

# 基督宗教 思想史 下

林鴻信——著



臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

# 基督宗教 思想史 ②

林鴻信——著



# 目 錄

序 .....	i
(上冊)	
導 論 .....	1
第一部分 初代教會時期 (30-590) :	
希伯來文化與希臘文化以及拉丁文化的會遇	21
導 言 .....	23
第一章 羅馬帝國裡的基督宗教 .....	33
第二章 正典形成 .....	57
第三章 初期論戰 .....	71
第四章 初期神學家 .....	95
第五章 基督教信仰的印記：《尼西亞信經》 .....	123
第六章 基督宗教的神觀分辨：三一論的形成 .....	137
第七章 基督宗教的身分認同：基督論的形成 .....	171
第八章 基督宗教的延伸開展：聖靈論的形成 .....	191
第九章 集大成者奧古斯丁：拉丁文化的興起 .....	203
總 結 .....	245
第二部分 中世紀教會時期 (590-1517) :	
拉丁文化的盛世 .....	253
導 言 .....	255

第一章	中世紀神學思想先驅：波伊丟斯 .....	273
第二章	經院哲學之父：安瑟倫 .....	283
第三章	經院哲學大師：多瑪斯 .....	299
第四章	靈修神學思想 .....	315
第五章	經院哲學的轉折與沒落 .....	337
第六章	東方教會神學思想 .....	347
總 結	.....	369

〔下冊〕

第三部分	宗教改革至啟蒙運動時期（1517-18 世紀）： 多元文化百花齊放 .....	375
導 言	.....	377
第一章	第一代德國改革者：馬丁·路德 .....	383
第二章	第一代瑞士改革者：慈運理 .....	415
第三章	第二代改革者：加爾文 .....	425
第四章	清教徒運動 .....	451
第五章	正統派與敬虔派 .....	469
第六章	重洗派與浸信會 .....	485
第七章	英格蘭衛斯理大復興 .....	503
第八章	啟蒙運動 .....	519
總 結	.....	539



第四部分	近代教會時期（19-21 世紀）：	
	邁向現代社會.....	551
導 言	.....	553
第一章	19 世紀德國士來馬赫的神學整合.....	557
第二章	19 世紀「人中心」的白山神學.....	583
第三章	世紀交接與「上帝中心」的新正統派.....	593
第四章	上帝論進路：巴特.....	611
第五章	人論進路：存在主義神學.....	633
總 結	.....	645
結 論	.....	661
附 錄	.....	669
	壹、參考書目及簡介.....	671
	貳、譯名對照表.....	683



## 第三部分

宗教改革至啟蒙運動時期（1517-18 世紀）：  
多元文化百花齊放





# 導 言

中世紀末期，皇帝、教宗與諸侯之間，彼此因競爭而有複雜的衝突，中世紀的封建制度逐漸在三者的矛盾中鬆弛下來，形成改革的空間，宗教改革的外在條件逐漸成熟，加上文藝復興已經做了先前的鋪路工作，宗教改革的內在條件也逐漸成熟。在才氣縱橫、毅力過人的路德領導下，1517年10月31日他率先貼出《九十五條論綱》後，宗教改革的潮流洶湧而起，一發不可收拾。<sup>1</sup>

路德除了推動宗教改革之外，也非常重視母語教育，他不僅將《聖經》翻譯為德文，並且在禮拜中使用德語，他說：「我努力把摩西變成像德國人一樣，使人不會懷疑他是猶太人。」<sup>2</sup>如此一來宗教改革對於歐洲的衝擊，不只是羅馬教宗的一元領導轉變成天主教會與諸多基督教會並存的局面，更是從單一的拉丁文化轉向各地的母語文化，形成文化上百花齊放的繁榮局面。

## 一、思想背景

在歷經漫長的中世紀之後，不論是內在的觀念思想，或是外在的政治社會結構，都已經成形，因此宗教改革不只是教會的改革，也是觀念思想史與政治社會史上的大事。在宗教改革的衝擊之下，

---

1 宗教改革的歷史請參見黎斐甫 (H. C. Lefèver)，《改教運動史》，徐慶譽譯（香港：基督教文藝出版社，1958）；麥格夫 (A. E. McGrath)，《宗教改革運動思潮》，陳佐人譯（香港：基道出版社，1991）。

2 羅倫·培登 (Roland Bainton)，《這是我的立場：改教先導馬丁路德傳記》，古樂人、陸中石譯（香港：道聲出版社，1987），398。

歷經千年而成形的思想觀念以及社會結構也隨之改變。16 世紀的宗教改革是中世紀歷史走向近代歷史的轉捩點，上接 15 世紀的文藝復興，往下開啟 17、18 世紀的啟蒙運動（the Enlightenment），為解放中世紀傳統並且蛻變轉型的過程。

在 15 世紀興起的文藝復興運動影響之下，重視原典蔚為風尚，許多人開始追求以希臘文和希伯來文原文來了解《聖經》。1450 年古騰堡印刷術的出現，使得各種典籍大量流傳於市，《聖經》也比以往普及，人們開始重視《聖經》研究，期待以《聖經》研究的成果，而非研習抽象哲學理論，作為神學的源頭。一連串「回歸《聖經》」的呼聲促成宗教改革的產生。

## 二、神學理念

一般習將宗教改革的理念簡單化為四個口號：唯獨《聖經》（*sola scriptura*）、唯獨基督（*solus Christus*）、唯獨恩典（*sola gratia*）、唯獨信心（*sola fide*）。其實這四個口號有共通處，「聖經」是上帝的啟示，啟示的中心是「基督」，「基督」帶來上帝的「恩典」，人通過「信心」領受上帝的「恩典」，如一位學者總括路德宗教改革思想為一句話：「上帝就是上帝。（Let God be God.）」<sup>3</sup> 為了使意思完整可再加上一句話：「人就是人。（Let Human be Human.）」因為宗教改革的基本目的就是要澄清上帝與人的分際，使上帝真正成為上帝，使人真正成為人，以維護上帝的主權，特別是上帝在拯救一事上的主權，因而尊重上帝的啟示並高舉基督的恩典。

---

3 Philip S. Watson, *Let God Be God: An Interpretation of the Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1947).



### 三、宗派傳承

基督教會當中具有比較明確傳承的宗派稱為「主流教會」(mainline churches)。歐陸方面，宗教改革的主要宗派為路德在德國領導改革之後形成的路德會(Lutheranism)，或因強調「因信稱義」而稱為信義宗，以及慈運理(Ulrich Zwingli, 1484-1531)與加爾文在瑞士領導的改革宗(Reformed Church)。另外有些地區的路德會與改革宗聯合組成「聯合教會」(United Church)。

除了貴族支持的路德宗教改革以及市議會支持的瑞士宗教改革之外，來自平民階層的重洗派(Anabaptists)則期待更加徹底的宗教改革，寧可以小團體的方式，過著忠於自己信仰良心的生活，如主張和平主義的荷蘭門諾會，不過在重洗派當中也有期待以激烈方式改革社會者如閔次爾(Thomas Müntzer, 1489-1525)。後來17世紀英國清教徒(Puritans)受到門諾會影響而創立浸信會(Baptist Church)，主張以「浸」的方式施行洗禮，而且只有清楚信仰的成人可以領洗。

英倫方面，英格蘭發生聖公會(Episcopal Church)的宗教改革，折衷於新舊教之間的中間路線，形成穩健而兼容並蓄的教會傳承或稱「安立甘宗」(Anglican Church)，在神學定位上有如介於天主教會與基督教會之間的橋樑。18世紀形成的衛理公會(Methodist Church)，便是衛斯理大復興時期從英格蘭聖公會形成的教會傳承。蘇格蘭的宗教改革則承襲加爾文，發展出民主代議的教會傳承，因其體制上的特色，設有長老職分(presbyter, 通稱 elder)，又有由長老與牧師組成的教會管理組織——中會(presbytery)，而被稱為長老教會(Presbyterian Church)。以下

將宗教改革之後產生的基督教會簡單整理：<sup>4</sup>

## （一）宗教改革主流

### 1. 路德會（或稱信義宗）

路德領導，盛行於德國與北歐。

### 2. 改革宗（包括長老教會）

加爾文領導，起源於瑞士、法國、荷蘭、匈牙利、蘇格蘭等地，十分具有國際性。

### 3. 聯合教會

結合路德與加爾文等傳統，如美國的聯合基督教會（United Church of Christ）。

### 4. 聖公會與衛理公會

聖公會起源於 16 世紀英格蘭，走中間路線而有高派（注重禮儀）、低派（強調講道）與廣派（神學寬廣）之分，後來分出起源於 18 世紀英格蘭衛斯理大復興的衛理公會，或稱循理會。

## （二）奮進宗教改革（Radical Reformation）

來自平民階層的重洗派宗教改革運動涵蓋廣闊，從德國、瑞士到荷蘭等地都有，如門諾會，後來門諾會與清教徒成為浸信會的源頭。

---

4 關於宗教改革後的基督教會資料，中文部分可參考：莫南（Einar Molland），《基督教會概覽》，張景文、徐炳堅譯（香港：道聲出版社，1988）；英文可參考：F. S. Mead, *Handbook of Denominations in the U.S.* (Nashville: Abingdon, 2010).

### （三）其他

在宗教改革的世代之後，另有起源於 17 世紀英國，由福克斯（George Fox, 1624-1691）領導的貴格會（Quakers），起源於 19 世紀美國復興運動的基督門徒教會（Disciples of Christ）與基督教會（Churches of Christ），起源於 19 世紀美國聖潔運動的拿撒勒人會（Church of the Nazarene）與聖教會（Christian Holiness Church）。

### （四）五旬節運動（Pentecostal Movement）

20 世紀初，承襲 19 世紀美國聖潔運動的推動力量，全世界各地都有領受聖靈工作而來的復興運動五旬節運動，後來整合成比較有組織而具有規模的神召會（Assemblies of God）。

## 四、啟蒙運動的興起

「啟蒙運動」是指 17-18 世紀在歐洲興起的理性的覺醒運動，從 15 世紀文藝復興的人文意識覺醒，到 16 世紀宗教改革的信仰良心覺醒，發展到啟蒙運動的理性覺醒都可見其延續性。西方文化思想主要建立在希伯來文化、希臘文化與拉丁文化合流的基督教信仰背景上，啟蒙運動是從文藝復興與宗教改革的傳承出發，所造成的主要斷裂是與中世紀傳統的關係，而非與基督教信仰一刀兩斷，乃是在這個基礎上尋找更新的面貌與更開闊的出口。

啟蒙運動的發展過程非常複雜，不只有熱情奔放、變革激進的法國啟蒙運動，也有具理性反思特質並重視教化的德國啟蒙運動，更出現力主調和、務實漸進的英國啟蒙運動，各處不同特色的啟蒙運動持續發展了至少二百年之久，西方社會才漸漸地進入現代社會。





# 第一章 第一代德國改革者：馬丁·路德

16世紀時，中世紀教會已積弊難改，其中尤其以發行贖罪券引起的爭議最大。在威登堡大學任教的一位默默無聞的奧古斯丁修會教授馬丁·路德，在1517年10月31日按照當時大學公開論戰的規矩，把針對贖罪券議題的九十五條抗議文貼在威登堡教堂門口，引發注目，隨著古騰堡印刷術印行，抗議文在短短兩週內傳遍了德國地區，掀起宗教改革的巨浪，促成教會不得不面對改革的呼籲，而由於回應改革的步調不一，終於造成基督教會與天主教會的分途發展。

## 一、生平

路德是德國人，1483年生於一個小鎮艾斯雷本（Eisleben），出身寒微，為礦工之子，成長後在耳弗特大學（University of Erfurt）受教育、拿到博士學位，並且在大學裡擔任教職多年。由於路德曾受過完整的神學教育，又在大學擔任神學教授，因此研習路德者必須特別注意大學處境為其神學思想凝集之處。路德的著作廣博精深，常常隨手引經據典與其他神學家論戰。他一生雖然沒有能夠留下系統性神學著作，但後人把他所寫過的作品編輯起來，其中最富盛名的是1883年開始出版的《威瑪版路德全集》（*Die Weimarer Ausgabe, WA*），共有八十三鉅冊，而1957年開始出版的英譯本《路德文集》（*Luther's Work, LW*）亦有五十五冊，數量驚人。

路德早年加入奧古斯丁修會，潛心修道，但是無法解決良心問題，開始對當時注重修練的修道院以及注重功德的教會產生疑惑。前往羅馬朝聖時，又親眼目睹許多迷信，更加失望，逐漸地萌生宗教改革思想。

究竟路德從何時開始有宗教改革思想呢？這是許多人好奇而且很想知道答案的問題。由於教授《舊約》的《詩篇》，路德寫了二個版本的《詩篇註釋》（*Lectures on Psalms*），從兩次註釋之間可以看到其宗教改革思想的進展。在兩次註釋之間，他同時完成了《羅馬書註釋》（*Commentary on Romans*）。一般公認當路德寫《羅馬書註釋》時已有宗教改革思想，路德在註釋《新約》的《羅馬書》時，發現當時教會對「因信稱義」有很大的誤解；也有人認為當路德寫第一次《詩篇註釋》時，其宗教改革思想就已萌芽。

1518年奧古斯丁修會為了了解路德的《九十五條論綱》，在海德堡舉行了一場神學辯論會。路德提出論文，陳述其神學思想，就是有名的《海德堡論辯》（*The Heidelberg Disputation*），此論文簡短精要，才華洋溢，為其代表作之一，也是路德「十架神學」的源頭。1520年是路德發揮神學創作力最為輝煌燦爛的一年，發表了《致德意志基督教貴族公開書》（*To the Christian Nobility of the German Nation*）、《教會被擄於巴比倫》（*On the Babylonian Captivity of the Church*）以及《基督徒的自由》（*On the Freedom of a Christian*），這三本書號稱「宗教改革三大文獻」，而同一年稍早，路德發表《論善功》（*A Treatise on Good Works*），若再將此書計入，就合稱為「宗教改革四大文獻」。

1521年在教宗利歐十世（Pope Leo X）的影響之下，神聖羅馬帝國皇帝查理五世（Charles V, 1500-1558）召開沃木斯（Worms）



國會審判路德，路德在會中舌戰群儒，說出一段名言：

除非用《聖經》和明白的理由（按：理性）證明我有罪——我不接受教皇和議會的權威因為他們彼此矛盾——我的良心是被上帝的道束縛的；我不能而且不願撤銷任何東西，因為違背良心是不對的，也是不安全的。願上帝助我。阿們。<sup>1</sup>

「最早版本加上如下的話：『這是我的立場，我不得不如此。（Here I stand, I cannot do otherwise.）』」<sup>2</sup>隨後皇帝簽署了由教宗代表起草的「沃木斯諭旨」，其中說：「路德現在被視為已被定罪的傳異端者（然而革除教籍的教諭仍然沒有發表）。限屆滿時，不准人庇護他。追隨他的人也要被定罪。他的著作要從人的記憶中被刪除。」<sup>3</sup>

統領威登堡的貴族、選帝侯智者腓利（Frederick III of Saxony, 1463-1525, 也被稱為 Frederick the Wise）擔心路德有殺身之禍，假藉綁架來搶救路德而將他藏匿起來，隱居期間路德開始翻譯《新約聖經》，為德文《聖經》的重要起源，迄今仍為德國教會所使用的主要版本。

1524-1525 年間，發生一場有名的論戰。路德的好朋友、著名學者伊拉斯姆以當時「歐洲最有學問的人」著稱於世，曾經整理希臘文《新約》版本，思想開明，平素同情宗教改革，常常為文批評當時教會的腐化現象。伊拉斯姆開始對路德的神學思想產生疑慮，擔心強調「重信心輕功德」，會使人的自由意志被忽略，因此

---

1 羅倫·培登，《這是我的立場——改教先導馬丁路德傳記》，216。

2 羅倫·培登，《這是我的立場——改教先導馬丁路德傳記》，216。

3 羅倫·培登，《這是我的立場——改教先導馬丁路德傳記》，220。

寫了一本《論自由意志》（*On Free Will*），對路德的觀點提出異議，而路德則回以一本《論意志之束縛》（*On the Bondage of the Will*），強烈反駁伊拉斯姆的觀點。由於伊拉斯姆主張人有自由意志，而路德主張人沒有自由意志，自此兩人決裂，伊拉斯姆代表基督教人文主義者，留在天主教會，而路德則代表宗教改革者，劃分了基督教人文主義者和宗教改革者的界限。

1525年，德國爆發農民革命。中世紀長期被壓抑的農民，因為沒有土地，往往被地主剝削，形同農奴。因著宗教改革帶來解放風氣，農民開始要求擁有土地，宗教改革引發了他們對經濟與社會改革的期望，逐漸形成騷動乃至革命，結果被擁有土地的諸侯殘酷鎮壓。然而，在這場革命中，路德對農民的立場曖昧，成為他一生中最大的敗筆。

在中世紀社會階層體制下，皇帝、教宗、諸侯之下有廣大的農民階級，路德之所以選擇支持諸侯而犧牲農民，是由於路德的宗教改革深受一些貴族的擁護支持，所以當農民革命時，路德站在貴族這一邊，甚至為文鼓勵鎮壓農民。路德的立場保守而可議，他的主要理由是維護社會秩序，並且希望宗教改革的焦點不至於從「因信稱義」的關注偏離，但卻難逃向現實妥協之嫌，因為選擇支持勢力強大而同情宗教改革的貴族，此事成為路德一生中的汙點。

路德的這個決定可能與其「兩個國度」的神學立場有關，既然「屬靈國度」與「屬世國度」可以二分，難免在現世抉擇當中傾向妥協。路德對社會的觀點並不是像對信仰那麼具有革命性，主要也是受到「兩個國度」主張的限制，認為屬靈國度優先，相形之下屬世國度似乎不重要。面對此一不利的形勢時，部分基層農民選擇更加徹底地進行宗教改革而成為重洗派，而發展成不同立場的兩股力

量，其一是入世的革命派，以閔次爾為首，其二是出世的和平派，追求避世，例如門諾。

1525年之後，路德的論戰對象主要是宗教改革的同道，既然大方向一致，往往爭論點比較次要而瑣碎，並沒有留下比較重要的作品。唯有在1535年完成《加拉太書註釋》（*Commentary on Galatians*），總結因信稱義的真諦，號稱「宗教改革大憲章」，為路德一生最鍾愛的作品。

同在1525年，路德與修女凱蒂（Katharina von Bora, 1499-1552）結婚，路德因其美滿的家庭婚姻生活，留下美好的見證，其成就不亞於其重要神學著作，成為路德會傳統重要的榜樣與學習對象。路德家庭婚姻生活的片斷，可以參見《桌上談》（*Table Talk*），此書是進餐時的談話，由學生記錄整理而成，內容廣泛，十分動人，令人體會路德人格寬廣的一面，以及其談吐的智慧與風趣。<sup>4</sup>

大約1525年之後路德就沒有比較重要的著作，並非自此之後其著作減少，而是後期作品分量不如先前可觀。1525年以前，路德主要關心基督教信仰的純淨，針對天主教教會的弊端，為了維護《聖經》真理而戰；但是1525年之後，轉向批判宗教改革同道，難免有兄弟相殘之嫌。路德一生比較光彩的時期應屬擇善固執的早期，然而「擇善固執」與「固執」畢竟只是一線之隔，來到後期或許因已具有高知名度而難免捲入一些實質意義不大的論戰。

1529年路德和瑞士來的改革宗領導者慈運理在馬堡（Marburg）舉行宗教會議，原本希望雙方能夠整合，提昇宗教改革的力量，卻

---

4 相關內容可參見路德，《路德選集（下）》，湯清譯（香港：基督教文藝出版社，1968）。

因為對聖餐的觀點不同，未能成功。馬堡會議雙方共討論了十五條，前十四條半，雙方達成共識，但是最後半條論到聖餐，卻因觀點不同，未能達成共識，自此路德會（信義宗）和改革宗（長老會）分途發展。

1546年路德去世，當時宗教改革已經成為穩定力量，而與反宗教改革的勢力持續對抗。1555年雙方締結《奧斯堡和約》（*The Peace of Augsburg*），承認區域領主對宗教信仰的主導權，此舉無異是承認現狀，暫時休戰。路德之後開始有路德會的組織體制，神學方面逐漸地發展出路德會正統派，1577年完成《協和信條》（*Formula of Concord*）的制定，使得各地路德會具有更強的彼此認同，此信條正統派神學色彩濃厚，而1530年路德好友墨蘭頓（Philipp Melancthon, 1497-1560）以路德觀點寫成的《奧斯堡信條》才是路德會最重要的信仰告白。

1618-1648年，歐洲戰爭再起，曠日廢時，號稱「三十年戰爭」，宗教因素仍是主要原因之一。政治野心假藉宗教名義展現，多國參與戰爭，使得整個歐洲的混亂並沒有因為宗教改革而減輕，反而因宗教改革催化了不同國家與不同理念的衝突，結果導致民生凋敝，文物毀壞極其嚴重，是歐洲歷史上黯淡的一頁。

路德一生極為波折而富戲劇性，可以說就是「宗教改革的歷史」，以下將其生平大事及其過世後路德會的發展簡要記載如下：

年 代	事 件
1483	生於艾斯雷本，礦工之子。
1501	入耳弗特大學。
1505-1512	入奧古斯丁修會，潛心修道，在唯名論派學者門下受教，取得博士學位。

1513-1515	著作第一次《詩篇註釋》，在此期間，神學思想以及信仰型態有改變的跡象，不再有中世紀教會注重功德的心態。
1515-1516	著《羅馬書註釋》，主張人同時為罪人與義人，在此階段已有明確的宗教改革理念。
1517.10.31	發表《九十五條論綱》於威登堡教堂，重點是反對贖罪券，進而辯論功德與恩典何者重要的問題。
1518	在海德堡奧古斯丁修會為宗教改革理念而辯，發表《海德堡論辯》，同年完成第二版的《詩篇註釋》，以宗教改革立場詮釋詩篇。
1520	完成「宗教改革三大文獻」： 1.《致德意志基督教貴族公開書》； 2.《教會被擄於巴比倫》； 3.《基督徒的自由》， 加上《論善功》，合稱「宗教改革四大文獻」。
1521	教宗影響皇帝召開沃木斯國會審判路德，而選帝侯智者腓利假藉綁架來搶救路德，將路德藏匿起來，其間路德開始翻譯《新約》。
1522	路德返回威登堡，繼續從事宗教改革。
1524	伊拉斯姆出版《論自由意志》與路德對抗。
1525	路德出版《論意志之束縛》駁斥伊拉斯姆，奠定了宗教改革與基督教人文主義的界限。同年爆發農民革命，路德與修女凱蒂結婚。
1529	馬堡會議努力整合路德的宗教改革以及慈運理代表的改革宗，可惜並未成功。
1530	墨蘭頓以路德觀點寫成《奧斯堡信條》，成為路德會最重要的信仰告白。
1535	完成《加拉太書註釋》，是路德最鍾愛的著作。
1546	逝世。
1555	支持與反對宗教改革諸侯之間制定了《奧斯堡和約》，採納以區域領主立場為信仰原則的觀點，區分了支持宗教改革與反對宗教改革的區域。

(續上表)

1577	路德會正統派制定《協和信條》，代表其觀點，1580年連同《奧斯堡信條》以及其他路德會重要文獻與信仰告白收入《協同書》( <i>The Book of Concord</i> )成為具有權威的文獻。
------	--

## 二、主要著作與思想

### (一) 《九十五條論綱》<sup>5</sup>

中世紀教會將懺悔禮分成三個部分：

1. 悔改：改變的決心。
2. 認罪：誠心懺悔認罪。
3. 補贖：以善行補贖。

當時教會把購買贖罪券當成懺悔禮的補贖部分，因此賦予其正當性。贖罪券涉及當時教會對罪的了解，認為罪有兩種：

1. 死罪：違抗上帝的重罪，信主後此罪得赦免。
2. 微罪：人常犯的輕罪，信主後亦不得赦免，必須靠著懺悔禮潔淨。

有些微罪自己不知，無法悔改認罪，因此死後必須在煉獄潔淨才能升天堂，購買贖罪券可以減少在煉獄的時間。

何以當時教會宣稱具有贖罪的權柄？這是由於教會對《馬太福音》第16章18-19節做狹義的解釋，認為彼得有赦罪權柄，又將彼得連結到羅馬教會，認為彼得是第一任教宗，羅馬天主教會為其傳承而來，自然取得特殊地位。而多瑪斯將教會當作功德庫的想

<sup>5</sup> 參見柯特·艾倫(Kurt Aland)，《九十五條及有關改教文獻考》，王建屏、鄭秀清譯(香港：道聲出版社，1989)。



法，加強了贖罪券的理論根據——因為教會裡的聖人很多，其功德豐富，除了己身需用之外，多餘的功德積存在教會裡，因此人可以通過購買贖罪券支取教會裡的功德。自此中世紀教會開始介入人與上帝之間的關係，成了救恩的中介者。

路德公開貼出《九十五條論綱》指責教會販售贖罪券，主張真心悔改才是有效的悔改，人若能夠真心悔改，就不需要贖罪券，出於愛心的行為比購買贖罪券更有價值。路德強調若欲得救，必須緊緊跟隨基督，而靠人為的保證無濟於事。

## （二）《海德堡論辯》

因著《九十五條論綱》引發論戰，路德後在奧古斯丁修會內部展開神學辯論，《海德堡論辯》即為他辯論的內容。此作品篇幅不長，簡短有力，才氣縱橫，除了極力申辯「因信稱義」之外，也是「十架神學」的起源，將「十架神學」與「榮耀神學」（或譯為「華麗神學」）對照，這種神學思考方式影響深遠，亦可說是一種神學的「判教理論」，將神學思想分為兩種而加以評判。

《海德堡論辯》裡的「十架神學」主張上帝在啟示當中隱藏自己，同時在隱藏當中啟示祂自己。上帝往往超過人所能想像，在人所意想不到的地方出現，尤其是通過苦難，在人最難以想像上帝出現的苦難當中，上帝啟示了祂自己，十字架就是一個最佳的例子，這正是十架神學的範例。十架神學有一個長遠的神學背景，路德只是最早將這樣的神學觀點深刻地加以表達，譬如《出埃及記》第33章23節，摩西在上帝的顯現當中，只能看到上帝的背面，而無法看到上帝的正面。這段經文強調創造者上帝與被造者人之間的差距，即使在上帝向人顯現時，人也只能看見上帝的背影。

這裡蘊含著一個深刻的神學意義，就是人在犯罪之後，已經無法直接與上帝面對面，犯罪之後任何的神學努力和成果都是枉然的。犯罪之後的人既然無法再與上帝面對面，那麼就只能在看不見上帝的地方尋找上帝。這成為路德傳統很典型的思考方式——人必須在上帝所藏匿的地方尋找上帝，因為上帝是隱藏在祂自己的啟示裡面。「隱藏」與「啟示」是相反的觀念，但是路德卻將兩者放在一起，這是一種「辯證思考方式」。

不過按照一般人性而言，人人都追求榮耀與光彩，期盼在榮耀之處而非受苦之處遇見上帝，或期盼在成功之處而非失敗之處經歷上帝，這意味著人性傾向榮耀神學的思維方式，這種思維與宗教改革中心思想「因信稱義」衝突，因為追求榮耀與成功的心態往往導致想要靠行為稱義，而人在苦難中體驗上帝才有可能真正明白「因信稱義」。

路德認為十架神學與榮耀神學的區別在於「十字架」，合乎十字架由上而下的犧牲奉獻精神者為十架神學，反之則為榮耀神學，這是兩種不同的思維模式。例如「成功神學」（Prosperity Theology）指 1950 年代以來一種以健康、財富、順境等成功因素當作信心表現以及上帝賜福記號的神學思維，這樣的神學思維應被視為一種榮耀神學，因為主張相信上帝會帶來物質的成功與幸福，有如期盼在榮耀之處來朝見上帝，而與上帝藉由十字架的犧牲受苦來啟示祂自己是衝突的。

### （三）宗教改革三大文獻

「宗教改革三大文獻」是指路德於 1520 年寫成的《致德意志

基督教貴族公開書》、《教會被擄於巴比倫》和《基督徒的自由》，<sup>6</sup>前二者是路德面對當時敗壞的教會處境時所寫的，後者可以說是宗教改革的靈修指南。

### 1. 《致德意志基督教貴族公開書》

《致德意志基督教貴族公開書》寫作的對象是德國貴族，目的是要喚起宗教改革的覺醒，以諸侯對抗腐化的教會及其領袖教宗，為宗教改革的「出師表」，並且提出「萬民皆祭司」的原則。

《致德意志基督教貴族公開書》指出當時的教會築有三道圍牆形成改革的障礙，必須加以拆除：

- (1) 宗教權力大於俗世權力，屬靈階級高於屬世階級，原本應各有不同領域，因而造成混亂。
- (2) 教宗擁有解釋《聖經》的權力，教會傳統高過於《聖經》。
- (3) 教宗擁有召開教會會議的權力，掌握了控制教會的權力。

《致德意志基督教貴族公開書》對抗此三道圍牆所強調的是「萬民皆祭司」，認為所有的人都可以親自來到上帝面前，作為自己和上帝之間的祭司，而不必通過教會權威的媒介。

### 2. 《教會被擄於巴比倫》

《教會被擄於巴比倫》所討論的主要是有關聖禮的事，路德發現若是根據《聖經》，只應當有洗禮和聖餐兩種聖禮，而不是天主教會所主張的七種聖禮。路德認為聖禮必須具備三要素：(1) 象徵 (Sign)；(2) 上帝的應許 (Promise)；(3) 人的信心 (Faith)。

---

<sup>6</sup> 路德，《路德選集（上）》，湯清譯（香港：基督教文藝出版社，1968）。

路德發現只有聖餐與洗禮合乎這三個條件，聖餐的象徵是酒與餅，洗禮的象徵是水，二者都有《聖經》根據，而且施行時都需要信心。天主教會主張七種聖禮：堅信禮、懺悔禮、聖餐、洗禮、婚禮、按立禮以及臨終抹油禮，而路德主張除了聖餐與洗禮之外，其他不符合聖禮的要素。不過路德對待懺悔禮的態度相當猶豫，認為其缺少的要素只差「象徵」，勉強可以算是「半個聖禮」。

此外，天主教會流行的聖餐觀主張「變質說」，認為聖餐所使用的餅和杯在神父祝聖後變化成為耶穌基督的身體和血，一般信徒只領餅，而杯則由神父代勞，整個儀式從獻祭角度來理解，有如在祭壇上獻祭流出功德惠及參與者。路德對當時流行的聖餐觀提出三個質疑：

- (1) 反對平信徒不能領杯，領受的聖餐並不完整。
- (2) 反對變質說將餅和杯本身視為神聖，因為此舉易與迷信混同。
- (3) 反對將聖餐視為有如人可主導做功德般的獻祭，忽略了上帝的應許與人的信心。

路德主張聖禮應當建立在《聖經》的根據，而非任憑流傳久遠的傳統隨意塑造，一切的教會傳統都應當接受《聖經》的檢驗。

### 3. 《基督徒的自由》

《基督徒的自由》以《哥林多前書》第9章19節為基礎，給基督徒的自由下定義，發展成二個命題如下：

- (1) 基督之下，萬人之上。
- (2) 為了基督，萬人之下。

這個定義一方面強調，基督徒享有的主權是在世上萬人之上而唯獨在基督之下；另一方面強調，基督徒為了基督的緣故，可以屈

居萬人之下而服事眾人。意即在基督裡得著一種自由，體驗到自己在萬人之上，只在基督之下，也體驗到自己為了基督，甘願處在萬人之下。

基督徒在信仰裡面，得到「基督之下，萬人之上」的自由，只在基督的權柄之下，卻在地上的權柄之上；同時為了耶穌基督的緣故，可以捨棄自己，在萬人之下而服事眾人。路德以此生動地表達宗教改革所需要的信仰心態，可上可下，一方面有對抗教宗權威的自由，另一方面出於愛而服事眾人，據此參與宗教改革。

《基督徒的自由》在結論部分論到信心和愛心，路德使用兩個角度來說明，「在上帝面前」有信，「在人面前」就有愛，信是愛的根源，而愛是信的果實，以人看得到的愛，可以檢證人看不到的信，只是信在愛之先，正如按果實可以檢證其根源，但是果實畢竟是果而不是因。

#### （四）《論善功》

路德寫《論善功》，目的是為了打破修道院的圍牆，因為當時的人以為只有在修道院裡所做的才是神聖，在修道院外所做的一切都屬世俗，路德則以為無此分別。路德主張信心加上愛心行為的表現，就是功德，而信心正是最高的善功。強調凡是出於「信」，無論修道院內外所做的一切都是善功，不論是讀經、祈禱或者是工作、家庭生活等等，各行各業都有上帝呼召，而無聖俗之別。職業的德文是 *Beruf*，與呼召 *Berufung* 相近，而英文是 *vocation*（出自拉丁文 *vocare*，意即呼喚），有職業同時也有呼召的意思，皆反映了路德的觀點。路德《論善功》這本書，打破了中世紀的看法，認為所有的人在其工作崗位上，凡是出於信就有上帝的呼召，並不需

要到修道院修道。路德是中世紀以來，第一位將人世間的工作和上帝的呼召連結在一起的神學家。

### （五）《論意志之束縛》

此書是針對伊拉斯姆觀點所做的神學論辯，伊拉斯姆強調人的自由意志，人所需要的是「教育」，而宗教改革者則認為人需要的是「恩典」，而不是「教育」。值得注意的是，路德討論的是自由意志在拯救事上的貢獻，「若有人主張自由意志可以做任何屬靈的小事，他便是否認了基督。」<sup>7</sup> 人只有在世事上行使其自由意志，比如擠牛奶與蓋房子，但在屬靈的事上則無自由意志，路德認為自由意志在屬靈的事上完全沒有地位。當反駁伊拉斯姆時，路德總是保持堅定的立場，「我知道這是真理。因此，即使全世界的人都反對我，我也不改變。」<sup>8</sup>

路德認為人在拯救的事上，毫無任何自由意志可言：

1. 從上帝預定的角度來看，人無自由意志，因為人生活在上帝的預定裡。
2. 從撒旦的誘惑來看，人無自由意志，因為人無法勝過撒旦的誘惑。
3. 從人的軟弱本質來看，人無自由意志，因為人的軟弱導致必然犯罪。
4. 從人想要靠自己行為稱義來看，人無自由意志，因為人的一切努力不能使自己得救。

---

<sup>7</sup> 路德，《路德選集（下）》，314。

<sup>8</sup> 路德，《路德選集（下）》，314。



5. 從人必須在基督裡才能找到拯救來看，可知人無自由意志。

論到人的自由意志，路德強調人必然犯罪，主張人的意志是被束縛的，人的意志若無上帝的恩典，就必然犯罪，這是接續奧古斯丁的神學主張。路德舉了一個有名的例子，人就像是一隻驢子，若不是被上帝騎，就是被魔鬼騎，根本就沒有意志的自由。路德認為，主張人有自由意志者，若非過於自信，即是陷入絕望，唯有信心才是一切的一切。人註定要犯罪，在得救的事上毫無自由意志，路德強調信主的人在恩典裡才有真正的自由。

### 三、因信稱義

耳熟能詳的「因信稱義」是路德神學的中心思想，其含意與影響十分深遠而廣闊，實在是一個重要神學指標，而不是一個口號而已。路德對「信」的看法是，人完全地倚靠上帝恩典，有如「信」的德文片語：verlassen sich auf (leave oneself upon)，信就是將自己拋棄而放在上帝身上，意即完全倚靠上帝。所以路德對信的體認是，人全然站在「被動」的角色，一個人若說他相信上帝，就意謂著放棄了自己的一切努力，完全倚靠上帝的恩典，是「人被動」而「上帝主動」，這種想法在中世紀末期是頗具革命性的想法。

路德讀到《羅馬書》第1章17節時，恍然大悟，「因為上帝的義，正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以至於信。」這節經文讓他明白「義」是「上帝的義」，而不是人的義，而且人唯有用「信」來領受上帝的義。路德原本一直對罪相當地敏感，雖然愛慕上帝的義而厭惡人的罪，卻無法追求到上帝的義，常常感覺到自己活在罪中，每當讀到《聖經》上「上帝的義」時，就想到上帝的



審判，因為在《舊約》中，「上帝的義」常常伴隨著「上帝的審判」，比如《詩篇》第 72 篇 2 節：「祂要按公義審判你的民，按公平審判你的困苦人。」但是路德又逐漸地在《聖經》中發現，「上帝的義」也和「上帝的拯救」一起出現，例如《詩篇》第 71 篇 2 節說：「求祢憑祢的公義搭救我，救拔我，側耳聽我，拯救我。」《羅馬書》第 1 章 17 節使路德了解，「上帝的義」最終帶來「拯救的恩典」，人必須用「信」來領受，只有信才能領受上帝的義。因此「因信稱義」的意思，不是「人因著信心的表現堪稱為義」，而是「上帝通過信稱人為義」。就人而言，是完全被動的，連「信」本身也只是領受恩典的管道而已，主動者是上帝，當人還是罪人的時候，上帝已經將罪人當作義人，稱人為義。人在拯救的事上，完全沒有辦法做什麼，「信」就是完全放棄自己而倚靠上帝。

路德體認到人在上帝的面前，如其名言：「同時是罪人與義人」，人原本是罪人，但上帝稱罪人為義人，以人的眼光，人是罪人；按上帝的眼光，人是義人。人陷溺罪中好比一個人患了重病，上帝稱人為義，就像全能的大醫生，十足把握地宣告那人痊癒。路德甚至說了一句很特別的話，「大膽地去犯罪吧！」意即大膽地接受「我是個罪人」這一事實，同時大膽地接受上帝稱罪人為義人的恩典，安心地接受自己的缺陷而全然倚靠上帝的恩典。可見「被動的」（passive）以及「歸與的」（imputed）是「因信稱義」的兩大特色，人是被動地被稱為義，上帝的義是被歸與到人身上，而「信」只是領受上帝的義之管道，不是功德，也不是條件，乃是上帝的恩賜，使得稱義能夠實現。

以下按照當代德國學者哈姆（Berndt Hamm）的整理，對中世

紀與路德有關「因信稱義」的看法做比較，<sup>9</sup> 並呈現路德如何從奧古斯丁傳統下走出來，且據此發展律法與福音的辯證思考方法而與神祕主義有所區隔：

### 1. 中世紀對「稱義」的看法

- (1) 「因信稱義」是通過上帝的恩典，使罪人成為義，是將罪人改變成為義人。從奧古斯丁開始，形成這種「因信成義」的看法，人以信心領受恩典，當恩典進來之後，使得罪人改變而成為義人。
- (2) 罪得到赦免是因為罪已經被清除，多瑪斯認為罪與義是沒有交集的，罪人和義人是完全分開的，有罪的地方就沒有義，所以稱義是指所有的罪都被挪開。
- (3) 主張愛心的行為是必須的，除了有信心之外，還需要有善行配合。針對宗教改革的主張天主教會召開特倫托大會，定罪了「福音是永生無條件的應許，而不必以遵行律法為條件」，認為這樣的主張忽略了善行，應當被定罪。

### 2. 路德對「稱義」的看法

- (1) 稱義是上帝無條件的禮物，人的信不過是領受這個禮物的管道，甚至連信本身也是出於上帝的恩典。
- (2) 罪已經使人與上帝完全隔離，有罪的人完全不可能朝見上帝，因此人靠著自己無法尋見上帝。
- (3) 恩典是指上帝因其慈悲憐憫與罪人恢復關係；稱呼罪人為義

---

<sup>9</sup> Berndt Hamm, "Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 83(1986): 1-38.

是的實存體驗；另一方面，擴大對罪的了解，不只局限於男女之間的情慾而已，而且是出於人與上帝的關係破壞了。人犯罪最大的原因是不信，活在信裡面的人才可能除去自我中心，而以上帝為中心。對奧古斯丁而言，罪的原因如驕傲與情慾，都是站在人的立場的觀察，不見得涉及上帝。

奧古斯丁特別提到情慾是罪的起因，所以奧古斯丁的神學令人感受到一種禁慾的傾向，奧古斯丁之後中世紀教會繼續排斥情慾，天主教會承襲這個傳統，迄今仍有傳道士不能結婚。這讓我們看到，宗教改革的部分理念雖與奧古斯丁相近，但仍然有別。

- (2) 路德與奧古斯丁對因信稱義有許多類似的想法，分歧點在於奧古斯丁認為人先改變，而路德認為是上帝改變在先，而後人才改變，且主張人沒有任何成義的力量，是「因信稱義」，而不是「因信成義」。因信稱義是指通過信而讓上帝稱人為義，是先講到上帝的改變，再提到人的改變。奧古斯丁的主張比較接近「因信成義」，人因信領受上帝恩典，在上帝恩典的協助之下，漸漸地改變而成為義人。

路德主張的特色主要是高舉上帝在拯救事上的主權，整個思考方向是由上而下——由上帝而臨到人，而奧古斯丁受新柏拉圖主義哲學的影響，思考方向仍是由下而上，主張人要打破物質及肉體束縛而漸漸地提昇，在上帝恩典協助之下，由罪人而成為義人。相形之下，奧古斯丁仍帶有一些以人為中心的思想特色。

#### 4. 律法與福音

律法與福音的辯證思考方法是路德從因信稱義的神學思想發展而來，他把律法和福音當作互相對立而不可分開的一組觀念，兩者缺一不可。路德主張「沒有律法的福音」，不是真正的「福音」，而「沒有福音的律法」，只有審判而沒有恩典。人是在律法下被審判定罪，而在福音裡蒙拯救稱義。「福音的恩典」是在「律法的審判」裡才能夠彰顯，而「律法的審判」只有在「福音的恩典」裡能夠免除。

因此當講到「福音的恩典」時，不能不提到「律法的審判」，當講到「律法的審判」時，更不能不提到「福音的恩典」。律法與福音的辯證思考方法成為路德神學判斷的重要準則，路德極力排除任何單單具有律法傾向者，比如他雖然有一陣子與神祕主義者密切接觸，但路德並沒有走上神祕主義的道路，因為雖然神祕主義者也重視人的罪，卻主張人可以經過修練除罪，心性得以改變而和上帝親近，這在路德看來是與律法一路。

路德把律法與福音的辯證思考方法運用得很廣，幾乎在任何經文，都可以區分什麼是律法，什麼是福音，而不是狹隘地認為《摩西五經》才是律法。路德非常重視上帝的話，他向來重視從文法字義來解經，認為《聖經》並不需要繁複的解經方式才能明白，而是可以直接透過歷史背景以及文法字義來了解。在此基礎上，路德以耶穌基督為中心來了解《聖經》。律法與福音的觀點影響了路德的《聖經》觀，由於路德對基督福音的堅持，所以對於《聖經》正典，認為必須以福音的角度審視，因而路德對《雅各書》一直持保留的態度，以為其中的思想不合乎福音的精神，但今日學者研究《雅各書》時，可能會覺得路德對《雅各書》有許多誤解。不論如何，路德勇於批判傳統的精神令人驚訝。按此觀點，路德的《聖經》觀是

## （二）聖餐觀

### 1. 傳統上對聖餐的看法

教會歷史上對聖餐的觀點大概可以分成兩派：

- (1) 實在論（Realism）：以安波羅修為代表，傾向把餅與酒視為耶穌基督的身體與血。
- (2) 象徵論（Symbolism）：以奧古斯丁為代表，傾向把餅與酒當作耶穌基督的身體與血的象徵而已。

### 2. 天主教會聖餐觀二要素：身體與血

天主教會主張 1215 年第四次拉特蘭會議（The Fourth Council of the Lateran）接納的「變質說」（或譯化質說，Transubstantiation），認為在神父祝謝之後，餅不再是餅，杯也不再是杯，而是耶穌基督的身體和血這二個要素。可能是此種主張造成人們對傳遞聖餐杯的恐懼，擔心將耶穌基督的血遺落在地，所以中世紀教會只分餅而不傳杯，杯就由神父代飲。在神學見解上，從大貴格利開始，天主教會漸漸地將聖餐視為一種獻祭，而且發展出一年舉行一次聖餐的習慣，正如《舊約》大祭司到至聖所獻祭也是一年一次。由於把聖餐視為傳遞恩典的獻祭，信徒領受聖餐就是領受恩典，因此信徒只是觀眾而已，對聖餐意義的了解與否並非首要，反而神父祝聖的儀式才重要。但由於中世紀教會神父以拉丁文主持聖餐，信徒少有明白其意義者，祝聖對信徒而言，有如聆聽陌生文辭一般。

### 3. 宗教改革者的聖餐觀

宗教改革者反對天主教會的聖餐觀，而有共同看法如下：

(1) 反對把聖餐當作一種獻祭

天主教會將聖餐當成一種獻祭，將每次聖餐視為重複耶穌基督的獻祭，從祭壇上不斷地彰顯發出功德；而基督教強調耶穌基督的死與復活已經一次獻上永遠的祭，因此不需要重複獻祭。

(2) 信徒應領餅和杯

在聖餐中，信徒應當領餅和領杯，反對天主教會只讓信徒在聖餐當中領餅而不領杯。

(3) 重視上帝的話

宗教改革者認為聖餐時必須解明上帝的話，而不是把上帝的話當作是一種神祕難解的語言，也就是應當讓信徒充分地了解聖餐的意義。天主教會在這方面的看法不同，在舉行聖餐的時候，神父祝聖時唸的是拉丁文，一般信徒無法理解而有如神聖儀文。教會並主張當祝聖之後餅與杯就變成耶穌基督的身體和血，因而不重視上帝的話語之闡明。

(4) 重視聖餐當中信徒的參與以及團契關係

聖餐不只是個人與上帝的關係，也是教會團契關係的建立。當時天主教會認為聖餐可以「外送」，例如若有信徒生病了，未能與大家一同領受聖餐，那麼可以將稱為「聖體」之剩餘的餅，帶去給那位生病的信徒領受。這與基督教的觀點不同，基督教強調聖餐要有參與和團契的功能，因此若是必須「外送」的話，必須連同「整個聖餐禮拜」外送，而不僅是將餅外送而已。

#### 4. 慈運理聖餐觀二要素：餅與杯

慈運理徹底主張象徵說，認為聖餐中的餅與杯仍然保持原狀，



聖餐的功效是出於其象徵性，當耶穌說：「這是我的身體」時，只是象徵性的說法。慈運理引用耶穌的話：「叫人活著的乃是靈，肉體是無益的。我對你們所說的話就是靈，就是生命。」（《約翰福音》第6章63節）他與路德辯論，強調聖餐的靈性意義，既是出於紀念，也是出於感恩，他主張聖餐是為了建立信徒之間彼此的團契關係。

### 5. 路德聖餐觀四要素：身體、血、餅與杯

路德早期以聖禮的三個要素：象徵、人的信心與上帝的應許，來了解聖餐，其中特別重視上帝的應許，亦即重視上帝的話。後來路德一方面反對天主教的變質說，認為形同迷信；另一方面反對慈運理的象徵說，認為過於世俗。路德想要走折衷的道路，主張「同質說」（Consubstantiation），認為聖餐中的餅與杯有耶穌基督的身體與血同在。因此，當路德與慈運理辯論時，他認為當耶穌基督說：「這是我的身體」時，確實指耶穌基督的身體，因為耶穌基督的身體與血，在聖餐中實質臨在。為了說明耶穌基督的身體如何同時臨在不同的聖餐聚會裡，路德發展出「同時遍存」（ubiquity）的說法，主張耶穌基督的身體可以同時存在於各地，又將此觀念引入基督論，作為「道成肉身」的後續發展，說明耶穌基督在世界上的工作。

### 6. 加爾文聖餐觀：在聖靈裡真實臨在

加爾文在聖餐觀上發揮其整合的神學天分，在慈運理太世俗化的聖餐觀，與天主教過於神祕的聖餐觀之間取得平衡，他不採取路德偏向天主教而且不易解釋清楚的聖餐觀，而主張聖餐時耶穌基督的身體與血真實臨在，但卻是在聖靈裡發生的，亦即將思考重點由

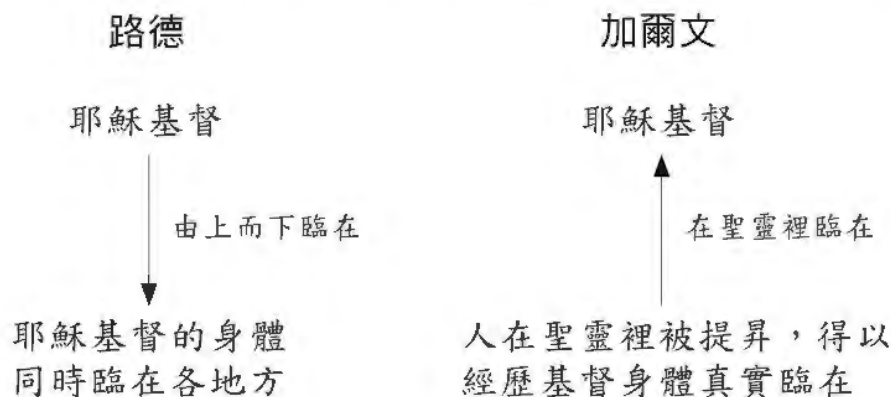


物（餅與杯）轉向人。人在聖靈裡改變，而不是物發生改變，聖餐時人在聖靈裡領受耶穌基督的身體與血。根據加爾文的看法，人若是在聖靈感動裡，則吃喝耶穌基督的身體和血，人若不在聖靈感動裡，則只是吃喝餅與杯而已。加爾文並且認為聖餐幫助信仰甚大，次數愈多愈好，最好每個禮拜都能舉行。

## 7. 評論

天主教會主張二要素（身體與血）的聖餐觀把焦點放在神聖的一面，慈運理主張二要素（餅與杯）的聖餐觀把焦點放在人間的一面，路德主張四要素（身體、血、餅與杯）的聖餐觀則想要統合二者，不過這三種觀點的基本思考重點一直未能離開物（餅與杯），關注的是物（餅與杯）與神聖（身體與血）的關係，究竟變化（變質說）了、沒有變化（象徵說）或者同在（同質說）。加爾文的聖餐觀卻把思考重點轉向人，強調人在聖靈裡的改變是得以藉由物而經歷神聖的原因。

路德聖餐觀是一種強調耶穌基督由天上臨到人間的主張，而加爾文聖餐觀則是一種凸顯地上的人在聖靈裡被提昇到天的主張。雙方各有所長，路德發揮了「道成肉身」的精神強調耶穌基督由上而下的愛，加爾文則呈現了上帝的靈在人間帶來在地如在天的盼望：



## 五、後續影響

### （一）路德宗教改革的發展

路德開創的宗教改革由比他年輕的威登堡大學同事墨蘭頓發揚光大。墨蘭頓受過完整的人文主義教育，後來轉向宗教改革思想，他的博學多聞與善於教導讓他享有「日耳曼導師」（*Praeceptor Germaniae*）的美譽。他於1521年出版《神學要點》（*Loci communes theologici*）為基督新教第一部系統神學，影響了加爾文《基督教要義》的形成。1530年由他主筆的《奧斯堡信條》清楚呈現路德神學思想，在信義宗教會當中享有最高權威。

墨蘭頓個性溫和，與加爾文、布塞珥（Martin Bucer, 1491-1551）皆為好友，有志追求教會合一，其神學時而折衷於各家各派之間，寬廣而具有彈性，不若路德神學黑白分明，因此常遭致立場鮮明者攻擊，不過他一生始終受到路德的信任。

