

目錄

1. 愛任紐與創造論

沒有間隔 1

A 信仰、信心與理想

B 創造論與世界觀

C 創造論的核心

哲學家的神 2

A 不純是西方的問題

B 希臘的世界觀

C 希臘人的神

希臘的世界觀 3

A 世界觀與人生觀

B 我們的問題

希臘式的神——人——世界 4

A 世界

B 神

C 人

愛任紐與諾斯底主義 5

——愛任紐的思想淵源

A 教會與二元論

B 二元論與創造論

C 護教士的傳統

愛任紐的神觀 6

A 只有一位神

B 神的超越

C 對今日的意義

愛任紐的創造論 7

A 受造與非受造的存在

B 創造與墮落

C 創造與救贖

2. 亞他拿修與創造論

亞他拿修——寂寞的巨人 1

A 亞氏創造論的綱領

B 神與宇宙之本體

亞他拿修的道觀 2

A 世界與道

B 亞流派的二元論

C 神之本質與工作

神與世界 3

A 近代幾個典型

B 亞他拿修的關注

C 三種錯謬

尼西亞創造論的三個前設 4

A 聖經創造論的源起

B 神之全權與世界的偶發性

C 世界的實體

D 神與世界的自由

藉言語創造 5

A 創造非過程

B 歷史的方向

C 邪惡的問題

繼續創造 6

A 不斷的維持力

B 繼續的工作

◎ 創造與救贖

3. 尼西亞信經的創造論

尼西亞的創造論與基督論 1

A 同質公式詞與舊約的智慧觀

B 智慧觀的神學

C 解釋智慧的方法

同質公式詞與新約的道觀 2

A 約翰的道觀

B 希臘的道觀

C 猶太教的道觀

猶太教的道與約翰福音的道 3

A 道與啓示

B 道與智慧的比較

C 約翰福音引言中的道觀

創造主與我們的空間 4

A 主基督與空間

B 遍在降臨

C 不同的空間觀念

創造主與我們的時間 5

A 時間之始與終

B 歷史的意義

C 我們的時空與創造主

4. 創造論對信仰，生活和

求知的意義

尼西亞創造論對求知論的意義 1

A 怎樣認識神

B 三位一體論與對神之知識

聖父論與神學的範疇 2

A 啓示的意義

B 求知的原則

聖子乃一切神學探討之中樞 3

A 神學來源的性質

B 探求的形式

C 研究的路徑

聖靈在神學求知論的地位 4

A 人智的限制

B 保惠師的參予

C 對求知論的意義

神與啓示 5

A 問題的哲學本質

B 問題的神學本質

稱神爲父的神學意義 6

A 必須的擬人化

B 聖經之擬人化

神學的思想與建造 7

A 敞開的宇宙

B 希臘的與教會的宇宙觀

C 新的世界

敞開的神學思想 8

A 教父的智慧

B 神學語言的本質

C 神學語言的特性

結論

創造信仰——生死存亡的掙扎

引言

大體上說，未信主前我們在這世界是活得頗和諧的，雖然未必一定快樂，但那時我們只有這麼一個世界去工作及娛樂，自然就生死與共了。就算是不滿意這世界的樣子，我們也不大會假冒爲善，因爲沒有第二個世界叫我們去扮演第二個角色。我們對這世界憤怒就抗議，喜歡這世界就盡情享樂，因此還算有起碼的言行一致。信了主，成了新造的人，又從黑暗進入光明中呢，情形就不一樣了。開始的時候，重生的喜樂未忘，又剛加入一個新團體，享受新的溫暖及新的價值觀。那時現實的世界就是更糟糕我們也不會太介懷，反正有新的世界可待。但過不了一會，起初新奇的經驗不再新奇了，弟兄姊妹的相處也不一定常是和睦，我們

就驚覺自己實際上是活在兩個世界的：週間要在社會工作，也就接受社會的衝擊與挑戰；週末回到教會，又有另一套的挑戰及教導，矛盾就產生了：是頑抗呢？自衛呢？妥協呢？抑或乾脆就兩種價值觀都接受，預備兩副面孔和雙重人格來隨機應變？可惜的很，四種方式都有人採用，相信加起來還佔了信徒的大多數呢。

採取頑抗主義的人認為這世界是絕對敗壞的，已過了任何救贖的可能，因此凡這世界看為好的，根子裏都是敗壞的，它要接受絕對毀滅的審判只是時間的問題，不是程度的深淺；信徒活在這種世界裏一定要有完全不同的價值觀念，不同的行為方式。有時就是真正分享了這世界的喜樂，如在氣派豪華的餐館吃了一個美味的黑椒牛排，或在瑞士欣賞了美麗的洛桑湖，也要用一套特別的理由來理構化我們享受這些美物的動機，目的是不叫世界「殘餘的偽善」減低我們對它的恨意，以至削減頑抗的鬥志。

採取自衛心態的人深知教會的世界是溫暖可愛的，現實的世界是冷薄的，因此他就只能活在教會的世界裏；在工作上若能在

教會機構找個工作最好（進入了就知道不是那麼理想），不然的話也只看教外機構是個賺生活費的地方，工餘時間若不是回到教會，就是找教會的弟兄姊妹在一起。這世界成了客棧，教會的團契才是真實的世界。

妥協主義的信徒幾乎是沒有矛盾的了，理論上可能有一點，行為上就和諧的了；但理論上的矛盾是不大擾人的，反正教會就不大管理論這一回事。就是管了，他也會解嘲說：「道理是這樣說，但……」。因此他不認為愛世界有什麼不對，只要在教會盡了作禮拜，聽道，奉獻，唱詩的本份；在社會照樣的弄權斂財，你虞我詐，建地盤，招兵馬，也是「生活所需」的。

採取雙重身份的人與妥協主義的人有一點不同，後者已經妥協到一地步是不覺得有身份這一回事，前者則不能忘記教會與社會的要求是不一樣，但又不能立定心意在二者選其一，結果就兩樣都要了：在社會他是一副面孔，與社會完全和諧相處；在教會又是另一副面孔，務求與教會的氣候相合。儘管這種雙重身份會

叫他心底內產生莫名的惆悵，但比起魚與熊掌二者兼得之樂，一點點不愉快也是不能避免的。

上述四種朋友我都有，說不定自己也是屬於四種類型之一，或幾個類型的混合，因此也不是寫來諷刺人的。只是當我想到「我相信神，全能的父，天地的創造主」類的信條時，心裏就很不舒服。我問：這現實的世界，我們生活起居所賴的社會到底是屬於誰的呢？當我說我的神是創造這世界的，現在祂還在世界嗎？祂與這世界的關係是怎樣的呢？完全放棄了嗎？或祂從來就不會管過？不會關心？這樣十八世紀自然神論（*deism*）豈不是一語中的：祂曾造了這世界，之後就退回天宮，讓這世界自生自滅？若說祂仍是這世界的主，因為這世界是祂造的，那麼我們又怎樣解釋消極的頑抗主義？

基督道成肉身，是帶着恩典與真理來到這世界，不是去到會堂。祂在這世界把自己完全捨棄了，爲了妓女，罪人，被棄的和被賤視的捨棄；祂愛世上有地位的官，也爲死去的小民流淚，至

終，祂把自己的生命放在這世界的祭壇，傾盡了，燒燬了，因為祂把這世界擁在自己的胸懷，目的是要把它帶到神的面前，使它與神和好。這樣說來，我們自衛什麼呢？祂說：「田地就是世界」（太十三38），教會還有別的地嗎？

保羅說：「若有人在基督裏，就是新造的人；舊事已過，都變成新的了。」這樣說來，妥協的與雙重身份的又不是不是只重生了一部份，其它就夭折？不然又怎樣交待裏面的新生命？

叫我在此時此地寫此書的，就是這些刺心的問題。這些都是極為龐雜的問題，寫十本書大概也不是辦法。但若說人的行爲是受他的世界觀所影響，本書要討論的就是以「創造主」爲中心的世界觀；主旨不是倫理的或靈修的，而是從神學的角度來探討它的重要性，對基督徒的思想及行爲的影響等。雖說是由神學的角度來探討，也要定個範圍來才不至漫無邊際的。

本書的主旨既是討論「創造主」一信仰對信徒思想的意義，就要先了解教會是怎樣產生這信條的，這信條又是在甚麼環境下

幾經掙扎才有今日的含義。這就是第一章要討論的了；它從希臘的世界觀（Weltanschauung）開始，談到愛任紐（Irenaeus）與諾斯底主義（Gnosticism）的掙扎，最後指出愛氏的創造論；它是正統基督教信條的基礎。

第二章是研究古教會最偉大的神學家亞他拿修（Athanasius）的創造論及與尼西亚信條（Nicene Creed）的關係。我們今天不在意地享受合乎聖經教訓的信仰，不少都是亞他拿修付出六次被放逐的代價來換取的。他的作品對正統教會的影響實在不容易說得過份。

第三章是尋索尼西亚信條之創造論的聖經基礎，從同質論（Homousion Formule）追到舊約之智慧觀及新約之道觀，從而指出那位道成肉身的神子，正是我們這被造的時間及空間的主。

第四章是指出尼西亚信條之創造論對近代信仰、生活，以至求知的意義，分別探討三位一體與基督徒對神的認識；神的啓示

與祂之身份及行動的關係；以及基督徒應怎樣活在這不斷改變的
世界中——不單不是退縮的，消極的，而是進取的，積極的。

愛任紐與創造論

1

1 沒有間隔

從最早的教會信息（徒七50），創造一觀念便是以信條的形式出現，如任何信條一樣，它是信心與理性的對象。

A 信仰，信心與理想

信條若只可憑信心接納，不能接受任何形式的理性辨認，它跟邪教的符咒語就沒多大分別；同樣地，它若只是理性的對象，不給信心適當的地位，它頂多亦只是哲學家的思想玩具，二者都不配稱作大公教會的信條，因為二者與聖經的啓示都沒有必要的關係。尼西亚信條的創造論是信心的對象，因為它以創造的神為始，以與父同質（*homoousos*）的基督為中心，並以其國度無窮的聖靈為結尾，而三者不單

是緊密地連在創造事工上，且是各司專職，完成整個創造的永恆計劃，這些觀念的內容不是人想像出來的，而是人藉着模型（Eidos）來把一貫的啓示信息簡明扼要地陳列的，它需要信心去接受，又能激發更深的信心，使人能積極地活在這個看來像是無神的世代。

但這信條也是理性認知的對象，因為至終創造論不能脫離我們怎樣在這宇宙的時間空間下對神所有的認識而單獨存在，聖經沒有一個真理不是藉着時空而傳遞的，同樣地，也沒有一個真理的詮釋不包含時空的條件。被造的時間和空間成了真理傳遞和詮釋的必要因素，因此要認真地面對它們，了解它們，包括科學上的和神學上的。換句話說，要全面的了解並接受創造論，信心與理性均要作這信條的發言人，而且二者都要接納神在啓示上所賜予的優先性。希臘的思想家好像從不能把握這一點，從不認識此點，近代的哲學家認識過又忘記了，一般的信徒則是抓着聖經中他喜歡的一鱗半爪，然後乘着他的幻想騰雲駕霧去了，聖經的創造真理就常陷在下列的危機中：

1. 古代基督徒知識份子中常有一傾向，就是要把聖經的創造真理全用希臘哲學的觀念來表達，結果神與世界完全混在一起，神就給等同於世界，沒有啓示也沒有

救贖。

2. 近代西方哲學家及部份的神學家早已割斷信心在信條的關係，他們企圖要塑造一套全然合理的信條，其結果不單是一套古老的希臘化的世界觀（Weltanschauung），整個信心都給窒息了，因為他們的世界與神完全隔絕。

3. 很多信徒的信仰標準是絕對功利主義的，他們只問某些宗教言詞（最好不提信條）能否勾起他的宗教感情，能不動半根指頭半條大腦根而大的激動的，那自然十分「有生命」，不然的話，再有道理也不過是高言大志，他們的世界觀很羅曼蒂克，但與啓示真理沒多大關係。

我們要在這裏努力陳明的，對前二者可以說是：神的啓示在我們信仰的認知及詮釋中若不佔首位，它就一點沒有地位，因此任何非啓示的資料只能是補助性的，它們絕不能替代賜下來的原料。對後者我們則要說：整個基督教信仰的基石乃是：三位一體的神是宇宙的創造者和人類的救贖主，在這世代生活所需要的信心及對將來的盼望是從認識這個信仰基石而來的，不是從人類殘餘的宗教性榨出來的。

B 創造論與世界觀

創造論所牽涉到的，不單是神與人之間的關係，而是神——世界——人之三角關係。十九世紀的神學是只關心前者，結果不是成了「見神不見人」的「神學」，就是「見人不見神」的「人類學」，前者輕看人的地位到了賤視地步，於是引起後者的反動；但後者是接着自己的形狀來造神，造不來就只好宣判祂的死刑。二者同樣忽略的就是這個世界——這個仍然是屬於神的地方。忽略這個世界是被造的，仍是屬於神的，只會引起兩種可能的結果：一是看這世界已經完全敗壞，敗壞到已不再屬於神，是只屬於撒旦的了，他就消極地活在永恆的另一邊，等待過渡。另一種人則會看這世界就是一切，它不是屬於神的因此不需負責任，但也不屬於撒旦，因此可以無愧地盡情浮沉在各種物質洪流內。但嚴肅地處理神——世界——人這三角關係的神學則堅持這世界雖是敗壞，罪惡的權勢是永不能遞奪神的創造及擁有權，這世界及其上一切仍是屬於祂的，跟隨祂的人不是這世界的客旅，因為他的主正是這世界的上人，他有不順從這世代風俗的自由，因為他不是這世界的奴隸，但他沒有輕看宇宙的權利因為他的主從不輕看世界；祂來到世界，並說是「來到自己的地方」（約一11），最後甘願把自己的生命傾倒在這塊地上，為的是叫這世界及其上的人能因祂而得生命；不認識祂是世界的主，說基督徒的生命是「出世而入世」

就毫無意義，除了培養一些廉價的殉道士情懷外就一無價值。

C 創造論的核心

創造論要面對的難題不是科學反對神學的發霉問題，如地質學或生物學，把聖經辯成一本專為解答進化論的教科書不單是無聊的舉動，至終只會把信仰硬納入這世代的模型，信仰僵化了，信心變成塑膠蛋糕。創造論努力要闡明的是：神是這世界的創造者，因此也是它的主人；這宇宙沒有一個空間能把他排除開去，祂若真要放手不管，這宇宙怎樣從而無有，也必立刻消失於無有，這世界及整個宇宙能繼續存在，只因為祂常用「權能的命令托住萬有」（希一3）。同樣地，宇宙內沒有一時刻是從神的手走脫了，因為世界怎樣被造，時間也一樣的是被造；時間不是神，它沒有自主的能力，倘若神不是從起頭就牽引着時間，走向祂永恆的計劃，人叛變神所帶來的敗壞就足以使歷史——時間——趨向混亂與滅亡；我們活在被造的時間和空間下的意義就是說：儘管無神的勢力在我們的世代好像脫韁野馬，歷史也像離開神愈來愈遠，但我們有不屈服在羣衆吶喊要除掉祂的自由，因為洪水雖然氾濫，

耶和華仍然坐着爲王。

不單如此，心口如一地承認祂是創造者的人永遠不是消極的，不只對自己不消極，對這世界不消極，對歷史更不消極，好像我們現在是有第二個世界，第二個歷史可以生活一樣；不，我們只有一個世界，就是這個看來是無神的世界，只有一個歷史，就是這個好像盤迴在崩潰邊緣的歷史，但活在其中我們是頂積極及樂觀的。積極與樂觀的動力不是能指望這世代會變得在地若天，正如它的叛棄神不會叫我們更消極悲觀一樣，我們能樂觀因爲知道神從沒有從這世界引退，我們能積極是因爲祂已差派我們在這世代去結果子，代表祂作大地的祭司，並勸人與祂和好。

新約的祭司並不活在聖殿內，就廣義而言，他像耶穌基督一樣，是道成肉身，住在人中間；在邪惡的勢力下他與大地及人羣一起嘆息勞苦，但在他獨有的啓示下，他要向天地宣告禧年的大好信息，被囚的得釋放，貧窮的人有福音傳給他們，因爲天地的主雖會遠行，祂從不忘記祂的地方，並且快要回來了。

教會的教義史是一部血淚史，是先人因着保持啓示的不攙雜而付出被逐，甚至被殺，而爲教會保全下來的。有他們對希臘哲學的掙扎，對無神的宇宙觀的頑抗，我們才有現今的信仰規模。愛任紐之對諾斯底主義，亞他拿修之對亞流主義等結

果，就是早期教會能不被分割地活在完整的神——世界——人的三角關係。可惜自奧古斯丁起，教會重陷希臘二元論的陷阱，其惡果藉着中世紀的經院哲學到西方的自然神論，一直蔓延整個大地，神與世界又被分割了。這是爲什麼我們要從愛氏與亞氏的作品起思想，重新把創造與救贖的工作建在承受萬有又道成肉身的耶穌基督身上，使我們能透過那位「超乎衆人之上，貫乎衆人之中，也住在衆人之內」的創造主作弟兄的祭司。

2 哲學家的神

聖經的創造觀念是啓示的重要標誌，其上旨遠比解釋宇宙來源更爲要緊。這觀念在古代文化是極罕見的，希臘式的世界觀（*Hellenistic Weltanschauung*）與聖經的宇宙論更不能相提並論。但自理性壟斷了聖經及神學的研究起，不單創造論在啓示的原有意義及地位被遺忘，在大同主義的旗幟下，聖經的宇宙觀和希臘式的世

界觀亦混淆起來，結果是相當不幸的：就信仰而言，基督教教義雖能在更廣闊的文化背景下被認同（對某些神學家而言，這是等於他們的工作少了一份被隔離的伶仃感），但它的獨特性也因而被吞滅了，它只成了古代思想的另一課題；就信德而言，創造論提供的倫理基礎既被希臘世界觀的二元論所分割，神就只能存在於禮拜堂的講壇與會眾之間的空間，離開了這空間，信徒只看見巴力或瑪門；由悲而憤的人是採取頑抗主義，緬懷每星期一小時之特別空間的信徒則採取自衛政策；但更多人是無法拒絕巴力或瑪門的笑臉，他們不是乾脆妥協，就是使用雙重身份；換句話說，無論什麼形式，耶和華只是教會的神，不是宇宙的神，更不是我們世界的。

A 不純是西方的問題

希臘的世界觀或近代理性神學等字句很容易給人一個錯覺，以為這些都不過是西方的問題，東方特有之文化背景若不能教東方教會具有免疫能力，他們也有不同的問題。不錯，東方信徒就是學習西方人物及其理論還要花點功夫來作觀念上的適應，但在內容上我們豈不有似曾相識之感？西方由信仰與文化之濡化過程中產生的

神學問題、儘管是由他們特有之文化因素來表達，問題的核心倒不全是屬於文化範疇的，因為信仰仍是他們神學問題的中心，而信仰的基礎是啓示，啓示的對象則是人，不管西方的或東方的，其結果都是信仰與人的存在處境相碰相撞而來的。這樣說來，探討早期教會怎樣與希臘的世界觀搏鬥就不純是古典研究那麼遙遠了，它對本色神學的拓墾及這一代屬靈生命的塑造也頗具助益的。

希伯來人及教父的創造論包括三條重要的支柱：神、人、世界（或宇宙）；他們不像近代攻擊或保衛聖經的人，以為創世記只是滿足人無所謂的好奇，因此只記載這世界是怎樣來。我們在聖經中找不到非個人性的，客觀的，或是資料性記載，因為由此至終它都是教會在此時此地安身立命的根據，所以從創造論到末日論都是關於信徒在此時此地應怎樣活在「神——人——世界」的三連環關係裏，因此是非常個人的，也是最具權柄的；是在這信念下，尼西亞君士坦丁堡信經（後簡稱尼西亞信經）宣告說：「我信獨一上帝，全能的父，創造天地和有形無形萬物的主」，因為信徒只有這麼一個被造的世界可以活，並要在這被造的世界內尊崇萬物的創造主。

尼西亞神學中的創造論不單不是希臘羅馬文化之產物，相反地，它本身的產生

說明教會真理與教外文化的衝突實在無法避免，若是避免了，受害的永遠是教會；若是避不了，受害的則是起而為真理力辯的人，就如我們要說的愛任紐。

要了解愛任紐爭辯的對象，就一定要認識希臘世界觀是怎樣看神，人和世界，然後才能說到他與諾斯底主義的神觀和創造觀的爭論。

B 希臘的世界觀

古代希臘的哲學家大多數都相信有神的，但幾乎毫無例外地他們神都是一個抽象的觀念，一種形而上的原則。不錯，中國人的神觀（儒家的天或道家的道）也是一個抽象的觀念，也是個形而上的原則。我們不禁要問，這種觀念與原則是怎樣來的呢？希臘人像中國人一樣，都是從人本身自有的認識而投射出去，中國人從（註1）宇宙的基本原素，四季的轉移來找材料塑造宇宙論（註2），再從祖先而引發出靈的觀念。希臘人則從自然界的現象而歸納出靈的原則（觀念、道，或 *spenna-tikos*），再由這原則而引發出靈意的世界觀來。希臘人的神既是一個觀念，一種道理（*logos*），祂就是形而上的，與人的日常生活無必要關係的。這可說明為甚

麼希臘人的宇宙論與「神學」常是二而一，一而二（與尚書的情況相似）（註3），而希臘思想又是怎樣極端的二元論（註4）。

C 希臘人的神

早期希臘哲學家的神是沒有獨立的個性的，祂只是維持世界運行的一個原則，一種秩序，因此本質上是汎神論的。這個汎神論的神不一定是指許多的神，而是組織化的神祇；荷馬在奧特賽的宙斯（Zeus）就是一個例子（註5）。

希臘人的神祇是物質世界的基本形態，有時祂是以神話的形式出現（荷馬），有時則是統攝萬有的源頭（arche，在愛安的物理學），更多時候是在哲學家的「觀念」（Idea）中爲人所認識。爲此，他們不能說「神就是愛」（約壹四16），只能說「愛就是神」；前者是以一個位格的神來參與世界的，後者是以人的道德觀念來構想神界的。這可說明希臘與新約的神觀是多麼不同了。但我們若不認識早期希臘人的思想，就無法了解新約在第一、二世紀對希臘思想界引起的衝擊了。

希臘的神觀是在柏拉圖和斯多亞派（Stoic）的哲學萌芽和長大，却是在後者

的物理學上開花結實。大體上說，斯多亞派的物理學和神學是沒有什麼分別的（所有古代文化之科學和神學都是這樣），因此神與世界在本質上都是一樣。事實上，斯多亞派的重要詞彙差不多是同義的，如：神、宙斯、創造的火、以太、道、理性的世界、世界的靈魂、自然律、命運、秩序等等（註6）。神只是一個統攝萬有，使之成序的維繫力；因此對斯多亞派信徒來說，神只能存在物質的世界，離開了物質世界就不能存在了。他們對神的定義乃是：「一個本身無形象，而萬象的均是由祂而來的理性的靈」。

哲諾芬尼（Xenophanes）極力反對這個神觀，他認為把神完全的圍限於物質，無疑就是將神當人來看待了，因此不道德的；他說人若從自然界的現象來認識神就對了，這樣的神是管理宇宙却不為宇宙所限（註7）。換句話說，哲諾芬尼的神不像荷馬或海希奧德（Hesiod）的神話化或擬人化，而是理性化與非個人化。這是西方哲學化之神學的起點，大成於諾斯底主義的神學（註8）。

荷馬及斯多亞派的神是完全屬世的，諾斯底的神却完全是超越的，祂與人及世界全無關係，祂的居處是連人的幻想也構不到的。從本體論來說，祂是非世界的，也是反世界的；對這世界及其上一切，祂是絕對的「別人」（馬吉安）；是「外界

的生命——曼底安派，Mandaeans），是「鴻溝」（華倫提努派，Valentinians），甚至是個「非真體」（巴西理德派，Basilideans）。從求知論來說，神既是絕對的超越，與世人又無份無關，祂就是不可知，不可言的，也是不為人間之苦樂所動（immutable）。儘管有時這些哲學家會說神是光、生命、善、靈，但永不會說祂是創造士、王，或審判官，祂太超越了，這個亂糟糟的世界不配祂的介入或參與。

在荷馬與諾斯底這兩個極端中間的，就是柏拉圖和亞里士多德的神觀；他們的作品對西方抽象的神學貢獻最大。柏拉圖揚棄古典的神觀，他關心的是怎樣為社會的道德生活找個合理的公準，這是他哲學作品的重要課題。他從羣體生活的道德及社會秩序而演繹宇宙的終極秩序，這個終極秩序就是神，是至高的「思維」（Mind），一切演變的原動力。泰勒（A. E. Taylor）說，這個思維「是按不變的公義及至高的律來管理及執行人類的道德法則，因此人種甚麼就必收甚麼——後來就引發出靈魂不死這思想來了。」（註9）。

亞里士多德的神觀比柏拉圖的更為精密。他認為神不是創造者，因為物質與神是並存的，祂是「第一個不動的動者」（first unmoved mover）也是永恆的：祂

推動了萬物演化的程序，萬物自有的形態就慢慢呈現了，因此創造就是從「潛有」(potentiality)轉化到「實有」(actuality)的過程。神與世界的關係是因果的關係，祂轉動演化的程序，世界就產生了。因此祂是因，世界是果，二者之間是絕對邏輯化的。

荷馬與斯多亞派的普在神觀引發後期的人文主義的神學，亞他拿修力抗的就是這個思想（參第二章）；哲諾芬尼及諾斯底的超然神觀則成了後期抽象的神學的源頭，這是愛任紐所不能忍受的；但柏拉圖與亞里士多德的因果律的神觀却藉着中世紀經院哲學而模成牛頓的宇宙論，西方思想因而被囚禁在封閉的宇宙內達二千年之久。可憐的是：中國思想原與希伯來思想頗近，都是一元論的，也是敞開式的，但自五四後，國人飢不擇食地大量運進西方思想，麥子與稗子照單全收，結果自己原有的獨特文化精華反被掩蓋了，我們在與外國人一樣的二元論影響下，一樣的看因果律為密不可破的天羅地網；這網一日不破，我們仍是無辜的被囚在中世紀的黑牢中。

註：

1. 比較中國神話之「女媧煉石補青天」與易經之「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也」，周易繫辭，IV，另比較II。
2. 虞書三4，5，6。另比較五6。參張光直，「中國遠古時代儀式生活的若干資料」，民族學研究所集刊，9，1960，253-270。
3. 參 Alfred Forke, *The World-Concept of Chinese*, (London: Arthur Probsthain, 1925) 79, cf. 192-194。
4. 西方之科學家是在二十世紀才開始掙脫二元論的束縛，科學上可參 Joseph Needham, "The Liquidation of Form and Matter" in *History is On Our Side*. (London: George Allen and Unwin, 1946) 199-210; 神學上可參 Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh: The Handsel Press, 1976), 1-26; 159-194。
5. *Theon hupatos kai aristos* (Hom. Od., 19, 303)。
6. See Arnold E. Vernon, *Roman Stoicism* (London: 1958)，此書主要是論斯多亞主義，而不是羅馬的斯多亞主義。
7. R. A. Norris, Jr. *God and World in Early Christian Theology* (New York:

