靠神的恩典而活，這項恩典便是信。神的義顯明在福音上，意即慈愛的神依消極的公義，使我們因信稱義，正如經上所寫的：「義人必因信得生。」一思及此，我感到自己已完全重生，而且已穿越敞開的大門進入天堂。

當路德述及他發現「神在福音上顯明的義，乃是神給罪人的恩賜（信）」時，他的興奮之情奔躍於字裏行間。福音所顯明的神，並不是一位嚴厲、冷酷的法官，以我們的善行來評判我們；祂乃是一位慈愛、親切的神，將祂的兒女永遠無法憑己力得到的東西賞賜給他們。

換言之，「神的公義」並不是「屬於」(belongs to)神的公

義，而是「來自」(comes from)神的公義。比爾曾把它解釋成「屬於」神的公義，並主張神將依此作為評判我們的標準。但路德如今明瞭，它指的乃是神賜給我們作禮物的義；神自己達到了稱義的前提。罪人毋需先成為義人，才能和神相交；神自己將義賜給罪人，使他們能在祂面前站立得住。

我想借助一個比喻來闡明路德的新發現。假設你身繫囹圄，獄方表示，只要你付出一筆可觀的罰鍰，就准你出獄。這項承諾是非常實際的：只要你能達到前提，諾言便會付諸實現。比爾（以及更古早的伯拉糾）都著眼於達到前提的部分，路德早期亦作如是想。他們認為，你在某處貯存著不可或缺的金錢，既然自由更為可貴，因此你便會接受交易，付出罰鍰。只要你有不可或缺的經濟資源，這樁交易便可輕易達成。然而，路德愈來愈同意奧古斯丁的觀點：罪人根本沒有滿足前提所需的資源。再回到我們的比喻來說，路德（以及更古早的奧古斯丁）強調，由於你根本沒錢，以錢贖身的承諾顯然無濟於事。因此，路德及奧古斯丁認為，福音的好處便在於你被「賜予」必要的錢財，得以贖回自由身。換言之，別人為你達到了前提；別人提供了你所欠缺的東西，超乎你所期望、所配得的。因此，路德終於明白為何當保羅講到「神的義，正在這福音上顯明出來」（羅一17）時會充滿興奮之情！

那麼，路德究竟對「神的公義」有何領受呢？路德以一系列意象勾勒出神雖賜義給我們，但這義仍為外在之物的圖畫：如同母雞以羽翼護衛小雞一般，神也以祂的義來裹覆我們。雖然我們本身是不義的，但神卻將祂具有保護、醫治功效的義賜給我們，使我們能在其下，開始在聖潔中長進。我們永遠無法靠自己的努力獲得義，唯有靠神賜下。我們靠著神所賜下的義，才能站

立在祂面前，成為因信稱義的罪人。我們所以能透過神所賞賜的信「與神修好」，都要歸功於神廣袤的恩典，而非自己的努力修行。路德所標榜的「單單因信稱義」(justification by faith alone)揭示了神的慈愛與寬容，也明指罪人無法使自己稱義。甚至就是連讓我們得以稱義的信，也是神的恩賜！

因此，路德強調，神以祂的義裹覆我們，使我們得以稱義，但我們在內裏仍是罪人。神以祂的義，而不是以我們所擁有的義，使我們稱義。這是路德的名言：「同時為義人和罪人」(righteous and sinners at one and the same time)所蘊含的觀念。雖然我們是罪人，但神仍能改造、更新我們墮落的天性。正如工地的工人以防水帆布保護建築物免受風吹雨淋一樣，神也以祂的義在外覆庇我們，以保護祂在我們內裏所做的更新、改造之工。

神在我們內裏及外部所做的工有所不同。在外部，祂將基督的義賜給我們，改變我們的地位；在內裏，祂動工更新我們的罪性，改變我們的生命。神在我們外部的作為一次即可大功告成，但在我們內裏所做的工卻是恒久的過程。後代的新教學者將神在我們外部所做的工稱為「稱義」(justification)，而將祂在我們內裏所做的工稱為「成聖」(sanctification)。不過，路德當時尚未發展到嚴格區分二者的階段。

我們雖仍為罪人，但因為深知神在我們內裏繼續更新我們，就使我們活得有盼望。路德認為，因信稱義的罪人彷彿病人一般，但卻被託付給醫術高超的醫生照料。罪人成為義人，「並非在事實上，而是在盼望中」(not in fact, but in hope)。我們內裏獲得更新、重建的跡象，預示我們未來將成為完美無瑕的義人，正如同病人在看到復元的跡象後，確信自己必能在醫生的悉心診

治下完全康復一樣。

「因信稱義」到底是什麼意思呢？保羅經常引用「稱義」的觀念（如：羅五1），意謂罪人與神恢復、建立關係，其中蘊含「赦免」、「和好」的意義。那麼，「因信稱義」所指為何呢？路德強調，它絕不是指我們因著信就得以稱義；並不是說罪人因為信神就能稱義。若這樣想，不啻將信貶抑為人的成就，誤以為人可以靠自己信神。相反的，「因信稱義」意謂我們從神那裏接受稱義所需的一切，包括了信心在內。

「單單因信稱義」的觀念清楚地指出，神為了拯救罪人，做了一切必要的事，甚至連信都是神所賜予的。神是主動的，我們則是被動的；神大方地賞賜，我們則欣喜地接受。我們並不是因為自己的嘉德、懿行才得以稱義，而是因為神的賞賜。路德特別強調，我們不能靠行善稱義；但我們成為義人後，卻會去行善。換言之，行善乃是對神使我們稱義的恩典作出回應。但這並不是說神使我們稱義，卻以叫我們行善作交換條件。過公義的生活乃是稱義的「結果」，而非「前提」。

許多批評家並不贊同路德的這項看法。他們認為，此說似乎意味著神沒有時間做好事。因此，路德被貼上了「放蕩不羈」、「無法無天」的標籤。換言之，批評家認為，在路德的宗教生活中，律法毫無立足之地。或許我們可藉「無政府主義者」這個字眼來描述他們對路德的看法。然而，事實上，路德只是想強調，行善並不是稱義的「因」，而是「果」。換句話說，路德將善行視為「稱義後自然產生的結果」，而非「使人稱義的原因」。路德毫無摧毀道德的居心，只是想將道德置於適當的地位。基督徒行善乃是為了感謝神赦罪的恩典，而不是想藉此來換取神的赦免。瑞士宗教改革家布靈爾(Heinrich Bullinger)在一五四四年也

提出了相同的看法。布氏在名為《恩慈的神為基督的緣故，單單透過信，不靠善行，使我們稱義，但信同時又帶出許多善行》(註一)的著作中，對因信稱義的真諦有淋漓盡致的闡釋。

路德又進一步依基督與信徒間「奇妙的交流」(wonderful exchange)來講解「神的公義」。他舉人類的婚姻為例說，基督和信徒透過信而結合：基督將祂的義賜予信徒，信徒將他的罪轉移給基督。稱義指的乃是復活的基督與每一位信徒之間真實的結合。基督所有的一切都成為我們的，我們所有的一切也都成為基督的。因此，路德提出「攫取之信」(a grasping faith)：抓住基督，與他結合，信徒與基督間便會產生奇妙的交流。路德堅決主張，稱義只會改變個人在神面前的地位，卻無法使人性產生根本的改變：雖然個人因信稱義，但仍是罪人。信徒內裏仍有罪存在的事實，與他因信稱義的事實並行不悖。

顯然的，路德「因信稱義」的觀念，對於信徒饒富啟示。信徒得救乃是本乎神的工作，而非人的努力。救恩是神所賞賜的禮物，而不是人憑己力掙得的獎賞。就許多方面而言，這是一項激進、大膽的想法。當今，在教會之外，救恩仍被普遍視為透過善行所獲致的獎賞。許多人常會謙稱自己「表現不夠好，沒有資格被稱為基督徒」。路德深有同感！神之所以使我們稱義，不是因為我們是好人；神使我們稱義，才使我們變好。路德認為，承認自己是罪人，完全不配獲得神的恩典，乃是我們接受這份寶貴恩典的第一步。

因信稱義的觀念不僅對信徒個人饒富啟示，也對宗教改革時代的社會極具意義。我們可從一五一七年的「贖罪券爭議」(Indulgence Controversy)窺知一二。路德便是在這場論戰中名噪四方。贖罪券到底是什麼東西呢？起初，贖罪券是一種慈惠奉

獻，用以表達個人對罪得赦免的感恩之心。然而，時至十六世紀初期，立意甚佳的奉獻已變質為教會斂財的手段。路德尤其對道明會修士帖次勒大肆推銷贖罪券的作法感到不齒。帖次勒宣稱，只要花三馬克，罪人就可以免除所有懲罰，否則就得在煉獄中飽受煎熬。對許多人來說，這項以微薄的金錢就能達成的交易，真是令人難以抗拒。但對路德來說，這種交易無異暗示著神的赦免可以用金錢收買，完全違背了新約聖經對神的恩典的教導。義憤填膺的路德，遂於一五一七年十月三十一日在威丁堡教會大門上張貼了著名的「九十五條論綱」。

然而，當時的社會確實瀰漫著花錢贖罪的觀念。許多人衷心相信，只要付出現金，罪行所致的永恆懲罰即使未必能一筆勾銷，也必定能減輕許多。因此，德國布蘭登堡主教亞布烈特 (Cardinal Albrecht of Brandenburg) 大力銷售贖罪券，共計為罪人省卻了三千九百二十四萬五千一百二十年的懲罰。在十六世紀初期，贖罪券是教會歲收的主要來源；而從教皇、亞布烈特主教及弗吉斯 (Fuggers) 銀行間曖昧不清的交易看來，教會歲收流入不少人的口袋。結果，相關的既得利益階層為了確保個人財源，就不願釐清「因信稱義」的曖昧性。

衡諸於此，路德「因信稱義」及相關的「信徒皆祭司」 (priesthood of all believers) 的理論，取得了超越神學領域之外的重要性，破壞了教會既得利益階層的好事。路德主張，赦罪乃是神與信徒兩者之間的事，其他人毫無置喙的餘地。神職人員無權宣佈信徒得赦免；信徒可從聖經中獲得只要向神認罪便能被赦免的應許，無人有权論斷這些罪行。信徒無需為了獲得神的赦免，而付出任何形式的酬勞。煉獄的觀念只是不合聖經、憑空捏造的說法，徒然衍生出市井小民的迷信行為及神職人員的斂財惡

狀。人既然否決了煉獄的存在，對死亡、垂死本身及相隨而來的繁文縟節也就全然改觀。從文藝復興時代的個人主義以及新約聖經衍生出來的新觀念，強調個人與神之間的關係，從而使得教會建制只能佔有邊陲地位。路德不僅猛烈抨擊教會藉贖罪券斂財的行徑，也大力撻伐教會在赦罪一事上所扮演的角色。

路德在一五一七年十月三十一日（是日已被德國明定為「宗教改革日」）張貼「九十五條論綱」之舉，並不只是針對帖次勒推銷贖罪券的行徑發難。帖次勒和現代的清潔劑製造商一樣，以誇張不實的廣告，矇騙大眾，路德不僅希望教會能澄清對赦罪的教導，更是標明了新的赦罪神學的出現（或者更精確地說，標明了古老、已被遺忘的赦罪神學的「再現」），這使得教皇、神職人員、王公貴族、銀行等既得利益階層的財源深受威脅。「因信稱義」的教義再度肯定了神的赦免乃是白白給予，不能用錢收買，不論任何社經地位的人都可以得到。「信徒皆祭司」的教義則意味著，信徒在神的恩手扶持下，無需藉助教會或神職人員，即有能力達成個人得救所必須做的任何事。由上可知，難怪路德的觀點會令當時的教會建制坐立不安，卻令廣大的平信徒趨之若鶩。

但在我們的時代裏，路德「因信稱義」的觀念又有何重要性呢？現代西方社會，尤其是美國，瀰漫著成就導向的風氣。在家庭及同儕的價值觀影響之下，很多人無法接受神愛世人的事實。譬如說，我們可能是完美主義者，認為我們非得先做某事或完成某事，才能使神愛我們。如果我們是這一類型的人，聖經上所稱神的愛是無條件的說法，便與西方文化的標準扞格不入，令人難以接受。此外，我們可能也被教導切勿依賴別人。許多人篤信獨立自主的重要性：自我實現不能奠基於對他人的依賴之上。然而

神愛我們的觀念卻邀請我們學習去倚靠神，這種觀念與同儕所灌輸給我們的「靠自己在世上飛黃騰達」的價值系統相牴觸。路德「因信稱義」的觀念對現代人凡事靠自己的態度提出了強力挑戰：我們在神面前的地位乃是白白獲得的，而非努力掙來的。誠如路德所言：「罪人之所以可愛，乃是因為他們被愛；他們被愛，並非因為他們生來可愛。」神對我們的愛絕非取決於我們的成就；我們絕不可能靠自己掙得救恩。我們無需成為功成名就的人，才能成為基督徒；成就萬事的是神，而非我們自己。信心的真諦在於承認神在耶穌基督裏為我們成就了救恩，這正是路德神學的精髓所在。

推薦書目：

第五章所列的推薦讀物可再作參考，並可佐以下列讀物。

麥葛福(Alister McGrath)，《因信稱義》(*Justification by Faith*)，頁四七～六二，介紹因信稱義的觀念對宗教改革時代的重要性。

麥葛福(Alister McGrath)，《路德的十字架神學》(*Luther's Theology of the Cross*)，詳細分析路德突破瓶頸的歷程。

註一：(*The grace of God that justifies us for the sake of Christ through faith alone, without good works, while faith meanwhile abounds in good works.*)

第七章

慈運理 紀念耶穌

大多數的人都認為宗教改革運動發起於德國，深受馬丁路德的影響。然而，改教運動也在瑞士熱烈展開，而且顯然與路德無關。當路德在「來比錫辯論會」(Leipzig Disputation)中捍衛己見時，慈運理正在蘇黎世(Zurich)推動改教運動。歷史家及神學家一味重視路德，導致了對瑞士改教運動的忽視，而改教領袖也被忽略了。

當時，瑞士的幅員遠較現狀為小。「瑞士」的國名擷取自最初三州：施維茨(Schwyz)、烏里(Uri)及翁特瓦爾登(Unterwalden)中的一州。一二九一年，三州簽署共同防禦條約，抵抗奧地利。瑞士聯邦漸漸擴大。一三三二年，盧塞恩(Lucerne)加入聯邦，蘇黎世(Zurich；一三五一年)、格拉魯斯(Glarus)及楚格(Zug；一三五二年)、伯恩(Berne；一三五三年)也先後跟進。新聯邦的實力在一三八八年的納非爾斯(Nafels)一役中展現無遺；新聯邦在該役中贏得了攸關存亡的歷史性勝利。一四八一年，索洛圖恩(Solothurn)及弗里堡(Fribourg)加入聯邦，使聯邦的領土擴增至十州。一五〇一年，巴塞爾(Basel)及沙夫豪森