1546年路德去世之後，其後人開始發展建構教會體制，而神學方面則逐漸地形成路德會正統派（Lutheran Orthodoxy），1577年完成《協同信條》，1580年完成《協同書》的制定，目的是平息信義宗三十年來路德派與墨蘭頓派之間的爭端，使得各地路德會具有更強烈的內部認同。《協同信條》雖然對於凝聚內部有貢獻，不過卻使得信義宗與改革宗劃清界限，也從具有創造力的改教運動時期轉入信義宗經院派的正統時期。

### （二）天主教會的回應

路德原本無意分裂教會，只是追求改革教會，但1517年掀起宗教改革巨浪後，天主教會卻採取抗拒的態度，甚至於1542年成

立對付異己的宗教裁判所。1545-1563年，天主教會舉行了特倫托大會，針對宗教改革提出反對立場。特倫托大會反對「唯獨《聖經》」，主張教會傳統與《聖經》平行，成為天主教的基本立場，而在實際上解釋《聖經》的傳統經常凌駕於《聖經》之上。從召開特倫托大會的1545年至三十年戰爭結束的1648年，史稱「反宗教改革時期」（Counter Reformation），是天主教會的革新與整頓時期，體制、修會與靈性等方面都有許多作為。

宗教改革時期的天主教會出現了一位重要人物，即西班牙的耶穌會會祖羅耀拉（St. Ignatius of Loyola, 1491-1556）。他是偉大的神學家、組織家以及靈修家，曾為軍人轉而專心靈修。他與同伴一起實行靈性操練，立志過著清苦生活，並宣誓效忠教宗。1540年教宗保祿三世（Paul III, 1468-1549）正式批准而開始成立耶穌會（Society of Jesus），組織嚴密，訓練嚴格，特別重視學術訓練，成為特倫托大會理念的執行者，挽回因宗教改革而走下坡的天主教會。當時耶穌會絕對服從教宗，在各地領導反對宗教改革的運動，同時不遺餘力積極地宣揚福音，將福音帶到許多遙遠的地區如亞洲與拉丁美洲，擴展了天主教會的影響力。

沙勿略（St. Francis Xavier, 1506-1552）是西班牙天主教會宣教師，耶穌會創始人之一，他將天主教信仰傳播到麻六甲和日本，不過終未能進入中國。義大利天主教耶穌會神父利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610），1583年（明神宗萬曆十一年）來到中國居住，十八年後終於在1601年進入北京，傳教與文化交流成績斐然。明清時期來華的許多位重要天主教會宣教師都是耶穌會士。

《神操》（*Spiritual Exercises*）是羅耀拉在1522-1524年間寫

成，<sup>10</sup> 基本原則就是要擺脫自我中心的羈絆，用四個禮拜徹底潔淨心靈，操練者宛如經歷重生。書中大膽地運用影像思考，並且採用戰爭中的場景，非常具有啟發性且發人深省，成為靈修神學名著，也是耶穌會最具有吸引力的靈修操練。

## 六、小結

綜觀路德的一生，他在修道院成長，熟悉中世紀經院哲學著作，在奧古斯丁修會門下受教，一方面從奧古斯丁汲取神學思想，另一方面又與奧古斯丁神學思想有所區別。他所掀起的宗教改革，一方面批判經院哲學而回歸原始《聖經》思想，另一方面也從初代教會的神學家思想得到幫助，可以說是針對中世紀教會對初代教會的傳承有所質疑而加以重新詮釋，在此意義下他堪稱為中世紀教會最後一人，在他那一世代之後的宗教改革者就不再與經院哲學家進行冗長的神學論辯而開始轉向未來，因為宗教改革之後西方基督宗教思想史進入了一個信仰良心全面覺醒的新世代。

路德一生的奮鬥可以用一句話作為總結：「讓上帝成為上帝，讓人成為人。」他重申上帝與人之間應當有的分際，強調上帝的恩典，捨棄功德思想與人為努力，改革教會贖罪券等陋習，改變將聖餐視為獻祭功德等。路德有一個很強烈的關注點，就是反對教會介入人與上帝之間的關係，乃至企圖在拯救的事上扮演有影響力的角色，他努力恢復上帝應有的地位，同時恢復人所應當持守的分寸。不過路德的視野仍有其限制，他常常關心的是「信仰良心」的問題，

---

10 聖依納爵，《聖依納爵神操》，房志榮譯（臺北：光啟出版社，1989）。

比較少談到已經體驗上帝恩典和因信稱義的人如何在其人生中表現所信，也缺少關於信仰理想如何落實於社會體制的看法，這方面必須由慈運理和加爾文來補其不足。



圖 8：這是德國文藝復興時期重要的畫家老盧卡斯·克拉納赫（Lucas Cranach the Elder, c. 1472-1553）的作品，名為《路德講道圖》（*Martin Luther's Sermon*）。宗教改革者路德一生追求回歸建立在上帝的話之基督教信仰，畫中的禮拜是以講解《聖經》的講道為中心，由於上帝啟示的中心是耶穌基督，擔任講道者的路德與聽道者雙方都全神貫注在十字架的耶穌基督身上。此畫現存於德國北方聖馬利亞教堂（St. Mary's Church）。



## 第二章 第一代瑞士改革者：慈運理

慈運理與路德是同時期的人，路德比他大一歲，但是慈運理卻因戰爭而比較早離世。慈運理與路德算是第一代宗教改革者，而之後第三章所談的加爾文為第二代改革者，加爾文與慈運理的神學思想有許多相似之處，後來二人各自開創的教會傳統合流而成為「改革宗」教會傳統。本章首先介紹慈運理的生平事蹟、思想特色與對後世的影響。

### 一、生平

瑞士神學家慈運理的背景相當特別，他是受過神學訓練的神職人員，也受過完整的人文主義訓練，人文主義色彩相當濃厚。受到伊拉斯姆的影響很深，因而開始認真研讀《聖經》與初代教父著作。他曾擔任隨軍神父，經歷危險而艱辛的軍中生活。客觀理念上，慈運理受到路德的啟發而從事宗教改革，不過在神學上與路德分途，並非屬於路德會；主觀經歷上，他之所以從事宗教改革，是因為曾經有過一次特別的信仰體驗，他三十五歲的時候罹患瘟疫而幾乎病死，在大難不死當中經歷了深刻的靈性體驗，隨後又因兄弟去世，經歷生離死別，加深其信仰體驗，因此閱讀了路德的作品後，開始參與宗教改革，不過路德僅是其啟蒙者，而非其跟隨的對象。

慈運理主要在瑞士德語區蘇黎世進行宗教改革，其宗教改革不只限於教會與信仰事務，也涉及公共事務。當時瑞士輸出傭兵到



國外打代理戰爭，並安排隨軍神父同行。傭兵制度是以生命換取金錢，造成價值觀的扭曲，而且從軍青年帶回糜爛生活習慣敗壞了社會道德風氣，於是曾任隨軍神父的慈運理開始反對傭兵制，以致得罪權貴被逐，不過他的宗教改革思想反而更加堅定。

當時瑞士有直屬神聖羅馬帝國的十三個行政區，各自發展民主城邦制，每一個城市就像一個小小的國家，相當於十三個自治共和國，對於宗教改革各自有其不同立場，比如當時在巴塞爾（Basel）是厄科蘭巴丟（Johannes Oecolampadius, 1482-1531）帶領宗教改革，在日內瓦則是法惹勒（Guillaume Farel, 1489-1565）帶領宗教改革。慈運理推動宗教改革的時候，蘇黎世受到周圍五個天主教城邦軍隊聯手攻擊，當面對雙倍人力的軍事威脅時，慈運理與其他牧師參戰，在戰爭當中陣亡，年僅四十七歲，是少數死在沙場上的神學家。

## 二、重要著作與思想特色

1506年慈運理受按立為格拉魯斯（Glarus）的教區神父，開始致力於研讀教父著作與《聖經》。慈運理非常欣賞伊拉斯姆，不但購置伊拉斯姆所出版之希臘文《新約》，並且前往當面請益。伊拉斯姆影響了慈運理對於《聖經》原文與教父著作的重視，並且以人文主義方式詮釋《聖經》。慈運理一生中最重要著作是1525年的《真假宗教詮釋》（*Commentary on True and False Religion*），詳細說明宗教改革的理念與目的，從書名可得知他追求真教會的用

心，書中亦駁斥當時教會的敗壞與謬誤。<sup>1</sup>

路德最主要關心的問題是如何得到良心的平安，慈運理則開始思考，在獲得良心平安之後，要如何應用於外在生活，乃至於社會體制之中，這是一個重要的神學思想分水嶺。以下將慈運理的神學思想概括地分為九點：

### （一）強調上帝主權

慈運理徹底地強調創造者與被造者的分際，雙方必須分開而不可相互混亂。不僅慈運理如此強調，路德神學的特色「讓上帝成為上帝，讓人成為人」也是相似的論調，這可以說是宗教改革者的共同主張，但是慈運理不若路德偏重追求內在信仰生活的平安，而是認為除了內在的平安，也要有外在的表現相應，以此彰顯至高上帝掌管了人類生命的主權。

慈運理非常強調上帝主權，重視創造者和被造者的分際，所以極力攻擊偶像崇拜。在瑞士的宗教改革，其革新程度比路德更高，特別在除去教堂裡的圖像方面，更是徹底落實。直至今日，德國的路德會教堂，仍然保有相當多的圖像，而瑞士改革宗教堂則十分簡單樸素。這種強烈反對偶像的精神融入了改革宗神學傳統，因此改革宗教會通常極力地攻擊任何形式的偶像崇拜，例如納粹統治德國時期，以改革宗教會為主組成的告白教會（Confessional Church），其所宣告的《巴

---

1 關於慈運理神學的英文最佳參考書是 W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986). 此外可以參照 S. M. Jackson ed., *Ulrich Zwingli: Selected Works* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972) 以及 Library of Christian Classics 系列的 *Zwingli and Bullinger* (Philadelphia: Westminster, 1953)，此二書裡面有選輯慈運理重要的作品。

爾曼宣言》（*The Theological Declaration of Barmen*），攻擊的偶像就是以希特勒為代表。因為當時德國不論是國家、民族或領袖等等屬於文化層次者，已經逐漸取代了上帝的角色，《巴爾曼宣言》於是以宣告「基督是主」對抗之。整體而言，慈運理所努力的是，內在的信仰體驗必須通到外在的生活實踐。

## （二）上帝的護佑與預定

在強調上帝主權的神學特色之下，慈運理也強烈主張上帝的護佑（providence）和預定（predestination）。「護佑」是指上帝繼續在祂所創造的萬物當中進行管理與統治，也就是主張上帝在宇宙萬物當中的主權。「預定」則是指上帝預先知道並且決定其所拯救與揀選者，也就是主張上帝在拯救事上的主權，以上帝的旨意為人得救的最終原因。不論主張上帝的護佑或預定，都是強調上帝主權的神學理念之延續。

## （三）《聖經》為最高準則

慈運理以《聖經》為信仰與生活的最高準則，他非常重視一章一章地解釋《聖經》，而且是以文法字義為解釋《聖經》的根據。在現代人眼中，這種主張似乎無獨特之處，但是在中世紀時，唯有神職人員才能讀《聖經》，其他人是被排除在外的，而讀經又大多偏向靈意解經，因此發展出許多帶有玄想特色的解經法。慈運理曾經與一群牧師組成讀經團契，稱之為「先知讀經團契」（Prophecy），以實際研讀《聖經》作為講道的基礎。慈運理對《聖經》的重視一方面反映在講道上，其講章必定是以解經為中心；另一方面也反映在生活上，他主張「凡是《聖經》沒有說的就不要去

做」，加爾文跟隨此一理念，比起路德所主張的「凡是《聖經》所禁止的不要去做」更加嚴謹，而以《聖經》為生活的最高準則。

慈運理的後繼者佈靈爾（Heinrich Bullinger, 1504-1575）所著《第二紇里微提信條》（*The Second Helvetic Confession*）第1章強調《聖經》是上帝的話：「因為上帝親自向列祖、先知、使徒說話，並仍藉《聖經》向我們說話。」<sup>2</sup>而《聖經》向我們說話的方式之一就是講道，因為「傳講上帝的话就是上帝的话本身」（*The Preaching of the Word of God is the Word of God*），<sup>3</sup>這是將講道定位於最高的信仰告白。

#### （四）重視靈性的真宗教

慈運理追求真正的宗教，他以為真宗教是重視靈性的宗教，所以他盡量簡化一切宗教禮儀，而特別注重靈性的層面。慈運理以為如此可以分別出真假宗教，因為假宗教只注重表面儀文，有如當時的天主教會只注重儀式節慶，而不重視靈性生活。由於慈運理受人文主義的影響很深，其中也受了柏拉圖哲學的影響，因此注重靈性和精神的長久性，認為儀式以及節慶等等外在活動有如肉體一般短暫，故而按照慈運理神學思想所建造的教堂，都非常的簡單，甚至被天主教會人士批評說，慈運理的教會簡直像「馬槽」那般簡陋。

值得注意的是，慈運理所說的「靈性」（*spiritual*）是比較偏向人文主義式的靈性，與表面宗教儀文相對而帶有柏拉圖味道，這和後來加爾文的主張有差別，加爾文所說的靈性是指「在聖靈裡」

---

2 John H. Leith ed., *Creeds of the Churches* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1963), 133

3 John H. Leith ed., *Creeds of the Churches*, 133.

(in the Holy Spirit)，雖然二人同樣受過人文主義影響，不過加爾文不只重視靈性與精神層面，更進一步強調在聖靈裡的全面性改變。

### （五）福音與律法並重

相對於路德將福音與律法對立，造成「重福音而輕律法」的傾向，慈運理強調律法如福音同樣具有正面功用，二者都是出於上帝旨意，福音宣告上帝拯救的恩典，而律法使得基督徒不至於懶惰而犯罪，二者同樣地呈現上帝的特質。路德卻以為福音使人被稱義，而律法只是使人被定罪，偏向以定罪的消極功能為律法的基本意義，如此一來，律法似乎只有消極價值。慈運理卻不以為然地說：「在我們的時代，有些自認為是首要的人物隨便談論律法，說什麼律法只起恐嚇、咒詛和施痛苦於人的作用。其實，律法所起的作用完全不是那回事，相反地，它向我們說明神的旨意和本性。」<sup>4</sup> 他主張福音與律法都是上帝的旨意，既不應「重福音而輕律法」，亦不應「重律法而輕福音」，於是始強調律法的正面功能，這樣的主張後來被加爾文大大地發揮，並且藉由「約」的概念把福音與律法統合起來。

### （六）上帝國遍及各個層面

慈運理認為上帝國不只內在於人心，同時也外在於團體層面，他不像路德把屬靈和屬世二分，雖然路德也強調兩個國度的主權都

4 胡斯都·L·岡察雷斯 (Justo L. González)，《基督教思想史》，陳澤民等譯（南京：金陵協和神學院，2002），758。

在於上帝，但畢竟劃分了屬靈和屬世兩個範疇，而為「重屬靈，輕屬世」開了一條路。慈運理認為上帝的主權不只是內在的，同時也是外在的，因為上帝國只有一個，而無內在與外在之別，亦無屬靈與屬世之分，可見信主不只是個人層面的事，也必須有團體層面的表達，基督徒應當要有社會政治關懷，內在信仰必須發揮團體的見證。

### （七）宗教改革的入世性

瑞士的教堂當中與慈運理最有關者為蘇黎世「水教堂」（Wasserkirche），門前有慈運理的銅像，一手執劍，一手拿著《聖經》。很多人誤解這個銅像的意義，以為他主張使用武力傳教，但事實上是表達其主張內在信仰和外在生活的連結——劍代表的是廣義的社會政治層面，《聖經》代表內在的信仰層面，主張社會關懷、政治參與和信仰本身應當是一致的。慈運理本身即基於信仰，為了保衛宗教改革與蘇黎世而參戰，以信仰為政治行動的基礎。

慈運理參與政治的選擇與路德不同，路德因其「兩個國度」的神學，重視屬靈國度而輕視屬世國度，一方面盡量避免政治上的選擇，或者逃避政治上的決定；另一方面也比較容易在現實上妥協，因為兩個國度不必須交集。慈運理的神學理念是，一位牧者（傳道人）不僅要牧養羊群（信眾），同時也是擔任守望者與先知，對社會、政治以及經濟事務均應當有明確的信仰立場。這種見解成為改革宗傳統的共識，特別是當面對暴政迫害時，改革宗有起而反對暴政的傳統。慈運理處於封建制度根深蒂固的中世紀有此看法，實在是過人的膽識，他更以實際參戰實行其信念。至於慈運理戰死沙場，並不是出於侵略，也不是為了宣教，乃是為了護衛信仰以及鄉土。



### （八）象徵性的聖餐觀

慈運理有濃厚的人文主義背景，具有柏拉圖式把精神與肉體二分的傾向，所以認為聖餐所使用的餅與杯只是一種象徵而已。慈運理聖餐觀受人文主義的影響，反對任何迷信與傳奇色彩，而注重靈性與精神層面，在此背景下提出的聖餐觀以象徵性為主，重視聖餐的團契分享功能，守聖餐是出於靈性層面的紀念與感恩，通過聖餐分享建立基督徒之間的團契關係。

### （九）聖靈工作極其廣闊

慈運理對聖靈的工作有非常前瞻性的看法，以為聖靈的工作可能超出基督宗教的範圍，因此他大膽地主張聖靈的工作並不局限在基督宗教裡面，言外之意就是說，聖靈也做工在其它宗教裡，而當時慈運理所知道的宗教，除了基督宗教之外，唯有伊斯蘭教而已。因此慈運理主張聖靈不只在基督徒當中做工，甚至也在穆斯林當中做工，這種見解出自與伊斯蘭國家為世仇之中世紀基督教化的歐洲，實在是驚人的神學觀點。

## 三、後續影響

佈靈爾接續慈運理領導蘇黎世的宗教改革，後來蘇黎世的宗教改革與日內瓦的宗教改革合流而形成改革宗教會傳承。佈靈爾在1562年瘟疫大流行時，自覺不久於人世，寫了一個信條於1566年修改後正式問世，稱為《第二紇里微提信條》，是瑞士改革宗教會最重要的信條。全世界的改革宗教會沒有一個舉世共同的改革宗信條，在瑞士是《第二紇里微提信條》，在德國是《海德堡教理問



答》(Heidelberg Catechism, 1563)，在荷蘭是《比利時信條》(或稱《荷蘭信條》, Belgic Confession of Faith, 1566)與《多特信條》(Canons of Dort, 1618-1619)，在英語世界則是《韋斯敏斯德信仰告白》(Westminster Confession of Faith, 1647)。

佈靈爾的神學思想以「聖約」(covenant)為中心，後來這一點成為改革宗神學的特色。他承襲慈運理的主張，認為儘管有舊約時代及新約時代兩個時代，卻只有一個聖約，而洗禮相當於基督徒的割禮而為聖約的記號。聖約是連續而一貫的神學概念，這為後來16-17世紀的「聖約神學」(Federal Theology 或 Covenant Theology)鋪路，把關注焦點從抽象難解的預定論轉向上帝在歷史上的應許與作為。柯西裘士(Johannes Coccejus, 1603-1669)的聖約神學尤其以歷史角度擴充了預定論所窄化的神學視野，主張「約」為因著應許而來的上帝之自限。

#### 四、小結

一般而言，慈運理的神學思想並未非常普及，究其原因可能是慈運理的神學光輝被加爾文所掩蓋，因為加爾文的思想有很多部分和慈運理相似，且更深刻有力，因此若不是加爾文的緣故，慈運理將會是一位更加聞名而有影響力的神學家。「既生瑜，何生亮」，這是在思想史上經常見到的現象，一位成功的神學家，除了自己的天分與努力之外，形勢與環境也很重要。

其實慈運理本人是頗有創造力的思想家，德國學者哈姆以「自由」來貫穿其思想，慈運理一生追求自由，一方面是上帝掌管一切的自由，另一方面是上帝帶來釋放的自由，前者是屬於上帝的自

由，而後者則是屬於人們的自由，這自由可以應用在人們的良心、相信、喜樂等方面，並且政治社會的延伸應用意涵。<sup>5</sup> 他的神學思想呈現出開闊的特質，就像他極力爭取自由一般地鮮明，許多地方甚至超越了他的時代。雖然慈運理的神學與後來的加爾文有許多相似之處，今日看來，他與加爾文還是同中有異，二人共同形成改革宗傳統，並且因其與路德同時代，是改革宗神學與路德神學分途的主要開創者。

---

5 Berndt Hamm, *Zwinglis Reformation der Freiheit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988).

## 第三章 第二代改革者：加爾文

加爾文是第二代的宗教改革者，他改革的據點在瑞士的日內瓦，不過影響所及卻遍及歐洲乃至全世界。加爾文曾在巴黎受過完整的人文主義學術訓練，他又是一位優秀的宗教改革神學家，結合了人文主義理想與宗教改革精神，而且以二十三年之久寫作《基督教要義》，對宗教改革神學思想做了一個重要的整合，影響極其深遠。由於日內瓦的宗教改革十分成功，吸引許多人從各地前來觀摩學習，加上 1559 年創辦的日內瓦學院（為今日內瓦大學之前身），努力結合人文主義教育與基督教神學訓練，通過教育而宣揚宗教改革理念，宗教改革理念因此四處傳播。

路德深受中世紀教會傳統薰陶，他的宗教改革基本上是依附貴族，這使其思想不易跳脫傳統社會的格局，在他傳承下的教會組織仍採用具有威權色彩的主教制，加爾文的時代則逐漸地遠離了中世紀傳統。16 世紀的日內瓦為直屬神聖羅馬帝國的「帝國城市」，形同獨立的城市國家，在政治上已有三級議會運作管理，在這個背景下形成的加爾文思想，自然帶著比較多與民主政治相容的特質，不但必須與議會進行各種協商對話以及議事論辯，其教會組織也採用民主代議制，進一步地深化了宗教改革的革新特質。

### 一、生平

加爾文生於 1509 年，死於 1564 年，只活了五十五歲。他是法國人，故鄉在法國東北部的諾陽（Noyon），卻大半生流亡國外而

旅居瑞士。他的父親在教會擔任行政管理的工作，原本希望加爾文讀神學而成為高階神職人員，從小就極力栽培他，甚至讓他與貴族小孩一起成長，但後來與教會發生糾紛，對於教會相當失望，遂改變主意，要加爾文學法律。1523年，十四歲的加爾文來到巴黎就讀大學預科，主要學習哲學和辯證學等人文學科。1528年轉到奧爾良（Orleans）大學念法律，後來為了跟隨老師，於1529年轉到部日（Bourges）大學，這段時間就往返在奧爾良和部日大學之間。

1531年，加爾文的父親去世，從此加爾文脫離了父親期待的束縛，前往巴黎當時剛剛創設的人文學術機構——皇家學院（Collège Royal）就讀，他在此學希臘文和希伯來文。1532年，二十三歲的加爾文寫成他生平第一本書《辛尼加論仁篇註釋》（*Commentary on Seneca's De Clementia*），顯示出他的才華出眾，他希望藉著這本著作打入學術圈而成為一位學者。1533年，加爾文的好友柯浦（Nicolas Cop, 1501-1540）擔任巴黎大學的校長，被告密在他的就任演講詞中具有宗教改革思想，人們猜測這是加爾文捉刀的演講稿，這事使得加爾文開始流亡而終究一生無法返回家鄉。

加爾文自己曾經很簡單地回憶過，他歸信之後，許多人請教他問題，無形之中使他成了一位教導基督教信仰的老師。這些教導經驗加上想要為那些為了信仰緣故而流亡的人們申冤，他於1536年在巴塞爾寫作第一版的《基督教要義》，總結宗教改革對基督教信仰的了解，同時寫信給法國國王作為此書題獻，文中大膽地警告國王，若不遵照真理而行的話，就是篡奪的政權，這時他只有二十七歲。一直到1559年（去世前五年）他完成第五版的《基督教要義》為止，這本書總共寫了二十三年。

1536年3月當加爾文寫完第一版後，同年7月旅行路過日內

瓦，遇到法惹勒而被強留下來。當時法惹勒正忙於宗教改革，他希望加爾文能留下來擔任領導。一開始加爾文不肯，但被法惹勒責罵之後，體驗到上帝的呼召而留了下來，後來他回憶說：「法惹勒不是勸我，而是命令我，好像上帝有力的手從天上臨到我，當他知道我要到偏僻的地方做研究之後，開始咒罵我說：『上帝一定咒詛你，使你無法得到平安，因為你在一個處處有重大需要的世代，不肯出手幫忙。』當我受到震驚之後，認清楚我是一個膽怯而又軟弱的人，因此放棄了我的旅行，開始運用我的恩賜為信仰辯護。」<sup>1</sup>

1536年，加爾文開始在日內瓦從事宗教改革，兩年後加爾文與法惹勒被日內瓦市民趕出去，失敗後他避難到法國邊境的施塔斯堡（或譯史特拉斯堡，Strasburg），當地宗教改革領袖布塞珥成為他的摯友與老師。在日內瓦的挫折使加爾文非常灰心喪志，想要放棄宗教改革而回去走原先的道路，他如此說：「我的本性是沒有膽量又溫和而軟弱的人，卻必須面對暴力的風雨，雖然我沒有投降，但是我仍然不是一位勇敢的人，當我被趕走時，我心裡很高興，因為我不必再從事宗教改革了。」<sup>2</sup>不料來到施塔斯堡又被布塞珥的勸告大大地震撼，他說：「布塞珥使用與法惹勒同樣的咒罵，引導我參與服事，為了他所說約拿的故事，我就開始參與教導的事工，漸漸地也開始講道，一直到回去日內瓦，在許多憂愁、眼淚和煩惱當中負起責任，只有上帝能見證我的苦楚。」<sup>3</sup>

布塞珥為宗教改革第一代神學家，道明會修士出身，後來投

---

1 John Calvin, *Calvin: Commentaries* (Philadelphia: Westminster, 1958), 53.

2 John Calvin, *Calvin: Commentaries*, 54.

3 John Calvin, *Calvin: Commentaries*, 54.

入施塔斯堡宗教改革。他懷抱普世教會的理想，極力調停折衝與各種神學派別，成功地使南德的宗教改革教會結合起來，不過終未能使瑞士改革宗與德國信義宗合一。1549年，他被迫離開施塔斯堡前往劍橋大學，在英國期間他曾對聖公會極具重要性的《公禱書》（*The Book of Common Prayer*）發揮影響，並且引導向清教徒神學路線的方向。布塞珥對加爾文而言介於師友之間，他神學思想裡的預定論、政教關係、教會紀律、倫理道德等對於加爾文的影響很大。

在施塔斯堡，加爾文擔任法國難民教會的牧師，那些人都是因為信仰的緣故逃難到此地。「加爾文所牧養的法語教會大約有四、五百人，這是非常愉快的經驗：法國人（按：指加爾文）在法國人當中，難民在難民當中，一般而言也是在窮人當中。」<sup>4</sup>1539年，加爾文在施塔斯堡開始寫第一本《聖經》註釋——《羅馬書註釋》，他一生中完成了大部分的《聖經》註釋，流傳後世成為《聖經》詮釋的珍貴著作。同年他也寫了〈答沙杜里多書〉（*Reply to Sadolet*），原因是當他離開日內瓦之後，一位天主教的主教寫信到日內瓦，企圖影響當地人重回天主教會的懷抱，所以加爾文寫此文與之辯論，這著作呈現了他對教會持續不停的愛。1540年加爾文結婚，1542年生了一個兒子隨後夭折，1549年太太也去世了。

從1541年重返日內瓦至1564年去世，加爾文全心投入宗教改革，把日內瓦教會與社會建造成宗教改革的示範地區，吸引許多人來此觀摩學習，宗教改革成功的關鍵在於確信應當宣揚的福音就是上帝的話，因此講道必須是《聖經》的解釋。1558年，加爾文

---

4 帕爾克（T. H. L. Parker），《加爾文傳》，林鴻信、王怡方譯（臺北：道聲出版社，2001），158。



連續生病了八個月，自以為在人世間的日子不多了，所以盡一切力量來修改第五版的《基督教要義》，寫作此書的主要目的也是為了解釋《聖經》，此書於 1559 年完成而出版。同年終生熱愛法國的加爾文創辦日內瓦學院，支援法國的改革宗教會，使其在十年之內迅速發展成百萬信徒的教會。日內瓦學院的主要目標就是訓練人才，五年內從一百多人發展到包括各國留學生的一千五百多人，成為支援各國宗教改革的國際性學術重鎮，也是日內瓦大學的前身。這所學院訓練出來的學生當中最有名的就是諾克斯（John Knox, c. 1513-1572），他回到故鄉蘇格蘭從事宗教改革，在他領導之下建立了蘇格蘭長老教會。

過去以來在加爾文研究並不發達的情況下，加上他以外籍難民身分在日內瓦從事改革面對許多反對勢力，其中包括神學對手、當地權貴、保守勢力以及天主教會的影響力，經歷不少論戰，這些反對者留下來的文獻資料相當可觀，有些學者和作者根據這些資料形容他獨裁或稱他暴君並不公允。<sup>5</sup>正是由於加爾文以外籍難民身分在日內瓦從事改革特別困難。比如 1541 年，加爾文二度受邀回到日內瓦從事宗教改革，面對各種反對改革勢力的挑戰，歷程艱辛異常，前五年的奮鬥尤其如此，他說：「使我這樣愛好和平而無膽量

---

5 參見房龍（Hendrik Willem van Loon），《寬容》，迺衛譯（臺北：志文出版社，1992）；威爾·杜蘭（Will Durant），《世界文明史》，38 冊，幼獅翻譯中心編譯（臺北：幼獅文化，1972-1978）。1936 年奧地利文學家斯蒂芬·茨威格（Stefan Zweig）的《異端的權利：卡斯特利奧對抗加爾文》書中對於加爾文嚴詞批判，然而此書並非嚴謹的學術研究，而且一面倒地取材自加爾文的對手卡斯特利奧（S. Castellio）觀點，並非公允之作。參見斯蒂芬·茨威格，《異端的權利：卡斯特利奧對抗加爾文》，張曉輝譯（吉林：人民出版社，2000）。



的人，將血肉之軀如同盾牌般地投入爭戰中，……最痛苦的是眾人的中傷，更大的痛苦是弟兄姊妹的攻擊。」<sup>6</sup>一直到十四年後教會才初步擁有基本主權。投入宗教改革並非其所意願，他曾告白說：「我是一位愛好鄉野的人，我喜愛樹蔭與悠閒，想要找一個清靜的地方退隱下來，但是每次我找到的地方，都變成了演講廳。我是一個很喜歡偏遠角落與悠閒之處的人，但是上帝使用許多不同的繩索把我捆住，使我得不到安寧，雖然我很不情願，上帝卻把我推上舞臺。」<sup>7</sup>

加爾文雖然領導教會改革，卻未擔任政治領袖，他在日內瓦的身分僅僅是一個外國難民，學者約翰·卡迪（Jean Cadier）為他辯護說：「可是他從沒進過該市議會，直到死前四年才准他入日內瓦籍，並且從來沒有警察或軍隊受他支配，這樣的人能稱為獨裁嗎？」<sup>8</sup>入籍日內瓦的加爾文取得的僅僅是具選舉權而無被選舉權的「半公民權」。有人以1553年瑟維特（Michael Servetus, 1511-1553）以異端罪名被市議會處火刑的事件怪罪加爾文，其實自從中世紀以來對於反對三一教義者的判決都是火刑，瑟維特原本已在維也納被判死刑，卻以賄賂逃出而來到日內瓦，才高氣傲的他主動要求與加爾文辯論而被舉發，結果被市議會判處火刑，加爾文為其求情改處斬首未果。<sup>9</sup>此事雖非如外界所傳為加爾文親自判決，卻仍與他有關而成為其一生的污點，更是他未能超越其時代限制之處，

6 John Calvin, *Calvin: Commentaries*, 55-56.

7 John Calvin, *Calvin: Commentaries*, 52.

8 約翰·卡迪（Jean Cadier），《加爾文小傳》，顏朝明等譯（香港：宣道出版社，1969），79。

9 詳見帕爾克，《加爾文傳》，245-257。

但顯然還是不成比例地被誇大了。

加爾文於 1564 年去世，臨終前囑咐不要留下他的名字，迄今後人不知其墓地所在，符合其生平志向：「一切只為上帝榮耀！」終其一生加爾文是異鄉流亡者，為了信仰良心而有家歸不得，其實看起來更像是一位被迫害者。

### 加爾文生平大事紀要

年 代	事 件
1509	生於距離巴黎東北五十八英里的諾陽。
1523	前往巴黎預備就讀大學。
1531	進入皇家學院。
1532	完成《辛尼加論仁篇註釋》。
1533	巴黎大學演講風波，開始流亡。
1534	離開天主教會。
1536	著《基督教要義》第一版，因過路而留在日內瓦。
1538	被趕出日內瓦，前往施塔斯堡。
1540	結婚，二年後得子，同年喪子，九年後喪妻。
1541	重回日內瓦。
1555	教會取得自主權。
1559	在患熱病八個月後完成第五版《基督教要義》，同年創辦日內瓦學院，並取得半公民權。
1564	逝世。

## 二、《基督教要義》

加爾文一生最重要的著作《基督教要義》，可說是總結宗教改革神學思想的鉅著。反觀第一代宗教改革者路德，他的前半生都在對外論戰，後半生可以說轉為對內論戰，因此並沒有寫出一套完整的系統神學，而慈運理則是戰死沙場，可見第一代與第二代宗教改革者處境際遇之不同。

加爾文並未正式受過完整的神學訓練，而是在法國著名學院與大學受完整的人文教育與法律教育，二十三歲那年（1532）發表了《辛尼加論仁篇註釋》，為一非常精湛的古典研究，二十七歲完成《基督教要義》第一版。《基督教要義》經過二十三年四次的修正，以在加爾文生命垂危之中完成的第五版為定稿。加爾文寫作《基督教要義》的目的，原本是為了幫助神學生了解《聖經》，同時也是陳述宗教改革的信仰理念。他認為此書應該與其《聖經》註釋參照，其中系統性的論述是為了幫助了解《聖經》。在《基督教要義》之外，加爾文的《聖經》註釋流傳久遠，為眾多《聖經》註釋中的傑作，迄今仍富有參考價值。此外，加爾文又是一位多產的書信作家，一生中留下許多書信，都是神學思想寶藏。

在完成第一版《基督教要義》後，年僅二十七歲的加爾文寫了《致法王法蘭西斯一世前言》，將此書獻給法蘭西斯一世（François I, 1494-1547），說明寫作此書的目的是為了替因宗教改革而被迫害的基督徒辯護，陳述所信的基督教教義並無違反真理之處，要求政府以上帝榮耀施行公義為其目的，否則即為篡奪，即或不然，若是繼續迫害宗教改革基督徒的話，仍然不改其信仰而仰望上帝的權能，可見其雖然年輕卻有過人膽識。另外，在完成最後一版《基督

教要義》後，加爾文寫了《致讀者書》，從中可知這是他在罹患熱病八個月與死亡搏鬥後掙扎著完成的，帶有濃厚的使命感。

《基督教要義》總共分成4卷：第1卷論上帝，第2卷論基督，第3卷論拯救，而第4卷論教會。《基督教要義》的論述順序大體上按照《使徒信經》的大綱，從上帝論、基督論到聖靈論，不過加爾文並未以專卷論述聖靈論，他的聖靈論分散在各卷：聖靈對個人的工作於第3卷；聖靈對團體的工作於第4卷；聖靈對世界的工作於第1卷。

15世紀的文藝復興藉由古典研究帶動了人文主義風潮，其中人文主義精神的重要依據之一就是蘇格拉底的名言：「認識你自己。」<sup>10</sup> 認識自己就是認識人的起步，也是認識真理的入門，而加爾文卻巧妙地將認識人與認識上帝結合在一起，作為《基督教要義》的開頭，他主張「在認識自己當中認識上帝」（Without Knowledge of Self There Is No Knowledge of God）——知人知天，接著主張「在認識上帝當中認識自己」（Without Knowledge of God There Is No Knowledge of Self）——知天知人，肯定了對人的認識與對上帝的認識是相互關連的，也結合了人文主義傳承與宗教改革理念，由此可見《基督教要義》的主旨，成為歷世歷代研習神學者必讀的名著。<sup>11</sup>

---

10 參見 *Xenophon's Memorabilia IV*，轉引自 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, trans. by F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 241.

11 《基督教要義》中文版：

1. 加爾文，《基督教要義（三冊）》，徐慶譽、謝秉德譯（香港：基督教文藝出版社），1970。
2. 加爾文，《加爾文基督教要義（二冊）》，錢曜誠等譯（臺北：加爾文出版社），2007/2011。
3. 加爾文，《基督教要義（三冊）》，錢曜誠等譯、孫毅與游冠輝修訂（北京：三聯出版社，2010）。

《基督教要義》英文版：John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols.

### 三、思想特色

加爾文受過完整人文主義學術訓練，以其專業原文知識深入地研讀《聖經》，他的神學最主要是從《聖經》取材，此外也重視初代教父，尤其是奧古斯丁著作。路德是大學的神學教授，學富五車，出口成章，演講為文常與諸多神學家辯論，相形之下，加爾文的著作主要是出於《聖經》釋義與對整體《聖經》的神學整理。

加爾文和慈運理的共同點是，他們都有人文主義背景，然而慈運理受過神學訓練，並且是神職人員，加爾文則未受過正式神學訓練，也非神職人員出身。由於加爾文神學與慈運理神學的相似性，以下分別就前一章相應的九點，簡述加爾文的神學思想，以便與慈運理做一對照：

#### （一）強調上帝主權

加爾文神學最大的特色是，強調上帝的主權以及高舉上帝的榮耀，這種強調上帝的主權的特色與慈運理神學相近，只是加爾文表達得更加深入。加爾文認為人若要認識上帝一定要以敬虔配合，敬虔就是「敬畏上帝」加上「愛上帝」，是對上帝主權的深刻體驗，因此神學不是純理論，必須與實踐息息相關。從《基督教要義》可以體會到加爾文思想中高舉上帝主權的敬虔，換言之，加爾文在寫作《基督教要義》時，或在討論神學的過程，也都是在上帝的主權之下，因為加爾文的主張是：不論在讀書、遊戲，或者做其他事情，都時時刻刻地活在上帝主權之下。

## （二）上帝的主權與預定

加爾文相信並且主張上帝的主權和預定，因此，他分別從創造以及拯救的觀點來看上帝的主權。加爾文在這方面表達得比慈運理更加清楚，上帝的「主權」就是從上帝的「創造」來看上帝的主權，而「預定」則是從上帝的「拯救」來看上帝的主權，這兩者是平行的。換言之，主權討論上帝在創造當中的主權，而預定則討論上帝在拯救一事上的主權，因此主張上帝的主權與預定是強調上帝主權的一種表現方式。

## （三）《聖經》為最高準則

加爾文與慈運理一樣重視《聖經》，他以《聖經》為信仰與生活的最高準繩，因此《聖經》在教會生活裡為首要，所有的教會傳統都要經過《聖經》的檢驗，亦即《聖經》的地位超過教會傳統，教會應當建立在《聖經》的基礎之上。《聖經》是上帝為了世人能夠了解其啟示而預備的，《基督教要義》將《聖經》比擬成「眼鏡」，若沒有眼鏡就看不清楚上帝的啟示，而唯一可以讓人看清楚上帝啟示的眼鏡就是《聖經》。

加爾文對《聖經》的了解是以文法字義為基礎，但是他並不以死板方式了解《聖經》，他更進一步強調，所有對《聖經》的了解都要通過聖靈的感動，唯有聖靈的光照使我們能夠真正了解《聖經》。加爾文的講道幾乎都是解經，週而復始、逐章逐卷的查考下去。他有一段令人津津樂道的事蹟：1538年加爾文宗教改革失敗被逐，直到1541年，他重返日內瓦第一個禮拜天在聖彼得教堂講道，就是接續從1538年復活節所停止之處的《聖經》經文，宛如沒有發生過任何事情。



加爾文講道不用筆記，而似乎是從希伯來文《舊約》和希臘文《新約》直接講道。他論及對講道者的期許，首先，「你若想要作為一位牧師（服事者）的話，你先要作一位學者（學習者）」。其次，「全心相信上帝的話」。加爾文期待會眾不是被動的聽眾，而是主動的投入者，「一個成功的講道，聽眾要負一半的責任」。這樣的講道方式對會眾造成很大的挑戰。加爾文講道時，也把自己當作會眾裡的一員，習慣使用「我們」，而不是「你」，他認為首先應當順服上帝的就是講道者本身。總之，改革宗傳統下的講道特別注重解經式講道。

#### （四）不重儀文形式的教會

加爾文主張通過簡化節慶與儀式來表達敬虔，在聚會中強調團體崇拜的層面，反對鋪張而繁複的儀式，認為在會眾中團體敬拜的焦點應該集中在上帝的話，因此教堂的擺設愈簡單愈好。加爾文首先在禮拜中引進唱《詩篇》，以吟誦上帝的話取代繁文縟節。加爾文反對將聖餐禮拜的焦點放在餅與杯，及其連帶衍生出的許多繁文縟節，他主張聖餐是在會眾聚集禮拜的處境中舉行，強調的是會眾的團體敬拜，而不是儀式本身，追求的是聖靈感動，而不是餅與杯的聖化。在加爾文傳統之下，長老教會稱呼牧師為「服事者」（minister），而不像重視禮儀的教會稱為「祭司」（priest），前者稱呼側重牧養事工的服事者身分，服事上帝的話以及上帝的靈，而後者則側重節慶儀式的主持者身分。

#### （五）一個「約」

加爾文主張不論是《新約》或是《舊約》，本質上只有一個約，



就是上帝永遠的應許，也因此福音與律法不是對立的，有如慈運理「福音與律法都是上帝旨意」的主張。福音和律法既然都是上帝的旨意，律法本身具有三種正面價值的功能：其一是，律法可以使人認識上帝的本性；其二是，律法可以警誡壞人；其三是，律法可以訓練基督徒。加爾文強調律法對基督徒具有正面功能，使信徒得著教導、勸誡與訓練。路德認為律法只是要使人知罪，知罪之後就要接受福音而信靠上帝，路德的看法是把律法當成負面的，而加爾文則把律法當作正面的，認為律法是要使基督徒得到一生的訓練，因為「對有聖靈居住其內心的人而言，律法對肉體的功能，就像鞭子對懶驢一樣」。<sup>12</sup> 加爾文常常以為「怠惰」是人性最大的缺點，也是罪惡的源頭，律法正可以整治人性的怠惰。

#### （六）一生追求上帝榮耀

路德強調要走出修道院，以塵世生活為修道之處，而加爾文更進一步主張，一生高舉上帝的主權而追求上帝的榮耀，強調入世的信仰精神，主張人生就是為上帝榮耀而活的舞臺，要在今生今世榮耀上帝。人所應當榮耀上帝的地方，不在來生而是在今生，而且是在世上，而不是在密室靈修或者前往曠野與修道院修道。加爾文非常強調信仰在生活上的實踐，任何工作都是榮耀上帝之處，不論在個人或團體的領域都是如此。

#### （七）一個國度

加爾文主張屬靈國度和屬世國度都在上帝主權之下，因此事實

---

<sup>12</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, 361.

上他主張只有一個國度，那就是「上帝國度」。加爾文的這一個主張，使得加爾文傳統帶有強烈的入世色彩，因為上帝不只對教會裡的事有主權，也對世界上的事有主權。因此神學信仰與政治社會經濟的關懷不可分離，反而應當出於信仰而對現世生活加以檢討批判，加爾文甚至以信仰的原則，要求當時的市議會制定有關生活規範的法律。

儘管加爾文並未明言可以反抗暴政，「一個國度」的神學影響力逐漸地擴大，其後繼者伯撒（Theodore Beza, 1519-1605）在 1572 年「聖巴托羅繆日大屠殺」（The St. Bartholomew's Day Massacre）後撰寫《官員的權力》（*Right of Magistrates*, 1574），主張政權的統治是來自上帝，而由人民選立，因此人民對於暴政具有反抗的權利。而蘇格蘭的諾克斯延襲此精神，引用「十誡」中的「不可殺人」，以為暴政會殺人，應當全力制止暴政。這些神學觀點使得改革宗帶有對政治與社會的入世關懷傳統，其出發點正是出於對上帝主權的體認和告白，相信只有一個上帝國度，影響所及，有名的《巴爾曼宣言》大膽地向納粹政權宣告唯獨基督是主，就是出於 20 世紀改革宗神學家巴特的手筆。

#### （八）在聖靈裡的聖餐觀

宗教改革者對於聖餐的了解有一些基本共識，以下是宗教改革者路德、慈運理和加爾文等的共同主張摘要：

1. 反對把聖餐當作一種獻祭，強調耶穌基督的死與復活已經一次獻上永遠的祭，因此不需要重複獻祭。
2. 在聖餐中，信徒應當領餅和領杯，反對天主教的信徒在聖餐當中只領餅而不領杯。
3. 重視上帝的話。認為聖餐時必須解明上帝的話，應當讓信徒充分

地了解聖餐的意義。

4. 重視聖餐當中信徒的參與以及團契關係。聖餐不只是個人與上帝的關係，也是教會團契關係的建立。

慈運理聖餐觀主張聖餐只具象徵的意義，這並非改革宗教會的聖餐觀，改革宗教會聖餐觀其實源自加爾文。加爾文調和路德和慈運理的觀點，主張聖餐時人在聖靈裡領受耶穌基督的身體和血，亦即耶穌基督的身體和血在聖靈裡真實臨在。加爾文對聖餐的看法，強調「在聖靈裡的臨在」（spiritual presence），<sup>13</sup> 人若在聖靈的感動裡，將領受到耶穌基督的身體和血；人若不在聖靈的感動裡，則只是吃餅飲杯。加爾文把重點放在聖靈在「人」身上的工作，而不是「餅和杯」，主張聖靈通過聖餐做工，亦即人在聖靈的感動裡面領餅與杯時，經歷到耶穌基督的身體和血，這種聖餐觀兼顧理性與神祕層面。

四種聖餐觀摘要：

天主教會	路德	加爾文	慈運理
變質說	同質說	在聖靈裡真實臨在	象徵說
身體、血	餅、杯、身體、血	在聖靈裡身體、血	餅、杯
祝聖後餅變成身體，而杯變成血，聖餐有如獻祭，獻上耶穌基督的身體和血	餅和身體、杯和血並存，在慈運理與天主教會之間做一種折衷詮釋，進而發展耶穌基督的身體「同時遍存」（ubiquity）	餅、杯並非焦點，重點在於人被聖靈改變而經歷到耶穌基督的身體和血	餅和杯僅為象徵性意義，吃餅飲杯是靈性體驗以及團契體驗

13 有人譯為「靈性的臨在」容易造成誤解，因為加爾文所說的「spiritual」是「聖靈的」（of the Holy Spirit），而不是出於人的靈性層面。

### （九）上帝的靈與上帝的話一起做工

與慈運理一樣，加爾文亦認為聖靈的工作並不局限於教會之內，而是遍及於整個世界。但是他與慈運理的看法不同之處在於，加爾文一直強調「上帝的靈」和「上帝的話」一同做工，意思是聖靈做工離不開「上帝的話」，因此所有的宗教體驗都要通過《聖經》的檢驗，才能夠知道是否出於聖靈，而且所有《聖經》的話都要經過聖靈的光照才能真正明白，在上帝的靈與上帝的話之間需要做平衡的了解。

慈運理的看法比較寬鬆，容易流於人文主義式的見解，以為聖靈的工作廣泛，不去區分「上帝的靈」與「人的靈」，而加爾文在提及聖靈的工作時，始終將上帝的話帶進去，認為上帝的靈與上帝的話一同做工。由於加爾文強調上帝的靈和上帝的話同時做工，當他大膽地主張說聖靈也做工在教會之外時，仍然是主張上帝的靈和上帝的話同時做工。由於耶穌基督的啟示和見證是上帝的話的中心，因此聖靈的感動也必然與耶穌基督的啟示和見證一致，所以長老教會傳統印證聖靈感動有兩個重要的依據，其一是上帝的話，其二是耶穌基督的啟示和見證，據此檢證是上帝的靈或是其他的力量在做工。

## 四、後續影響

加爾文推動宗教改革時，日內瓦的人口最多不過三萬左右，教會僅僅六間，然而加爾文藉著書信聯絡宣揚宗教改革理念，以及1559年成立的日內瓦學院訓練學生，使得宗教改革思想遍及全歐洲。加爾文身為法國人，一生卻有過半的年日流亡在外，終生無法

返鄉，然而他仍十分關切法國的宗教改革，《基督教要義》的第一版附有給法國國王的題獻，希望為法國宗教改革信仰的基督徒們申冤辯屈。

在法國，受加爾文影響的宗教改革基督徒被稱為「雨格諾派」（或譯胡格諾派，Huguenots），加爾文藉由日內瓦學院訓練牧師幫助他們。1559年雨格諾派教會代表在巴黎聚集，形成第一個全國性改革宗教會（The Reformed Church of France），1561年已有2,150間教會。然而，天主教貴族藉由王室全面打壓部分貴族支持的雨格諾派——1572年策動聖巴托羅繆日大屠殺雨格諾派，死亡人數超過十萬，直到1598年亨利四世（Henri IV, 1553-1610）頒布《南特敕令》（*Édit de Nantes*）才稍緩，賦予雨格諾派宗教與政治自由，但是限制其發展。此後其孫太陽王路易十四（Louis XIV, 1638-1715）又開始迫害雨格諾派，1685年且撤銷敕令。這些迫害導致近百萬人流亡至其他歐洲國家，以及南非、美國等地，其中大部分是知識分子、技術和專業人員，直到1789年法國大革命後雨格諾派才得到完整的公民權。<sup>14</sup> 在被迫害期間，加爾文主義者提出抵抗理論，影響了後來的思想家洛克（John Locke, 1632-1704）與盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）。總而言之，加爾文神學思想影響廣泛，遍及許多層面：

1. 與路德比較之下，加爾文走出良心宗教的限制，走入宗教的實踐行動，追求「上帝統治」（Theocracy）的理想，一切只為上帝榮耀對他而言並非口號而已。根據德國社會學大師韋伯（Max

---

<sup>14</sup> 參見塞繆爾·邊斯邁爾斯（Samuel Smiles），《信仰的力量》，余星等譯（北京：北京圖書館出版社，2000），27。J. G. Gray, *The French Huguenots: Anatomy of Courage* (Grand Rapids: Baker, 1981).