1965), 14。

8. 自1945年哈馬地(Nag Hammadi)的圖書館出土後，諾斯底主義成了聖經及神學界大熱門的研究對象，它的起源與新約作品的關係可參R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (London: 1958); and R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York: 1959)。但愛任紐的*Against the Heresies*仍是極為重要，他的洞見常比近代學者的來得深遠。

9. A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist* (London: 1930). Vol. I, 20。

3 希臘的世界觀

今日西方思想界不少的問題是古代希臘哲學的問題，正如今日中國不少文化的問題是傳統文化的問題一樣。不幸的是，自五四運動以來，中國學人對西洋思想極感興趣，不單感興趣，開始的時候還是飢不擇食，全盤承受。稍後雖有點判別力，

一直來似乎總是脫不了「凡是洋人的新東西必是好東西」的心理。實存主義與語意邏輯之會先後成爲學生的口頭禪，與此不無關係。這種觀察若是對的話，我們的問題可就多了：近代東方的加近代西方的，孔夫子的加蘇格拉底的等等，這是爲什麼我以爲在這裏談希臘哲學的問題不是多餘的了。

A 世界觀與人生觀

世界觀與人生觀的關係是分不開的。一個人以爲這個世界是什麼樣子及它與神的關係，幾乎就決定了他會採什麼樣的態度來活在這世界上。換句話說，他的人生觀是建在他的世界觀上。

希臘文「世界」一詞是 (cosmos)，中或英均可作「世界」或「宇宙」解，英文「宇宙論」(cosmology)即由此而來。但希臘的原意倒不單是指世界的；起先它是指一切井然有序的，或設計美麗的東西或活物，因此他們可以說一匹馬或一句話的 cosmos。到了主前六世紀，cosmos 才解作世界，世界的系統或秩序，以至整個宇宙等。柏拉圖及斯多亞主義 (Stoics) 以 cosmos 來指「整體」(to ho-

lon) 或「全部」(to pan)。因此世界之外是什麼都沒有的。它也是無始無終的；對希臘人來說，這世界是個自我存在的，不需他求的，也是能自我完成的整體，其上一切的生與滅都是大循環的部份，整個宇宙就是在生滅的兩極中不斷地擺動。換句話說，他們的宇宙觀是建在「擺動的宇宙」(oscillating universe) 這觀念上(註1)。

早期教會的神學家對希臘人這種廣為流行的世界觀會感到如芒在背，因為人若接受這套觀念，聖經的道理就顯得荒謬。試分下面三點來說：(1) 秩序：希臘人 *cosmos* 一詞的原意既是指秩序，當它解作「世界」時，世界的定義便成了「由個別組成體所組合的或構成的」(註2)。這個「整體」既全是由個別的人組成，*cosmos* 便成了人與人之間的一種秩序，一種不需外援力的關係，亦即是說，人是一切足夠的因，人有所不逮的就歸入生滅的大循環內；這世界沒有空間給道來變成肉身。(2) 世界原理：能叫世上萬物各按本位而組成有秩序的整體的，是普存萬物中的世界原理或宇宙公準，它與物共存，不是被造，因此也不需一個創造者來操作，「因此世界本身便是一個大宇宙，是萬物井然有序而存在的社會」(註3)。世界之外是空無一物，一切存在的都在這世界之內。(3) 整體：柏拉圖之「全部」或「整

體」觀念到了亞里士多德的手中，就變得更為精密了。柏拉圖的「整體」(holon)是分爲兩部份的，第一部份是我們可解作物質界 *cosmos aisthetos*，是官感世界，第二部份是精神界 (*cosmos noetos*)，只有理性才能參與及領悟。亞里士多德不單全然接受這種界說，還把這二界作更嚴密的劃分。他說：精神界是由靈魂及理性所控制的，其上沒有時間和空間等觀念，也沒有始或終，因此是不朽的，永恆的。物質界却是永遠在變動 (*becoming*)，且受時空所管轄，因此是能朽壞的，也是短暫的。這是希臘哲學中二元論的典範。

這種二元論的世界觀到了諾斯底主義就變得更为極端了。他們看整個物質界是個大監牢，而地球則是大監牢的最深牢房，牢房的左右及上面各有不同的宇宙境域，一切由上而下的力量不是要把二境域接在一起，而是加深它們的鴻溝。鴻溝中間存在的不單是空間的距離，也有不同的邪靈活動，結果神人之間的距離就大得連人的幻想也不能飛渡了(註4)。

B 我們的問題

中國人，或說這一代的中國人與希臘的古老思想有什麼關係呢？答覆之前可否容我反問？我們中間有幾個人的世界觀既不是滿天神佛的神話型式，而又不是靈物二界斷然隔絕的二元論呢？它給神適當的參與地位及機會卻不逃避人的責任？在神的工作和人的自由之間持守積極的中庸？抑或我們實際是活在二十世紀版本的二元論裏面：一面相信靈界中的神，永生，天堂地獄等，另一面仍持守牛頓式的因果律，自然觀？認為人只能收他所種的，因此要自食其力，自力更生？我們基督徒的生命是否被這一類的二元論瘦化？地平線是否被「我能做到的就是這麼遠」所圍限了？我們現實世界的整體若只有人（我、你、他），一切樂觀之念豈不如痴人作夢？我們屬靈世界的全部若只包括我能放進去的（靈修、讀經、做好人好事），一切禱詞豈不是符咒語？上述中又有那一點不是徹頭徹尾的二元論？但更基本的問題仍未說及呢。

倘若 *cosmos aisthetos* 及 *cosmos noetos* 真為鴻溝所隔，而宇宙又是只有這兩個境域，神在以色列歷史中的工作又怎樣解釋？更嚴重的是：我們怎樣看自稱為道（*logos*）的耶穌基督？祂是永恆的，因此便屬於精神或靈界嗎（*cosmos noetos*）？抑或至終祂是被造的，因此是屬於物質界（*cosmos aisthetos*）？我們

的世界觀若是希臘式的，回答第一個問題時（即：道只是屬於靈界），不能避免的結果是：祂若是屬於永恆的靈界，聖經中的一切關乎祂的誕生，工作，以至受死復活的記載，只是人以神話形式來描述永恆的真理，描述的形式不是重要，永恆而無時間性（timeless）的真理才是重要。我們的世界是短暫的、易變的、也是可朽壞的；永恆的、不變的及不能朽壞的神又怎能闖入？希臘哲學家說我們的世界含有某種神的反射，分享祂片面之光（註5），聖經關乎神的一切記載却是人對這光的羨慕。但現代人不能接受的不是光的真理，只是古代對光描述的形式，因此要現代人能接受聖經的唯一辦法就是除去聖經中的神話，使人能看見神話代表的無時間性真理。

西方從布特曼（R. Bultmann）的「化除神話」（demythologization）到「道成肉身的神話辯論」持的是這個假設，中國二十年代的本色神學及護教作品不少也是這種貨色（註6）。

對第二個問題：耶穌若只是被造的，祂就全屬我們這被造的世界、因此本質上祂與神是有別的，祂也是在變易的過程中。不錯，希臘人認為言語思想與神界的永恆狀態具有某種關係，作為神的道（Word）的耶穌雖具有某種神的形像，但祂既

是被造的，就不能與創造主同位，祂只是代表創造主某一方面的特性而已；世界上具有同等作用來代表神的不止祂一個。因此祂與其他具同等作用的人均是領人到神的道路，他們同等重要，不分彼此。

西方近代之宗教比較學，宗教史，宗教研究等學者大多持這論點；中國站同一陣線的也大不乏人呢。「所有宗教都是導人向善」一類的外交口吻不正是大部份人的唯一信條嗎？理想的世界是大同的世界，今天人人都莫明奇妙的說着莫明奇妙的話，我們若堅持「我深知其中奧妙，只有耶穌是唯一道路」，就要不受歡迎了。

受歡迎不受歡迎還是次要，首要的倒是：我要怎樣向現代人解釋神在人類歷史中的工作？福音之對我是否只等於今生有盼望，來生有天堂一類的二元信條？希伯來人不認識二元論，中國的道家及部份之新儒家也不認識，作為現代之中國人又該怎樣抖下西方的歷史塵垢來認識這位創造主——尼西亞信經中所說的「創造天地和有形無形萬物的主」？

註：

1. 「擺動宇宙」一觀念在古代文化中（大概除了希伯來人及中國道家思想外）極普

- 遍，近代研究科學史及科學原理歷史（history of philosophy of science）的學者認為窒息人類思想及創造力的，這觀念佔極重要的地位。參 Stanley Jaki, *Science and Creation, from eternal cycles to an oscillating universe*, (Edinburgh, Scottish Academic Press, 1974), vii-viii, pp. 336-360。
2. Sasoe, TDNT, III, p. 868。
 3. *ibid.*, p. 870。
 4. *Corpus Hermeticum* (c. 2nd-3rd. Cent. A. D.), 6, 4; cf. 8, 5. 有關諾斯底主義與聖經之關係。參 Robert McL. Wilson, *The Gnostic Problem* 前註。
 5. K. Kerényi, *Prometheus*, p. 72。
 6. 當時由反教思潮激起的護教運動中，不少中國神學家就贊成除去他們認為是神話的成份，如耶穌為童貞女所生，及由死復活等，代表人物有吳雷川、胡貽穀、趙紫宸等。參 Wing-hung Lam, *The Emergence of A Protestant Christian Apologetics in the Chinese Church During The Anti-Christian Movement in The 1920s*. Th. D Thesis, Princeton Theological Seminary, unpublished, pp. 51-94。

4 希臘式的神、人、世界

人的宇宙觀是由幾個重要因素構成的：他對神或終極的了解，對世界的認識，上述二者之關係，以及他在這關係中所採取安身立命之態度等。當然，就是無神的人也有他「終極的關懷」(ultimate concern)，不管是物質或個人的成就聲望。事實上，這終極的關懷大概就是把人或別種生命形態分別出來的一個條件。我們常說之人生觀鮮有不包括「終極關懷」的因素在內。因此，一個人的生觀也可說是他的宇宙觀。

從上一章我們討論希臘人對神及世界的觀念，我們不難看到它與聖經看法是大相逕庭的。福音要在希臘世界落實，它第一個任務就是要抗拒這個有力又誘人的傳統思想，不然的話，教會的思想與生活就處於分裂的狀態。

早期教父明白這種分裂的危險，更深知希臘式的宇宙觀對聖經宣告神是創造天

地萬物的主的真理是不相容，愛任紐與亞他拿修的一生就是投在這思想戰場上。沒有他們的努力，教會的生活就沒有合理的理性基礎，她可能會理性思想是一套，信仰思想又是另一套。這種信仰的持久力只在邪教式的狂熱，她能吸引的人要不是在社會上受了挫折，就是心理發展不均衡的。因為這種信仰不能向全人對話，無論怎樣，這不是全人類的福音。再者，我們將在下幾章解釋，尼西亞信經之所以有今日之規模，進而教會信仰之所以能堅立在聖經的真理上，愛任紐與亞他拿修的工作實在不容忽視。今日華人教會重新重視本色神學的任務，她所面對中國傳統思想的挑戰，及對下一代所傳遞的棒子，實在與早期教父所面對的責任沒有多大分別。明古知今，這是我們想了解這二教父的動機。

現在且先看一下希臘宇宙論的大概。

A 世界

希臘哲學家從來不能直截了當地說這世界是神造 (Ktizo) 的，是神從無變有地把這世界帶出來。約生於主前四世紀的赫拉克利底斯 (Heraclides 柏拉圖學生)

說的最坦白：「這世界不是神或人造的，從亙古它便存在了」（註1）；因此神不是創造者，這世界不需要創造者，它是自有永有的，亙古常存的。赫氏承認這世界有生有滅，且是循環不息，但整個生滅的循環都是在永恆的規律下，這規律也是自然的現象，是不需要超自然的解釋。近代形上學家可能會問：「物質世界怎可能自有永有？」物理學家也會抗議：「物質不是永恆的，它會自我消滅」，這些問題對赫氏及其門徒是無意義的。他們認為要緊的是：人要與宇宙秩序調和相處。怎樣調和相處？他們說：宇宙秩序就是城市的法律，不與它相衝的就能享受快樂豐盛，不然，他就受到制裁。

稍後，希臘哲學家便另信他說。柏拉圖主義者看世界是從神祇發放出來的結果，斯多亞主義則說世界是由神聖的道（Logos）來賦予生命。二者相同的是：神與世界之間的鴻溝是不可逾越的，從神到世界是個每下愈況的過程。這點很可說明爲什麼希臘哲學家的世界觀總有那麼一絲絲的悲劇味道了（譬如表諸各種宿命論）。

B 神

到了亞里士多德後，希臘的宇宙觀是比較精密了。亞氏認為這世界之外是沒有時間和空間的，這世界的時間就是永恆的時間，是永恆本身。神甚至不是這世界的策劃者或建築師，祂是純理性的（*nous*），「它運行，卻不模造或有所行動。神本身是不動的，像善與目標一樣，本身就是自己的目標，在它之外是沒有目標的，但萬物均為它吸引着。」（註2）。這種神觀不用說與聖經的神觀都是絕不相同，因為對亞里士多德來說，這個神若是愛人的話，祂就不是神了。

諾斯底主義的哲學家把柏拉圖和斯多亞宇宙觀中的二元因素（即 *kosmos noetos* 及 *kosmos aistheros*）極端化了，其中尤以托勒密朝的諾斯替（*Ptolemaic Gnostics*）為然。他們既看官感世界跟理性世界（即我們一般所謂的靈界）是斷然分割的，一種雙重的危機就永遠潛伏在這種思想形態內，不管是舊的或是新的：從人一方面而言，物界與靈界既無通路可達，人就永無可能真正認識神，就算從諾斯底的思想框框內而言，人有了特別的知識（*gnosis*）也只免於滅亡，他仍是不能認識神；人對神一切的言論只不過是他殘餘「靈性」的投射而已。從神的角度而言，這種極端的超越觀，事實上就是把神存在也勾消了：祂既是連人的幻想也構不到，不願與人發生任何形式的關係，且是個絕對的不可知。那麼不管就經驗或觀念

的層面而言，祂都是不存在的；當人用盡一切反面的，消極的詞彙來描述祂後，畫布上仍是一片空白，人若仍堅持說祂是存在的，就不單毫無意義，且是自相矛盾了。我們可以這樣說，這類型思想中，連「神」一名詞也是反面性的，是消極的。

不了解這個希臘思想的背景，我們就不能欣賞約翰福音中道成肉身一真理的震撼力，保羅書信中論到天上屬靈的豐盛已成今日信徒之恆產的突破性。但明顯地，早期教會中不少信徒仍脫不了希臘思想的框框，就是頂爲人所熟悉的特士良（註3）及奧古斯丁（註4），這種希臘式的二元論在他們的作品中仍是相當明顯的。

C 人

希臘的宇宙觀落實在他們的人生哲學，便成了一套幾乎只有今生沒有來世的理論，「人生」在希臘文是 *bios*，它是指生命在外的一切表現；柏拉圖以它來代表「一生」或「生命的時期」（註5）。在特別意義下，它亦可指某人之獨特方式，雖然這方式不是指一般的自然存在，而是說一般之上的某種超自然行爲，但這種超自然行爲跟我們所了解的屬靈生命沒有半點關係（註6）。

希臘作者中表達生命在道德層面一觀念的，以亞里士多德最爲清楚，他的作品論及這種生命的有：愛享樂的（*apolautikos*），活躍的（*praktikos*），政治性的（*politikos*），及冥想性的（*theoretikos*）（註7）。後來，*bios* 就變成生計，工作，及財富的同義詞了（註8）。

什麼樣的宇宙論就會產生什麼樣的人生觀，看來二千多年前的希臘人生觀，仍是今日大部份人的理想模型：愛玩樂，多交際，熱衷權力，及好冥想。二千多年來累積的知識並沒有擴闊我們的人生宇宙，它仍是只有闊度，沒有深度；只有今生，沒有來世，愛任紐的憤恨正在這裏。

註：

1. Sasse, TDNT, III, p. 875。
2. 同上, p. 876。
3. Tertullian, *De carne Christi* (On the Flesh of Christ) 18, 論基督神人二性的關係時，他認爲基督的神性是不能改動的，因此人性只像外衣一樣披在祂的神性之外（*indutus carnem*），結果耶穌的特性及工作就被劃分爲二。

4. Augustine, *De trinitate* (*On the Trinity*), XIV, 8. 論神的形像與人的性情這類例子在古教父作品中幾乎俯拾即是。參· Ambrose, *De myst.* 8; Pseudo-Dionysius, *De eccl. hierarch.* 2, 3, 2, 等。
5. (Plato, *Symposium*, 181d, 203d; *Leges*, 6, 770 a; 7, 802 a) 。
6. (Plato, *Leges*, 2, 663b; *The Republic* 6, 7d ff) 。
7. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1, 3p. 1095 b, 14 ff 。
8. (cf. *bioitikos*; See Polybius 4, 73, 8; Diogenes Laertius 7, 22; Epictetus, *Dissertationes*, 1, 26, 3, 7) 。

5 愛任紐與諾斯底主義

——愛任紐的思想淵源

不少近代學者認為新約的神學思想頗受諾斯底主義的影響，如約翰之靈肉觀，保羅對黑暗與光明二勢力的描寫等；這一類思想自然有不少跟隨者及反對者。雙方

的作品也多得不可勝數，這裏不能獨立處理，因它涉及的問題極其複雜，不是這個篇幅能應付得了。但有一點可提及的是：諾斯底主義是以二元論作它的思想架構，而聖經由始至終均力抗這種基本上屬於異教哲學的精神；希伯來思想從不認識二元論有什麼地位。新約作者更因道成肉身的真理而深信這世界是神所造，神所居，至終還要把它救贖更新過來。單以用詞相同而硬把兩種不同思想的體系拉上關係是一世紀歐陸學派的潮流，既屬上一世紀，現今就連潮流的藉口也消失了。

A 教會與二元論

尤有甚者，力抗二元論思想的不單是新約作者。縱觀二千年的教會思想史，幾乎每一重要之轉捩期都是因爲有人洞悉二元論之破壞性，從而就古老希伯來人之一元論來重看事實與真理（中國最具此特色的就是道家的思想）；古代教會有愛任紐，大馬士革的約翰，亞他拿修；改教期的部份路德思想，加爾文的神學；及近代之巴特，潘寧博，馬思高，和發現新途徑與「近代後期」（postmodern）之科學對話的卡·海麥（Karl Heim），多倫斯等（註1）。

這個簡略背景有助我們體會愛任紐思想的地位及了解他昔日面對二元論暴虐的心境。也許還能幫助我們重新整理自己的思想方法，明辨那堆本不屬聖經又不屬中國文化的問題，好能全人地接受及享受在今世的屬靈豐盛，不性格分裂地思想，不法利賽主義的生活。更重要的是：不以「屬靈」為遁世的藉口，而是活得健全，活得不需要白日夢或騙己騙人的「盼望」也能談意義和價值。

我們分三方面來看愛任紐的思想：

1. 他的思想淵源。
2. 他的神觀（第六章）。
3. 他的創造論（第七章）。

要全備地討論愛任紐的思想淵源也是超過我們篇幅所容；但與本書主題有密切關係的則是影響他頗深的護教士的傳統，其中尤以殉道士游斯丁和提阿非羅（Theophilus）為然。

當羅馬世界逼害基督徒時，他們捏造不少假證據來做逼害的藉口，護教士就是一班基督徒知識份子以合理的思維，向當時不信主的知識份子陳明他們信仰原委的人（註2）。最早期的教父認為劃分教會與世俗思想者，就是相信神只有一位，而

祂就是天地的創造主。革利免說：「神是『整個宇宙的父及創造者』。十二使徒遺訓則說神是『造我們的』，也是『萬物的主』。到了護教士時期，教會與希臘世界宗教觀（尤以神觀和宇宙論）的衝突就更加深了。」

B 二元論與創造論

在討論護教士之思想前，請留意他們承受的思想遺產，跟我們今日的信徒所接受或強調的（也是古教父力抗的），是多麼不同。第二世紀的教父神學基本上是以「我們的天父是宇宙萬物的創造主」為起點及基礎，因此道成肉身和信主離罪等教義是基於創造論而起；換句話說，它們不是獨立的教義，道成肉身不是偶發的神蹟，離罪成聖更不是純道德性的夫子自道，而是神整個永恆的創世計劃的逐步顯現。這個神學觀點是把基督徒的人生觀（包括教義上及道德生活上）放在整個宇宙萬物的空間內。信徒行走在天地間儘管是被欺凌的少數，他却沒有瑟縮被拒的自憐感。他的道德生活也不是處於二元分裂下（世界是敵人，自己是真理的光等）才能完成，因為他知道天父是宇宙的主，耶穌勝過死亡和世界，信徒就能分享祂的勝

利，作它的主人。因此把「神是我們的天父」和「神是天地的創造主」連起來，他們的教義就不純屬個人性的（individualist），而是宇宙性的（universal）。

今天無論是福音的宣講或信徒造就，幾乎都是以「罪」為始為結（人是罪，世界是罪惡的世界，耶穌是罪人的救主，信徒的本份是離罪成聖），當然這是真理，却不是唯一的真理。把罪的問題看成是教義的中心，不單顯出人極端自私（罪的本相）的本性（為免受罪的折磨才歸神），漠視神整個救贖計劃不只是為了人的利益，也是為了祂的榮耀這事實；至終它只會培育出一批非常內向，自我中心，懷有極重之內疚和自罪感的基督徒。更可悲的是：上述種種性格絕不能幫助人離罪成聖。離罪成聖不是從內向或自我檢討的戒備而來，而是往外看，看被懸於天地間的耶穌，看白雲青天之外的神仍毫無挫敗地在此時此地成就着祂永恆的救贖計劃。他不愛世界不是因為世界是他的敵人，而是因為他已經與主同作世界的主人，因此是它的祭司，是神與世界之間的中保；只有中保才配稱出世而入世。看世界為敵人的從不知什麼是入世，因為他錯認世界是屬撒但的，不是屬神的。大體上說，這種宇宙觀並不需要啓示，因為人人都知道罪的事實及暴虐，不需要啓示來提醒。需要啓示來曉諭是：罪沒有全權，因為耶穌的釘死及復活已擊碎罪的權勢。這物質的世界

不是邪惡的，因為創造及維持它存在的是神，是我們的天父；至終三位一體的神是救贖更新萬物，彰顯祂的榮耀。這就是早期教義思想的實質，也是護教士承受的教義傳統。

C 護教士的傳統

於一六五年殉道的游斯丁雖然頗受柏拉圖主義及斯多亞主義的影響（註3），他却強調神只有一位，祂是超越的，且是創造宇宙萬物的神。他說：神是永恆的，不是人之觀念所能全然表達的，其本性是不變的，也是非被造的（英文是 *ingenerate*，希臘文是 *agennetos*）。「我們知道創造主是全善的，從起初祂就以無形之物來創造世界」，因此世界的本質不是邪惡的。另兩個護教士，他提安（Tatian，游斯丁之門徒）及聖雅典那哥拉（St. Athenagoras）則補充說：「這種構成世界之原質（「無形之物」）也是「宇宙創造者所造的」（註4），是祂藉自己的道而造成的。

愛任紐接受游斯丁對「被造」（*generate*）和「非被造」（*ingenerate*）之

別，認為這是區分創造者和受造物所不能缺少的。但他對游斯丁之「無形之物」一觀念十分不滿；在這觀念下，他與提阿非羅的思想較近。提阿非羅說：「神按自己的意旨來從無有造萬有」。他論神的全權及超越等觀念之口吻，是半像邏輯家半像修詞學家，而愛任紐的作品中也極富這種味道，他受提阿非羅的影響是不辯自明的了。提阿非羅說（註5），神是「非受造的，因此無始」，「不朽的，因此不變」；「是萬物的主，因此也是我們的主」；「在萬物之先，因此是我們的父」；「是超乎萬有，因此是至高的」；「維繫萬有，因此是至高的」；天之至高，淵之至深，地之至極，無不是在祂的手中」。

愛任紐對護教士的傳統的態度，最能在他攻擊諾斯底主義上看出來。從一方面說，他用護教上幾個重要的觀念（如神之超越及神是創造者）來力駁諾斯底主義的神觀。這種神觀不單跡近神話，也是極之非個人性，與人沒有真正的關係。這類辯論自然相當抽象，也是他的名作「反異端」（*Adversus Haereses*）後半部的特色。從另一方面說，他對護教士濫用柏拉圖及斯多亞的神觀的字眼，表示極大的不滿（註6）。他認為一般之哲學家「都不認識神。」他們的教訓「只像一堆爛布」（註7），人若要表明自己的信仰立場，就一定要建立他的歷史及釋經的原則

才行。

註：

1. 本書第四大段將詳細討論。
2. 比較中國在一九一〇年代起之情況，當時教會成了當時中國受洋辱的代罪羔羊。自二〇年代起中國也產生一批為教會教義辯護的中國思想家，他們就是近代通稱之本邑神學家。See Wing-Hung Lam, "The Emergence of a Protestant Christian Apologetics in the Chinese Church during the Anti-Christian Movement in the 1920s" Th. D. thesis unpublished, Princeton Theological Seminary, 1978。
3. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, (London: 1977), p. 84。
4. *ibid.*, p. 85。
5. *Supplic.*, (9, 2; quoted by Kelly, *op. cit.*, p. 85)。
6. 法羅基斯 (G. Florovsky, 極享聲譽的哲學家及東正教神學家) 認為護教士因為缺乏恰當之詞彙和用語，無形中助長亞流主義的思想。參 "Concept of Creation in St. Athanasius, *Studia Patristica*, vol. VI, 1962, pp. 36f; cf. G. L. Prestige, *God in*

7. Patristic Thought, (SPCK, 1977) pp. 123. f.
Adv. Haer., II, 14: 2。

6 愛任紐的神觀

愛任紐不遺餘力的攻擊諾斯底主義的神論及他們對神與世界之關係的論說，稱他們的神觀為「褻瀆」（註1）。他用不少篇幅來指出聖經的神觀是既超乎萬物又是貫乎萬物的，而二者之關係是不能因人思想不健全而給予以分割或混淆。這種洞見使他成為早期教會反對諾斯底二元論中最有力的一員；就是經過二千年的今天，他的辯論對我們不少神學家及平信徒的思想仍具當頭棒喝的威力。