(Schaffhausen)加入聯邦；一五一三年，阿彭策爾(Appenzell)跟進。直到法國大革命爆發後，沒有任何州再加入聯邦。

一四八四年元旦，慈運理誕生於今之瑞士東部的聖加爾州(St.Gallen)的托根堡(Toggenburg)。嚴格說來，聖加爾州並不屬於瑞士聯邦；不過，在一四五一年一項條約中，聖州曾與瑞士某些州締盟，而且慈運理習以瑞士人自居。

慈運理幼年曾在伯恩受教育，及長前往維也納大學就讀。當時，大學校務改革方興未艾，維也納大學被公認為瑞士附近最優良的大學之一。在重量級人文主義者克勒特(Conrad Celtis)領導下，該校的人文改革斐然可觀。稍後，克勒特轉往巴塞爾大學任教（一五〇二～六年），更加鞏固他在人文主義上的地位。一五〇六年，他被冊封為神父，在格拉魯斯牧會十年，直到一五一六年才徙居愛西得恩(Einsiedeln)擔任神職。

有關慈運理早年生活的資料顯示，他深受人文主義的影響。我們曾在第五章中指出，二十世紀的讀者認為，「人文主義者」與「世俗」、「無神論者」同義。但在文藝復興時代及宗教改革時代，「人文主義」並不帶有此義。當時，人文主義意味著以拉丁文及希臘文古典文學為本，訓練文采及口才。人文主義者追溯年代久遠的文學傑作，閱讀原文作品。基本上，人文主義者指的乃是重視文采、口才，並藉研讀原文古書來淬煉說、寫技巧的一羣人。「追本溯源」(back to the source)的口號，言簡意賅地傳達了人文主義者的治學之道。

人文主義與基督教之間的關聯是顯而易見的。首先，人文主義既不反對基督教，也絕非與基督教無關。人文主義強調追溯源頭。以文學目的而言，源頭指的乃是拉丁文、希臘文典籍；以宗教目的而言，源頭指的乃是新約聖經。為了做出最好的神學，必

須回歸聖經，並以原文閱讀聖經。讀者不應細究中古時代的神學著作，而應直接閱讀聖經，並默想經文。就許多方面來說，人文主義的興起可說是為宗教改革運動預備舞台。我們可分兩方面來解釋這項說法。

第一，時人開始強調閱讀聖經的重要性。易言之，神學家認為，為了研究、了解基督教，聖經才是最重要的資源，所有其他素材充其量僅居次要地位。這項大原則後來被宗教改革運動奉為「聖經原則」(Scripture principle)。如果某事無法在聖經中找到直接依據，就不是信仰必備之物。這並不意味著某事必錯無疑，而是說，你不能要求別人必須接受它。譬如說，大多數改教家（包括路德和加爾文）都贊成保存嬰兒洗禮的習俗。雖然聖經中並未直接提及嬰兒洗禮，但他們認為，這項習俗在聖經的基礎上站得住腳；另一方面，他們反對為死者禱告的習俗，因為他們認為，這在聖經上站不住腳。

其次，我們應該讀原文聖經，而非拉丁文譯本。我們在第五章曾指出，中古時代最普及的聖經便是武加大譯本。這本拉丁文聖經涵蓋了舊約、新約及偽經。但這並不是很好的譯本，當中某些字彙誤導中古教會步入歧途。我們以下將舉例說明訛誤之處。

耶穌開始在加利利傳道時，說了些什麼？依據武加大譯本，耶穌說：「天國近了，你們應當贖罪(Do penance)。」這似乎指的是教會的告解儀式。但希臘文造詣深厚的人文主義者瓦喇(Lorenzo Valla)及伊拉斯姆(Erasmus of Rotterdam)等人指出，正確的翻譯與武加大譯本大相逕庭——「天國近了，你們應當悔改(Repent)。」（太四17）這顯然指的是聽到信息的人心智或心意有所改變，而非教會儀式！

當天使加百列告訴童女馬利亞她將懷孕生下耶穌時，他到底

說了什麼話？依據武加大譯本，加百列說：「充滿恩典的女子 (you that are full of grace)，我問你安。」這似乎暗示著，馬利亞彷彿是充滿恩典的寶庫，人們在有需要時即可向她支取恩典。結果，從這節經文便衍生出一套將馬利亞視為神恩源頭的神學。但人文主義者的譯本卻指出，希臘文根本不具此義，正確的譯句應該是——「蒙大恩的女子 (you that are highly favored)，我問你安」(路一28)。易言之，馬利亞在神面前承受恩典，將懷孕生下救世主耶穌。這節經文絲毫沒有「恩典寶庫」的含義。因此，我們便可以發現，中古時代的神學立足於十分不完備的聖經基礎上。

人們轉而閱讀原文聖經後，不禁對中古教會的一些傳統教導打上問號，這些教導往往是源自於聖經經文誤譯的。原文聖經成為改教家的利器，他們一心想把教會的教導及習俗帶回聖經的正軌中。

再者，聖經變得愈來愈普及。在印刷術於十五世紀問世前，作品只能以手抄方式傳世，耗時耗力、所費不貲。事實上，平信徒根本無法取得一本聖經。然而，印刷術發明後，書本開始可以廉價、大量地製造。十六世紀初期，新約聖經日漸普及，平信徒可輕易在書架上找到新約聖經。聖經一普及後，廣大的讀者羣便可反省教會是否忠於聖經的教導。

人文主義者對聖經的普及貢獻卓偉。伊拉斯姆等人文主義者編印了希臘文新約聖經及希臘文、希伯來文文法書，使學者能據以研究經文真義。結果，愈來愈多的人能夠閱讀、了解原文聖經。受教育的平信徒崛起了，自己有能力讀通聖經。昔日神職人員壟斷聖經之閱讀、了解的積弊終告完結。

慈運理是名典型的聖經人文主義者，他能閱讀、了解希臘文

新約聖經。他深深心儀新約聖經的理念，並認清新約聖經與中古教會之間的顯著差異。他對兩者在道德觀、架構方面的歧異尤感關切。結果，他以新約聖經為典範，設計出一套扭轉教會的生命及道德觀的改革方案。馬丁路德強調改革教會的「教導」，但慈運理則側重改革教會及個別信徒的「生命」。

一五一八年，慈運理應邀前往蘇黎世的大教堂(Great Mins-ter)牧會，這項邀請改變了他自己的生命，也改變了大教堂的生命。這所教會在當時是全蘇黎世建築最宏偉、名聲最響亮的教會。彼時，蘇黎世已發展成瑞士聯邦獨領風騷的大城市。無論以任何標準來說，慈運理都可說是位居要津。一五一九年元旦，亦即慈運理三十五歲生日那天，他展開在蘇黎世的傳道生涯。

不久，慈運理即展露出改教家的態勢。他抵達蘇黎世的次日，便宣佈採用新一套證道詞的構想。他提議依據馬太福音進行一系列的講道。他講道時不依賴註釋書，而直接以聖經經文為本。對慈運理而言，聖經經文活潑有力、釋放人心。神透過聖經向人們說話，使他們能掙脫謬誤的想法及習俗的束縛。不久，當慈運理放言批駁中古教會對福音書的誤解時，引發了強烈的爭議。

市議會對於市內的騷動漸漸感到不安，遂決定出面平息爭議。一五二三年一月，市議會為慈運理及其對手舉辦了一場公開辯論。慈運理和當地天主教神職人員就他的改革方案展開辯論，並由市議會擔任裁判。很顯然的，慈運理佔了上風。他駕輕就熟地將希伯來文、希臘文及拉丁文翻譯成蘇黎世方言，展現了他對聖經的嫻熟度，令對手望塵莫及。結果，市議會判定，由慈運理依據聖經所制定的改革方案，將成為該市正式通用的方案。

在這項成果的鼓勵之下，慈運理說服其他市議會也援例舉辦

公開辯論。一五二八年，伯恩市議會在公開辯論結束後也決定採行改革方案，為改教運動帶來一大突破。伯恩當時是政治、軍事重鎮。一五三六年，由於伯恩傾其政治、軍事力量支援四面楚歌的日內瓦，對加爾文第二階段的宗教改革運動產生了決定性的影響。慈運理對加爾文日後的改教成果功不可沒，但卻為人忽視。一五三一年，慈運理為了捍衛改教運動，在沙場上陣亡。

慈運理一生對基督教思想貢獻良多，其中最有意思的莫過於他對基督徒在主餐(Lord's Supper)中紀念耶穌之死的解釋。在福音書對「最後的晚餐」(the Last Supper)的記載中(太二十六17~29；可十四12~25；路二十二7~20；以及林前十一23~25)，耶穌吩咐他的門徒「如此行」(擘餅、飲酒)，「為的是紀念我」(路二十二19)。但這項儀式怎能幫助我們紀念耶穌呢？而且更重要的是，耶穌在擘餅時說：「這是我的身體，為你們捨的」(路二十二19)，該作何解釋呢？餅怎麼會「是」耶穌的身體呢？慈運理對這兩項問題的解答，有助於澄清我們的疑惑。我們首先要來思考領受主餐(聖餐)如何能幫助我們紀念耶穌。

慈運理藉兩項類比來解釋聖餐儀式與耶穌之死間的關係。他打比方說，有位商人將離家展開一段漫長、危險的商業行程。在他動身前，他將一枚戒指留予妻子。當他不在家時，這枚戒指便會使妻子想起他。雖然他離家在外，但這枚戒指會喚起對他的記憶一直到他回來；戒指和商人之間有強烈的關係和連結。因此，慈運理指出，聖餐儀式能喚起對耶穌的記憶，也能提醒我們耶穌還會回來的應許(保羅在林前十一23~25所說的話有異曲同工之妙)。

其次，慈運理又以瑞士的國家認同問題作類比。稍早，我們

曾提到，納非爾斯一役(一三八八年)的勝負，攸關瑞士聯邦的存亡。在此役中，瑞士部隊打敗了威脅瑞士獨立的奧地利大軍。瑞士部隊的兵力徵調自各省份，為了表明他們是同路人，他們在軍服袖肩上了繡了相同的白十字臂章。繡了這枚臂章後，士兵便被視為誓言效忠瑞士聯邦的人。這枚臂章成為認同、團結的記號(白十字如今已成為瑞士國旗的中心標誌)。

由於此役事關重大，慈運理當時代的人每年都會舉行紀念儀式。每年四月第一個禮拜四，來自瑞士各州的人便會前往格拉魯斯州的納非爾斯市，感謝英勇致勝的將士，並為瑞士聯邦的未來祈福。此役被視為瑞士聯邦歷史上的一個轉捩點。

慈運理運用納非爾斯一役來解釋聖餐儀式與耶穌之死間的關係：

如果有人繡上白十字臂章，他便公開宣示了希望成為聯邦一員的心志。如果他前往納非爾斯，為祖先所打的勝仗向神獻上讚美、感謝，他便證明自己的確是名瑞士人。同樣的，受洗的人表明自己決心聽從神的吩咐，學習神的教導，並過聖潔的生活。在會眾中領受聖餐的人則證實自己打從心底為基督的死感到歡欣，並為此獻上感謝。

因此，聖禮(如洗禮和聖餐)乃是信徒公開表明對基督徒共同體效忠。正如同納非爾斯之役的瑞士士兵藉著佩戴白十字臂章對瑞士聯邦表明效忠之心一樣，基督徒也透過洗禮和聖餐來紀念耶穌之死，表明其對基督徒共同體的效忠之心。此外，瑞士人每年前往納非爾斯憑吊，便能追憶當年攸關國家存亡的偉大戰役，

聖餐儀式也能幫助基督徒追憶基督徒共同體根柢所繫的耶穌之死；聖餐儀式使基督徒憶及耶穌之死所帶來的勝利。

慈運理認為，耶穌之死對於教會的重要性一如納非爾斯一役之於瑞士聯邦。耶穌之死是教會的根基，對教會的認同及自我認識有關鍵性的影響。正如納非爾斯的紀念儀式與戰役再起毫不相干一樣，聖餐儀式也不意味著耶穌再度受難或他在儀式中再度顯現。聖餐乃是「對耶穌受難的紀念」。誠如耶穌所言：我將我順服和立約的象徵託付給你們，使你們懷念我以及我對你們的慈愛。當你們每次見到餅和杯，領受紀念性的聖餐時，你們便會想起我為你們被賣，憶及我與你們一起吃這筵席的情景。

那麼，「這是我的身體」該作何解釋呢？中古世紀有一派格外重要的理論「變質說」(transubstantiation，意謂「實質的改變」)。依據此說，餅的外表仍然一成不變，它的外形、口感、氣味、色澤都無變化，但透過某種高深、神祕的過程，餅的內在卻改變了，成為基督的身體。希臘哲人亞里斯多德將事物的外表稱為「偶性」(accidents)，內在的本質稱為「實質」(substance)。依據變質說，餅的「偶性」仍未改變，但它的「實質」卻由餅變成耶穌的身體。

慈運理認為變質說荒誕不經。他指出，當耶穌說：「這是我的身體」時，「是」這個字並不意味著「等同」。他以約翰福音相關的敘述：「我就是生命的糧」(約六35)來說明此理。他說，當耶穌在講這些話時，自己並不是真的變成一條麵包！這些話語帶有比喻的用意。換言之，「這是我的身體」指的並非「這餅等同耶穌的身體」，而是指「這餅象徵(signifies)耶穌的身體」，使我們憶及耶穌的身體在十字架上撕裂。

那麼，餅究竟如何象徵耶穌的身體呢？微不足道的餅怎麼能

象徵耶穌之死這樣一件重大、感人的事件呢？想來當然不可能！但事實上，慈運理運用一些類比來顯示卑微的餅確實能輕而易舉地達到象徵的功能。以下我們將列舉兩項類比。

慈運理以國王的圖章戒指為例說，戒指看來只是一小片金屬，一點也不起眼。即使它是用黃金打造成的，充其量也只是一小片黃金。然而，這只戒指卻象徵國王的權力及權威；小小的東西卻帶有大大的意涵。當一小片黃金被拿來打造成國王的圖章戒指時，它便被賦予更大的重要性。一度只是一片小小的金屬，如今卻成為尊貴、權柄的象徵；這只戒指象徵著國王本人。慈運理認為，同樣的，餅也被賦予新的重要性，它象徵著救主寶貴的受難。雖然它只是一片餅，它卻有了新的意義及聯想，而且是非常珍貴的聯想。