Weber, 1864-1920) 的研究，在加爾文預定論的影響之下，許多人在現世生活努力工作以符合被揀選聖徒的形像，結果導致資本的累積，成為資本主義興起的源頭。韋伯的論點雖有爭議，但是加爾文對現世生活的影響卻是相當顯著。

2. 由於加爾文神學帶有「重知」的特色，使教會注重知識的訓練，例如講道重視解經，帶有比較多知性的色彩，常常吸引知識分子。這種重知的特質也表現在自然科學方面，如加爾文相信各種科學才能都來自上帝：

上帝用這靈的力量充滿，鼓勵和使一切被造之物有生氣，又按照各種類依創造的規律所領受的特性，分別給予。如果上帝願意藉著非信徒的勞力與服務，使我們得著物理，邏輯，數學，和其他文藝與科學的援助，我們就當接受；如果我們不好好利用上帝所賜的幸福，恐怕我們難逃因疏忽（按：怠惰）而應得的處罰。<sup>15</sup>

加爾文思想在當時呈現一種以開明進步心態對待科學的風貌，影響所及，17 與 18 世紀歐洲近代科學的興起與加爾文思想以及其精神後裔清教徒有密切關係。<sup>16</sup>

3. 在加爾文改革精神之下，強調獨立思考的能力，對社會帶有比較

---

15 加爾文，《基督教要義》第一冊，徐慶譽譯（香港：基文出版社，1955），180。

16 參見霍伊卡（R. Hooykaas），《宗教與現代科學的興起》，丘仲輝等譯（成都：四川人民出版社，1999）；羅伯特·金·默頓（Robert K. Merton），《十七世紀英格蘭的科學、技術與社會》（北京：商務印書館，2002）；羅伯特·金·默頓，《科學社會學（二冊）》，魯旭東、林聚任譯（北京：商務印書館，2003）。



高的批判性。由於強調一切都在上帝主權之下，對社會現況也有如此的期待，因此常常強調教會作為時代先知的使命。

4. 加爾文神學影響民主政治的興起，一方面由於加爾文對人罪性的深刻認知，使其對君主專制全無好感，傾向民主政治和改良的貴族政治，因為經常犯錯的罪人需要別人的提醒與制度的制衡。另一方面，加爾文對人帶有上帝形像的肯定，也使得他認同一人一票的選舉理念，在教會組織上主張選舉制度，影響民主政治的發展。

## 五、加爾文的高足：諾克斯

日內瓦學院當中有一位來自蘇格蘭的學生叫做諾克斯，他把宗教改革從日內瓦城市帶到蘇格蘭，使得改革宗教會從城市教會被建造成國家教會，形成了改革宗的教會體制，又稱為長老教會體制。

### （一）生平

諾克斯為加爾文最重要的學生之一，把日內瓦譽為「基督完美的學校」、「人類史上最高尚的城市」，他前往加爾文所創辦的日內瓦學院就讀，對加爾文的宗教改革理念十分信服，回到蘇格蘭之後，進行宗教改革，成為改革宗進入英語世界的起源，也是長老教會的創始者。

就歷史而言，蘇格蘭雖然沒有出過在思想上很有影響力的神學家，卻出過許許多多有名的宣教師，可見蘇格蘭人擅長行動過於理論。諾克斯是一位行動家，在神學思想雖然沒有特殊見解，卻留下許多美好的見證。以諾克斯和蘇格蘭女王瑪麗（Mary, Queen of



Scots, 1542-1587) 之間一段傳頌後世的對話為例，女王質詢說：「你曾教訓人民去接受他們的君王所不允許的宗教，這樣的主張豈能是出乎上帝的呢？上帝豈非命令人民服從他們的君王嗎？」諾克斯回答說：「真正的宗教信仰並不是從世上君王得來的，也不受世上君王的限制。它是永生者所賜的。」女王生氣地說：「試想，人民一旦有了權力，就可能反抗他們的君王了！」諾克斯勇敢地回答：「陛下，若一般君王之所為逾越了界限，他們非但要遭受反抗，即被廢黜亦無不可！」<sup>17</sup> 諾克斯不顧自己生命地護衛真理的精神，令人為之動容。

## (二) 思想特色

諾克斯忠實地傳講上帝的話，並且以「清除偶像」具體地表達其信仰。在諾克斯的著作裡，處處可見加爾文神學的蹤跡，比如上帝的靈與上帝的話相互做工的觀念。在〈一個最有益的忠告〉(A Most Wholesome Counsel) 諾克斯一開始就說：「我們處此邪惡世代，應當怎樣去實行上帝至聖之道 (the Word)。」又說：「親愛的弟兄們，願聖靈 (the Spirit) 安慰你們！我想我應當寫這封信給你們，為的是表示我對你們的愛心，但也藉此勸告你們在這邪惡世代，應當怎樣實行上帝至聖之道 (the Word)，因為心中若沒有聖道 (the Word)，不但知識不能增長，不會有聖潔的表現，甚至你們的熱心都不能持久。」<sup>18</sup> 諾克斯熱切地相信上帝的話和上帝的靈是信仰的中心，也是安慰鼓舞信徒最有效的力量。

17 參見謝扶雅，〈導論〉，赫德遜 (Winthrop S. Hudson) 編，《不列顛宗教改革思潮》(香港：基督教輔僑出版社，1962)，13-14。

18 赫德遜編，《不列顛宗教改革思潮》，1。

諾克斯迫切追求如何在日常生活中將上帝的話實踐出來，在其〈一個最有益的忠告〉裡說：

而且你們（指家長）就是自己家中的主教或君王。你們的妻子、兒女、和家人都在你們監督之下。……因此我認為，你們應當使他們參加讀經、勸勉、禱告，每日至少一次。親愛的弟兄們，最重要的還是研究在日常生活上怎樣實行上帝的旨意。<sup>19</sup>

按照改革宗的理想，家庭就像教會一樣，是榮耀上帝的地方，每一位家長都有牧者的職分。

諾克斯的神學思想有一個特色，就是他很重視《舊約》。他曾提及：「你們讀經（the Word），最好能將《舊約》某部分與《新約》某部分合在一起讀。譬如，《創世記》與《福音書》的一部，《出埃及記》和其它，如有始有終地研究，並盡你們時間上的可能，凡開始讀的必要讀完，這樣你們就會聽到聖靈（the Spirit）最初在你們祖先中所唱的美妙歌聲，而得到極大的安慰。」<sup>20</sup> 這個主張是承襲加爾文重視《舊約》的傳統，因此改革宗的講道常常同時採用一段《舊約》經文配合一段《新約》經文，實際體驗上帝對世人的一个約，一個應許。

諾克斯在其書信〈致新壘及巴威克居民書〉（An Epistle to the Inhabitants of Newcastle and Berwick）中，清楚地告白其一生的使命：

---

19 赫德遜編，《不列顛宗教改革思潮》，4。

20 赫德遜編，《不列顛宗教改革思潮》，5。

上帝見證（我相信你們也有同樣的判斷），我在你們當中以簡明正直的言行與你們相處：雖然在上帝面前我不過是一個腐敗、背叛、虛偽的混合物，可是關於你們和我在你們當中所教導的道理，正如過去我所行的，現在我願意在那知道一切，並彰顯人心中一切隱密的上帝面前寫出我所要說的話，就是我不曾因懼怕什麼而不將那簡明的真理告訴你們，也不曾因圖謀世上的升遷、地位、或尊榮，而故意曲解了上帝《聖經》的任何部分，不論是在講解、宣道、辯論、或寫作方面；卻是按照上帝的慈愛良善所賜給我的言語、理解和精神，以簡明的方法，把生命之糧（我所指的乃是上帝最聖潔的道）分派給人，正如我從基督耶穌所接受的。我既不求屬世的榮華富貴，我的光榮乃是基督耶穌的統治，我的榮耀乃是祂真理的光照亮你們，而我最大的財富乃是你們能夠始終持守所信之道。<sup>21</sup>

綜觀諾克斯一生，他充分地傳達「一切只為上帝榮耀」的理念，以及追求上帝之道的熱忱，矢志不移。

## 六、改革宗神學傳承

從整個基督宗教思想史來看，受到加爾文神學思想影響很深的改革宗神學傳承下的神學家，不論就質或量而言都是最優秀而豐富的且延續迄今。德語系方面，19世紀的神學大師士來馬赫、20世紀的神學大師巴特連同其對手布倫納（Emil Brunner, 1889-1966）皆為改革宗牧師。博學的德國神學家維伯（Otto Weber,

---

21 赫德遜編，《不列顛宗教改革思潮》，22。

1902-1966) 為加爾文《基督教要義》的翻譯者，當今著名的神學大師莫特曼即其弟子，而師承莫特曼、倍受矚目的維爾科 (Michael Welker, 1947-) 也是改革宗神學家，維爾科參與編輯兩本由當代改革宗神學家執筆而論及改革宗神學的專書，<sup>22</sup> 頗值得參考。

英國方面，蘇格蘭的約翰·貝利 (John Baillie, 1886-1960) 與端納·貝利 (Donald M. Baillie, 1887-1954) 兄弟素享盛名，連同大名鼎鼎的愛丁堡神學家托倫斯 (Thomas F. Torrance, 1913-2007) 都是改革宗神學家，而 20 世紀英格蘭最受重視的倫敦大學國王學院神學教授根頓 (Colin Gunton, 1941-2003) 也是改革宗神學家。美國方面，獨立戰爭前最偉大的神學家愛德華滋 (Jonathan Edwards, 1703-1758)，戰爭後的尼布爾 (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) 與理查·尼布爾 (H. Richard Niebuhr, 1894-1962) 兄弟，都出自改革宗神學傳統而為基督教神學思想研究所不能忽略。

荷蘭方面，創立改革宗自由教會的凱波爾 (Abraham Kuyper, 1837-1920) 開創以神學家出任總理職位的先例，其名著《聖靈的工作》 (*The Work of the Holy Spirit*) 中譯本已經問世，<sup>23</sup> 在此改革宗自由教會傳統下的貝爾考韋爾 (G. C. Berkouwer, 1903-1996)，素享盛名，從 1949-1972 年寫成一套十八冊的《教義學研究》 (*Studies in Dogmatics*)，英譯本合併成十四冊，其中一冊《罪》

---

22 David, Willis & Michael Welker eds., *Toward the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Wallace M. Alston, Jr. & Michael Welker eds., *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity II* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

23 亞伯拉罕·凱波爾 (Abraham Kuyper)，《加爾文主義講座》，收於茜亞·凡赫爾斯瑪 (Thea B. van Halsema)，《加爾文傳》，王兆豐譯 (北京：華夏出版社，2006)，205-392。

已有中譯本。<sup>24</sup> 至於改革宗國家教會的范如勒（A. A. van Ruler, 1908-1970）影響莫特曼的終末論很深，其著作少有英譯或德譯。而博可夫（Hendrikus Berkhof, 1914-1995）的著作，具有牧養的溫暖特質與學術的深邃洞見，則為英語世界比較熟悉。<sup>25</sup>

## 七、小結

基於長期在人文主義環境下受教育以及好學不倦的精神，加爾文經常使用「學習」與「知性」的角度來反省信仰，他的親身經歷讓他對於建立在無知與盲從的信仰非常反感，而他的歸信則是從不認識上帝的話到認識上帝的話，也就是從「無知」到「知」，他說：「因此，信心的正確定義是：堅定認識（a firm and certain knowledge）上帝對我們的慈愛，而且這認識建立在上帝在基督裡白白賞賜我們之應許的真實性上，又這應許是聖靈向我們啟示並印記在心中的。」<sup>26</sup> 這種重視信仰的知性特質的神學思想使得加爾文研究成為探討神學與人文學關係的最佳典範。

至於加爾文的宗教改革的信仰見證，不但震撼了陳腐老舊的傳統，而且成為「教會是改革中的教會」（*ecclesia semper reformanda*）

24 貝爾考韋爾（G. C. Berkouwer），《罪》，劉宗崑等譯（香港：漢語基督教文化研究所，2006）。

25 H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (London: Epworth, 1964); *Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979/1986)。

26 *Institutes*, vol. 1, 551. 有關加爾文對於「認識上帝」的研究，E. A. Dowey, Jr. 於1952年出版而於1994擴充再版的《加爾文神學裡對上帝的知識》仍為必須參考的經典之作。E. A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952/1994)。

之典範，在歷史上處處留下廣泛的影響力，遠遠超出日內瓦的範圍。加上至 1564 年加爾文逝世為止，他總共寫了一千封以上的書信，影響遍及法國、德國、匈牙利、荷蘭、波蘭、蘇格蘭等地，並且從舊大陸傳播到新大陸，甚至成為美國立國精神的一個重要來源。後來改革宗教會傳承經由蘇格蘭宣教師的殷勤傳播，使其發展超越地區、語言與文化的界線而最具有國際性，分布極其廣泛，儘管並無組織上的聯合性質，然而改革理念相同，因此改革宗的信條都是區域性的，並無舉世共同認定的信條。

加爾文宗教改革的目的是為了革新教會，並沒有想要自創教派，而是追求一個根據《聖經》改革教會的大公教會，期待站在改革的立場上教會能夠合一，這也是改革宗神學思想一向的期盼。20 世紀荷蘭改革宗神學家威瑟·霍夫特（Willem A. Visser't Hooft, 1900-1985）是推動普世教會合一運動的重要人物，也是第一任普世教協總幹事，回應了改革宗創始者加爾文的心願。





## 第四章 清教徒運動

清教徒運動是接續加爾文之後，在英國所進行的宗教改革運動，發源於英格蘭地區，前後延續了 16、17 兩個世紀。英國女王伊麗莎白一世（Elizabeth I, 1533-1603）原本支持加爾文宗教改革，但是後來她為了要更有效地控制教會，採取了「國教」的方式，而發展成後來的聖公會。聖公會是未徹底實施宗教改革的教會，介於天主教和基督教之間，並保留了部分的天主教傳統。可是這種「折衷式的改革」，往往帶有妥協色彩，於是自 1560 年以來，一群拒絕國教制度而想要潔淨教會的加爾文跟隨者，被稱為「清教徒」（Puritans）。在清教徒當中可以分為二派：一派是採取會眾制者，稱之為「公理會」（Congregational Church），公理會分離派對國教採取激烈的不妥協態度，是今日浸信會的起源；另一派是採取長老教會制度者，這兩派合稱為清教徒。

清教徒受到英國政府的迫害，1620 年部分清教徒搭乘「五月花號」輪船前往現今的美國東北角，抵達後稱所到之地為「新英格蘭」，亦即今日以波士頓為中心的地區。在英國方面，1642 年發生了清教徒革命，直到 1660 年王室復辟，清教徒革命宣告失敗，這段期間對國教的走向產生遏阻作用。1644-1646 年制定了以加爾文神學思想為基礎的《韋斯敏斯德信仰告白》，也是英語世界最重要的改革宗信仰告白，其中呈現了清教徒神學思想色彩。此信仰告白從未能應用於英格蘭教會，反而於 1647 年被蘇格蘭教會採用，透過許多傑出的蘇格蘭宣教師帶到世界各處，其中也包括臺灣。

1865年英國長老會宣教師馬雅各（James L. Maxwell, 1836-1921）來南臺灣宣教，1872年加拿大宣教師馬偕（George L. Mackay, 1844-1901）來北臺灣宣教，他們都出自蘇格蘭教會。

## 一、清教徒的特色

今日許多人對「清教徒」存有負面的刻板印象，比如《牛津字典》（*Oxford Dictionaries*）介紹這個名詞，在給予忠實的歷史起源描述之後說：「一個具有嚴苛的道德信念者，尤其是有關自我放縱與性方面。（a person with censorious moral beliefs, especially about self-indulgence and sex.）」<sup>1</sup>這使得清教徒似乎專門與人們的快樂為敵，這樣的印象對於欣賞生活而主張節制的清教徒並不公平。也有學者描繪清教徒為：「冷酷、戴著尖尖的黑帽子、鬱悶地住在小木屋裡，算計著搜捕女巫或者屠殺教友派，以此作為自己假日的消遣。」<sup>2</sup>其實相較於同時期歐洲數以千百計的被控巫術罪案例，新英格蘭的案例相對甚少。<sup>3</sup>

美國學者米勒（Perry G. Miller, 1905-1963）在1930年代重新詮釋17世紀新英格蘭的清教徒，<sup>4</sup>他指出：「清教徒或許可以最佳

1 <http://oxforddictionaries.com/definition/english/puritan?q=puritan> 檢索日期：2013年6月19日。

2 轉引自張孟媛，《佩里·米勒的清教研究》（北京：中國社會科學出版社，2011），95。

3 張孟媛，《佩里·米勒的清教研究》，183。

4 Perry G. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983); *The New England Mind: From Colony to Province* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983).

地被描述為 17 世紀初期，由第一批拓殖者帶到新英格蘭的一種觀念、一套生活哲學和價值規範。」<sup>5</sup> 以下盡量由比較客觀的角度介紹清教徒的觀念、生活哲學和價值規範：

### （一）以上帝的話作為生活準則

清教徒認為上帝的話是一切生活的準繩，因此他們對上帝的話十分熱衷，積極尋求將上帝的話忠實應用於日常生活。清教徒聚會非常注重講道，長時間的講道十分有名，例如美國清教徒神學家馬瑟（Cotton Mather, 1663-1728）說，他本人被按立為牧師時的聚會，他禱告七十五分鐘之後，緊接著講道一百零五分鐘，而相傳 1625 年有一場九個小時的聚會，其間講道總共七個小時，沒有任何人睡著。<sup>6</sup>

### （二）重視道德行為表現

清教徒具有很高的道德意識，對行為的表現要求嚴格，與其預定論的神學觀點有關，他們堅信上帝的預定揀選，認為人無法確定上帝是否預定其得救，因此必須常常表現出已經受到上帝預定得救的聖徒樣式，但若是對於行為表現的期許過高，可能流於形式，這是往往被詬病的一點。值得注意的是，清教徒重視行為表現的風氣也影響了早期臺灣基督長老教會。前來臺灣的長老教會宣教師主要來自蘇格蘭長老教會，這教會起源於與英格蘭清教徒同時期發展的蘇格蘭宗教改革，因此帶有許多清教徒的特質與理想，比如具有清

---

5 轉引自張孟媛，《佩里·米勒的清教研究》，95。

6 Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 193; 利蘭·賴肯 (Leland Ryken)，《入世的清教徒》，楊征宇、朱保平譯（北京：群言出版社，2011），257。

教徒色彩的《韋斯敏斯德信仰告白》就是蘇格蘭長老教會率先正式採用，故蘇格蘭長老教會的清教徒精神影響了蘇格蘭宣教師而及於臺灣的長老教會。

### （三）努力脫離國家對教會的控制

清教徒向新大陸移民，目的是追求信仰自由，脫離國家對教會的控制。清教徒在英格蘭受到許多打壓，例如《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）的清教徒作家約翰·本仁（John Bunyan, 1628-1688）被捉拿入獄，就是因為他「無照講道」。因為當時若要上臺講道，必須領有英國政府許可的執照才行。

### （四）改革教會進而改革社會

清教徒重視教會的改革，他們認為要透過教會的改革來完成社會的改革。因而清教徒重視教育，努力興辦學校，透過教育改革社會，例如美國著名的哈佛大學和耶魯大學都是起源於清教徒辦學。

### （五）誠實、開放、單純

由於許多人對清教徒的刻板印象，使得清教徒的缺點往往被誇大。持平而言，誠實、開放、單純的氣質，是清教徒可貴的傳統。由清教徒式建築物的線條簡單，門窗開敞以及純白明亮，也能看出清教徒誠實、開放與單純的特色。大體而言，「清教徒」不只是一種信仰型態，而且是一種文化表現，追求在上帝與人面前坦蕩蕩的胸襟。因為確信上帝的揀選，所以一生奉獻給教會，追求成為一個聖潔的人，努力回應上帝的呼召，在工作崗位上盡心盡力，追求誠實、開放與單純的處世風格。

## 二、神學思想重點

清教徒的思想特色與其信仰有密切關係，畢竟這是一個起源於追求潔淨的信仰群體的運動，下面就其信仰的神學重點，做一簡單介紹：

### （一）拯救體驗

清教徒追求清楚明確的拯救體驗，而以熱切追求聖潔的生活為標誌，體驗上帝的拯救就是以追求聖潔來表達。清教徒強調，一個人必須藉由不斷地追求聖潔來體驗拯救，而追求聖潔必須有優良的行為表現來印證。

### （二）「約」

在清教徒神學語言中經常使用的「約」（covenant）出自《聖經》，根據加爾文傳統的詮釋，「約」是指上帝對歷世歷代的子民之應許，是出於單方面、無條件的應許，後來「約」的意義逐漸地世俗化成為「契約」（contract），則是轉成出於雙方面同意、有條件的承諾，如此一來，人的好行為可能成為上帝恩典的條件，有如契約行為必須是雙方共同遵守一般。

### （三）護佑與預定

清教徒十分重視加爾文對上帝護佑與預定的神學思想，他們追求聖潔的好行為，因為相信上帝的護佑與預定，相信人生的每一個層面都在上帝主權之下，而人生則是榮耀上帝的舞臺。



#### （四）上帝呼召

清教徒重視上帝呼召，認為人生就是回應上帝呼召的地方，因此在各行各業中認真工作就是回應呼召，以致工作特別勤勞。清教徒的後裔因此容易累積財富，財富又可能帶來世俗化而使他們走向另外一端。清教徒神學家巴克斯特（Richard Baxter, 1615-1691）出於回應上帝呼召的使命感，在其著作《基督徒守則》（*A Christian Directory*）中對時間做了深入的分析，呈現對時間易逝的緊迫感，好像急著追問，一生的時間究竟要投入什麼地方？<sup>7</sup> 其實加爾文對人性怠惰的深刻理解與回應上帝呼召的使命感有關，他期盼人生時間的運用不辜負上帝呼召，以致受其影響的清教徒對於時間的易逝感受敏銳。

### 三、英國清教徒神學家

著名英國清教徒神學家帕金斯（William Perkins, 1558-1602）為劍橋教授，他的著作在歐洲流傳很廣，先是影響了德國敬虔主義（Pietism）運動，後來 18 世紀時德國敬虔主義反過來影響英國的衛斯理復興運動。帕金斯把加爾文後繼者伯撒著作引介到英國，他如同伯撒，主張雙重預定論，以致後來成為荷蘭神學家亞米紐斯（Jacobus Arminius, 1560-1609）批判預定論的對象。他一方面深入體認上帝的主權，另一方面對於上帝的恩典有很深刻的認識，從恩典的約之角度來論述神學。他強調良心的重要，主張說：「上帝

<sup>7</sup> 巴克斯特，《基督徒守則》，赫德遜編，《不列顛宗教改革思想》（香港：基督教輔僑出版社，1962），131-173。

在《新約》中已經賦予良心以自由」，<sup>8</sup>對於清教徒論述良心自由貢獻很大。

約翰·福克斯（John Foxe, 1516-1587）為牛津歷史學者，為了信仰的緣故流亡國外，結識了同樣流亡在外的蘇格蘭宗教改革者諾克斯，開始寫作殉道者的見證與歷史，經過長期的修訂過程，總共有四個版本的《殉道史》（*Foxe's Book of Martyrs*），<sup>9</sup>成為清教徒最喜愛閱讀的著作，影響了許多清教徒。

約翰·歐文（John Owen, 1616-1683）曾任牛津大學校長，可說是英國清教徒運動全盛時期最出色的神學家，著作豐碩而涵蓋廣闊，包括神學論述、講章與《聖經》註釋，其中最具有代表性的是他的鉅著《聖靈論》（*Pneumatologia*）。<sup>10</sup>他的著作呈現神學理論與靈修實踐並重的特色，強調人應當順服《聖經》與聖靈帶領，對於人心的詭詐有細膩而深入的觀察，並提出有關制服罪惡而過聖潔生活之精闢教導。

#### 四、《論革新的牧師》

與約翰·歐文同時期的英國清教徒神學家還有巴克斯特。一般而言，大家耳熟能詳的《天路歷程》是清教徒著名靈性作品之外，清教徒神學家擔任基德敏斯特（Kidderminster）長老會牧師的巴克

---

8 轉引自約翰·范泰爾（L. John van Til），《良心的自由：從清教徒到美國憲法第一修正案》，張大軍譯（貴陽：貴州大學出版社，2011），6。

9 約翰·福克斯（John Foxe），《殉道史》，蘇欲曉、梁魯晉譯（北京：三聯書店，2011）。

10 由 R. J. K. Law 簡縮的版本，可參見約翰·歐文（John Owen），《聖靈論》，何馬可譯（臺北：改革宗出版社，2005）。

斯特所寫的《論革新的牧師》（*The Reformed Pastor*, 1656），是清教徒靈修神學最佳代表作之一。Reformed 這個字在此有兩個意思，一個是指「改革宗的」，另一個是指「帶有改革精神的」。從巴克斯特所寫的這本書，可以看出一位改革宗的牧師，或者是一位帶有改革精神的牧師應當如何努力。巴克斯特另外還有一篇《基督徒守則》，其中提到許多對時間與人生的神學反省，值得關注。以下對《論革新的牧師》部分觀點提出討論：

巴克斯特反對主教制，因為主教掌管的教區遼闊，無法真正執行牧者角色，他認為每位牧者都應該認識其羊群，因此巴克斯特說：「我們受命牧養的羊群，其人數照例不宜超過我們所能監督或管理的數目。」他又補充說：「上帝會不會使一個無法認識全郡，也無法監督全郡的主教去負責管理整個郡，負責管理這許多牧區，這成千累萬的生靈呢？要是這樣的話，那些可憐的主教們就很不幸了！」<sup>11</sup> 巴克斯特對牧者職分的看法非常崇高，他說：

我們這牧職的最終目的就是我們整個人生的最終目的，即取悅於上帝，歸榮耀於上帝，和使祂的教會增光。……因此，若有人不自身承受上帝卓犖的愛，不是自己獻身給上帝，不是把他所有或所能的都獻給上帝，不是專心於取悅上帝，不是以上帝為他的一切行動的中心，以上帝為他的上帝，為他的幸福，換一句話說，自己不是一個忠實的基督徒，這種人便絕對不配做教會的牧師。我們若非處於一種絕對必要的情形下，當教會發現這樣的牧師，便不應該任用！<sup>12</sup>

11 巴克斯特，《論革新的牧師（節譯）》，《不列顛宗教改革思想》，40。

12 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，41-42。

牧者必須具有徹底奉獻的決心，以一生的目的就是通過牧養工作而榮耀上帝，在價值觀方面必須做到以榮耀上帝的事奉為優先。巴克斯特因而具體地提到，牧者的價值觀必須超越世俗的價值觀：

凡不對來生下了決心，認永生的事為超越於一切現世事務之上，而且覺得那珍貴無上的光榮遠勝於現世那些無足輕重的事物的人，是不配做教會牧師的。凡不喜愛聖潔，不憎恨邪惡，不愛護教會團結與貞潔，不鄙棄爭執與分裂，不喜歡和諸聖感通，不喜歡參加上帝子民敬拜上帝的聚會，他也不配做教會的牧師。<sup>13</sup>

為了順利推展牧養事工，巴克斯特也鼓勵牧者聘請助手，即使因此必須從自己的所得中提出部分，也總比在牧養上有疏忽為佳，因此他說：「……在我看來，要是你每年的收入只有一百鎊，那麼你的本分無疑是把其中的一部分撥為供給一個勝任的助手之用，這樣總比疏忽了你所應牧養的一群為佳。」<sup>14</sup>

巴克斯特認為一個牧者最重要的工作就是「公開宣講上帝的道」，他提醒牧者說：「你講道時，要記得你是一個將死的人，也是在向臨終的人講道。」<sup>15</sup> 也就是說，講道者要能深深體會自己是沉淪中的罪人，在向另外一些沉淪中的罪人報告得救的好消息。他又懺悔說：

我每逢走下講臺，很少不良心自責的，因為我知道我剛才不夠嚴謹，不夠熱誠。我之所以良心自責，並不是責怪自己缺

---

13 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，42。

14 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，46。

15 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，81。

乏一般人的文飾或風雅，也不是怪自己失慎說錯了話，卻是因為自己的良心在問我：「你怎能以這樣冷淡的心去講論這生死的問題呢？難道你不當為這些人痛哭嗎？難道你的聲音不會因流淚而啞啞嗎？難道你不應該大聲疾呼指出他們的罪惡，然後懇切地請求他們為自己的生死著想嗎？」<sup>16</sup>

可見巴克斯特心目中的講道有多重要，若不是出於清教徒重視上帝的話之傳統，無法體會講道者的迫切之情至此地步。不過，巴克斯特並不是一位死板的教條主義者，他也認為健康對一位革新的牧師很重要：

我們也可以抽暇作必要的娛樂。餐前一小時或半小時的散步，是很好的娛樂，對體弱的學者也算足夠了。我知道有很多牧師簡直從不運動，我決不鼓勵他們這樣。我毫不懷疑地認為作必要運動以保持健康，也是我們的責任；因為健康是我們工作所不可缺少的，否則一天工作便要損失了很多機會。<sup>17</sup>

巴克斯特認為人生有限，而榮耀上帝的事卻眾多無比，因此他非常注重時間的運用：

在我們整個教牧工作過程中，我們應該著重那最重大、最確定、和最必要的事，其它的不必多費時間。……我認為「必要」這一項，應該支配牧師的研究與工作。……我承認我的研究與生活是完全受「必要」的支配的；它替我挑選我所應讀的書，告訴我什麼時候讀，該讀多久；它盡我腐敗本性所許可的替我挑選經句，替我擬定講章的內容與題目。我知道

16 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，80。

17 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，84。

此中的最大原因乃是我不斷地預期著死的臨到，但我不明白為什麼一個健康的人不應該先行顧及「必要」的事，因為人生是如此短促和不可靠的。<sup>18</sup>

「必要」的原則確實是愛惜光陰者不可疏忽，有時我們的時間就在缺乏節檢當中，一點一滴地流逝。巴克斯特對死的預期更加深了愛惜光陰的緊迫感，這意味著，應當以有限易逝的一生做最好的事，而不要花費時間去做許多件非最好的事，次好的事與最好的事相形之下，絕不會是「必要」的。

巴克斯特認為牧者必須對自己有較高的期待與要求，「做一個不聖潔的信徒固然可怕，但做一個不聖潔的牧師則更可怕」，<sup>19</sup> 巴克斯特呼籲說：

一個牧師在走進教堂與會眾見面之前，應格外省察自己的內心。因為他的心若冷淡的話，怎能夠使聽眾的心溫暖起來呢？所以你們須特地在上帝面前祈求生命，多讀些振奮靈性的書籍，或默念你們所要講的題目是如何重要，而你們會友靈魂的需要又如何重大，好使你們滿懷熱忱地走進主的屋裡。<sup>20</sup>

明白牧師職分的人，必定會看重牧師本人是否有足夠的熱忱成為教會的趨動力，若是本身缺乏動力的話，教會勢必缺少向前邁進的力量。總而言之，巴克斯特主張牧師最重要的職分是榮耀上帝，因此必須有徹底奉獻的決心，他甚至以為教會若無法找到這樣的牧師，那麼寧可暫時不要有牧師的設置。這種對牧者信仰與行為的強

---

18 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，98。

19 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，117。

20 巴克斯特，《論革新的牧師》，《不列顛宗教改革思想》，119。



烈期許，是處於被迫害的清教徒運動中產生的，任何牧師的職分與頭銜都應當與其回應上帝呼召的決心相稱。巴克斯特本人是一位身體力行的實踐者，一生投入牧者事奉，他因清教徒立場被逐出國家教會，甚至入獄兩年，終其一生以牧者角色事奉上帝，無怨無悔。

## 五、美國清教徒神學家：愛德華滋

愛德華滋是耶魯出身的清教徒神學家，也是奮身投入美國第一次屬靈大復興的領導者，他對神學思想與復興運動都留下深刻的影響，其神學受加爾文影響很深，並且發展了不少神學論述，號稱為1776年美國獨立戰爭前最重要的神學家。《愛德華滋選集》裡收集了一些重要作品，在此略過其神學論述部分，僅簡介與清教徒傳承有關者。愛德華滋的著作充滿了清教徒靈修傳統的特色，比如：「立定志願，凡我心中認為最能榮耀神，且與我自身有益的，我必終生力行，不拘是現在，或是在無窮的將來。」<sup>21</sup>而對待人生的態度嚴肅謹慎：「立定志願，隨時多想到自己的死，和死時的一般情形。」<sup>22</sup>他希望人們不要做臨終時會後悔的事，也希望多多愛惜時間、不浪費光陰，經常不斷地過著獻身的生活。以上三樣作品，屬於改革宗靈修神學傳統的「靈性日誌」（spiritual journal）型態。

《愛德華滋選集》也收輯了兩篇著名講章，第一篇是〈聖靈將神超自然之光直接照徹人心，乃合乎聖經和理智的道理〉（A Divine and Supernatural Light），論到聖靈的工作，強調上帝的靈與上帝的话一同做工。講章中流露特殊風格，一方面有很強的信

21 愛德華滋，《愛德華滋選集》，湯清編譯（香港：基督教輔僑出版社，1960），1。

22 愛德華滋，《愛德華滋選集》，2。

仰熱誠，一方面也強調神學的解釋與理智的認識。<sup>23</sup> 另外一篇是〈落在忿怒之神手中的罪人〉（Sinners in the Hands of an Angry God），<sup>24</sup> 這篇講章可能是講道史上最著名的一篇講章，其中有很強烈的呼籲，先是深刻地論到人的罪與上帝的忿怒，然後呼籲人要悔改，講章結尾則充分地傳達清教徒傳統對上帝的敬畏，以及愛人靈魂的熱切之情：

所以，凡尚未歸基督的人，如今要醒來，逃避那要來的忿怒。全能之神的忿怒，現在必然是臨到大部分會眾的頭上。各人要趕緊逃出所多瑪，「逃命罷，不可回頭看，要往山上跑，免得你被剿滅。」<sup>25</sup>

愛德華滋不只是思想深刻的神學家與講道有力的佈道家，他也有深刻靈性體驗以及詩人風格。他對上帝的體認來自讀經、禱告與大自然，綜合了加爾文對「特殊啟示」（《聖經》）與「普通啟示」（大自然）的教導，以下這段文字可以充分說明：

此後，我對屬神之事的感覺，逐漸增加，而且越發活躍起來，心中也越發感到甜蜜。一切事物都改了觀；差不多每一事物好像都披上了神寧靜甜美的榮耀一樣。神的優美，智慧，聖潔，慈愛，似乎表現在每一事物中；在太陽，月亮和星辰中；在白雲和碧天中；在花草樹木中；在流水和整個自然中；這一切都使我的整個心思傾注。我常夜間靜坐，不斷注視明月；白日則常仰望蒼天白雲，瞻仰神在這些事物中的美妙光榮。

---

23 愛德華滋，《愛德華滋選集》，53-71。

24 愛德華滋，《愛德華滋選集》，108-123。

25 愛德華滋，《愛德華滋選集》，123。

就在這些時候，我低聲唱出我對創造主與救贖主的默想。以前最叫我驚恐的迅雷閃電，如今倒是諸般自然中最使我感到奇妙的。以前每逢我看到有雷雨時，我就大為恐懼，一聽見雷聲，就恐怖非常；如今迅雷閃電反叫我歡欣快樂。那即是說，我一看見雷雨來臨，我就感覺到神。每逢這種時候，我常乘機準備自己，以便觀看雲彩和閃電，聽神的迅雷威嚴可畏的響聲，這種雷聲常是非常有味，使我甜蜜地默想到偉大光榮的神。當我如此心神嚮往時，我常常自然地將我的默想歌唱，用歌聲獨自唱出我的思想。<sup>26</sup>

愛德華滋神遊大自然與靈性境界之間，深刻體驗到宇宙萬物背後的創造者，成為其神學思想的特色。

## 六、後續發展與影響

儘管清教徒運動在英格蘭並未成功，1620年卻有一些清教徒出走新大陸，而1642年在英格蘭發生的清教徒革命也終未成功。在蘇格蘭方面，1638年貴族和教會無法忍受國王的政策，起而反抗發表了《國家聖約》（*National Covenant*）。在英格蘭方面，清教徒受到壓迫的趨勢愈演愈烈，為了對抗國王權力起見，英格蘭清教徒和蘇格蘭長老教會信徒於1643年簽署了《嚴肅同盟與聖約》（*Solemn League and Covenant*），簽署上述1638年與1643年兩個聖約的蘇格蘭長老教會信徒被稱為「聖約派」（*Covenanter*）。不過1660年王室復辟而清教徒革命失敗，1661年蘇格蘭恢復了主教制，領受聖

---

26 愛德華滋，《愛德華滋選集》，23-24。

職者必須否定上述兩個聖約，聖約派遂於 1666 年發動革命而終告失敗，直到 1690 年蘇格蘭國會才以長老教會為國家教會且追認《韋斯敏斯德信仰告白》。此後凡是蘇格蘭宣教師所建立的長老教會都使用《韋斯敏斯德信仰告白》，於是擅長旅行探險的蘇格蘭宣教師把清教徒精神宣揚到全世界，其中包括臺灣基督長老教會。

然而，清教徒運動卻在英格蘭以外地區繼續發揮影響力，1620 年的移民將清教徒運動帶到新大陸，清教徒把他們對新大陸的夢想投射成為對美國的願景，成為美國立國精神的想像力與創造力之源頭。<sup>27</sup> 美國第二任總統約翰·亞當斯（John Adams, 1735-1826）為新英格蘭的清教徒辯護，駁斥那些惡意的批評者，學者約翰·維特（John Witte, Jr.）說：「在亞當斯看來，清教徒不僅不是狹隘的偏執者，而且是『非凡的愛國者』，因為他們率先『建立起一個更加合乎《聖經》本意的教會政府，和一個更加合乎人類高貴本性的國家政府，它們超過了歐洲所能見到任何其它政府；並且，他們還把這個政府傳給了他們的子孫後代』。」<sup>28</sup>

到達美國的清教徒在波士頓創設哈佛學院（Harvard College），原本是為了訓練神學生，後來發展成舉世聞名的大學。有些比較保守的清教徒離開波士頓到新港（New Haven），並且為了訓練神學生而創設大學學院（The Collegiate School），後發展成著名的耶魯大學。哈佛與耶魯的神學研究特色也一直流傳到今日，相較之下，耶魯一向比哈佛保守，這與其背景有關，因為當時波士頓的部分清

---

27 Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven: Yale University Press, 2011), 136-148.

28 約翰·維特，《權利的變革：早期加爾文教中的法律、宗教和人權》，苗文龍等譯（北京：中國法制出版社，2011），338-339。

教徒是因著無法忍受自由化傾向，所以開始移居到新港，而哈佛又因為有人文色彩濃厚的神體一位論傳統加入其中，使其在神學上比較傾向自由。哈佛與耶魯的辦學成功，除了起初清教徒的信仰熱忱之外，可能也與清教徒思想的底蘊有關。有學者嘗試解除清教徒的神祕面紗，呈現清教徒與基督教人文主義的緊密關連，作為其社會改革理念的重要源頭，是延續文藝復興以及其古典淵源而來，<sup>29</sup> 這或許也是承襲乃至發揚基督教人文主義的辦學背景。

清教徒生活方式留下了豐富的美德傳承，如富蘭克林（Benjamin Franklin, 1706-1790）這位活躍於政治、外交、科學、發明、出版、報導、寫作、慈善等領域的知名人物，他自己雖持自然神論，但卻深受清教徒生活價值觀的感染，倡導學習、勤勞、節儉、誠實、慈愛、節制、合作等各種美德，影響深遠。韋伯形容富蘭克林身上的資本主義精神並非是商業氣息的，乃是具有倫理色彩的，雖然他的道德觀念帶有一些追求成功的功利主義色彩，然而他卻「把他之得知美德的功用，歸因於一種旨在引導他走正路的神的啟示」。<sup>30</sup> 簡而言之，這種資本主義精神所追求的賺錢目標是與倫理道德乃至宗教信仰結合，而不是與追求享樂、奢侈浪費結合。

另外，從清教徒神學家愛德華滋對大自然的愛好連結到他的神學理念，可以想見清教徒欣賞大自然與他們信仰創造者上帝有密切關係，甚至進而成為研究大自然愛好者，這可追溯到加爾文對自然科學的肯定，自從 17 世紀以來已有具體成果。比如 1666-1883 年期間

---

29 參見瑪戈·托德（Margo Todd），《基督教人文主義與清教徒社會秩序》，劉榜離等譯（北京：中國社會出版社，2011）。

30 韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，于曉等譯（臺北：左岸文化，2001），27。

巴黎國家科學院的外籍學者當中基督教徒人數遠超過天主教徒，而17-19世紀間的英國皇家學會的大多數創始人具有清教徒主義傾向。<sup>31</sup>

## 七、小結

清教徒除了在基督宗教思想史的影響之外，在美國歷史上也造成廣泛的影響，不論在典章制度的精神方面，也在法律、宗教、人權等基本價值觀方面，即使在當今的多元社會潮流當中仍然不容低估。起源於英格蘭的清教徒最大的貢獻在於良心的訴求，當部分清教徒來到新大陸時，他們對於良心的堅持造成了美國社會政治必須認真考量良心的自由與容忍，這造成英國於1689年通過《容忍法案》承認各教派平等而給予拒絕國教制度的清教徒自由，以及1791年美國各州簽署的《憲法第一修正案》禁止制定任何法律用以設立國教、妨礙信仰自由、剝奪言論自由、侵犯出版自由和集會自由、干涉或禁止人民向政府和平請願的自由。<sup>32</sup>

---

31 霍伊卡 (R. Hooykaas)，《宗教與現代科學的興起》(成都：四川人民出版社，1999)，116-119。

32 約翰·范泰爾，〈良心的自由：從清教徒到美國憲法第一修正案〉，147-204。參見約翰·維特與朱爾·A·尼克爾斯 (John Witte, Jr. & Joel A. Nichols)，《宗教與美國的憲法實驗》，袁瑜瑋譯 (北京：中國法制出版社，2012)，43-50、114-169。





## 第五章 正統派與敬虔派

基督宗教思想史上的「正統派」（Orthodoxy）是特定的神學派別，而無價值判斷意味。<sup>1</sup> 宗教改革者原本富有改革精神，充滿創意，卻逐漸地發展成「正統派」，「改革」原與「正統」相對立，改革代表激進，而正統代表保守，正統派的興起意味著從激進回歸保守。有些學者用「基督教經院主義」（Protestant Scholasticism）來稱呼正統派，因為正統派將路德和加爾文的神學思想定型而加以系統化，有如中世紀的經院哲學建立標準化的思想系統，其中包括了路德經院主義（Lutheran Scholasticism）和加爾文經院主義（Reformed Scholasticism）。正統派神學逐漸地取得主流地位之後，17世紀有些基督徒不贊同正統派神學而起來反抗其權威者，稱為「敬虔派」（Pietists）。

### 一、正統派

宗教改革面對的是千年之久的中世紀傳統，而經院哲學在中世紀教會時期也有三百年之久，即使宗教改革者路德追求回歸《聖經》而極力反對經院哲學，其後人還是難免於經院哲學的影響、採用經院哲學的邏輯思考方式，類似的情形也發生在加爾文宗教

---

1 「正統」是一個容易誤導的名詞，很多保守派都自命為「正統」，其正統的意義就是，只有我是對的而別人都不對，我是「正統」意味著別人是「非正統」，然而最大的問題就是帶有濃厚的主觀意識。

改革傳統當中。宗教改革在路德之後發展成路德會，加爾文之後則有改革宗與長老教會，在路德與加爾文的跟隨者當中，逐漸地發展出立場保守的正統派神學傳統。比如加爾文之後有加爾文主義者，加爾文主義者當中再發展出加爾文正統派（Calvin → Calvinist → Orthodoxy），同樣地路德之後有路德主義者，路德主義者當中再發展出路德正統派（Luther → Lutheran → Orthodoxy）。<sup>2</sup>

正統派的興起，代表中世紀大一統與權威精神的回復，有如回到宗教改革之前的中世紀傳承，畢竟千年來的思考習慣無法在短期間改變，這也意味著神學創造力開始停頓，或許是路德、加爾文等人的成果過於輝煌，後人需要一段時間消化吸收。這些正統派神學主要是形成於 16 世紀末與 17 世紀之間，延續迄今仍以各種形式存留在保守派的神學思想當中。

宗教改革者的神學傳統，在發展成正統派神學之後，神學思考愈來愈理論化，其神學特色如下：

### （一）傾向教條主義

宗教改革者的神學原本是開放性而深具活力的，正統派卻走向教條主義，希望制定完美的教條，信徒只要相信接受即可。

### （二）極端重視理智

正統派忽視人和上帝之間的親密關係，以及宗教體驗的情感層面，偏重以理智分析構築神學系統。

---

<sup>2</sup> 路德正統派神學思想最重要的參考書，參見 Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church* (Minneapolis: Augsburg, 1875/1889/1961).

### （三）構築教理的公式

正統派追求放諸四海而皆準的神學公式，因此建構公式化的教理系統以取代活潑的神學思考，寧可追求穩定而放棄創造力。

## 二、荷蘭加爾文正統派與亞米紐斯派

16世紀路德宗教改革神學思想開始傳入荷蘭地區，由門諾領導的重洗派宗教改革也開始影響荷蘭，1560年代加爾文神學思想開始進入荷蘭，建立許多荷蘭改革宗教會。當時荷蘭在西班牙國王統治下，以宗教裁判所迫害改革宗教會，改革宗教會與荷蘭民族主義於是開始反抗西班牙統治，1568年爆發相當於荷蘭獨立戰爭的「八十年戰爭」，由接受加爾文神學思想的貴族奧蘭治的威廉（William of Orange, 1533-1584）領導，結果荷蘭於1648年脫離西班牙統治而成立共和國。

荷蘭獨立之後，改革宗教會為了預定論的問題發生神學爭論：加爾文正統派支持預定論，主張無條件的揀選與有限的代贖，強調上帝的主權是人得救的終極原因，因此上帝的揀選是不帶任何條件而基督的代贖只為受揀選者預備；另一派以萊頓大學（University of Leiden）為中心，由神學教授亞米紐斯為首，反對預定論而被稱為「抗辯派」（Remonstrants），主張有條件的揀選與無限的代贖，強調上帝賜給人自由決定相信與否，上帝的揀選是以人的信心為條件，而基督的代贖是為一切人預備的，於1610年提出《抗辯信條》（*The Five Articles of the Remonstrance*）。

為了解決神學爭論，1618-1619年荷蘭改革宗教會代表與來自英國、德國、法國與瑞士各地改革宗教會代表在多特召開多特會議

(The Synod of Dort)，會中判定《抗辯信條》為錯誤，確認接納《比利時信條》與《海德堡教理問答》，並且制訂了《多特信條》。

### (一) 加爾文正統派五要點

有些加爾文正統派根據《多特信條》把加爾文神學主張簡化成五要點，按照起首字母合稱為 TULIP，恰好是荷蘭國花「鬱金香」：

1. T → Total Depravity (完全的墮落)：人性是徹底地敗壞，失去任何行善的可能。
2. U → Unconditional Election (無條件的揀選)：上帝對人的揀選是毫無任何先決條件的。
3. L → Limited Atonement (有限的代贖)：意指耶穌基督的死只是為了救贖那些預定被揀選者。
4. I → Irresistible Grace (不可抗拒的恩典)：上帝預定給人的恩典是全然不可拒絕的。
5. P → Perseverance of Saints (聖徒的堅忍)：意指上帝保守聖徒堅忍到底，凡上帝所揀選者必然永不失落。

這五點帶有濃厚的預定論色彩，其實並未能呈現豐富的加爾文神學思想原貌，尤其忽略了加爾文神學思考的活力，對於預定論在加爾文神學思想裡的意義也未交代，這種把加爾文神學思想簡化的作法難免引起誤解。

### (二) 抗辯派五要點

在多特會議被判為錯誤的《抗辯信條》所提出與加爾文正統派針鋒相對的五要點如下：

1. Human Ability (人的能力)：人性雖然敗壞，意志卻仍然自由，

可以決定行善為惡。

2. Conditional Election（有條件的揀選）：人的信心是上帝揀選的條件，因此上帝只預知而不預定人藉由相信而得救。
3. Unlimited Atonement（無限的代贖）：耶穌基督的死是為了救贖世上萬民，凡相信的人都可以領受。
4. Resistible Grace（可拒絕的恩典）：上帝的恩典並不強迫人接受，不相信的人就是拒絕了上帝的恩典。
5. Falling from Grace（自恩典中失落的可能）：意指在信主之後雖然領受了上帝恩典，但也還有可能墮落而失去恩典。

### （三）評論

由於加爾文正統派神學用理性來建構神學，可能使得原本活潑有生命力的宗教改革神學成為僵化的理論，後來產生的敬虔主義運動與其抗衡。

1. 持平而論，《多特信條》在神學上所得到的評價並不如其他改革宗信條，因為其內容過於關注預定論，而且加爾文正統派的神學觀點也限制了其創意。廣義而言，亞米紐斯亦為改革宗神學家，因除「預定論」之外，其神學主張與改革宗相似，亞米紐斯派可算是改革宗傳承的一部分，萊頓大學神學部門以改革宗神學為中心，亦保留了以亞米紐斯為名的教席。但是加爾文正統派在多特會議排除亞米紐斯觀點的決定，使得改革宗傳統的包容性為之縮減，而亞米紐斯的神學觀點卻通過衛斯理（John Wesley, 1703-1791）而發揚光大，發展出另外一個反對預定論的龐大神學傳承（參見第三部分第七章）。
2. 在加爾文正統派與亞米紐斯派的對峙當中，問題焦點在於對「上

帝主權」的看法，以及神學觀察角度的選擇。加爾文正統派高舉上帝主權，主張預定論，亦即高舉上帝在拯救事件上具有絕對主權，所呈現的主要是「公義的上帝」，其觀察角度主要是「由上帝出發」，因此在上帝主權籠罩下，看起來似乎人不占有什麼地位。亞米紐斯派則重視上帝的慈愛，以上帝約束自身主權，或以上帝賜給人主權來表明上帝的慈愛，因此主張預定論會影響上帝慈愛的形像，寧可拒絕預定論而呈現「慈愛的上帝」。亞米紐斯的觀察角度主要是「由人出發」，凸顯人的主權與自由以及賞賜這二者給人之慈愛的上帝。

其實加爾文正統派和亞米紐斯派二者並非全然互相排斥，而是有可能互相補足。加爾文正統派觀點適合信徒堅定其所信，而不適合尚未能體認上帝主權的慕道者；亞米紐斯派觀點適合慕道者認識福音，卻在神學上無法進入更加深刻的上帝主權體認。

3. 從思想史角度而言，加爾文正統派是一個比較缺乏創造力的神學傳統，但是其堅固穩定的體系與保守穩健的觀點，仍然是當今許多基要派以及福音派的神學泉源。美國改革宗神學家博可夫（Louis Berkhof, 1873-1957）的《系統神學》（*Systematic Theology*），為加爾文正統派觀點的神學教科書，盛行於保守派神學院當中，歷久不衰。

1812年美國長老教會創辦了普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary），創校以來至1920年代流行傳承自加爾文正統派的神學思想被稱為「普林斯頓神學」（The Princeton Theology），此神學立場的支持者於1929年離開普林斯頓另創韋斯敏斯德神學院（Westminster Theological Seminary），是重要的基要派神學院，在華人教會當中頗有影響力（參見第四部分第三章）。



4. 加爾文正統派傳承往往具有虔誠的信仰，使其神學家帶有感染力深刻的人格特質，影響深遠，比如加拿大來臺宣教的馬偕，就曾經受教於老普林斯頓學派系統的赫吉（Charles Hodge, 1797-1878）門下，馬偕曾說：「對我一生心靈影響最深的就是赫吉博士。」<sup>3</sup> 赫吉對馬偕的影響不只是在知性方面，而且是人格信仰典範之見證。馬偕還特別提到赫吉在他畢業時的禱告與祝福，揮淚告別的熱烈景象成為馬偕記憶深處不可磨滅的一頁，他回憶赫吉說：

他的容貌充滿著光輝而迷人，炯炯雙眼因得上帝之愛而變為平靜柔和，他常以顫抖之手置於講桌之上，口裡發出奇妙而神聖的話語，實令聽者無不頓生敬畏之念。<sup>4</sup>

可見神學教育的影響不只在於思想傳播，更是在於教導者對於上帝之愛的深刻體驗以及敬虔的見證。

5. 加爾文正統派只是加爾文傳承的一個分支，若是把加爾文主義與加爾文全然等同的話是不恰當的，號稱「正統」的神學思想畢竟難以代表深具「改革」特質的加爾文神學思想，何況長久以來加爾文正統派神學蒙受許多誤解與標籤。德國神學家黑培（Heinrich Heppe, 1820-1879）古典鉅著《改革宗教義學》，<sup>5</sup> 是介紹其思想較為公允的著作。但由於著作年代比較久遠，美國加爾文神學院教授慕勒（R. Muller）2002年的《後宗教改革時期改革宗教義學》，可以作為補充。<sup>6</sup>

---

3 George L. Mackay, *From Far Formosa* (Taipei: SCM, 1991), 18.

4 馬偕，《臺灣遙寄》，林耀南譯（臺北：臺灣省文獻委員會，1959），5。

5 H. Heppe, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 1984).

6 R. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics (4 vols.): The Rise and Development of Reformed Orthodoxy ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2002).