A 只有一位神

愛任紐指出舊約及新約的神觀是一致的：創造的神就是拯救的神（註2），導引整個創造及救贖事功的亦是同一的計劃，由始至終祂並未失敗，仍是一步一步地邁向完全成就的地步（註3），不管人類歷史中任何一過程看似是無神而充滿痛苦與混亂，祂仍是世界及教會的神。換句話說，信徒的神若是世界及教會的神，他的神觀及由這神觀導引出來的生活原則便要裏外一致，沒有雙重標準，不能假冒為善，因為神對人的要求和計劃都是一致的。

承認神對世界的要求及計劃只有一個，就是接受神在萬有之上的統一性和絕對主權，包括世界和教會。因此，從開始愛任紐便擊中諾斯底主義的要害：神不可能對某些存在物無能為力或不感興趣的。萬物既是祂造，又為祂而存在，說神與這世界（不管它是怎樣亂糟糟）無關係，豈不是自相矛盾？諾利斯（Zonaras）用現代的話來概括愛任紐在「反異端」一書的論點：「是不是神無能到一地步，以致不能管制這個世界？抑或祂根本冷漠不關心，不管祂那估計錯誤的創造計劃發展到什麼地步？」（註4）不，這世界只有一位神，就是它的創造者和拯救者：那永不捨棄的神。「在祂之上及之後是什麼都沒有……因為只有祂是神，祂是獨一的主，獨一的創造者，獨一的父；只有祂是涵括萬有，並使萬有存在」（註5）。

倘若神是獨一的創造者，柏拉圖式的「先存物質」說法便不能存在了。因為這世界若是由某些先存物質來造成，而時間又是從創造世界時才開始存在，先存物質就是超乎時間的了。換句話說，它就是永恆，與創造者共存了。愛任紐說這是荒謬的。再者，倘若神是涵蓋萬有並托住萬有，天上地下就沒有什麼東西能脫離祂而存在，無論他或它是怎樣敗壞；罪能叫受造者遠離神，却不能使他脫離神，正如罪能使人不認識他的創造者，却不能勾消創造者在他身上的權柄一樣，這是人類的希望，世界能被救贖的原因。

B 神的超越

神是不能言，亦是不可知的（柏拉圖語），愛任紐便邏輯地推論說：因此只有當神向人啓示祂自己，人才會認識祂（非柏拉圖的用法）。亦即是說，人不能靠自己的想像力把神推得老遠來營造神的超越性。神已在聖經啓示祂自己，因此除了來到聖經上，人是無法構想神的超越的。愛任紐說，倘若諾斯底主義者認識此點，「他們就會知道神不是人，祂的思想也不像人的思想，因為萬物之父比人的激情及

思想更超越……祂是完全的思想，完全的靈，完全的理性……完全的光，更是一切美善之物的完全源頭」(註6)。

這個超越論有兩點是值得注意的。從一方面說，愛任紐指出神在本體上跟一切存在物是不同的，因此不管諾斯底主義者怎樣窮誇神的超越，事實上他們只是按自己的思想來「創造」神，亦即是說把神的超越降格到受造物的層面。愛任紐不斷地強調：對神真正的認識只能從神啓示的聖經而來，因為「只有相同的才真能認識」。從另一方面說，愛任紐藉着反覆地使用「完全的」一詞來強調神是「統一的，祂的統一性是我們分析的頭腦所不能分割的。諾斯底主義者把不可知的父稱為靈，而把創造世界的却說成是天使的工作就不對了。」

愛任紐的神觀不是停在神的超越性而已。他進一步指出這位超越的神是無限的，祂本身就是萬物的「豐盛」，天上地下無一物能容得下祂，而祂却涵括萬有。祂的無限性使萬有都降服於祂。因此，神雖與任何受造物都不一樣，却不與任何受造物分離。這觀念在闡述基督是創造者及拯救者時是極為重要的(註7)。藉着道成肉身，萬物的創造主來到人間，並說是來到「自己的地方」，又稱祂的門徒為自己的「弟兄」，祂就是認同於一切祂所造的，祂的死才能為一切受造者敞開救贖之

門，祂亦因此而配受萬物的屈膝敬拜。

但神的無限性對愛任紐還有深一層的意義：他是在這一觀念上與護教士的傳統分道揚鑣的。游斯丁用受造的和非受造的存在（*generate and ingenerate existence*）來表達創造者的超越性，但這個分野有一潛伏的危機，就是容易把一個人的宇宙論二元化起來。事實上，硬把創造及拯救的道置於居間地位的正是這種二元式的宇宙論。愛任紐在這一點上明地是反對諾斯底主義，暗地裏也是責備游斯丁的。他說：「道就是子，為父而管理萬物，祂從始至終都是如此，離開了祂，就沒有人能認識神，因為父的一切知識都在子裏面」（註8）。說聖子是神與人之間的中介，只是就救恩事功而言，在本體上，子不是神與人之間的居間者，聖子與人之不同，正如聖父與人之不同，因為聖子與聖父原為一，是不能分開的。愛任紐就是用神的無限性一觀念來拒絕二元論的界說。這觀念既可表達神的超越，同時又不會把祂的超越說到像諾斯底主義者一樣，把神和世界完全分割開來，因為天上地下，能見的和不能見的，都是神所造，又為神所維繫的。

C 對今日的意義

這種神觀對今日的信徒有什麼關係呢？首先，這世界若只有一位神，而神對萬物所有的又是只有一個計劃，是祂以不捨的愛來完成的，教會就不是逃避世界的避難所，同樣的，世界也不是舒洩邪情私慾的好地方。世界的敗壞不是我們要輕視它或懼怕它的理由，而是我們與神同工，執行祂的計劃，表明祂不捨之愛的動機及使命。我們不對世界懷有無知的樂觀，因為十字架告訴我們罪是不容樂觀的。但同樣的，我們也不能對世界抱着無意義的悲觀，因為完成救贖計劃的神子已把意義和希望賜予這個世界，能叫我們執兩用中，不在無知的悲觀和樂觀之兩極擺來擺去的，就是對神的統一性和絕對主權的認識。

再者，神若在聖經把祂自己充充足足地向我們啓明，祂就是宣告我們殘餘的靈性在構想祂一事上是絕對無能的。祂的啓示不是我們屬靈思想的摧化劑，而是屬靈思想的全部，因為我們所說的「屬靈」不是指宗教性的想入非非，而是指屬於神的，也就是神已經賜下的；不論是一般所謂之靈修或學術思想，它們只是一個共同的尺度，就是啓示的聖經。從事學術研究的人不能以為自己具有較高級的理性工具，可以任意擺佈聖經，正如從事靈修默想的人不能自以為進入「精意」，有較超然的工具來玩弄聖經一樣。

註

1. Adv. Haer. II, 1: 1°
2. *ibid.*, II: 1°
3. See Leo Scheffczyk, (Creation and Providence, (Burns and Oates, 1970) , p. 68°
4. Norris, (on Adv. Haer, II, 1: 1 ff.,) *op. cit.*, p. 85°
5. Adv. Haer. II, 1: 1°
6. *ibid.*, II, 13: 3°
7. *ibid.*, III, 9: 3°
8. *ibid.*, V, 18: 2°

7 愛任紐的創造論

從教義史的角度看，愛任紐的創造論有兩個重要的價值：(1)對當時流行的諾斯底主義者思想而言，愛任紐的創造論是教會最有力的答覆；(2)對日後教會發展的宇宙論來說，它却成了重要的基礎。到底愛任紐的創造論有甚麼特別的地方？

我們沒忘記諾斯底主義者（像今日很多基要主義者）（註1）看神與世界是各處一端，不能跨越；神是聖潔的，世界因亞當的叛逆而墮落，是註定滅亡的；因此人得救後的唯一目標就是拒絕世界，與神聯合；愛任紐稱這種思想為「荒謬」。在他建立的創造論中，他看以「宇宙起源」為創造論的起點是「瞎猜」的，不合聖經的原意；因為聖經從不把創造論和救贖論分開處理。二者都是神整個及唯一的計劃，因此創造論和救贖論是互為表裏，相互啓引方能了解得透徹，不然就會墮進異教二元論的陷阱去。從這角度而言，愛任紐的創造論實為釋經及神學中一個極輝煌的思想。為便於了解，我們分條略述。

A 受造與非受造的存在

愛任紐認為要擊破諾斯底的二元論，就一定要從游斯丁對「受造」和「非受造」

這觀念開始。他說，世上萬物都是「受造的存在體」(generate existence)，它們能「相對地存在」是因為「絕對地依賴神」作其存在的基礎。只有「非受造的存
在」才能作受造存在的基礎，而只有神是「非受造的存在」。換句話說，神的超越
不在乎祂是住在「不能飛越的極界」(諾斯底的觀念)，乃因祂是這世界絕對的
主。在這基礎上，愛氏強調神是世上一切受造物唯一及直接的創造者，萬物既非自
有永有(斯多亞派)，更不是因為墮落了才有其存在體(諾斯底)，而是神出於自
主的計劃及有意識的愛而造成的；既造成了，世界就成了祂救贖及愛的對象(註
2)。神從沒有放棄世界，因為祂從不離開它，不然世界怎樣從無有而造，也必歸
回無有(註3)。

跟着，愛氏便解釋甚麼叫「唯一及直接」的創造者。首先，神創造萬物時並沒
有用外在的工具或媒介來創造(諾斯底主義看神是藉位份很低的天使來造萬物
的)，祂「只以自己的手」來造，這「手(原文衆數)」就是「聖子」及「聖靈」
(註4)。再者，神並不是為了外在的理由，因素或環境來創造，一切創造的因都
是存於聖父裏面，為的是使萬物作祂聖愛的對象；在創造的過程中，祂並沒有用
「任何」先存的「原質」作創造萬物的材料，因為神的創造是一個從無變有的過程

(註5)。愛氏說：不錯，這是個不容易了解的觀念，「因為人不能『無中生有』，他只能從某些現有的材料來造成新的物質；但神不是人，祂比人大，因此就從無有中召出萬有來」(註6)。這觀念在神與世界的關係中具有很大的辨別性能。從一方面說，世界不是從某些無關之第三身物質所造，而是神藉其能力，又是本於救贖的愛(redeeming love)來從無有造成的。這世界與祂就不是分開的，因為被造的世界是祂愛的對象。從另一方面說，世界既是從無有而來，無有並不等於神，因此在本質上，世界與神是絕不相同的：世界不是神，只是神所愛的受造物。教義史上能維持這個微妙平衡思想的並不多見。

B 創造與墮落

如前略提及的，愛任紐並不認為創造是墮落的結果，正如墮落也不是創造的結果，這二者既沒有自然本質上的關係(即沒必要性)，也沒因果的關係(即沒必須性)，因為創造原是從神而來的一個祝福，因此創造與救贖在神的計劃中是不可分的；那麼神造人的時候是不是故意把他做成一個要犯罪的人，好使祂的救贖計劃得

逞？換句話說，「神起頭的時候能把人造得完全，以至他不能犯罪嗎？」（註7）愛任紐對這問題的答覆是：「人既不是非受造的存在體，單是爲這個理由他就不能是完全的了」（註8）。因此，人的本性不能像神一樣完美，他會學習，成長；亦會敗壞而滅亡。

成長與滅亡這兩個可能性都是在神的預知中，神愛的超越乃是在祂創造我們的時候便同時有了救贖的預備，因此創造與救贖在神的愛中便成了不可分的一元體（註9）。這個思想對了解耶穌的位格和工作是頗重要的，因爲耶穌正是集創造主與救贖主於一身；萬有既是藉祂而造（註10），人與世界亦是要透過祂而被救贖過來，與神和好；因此耶穌基督就不單把父神向人完全啓示出來，亦是把父神自永世定下的創造及救贖計劃透徹地成就過來。從這層面看，創造論與救贖論，道成肉身與代死贖罪等教義就被緊緊地聯在一起。亦只有如此，基督的福音才是完備的福音，不單是一個爲解決我們以前的罪史，預備我們將來的天家的福音，也是對我們此時此地活在此世的全人——靈、魂、體——的福音。這就引進愛任紐對創造及救贖的看法了。

C 創造與救贖

愛氏對創造及救贖關係的看法，跟諾斯底主義的是尖銳相對的；愛氏堅持一切受造物都是在神的拯救計劃之內；或說，沒一種受造物是被神的拯救計劃拒絕的。對諾斯底主義來說，救贖是分兩個層面的：第一，救贖的意思就是把「靈質」從世界搶救出來，與「靈界」（Pleroma）會合；第二，被搶救出來的又會再被分化而為靈、魂、體三個部份。這種救贖論有兩種含義；首先，只有靈體是能被救贖的，身體是絕對的惡，因此早就被命定永遠滅亡；再者，不是人人都具有「能被拯救的靈體」，只有少部份的人是有「神聖的火光」，具有這種「火光」的人才會被救贖，其他的一概滅亡。愛任紐斥責這種觀念。他說，沒有一種物質的本性是罪惡的，因為可見的及不可見的世界都是神造的，且說都是好的，祂亦不斷地使它們臻至完美的境界，因此救贖工作不單包括一切人在內，亦惠及整個受造的宇宙和其上的世界了。

還有：愛任紐說，神對人的救贖是全面性的，從一方面說，人的靈、魂、體既都是神所造的，得救的部份就不單是靈，也包括魂和身體了。他是藉着這樣的創造論和基督教對身體復活的觀念而說：被救贖之人的身體不單成了聖靈的殿，他整個屬物的存在亦因基督的復活升天而被提，一方面是分享神的生命，另一方面亦要藉

着他的身體（生活）來見證榮耀神（註11）。

總結這一章時我們可以這樣說，愛任紐對神，人，世界的闡解不單攻破諾斯底主義二元論的宇宙觀，亦為日後教會發展的宇宙論立下一個良好的基礎。教會史可作見證，不少日後極具影響力的神學家都受愛氏思想的啓迪，最明顯的莫如下一章要討論的亞他拿修（Athanasius）了。

註：

1. 港台這一型的基要主義（或保守主義，福音主義）的思想淵源大致上可以這樣追溯：現存之基要主義↓二〇到四〇年代在中國成長的保守派教會領袖（如：賈玉銘、王明道、倪柝聲）↓他們師承的當代西教士↓十八，九世紀歐美為反抗人文主義及社會福音而萌芽茁壯的保守主義↓歐美的文藝復興精神↓希臘的思想。當然，這是極之粗濫的說法，目的只是想指出：基要主義跟任何其他主義一樣，都是思想史發展的結果，不必然都是從天上掉下來的同一「啓示錦囊」；它對聖經的尊重自然叫它的思想比別的主義較多符合聖經的可能性，但這可能性並不含有必須性的，並不能保證它所主張的都是符合聖經的，因此與聖經同是無誤的；這樣

說來，基要主義或許有更大的自由（及胆量）來向它自己傳統中積非成是的謬論疑問，挑戰，從而更新，改造。最後要說的是：維護神啓示的尊嚴及無誤是歷代教會關心的一大前提，現代之基要主義只是旗下一員，從教義史看，它既非是獨一的，亦不見得是發生過最大影響力的。一個。譬如說，它與早期正統教父那一型的就好不相同，而這一型的對後代教會的影響，就是普世教會信條的制定了。本書所說之愛任紐及亞他拿修只是其中一例而已。

2. Adv. Haer. IV, 14。

3. 約一 1-14；來一 1-3。愛氏常引之經文之一。

4. Adv. Haer. IV, 20: 1。

5. *ibid.*, IV, 20: 1; cf. II, 10: 4。

6. *ibid.*, IV, 6: 7。愛氏的辯論法是：萬有既是神創造的結果，那麼在創造之前，就不可能有任何原質或原料存在，因為這些所謂「原質或原料」（若有這樣東西的話）也是祂創造的，因此創造就是「從無變有」了。

7. *ibid.*, III, 8: 3。

8. *ibid.*, IV, 38: 1。

9. cf. Scheffczyk, op. cit., pp. 70 f.

10. Adv. Haer. III, 9:3。

11. 自始至今，基要主義在創造論的思考都是相當貧弱，沒有創造論的救贖論必然陷在諾斯底二元論的陷阱，就是只重靈界，不重（甚至是敵視）物界；表現在教會生活上，就是以「修道主義」為基礎的各種靈性主張及生活，目的是一「從世界分別出來」。但很多時候連作這樣主張的人也是口是心非的，法利賽主義得很；我以為只有把創造論和救贖論聯在一起，才能發展一套健全的信徒生活指南，既不假冒為善，也不人格分裂。

亞他拿修與創造論

2

1 亞他拿修——寂寞的巨人

亞他拿修是東正教教義史中的殿堂人物；近代研究顯出基督教（包括天主教和更正教）正統教義史中，他奠基的功勞絕不在奧古斯丁之下（註1）。事實上，他對基督教宇宙論的貢獻是不容易誇大其詞的。早在他與亞流辯論之前，他便為創造論的問題苦思窮考（註2）。他的結論是：創造論不是獨立的，它一定要與聖子道成肉身所帶來的救贖論聯在一起來討論，不然就失去整個聖經信息的重心（註3）。但亞氏的創造論却是與亞流激辯中而完全發展出來的。雖然他為真理的緣故而多次被逐，却為尼西亚信經立下堅固的神學基礎（參第三章），因而亦為整個基督教信仰奠下重要的規模。今天我們幾乎可以不假思索地說：「我信獨一上帝，全能的父，創造天地和有形無形萬物的主」，實在是因為有人為它嚴肅地思想，並為它不惜擺上生命而有的結果。

今天沒有人會因為真理的緣故而被放逐（註4），這事實可喜可憂；可喜的是政教分離了，教會不必倚賴世俗力量來自立，人有更大的自由來思考真理；可憂的也正是這點，人有太大自由去思考真理，他反倒不理會了。放眼我們基要派的教會，值得感謝神的地方固然不少，看了叫人擔心的也很多；在上的人愈來愈傾向世俗化的管理法，行政法及組織法；中間層面的則忙着按社會流行的心理意識形態來攪「自己動手幹」（do-it-yourself）的基督教（如認識自己啦，愛自己啦等等一大推）；另些對這一切都失望及不耐煩的人則尋找非常的屬靈經驗來填補噬人的空白，說方言，靈歌、靈舞，說預言等，在港台以外的教會及大學團契都十分流行。在這日趨熱鬧及複雜的「宗教之的士高」（religious disco-theque）內唯一極難碰得上的，就是人為他的信仰嚴肅地討論，思考；因為有些人早已愚蠢地認為，討論信仰就等於不信，思考信仰就等於自大，結果他的「信仰」亦永遠停留在幼稚，甚至至是迷信的地步。

我們是在這場景下思想亞他拿修的創造論。

A 亞氏創造論的綱領

亞氏一開始便嚴格地斥責希臘主義、諾斯底主義及俄利根主義的二元論；他的宇宙論是一個整體，其中沒有官感界或物（*kosmos aisthētos*）及理性界或神界（*kosmos noētos*）之隔別（*chorismos*）。他說，這種二分法只會把道（*Logos*）變成一種抽象的宇宙原理；結果有血有肉的道（即聖子）便被理構化，亦即是說其道成肉身的功效被勾消了（註5）。

亞氏宇宙論的第二個大點是拒絕柏拉圖式的神觀，說神是「在知識及受造之物以外」。此外，他亦斥責柏拉圖式的宇宙觀，他說：宇宙不是自我完滿及自我滿足的，它既是被造的，就一定不能單靠自己而存在。他反對上述柏拉圖式的兩個觀念的理由是這樣：按神與世界的關係來說，神與道成肉身的道是不可分的，因為那道是在神裏面，道就是神（*enousios*）。換句話說，來到世界的不是別的天使，正是神自己。因此我們認識這個道，就真是認識神的內在本體；認識道與認識神不是兩回事，而是絕對等同的。因此約翰說：「道成了肉身，主在人中間，充充滿滿的有恩典和真理」（約一14）（註6）。儘管神是在受造物之外，却不在受造物認知之外，因為祂甘願把自己交給人，向人顯明祂的本性來。

對於這個宇宙（或世界），亞他拿修說：「是祂建立萬物的秩序，使相對的兩

極復合，從而形成和諧的整體」（註7）。相對的兩極就是希臘人慣說的物界靈界，現在都因道成肉身而二下合一，成爲一元的整體了。從此人就可以認識物界和靈界，因爲我們認識道成肉身的^神；也因爲世界不是一分爲二（物界可知，靈界不可知，參「希臘的世界觀」；「愛任紐的創造論」），世界就成了一個可知體，其間沒有分門別類，都是人研究及了解的對象了（註8）。再者，世界既是神造的，世界的終極意義就不可能在它本身，而必要到它的創造主去找尋。正因爲神不斷地藉着祂的聖子及聖靈與這受造的世界發生關係（註9），人才能真正認識神和這受造世界的本來面目（註10）。

有了亞氏創造論的中心思想，我們要分條來討論它整體的內容。

B 神與宇宙之本體

基督教的宇宙觀是以神爲宇宙的創造者作起點。但神與世界是要小心劃分的，免得像泛神論的人把二者混淆了。亞他拿修認爲神的本體跟宇宙的本體是絕不相同；神是永恆的，不滅的，也是不變的；而世界的本質却是短暫的，可滅亡的，也

是不斷改變的。因為世界及其中一切都是從無有而造出來，亞氏說：「自然地，它們都會消失，都會過去及朽壞（註11）。

這世界一切的秩序及穩定原不屬於世界受造的本相，都是神「特別加上」去的。「祂藉自己永恆的道來創造萬有，使各受造物能具體的存在；再者，祂並沒有任讓受造物按它們受造的本性來存在，免得它們（怎樣從無有而來），又墮回無有去……祂讓受造物分享道的存在，而道又是從父處得到真正的存在」（註12）。

我們不要誤解亞氏的「分享」觀，以為世界既「分享」道的存在，世界就等於神了；不，因為第一，這種分享是完全出於神的恩典，也是每時每刻不斷地分享，甚麼時候分享中斷了，亦即是希伯來書的作者說祂以權能的命令「托住」萬有的事實消失了，一切受造物就要墮回無有去。第二，世界既是被造的，它就是有個起點，因此也會有個結尾；但神按其本質（*ousia*）却是無始無終（註13），是永恆的。跟着，亞他拿修進一步指出為甚麼宇宙沒有一部份與神是相同（註14），而又為甚麼連整個宇宙加起來也不等於神（註15）；因此他的結論是：神與宇宙是兩個不同的存在體（註16）。這個辯論有兩點要注意：從一方面說，他是用「從無造有」（*creatio ex nihilo*）這觀念排斥柏拉圖及斯多亞的「原質論」（即指在萬物

被造前的一種「物質」是神造世界的「材料」，並強調世界之所以能存在，完全是出於神在祂「權能」(energies)下所表明的恩典及旨意(註17)。從另一方面說，他極力指出世界的「偶發性」(contingency)，就是其上一切的秩序及穩定性，都是出於祂的權能托住萬有的結果而已。換句話說，「世界本身離開神」是個完全沒有意義的命題，不單因為它不可能存在，也因為沒有神的世界是個沒有意義的世界；一個不可能加一個沒有意義，仍是不可能和沒有意義。

註：

1. 若就宇宙論的發展史來說，奧古斯丁的「上帝之城」和「黑暗之城」這二元論，對教會原有的，也是基於道成肉身一教義而發展出來的一元論(即亞他拿修的)，他還可說是開倒車呢，參 T-E Torrance, "Determinism And Free Creation" *Abba Salama*, IV (1976), 208 ff。
2. See G. Florosky, "Concept of Creation in Saint Athanasius," *Studia Patristica*, VI (1962), 36 ff.; cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (SPCK 1977), 123 f。

3. 聖經作者是先認識耶和華為救贖的神，再推論而得耶和華為創造的神，二者是不能倒轉過來的。參 A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, the Bampton Lectures, 1978 (Oxford University Press, 1979) : 38—45; 74—76; Philip Hefner, "Basic Christian Assumptions about the Cosmos", in Wolfgang Yourgran and Allen D. Breisk (ed.), *Cosmology, History and Theology* (NY and London: Plenum Press, 1977), 347 ff。
4. 共產國家把信徒下監是一事實，却與早期教父為辯護真理而遭放逐是屬於不同範疇的逼害，杜平根大學神學系教授龔漢斯 (Hans Kung) 因傳新派信仰而遭大學解僱 (從梵蒂崗來的壓力) 是近代極罕見的例子。當然，他與亞他拿修的例子是剛成一正一反的對比。
5. *Contra Gentes* (CG) 40。
6. *Ad. Serapionem* (Ad. Serap.) 1: 14, 19, 25。
7. CG. 40。
8. 西方傳統地把自然界歸入科學家的研究範圍，而屬靈界則歸入神學家的研究範圍，說前者是研究事實，後者是研究價值或意義，這種分法事實上就是古老的希臘

臘二元論，近代科學思想史的學者指出其癱瘓力是極大的，他們在相對論及量子論（Quantum theory）的亮光下揭竿而起，重新指出世界是個不可分割的「經驗網」（Web of experience）。

亦即是回復亞氏的宇宙論去，可惜不少思想落伍的「科學迷」仍以為宗教思想是迷信，完全不認識近五十年來科學界轟天動地的大改變，參 V. F. Weisskopf, *Physics in The Twentieth Century-Selected Essays* (Mass. M. I. T. Press, 1972)；W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1963)；N. Bohr, *Atomic Physics and the Description of Nature* (London: Cambridge University Press, 1934)。當然我們不能說近代物理學證明了屬靈界的存在，甚至不能說它的發展肯定會對教會有好處；但不管是微粒物理或太空物理所揭示的宇宙本相，都已不像牛頓時代所描繪的那麼原始粗糙；（反宗教的人的宇宙觀十之其九是牛頓式的）；在深度宇宙的背景前，科學家與神學家應該站在同等地位上來探討宇宙的本相。參 Mary Hesse, "Criteria of truth in science and theology, *Religious Studies*, 11 (1975) : 389 ff. cf. also M. Hesse, *The Structure of Scientific Inference* (London, Macmillan, 1974)。

9. De Incarnatione (DI) 11。
10. CG. 35 ff。
11. DI. 4 f。
12. CG. 41, 42~44。
13. CG. 40~43; DI 2, 3, 5。
14. CG. 27。
15. CG. 28。
16. CG. 29。
17. 亞氏論神的「權能」不能跟柏拉圖的「能力論」混在一起；亞氏看神的 *energeia* 是屬於神的本質 (*ousia*)，因此就等於是神的本體，這不是外加的，也不是可分離的。參 T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, (London: 1975) ; 224。

2 亞他拿修的道觀

教會思想家感到最頭痛的問題之一，就是神與世界的關係，或更準確地說是耶穌基督與世界的關係。聖經說，耶穌是「首生的，在一切被造的以先」（西一15），這是不是表明祂也屬「被造之列」？若祂也是被造的，不單祂的神聖地位有問題，祂怎麼可能免於被造的敗壞也值得懷疑，遑論祂是一切受造物的主的宣稱了。若祂不是被造的，祂與父及世界之關係又怎樣解釋？換句話說，耶穌的身份成了教會思想家激辯的焦點，從諾斯底主義到近代「神道肉身的神話」（The Myth of God Incarnate）的討論都在同一的框框內（註1）。