慈運理又以百合花為例說，百合花可以拿來編織新娘頭冠。百合花雖然仍是百合花，但它卻象徵著婚姻的幸福及相互委身。如果百合花只是長在田野中，或者只是被擺飾於花瓶中，它就不可能帶來婚姻的聯想。但百合花一旦被用作新娘頭冠，它便獲得了新的意義。正如同餅一樣：餅用於聖餐中，便獲得了新的意義。餅仍舊是餅，正如同百合花仍舊是百合花，但它卻獲得了原本不具備的寓意及聯想。

我再舉一個更現代的例子來說明慈運理的看法。假設你常有機會經過一家珠寶店，店中陳設著許多戒指。某一天，當你經過該店時，你注意到一名店員從櫥窗中拿出一只戒指給一名年輕男子，該名男子將戒指套在與他同來的女子的手指上。這對男女剛剛訂婚，這只戒指正象徵著他們彼此委身。這只戒指一度陳設於櫥窗中，現在則套在女子的手指上。戒指本身沒有改變，但卻象徵了不同的意義。它被賦予了超越以往的聯想與意義。這只戒指

被置於新的處境中，因而產生了新的意義。它之所以變得特殊，不是因為它的本質，而是因為它所產生的聯想。

同樣的，餅也因為強烈的聯想而變得特殊。它喚起了我們對耶穌之死的記憶。它就好比是我們思想的催化劑，幫助我們省思救恩的昂貴代價。耶穌為我們捨身流血的形象，成為與餅相關聯的事物；聖餐的餅激發並凝聚我們的省思，使我們能謹記耶穌以及他對我們的意義。

推薦書目：

帕特(G.R. Potter)，《慈運理》(*Zwingli*)，是現存最佳的傳記版本。

史提芬斯(W.P. Stephens)，《慈運理的神學》(*The Theology of Huldrych Zwingli*)，詳細探討了慈氏的理論。

麥葛福(Alister McGrath)，《宗教改革思潮》(*Reformation Thought*)，頁二七～四九，介紹人文主義的本質及其對宗教改革運動的影響；同書九五～一一六頁，探討人文主義對宗教改革時代聖經研究及詮釋的影響。

史提芬斯(W.P. Stephens)，《慈運理的神學》(*The Theology of Huldrych Zwingli*)，頁一八〇～二五九，及麥葛福(Alister McGrath)《宗教改革思潮》(*Reformation Thought*)，頁一一七～一三〇，深入探討慈氏對聖餐的看法。

第八章

加爾文

我們對神的認識

在宗教改革運動的第一階段，諸如馬丁路德、慈運理等少數極具領袖魅力、才智過人的人物主導著運動的發展。然而，其後的接棒者卻是一羣資質平庸的人物，他們欠缺路德的洞見及魅力。另一方面，路德和慈運理並未發展出一套有系統的教導，致使改教事工欠缺足資依恃的根柢。第二代的改教運動最迫切需要的乃是一位能夠有效地傳達改教原則的組織者。如果改教運動要存續下去，勢必要有具備組織力的新星升起。

這顆新星便是加爾文(John Calvin)。加爾文在組織、教導、傳達各方面的能力非常卓越，以致有人將他和有能力將理念轉化成革命的俄國革命領袖列寧(Lenin)拿來相提並論。在有生之年，加爾文就已使得同一時期的其他改教者在相形之下黯然失色，並為基督教遺留了豐富的遺產。他為改教運動注入了新的衝勁和活力，使改教運動突破在歐洲及北美的民族、文化藩籬，對現代世界的宗教風貌貢獻良多。加爾文是位思想家，而非行動家；他的理念為當代思潮提供了諸多反省的素材。

對許多人來說，「加爾文」與「日內瓦」是同義字。雖然日

內瓦現今是瑞士的一部分，但它在十六世紀卻是一個獨立的叢爾城邦。而且事實上，加爾文是法國人。一五〇九年七月十日，他誕生於巴黎東北邊七十哩處的努瓦爾(Noyon)。他的父親在當地教區的財政單位任職，使家人衣食無缺。一五二〇年代初期（或一五二三年），加爾文被送往巴黎大學念書。在科埃提(Mathurin Cordier)老師的調教下，加爾文奠定了拉丁文文法的堅實基礎，隨後進入蒙泰居學院就讀。在完成嚴格的人文教育後，他又於一五二八年前往奧爾良(Orleans)攻讀法律。雖然加爾文的父親原本一意想栽培兒子念神學，但他後來似乎改變初衷了。加爾文稍後回憶說，他的父親似乎認為，攻讀法律才能使人致富。當時，由於努瓦爾發生財務糾紛，他的父親可能因此失去了教區主教的照顧，生活捉襟見肘。

一般咸認，加爾文苦心鑽研民法，使他易於掌握方法及理念，為日後的改革者角色厚植本錢。在奧爾良時，他又學會了希臘文。一五二九年，他因仰慕義大利裔知名律師阿爾西阿提(Andrea Alciati)的才華，遷居部日(Bourges)。許多研究加爾文的學者認為，加爾文說理清晰的特質應歸功於阿爾西阿提的影響。

拿到法律學位後，加爾文返回努瓦爾。他的父親病入膏肓，逝世於一五三一年五月，而且稍早已被教會開除會籍。在沒有家計負擔的情況下（母親在他孩提時代即已去世），他回到巴黎繼續深造，對改教理念漸感認同，並對在當地舉行的改教公聽會深感振奮。然而，校方及市政府卻對路德的改教理念起了反感。一五三三年十一月二日，加爾文被迫離開巴黎。巴黎大學的校長柯布(Nicolas Cop)稍早曾對全校發表一篇支持路德「因信稱義」之說的演講，巴黎議會立刻查辦柯布。由於柯布的講稿上有加爾

文的筆跡，使加爾文涉有參與撰稿的重嫌。為了安全起見，加爾文飛也似地逃離巴黎。

在一五三四年前，加爾文即十分熱心支持宗教改革運動。次年，他定居於瑞士巴塞爾，再也不用擔心法國方面的威脅。為了善加利用不得不然的空閒時間，他於一五三六年五月出版了《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)一書，對改教運動造成了決定性的影響。這本書有系統、清晰地解說了基督教信仰的重點。本書的第一版包含六章內容；到一五五九年發行最後一版時，內容已增補成八十章（加爾文於一五六〇年將該書譯為他的母語法文）。本書被公認為改教時期最偉大的作品之一。

一五三六年初期，諾揚市的私事處理完畢後，加爾文決定定居於法國東北部的斯特拉斯堡(Strasbourg)，專心研究學問。不幸的，由於法蘭西斯一世與查理五世開戰，由努爾瓦通往斯特拉斯堡的交通中斷，迫使加爾文必須繞路而行，取道剛剛脫離薩瓦(Savoy)獨立的日內瓦。當時，日內瓦的局勢一片混亂：日內瓦甫撤換主教，並在法人法惹勒(Guillaume Farel)及維勒特(Pierre Viret)的領導下，展開極具爭議性的改教運動。他們一聽說加爾文行經日內瓦，馬上央求他留下來，他們極需一名優秀的老師，以協助改教運動的推展。加爾文只好勉為其難地接受邀請。

加爾文為日內瓦教會奠定堅固的教義、規範基礎的企圖心，遭到了強烈的反彈。日內瓦人剛剛才撤換主教，此刻最討厭別人又施加新的宗教義務。加爾文改革日內瓦教會之教義、規範的美意，遭到組織良好的反對勢力頑強的反抗。在一連串爭吵之後，一五三八年的復活節，事態發展到加爾文被驅逐出境，轉往斯特拉斯堡避難的地步。

在比預定時間晚了兩年才抵達斯特拉斯堡後，加爾文加倍努

力，以彌補失去的光陰。他一口氣寫成了一系列重要的神學作品：他修訂、增補了《基督教要義》（一五三九年），一五四一年將它譯成法文；完成了捍衛改教運動的力作《答覆薩多雷托》(Reply to Sadoleto)（義大利紅主教薩多雷托曾寫信給日內瓦人，敦促其重返天主教教會）；在《羅馬書註釋》(Commentary on the Epistle to the Romans)中，展現了詮釋聖經的技巧。身為斯特拉斯堡法語會眾的牧師，加爾文經歷了改革派牧師所面臨的實務難題。透過其與當地改教家布塞珥(Martin Bucer)的交情，加爾文更深入思考市府與教會之間的關係。

一五四一年九月，加爾文應邀返回日內瓦。在他離開日內瓦的期間，當地的宗教、政治局勢持續惡化。日內瓦市政府要求他回來，以整治該市的政、教秩序。彼時，加爾文已蛻變得更加睿智、更有經驗，比三年前更有能力承擔這項艱鉅的任務。雖然往後的十多年，加爾文仍和市政府頻起爭執，但他卻已穩居上風。在他最後十年的生命中，他已能隨心所欲地放手處理日內瓦的宗教事務。一五六四年加爾文逝世時，已使日內瓦成為國際性改教運動的中心。人們一提起改教運動，便會聯想到加爾文。時至今日，加爾文主義(Calvinism)仍是人類歷史上最雄壯、最重要的學術運動之一。

若要探討加爾文豐富多彩的思想，我們不免面對不知從何下手的難題。加爾文的著作，尤其是一五五九年出版的《基督教要義》，文情並茂、說理清晰，閃爍著知性的深度及驚人的原創性。事實上，加爾文每一個層面的思想都值得研究。我們特地選擇一項對許多基督徒而言極為重要的主題來探討：我們如何認識神？人類的語言怎能充分描述神？神的豐盛及高深怎能用人的文字表達出來？神和人之間的鴻溝如何才能彌合呢？

加爾文首先提出一個問題：我們如何知道關於神的任何事情？為了證明自己立論正確，加爾文剖析了羅馬哲人西塞羅(Cicero)的鉅作《論眾神的本質》(On the nature of the gods)。西塞羅認為，人類天生就知道諸如眾神等較高等存有的存在；人類觀察大自然，便能相信眾神的存在。加爾文延伸此一觀點，並將其和保羅所稱，人明明認識神的說法（羅一19~20）連結起來。加爾文指出：「在人心裏，依據天生的本能，就有對神性的認識。為了避免任何人假裝無知，神祂自己在所有人的內心植下了對祂神性的某種認識。」觀察大自然的任何人必會認識到神的存在。

人若行走在繁星滿天的夜空下，看著漆黑的穹蒼中綴滿點點亮光，一定能對加爾文的論點心領神會。有時候，造物主的存在、權能及尊榮似乎就彰顯在祂的受造物上。神彷彿是一位偉大的藝術家，在祂的受造物上簽下大名，使眾人都看得到。但我們對神的存在到底認識有多深？

加爾文認為，人類可以運用理性來認識神的存在（及祂的本質）。不過，這種透過理性獲致的知識有兩大缺點：破碎(fragmentary)及不連貫(inconsistent)。理性只能使我們對神產生非常有限的認識。加爾文指出，我們若不能體認人類理解能力的有限性，是非常危險的。再者，大自然是曖昧不明的；某些大自然現象直指神的存在；另一些現象卻暗示祂不存在。這意味著，若我們單靠理性去認識神(或眾神)，將會獲得不連貫、不可靠的知識。單靠理性，人類無法完全認識神。

藉著觀察大自然，也許理性真能告訴我們：神就是造物主，是睿智、永恆的。但我們對祂的認識豈能止於這般粗淺的地步呢？我們需要知道如何與祂遇合。我們需要知道如何依照祂的旨

意來生活。那麼，我們如何才能知道呢？

加爾文指出，這些知識蘊藏在聖經裏。聖經**確認並延伸**了人對神天生的認識。聖經**確認**人的本能所知道的：有一位造物主，祂是睿智、永恆的。聖經所記載的與我們已知道的完全一致，但聖經的內容並非僅止於此。它告訴我們：我們是罪人；神透過耶穌基督施行救恩；如果我們要得救，必須怎麼辦，以及基督徒生活的樣式。

加爾文以人對神天生的認識，作為其「**啟示理論**」(theory of revelation)的基礎。神透過聖經並在耶穌基督裏向我們啟示祂自己，祂肯定了大自然及理性有限的認識，但這樣的認識還不完全。大自然及理性是啟示的接觸點，單單奠基於大自然或理性上的任何宗教或哲學，是不確定、殘缺、不完備的。但神創造了大自然及人類，使人對神有天生的認識。神在受造物上蓋上祂的戳記，又依自己的形象、樣式（創一26~27）創造人類，因此我們能在大自然中辨識出神的存在，乃是十分合理的。

加爾文聲稱，基督教認為，人對神天生的認識是真實的，但卻不完備：就好比有一條路，它雖為我們指引了通往目的地的正確方向，但卻無法全程引導我們到達目的地。天生的認識需要其他輔助。睿智、慈愛的神早已在聖經中為我們預備了輔助。聖經**確認**了人類知道神**存在**的本能，同時告訴我們神的屬性、樣式以及對人類的心意。加爾文寫道：「我們所擁有的全部智慧，亦即真實、健全的智慧，包含兩部分：對神的認識及對我們自己的認識。」聖經包羅了這兩部分的知識，並顯示兩者間的關係。唯有當我們「抬頭仰望神的面貌」時，我們才能了解自己的本性及命運。聖經使我們得以瞻仰神的面貌，特別是在耶穌基督裏所顯現的面貌。

在辯護神啟的合理性及必要性之後，加爾文開始探討神啟的特殊形式。在聖經中，神透過文字啟示祂自己。但文字怎能道盡神的榮美呢？文字怎能彌合神與罪人之間的鴻溝呢？加爾文對這項問題的探討，被公認為對基督教思想最具價值的貢獻之一。他的理論被通稱為「**適應原則**」(principle of accommodation)。在這裏，「**適應**」一詞意為「遷就、順應情勢的需要」。

加爾文指出，在啟示中，神自己遷就於人類心智、情感的能力。神依據我們的理解能力，繪了一幅自畫像。加爾文以演說家的比喻，來幫助我們明白「**適應原則**」。他說，一名優秀的演說家了解聽眾的極限，據此調整演說的方式。如果演說家和聽眾間要產生溝通，就勢必得彌合兩者間的差距。演說家所採用的語言、意象必須取決於聽眾的極限。耶穌所說的比喻，也是有力的例證：耶穌所用的語言及舉例（如羊羣與牧羊人的比喻）正好切合巴勒斯坦鄉村民眾的程度。使徒保羅也因應都市聽眾的背景，擷取商業、法律方面的例子來闡揚真理。