### 三、敬虔派

宗教改革者的神學思想受到正統化之後，正統派太過於偏向注重理性的道路，而且將神學公式化與教條化，因而產生了敬虔派與其抗衡。路德與加爾文兩邊的傳承都發展成正統派，類似的敬虔派回應也在兩邊出現。路德正統派神學引發路德敬虔主義的回應，而加爾文正統派神學也引發加爾文敬虔主義的回應。由於敬虔派引發的信仰熱忱極其高昂，一般被視為一種信仰復興運動（Revival）。

敬虔主義所追求的是一種活潑而富有生命力的敬虔，認為客觀神學知識之外，更需要主觀的信仰體驗，因此在神學上「重情」過於「重理」。敬虔主義最主要的神學思想來源就是《聖經》，此外也向神祕主義者以及宗教改革者本身取材，以下分別介紹五種敬虔主義運動的發展：

#### （一）敬虔派的前身：波西米亞弟兄會

敬虔主義運動可以追溯到捷克宗教改革者胡斯（John Huss, 1372-1415），他在皇帝西吉斯蒙德（Sigismund of Luxemburg, 1368-1437）擔保安全下，受天主教會之邀，到德國南方的城市康士坦思（Constance）開會，結果被定罪，並遭以火刑處決而殉道。胡斯的追隨者成立了弟兄會，集結同道之士一起過著信仰生活，稱為波西米亞弟兄會（Bohemian Brethren），後來紛紛投入敬虔主義運動。其中一位成員康米紐斯（或譯夸美紐斯，Johann A. Comenius, 1592-1670）為 17 世紀最偉大的教育家，發展出第一個有系統的教學法，他許多教育原則在今日仍經常被教育體制運用，也是第一個提出兒童教育學的人。基於對教育的愛好，他主張所有

的人都應該擁有學習世界上所有事物之權益，而且教育方法不應採用任何強迫的方式。康米紐斯也是一位神祕主義神學家，相信先知預言與異夢異象，他視教育為拯救之路，從人性的錯誤中重新回到世界原有的秩序。

## （二）施本爾

施本爾（Philip Jacob Spener, 1635-1705）是德國路德敬虔主義重要的代表人物，他是敬虔主義神學家，也是信仰見證者，二者不易區分，這是因為敬虔派普遍被歸類為靈性高超的屬靈偉人，而比較不容易被定位成神學家。施本爾在 1675 年寫了一本敬虔主義名著《敬虔的願望》（*Pia Desideria*），其內容是要尋找一個繼續改革的教會，以代表敬虔派的共同願望，希望成為「教會中的教會」。他們不離開教會，但是希望在教會中成為小團體而進行更新，倡導《聖經》學習小組、簡單明確的講道、節制儉樸的信徒生活。施本爾的神學主張簡述如下：

### 1. 重視信仰體驗

回歸信仰體驗，反對正統派過分重視生硬的教義，認為最重要的是親身的信仰體驗，這種信仰體驗比神學知識更加重要，簡而言之，「重情」過於「重理」。

### 2. 重視道德生活

反對正統派的重知輕行，敬虔派非常重視信徒的道德生活，認為「行為」比「知識」重要，道德行為比信仰知識重要，信仰實踐比神學理論重要。

### 3. 重視查經

正統派在整理加爾文與路德的神學思想時，往往引用哲學方法來加以系統化，正統派如此重視教義，反而忽略了《聖經》，因此敬虔派呼籲回歸《聖經》。敬虔派非常重視查經，而不去追求高深的神學和哲學研究，以致他們當中並無大神學家，而有許多信仰見證者。

從以上三點可以知道，敬虔派少成為神學家，因為他們所關懷的與一般的神學討論尚有一段距離，敬虔派的影響主要是在於信仰見證方面。

#### （三）富朗開

富朗開（August H. Francke, 1663-1727）原本為萊比錫大學教師，受到施本爾影響組成查經團體。因為閱讀《聖經》親身經歷了熱切的信仰體驗，彷彿重生，於是開始擔任牧養工作，倡導社會服務，建立孤兒院、醫院與學校，並且出任 1694 年創辦的哈勒大學（University of Halle）教授。在他長期的影響下，哈勒大學成為敬虔主義運動的中心，並且訓練出許多海外宣教師。

#### （四）親岑多夫

##### 1. 生平

親岑多夫（或譯欽岑多夫，N. L. G. von Zinzendorf, 1700-1760）為德裔貴族，曾在敬虔派學校受到深刻的影響，因擁有土地，收容一群從捷克出來受胡斯影響的虔誠信徒而開始加入敬虔主義運動，在相互學習中把敬虔主義進一步地發揚。波西米亞弟兄會信徒到親

岑多夫的領土上，建立了屬於他們的「庇護所」（Herrnhut，原意為主保護之處，或中譯為主護城），在親岑多夫根據施本爾的思想教導下結合成為信仰團體，稱為「莫拉維亞弟兄會」（或譯摩拉維亞弟兄會，Moravian Brethren），為敬虔派的一個重要的教會傳統。

親岑多夫原本的願望是想使莫拉維亞弟兄會成為教會中的教會，但是不料卻形成了一個教派傳統。莫拉維亞弟兄會在歷史上留下美好的見證，並且影響了一位大人物衛斯理。當衛斯理在尋找信仰確據時，有一次乘船遇到很大的風浪，船幾乎快沉下去，當時衛斯理看到許多基督徒已經嚇得面無人色，開始寫遺書，互相擁抱哀哭，然而莫拉維亞弟兄會信徒在這危急的時刻，仍然很平靜地唱詩禱告，衛斯理十分震撼。他在莫拉維亞弟兄會身上看到自己從未經歷到的信仰確據，因此在衛斯理經歷信仰改變之後，與莫拉維亞弟兄會仍持續往來。

## 2. 神學主張

### (1) 重視團體生活，強調愛的團契

親岑多夫重視團體生活，主張信主的人要進入愛的團契生活。近年來德國學者對親岑多夫產生特別興趣，發現他重視團體生活亦反映在其三一論，親岑多夫不只是在實踐上主張愛的團契，他也把三一上帝看作是一個愛的團契，形成一個天上的家，這是一個很特殊的角度。親岑多夫大膽地稱聖靈為「我們在天上的母親」，因為在他的了解中，三一上帝的關係就如同一個愛的家庭，有聖父、聖子，自然也有母親。

### (2) 重視心靈的宗教

親岑多夫主張宗教信仰最重要的是心靈層面，所以非常注重

靈修生活，認為講道時要特別重視感情，比如強調「寶血神學」，經常默想耶穌在十字架上受苦的歷程，而將注意力集中在基督的寶血與傷痕，藉以表達對耶穌基督的愛，這是中世紀神祕主義的特徵之一。整體而言，親岑多夫盼望呈現注重心靈體驗的信仰，這是針對正統派偏重理性的一大調整。

### (3) 重視海外宣教

莫拉維亞弟兄會重視海外宣教，曾經派遣許多宣教師，熱切地將基督教信仰帶到世界各地。在宗教改革後到 18 世紀以前的基督教會，幾乎不曾派遣過海外宣教師，比較著重對內的信仰傳講，而缺乏對外開拓的眼界，反而天主教會的耶穌會大量派遣宣教師到世界各地。因此莫拉維亞弟兄會算是基督教會唯一的例外，在此時期四處派遣宣教師宣揚福音。

### (4) 注重教育興辦學校

由於注重教育，認為信仰必須通過教育而建立，並且配合其宣教事工，莫拉維亞弟兄會四處興辦學校。在他們所辦的學校當中，影響了一位重要的人物士來馬赫，他是 19 世紀最偉大的神學家，年輕時曾經唸過莫拉維亞弟兄會的學校，對敬虔生活留下深刻的印象，其神學就是在描述敬虔的信仰體驗。

## (五) 改革宗敬虔主義

今日一般所說的敬虔主義，大部分都是指路德正統派所引起的路德敬虔主義，改革宗方面的敬虔主義資料比較少。荷蘭在 17 世紀曾經發生過「第二次宗教改革」（荷文：De Nadere Reformatie，原意為「進一步的宗教改革」），所指的是加爾文敬虔主義的教會復興運動，這運動可能來自清教徒運動，也可能是自發性的，仍然

在爭論當中，這運動後來甚至延伸到德國。就加爾文敬虔主義的復興運動的內容而言，重點主要在於查經，而不是情感上的經驗，與其他傳統不同。這方面的資料非常值得整理介紹，目前多數的復興運動研究往往偏向衛斯理傳統，然而改革宗傳統的復興模式，無法全部以其他傳統的復興模式來取代。如果長老教會復興的話，很可能不是按照衛斯理傳統的類型，可能也不是按照路德敬虔派的類型，應該會有自己的風格。

#### （六）影響

敬虔派並非成為歷史的過去，德國西南部的敬虔主義持續地發展，產生了賓格爾（J. A. Bengel, 1687-1752）與貝克（J. T. Beck, 1804-1878）等著名神學家，時至今日，其神學傳統仍在持續。近年來有些學者強調敬虔主義和啟蒙運動有很密切的關係，雖然啟蒙運動是一個注重理性的運動，而敬虔主義則是追求信仰體驗的運動，兩者卻有密切相關。一方面，敬虔主義包括了各種不同的走向，其中有些為了批判正統派而發展理性論辯，在精神上銜接啟蒙運動的注重理性。另一方面，部分敬虔主義與人文主義有交集，而人文主義與啟蒙運動的興起有密切關連。比如有些人文主義者反抗傳統權威，想要追溯原始基督教，而敬虔主義亦反抗正統派權威，追求原始的非制度化以及非教義化的基督教。

受到施本爾影響而成為敬虔派的神學家亞爾諾德（Gottfried Arnold, 1666-1714）於 1699-1700 年發表了《不偏不倚的教會史與異端史》（*Impartial History of the Church and of Heretics*），認為體制教會往往出於維護自身權威而壓制不同意見，對於許多被斷定



為異端者提出辯護，而期待一個公正的教會。<sup>7</sup> 此書對於德國啟蒙運動影響很大，以人類思想解放史的角度而言，敬虔派不能說是遲滯，而是為下一個階段的醞釀而預備。敬虔派在思想解放上的貢獻不小，與人文主義共同啟發隨後啟蒙運動的覺醒。敬虔主義雖然並非在神學上有特殊貢獻，而是基於對正統派的不認同所產生的回應，其自限於情感層次的傾向，限制了神學思想的發展，因此在敬虔主義的世代，神學思想無大進展，有待 19 世紀的士來馬赫對敬虔派的信仰體驗，進行一傑出的神學整合。

#### 四、小結

中世紀的經院哲學大體而言，可以說是在追求客觀的教義。宗教改革時路德強烈反對經院哲學，主張恢復對主觀良心的關注，但是路德正統派卻在建構正統教義時，陷入永恆客觀教義的追求，使用教條化與公式化的教義描述信仰。因此敬虔主義是一種回復，傾向主觀主義，強調個人主觀體驗，以人為出發點來看信仰，特別尊重人的感受與體驗，如同鐘擺，回擺到另一個方向，醞釀著下一波擺動的可能，這在教理史上經常發生。

敬虔主義特別強調重生體驗，對施本爾而言，重生是指一種全新的生活，產生許多行為的果子。這種主張「先重生而後生出果子」，使得敬虔主義格外重視外在的行為，一般而言，敬虔主義者追求聖潔的生活，所以有主張先重生而後稱義的傾向，如此一來，

---

<sup>7</sup> 參見 Franz Dibelius, *Gottfried Arnold: sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie* (Ulan Press, 2012); Harding Ozihel ed., *Gottfried Arnold* (Mauritius: International Book Marketing Service Ltd, 2012).



有可能會模糊「因信稱義」的原則。

敬虔派針對正統派而出現，因此敬虔主義強調主觀體驗，但這種建立在情感體驗以及主觀經歷的主張，到後來也有可能成為「教條」。當敬虔主義者把信仰必須具有情感體驗與經歷視為一成不變的規矩時，形同教條式的神學主張而不再是活潑的信仰體驗，若是進而以此教條作為審視判斷別人信仰的標準時，有如他們原先所反對的正統派一般。由於敬虔主義神學焦點集中在個人的主觀體驗，此一主觀傾向可能會加速其執著所導致的偏差，激烈的敬虔主義者容易把親身體驗當作唯一標準而無法包容異己。



## 第六章 重洗派與浸信會

16世紀天主教會以教宗為領導中心，教權勢力龐大，與神聖羅馬帝國皇帝有競爭與合作的關係並得到部分貴族支持；路德的宗教改革亦得到部分貴族支持，在選帝侯智者腓利的保護下進行宗教改革，因此當農民革命時，路德明顯地站在貴族這邊；加爾文宗教改革的日內瓦是採用民主城邦制的帝國城市，他必須配合市議會的統治來從事宗教改革，也因此加爾文所發展的教會體制同樣採用了民主代議制，每一位教會成員就好像市民一樣，又像選民可以通過選票來參與選舉。相形之下，重洗派（Anabaptists）可說是來自社會最基層的草根群眾，是真正無權無勢的一群，他們認真地期盼徹底遵照《新約》的宗教改革，往往抵觸當權者的利益，也與中產階級有所衝突。他們不只受到天主教會的迫害，同時也受到基督教會的迫害，因此重洗派的教會充滿著殉道者，成為重洗派的特殊標誌與見證，也是其基本教義與精神的來源。

### 一、重洗派

重洗派起源於慈運理在蘇黎世從事宗教改革時，有些參與宗教改革者的神學主張和慈運理相左，如主張成人洗禮而形同主張二度洗禮，因而被稱為「重洗派」。這些重洗派的主張可以簡要歸納三點如下：

1. 反對幼兒洗，認為給尚未清楚信仰的幼兒施洗是沒有意義的。

2. 反對「國家教會」，認為政權和教會必須徹底地分開，秉持此信念者之教會，相對於「國家教會」，稱為「自由教會」，重洗派為最早的自由教會。
3. 主張作耶穌基督的門徒，嚴格遵行《新約》耶穌基督的教導。

重洗派是很不容易下定義的名詞，因為涵蓋了差異性極大的主張，由於重洗派的宗教改革相當徹底，有人稱為「宗教改革的左翼」（the left wing of the Reformation），也有人稱為「奮進宗教改革」（Radical Reformation）。「重洗派」這一名詞常被誤用，因為許多不屬於重洗派的人也被歸在重洗派名下。一般而言，重洗派有一共同特色，就是他們都期待徹底的宗教改革，其中有人主張採用完全和平的方法，也有人主張使用武力的手段。

按最廣義的了解，重洗派可以分成三大類，第一種是主張和平主義的重洗派，例如門諾會；第二種是狂熱的重洗派，激進者主張可以採用武力；第三種是重視理性而思想開明的重洗派，主要都是人文主義者，也是反對三一論的「神體一位論者」，不接受耶穌基督的神性，例如從 16 世紀末開始活動的反對三一論者運動蘇西尼主義（Socinianism），第三種重洗派連同敬虔派對於啟蒙運動的興起很有貢獻。不過，若是不加細分的話，一般言及重洗派通常指向第一種主張和平主義的重洗派，至於第二種與第三種重洗派已經隨著歷史潮流消失，因此本章僅分別介紹第一種與第二種重洗派的一位代表人物。

### （一）門諾

在主張和平主義的重洗派當中，荷蘭神學家門諾（Menno Simons, 1496-1561）最具有代表性。

## 1. 生平

門諾原本為天主教神父，後來質疑彌撒所用的餅和杯是否真為耶穌基督的血和肉，進而專心研讀《新約》並且閱讀路德著作。受到重洗派殉道精神所感動，1536年他宣告放棄天主教信仰，走上宗教改革的道路，很快便成為領袖人物，追隨者形成「門諾會」信仰群體。門諾會主張和平主義，反對暴力，極力遵行《新約》耶穌基督的教導。門諾的神學著作甚豐，共有二十四本書與小冊子。

## 2. 神學主張

門諾的主要神學主張，立論皆以耶穌基督的教導為中心，有人用三個字來表達他的神學思想，第一個字是「作門徒」（discipleship），第二個字是「愛」（love），第三個字是「弟兄情誼」（brotherhood）。簡述其神學思想如下：

### (1) 和平主義

門諾嚴格遵照「登山寶訓」，主張和平主義，反對武力。由於持守和平主義主要是靠自己約束自己，而且必須配合自己的道德生活見證，因此門諾非常重視道德紀律，認為教會是門徒的聚集，信徒訓練尤其非常重要。現今的門諾會信徒當中，徹底主張和平主義，甚至不惜離群索居者如艾米許人（The Amish），也有抵制軍備建制而主動在應繳稅款中扣除國防預算比率者，當然也有僅存理念而不實際行動的和平主義者。

### (2) 教會是跟隨基督者的聚集

門諾以為教會是靈性的團體，是明白靈性生活而追隨基督的門徒出於自願而聚集的團體，只有自願跟隨耶穌的獻身者得

以參加教會，同時也只有獻身的信徒才能明白教會是靈性的團體，得以領洗加入教會。

### (3) 成人洗禮

洗禮的意義是進入教會靈性團體的開始，所以門諾主張成人洗禮，反對幼兒洗禮。他主張重生的信仰體驗是受洗的前提，不可以反過來把洗禮放在信仰體驗的前面，因此一個人如果尚未有信仰體驗就不可以領洗，因此尚未明白信仰的幼兒不應領洗，況且幼兒也不可能加入任何門徒團體。其他贊同幼兒洗禮的宗教改革者並不同意門諾的觀點，爭論點在於究竟洗禮的根據在於人的了解與體驗或者在於上帝的應許與承諾。

### (4) 嚴格遵守耶穌基督的教導

門諾主張嚴格地遵守《新約》裡耶穌基督的教導，跟隨耶穌基督就是在人世間追隨耶穌基督的見證，《新約》就是做見證的指引。因此，對門諾來說，《新約》所宣告者無異於「新的律法」，比如耶穌教導說：「有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。」（《馬太福音》第5章39節）門諾對此做字面的了解，傾向嚴格遵守。

### (5) 重視基督的神性過於人性

門諾強調耶穌基督的神性遠過於人性，主張耶穌基督的肉體並非馬利亞所生，道成肉身的基督之「肉身」是從天上降下來的，這是比較奇特的神學主張，也是門諾神學的一個弱點，連帶地使得他不大談論三一上帝。有人因此視門諾為異端，但現今門諾會已不再如此主張了。

### (6) 反對變質說

基於對耶穌基督神性的特別尊重，門諾強烈地反對「變質說」

之主張，而門諾會信徒往往為了聖餐的主張而受苦，乃至殉道。有一位門諾會信徒受審，當被問到有關聖餐的看法時，他說：「我完全不認得你們那位『烘烤過的上帝』！」<sup>1</sup> 這話是反擊那種把聖餐的餅當作耶穌基督身體的主張。門諾比較強調聖餐之團契與分享的一面，因此許多重洗派教會在聖餐時亦守洗腳禮，以其呈現彼此服事的精神。

#### (7) 為主殉道

門諾主張以生命追隨基督，而且門諾會遭受從各方而來的逼迫最多，因此門諾會稱得上是最具有初代教會殉道精神的教會，那些殉道者的見證成為日後門諾會教育的教材。

#### (8) 避世傾向

由於反對國家教會，主張政教分離，在受到外力迫害時，寧可避世而離群索居。這種傾向影響門諾會的宣教觀，主張信徒聚集在一起做見證，有如在黑暗中點燃一盞燈。這種在世上見證信仰者的生活方式，有如以「實驗組」與「對照組」對照，好像自身當作實驗組，相對於俗世生活的對照組，提供可與俗世生活比照的見證。教會存在的目的是要做團體性的見證，而不是要改變世界。

#### (9) 宗教容忍

由於門諾會信徒有許多被迫害的經驗，而深切體認宗教容忍的重要，是宗教改革者中最早主張宗教容忍者，認為應當容忍不同的信仰主張，不得以武力排除異己。

---

1 Timothy George, *Theology of the Reformers* (Nashville: Broadman, 1988), 291.



## （二）艾米許人

門諾會從荷蘭傳到歐洲各地，一群來自瑞士與德國的門諾會信徒移民到美國，以徹底的方式主張和平主義，建立隔離聚落而刻意與文明隔絕，這一群德裔門諾會信徒稱為艾米許人，分布在賓州等地，迄今仍有不少艾米許人使用德語。艾米許人仍然保存古老習慣，過著古時候的農業生活方式，自給自足，使用馬車，拒絕電力以及相關用具，寧可使用煤油燈。凡事以手工為主，少數聚落使用柴油發電機，只是為了打穀之用。艾米許人保有一些特殊習俗，比如女性著長裙而赤足、男性穿吊帶褲，並以留鬚分辨結婚與否等等。

艾米許人現在在美國仍有一些聚落，只是在現代文明侵襲之下，人數一直在減少。大多數聚落仍然過著農業時代的生活，少數已經開發成觀光區的聚落，艾米許人開始經營生意，或者與觀光客合照賺取費用。艾米許人極力保有自己聚落的原因之一，是為了堅持和平主義。他們拒絕服兵役並且反對納稅，擔心政府將稅金作為軍事用途。反戰的決心還表現在艾米許男性的蓄鬚上，艾米許男性結過婚才蓄鬚子，不過八字鬚的部位一定剃掉而留下其他部分，傳說中是因昔日歐洲軍人都留八字鬚，所以艾米許男性以此表明堅決反戰。為了不沾染世俗，艾米許人自己教育子弟，只接納外界派來的英文與數學老師。

艾米許人的信仰生活以《新約》為中心，嚴格遵守耶穌基督的教訓，他們完全棄絕世俗，自成一個獨立團體，以實際生活實踐其信仰理想。不過，由於艾米許人採取離群索居的生活型態，對外無法積極宣揚其信仰，對社會的影響力較小；對內而言，脫離時代環境的生活不易維持，文明的摧殘與破壞無孔不入，如外地人藉著道

路開發與土地交易逐漸滲透入侵艾米許人的部落，使得其居住地不斷地萎縮。

### （三）閔次爾

持激進立場的重洗派當中，以德國神學家閔次爾最具有代表性。

#### 1. 生平

德國神學家閔次爾神學立場鮮明，他為了農民而參戰，被捕處決時年僅三十五歲，在歷史上長期被視為恐怖分子，如今則被譽為「歐洲第一位解放神學家」。閔次爾曾經跟隨路德，但是後來在神學見解上逐漸與路德相異。他非常不滿意路德不介入政治的神學主張及其與現實妥協的政治立場，所以他的宗教改革理念愈來愈激烈。當德國發生農民革命時，路德選擇站在壓迫者貴族的立場，而閔次爾則與被壓迫者農民並肩作戰，參與革命。閔次爾出於信仰而選擇站在農民這邊，認為那些鎮壓農民者是「沒有上帝的人」，既然如此，就要與他們爭戰到底，後來閔次爾在戰場上被捕，被定罪、施以酷刑，最後遭處死。

在教會史上閔次爾長期受到誤解，因為宗教改革以路德為主導者，閔次爾的神學理念與路德不同，在辯論當中被攻擊曲解處原本不少，加上閔次爾所從事的宗教改革失敗，在農民戰爭又苦吞敗績，「成者為王，敗者為寇」，因而遭致不少扭曲與嚴苛的批評，彷彿成了恐怖分子。近年來學界開始持平地研究閔次爾，忠實於歷史與神學研究，追求更接近事實的歷史真相，對閔次爾思想有更客觀的了解，閔次爾因此被譽之為「歐洲第一位解放神學家」。對德

國而言，閔次爾至少有兩個貢獻，第一，首先用德語舉行彌撒，第二，若是將其視為社會主義者，則為比馬克思（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）還早三百多年的先知先覺。

## 2. 神學主張

閔次爾的神學主張簡介如下：

### (1) 成人洗禮

閔次爾主張宗教改革應該更加徹底，因而反對幼兒洗禮，認為教會是「受揀選者的結盟」，所以受揀選的人必須有充分的覺醒，這是小孩無法達到的。閔次爾被歸為「重洗派」，是因為認為幼兒洗禮無效，而成人洗禮才具有功效，但當時歐洲絕大多數的人都受過幼洗，所以主張成人洗禮意謂著主張再次領洗。

### (2) 先知意識與終末期盼

閔次爾具有強烈的蒙召之先知意識，確信上帝呼召他出來宣揚真理，並且熱切期待上帝國的來臨，對建立上帝國有迫切的期待，因此在面對現實挫折時，具有不屈不撓的熱切盼望，甚至可以以身殉道。

### (3) 聖靈感動

閔次爾非常重視聖靈感動，認為聖靈感動比《聖經》字句更加重要，在「上帝的話」與「上帝的靈」之間，強調「上帝的靈的感動」超過「上帝的話的引導」，有如極端靈恩派，認為字句是死的，重要的是活潑的聖靈感動。採取這種神學取向者往往具有較大的活力，但是也比較容易發生偏差，因而一面倒地以聖靈感動為主導，失去來自真理的規範，晚期

閔次爾的激烈觀點如贊成使用武力，就是一例。

#### (4) 為主受苦

閔次爾主張要在聖靈的感動中經歷十字架，與基督一同受苦，亦即主張在聖靈的感動之下，隨時準備為建立上帝國而受苦。閔次爾所主張的受苦，是參與社會革命而受苦，而不只是靈性上的受苦，可能閔次爾已明白，農民革命有如以卵擊石，成功機會微乎其微，因此已有受苦的心理準備，有如悲劇英雄知其不可而為之，終於求仁得仁，壯烈犧牲。這種重視十字架與受苦的神學理念，與某些靈恩派傾向一味追求成功的神學主張，大大不同。

#### (5) 社會革命

閔次爾同情被壓迫的農民而主張社會革命，認為應當要根據上帝律法來改革社會，是一種「革命神學」的主張。閔次爾因而積極參與社會改革，認為上帝律法不只是靈性的標準，也是社會的標準，反對路德將關注焦點放在內在良心的「因信稱義」。後來閔次爾參加戰爭，贊同使用武力改革社會，這種神學主張是閔次爾被稱為「解放神學家」的原因。此種主張如今在拉丁美洲通過解放神學家而廣傳，由此觀之，閔次爾有如先知，早於四百年前即思考相關問題。

### (四) 評論

「道」在中文有兩個主要意思：「道理」以及「道路」，許多神學比較傾向「道理」，而門諾會卻比較傾向「道路」的，他們特別注重實踐的方向。在美國資本主義下的社會生活，有許多方面並不合乎基督教信仰，近年來許多神學家注意到此現象，開始提倡

「簡樸生活」等與資本主義社會「重消費」相反的生活方式，和平主義重洗派的傳統因此再次成為矚目焦點，因為他們在信仰實踐方面，累積了許多經驗與見證。

由於重洗派在社會上居少數，而且有許多被迫害的經驗，其神學思想特質自然與主流的多瑪斯神學、路德神學、加爾文神學有所不同。就生活處境而言，多瑪斯神學出自一個基督宗教影響力占絕大多數環境下的修道院，路德神學在貴族政權支持下發展，加爾文神學在市議會體制下成形，而重洗派神學則在居社會少數且不見容於社會主流的處境下發出，這種特殊的背景使其神學思想對於居少數派的基督徒有不少可以學習之處，比如在伊斯蘭教國家社會體制下的基督宗教群體。

## 二、浸信會

浸信會形成於 17 世紀，與清教徒運動以及重洗派門諾會都有關連，這是一個擅長宣教與教育的教會傳承。浸信會最早是在英國人斯密茲（John Smyth, c. 1570-c. 1612）領導之下成立，他領導一群脫離英國國教的清教徒，1609 年來到荷蘭設立教會。這些清教徒在荷蘭受到門諾會的影響，綜合了清教徒與門諾會的神學主張，1611 年在海勒威（Thomas Helwys, c. 1550-c. 1616）帶領下回到英國成立教會，採用會眾制，重視浸禮與成人浸禮，為浸信會的起源，後來傳播到全世界各地。簡而言之，浸信會是結合清教徒與門諾會傳承而成。

早期浸信會分成二支，一支是跟隨亞米紐斯神學而反對預定論者，另一支是跟隨加爾文神學而主張預定論者。跟隨亞米紐斯者，

如斯密茲與海勒威，被稱為「普遍浸信會」（General Baptist），而跟隨加爾文者，如偉大講道家司布真（Charles H. Spurgeon, 1834-1892）則被稱為「特殊浸信會」（Particular Baptist），後來絕大部分的浸信會跟隨加爾文這一支，而跟隨亞米紐斯的那一支逐漸沒落。一般人常常忽略大部分浸信會的信徒，除了洗禮觀與教會體制之外，在許多神學觀點上也是追隨加爾文神學，而為廣義改革宗神學傳承的一部分。

## （一）神學主張

### 1. 主張浸禮

主張以「浸」的方式施行洗禮，認為全身浸入水中的方式才是《聖經》採用的方式，藉由浸入水中再由水中出來，表明與基督同死同活。此點為浸信會的主要特色，門諾會則無此強調。浸信會主張唯有浸禮才是有效的洗禮，如果未受浸禮，就未與基督同死、同復活，因而要求受過其他洗禮形式的信徒必須再受浸一次，此舉使得「重洗派」得到新的意涵。

### 2. 重視重生體驗

浸信會注重重生體驗，浸禮所要表達的就是重生——與主同死、同復活，因此主張唯有清楚信仰體驗的成人才能接受浸禮。其實加爾文也認為重生成聖就是與主同死同活的經歷，浸信會與加爾文不同之處在於堅守「浸」的禮儀並反對幼兒洗禮，理由是幼兒不能了解同死、同復活的重生經歷，但若根據加爾文的看法，幼兒重生與否由上帝決定，無法以人的眼光斷定幼兒是否重生得救。



### 3. 採用會眾制

浸信會採用公理會的會眾制，主張地方教會都有自主性，而且每間浸信教會都是各自獨立，並沒有主教或總會由上而下的領導管理。浸信會的地方教會有一個居中的「聯會」，處理聯絡合作事宜，但是並無上下相屬的關係，所以不稱為「總會」而稱為「聯會」。事實上各個地方教會的牧師往往具有領導權威，可以提名執事為其同工，會員大會往往只是配合而已。整體而言，這種制度給予地方教會的自主性很高，缺點是有時地方教會脫離聯繫，加以當教會產權發生問題（如被強占）時，聯會以及周遭教會都無法協助處理。

### 4. 主張政教分離

在重洗派的傳統之下，浸信會一向強調政教分離，有如清教徒反對英國國教和政府對地方教會的干涉，堅決主張教會獨立自主。事實上，政教分離的主張比較強調政治不干涉宗教，而有關宗教也不介入政治的部分則有些模糊。一般而言重洗派是徹底地從政治事務撤出，而浸信會則有時會認同主張「政治不干涉宗教」之類的保守派政治立場，形同選擇實質參與政治。

### 5. 重視基督徒教育和傳福音

重視基督徒教育和傳福音為浸信會特色，對內重視信徒訓練，對外重視宣揚福音。美南浸信會（Southern Baptist Convention）尤其為典型代表，其教堂建築必定有一龐大的教育館，並發展了相當完善的信徒教育課程，加上經常對外佈道，使得美南浸信會為美國教會增長最快的教會之一。



## （二）代表人物

浸信會歷史上比較常被提到的知名人士有《天路歷程》的作者約翰·本仁、海外宣教師先鋒威廉·克里（William Carey, 1761-1834），以及偉大講道家司布真。約翰·本仁為清教徒著名作家，《天路歷程》把基督徒靈性生活藉由故事方式呈現，情節生動，角色逼真，為膾炙人口的作品。傳聞中約翰·本仁是浸信會信徒，事實上有待認定，而他是公理會清教徒傳道人這一點則比較確定。

威廉·克里為浸信會傳道人，是宗教改革以來第一位著名的海外宣教師，他同時也是一位鞋匠，在七年的工作生活當中學習了六種外國語言：希伯來文、希臘文、拉丁文、義大利文、荷蘭文和法文。後來威廉·克里前往印度宣教，基督教從此開始燃起海外宣教熱潮。威廉·克里於1793年抵達印度，在印度四十年的宣教生涯中，除了宣揚福音與建立教會之外，他也興建學校與醫院，並且親自翻譯《聖經》，進而主持《聖經》翻譯團體，被稱為「現代宣教之父」。

司布真則是講道史上著名的講道家，為加爾文主義者，有許多著名講章流傳於世。司布真多才多藝，年僅十八歲即擔任浸信會牧師，建立了五千會友的浸信會，又創辦「牧師學院」（「司布真學院」之前身）以訓練福音講員，此外參與了許許多多福音與教會事工，勞心勞力，未滿六十歲即去世。

## （三）影響

在美國的浸信會主要分成兩支，簡稱為「美南浸信會」和「美北浸信會」（American Baptist Churches USA），其中以美南浸信會較大，臺灣的中華基督教浸信會即屬於這一支。此外，還有「保

守浸信會」(Conservative Baptist Association of America)，在臺灣稱為「浸信宣道會」。美南浸信會在美國是少數幾個持續增長中的教會，他們非常重視傳福音、熱衷於信徒教育，充分承襲了加爾文以《聖經》訓練信徒的理想。在神學上，美南浸信會為「福音派」，他們通常重視《聖經》教育而反對靈恩運動。美南浸信會有一個特色，一般而言教會通常有兩個大建築物，往往其中較小的是教堂，而較大的是教育館，在禮拜天有一段時間讓所有的人都去上課，有如興辦學校，而且在美國基督教教育的專家學者當中，有許多人具有美南浸信會的背景。

### 三、小結

重洗派與浸信會的綿延不絕，反映了兩個神學議題仍有爭議，一個是關於洗禮的神學爭議，另一個是關於教會與世界關係的神學爭議，這些神學爭議似乎沒有終極性的答案，意味著重洗派與浸信會傳承為基督宗教思想光譜所不可無。

#### (一) 洗禮的神學爭議

「洗禮」(baptism)相當於進入信仰的禮儀，也是開始進入上帝的應許——「約」的禮儀。《馬太福音》第28章19節總結耶穌的命令說：「所以你們要去，使萬民做我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」洗禮意味著舊生命的結束與新生命開始，通過洗禮得以潔淨——罪得赦免，這亦即與耶穌基督連結——同死、同復活。

「洗禮」的希臘文動詞(*baptizo*)原意一方面為「浸、染」，

另一方面為「清洗」。當這個詞用來指「洗禮」時，有些人如浸信會認為應當施行浸禮，這是對「浸」的含意之直接應用，另外有些人（如長老教會）則認為洗禮的意義在於「清洗」的功效，至於洗禮採用何種形式並非決定性的，因此他們比較常採用象徵式的「滴水禮」。若從更開闊的神學角度來考慮洗禮，這是有關如何表達人的罪被潔淨赦免的議題。基督教教會對此大體上仍分成兩種主張，一方主張「浸」的方式才能充分表達此禮儀的含意，另一方則主張「滴」的方式已經足以彰顯此禮儀的內涵。

其實初代教會在這個議題已經表現出智慧的處理態度，《十二使徒遺訓》說：「論到洗禮，當這樣做：先將以上所說的一切事學習過了，然後到流動的水裡『奉聖父聖子聖靈的名施行洗禮』（《馬太福音》第 28 章 19 節）；但如沒有流動的水，也可以用別的水施洗，若是不能用冷水，熱水也可以。若是涼水和溫水都沒有，就可以三次用水注在頭上，奉聖父聖子聖靈的名去做。」<sup>2</sup>顯然《十二使徒遺訓》關注的不是施洗形式以及用水用量的外在問題，而是洗禮的實質意義在於罪被潔淨赦免。宗教改革者加爾文的《基督教要義》亦有類似主張：

但是，只當那做人內心師傅的聖靈與聖禮相連時，聖禮才能發揮效力。只有聖靈的力量，才能深入人心，感動人意，使聖禮得以進入我們的心靈。倘若沒有聖靈，聖禮就不能在人心發生效力，正如陽光對於瞎子，聲音對聾子一般。因此，我在聖靈和聖禮之間所加的區別，乃是以一切運行的能力屬乎聖靈，而以聖禮為工具。聖禮若沒有聖靈，乃是空虛無用

---

2 《十二使徒遺訓》，《基督教早期文獻選集》，267。

的，但聖靈一旦在人心中運行，聖禮就滿有驚人的效力了。<sup>3</sup>

若是聖靈做工，聖禮就發揮力量；若是聖靈未做工，聖禮對於領受者有如陽光對於瞎子，聲音對聾子一般毫無作用。不過，有關洗禮的神學爭議仍有兩方面尚待化解。首先，浸信會的特色在於重視浸禮的形式，往往以滴水禮為無效，因而未能接納其他教會的洗禮，或者堅持必須再度受浸，重新接受「浸禮」。現今眾多教會傳統當中，仍然在學習如何互相尊重不同的信仰理解與彼此之間的平等。

其次，重洗派與浸信會反對幼兒洗禮，原因是受洗者必須先能做到確定重生的體驗，因而並不將小兒視為重生者。主張幼兒洗禮的教會則認為幼兒重生得救與否決定權在於上帝而不在於人，施行幼兒洗禮是出於信心將幼兒交託給上帝，祈盼通過幼兒洗禮使其進入上帝的國度。《新約》的「洗禮」如同《舊約》的「割禮」都同樣表達進入上帝的應許與恩典，由於割禮是在嬰孩出生第八天施行，從這角度來看年齡並非問題，因此許多教會傳統據此主張幼兒洗禮。至於在洗禮當中幼兒無法做信仰告白的一部分，則在長大成人之後舉行確認所信的「堅信禮」（Confirmation, 或稱堅振禮），在信仰群體面前公開做信仰告白。天主教會因而視堅信禮為聖禮之一，而一般基督教會則不以堅信禮為聖禮，而主張堅信禮是洗禮的一部分，即使相隔長久，堅信禮只是補足其年幼時的信仰告白。

---

3 加爾文，《基督教要義》第三冊，徐慶譽、謝秉德譯（香港：基督教文藝出版社，1970），146。

## （二）教會與世界關係的神學爭議

重洗派與浸信會的立場一向比較主張教會與世界保持分離狀態。重洗派一向帶著避世的傾向而離群索居，不求改變世界，但願成為黑暗中一盞燈的見證。美國的浸信會信徒基於政教分離的觀點，往往選擇保守派的政治立場，反而積極地參與政治，例如當代一個著名的保守政治組織「道德多數」（Moral Majority），其領導者法威爾（Jerry Falwell, 1933-2007）就是浸信會牧師，他領導這個組織維護保守派政治立場而支持特定候選人。當年保守派的共和黨人雷根（Ronald Wilson Reagan, 1911-2004）能夠當選美國總統，多少得力於這些基督徒的支持，而他們中間卻又有不少是主張政教分離的浸信會信徒，可見在政教分離的主張內部有其張力不易化解。

當今美國社會已經以世俗價值觀為主流，基督教信仰群體形同弱勢的少數派，擅長居於少數派地位的重洗派神學再次得到重視，比如門諾會神學家尤達（John Howard Yoder, 1927-1997）主張跟隨耶穌而力行和平主義的重洗派神學，引發許多共鳴，還有受到尤達影響極深的衛理公會基督教倫理學家侯活士（Stanley Hauerwas, 1940-），他的主張贏得許多迴響，呼籲基督教信仰群體不要想要改變世界，因為那會帶來世俗價值觀對信仰群體的滲透，反而應當建立一些座落於世上卻不屬世的小型信仰群體，對這個世界見證上帝國的期盼。這些具有重洗派特徵的神學思想，表面上看來消極避世，卻帶著強烈而積極的入世動機。



## 第七章 英格蘭衛斯理大復興

17 世紀有些英格蘭清教徒出走英國，移居到美洲新大陸，而留在英格蘭境內的清教徒則繼續承受壓力。後來英格蘭國教體制終告確定，以聖公會為英國國教。聖公會的特色是兼容並蓄，至此宗教改革並非停頓，乃是在聖公會傳統與體制裡繼續進行比較溫和的宗教改革。但到了 18 世紀，聖公會的改革精神已經後繼無力，卻面對整個社會的動盪不安，結果發生了衛斯理復興運動，衛斯理是這場復興運動的靈魂人物。此一運動的目的原本是復興教會，後來復興運動卻影響了整個社會，甚至形成衛斯理傳統的教會，如「衛理公會」。

### 一、衛斯理生平

衛斯理就讀於牛津大學時，與其弟、著名聖詩作家查理·衛斯理（Charles Wesley, 1707-1788）以及一群不滿意聖公會的青年，共同組織一個讀經靈修的團契，互相切磋勉勵，有人將這團契稱為「聖社」或「聖潔會」，或者將他們視為循規蹈矩者，而以綽號「循道派」（Methodist）稱之。這個團契後來發展成影響深遠的大復興。

衛斯理的改變極為戲劇性，雖然組織了團契，追求讀經以及靈修生活，但是在多年之後，仍在信仰體驗上無法突破。有一次乘船遇到大風浪，船即將沉沒，所有的人慌亂不安，許多基督徒驚慌失措，唯有莫拉維亞弟兄會信徒在面臨死亡時，信心堅定、安靜沉著，



衛斯理見狀非常震撼，明白那群人必定體驗過他所未曾體驗者，於是在他平安返回之後，開始積極追求信仰。

據說有位莫拉維亞弟兄會信徒問他說：「你接受耶穌嗎？」衛斯理回答說：「我知道耶穌。」那人又問：「你知道祂已經救了你嗎？」衛斯理因缺乏對耶穌基督的親身體驗，無法回答，大受衝擊。一直到 1738 年 5 月 19 日，衛斯理參加聚會時聽到有人宣讀路德所寫的《羅馬書註釋》序言，由「因信稱義」的信息得到安慰，聽完之後他確實經歷耶穌基督在心裡的改變。他說：「我覺得心裡異樣溫暖，覺得自己確實信靠基督，唯靠基督得救；並且得到一個保證，祂已經洗清我一切的罪，且已拯救我脫離罪與死的律。」<sup>1</sup> 衛斯理所獲得的是親身經歷，在聽讀路德的序言時，他確實親身感受到重生得救。

衛斯理從沒有想過要自創教會，他最主要的信念乃是復興教會，但是沒想到成為衛斯理傳統教會的創始者，衛斯理的後人建立教會，主要以 Methodist 為名，中譯為美以美會、循理會、循道會、監理會等，其中最大者為聯合衛理公會（The United Methodist, 簡稱衛理公會）。衛理公會至今成為世界上數一數二的基督教會，在美國是最大的基督教會，而在東南亞的華人教會當中，衛理公會亦居多數。19 世紀衛斯理傳統再次復興，稱為「聖潔運動」，之後成立了聖教會與拿撒勒人會等，亦為承襲衛斯理傳統的教會。

衛斯理一生盡心竭力投入許多事工，由他著名講章〈錢財的利

---

1 衛斯理，《衛斯理約翰日記》，許碧端譯（香港：基督教文藝出版社，1970），46。

用〉的三個主題，可以作為他一生的總結：<sup>2</sup>

1. Gain all you can 盡力去獲得
2. Save all you can 盡力去儲存
3. Give all you can 盡力去付出

另外衛斯理寫了〈基督徒生活指導〉（Rule for Christian Living），也頗適合用來描述其生涯：

Do all the good you can 盡心盡力行善  
By all the means you can 用所有的管道  
In all the ways you can 以所有的方式  
In all the places you can 於所有的地方  
At all the times you can 在所有的時間  
To all the people you can 對所有的人們  
As long as ever you can 終生不改其志

衛斯理鼓勵追求一種出自內心感恩而付出的人生，他身體力行，全心全意地回應上帝慈愛恩典，影響極其深遠。

## 二、衛斯理神學思想

衛斯理基本上採納亞米紐斯的神學觀點，反對加爾文預定論。基於反對預定論的立場，他一生努力搶救靈魂，絲毫不敢懈怠，對於人生充滿積極進取的態度，其神學思想特色如下：

---

2 衛斯理，《衛斯理講道集》，胡簪雲譯（香港：基督教文藝出版社，1987），225-242。

### （一）重視信仰經歷

強調信仰必須親身體驗，追求重生得救的經驗，認為信仰必須投入其中才能明白，非常強調信心與得救的關連。衛斯理重視信仰體驗是受到莫拉維亞弟兄會的影響，衛斯理傳統、敬虔派與浸信會都強調信仰必須建立在親身經歷的體驗上；而加爾文傳統則傾向以堅定信心取代人的體驗，前者重視人的體驗，後者重視上帝的作為。

### （二）追求成聖

這是衛斯理極為特別的主張，認為人在得救之後就是追求成聖，他大膽地主張在這世界上追求成聖是可能的，所以每個人都應該竭盡心力追求成聖。衛斯理最喜歡引用的經文是《彼得後書》第1章4節：「因此，他已將又寶貴又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情慾來的敗壞，就得與上帝的性情有分。」人在信主之後就要追求聖潔，亦即愛神愛人，參與上帝的拯救計畫，學習成聖。在今生今世成聖，不但是可能的，而且也是必要的，衛斯理如此主張其實也隱含非常實用的角度，他寫道：

這樣你每個時刻都可以達到成聖；以上述的方法追求；以善行，就是你們「在基督耶穌裡被新造所要行的」追求。這並沒有什麼危險，由於這個盼望，你縱使不更好，也不至更壞。即使你對你所盼望的失望，你仍然無所損失。<sup>3</sup>

因信而盼望，盼望成聖，現在就要有此成聖的盼望，即使此盼望讓人失望，其結果也不會太差。

---

3 衛斯理，〈聖經所示的拯救方法〉，《衛斯理約翰日記》，648。

### （三）在社會成聖之外，別無其他成聖

衛斯理的關懷很廣，主張「在社會成聖之外，別無其他成聖」，因為所有的成聖都是社會性的，必須在人群當中實現成聖。衛斯理的理想是，內在的靈性操練必須能夠通往外在的社會關懷，他所追求的成聖雖然有非常內在的一面，比如強調信仰的經歷和體驗，可是這一切的靈性操練落實之處卻是在社會行動。在衛斯理復興影響之下，許多信徒到基層從事教育以消除文盲、探訪囚犯、照顧病人與窮人，並且全力反對奴隸制度，甚至為此奉獻一生。

從教會歷史來看，教會若單單追求靈性化，往往很容易離群索居，以求與世隔絕，由於不少復興運動受限於只停留在靈性層次，因此衛斯理復興運動的平衡發展頗受矚目。「人和上帝的關係」與「人和人的關係」密不可分，成聖意味著愛神、愛人，亦即認同人們真正的需要而全力付出。從起初衛斯理傳統的教會就非常注重基層群眾的需要，是富有草根性特質的教會。

### （四）獻身熱忱

獻身熱忱是衛斯理復興運動最有名的特色，其源頭在於衛斯理本人的見證，衛斯理曾經有句名言「全世界都是我的教區」。衛斯理到處騎馬講道，四十年來從不間斷，共騎了二十萬英哩，講道四萬次。平均一年騎馬一萬公里，一天將近三次講道，衛斯理以這樣的熱忱獻身投入事工，四十年未曾改變。衛斯理平常一天的生活寫照如下：清晨四點起床，一小時個人靈修，五點開始主持禱告會，禱告會結束稍微用過早餐，騎馬上路，邊騎邊讀書，逢人下馬傳福音。晚上先安頓馬之後再吃飯，而後開始聚會，聚會完再著手寫書，直至就寢。雖然衛斯理每天講道將近三次，卻能出版大小著作

二百三十種，而且並非平常膚淺之作，乃是嘔心瀝血之作，其中除了神學之外，又包括很多語言以及醫學方面的書，興趣之廣，用心之深，實在是不可思議。

衛斯理個人的遺憾是婚姻不大成功，他四十八歲結婚，對方是一位四十歲的寡婦，結婚不久夫妻便告分居。作為衛斯理的妻子恐怕相當不易，只是由於人們為衛斯理避諱，一般傳記著墨不多。

### （五）注重組織

衛斯理復興運動發展成為全面性的復興運動，在英國甚至影響了政治、道德與社會層面，最主要的原因就是衛斯理本人非常地擅長組織。他設十二人為一班，有一位班長領導，層層而上，定時聚集，並且召開年會，以軍隊的組織方式編排和訓練信徒。班又可稱為小組，每一位小組員都有識別記號，分區劃分清楚，發揮極其可觀的動員力量。

## 三、加爾文派循道運動：懷特腓德

在衛斯理早年組成的團契成員當中，懷特腓德（George Whitefield, 1714-1770）具有非常少見的講道天分，是加爾文主義者而主張預定論，後來成為大佈道家。懷特腓德首先提出大型露天佈道會的構想，就當時習於在教堂內聚會的傳統而言，此構想十分大膽。衛斯理原先十分不贊同，後來也接受了。

衛斯理強烈地反對預定論，認為若是主張預定論，則根本沒有辦法傳福音，但是懷特腓德卻主張預定論，與衛斯理在預定論的看法上產生分歧。由於衛斯理十分堅持，爭論後終告分道揚鑣。懷

特腓德曾經到美國傳福音，開始從事戶外大型聚會，稱為「帳棚聚會」，是為美國屬靈大復興之始，且於1740-1742年之間，達到高峰。

懷特腓德的見證證實了一件事，主張預定論並不見得就不能傳福音，由於高舉上帝的得救主權，在不知上帝預定內容的情況之下，反而有熱切傳揚福音之心，盼望得與上帝的拯救主權同工。身為大有影響力的佈道家，懷特腓德並不是因著講道知識或技巧而成功，而是敬畏且倚靠上帝，內心深處流露出愛人的迫切熱誠。他說：

1740年11月2日，主日，講道前半小時我感覺沮喪。我未離開寓所以前，只能俯伏在主面前說，我是個可憐的罪人，希奇基督竟恩待了我這樣一個卑賤的人。我在路上的時候，更加覺得自己的軟弱。當我踏上講臺的時候，我寧願選擇緘默而不願說話。但是我一開始講道沒有多久，全體會眾都驚惶起來，喊叫哭號的聲音從四角傳來。在我的靈裡大受感動，甚至我不能再說什麼。我被神慈愛的感覺壓倒了。……我回到家裡躺在床上，在驚人的寂靜裡敬佩神那廣大無邊、自由自在、榮耀而又降卑的愛。神聖的安慰如浪湧來，其勢兇猛神速，使我脆弱的帳棚幾乎容納不了。<sup>4</sup>

懷特腓德在講道中的哭泣往往感人至深，這是出自他對於人的摯愛，他回覆那些質疑他哭泣太多的人們說：

你們責備我過多哭泣，但是我怎能禁止自己不哭呢？你們不死的靈魂已經在毀滅的邊緣上，而你們不為自己舉哀哭號，你們深曉自己可能在聽最末後的一篇道，以後再無機會接受

---

4 江守道編譯，《懷特腓（懷特腓德）小傳》，陳福中增訂（香港：基督徒出版社，1999），52-54。

基督。<sup>5</sup>

可見懷特腓德講道的影響力是出自內心深處，那些感人肺腑的講章，顯然來自其生命的真誠體驗。

#### 四、衛斯理與懷特腓德的神學論爭

懷特腓德與衛斯理自從年輕時代起就是好友，比較年輕的懷特腓德追隨衛斯理推動教會復興運動，後來衛斯理與懷特腓德為了預定論的議題發生爭辯，兩人因之分道揚鑣，這可說是亞米紐斯派與正統派的爭論之延續。

##### （一）衛斯理觀點

衛斯理主張在因信稱義後應當追求完全成聖，他重視行為的改變，認為信心按照其行為表現有程度之分，必須追求基督徒完全，亦即完全成聖。他反對路德的主張可能導致對好行為全面忽視的「反律法主義」（Antinomianism），而他也不贊成神祕主義者強調安靜等候的信心之「寂靜主義」（Quietism）。他在講章〈差不多的基督徒〉裡指出，「『差不多的基督徒』僅僅追求外在的道德表現與宗教形式，而『完整的基督徒』則以信為基礎愛上帝愛人，亦即由內在的信心發出外在愛的行為」，他且質疑說：「但單靠善的意圖及願望可使人成為一個基督徒嗎？決不，除非它們能結出善果。」<sup>6</sup>

---

5 江守道編譯，《懷特腓小傳》，89。

6 衛斯理，《衛斯理講道集》，14-25。



在比較早期的文章〈加爾文主義的爭論〉(Calvinistic Controversy)裡，衛斯理討論「無條件的揀選」、「不可抗拒的恩典」與「聖徒的堅忍」立場尚且溫和，認為可以接受這三點，只要不涉及雙重預定論所主張上帝預定某些人不得救。在比較後期的〈冷靜地討論預定論〉(Predestination Calmly Considered)裡衛斯理開始持比較尖銳的反對預定論立場，明確地主張「有條件的揀選」，《聖經》的根據則是「凡相信的必蒙拯救，凡不相信的必被定罪」(《約翰福音》第3章18節)，而且在〈什麼是亞米紐斯主義者〉(What Is an Arminian?)一文他強調與加爾文主義者最主要的不同在於主張揀選是「無條件」的，而非「有條件」的，衛斯理此文署名「一位自由恩典的愛好者」(A Lover of Free Grace)。1739年衛斯理在根據《羅馬書》第8章32節提出的講章〈白白恩典〉(Free Grace)裡，極力主張上帝的恩典是白白地給所有的人且為所有的人(free in all and free for all)，嚴詞攻擊預定論。

## (二) 懷特腓德觀點

懷特腓德自從歸信以來，深深體驗人的全然敗壞以及從上帝來的新生命，主張加爾文預定論。懷特腓德於1739年寫信給衛斯理說：

敬愛的先生，我聽到您將出版關於預定論的講章，想到此事令我震驚，除了爭論之外還會有什麼結果呢？若是有人問到我的看法，我將如何回答呢？我深覺角色重要，願上帝使我做得對！安靜對於雙方將是最好的選擇，在海外已經紛紛嚷

嚷說，你我之間已有嫌隙。啊！我的心何等憂傷！<sup>7</sup>

信中所指的就是衛斯理講章〈白白恩典〉，結果衛斯理還是於同年出版此講章小冊，極力主張上帝的恩典是白白地為所有的人，批判預定論。1741年懷特腓德自美返國答辯摘要如下：<sup>8</sup>

1. 衛斯理指責：主張預定論就不再需要傳福音了。

懷特腓德答辯：上帝預定人得救，也預定人傳福音給預定得救者。由於我們並不知道上帝預定的內涵，我們宣揚福音給一切得救與不得救的人們。即使對於那些不得救的人們，上帝的話可能約束他們不至於過分地邪惡與犯罪。

2. 衛斯理指責：主張預定論摧毀了追求成聖的教義。

懷特腓德答辯：被揀選的恩典更能使人們感恩而激發人們追求成聖。

3. 衛斯理指責：主張預定論摧毀了信仰的平安與幸福。

懷特腓德答辯：上帝的揀選才是真正平安與幸福最可靠的保障。

4. 衛斯理指責：怎能接受有成千上萬沒有過犯的人們被預定不得救呢？

懷特腓德答辯：自從亞當犯罪以來，人人陷溺在罪惡裡面，並無真正沒有過犯的人們。

5. 衛斯理指責：主張預定論使得啟示成為不必要。

懷特腓德答辯：啟示的根源在於上帝的揀選，我們就是因著啟示

---

7 Quoted by Iain Murray, "Prefatory Note" "A Letter to the Rev. Mr. John Wesley in Answer to His Sermon Entitled 'Free Grace'," in George Whitefield, *George Whitefield's Journals* (Edinburgh: The Banner and Truth Trust, 1989), 565.