A 世界與道

亞他拿修用「被造的存在」和「非被造的存在」（the generate and ingenerate existence）二觀念來處理這問題。他的基本要旨是清楚地劃分聖子與世界在本體論及宇宙論上的分野。其實在他之前，俄利根便深為這問題而煩惱，他看出希臘羅馬的哲學和宗教裏面隱伏許多嚴重的毛病，其中之一就是把宇宙論跟神學無望地糾纏在一起（這跟中國古代宗教思想頗相似），看神是世界的一部份，結果神學

就被宇宙論吞嚥了。可惜的是，俄利根像許多占教父一樣，其知識論基本上是二元式的，亦即是說，是把可知的官感界（*kosmos aisthetos*）和不可知的神靈界（*kosmos noetos*）斷然割切，結果在這世界談靈界便成爲無意義的喃喃。無怪乎亞他拿修說他失敗得離譜，使其體系充滿「內部矛盾」和「在最緊要關頭便顯出不濟來」（註2）。

亞他拿修一定得從頭來過，才能避免希臘式和俄利根式的混亂。他強調說，聖子的「首生」原屬於神內在的「本性」，因此是與神分享同一的質（*ousia*）。但世界的被造則屬於神的活動（*boylesei*），因此是在神「之外」的。凡屬神外在之活動的，都是屬於神之意志的範圍，因此跟與父同存共尊而又分享神內在本質的聖子便截然不同了。再者，亞他拿修指出子的「首生」不是在時間之內，而是永恆地在神的本質（*ousia*）之內。但世界却是與時間和空間同時被造，因此就是在神本質之外（註3）。所以說，首生是指本性（*physis*）的相同，而創造則是指本質（*physis*）的相異。這種劃分的意義重大，沒有了它，我們根本不可能把神學與宇宙論分別出來，結果若不是把二者混淆，就是以宇宙論代替神學。二者若能分別開來，宇宙論便要在神學的架構內探討。當然，這不等於說神學就成了萬學之母，

凌駕及轄管別學科的研究方法和內容；不，這是極端危險的中世紀式的愚昧。但近代知識論的研究指出，人類浩翰的知識是層面化的，同一層面內的資料本身有時不能提供一個合理的綱目來使資料具意義地整理起來，使它們成爲一知識。有時上一層面可能會提供這種綱目，使下一層面的資料系統化，並賦與新的深度和意義。近代最明顯的例子莫過於幾何學之被納入物理學來研究而創出的新局面這事實，但幾何學並沒有喪失它的獨立性，只是其研究方向有作重新調定的必要而已。這正是近代思想家爲宇宙論與神學謀求的新關係，也是亞他拿修努力的目標之一，我們對他的深思遠見也能略窺一豹了。

B 亞流派的二元論

在亞他拿修與亞流派力辯的作品中，他也是基於同一的預設來進行的。亞流派的人認爲神與世界的分別，正是聖父與道（Logos）的分別，神先創造了聖子，然後以聖子作爲創造世界的原則；換句話說，他們就是以宇宙論的原則來解釋基督，認爲只有這樣才能保存聖父獨一不分的自源又爲萬物之源的地位（*agennētos ar-*

(註4)。亞他拿修對這思想人爲光火(註5)。他說這種劃分只能用在聖父與世界上，不能用在聖父與聖子中，因爲聖子(或道)不是創造的工具。祂本身就是創造主，萬物都是因祂及由祂而造，祂是萬物一切的「因」，祂的本性跟創造是全然不同的。因爲「即使聖父從不起意要創造這世界，或這宇宙任何的一部份，聖子與聖父仍是永遠在一起的，聖父也在聖子裏面」(註6)。

亞流派的知識論既是徹頭徹尾二元式的，他們的神學就必然被其宇宙論吞噬，結果之，就是他們的神只是創造的神，除此之外，祂與這世界就全然無關了。這跟古代諾斯底主義及今代大多數新派神學家的原則是相同的。在二元式的知識論中，原屬神靈界的神不能闖入我們的時空行事。就算祂會創造諸世界，祂造過就算數，反正祂也立下許多「自然律」(鐘錶的發條?)，自然界自然地就會運作，用不着祂來管理；再說，人不也有他的自由意志嗎？他在歷史所作的就全要自負責任，硬說神要介入來工作不單是妨礙人的自由意志，這種思想的本身也是極之迷信的(新派神學家另一個論調)，結果神歸祂的神靈界，人及自然則歸自然界，各不干涉。

C 神之本質與工作

亞他拿修力斥這思想是發神經（mania）的。他說神絕不單是創造者，祂同時是聖父，聖子和聖靈。如法羅斯基（G. Florovsky）說（註7），亞他拿修指出神有兩套不同性質的名字：一套是屬於三位一體的，它們代表神永恆而超越的本性，是與一切受造之物沒有必要關係的，那就是聖父、聖子、聖靈（聖父原是指與聖子及聖靈的關係，不是指與人的關係）；另一套名字指祂與世界的旨意與行動的關係，就如創造者，救贖者，啓示者，主等。後一套名字所涵指的是基於祂的本性而來，亦即是第一套所涵指的；是這樣，當祂向人啓示及工作時，祂就是把自己全然地「給」了我們，我們從祂的啓示及工作上才能真正認識祂（註8）。

亞他拿修跟着說，創造是神由祂旨意而出的行動，並不是祂本性的外流；這種界說有兩個含義。第一，它指出神為父的身份先於祂為創造主的身份，聖子就是在聖父創造之前便與父同屬一個質（ousia）的，但世界的存在却是在這質之外，是只基於神的旨意的，這就表明世界的受造性及偶發性（contingency）。第二，神創造雖是好的，却不是必須的，三位一體的神並不「選擇」祂的本性，祂只是；但祂選擇去創造，為的是向外（adextra）顯明祂自己。換句話說，這個「旨意」與「選擇」只屬於聖父與世界的關係，並不屬於祂與聖子的團契。這樣劃分創造與

「首生」實在就是亞他拿修的「反亞流」(Contra Arianos) (註6)一書的中心思想，它對我們了解亞氏的創造論是極重要的一環。

註：

1. 二者討論的焦點自不相同，請參 John Macquarrie, 「Recent Thinking on Christian Beliefs: I, Christology J, in Expository Time, 1976, Nov. p. 36-39。
2. cf. G. Florovsky, op. cit., p. 42 f。
3. DI, 2, 3, 5; Contra Arianos (CA), 2: 1, 22, 39。
4. 參亞流致亞力山大主教的信。In Athanasius, de syn. 16。
5. CG, 40 f。
6. CA, II: 31。
7. op. cit., p. 48。
8. 這是神學界很久以來知其存在而未能斷然清楚的另一大問題：簡言之，我們從啓示所認識的神就真是永恆無限的神的本相嗎？近代幾個神學家的作品中開始重新思考這問題，參 Eberhard Jungel, The Doctrine of the Trinity (Scottish Acade-

mis Press, 1976) ; Karl Rahner, *The Trinity*, (Burns and Oates, 1970) ; T. F. Torrance 「The Epistemological Relevance of the Holy Spirit」, in *Ex Auditu Verbi*, Kampen, 1965, 272~296; also 「The Place of Word and Truth in Theological Inquiry According to St. Anselm」 in *Studia mediaevalia etmaritologica*, (septuagesimum expleti annu dicata), 132~160。

9. 參 CA III: 4: 1: 22; III: 30 註。

3 神與世界

到底神與世界的關係是怎樣的？按二十世紀的看法，大概不出下列數型。

A 近代幾個典型

重理性的人認為世界在其自有的運動律內是完全可以自我解釋及自我完成的，因此自然界及歷史上所發生的事都只能用自然的觀念來解釋，牽入神的工作來解釋只是古代的迷信，現代人仍如此作就不單自貶身份，也構成對未信者的信仰絆腳石。以心理學來解釋得救，以社會學來衡量教會發展及功能，以自然科學來解釋神蹟，以致用所謂文化因素來描寫耶穌的身份和工作等等，全是基於這個預設。

重感性的人大致上與上述一派成對立，他們喜歡把甚麼事都看為神直接介入的結果，其中完全沒有自然的，文化的或人為的因素在內，（或說這些因素是次要的）；歷史與神基本上是二而一，結果世界與神就成為一體了。聖經既是神對世界及人唯一直接的言語，它就成了上至天文地理，下至歷史人心各類問題的百科全書，及各種答案的最後判決書，而且都像電話簿黃頁分類一樣的直截了當：要知道宇宙的歷史，只要計一下家譜的年份（或許加上一點）就知道（答案是六千到一萬二千年）；要知怎樣管理教會，翻開使徒行傳就垂手可得（口號是「回到聖經去」）；想知道歷史的發展就更簡單，但以理書和啓示錄都說得清楚明白，是一蟹不如一蟹啦，任何社會關懷都是徒勞無功的；至於個人的生活前途就沒有更容易的了，凡是自己能作到的，全是祂的計劃，力有不逮的就更是祂的旨意，儘管內心有時禁不了

納悶，說到口裏仍是沒有矛盾的。

另外一組人最倒霉，他們甚麼也沒有，有的只是一大堆問題：倘若這世界全可用自然律來解釋，「神」這個名詞豈不是多餘？近代物理學能容納那麼多不可知、不可解的謎團，為甚麼信仰就一點都不能容納？如果耶穌只是人，如果神蹟只是祖先的錯覺，聖經只是古代信徒的宗教經驗記錄，我們叫近代人信甚麼呢？假如得救，重生，天堂，地獄等全是心理學可解釋的現象，世界上除了一加一等於二的邏輯外，就再沒有別的道理嗎？

從另一方面說，假如甚麼現象的註腳都是「神」，假如聖經是電話簿的黃頁分類，這世界一定是個大騙局，無聊的人一定很多，而且都是那些比我聰明的人，不然的話，哪裏來這麼多的研究？書籍？學科？還有，埃塞俄比亞上萬的人餓斃，而我天天埋怨飯菜不合胃口；應該用功的時候却游手好閒，到了事與願違的時候却說是祂的旨意，這能說是良心的邏輯嗎？到底神與我及我生活的世界的關係是怎樣的？祂與歷史的關係又是怎樣？祂是我的神，也是實驗室的神嗎？祂是我的主，也是天然災難下受害者的主嗎？

B 亞他拿修的關注

亞他拿修努力要認識的正是這些問題背後的基本預設：神與世界的關係。當然，他努力的方向不可能基於現代人所面對的問題，但他努力的結果却可成爲我們解決自己問題的一個指標。這是我認爲亞氏神學對現代人的價值所在。

如前文所說，亞氏對這問題的了解全是基於兩個重要的預設：神的全權（sovereignty）及世界的受造性（contingency），這些預設叫他所了解的神與世界的關係不致陷於二元論的分割（重理性型的宇宙觀），同時也不會把二者混作一起（重感性者的宇宙觀）。他說，世界既是按神的旨意而從無召來，世界能繼續存在就全繫乎神對這世界不間斷的支持及工作（註1）。但同時我們也要強調，創造主（或聖子）是全然超越這個世界的，不然我們就會把創造主的遍在性（指祂在這世上的工作）與這世界的現象混淆起來了。

道既是「神的獨子」（註2），是父從永恆中所生的，聖子與世上一切的受造物就要完全分別出來。換句話說，我們只可以就子的「能力」而不是祂的「本質」來解釋祂在世上的工作，祂是以權能來托住萬有，不是以本質來充滿萬有（註3）。這種分別是只能用在子與世界的區別，是絕不能用在父與子的關係上的。聖子是外在的（ad extra）向這世界顯明祂的恩典，因爲這世界一直是懸於無有之

上，甚麼時候祂不再以權能的命令來托住萬有，萬有就必歸於無有；這個支持全是祂的恩典來，而這恩典的至高顯現就是在道成肉身一事實上（到了下一章我們才討論創造與道成肉身的關係）。

C 三種錯謬

我們若能抓緊亞氏劃分創造主與受造物的分別，就能免於下列三種由哲學家倡導的謬誤。

1. 唯實論：第一種是唯實論者（realist）的方法，它是以這客觀世界為起點，是從經驗界而推展出一套無所不包的（亦即是越過經驗界的）體系來解釋這世界的現象，而這一切現象的至終指涉（reference）就是神。無可避免地，神與世界的關係就只能用因果律來表達了，神成了萬事萬理的第一及終極的因。從哲學而言，這是亞里士多德哲學的中心思想，也是中世紀（以阿奎那為代表）神哲學的樞紐；從近代宗教思想的模式而言，它也是重理性者的宇宙論的主幹。

但亞他拿修說：荒謬，神是世界的創造主，不是第一因，前者強調神同時是超

越也是遍在，而後者則只看見神是遍在，神是創造主就等於說神與世界是不能相提並論了；神與世界若淪於因果的關係，這種關係就只有必需性（亦即是說神非要支持這世界不可），但神對這世界一切的工作及關係全是基於祂的恩典及愛，而恩典及愛都是不能用因果來解釋的。恩典及愛的關係是活動的，也是生命性的，因果關係却是死板的，也是機械性的；只有活動的關係能解釋宇宙的萬象，同時不會把神看成罪惡（宇宙萬象的一部份）的因。

2. 唯心論：這一派的人是以主觀為起點，從而看道是宇宙的基礎。它看各種具體的意義都是在靈裏面，神是只向人心靈的深處才會啓示祂自己；因此心靈以外的都不是真實的，也是沒有意義的。這是斯多亞主義及柏拉圖主義的精髓，新舊版本的都是一樣。

我們若像亞他拿修一樣強調父神的超越，及聖子不是受造的，柏拉圖之看神為「終極觀念」（ultimate idea）及斯多亞派看道為思想的預設等思想就不可能成立了；因為按這兩種思想的合理推論，世界就成了神的延續。神若是超越的，神與世界之間就不是一種延續，二者是斷然有別的，因此神不可能是一個「終極觀念」（這也是大多數古代異教及近代神哲學的預設），道也不可能是人思維的預設。再

者，神若是「終極觀念」，而道是思想的預設，人怎可能與神發生個人的關係？亞他拿修說，我們唯一有的神就是以色列人的神，是透過「祂預備的工作」（註4）我們才能認識祂，接受祂，及敬拜祂；而這一切都是發生在這世界的時間及空間下，是在可觀察及記錄的歷史中，不是在飄渺的心靈之內。

3. 二元論：在上述二者之間的，就是諾斯底的二元分割，我們只能在這裏略加討論而已。在了解所謂相對的靈界及物界的現象時，他們努力的不是尋找隱藏的連結，而是斷然地分割靈物二界：他們認為神絕不可能跟這世界有甚麼正面的關係；亞他拿修對這思想是最為生氣的了。他不斷地強調，神不單是超然又遍在地是這世界的創造主及維持者，祂更是世界的救贖主，以至時候滿足了，祂就道成肉身，成為我們中間的一個人，好使「世界」與「人」能與神復和，是因為這個道成肉身祂才完滿地表明祂是萬有的主。

如亨德利（G. Hendry）所說，這些哲學家的企圖都是基於一個預設：「都是以為宇宙萬象是統一的，全備的，是可以解釋一切矛盾的，以為（這體系）也是人的思想能構結的」（註6）。他們以為只有人的思想能深入真體的基礎，從而了解萬物的統一性。不錯，這是科學家（尤其是物理學家）的動機，但肯定地不會是他們

的目標。近代科學與巴特（Barth）的一感嘆最爲接近：「宇宙是個完全的奧秘。」（註7）

推理思想不可能完全了解宇宙的秘密，因爲它只能研究過程（process），不在過程之內的，它無從着手研究。按聖經說，宇宙是神從無而造，因此世界之受造不是一個過程。按近代最爲天文學家接受的爆炸論（Big Bang Theory）來說，一切接近零點時間（zero time）的狀況也隨着一聲巨響而永遠消滅了，因爲現今一切之物理定律均不能描寫爆炸這利那間的狀況，因此科學家亦「永遠」無法探索宇宙起源的問題（註8）。但同樣的，我們也不能藉神話（myth）來思想，因爲神話是探索生長與死亡的秘密，而這些「過程」又不是在時間的範圍內的。基督教則強調宇宙是和時間一起被造的，其秘密是在耶穌的生命和工作上啓明出來。我們既不能在啓示之外來了解創造論，信心與理性就同樣要成爲這教義的發言者了；奠定教會信仰基礎的尼西亞信經正是基於這個信念，加上像愛任紐及亞他拿修的作品，而鑄造出來的了。

註：

1. DI, e; CG, 41 ff。
2. CG, 14, 參註 1: 18。
3. DI, 17 f。
4. 法羅斯基正確地指出創造本身是只表明它「有神的形象，」而不是說它是由神的形象所變成的。See *Creation and Redemption* (Nordland Publishing Co., 1976), p. 61。
5. DI, 41。
6. *God the Creator*, (Hodder and Stoughton, 1937), p. 159。
7. See N. Bohr, *Atomic Theory and the Description of Nature* (Cambridge University Press, 1934); *Atomic Physics and Human Knowledge*, (NY: John Wiley and Son, 1958); W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1963)。
8. *Church Dogmatics*, III / I, pp. 1-44。

4 尼西亞創造論的三個前設

尼西亞信仰不是希臘羅馬文化的直接產物；剛相反的，它是早期教父為要掙脫希臘傳統上把神學及宇宙論糾纏在一起而努力的结果（註1）。這個瓜葛一天不解決，神學都沒有獨立的希望，結果不單是二者混淆，最大的危機還是神學被宇宙論吞噬了。斯多亞思想是個最現成的例子。

但教父長期與世俗文化的鬥爭，正說明了支持這鬥爭的思想前設的重要性。那是他們的思想基線，也是他們的終極指涉；為此緣故，我們非小心研究一下不可。

教父的創造論有三個思想前設是極為重要的：(1)從無造有（*Creatio ex nihilo*）：是關於神的；(2)藉道創造（*Creatio per verbum*）：是關於被造的世界；(3)繼續創造（*Creatio continua*）：是關於神與世界的關係。

A 聖經創造論的源起

聖經的創造論（創一至三章）不是因為人對科學的好奇（即關乎世界起源的問題）而產生的，乃是由於以色列人經歷救贖，因而體會出神在歷史所顯出的無上權

柄而來的（註2）。無論從哪一個角度看，近三百年間人就科學的發現來質疑創世記的科學性，及不少教會人任用科學或半科學的角度來替聖經辯護，都是把私意讀進聖經去，是屬於題外又題外的爭辯了。正因為我們相信創世記記的都是事實，我們才要問它記的是甚麼事實。按看時代潮流（不管是學術的或是流行文化的）的趨向來逼聖經說話（不管是正面的或反面的），都是不科學的，也就是不智的了。

從無造有的教義原是關乎神的，其次才是被造的世界與創造主的關係。雖然 *Creatio ex nihilo* 這教義是直到兩約之間才有提及（註3）（先見於瑪喀比二書七28），這觀念在舊約一切有關世界「始源」的經文都可以找得到。到底這些觀念包括些甚麼？而它與尼西亞時期發展的創造論又有甚麼關係？

B 神之全權與世界的偶發性

這教義強調的是神的全權及世界的偶發性（contingency）：神從絕對的無有造出萬有，因此世界是不會重複的（non-repeatable）。它不是在一個生死永無休止的大循環內（註4）；它有一個明顯的起頭，這個起頭不是神話式的，而是在我

們的時間及空間內。神雖是創造又不斷維持這世界，祂却永遠都是超越一切被造的
時間和空間的管轄。時空是人的範疇及綱目，却不是神的。世界不是從神的本性發
放出來，因此神亦不能被這世界管轄。它是在神「之外」，也是跟神的本身絕不相
同的。換句話說，神與世界的關係不是邏輯的關係，其間是沒有必需性的，因為神
並不「需要」這個世界才成爲神（註5），這個世界却無時無刻不要依靠神來繼續
存在，不然它就會墮回無有去。這個極端的偶發性在下面這個事實上表現得最清楚
不過了：神根本可以不造這個世界，祂仍是那位自有永有的神（註6）；這個世界
却沒有一刻不要依靠神白白的恩典及無上的旨意來存在。

C 世界的實體

世界既是被造的，它就具有特別的實體；世界不是個夢（註7），也不是個影
子，因為神「創造萬有，叫他們各有其本體」（所羅門智慧書一14）。這個本體或
實體「是站在神無限的深淵之下，同時又是處於自己無有的深淵之上」（註8），
是這樣，它才不會再墮回無有之淵去。再者，這個被造的本體或實體是具有它們自

己的理性的 (rationality)。但這理性既是偶發的，不是自有永有的，它就一定是建於神永恆的真理及超越的理性之上，亦即是說，受造物的理性是不能「自圓其說」的；我們若單就受造物本身來了解其本相，就是把它理性的基礎割斷了，結果不單求不出個所以然來，這種尋求的結果也只會產生許多支離破碎而互相矛盾的理論（近代文化的特徵？）。這個事實是一切科學求知的基本預設：正因受造物有它本身的理性，受造物的本相才能藉科學研究找出來。同時，正因受造物的理性是偶發的，要了解某組受造物的本相就一定要借助上一層面的資料了。這樣層層推上，就構成近代求知論的所謂「層面化的理性」(stratified rationality)了。

如多倫斯所說的，這宇宙的理性跟「神無限的本體與理性有相似的地方，它不定的界限遠超越於人有限的頭腦」(註9)。自從古典物理的被質疑及量子物理的崛起後，這個觀念成爲近代科學最重要的預設之一。換句話說，看宇宙爲一個封密的因果關係之牛津宇宙論不再能解釋事物真相後，愛因斯坦的宇宙論就起而代之，它看宇宙是個敞開的架構。從此以後，我們對宇宙本相的認識便比前大爲增闊，而且也可以按宇宙自有的理性來認識它。是在這種敞開式的宇宙論下我們才真正認識宇宙的偶發性。

D 神與世界的自由

上述兩大點指出一個重要的事實，就是自由。神在祂無限的恩典及全權的旨意從無造出這世界，是指出祂絕對的自由；因為祂根本可以不造世界的，事實上也沒有甚麼理由這世界非要存在不可；祂只是全按自己的自由來從無造有，又不斷地要從祂所造的顯出善與美來。但神的自由不是任意妄為的自由，乃是完全本於祂神聖的愛而發的，這正是祂與被造世界之關係的樞紐。

從另一方面而言，這世界的本體及其被造性也顯出它本身是一種不容否定的自由的。這自由是神賜與，也是基於神的。這種自由不是人選擇的可能性所能窮究，事實上，人選擇的可能性是基於它，也是始於它（註10）。這種受造物的自由基本上是在兩方面顯明出來：迎向神及背叛神。這兩條路不只是一種邏輯上的可能，而是真實的可能：人在這兩條路上可以任選其一，也有能力按他所選擇的實行出來。但受造物一定要藉着他的自由來迎向神，越過物界的規限與神相合相交，因而分享祂的生命，因為除了神之外是沒有生命，只有祂才是生命的基礎及源頭。同時也因

為「在受造物內，本體與生命不是必然地相合的」（註11），因此，在死亡中存在也是可能的了。當受造物用自己的自由來拒絕神時，這種可能性就成為真實了。

因此，受造物選擇的自由就是選擇離開死亡，迎向生命（神）的自由（註12）。亦即是說，受造物的自由就是順服的自由；只有當我們自由地順服神，我們才能管理世界及看管我們的弟兄（創四9）。這種在自由裏的順服可以在耶穌基督的一生找着最完美的註釋（腓二6以下）。甚麼時候我們對創造主的順服打個折扣，我們的存在就多增一分不真實，距離自我毀滅的深淵又走近一步。

但叫我們能真實地存在的却不是我們順服的結果，而是神不斷支持的力量，以至就算是人類背叛了，他的結果也只是死亡，而不是消滅於無有。這是宇宙間一個永恆的奧秘，因為萬物的主既是創造的神，受造物就是不能被消滅的，連撒但也不能僭奪神的創造權，也不能消滅祂所造的。這是下一回要討論的主題。

註：

1. 尼西亞信經第一條中所有重要的詞彙都是屬於教會的，它們不是從希臘哲學而來，而是從聖經及晚期猶太教思想而來。因此，「神」不是指柏拉圖的「觀念」

- 或斯多亞的「世界原理」，而是創造的神。「父」是指「萬物的創造者」，而「全能」不是指「赤裸的權力」，而是指「其能力足以控制一切的管理主」(Pantokrator)，參Florovsky, *Creation in St. Athanasius*, op. cit., p. 39; Kelly, *Early Christian Doctrine*, op. cit., p. 83 ff。
2. See A. D. Galloway, 「Creation and Covenant」 in *Creation, Christ and Culture* (T. and T. Clark, 1976), p. 110。
3. 有關這教義的發展及對它的辯論，請參B. S. Child, *Myth and Reality in O. T.* (London: SCM, 1960), cf. W. R. Lane, 「The Initiation of Creation」 in *Verus Testamentum*, vol. viii, 1973, p. 63-73。
4. See S. Jaki, *Science and Creation*, (Scottish Academic Press, 1974) pp. 336 ff。
5. 亞他拿修不斷強調這點，為的是指出俄利根的謬論。對俄利根來說，神若不同時是創造的神就是不可思議的，因為神若稱為全能的神，祂一定要有個對象來管理；換句話說，神與世界的關係就成了邏輯的關係，其間只有必需性，沒有神的恩典及旨意。再者，世界也變得與神一樣是共存共榮了；因為神若是不變的，祂

就不能從祂本來沒有的身份（創造者）而跨進一個新的身份內。 See Florovsky,

「Creation in St. Athanasius」, *op. cit.* p. 39。

9. Florovsky, *Creation and Creaturehood*, *op. cit.*, p. 56。
7. Barth, *Church Dogmatics*, III / 1, pp. 377 ff。
8. Metropolitan Philaret, quoted by Florovsky, *ibid.*, p. 45。
6. T. F. Torrance, "Determinism and Free Creation" in Abba Salama. (Athans) IX; 1978, pp. 208 ff。
10. Florovsky, *ibid.*, p. 49。
11. Augustine, *De Genesi*, 1: 5。
12. Barth, *Dogmatics in Outline*, *op. cit.*, pp. 55 f。

5 藉言語創造

尼西亞的創造論有二個前設，從無造有（*creatio ex nihilo*），從言語創造（*creatio per verbum*）及繼續創造（*creatio continua*）。它們不單對了解尼西亞創造論佔重要的位置，就是今天要重新建立我們的創造論，也不能離開這個基礎的。上次說過從無造有的意思，本章就要討論第二個前設了。