在遠古時代，演說家都是學問淵博、口若懸河的人，而他們的聽眾卻大都是目不識丁、拙口笨舌的人。因此，如果演說家想與聽眾溝通，就得降低至聽眾的層次。他必須體會聽眾無法掌握高深的語言、意象及理念的難處，設法彌合雙方之間的鴻溝。加爾文說，同樣的，神若有意向我們啟示祂自己，就得降低至我們的層次。神**紆尊降貴**，順應人類的能力。正如為人母親者彎下身子撫摸稚子一般，神也屈身迎合我們的層次。啟示實為神降卑的表現，祂彌合了祂自己、祂的能力與罪人、罪人有限的**能力**之間的鴻溝。正如偉大的演說家一樣，神了解祂的聽眾，據此調整祂的言語。

早期作家也有類似的看法。譬如，俄利根（Origen，第三

世紀的希臘基督徒作家，精通修辭學）常說，神在對罪人說話時，面臨著為人父者企圖和幼兒溝通一樣的難題。他指出：「神紆尊降貴，遷就我們的軟弱，就像老師對學童講『小孩的話言』，又像父親疼惜孩子，接納孩子的方式。」當你對孩子說話時，你必須明白他們的智力有限。如果你將他們當成大人對待，使用一些超越他們的理解力及經驗的文字、想法，你就無法和孩子溝通。你必須遷就他們的能力。我們可以參考俄利根在《耶利米講道辭》(Homilies on Jeremiah)中所闡述的看法：

當神介入人的事務後，祂遷就人思考、說話的方式。當我們對兩歲的孩子說話時，我們得說童言童語。如果我們不遷就孩子，一味以適合大人的方式對孩子說話，他就完全無法了解我們。同樣的，當神面對人類，尤其是嬰孩時，就面臨類似的情況。畢竟人類在對孩童、成人說話時，是採用不同的措辭來描述事物的。當我們對孩童說話時，為了順應他們的能力，我們就說小孩的話，而捨大人的話不說。

聖經上對神的描述也是「適應原則」的例子。加爾文指出，神常被描述成有嘴巴、眼睛、雙手、雙腳，彷彿是個人。這似乎暗示著，神已淪為人，和我們沒什麼兩樣！（這個問題常被稱為「擬人說」：將人形狀的特徵歸諸神）加爾文認為，由於我們的智力有限，神才不得不以這種具象的方式啟示祂自己。由於我們認識祂的能力十分有限，神必須調整祂對我們說話的方式。神有嘴巴、雙手的形象就好比神聖的「童言童語」：神遷就我們的層次，使用我們所能掌握的意象。其他訴說神的方式也許更高深、

更適當，但也許就非我們所能理解了。

加爾文採用了三大意象來闡述神遷就人的道理。神是我們的「父親」，為了與孩子溝通，祂使用我們的語言。祂遷就孩子的軟弱與經驗不足。祂又是我們的「老師」，為了教導我們認識祂，祂必須降低至我們的層次；祂遷就我們的無知，以教育我們。祂還是我們的「審判官」，使我們看清自己的反叛、不順服。正如同法庭上的辯論是為了取得判決，神也亟欲讓我們自知有罪，使祂的判決成為讓我們心服口服的判決。加爾文主張，真正的智慧蘊藏於對神及對我們自己的認識：透過知道自己是罪人，我們才會發現神是我們的救主。

「道成肉身」正顯明神不惜降低至我們的層次。祂來到我們的當中，成為我們的一員。加爾文將「適應原則」進一步沿用啟示的言語及意象：神以我們所能掌握的文字、圖畫來啟示祂自己。神願意降卑，正如母親屈身就近孩子，並說孩子聽得懂的話。神的心意與目的乃是與我們溝通，彌合造物主與受造物之間的鴻溝。加爾文認為，神降卑、遷就我們的意願及能力，正是神憐憫我們、疼愛我們的標誌。

推薦書目：

派克(T. H. L. Parker)，《約翰·加爾文》(John Calvin)，敘述加爾文的生平，可讀性極高。

溫德爾(Francois Wendel)，《加爾文》(Calvin)，敘述加爾文的生平及重要思想。

甘諾濟(Alexandre Ganoczy)，《青年加爾文》(The Young

Calvin)，介紹加爾文的早年生活，並詳述其「皈依」始末。

拜托斯(F. L. Battles)的《神遷就人的能力》(*God was Accommodating Himself to Human Capacity*)及格力斯里斯(E. Grislis)的《加爾文的基督教要義對西塞羅的運用》(*Calvin's Use of Cicero in the Institutes*)兩篇文章都值得細讀，但必須到神學圖書館裏找到當期刊。

普烈斯維奇(Menna Prestwich)編輯的《國際加爾文主義》(*International Calvinism*)，介紹加爾文後來對歐洲及北美的影響。

加爾文的《基督教要義》值得細讀。拜托斯(F. L. Battles)的英譯本極佳。

第九章

愛德華滋 現代文化的挑戰

宗教改革運動成了基督教神學的轉捩點。路德、慈運理、加爾文及其他許多無名英雄改變了歐洲教會的風貌，並為基督教稍後拓展至北美洲的事工奠定了基礎。英格蘭及北美殖民地的清教主義(Puritanism)即是依據改教運動的精神發展而成。一提到「清教徒」(Puritan)，立刻就會讓人聯想到大聲吼叫的牧師，一心阻止眾人享樂。抵擋改教運動的人一股腦兒想為清教主義製造這種負面形象。然而事實上，清教主義卻與一般人想像的大相逕庭。清教主義乃是一項熱心關切靈命復興、成長，牧者關懷教會信徒的性靈、身體福祉，熱切維護並傳揚基督教福音對當代的重要性的運動。在十六世紀末葉及整個十七世紀，清教主義乃是全球英語系基督教國家的一股強大力量。

雖然清教主義源起於十六世紀的英格蘭，它主要的影響力卻發揮於十七世紀的北美殖民地。當時，許多加爾文派信徒遷居至北美洲。十七世紀的英格蘭是個不容異己的社會，尤以查理一世統治時期為甚。一六二〇年，清教徒父老從普里茅斯(Plymouth)揚帆航向北美。一六二七至一六四〇年間，近四千人無懼橫越大

西洋的危險，定居於北美麻薩諸塞灣沿岸一帶。對他們來說，美洲乃是神所賜的「應許之地」，而他們便是神的選民，在被殘酷的法老王驅逐出境後，終於在流奶與蜜之地安家落戶，在這塊陌生的土地上建造新耶路撒冷。或許他們遠離了生長的家鄉，但卻更接近神了。

然而，許多人認為，在十八世紀初期結束之前，新英格蘭的清教主義已迷失方向。清教主義似乎已失去動力，餘日無多。欣欣向榮的物質發展已使清教徒變得對信仰漠不關心，道德水準日漸低落。基督教在「新世界」(New World)的未來佈滿陰霾。當時，許多基督教作家的作品中，都流露出漫無目標、意氣消沈的氣息。老一輩的基督徒開始變得十分懷舊，眷戀昔日的美好時光。下一步該怎麼走呢？

一七二七年，情況有了轉機。在紐澤西州瑞立頓谷牧會的荷蘭裔牧師富瑞林浩生(Theodore Freylinhausen)開始注意到信仰復興的跡象。正如狂風煽起森林之火般，透過騰能特(Gilbert Tennent)等人的努力，復興之火四處延燒，從紐澤西州一路燒向賓州及維吉尼亞州。但直到一七三四年，星星之火才爆發成熊熊烈火，演成了歷史上知名的「大覺醒運動」(the Great Awakening)。在如今被公認為美國有史以來最偉大、最具影響力的神學家愛德華滋(Jonathan Edwards)傳道後，麻州北安普敦市發生了一連串不同凡響的事。

一七〇三年十月五日，愛德華滋誕生於康乃狄克州東溫莎市(East Windsor)。他的父親是當地牧師，在他的傳道下，當地在一七二〇年代曾發生一連串復興。一七一六年九月，愛德華滋進入新港的耶魯學院(今之耶魯大學)就讀；一七二四至一七二六年間，他在母校擔任助教。十七歲左右的時候，他經歷了奇妙的

改變。當他讀到提摩太前書一章十七節時，他驀然感受到神的偉大及榮耀。他稍後在日記中寫道：「讀到這些話時，我的魂裏充滿了神的榮耀，這種新的感受與我過去的經驗截然不同。」

一七二六年，愛德華滋辭去耶魯的教職，開始在北安普敦牧會，與他的外公史多德(Solomon Stoddard)一起服事。當時，史多德被公認為康乃狄克谷的信仰領袖，當地人甚至暗地稱他為「史多德教皇」。一七二七年二月十五日，年僅二十三歲的愛德華滋被冊封為牧師。是年七月，他與相戀多年的皮爾里邦特(Sarah Pierrepont)小姐結為夫妻。一七二九年二月，史多德逝世，愛德華滋必須獨力負責牧養當地最重要的一間教會。回顧二年來的生活點滴，愛德華滋發現大家普遍對信仰不感興趣。北安普敦正像北美殖民地其他地方一樣，「似乎對信仰絲毫無動於衷，全力追求其他事物」。

當時，會眾和牧師一樣死氣沈沈。在十七世紀初期，新英格蘭教會只准許有悔改(conversion)經歷的人成為正式會友。但隨著時代進步，愈來愈少人有悔改的經歷。不過，大多數人又希望和教會維持某種關係：譬如，讓子女受洗，或依基督教葬禮下葬。自一六六〇年以來，教會都接納「中途會友」(half-way membership)：任何人只要準備接受基督教真理及教會的道德規範，都可以把子女送來教會受洗。

這麼一來，就出現了下列不可避免的結果：在十八世紀初之前，教會中絕大多數的信徒都是「掛名」或「中途」的基督徒。他們也許上教會，聽牧師傳講神的話語；他們也許讓孩子受洗；他們也許相信基督教是真理，但到頭來，他們卻沒有悔改。當時，基督教及會友資格只被視為美國社會的一部分，受洗、上教會只是好國民的部分義務。會眾的牧者自己似乎也缺乏真實的信

仰。雖然牧者殆都受過良好的教育，但卻和福音缺乏真正的關係。漸漸的，基督教變得徒具道德及社會功能。從英格蘭前來美國訪問的牧師懷特腓德(George Whitefield)一針見血地道破了當時的景況：「大多數牧師在傳講一位無法認識、感受不到的基督。會眾之所以變得如此死氣沈沈，肇因於向他們傳道的是死氣沈沈的牧師。」

一七三四至三五年的冬天，這種景況在北安普敦突然產生了劇烈的改變。一七三四年的最後數週，「顯著、突然地，一個接著一個的發生了悔改的實例。這股復興持續到新的一年，而在一七三五年三、四月時達於顛峯。幾乎北安普敦家家戶戶都受到影響。大約有多達三百人，其中男、女約各佔半數，悔改、重生。當地的酒館成為荒場，從前貪嗜杯中物的人，開始把閒暇時間用來聽愛德華滋講道。一度陌生、遙遠、浮面的基督教，竟蛻變為內在、重要、真實的信仰：

悔改後的信徒常常談論他們看為新奇的宗教事物。講道是件新奇的事，他們彷彿從前從不曾聽過道似的；聖經是本新奇的書，他們在當中發現了新的章節、新的詩篇、新的歷史，因為他們開始從新的角度來讀聖經。有一名高齡七十的婦人，是個非常顯著的例子：她把每天大部分的時間用來聆聽愛德華滋鏗鏘有力的講道。讀到新約有關基督為罪人受死的記載時，她被這段真實、優美但卻新奇的記載深深震驚。起初，乍看之下，她以為自己從不曾讀過這一段，後來她仔細回想，才發現自己早已一讀再讀，但卻不曾體認到它的真實性。

總而言之，基督教變成了人們真實的信仰；從前用頭腦理解的東西，如今已能用心靈去感受。

愛德華滋將北安普敦的復興寫成《神奇妙作為的忠實記錄》(A Faithful Narrative of the Surprising Work of God)，吸引了全球對大覺醒運動的注意。一七三七至三九年間，本書發行了三種版本及二十刷。正當北美及英格蘭的宗教復興蓄勢待發之際，北安普敦的覺醒被視為大復興的前兆。

當新英格蘭的復興持續進行時，剛從英格蘭抵達此間的懷特腓德，為復興運動帶來了新的方向。愛德華滋發現，他不再身居復興運動的前線。同時，北安普敦的會眾為了教會紀律的問題產生分裂，也令愛德華滋深感苦惱。他轉往史多克橋(Stockbridge)牧會。由於牧會責任比從前減輕不少，他有餘力撰寫一系列重要的神學作品，為新英格蘭的清教主義添加了智性的血肉。美國的基督教終於長大成熟了。一七五七年，愛德華滋的學者名聲已告確立，應邀擔任紐澤西州普林斯頓學院(今之普林斯頓大學)的院長。一七五八年三月二十二日，由於接種牛痘疫苗不當，愛德華滋突告逝世。

愛德華滋對基督教神學貢獻厥偉。本章所要特別討論的乃是現代文化的興起對福音的傳揚所提出之挑戰。我們之所以著眼於愛德華滋這個層面的思想，乃是因為對於任何有心在現代西方文化中傳揚福音的人來說，他的見解饒富深意。十八世紀的新英格蘭產生了新的態度，這些態度時至今日已成為西方人普遍擁有的特色，北美尤然。一七三〇年代，這些態度已然成為傳揚福音的嚴重阻礙，愛德華滋戮力對抗這些阻礙(他將這些態度總稱為「亞米紐斯主義」[Arminianism]，但這個字眼太過籠統，我們不必予以理會)。就許多方面而言，這些態度與伯拉糾主義十分

類似（參見第二章），但又有北美當地的特色。我們或可將其定名為「成就基督教」（achievement Christianity）。隨著時間的推移，這項問題愈來愈顯得迫切，特別是在以成就、成功為導向的文化裏。為了說明這項問題，我們來看看愛德華滋初在北安普敦傳道時所面臨的兩大困難。

他所面對的第一道難題是「白手起家的人」的觀念。當時，生活的許多層面都十分強調個人的成就。個人的熱忱、價值及辛勤工作，造就了繁榮的商業。許多北安普敦人將「你的成就即是你」（You are what you achieve）奉為人生圭臬，尤其是那些後來成功地將愛德華滋趕走的市民更是對這句話信守不渝。

對這些人來說，宗教改革運動的基要觀念「因信稱義，而非因行為稱義」，真是可笑又可恨。這項觀念意味著，他們的個人成就絲毫不能博取神的肯定。更有甚者，這似乎暗示著，這些成就反而可能成為妨礙他們親近神的絆腳石。在這些人的心目中，基督教只不過是他們追求自我成就歷程中的精神支柱。換言之，他們希冀的信仰乃是能尊重、肯定個人成就的信仰。