8 George Whitefield, "A Letter to the Rev. Mr. John Wesley in Answer to His Sermon Entitled 'Free Grace'," in *George Whitefield's Journals*, 569-588.

才能明白被揀選的恩典。

6. 懷特腓德結論：衛斯理把拯救建立在人的「自由意志」（free will），而非上帝的「白白恩典」（free grace），既然是由人自己決定是否得救，當耶穌基督被釘在十字架上就無法看見他為任一靈魂的永遠拯救而受死的果實，於是宣揚福音以及邀請人們相信耶穌基督亦隨之徒勞無功。主張「上帝揀選」才能充分地對上帝的「白白恩典」發出感謝，而主張「自由意志」者難免沾沾自喜地把蒙恩歸功給自己。

這場爭辯很快落幕，懷特腓德寫信給衛斯理，指出自己有志在美國宣揚福音而無意長期停留英國，只想專注於講道而非牧養教會，這與衛斯理志在各地建立教會恰可分途發展。懷特腓德在1749年4月27日辭去加爾文派循道運動的領導職務，這導致反對的聲浪不斷，指責他如此離去的話將被後代遺忘，他則回應說：

願威〔懷〕特腓德這名字消失，唯獨基督被榮耀。

願我的名字四處被忘記，連我的朋友也忘記了我，唯獨耶穌基督的名被廣傳。

什麼是加爾文？什麼是路德？願我們視野超越這些名字與派別，願耶穌成為我們一切的一切——唯獨耶穌被宣揚……我不在意誰居首位，我知道自己的位置……不過是所有人的僕人。我心滿意足地等待大審判那天名譽將得以澄清；我死後僅期盼墓誌銘寫著：這裡躺著 G. W.（威〔懷〕特腓德的名字縮寫），那個偉大的日子將會告訴我們他是什麼樣的人。<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Arnold A. Dallimore, *George Whitefield: God's Anointed Servant in the Great Revival of the Eighteenth Century* (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1990), 154.

從 1749 年到懷特腓德人生的最後一年——1770 年，約二十年之久，他專心於美國的傳道事工，從英國的循道運動全然退讓，結果衛斯理成為名符其實的英國循道運動領袖。懷特腓德在 1770 年去世，他在遺言中展現風度，邀請衛斯理在其告別禮拜講道，而衛斯理從善如流以《民數記》第 23 章 10 節「我願如義人之死而死；我願如義人之終而終」講道，兩人都表現了美好的基督徒風範。

就廣義而言，懷特腓德領導的加爾文派循道運動也是衛斯理復興運動的一部分，可稱為「加爾文派循理會」（Calvinistic Methodism），連同支持懷特腓德的漢廷頓夫人（Selina Hastings, Countess of Huntingdon, 1707-1791）所領導的教會，以及衛斯理所領導的「亞米紐斯派循理會」（Arminian Methodism），都是復興運動的果子，而共同組成衛斯理循道會傳承。<sup>10</sup>

## 五、小結

衛斯理復興運動不只在教會史上占有一席之地，在一般歷史上也影響深遠，哲學家懷海德（Alfred N. Whitehead, 1861-1947）曾經說過，英國是因為衛斯理復興運動的影響，才沒有發生像法國大革命的悲劇。<sup>11</sup> 以 18 世紀英國的動盪不安，若非衛斯理大復興帶動社會改革以及心靈更新的力量，恐怕會以悲劇收場。總結衛斯理復興運動的觀察與反思如下：

<sup>10</sup> Cf. H. D. Rack, *Reasonable Enthusiasts: John Wesley and the Rise of Methodism* (London: Epworth, 1989).

<sup>11</sup> 懷海德，《懷海德對話錄》，黎登鑫譯（臺北：志文出版社，1974），113。

1. 18 世紀衛斯理復興運動的成果之一，即為衛斯理傳統的教會之發展。儘管衛理斯本人並無意從聖公會分離出來，但 1791 年（衛斯理逝世那一年），有一群衛斯理的追隨者從聖公會出來成立了衛斯理傳統的教會。就經濟階層而言，在 18 世紀的英國社會裡，聖公會是上層，長老會是中層，衛斯理傳統的教會與浸信會是下層，可見衛斯理復興是一個由基層開始發動的運動，成果斐然。

現今在美國的基督教會當中，聖公會仍屬比較富裕而知識較高的階層，其他基督教會普遍地以中產階級為中心，衛理公會也不例外，反而是新興的五旬節運動教會來自基層。當今美國最大的基督教會是聯合衛理公會，經濟力量雄厚，幾所著名大學如：Duke University、Emory University、Southern Methodist University、Boston University 與 Drew University，皆屬於衛理公會。為何衛斯理傳統服務的對象最為基層，反而累積如此豐富的財富呢？天主教會方濟會也有類似現象，此一問題值得探討。或許是因為基層民眾成為信徒之後，價值觀改變而生活水平得以提昇所致，比如勤儉致富，衛斯理曾經提醒：「基督徒比較易於勤儉，因此必須更加付出。」矛盾的是，當教會累積財富時，往往也失去付出的力量。

2. 在衛斯理復興運動的帶動之下，懷特腓德來到美國佈道，引發了於 1740-1742 年間的美國屬靈大復興運動。此次復興運動中加爾文神學實為主導，最重要的神學家是愛德華滋，也是加爾文主義者。在 18 世紀末與 19 世紀初，美國又有第二次大復興，主要人物芬尼（Charles G. Finney, 1792-1875）原本是長老教會牧師，後來接受衛斯理神學，綜合了加爾文神學與衛斯理傳統。由於芬尼並不相信預定論，所以第二次大復興是以衛斯理神學為主流。

觀察二次的復興運動史，頭一次以加爾文神學為主導，第二次以衛斯理神學為主導，可知主張預定論與否與傳福音的積極程度並沒有直接的關係。

3. 衛斯理復興運動之後，在 18 世紀與 19 世紀分別在英國與美國有二次復興運動。第一次發生於 1778 年，英國人卜威廉（William Booth, 1829-1912）眼見社會問題日趨嚴重，而當時的衛斯理傳統教會顯得欲振乏力，逐漸失去面對問題的力量，因此另外創設「救世軍」（The Salvation Army）。救世軍信仰熱誠，加上嚴密的軍隊式組織，通過社會服務，將福音帶入人群當中。卜威廉說：「我們不是一個教會，我們是一支軍隊，一支救世的軍隊。」<sup>12</sup> 救世軍採用軍隊的組織和方式運作，沒有洗禮，以在軍刀下宣誓走過代替洗禮。信徒分有軍階，身著制服，行進時往往伴隨軍樂隊。他們到酒吧勸人不要酗酒，到貧民窟幫助窮人，士氣高昂，傳福音有如軍隊一般地作戰。

另外一次是 19 世紀美國的聖潔運動，當時衛斯理傳統教會逐漸僵化，衛斯理傳統追求聖潔的主張已被忽略，又開始出現重新追求聖潔的呼聲。這些呼聲逐漸形成復興運動，其間所形成的教會為拿撒勒人會與聖教會等。一般學者認為 19 世紀的聖潔運動是為 20 世紀的靈恩運動的預備，因為在世上已有追求聖潔的心志，促成進一步地想要體驗聖靈在自己身上的作為，1900 年開始發生「五旬節運動」，到了 1960 年開始有「聖靈更新運動」（Charismatic Renewal Movement），1980 年又有號稱「第三波聖靈運動」（The Third Wave of the Holy Spirit）。

12 莫南，〈基督教會概覽〉，332。



這三個運動統稱為「靈恩運動」，形成一個新的教會傳統，是在天主教和基督教以外的第三個大潮流。許多經歷聖靈更新的人，離開原先的教會，創立許多靈恩派教會，其中最大的是神召會，為美國增長最快的教會。靈恩派教會在世界各地迅速增長，並且其信仰型態以及神學對各教會都造成巨大的衝擊與影響，可見衛斯理復興運動的能量豐富，從 18 世紀一直延續到 20 世紀。

綜而觀之，衛斯理所開創的傳統，在神學思想上的影響雖然不是很大，但在復興運動方面的影響則綿延不絕，以致近兩百年來的復興運動一波接著一波，昔日衛斯理的信仰熱忱，無疑地還在持續影響後繼者跟隨。





## 第八章 啟蒙運動

歐洲在 1618-1648 年之間的三十年戰爭之後，許多地方成為廢墟，人民厭倦宗教戰爭，開始嚮往宗教寬容。17 世紀是一個科學發展突飛猛進的世代，這意味著生產力的提昇，而宗教改革之後資本主義興起則形成了商業大幅發展的空間。1683 年 5 月鄂圖曼帝國（Ottoman Empire, 1299-1923）軍隊進攻維也納失敗，歐洲人重新展現自信，而英國、法國、荷蘭的商業發達帶來新的世界觀，平均壽命增加且人口倍增，具有自信的人們在休養生息之後開始轉向理性運用的全面覺醒，促成啟蒙運動的興起。

### 一、啟蒙運動的特色

「啟蒙運動」是指 17、18 世紀一個注重理性的運動，此運動影響深遠，甚至延續到今日而影響現代社會的興起，有學者定義說：「啟蒙運動用來描述 18 世紀的一場重大思想、文化運動的術語，這場運動的特徵是深信人類知識能夠解決現存的基本問題。」<sup>1</sup> 關於啟蒙運動的研究文獻有如汗牛充棟，啟蒙運動發生的年代可以追溯到 1680 年，結束於 1789 年或 1815 年，抑或之後，而發生的區域涵蓋了大部分的歐洲，<sup>2</sup> 甚至有學者主張啟蒙運動可以追溯到希

---

1 彼得·賴爾（Peter H. Reill）、艾倫·威爾遜（Ellen J. Wilson），《啟蒙運動百科全書》，劉北成、王皖強譯（上海：上海人民出版社，2004），11。

2 彼得·賴爾、艾倫·威爾遜，《啟蒙運動百科全書》，11。

臘羅馬時代的典範。<sup>3</sup>

啟蒙運動的名稱法文 *lumières* 與英文 *enlightenment* 有「光照、啟發」之意，而德文 *Aufklärung* 則有「說明、澄清」之意。不論光照或者啟發，都是在形容此運動的特色，是一種理性的覺醒，有如從黑暗中走出來，又像從無知狀態漸漸甦醒。「啟蒙運動」指向歷史上發生在歐洲的一場運動，而「啟蒙」則指向追求被光照、啟發而得以說明、澄清的理想。

德國哲學家卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）指出，傳統上認為啟蒙時代「對宗教抱有批判與懷疑的態度」之觀點是有問題的，因為除了法國啟蒙運動思想如此之外，德國和英國的啟蒙運動思想均非如此。<sup>4</sup> 又如英國學者漢普生（Norman Hampson, 1922-2011）說：「在德國，民族文學的再生與啟蒙運動的成長都是建立在虔信主義（Pietism, 亦即敬虔主義）之上的。」<sup>5</sup> 如果沒有基督教信仰的話，不只西方文化是不可想像的，連啟蒙運動也是不可想像的，卡西勒甚至認為，是迷信而非不信，才為信仰與知識共同的敵人。<sup>6</sup>

整體而言，啟蒙運動標示出一個新的時代，然而啟蒙運動亦有其先前傳承，除了 15 世紀的文藝復興之外，敬虔主義和啟蒙運動有很密切的關係。由於啟蒙運動是一種重視理性的運動，而敬虔主

3 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (N. Y.: W. W. Norton & Company, 1966), 72-126.

4 卡西勒，《啟蒙運動的哲學》，李日章譯（臺北：聯經出版社，1984），133。

5 漢普生，《啟蒙運動》，李豐斌譯（臺北：聯經出版社，1984），128。

6 卡西勒，《啟蒙運動的哲學》，158。

義則是追求信仰體驗的主張，表面上看來敬虔主義具有反理性的傾向，但是實際上敬虔主義包括了多種不同的走向，除了追求信仰體驗之外，也為了批判正統派而提出理性論述。整體而言，敬虔主義者批判正統派是一種對權威的公開質疑與挑戰，也是人類思想解放的延續而為啟蒙運動鋪路。

基督教信仰在西方國家的現代化過程當中扮演重要角色，也是啟蒙理想的主要推動力量。在西方進行了二百年左右的啟蒙運動是徹底轉換中世紀千年之久傳統社會的關鍵，成為西方進入現代社會的基礎。這一段歷史展現了實現啟蒙的理想是進入現代社會的發端，也是現代社會繼續追求的目標。德國哲學家康德（Immanuel Kant, 1724-1804）對啟蒙運動的理想下定義說：

啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年的狀態。未成年狀態是無他人底指導即無法使用自己的知性（Verstand）的那種無能。如果未成年狀態底原因不在於缺乏知性，而在於缺乏不靠他人底指導去使用知性的決心和勇氣，這種未成年狀態便是自己招致的。勇敢求知吧！（*Sapere aude*）<sup>7</sup>

康德把焦點放在知性，他認為一個人若不會運用知性的話就是尚未成年，而且這種狀態的責任在於自身缺乏決心和勇氣。對康德而言，啟蒙是人的神聖權利，也是對人的價值的尊重。啟蒙運動所代表的是，人開始能夠大膽地運用知性，也就是脫離未成年狀態而進入成年的階段。康德引述啟蒙運動名言說：「勇敢求知吧！（Dare to know!）」充分說明了啟蒙運動的基本精神。

---

7 康德，〈答何謂啟蒙〉，《聯經思想集刊（一）》，薛興國譯（臺北：聯經出版社，1988），3。

本章主要探討啟蒙運動對神學思想造成的衝擊與影響。首先將啟蒙運動的特色分列五點說明如下：

### （一）反抗權威與迷信

英國經驗論哲學強調必須透過經驗才能真正得到知識，這種精神影響到整個歐洲，許多知識分子開始質疑權威、傳統、迷信和偏見，反抗中世紀以來重視權威的體制，也拋棄流傳已久的種種傳統迷信，激烈者甚至排斥宗教信仰而視之為迷信。這個反抗權威與迷信的精神一直持續至現代社會，甚至成為現代社會的重要特徵，我們都是生活在啟蒙運動影響下的現代人。

### （二）主張人文主義

啟蒙運動承繼文藝復興，繼續推動人文主義。啟蒙運動強調知性，由於知性的主體為人，因此重視知性也就是重視人的一種表現，於是啟蒙運動繼續高舉人文主義，以人為中心的思潮因而繼續發展。

### （三）高舉理性

啟蒙運動高舉理性，開啟了理性主義與經驗主義兩大潮流。重視理性固然是理性主義的特色，但經驗主義雖然重視經驗，卻也相當理性地強調經驗，二者可說都是追求合乎理性（reasonable），合乎理性是啟蒙運動最重要的追求目標。

### （四）重視個人良心

啟蒙運動對良心的解釋比宗教改革者更加開闊，宗教改革者對良心的解釋基本上以信仰為中心，而啟蒙運動則泛指一般的良心，

而且此良心的行使以理性判斷為基礎。

### （五）促成法國大革命

啟蒙運動引發追求改革與解放的力量帶動了法國大革命（French Revolution, 1789-1799），啟蒙運動本身也因著法國大革命帶來的變動不安與盲目騷動等等非理性表現，而明顯地停滯不進。有人因而以法國大革命為啟蒙運動的終結，或者為 18 世紀末至 19 世紀初由重視理性主義轉變成重視情感的浪漫主義運動（Romantic Movement, 1780-1830）之契機。

## 二、啟蒙運動與基督教信仰的關係

在歐洲發生的啟蒙運動事實上是多元而非單一的，各地的啟蒙運動各有其特色：法國啟蒙運動熱情奔放，銳意激進；德國啟蒙運動強調理性反思，重視教化；英國啟蒙運動擅長調和，務實漸進，綜合因而發展出理性與信仰從對立、尊重、互動到合作的多元關係：

### （一）理性與信仰互相對立：法國啟蒙運動

這種路線以伏爾泰（Voltaire, 1694-1778）為代表，獨尊理性而攻擊傳統基督教信仰以及迷信，雖以自然神論者自居，卻促成了「百科全書派」的無神論。這樣的思潮極度崇尚理性而把信仰視為非理性的迷信，造成理性與信仰互相對立的局面。然而一味地高舉理性，無形之中理性彷彿成為一種不容置疑的信仰，終於在法國大革命許多非理性的表現中開始受到質疑，而後逐漸地發展出重視情感的浪漫主義，作為啟蒙運動的修正與調整。

## （二）理性與信仰劃定界限：德國啟蒙運動

這種路線以康德為代表，主張一切都需要接受批判與檢驗，他於 1781 年出版的《純粹理性批判》（*The Critique of Pure Reason*）裡批判性地考察理性的範圍和界限，因為「我們的時代是真正的批判時代，一切都必須經受批判」，連宗教也必須受到理性的檢驗，「理性只會把這種敬重給予那經受得住它的自由而公開的檢驗的事物」。<sup>8</sup>1793 年康德出版《單純理性限度內的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*），<sup>9</sup>為理性與信仰的領域劃定界限。

## （三）理性與信仰良性互動：英國啟蒙運動

由於受到重視溝通協調的英國文化的影響，英國啟蒙運動比較溫和而尋求對話，這種路線以洛克為代表，他把有關理性的命題分成三類：合乎理性、超乎理性與反乎理性，<sup>10</sup>其中超乎理性的命題需要藉由信仰來理解，「信仰是根據提供命題者的信譽，選擇認同非經由理性演繹而來的命題，比如接受一些由上帝而來不尋常的溝通方式，我們稱這種認識真理的方式為啟示。」<sup>11</sup>換言之，洛克主張在理性與信仰之間建立一種穩健、審慎的互動關係。

8 康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯（北京：人民出版社，2004），3。

9 康德，《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯（北京：中國人民大學出版社，2003）。

10 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Penguin, 1997), 606.

11 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 608.



#### （四）理性與信仰攜手合作：蘇格蘭啟蒙運動

1707年《聯合法案》（*Acts of Union*）通過以後，蘇格蘭與英格蘭成為聯合王國，促成蘇格蘭的迅速發展，18世紀在蘇格蘭所發生的文明革新進步被稱為「蘇格蘭啟蒙運動」（*Scottish Enlightenment*）——追求實踐、重視經驗而落實在倫理道德與政治經濟思想，其中以哲學家休謨（*David Hume, 1711-1776*）與寫作《國富論》的亞當·斯密（*Adam Smith, 1723-1790*）尤為舉世聞名。<sup>12</sup>

許多神職人員參與啟蒙運動而成為領導者，以長老教會牧師哈奇森（*Francis Hutcheson, 1694-1746*）為例，他是格拉斯哥大學教授，重視道德感而強調基督教的道德重要性；而羅伯森（*William Robertson, 1721-1793*）牧師為長老教會議長且為知名歷史學家，他曾經擔任愛丁堡大學校長，主張思想寬容與自由，推動文化與科學的進步。蘇格蘭啟蒙運動在19世紀通過蘇格蘭與加拿大宣教師來臺宣教，影響了臺灣社會的發展。

### 三、啟蒙運動對神學的影響

啟蒙運動對神學的影響大致上有五方面：<sup>13</sup>

#### （一）理性化

中世紀和宗教改革時期，一般神學家主張理性必須順服《聖

---

12 亞瑟·赫曼（*Arthur Herman*），《蘇格蘭人如何發明現代世界》，韓文正譯（臺北：時報出版社，2003）。

13 參見白高倫（*Colin Brown*），《哲學與基督教信仰》，陳詠譯（香港：證道出版社，1980）。

經》或者上帝的啟示，而宗教改革者路德則特別貶抑理性在拯救事件上所扮演的角色，成為基督教神學的一個重要特色。啟蒙運動之後，神學家開始注重理性在信仰上的功能與角色，極端者甚至唯獨標榜理性而排斥啟示，但一般而言，他們認為理性是上帝的恩賜，所以理性和啟示應該互相不衝突，而且上帝的啟示和人的理性是和諧的。

## （二）道德化

由於啟蒙運動主張人文主義，形成以人為中心的思考方式，神學焦點從人與上帝的垂直關係，逐漸地轉移到人與人的水平關係，這意味著神學開始關注道德層面過於信仰層面，或者神學強調道德而視為信仰的必然表現，於是神學開始具有濃厚道德色彩，康德是影響神學道德化的重要代表人物。

## （三）個人化

現代社會的自我概念受到啟蒙運動時期哲學家笛卡兒影響很深，他終結了中世紀傳統社會重群體而輕個體的趨勢，建立了一種強調個體的主體性之自我概念，為現代社會展開新的格局。學者把笛卡兒形塑的自我概念稱為「笛卡兒式自我」（Cartesian Self），是現代社會個體性自我概念的主要原型。相對於千年之久極端重視歷史傳統的中世紀社會，17 與 18 世紀的啟蒙運動主張從理性出發，強調獨立客觀地運用理性思考，重視主體思考的地位，帶來強大的個體自我意識之覺醒。笛卡兒修正了中世紀以來忽視個體的集體主義傾向，開了個人主義之先河。信仰受此影響而成為個人的私事，基督宗教則成為個人性的宗教，連帶地神學也開始有個人化的傾向。

#### （四）人文化

以人為中心來看待基督教信仰，而不再以上帝為中心來建構基督教信仰，因此神學上開始重視人主導的地位，不論是以理性思考為中心，或者是以宗教經驗為中心，神學上都增添了濃厚的人文主義色彩。

#### （五）多元化

經過啟蒙運動之後，人們開始學習包容異己，在思想史上「容忍」的觀念是從啟蒙運動開始才漸漸地普遍被人接受。不難想像諸位宗教改革家如路德或加爾文，縱使信仰堅定熱忱，聰明才智過人，卻也不免犯下時代的錯誤——無法容忍。當包容異己成為共識之後，開始有多元聲音的出現，帶來了神學多元化發展的空間，人們不再具有尋求統一神學系統的絕對心態。

### 四、理性化的神學潮流

一般而言，啟蒙運動對基督宗教的批判，主要在於強調基督教信仰裡的理性與道德成分，盡量降低其神祕色彩，追求與重視理性、道德實踐、個人內在經驗以及文化科學進步相容的信仰態度，於是開展出理性化的神學潮流。以下介紹三種潮流：

#### （一）自然宗教

「自然宗教」的創始者是英國人海畢爵士（Lord Herbert of Cherbury, 1583-1648）於 1625 年所提出，主張人生而有普遍觀念，宗教是其一，稱為自然宗教。他的重要主張如下：

1. 承認上帝的存在，而且上帝應該受人敬拜。
2. 信仰必須加入道德因素。
3. 傳講「悔改」，而不宣揚「救贖」。
4. 相信上帝的賞善罰惡。

基本上，這是一種人文化的宗教思想。

## （二）自然神論

「自然神論」或稱為「理神論」（Deism），其中最有名的代表人物是科學家牛頓（Isaac Newton, 1642-1727）。自然神論者主張上帝在創造宇宙之後，就讓宇宙自由運行，並賜人理性得以管理世界，有如鐘錶匠在造錶之後就讓錶自行運轉。錶本身帶有鐘錶匠的巧思反映其個人特質，同樣地，上帝透過大自然的創造啟示祂自己，而且全然合乎理性。自然神論者主張上帝創造所設計的宇宙之後，宇宙便自然演化，在此觀點之下，產生兩種基本信念：

1. 因為上帝創造宇宙之後，便讓宇宙自由發展，所以上帝的啟示與人在大自然中所能尋找的啟示是一樣的，將「自然」和「啟示」連在一起，因此從大自然所得到的啟示，和從《聖經》所得到的啟示並沒有差別，從自然而來的宗教就是「啟示宗教」。
2. 宇宙是上帝所創造的，因此每個受造的人都具有宗教心，亦即人人都有普遍的宗教概念，這與人人都有普遍的理性概念相似，可見宗教與理性必定相容。自然神論認為「自然」與「宗教」、「理性」本質上不分，宗教與理性皆出自自然，出自同源的宗教與理性不可能自相矛盾，因此宗教必定合乎理性，應當努力調和科學和信仰的關係。

攻擊傳統基督教信仰以及迷信，而以無神論者聞名，不過他卻將自己定位為「自然神論者」，或稱「有神論者」。在西方的無神論傳統裡，反對上帝者所持的理由都不盡相同，有人主張為了要愛人，必須反對信上帝，伏爾泰即是一例。他主張用「愛人」來取代「信上帝」，認為真正愛人的人才是真正信上帝的人，因為唯有愛人的人才是真正有神的人。

伏爾泰以「愛人」取代「信上帝」的觀點，成為無神論者的一個重要的思想源頭，有些無神論者將「信上帝」與「愛人」截然對立，他們選擇無神論的立場是為了要愛人而否定上帝，費爾巴哈（Ludwig A. von Feuerbach, 1804-1872）就是一個典型的例子（參見第四部分第二章）。這種觀點在 20 世紀引起一場辯論，辯論雙方是新馬克思主義者布洛霍（Ernst Bloch, 1885-1977），以及希望神學家莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）。前者認為只有一個好的無神論者，才能做一個好的基督徒，意思是說，只有不信上帝的無神論者，才能像好的基督徒那樣去愛人。後者的論點正好相反，認為只有一個好的基督徒，才能做一個好的無神論者，亦即只有相信上帝的基督徒，才能做到像一個無神論者所期待地那般去愛人。辯論的焦點在於「愛人」和「信上帝」的關連，雙方都主張應當愛人，只是方法不一樣，因此單就「愛人」這一點而言，有神論者和無神論者應該有所交集。

伏爾泰雖然自稱是有神論者，但是他攻擊當時的教會以及傳統信仰卻是不爭的事實，縱使伏爾泰認為其所作所為都是基於愛人的緣故，但仍然常被列為無神論者。他代表當時的開明風氣，主張言論自由而支持社會改革，有如一位傑出的宣傳家，他在傳達理念、喚醒人心與引領大眾方面的動能強大，對於美國革命與法國大革命

理性化的走向。

## （二）康德

### 1. 思想背景

在思想史上，啟蒙運動帶出兩批重要的哲學家，一批是歐陸理性主義者，代表人物有笛卡兒、萊布尼茲（Gottfried W. Leibniz, 1646-1716），以及斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677）。另一批是英國經驗主義者，代表人物有洛克、柏克萊（George Berkeley, 1685-1753），以及休謨。綜合理性主義和經驗主義而集大成者為德國哲學家康德，他在哲學史上是具有開創時代意義的重要人物，在基督宗教思想史上也是影響神學走向的重要思想家。

### 2. 理性的極限

康德將理性劃分為「純粹理性」（即一般人所謂的理性）和「實踐理性」兩種，前者的對象是知識，而後者的對象是道德。康德認為藉由純粹理性，只能接觸到事物的表象，唯有藉著道德實踐才能觸及事物的核心本質（物自體）。雖然康德是啟蒙運動的典型代表者，但他重視理性的同時，也看到理性的限制。康德認為一般意義的理性只能把握事物的表象，局限於理論知識的層面，必須超越一般意義的理性，藉著在道德生活中具體實踐理性，才能觸及事物的核心。

### 3. 三大預設

康德自問說：「我為什麼要做一個道德的人呢？」原因在於有三件事情是道德實踐的先前預設：



### (1) 上帝存在

因為上帝存在，所以有公義的審判，因而必須做一個道德人。換言之，由於上帝存在，才有行善避惡的必要。

### (2) 靈魂不朽

好人在今生今世並不一定得到好報，壞人也不一定遭致惡報，所以死後靈魂必須延伸下去，直到最終的審判。由於靈魂不朽，所以人在世間所行的一切將持續到永遠，人人必須永遠面對自己所做的一切。

### (3) 自由意志

人有自由意志來選擇他所要做的，不論是行善或是為惡，皆出於自由抉擇，也因著人有意志自由，所以人必須選擇行善或是為惡。

因著上述的三大預設，道德實踐有其必然性。這三大預設不是出於理性思考，而是近乎宗教信念的先前預設，關係到上帝、靈魂以及意志。因此康德心目中的宗教必須與三大預設吻合，宗教是為了道德實踐而存在，康德從這一個角度出發，論及宗教的可能性和必要性。

## 4. 評論

一般而言，不能將康德歸類為神學家，因為他的「神學」不是一般意義的神學。康德反對任何對上帝存在的論證，以為上帝既不能證明其存在，也不能證明其不存在，因為上帝存在與否始終都不是理性的問題，而是道德實踐的先前預設。康德將上帝存在視為道德實踐的預設，作為一位道德人是出於上帝存在預設的「絕對命令」要求，預設是無法證明也不需要證明的。宗教對康德而言，最

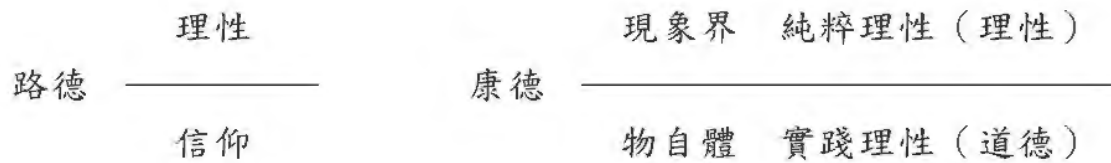


重要的就是成為道德的支撐點。如此康德將宗教置於道德實踐的預設裡，排除了理性證明的需要，但是他還是用一種「很理性的方式」將宗教置於道德實踐的預設裡。

就理性在神學上的應用而言，中世紀經院哲學家多瑪斯認為理性能夠通往啟示，理性的終點就是啟示的起點，哲學的盡頭就是神學的起頭，而自然的極限就是恩典的開始。宗教改革者路德則將理性通往啟示的這條路打斷，哲學不再走向神學，而自然不再能夠通往恩典。他認為人再怎麼努力，都不能靠自己到達上帝那裡，因為是上帝尋找人，而不是人尋找上帝，因此理性不能取代啟示，哲學不能取代神學，而自然不能取代恩典。

路德於 1546 年 1 月 17 日於威登堡的講章以攻擊理性而聞名，甚至斥責理性為娼妓，其實那些激烈言詞主要是出自為真道辯護的熱切，路德所攻擊的是以自我為中心而拒絕上帝的話之理性，沉浸於自我滿足而拒斥一切更高的智慧。他斥責理性在拯救事件上想要扮演角色，亦即斥責理性取代了啟示、哲學取代了神學、自然取代了恩典。由此可見路德宗教改革在基督宗教思想史標示了在信仰與理性之間劃定界限的標誌，而啟蒙運動哲學家康德也同樣在信仰與理性之間劃定界限。

康德一方面重視理性，另一方面看到理性的極限，以道德實踐為提昇理性之處。康德把「現象界」和「物自體」分開，「純粹理性」和「實踐理性」分開，也可以說是把「哲學理論」和「道德實踐」分開。從康德這種主張，可以看到他和宗教改革者路德平行之處，「理性」與「道德」的界限有如「理性」與「信仰」的界限，必須嚴格區分，康德在哲學上之革命，有如路德在宗教上之革命的迴響（見下簡圖）。



至於宗教信仰的定位，康德把宗教信仰歸諸於道德實踐的基礎預設層面。他的主張對神學發展而言有利有弊，其優點在於他將道建立在宗教性的預設之上，必須十分注重宗教；其缺點在於他將宗教化約為道德的預設，宗教好像只是為了道德實踐而存在。康德哲學可能導致主張倫理學必須有宗教性的基礎，因而重視神學的角色，也可能導致把神學當作不過是一種道德實踐的相關領域而已。

## 七、小結

從宗教改革到啟蒙運動，不只是對知識分子有意義，對一般民眾的啟蒙亦大有貢獻。以人對魔鬼的觀念為例，中世紀時魔鬼往往被一般人具象化，產生了許多離奇怪異的鄉野傳奇，而且有很多人被當作女巫燒死。到了宗教改革的時代，路德把魔鬼概念抽象化。他將凡是「反對基督」或者「反對恩典而背離信心」者稱為「魔鬼」，形同將魔鬼「神學化」。到了啟蒙運動的時代，民智大開，重視理性，愈來愈少人相信世上存在擁有具體形像的魔鬼。這種改變延續至今，而巴特更是以「虛無與欺騙」的概念界定魔鬼的本質。試觀這幾百年來的歷史，實在是一個思想啟蒙而得以解放的過程，而且每一個時代都有其連續性，這在西方社會歷時甚久，在其他的社會也必然如此。

宗教改革之後，將近三、四百年沒有出現大神學家，可能是

時代變化與轉接之故。宗教改革時路德是第一代改革者，加爾文是第二代，此後神學家就較少具有創意，反而開始有正統派出現，針對正統派的缺點而有敬虔派出現，然而敬虔主義的專長並不是神學研究，而是在信仰見證。隨後啟蒙運動帶來新的思考方向，可是不論自然神論或是重視理性的神學，都未能出現能夠整合基督宗教教義的大神學家，或者以新的語言與思考方式完整地重新解釋基督宗教教義者。畢竟要消化一個大時代走向，並不是容易的事，從中世紀的一千年歷史，進入宗教改革的更新，隨後一波接著又一波的思潮，需要時間才能充分消化而再出發，直到啟蒙運動末期轉成浪漫運動之後，19世紀才有大神學家士來馬赫出現。



# 總 結

宗教改革之後，基督教會的發展開始多元化，比如路德主張教會建立在上帝的話之基礎上，因此可分為「有形外在」與「屬靈內在」兩種教會，二者有如身體與靈魂的關係，重要的是在於後者。<sup>1</sup> 如此一來，教會的定義就愈來愈廣闊，路德說：「所以，你無論在什麼地方聽見人傳道，或有人信道，口裡承認，又按道理而行事為人，縱然人數很少，那裡無疑地有真實的聖教會……。」<sup>2</sup> 加爾文更進一步主張：「無論在哪裡，我們若發現神的道，被人純正宣講，聽到，而且聖禮也按照基督的吩咐施行，毫無疑問，那裡就有了上帝的教會。」<sup>3</sup>

多元發展的基督教會與一元領導的天主教會，不只在體制上不同，而且在有關拯救的神學思想上也有別，宗教改革主張從下而上轉成從上而下的思維之變革，連路德的稱義也要面對衛斯理的成聖之挑戰。天主教會與基督教會的分途發展終難以挽回，雙方還要共同面對啟蒙運動以後神學思想逐漸地脫離教會生活的專業化潮流。

## 一、拯救論的抉擇

宗教改革的發生，從神學思想來看，主要關注點在於拯救論，

---

1 路德，《路德語粹續集》，克爾編（香港：道聲出版社，1975），3-4。

2 路德，《路德語粹續集》，5。

3 加爾文，《基督教要義》第三冊，14。

## （二）宗教改革者路德

路德想要徹底地回到奧古斯丁重視上帝主權的立場，強調上帝在拯救事件上的主權，赦罪則是完全出於上帝主動的赦免，不以任何人為條件作為前提，因此福音是上帝無條件的應許而不必以遵行律法為條件，如此一來就完全地拒絕了「功德」的想法。上帝恩典是無條件的禮物，「因信稱義」就是透過信來領受上帝稱人為義的恩典。對上帝而言，「稱義」是主動的，上帝稱人為義；對人而言，「稱義」則是被動的，人「被」上帝稱為義。

路德的拯救論徹底地排除任何人神合作說與半伯拉糾主義色彩，甚至不贊同奧古斯丁的「成義」觀點，而力主回到《聖經》的「稱義」觀點，如此一來，屬靈與否並不在於靈性修練高深與否，而在於對上帝是否有信心，人若對上帝有「信」就是屬靈，反之最大的罪就是「不信」。由於罪已經使人與上帝隔絕，人已無法尋見上帝，整體而言，路德的神學焦點在於「上帝尋找人」。

## （三）基督教人文主義者伊拉斯姆

伊拉斯姆代表中世紀教會改革派的想法，他期待漸進的改革而非劇烈的變革，擔心路德對因信稱義的詮釋因強調上帝主權而犧牲了人的自由意志，成為一種嚴格的預定論而使得人失去自主性。他主張得救在於勵行基督宗教哲學而以《新約》為基督律法，作為倫理生活的教導。伊拉斯姆追求把基督教信仰落實於教化當中，期待一種基督教信仰深入人間生活的美景，他在所編的希臘文《新約》的序文裡說：「我向上帝祈願農夫犁田時唱一段《聖經》經文，織工織布時也哼一段與梭子移動聲唱和，……我深願旅人亦以此消遣

解除疲勞。簡而言之，我深願所有的基督徒都以《聖經》來溝通。」<sup>4</sup> 整體而言，伊拉斯姆的神學焦點在於「人藉由教化得以經歷人間天堂」。

#### （四）第二代宗教改革者加爾文

路德強烈主張因信稱義，主張人被上帝稱義是藉由信領受上帝的恩典，這是在上帝面前的隱密之事，而在人面前所能看見的是被稱義者流露出愛人的外在表現。前者之信有如果樹，而後者之愛則好像果子，果樹是源頭而果子是結果，畢竟以看不見的信為最基本的動力。加爾文雖然完全同意路德對於因信稱義的詮釋，然而在教導上卻主張應當從看得見的層面開始，在《基督教要義》裡他先論及看得見的重生，而後論及看不見的稱義，有如先論及看得見的愛，而後論及看不見的信，目的是強調真正的信必然落實於真正的愛。<sup>5</sup> 加爾文把路德觀點再加以擴大，拯救論的關注從「內在」擴展至「外在」，他主張在因信稱義之後，必須在今生今世的生活中心榮耀上帝，不僅在個人層面，而且也要在團體層面實踐上帝國的價值觀，在「地上」榮耀「天上」的上帝才是拯救的充分實現。整體而言，加爾文的神學焦點在於「榮耀上帝在地如在天」。

---

4 “Erasmus,” in *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed. by J. D. Douglas (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 350: “I would to God that the plow man would sing a text of the Scripture at his plow and that the weaver would hum them to the tune of his shuttle, ... I wish that the traveler would expel the weariness of his journey with this pastime. And, to be brief, I wish that all communication of the Christian would be of the Scriptures.”

5 加爾文，《基督教要義》第二冊，98-203。



了希臘思想裡的「愛自己」用語，以致給人的主動性留下一個比較大的發展空間。這樣的神學思想影響了中世紀教會，如經院哲學以「愛形成信」（faith formed by love）形容人主動參與拯救的信仰過程，<sup>7</sup>強調人必須運用理性與意志與上帝恩典合作。於是全心修道成為最有價值的生活，這意味著修道院裡的生活勝過世上的生活，這種鼓勵人修道的價值觀形成贖罪券介入上帝拯救作為的背景，人心傾向追求自己好處之由下而上的愛。

路德呼籲上帝的恩典是一種由上而下的愛，人應當由信靠上帝出發，才能結出超越人性限制之愛的果子——「信發動愛」（faith acting in love）。（《加拉太書》第5章6節）信心有如果樹，結出愛心的果子，因此只要有信就是最大的功德。原本奧古斯丁修會出身的路德，開始體會到需要與奧古斯丁「愛自己」的思維切割。奧古斯丁順應希臘傳統主張正當的愛己，結果保留了由下而上的愛之發展空間，路德卻反對希臘傳統而主張無我的信以發揚由上而下的愛。奧古斯丁對「愛自己」的肯定，使其不易從自我中心的窠臼走出來，而路德卻認為愛是「不求自己的益處」（《哥林多前書》第13章5節），追求徹底地以上帝為中心，取代以人為中心。

### 三、從稱義到重生、成聖

路德主張因信稱義，這意味著「不信」是最大的罪而為眾罪的源頭。路德對罪的觀察從倫理道德層次，提昇到宗教信仰層次。路德深知「自我中心」是犯罪的重要原因，罪就是以自我為中心來反

---

<sup>7</sup> C. Lindberg, *Love: A Brief History through Western Christianity* (Oxford: Blackwell, 2008), 103-117.

抗上帝，一切遵守倫理道德規範的努力，隱藏著靠人不靠上帝的自我中心危機，然而自我中心的人已經無力除去自己的自我中心，只有相信上帝，以上帝為中心，才能走出來，因而主張人沒有自由意志，只能活在犯罪的狀況中，或者活在上帝恩典帶來的改變中。

路德一再地強調信（稱義）是內在而看不見的，有如果樹為果子的源頭，而愛（重生）是外在而可見的，有如果子從果樹而出，這帶來一面倒地強調看不見的稱義而忽略看得見的重生之印象。因此，加爾文雖然完全同意路德因信稱義的主張，在神學論述上卻經常從人看得見的重生說起，把焦點集中在經歷上帝恩典者如何活出全新的生命，只是因著強調上帝主權，以預定論凸顯上帝在拯救事上的主權。

加爾文給宗教改革神學帶來強大的入世動力，內在的稱義必須藉由外在行為的重生實踐出來，因此他視《新約》為教會的藍圖，《舊約》則為國家的藍圖。他的預定論主張給基督徒帶來極大的實踐動力，追求活在上帝預定之下而認真勤勞地工作，近代德國社會學家韋伯主張加爾文預定論造成了資本主義精神的興起。重洗派雖然也非常強調實踐的必要，認為基督徒應當以行動追隨耶穌基督帶來的新律法，<sup>8</sup> 然而畢竟比較傾向避世的特質，使得重洗派在現實生活當中經常組成離群索居的信仰群體。

衛斯理在稱義與重生原本持平衡的看法，如其講章〈新生命〉（The New Birth）所示，他認為基督教信仰最核心的教義是「因信稱義」與「新生命」，前者是上帝為人做的寬恕赦罪，後者則是上帝在人裡面做的更新重生。就時間順序而言，二者並無孰先孰後之

---

8 J. M. Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics* (London: SCM, 1979), 12-20.

一，他對於信仰群體的必要予以高度重視說：「凡以上帝為父，就是以教會為母。」<sup>12</sup>「由於我們的軟弱，必須終生在她（教會）的學校做她的學生，不得離去。」<sup>13</sup>

宗教改革思想與奧古斯丁重視《聖經》的神學傳承有關，然而奧古斯丁也相當重視體制教會以及其所代表的教會傳統，而天主教會反對宗教改革也是根據奧古斯丁而來，這反映了奧古斯丁神學思想內部的張力。羅馬教廷於 1545-1563 年期間召開特倫托會議決定對於宗教改革的立場，在強調教會傳統與《聖經》平行以及把旁經收入正典的主張上確認雙方分途發展，而以武加大譯本為神聖標準本更是重申傳統的權威。特倫托會議的決議無異於主張在實踐上傳統優先於《聖經》，直到 20 世紀開明的梵蒂岡第二次會議（簡稱梵二）仍然主張：「以權威解釋所寫成或所傳授的天主聖言之職權，只屬於教會生活的訓導當局，它藉耶穌基督的名義而行使其權威。」<sup>14</sup> 很明白地把傳統（教會當局）置於《聖經》之上。

其實奧古斯丁神學思想內部的張力也一直都是天主教會內部的張力，如楊深（Cornelius Jansen, 1585-1638）的例子可見。楊深是荷蘭人，在比利時的伊普斯（Ypres）任主教，他反對經院哲學，認為已經偏離初代教會傳統。他依照奧古斯丁傳統，主張人的意志已經完全敗壞，信心是出於上帝而且是上帝恩典的禮物。楊深的主張和許多宗教改革者極為相近，他希望以回復奧古斯丁取代宗教改革，而他並沒有離開天主教會，也沒有宗教改革的意圖，只是盡力

---

12 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 2, 1012 (4.1.1).

13 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 2, 1016 (4.1.4).

14 中國主教團秘書處編譯，《大公會議文獻》（臺北：中國主教團秘書處，1981），122。

地陳述奧古斯丁的主張，但卻與耶穌會水火不容而被天主教會定罪。楊深的跟隨者被稱為「楊深主義」，亦被天主教會定罪，可見反宗教改革後的天主教會傾向保守，寧可採取中世紀流傳已久，接近半伯拉糾的立場。

法國著名思想家巴斯卡（Blaise Pascal, 1623-1662）是楊深主義的追隨者，其思想具有奧古斯丁神學特色，所著《沉思錄》（*Pensées*）為神學與哲學名著。因此羅馬天主教的經院哲學從 17 世紀中葉到 19 世紀仍然聲勢很大，對於啟蒙運動以及神學的發展之回應都傾向保守。

## 五、神學的專業化

從 16-18 世紀當中，具創意的哲學活動是發生在大學之外，如笛卡兒、斯賓諾莎、馬勒伯朗士（Nicolas Malebranche, 1638-1715）與萊布尼茲，哲學逐漸地回復自主地位。然而，從 18 世紀末起，重要哲學家幾乎全部來自大學，比如：伏爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）、康德、費希特（Johann G. Fichte, 1762-1814）、謝林（Friedrich W. J. Schelling, 1775-1854）與黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）。<sup>15</sup> 18 世紀哲學受大學的特色影響而專業化，哲學家來自大學裡的哲學教授，專業者訓練專業者以能夠從事教學為主軸，以專業與職業生涯為考量，不再有實踐意涵，而且局限在少數菁英。大學本身的特色使得哲學的專業化加速發展，同樣影響了神學專業化的發展。「大學的特色之一就是由培養訓練教授的教授所組成，

---

15. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 270-271.

或者由培養訓練專業者的專業者所組成。教育的目的不再是那些追求充分發展的人，而是那些想要學會如何訓練別人成為專家的專家。」<sup>16</sup>

專業化帶來哲學的理論與實踐逐漸脫節，法國學者阿鐸（Pierre Hadot, 1922-2010）引述伊比鳩魯主義（Epicureanism）的話說：「哲學家的論述若不能醫治靈魂的痛苦是無用的。」<sup>17</sup> 當面對疾病時，醫藥的目的就是醫治，而不是高談闊論。同樣地，神學也逐漸地走向實踐與理論脫節，成為屬於專家們的專業學門。16世紀宗教改革以來強調「唯獨《聖經》」，然而因注重因信稱義而連帶地減弱對靈修操練的重視，造成神學理論與實踐脫節，加上從哲學專業化潮流而來的影響，使得神學也開始專業化。

## 六、小結

從歷史的延續性來看，15世紀的文藝復興是人文精神的覺醒，16世紀的宗教改革是信仰良心的覺醒，17、18世紀啟蒙運動則是理性運用的覺醒，都是從傳統社會逐漸地邁向多元發展。啟蒙運動帶來理性與信仰之間的張力之衝擊，與基督宗教神學思想從對立、尊重、互動到合作各種關係，這對於近代基督宗教神學思想的形塑發揮很大的影響。

從基督宗教思想史的角度來看，宗教改革之後的正統派神學形

---

16 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 270.