從無造有這理論主旨是關於神的，從言語創造就是關於這世界了。但不是一個抽象的，與神無關的世界，而是神所造的世界。舊約表達這觀念最頻的，莫過於「神說……事就這樣成了」一公式語（參創一，二章）。詩人曾這樣概括這公式語的含義：「因為祂說有就有，命立就立」（詩三十三9；參第6節）。這種思想形式成了舊約作者表達神創造的一個標準，是那樣有效力又毫不費工夫的，是完全超越於任何人能想像得出或經驗得到的。這公式語的力量可在「創造」一動詞上看出來，它只能用在神的工作上，人任何的工作都不能用這動詞形容的（註1）（參詩五十一10；12；一〇四30；賽四十三1、7、15，四十八7）。藉言語創造一觀念要表達的，可分下列數點說明。

A 創造非過程

藉言語創造不是一種過程。我們雖不知道祂創造一剎那間的情況是怎樣，但創造與因果關係是兩回事，起碼是不能跟中世紀經院哲學之所謂「本體的比論」(analogy of being)混在一起，不然神與世界又是糾纏在一起了。人的創造可用藝術家與藝術品的關係來解釋，那是一個過程，是一個由因及果的關係：先是藝術家在頭腦上(或意志上)決定要創造某件東西，這東西在他的思想中慢慢形成，而後他就用他找得到的材料使它誕生出來。但創造主的創造却不屬於這個層面的；對祂來說，意志與行動不單是分不開(起碼對我們來說是如此)，也是不能分別的。因此藉言語創造一理論從開始就要摒除因果律的思想了(由因及果是一個過程)。我們要肯定的是：在神之本體與被造本體之間，是沒有空間上的因果關係(spatial-causal relation)，而在祂的意志與成就這意志的行動之間，也沒有時間上的因果關係(temporal-causal relation)。換句話說，藉言語創造跟任何宇宙過程的理論都要小心地分隔開來的。這就是「說有就有，命立就立」(詩三十三9)的意思了。

B 歷史的方向

藉言語創造一觀念跟世界的意義（或歷史的方向）是分不開的，世界的意義就是歷史的方向。世界既不是自有永有，本身也沒有理由說明它非要存在不可，我們說世界是偶發的（contingent），因此也是不能自我解釋的。任何自然科學或人文科學的理論都只是解釋在這世界內的，也是局部的現象，要探索它全部的意義及方向就不能單從世界內來找。因為我們即在世界內，就沒有超乎世界的局外點（vantage point）作衡量或評估，這是非常簡單的邏輯。換句話說，世界的意義及目的也不能從歷史過程來找。以色列人從他們的歷史經驗曉得，只有神的話才是塑造個人的生命及管制歷史發展路線的無上權柄。祂的話是具決定性的，當他們自先知的口中發出去，它們就使先知凌駕於列國的政權，足以使牠們傾覆或昌盛（耶一9-10）。雨雪怎樣從天而降，滋潤大地而不返回，照樣，耶和華的話也不徒然返回，直到在我們的歷史上成就祂的旨意（賽五十五10-11）。

神的話就是祂的「手」，要維持世界的秩序，保證它不會被邪惡的勢力所吞噬；祂是那位在洪水之上「坐著為王」的管理主（pantokrator）（詩二十九10）。尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa·332-395·[E]西流之弟，東方教會四大神學家之一，君士坦丁堡會議之顯要份子）說：「創造物需要一種力量來包含

它，並使它能繼續存在下去」(註2)。當然，神不會滿足於單保留世界的存在的，因此先知等待神國降臨於地上的日子，這是甚麼時候呢？就是當歷史的主成爲歷史，道成了肉身的時候。所以歷史與將來論(eschatology)就有一個新的角度來了解，因爲永恆者來到我們的時間，將來者(Eschaton)進入我們的歷史，祂就是基督，拿撒勒人耶穌，祂本身就是我們歷史意義的成就。是因爲終局來到中間我們才知道歷史的真方向，亦是在這個事實內，我們才認識邪惡的奧秘。

C 邪惡的問題

藉言語創造的意思就是說，受造的本體及真實都是建基於神言語(道)的本體及真實之上的。邪惡是否定的，是個「不」(das Nichtige)，爲的是要勾消神在創造上的「是」(Yea)(註3)，要對神一切的肯定作徹底的破壞，使其失去價值及意義。但神的「是」與撒旦的「不」不是兩個相對的同存原則，就如巴特不斷的指出：「在神之外只有祂的創造是真實的，亦只有真實的才是祂的創造」。因此，「凡不是神創造的，亦即是不真實的，都是神憤怒及審判的對象」(註4)。

因此，用大馬士革的約翰（John of Damascus）的話來說，邪惡就是「無本質」（*acousia*）的，它只是反面及消極的本性，却沒有「在他本無本體上而有其本體」（註5）的真實本體了。

但邪惡勢力在歷史上不單是真實的，在世界也極其活躍。它把一個新的本質帶到世上來，在神的創造上加上一些新的「東西」。這些雖不是神造的，祂却容許其存在。它的能力實在不是我們能參透，「因為神沒有創造死亡」（所羅門智慧書，13），但整個世界在虛空及敗壞的綁索下（羅八20，21）。死藉著罪臨到眾人（羅五12），它給世界立下新的存在律（存於死亡中），如法羅斯基說，是「一種反律法」。可是我們要認清：罪惡帶來的死亡不能使受造物消失於無有，不管邪惡勢力是怎樣巨大和深不可測，它沒有「反創造」的力量來與神創造的力量抗衡。籍言語創造的理論就是要肯定神在創造時賦與受造物的本體及真實，它亦顯明只有道（創造主）本身才足以對付威脅受造物的邪惡。

邪惡的性質既是「無本體」的，它就是「非理性」的，而它的工作既是一「反律法」，它也是「反邏輯」的，它把一切邏輯關係都中斷了，換句話說，我們不能用理由來勝過罪惡。神是用祂的兒子來對付它，使祂成為肉身，「要照所安排的，在

日期滿足的時候，使天上一切所有的，都在基督裏面同歸於一」（弗一10）。這就是愛任紐有名的「同歸於一論」（英：recapitulation，希臘文：anakephalaiosis）的主旨了：基督在道成肉身時取了我們一切的人性，使祂與人類進入一種無法切割的緊密關係，同時祂又藉著順服父的旨意，以至死於十架，來把我們的人性潔淨了，醫治了，又把它獻給神，叫人與神在祂身上復和。這樣，死就敗壞掌死權的，叫仇敵永無作王的機會，從此人被釋放了，有自由可以與基督的生命聯合。從這方面來說，藉言語創造一理論就把創造論和救贖論緊緊地聯在一起了。

註：

1. See B. W. Anderson, article on 「Creation」 in the *Interpreter's Bible*, Vol. 1, pp. 728 ff.
2. *Against Eunomius*, II: 11, quoted by Burnaby, op. cit., p. 28.
3. Barth, *Church Dogmatics*, III / 1, pp. 377 ff.
4. *ibid*, p. 379.
5. Gregory of Nyssa, *De anima et resurr.*, PG. XLVI, 93b, quoted by Florovsky,

ibid., p. 50。

6 繼續創造

從無造有（*creatio ex nihilo*）的教義是關乎神的；藉言語創造（*creatio per verbum*）是關於世界的；繼續創造（*creatio continua*）却是關於神與世界的關係了。上述三者不純是抽象邏輯的架構，它們是尼西亞信經的創造論前設，尼西亞神學家也是藉此來把教會信仰及教外哲學（或神哲學）分隔起來的。上文談過從無造有及藉言語創造的要義，現今要討論第三個前設。

A 不斷的維持力

這前設最重要的一點乃是指出被造世界之所以能繼續存在的原因：神不斷的維

繫力。神不單從虛無把世界召出來，也是不斷地維繫着它，免使它重墮回虛無去。因此世界絕對需要神來維持它的存在的：「祂若專心爲己，將靈和氣收歸自己，凡有血氣的就必一同死亡，世人必仍歸塵土」（伯三十四14及下）。這就是神普在性（divine immanence）的意思了；祂本著自己的旨意及愛惡與世界同在，保護及引導它，但祂自己却不受這世界任何一種勢力或原則牽引著；祂及祂的自由是超越性的，不受世界任何改變而改變。

爲此，儘管進程神學（Process Theology）確能徹底地扭轉中世紀由亞里士多德哲學體系演繹出來的錯誤神學觀念，我們仍不能接受它的一個結論：神的屬性是隨著世界改變而改變（註1）。繼續創造的教義在闡釋神與世界的關係中一方面是肯定神在世界內的親密關係，另一方面却保持神超越性的自由。按亞他拿修的說法，凡被造的都是「在神」之外，却是因神的愛而與祂聯合（註2）。因此 *Creatio Continua* 就是說「創造者與受造物是沒有〔本體上的〕連續性，祂是完全在它之外；但同時世上也沒有任何物質或時間是與祂分離的」（註3），因爲這是天父的世界。

B 繼續的工作

跟著我們要注意的是：Creatio Continua 也指出神起先創造之工既不是神一切工作的總和，而祂起先創造之工跟祂後來的工作也不是分開的；祂是繼續在工作。再者，因為祂不需要重複先前造過的，祂每一個新工作都是一個新的創造，祂的工作（由起先創造之工到現在的工作）就是不斷創造的工作了。用巴特的說法來表示：創造之工是神第一個工作，它是神末後工作的「模型」：那就是祂的救贖之功了（註4）；二者合起來就成了「成就約的恩典」的工作。我們若要完全了解 Creatio Continua 的含義，就一定要從約之恩典的歷史來了解，這個恩約歷史指出神在人類在歷史中一切的工作，都是本於祂在耶穌基督內與世界立的恩約而進行的。它的基礎不是人在懊悔中顯出的善行，而是神在愛中表明的信，對祂立約而守的信。因此恩約與「救恩歷史」（Heilsgeschichte）是完全吻合的。不過巴特跟德國神學傳統中的「救恩歷史」觀有一些分別，他看救恩歷史為「一切其他歷史所本所依的真正歷史」（註5）。這樣一來，神的「恩約就成了一切歷史的主題」（註6）。

我們若從這個角度來了解歷史及自我，結果是很具革命性的。從歷史的角度而言，不管邪惡勢力是怎樣如脫韁野馬，不管世界怎樣變得愈來愈離譜，無神，無

理，信徒却是沒理由悲觀的，因為洪水雖然氾濫為虐，耶和華仍然坐著為王。我們的眼光就從看似紛亂無望的現在而轉到神的寶座，知道祂並沒有勾消恩約，祂的能力也沒有減弱，祂仍是那位大能者，足夠有力帶領歷史走向終極的目標上。這種眼光不是逃避主義或阿Q精神，因為回顧歷史，我們看見祂確是如此工作，而且現今比過去是更近祂的時候了。同樣地，這個眼光也叫我們能從狹窄無望的善功主義釋放出來，知道起初蒙救贖既非本於善功，現今也不會因失敗而再度失落。人只有這樣釋放的境地才有自由活出新生命的樣式，不再按著律法的要求，乃是本著愛的呼召去愛人愛神。神在歷史中開始及不斷成就的恩約保證沒有任何勢力能叫我們與祂隔絕，罪惡的力量雖然高漲，但神更大能地釋放囚禁的新生命，使歷史更自由地向著神的將來邁進。尤有進者，就恩約來了解的 *Creatio Continua* 也叫人不再受制於宿命論，人才能從「無法超越的自我滿足的惡性循環下」（註7）逃脫一切必需性及決定論的轄制。

C 創造與救贖

最後要討論的乃是：倘若創造論與救贖論是不能分割的，創造與神跟人立的約也是一體的了。就這一點，巴特的說法為最明顯，他說創造論是「神約的外在前設」，而神約則是「創造論的內在前設」（註8）。換句話說，神在我們的時空施展的工作是不能就神話或象徵法的角度來解釋，而必要嚴肅地、真實地來解釋了。西方深受自然神論的影響，以致整個更正教教義史中都隱藏著一種「屬物的恐懼」（horror of corporality），害怕神真的在我們屬物界內顯現（唯一的例外可能就是更正教內的神秘主義的傳統）。這個錯誤的觀念以為人的罪已把神從我們的世界徹底地趕掉了，又或者以為人的自由是大過神自由。無論是出於哪一個前設，我們都不能誠實地說：「我信獨一上帝，全能的父，創造天地和有形無形萬物的主」了。這一點或可解釋為甚麼在更正教中少有神學家是能嚴肅地面對物界的，我們只見兩個極端：一就是神化物界，把它看成是某種自我存在，自我滿足的永恆存在體，他們無形中就把物質的，社會的，及政治的成就看成為救恩本身（例：許多解放神學家都有這種傾向）；另一個極端就是看世界為一個偌大的靈魂監牢，他們終生所事的就是要逃脫這個世界。這種逃避主義對教會做成的損害已是有目共睹的了。

倘若我們把創造論及救贖論聯起來，又就這一角度來看世界及歷史，我們就知道整個被造界（包括屬物與屬靈的）都是屬神的。祂已藉著耶穌基督的道成肉身，釘身十字架及死裏復活來醫治它，使它與神和好了。只有在這個角度下，我們才能說：這是天父的世界；亦只有在這個角度下，我們才能健全地生活及思想——在天父的世界內。

註：

1. 參 D. D. Williams, *The Spirit and the Forms of Love*, (N. Y. Harper and Row, 1968), pp. 8-10, 12-13, Chaps II, III, V-VII; A. N. Whitehead, "God and the World" in *Process Theology*, (N. Y. Newman Press, 1971) pp. 85-100.
2. CA, I: 20.
3. Hendry, op. cit., pp. 180 ff.
4. *Church Dogmatics*, op. cit., III / 1, p. 46.
5. Barth, *ibid.*, p. 64.
6. *ibid.*

7. Torrance, *Theology in Reconciliation*, *op. cit.*, p. 209。
8. 巴特把創造歷史分成兩部份：創一 1-14 是他第一個說法的基礎，而創二 4b 及以下則是他第二個說法的基礎，參 Barth, *ibid.*, pp. 103 ff。

尼西亞信經的創造論

3

1 尼西亞的創造論與基督論

尼西亞的創造論說，獨一的神，全能的父是天地萬物，以及一切可見的和不可見的創造主，而與父同質（*homoousios*）的子却是神藉祂而創造及救贖萬有的耶穌基督。這個教義包含的真理極廣，我們不能在這裏一一細說，但其基本預設却是頂明顯及重要的，那就是說，創造論必須就基督論的角度來了解及闡釋，因為創造與救贖是不能分開的（註1）。再者，道成肉身的神子既是天地萬物的創造主及救贖者，祂也就是一切時空的主了。

A 同質公式詞與舊約的智慧觀

尼西亞的同質公式詞（*homoousios formula*）不是教父憑空想出來的，它是

舊約的智慧觀及新約的道觀的產物。我們要在本文研究智慧觀的三個相關層面。首先要簡略地看一下智慧觀在舊約及別的文學作品上的用法和含義，然後提綱挈領地指出「智慧」在救恩論、宇宙論和神學的要旨，最後是看智慧觀與新約道觀的關係。

智慧 (Wisdom) 一詞是代表好多個希伯來字的，但最普遍一個就是 *hokhma* (150次)；超過一半以上是在智慧文學內。在智慧文學之外的作品，智慧一詞極少用來指神，而是指人的技巧 (可以是神賜的，也可以不是) (註2)。在智慧文學中，這詞常是指人的知識 (傳13；伯四21)。但也有一種智慧是神賜的，叫人可以過敬虔的生活 (註3)，因此智慧就成了神的屬性之一 (但二20)，凡尋求祂的，祂就把這種智慧賜給他 (箴二6)。

把智慧擬神化，甚至是直稱 (或暗示) 為神的，舊約正典有箴言 (主要是八22 (31)；次經有智慧書、西錄書及巴錄書 (註4)。這種智慧觀的用法目的是點出神學、救恩論及宇宙論的要旨來。我們要在下面述說一下聖經作者是怎樣了解和運用這觀念，然後看第一代基督徒怎樣了解智慧在創造所擔任的角色。

「智慧」一詞與「了解」，「知道」，「明白」 (*bins*) 是同意義的 (註

3)。這可分兩方面來說。①以色列人要知道公義的人在神的旨意及祂對整個世界的計劃是有甚麼地位，目的是想勝過對世界及歷史的恐懼（註6）。他們所處的政治環境是逆多於順，而回顧歷史的軌跡，他們只見流血，家破國亡及無意義，要有生存下去的勇氣，他們必須肯定神是與公義的人同在。②他們也要知道自然界以至整個宇宙不是操縱在命運之神的手裏，而是個可了解的體系。再者，他們對耶和華的信仰也要他們把救贖的知識和神的創造工作理出個前後一致的邏輯和關係來（註7）。神若是創造的神，又是他們的救贖者，那麼擺在目前的苦難與歷史該怎樣解釋？而對將來他們又能懷甚麼樣的盼望？第一項的動機是屬宇宙論的，亦即是在神對世界之計劃的地位；第二項動機是屬救恩論的，人在神的救贖計劃的地位。單就這一角度而言，我們就知以色列人對創造論的興趣不是在「起源」，而是在救贖的了。

對第一代基督徒來說，至關重要的是他們一切對救贖與創造的奧秘都全在耶穌基督身上顯明出來了；祂就是神從亙古到現在賴以工作的，祂就是神隱藏的智慧。他們在耶穌身上找到創造與救贖的歷史銜接點，或說，是在耶穌身上他們才可以從救贖上溯到創造的神（註8）。因此新約說萬有都是藉着祂而造（林前八6；西一

15及下；約一3；來一2及下），而新生命也是從祂而來。這個宣言不能視之平常，我們不要忘記，巴勒斯坦猶太教是把智慧與律法（Torah）看齊的。但新約却說新生命不是律法賜的，而是由耶穌基督而來。換句話說，新生命，新創造與及對神的新關係全是基督帶來的了。

B 智慧觀的神學

我們要研究智慧觀在神學的含義，特別是創造與因果的關係。按猶太人的思想，創造全是屬於神的事工；希臘人則看世界為因果關係的結果，是某種靈魂本體發動了，然後讓它自己運作的一系列行動（註9）。倘若這種希臘思想是對的話，創造論與因果律都有它們不可解的困難。從創造論來說，倘若神或世界靈魂把形式（form，希臘文是 morphé）加諸物質上，從而造成世界，這思想必要預設有一種先存的物質來作創造的原料。這種原料既是先存的，就必是永恆的，亦即是說是神聖的了，這就變成泛神論了。從因果律來說，人為要解釋自然界日常的現象及過程，他們就把神與靈魂看成為一體，結果二者都成了第一因，衍變下來，神成了一

切現象及過程的創始者，也就是罪惡的創始者了。

聖經作者把智慧擬神化的原意，就是要避免犯這類的毛病。從創造論來說，神的智慧一方面是具有神的能力，但同時它本身不是一個物質，「先存的物質」一觀念就不能加諸「智慧」身上了。從因果律來說，智慧可以進入人的心中，而它的進入並不必要否定人自由意志的作用的。換句話說，人儘管有神的智慧，他仍可以作惡，這樣，他的惡就不能歸諸智慧進入心內的結果（註10）。按希伯來人的思想來說，神與世界的關係就遠比希臘思想來得活動和合理；神創造世界之後，並不是讓它自生自滅，祂仍是支持着它，却沒有勾消人的自由意志的作用。從世界的角度來看，它的存在是賴於神不斷的支持及供給，這正是智慧的工作。

新約及其後的尼西亞信經把這思想向前推進一步：神的智慧成了人；耶穌基督。舊約的智慧觀之所以能成爲超越的神與人的一度橋樑，正因爲智慧本身既可看作爲神的屬性，而同時又可以人的特性，更重要的是：它不會把上述二者必要地混淆起來（註11）。但有一點要小心的，就是不能看舊約的智慧爲神與世界之間的居間者或中保。箴三19說：「耶和華以智慧立地，以聰明定天」；耶十12則說：「耶和華用能力創造大地，用智慧建立世界」，這就顯出希伯來人看耶和華就是智

慧（註12），但到了希臘的猶太教中，他們有的是把智慧看成神與世界之間的居間者（註13）。

C 解釋智慧的方法

最後，我們要看以色列人用甚麼比喻來說這個智慧。神聖的智慧在箴言作者的思想中是個「工師」（箴八30）；是創造的樣本（箴八22；伯二十八28）；此外，是永恆真光的反映（所羅門智慧書七26），是樂園中的樹（西錄書24）等等。這等比喻的本質不是神話，若用龔斯曼的說法，只是「反照性的神話」（*reflexive mythology*）（註14）。處理它的方法不是化除它神話的成份，而是要深入這種語言的理性架構內（*myth-logia*）來了解它的神學意義（註15）。

新約作者及尼西亞教義採取的正是這個態度。舉例說，約翰對耶穌基督事工的描寫，就有不少「智慧」的思想，讀約翰福音很難否認耶穌正是智慧的化身。從另一方面說，當尼西亞信經說神子是首生，卻不是被造，是與父同質等等，這都說明教父們是用過許多功夫來深入新約和舊約所用的語言架構才能達致的神學結論。

我們可以這樣總括：希伯來人藉智慧觀念來表明神與世界不是全無關係，而又不是二而為一的個體。那位創造了世界，又說「甚好」的神，仍然不斷地藉祂的兒子來工作，使祂的創造之工能進入完全的地步；因此舊約的智慧觀就成了一個內容極豐的典例（*Paradeigmata*），使新約作者能更明朗地把創造論和將來論連接起來。就如多倫斯教授說的：「耶穌基督的一生以至祂的復活，是神在人的歷史上顯明祂原本的及終極的創造工作（註16）。」

註：

1. 這跟一般人對創造論的預設是極之不同。人一想起創造論，就聯想到與科學的爭論，這與聖經原意真是相差太遠了；從這種角度來討論創造論的，就算他能詭辯到創造論是完全符合科學，也可能完全沾不上創造論原意的邊皮。
2. 這類技巧包括建造會幕（出廿八3；卅一3，6）；爭戰（賽十13）；航海（詩一〇七27）；管治（申卅四9；結廿八17；王上二6）。有時智慧的含義不一定好；它可以是神斥責的對象（結廿八17；賽廿九14；耶八9；撒上廿22；賽四十七10）。

3. 這種智慧叫人守神的律法（箴四10），它是謹慎的（箴十8），是敬畏神的（伯廿八28；箴九10）；從絕對的角度來說，只有神是具有這種智慧（伯十二13）。
4. 新約採用這觀念，道成肉身的耶穌基督就稱作神的智慧（*theou sophian*）了（林前一24）。這個用法與腓羅的思想頗有關係，我們不能在這裏詳加討論。有關腓羅與約翰福音的關係，請參 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (London: Cambridge University Press, 1953) pp 54 ff。
5. von Rad, *Wisdom in Israel*, (London: SCM 1972) pp. 146 f. cf. R. S. Barbour's article: 'Creation, Wisdom and Christ,' in *Creation, Christ and Culture*, (Edinburgh: T & T Clark, 1976) pp. 22 ff。
6. 這使西錄書和所羅門智慧書的作者能整理出「世界歷史與救贖歷史的龐大系統來。」See G. von Rad, *Old Testament Theology* (Edinburgh, 1962) Vol. I, p. 445。
7. von Rad, *ibid.* p. 450。
8. 這與諾斯底主義之看神要把人從一個徹底敗壞的世界救贖出來的觀念是不同的。
參 Barbour, *op. cit.*, p. 29。

9. 見 Iamblichus:「靈魂的本體是無身體的，完全不是被造的，是不朽的；它自知其本體及生命，是完全自我運作的。」Quoted by Barbour, *op. cit.*, p. 26; cf. von Rad, *Wisdom in Israel. op. cit.*, pp. 72, 153, 167, 174; also W. L. Knox, "The Divine Wisdom," *Journal of Theological Studies* XXXVIII, 1977, pp. 230-37。
10. 這觀念在人類思想史上是第一次可以中肯地看神在人心及自然界的工作：祂是維繫一切，却不是萬象的創始者。參 Barbour, *op. cit.*, p. 27。
11. Barbour, *op. cit.*, p. 36。
12. 參 Karl Barth, *Church Dogmatics*, II / 1, p. 428。
13. Barth, *Church Dogmatics*, III / 1, p. 53。
14. Quoted by Barbour, *op. cit.*, p. 28。
15. 參 J. N. D. Kelly, *Early Christian Creed*, (London, 1972) p. 194。
16. T. F. Torrance, *Space, Time and Resurrection* (Edinburgh, Hand sel Press, 1976) p. 60。

2 同質公式詞與新約的道觀

創造與救贖是舊約兩個重要的啓示中心，也是以色列人在苦難中努力要了解的理念。宗教傳統告訴他們，耶和華是創造的神，也是與他們立約、應許救贖的主。但個人與國家的厄運使過去的創造和將來的救贖顯得同樣遙遠，他們需要一個新的理念，一種現實的大能來支取這兩個啓示的生活力。舊約的「智慧觀」就是這樣形成的，它使以色列人之救恩、宇宙觀及神學思想顯出新的幅度和深度。到了新約，觀念落實而為實體；道成為肉身。

新約藉道的觀念（Logos）來把先於歷史存在的神子和降生為人的耶穌基督相聯起來：神在創造和救贖二工的一切啓示，都有形有體地在耶穌基督一生（從降生，成長，工作，被釘到復活）顯明出來。祂不單是一切啓示所指所歸，祂就是啓示——這正是約翰福音引言（約一1-14）的中心思想，也是它對整個新約思想的最重要貢獻之一。不錯，「Logos」一詞在尼西亞信條是沒有的，事實上，所有重要的信條都沒有用這個名詞；但教父們若不是深深了解約翰福音的道觀，他們就不可能整理出同質論（homoousion）這教義來。

A 約翰的道觀

約翰用在耶穌身上的「道」是個稱號（約一 1 ； 3， 14），目的是把神子的先存性及歷史性聯於耶穌基督的生命及工作中；但約翰對道之先存性的關注不是形而上的，像腓羅，斯多亞派及諾斯底主義者那樣，約翰對純哲學的臆度沒多大興趣；我們若留意約一 1 ； 14 的結構，並把整段當一單元來讀，就會發現道的太初（*arche*）與歷史耶穌的工作是分不開的，前者不是獨立的（像諾斯底主義者那樣），它是後者的引言，是歷史耶穌的本體（註 1）；換句話說，整個約翰福音所記的耶穌言行都要就約一 1 ； 3（約一 1 ； 3 是約一 1 ； 14 的引言，亦即是說是引言內的引言了）的思想來了解；同樣的，約一 1 ； 3 離開了約翰福音其餘的部份，它也是沒有內涵的。這樣說來，約一 1 ； 14 就不單是個真實的引言（經文上的），也是整個福音的本體（經義上的）——道成肉身就是神創造和救贖的啓示行動；祂不單創造了我們的時間和空間，引進了人類的歷史，祂也是那位曾在歷史工作，現在還工作，並且一直工作到第二次再來（*Parousia*）的神子，到了那時，整個創造就在新的創造而成就了救贖。對約翰來說，耶穌基督不單「太初與神同在」，因此「道就是神」，祂也是神藉以創造和完成救贖的唯一媒介。這樣說來，耶穌基督就是一切歷史的本體，而創造與救贖的一切啓示事件都成了基督事件了。