愛德華滋所面臨的第二道難題則是「中途會員制」，這套制度鼓勵教會承認掛名的基督徒。在他牧養的教會中，他看到許多為遵從社會傳統而受洗的會友，他們將上教會視為社會義務。對這些奉公守法的公民來說，「罪人」的觀念聽起來十分刺耳。他們只走到信仰之路的「中途」，那麼他們究竟要如何才能走完全程呢？如何才能使他們相信自己是罪人，必須悔改、重生呢？

在「大覺醒運動」一系列關鍵性的證道詞中，愛德華滋探討了上述兩大難題。以當時的一般標準來說，這些證道詞十分冗長（據說愛德華滋的普林斯頓學院院長就職證道長達兩小時）。然而，冗長的篇幅卻促使他能深入研究由兩大難題所衍生出來的一

系列問題。這些證道詞兼具批判及肯定的意味——他批判人類的能力及成就，肯定神的慈愛及審判。鑑於愛德華滋所牧養的北安普敦教會與現代西方文化有諸多相似之處，愛德華滋的證道策略十分值得一探究竟。

首先，愛德華滋嚴厲撻伐當時盛行的宗教實用主義。神在乎的不是人的成就，在判決人是否能稱義時，神根本不把人的成就列入考慮。在人稱義前，神將人視為罪人。神認為，不信祂的人就是「不敬虔、邪惡的受造物」。北美社會（無論是十八世紀的北安普敦或當代的紐約）的判斷，必須臣服於神的判斷。因為到頭來，神對我們的看法才是重要的，風行一時的社會道德根本算不得什麼。神審判義人的標準，不是依據人的成就，乃是依據基督在十字架上的成就。

愛德華滋常敦促會友「尋求救恩」（seek salvation）。他這麼做，不是暗示會友可以「成就」救恩。相反的，他乃是敦促他們去體認「救恩是從外力而來」的事實。救恩不是人類本身所能成就的，而是神為人類所成就的。對一個尋求救恩的人來說，他必須體認自己無法拯救自己，而且他尚未擁有救恩。簡而言之，人必須承認，若無神的恩典，人真是無助又無望。至此，我們便進入了愛德華滋福音策略的正題：人對獲得救恩的無力感的覺醒。一旦有此覺醒，重生的一大阻礙就被挪除了。

其次，愛德華滋極為強調罪的真實性。他在力作《原罪》（*Original Sin*）一書中，長篇累牘地討論罪的主題。對「中途」基督徒而言，「罪人」的觀念十分刺耳。現代社會中將屈從社會期望與「公義」混為一談的潮流，模糊了「罪」的真義——當時北安普敦許多會友都犯了這種現代通病。他們認為，「罪人」意味著「壞鄰舍」、「姦夫、淫婦」、「奸商」。罪被貶抑為一項

社會觀念，與神關係疏離的原意全然失落了。

愛德華滋奮力抗拒這股潮流。他指出，所有的人類都虧缺了神的榮耀。人們也許能夠遵守社會規範（起碼有時候能夠），但這和在神面前稱義完全是兩碼子事。人們很可能會是正直不阿、受人敬重的公民，但卻在同時完全與神疏離。他堅稱，我們大家都有著「內在的心靈罪性」，大家的處境都一樣。認識罪的真實性，並不是說我們無時無刻都在犯罪，乃是說我們一直都有犯罪的傾向。罪主要是一種傾向，偶爾會化為行動。人類的罪性引發罪行；原罪生出眾罪。

若不能體認罪的權勢的真實性，就無法掌握救恩的適切性。一個人愈不能認識罪，就愈不能了解救恩。如果我們單從社會角度去看待罪，救恩充其量只意味著使我們在社會中取得適當的位置。社會和它的價值體系便取代了神的地位。以日趨富裕的中產階級為主體的北安普敦會友，對罪的認識極為貧乏，進而對救恩的了解也不充分。從他們的態度，不難想像現代美洲文化的態度。愛德華滋的證道詞便是對這種文化提出強力的挑戰。重新認識罪，也許是當代神學家、傳道人最迫切的任務之一。

再者，愛德華滋指出，唯有從信仰的角度出發，人們才能充分欣賞、了解基督教（奧古斯丁也曾提出類似的看法。他說：「除非你信，否則你永遠無法了解」）。單單接受福音的道德訓誨及真理教導（「中途」基督教的特質），仍無法步入信仰的殿堂。唯有信，才能改變一切：我們才能從新的角度讀聖經，並初次發現福音的全備。愛德華滋強調，我們的心智和情感都與信仰有關。他說：「靈命受到啟發的人，不單是在理智上相信神的榮耀，也會在心靈深處體會到神的榮耀。」在悔改、重生前，我們對神的認識是抽象的；在重生後，我們對神的認識是親身的、衷

心的。我們必須用心去經歷真理，並用腦去捕捉真理。贊同基督教教義是不夠的；我們必須在日常生活中去經歷神的同在與權能。

我們可以用更現代的話語來闡述愛德華滋的看法。他將對神純粹認知式的了解，拿來與存在式的了解作一番對照。換言之，即是表面的信仰和已被信徒經歷並改變信徒人生觀之信仰的比較。對神真實的認識能夠改變人：不僅能改變他的人生觀，更能改變他整个人生。基督教並非某種天然現象，乃是由聖靈喚醒、啟發人去認識神的榮美、同在與權能。

除非一個人重生，否則他就無法完全了解福音的意義，沒有重生，對神的認識一定有不足之處：聖經的話語似乎沒什麼重要性；聖餐不過是社交儀式；上教會也只是履行公民義務。如此一來，道德便成為目的本身，而不是信仰的結果；道德變成一種義務，而非樂事。因此，身為「中途」基督徒的人，便錯失了福音完備、豐富的內涵。唯有透過重生，才能體會福音的深度。接受基督教的真理或重要性（也許這正是北美文化的一部分）是一回事，成為基督徒又是另一回事。

現代西方社會的許多人只把基督教視為促進西方文化發展的要素之一。他們至多只推崇基督教的理念及價值觀。愛德華滋對這種看法期以為不可：人們不可能從外在體會基督教的權能、活力及重要性。唯有信，才能使我們捕捉到福音的全備奧妙，只透過智識去認識基督教，無法領略它的深度與活力；唯有讓福音掌握我們的理智和情感，我們才能體驗到它的完備。

我們也許很難想像愛德華滋嚴肅、枯燥的證道詞究竟對聽眾有多大的影響力。以現代標準來衡量，這些證道詞又臭又長、牽連甚廣，一點也不符合精簡、機敏的演說要求。然而，他的講道

詞卻不失為「在神建造前，必先拆毀」的原則的一個出色範例。藉著破壞聽眾自以為十分認識神的心態，愛德華滋塑造了開放、期待的氣氛，將眾人的注意力引導至神本身。

不過，許多人認為，愛德華滋的重要性繫於「大覺醒運動」，而非他爾後發展出來的任何理念。大覺醒運動點出了一項事實：教會內部在停滯或墮落之後，仍有復興的可能性。它告訴我們：相信福音能改變人的生命；同時，在最不可能的景況中，聖靈依然繼續動工。也許在很多人的心目中，十八世紀初期的新英格蘭是塊靈命的沙漠；然而，愛德華滋的事奉卻顯示出：神的靈甚至能使最乾旱、荒涼的沙漠綻放出花朵來。

推薦書目：

穆雷(Iain Murray)，《愛德華滋》(*Jonathan Edwards*)，最完整、最具可讀性的愛德華滋傳記，其中包括愛氏所撰的許多作品。

米勒(Perry Miller)，《愛德華滋》(*Jonathan Edwards*)，此書在美國上市後，引發美國讀者探索愛氏的熱潮。

詹森(Robert Jenson)，《美國的神學家》(*America's Theologian*)，呈現出愛氏的看法與美國當代神學及宗教生活之重要議題的相關性。

耶魯大學刻正編纂愛氏作品最完整的版本，至今已有九冊面世。現存最完整的版本乃是一八三四年兩冊版的重印本。

第十章

巴特 神就是神

二十世紀尚未落幕，現在來判斷誰是最偉大的神學家，也許還言之過早。然而，無庸置疑的，瑞士神學家巴特(Karl Barth)卻是奪標呼聲極高的一位傑出神學家。巴特(1886-1968)的崇隆聲望奠基於擲地有聲的鉅作《教會教義學》(*Church Dogmatics*)。筆者足足花了四年才讀完這套書。此外，巴特對納粹魔頭希特勒(Adolf Hitler)提出了許多說理明晰、發人深省的批判，而且巴氏本人是一名品德高尚的倫理學思想家。

在德國與說德語的瑞士有密切的教育關係的優勢下，巴特曾在伯恩、柏林、杜賓根、馬爾堡等地攻讀神學。在研究神學的期間，他吸收了自由派抗議宗(liberal Protestantism)的理念，這是德國當時最具影響力的神學運動。雖然巴特稍後大力撻伐這些理念，但他起初對這些理念毫無不滿之意。

由巴特的大學教授所提出的自由派抗議宗理念中，最重要的可能是「人類文化的進化」(the evolution of human culture)的理念。自由派認為，歷史是在神引領的過程中步向完美，文明是這個進化過程的一部分。在人類歷史的過程中，一些人出現了，

並被視為具有神聖洞見的人物。耶穌就是這麼一個人物。其他人類只要效法耶穌的榜樣並分享他的內在生命，便能有所進步；自由派神學運動對人類的能力懷抱著無限的樂觀。自由派主張，宗教與文化相差無幾。一言以蔽之，我們可以用「文化抗議宗」(Culture Protestantism)來總結自由派神學運動的理念。

巴特一開始在日內瓦牧會，為該市的德語系教徒擔任助理牧師。一九一一年，他在瑞士阿爾高(Aargau)區的塞芬維爾(Safenwil)小鎮當牧師。正如所有牧師一樣，巴特面臨講道的需要，週日復週日，年復一年。不久，他開始「察覺到了解及詮釋的責任，並極欲履行責任，但卻完全辦不到！」巴特稍後堅稱，正因為他體認到了解、傳講聖經的需要，才使他日後得以成為一名稱職的神學家。不過，起初他卻碰到了重重問題。依據自由派抗議宗的定見，他無法了解聖經大部分的內容；似乎有什麼地方出了差錯。

論者指出，自由派抗議宗信奉的是人，而不是神。這話確實有幾分道理。自由派相信人類及人類文明的美善，並對文明的未來樂觀以待。不久，一件驚天動地的大事發生了，才粉碎了自由派的信念。

一九一四年八月，第一次世界大戰爆發。被自由派視為有神引領、極受榮寵的歐洲強權國家，一股腦兒想毀滅對方。理應展現人類的進步、開化的文明國家，卻在前所未見的毀滅性大戰中，淪為野蠻國家。自由派對人性、文明本善的信念，突然變得十分荒唐、可笑。更令人不堪忍受的是，巴特昔日受業的神學教授（他所景仰的一羣人），竟然連署了一項支持德皇戰爭政策的公開聲明。對巴特來說，這無異宣告了一個時代的結束。他悵然地說：

一九一四年八月初的某日，是我畢生難忘的悲慘日子。九十三名德國知識分子公開宣稱支持德皇威廉二世(Wilhelm II)的戰爭政策，造成輿情譁然。令我深感震驚的是，幾乎所有令我極為敬重的神學教授都參與連署。我在對這個時代備感灰心的情況下，突然領悟到自己不該再追隨他們的倫理學、教義學，或對聖經、歷史的看法。至少對我來說，十九世紀的神學已毫無前途可言。

自由派抗議宗神學遭到公開羞辱、唾棄。巴特必須全盤檢討他對生命的看法，當他每晚在塞芬維爾的書房內勤讀聖經，為主日講道作預備時，他不斷思考著這個問題。

當大戰漸近尾聲時，巴特完成了第一本重要著作，評論使徒保羅所寫的羅馬書。不過，他的評論並非一般泛指的評論：巴特運用保羅的話，徹底撻伐自由派薄弱、不切實際的看法。誠如一名評論家所言，巴特在自由派神學的疆域中投下了一顆炸彈。在這本著作中，巴特將自由派簡單、不切實際的觀點置之一旁，熱切、興奮地闡述他在羅馬書中所發現的主題。其中一個非常重要的主題是：神就是神，人必須承認這一點。自由派主張，神與人相差無幾；巴特則強調，神與人截然不同，神和人之間存在著巨大的「冰河裂縫」。自由派認為，神能與人類文化融為一體；巴特則堅持，神絕不可能與任何人類的事物融為一體。鑑於巴特指出神與人——創造者與受造物——之間的辯護、張力，他早期的思想經常被稱為「辯證」(dialectical)的思想。神和人是迥然不同的，不能以人的智慧去發現。巴特自認，他已以快速、犀利的一擊，掐住了自由派的要害。不過，經過好長一段時間，等到人

們確信自由派大錯特錯、不可信賴，巴特的洞見才獲得正視，並受到熱烈歡迎。

那麼，我們究竟如何才能認識神呢？若無法透過人類文化去認識神，那我們該如何認識祂呢？若神和人之間存在著無法彌合的鴻溝，我們如何能就近神呢？這個問題帶我們切入了巴特早期思想的中心主題：啟示(revelation)。神和人之間的確存在著鴻溝，這道鴻溝不能從我們這一邊去彌合。巴特以舊約巴別塔的例子來說明人企圖從我們這一邊去就近神的枉然與不可能。但令人震撼的是，福音宣稱，神已從祂那一邊彌合了這道鴻溝！神已採取主動，跨越了時間與永恆的界限，以人的樣式使自己成為人類歷史上可知的一部分。神透過耶穌基督來向我們啟示祂自己。「主已說話」(the Lord has spoken)乃是巴特他再三強調的主題。有了這層認識後，我們再來看看在《教會教義學》中所體現的巴氏晚期的思想。

就許多方面而言，羅馬書的評論可被視為一本抗議之作。它就好比一把長柄大槌，做了破壞性的工作。在第一次世界大戰後人們普遍對自由派希望幻滅的助力下，巴特要摧毀自由派的根基並非難事。然而，破壞、批判雖容易，建造更好的替代品卻非易事。在十多年的預工之後，巴特接下了這項艱鉅的挑戰。一九三二年，他完成了《教會教義學》的第一部分；稍後又寫了六百萬字。直到巴特於八十一歲辭世時，鉅作仍未竟全功。當時德國神學界盛傳的一則流言：「神將讓巴特活到作品全部完成為止，因為神要看到是怎麼結尾的」，不攻自破。

巴特具有旺盛的企圖心，欲藉《教會教義學》一書探討「神在耶穌基督裏啟示祂自己」的事實。他說：

當聖靈說到神時，它使我們的注意力、思想貫注於一點以及這點的內容…如果我們深一層問：誰人和何事是我們全神貫注的焦點？我們要認識神的什麼屬性？…那麼從頭到末了，聖經都將我們的眼光引向耶穌基督的名字。