17 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 282.

成於 16 世紀末與 17 世紀之間，引發了 17 世紀敬虔主義的反彈，就反抗正統派權威這點而言，敬虔主義與啟蒙運動反抗傳統權威的精神相通，有助於喚起 17 與 18 世紀啟蒙運動所發動的理性覺醒。這些歷史潮流的發展是建立在一連串的覺醒之上，而追求理性運用與思想自由的啟蒙運動更是為現代社會鋪路，終於使得西方社會從千年之久的傳統社會逐漸轉型，進入近代教會時期而迎向現代社會。

## 第四部分

近代教會時期（19-21 世紀）：  
邁向現代社會



# 導 言

15 世紀是文藝復興的時代，人們第一次自長久的中世紀得到解放，16 世紀是宗教改革的時代，人們經歷到信仰良心的解放，而 17、18 世紀是啟蒙運動的時代，人們又得到知性上的解放。因此，不應當將這幾個運動視為互相對立的，而應該視為互相影響的，其中啟蒙運動帶給人們無上的自我肯定以及自信，其影響力延續到今日。若不是因啟蒙運動促使人類大膽地追求理性的認識，而使人對自然現象不再存有迷信與禁忌，因此使得自然科學蓬勃發展。

自然科學發展後所帶動的科學精神，在心理學上影響弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）對於人類最深層、陰暗的部分，大膽地詳加探討；在社會學上則醞釀了馬克思以科學精神探討人類社會經濟以及權力層面的衝突與鬥爭思想興起的背景，可見 19 世紀是一個通往現代社會的重要世紀，並持續地影響著現代社會。

在歷經 16 世紀的宗教改革之後，緊接著啟蒙運動是由 17、18 世紀延續至 19、20 世紀的現代社會，乃至 20 世紀末至 21 世紀挑戰現代性的後現代思潮。在歷史上，啟蒙運動是重大的分水嶺，啟蒙運動之前後，無論在政治、文化、社會、經濟等等層面都產生巨大的變化，而啟蒙運動同樣也在基督宗教思想史上留下重大的影響。啟蒙運動是一個很大的研究題目，截至目前為止，如果人文科學和社會科學想要尋找「現代社會」的源頭，如果想要研究現代性（modernity）的話，勢必要追溯到啟蒙運動，因為現代人仍然生

活在啟蒙運動的影響之下。近代教會時期就是籠罩在啟蒙運動的全面影響之下，然而漸漸地又必須開始面對 20 世紀末至 21 世紀的後現代思潮挑戰。

根據 20 世紀法蘭克福學派哲學家哈伯瑪斯（Jürgen Habermas, 1929-）的觀察，從啟蒙運動開啟的現代社會，同時帶來一種全新的意識。「『現代』（*modernus*）一詞最早出現在公元 5 世紀，意思是要把已經皈依『基督教』的現代社會與仍然屬於『異教』的羅馬社會區別開來。」<sup>1</sup> 因此，「現代」一直帶有「一種新的時間意識」，而且是「徹底面向未來的」。<sup>2</sup> 「由於新世界即現代世界與舊世界的區別在於它是向未來開放的，因此，時代在推陳出新的每一個當下環節上都不斷重新開始。」<sup>3</sup> 結果是，「當下的時代」是「現代」當中產生新時代最關鍵性的片刻。

現代的「新」對照於前現代或者傳統的「舊」；現代的面向未來對照於前現代或者傳統的流連過去。現代人的重要特徵是「重視理性」，「由於現代認為自身與傳統是相對立的，因此，現代想在理性當中尋找到自己的立足點」。<sup>4</sup> 基督宗教思想史的近代教會時期，從啟蒙運動出發而邁向現代社會，歷經重視理性思潮以及多元化傾向的衝擊，在基督宗教思想史上有非常豐富的發展。

---

1 哈伯瑪斯，〈現代性的概念〉，《後民族結構》，曹衛東譯（上海：人民出版社，2002），178。

2 哈伯瑪斯，〈現代性的概念〉，《後民族結構》，178-179。

3 哈伯瑪斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2004），7-8。

4 哈伯瑪斯，〈現代性的概念〉，《後民族結構》，179。



# 第一章 19 世紀德國士來馬赫的神學整合

啟蒙運動雖然以「理性」為中心，但是啟蒙運動卻不等於「理性主義」。「理性主義」是啟蒙運動一個很大的特色，與「超自然主義」相互對立，前者追求自然的可能，而後者追求超自然的可能，兩者都是以理性為出發，以致後來發生浪漫主義的反動，對全面以理性為中心的取向提出質疑，但是並未放棄理性，算是啟蒙運動的一個轉型。<sup>1</sup>18 世紀末以及 19 世紀初的啟蒙運動末期發生了浪漫主義運動，從注重情感的角度針對啟蒙運動過分注重理性提出調整，浪漫主義運動和啟蒙運動仍舊保有傳承關係，不是要回到啟蒙運動之前，而是修正啟蒙運動，亦可視為啟蒙運動自我調整的一個旁支，19 世紀最偉大的神學家士來馬赫為其代表人物。

## 一、思潮背景

啟蒙運動末期受到兩波很大的衝擊，其一是法國大革命（1789-1799），這一場非理性的革命對於一向標榜理性的啟蒙運動，是一個很大的打擊；其二是浪漫主義運動，為啟蒙運動的分支，對啟蒙運動重視理性的取向提出調整。浪漫主義影響神學的發展極其深遠，以下簡單介紹浪漫主義運動。

在浪漫主義運動先驅者當中，最重要的是盧梭，他質疑啟蒙運

---

1 Bengt Hägglund, *History of Theology* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1968), 351.

動的理性原則與進步觀念，重視情感，主張回歸自然與人民的普遍意志，醞釀了 18 世紀末浪漫運動的轉向。盧梭認為宗教應當注重人的感性與情感，換言之，宗教的內涵在於抒發人的感性與情感，這是每一個人天生就能經驗到的，而且是一種美的體驗，因此主張注重感性與情感的自然宗教。盧梭反對注重理性或啟示的宗教，因此他與注重理性的自然神論者保持距離，與注重啟示的傳統教會也扞格不入。

浪漫主義真正盛行而形成運動是在盧梭之後，大約從 1780-1830 年。在浪漫主義運動風潮之下，產生了許多偉大的人物，如貝多芬（Ludwig van Beethoven, 1770-1827）、蕭邦（Frédéric F. Chopin, 1810-1849）、歌德（Johann W. von Goethe, 1749-1832）、賀德林（Friedrich Hölderlin, 1770-1843）與布雷克（William Blake, 1757-1827）等音樂家與文學家。浪漫主義運動的興起，主要是對於啟蒙運動過分注重理性的取向作了一些修正，其重要主張如下：<sup>2</sup>

### （一）注重整體性

注重整體性，反對分割狀態而追求包容，拒絕把豐富的經驗化約為理性原則。

### （二）回歸單純

主張回歸單純的生活，反對過於複雜的生活，以返璞歸真為最高理想。

---

<sup>2</sup> J. C. Livingston, *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II* (N. Y.: Macmillan, 1971), 80-83.

### （三）反對理性主義

極力反對過分重視理性的理性主義，不贊成對理性做狹義的瞭解，而強調個人經驗的重要。

### （四）與自然和諧

自然不是理性處理的對象，自然是極為多元，帶有很多可能性的創造歷程，因而浪漫主義運動主張追求人和大自然的合一以及和諧的關係。

### （五）復古傾向

推崇古代，傾向將古代社會的一切當作理想的典範，追求復古。

## 二、生平著作

曾經沉浸於浪漫主義的士來馬赫在思想史上的定位非常廣泛，除了神學之外還跨足哲學、詮釋學與教育學等領域，他在學術界的活動也多采多姿，狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）曾寫了《士來馬赫傳》（*The Life of Schleiermacher*）稱他為「神學中的康德」。1810年洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835）聯合費希特與士來馬赫創辦柏林大學。士來馬赫負責撰寫創校文件，擔任首任神學系主任，且於1815-1816年擔任柏林大學校長，其後一直擔任柏林大學神學教授至逝世為止。

士來馬赫與其父親皆為改革宗教會牧師，從小受到家庭敬虔環境的影響，曾經就讀莫拉維亞弟兄會創辦的學校，他在那裡經歷十分敬虔的信仰生活，成為他一生從事神學的第一個重要源頭。早期

士來馬赫在敬虔派的薰陶感染之下，對於基督教信仰有親身的深刻體驗，然而在大學時期發生了一次轉折，他開始轉向理性主義。由於受到哈勒大學（University of Halle）理性主義的影響，他開始熱衷於希臘哲學思想。1796年他在柏林擔任慈善醫院牧師，在浪漫主義的激流薰陶之下加入了柏林上層社會的浪漫派圈子，1797年起他與浪漫派精神領袖施勒格爾（Karl W. F. Schlegel, 1772-1829）在一起住了兩年，天天出入沙龍，這又是一次士來馬赫思想的轉折，1799年的《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》（*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*）可以視為這段時期的成果。

出身於敬虔主義背景的士來馬赫，不僅受過啟蒙運動的洗禮，同時也深受浪漫主義薰陶，其中啟蒙運動與浪漫主義代表一種對於人性的樂觀觀點，而敬虔主義卻對於人性陰暗面有相當務實的深刻認識，因此在他身上可以觀察到基督宗教人觀的絕佳整合。16世紀宗教改革時期路德以極其深刻的宗教體驗引發對宗教良心的重視，隨後17與18世紀基督教經院哲學（亦即正統派）卻致力於理性的整理而把宗教改革神學體系化與教條化，唯有敬虔主義強調宗教經驗與之對抗，而後啟蒙運動卻又獨尊理性。1793年啟蒙運動哲學家康德出版《單純理性限度內的宗教》把宗教當作道德理性的前設，他雖成長於敬虔信仰背景，卻把宗教當作道德的預設，彷彿宗教是為了道德而存在一般。直到19世紀，綜合浪漫主義、啟蒙運動與敬虔主義的士來馬赫才賦予宗教獨特地位，強調宗教本質既非理性，亦非道德，而是情感。

1799年士來馬赫出版《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講



話》，<sup>3</sup>從副題可見他向對宗教懷有偏見的知識分子釐清宗教意義的抱負。此書主張宗教的核心在於「情感」，這是士來馬赫對於啟蒙運動以來一面倒地使用理性詮釋宗教之重大調整。此書與康德的《單純理性限度內的宗教》相隔六年，士來馬赫寫作此書頗有與之抗衡的味道。前者是啟蒙運動理性主義詮釋宗教的範例，後者則是浪漫主義詮釋宗教的代表，從「理性」到「情感」，各具有指標性意義。

士來馬赫一生的重要著作，<sup>4</sup>除了《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》之外，以1821年完成而於1830年修訂的《基督教信仰》（*The Christian Faith*）影響最大，是他一生中最重要的系統神學鉅著。傳統上德國神學家在離世之前，都會努力留下一套系統神學，簡稱為教義學（Dogmatic）。以「教義學」來稱呼最重要的系統神學著作的傳統，到士來馬赫卻改稱為「基督教信仰」。這意味著著重《聖經》啟示與傳統權威的「教義學」，逐漸地轉向強調宗教經驗的「基督教信仰」。這是一個重大的典範轉移，因為他所要討論的不是「客觀的基督教教義」，而是「主觀的人之信仰」，士來馬赫以人為中心而系統性地論述基督教信仰，這在系統神學的方法論上是一大突破。以人的眼光為出發點，用「信仰為絕對依賴的

---

3 士來馬赫，《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》，鄧安慶譯（香港：道風書社，2009）。

4 目前關於士來馬赫的書，中文翻譯很少，目前僅有：士來馬赫，《士來馬赫：宗教與敬虔》，謝扶雅編（香港：基督教文藝出版社，1967），此書收有《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》以及《基督教信仰》之片斷，可惜譯文極其難解。這是因為士來馬赫的作品原本晦澀，即使譯成中文也不易了解。另外亦可參考2009年出版的譯著：士來馬赫，《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》。

情感與意識」為中心思想，論述信仰的內涵，這種對於宗教信仰的重新詮釋被漢斯·昆（Hans Küng, 1928-）稱為「一個徹底現代人的神學家」。<sup>5</sup>

1830年，士來馬赫出版《神學研究綱要》（*Brief Outline on the Study of Theology*），這本小書首度把神學研究劃分成不同領域，共有哲學神學、歷史神學與實踐神學三大類，直接影響神學的分科，是最早對神學作系統性分類的一本著作，也對神學訓練提出完整的計畫。士來馬赫的分類與建議一直影響到現代的神學教育制度，按照神學教育發展的歷史來說，今日神學院的訓練架構，士來馬赫應是創始者。

### 三、神學思想

士來馬赫的神學思想博大精深，在此以七點簡介如下：

#### （一）宗教的本質為情感與意識

士來馬赫認為宗教的本質不是知識，也不是行動，而是敬虔的宗教情感。士來馬赫反對將宗教視為抽象理論，也反對康德以道德理性為中心來理解宗教。在《論宗教：對蔑視宗教的有教養者講話》一書中，士來馬赫常用「Gefühl」（感覺，情感，即英文之Feeling）一字，他認為宗教的本質是「情」，是「感性」、「感情」與「感受」。這種宗教本質是情感的認識，與士來馬赫敬虔的體驗有關，因為那是無法以理性取代的。

<sup>5</sup> 漢斯·昆，《基督教大思想家》，包利民譯（香港：漢語基督教文化研究所，1995），170。

士來馬赫在其系統神學《基督教信仰》裡，主張「信仰」就是「絕對倚靠的情感」或「絕對倚靠的意識」，宗教體驗就是絕對倚靠的體驗。據此，他認為人若是缺乏這種絕對倚靠的情感或意識，就是罪。就士來馬赫而言，「情感」和「意識」是不可截然劃分的，因此他將二者交互應用，其所說的「情感」本身兼具「意識」的意思，說明宗教情感亦帶有包含理性的覺醒含意。

路德認為罪是上帝與人的關係遭到破壞，而以「不信」為最大的罪；奧古斯丁主張罪就是「驕傲」與「自我中心」，常常表現於「情慾」；及至士來馬赫，強調罪是「缺乏絕對倚靠上帝的情感和意識」。若從士來馬赫的思想背景觀察，不難理解他所持的觀點與敬虔主義以及浪漫主義的關連。一位有過深刻敬虔信仰體驗者，一定經歷過絕對倚靠、全心信賴的信仰階段，這種體驗是出於一種覺醒，比較偏向情感，而不是出自理性，但絕非濫情，是無可否認地對倚靠上帝的深切體認。在現實生活當中，人往往缺乏此種體認，這就說明了人的罪。

## （二）由人出發的神學方法

如上所述，士來馬赫不將其系統神學稱為「教義學」，而稱為「基督教信仰」，因為出發點是「人的信仰」，不是「上帝的啟示」，也不是「客觀的教義」，而是「主觀的信仰」。在神學方法上，士來馬赫完全從人的角度出發，以人的情感與意識來界定信仰。在《基督教信仰》一書中，更是以此種方法界定基督教的教義，真可說是神學方法論上的「哥白尼革命」，因而士來馬赫不用基督教的「教義學」，而用人的「基督教信仰」為其系統神學書名，通常這種神學方法稱為「人論進路」（anthropological approach）。

傳統上的教義學，常常以討論三一上帝為中心，而按照聖父、聖子、聖靈的順序，依次論述，或者以論啟示為起首，而後論及三一上帝。士來馬赫打破傳統的方法，他在《基督教信仰》中的一小部分放入三一論，分量之少猶如附錄。士來馬赫所持的理由是：三一論屬於第二級的教義。「第一級教義」是與絕對倚靠上帝的情感或意識有直接關連者，「第二級教義」則是對第一級教義的解釋和檢討，而不直接觸及宗教情感與意識者。第一級教義為核心教義，而第二級教義僅僅是其解釋與反省，所以士來馬赫不以三一論為重要。

### （三）主體意識的覺醒

19世紀初因著啟蒙運動的影響，社會結構有了改變，人的主體意識大大地抬頭。士來馬赫以意識來界定信仰，可以說是主體意識在宗教信仰上的覺醒，士來馬赫將這種意識的覺醒和情感的覺醒放在一起，使宗教信仰的覺醒帶有情感的特色。士來馬赫之所以論及信仰意識，需考慮其人在普遍主體意識覺醒的時代背景，他將大環境的主體意識放入宗教信仰裡面考慮，也是在神學上回應主體意識的覺醒。換言之，士來馬赫以敏銳的神學思想回應反映了時代思潮。

### （四）團體意識的覺醒

19世紀的德國社會開始發展公民意識，公民意識乃指公民個體開始覺醒其為具有權利之團體的成員，因而伴隨著團體意識的覺醒，各種集會結社愈來愈普及，個體開始透過參與團體而凝聚各種團體意識。士來馬赫是教理史上第一位正式注意到團體意識的神學

### （五）由下而上的基督論

士來馬赫以人的角度談論耶穌基督，主張耶穌基督為上帝之子，最大的理由就是耶穌基督「對上帝有絕對完全倚靠的情感和意識」。士來馬赫的神學以耶穌基督為中心，他認為耶穌基督是具有最完美宗教意識的人，因此他的基督論是從人出發而論及完美，是十分徹底地由下而上的基督論，他對耶穌基督的了解完全是以人為出發點。他在耶穌身上看到人對上帝的意識之完美表達，也因此而成為世人的典範。士來馬赫雖然由下而上論及耶穌基督，但仍高舉耶穌基督的地位，主張耶穌基督既然如此完美，必定是從上帝而來，屬於創造者，而不屬於被造者。士來馬赫也相信通過耶穌基督的救贖，可以恢復人對上帝的意識——除去人的罪，就是恢復所失去對上帝的意識。

### （六）重視經驗

士來馬赫談論基督宗教時，不從「啟示」談起，而從「經驗」說起，然後論述到基督宗教的宗教經驗為何是諸宗教當中最好的。因為談論基督宗教時必須談到宗教經驗，既然如此，就不能只局限在基督宗教，必須廣泛地討論不同宗教的經驗，而後以宗教經驗的角度說明基督宗教是最好的宗教。士來馬赫的方法對日後宗教學的發展影響深遠，後來也為許多系統神學家所採用。

士來馬赫重視「經驗」的方法與巴特重視「啟示」的方法恰好相反，巴特與士來馬赫的對立涵蓋了近代主要神學議題，實在是19-20世紀基督宗教思想史上的大事。巴特對「宗教」十分反感，將宗教予以負面界定，而與啟示相對立，巴特認為「宗教」是人尋

《聖誕節座談》，在書中的片段有其自我投射的成分。<sup>6</sup>

聖誕晚會裡有男性、女性以及兒童，有趣的是，男性似乎無視於聖誕假期，而熱衷於基督之理性神學辯論，女性與兒童則享受聖誕禮物、音樂以及閒談。士來馬赫藉著書中的女人說：「但是你們男人只是關於祂（耶穌）作爭辯，我們卻愛祂而崇敬祂。」<sup>7</sup>由於談話的處境是在討論如何保持兒童的天真，士來馬赫透過這話展開他的主張：女性保存了兒童的天真，男性則已陷入理性思辨的迷障裡，因而必須經過悔改，才能回復天真。士來馬赫藉著書中的男人說：

無意識的和反省的兩者之矛盾，在我們男人裡顯得更加強烈，它在那過渡期間裡，正在那個動盪企求及與外界和本身作熱烈鬥爭中才表現它自己；反之，在你們恬靜而優和的本性裡，兩種成分的連續以及其內在統一表明出來：在你們，聖潔的誠摯與柔和的遊戲是相隨一致的。<sup>8</sup>

士來馬赫認為男性在成長之後，其意識與無意識發生衝突，唯有女性始終二者不分離，有如兒童。在男性理性思辨的世界裡，潛藏著無意識與意識層面分離的掙扎，而在女性的虔敬當中，有如兒童遊戲般地呈現和諧與一致。

論到聖誕節本身，士來馬赫以為只有女性與兒童才能真正了解其意義：

很顯然地，到處的婦人和女孩子都是這些可愛節期的靈魂；

6 B. A. Gerrish, *A Prince of the Church* (London: SCM, 1984).

7 士來馬赫，《士來馬赫：宗教與敬虔》，488。

8 士來馬赫，《士來馬赫：宗教與敬虔》，488。



她們是最忙著那些，亦最純潔受其影響力，而對之懷著最高度的高興。假如這類的事堆在只是你們男人身上的，它們就立刻完蛋了；它們單藉著我們而成為永久的傳統。<sup>9</sup>

畢竟聖誕節是一個屬於「女性」與「兒童」的節期，因為有一「嬰兒」在「母親」的懷中來到世間。士來馬赫看到女性與兒童的深度靈性特質，他本人雖具有女性與兒童靈性特質，卻還是選擇以男性的理性論辯方式著作，以嚴格推理的方式呈現宗教情感的重要以及理性在宗教上的限制。

終其一生，士來馬赫均未離開敬虔的信仰體驗，他的父親於1802年逝世，於是他回到故鄉，拜訪曾經參加過的莫拉維亞弟兄會團體。士來馬赫回憶說他因為參加這個團體而有宗教意識之覺醒，明白有一個更高的世界，神祕的宗教體驗使得他能夠屢次通過懷疑的衝擊與考驗，因此他說：「我在經歷許多事之後，再一次成為莫拉維亞弟兄會的成員，只不過我是站在較高的層次（only of a higher order）。」<sup>10</sup> 意思暗指，他以神學著作與教學來繼續敬虔的信仰體驗。

## 五、評論

士來馬赫是一位極為重要的19世紀神學思想家，20世紀神學大師巴特在神學上是與士來馬赫對立的，他曾感慨說自己花費一輩子與士來馬赫角力，畢竟任何一位偉大的思想家都難以脫離先前世

---

<sup>9</sup> 士來馬赫，《士來馬赫：宗教與敬虔》，489。

<sup>10</sup> B. A. Gerrish, *A Prince of the Church*, 13.



## （二）上帝的靈與人的靈

人的語言表達能力實在有限，因此用來傳達觀念容易失真。士來馬赫的聖靈論如果完整地加以了解，尚可平衡地應用，但是「共同的靈」容易導致觀念的偏移，因為這是以人的角度所看到的聖靈，長時間之後會造成上帝的靈與人的靈之混淆，不知共同的靈到底來自上帝，還是來自人？有人把自己的宗教經驗直接說成聖靈的工作，其實這是從人的角度出發而來，這種未經分辨的說法到後來，常常會使得「以人為中心的語言」形成「以人為中心的觀念」，以致無法區分宗教經驗究竟來自上帝或是人。有人形容禱告中全身充滿熱流為聖靈在身上遊走，事實上只是以人的角度在描述那個熱流，但是這種語言使用久了之後，聖靈就似乎和人的經驗百分之百連結在一起了，使得來自上帝者與來自人者之間產生混淆。

## （三）團體與個體

在個人主義流行的現代，強調信仰的團體層面好像不合時宜，不過《聖經》中的信仰者，卻不像今日我們想像中那麼個人主義，《舊約》中的以色列人一向是以整體而存在，《新約》中耶穌教導門徒的主禱文，一開始是「我們在天上的父」，是「我們」，而不是單獨的「我」。啟蒙運動之後造成個人主義興起，現代化加速了這個傾向，許多基督徒不知不覺中受到個人主義影響，認定耶穌基督為「『我』個人的救主」，不過當過於強調「我」這個字眼時，自然而然個人色彩濃厚，甚至演變成主張唯有個人與基督有特別的關係，而忘記了基督教信仰並不只是個人的信仰，個人只是信仰團體中的一小部分而已。

個學派，主張《聖經》的內容與個別基督徒的拯救體驗相互呼應，其中重要成員神學家霍夫曼（Johann C. K. von Hofmann, 1810-1877）在啟蒙運動衝擊下，主張神學必須建立在三個基礎上：重生體驗、教會與《聖經》。霍夫曼曾說：「身為神學家，最重要的條件是，我是基督徒。」換句話說，如果不是基督徒，根本沒有研究神學的條件。

霍夫曼對《聖經》的看法影響深遠，他主張「《聖經》所呈現的是一連串的拯救事件」，從霍夫曼開始，人們開始使用「拯救史」的角度看待《聖經》。20世紀偉大的神學家巴特以及《舊約》學者馮拉德也是採用拯救史的神學方法。庫爾曼（Oscar Cullmann, 1902-1999）是當代瑞士改革宗《新約》學者，他亦採用拯救史的觀點，反對布特曼（Rudolf K. Bultmann, 1884-1976）以信仰為實存的主觀體驗，主張信仰是一種客觀的拯救歷史。

### （三）回歸真實存在

#### 1. 追求主觀性真理：齊克果

齊克果是非常難得一見真誠的基督教思想家，他出生於丹麥，在孤獨中成長，也在孤獨中深深體驗到個體的真實存在感受。父親在妻子死後未滿一年就與女傭結婚，四個月後女傭生下齊克果，因此他生來帶有罪惡感。齊克果在家中四男三女裡排行最小，後家人逐一亡故，僅存二男與父親。他生性極其敏感而父親又非常憂鬱，受到父親的影響，加以父親期待他儘早扮演大人的角色，因此齊克果從孩童時期起就處於巨大的憂鬱之中，且倍感壓力。但他把這憂鬱隱藏在外表的歡樂與生活樂趣之下，他說：「我唯一的快樂乃是

沒有人能夠發現我所感到的是如何不幸。」<sup>12</sup>對於巨大的壓力，他則自我剖析：「從最幼年開始，我就被那憂鬱的老人自己所陷入並且加之於我的憂苦印象所壓倒。一個小孩子——這是何等的瘋狂！——卻要滑稽地扮演老人！」<sup>13</sup>

齊克果最大的問題不在於他的父親缺乏愛，「而在於誤把一個兒童當作老人」。<sup>14</sup>因此，齊克果是在父親嚴厲期待之下，於基督教環境中被認真地當作老人教養長大。父親的嚴重憂鬱與嚴格的宗教教育二者結合在一起，形成一個不健康的生長環境，而在這個環境中非常重要的一個部分，就是後來他所極力批判稱為「基督教界」（Christendom）的丹麥國家教會體制。「基督教界」原本單單描述一個以基督教信仰為核心的社會與文化之總稱，這對齊克果而言卻成為負面用語，因為一個團體性的基督教往往是一個淪為形式化失真的基督教。

齊克果二十七歲時與十七歲的蕾琪娜（Regina Olsen, 1822-1904）訂婚，不知何故，隔年解除了婚約，隨後他轉往柏林，兩年之間完成四本重要著作——《或此或彼》（*Either/or*）、《重敘》（*Repetition*）、《恐懼與顫怖》（*Fear and Trembling*）、《兩篇教導談話》（*Two Edifying Discourses*），後三者都是獻給蕾琪娜，可見解除婚約的事仍纏繞著他，而《恐懼與顫怖》就是在經歷了驚濤駭浪的心路歷程之後寫成，其中反映了他對存在問題的深刻思考。

---

12 齊克果，《作為一個作者我的作品之觀點》，孟祥森譯（臺北：水牛出版社，1968），76。

13 齊克果，《作為一個作者我的作品之觀點》，76。

14 齊克果，《作為一個作者我的作品之觀點》，77。

疑，他信仰不可相信的」。<sup>19</sup>由於信仰層次超越理性層次，齊克果詮釋亞伯拉罕奉獻以撒的信心說：「他因荒謬而信仰；因為一切人性的計算已終止活動。」<sup>20</sup>若要關閉人們思考當中最常用的計算，這是違反人的一切本能，齊克果認為只有用「跳躍」才能形容這種躍入信仰的動作。「它（信仰）沒有任何思想可加以掌握的，因為信仰開始之處正是思想撒手的地方。」<sup>21</sup>

由於主觀性是屬於個體的，這意味著唯有個體的存在深度是進入真理的途徑，當論及宗教信仰時尤其如此。「『個人』，以宗教的觀點而言，是這個時代，一切歷史以及人類全體必須通過的範疇。」<sup>22</sup>然而，基督教界的團體性卻打亂了個人躍入信仰的道路，使得個體藏身於團體中，不再投入個體的抉擇與經歷，甚至沉浸在那形式與名義上的基督徒頭銜帶來的「以無為有」的錯覺。齊克果的著作與他的人生充分結合，處於一個人人都自以為是基督徒而無人認真追求基督教信仰的年代裡，他一心一意地追求真實信仰的真誠，使其思想具有非凡的感動力，啟發了許多後來的的神學思想家。

## 2. 歌頌生命：尼采

1844年出生於德國的無神論哲學家尼采（Friedrich W. Nietzsche, 1844-1900），同樣對於人類存在處境有非常深入的觀察，影響了20世紀的存在主義運動。尼采的父親是路德會牧師，1861年尼采就讀一間私立學校，希望以父親為榜樣也成為牧師，

---

19 齊克果，《恐懼與顛怖》，孟祥森譯（臺北：敦煌出版社，1968），28。

20 齊克果，《恐懼與顛怖》，40。

21 齊克果，《恐懼與顛怖》，56。

22 齊克果，《作為一個作者我的作品之觀點》，126。

時常朗誦《聖經》。1864年進入波恩大學（University of Bonn），開始對神學和古典哲學進行研究，失去了對基督宗教的信念而專注於研究哲學。

尼采極力頌揚生命，想要以自然主義與美學取代宗教，他提出「權力意志」（the will to power）來解釋人類行為，認為「生命的觀點」是「超越善與惡的」，否定了世上有一套普世道德，批判基督教信仰的道德觀，認為那是奴隸藉由道德造反而來，而呼籲回到希臘羅馬尊崇強者的價值觀。尼采思想許多源自希臘古典思想，他自己承認說：「我從未從希臘人受到如此強烈的影響。」<sup>23</sup>而他也把基督宗教思想當作是西方世界失落希臘古典思想的原因。<sup>24</sup>他希望藉由放棄對於永恆價值的渴望而重建新價值，以獲得生存下去的理由。

尼采在《歡悅的智慧》（*The Gay Science*）裡，藉著一位大清早持燈尋找上帝的瘋子的口問說：「上帝到哪裡去了？」而又自問自答地說：「上帝死了！上帝真的死了！是我們殺害了祂！」<sup>25</sup>尼采說的「上帝死了」與「是我們殺害了祂」話中有話，可能有不同的詮釋方式，至少這是主張生活在一個「拒絕上帝」或者「不需要上帝」的世代，因此他提出「永恆回歸」（eternal return）與「超人」（overman）概念。

尼采的《查拉圖斯特拉如是說》（*Thus Spoke Zarathustra*）使用了一種哲學小說風格的寫作方式，書中正式提出了「永恆回歸」，

23 尼采，《偶像的黃昏》，節錄自《悲劇的誕生》，周國平譯（臺北：貓頭鷹出版社，1994），503。

24 尼采，《上帝之死》，劉崎譯（臺北：志文出版社，1994），146。

25 尼采，《歡悅的智慧》，余鴻榮譯（臺北：志文出版社，1991），158-159。

並且第一次使用「超人」一詞。尼采藉著禽畜們說出「永恆回歸」：

每一件東西去了，每一件東西又回來；永遠迴轉「有」的輪子。  
每一件東西死亡，每一件東西又重新開花結果；「有」的年代永遠迴轉著。

每一件東西破碎，每一件東西又被重新結合；永遠建造著同樣的「有」的房子。

每一件東西分開，每一件東西又重新迎合其他的東西；「有」的連環永遠對自己忠實。

「有」在每一個現在之中開始；「那裡」圍繞著每一個「這裡」旋轉。

到處是中心。

永恆的道路彎曲。<sup>26</sup>

「永恆回歸」就是說，每一個存在都是獨特而無法改變的樣子，一旦存在，永遠存在。若是活出英雄的樣子，就永遠是英雄的樣子，若是活出懦夫的樣子，也就永遠是懦夫的樣子。「永恆回歸」說非常殘酷地指出永遠不會改變的現狀，也非常尖銳性地挑戰在人生當中活出堅毅的形像，對尼采而言那就是超人。

書中，查拉圖斯特拉走下山而離開森林，第一次公開演講就宣示超人的主張說：「我教你們認識超人。人是必須被超越的東西。你們學過怎樣超越他嗎？」<sup>27</sup> 超人主張的重點，在於「超越」，亦即超越人的各種規範與限制，追求真正自我的實現。這個主張強調人的獨特性而與「永恆回歸」相互呼應，因為「永恆回歸」的精髓

---

26 尼采，《查拉圖斯特拉如是說》，林建國譯（臺北：遠流出版社，1989），242。

27 尼采，《查拉圖斯特拉如是說》，5。



識的覺醒，而集會結社的風氣又帶動了團體意識的覺醒。黑格爾作為德國觀念論哲學的集大成者，主張人類集體意識在歷史舞臺留下的軌跡為絕對客觀精神的實現，強烈反映了主體意識與團體意識的崛起，這樣的背景造成 19 世紀基督宗教思想史是一個百花齊放的世代。除了士來馬赫之外，傳達神學追尋成為神學與現代社會之間以及各神學思想派別之間的傳達者，耶朗根學派代表保守派基督徒強調拯救體驗的歷史，不論存在主義之父基督教思想家齊克果或者同為存在主義先驅的無神論哲學家尼采，都是特立獨行的思想家，整體呈現出多元追尋、勇於探索的風氣。





## 第二章 19世紀「人中心」的自由神學

士來馬赫以人為中心的神學方法流行之後，逐漸發展成「自由神學」。自由神學把士來馬赫以人為中心的思想方法進一步推演，可以說是在士來馬赫的影響下繼續地把神學人文化，成為19世紀一個重要的神學派別。

### 一、神學特色

基本上自由神學偏向強調上帝人性的一面，重視人性善良的一面，主張上帝在歷史上逐漸實現上帝國的過程，人也參與其中。以下簡介自由神學五個特色：

#### （一）倫理的宗教

在士來馬赫的思想裡，宗教信仰是普遍人性裡的一部分，而基督宗教的特色之一是倫理的宗教，因為耶穌基督提出極其優越的倫理道德。同樣以人的角度出發，立敕爾（Albrecht Ritschl, 1822-1889）與哈拿克把士來馬赫的敬虔體驗除去之後，基督宗教單單成為一種倫理的宗教，而高超的倫理觀念成為基督宗教對世界最大的貢獻。

#### （二）人文主義色彩

自由神學帶有強烈的人文主義色彩，對人性抱持著相當樂觀的態度，認為人具有充分的改變能力，拯救即是一種改變，追求人文

化的基督宗教，重視以教育方式改變人性的可能。然而，若是人文主義色彩過於濃厚，也可能對基督宗教帶來危機，即失去信仰內涵而僅存人文主義，而且若是繼續以人為中心推演下去，可能會發展成無神論，費爾巴哈就是一例。

### （三）重視宗教經驗

自由神學重視主觀的宗教經驗，而不重視客觀的教義，連帶地也不重視宗教經驗的對象。因此自由神學影響下的講章，重視宗教經驗的分享，而不重視《聖經》釋義。這種宗教經驗中心的偏差不難理解，因為即使是一位具有崇高德性、靈性，與上帝有密切關係的人，其宗教經驗畢竟還是出於人的經驗，一旦把這種個人經驗絕對化時，就是危機出現的時候。

### （四）重文化、輕啟示

自由神學不注重啟示本身，而重視啟示在文化中的表達，換句話說，即是追求從文化中找到啟示，啟示彷彿成了文化的一小部分。在應用上，自由神學重文化、輕啟示的特色，也表現在其講道充滿勵志性以及修養性的道理，帶有濃厚的經驗與文化色彩，鼓勵積極思考，強調信心就是改變的能力等。

### （五）《聖經》批判研究

19世紀開始有《聖經》批判學興起，《聖經》批判學的起源究竟如何，至今仍是眾說紛紜，但大致有個共識，就是在1876-1877年間，德國學者威爾豪生（Julius Wellhausen, 1844-1918）從

事《舊約》的「六經」研究，<sup>1</sup>開始明確地形成《聖經》批判研究。《聖經》批判研究的興起與自由神學不必然有因果關係，但是在《聖經》批判研究興起之後，一方面對客觀《聖經》權威開始產生許多質疑，有利於同樣批判傳統的自由神學興起，可說《聖經》批判研究法的發展間接地促成自由神學，一旦《聖經》批判研究法被絕對化，人可主導對《聖經》的詮釋符合自由神學強調主觀經驗。另一方面，在《聖經》批判研究法引發爭議時，自由神學家基於愛好學術，多半率先接受《聖經》批判法。

## 二、自由神學家

自由神學的主要代表神學家為兩位德國教授，其一是曾在波昂大學與哥廷根大學（University of Göttingen）任教的立敕爾，其二是曾在萊比錫大學、吉森大學（University of Giessen）、馬堡大學與柏林大學任教的哈拿克。

### （一）人性化的基督宗教：立敕爾

自由神學家立敕爾以人為出發點的神學立場與士來馬赫接近，但他認為宗教的本質不在於絕對依靠的情感與意識，而在於宗教團體的理想之實現，其中也包括個人的改變，例如意志的改變，即是人在信仰之後在宗教團體裡經歷意志的改變。

---

1 威爾豪生認為傳統的《摩西五經》應當與《約書亞記》一起研究探討，稱之為「六經」，總共是《創世記》、《出埃及記》、《利未記》、《民數記》、《申命記》與《約書亞記》。

立敕爾以橢圓形比喻基督宗教，他說橢圓形有兩個圓心，一個圓心是一般人所注意到的拯救問題，另外一個圓心是追求上帝國的實現。立敕爾認為拯救是指稱義之後的赦免，亦即人得以恢復道德上的自由，可以自由地選擇道德行為。通過信仰，人與上帝建立特別的關係，成為上帝的兒女，形成一個團體，實踐人類共同的目標，亦即上帝國。所以基督宗教不只是個人的事，而且是團體的事，必須追求整體人類的提昇，經歷意志的改變，使得倫理道德愈來愈趨於美善。換言之，信仰與倫理道德等同。立敕爾追求的是人性化的基督宗教，目的在於提昇全人類的精神與靈性生活。

## （二）回歸原始基督宗教：哈拿克

哈拿克是基督宗教思想史專家，對初代教會頗有研究，著有影響深遠的《基督教是什麼？》（*What is Christianity?*）一書。哈拿克認為基督宗教的本質為倫理道德，而原始基督宗教是道德高尚的宗教，耶穌基督的「登山寶訓」更是人類倫理道德標準的極致，可惜教會在歷史上逐漸地失去其特色，因此自由神學必須努力恢復原始基督宗教的情況。

哈拿克並非主張復古，他提出了時間性與非時間性的問題。他認為原始基督宗教處於歷史上的過去，因此有許多屬於時間性者是不必學習的，只有非時間性、亦即非歷史性的信息才能應用於現在的社會。雖然現在的社會無法與原始基督宗教的社會完全一樣，但是原始基督宗教仍有一些信息超越了時代的限制，可以提供借鏡，所以哈拿克主張回到原始基督宗教，尋找那不受時間限制的真理，並且應用於當代的社會。

### 三、自由神學之外的選擇

儘管自由神學大大地盛行於 19 世紀到 20 世紀之間，同時期卻還有一些特立獨行的神學思想家如下：

#### （一）終末角度的上帝國

一向與自由神學關係密切的《聖經》批判學，到了 19 世紀末之後的發展，對自由神學的見解反而提出重大挑戰。懷斯（Johannes Weiss, 1863-1914）與史懷哲（Albert Schweitzer, 1875-1965）以《聖經》批判研究法鑽研《新約》，特別著重終末論的角度。根據懷斯與史懷哲的《新約》研究，在耶穌基督的時代，猶太人生活在迫切期盼上帝國來臨的終末盼望裡，耶穌只是當時的一個猶太人，他同樣地也迫切期盼上帝國的來臨，因此耶穌的信息必須以期盼上帝國即將實質來臨的角度加以了解。

19 世紀懷斯研究《新約》，認為上帝國不是靈性的，而是外在的，並且將帶來世界徹底的改變。20 世紀的史懷哲承續懷斯的研究，認為期待中來臨的上帝國是外在的，有如天啟文學所描述一般，上帝國將從天上降臨，而不是一種道德的內涵，而非如自由神學所見耶穌的上帝國是內在的、靈性的，以及道德的。史懷哲把耶穌描寫成一位第 1 世紀的猶太人，生活在一個被羅馬帝國殖民統治而失去尊嚴與自由的世代，同時是充滿天啟終末狂熱期盼的環境當中，深深地相信上帝即將介入這個亂世，終結當今之世而帶來全新的世代，並且相信上帝的介入即將迅速發生。史懷哲最大的貢獻，就是把耶穌放回其原來的處境，藉此批判同時代的自由神學者把 19 世紀歐洲的道德理想讀入耶穌身上。然而史懷哲本身畢竟長期

受到自由神學的滋潤，因此他的研究也反映了一些自由神學立場，比如他以重視倫理道德的觀點斷定耶穌——這位熱切期盼上帝介入的猶太人——對上帝國的期盼落空了，對史懷哲而言，自由神學式地重視生命倫理與人道主義更有價值，結果他選擇前往非洲行醫作為其終生實踐之處。

懷斯和史懷哲的論點不只是對《新約》研究有意義而已，實則對自由神學觀點提出了挑戰，因為對終末論的重視打破了自由神學所主張上帝國倫理道德的一面，使得自由神學對上帝國的了解，看來好像是「19世紀歐洲人的道德理想之投射」。懷斯和史懷哲的論點，再一次地強調基督教信仰神祕色彩的一面，可說是對自由神學全面性的挑戰，因為基督宗教並不只是倫理道德的宗教，而上帝國來臨的盼望也不是倫理道德實現的盼望，乃是對終末來臨世界的改變之迫切期待。<sup>2</sup>

燕京大學教授趙紫宸的《耶穌傳》是一個自由神學的例子，他是20世紀中國最重要的神學思想家之一，其神學思想較早時帶有自由派神學色彩，後來轉而傾向以巴特為首的新正統派（Neo-Orthodoxy）。1935年的《耶穌傳》是自由神學色彩鮮明的作品，「耶穌被形容為一個心靈純潔而完善的人；他的人格和工作的中心便是上帝的愛。」<sup>3</sup>他自稱：「狄尼的《耶穌的事蹟與其意義》一書，給了我許多的暗示。他使我毅然決然地廢除了耶穌信從『末世論』

2 參見巴特·葉爾曼（Bart D. Ehrman），《耶穌：天啟的末日先知》，陳淑娟譯（臺北：商周，2002）。

3 古愛華，《趙紫宸的神學思想》（香港：基督教文藝出版社，1998），210。關於趙紫宸比較早期的神學思想，可參見劉錦昌，〈趙紫宸的前期神學思想初探〉，《臺灣神學論刊》，17（臺北，1995）：55-77。



（終末論）的觀念。從此所發現耶穌的受難，即是因為他廢除了『末世論』的緣故。這一點是我的《耶穌傳》的一個重要關鍵。」<sup>4</sup>可見揚棄終末論觀點是自由神學的重要特徵，這使得耶穌基督的受難不再是帶有終末期盼色彩的受苦，而是自我犧牲的道德人格典範。

## （二）歷史性的耶穌基督

在一個自由神學興盛的世代裡，對自由神學提出批判的神學家當中，凱勒（Martin Kähler, 1835-1912）最為有名。凱勒為具有敬虔背景的系統神學家，亦擅長《新約》研究，他著有《所謂歷史上的耶穌和歷史性的以及聖經的基督》（*The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*），<sup>5</sup>這本書的影響極其深遠。凱勒以「歷史上」（Historie）與「歷史性」（Geschichte）這兩個字來劃分兩個觀念，前者是一般所認定的客觀歷史，即以當代歷史科學所能尋找到的歷史事實，是比較客觀的報導；後者是指在書寫歷史時，一些價值判斷注入其中，帶有比較多主觀解釋的成分。凱勒認為《聖經》即是其中的一種，因為當《聖經》作者寫作歷史時，已經將所要傳達的信息注入其中，是建立在「宣揚」的基礎上寫作而成。

凱勒拒絕自由神學的歷史耶穌圖像，因為自由神學有一種自信，認為透過《聖經》研究，可以找到客觀的歷史，而將歷史的耶穌加以還原，重現原來歷史上的面貌。凱勒認為自由神學這種主張

---

4 趙紫宸，《趙紫宸文集（卷一）》，燕京研究院編（北京：商務印書館，2003），459。

5 Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964).

根本不可能，因為《聖經》並不是這樣的歷史。凱勒主張研究《聖經》必須配合對信仰的了解，因為《聖經》上的歷史已經將信仰的意義寫入。凱勒的神學方法影響深遠，布特曼與巴特採用他的神學方法而發揚光大。

### （三）真理的絕對性與歷史的相對性

19世紀德國神學家特爾慈（或譯特洛爾奇，Ernst Troeltsch, 1865-1923）的神學視野極其廣闊，不易定位，有人將他歸於自由神學，應屬不妥，一般公認特爾慈屬於「宗教歷史學派」。特爾慈的神學立場十分微妙而難以定位，他關切的是在真理的絕對性與歷史的相對性之間如何調和。特爾慈肯定宗教經驗為普遍的經驗，人先天就具有尋找宗教的傾向，並且影響人的價值觀之塑造。宗教歷史學派因而將基督宗教視為諸宗教之一，其出發點是宗教經驗，認為透過不斷地比較研究，可以澄清基督宗教與各宗教價值觀的異同。

論及經驗，必然只能就人人各不相同而相對的經驗來談，然而特爾慈同時宣稱人對絕對的追求與嚮往說：「絕對者是人類精神追求的目標，帶有超越歷史之無限豐富與超越此世的特質。」<sup>6</sup>由於普世各地都有宗教，相應於人人都有不同而相對的宗教經驗，特爾慈認為不能貿然把基督宗教視為絕對的宗教，只能當作人類歷史上宗教最高的形式，「具有最自由與最內在導向地訴諸絕對的宣稱，只要基督宗教繼續存在而無任何跡象顯示有更高級的宗教生活出現。」<sup>7</sup>

6 E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions* (London: SCM, 1972), 147.

7 E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, 146.

特爾慈一方面強調基督宗教為諸宗教之一的相對性，使他與自由神學有親和性；另一方面他又在諸宗教當中尋找基督宗教的獨特性，這使他與自由神學疏遠。從學術研究的角度來看，特爾慈主張從相對概念出發，但他同時堅持學術探討可能遇見絕對而豐富的啟示，「純正而樸素意義的『絕對』並非單一啟示或歷史現象，但仍不外是上帝在其無法估算的豐富生命當中，經常以新的眾多啟示使人們渺小的信仰大大驚訝。」<sup>8</sup>從追尋真理的角度來看，絕對與相對並非沒有交集，而是在眾多相對當中追尋絕對，在絕對的信念裡尋找在相對處境下的定位。

特爾慈神學主要關注於尋找基督宗教與現代社會的關連性，因此他希望基督宗教神學能夠在大學的環境下，與其他學科進行對話，並且發揮其影響力。在此背景之下，亦可說明他將基督宗教置入宗教歷史研究的動機。正如他一方面希望將神學置入大學處境，使它與其他學科一樣，但是另一方面又希望在諸學科當中，呈現出神學的獨特性。<sup>9</sup>批判宗教歷史學派者，往往認為他們主要從歷史演進角度出發，忽略了經文本對基督宗教的重要性，事實上經文本與歷史演進應該是相互交織的，對基督宗教研究而言，歷史研究不可能全然取代經文研究。

#### 四、小結

如上所述，自由神學形成於19世紀的歐洲，它的貢獻主要是

---

8 E. Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, 147.

9 參見劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，《道風漢語神學學刊》，1（香港，1994）：167-215。

注重基督宗教的道德性，並促進不同信仰的相互包容，由於自由神學對人性的樂觀，使得基督徒在參與世事上有積極進取的態度。

當自由神學繼續發展而基督宗教的信仰層次逐漸地被道德層次取代時，可能的結果是信仰本質消失而只剩下倫理道德的基督宗教。當自由神學走入極端時，就已經不再有神學可言了，因神學成了研究宗教經驗的宗教學，重點在於探討「人」的經驗而非「上帝」的啟示，有如費爾巴哈把神學轉變成為人學。

除了自由神學的批評者之外，一向重視從歷史尋找根據的自由神學沒落的最大原因也是歷史的發展，因為在進入 20 世紀之後，短短的二、三十年間發生兩次人類全面性自我毀滅的世界大戰，這使得自由神學不再有出路。兩次世界大戰打破了人可以通過教育改變自己而走向光明的美夢，自由神學受到以巴特為首的新正統派神學嚴厲的挑戰。自由神學傾向減弱耶穌基督的信仰含意，而強調祂的道德含意；反對自由神學的新正統派神學則強調耶穌基督的信仰含意過於其道德含意。

## 第三章 世紀交接與「上帝中心」 的新正統派

從 19 世紀進入 20 世紀，首先必須面對新時代與舊時代交接的問題。其次，以人為中心的神學方法逐漸沒落，而以上帝為中心的神學方法逐漸興起，亦即自由神學開始歷經新正統神學的挑戰。再次，工業革命以來的現代社會產生了許多問題，這些問題的本質往往與社會體制有關，形成基督宗教思想必須面對的時代處境。

### 一、新舊交接

19 世紀末自由神學大為盛行，然而從 19 世紀進入 20 世紀面臨許多新舊交接的問題，分成三方面敘述如下：

#### （一）《聖經》批判研究法

《聖經》批判研究法仍然在各地引發爭議，而自由神學接受《聖經》批判研究法的立場，使得反對自由神學與反對《聖經》批判研究法二者糾纏不清，通常神學立場開明者接受自由神學與《聖經》批判研究法，而神學立場保守者反對二者。比較令人驚訝的是，聖公會裡親天主教會而注重禮儀的「高派」一向神學立場保守，1889 年一群聖公會高派神學家共同寫成著名神學論文集《世界之光》（*Lux Mundi*），傾向接受《聖經》批判研究法，開始將《聖經》批判研究法與神學立場稍微區隔，即神學立場保守並不必然要排除《聖經》批判研究法。時至今日，有些神學立場保守者仍然拒絕使

用《聖經》批判研究法。應當明白即使在 19 世紀聖公會中最保守的一派，也開始調整而接受之，今天許多神學立場保守者拒絕《聖經》批判研究法的選擇，似乎是想回到啟蒙運動以前、回到宗教改革、或直接回到《聖經》的時代，這種不顧時代演進的作法值得商榷。

## （二）牛津運動

牛津運動（Oxford Movement）是對於 19 世紀英國教會面對啟蒙運動挑戰的回應，在當代思潮衝擊之下，有些基督徒認為聖公會已經失去基督宗教的傳統特色，開始追求復古。牛津大學一些共同理念者開始推行運動，使用一小頁文字來表達理念，因此該運動也稱為「單張運動」（Tractarianism）。牛津運動的領導者紐曼原本是英國聖公會著名神學家，1845 年改宗為天主教徒，於 1879 年擔任樞機主教。回歸天主教會的聖公會信徒，在聖公會裡原為保守派，但進入天主教會後卻成為開明派。然而，牛津運動推動者並不是全部轉到天主教會，許多仍然留在聖公會內。英國聖公會因著牛津運動的推波助瀾，保守派的勢力高漲，而其內部高派的天主教會色彩更加濃厚。

紐曼出身自牛津大學，曾任英國聖公會牧師，其改信天主教與啟蒙運動帶來的自由化衝擊有關。受到法國大革命追求自由的刺激，當時英國普遍瀰漫著追求自由的氣氛，在這種情境下英國聖公會也開始追求自由化。紐曼強烈地反對自由化，主張「保守」與「復古」，主張教會應該具有高度權威，不應輕易地隨著時代腳步而動搖，因此開始對英國聖公會失望，由於他畢竟是聖公會神學家出身，因此他的加入，天主教會反而加速現代化。



義，前者強化對馬利亞的信仰，後者則鞏固教會領導權威。

天主教會到了 20 世紀才逐漸開始接受《聖經》批判研究法。19 世紀的天主教會仍然堅持反宗教改革的傳統，亦即在特倫托大會所認定以傳統和《聖經》共同為最高準繩，皆為上帝的啟示。不過 19 世紀天主教會裡面比較開明的神學家如紐曼，開始傾向以《聖經》為最高啟示，他認為《聖經》所記載的皆是傳統，而現在所謂的傳統不過是《聖經》傳統的延續，教會並不是另外一個傳統，如此便將《聖經》和傳統交織在一起。然而天主教會對傳統仍採保守的態度，持續到 20 世紀第二次梵蒂岡大公會議，才漸漸開始傾向重視《聖經》的原則。

#### （四）合一運動

19 世紀美國教會的復興運動普遍在各個教派中產生，所以各個教派開始思考合一的問題，當時的衛理公會和聖公會已經開始醞釀合一的行動，為未來的普世教會合一運動鋪路。之後各個教會開始朝向合一之路邁進，為下一階段的普世教會合一運動打下基礎。1910 年在愛丁堡舉行的世界宣教會議開始推動普世教會合一運動，1948 年在阿姆斯特丹正式成立了普世教協，這是一個眾教會聯合的團契，是邁向教會合一重要的一大步。

## 二、新正統派

到了 20 世紀，因為連續發生兩次毀滅性的世界大戰，使得人開始對人性逐漸缺乏信心。自從第一次世界大戰暴露了自詡文明的歐洲國家殘暴的一面後，證明自由神學的許多理念不可行，人性並



不是那麼光明與道德，神學上因此開始進行全面性的反省，醞釀了反對自由神學的新正統派運動。

新正統派與自由神學針鋒相對，通常新正統派一詞把許多不同立場的神學家放在一起，因為新正統派只是針對自由神學而言，這些神學家都是反對自由神學的，包括巴特、田立克、布特曼、布倫納、尼布爾與理查·尼布爾等人。新正統派所涵蓋的神學家，彼此差異性極大，必須進一步再加以區分。

### （一）神學主張

新正統派被稱為「新」正統派，主要原因是雖然他們反對自由神學，但已經接受啟蒙運動以來的歷史批判研究法與社會關懷等，已經不是啟蒙運動前的「正統派」，故被稱為「新正統派」。新正統派和正統派截然不同，正統派是指那些將路德和加爾文神學理論化以及教條化的後繼者，新正統派則是針對 19 世紀自由神學而起的 20 世紀神學。新正統派和正統派最大的差別有兩點：

1. 新正統派立足於啟蒙運動之後的世界觀，並且在《聖經》研究方面接受《聖經》批判研究法。相形之下，正統派形成於啟蒙運動前，傾向回到啟蒙運動前的世界觀，其後繼者對《聖經》批判研究法基本上持反對態度。
2. 新正統派有很強的社會關懷傾向，認為信仰必須應用於俗世之事，而不僅是關心靈性之事而已，如巴特和田立克都是熱心參與社會關懷者，甚至參與宗教社會主義運動。相形之下，承襲 17 世紀正統派而來的保守派，傾向將信仰限定於靈性之事，對基督徒的社會關懷心存疑懼。

會改變的，而上帝的啟示則不會改變，因此做神學必須以上帝的啟示為前提。

## （二）代表人物

由於新正統派涵蓋的神學家十分眾多，此處僅介紹一對美國神學家兄弟作為代表。

### 1. 尼布爾

尼布爾是美國重要的基督教思想家，曾經擔任紐約協和神學院基督教倫理學教授三十二年，一生多采多姿，得到許多世界著名學府的榮譽博士學位。他不是象牙塔內的學者，長期活躍於公共論壇，1964年獲得美國總統所頒發的「特殊服務自由獎」。<sup>2</sup>他的神學思想富有創意與生命力，縱橫於現實與理想之間，勇於面對現實而堅持理想。<sup>3</sup>

尼布爾的影響遍及宗教、倫理、政治與社會等各層面，他是第一位明確指出個人與團體倫理道德層次不同的基督教思想家。他的神學思想對於樂觀的自由神學是一個重擊，揭穿了人類包藏在團體體制裡的陰暗面，認為這並非用教育手段就可以改變的，更不是文化本身可以輕易解決的問題，乃是需要超越文化的力量。

---

2 黃昭弘，《尼布爾的政治思想——論基督教倫理與政治》（臺北：使者出版社，1988），23。

3 其生平與思想大要請參閱以下：J. Bingham, *Courage to Change* (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1961); L. Rasmussen ed., *Reinhold Niebuhr: Theologian of Public Life* (London: Collins, 1989); Charles C. Brown, *Niebuhr and His Age* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002).