我們要在下面約略陳說希羅主義（Hellenism）和猶太教是怎樣了解道觀，然後再看約翰怎樣改造這道觀，賦予它新的內涵，使它合於教會的使用。

B 希臘的道觀

我們當然不可能在這裏詳論整個道觀的發展史（註2），但斯多亞主義，柏拉圖主義及諾斯底主義的道觀與約翰道觀的關係就不能忽略了。

按斯多亞主義的看法，道是一個宇宙性的律，宇宙一切的現象都是由道來統管的；不單如此，人理性的運作也是道的作用之一，因為道存在於人的思想中，人才有理性的功能。有時他們稱道為「聖火」（Divine Fire），它是循環不息的，宇宙一切生與滅都是聖火的工作；它能毀滅，又能再造，道的理性能力就是藉此完全表現出來（註3）。這樣看來，斯多亞派的道觀「就是絕對唯理的了」（註4）；但唯理的道怎能解釋人生呢？有些斯多亞學者便企圖用「靈」的理念來應用在人生及世界的範疇，儘管如此，斯多亞的道觀仍是脫不了人的理性。不錯，斯多亞派的人有時也說道在「太初」是怎樣怎樣，但因着他們那種非個人性，抽象，而極富泛

神論味道的世界靈魂的影響，他們的道觀與約翰所論的，仍是不能同日而語。

至於柏拉圖主義，我們可以用腓羅來作代表（註5）。對他來說，道就是「形像」（image），它是第一個形像（protogonos），是神的代表（charakter）；有時還稱道為「第二位神」（deuteros theos）。俄利根就採用這個解釋。腓羅認為神是藉道來從巨大的廢物（或虛無）而造這世界，但他似乎從未說過這道就是神。而對一個柏拉圖主義者來說，他更是永無可能會說「道成肉身」的（註6）。

說到諾斯底主義，道幾乎是個神話中的次等神（demi-god），祂是神與人之間的中保，祂不單創造了諸世界（不是頂榮耀的工作），也是把某種專門的知識（gnosis）賜給部份人的啓示者。因此，這個logos不是神與一切人之間的中部，只是某些少數人有這份殊幸。有時諾斯底主義的人也說道成了人，但不是歷史性的，而是神話式的，因為道所成的人不具有真正的人性，只像件外衣一樣，偶然披上一下。諾斯底的宇宙論既是二元性的（亦即是靈界與物界是絕對分開的），要說神成爲人，對他們來說就是褻瀆的了。

C 猶太教的道觀

猶太教的道觀有兩種不同的表達形式（註7）。(1)晚期猶太教看道是個擬人化的中保，因此道就不單是一種形而上的原則，而是有某個程度的實體了。(2)舊約的形式，是上溯到創世記第一章的神的話（word of God）。值得一提的，上述兩個形式不是全無關係的，其共同點乃在它們對啓示的了解上、對晚期猶太教的人來說，雖然他們看神的話是一種擬人化的中保，這種中保觀念基本上與神的話及神的律法是沒有本質上之衝突的（西錄書二十四23；所羅門智慧書九1及下）。耶和華的話永遠都包含啓示性的，不管律法書與先知書都一樣，因此神的話語也就是神在擬人化中保內啓示的神旨了（註8）。這樣說來，晚期猶太教及早期基督教的道觀都非要就舊約的傳說來解釋不可。

這種啓示的觀念還有要補充的。首先，神的話永遠都有神的啓示在內，這是舊約各種啓示形式中最重要的一種；現在這個神的話與道觀若不是變成二而一，也是同等位，結果約翰才能說神的道（logos tou theou）是舊約神的話（word of God）的延續和成就（註9）；這樣，神在整個救恩歷史所顯出各種不同的啓示行動不單有其條理和系統，也有一種前所不識的深度了（參來一1及下）。

（本章未完，下章續）。

註··

1. O. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), pp. 249 ff.
2. TDNT, W, pp. 69~136 有詳細的討論。
3. A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy* (London: Methuen and Co. 1947) p. p. 123~125。
4. Kleinkecht, TDNT, *ibid.*, p. 90。
5. 他原是個猶太人，但受柏拉圖主義及斯多亞主義的影響極深。參 TNDT, p. 88。
6. 奧古斯丁的懺悔錄就是最明顯的例子。未悔改前，他以為柏拉圖的道就是約翰所論的道，後來才知二者除了名詞相同外，意義完全不是同樣的。參 Confession, 7: 9。
7. Cullmann, *op. cit.* p. 2, 4 ff。
8. TDNT, p. 99。
9. *ibid.*, p. 98。

3 猶太教的道與約翰福音的道

猶太教的道觀（續）

猶太教的道觀主要是藉兩個方法來表達的：(1) 晚期猶太教看道（Logos）是成爲人的中保，是與神同質的；(2) 本於創世記第一章的傳統而看 Logos 爲耶和華的話。但這兩種表達方法不是全無關係的，它們的共同點是在啓示這一觀念上。雖然晚期猶太教看道是個成了人的中保，基本上這中保觀與神的道及神的律法是相同的（西錄書：二十四 23；所羅門智訓九 1 及下）。不管是在律法書或先知書中，耶和華的話都包含着神啓示的旨意，這話就成了耶和華藉以成爲人身的中保來向人啓示的旨意了（註 1）。換句話說，我們在討論晚期猶太教及早期基督教的道觀時，就不能不從舊約的傳統入手，不然就犯了方法論上的毛病。

A 道與啓示

這個藉神的話而啓示的觀念頗爲重要，要在這裏分別討論一下。第一，神的話永遠都含有啓示作用，這是舊約啓示的基本形式。是這事實使舊約作者看神的話與道的觀念是相同的，約翰是基於這傳統而宣告神的道不單是舊約的「話」的連續，也是它的成就（註2）。從這一角度看，約翰的道觀是把神藉新舊約顯出的救恩歷史建在一個統一的基礎上，而其中一切的啓示行動也因而具有連續性及統一性了（參來一1及下）。

第二，舊約啓示之神的話有一個共同的主題，就是人的命運。神的話不是一種哲學觀念或體系，它們都是關乎人的現在和將來的。在耶利米書，它指出是關於個人命運的；在以賽亞書則說是一種歷史的力量。神的話既是一種活的啓示，萬物發展的路向就是朝着這啓示的目的地而前進。賽五十五10及下說神的話是祂在歷史成就其計劃的媒介（註3）。因此神的話就不單只是言語這麼簡單，而是一種成事的力量，它藉人的嘴唇傳送出去，並要求聽者接在心裏，是這樣神的旨意便成了宣講（傳道），普及萬人；這種宣講與我們今日對傳道的觀念似乎是深刻也嚴肅多了，因爲宣講的人（先知）知道他是傳遞一種歷史的力量。但早期及晚期猶太教的人所不知道的是：「這個啓示的行動，這個神對整個世界的信息，至終又確定地在一個

人的屬地生命上顯明出來了」（註4）。

第三，猶太教兩個傳統的道觀與大自然的創造都是分不開的，而宇宙創造的本身就是一個啓示的行動（猶太教或舊約對創造在科學一方面的含義是不感興趣的）。早期猶太教在舊約顯出的思想，很多是按創世記第一章的記載而成的：世界是藉神的話而被造：「神說要有光，就有光了。」神對世界一切具創造力的自我啓示都是藉祂具創造力的話而來的。「祂的道就是神爲了世界而付出的行動」（註5）。

B 道與智慧的比較

到了晚期猶太教，具創造力的道就與智慧觀相聯在一起了（註6）。這兩個觀念無論是在內涵或意義上都十分相似，以至那時期的作者幾乎是看它們爲同義詞了。他們看道與智慧都是耶和華創造的媒介，是耶和華藉以創造世界及導引人心的力量，因此二者都是耶和華啓示的形式了。

我們要在這裏簡單地指出，道觀比智慧觀是較爲進步的：(1)晚期猶太教對耶和

華的話比「智慧」更爲重視，用的也較多；(2)道觀在猶太教信仰中比智慧觀更爲精密，因爲他們看神的 *logos* 在祂言語及工作上所顯出的旨意是相同的，而智慧一詞則可用在神或人身上；(3)當 *logos* 一詞用在耶穌基督身上時，神在創造及救贖顯出對世界的關係，便藉耶穌一生的工作而表達得最透徹不過，是這樣，道觀也達至它最高峯的發展了。尼西亞信經的創造觀是本於這種思想而形成的。

C 約翰福音引言中的道觀

總括前面所說的：智慧觀是就救贖論，宇宙論及神學的立場來解釋神對世界的關係；猶太教的道觀則說神在創造及救贖的啓示是指出祂是滿有慈愛及信實的神；把上述各觀念綜合起來而加在道成肉身的神子上的，卻是約翰福音的引言，它指出這個智慧——道終於落實在一個人的生命上；那就是神而人者的耶穌基督。按約翰說，耶穌基督是打開創造奧秘的唯一鑰匙，也是成就救贖的唯一中保。因此約翰的創造論基本上是屬於基督論的範疇的，或起碼說，我們只能從基督論的角度來了解約翰的創造論（約一1；參十七12）。他的判斷是隨興所至的嗎？不，他是基於對

道成肉身之神子的了解（包括祂的身份 [Being] 及工作 [Acts]）而有的，這個了解與聖經的教訓也是一致的。

1. 道的身份與工作。雖然約翰的引言是以道的身份為開始，說「道與神同在，」因此「道就是神」（1），但作者立刻就指出這個本為神的身份與祂的工作的關係：「萬物是藉着祂造的，凡被造的沒有一樣不是藉着祂造的」（3）。再者，這引言與第十四節（約翰福音的鑰節）也是相連的——道成了肉身。換句話說，約翰道觀的基本含義就是行動：神的自我啓示是一種行動（註7）；但道一切的啓示及救贖工作是只能從祂的身份來了解，而祂的身份又只是藉祂的工作來表明：離開了祂的工作，我們無從認識祂的身份；沒有這個身份，祂的工作也就沒有基礎（註8）。——一切神學知識的可能性及真實性全都包括在這種身份與工作的聯合性上了。在創造及救贖上顯出是「爲我」（*pro me*）的那位，正是神自己；因此對約翰來說，創造論的基督角度就不是可有可無，而是具決定性的一個條件（註9）。

從開始，約翰就定意要摧毀諾斯底派的神經中樞，他指出這個道就是神，是舊約的耶和華（註10）。這個道與耶和華不是分開的，其身份也不是次於神的。我們

不能說神曾經 (was) 與道同在，因為道就是神。換句話說，約·1的主詞和賓詞是不能倒轉過來的 (註11)。是基於這個原因約翰引言的第三句才說：「道就是神。」耶穌也說：「我與父原為一」 (約十30)；多馬也見證說：「我的主，我的神」 (約二十28)。這正是同質論公式詞的基礎：神成為人而子則是與父同質 (homousios)。這個公式詞和身份與工作之聯合加起來，就指出祂向我們啓示的，都是祂在萬古以前已經具備的：是「出於光而為光，出於真神而為真神」；祂對我們的啓示不是因為是我們才臨時想出來的，我們因啓示而認識的祂也就是真正的祂了。

道或子正是自我啓示，自我賜予的神——是工作中的神，因此一切離開祂啓示行動來臆測祂的身份的都是錯誤的。神向我們的啓示先是在創造上顯明出來。這個創造就是祂救贖的「模型」，因此在救贖事工上成為肉身的道正是在創造上作為媒介的道。正因為約翰看神一切的啓示都是集中在耶穌基督的生命上，一切啓示的行動就不單是言語，而基本上是一事件了；又因為神一切的行動 (事件) 都是基於祂的身份 (本體)，祂一切啓示的行動就只能就基督論來了解了。換句話說，創造與救贖都是一個啓示的行動。

2. 約翰的引言及別的引言，倘若創造論必要從基督論的角度入手，要了解創一1就非要從約一1開始不可。我們不能單就創造論本身來解釋創造論（所謂科學與信仰衝突的一個成因），因為這種解釋與救贖論連接不來。同樣的，我們也不能單獨地解釋尼西亞信經的第一條（註12），因為創造不是神一切工作的總和，它也不是一個單獨存在的工作。我們若把創一1與約一1合起來看，就知道神不是只為某些符合祂條件的人來創造萬有；祂是本於恩典而為一切活物創造（註13）。從神一方面而言，這是表明創造不是來自因果關係的，只是純出於祂豐盛的爱，是祂的 *procre*，也是為一切而造的。就我們一方面而言，我們的存在本身就是一個恩典，為此我們只能感謝，也要知道怎樣活才與這恩典相稱。

最後，我們要看希伯來書的引言（一1-3，參20節）和歌羅西書（一15及下）；它們不單指出子與父是同質，因此也是創造者和世界的維持者，也說祂是恩約的宣告者和成就者。在祂面前，整個自然界（西一15及下）和歷史（來一1及下）都邀請我們以信進入信內，「指引人與神立約」（註14）。但現在人子已經來了，滿有恩典和真理（因為祂本身就是恩典，就是真理），整個世界與歷史就在拿撒勒人耶穌的身上有了了一個新方向。因此，我們若把創一1及下；約一1及下；來

一1及下，和西一15及下放在一起來讀，福音一個叫人感嘆的事實就呈現面前：耶穌基督對世界及歷史具有的主權（註15），因為神的國已近這世界，而歷史的轉捩點也因耶穌成就了一切恩約的應許而成爲一個新可能，祂就是世界與歷史的主了。

註：

1. TDNT, *op. cit.*, p. 99。
2. *ibid.*, p. 98。
3. 所羅門智訓上有一個十分相似的說法：「祢全能的道從天上的寶座跳下來，像個堅定的勇士」（十八15）。
4. Cullmann, *op. cit.*, p. 258。
5. *ibid.*, p. 225。
6. 哈尼斯（Rendal Harris）甚至說約翰的引言是來自「首智慧之詩」。*Athena, Sophia and Logos*] *Bulletin of the John Rylands Library*, VII, 1922~23, pp. 56 ff. 但他的理論缺乏足夠的支持，參 Cullmann, *op. cit.*, p. 257。
7. Cullmann, *op. cit.*, p. 265。

8. 詳情參 T. F. Torrance, *Theological Science*, pp. 141 ff., 200 ff。
Also *God and Rationality* (Oxford, 1971) pp. 170 ff.; 184 ff。
9. 第四章另加討論。
10. 因此亞流派對道之被造及俄利根的發放論都是不可能的。參 R. Bultmann, *Commentary on John* (Oxford, 1971) p. 16。
11. Bultmann, *ibid.*。
12. Barth, *Church Dogmatics*, III / 1, p. 51。
13. 這是巴特所說之兩個前設：創造是約的外在基礎，而約則是創造的內在基礎了。
14. Barth, *CD*, III / 1, p. 52。
15. See Barth, *ibid.*, p. 54。

4 創造主與我們的空間

道成肉身的神子既是與父同質（*homoousios*），而天上地下，有形無形的萬物又是藉祂而造（約·3），祂就是超越一切時空，同時又是時空的主了。因為時間空間與萬物都是一起從無而有的；換句話說，我們所認識的時空不能涵蓋祂，相反地，是祂藉着能力而涵蓋着一切，包括時空在內。

但道成肉身豈不正是說創造主來到我們的世界（空間），並進入我們的歷史（時間）？這樣說來，尼西亞信經的時空觀念又該作何解釋？我們要在下面指出：能正確地了解這些觀念的，才會對神與這個世界及歷史的關係有一個合理完整的了解——神子是藉着祂創造及救贖之上而被稱作一切時空的主的，為這緣故，創造論、救贖論及將來論便都要就基督的角度來了解了。

A 主基督與空間

神從無而造出天地萬物，是說明祂與一切受造物的關係不是空間性的；這是為什麼當亞他拿修反駁亞流派時說，我們不能問到底神是在「這地之外」（*choris topou*）或是「這地之內」（*en topo*）了（註1）。這些是空間性的問題，空間既

是與萬物同為被造，它就只能在被造物之範疇上，用在創造主身上就是無稽的了。倘若神是藉祂能力涵蓋萬有（註2），祂自己就是超越萬有，而同時又是遍存於萬有；空間觀念的 *choris topou* 及 *en topo* 是不能用在祂身上的，因為這些觀念不可能同時是有超越及遍存兩個思想在內。

但尼西亞信經之「從天而降」（*katehonta en tōn ouranon*）又要怎樣解釋？這句話是指聖子而說，同時又是特別指祂之道成肉身而言的。這豈不是說我們的空間觀念是可用在祂身上？要正確地了解這個語言，就一定要先歸本源。上面說，聖子與父是同質的（*homousios*），「從天而降」這句話便不能按一般字面意思來解作好像是「太空之旅」一樣，乃要就上面兩句指涉語來解：「出於（*ek*）神而為神，出於（*ek*）光而為光」（註3）；因此聖子雖然是來到了這個地上，祂卻從沒有半刻是離開了聖父及聖靈的永恆團契的。同樣地，祂雖然是成了人，卻從沒一刻不是神；因此空間不能圍限祂，相反地，是祂以神的能力而涵蓋萬有，包括空間在內。

B 遍在降臨

再者，這個道成肉身的語言也有其積極的意義的，這就是神學家所謂之「遍在降臨」(economic condensation)的觀念了。神子既降世成爲人，祂就是眞眞實實地存在於我們的時間和空間之內。「祂爲要拯救我們世人」一語表明祂與我們發生的關係全是出於祂甘願降卑的。從祂永恆的本體來說，祂是不受空間限制的，但爲了我們的緣故，卻甘願自成卑微，來到地上成爲人，爲的就是能取上我們有限的存在，到祂復活和升天的時候，我們肉身的存在就被祂醫治，再造，並與祂一同被提到父的寶座前，藉着聖靈而與祂有交通。因此藉着道成肉身而取了我們存在的形式在祂來說就不是一個小插曲，而是永恆的了。

這樣看來，神子不單不受我們空間的觀念所囿限，我們若要了解祂創造和救贖之功，就非要對現存之空間觀念作個全盤檢討不可。這正是尼西亞神學家的着重點。大體上說來，希臘傳統大多數是就「器皿」一觀念來了解空間的，空間是個器皿，存於空間之物就是被它周圍之空間所容納和局限了。這就是亞里士多德的空間觀。普通的器皿是個可移動的「空間」(place)，而空間則是個不可移動的器皿。亞里士多德因而給空間定義爲「器皿最內層的局限」(註4)。這種死板眼的定義不單把空間和時間完全分割起來，進而也就把官感界和理性界分立，事實上也

是把神從我們的空間驅逐出去，使祂成爲「不轉動的始動者」(unmoved Mover)。這個觀念對西方神學的遺害極深，後面會詳加討論。但同時它也指出我們傳統之空間觀念非加以改造不可。

C 不同的空間觀念

斯多亞派學者認爲亞里士多德這個觀念是荒唐的，他們認爲空間與物體(soma，佔有空間的物體)是互爲表裏的；空間不是物體的容器，它只是存在物(包括死物與生物)爲存在而形成「位置」(room)而已。因此空間只能就存在物來定規，而不是存在物由空間定規。換句話說，他們認爲亞里士多德說存在物(或器皿)是可移動的空間，而空間是不可移動的器皿是個無稽之談的。爲什麼斯多亞派會作這種劃分？他們的目的是要把空間與虛無(void)分別出來。空間是一切運動及存在物的存在界(註5)，而虛無卻是無有的。他們說，我們的世界不是藉某種超外界(exterior continent)而聯在一起，使它聯在一起的是個遍在的理(logos)，而這種理是藉自然界的律顯現出來的。我們若說神是超越這世界的

話，無形中就是說神是存在於這空間以外的無限虛無了。斯多亞派說，這是不可想像的。這是爲什麼斯多亞派認爲神就是自然律的原因（註6）；無可避免地，這個思想是把神與自然界，以至神學與宇宙論無望地糾纏在一起了。

尼西亞信經完全拒絕了空間的容皿觀，藉着從無造有的神學前設，他們強調空間與時間都是一起被造的，因此祂與世界的關係就不是時間或空間上的，而是活動而大能的。祂藉能力來維持着萬有，但祂的本體卻是超越萬有，包括有形的和無形的。從一方面說，神固然不能與自然律等量齊觀；但從另一方面說，在我們宇宙之外也是沒有所謂「無限的虛無」這一界的。祂創造主的身份及地位表明祂就是一切時間和空間的主，凡祂主權普及之處，都是沒有虛無存在的。

俄利根的空間觀是源自斯多亞派的，但他有其突破的一點，亦即是說空間乃是存在物所佔的位置。他說，我們一定要就存在物（occupying agent）來給空間下定義，在道成肉身這一教義來說：「人子來到地上，在我們之地成爲我們一員，因此祂就使地上的人和天上的父神之間產生了一種合理的關係了」（註7）。基督既是萬物賴以被造的，祂之成爲肉身就不可能被看作爲囿限於一個身體之內，因爲祂雖然成爲人，卻從沒有一刻不是神的（註8）。

亞他拿修就是本於這個思想，進而發展出同質論與創造的關係。他說，那位在這世界與我們分當被造存在的主基督，正是那位與父是同質的子，時空之所以能存在也是靠祂的；因此我們空間的觀念一定要就這位神子，這個自我之道（*auto-
gods*）來了解了。從我們世界這一邊來看，時間與空間都沒有有一個絕對局外點的（斯多亞的觀念）；從神子一邊來看，這就是說祂從沒有容許虛無存在過，因為祂無時無刻不是以自己的能力和愛來充滿及遍存整個宇宙，使它與神常存關係，免得萬有怎樣從無有而造，又墮回無有之鄉。祂是這樣與世界發生一種活潑而大能的關係，同時又是與神保持着永恆的團契的。我們若這樣把創造和道成肉身合成一起來看，時間與空間，以至官感界與理性界就都在耶穌基督的身上顯出新的層次，意義及深度了。

再者，祂來到地上時，是同時把一切空間的存在體聚攏在祂一身，醫治並再造它。所以我們說，祂道成肉身的一剎那間就是新創造，新時代和新國度開始的時間了。在新創造之內，我們舊有的空間觀一定要被改變，因為它有了個新的主。

註：

1. See Torrance, *Space, Time and Incarnation*, (Oxford, 1969), p. 2 ff.
2. God does not contain all bodily, but dynamically, see Torrance, *ibid.*, p. 11.
3. *ibid.*
4. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 8.
5. Torrance, *ibid.*, p. 9.
6. 這兩個觀念對斯多亞派來說是二而一的；參第一章。
7. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, p. 13.
8. 這種觀念事實上是屬於希伯來人的，參王上八27。
「看哪，天和天上的天尚且不足祿居住，何況我所建的殿呢！」

5 創造主與我們的時間

創造本身不是一件在時間之外的事，而是與時間一起發生的；亦即是說，創造

開始時，時間也開始它的存在和跨了第一步。

A 時間之始與終

對我們而言，時間基本上就是歷史，因為我們計算時間時多是倒數的，是由現在而推算過去，亦即是經驗過的時間；由現在而想到將來的當然也有，只是較次要而已。從無造有的意思就是：當我們往後推算歷史時，必會來到最早一個起點，它是時間的起點，也是時間系列的最後終點；這點之後是甚麼呢？沒有人能說得出，連幻想也不能越過雷池半步了，因為這點之外連創造也未開始，因此就是幻想也要停在那裏。「時間起點這一觀念正是說我們必要停在那一點上（註1）」。

從無造有的教義告訴我們：存在於時間之前的不是時間，不是宗哲家臆測的無有或無限的虛無，而是那位不屬於（或不能被困於）我們時間系列的神。祂從無有把時間呼召出來，從此，祂要引導時間走向祂預定的目標；這就是說時間開始了。但有一天，時間是要消失的：「不再有時日了」（英語似乎更傳神：There will be a time when time shall be no more.）（啓十6），因為有一天時間要走

到神爲它預定的目標上，那就完成它存在的原因。大馬士革約翰曾說：「復活之後的時間不再是以晝夜來劃分的，那時只是一個沒有黃昏的日子；」

整個創造的目標都在那「不再有黑夜，他們也不用燈光、日光，因爲主神要光照他們，他們要作王，直到永永遠遠」的日子（啓二十二5）。可是這個日子也不屬我們時間之系列內的，那是在將來，在那位將來者的身上。換句話說，離開了基督，創造與 *Eschaton* 都是無從了解的，因爲萬物都是藉祂而造，也要因祂而被更新。祂之所以被稱爲我們時間系列的主，正因爲一切存在於時間系列的，都是因祂而被造，藉祂而存在，也要在祂裏面被更生再造的緣故。

B 歷史的意義

再者，不單創造與將來（都不屬我們時間系列的）是不能離開基督而了解，就是我們的時間系列也是一樣；離開了基督，時間不單是一連串的希望與幻滅，計劃與失敗的記錄，基本上它是一個謎，是一個不斷產生希望與失望的謎。自基督道成肉身後，這個謎底就揭曉了，因爲那位永恆者已住進了我們的歷史，道成了肉身，

謎底闡進了謎的本身，從此，生命的謎不再能威嚇生命本身了。道成肉身的意思乃是神永恆的兒子住進我們的歷史，取了我們屬時間的存在，祂就把我們的時間救贖出來，再造它，提升它，使它進入一個新的層面；因此新的時間與永恆就緊緊聯上了。從此以後，我們屬時間的生命就能活在新的時間裏面，這就是重生，一種不會被死亡終斷的生命，也是一個永遠都承認耶穌基督是主的生命。

上面說，歷史的目標不屬我們時間的系列內（註2），這不等於說我們可以靠某些非時間性的理想來明白歷史的目標是什麼的；了解歷史之目標的唯一鑰匙就是歷史的耶穌。我們的時間只能在基督裏面被救贖過來，神亦只在祂裏面給我們預備了新造的時間，使我們可以悔改及把福音傳給別人。是在祂裏面「失喪者的時間」（亦即是失喪的時間）（註3）才被尋回和被救贖過來。是因為我們這平行的時間被基督的死與復活扭曲了，成爲垂直的時間，歷史的意義才在這被扭曲的一點上顯明出來，而歷史意義之所以能實現出來，也全在乎我們時間之被扭曲的一點。因此耶穌被稱爲時間的主就是基於這三點理由：時間是藉祂而存在；時間之終點是由祂所定，也只能在祂身上成就；而整個時間系列（歷史）的意義亦只有在祂的一生才顯明出來。

C 我們的時空與創造主

時間與空間是不能分開的，合起來它就是我們唯一能經驗神和認識祂之工作的基礎了（註4）。祂的工作主要是在道成肉身，救贖及復活上顯明出來的，而這些都是在我們的時空下完成的。基督也是在創造及救贖的工作上表明祂是萬物之主，成就父神聖的旨意。