神並非像自由派神學所主張的：是我們必須去發現的；祂乃是採取主動的神，向我們啟示祂自己。我們不必尋求神，我們乃是回應祂在基督耶穌裏的啟示。

巴特本人曾說：「我試圖藉《教會教義學》一書，傾聽聖經所說的話，並告訴你們我所聽見的。」巴特有關啟示以及啟示與聖經之間關係的討論，乃是以「神的話」為中心思想。巴特點出了三種形式的「神的話」，大有助於防止觀念混淆的情形發生。第一種形式是耶穌，他是神的自我顯現；第二種形式是聖經，它是神在耶穌裏顯現的見證；第三種形式則是以聖經為本的講道，藉此傳揚神的話。

巴特認為，基督教神學奠基於認識：神已在耶穌基督裏啟示祂自己；耶穌已被聖經所見證與詮釋；本於聖經的講道使我們得以遇見耶穌。當巴特被詢及《教會教義學》的理論基礎時，他答稱：「它的對象、來源及標準…都是神的話，神的話在聖經中傳講給人。」換言之，他的神學不但發源自聖經中神的話，而且也以神的話為評判的準則。他中肯地指出：「神學的屹立或頹圯完全繫於神的話，因為神的話(the word of God)創造、喚起、挑戰神學的話(theological words)，超乎神學的話之上。」

巴特指出，神學家好比一個人不斷在一座山四周走來走去，一會兒從這個方向看這座山，等一下又從另一個方向看這座山。

在完全熟悉這座山的景象後，他遂邀請其他人陪他一起賞山，點出山的特徵及壯麗。不過，他總是立足於山腳。神學家不斷在聖經中鑽研神的啟示，但終究比不上聖經。他深諳自己的定位，他必須虛心學習，而非事先知道答案。除了聖經之外，他毋需瞻仰他物。巴特說：

神學的地位…無論如何都不能被置於聖經見證人之上。生於聖經寫成年代後的神學家也許比聖經見證人擁有更豐富的天文、地理、動物、心理、物理等層面的知識；但就神的話而言，神學家不能因為學識更廣博而與見證人平起平坐…即使是最渺小、陌生、單純、卑微的聖經見證人，都是最敬虔、博學、睿智的後代神學家所望塵莫及的。

（附帶一提：巴特習於將耶穌視為神的自我啟示，而將聖經視為這項自我啟示的見證。他常使用「聖經見證人」(biblical witness)一詞來闡述上述觀點。這是巴氏思想相當惹人爭議的地方。因為他似乎暗示著，聖經本身不是啟示，而是次等的啟示見證人。）一名系統神學家必定是一名聖經神學家，甘願謙卑，並順服他所觀察到的真理。誠如加爾文所說：「對神的真知孕育自順服」(true knowledge of God is born out of obedience)。相信巴特一定心有戚戚焉！

巴特的「講道神學」(the theology of preaching)極富啟發性。我們講道的目的何在？證道詞和演講稿有什麼差別呢？巴特對講道的灼見大有助於引導我們開始去思索這些問題。講道的焦點在於傳揚耶穌；換言之，講道的重心在於傳揚耶穌是誰以及他

與我們之間的關係。講道以耶穌的名義對我們提出要求。它使我們與耶穌遇合，並迫使我們面對耶穌對我們的心意。對外邦人來說，耶穌被宣稱為救主、主，要求而且配得人們的順服。但對教會的弟兄姊妹來說，耶穌不但是救主、主，已贏得信徒的順服，而且刻正邀請他們考慮該採取那種形式的順服。

講道也激發了信徒思考的動力，邀請信徒仔細思索個人的信仰。聖安瑟倫以「尋求理解的信仰」(faith seeking understanding)一語道破了箇中的道理：當一個人就近信仰時，他自然而然會想去理解他所信的。巴特引用這項觀點及用語來說明神學的目的：「基督教的信仰要求人尋求理解。尋求理解的信仰是神學必須體現的。信仰和盲信最大的差異就在於『尋求理解』的特性。」

巴特之所以一再強調講道的重要性，在於他堅信：神在其中動工(acts)。透過傳講神的話，教會及世界被迫傾聽並作出回應。神學具有批判的功能，因為神學必須確保教會的講道忠於神的話——聖經，將之傳達出來；聖經是為神的話作見證的。神學也具有正面積極的功能，因為神學是以信仰為寫作的立足點，為教會所用。如此一來，巴特將神學放在適當的定位上：它是個好僕人，卻是個壞主人。

但誰才稱得上是神學家呢？在大學裏授課的神學教授嗎？在巴特的心目中，神學的重要性非比尋常，豈能交付給這些人。他認為，神學是與每個相信並認真思考信仰的信徒切身相關的事；神學是信仰所帶出的任務與機會。他說：

神學並非只是神學家的私事，也不只是神學教授的私事。還好，總有許多牧者比神學教授更加了解神學。不

過，神學也不是牧者獨享的研究科目。好在，總有信徒，而且往往是全體信徒，火熱地追求神學，反倒是牧者成了神學嬰兒或莽夫。神學乃是關乎教會的事。

巴特認為，教會的使命以及講道、敬拜、讚美的基礎總不外乎三種形式的神的話：耶穌基督、聖經及教會的講道。唯有闡明聖經、傳揚神的話，並依據聖經批判教會的教義及成規的人，才能被稱為神學家。他語重心長地說：「神學的任務乃是不厭其煩地提醒牧者及信徒：教會的生命及工作都服於福音及律法的權柄之下；人必須聽神的話。」耶穌對基督教神學的重要性還牽涉到一項要求：教會的生命及教義必須單單以聖經為嚴格評判的基準。牧者的研究及講道是這段過程的重要因素。這些因素絕不因某些人自認為是「神學專家」(theological professionals)而被貶抑。作神學家，就是作傳講神話語的人。基於這項理念，巴特本人在離開牧區，成為神學教授後，仍然定期講道不輟。他某些最精彩的講道是對巴塞爾監獄的囚犯傳講的！

當巴特還在塞芬維爾牧會時，他一直對講道的責任深感惶恐。如何才能確定他所說的話帶有神的權柄呢？如何才能避免假借神的權柄，發表個人的見解呢？如何才能區別神的話與巴特的話呢？漸漸地，忠於、順服聖經的想法成為解決兩難的上策：真實的神學家、佈道家乃是傾聽神的話的人；他臣服於神的話，作一名謙卑的僕人。巴特對自己的信念力行不渝，尤其是在納粹德國教書的時候。當納粹於一九三〇年代爬至權力的顛峯時，巴特宣稱，唯有耶穌的聲音才是基督徒應該傾聽的聲音。當他人沈迷於希特勒振振有辭的論調時，巴特堅定不移地宣稱，唯有耶穌才是基督徒生命的中心。他說：「聖經所見證的耶穌，是我們所

當傾聽的神的話，也是我們無論生、死都當信賴、順服的。」

這些真知灼見確立了巴特在基督教思想家當中執牛耳的地位，而不僅是一名鑽研學術的神學家。對巴特來說，神學與講道、宣揚耶穌及教會的生命都密不可分。神學護衛教會的生命及教義，作為教會施行的準則。某些神學家宣稱，除非獲得他們允許，否則不可任意傳揚神的話。巴特駁斥了「神學教授的教皇地位」(papacy of the professors)，指責他們誤解了神學的本質。他認為，凡是信徒都有資格研究神學。他說：

神學所肩負、所應履行的任務便是在教會中服事主。它在教會的儀式中具有特定的功能，也就是在教會不同階段的表達中具有特定的功能：在每一次恭敬地傳講福音中，或者在每一次教會恭敬地傾聽、服事神當中發揮功能。神學既不存在於真空中，也不存在於任何特定領域中，而是存在於洗禮與聖餐之間的範疇，聖經及其所闡明、宣揚之間的範疇。

正如路德宣揚「信徒皆祭司」的信念，巴特也主張信徒皆可研究神學的信念。此外，正如路德宣揚「信徒皆祭司」但卻並不因此偏廢神職，而只是把神職放在適當的定位；同樣地，巴特也強調，在神學與信仰以及神學家與信徒之間亦應維持適當的關係。神學家不可遂行己意、自創方法，因為這些都不是他能選擇的，而是已經為他選擇好的。神學的運用範圍及於敬拜、讚美、講道、宣教及宣告，這些都與教會及平信徒的生命息息相關。巴特的觀點似乎帶有反彈色彩，但顯而易見的是，他的反彈完全是針對對神學本身的錯誤認知而發。神學是教會的工具；它是一套

明確的規範，用來服事教會的主，而所有順服神的話的人都是服事的僕人。

巴特還指出，神學是一套要求信徒順服、謙卑的規範。神學家的地位處於神的話之下；神學家必須接受神話語的審判，而毫無審判神話語的分量。到頭來，我們必須明白：神就是神，人類的言語及觀念無法窺其全貌。人類的言語、觀念及制度也許會指向神，但絕不可能與神等同。因此，巴特鼓勵每一代的人去重新發現神的「他性」(otherness)，去經歷神性懾人的感受，並在謙卑、順服、驚奇中作出回應。

在結束本章之前，筆者必須指出，巴特是名極具爭議性的人物，由於他對許多傳統的基督教教義解釋得不充分，而迭遭批評。譬如說，他的救贖觀傾向於普世的救贖，亦即認為不論個人的意願如何，到頭來人人都能得救。這種想法與新約聖經的教導扞格不入。不過，巴特之所以躋身本書評介的基督教思想家之列，乃在於他極具重要性與啟發性。依筆者個人的領受，巴特是少數能激勵我勤讀他的作品並四處講道的神學家之一。讀者不妨盡情閱讀他的作品，但同時別忘了抱持批判的態度。畢竟，巴特主張，身為聖經忠實的讀者，你和其他任何人一樣都有作神學家的權利。

推薦書目：

巴斯克(E. Busch)，《巴特》(*Karl Barth*)，是現存最詳盡的巴特傳記；對巴特的神學思想發展脈絡以及巴特反對希特勒的情形有珍貴的紀錄。

布羅米利(G. W. Bromiley)的《巴特神學入門》(*Introduction to the Theology of Karl Barth*)及帕克(T. H. L. Parker)的《巴特》(*Karl Barth*)概述了巴特的神學思想。這兩位都有參與巴特《教會教義學》一書的翻譯工作。布氏之作較為詳盡，帕氏之作較為淺顯易讀。

畢格(Nigel Biggar)所編輯的《和巴特對話》(*Reckoning with Barth*)，搜集了一系列探討巴氏倫理觀的作品，適合進修級讀者一讀。

詹森(Robert Jenson)，《阿拉法及俄梅戛》(*Alpha and Omega*)，是美國頂尖的巴特詮釋專家的力作。

由於巴特的作品浩繁，令人有不知從何下手的煩惱，但以下幾本書不失為巴氏的珠玉之作——

《福音神學》(*Evangelical Theology*)，本書最初在普林斯頓以一系列演講的形態發表出來，閃現出巴氏對神學的本質及神學與耶穌、聖經、講道三者間關係的獨到見解。本書淺顯易讀，堪稱巴氏的經典之作，令讀者油然而生興奮之感。

《教會教義學》(*Church Dogmatics*)，為了品嚐巴氏嚴謹、有系統的力作，讀者不妨一讀坊間許多集錦版的其中一本。

《羅馬書》(*Romans*)評論，雖然內容艱澀，但卻能讓讀者一窺巴氏的「辯證」階段。讀者不難從他對羅一16~17(頁三五~四二)及二1~5(頁五六~六一)的評論，見識到他對自由派神學的精闢批判。

第十一章

魯益師 渴慕神

被朋友暱稱為「傑克」的魯益師(Clive Staples Lewis)，於一八九八年十一月二十九日誕生於北愛爾蘭的貝爾發斯特(Belfast)。他的父親是名卓然有成的律師。由於經濟寬裕，他們於一九〇五年舉家搬入貝市郊區的一幢大宅（名為「小麗」）。不久，魯益師的母親撒手人寰，撫育長子華倫(Warren)及次子魯益師的責任便落在父親的肩頭上。兄弟倆常獨自待在宅邸偌大的閣樓裏好幾個小時，徜徉在自己創造出來的想像世界裏。

魯益師曾接觸基督教信仰，但不久就失去信仰了。第一次世界大戰期間，他曾投入英軍的行列，因傷結束軍旅生涯之後，即進入牛津大學念書。一九一九至一九二三年間，魯益師在牛津受業；一九二二年，他榮獲古典文學及哲學兩科的頭等優良學位；次年又在英文科目上獲此殊榮。經歷一段對未來發展舉棋不定的時期後，他於一九二五年春天獲選為牛津麥達朗學院(Magdalen College)的榮譽校友，並在學院中授業至一九五四年為止。一九五四年，他應邀接下劍橋大學新設立的「中古及文藝復興英國文學」的教席。這項教席與劍橋大學麥達蘭學院(Magdalene Col-

lege)提供的研究獎助金有關(魯益師曾在與友人頻繁的書信往來中津津有味地點出,新、舊兩所學院的名字何其近似)。一九六三年十一月二十二日下午五點三十分,魯益師逝世於牛津居所中,當時世人正為幾小時前所發生的,美國總統甘迺迪(John F. Kennedy)在德州達拉斯遇刺一事感到震驚不已。

在一九二〇年代,魯益師有充裕的時間去省思他對基督教的態度。在他的自傳《驚喜之旅》(*Surprised by Joy*)中,他詳盡地描述了自己尋回幼年即已放棄的信仰的歷程。在以理智和經驗面對關於神的一切線索後,他終於在智識誠實(intellectual honesty)的催逼下相信神。他雖然極其不願意信神,但他卻自覺別無其他選擇。《驚喜之旅》對他決定回歸信仰的偉大時刻的記載,成為魯氏著名的信仰告白:

我獨自蟄居於牛津麥達朗的寢室裏。夜復一夜,每當我稍微放下手頭上的研究時,我總會感受到祂毫不死心的接近,而我對祂卻是避之唯恐不及。我最害怕發生的事最後終於來臨了。一九二九年的夏季學期,我降服了,承認神的名,並跪下禱告說:也許在今晚,我成了全英格蘭最沮喪、最心不甘、情不願的皈依者。當時,我全然不懂如今看來最光輝、明顯的一件事:神竟如此紆尊降卑,在這種情況下接受這麼不情願的皈依者。(新約中的)浪蕩子起碼還自己走回父家,但神竟打開大門,帶入一個又踢腿、又掙扎、又憤恨、又一心伺機逃跑的浪蕩子,神的鴻恩豈是口舌所能訴說的呢?