尼布爾從神學院畢業後在底特律牧會十三年，這段期間因為關心工人的生活而體驗到工業社會的弊病，由於親身經歷大企業無情的剝削利用，所以開始批判社會體制。1928年他被紐約協和神學院聘請為基督教倫理學教授，1932年尼布爾出版《道德的人與不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society*），如書名所示，他一針見血地指出，個體的道德尚可期待，而團體的道德則無可期待，亦即「集體的道德比個人的道德更薄弱」。<sup>4</sup>他認為「驕傲」是最基本的罪，在「個體性驕傲」之外還有更加根深蒂固的「團體性驕傲」，亦即團體性的罪往往比個體性的罪更為嚴重。

尼布爾在1935年出版的《基督教倫理學詮釋》，<sup>5</sup>提出了從基督教信仰所見對於團體倫理的看法。他一方面批判保守派持守空洞的宗教教條，無法與現實生活發生關連，高唱愛的理想，卻沒有能力落實；另一方面批判自由派，把信仰與文化等同，未能看到人性的陰暗面，誤以為道德可以取代宗教，低估了實踐愛的理想的障礙。簡而言之，保守派高談宗教而與現實生活脫節，而自由派高估道德而與真實人性脫節，尼布爾則想要找出一條超越二者之路，主張以愛為終極目標，而公義為實踐愛的過程。從團體的觀點看來，最高道德理想是「公義」；儘管從個人的觀點看來，最高標準則是「愛」。儘管愛是任何道德制度的最高理想，公義卻是在現實世界中可能落實的過程。

---

4 尼布爾，《道德的人與不道德的社會》，楊績譯（臺北：永望出版社，1982），1。

5 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，關勝渝、徐文博譯（臺北：桂冠出版社，1992）。

1943年尼布爾出版《人的本性與命運》（*The Nature and Destiny of Man*），<sup>6</sup>此書為其基督教人論鉅著，對於人性的善惡觀察深刻。基督教人學所主張人的地位比其他人學主張更高也更低，更高在於強調人有上帝的形像，更低在於洞察人心深處的罪性。這種對基督教人學的矛盾之洞察使得尼布爾於1944年出版的《光明之子與黑暗之子》（*The Children of Light and the Children of Darkness*）說出一句名言：「人追求公義的能力，使民主政治成為可能；而人對不公義的傾向，使得民主政治成為必須。」<sup>7</sup>

尼布爾認為現代民主政治是由光明之子所建造的，對於人性的陰暗面缺乏洞察力而過於天真。所謂的光明之子主要是指世俗的理想主義者，然而基督教的自由神學也犯了類似的錯誤，二者對於政治的道德本質有過分善良的估計。<sup>8</sup>關鍵之處尤其在於，光明之子未能看到在團體體制之下的人們強大地追求利益的傾向，這並非單單強調個體的倫理道德就可以因應的。

整體而言，尼布爾極力批判自由神學與文化全然結合，他說：「美國基督教（Protestant Christianity）過分地依賴現代文化，這是件不幸的事。這種現代文化一旦崩潰，就會為某種更具獨立性的宗教之出現提供千載難逢的機會。」<sup>9</sup>尼布爾心目中的基督教不應當與文化過分結合，因為這將使其失去超然的特質，可能隨著文化

---

6 尼布爾，《人的本性與命運》，謝秉德譯（香港：基督教文藝出版社，1981）。

7 R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1960), xiii.

8 R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 12.

9 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，1。

的破產而失去可信度。

一般而言，尼布爾的神學思想被稱為「基督教現實主義」(Christian Realism)。<sup>10</sup> 從現實主義的角度來看，理想主義者所追求的倫理道德理想根本是遠離社會現實的海市蜃樓，其最大問題是對於影響重大的自我利益要素，不論就個體或團體而言，均視而不見。<sup>11</sup> 尼布爾的基督教現實主義不只指出人性的真實面，而且還要追求信仰上終極的盼望，他從未放棄過理想與信仰層面，其基督教現實主義是始終堅持終極理想的現實主義，亦即以務實的方法追求理想，他於 1934 年留下一段著名的祈禱文：

喔！主啊，

賞賜我們平靜，接受不能改變的，

賞賜我們勇氣，改變應當改變的，

賞賜我們智慧，分別什麼是不能改變的以及什麼是應當改變的。

O God, give us

Serenity to accept what cannot be changed.

Courage to change what should be changed.

And wisdom to distinguish the one from the other.

在這段祈禱文中，接受的平靜指向活在現實，改變的勇氣卻指向追求理想，而分辨不能改變者與應當改變者的智慧則是在現實與理想當中必備的平衡。

<sup>10</sup> 參見 D. McCann, *Christian Realism and Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis, 1982).

<sup>11</sup> R. Niebuhr, "Augustine's Political Realism," *Christian Realism and Political Problems* (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1953), 119-120.

## （一）基要主義

在歐洲，新正統派和自由神學對立的焦點在於基本神學立場全然不同；然而在美國，基要主義和自由派或現代派爭執的焦點主要在於《聖經》，基要主義不接受《聖經》批判研究法，而將所有接受《聖經》批判研究者，都視為自由派或現代派。由此觀之，對基要主義而言，接受《聖經》批判研究法的新正統派，也是自由派或現代派。

美國的基要主義者將《聖經》的教導整理成五個要點，也因為這五個基要主張（Fundamentals），所以被稱為基要主義，五個要點簡述如下：

1. 《聖經》是上帝所逐字默示的。
2. 耶穌的神性。
3. 耶穌是童女馬利亞所生。
4. 耶穌的死是代贖性的。
5. 耶穌肉體的復活以及主的再臨。

平心而論，這五個要點與其他神學傳統對話其實並沒有什麼太大的困難。最大的問題則在兩方面，其一是，基要主義將《聖經》視為上帝所逐字默示的，由於強調「逐字」造成對默示的了解之狹隘化，難以與其他神學傳統對話。其次是，將基督教信仰化約為五個基要主張，事實上是教條化的作法，因為基督宗教信仰無法被化約為五個要點，這種教條化取向只造成敵我分明的尖銳對立，而無法真正對談。

基要主義者的《聖經》觀，曾經在美國聯合長老教會引起很大的爭論。當時紐約協和神學院的長老教會牧師布里格教授（Charles



A. Briggs, 1841-1913) , 採用《聖經》批判研究法解釋《聖經》, 並且批評「逐字默示說」, 保守的長老教會基要主義者無法忍受, 強迫他離職, 導致協和神學院為了維護學術研究的尊嚴, 而與教會保持距離。第二次的紛爭發生在普林斯頓神學院, 造成許多的基要主義神學教授離開普林斯頓神學院, 另外創辦韋斯敏斯德神學院, 並且從美國聯合長老教會分出正統長老教會。此後, 韋斯敏斯德神學院繼續分裂出主張時代主義 (Dispensationalism) 的信心神學院, 之後信心神學院又繼續分裂出《聖經》神學院。韋斯敏斯德神學院系統神學教授范泰爾 (Cornelius van Til, 1895-1987) 長期任教, 經常為文攻擊現代神學家, 著述豐富, 發揚保守的護教神學, 也對華人教會影響深遠。

## (二) 福音派

基要主義主張《聖經》是上帝逐字默示的, 在保守派陣容當中也產生很多爭議, 後來比較開明的基要主義者開始與保守的基要主義者劃分界限, 稱為「福音派」(英文 Evangelical 原意只是「福音的」, 此後成了專有名詞。但在德國, Evangelical Church 是指路德會為主的基督教會, 與福音派毫不相干)。美國福音派運動是針對基要主義的過於保守僵化而起的, 認為基要主義所走的神學路線過於狹窄, 因此福音派有如基要主義的開明派, 一方面不再單單以五要點來衡量信仰, 另一方面在《聖經》觀採取比較開明的立場。不過在福音派的《聖經》觀當中, 爭論持續不停, 而且繼續成為神學關注焦點, 以為對《聖經》所持的觀點, 就決定了其神學與信仰的內涵。福音派繼續因《聖經》觀而分成兩大陣容, 保守的一派主張《聖經》絕對沒有錯誤 (Inerrancy), 開明的一派主張《聖



經》的真確性（Infallibility）。福音派以著名佈道家葛理翰（Billy Graham, 1918-）為主要領導者，成員包括許多福音機構，以及各教會的保守立場者。福音派對過於狹隘的神學立場不滿，成立了富勒（Fuller Theological Seminary）、三一（Trinity Evangelical Divinity School）以及郭登—康維爾（Gordon-Conwell Theological Seminary）等神學院。

### （三）時代主義

時代主義起源於英國普里茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）領導者達祕（John N. Darby, 1800-1882），達祕在解經上有極為特別的主張，將《聖經》分為不同時代來了解，各個時代有其特色，這種觀點通過《司可福聖經》（*The Scofield Reference Bible*）所主張七個《聖經》時代而廣為流傳。時代主義者當中，對於《聖經》共有幾個時代，並無絕對共識，共識只是在這個架構內來了解《聖經》。此外，由於時代的劃分也涉及未來，時代主義者對終末的期待相當具體，大部分主張「前千禧年說」（premillennialism），這是一種期盼耶穌基督將於千禧年開始之前再來的觀點，往往在保守熱忱的基督徒當中流傳。時代主義者以達拉斯神學院（Dallas Theological Seminary）為大本營，規模宏大，許多華人教會牧者來自達拉斯神學院，使得時代主義對華人教會仍有極大的影響力。

時代主義的興起與「前千禧年說」有密切關係，這種觀點對於有關終末災難、審判與基督再來等預言十分熱心，反映了基督教信仰熱切期盼歷史終末進程的一面，這是許多有關基督再來的預言一再出現的主要因素。比如美國浸信會傳道人米勒（William Miller, 1782-1849）兩度預言基督再來的日期並未實現，其後人懷愛倫

擺效應：19 世紀末在基督教會裡過於保守的紐曼，卻於改宗後在天主教會裡被視為太自由，而給當時保守的天主教會埋下改革的種子；19 世紀末盛極一時的自由神學，來到 20 世紀受到新正統派神學全面性的批判；新正統派卻又被保守派視為現代派，而展開基要派的反擊，不過由於基要派本身過於保守卻又產生福音派的修正；一向重視文化而具有學院性格的自由神學，當面對科技文明製造許多社會問題時，開始從對文化的關注轉成對社會問題的關注，把自由與保守之間的張力，轉成追求入世與出世之間的平衡問題。

## 第四章 上帝論進路：巴特

在正統派神學家當中，最徹底落實以上帝為中心的神學方法而採用上帝論進路（theological approach）者為巴特，他的神學思想堪稱是 20 世紀最有代表性者，影響極其深遠。

### 一、生平簡介

巴特是瑞士神學家，他的父親是虔誠的神學教授。他在改革宗教會傳統下受神學教育而成為牧師，曾經遊學德國，在讀神學的過程當中，因他的老師幾乎都屬自由神學陣營，而深受自由神學的衝擊與影響。然而當歐戰爆發時，他的老師卻基於現實因素一面倒地為參戰背書，形同自由神學的破產，使他開始對自由神學失望。

畢業之後，他開始擔任鄉間教會牧師，熱衷政治，對追求以社會主義實踐基督教理想的宗教社會主義運動很有興趣。當他在鄉間任牧師職時，發現自由神學對牧會的牧者完全沒有幫助，當禮拜堂的鐘聲響起，信徒應該從四面八方湧來聽上帝的話，但是他從自由神學中卻找不到這種人們所渴慕的聲音，他因此發現自由神學在面對真實信仰生活時，顯得蒼白無力，因此開始懷疑自由神學的大方向是否走錯了。

在這段時間，巴特苦思神學的出路，領悟到自由神學的困境，因此回歸宗教改革神學以及「保羅書信」。1919 年，巴特在鄉間牧會期間寫了《羅馬書註釋》（*The Epistle to the Romans*），該書在教理史上的意義，有如一封對自由神學的宣戰書，宣告上帝的

話，強烈攻擊自由神學偏重人的經驗與文化。1921年此書修訂再版，兩個版本都頗具聲名。巴特原本不知此書會如此轟動，他後來回顧寫這本書的情形，說他當時有如在黑暗中摸索，拉到一條繩子，不料鐘聲大作，原來繩索上面連著一個鐘。《羅馬書註釋》出版之後，巴特於1921年在德國被授予神學博士，開始在哥廷根大學任教，一直到1934年返回瑞士為止。

巴特在德國教書期間，全力從事學術工作，他的神學思想逐漸成熟。此段期間巴特亦熱心關心政治，當時德國希特勒已經逐漸掌權，並且企圖控制教會，反對希特勒政權的教會領袖組織成「告白教會」，意指以信仰告白作為信仰根據的教會。1934年，巴特協助告白教會起草《巴爾曼宣言》，裡面充滿巴特神學精神，《巴爾曼宣言》並沒有直接提到政治，重點是宣告基督的主權超越種族、文化以及政治，可以說是以宣揚基督來對抗希特勒的獨裁政權，對希特勒政權做間接的抗議。當時德國在希特勒統治之下，已趨近瘋狂，在「一個民族、一個國家、一個領袖」的口號高唱入雲的情況下，發表此宣言是十分冒險的抉擇。1934年，納粹政府運用手段將巴特解職，隔年瑞士巴塞爾大學（University of Basel）顯示出無比的道德勇氣而聘請巴特教書，一直到他1962年退休為止。

巴特一生著述甚豐，1932-1968年間寫成《教會教義學》，總共十二鉅冊，大約有一萬兩千頁、六百萬字以上，是20世紀最偉大的神學著作之一。巴特並沒有完成這套教義學，大約只寫成四分之三左右，沒有完成的部分是「聖靈論」，巴特雖然很想完成「聖靈論」，但已力不從心。

## 二、神學思想

巴特的神學思想可以分為三期，簡介如下：

### (一) 第一期：對抗自由神學時期（1919-1930）

巴特在這段時期常常使用齊克果的思考方法，亦即辯證法，在一組相對的思想之間呈現真理。舉例而言，巴特主張「我們是有限的人，所以需要傳講上帝的話」，這是正命題，同時主張「我們是有限的人，所以我們無法傳講上帝的話」，這是反命題，最後第三命題是「我們應該認識清楚需要上帝的話，以及無法傳講上帝的話，而歸榮耀給上帝，並期待上帝親自說話」。在兩個相反的命題之間，呈現了新的觀點，在《羅馬書註釋》裡，巴特使用了很多這種辯證法，因此有人稱巴特神學為「辯證神學」。此段時期最重要的著作為《羅馬書註釋》，是反對自由神學的時期，反對將信仰變成一種文化，其神學思想有三個要點：

#### 1. 人與上帝在本質上有絕對的差異

上帝是創造者，而人是被造者，對人而言，上帝是絕對他者（the Wholly Other）。人和上帝本質上截然不同，二者之間有不可跨越的鴻溝，人不可將上帝視為被造者，或者以被造者取而代之。

#### 2. 罪就是混亂人與上帝之差別

罪就是混亂人與上帝之差別，不論是自由神學的高尚道德，或是敬虔主義的敬虔體驗，凡是混淆人與上帝之差別者，就是罪。

### 3. 罪的問題只有上帝能夠解決

罪的問題只有上帝能解決，亦即調整人與上帝之間的混亂，從混亂回復應有的分際，這不是人力所能及，只有上帝自己才能解決這個問題。這段時期巴特的神學思想重點，主要是恢復宗教改革之「讓上帝成為上帝，讓人成為人」的精神。此點主張影響巴特後來對神蹟的看法，他相信耶穌是由處女懷孕所生，因為拯救不可能從人間而來。巴特認為道成肉身的神蹟並不需要與人合作，表明了耶穌基督的源頭不是來自人，如果耶穌基督是人所生，則根本不可能帶來拯救，因為罪的問題只有上帝能夠解決。

## （二）第二期：對抗士來馬赫時期（1930-1950）

當巴特起而反對以人為中心的自由神學時，發現自由神學的根源來自士來馬赫，因為士來馬赫開始以人的角度來研究神學。這段期間最大的特色，就是巴特開始著作《教會教義學》，強調上帝的啟示，反對士來馬赫以人為出發點的主張，巴特想要以上帝的啟示為出發點，亦即以基督為中心，重新建構基督教教義。

### 1. 強調上帝客觀的啟示

以強調客觀之上帝的啟示相對於主觀之人的經驗，巴特主張上帝的啟示——道有三種形式：其一為手寫的道，即《聖經》；其二為傳講的道，即講道；其三為耶穌基督本身，永恆的道。

當時另外一位瑞士改革宗神學家布倫納主張自然啟示（一般啟示），認為上帝的啟示與其所創造之間必定有連接點，其用意是想要在自然啟示與特殊啟示之間找到交集。1934年，巴特針對布倫納的觀點寫了一本小書《不！》（*Nein!*），強烈否定自然啟示與

特殊啟示之間有任何交集。巴特對布倫納提出此一論戰有其背景因素，因為當時希特勒努力要將基督教當成德國文化的一部分，巴特擔心布倫納的主張會助長將信仰與文化混淆的作法。在那場論戰中，布倫納居於劣勢，而巴特也更加確立以上帝客觀啟示為神學的出發點。

## 2. 基督中心的方法論

由於強調上帝的啟示，而耶穌基督是上帝最大的啟示，因此巴特發展以耶穌基督為中心的神學方法，將所有神學議題都以耶穌基督為中心來處理。例如在討論人時，以耶穌基督來界定人，亦即由耶穌基督的完全來看人的罪，再由耶穌基督的榜樣來看人應有的樣式。

巴特使用這種神學方法，出於一個重要的前提，就是巴特以人尋找上帝為「宗教」，而上帝尋找人才是「信仰」，而基督中心的方法就是要徹底地呈現上帝尋找人，因為耶穌基督的啟示是來自上帝的主動，也因此巴特對偶像十分敏感，凡是人所尋找的上帝就是偶像，因此宗教本身就是偶像的來源，基督教亦有偶像化的可能，其他諸如納粹或自由神學也有偶像嫌疑。

基督中心的方法論，嚴格來說，是建立在三一上帝中心的方法論，因為巴特所提到的耶穌基督，都是三一上帝中的耶穌基督，因此在《教會教義學》裡經常出現三一上帝的神學敘述形式，為其最大的特色之一。

## 3. 強調基督的勝利

巴特以基督必然得勝的角度，論述許多神學議題，以樂觀而進



取的信心期待基督的得勝，認為光明終將勝過陰暗。如此一來，既然基督必然勝利，那麼普世亦必終將得到拯救，以致有人批評巴特主張普救論（Universalism），巴特回答說：「我沒有主張普救論，但我也沒有『不』主張普救論。」<sup>1</sup>意思是，巴特希望為上帝的主權多留一些空間，不願在此限定未來的結局。

#### 4. 教會是蒙召的團體

巴特從《聖經》發現沒有個人的拯救，個人乃是參與在蒙上帝揀選的團體裡而得救。因此巴特反對個人化的基督教，強調得救不是個人的事，而是參加一個蒙召的團體、成為其中的一個成員，而受呼召參與蒙召的團體為的是做團體的見證。此種主張，承襲士來馬赫所開創之「團體意識的覺醒」，一方面使得巴特神學帶有「先團體後個人」，「先教會後個別基督徒」的特色；另一方面使得巴特神學不以個人得救為焦點，而是以蒙召做團體的見證為關注點。

#### （三）第三期：強調上帝的人性（1950-1968）

巴特在進入第三期之後，神學觀念上有很大的調整，他在第二期為了要與士來馬赫對抗，所以強調上帝的啟示，其強調方式就是集中在耶穌基督身上，結果似乎是過於強調上帝崇高超越的一面，因此第三期開始強調上帝的人性，認為在上帝的超越裡有純全的人性。

這一時期巴特最重要的一本著作是 1956 年出版的《上帝的人性》（*The Humanity of God*），書中強調上帝的神性充滿了人性，

1 E. Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy* (Philadelphia: Westminster, 1986), 44-45.

解上帝啟示的一種工具，若是非得在「《聖經》批判研究法」和「上帝的啟示」當中選擇一項，他會選擇上帝的啟示，因為即使沒有《聖經》批判研究法，只要相信《聖經》是上帝所默示的，仍然可以從《聖經》得到幫助。巴特在《羅馬書註釋》的序裡，說明了他著作此書的目的主要是帶領人明白《聖經》，認識上帝的啟示，無論讀者接受與否，目的都是要回到《聖經》。

巴特主張《聖經》記載以拯救史為主，見證了上帝超越的道，是對從永恆而來的啟示和上帝的行動做見證。由於巴特主張「《聖經》見證上帝的啟示」，而非「《聖經》等於上帝的啟示」，這是受到保守派人士攻擊的一個原因，然而巴特的觀點避免了把字面《聖經》絕對化而可能造成神學思想的偏差。

## （二）批判自由神學以及其源頭士來馬赫

士來馬赫的方法論轉折興起了被人文主義形塑盛極一時的自由神學，1919年巴特挺身而出堅決反對自由神學，他擔心的是宗教、啟示與上帝都僅僅成為一種出於人的表述，客觀的真理被化約為主觀的經驗。士來馬赫的神學來源是敬虔主義，敬虔主義的宗教體驗在士來馬赫手中開始形成文字而理論化，在這神學理論形成的過程當中，人的宗教信仰體驗就逐漸地變成了關於「我的信仰」或「我的體驗」之神學理論。若是一再反覆地談「我」時，那麼就容易把「上帝」省略了，因此一個敬虔主義者有可能漸漸地變成主張自由神學者。士來馬赫以人為中心來研究神學，基本上士來馬赫的對象仍是上帝，但是繼之而起的神學家漸漸地不再談論上帝而完全以人為中心，走向徹底的人文主義。巴特對此問題十分敏銳，他批判自由神學的源頭士來馬赫「談論人太多而談論上帝太少」。

### （三）聖靈論角度

表面看來，士來馬赫重視人主觀的信仰體驗，巴特則傾向排除人的體驗，只以客觀啟示為中心。其實巴特也談論人的經驗，只是士來馬赫以人的體驗談論信仰，巴特則認為應該使用聖靈論的語言，例如論到如何悔改、如何感動，這些都是出於「我」；若是以聖靈論出發，談論的應該是聖靈如何讓人悔改、如何讓人感動，巴特主張以聖靈為中心而不應該以人為中心。一般而言，談論聖靈時，大部分的人都會提到經驗，因為聖靈和人的經驗有最直接的關係，問題是到底是人還是聖靈在主導這些經驗？

巴特一直期待能夠寫成聖靈論，他覺得《教會教義學》的立論是為了反對士來馬赫而寫，其實更好的方式是以聖靈論來正面提昇視野，而不是用反對的方式提出另一端的主張，如此會從一個極端擺向另外一個極端。很可惜巴特在《教會教義學》裡並未完成其聖靈論，不過他仍夢想著有一天某人或整個世代能夠發展出聖靈神學，然而自我感嘆說只能像領導以色列人出埃及的摩西，隔著約旦河遙望應許之地一般地遠望著聖靈神學，卻終究無法進入迦南美地。<sup>2</sup> 他深深地感受到整個時代籠罩下的限制，視野上幾乎難以突破「以人為中心」，畢竟在 18 與 19 世紀要區分何者是上帝的靈與人的靈仍然太過困難。然而巴特未能預見的是，整個 20 世紀發生了一波波的靈恩運動，許多人開始寫作有關聖靈論的神學著作，而聖靈神學終於成為顯學。

---

2 E. Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts* (Philadelphia: Fortress, 1976), 494.

#### （四）光明與陰暗

巴特十分強調耶穌基督的「終必得勝」，以致有人批評他主張普救論，事實上巴特用樂觀的精神來看上帝的得勝，認為光明永遠勝過陰暗，因此對福音的宣揚有樂觀的期待，認為宣揚福音只不過是向人宣揚光明已經來臨，真理已經開始，光明必定勝過陰暗，正如真理必定勝過欺騙。巴特神學提醒基督教信仰最重要的原則就是宣揚上帝的道，至於如何在宣揚時適應在各種不同的處境裡，他略而不談，畢竟他生長在基督教環境裡，而不是在宗教多元與基督教居少數的處境裡。

巴特很喜歡聽莫札特的音樂，在莫札特燦爛光明的音樂裡，世人聽不到他的飢餓、寒冷與痛苦體驗，據說巴特在寫《教會教義學》之前，都必須先聽一段莫札特的音樂。巴特曾經說，他在天上時盼望能見到奧古斯丁、多瑪斯、加爾文、路德、士來馬赫與莫札特，因為在莫札特的音樂作品中體會到光明永遠勝過陰暗的可能。

#### 四、殉道的神學家：潘霍華

潘霍華（或譯朋霍費爾，Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）比巴特小二十歲，二人於1931年第一次見面，他們都生活在希特勒掌權的世代。潘霍華受巴特神學思想影響很大，他的神學也反映了與巴特同樣對抗希特勒的時代背景。潘霍華是一位才華洋溢的神學家，他二十一歲獲得神學博士學位，二十四歲成為大學講師，二十九歲領導對抗希特勒的教會訓練學院，旋即一年後被趕出大學。三十三歲（1939年），他受尼布爾的邀請前往美國，然而他終究選擇返回德國，且說：「我這次前來美國是出於錯誤的決定，

我必須在這段我國歷史最艱困的時期與我國的基督徒一起生活，假如這時我不分擔同胞的苦難，我將無權參與戰後德國基督徒生活的重建。」<sup>3</sup>

1943年潘霍華三十七歲，1月7日訂婚，4月5日被捕下監，同年他的二姐（Christine Bonhoeffer, 1902-1965）和二姐夫杜南毅（Hans von Dohnanyi, 1902-1945）也被捕，他們都被控告陰謀叛變。潘霍華與瑪利亞（Maria von Wedemeyer, c. 1924-1977）相戀於1942年，起初瑪利亞家人反對，因著年齡差距，也因他正從事危險的地下工作。然而，當他入獄後，女方家人公開兩人婚約以表示對他的支持。1944年7月20日，舒道芬堡伯爵（Colonel Claus von Stauffenberg, 1907-1944）領導的刺殺希特勒行動失敗，反抗運動的組織曝光。10月初，潘霍華原本計畫越獄，但因為10月4日三哥克勞斯（Klaus Bonhoeffer, 1901-1945）和大姐夫施來舍（Rüdiger Schleicher, 1895-1945）等人也遭逮捕，潘霍華不想再連累家人而放棄計畫。10月8日，被移到高度戒備的阿布雷希王子街（Prinz-Albrecht-Strasse）監獄。

1945年4月9日，潘霍華在福洛森堡（Flossenbürg）集中營被處絞刑，享年三十九歲，同日二姐夫杜南毅在沙身豪新（Sachsenhausen）被處決。4月23日，三哥克勞斯和大姐夫施來舍在柏林被處死。自1944年6月到10月，潘霍華從提格（Tegel）監獄，先後寄了九首詩給他的好友貝德格（Eberhard Bethge, 1909-2000）。最後一首詩，是潘霍華於1944年底，從阿布雷希王子街監獄寄給母親的。

---

3 “I have come to the conclusion that I made a mistake in coming to America... I shall have no right to take part in the restoration of Christian life in Germany after the war unless I share the trials of this time with my people.”

1934	德國基督教教會開始脫離受納粹控制的國家教會，5月29-31日在巴爾曼舉行大會，通過了《巴爾曼宣言》，稱為「告白教會」。《創造與墮落》( <i>Creation and Fall</i> )出版。
1935	從英國返回德國成為告白教會領袖之一，在欽格斯特(Zingst)領導「傳道訓練學院」(Predigerseminar)，後來遷至芬根瓦(Finkenwalde)，因反對參軍而不為外界諒解。
1936	2月柏林大學講授「登山寶訓」，後來結集成《追隨基督》( <i>The Cost of Discipleship</i> )。 8月被逐出柏林大學。
1937	7月，尼慕勒牧師被捕。 9月，傳道訓練學院被關閉(轉入地下，1940年才停止運作)。《誘惑》( <i>Temptation</i> )與《追隨基督》出版。
1938	《團契生活》( <i>Life Together</i> )出版。
1939	避免參加軍隊，受尼布爾支持前往美國，而終究選擇返回德國。
1940	8月與二姊夫杜南毅等人一起商討軍隊裡的反納粹行動，因杜南毅引介加入情報組織「國防」(Abwehr)以避免參加軍隊，同時參與「國防」推翻希特勒的行動，進行國際聯繫。夏末開始受盖世太保禁止講道與演講，不久其著作被視為非法。 10月著手進行《倫理學》( <i>Ethics</i> )的寫作計畫。
1941	與僅大他三歲普世教會教協首任總幹事威瑟·霍夫特在瑞士會面。
1942	前往挪威、瑞士，又在斯德哥爾摩與英國友人貝爾主教(Bishop George Bell, 1883-1958)會面傳達「國防」期待建立後希特勒政權的消息。
1943	1月17日與瑪利亞訂婚，4月5日隨同「國防」的領導們被捕而囚於柏林提格監獄。4月13日，寫給父母第一封獄中書簡。



(續上表)

1944	軍隊裡的反納粹將領被撤換，7月20日舒道芬堡伯爵領導的刺殺希特勒的行動失敗。 10月初，朋友們為潘霍華設計了逃亡計畫，潘霍華擔心連累家人，放棄逃亡的機會。 12月19日，在獄中為未婚妻與家人寫下《所有美善力量》(By Kindly Powers Surrounded)。
1945	春天確認刺殺希特勒計畫與「國防」的關連，4月9日被處決，同日二姐夫杜南毅被處決，4月23日三哥克勞斯與大姐夫施來舍被處決。三個星期後，希特勒自殺。5月7日，歐戰結束。
1949	《倫理學》出版。
1960	《基督中心》出版。
1970	《獄中書簡》(Letters and Papers from Prison)出版。

如巴特一般，潘霍華主張一種強調上帝主權的神學，最明顯之處在於他的倫理學實際上就是神學，他說：「知善惡看來是每一種倫理學思考的目標。基督教倫理學的首要任務就是揚棄這種知。」<sup>4</sup> 「知善惡」意味著「脫離本源」，「在本源中，人只知道上帝」，而脫離本源卻導致人只知道自己。<sup>5</sup> 人想要知善惡，背後潛藏著人想要自己決定善惡而不讓上帝決定善惡，亦即人想要替代上帝。一般倫理學關心的焦點是「我」，探討「我如何變得良善？」和「我如何做善事？」而基督教倫理學關心的焦點是「上帝」，探討「何謂上帝的意志？」<sup>6</sup>

4 潘霍華，《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），12。

5 潘霍華，《倫理學》，12。

6 潘霍華，《倫理學》，160。



「人的宗教性使他在自己的苦難中企望上帝在這個世界上的力量；他把上帝作為一個 *Deus ex machina*（舞臺機關送出來的上帝，按：招之則來之意），然而《聖經》卻使人轉而看到上帝之無力與受難；只有一個受難的上帝，才能有助於人。」<sup>11</sup> 此處，潘霍華談到人的「宗教性」，但卻用來描述一般人在挫折當中的負面宗教心理，在苦難中投射性地期盼上帝在此世解救苦難的力量，其實這正是潘霍華所批判的，如果上帝真的是順應人意而「有求必應」的話，那麼真正的上帝就是人自己了。《聖經》的啟示帶來一個逆轉，呈現的是無力與受難的上帝，必須藉由逆轉這個常見的宗教心理，才能夠進入更高的心理狀態。「只有一個受難的上帝，才能有助於人」，這是《聖經》的見證，而不是出於人性的宗教心理。

只有通過完全徹底地生活在這個世界上，一個人才能學會信仰。人必須放棄每一種要把自身造就為某種人物的企圖，不論是一位聖徒，還是一個皈依的罪人，不論是一位教會人士（所謂教士型的！），還是一個正直或不正直的人，抑或一個生病的人或健康的人。我所說的世俗性指的是：以自己的步伐去接受生活，連同生活的一切責任與難題、成功與失敗、種種經驗與孤立無援。<sup>12</sup>

潘霍華認為必須通過完全徹底地生活在這個世界上才能學會信仰。宗教信仰必須是真實的，而非扮演的；是入世的，而非出世的。因此，潘霍華使用「非宗教的基督教」、「非宗教的基督徒」、「非

---

11 潘霍華，《獄中書簡》，176。

12 潘霍華，《獄中書簡》，182。

宗教、俗世的基督徒」來表達他對基督教的期待，<sup>13</sup> 他對於「俗世」的用法與一般不同，是指「積極入世」的含意。他所期待的宗教性是落實人間的宗教性，也就是從「人就是人」出發的宗教性，排除了任何不「以人為人」的幻想。

## 五、從巴特轉向後巴特

由於巴特神學宛如巨人一般，20世紀神學可以簡單地以他為分水嶺，區分出後巴特時代的神學，在過渡時期有兩位重要的天主教神學家拉納與巴爾塔薩。

### （一）拉納

20世紀神學家除了巴特之外，還有一位與巴特年代相距不遠的偉大神學家以不同方式對士來馬赫神學做出回應，即當代最偉大的天主教神學家拉納，他的神學雖然採用與巴特完全不一樣的人論進路，卻受到巴特的影響很大，他的代表作為二十三鉅冊神學專論結集《神學研究論文集》（*Theological Investigations*）以及簡要的系統神學《信仰基本歷程》（*Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*）。

拉納是德國籍耶穌會士，他的神學思想影響了梵蒂岡第二次大公會議，由於其思想博大精深，難以詳細介紹，在此只做簡介。拉納基本上接續士來馬赫的神學方向，以人論進路為主，但是作了一些調整，就是以人具有超越可能的基礎在於上帝的自我啟示，一方

---

13 C. J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 269.

來對巴特神學的高度肯定，不過他也對巴特神學對於自然與恩典的看法有所保留，而主張被造的自然本身就是恩典。

巴爾塔薩的著述甚多，最主要是神學三部曲，包括七冊《榮耀：神學美學》（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*）、五冊《神學戲劇學》（*Theo-Drama*）與三冊《神學邏輯學》（*Theo-Logic*），成為 20 世紀的神學名著。

### （三）當代德國神學家：莫特曼與潘能伯格

當代德國改革宗神學家莫特曼標定自己為「後巴特神學家」，他認為一種新的三一神學思維始於他自己與當代德國信義宗神學家潘能伯格（*Wolfhart Pannenberg, 1928-*），相對於巴特與拉納的三一神學，這種三一神學更加徹底地從《聖經》的上帝、歷史之三位神聖主角出發而追尋其一致性，並非從黑格爾式絕對主體自我意識的三重概念出發。

因為在現代處境下的基督教神學已不再能預設一自然神學的一般性上帝概念，而必須從自己對於上帝的認識出發，這種對上帝的認識是三一的，因為基督教信仰是三一的：在耶穌基督與天父上帝的團契關係裡上帝亦成了我們的天父，而且我們經歷到聖靈的生命大能。<sup>15</sup>

從這個角度來看，莫特曼的神學明顯地追隨巴特重視啟示的神學，然而對於巴特的三一神學有所批判，主張應當繼續發展下去。他認為 19-20 世紀以來的基督教思想近代神學批判中，上帝不再如

---

15 J. Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 280; Cf. J. Moltmann, *A Broad Place* (Minneapolis: Fortress, 2009), 292-293.

傳統般地被視為「最高本質」，而是被視為「絕對主體」，甚至被當作「絕對人格」看待，以致近代基督教思想的上帝論傾向「絕對一神論」。<sup>16</sup> 這種把三一論化約成絕對一神論傾向，導致把上帝視同唯一絕對人格，影響了聖靈論的發展，尤其是把對於聖靈位格的理解弱化為僅僅是「一種上帝彰顯的方式」。潘能伯格也同樣重視三一神學，對於巴特不夠徹底的三一神學進行修正與發展。

身為後巴特神學家，莫特曼與潘能伯格最大的特色是加上歷史角度與終末神學視野，莫特曼從 1964 年出版的《盼望神學》（*Theology of Hope*）之後，把終末盼望的角度引入神學思維，而他的終末盼望是建立在《聖經》的三一啟示，期盼上帝的應許進入歷史；而潘能伯格也同樣重視終末盼望的角度，不過其終末盼望是建立在一種復活事件對普世歷史影響的認識，兩位神學家都可歸入後巴特神學家當中。

## 六、小結

巴特神學可以視為上帝進論神學的顛峰之作，許多神學家感嘆巴特神學堂奧之美而不適合初學者，因為會讓人留下一個已經把所有神學真理都道盡了的印象，然而看來那些神學家是過慮了，因為從來沒有哪一位神學家可能說盡真理。比如莫特曼曾經處於巴特神學龐大的陰影之下，後來從荷蘭改革宗神學家范如勒學到以「遠眺終末」的角度來看基督宗教使徒傳承裡的彌賽亞動機，開始發現巴特神學在終末論方面相當不足，仍然有非常大的發展空間從事神學探討。

<sup>16</sup> J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1980).

巴特神學一向高舉上帝的超越性，然而他對終末的了解過於注重超越時空的一面，未能與世界的未來發生關連，莫特曼雖贊同巴特對上帝主權的強調，卻不贊同把終末視為超越時空的永恆，<sup>17</sup> 上帝固然是人們在天上的盼望，然而基於人間是上帝應許將要實現的一部分，當上帝國落實於地上時，人們將參與其中。莫特曼與巴特一樣都非常重視宣揚上帝的啟示，然而巴特認為宣揚應當集中在上帝已經啟示出來的真理，而莫特曼則認為宣揚應當集中在上帝應許而即將實現的真理，亦即垂直面之上帝的超越性應當落實於水平面之世界的未來。

從這樣的角度來看，巴特神學仍只是一個起點，而不是終點。

---

17 J. Moltmann, *Theology of Hope* (Minneapolis: Fortress, 1993), 50-69.



## 第五章 人論進路：存在主義神學

以人為中心的神學方法雖然逐漸式微，然而「人論進路」仍然是基督宗教思想史的重要方法，比如上一章提過的拉納就是以人論進路發展以上帝為中心的神學。20 世紀的存在主義思潮，對於人論進路的神學思想有很大的影響，包括被歸類為新正統派的田立克與布特曼。

### 一、人論進路的思想背景

人論進路在士來馬赫到自由神學之後已經式微，但是通過齊克果開創的存在主義，在 20 世紀再次成為神學的矚目焦點。介紹齊克果神學思想必先提到他的思想論戰對手黑格爾。

#### （一）思想體系與客觀規律：黑格爾

黑格爾是德國觀念論（Idealism）集大成者。在德國觀念論者中有些具有主觀的傾向，黑格爾卻以「絕對精神」來統一主觀與客觀。黑格爾認為思考的最高點是絕對精神，絕對精神並非抽象的理念，而是實質展現在歷史的過程中，如此他把主觀的觀念思考與絕對精神在客觀歷史上的展現連結起來，結果形成龐大的思想體系與客觀規律。

提到黑格爾，很多人會聯想到他著名的辯證法，黑格爾通過辯證法思考，主張在歷史上正反合的辯證過程當中，主觀和客觀、思想和歷史，終將逐漸趨近一致。整體而言，黑格爾強調客觀絕對精



神展現的規律，認為所有人類歷史的發展以及宇宙的演變都在絕對精神展現的規律之下。黑格爾的辯證思考法也用來解釋三一論，將聖父、聖子、聖靈當作歷史不同階段的展現。

在德國受到黑格爾影響的神學家，通常以這種歷史演進的角度來了解三一論，將歷史哲學和神學等同。19世紀時黑格爾哲學非常流行，但是黑格爾所建立的龐大哲學體系反而使人置身其中而找不到自己的主體性，齊克果因此提出存在主義式思考，反抗黑格爾的龐大思想體系，以及所造成過分強調客觀歷史規律的傾向。

## （二）存在主義先驅：齊克果

第四部分第一章介紹過 19 世紀丹麥基督宗教思想家齊克果，他非常強調存在處境的必要，尤其認為基督教信仰不應當片刻脫離存在處境。齊克果思想的對手，一個是 19 世紀丹麥的國家教會（路德宗），當時教會生活已趨向形式化、失去生命力而無法令人得到切身的信仰體驗；另一個則是上述黑格爾哲學的龐大哲學體系，以及對歷史規律的強調。齊克果以主觀體驗為真理，又以個人存在即為真理，他強烈地反對龐大的教會體制以及思想體系。齊克果主張主觀性就是真理，客觀與抽象思想則是一種存在與抉擇的逃避，而龐大的哲學體系根本對人沒有實質意義，人所能親身感受到和投入者才是真理。

齊克果把人的生存狀態分成三個階段：

### 1. 感性階段

大部分的人都生活在這種自我中心的感官階段，以個人肉體享受為生活導向，感性為主而失落存在於享樂之中。

## 2. 倫理階段

此階段的人不僅表達自我的需要，同時開始注意到人與人之間的倫理道德關係，必須做出倫理道德的選擇，這種以道德為主而失落自身、存在於倫理體系中的傾向，使個人消融於團體裡。

## 3. 信仰階段

此階段的人不僅意識到上帝，而且開始在恐懼與痛苦之中尋找上帝，並且建立與上帝的密切關係，透過信仰、藉由失落自身的存在而獲得信仰上的存在。

這三個階段是不連續的，感性階段是出於肉體的需要，而倫理階段開始經歷一種驅策力去做道德選擇，上帝正是這道德要求的源頭，最後以類似跳躍的方式進入信仰階段尋見上帝。人可能在這三個階段中遊走，或者同時屬於不同階段，其中最困難的是從倫理階段進入信仰階段。他以「跳躍」來形容信仰的轉化，因為是進入「質的轉化」而不只是「量的改變」，「質的相異」與「量的不同」之間的巨大差距只能用「跳躍」來形容，強調藉由跳躍而進入質的轉化或者種類的轉化，精確而言，他說的是「躍入信仰」（a leap to faith）而非「由信仰而來的跳躍」。<sup>1</sup> 信仰者能夠作的只有一項——捨棄，「無限的捨棄是信仰之前的最後一步」。<sup>2</sup> 信仰者所要捨棄的包括理性思考與倫理道德，如同亞伯拉罕獻以撒一般，信仰者在無限的捨棄裡把倫理懸擱著，因為當一個人還陷在倫理道德的考量

---

1 M. J. Ferreira, "Faith and the Kierkegaardian Leap," In *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, eds. by A. Hannay and G. D. Marino (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 207.