耶穌對我們時空的主權不是極權；祂從不弄權，會屬物的存在開玩笑，或要脅我們活動的自由。相反地，祂是以自己的自由和身體把陷入邪惡勢力的一切屬物存在救贖出來，使我們不被死亡消滅。在新的自由裏，我們被差派祂的使者，宣告自由得釋放的信息，見證神大能保守的工作，並等待永恆榮耀的國度；我們若順命執行，就是忠心地履行身為宇宙祭司的工作了。

再者，神保存及供應的工作實在就是祂肯定我們這時空下的世界的形式。我們亦只能透過祂在基督裏保存及供應之工作來認識祂是我們的天父。換句話說，我們是藉着基督而認識創造的神正是一切受造物的天父，而基督之道成肉身就成了「受造

存在的保證（註5）」。這樣看來，耶穌的主權才是一切受造物唯一的本體及存在形式，因為沒有了道成肉身（耶穌主權的關鍵），受造物的本體及存在均在邪惡勢力的陰影下，我們只是一個「影子式的存在」，能否繼續存在便全在乎邪惡勢力的意欲。祂來了，藉着死亡而粉碎了死亡的權勢，一切受造物就得以從毀滅勢力的陰影下釋放出來，成爲向神敞開的一個自由存在，在基督主權的大能下活出漸趨成熟的生命。我們若真了解這個轉易的關鍵，就再沒理由要在基督的主權面前保衛自己的自由，更沒必要亟亟地逃避世界，好像神在我們的大地是個陌生的人侵者一樣。相反地，我們可以在基督裏滿有把握地過活，也是踏踏實實的活，在天地之間作萬物的祭司，在衆生面前歸榮耀給祂的名。這種生活沒有人爲的屬靈壓迫感，使人以爲屬靈人是不沾人間煙火的「特種份子」，這種生活所有的，是一種向神及衆生敞開的自由，接納人及被接納的歸屬感，及認定主的歷史方向感及使命感。我想只有這樣生活的人才配稱爲大地的祭司，才真算是得了新生命又活出新生命的人。

神的保存工作是指向新天新地的，只有在新天地裏耶穌的主權才完全實現出來。那時「一切在天上的，地上的和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督爲主，使榮耀歸與父神」（腓：10及下）。神拯救人類時並沒有忘記其他的

創造，當基督再臨的時候，人以及萬物均要一同被贖（羅八 20-23）。基督既是新創造的初熟果子，祂肉身的復活就成了整個世界均要被更新的保證了（註 6）。

基督的復活是指出舊創造的得贖，同時也是新創造已闖進舊創造的明證。這樣，基督藉復活而帶來的救贖及再造的大能，就使我們有了新的能力及可能了。它使我們可在舊創造內活出新創造的生命；但明顯地，我們原有的舊觀念是不足以表達新創造的真相的，這就牽涉到認識論（epistemology）的問題上，下一章要討論的，正是創造主對認識論的意義。

註：

1. Florovsky, *Creation and Creaturehood*, op. cit; p. 44。
2. 也就是說歷史不能單靠自然的過程而達到其目的，它只能透過基督（主要是祂的恩約）而進入永恆，而永恆是不屬我們之時間系列的。參 Barth, CD, III / 1, p. 64 ff。
3. *ibid.* p. 78。
4. 多倫斯曾就這問題對認識論之意義而加討論，參 *Space, Time and Incarnation*,

- op. cit; p.12 ff; Theological Science, op. cit; p. 154 ff °
5. Barth, CD, III / 1, p. 60 ff °
9. Torrance, Space, Time and Resurrection, op. cit; p. 155 °

創造論對信仰，生活
和求知的意義

4

信仰的落實 152

1 尼西亞創造論對求知論的意義

神學的任务是透過我們對神的認識和神本有的真性之關係，進而認識神本身。這句話引起好幾個問題，而它們對我們現今之神學求知論（epistemology）都有極大的關聯，需要小心辨明。

A 怎樣認識神

神是個人的神，不是一套哲學觀念；但同時神也是神，是不能讓我們的主觀經驗及觀點亂加捏造的。這個雙邊性的事實是指出人要認識神，就一定得進入與神同有的（甚至是獨有的）個人關係，同時讓這關係改變我們對神的觀念。在認識神一事上，人沒有客觀的局外點可站，若說有，這個神就是比一切小一點點，這一點點

才能成爲人的局外點；這樣一來，祂就不是神，只是偶像而已。人與神進入個人關係後，決定神是怎個樣子的，不是人的構想、宗教性的投射等等，而是神自己的自我啓示及給予，我們則是順服地接受、思想、明白、吸收和加以表達。在這啓示與接受的過程中，祂是主，人是客；嚴格地說，祂是一切的首動者，人是順服的被動者；人既不能定規神怎樣說、說甚麼、在甚麼時候和地方說，也不能拒絕祂已經說了的和還要說的，因爲在一切認識神的知識上祂都是那位獨一的首動者。能透徹地認識祂在這方面之主權，又以適當的態度回應的（順服地接受、思想、明白、吸收和加以表達），他才算是真正的神學家，因爲唯有這樣，他才是站在正確的地位上從事研究神的科學。

但無論我們是怎樣順服，在認識和表達神上豈不還是把人對神的知識用在神本身上嗎？有甚麼能保證這個轉易是正確呢？要回答這問題，就一定要對下列三對問題有正確的認識：

1 A·甚麼才是我們對神之知識與神本身的正確關係？

B·在哪種場合下這種關係才可能發生？

2 A·在甚麼基礎上我們才能說神學的任務是要了解真神的本身？

B·我們真有認識神的真理及神的本體之路嗎？

3 A·若是有，以一個被造的及有限的人又怎能忠實地思想那位非被造的及無限的本體？

B·更重要的是，我們一切言語都是受文化條件所定規的，這種言語又怎能忠實地表達神的本體？

本章的主旨就是要解釋這三對問題對神學求知論的關係：第一對問題是有關三位一體的神是怎樣把祂自己給予人，同時又向人啓示祂自己，以至建立一個祂與我們所認識的關係。第二對問題的關鍵乃在神一切的啓示上，祂的行動與本體都是緊密地聯在一起；換句話說，祂啓示的行動就是祂本體的啓示。尼西亞信經第一條說神是我們的天父，是萬物的創造者，那麼「天父」與「創造者」就是祂永恆的屬性，不是因為我們認識祂是天父，祂才是天父。當然，「天父」或「創造者」等詞語會受不同文化的條件而有不同之含義，但若接受啓示的人能明白啓示的內容，這些差別是無可避免的，不然人就永無了解啓示的可能。這就是布伯（M. Buber）所謂的「必須之擬人化」了（necessary anthropomorphism）。第三對問題的重心乃在神學思想表達的正確性質：人若要真了解啓示的內容（如「天父」，

「創造者」)，開始的時候他無可避免地要按他對某組詞語的原有經驗和認識來了解（如從對地上的父的經驗延伸至天上的父的啓示），但若想真正深入了解啓示的深度，他就要讓啓示來充實及加以改造他原有的觀念（如天父的信實和能力均遠比地上的父大），他才能忠實地認識和表達神。

B 三位一體論與對神之知識

巴特強調了解啓示就等於是認識神自己是聖父、聖子、聖靈；這實在是言簡意賅的洞察。在萬物被造之前，也是在神永恆本體之內，祂就是三位一體的。是基於這一事實祂才向人啓示祂是聖父、聖子、聖靈的；因此祂啓示的真體也就等於是三位一體的眞體了。這樣說來，三位一體的眞理就成了一切神學知識的基礎。

大概人對數字遊戲特感興趣，三位一體的眞理很多時候就成了「三怎可能是二？」「二又怎可能是三？」的數學問題；加上這等問題的答案難求，三位一體就幾乎成了高深莫測的同義詞了。要說這教義是一切神學知識的基礎，無形中就等於說神學知識是深得可有可無了。神學知識是否因爲太深就變得可有可無我們不必在

這裏討論，但神學知識是因三位一體的啓示才有它的本質、範圍、中心，以至能力，却是本章第一大段的討論中心。不過在討論二者關係之前，有三點關於創造論對知識的影響是要在這裏略為提及的。

創造論指出神是從無而造出萬物，無論天上的、地上的、可見的及不可見的都是祂造的，也是因祂不斷的支持才能存在下去。這就是說：第一，神的創造是人類一切知識的基礎，對神學是如此，對自然科學也無分別。神造萬物也像造人一樣，不單給予各物有真實的存在，也分別賦予他們不同的內在本性（*intrinsic rationality*）。因此一切受造物都不是個夢，而是真真實實地存在的。人要了解受造物的本性（或籠統地說，要了解世界），就一定要從受造物本身開始，而不是從神開始，這是現代科學之所以能起步的原因，因為它同時也是科學研究的前設之一。

第二，正因為這世界是被造的，它就不是絕對的，其終極的意義也不在它本身內，而是在創造主耶穌基督的身上，因為萬物不單是因祂而有，也要藉祂而得贖、更新。但自然科學家研究的對象不是終極意義，而是受造物在時空下的本性；因此自然科學家就他研究的範圍上既不能證實，也不能否定一切與終極意義有關的命題，這等命題的內涵只能來自啓示。

第三，儘管研究的科目各不一樣，科學家與神學家可研究的領域不是無限的。人是被造這一事實就指出有限是必然也是必須的了，因此越過界限的人就顯得狂妄而愚昧，這是為什麼我們覺得上古人說「神學是科學之后」或前兩世紀的人看「人為萬物之尺度」是可笑的原因。今天大體上說人是比以前較審慎，他們看到自己的限制，也看到與別科合作可能帶來的新境域；換句話說，人是認識自己的限制後才有更進一步的可能。

人的認識能力既是有限的，他就不應否定他無法整理及理解的現象；無論是哪一學科，這種謎團都是有的。最顯著的莫如太空物理中所謂宇宙的大小，或微粒物理中所謂基本構成單位等問題。在神學的範疇上，人的有限就更顯出聖靈在人對神的認識及研究上是不可或缺的，因為只有真理的靈才能領我們進入真理（約十六13；參十四26）。

總括上述，第一點是關乎父神的，第二點是關乎聖子的，第三點是關乎聖靈的；是因為三位一體的神本於自捨的愛、自主的啓示及自動的幫助，人才有機會真正認識神；有關真神的知識跟三位一體的真理就不是可有可無，而是具決定性的了。

2 聖父論與神學的範疇

三位一體既是神學知識的基礎，聖父、聖子、聖靈與神學知識的本質又有甚麼實際的關係？這問題要分三篇文章來說明：聖父是神學知識的範疇；聖子是神學問題的樞；聖靈是了解神學問題的唯一幫助者（Parakletos）。

基本上創造論是關乎創造主的知識，是在這亮光下方涉及受造的宇宙。這個重要性的次序作用極大，它不單指出神與世界在本質上的絕然不同，也是承認神對世界是有絕對的優先權和主權，只有當人接受神這些主權時他才會真正以祂為萬物之主來敬拜的。人若嚴肅地面對這個事實，他就不能不承認真正對神的知識是只能從神那裏來，換句話說，也就是從神的啓示而來。

A 啓示的意義

按聖經的意義，啓示的意思乃是神在自我給予和自我顯明的事件中向人傳遞了的信息，人若離開那啓示事件，就永遠無法認識所傳遞的信息內容。因此啓示不是人能從自己靈性深處掏挖出來的，更不能從自然界的現象可以歸納得到（註1）。這樣說來，人就無權控制或決定啓示，他只能接受或拒絕它，因為基本上它是在我們之外而向我們傳遞的一個信息。不錯，人可以接受或拒絕它，人不可以的就是從自己的宗教性來投射或構想這啓示該有甚麼內容，就是用五千年文化的精粹作藉口也不能有這份權利。因為人沒有權利走在一起開會決定神該是怎個樣子，而祂的旨意又應該是甚麼，那怕這個會議是全由人類來開的也不可以。「除了祂自己告訴我們，祂仍隱藏及不可知的……神若可以靠人哲學推理來了解，祂就算是放棄了自己作為神的本位；因為凡人所能思想及了解的就是這個世界，在自我運思這行動中，我們是自己的主人，我們能作主的就是這個世界；但在與神有關的事情上我們就不能站在這個地位上了」（註2）。

神在創造及救贖事工向我們傳遞的啓示全是在這世界的時空下進行的，因此從一方面說，時間與空間跟神啓示的思想是不可分的；從另一方面言，我們若要了解及傳遞這個啓示，時空也就成爲不可或缺的两个重要因素。換句話說：「宇宙既是

從無而有，時空之所以被造、就成了一切地上事件的運作原則和過程，是在它們之內我們才能認識宇宙遍在的理性秩序」（註3）。這種理性秩序既是被造的，它就是偶發的了，跟神絕對的理性是全然不同的。但正因為它是被造的，它也是真實的，其內具之權柄便是人非遵守不可了；我們有責任去認識和尊重它。這個責任實在不單在我們企圖要了解神藉時空而傳遞的啓示是這樣，在研究自然界時更是如此，這就是迷信與知識的分界線；因此神學家與科學家雖用不同的工具來達到他們不同的目的，基本上他們都是在同一原則下工作的。不管今天有些過時的神學家和科學家怎樣仍照不經考查之理由來把科學和神學分立起來，創造論指出我們有責任重新思考和整理這兩門學科的關係；唯有這樣，人才能在同一時空下誠實地敬拜那位獨一的創造主。這就引起下面三方面的問題來：

B 求知的原則

第一，神學一定要尊重科學的研究方法及發現；古時因着神權政體及近代人因無知和恐懼，我們妄稱神學為「科學之母」，這個時代都應過去了。因為創造論說

明這個宇宙是從無造有，而不是從神而造，要了解這個世界就一定要從世界入手，而不是從神入手，大多時候也不該是從啓示入手，譬如說，你要知道英國在那裏，便翻開地圖看；要知道癌細胞的擴散情況，使用有關的醫療器材，打開本聖經來尋找便屬於無理取鬧。但話得說回來，這世界的理念及秩序是偶發的，因此也不是自我滿足的，完全離開神而了解世界，頂多也只能搜集一堆資料的目錄，至終來說也是無意義的。這樣說來，科學家就不能完全脫離神學家研究的成果來解釋這宇宙，同時神學也常可以從科學家的發現而使他的研究更爲豐富。對神學家來說，不管他研究的對象是怎樣超然，研究的方法和架構也不是神聖的，他一定得承認其觀念是人的觀念，而其了解也是極有限的。從這意義而言，神學與科學就算是互爲表裏了，但要這個互爲表裏的關係能產生真正的功效，二者就一定得尊重對方不同之研究方法和試驗真偽的原則，同時更要努力與對方同進行真正的對話。

第二，神學和科學都是屬於人的研究科目之一，亦即是說二者都承認他們研究的對象是可理解的。因此也是可供查考的；所以在研究的過程中，二者都需要學習推考和運思的方法，二者都有怎樣才可以不穿鑿附會，不把無關主旨的觀念硬加進去的困難。更重要的也許就是怎樣放下前人錯誤的思想而努力學習新而正確的觀

念。在這方面而言，科學家比神學家走遠好多步了；近代科學之劇進就是這樣來的。相形之下，今天不少宗派家及神學家仍有供奉某人的「系統神學」或聖經解釋為千古不易之真理，這事實就叫人啼笑皆非了。我們在基要派圈子內常聽到不贊成研究神學的一個理由，就是因為看見努力研究神學的圈子內常產生為害教會的新神學家出來，這個若成為理由，年青小伙子看見很多成年人走入歧途就該停止生長或投崖自盡了。事實上持守前人不適切的思想與自創一套謬論又豈非是五十步與一百步之爭？二者都是不成熟，而二者都應該謙卑地更上一層樓，務要突破迷霧而得看更廣更遠的視野。神學和科學的真理均是在淺見與謬論之上的，唯有當二者都努力尋求正當的研究途徑，他們研究的對象才有機會把真理向他們啓示的可能。

第三，無論是哪一類的真知識，其研究的方法和內容均是不可分離的。因為我們知道甚麼和怎樣知道是一體的，這對神學和科學來說都是一樣。因此巴特曾說，神學方法是不能抽象或憑空而討論，因為只有當神在祂兒子耶穌基督身上向我們自我啓示了，我們才會真正認識祂。這樣說來，神學方法就要從神自我啓示這事件上建立的了。在這裏，神學的對象就是聖經所啓示、教會所傳揚的耶穌基督，而神學的責任就是承認耶穌正是神所啓示的道；為此，巴特說只有當神學持守這責任，它

才會井然有序，開花結實；甚麼時候它事奉別一個主，它就出亂子了（註4）。這就引至下一章所要討論的主題：聖子是神學問題的中樞。

註：

1. 連子仁納（Emil Brunner）也否認人可藉哲學的推理找到神。參“The Philosoph-er's Idea of God and The Creator God of Faith,” in *God and Man*, (London: SCM, 1936) p. 38 ff。
2. Hendry, *op. cit.* p. 162。
3. T. F. Torrance, “Determinism and Free Creation According to the Theolog-ians,” *op. cit.* p. 210。
4. See *Church Dogmatics*, *IV*, p.583 ff。

3 聖子乃一切神學探討之中樞

創造之神一教義給我們劃下神學的範疇，基督的教義却定下了神學探討的中樞，因為凡神所造的，都是藉著子而造，也是透過子的工作而得救贖；這位聖子正是與父同質的（*homousios*）。在這前提下我們要強調一點：神學探討的結果若是想認識神本身，我們就一定要從神向人啓示祂自己那一點上開始，那就是從耶穌基督開始。這個重心不單與神之知識的真實來源相連，我們要怎樣探索這來源，以及研究的態度等等問題，都是極有關係的。現在且分開下面三點來說。

A 神學來源的性質

基督既是萬物的創造者及拯救者，祂就是整個宇宙的主宰。再者，祂既是道路、真理、生命，祂就是我們認識神為父的唯一通路。換句話說，我們對神一切的知识都只能從祂而來，而這一切知識亦要按祂的啓示來接受考驗。這種肯定若以巴特的話來說乃是：神學正確的方法或途徑都是透過基督而來的；以亞他拿修的話來說：耶穌基督正是神學任務的目標，是神學思想的根基；若以安瑟倫的話來說：耶穌基督是神學理性的 *ratio veritatis*。在這意義之下，神學就是道的記號，是為

「道」而作的見證。神學若要有意義地存在，「不單人的話要不斷地接受神道的審核和賦予真實性，連神學本身的存在也非如此不可」（註1）。因此，神學方法正是由啓示本身所指示的方法，在這方法之下得的神學語句均是因與基督的關係而有其本體及內容的。

B 探求的形式

耶穌基督在神學的中樞地位不是一種抽象的或非時間性的公準。祂之所以成爲神學探求的中心，全因爲祂在歷史上的工作，因此神學探求的發展和試驗也要本於神在歷史上的工作。

神學知識的對象既是成爲人身又有位格的真理，這個真理就不是個死的、不動的對象，而是主動的，也是活的主體；同時，這個真理的對象也必是可知的和可研究的了。只不過因爲這活的對象是主體，研究的人就成爲客體，亦唯有這樣，追求認識真理的人與這對象的關係才會是真的。換句話說，研究和了解真理的形式均是屬於真理的。加爾文曾對這種神學研究的原理解釋得很清楚，而他的解釋對科學研

究者也是極有貢獻的（註2），我們試簡述如下。

1. 加爾文着手的方法是把中古時代對科學探求的問題次序倒轉過來，就是把 *quid sit, an sit* 及 *quale sit?* 改變成爲 *qualis sit?* 他認爲這才是神學研究的合法問題；這樣一來，我們就不能抽象地或憑空地問某事件的本質或可能性了。抽象的問題只能以抽象的，也是必然無實際內容的理念去解答。問的人很容易只在理念的邏輯架構內打圈子，愈轉愈入，也就與事實愈爲隔離。加爾文的問題是從實體開始，也就是真真正正的實體開始：「擺在我們眼前的這件事到底是甚麼意思呢？」科學也是這樣開始的。研究科學的人若一天到晚問：到底蘋果有沒有可能從樹上掉下來？他就永無可能得個具體的答案。倘若他從蘋果確掉了下來這個事實入手，然後探問其性質及因由，他就會了解地心吸力的現象。在神學的探求也是同樣的道理。從擺在眼前的事實而入手的問題乃是：藉着耶穌的生命及工作向我們啓示的神到底是位怎樣的神？那位死在十字架又復活的主是個怎樣的主？這等問題是從已在歷史上發生過的事來問，它的答案就不會是抽象的，或純理性的了。唯有從這種基礎而發的問題才不會徒然，才會有更深一步認識問題對象的可能；因之而興的知識也才有合法的試驗基礎。這是近代科學能突飛猛進的原因——科學家擺脫了中世紀純形

上學的枷鎖，進而把握真實的現象來研究。

2. 加爾文強調神學的可能，全因為我們對神的認識跟我們對自己的認識已在耶穌身上相接起來才成的。我們之所以能說我認識的神是這樣那樣，全因為祂已對我們說話，而我們又因祂對我們說話而認識了祂——是因為這兩個事實的相接，神學才有發展的可能。倘若說神沒對我們說話（啓示），或是神向我們啓示了而我們懵然不知，我們說神是這樣那樣就全是任然的，只是痴人說夢罷了。這樣說來，人對神的知識就必要肯定和持守正確的主客關係：祂是主，是發言者；人是客，是聆聽者。主客的關係若倒亂了或不存在，我們就是在製造偶像，人類為永恆而製造的永恆悲劇。

3. 就算能持守正確的主客關係而得來的神學知識也需要加以分辨，不然就會誤把我們對自己的認識看作是神知識的本身了。加爾文就這問題而引進的原則乃是 *analogia fidei*（忠信的類比），意思乃是說，不管我們所得的知識是甚麼，都要不斷地以知識的對象來衡量和檢驗我們的知識；在神學的範疇來說，那就是要以神來定規我們對祂的認識，或實際點說，就是以啓示本身作我們解釋啓示的依歸。不單如此，在整個研究的過程中，成為肉身的道是我們的主，不管是出於派別或任何其

它理由都不能把祂馴化（domesticating）。相反地，祂對我們的主權是完全及徹底的，以至要不斷地把我們的前設及方法顯露在祂面前，讓祂永恆的真理審判、揭露、更止，和改造。唯有這樣，我們說及祂的話（類比）才會有忠信的可能；亦唯有這樣，神學研究才不會變成是人際間的呢喃。這是不可能的尺度嗎？我們對神學若抱有偶像式的觀念就無話可說，不然的話，連科學家也是在服膺同性質之原則下才會帶來新的發現及進步的。只要我們把科學研究的對象（如某種自然現象）代入上面之「神」或「道成肉身」來讀一遍，便可明白的了。

C 研究的路徑

研究神學所需的努力及要求的嚴格，絕不下於研究任何其它的科目。到底神學的對象是宇宙一切秩序之源，也是人智一切所本的神，但矛盾的也正在這裏。神學的對象既是神，是萬物的創造主，受造的人就不能妄想用有限的人智，片面的思想和不全的語言來把祂捕捉。若能用這些受造因素全然捕捉到的，祂就不可能是神，只是人手所造的偶像而已。這樣說來，研究神學所需的努力和要求的嚴格又是甚麼

意思？它的意思就是說，神學方法一定是順服神之道的的方法。順服不是消極的不動，乃是積極地，也就是嚴格地要把自己一切未受試驗的前設和方法，未經改造的觀點與角度降服在研究對象所陳列的條件與要求來研究。在這種研究上，自己的興趣或派別的利益等等都要受研究對象的審判和改造，研究的人才能自由地只以反映研究對象的真相為己任，而不是以私己作目標。但如巴特所說，就是這種順服的心志也不是人天然能具有的，除了神的恩典賜予外，沒有人能得到（註3）。事實上這個恩賜又是怎樣來的呢？那就是人在崇拜及禱告時從聖靈領受的了。沒有崇拜及禱告的神學只是人學，是人按自己的形像來造的神的學問。換句話說，神學探討是只能在人被聖靈更生後才有可能的；這就引到下一章我們要討論的問題中心了：聖靈在神學求知論的地位。

註：

1. Barth CD I / 1, p. 190; cf. pp. 445 ff.
2. Torrance, *Theological Science*, op. cit., pp. XIII ff.
3. Barth CDII / 1, pp. 26 f, 201 ff.