信主之後,魯益師逐漸成為中古及文藝復興英國文學的宗

師,聲譽卓著。一九三六年間問世的《愛的寓言》(*The Allegory of Love*)迄今仍被公認為曠世鉅作,和《失樂園長序》(*Preface to Paradise Lost*)等量齊觀。除了學術著作外,他還撰寫了風格迥異的叢書。他以清晰、適健的筆觸撰寫了一系列書籍,向同時代的讀者傳達基督教的合理性。這些作品使他極孚民望,但似乎卻損傷了他的學術名聲。一九四六年,他未被放入牛津英國文學教授的考慮人選之列。

《天路回歸》(*The Pilgrim's Regress*)是魯益師第一本廣受歡迎的作品,此書大致以本仁約翰(John Bunyan)的《天路歷程》(*The Pilgrim's Progress*)為本,但口碑欠佳。不過,魯益師仍筆耕不輟。一九四〇年,《痛苦的奧妙》(*The Problem of Pain*)問世,備受好評。由於本書論辯清晰、鞭辟入裏,英國廣播公司(BBC)乃邀請魯益師在電台中發表一系列演說。一九四二年,這些演說被彙編成《基督教論點》(*The Case for Christianity*)。由於《痛》、《基》兩書膾炙人口,魯益師遂將兩書與另外兩本作品《基督徒的行為》(*Christian Behavior*,1943年出版)與《三一教義初階》(*Beyond Personality*,1944年出版)合編成《如此基督教》(*Mere Christianity*)。一九四二年,他還寫成了《地獄來鴻》(*The Screwtape Letters*),本書閃現的機智、洞見,正式奠定了魯氏身為基督教護教宗師的地位。

魯益師稍後的作品《神蹟》(*Miracles*,1947年出版)及《四種愛》(*The Four Loves*,1960年出版),益發鞏固了他基督教代言人的地位。他直言無諱地批判「基督教與水」的自由派信仰,喚起了讀者內心深處的共鳴。批評家感到怒不可遏,其中庫克(Alistair Cooke)將魯益師貶斥為「極不顯眼的次等先知」。一俟二次世界大戰結束,庫克隨即被人遺忘,自己反倒真的成為不

顯眼、無能力的次等先知。

專業神學家也對魯益師的成就感到不以為然，指責他簡化真理。魯益師則反擊說，如果神學家克盡職責，就不勞他這種非專業神學家代筆。一九六三年，魯益師與世長辭，但這絲毫無法沖淡後人對他日趨深厚的興趣。一九八〇年四月，美國《時代》(Time)雜誌報導，毋庸置疑的，魯益師堪稱「本世紀作品流傳最廣的基督教護教家」。即使在他逝世後，他的影響力仍生生不息：數千名不曾親炙大師風範的人，將他們的皈依歸功於魯氏作品的影響。

為什麼魯益師的作品對眾人有如此巨大的吸引力呢？無疑的，這乃拜他睿智、具有說服力的筆觸所賜。魯益師認為，基督教是合乎理性的；基督教的合理性使基督教具有說服力。魯益師指出，信神比不信神來得更為合理。《如此基督教》清晰、睿智地呈現了基督教理性、道德的層面，誠為難得一見的傑作。

不過，魯益師還有更多值得發掘的特點。他不但是位頭腦冷靜的思想家，在他的身上我們還可以發現到另一種截然不同的特質：他深知人類想像力的宏偉力量，以及這股力量對了解現實的助益。也許他作品中最具原創力的層面便是他源源不斷、雄渾壯碩的宗教想像力。魯益師發現，某些浮沈的人類情感，直指人類超越時間、空間的存在面向。他認為，人類內心深處有份深沈、強烈的渴望，無法被世間的事物、經驗所滿足。他將這份渴望名之為「喜樂」(joy)，並進而指出，神乃是這份喜樂的源頭及目標（他的自傳《驚喜之旅》遂以此為名）。

為了更明瞭魯益師的觀點，筆者必須稍加解釋「喜樂」的意涵。從貝爾發斯特宅邸的窗戶，年少的魯益師得以眺望遠方的加索利山丘。這些山丘似乎象徵著他無法企及的某種事物。每當他

凝視著山丘，他的內心便湧起強烈的渴望。他無法精確地說出自己究竟渴望何物，他只知道自己心靈深處有份空虛感；神祕的山丘加劇他的空虛感，但他卻得不到滿足。在《天路回歸》中，這些山丘成了內心不知名的欲望的象徵。

魯益師在自傳中詳述了這種經驗（德國浪漫主義將其名之為 *Sehnsucht*：渴望）。他說道，在孩提時代，他站立在花朵盛開的紅醋栗樹叢前，不知怎麼的，突然觸動了一段記憶：

在毫無預警的情況，彷彿從千古之遙，突然湧現了當天稍早哥哥帶著玩具花園進入苗圃的記憶。我找不到夠力的字眼來描述那股籠罩我身的感受；彌爾頓(Milton)筆下伊甸園的「巨福」(enormous bliss)……也許相去不遠。當然，這是一份渴望的感受；但渴望什麼呢？當然不是個沾滿青苔的錫製盒子，也不是對過去歲月的嚮往……在我明白自己的渴望的究竟是什麼之前，這份渴望就消失了，整幅景象不見了，世界再度變得平凡，或者只是對那個剛才消失的渴望心裏還有些許騷動罷了。雖然這只是一眨眼間的事情，但其他種種往事相形之下卻顯得微不足道。

魯益師寫下了一瞬間的洞見；在這被某物緊緊攫住的壓倒性一刻中，他經歷了超乎日常生活經驗的感受。但這究竟有什麼意義呢？某物究竟所指為何呢？

一九四一年六月八日，魯益師針對上述問題發表了精闢的講道《榮耀的價值》(The Weight of Glory)。他提及「天然快樂所無法滿足的欲望」及「游移不定、不知所向的欲望」。人類的欲

望似乎蘊含自我摧毀的本質：一旦欲望達成，我們似乎又對欲望感到不滿足。他藉亙古以來人類對美的追尋來說明箇中道理：

我們常認為書本或音樂中蘊藏著美，設若我們抱持此一信念，則註定會失望；因為美並未藏於其中，乃是透過書本、音樂流露出來，而所流露出來的才是我們的渴望。這些事物——美以及我們對往事的記憶——都是我們真正渴望之事物的美好形象；但若我們誤將其視為渴望之事物的本身，它們便會成為噤默的偶像，徒然斷傷崇仰者的心靈。因為它們畢竟不是我們所渴望之事物的本身；它們只是我們未曾發現的花朵的芳香；未曾聽聞的曲調的回聲；未曾親臨的國家的訊息。

人類的欲望，亦即對於能使我們心滿意足之事物的渴望諱莫如深、甘苦雜陳，超乎有限的事物及有限的人羣（這些人看似能幫助我們實現欲望，但事實上終究不能）；這份渴望透過事物及人羣，在神裏面達致真正的目標與實現。

人際關係的情形也有異曲同工之妙。愛情也許是最深奧的一種人際關係：在愛中，我們產生一種將自己忘我地投入對方的奇異渴望。吊詭的是，這種人際關係同時強化卻又湮沒我們的個人認同。愛看似能供應一切，但事實上它所能給的卻比想像的少。在各種人際關係中，我們總會發現一份苦樂參半的渴望——這份渴望透過人際關係流露出來，但並非真的存在於人際關係之中。作家沃夫(Evelyn Waugh)的小說《夢斷白莊》(*Brideshead Revisited*)精確地掌握了愛情的追尋或美的追尋等人際經驗所帶來的挫折感。人雖苦苦追尋，終究仍找不到目標。即使我們的追尋之

路看似已到終點，但總會發現又有一處轉角。我們所追求的目標總是無從捉摸、領先一步，閃避我們的捕捉：

也許我們的愛只不過是暗示與象徵，恍若門柱上鑄刻的囁語，又似無數前人早已踏過的鋪路石；也許你、我正是典型人物，偶爾在我倆間興起的狂熱源自我們對追尋的失望，一方總是努力穿越並超越另一方，間或瞥見影子，但影兒卻總在轉角處比我們先走了一、二步。

人類的愛彷彿是一則寓言，指向超越本身的某物。享樂主義的吊詭之處——樂趣無法使人心滿意足——適為這個奇特現象的又一例證。樂趣、美、人際關係似乎都帶給我們無限希望，但當我們伸手捕捉它們時，才驀然發現我們所追尋的不在它們本身，而是超乎它們之外。人類的經驗中藏著「神聖的不滿足」(divine dissatisfaction)，激發我們去探詢：可有任何事物能滿足人類的追尋，實現人心的渴望？

魯益師堅稱，人確有「神聖的不滿足」。他以飢餓為例說，人類的感受確與真實的身體需要相呼應；這項需要道出了食物的存在，而食物能滿足這項需要。口渴也道出了人類對另一種需要的渴望，喝水才能滿足需要。魯益師認為，人類各種渴望都道出了人類真實的需要；這項需要從而道出了與需要相呼應的一項真實客體。人類的性欲也隱約點出了這層道理。職是，魯益師推論，人類漫漫無限的渴望雖無法被具體、有限的人或事物所滿足，但這份渴望所道出的真實需要卻能以某種方式獲得滿足。

魯益師在一九三一年十月三十一日寫給兄長的家書中提出了他的看法：

在某些人的心靈中，「對神的看法」確實不只是抽象的定義而已，而是蘊含了美、善的真實想像力，這份想像力遠非個人能力所及，也不只存於已皈依神的人心中。在我看來，這「模糊的某物」(vague something)——被視為是人終其一生在大自然、音樂、詩章中，甚至在五朔節摩利斯舞「太陽以東與月亮以西的地域」等不虔敬的儀式中都極其嚮往的，而且其所撩起的欲望甚至沒有任何有限的事物能妄想予以滿足，那絕非我們自個兒想像力的產物。

換言之，「甚至沒有任何有限的事物能妄想予以滿足的欲望」的感受，呼應了人類真實的需要以及這項需要的實現。但怎麼實現呢？

魯益師指出，這種渴望的感受唯有在神裏面才能找到源頭並獲得實現。他這項觀點回應了傳統基督教思想對人性源頭及目標的看法。奧古斯丁說：「主啊！祢已為祢自己創造了我們，除非我們的心在祢裏面得著安息，否則它們永遠浮躁不安。」我們是神所創造的，我們深深地渴慕祂，唯有祂自己才能滿足這份渴慕。雖然魯益師依據個人經驗將這份渴慕名之為「喜樂」，但很顯然的，他（及無數的其他人）認為，這份渴慕是人類天性及經驗的共通特點。這項看法為福音的傳揚開闢了重要的接觸點。

魯益師不凡的見解也為聖經中有關人渴慕神的經文開拓了深度。詩篇四十二1~2說：「神啊！我的心切慕祢，如鹿切慕溪水。我的心渴想神，就是永生神。」我們不妨特別留意本節所表達的對神的渴慕感；如果我們進一步思及魯益師所提的「喜樂」，這節經文便更具意義。我們也別忽視了需要的感受（在本

節中以動物的口渴為例）與人類對神的渴慕之間的對應。

但這項超絕的渴望客體真實嗎？魯益師指出，除非人類的想像力為我們打開第四度空間，否則欲望所尋繹的線索便無意義可言。理性這隻「機警的巨龍」不輕易容許我們提及超乎經驗之外的任何事物。為了解決這道難題，魯益師轉向借用柏拉圖(Plato)的洞穴類比。經由魯益師的詮釋，我們所熟悉的意象化身為極具說服力、影響力的工具，揭開了經驗世界與穿越、超越經驗的另一個世界（也就是魯益師所認同的神）之間的關係。

依據柏拉圖的類比，有一羣人被侷限在一個洞穴裏。他們生火，看見影子投射在洞穴的牆上。這個洞穴是他們唯一經歷過的世界，因此他們順理成章地認為，這是真實的世界，也是唯一的世界。但事實上，他們所見到的不過是真相的影子。後來，他們當中有一個人逃離洞穴，並發現了外面遼闊的世界。他回去告訴其他的人，卻無人相信他的話。難道真有一個世界超乎他們的經驗之外嗎？

魯益師在童話集《那里亞春秋》(Chronicles of Narnia)系列的《銀椅子》(The Silver Chair)中，進一步延伸了柏拉圖的洞穴類比。在本書中，一名那里亞人發現他自己在地底下的王國中遇見了一名女巫。這名女巫試圖讓他相信：地底王國才是真實的世界，也是唯一的世界。他不相信女巫所言，並一心想勸服女巫改邪歸正，擴展她的心靈領域。他的論辯十分發人深省：

設若我們夢想或虛構了一切事物：綠樹、青草、太陽、月亮、星宿及獅王阿司能(Aslan)本身，那麼在這種情況下，我只能說，這些虛構的事物似乎遠比真實的事物來得重要。設若妳所擁有的這個黑黝黝的地底王國是唯

一的世界，那麼我認爲，這真是差勁透頂的世界。妳若仔細想想，便會發現這是十分可笑的。如果妳所言爲真，我們就好比是玩遊戲的嬰孩。不過，四個玩遊戲的嬰孩也能夠創造出一個強過地底王國的遊樂世界。

上述論辯其來有自，它源自希臘先賢的創見，並經阿奎那提出圓熟的看法：如果我們的某些想法不能依這個世界的經驗解釋，就必須依超越這個世界的某事來解釋。顯為「真實」的世界必須依賴另一個「想像的世界」來補充不足之處。所謂想像的世界指的並不是「虛構(*invented*)的世界」，而是憑藉想像力方能入門的一個真實世界。

不過，這個想像的世界仍有可能是個虛構的世界。宗教觀念也可能只奠基於日常生活的事物。神可以只被想成世上的君王或父親，但是更為偉大。也許有人會認爲，真相藏於這個世界，類比的觀念只是想像出來的。人父是真實的，天父是人虛構出來的。魯益師數度澄清這項問題，其中《銀椅子》裏的一段話最令人難忘。女巫要求那里亞王子告訴她他所謂的「太陽」所指為何。在女巫所屬的地底王國中，沒有太陽的存在。王子以一項類比作答說：太陽就像一盞燈。

「妳看那盞燈。它是圓的、黃色的，令滿室通明，並從屋頂上垂吊下來。我們所說的太陽就好比一盞燈，只是更巨大、更光亮。它照亮整個地上世界，並懸掛在天空上。」

女巫詰疑說：「殿下，太陽懸掛在哪？」當他們正在思索答案時，她又以一聲柔和如銀的笑聲接口說：「你們

懂了吧！當你們認真思索太陽時，就說不出話了。你們只能告訴我，它好比一盞燈。你們的太陽只不過是痴人說夢，而且你們所夢想的東西只是抄襲燈這項實物。燈是真實的東西，太陽只是一則童話。」