2 齊克果，《恐懼與顛怖》，49。

時，是無法做出信心跳躍的。

長期以來齊克果一直被視為哲學家，但是愈來愈多人開始發現他更是一位傑出的基督宗教思想家，他以信仰者的立場寫了許多神學思想深刻的著作。當面對龐大的國家教會許多人失去信仰的實質內涵，齊克果批評傳統信仰只是客觀體制下僵化的信仰，一個人必須親身經歷到信仰的投入、真實的犧牲、對上帝的絕對服從，在主體投入當中，才能真正經歷信仰。

## 二、探索存有的根源：田立克

齊克果開創的存在主義在 20 世紀大放光彩，「存在先於本質」是存在主義的口號，主張時空處境下當下的實存體驗優先於非時空處境下理論中的事物本質。在 20 世紀神學家當中，以存在主義語言以及思想方式來做神學者最有名的是田立克，儘管他並非採用狹義的人論進路，然而他探索人的存在之存有根源，非常關注永恆真理如何與時空處境下的人會遇。

### （一）生平背景

田立克為德國路德會牧師之子，天資聰穎，年僅二十五歲就取得哲學博士，其論文研究德國觀念論哲學家謝林。謝林哲學帶有神祕色彩，強調與大自然的融合，影響了田立克的思想。神學方面，田立克師事神學家凱勒，二十六歲取得神學碩士而開始擔任牧師。他的一生多采多姿，曾經在歐戰期間擔任過隨軍牧師，對藝術與政治均有濃厚興趣，三十二歲開始在大學教書，四十七歲那年因反對希特勒，被解除教職而到美國，先後在美國的協和、哈佛與芝加哥

地想與外界對話溝通，摘要敘述如下：

### 1. 相互關連法

田立克經常使用相互關連法，認為「上帝的啟示」與「人的處境」要有所關連，上帝的啟示必須落實在人的處境當中，亦即主張信仰必須落實在文化裡面，信仰必須有文化的外衣、文化必須以信仰為核心。

### 2. 存在主義語言

田立克本人是研究歷史神學出身，在德國任教期間，教授基督教思想史，對教會傳統以及《聖經》均十分熟悉，但是後來他選擇哲學性語言作為神學的工具，例如，他在其《系統神學》裡不使用傳統神學語言，而使用存在主義語言，這是受到海德格影響，以存在主義語言論述基督教信仰。

比如田立克稱上帝為「存有的根源」（Ground of Being），既然上帝是一切「有」的根源，人只不過是「有」其中的一部分，因此人的宗教體驗必須建立在此客觀根源之上，所以田立克屬新正統派而反對自由神學。田立克認為所有的存在都來自「存有」，「存有」在時間和空間下的表現就是「存在」，所有的存在者都應該追溯到其根源，亦即「存有的根源」。人在時間和空間之下，經驗到個別的存在現象，這是存有在時間和空間下的展現，因此人作為一個存在者，應該追溯其存有的根源，而「存有的根源」就是傳統神學語言的「上帝」。

又如田立克不用「宗教信仰」一詞，而用「終極關懷」（Ultimate Concern），界定信仰為完全開放自己的追尋，一方面不忽略宗教

體驗之主觀層面，另一方面此界定的影響極其深遠，許多宗教都可以接受此定義，使得諸宗教找到重要的共同語言可以對話，因為對許多非基督徒而言，田立克所使用的語言是較易接受的。

### 3. 重視象徵

田立克對象徵（symbol）做了深入的探討，認為象徵是所有宗教都不可缺少的，只有藉由象徵，有限的人才能表達其終極關懷。象徵是在信仰團體中自然產生，它會自然地生，也會自然地死，它不像符號可以規定，因為象徵無法以人為方法促成或者消滅。象徵和信仰是完全連結在一起的，信徒透過象徵來認識上帝，也透過象徵來表達他們的終極關懷。對田立克而言，不只「十字架」是象徵，甚至連「上帝」這概念也只是象徵。

### 4. 宗教與類宗教

田立克毫不忌諱地使用「宗教」，描述討論各種宗教現象，認為宗教是人類共有的現象，宗教就是在表達終極關懷。但是田立克認為宗教本身不能被絕對化，若是宗教本身被絕對化就成為偶像，有些表面看來不是宗教而實質上卻是絕對化的「類宗教」，例如法西斯、納粹、共產主義、自由神學等，將終極關懷指向有限的被造者而塑造偶像。田立克認為人類歷史被一種邪惡的力量所轄制，常常稱之為「著魔的」（Demonic），這邪惡的力量有其結構、組織與力量，將人類帶向毀滅之路，「類宗教」就是一種著魔的表現。

### 5. 文化與信仰

田立克對神學的一個重大貢獻是，主張從文化裡面找到神學的題材，因為他認為所有的信仰都必須在文化當中呈現出來。1965

年，田立克逝世前十天最後一場演講〈宗教歷史對系統神學家的重要性〉中，宣告了一個新的神學方向，就是要用宗教研究來建構系統神學，以肯定人有普世性的啟示經驗作為出發點，那麼基督教要放在那裡呢？田立克說「或許」在這些啟示裡面有一個中心事件。

據此立場，田立克一方面反對以巴特為代表的新正統神學，認為巴特把上帝的神性說得過於神聖而與世隔絕；另一方面田立克也反對 1960 年代開始的「神死神學運動」（Death of God movement），神死神學運動主張那位沒有活在這世界的上帝已經死了，而田立克批評這種主張是徹底地世俗，可見田立克在兩端之間擺盪，一方面追求入世，信仰必須落實於文化，另一方面又追求神聖，文化中的信仰必須維持其超越性。

### 三、巴特和田立克的比較

田立克和巴特是兩個在風格上完全不一樣的神學家，雖然他們都是新正統派神學家，有人稱巴特為「自由光明的神學家」，其神學是針對相信的人之信息，呈現樂觀穩健的風格；而田立克則被人稱為「向懷疑者傳福音的使徒」，他自己一生中充滿著不確定性，他也認為只有帶懷疑的信仰才是活生生的信仰。田立克曾任教的哈佛與芝加哥大學受他的影響極大，而耶魯在歷經了與巴特神學風格接近的理查·尼布爾與弗萊二位長期教授神學之後，與芝加哥大學在神學思想上有對立的傾向，可見今日美國神學思想界背後仍然有田立克和巴特對立的影響。

以下將巴特和田立克的神學簡要比較如下：



巴 特	田立克
站在禮拜堂裡往外看	站在禮拜堂外往裡看
神學充滿宣揚的味道	神學充滿護教的味道
重視上帝的啟示	重視相互關連（上帝啟示必須與時空處境關連）
100% 歐洲人	50% 歐洲人，50% 美國人
重視三一論，並以耶穌基督的啟示為中心	以上帝為「存有的根源」，稱耶穌基督為「新存有」
使用傳統語言做神學	使用存在主義語言做神學。
否定宗教（上帝找人是啟示，人找上帝是宗教）	肯定宗教，以「終極關懷」界定宗教

1. 巴特不直接談論文化，使用純正的神學語言談論信仰，然而卻十分關心文化，追求將信仰應用在世俗生活；田立克則直接談論文化，並且使用俗世的語言講述基督教信仰。
2. 巴特認為神學是以宣揚為中心，認為神學來自講道，所強調的是永恆的真理，主張沒有護教的必要，基督教不需要辯護，只需要不斷地宣揚上帝的道；田立克認為護教很重要，護教學注重的是真理在時空處境下的不同表現，護教時需要關注文化層面。
3. 巴特是歐洲人，一生中只到過美國一次；田立克前半生在歐洲，後半生則在美國。
4. 巴特認為神學的中心是上帝的啟示；田立克主張啟示和文化如何相互關連才是神學的中心。
5. 巴特談論三一上帝，焦點集中在耶穌基督；田立克談論「存有的根源」，而以「新存有」稱呼耶穌基督。
6. 巴特使用傳統的神學語言；田立克使用存在主義的語言。



然而當「人論進路」使用過多時，基督宗教神學有淪為「人學」之虞，於是又開始有「上帝論進路」的反彈。比如士來馬赫與自由神學的「人論進路」是對傳統神學的反彈，巴特的「上帝論進路」則是對士來馬赫與自由神學的反彈，而同屬反對自由神學的新正統派陣營的田立克與布特曼，卻又不贊同巴特路線，在巴特獨尊上帝啟示與田立克追求上帝啟示與人的處境之相互關連，在巴特強調上帝的超越性與布特曼重視人的超越可能性之間有著明顯的張力。這是由於在當新正統派以「上帝論進路」對抗自由神學的「人論進路」時仍有程度之分，相對於巴特全面性地以「上帝論進路」排除「人論進路」，田立克與布特曼在強調「上帝論進路」的同時卻仍包容部分的「人論進路」，可見基督宗教思想史上持續不斷地出現「人論進路」與「上帝論進路」的對峙。

# 總 結

如哈伯瑪斯所說，「現代」一直帶有「一種新的時間意識」，而且是「徹底面向未來的」。<sup>1</sup>現代的「新」對照於前現代或者傳統的「舊」，近代教會時期的神學一直是迎向「新」的神學，不易作總結，以下僅從兩個角度對於這個時代的神學作一初步性的觀察：

## 一、近代以來主要思潮

綜觀近四百年來人類思想史上所發生的大事，15世紀最主要的是文藝復興運動，此時人文主義興起，欲超越中世紀一千年來的思想型態，重新回到希臘羅馬時代，直接與古典的人文思想會遇。16世紀發生宗教改革，初期的宗教改革者十之八九也是人文主義者，在路德與伊拉斯姆劃分界限之後，宗教改革者和基督教人文主義者才逐漸分開。總括16世紀宗教改革，可以說是信仰良心的解放，路德努力要將中世紀對信仰的解釋權從教會移轉到個人身上，教會不再是人和上帝之間的中介者。

17、18世紀開始進入啟蒙運動，啟蒙運動細說起來相當複雜，簡而言之，可以視為「理性的覺醒」。啟蒙運動時期，雖然沒有產生偉大的神學家，卻產生許多偉大的哲學家與思想家，對神學發展造成極大的衝擊。1775-1783年美國獨立戰爭，於1776年發表《獨

---

1 哈伯瑪斯，〈現代性的概念〉，《後民族結構》，178-179。

立宣言》，刺激了 1789-1799 年的法國大革命，其「自由、平等、博愛」的口號引發歐洲許多地區一連串的改革。18 世紀末 19 世紀初，因為法國大革命帶來的破壞，以及啟蒙運動過分以理性為中心，產生了浪漫主義運動，再次強調人的情感，但基本上浪漫主義仍是以理性為前提而強調感性，可見浪漫主義是啟蒙運動的分支。19 世紀繼之而起的是工業革命，人類漸漸地邁向現代化，直至 20 世紀現代社會。俄國於 1917 年發生革命，是馬克思思想最大規模的實驗，引起許多人對社會主義的期許，中南美洲的解放神學即與社會主義有密切相關，而 1991 年蘇聯正式解體以來，社會主義經濟發展模式受到挫折，迄今仍在演進當中。可以預期的是，在人類思潮不斷變遷之下，現代化對基督宗教思想史的衝擊仍持續進行。

## 二、近代神學思想的回應

19 世紀以來的現代社會把個體深深地融入團體性體制當中，在基督宗教思想中開始重視這種團體角度的思考始於 19 世紀的士來馬赫，他注意到當時德國社會各行各業集會結社形成公會，而開始有團體性的意識出現，他也把團體性意識應用到對於信仰群體的理解，主張對於人的認識應當先團體而後個體，亦即先從團體的角度來看人而後理解團體中的個體。不過，他觀察人類的團體性意識發現不只有良善的意識，也有邪惡的意識，可說是開了心理意識分析與社會心理學之先河。

與士來馬赫在神學方法論上截然對立的巴特，在歷經了兩次世界大戰的衝擊之後，對於人性的陰暗面絕不低估，以「虛無」（nothingness）界定罪惡的破壞力，有如「虛無」對於「實有」的

衝擊，然而也同時預設善良必定勝過邪惡的信心，亦即「虛無」總是被「實有」界定的——「無」就是缺乏「有」的狀態，一旦有「有」就必定無「無」。具體而言，巴特全面展開以耶穌基督為中心與典範的思維來看待人的缺失與出路，他的思考角度也是先團體而後個人，觀察到人作為團體性的存在表現出罪惡的影響，也呈現出救贖的可能。這種思考方式並非輕忽罪惡的嚴重性，乃是呈現善良必定勝過邪惡的信心，以耶穌基督的完全襯托出人的罪，繼而申論人的怠惰與悲慘，而以「逃避自由」為總綱論及人如何因著對上帝的無知而走向自我封閉，乃至陷溺焦慮以及自我毀滅，這些深刻的思想反映出巴特如何詮釋兩次世界大戰後呈現的陰暗面，而堅持光明勝過黑暗的信心。

與巴特同一時代的田立克，同樣歷經兩次世界大戰的痛苦，尤其第一次世界大戰擔任隨軍牧師的經驗使得他瀕臨精神崩潰，而第二次世界大戰之前他已經洞察納粹政權的邪惡與野心，不得已而流亡美國，因此對於人性有非常深入的觀察。田立克認為人們是處於從永恆的本質進入時空的存在狀態，因此長期是在疏離的狀況下，而任何人都與這整體性存在的集體墮落有關，也因此罪惡是普遍的，拯救的需要也是普遍的，人們需要不只從別人管理下的「他律」（Heteronomy）狀態轉向自己管理自己的「自律」（Autonomy），而且需要進一步地追求由上帝管理的「神律」（Theonomy），而他對於神律的理解是一種具有宗教深度的文化——「文化為宗教的形式，宗教為文化的內涵」。<sup>2</sup>

---

2 Paul Tillich, *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 57.

稍後的天主教神學家拉納大力復興「人論進路」，他主張人天生具有超越的可能性，這使得人在上帝的自我彰顯中得以實現超越的可能，如此一來擴充了傳統上以體制教會為核心的天主教神學。拉納對於梵蒂岡第二次大公會議的貢獻頗大，使得天主教會的發展走向開明方向，甚至提出「匿名的基督徒」理論，主張在各種宗教中有可能在上帝的自我彰顯中得以實現超越，儘管不在體制教會下而為可見的基督徒，卻仍然是匿名的基督徒。

面對 20 世紀現代社會的許多複雜問題，美國神學家尼布爾以其名著《道德的人與不道德的社會》指出團體性的罪惡比個人性的罪惡更難以抗拒，他深入地剖析「團體的罪」，呈現基於人並非只是個人的存在，而且是團體的存在，因此除了個人的罪之外，還有團體的罪，把基督教倫理學從個人層次提昇到團體層次。這種對於團體性罪惡的深入觀察，反映了許多現代社會下的倫理道德抉擇必須面對體制性與結構性問題，因此，必須具有體制性與結構性視野，而非單單個人性的靈修體驗或修身養性可以處理。當面對拉丁美洲許多政商勾結的體制性與結構性問題時，解放神學就把焦點放在具體的壓迫剝削乃為真正的罪，所需要的拯救意涵包括實質地解除壓迫與剝削，因此必須採用社會分析、意識批判等現代社會科學工具，將基督教信仰與現代社會的壓迫剝削問題結合。

當代德國神學繼續帶有一股濃厚的關懷人之神學思想傾向，莫特曼於 1964 年出版《盼望神學》，是第一本以「盼望」為基督教信仰本質的神學思想著作，書中反映 1960 年代人們在挑戰傳統、革命創新與錯誤嘗試當中追尋盼望的氛圍，以及基督宗教如何回應人對盼望的追尋，呈現出濃厚的人文關懷。此外，莫特曼許多著作呈現出接續巴特未完成的論著以及超越巴特的創意與格局，是當今

神學著作最多被翻譯成中文的神學家。潘能伯格博學廣識而通貫古今，注重人學進路，積極與古今神學思想以及各種學科對話，主張人與上帝的連結是尊嚴所在，與上帝的隔絕是悲慘所在。<sup>3</sup>

### 三、現代大學的興起：神學的分科化

1810年洪堡創辦柏林大學，主要概念是「學術」(Wissenschaft)，重視學術規範，目標是推動學術研究與訓練學生研究，按照分科主題熟習真理，在神學教育上，則強調有次序的批判性研究訓練與專業神職教育之結合。<sup>4</sup>

#### (一) 神學分科化

撰寫柏林大學創校文件的神學家士來馬赫，在大學專業化的潮流當中，其《神學研究綱要》第一次進行神學分科，把神學分成哲學神學、歷史神學與實踐神學三大科，其中歷史神學涵蓋了釋義神學、教會歷史與教義神學，這三個學門後來發展成《新約》研究、《舊約》研究、歷史神學與系統神學，再加上實踐神學，成為通行的神學五大學門，而士來馬赫提出的哲學神學，或在哲學部門發展，或以天主教的基礎神學或基督教的護教學形式發展，如下所示：

哲學神學→基礎神學、護教學

歷史神學→釋義神學、教會歷史、教義神學

實踐神學→《新約》研究、《舊約》研究、歷史神學、系統神學

<sup>3</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 176-178.

<sup>4</sup> David H. Kelsey, *Between Athens and Berlin: The Theological Education Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 12-13.



士來馬赫提出神學分科時剛好是創設柏林大學的時機，這提醒了神學分科與柏林模式的密切關連，這也意味著「分科」與「專業」概念的關連性。

## （二）大學現代化

現代的大學概念與特立獨行的樞機主教紐曼的看法有密切關係，他定義大學如下：「一間大學根本是一個藉著人與人彼此交往，在一大地域中實行思想上的交換與流通的處所。」<sup>5</sup> 紐曼把大學類比成大城市的商業中心，可以讓各種不同知識比較、交易、淬鍊、提昇，「大學是一個文物薈萃的中心，各地的學生都到那裡去求他們各自所追求的學問。」<sup>6</sup> 有如主張自由貿易一般，他是一個教育自由的提倡者，反對教會干預學術自由，但他同時非常堅定地認為大學應當設有神學部門，因為大學應盡量蒐集一切知識，而神學是知識部門之一，況且宗教所追求的主要目標就是「真理」，這尤其使得神學帶有明顯的知識特質。<sup>7</sup>

紐曼創始的大學概念成為現代大學的藍圖，這使得大學規模不斷地擴大，而師生距離亦隨之逐漸加大，而且關注焦點轉向學習者，就好像商場上的主動權在於顧客，結果神學要作為一種生活方式更加不可能。在古代緊密的師徒制關係當中，老師對門生的教育是帶有主導權的，而現代大學中的學生具有更多的選擇與學習自由，但也意味著老師權威下降以及師生關係疏遠，僅僅有如買家與

---

5 紐曼，〈大學是什麼〉，《紐曼選集》，269。

6 紐曼，〈大學是什麼〉，《紐曼選集》，277。

7 紐曼，〈論神學為知識之一部門〉，《紐曼選集》，279-295。



賣家之間的關係，師生各自的生活方式都屬於其隱私領域。

此外，現代大學重視學術規範，宣導價值中立的學術立場，帶來重視學術形式遠過於重視學術內涵的風氣，有關生活方式的討論被擠壓到邊緣地帶。事實上，整個大學體制本身就在傳播一種價值觀，而這價值觀帶有強勢的影響力，自然衝擊到哲學與神學研究，比如重視學術形式遠過於學術內涵，討論上帝重於討論基督、<sup>8</sup> 探討思想重於探討經典等等。

#### 四、天主教會與基督教會

天主教會於 19 世紀舉行第一次梵蒂岡大公會議（1869-1870），在 20 世紀舉行第二次梵蒂岡大公會議（1962-1965），這兩次會議分別簡稱「梵一」與「梵二」。梵二使得天主教擺脫過去傳統的保守立場，走向開明而迎向現代，可以說是天主教會的現代化，而且對宗教改革以後的基督教會釋出善意而稱之為「分離的弟兄」。

不過，在梵一與梵二會議先後天主教會訂定了三條保守教義，其一是「馬利亞無罪成孕」（1854），其二是「教宗無誤論」（Infallibility, 1870），其三是「馬利亞無罪昇天」（The Assumption of Mary, 1950）：

##### （一）馬利亞無罪成孕

主張馬利亞在受孕成胎時就沒有罪，第 4 世紀時教會內開始有

---

<sup>8</sup> 本來這只是一個單純的神學主題之選擇，然而在體制價值觀影響所及，「上帝中心」比「基督中心」看來更有包容性，並且不易觸及實踐問題，而主張「基督中心」則很難迴避生活方式的挑戰。

這樣的說法，但一直到中世紀還爭論不停，1854年被天主教會正式接納為教義。由此可知，基督教和天主教對教會傳統與《聖經》的關係之觀點不同，既然所有的正典都沒有晚於第4世紀以後，天主教會仍以教會傳統為優先。

## （二）教宗無誤論

天主教會強調教宗的首席權，意即教宗在主持會議時所議決的決定是絕對沒有錯誤的。但是教宗無誤論卻可能超過原先的範圍，即主張教宗的教導乃至判斷是絕對不會錯誤。這說法於1870年梵蒂岡第一次大公會議成為天主教會的教理，使得教宗的權威愈來愈強化。現今天主教保守派對這條的解釋很嚴格，認為教宗在一切教導的事上絕對不會產生錯誤；開明派對這條的解釋比較寬鬆，認為教宗在某些情況之下——比如跟隨彼得的榜樣而且在聖靈的感動下，在信仰上的教導不會錯誤。但以基督教會的觀點而言，天主教會保守派的解釋是難以接受的，因為基督教會認定世上只有一種人——罪人，那麼教宗也不可能沒有錯誤；而天主教會開明派的解釋是有可能接受的，「跟隨彼得的榜樣而且在聖靈的感動下」是一個理想情況，應當可應用在所有的人身上，而非單單教宗一人，並且還應當補充說明，絕大多數的情況下我們都不是處在這種理想情況下。這條教義在1870年正式加入天主教會的教義中，加深了基督教會與天主教會之間的裂痕。

## （三）馬利亞無罪昇天

天主教會認為馬利亞無罪，既然罪與死亡有關，無罪的馬利亞並未經歷死亡而直接昇天。在埃及出土的第5世紀《新約》旁經中

記載了馬利亞無罪昇天的事，但非出自正典。1950年天主教會的教義正式加入了這一條，這是在支持者收集了八百萬信徒的簽名之後所做的決定。其實根本原因是，當時許多天主教徒對馬利亞的崇拜已經相當盛行，在教義上不得不跟進，但此舉亦加深了基督教會與天主教會合一的障礙。

### 大事簡要

年 代	事 件
1854	馬利亞無罪成孕
1869-1870	梵蒂岡第一次大公會議
1870	教宗無誤
1950	馬利亞無罪昇天
1962-1965	梵蒂岡第二次大公會議

從基督宗教思想史的角度來看，自宗教改革以來基督教會與天主教會的不同主要在於對於「拯救」的看法。基督教會毫無妥協地主張「因信稱義」，這意味著排除了任何「因行為稱義」的看法，教會是人學習「因信稱義」得著恩典之處而非授予人恩典之處，19世紀的士來馬赫對於基督教會與天主教會的不同曾做了一個清楚的說明，基督教會主張人與教會的關係建立在基督的基礎上，而天主教會則主張人與基督的關係建立在教會的基礎上。

20世紀的田立克提出「基督教批判原則」(Protestant Principle)，反對任何把有限者宣稱為無限者的作法，根據「基督教批判原則」，他認為天主教會的危機在於把有形教會視為上帝恩典的主體，亦即把人所組成的教會當作上帝恩典的來源，因此對天主教會發展出龐大的階層體制，以及把教會聖禮當作神祕恩典管道的趨勢感到相當

不安，認為可能使教會本身成為信仰的對象；同樣根據「基督教批判原則」，田立克認為基督教會的危機在於個人主義，由於注重個人稱義，可能導致自我絕對化的思考傾向，導致以自我為中心而只關心自己的得救，以致無法面對團體性邪惡的挑戰。

至於天主教會的立場，一向強調神人合作的必要，上帝施予恩典，人則需主動配合領受。特倫托會議肯定信心的源頭來自上帝，但強調信心必須伴隨好行為，因而定罪以下的主張：「福音是永生無條件的應許，而不必以遵行律法為條件」。其中第六次會議第五章說：「在成人心裡稱義的起始是先由於上帝因耶穌基督所賜的恩典，即由於祂的召，藉此，人毫無功德而被召；……由人樂意與那恩典同意並合作，而有意使他們自己歸正，得以稱義。」<sup>9</sup>

1999年10月31日在德國奧斯堡，基督教世界信義宗聯合會與羅馬天主教簽署「因信稱義聯合聲明」（Joint Declaration on the Doctrine of Justification, JDDJ），雖然其中有著令人振奮的發展，例如「雙方同意我們得救完全是靠上帝的恩典，不是我們的行為；其次是過去天主教和信義宗在這教義上彼此定罪，從此撤銷。」<sup>10</sup>然而，「同時是義人與罪人」仍然是重大歧異的來源，如教宗若望保祿二世推動編輯，於1992年完成的《天主教教理》說：「成義建立起天主的恩寵與人的自由兩者之間的合作。」<sup>11</sup>

以下簡單比較基督教會與天主教會神學立場如下：

9 湯清編譯，《歷代基督教信條》，269。

10 《基督教論壇報》，1999年，10/24-10/31。

11 《天主教教理》，周國祥等譯（臺北：天主教教務協進會，1996）。

基督教會	天主教會
「聖」是屬於上帝的特質	「聖」是教會的屬性
有形教會努力成為無形教會	有形教會與無形教會交織並存
教會建立在《聖經》的基礎上，傳統必須通過《聖經》的檢驗，反對「教宗無誤」	《聖經》與教會傳統並重，《聖經》是在教會當中形成，提出「教宗無誤」
教會的一致性建立在信仰的一致表現	教會的一致性建立在教會本身的特質
聖靈是形成教會的根源（《哥林多前書》第3章16節）	馬利亞是教會的原型
強調「上帝的子民」，重視真理的一致	強調「基督的身體」，重視整體的一致
萬民皆祭司，守獨身為一種恩賜	專業神職人員守獨身
由下而上的運動特質	由上而下的領導特質

2006年7月23日在韓國舉行世界衛理公會，大會裡世界信義會聯合會（The Lutheran World Federation, LWF）、世界衛理公會協進會（World Methodist Council）與羅馬天主教會簽署了具歷史意義的「因信稱義聯合聲明」，表達了確認在「因信稱義」《聖經》教導上的共識，被認為是具歷史性的「合一新標誌」，然而進一步的神學說明仍有待努力。

## 五、普世教會合一運動

普世教會合一運動始於宣教的挑戰，隨之帶來合一的挑戰。19世紀美國教會的復興運動使得各教派開始追求合一的見證，1910年在愛丁堡舉行的世界宣教會議（World Missionary Conference），

促成「國際宣教協會」(International Missionary Council)的成立。1948年在阿姆斯特丹正式成立了普世基督教會協會，其憲章說：「普世基督教會協會是一個教會的團契，依據《聖經》告白主耶穌基督是上帝和救主，因此尋求一起實現他們的共同呼召——榮耀獨一上帝，父、子、聖靈。」1961年「國際宣教協會」加入，而1971年「世界基督教教育聯盟」(World Council of Christian Education)也加入普世教協。1982年在祕魯首都利馬(Lima)形成「洗禮、聖餐與服事」(Baptism, Eucharist & Ministry, BEM)的共識，影響深遠。

普世教協的成立是為了追求普世教會合一，希望在教會與教會之間擔任橋樑的角色。它將眾教會連結在一起，成效斐然，大部分的基督教會均參加其中，而天主教會梵二之後也以觀察員角色參加。由於天主教最大的教區是拉丁美洲，解放神學的蓬勃發展一方面帶動對《聖經》的重視，另一方面帶動對由下而上的教會組織之期待，可能會促進天主教會更新的速度。2013年阿根廷樞機主教成為新任教宗方濟(Pope Francis)，於3月19日在聖彼得廣場就職，這是首度由拉丁美洲產生教宗。

## 六、世俗化社會與後現代思潮的挑戰

由於現代社會逐漸地發展到極致，「現代性」開始遭受挑戰與質疑，於是「後現代思潮」(Postmodernism)興起，對於代表高度發展的現代性提出觀察與批判，抑或主張顛覆而終結現代性。後現代思潮的先驅哲學家勒維納斯(Emmanuel Levinas, 1906-1995)以「他者性」(Alterity or Otherness)對抗現代社會的「自我中心」，



而後現代哲學大師德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）甚至對任何「中心」概念進行「解構」（deconstruction），呈現非中心的、無止盡的多元化與延異分化（différance），這些主張對於神學思想正在開始發揮影響，值得繼續觀察。

現代性的一個重要哲學認識論基礎是「基礎主義」（Foundationalism），主張人類知識和文化都必須具有某種共同的理論基礎，近代神學家往往採納某種形式的基礎主義，比如以客觀形上概念為基礎者如田立克，或者以主觀宗教經驗為基礎者如布特曼。然而由於受到後現代思潮影響，另一種比較符合後現代思潮的選項「非基礎主義」（Non-Foundationalism）開始浮出檯面，這種觀點反對存在著任何可以建立知識的共同基礎，承認認知具有多樣性，而人的認識不可能做到脫離主觀而反映客觀現實，知識應當追求的僅僅是整體一致性（coherence），比如神學上的唯信主義（Fideism）並不追求信與不信的共同認識基礎，或者有人主張神學是信仰團體的自我描述而不必追求任何在此之外的真理。

後現代思潮影響所及，與「現代性」關係密切的命題式（propositional）觀點開始受到質疑，人們看到邏輯推理的思想方式畢竟有其限制，愈來愈多學者發現只有通過故事才能理解複雜的道理，也只有通過故事才能理解複雜的事件與人。真理往往只能以敘事（narrative）型態流傳，如經典通常源自以故事形式口傳，而後形成故事性文字，不斷地藉由在信仰群體當中朗讀、解釋、演繹而傳承，如《聖經》的主要文體就是敘事體，而耶穌基督主要的傳講方式則為比喻（parable），因此「故事神學」（Narrative Theology）開始興起，主要代表人物為耶魯教授弗萊。



弗萊的耶魯同事林貝克於 1984 年出版《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》，<sup>12</sup> 批判與現代性密切相關的「認知—命題模式」與「經驗—表現模式」。「認知—命題模式」如基要主義主張神學教義是有關客觀實在的知識命題，真理可以藉由命題方式表達；「經驗—表現模式」如自由神學強調宗教的經驗維度，主張各種宗教信仰具有共同的原初與核心經驗，只是這經驗在不同文化、歷史、語言和環境下有不同表現；而林貝克則主張「文化—語言模式」，認為宗教信仰有如一種語言，神學教義就是這一語言的文法，是指導性的而又像交通規則。林貝克的用意是想要超越自由神學的「經驗—表現模式」而不返回基要主義的「認知—命題模式」，自稱為「後自由主義」（Post-Liberalism），亦被稱為「耶魯學派」（Yale School）。

現代社會常見的特徵就是「世俗化」（secularization），而後現代思潮的興起與抗拒充滿資本主義與商業文化的世俗化價值有關。長久以來，由於受到德國學者韋伯影響，許多學者主張現代社會的發展過程是從神祕主義走向除魅化、理性化、階層化等世俗化，這些看法一時蔚為顯學，幾成定論。然而，在近年來宗教的「基要主義」興起熱潮的氛圍中，社會學家彼得·伯格（Peter L. Berger, 1929-）批判世俗化理論的錯誤，<sup>13</sup> 看來從非理性走向理性的世俗化發展不是單向的，「世俗化」亦可能走向「再神聖化」，如此一來，後現代思潮並非唯一選項，值得觀察後續發展。

12 林貝克，《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》，王志成譯（香港：漢語基督教文化研究所，1997）。

13 彼得·伯格，〈世界的非世俗化：一個全球的概觀〉，彼得·伯格編，《世界的非世俗化——復興的宗教及全球政治》，李駿康譯（上海：上海古籍出版社，2005），2-5。

## 七、扮演上帝？

巴特認為「宗教」指向一種「人主導」的心態，需要藉由棄絕而提昇（Aufhebung）成「上帝主導」的「啟示」。簡而言之，「人找上帝」就是「宗教」，而「上帝找人」才是「啟示」。因此，基督教信仰主張「人被上帝找到」，而非「人找到上帝」。巴特論點反映宗教改革的重要呼聲：「上帝就是上帝！」（Let God be God!），更加完整地說是：「上帝就是上帝，人就是人！」（Let God be God! Let Human be Human!）並非人擁有能力尋找上帝，而是上帝出於恩典尋找到人。

「絕對的人」是巴特經常用來描述在啟蒙運動激發之下恃才傲物的人，他認為哥白尼的發現，使得「以地球中心的宇宙觀，無疑地被以人為中心的宇宙觀取代了」。「絕對的人」不只帶來「沒有上帝的人」，而且帶來「孤立的人」，因為這絕對意味著自給自足，不只針對自然或上帝，也針對其他的人。這樣的呼籲得到新馬克思主義者哈伯瑪斯的呼應，1980年哈伯瑪斯發表演講〈從現代性出發——未竟之業〉，宣稱現代化的綱領尚未實現，<sup>14</sup>他想要以溝通理性擴大對理性的理解，讓理性不再是為無限高舉的主體服務，而是在眾多主體當中成為溝通的橋樑，同時質疑具有理性的人是否具有扮演上帝的能力。

2001年哈伯瑪斯演講提到基因技術決定遺傳組合，針對人扮演上帝說：「因此，上帝才可以『決定』人，而且是既使人享有自

---

14 J. Habermas, "From Modernity—An Incomplete Project," in *Postmodernism: A Reader*, ed. by Patricia Wangh (London: Edward Arnold, 1992), 160-170.

不但其起源原本不是來自西方世界，其詮釋也正逐漸地轉向非西方世界，基督宗教思想史將逐漸地轉向以非西方思想家為中心，期盼基督教信仰與中國文化能有豐富會遇而大放異彩。

## 二、人是什麼？

從 1960 年代來到 21 世紀，「全球化」乃至「全球在地化」（glocalization）已經成為時代風潮，在此風潮激盪之下，全球在地化加速了商業與媒體對人的自我概念的塑成。

基督教人學根據《聖經》認為人是被上帝所造，而且是按照上帝形像被造。傳統基督教神學在討論有關「上帝形像」議題時，往往焦點在於人是從何而來的「原點」，然而當代德國基督教神學的人學思考方式，卻是從未來「終點」觀看現在以及過去。因此，作為原點的「上帝形像」與作為終點的「人的天命」結合，這種想法從 18 世紀德國狂飆運動（Sturm und Drang）代表人物基督教思想家赫爾德（Johann G. Herder, 1744-1803）開始萌芽，至當代基督教神學普遍採納。

「上帝形像」的思想從「原點」邁向「終點」的轉折，不僅僅專注過去人從哪裡出發，而且重視未來人朝向哪裡發展，而「上帝形像」的完美範例——耶穌基督如同「中點」。「上帝形像」不是一種靜態概念，而是演變中的動態概念，是由「原點」出發，以「中點」為典範而朝向「終點」邁進的發展過程。

現代以人為中心的人學傾向把人加以神化，宣稱「人是對上帝的批判」。基督教人學卻認為「上帝是對人的批判」，因為人的神化並未使得人更加人性化，反而更加非人化，結果是既沒有上帝，

也失落了人。從人帶有上帝形像的角度來看，上帝形像儘管是上帝的形像，卻僅僅是形像而已。因此，把人當作上帝，或者把上帝當作人，都是不恰當的。

根據《新約》的記載，耶穌基督說了一個比喻，比喻中擁有葡萄園的家主把葡萄園租給園戶保管，然而凶惡的園戶竟然霸占葡萄園，不願歸還。他為了想要強占葡萄園，不但殺了主人派來的僕人，甚至連主人的兒子都殺了，以致最後主人必須親自出面處理，把葡萄園收回而轉給更恰當的人管理。<sup>2</sup>這是一個令人震驚與悲傷的比喻，耶穌基督明言，葡萄園就是上帝的國，歷世歷代許多先知為了上帝國而受難，《馬太福音》作者把這個比喻放在耶穌基督進入耶路撒冷之後，亦即一週之內將進入受難，其預言基督受難的含意不言而喻。

然而，在一個全球在地化蔚為風潮的時代裡，面對著商業與媒體塑造而成的人之自我理解時，這個比喻似乎有另外一種解讀的可

---

2 《馬太福音》第 21 章 33-46 節：

你們再聽一個比喻：「有個家主栽了一個葡萄園，周圍圍上籬笆，裡面挖了一個壓酒池，蓋了一座樓，租給園戶，就往外國去了。收果子的時候近了，就打發僕人到園戶那裏去收果子。園戶拿住僕人，打了一個，殺了一個，用石頭打死一個。主人又打發別的僕人去，比先前更多；園戶還是照樣待他們。後來打發他的兒子到他們那裏去，意思說：『他們必尊敬我的兒子。』不料，園戶看見他兒子，就彼此說：『這是承受產業的。來吧，我們殺他，佔他的產業！』他們就拿住他，推出葡萄園外，殺了。園主來的時候要怎樣處治這些園戶呢？」他們說：「要下毒手除滅那些惡人，將葡萄園另租給那按著時候交果子的園戶。」耶穌說：「經上寫著：匠人所棄的石頭已作了房角的頭塊石頭。這是主所做的，在我們眼中看為希奇。這經你們沒有念過嗎？所以我告訴你們，上帝的國必從你們奪去，賜給那能結果子的百姓。誰掉在這石頭上，必要跌碎；這石頭掉在誰的身上，就要把誰砸得稀爛。」祭司長和法利賽人聽見他的比喻，就看出他是指著他們說的。他們想要捉拿他，只是怕眾人，因為眾人以他為先知。

能，葡萄園若是指向大地，讓人聯想到更古老的過去，上帝創造宇宙萬物，而後把管理大地的主權交給人，就像比喻中擁有葡萄園（大地）的家主（上帝），把葡萄園租給園戶（人）保管，然而凶惡的園戶竟然以凶殘手段意圖霸占葡萄園，以致最後主人必須親自出面處理。

這樣的解讀，其中信息非常清楚，人畢竟只是園戶，而不是家主。面對一個勘天役物的想法愈來愈流行的世代，發展一個切合人的實際身分而帶有理想目標的人學，是非常緊迫需要的。

### 三、基督宗教思想史是發展中的歷史

20世紀初從1900年開始有第一波靈恩運動，稱為「五旬節運動」；1960年開始了第二波靈恩運動，稱為「聖靈更新運動」；1980年開始了第三波靈恩運動，稱為「聖靈第三波」（The Third Wave of the Holy Spirit）。靈恩運動繼續影響著當代教會，不只影響基督教會，也影響天主教會。由於靈恩運動本身建立了許許多多的教派，並且在各教派裡面造成傾向靈恩運動的教會與團體，對神學發展造成了許多衝擊。以影響的廣度與深度而言，20世紀靈恩運動應當可以視為另外一次「宗教改革」，也是巴特所未預見聖靈神學因之成為顯學，許多神學家寫作有關聖靈論的著作。

在靈恩運動當中，看到另外一種合一的可能性。因著靈恩運動普遍散布在諸教會當中，而使得不同教會之間出現一些共識與親近感，於是大型靈恩聚會往往能夠打破教派之間的隔閡，似乎強化了教會合一的可能性。不過靈恩運動在宗教體驗與神學反思之間仍有落差，而且在發展過程中對主流教會造成的衝擊也還未完全平復。若是一方面靈恩教會能夠在神學理論上，通過反省體驗而逐漸成

熟；另一方面，其他教會能夠在靈恩運動當中看到自己所欠缺者，重新拾回而加以發揚光大，雙方可望一起努力向 21 世紀邁進，畢竟如同宗教改革一般，從運動開始到神學的成熟，還需要相當時期的努力。從基督宗教思想史的角度來看，基督信仰群體仍處於動態發展過程中，有如一句拉丁格言「教會是改革中的教會」，基督宗教思想史也是發展中的歷史。

#### 四、結語

綜觀人類歷史，可知歷史是連續不斷的，思想史也是新思潮不停地推動著舊思潮，基督宗教思想史亦是如此。

如前所述，巴特晚年回想自己寫《教會教義學》，感慨自己無法跳脫士來馬赫的陰影而嘆息說：「只是現在我們還是太過於接近 18 與 19 世紀！」<sup>3</sup> 巴特於 1968 年去世，而士來馬赫於 1834 年去世，二者的間隔超過一百年，仍然有「太近」的感受，可見任何想要跳出時代限制的努力都是非常困難的。我們活在什麼時代，必定會成為什麼時代的人，也無法跳出那個時代的限制。研習思想史使我們一方面自知活在歷史裡的有限，另一方面明白任何創新都是建立在許多人努力成果的累積之上。

在歲月流逝當中，一部基督宗教思想史是歷世歷代人們在尋找真理，並且不斷地在信仰裡回應上帝的過程，歷世歷代人們在不同時空處境下，以不同的方式認識基督，並且在生活實踐當中體驗上帝的應許。

---

3 Karl Barth, *Karl Barth's Table Talk*, ed. by John D. Godsey (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1963), 27-28.





## 貳、譯名對照表

(依外文開頭字母排序)

外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Abelard, Peter	亞伯拉德	1079-1142	110
Albert the Great	大亞爾伯特	c. 1200-1280	299
Alexander the Great	亞歷山大大帝	356B.C.-328B.C.	27
Ambrose	安波羅修	c. 339-397	119
Anselm of Canterbury	安瑟倫	c. 1033-1109	110
Anthony the Great	安東尼(或譯安多紐)	c. 251-356	41
Apollinaris	亞波里拿留	c. 310-c. 390	176
Aquinas, Thomas	多瑪斯(或稱阿奎那)	c. 1225-1274	261
Arius	亞流	c. 250- c. 336	123
Arminius, Jacobus	亞米紐斯	1560-1609	456
Arnold, Gottfried	亞爾諾德	1666-1714	481
Athanasius	亞他拿修(或譯亞他那修)	c. 296-373	41
Augustine	奧古斯丁(或譯奧斯定)	354-430	78
Augustine of Canterbury	坎特伯利的奧古斯丁	d. 604/605	283
Augustus	奧古斯都	63B.C.-14A.D.	8
Aulén, Gustaf E. H.	奧連	1879-1977	109
Baillie, Donald M.	端納·貝利	1887-1954	447
Baillie, John	約翰·貝利	1886-1960	447

外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Von Balthasar, Hans Urs	巴爾塔薩（或譯巴爾大撒）	1905-1988	628
Barth, Karl	巴特	1886-1968	5
Basil the Great	大巴西流	c. 330-379	195
Baxter, Richard	巴克斯特	1615-1691	456
Beck, J. T.	貝克	1804-1878	481
Van Beethoven, Ludwig	貝多芬	1770-1827	558
St. Benedict of Nursia	本篤（或譯本尼狄克）	c. 480-c. 550	259
Bengel, J. A.	賓格爾	1687-1752	481
Berger, Peter L.	彼得·伯格	1929-	658
Berkeley, George	柏克萊	1685-1753	533
Berkhof, Hendrikus	博可夫	1914-1995	448
Berkouwer, G. C.	貝爾考韋爾	1903-1996	447
Bernard of Clairvaux	克勒窩的伯爾拿（或譯聖伯納多）	1090-1153	316
Beza, Theodore	伯撒	1519-1605	438
Blake, William	布雷克	1757-1827	558
Bloch, Ernst	布洛霍	1885-1977	531
Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus	波伊丟斯（或譯波伊提烏、柏提烏、波哀丟斯、波修斯、波愛修、波愛修斯）	c. 480- c. 524	6
Bonaventure	波拿文土拉（或譯文德）	1221-1274	266
Bonhoeffer, Dietrich	潘霍華（或譯朋霍費爾）	1906-1945	620

外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Booth, William	卜威廉	1829-1912	516
Briggs, Charles A.	布里格	1841-1913	605
Brunner, Emil	布倫納	1889-1966	446
Bucer, Martin	布塞珥	1491-1551	410
Bullinger, Heinrich	佈靈爾	1504-1575	419
Bultmann, Rudolf K.	布特曼	1884-1976	574
Bunyan, John	約翰·本仁	1628-1688	454
Calvin, John	加爾文	1509-1564	15
Carey, William	威廉·克里	1761-1834	497
Cassirer, Ernst	卡西勒	1874-1945	520
Celestius	色勒斯丟	活躍於第 5 世紀	213
Charles the Great/ Charlemagne	查理曼大帝	742-814	13
Chopin, Frédéric F.	蕭邦	1810-1849	558
Chrysostom, John	屈梭多模	c. 347-407	120
Clement of Alexandria	亞歷山太的革利免 (或譯克萊門)	c. 150-c. 215	98
Clement of Rome	羅馬的革利免	約活躍於 96 年	95
Coccejus, Johannes	柯西裘士	1603-1669	423
Comenius, Johann A.	康米紐斯 (或譯夸美 紐斯)	1592-1670	476
Constantine the Great	君士坦丁大帝	272-337	ii
Copleston, Frederick Charles	柯普斯登	1907-1994	223
Coptic Church	科普特教會		177- 178

外文	中文	生卒年	首次頁數
Cullmann, Oscar	庫爾曼	1902-1999	574
Cyprian	居普良	c. 200-258	14
Cyril	區利羅	大約卒於 444 年	178
Darby, John N.	達祕	1800-1882	607
Descartes, René	笛卡兒	1596-1650	204
Dilthey, Wilhelm	狄爾泰	1833-1911	559
Diocletian	戴克里先（或譯丟克理田）	244-311	34
Dionysius the Pseudo-Areopagite	偽丟尼修（或譯托名狄奧尼修斯）	大約活躍於第 500 年	281
St. Dominic of Caleruega	道明（或譯多明尼加）	1170-1221	260
Eckhart, Meister	埃克哈特（或譯伊克哈爾特）	c. 1260-1327	328
Edwards, Jonathan	愛德華滋	1703-1758	447
Epicureanism	伊比鳩魯主義		549
Erasmus, Desiderius	伊拉斯姆	c. 1466-1536	334
Erigena, John Scotus	艾利根納（或譯伊利金納、厄立革拿）	c. 810- c. 877	280
Eutyches	優提克斯	c. 378-454	177
Falwell, Jerry	法威爾	1933-2007	501
Farel, Guillaume	法惹勒	1489-1565	416
Von Feuerbach, Ludwig A.	費爾巴哈	1804-1872	531
Fichte, Johann G.	費希特	1762-1814	548
Finney, Charles G.	芬尼	1792-1875	515
St. Francis of Assisi	方濟（或譯法蘭西斯）	1181/1182-1226	260

外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Francke, August H.	富朗開	1663-1727	478
Frei, Hans W.	弗萊	1922-1988	604
Freud, Sigmund	弗洛依德	1856-1939	553
Gerrish, B. A.	蓋瑞許	當今學者	567
Gibbon, Edward	吉朋	1737-1794	34
Gilson, Étienne	紀爾松	1884-1978	309
Von Goethe, Johann W.	歌德	1749-1832	558
González, Justo L.	岡察雷斯	1937-	85
Gregory of Nazianus	拿先素斯的貴格利 (或譯納西盎的格列 高利)	329-389	195
Gregory of Nyssa	尼撒的貴格利	c. 330- c. 395	159
Gregory the Great	大貴格利	c. 540-604	10
Groote, Geert	革若特	1340-1384	333
Gunton, Colin	根頓	1941-2003	447
Guyon, Madame	蓋恩夫人	1648-1717	324
Habermas, Jürgen	哈伯瑪斯	1929-	554
Hadot, Pierre	阿鐸	1922-2010	549
Hägglund, Bengt	黑格倫	1920-	180
Hampson, Norman	漢普生	1922-2011	520
Von Harnack, Adolf	哈拿克	1851-1930	16
Hegel, Georg W. F.	黑格爾	1770-1831	548
Heidegger, Martin	海德格	1889-1976	637
Helwys, Thomas	海勒威	c. 1550- c. 1616	494
Heppe, Heinrich	黑培	1820-1879	475

外文	中文	生卒年	首次頁數
Hippolytus	希坡律陀	c. 170- c. 236	108
Hodge, Charles	赫吉	1797-1878	475
Von Hofmann, Johann C. K.	霍夫曼	1810-1877	574
Hölderlin, Friedrich	賀德林	1770-1843	558
Hugh of St. Victor	聖威克多的休格	d. 1142	317
Huguenots	雨格諾派（或譯胡格諾派）		441
Von Humboldt, Wilhelm	洪堡	1767-1835	559
Hume, David	休謨	1711-1776	525
Huss, John	胡斯	1372-1415	476
Husserl, Edmund G. A.	胡塞爾	1859-1938	204
Hutcheson, Francis	哈奇森	1694-1746	525
Ignatius of Antioch	伊格那丟	c. 35- c. 107	40
St. Ignatius of Loyola	羅耀拉	1491-1556	411
Irenaeus	愛任紐	c. 130- c. 200	51
Jacobite Syrian Church	雅各敘利亞教會		178
Jansen, Cornelius	楊深	1585-1638	547
Jefferson, Thomas	傑弗遜	1743-1826	158
Jerome	耶柔米	c. 342-420	120
Joachim of Fiore	約阿基姆（或譯約雅斤）	c. 1135-1202	372
John of Alexandria	亞歷山太的約翰	c. 490-570	139
Justin the Martyr	游斯丁	c. 100-c. 165	39
Kähler, Martin	凱勒	1835-1912	589
Kierkegaard, Søren A.	齊克果	1813-1855	570

外文	中文	生卒年	首次頁數
Moltmann, Jürgen	莫特曼（或譯莫爾特曼）	1926-	137
Montanus	孟他努	活躍於第 2 世紀	88
Moravian Brethren	莫拉維亞弟兄會（或譯摩拉維亞弟兄會）		479
Müntzer, Thomas	閔次爾	1489-1525	379
Nestorius	聶斯脫里（或譯涅斯多留）	c. 386- c. 451	136
Newman, John H.	紐曼	1801-1890	17
Newton, Isaac	牛頓	1642-1727	528
Nicholas of Cusa	庫薩的尼古拉	1401-1464	343
Niebuhr, H. Richard	理查·尼布爾	1894-1962	447
Niebuhr, Reinhold	尼布爾	1892-1971	240
Niemöller, Martin	尼慕勒	1892-1984	622
Nietzsche, Friedrich W.	尼采	1844-1900	577
Origen	俄利根（或譯奧利金）	c. 185- c. 254	107
Otto, Rudolf	奧托	1869-1973	637
Pachomius	帕科謬	c. 290-346	41
Palamas, St. Gregory	帕拉瑪	c. 1296-1359	360
Pannenberg, Wolfhart	潘能伯格	1928-	629
Pascal, Blaise	巴斯卡	1623-1662	548
Philo	斐羅	c. 20 B.C.-c. 50A.D.	27
Pius IX	庇護九世	1792-1878	595
Polycarp	坡旅甲	c. 69- c. 155	44
Prisca	百基卡	不詳	89



外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Von Rad, Gerhard	馮拉德	1901-1971	52
Radewijns, Florens	拉得文	1350-1400	333
Rahner, Karl	拉納（或譯拉內）	1904-1984	158
Rauschenbusch, Walter	饒申布士	1861-1918	608
Richard of St. Victor	聖威克多的理查	d. 1173	278
Ritschl, Albrecht	立敕爾	1822-1889	583
St. Robert of Molesme	樂伯	c. 1027-1111	260
Robertson, William	羅伯森	1721-1793	525
Rousseau, Jean-Jacques	盧梭	1712-1778	441
Van Ruler, A. A.	范如勒	1908-1970	448
Schelling, Friedrich W. J.	謝林	1775-1854	548
Schlegel, Karl W. F.	施勒格爾	1772-1829	560
Schleiermacher, Friedrich D. E.	士來馬赫（或譯弗裡德里希·施萊爾馬赫）	1768-1834	110
Schweitzer, Albert	史懷哲	1875-1965	587
Scotus, John Duns	蘇格徒	c. 1265-1308	266
Servetus, Michael	瑟維特	1511-1553	430
Simons, Menno	門諾	1496-1561	486
Smith, Adam	亞當·斯密	1723-1790	525
Smyth, John	斯密茲	c. 1570-c. 1612	494
Spener, Philip Jacob	施本爾	1635-1705	477
Spinoza, Baruch	斯賓諾莎	1632-1677	533
Spurgeon, Charles H.	司布真	1834-1892	495
Suso, Henry	蘇索	c. 1295-1366	332

外 文	中 文	生卒年	首次 頁數
Symeon the New Theologian	新神學家西緬	949-1022	359
Tatian the Assyrian	塔提安	c. 120-180	98
Tauler, Johann	陶勒爾	c. 1300-1361	332
St. Teresa of Ávila	聖女大德蘭	1515-1582	363- 364
Tertullian	特土良	c. 160- c. 225	51
The School of Alexandria	亞歷山太學派		171
The School of Antioch	安提阿學派		172
The World Council of Churches	普世教協（簡稱WCC）		166
Thomas à Kempis	肯培的多馬	c. 1380-1471	333
Van Til, Cornelius	范泰爾	1895-1987	606
Tillich, Paul	田立克	1886-1965	3
Tolstoy, Leo	托爾斯泰	1828-1910	367
Torrance, Thomas F.	托倫斯	1913-2007	447
Troeltsch, Ernst	特爾慈（或譯特洛爾奇）	1865-1923	590
Voegelin, Eric	弗格林	1901-1985	81
Voltaire	伏爾泰	1694-1778	523
Weber, Max	韋伯	1864-1920	441- 442
Weber, Otto	維伯	1902-1966	446
Von Wedemeyer, Maria	瑪利亞	c. 1924-1977	621
Weiss, Johannes	懷斯	1863-1914	587

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

基督宗教思想史 / 林鴻信著. - 初版. - 臺北市 : 臺大出版中心出版 ; 臺大發行, 2013.12  
冊 ; 公分

ISBN 978-986-03-8914-2 (上冊 : 平裝) .--

ISBN 978-986-03-8915-9 (下冊 : 平裝)

1. 基督教思想史

240.9

102023172

## 基督宗教思想史 (下)

作 者 林鴻信

總 監 項 潔  
責任編輯 曾双秀  
文字校對 謝佳螢 莊士杰  
助理編輯 蔡佳慧  
內文美編 張碧娟  
封面設計 張裕民

發行人 楊泮池  
發行所 國立臺灣大學  
出版者 國立臺灣大學出版中心  
法律顧問 賴文智律師  
印 製 金東印刷事業有限公司  
出版年月 2013年12月初版  
定 價 新臺幣300元整

展售處 國立臺灣大學出版中心  
臺北市10617羅斯福路四段1號  
電話：(02) 2365-9286 傳真：(02) 2363-6905  
臺北市10087思源街18號澄思樓1樓  
電話：(02) 3366-3991~3轉18 傳真：(02) 3366-9986  
<http://www.press.ntu.edu.tw> E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw  
國家書店松江門市  
臺北市10485松江路209號1樓 電話：(02) 2518-0207  
國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

GPN：1010202653

ISBN：978-986-03-8915-9

著作權所有 · 翻印必究