換言之，太陽不過是他們依據實物——燈，所想像、虛構的東西。

魯益師明白，讀者深知太陽確實存在，因此他藉上述對話點出了女巫似是而非的論點：聽來似乎頭頭是道，實則大錯特錯。神並非依據某些人物（如牧羊人、君王、父親）捏造出來的，而是本來即為獨立的存在。人物能夠在某種程度上反映神；不過，這項類比並不意味著神不存在。窮其一生的創作，魯益師再三強調「人類的渴望」與「透過與永活的神遇合所得的滿足」間的相關性。

也許讀者能在《裸顏》(*Till We Have Faces*)中，發現到魯益師對「人的渴望」的神學意蘊最精闢的闡述。魯益師在本書中以生花妙筆改寫了邱比特(Cupid)與賽姬(Psyche)之間的愛情故事。在某一段落中，賽姬對姊姊（敘述這個故事的人）剖陳了渴求超乎經驗世界的某物的感受：

「就我記憶所及，我一直有求死的渴望。」

我驚訝地說：「哦！賽姬，難道我令妳活得這麼不快樂嗎？」

她說：「不，不，不，妳不會明白的，我所說的不是那種渴望。每當我愈快樂，我的渴望就愈強烈。當我們三個人跑到山丘的頂端，迎著微風及煦陽，那真是快樂無

比的時光…妳還記得嗎？那些色彩、香味，以及眺望遠方的灰山的情景？美景當前，總使我油然而生渴望之情。在某處，一定有更美麗的景象。一切事物似乎都在對我說：賽姬，來呀！但我無法去，也不知道該往哪裏去。這真令我感到心痛。我就好比一隻困居鳥籠的鳥兒，眼巴巴地看著其他鳥兒振翅歸家。」

在世界的美景的觸動下，賽姬經歷到對不可名狀的某物的渴望，但結果只感到悵然；世上無一物能滿足她的渴望。唯有掙脫這個世界的束縛，賽姬的渴望才能獲得實現。因此，除非我們的心能在創造我們的神裏得著安息，否則它們永遠會騷動不安。

在每一章極為有限的篇幅中，我們不可能盡窺魯益師或本書其他九位神學家思想的全貌。不過，筆者衷心希望，對魯益師概略的介紹能激發讀者去閱讀更多他的作品。當然，至於本書評介的其他九位神學家，筆者也深盼讀者能更進一步探索他們的思想世界。

推薦書目：

魯益師早年生活及皈依的情形都記載於《驚喜之旅》中。其他傳記（如下羅列者）的記載也許更詳細，但都無法捕捉魯氏探索及發現之樂的氛圍。

葛林(Roger Lancelyn Green)及胡柏(Walter Hooper)，《魯益師傳記》(*C. S. Lewis: A Biography*)，詳述魯益師的生平，側重他皈依的歷程。

葛里芬(William Griffin)，《魯益師：正聲》(*C. S. Lewis: The Authentic Voice*)，廣泛地介紹魯氏的作品，其中包括許多名氣不大或不曾出版的作品。

魯益師對基督教的獨到見解，展現於以下四本力作，《如此基督教》(*Mere Christianity*)、《神蹟》(*Miracles*)、《痛苦的奧秘》(*The Problem of Pain*)及《地獄來鴻》(*The Screwtape Letters*)。

從簡短的《榮耀的價值》(*The Weight of Glory*)證道詞中，可以窺見魯益師對想像力的重視。

伯提爾(Richard L. Purtill)，《魯益師的信仰觀》(*C. S. Lewis's Case for the Christian Faith*)，是講評魯氏主要思想的傑作。

華許(Chad Walsh)，《魯益師：懷疑者的使徒》(*C.S. Lewis: Apostle to the Sceptics*)，研究魯氏的護教學。雖然作者只研究魯氏三〇、四〇年代的作品，但對魯氏個人及其文學作品都有精深的研究。

華許(Chad Walsh)，《魯益師的文學瑰寶》(*The Literary Legacy of C. S. Lewis*)，介紹魯氏如何運用文學及文學技巧——包括想像力的應用——來辯護基督教。

外一章

下一步怎麼走？

如果你發現本書評介的作家、作品十分引人入勝，也許你會開始想：下一步該怎麼走？筆者有三項簡短的建議。

首先，也許你可以考慮認識其他思想家。二十世紀著作等身的神學家薛福(Francis Schaeffer)是筆者強力推薦的人選。許多人認為，薛福筆下基督教與現代西方文化之關係的作品出類拔萃，值得拜讀。或者也可以向你的朋友請益，請他們介紹其他傑出的基督徒思想家。

其次，不妨全力鑽研本書所評介的十位思想家。對他們已有初步的了解後，你可以挖掘其著作中的其餘重點，俾激發你對其他議題的思考。許多讀者可能都對罪惡(evil)的問題（奧古斯丁及魯益師對此著墨甚多）以及信徒與世俗社會的關係（奧古斯丁、加爾文、巴特都作過探討）甚感興趣。如果你捧讀每章卷末所推薦的進深讀物，當會發現到這些思想家關切的許多議題，從而決心下功夫一窺堂奧。

再者，也許你寧可仔細專攻基督教思想的某一個重點。以本階段而言，有三大重點特別適合讀者鑽研，同時也有不少合宜的

入門書籍。這三大重點是基督的位格（基督論）、基督的工作（救恩論）及三位一體的教義。若致力研究上述三大重點，必能縱深讀者的思想並強化讀者的信心。

推薦書目：

薛福(Francis Schaeffer)是名多產作家，他的許多作品被收錄於《全集：基督教的世界觀》(*Complete Works: A Christian Worldview*)五冊書中。《逃避理性》(*Escape from Reason*)及《全在的神》(*The God Who is There*)，錯過可惜。上述兩本書曾發行單行本，也被收錄於《全集》的第一冊中。盧格基格(Ronald W. Ruesegger)所編的散文集《漫談薛福》(*Reflections on Francis Schaeffer*)，對薛氏基督教世界觀的許多層面有透徹的介紹。

若有意探究罪惡的問題，可讀伊凡思(G. R. Evans)的《奧古斯丁看罪惡》(*Augustine on Evil*)以及魯益師的《痛苦的奧秘》(*The Problem of Pain*)。

有關信仰和世俗社會間的關係，可參閱下列書籍：馬庫斯(R. A. Markus)的《時代精神：奧古斯丁神學中的歷史及社會》(*Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*)。本書深入討論了奧古斯丁對教會與政治權勢、結構之關係的看法。雖然本書某些部分晦澀難懂，但值得有心人一讀。

此外，霍普佛(Harro Höpfl)的《加爾文的基督教政體》(*The Christian Polity of John Calvin*)，詳載加爾文對基督教在社會、政治結構中應如何表現自我的看法。本書特別提及加爾文在日內瓦的經歷，闡明加爾文如何能在特殊的歷史處境中奠定福音的基

礎。

麥葛福(Alister McGrath)的《認識耶穌》(*Understanding Jesus*)是接觸基督論絕佳的入門書。一旦獲致基本了解後，可進一步參閱：莫爾(C. F. D. Moule)的《基督論的起源》(*The Origins of Christology*)，本書詳究新約聖經對耶穌的認識；麥葛福的《現代德國基督論的成形》(*The Making of Modern German Christology*)，本書簡述自啟蒙時期至現代德國基督論的發展脈絡。

麥葛福(Alister McGrath)的《認識耶穌》(*Understanding Jesus*)也有助於我們明白基督的工作。不過，斯托德(J. R. W. Stott)的《當代基督十架》，校園，1990，更精闢地分析了基督受死的意義，誠為理想的進深書籍。

麥葛福的《認識三一神論》，校園，1990，是明白三位一體教義的入門書。其他進深書籍包括史梅爾(Tom Smail)的《被遺忘的父》(*The Forgotten Father*)，研究神的父性；納許(Ronald H. Nash)的《神的觀念》(*The Concept of God*)，分析與三位一體論有關的當代問題；貝斯納(E. Calvin Beisner)的《三位格的神》(*God in Three Persons*)，討論三位一體論的歷史源流。

附錄：進修級參考書目

Primary Sources

- Karl Barth, *The Epistle to the Romans*. Translated by Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1968).
- , *Church Dogmatics* (13 vols: Edinburgh: Clark, 1956-1975).
- , *Evangelical Theology* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1968), 《福音的神學——導論》，東南亞神學院協會，1975。
- John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*. Translated by F. L. Battles. (2 vols: London: SCM Press, 1961), 《基督教要義》，東南亞神學院協會。
- Jonathan Edwards, *Works* (2 vols: Edinburgh: Banner of Truth, 1974).
- , *Works* (7 vols: New Haven: Yale University Press, 1957-1985).
- C. S. Lewis, *Mere Christianity* (London: Geoffrey Bles, 1952), 《如此基督教》，東南亞神學院協會，1974。
- , *Miracles* (London: Geoffrey Bles, 1947; new edition, London: Fontana, 1960).
- , *The Problem of Pain* (London: Geoffrey Bles, 1940), 《痛苦的奧秘》，基督教文藝出版社，1956。
- , *The Screwtape Letters* (London: Geoffrey Bles, 1942), 《地獄來鴻》，基督教文藝出版社，1958。
- , [The Weight of Glory], in *Screwtape Proposes a Toast* (London: Fontana, 1970), pp. 94-110.
- Francis Schaeffer, *Escape from Reason* (London: Inter-Varsity Press, 1968), 《理性的規避》，基督教文藝出版社，1971。
- , *The God Who is There* (London: Hodder & Stoughton, 1968).
- , *Complete Works: A Christian Worldview* (5 vols: Westchester, Ill.: Crossway, 1982).

Secondary Sources

- Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Tring: Lion Publishing, 1985), 《這是我的立場》, 道聲出版社, 1987.
- F. L. Battles, [God Was Accommodating Himself to Human Capacity], *Interpretation* 31 (1977), pp. 19-38.
- E. Calvin Beisner, *God in Three Persons* (Wheaton, Ill.: Tyndale Press, 1984).
- Nigel Biggar, (ed.), *Reckoning with Barth* (Oxford: Mowbray, 1988).
- Gerald Bonner, *Augustine of Hippo: Life and Controversies* (Norwich: Canterbury Press, Revised Edition, 1986).
- Gerald Bray, *Creeeds, Controversies and Christ* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1984).
- G. W. Bromiley, *An Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: Clark, 1980).
- Colin Brown, *Philosophy and the Christian Faith* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1986), 《哲學與基督教的信仰》, 證道出版社, 1980 係英文原著之未修訂版 . . .
- Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (London: Faber, 1967).
- Eberhard Busch, *Karl Barth: A Biography* (London: SCM Press, 1976).
- Henry Chadwick, *The Early Church* (Harmondsworth: Penguin Books, 1967).
- , *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- F. C. Coplestone, *Aquinas* (Harmondsworth: Penguin, 1967).
- G. R. Evans, *Augustine on Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- , *Anselm* (London: Geoffrey Chapman Publishers, 1989).
- Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin* (Edinburgh: Clark, 1988).
- Roger L. Green, and Walter Hooper, *C. S. Lewis: A Biography* (London: Collins, 1974).
- William Griffin, *C. S. Lewis: The Authentic Voice* (Tring: Lion Publishing, 1986).
- Egli Grisli, [Calvin's Use of Cicero in the Institutes I: 1-5-A Case Study in Theological Method], *Archiv für Reformationsgeschichte* 62 (1971), pp. 5-37.
- R. P. C. Hanson, *In Search of the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: Clark, 1988).
- Harro Höpfl, *The Christian Polity of John Calvin* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
- Robert W. Jenson, *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth* (New York: Nelson, 1963).
- , *America's Theologian: A Recommendation of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1988).
- James M. Kittelson, *Luther the Reformer: The Story of the Man and His Career* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989).
- Walter von Loewenich, *Martin Luther: The Man and His Work* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986).
- Bernhard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).
- Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford/New York: Basil Blackwell, 1985).
- , *Understanding Jesus* (Eastbourne: Kingsway, 1986)
- , *Understanding the Trinity* (Eastbourne: Kingsway, 1986), 《認識三一神論》, 校園, 1993.
- , *The Making of Modern German Christology* (Oxford/New York: Basil Blackwell, 1986).
- , *The Enigma of the Cross* (London: Hodder & Stoughton, 1987).
- , *Justification by Faith: An Introduction* (Grand Rapids: Academic, 1988), 《宗教改革運動思潮》, 基道書樓, 1991.
- , *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford/New York: Basil Blackwell, 1988).
- R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- Perry Miller, *Jonathan Edwards* (New York: Sloane, 1949).

Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (London: SCM Press, 1974).

C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Iain H. Murray, *Jonathan Edwards: A New Biography* (Edinburgh: Banner of Truth, 1988).

Ronald H. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983).

T. H. L. Parker, *Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970).

—, *John Calvin* (Tring: Lion Publishing, 1977).

E. Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

G. R. Potter, *Zwingli* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

Menna Prestwich, (ed.), *International Calvinism 1541-1715* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Richard L. Purtill, *C. S. Lewis's Case for the Christian Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1985).

Ronald W. Ruesegger, (ed.), *Reflections on Francis Schaeffer* (Grand Rapids: Academic, 1986).

Tom Smail, *The Forgotten Father* (London: Hodder & Stoughton, 1980).

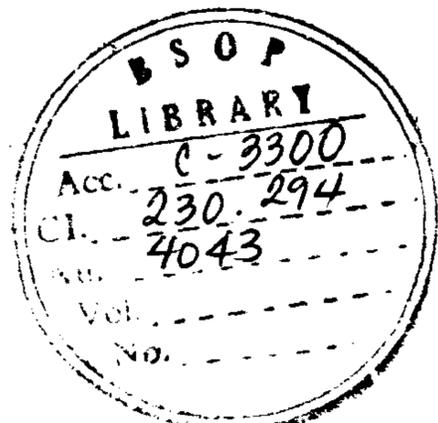
W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Chad Walsh, *C. S. Lewis: Apostle to the Sceptics* (New York: Macmillan, 1949).

—, *The Literary Legacy of C. S. Lewis* (London: Sheldon Press, 1979).

Francois Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought* (London: Collins, 1953).

Keith E. Yandell, *Christianity and Philosophy* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1984).



DUE	NAME	RETD
JUN 13 2005	DEC 17 2000 Yang Y an	FEB 22 2000
JUL 12 2005	JAN 17 2007	
7 2005	Yang Y an	

230.294
4043

C-3300

**BSOP
LIBRARY**



GENERAL RULES

1. Protect book from damage.
2. Do not write / mark inside.
3. Remember to return books promptly.