4 聖靈在神學求知論的地位

說聖靈在三位一體中是最被忽略的一位，大概不為過；一般所謂新派神學家（註1）老早就否認聖靈對他們之神學邏輯推理會有甚麼作用；保守派的雖常強調聖靈的地位和工作，實際上，「聖靈感動」也者，亦常變成是「我個人屬靈看法」的御璽，叫對方非接受佩服不可的法寶。倘若問聖靈在個人認知的客觀功能及主宰地位等問題，答案可就模糊得很了；換句話說，聖靈在新舊派的角色和任務都是有可無的。

A 人智的限制

我們若說神學的對象是三位一體的神，祂是不能被人的語言和觀念完全捕捉及

有限的創造主，人又該怎樣從事神學的探索和瞭解？神的超越及人智的限制並不宜告神學的空虛，祇不過是加強，唯有藉着神，人才能認識神——信念而已。換句話說，人需要一個 *Parakletos*（原意是被召來幫助人的），即三位一體中第三位的聖靈來從事神學的探究。正因如此，我們所有的神學方法就不能是個封閉的或自足的邏輯體系。無論我們神學運思是要怎樣嚴密和合理，它若是嚴密到不能容讓聖靈參與的地步，其結果頂多也祇是一套上乘之偶像論，神學的邊皮也沾不到，別說核心意義了。同樣地，神學語言無論是要怎樣準確，它若祇追隨世俗語意學的通則來運作，啓示中一切的精意就會窒息於語言的軀殼上，因為唯有當傳遞信息的媒介是被煉淨到通透玲瓏（註2），接受信息的人也永遠不能透過媒介來看見傳遞信息之神的；這樣一來，除了能更生、創造及提升人的聖靈外，誰能改變我們思想的習慣，審判我們文化的觀念，又從而按啓示的理性脈絡來改造我們原有的詞彙呢？不錯，這一切都是聖靈在神學的工作，*Parakletos* 在我們從事神學探究的角色和地位。

B 保惠師的參與

古教父稱聖靈在這方面的工作是一個循環：「從父，藉子，在聖靈；又在聖靈，藉子，回到父那裏去」。人怎能認識及表達神？全因為聖父藉着聖子使聖靈向人啓明，以至人可以藉着聖靈而透過聖子去認識及回歸到聖父那裏去。這樣一來，聖父之藉着聖子差來的聖靈，目的就不單是照亮我們原有的靈性，或喚醒我們的思想來看見那原在人心的一屬靈道理」；不，聖靈的工作遠比這些來得深人：聖子既藉自己在十架上捨身來為人，敞開屬神的層面和真實，聖靈就透過審判，更新，和改造的工作，把我們的靈性提升到這高層面去，我們也因而能進入這個遠超語言或人智能完全表達的真界（realm of Divine Reality）。

當聖靈這樣更新和提升我們的靈時，祂同時也賜我們悟性和瞭解，使我們明白的是遠超過我們能表達的（註3）；因為在基督裏，祂使我們能進到父的面前，與這位創造萬物的神相交，這豈不正是神學探究的終極，又是人語言的盡頭！再者，我們是在聖靈裏被提升到父寶座面前，好聯於基督的生命和敬拜，作我們在父面前的生命和敬拜。這樣一來活在聖靈裏的生命，就正是被聖靈提升以至進入神奧秘的生命，是在這一層面內，人一切方法及表達中力有不逮之處，都要被暴露及受審判，同時又是被改造和更新了。

在聖靈這樣的工作下，我們到底是求知者或是被知者呢？保羅對加拉太人說：「你們既然認識神，更可說是被神所認識的」（加四9），這種藉着被神認識以至能認識神的過程，正是聖靈更新我們求知法的過程——祂使我們天然求知的步驟完全翻轉過來了。要認識神在創造和救贖的啓示，我們就不能按自己對這方面原有的知識抽出自以為是合適的資料，把它們組織成爲合乎世俗邏輯的體系，從而找出神應是這樣那樣的理論；這些都是無神論者的做法，是不承認創造主也不需要十字架的神學，因此也是沒有啓示的世俗小學，是人按自己的形像來塑造神的不法企圖。我們努力要學習的是怎樣就啓示來認識自己，透過聖靈的更新而認識神，知道是要使自已配入啓示的架構內，而神學探究的目的是要在這架構內認識自己和認識神，不是在自己天然知識的架構內塑造神和自己的形像。這種探究的結果才會是積極而正面的，也是合乎啓示之理性脈絡的。是在聖靈這方面的工作下，我們自然思想中一切的自足和自主的鉗制才能被衝破，從更高層面而來的新因素才能介入，思想中原有的混亂和無意義才能呈現新的條理和深度；同時，人原有的存在和思想結構也因而被審判和更新了。如上說，聖靈的工作不單是啓迪，正如神啓示的作用也不單是光照一樣，乃是新生命的顯明（約壹·2）；因此認識神就不單是一種認知行動，而

是必須包括重生這更高層面的存在了。這樣說來，啓示與重生就不能被分割開來，沒有重生我們就不可能認識啓示。同樣地，也沒有重生是不包含着啓示的；但重生與啓示都是聖靈的工作。

C 對求知論的意義

聖靈在這方面的工作對自然科學的研究也有重要之提示的。在神學上我們說，聖靈的工作使我們能超昇於現象界而進入更高的層面，是從這更高層面的角度來回看現象界，我們才能從紛亂的局面理出個條理來。這就是人生意義的來由，在自然科學的研究也是同一道理。我們若專注現象層面的資料，它就顯得紛雜無章，怎樣也不能把它們串連起來。甚麼時候我們把目光轉離現象層面，往更高層面去找，說不定更高層面的一個新因素就能使這堆紛雜的資料顯出新的系統和深度，這就是科學研究的突破。倘若這個新的系統和深度能被模成新的典範（paradigm），而這典範又可以解釋許多以前無法解釋的現象，那就是科學思想的革命了（註4）。

從這角度來看，聖靈的工作可以說是一種「越層協調及貫通之工作，使受造的

人能向更高層面敞開，從而得着新的意義了；因為唯有透過貫通及協調，現象界的經驗事件才會顯出條理和密度的」（註5）。

在自然及歷史中工作的神，正是那位向人自顯為一而三的主，祂是聖父、聖子、聖靈；是那位與人的「我」結連的「祂」。要在這聯合中向人宣告祂就是主，是神。祂是父，同時也是創造主，是我們存在的救主；在我們敵對父的時候，子來到人中間把人救贖過來，與父復和。這種與天父和好的關係不是人原有或能自創出來的，除了那原為神兒子耶穌的工作，人與神就永遠處在分割的關係。作為聖靈的神是人的救贖者，祂是那位住在我們中間，把我們提升到父，並與祂有交通的神；祂之被稱為聖靈，因為在萬有之前祂便已是父和子的靈。這樣看來，祂一切向人的工作都是本於神本身三一的位格了。是基於這事實，神學能陳列神本體真知識的可能性，就全建於祂的啓示是按其本身三一位格的自我顯明了。因為人除了這種啓示外，是永無可能窺探神本體的奧秘的。這正是啓示的客觀性，神學之所以成為真知識（有別於忖測性的哲學）的唯一可能性——是一種因為神之本體與工作是不能分開而產生的可能。

註：

1. 這詞極需一個新而清楚的界說，免得變成「我不同意之神學」的同義詞。缺乏對近代神學有直接認識（即只讀別人論新神學之文章）的人而談論新神學，就跟大多數「新神學」家論基要主義（或福音派）的作品一樣：盡歪曲之能事以遂譏謗之目的，對誰都沒有好處。
2. 這種「敞開式的觀念」在神學體系是極重要的，本章第三部份要詳述。
3. T. F. Torrance, *Theology in Reconciliation*, (London: Geoffrey Chapman Publishers, 1975) p. 290 ff.
4. See Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revelations*. (Chicago, the University of Chicago Press). Chap. 1.
5. Torrance, *ibid.*, p. 292.

5 神與啓示

這裏要討論的問題重心可以這樣分說：啓示本身原是一個行動，以文字記錄下來才成爲聖經；啓示之目的是使人能認識神。問題乃是：是神的哪方面呢？是祂原有的（亦即沒有人的存在也是自有永有的）？還是與人有關聯的哪幾方面（如爲創造者、救贖者、七等）？若說是祂原有的本性，有些地方根本是人無法了解的，如無限和永恆，因爲人本就是有限而短暫的，對永恆和無限我們頂多只有個空的觀念，因爲永恆不是短暫的延續，正如無限不是有限的無盡擴充一樣，二者之別不在量，而在質。這樣一來，人所認識的神是不是人經驗上能認識的神，而不必就是神的本身？正如張三所認識的李四是張三經驗上的李四，而不必是李四的本身或全部。問題的另一個複雜面乃是：啓示既是神藉行動（Acts）來傳遞祂的本性（Being），人對這過程的經驗跟啓示的過程似乎不大一樣；由於千百種原因（如能力的限制，傳遞媒介的限制，以至各種禁忌和接受傳遞的人的理解能力和幅度等），傳與受的人都知道信息與信息所代表的對象（reality）是有一個距離的，我們又怎能認識神所傳的正是絕不能增減的祂自己？

A 問題的哲學本質

傳統上這原是個哲學的問題，是求知論與本體論的基本關係。簡單地說就是：當人說他獲得一個新知識時，他認知時的思想活動是怎樣的？而被知的對象又是怎樣被認知？更重要的是：二者是怎樣發生上關係的？在神學上這問題便大了：當人記述神本性（being of God）的知識時，他能勝任嗎？他又是怎樣執行這個任務的？

在巴特之前的神學家曾提供三個不同的解決方法：①把記述的人提升到神（或能與神相通）的層面，然後藉着某種「身份哲學」在求知論上大做文章；②藉着某種抽象的（亦即是不由實際或實物而演繹出來的）本體論來先給被知者本身定規下來；③企圖把上述二者的優點統攝起來而加以運用。本文不可能分別討論上述三者及其強弱（註1）。我們只能這樣說，它們都是從哲學的角度來企圖解決神學的問題，因此就忽略一個頂基本又是重要無比的事實：神的行動都是一種本性的行動（being in act）。祂不像人，不會有口是心非的時刻，祂的本性與行動是絕不能分開的。

下面我們要簡述巴特怎樣致力解決這問題，然後提出個神學的解決方法；然後下章討論教條上常被指為擬人化（如神是父）的語句，事實上正是教父們努力把

神的本性與行動合起來的結果，使人認識神對人一切的啓示行動都是本性的行動。

B 問題的神學本質

倘若神學的任務是要透過神啓示和我們認識啓示的關係，進而認識到神內在的本性，要能完成這任務的一個先設條件乃是：神對人一切的啓示行動都是本性的行動，因此凡祂對我們表現的一切，都是祂內在自有原有的本性。反過來說，只有神的行動是祂本性的行動，我們才會認識神，因為我們只能透過祂的行動才會認識祂的本性，除了祂的行動外，就別無他途了。倘若祂的行動與本性根本是分割的，神學上一切有關神屬性的討論便變成是人對神的搬弄是非（Gossip），沒半點價值了。但道成肉身，事正說明人有認識神的可能，那位原與父同質（*homo-ousios*），在本體上與父同一的子來到人間，正是父把自己內在的本性向人敞露的行動，我們若認識子，也就真正認識父了。當耶穌作這種宣稱時（約十四 6，11），祂事實上就是毫無保留地強調父的行動和本性是不可分的，因為子的行動所根據的不是祂自己，乃是「我在父裡面，父在我裡面」（約十四 10）這個事實。因

此，我們認識及看見子，也就「認識祂，並且已經看見祂」了（第七節）；有三點要在這裡說明。

第一，我們要說只有神是能絕對按其本性而工作的（註2），因為神就是光，在祂裡面沒有黑暗，也沒有半點虛假或欺詐的可能。因此祂對我們怎樣，祂的本性就是怎樣，且是從亙古便自有原有地是那樣。反過來說，祂在自己本身及對自己是怎樣，祂對我們也是一樣；因此我們可以這樣描述神對我們一切的啓示行動：祂就是祂所是的，而祂也照祂所是的來向我們啓明祂的本性。神的真理乃是祂把自己內在的本性向我們啓示的真理，祂的啓示與祂的本體是沒有分別的（註3）。為這個緣故，當我們解釋神的本性時，我們說那就是祂的本體，是神藉本性的工作而向我們啓示的；在這種情形下，神的本性所要宣明的正是祂的本體，「這不單是祂為我們（而宣告）的本體——當然也包括這點——同時也是祂自己內在的、原有的本體，在這本體之後或之上就沒有別的了（註4）。」從神學的角度來說，行動與本體這問題的解決方法乃是：我們一定要放下由哲學家提出的問題（註5），轉而由神向我們啓示本體的行動來入手，這個行動就是神在道成肉身上的自我啓示和自我給予的行動，是在神這種自我啓示的真實上，我們才有真正認識神本性的可能。再

者，一切正確的神學求知論和神學本體論的可能性都是建基於這種啓示的真實性（註6）。

第二，倘若神的行動都是建基於祂「本性的行動」，而祂的本性是只能在祂的行動上啓示出來，我們仍要強調：單靠自然的頭腦，神在基督的啓示對我們來說仍是隱藏的（*incognito*）（註7）。這不是說道成肉身本身是隱藏的（這會勾消道成肉身的根本目的），乃是說從道成肉身啓示出來的是神永恆的本性，而這本性在本質上跟一切受造的本性都是全然不同的，我們既不能靠人的宗教性去忖猜，祂的本性也是人的律則所不能衡量的，爲此，祂是衝破人間一切的律則或法則：「你們聽見有吩咐古人的話語……只是我告訴你們……」（太五21及下）。我們天然的頭腦無法瞭解祂的權柄（註8），因爲祂的權柄是本於神永恆的本體，也就是神內在本性；但我們若本於信就能瞭解，這種信不是人天然的宗教性對屬靈事物的傾向，而是由聖靈所賜予的信。

聖靈與父及子既是同質的（*homoousios*），是被稱爲真理的靈，且是要引我們進入真理的靈，因此我們是透過神的道和靈才能真認識祂，並祂永恆的本體；換句話說，對神的真實知識是只有在三位一體的自我啓示下才是可能的。這種三位一

體的啓示是一種循環式的動向：「從父，透過子，而在聖靈裡，又是在聖靈裡，透過子，到父那裏」。簡言之，神自我啓示的行動跟祂的自我本性是一樣的——那種行動的基礎就是三位一體的神本身，我們神學上一切的努力都要受這個基礎而定準，好叫神學工作的結果能與神本身的啓示是相符的。

第三，神學求知論與神學本體論既不能分開來研究，更不能抽象地研究，因為神學知識的對象正是神藉其工作而啓示的神之本性，是神本性的工作，而祂的本性與工作又是絕不可分的。從神藉基督啓示這亮光下，怎樣把我們對神的認識搭上神本身這問題，便被改變成爲：我們該怎樣在祂的啓示之下來思想，以至我們的思想是祂自我啓示的一個忠實而順服的反映。這裏有兩點是要提及一下的：(a)我們對神知識的真實性是建基於一個事實：神是眞真正正地在歷史，在地上藉基督與我們相遇的；神行動和本體之所以能被我們認識，全是本乎這個正面又積極的眞實行動而來的。同樣地，我們亦只能在這種範圍下才能提出神學的問題和尋求它的答案；換句話說，神學知識全是本於那會賜下的。這個「賜下」的事實具有客觀的本體眞實性，是一種本於獨一眞神的眞實性。神學思想是應從這種聖經傳遞及啓示的範圍內開始，而在思想的過程中，我們也要小心不斷地導引它離開人自我中心，轉向那

曾賜下的，亦即是說，要離開人對純理性的關注，轉向到祂曾賜下的話語：祂的道。從這角度來看，信心就是重新調較人的理性，使它轉向神的自我啓示，或說祂與神自我啓示有同一理性波長（wavelength），因為神向我們的自我啓示是要我們全人有所回應的。(b)神學知識的客觀性（objectivity）是甚麼意思？那就是說這種知識對它的對象（object）是完全委身並絕對受對象所控制的，客觀性絕不是時下人所以為的「置身度外」。科學家若要瞭解核子的性能，他的理性也要絕對受其對象所控制，而不能置身度外地亂用別的前設去硬加在核子現象向他展示的特性上的，因為唯有這樣，人才能摒棄別的原則或前設，只專一注意知識對象傳遞給他的資料。這樣說來，真正的神學知識對神的自我啓示就是絕對敞開的了；我們對神的認識之真正客觀性就全在乎神自己，是基於祂本性行動的自我啓示而來了。

這個神之本性和行動原為一的觀念絕不是近代才有的，事實上這正是古教父的一個基本確信，尤其是在亞他拿修為然（註9），而尼西亞信經第一條也很能指出這一點的。

註：

1. 神的行為與本體是個複習的問題。Thomas W. Currie 在愛丁堡大學的博士論文有深入之討論。Being in Act: Ontology and Epistemology in Karl Barth's Doctrine of God, unpublished P. h. D Thesis, Edin. Univ. 1976, See esp. chaps 1, 11, pp 1-180。
2. 人墮落後，便不能真真活得是個完全人，一個帶有神形像的人，因此巴特說本體與行為之問題只能從神學的角度來了解的意思了，亦即是說要在道成肉身的亮光下來解決。參 Church Dogmatics, I / 1 pp. 345 ff。
3. T. F. Torrance, "Truth and Authority: Thesis on Truth", in The Irish Theological Quarterly, XXXIX, 3 July, 1972, p. 215。
4. Barth, Church Dogmatics, II / 1, p. 262。
5. 本體的問題是唯實論者提出，而行為的問題則為唯心論者提出。See Currie, *ibid.*, p. 129。
6. 神學之求知論和本體論，在 Currie 論文中之第三章有詳細論及，他是就亞他拿修，安瑟倫和巴特的作品去探討神學可知性的架構。 *ibid.*, pp. 189-266。
7. 因此，對猶太人及敬虔人來說，神人之必須受辱是個絆腳石。參 D. Bonhoeffer,

Christology, London, Collins, 1966, pp. 113 ff.

8. 如潘霍華說，這個權柄之最高表現乃在祂的赦罪：「你的罪款免了」（太九 2），這是祂被人反對的真正原因，*ibid.*, p. 114。

9. *Ad Serap.* 1: 20; 2: 1-3: 1; *De Incarn.* 1: 9; *Contra Gentes*, 1: 16 etc.

6 稱神爲父的神學意義

尼西亚信條說那位使世界存在的，正是全能的父，創造天地萬物的主。很久以來，各式各樣的懷疑者對這種創造者——父的神學語言就大表不滿；他們認爲正統基督教所宣稱的神不過是把人的形象擴大而已，但這種把人投射到天空的宗教，對近代人早已是不合時宜了；基督教的信條就像兒時的故事，現在人既已成長，就可以把它擱在「旁了」（註1）。這種指摘自然是針對信經中擬人化（*anthropomorphism*）之稱神爲父而來。我們要注意的倒是：「粗陋的擬人化」與「必須的擬人

化」compelling anthropomorphism）是很不一樣的。前者全是因爲人按自己宗教性的需要而把人的理想投射到天空，爲的是一填補他因失去而有的缺乏（如人長大後喪失父親），因此他要幻想出一個天父來保護及引導他的「生」（註2）。這種形式的擬人化事實上就是人物化（anthropologization）。可是後者的基礎就完全不同，而它的意義與運用也就不能與前者混爲一談了。我們要在這裏陳明的乃是：信條的擬人化正是屬於後者一類的。

A 必須的擬人化

第一，粗陋的擬人化基本上是：元論式的，是因爲它看人與神是完全分隔的；祂不願跟世界發生任何關係，而人在這世界也不可能找到神。倘若人真是需要神了，他就要按自己的樣式造一個出來，投射到上天去。在第一章我們早已說明，這種神觀及宇宙觀既不是基督教的，也不屬於正統教父一系列的（亦即不是愛任紐與亞他拿修的。）

我們並不否認人是需要一位屬天者來保護引導他的「生」，但同樣要強調地指出

的是，聖經啓示的神是由始至終都是在這種需要的過程中的。教導人認識祂並吸引人就近祂的就是神自己。首先，祂叫人能經驗肉身之父的照顧，到他長大成人，生父離他而去了，他就叫人能尋找天父的保護與引導。但比這點更重要的是，祂自己已經親自成爲人，是在歷史的耶穌基督內祂與人相遇，並引導他尋找在天上的父。

第二，批評者的意思似乎是說：要嘛就根本沒有神，因此人若需要祂，就只能自己造一個出來去滿足他的存在需要（這種到底有沒有神的問題我們不能在這裏解答）；或是說若有了神，這個神的觀念就一定要絕對的「非個人化」（non-personal），因爲神不是人。但人怎樣去思想和了解一個絕對非個人化的神呢？一個絕對非個人化的神只是諾斯底的神，是與猶太教及基督教的神全然不合的。布伯（Buber）曾指出：「一個愈是抽象的觀念，就愈需要生活經驗的證據來平衡它，以至這觀念與我們的生活能緊緊地聯在一起，使它不致單存在一種理性的架構上（註3）」。正因爲神已經在我們的時空上與我們發生了「我——祢」（I-Thou）的關係，我們就不可能繼續用一種抽象的詞彙來描述祂的位格和工作，這等詞彙因着神與我們發生的親密關係而變得無用。這個相遇要求我們下一決定，作出一個反應；不是從其他的處境而作反應，而是從祂與我們相遇的處境內作反應。當

人要用言詞來表達他的反應時，擬人化的因素就不單是不可避免的，也是適當而需要的了。這正是布伯所說的「必須的擬人化」了。他說這種擬人化「永遠都反映出我們需要保留神人相遇的落實特性；但它真正的根還不是在我們的需要上；而是在相遇的本身。是這個相遇叫我們無法逃避必須的擬人化，一種要求回應的擬人化，一個基本的祿（註4）」。

第三，尼西亞信經陳列的三一模式（註5），正反映出教父是怎樣回應神設立的我——祿相遇，這種回應不單是忠實地表達神的自我啓示，而這表達也是人能夠了解的。神在祂永恆的本體及內有的關係上就是父、子、聖靈。同樣地，神在我們時空內的自我啓示也是創造的父、使神人復和的子、以及拯救人的聖靈。這個三一神的觀念不是人按某種屬世的三一模式投入神的位格內，乃是神在我們存在的處境作出的自我啓示，好叫我們能按祂永恆的本體來了解祂，接近祂。本文的主題既是創造主，我們可就信經中的「父」來解釋人要怎樣應用甚至改造他的語言來論及神，以至他能避免「粗陋的擬人化。」

B 聖經之擬人化

在古代異教中，稱神爲父是十分普遍的（註6）；它是按柏拉圖式的意義來指萬物之所源所本。但聖經之稱神爲父就不大一樣了。人在神的創造中是被稱作神的「後裔」，因此也是神關懷的對象（徒十七28）。舊約從不是就生父的物性來形容神爲父的，因此神與世界不是本於一源了。舊約稱神爲父是指到一種關係；神是以色列的父，特別是指到他們受膏立的王而言（出四22；撒下七14）。這種關係不是一種「自然」的事實，而是完全本於神在與祂子民立約所顯出的恩典而來。這裏，神與以色列的父——子關係所特重的就是權柄（瑪一6），愛與關懷（詩一〇三13）；而以以色列與神之關係所看重的則是信心（賽六十三16）及順服（何十一1，11及下）。因此稱神爲父的語言就是指神與以色列立約的關係了。

到了新約，耶穌所用的「父」差不多全是指祂對整個創造所具有的權柄及祂對祂子民而發的愛了（舉例說，在祂重新解釋第五誡命時就是如此）。但其間是有一個改變的，因爲作爲父的神不單是以色列人的父，也是一切「失喪的羊」的父。再者，在耶穌論及神國及登山寶訓上，神是被稱作王，是整個人類的王；是在這層面上，神普世的王權是再被肯定，並且這王權是與祂爲萬物之父相連結的。人是被召到祂面前，且是要以浪子歸家的身份去到祂的面前。

對保羅來說，神爲父是與耶穌的身份及工作相連的；這種父的語言更成了救恩、祝福及宣認的公式語呢（羅一7；林後一3）。我們是透過耶穌基督而在禱告中稱神爲「阿爸，父」。換句話說，保羅之父觀基本上是屬基督論的，因爲神之所以向我們啓示自己，正因爲祂是耶穌基督的父（加四6；羅八15），而我們也是因爲祂而被稱作祂的兒女。

這也是約翰福音的一個主題（一18；五19及下；十七25及下；八41及下；十四8及下）。聖子從不爲自己做甚麼，祂只是把父的名——父永恆之特性——表明出來。這樣一來，猶太人稱神爲父，就因着他們拒絕聖子而被推翻了；因爲只有當人承認聖子，他才「有」聖父（約壹二23；參太十一27；路十27）。

上面簡略地解釋父語言的發展史（亦即是信經及稱神爲父的根據）是有兩個含義：從一方面來說它指出神啓示的原則：祂永恆的本性是甚麼，在祂向我們所作的啓示也是甚麼，因爲祂就是光，在祂裏面是全無黑暗或欺騙的。從另一方面說，我們若要真能認識神永恆的本性，在我們對祂之認識中真能反映出神自己來，我們的神學思想以及神學語言就非要被祂的啓示來改造不可。

註：

1. 我們不能在這裏詳釋教會歷代是怎樣應付這問題，下列一書有個概述：(O. C. Quick in *Doctrines of the Creed* (London: Nisbet & Co. Ltd. 1954) See especially pp. 25~27, 29~31。
2. *ibid.* pp. 32~33。
3. *Eclipse of God* (London: Victor Gollance Ltd. 1953) p. 23。
4. *ibid.*
5. 或許我們會以為尼西亞信經的重心不在三位一體上，但這意思却是有的。
6. See Burnaby, *op. cit.* p. 20 ff。

7 神學的思想與建造

希臘宇宙觀 (Weltanschauung) 與猶太教——基督教宇宙觀的最大分別乃

是：前者看世界是個絕對的對象，因此這種了解基本上以為這個自然界是可以自給自足的，是就能就本身所提供的資料而給任何現象以最終極的解釋的，一切都不需假外求；換句話說，這種宇宙觀就是在一個封閉的系統內，而用的觀念也是封閉的觀念了。從另一方面說，聖經的宇宙觀就不是這樣了。它認為這宇宙的終極對象不是自己本身，而是它的創造主。因此這世界的存在是沒有絕對的必然性，只有偶發性（contingence）。我們在自然界找不到任何資料可以說明它是非要存在不可的，它的存在是需要一個比它本身更大及更恆久的基礎。聖經作者因此承認這宇宙的存在有全然是在乎神。是基於這個信念，尼西亞神學家就不能不同意聖經作者的一種態度：這宇宙是只能以一種敞開的觀念及敞開的系統來描寫。因此同樣地，我們的神學思想和架構也需要反映出一種敞開性。

A 敞開的宇宙

這種敞開性對正確的神學思想有甚麼關係呢？或者說，為甚麼在思想神，並把這種思想結果搭建成一個系統時必需要有一種敞開性？尼西亞信經承認神是創造天

地萬物和有形無形的主，它的主旨就是要指出神不單是一切可見的和可觸摸的物質界的創造者，也是一切不能見的或可理解的理念界之創造主。不單如此，倘若神是昨日、今日，一直到永遠都是在我們這個時空下介入而工作的神，希臘人橫把這世界分割成爲理念界和物質界的二元論就不可能成立了。正因爲他們是這樣把世界分割了，世界才變成像一個封閉的及看似是能自我滿足和自我解釋的系統。甚麼時候我們除掉這種二元式思想法，整個世界的了解就完全改觀了。

神既是有形和無形的創造主，神的創造就不可能只有限於我們能觀察的極限；這不單是指傳統上的屬靈界，也包括了近代科學向我們呈現的物質界。舉例說，現在我們知道太空的星體是不斷向「外」飛馳的（因此我們說這宇宙是不斷擴大的），倘若它飛馳的速度是低於光速，它的光就能傳到地球，我們就知道那裏有（或曾經有）一顆星存在；但它的速度若是超過光速，情形就有點像賽跑者朝着一個不斷後退的目標而跑，而目標後退的速度又是高過他的時速，他就永遠沒希望能達終點了。換句話說，能觀察的太空並不是一「太空」的全部，在可觀察範圍外之空間或星體是甚麼或在哪裏，我們人類大概永遠都不會知道。因此從廣義的層面來說，連這個本就是屬於物界的星體也是屬於「無形」的了；而它，也是神造的。我

們若不以為神所創造的是只限於我們能見的，我們的世界就會「向外敞開，使它容納那些在我們理解能力之外的事物（註1）」。

這乃是說，我們就是要在這屬物的形下界（別忘記它與形上界是分不開的）真實地描寫它的現象，便不能只描寫那些可被描寫的，可以納入我們已有的知識系統的，連那些不能被固定的或封閉觀念描述的現象或實體，也不能因為不能把它納入已有的系統而拒絕承認它了。事實上這正是使現代科學家深感迷惑和興奮的一個層面呢；倘若在科學界是這樣，以不可見的神為研究對象的神學家又豈不更是這樣？

再者，緊隨着上面一點而有的結論乃是：對一切封閉而一成不變的觀念與系統，我們都要嚴肅地反問它們的可用性，因為當我們要忠實地而又科學地了解擺在前面的研究對象時，它內有的理性架構便會逼使我們改變自己的理念來符合它的本體。這種研究態度對了解及從事神學思想的人來說實在是重要無比的。我們可分下列三方面來界說。

B 希臘的與教會的宇宙觀

希臘宇宙觀基本上是无神的。因为它若不是把神完全摒于系统之外，就是把神「圍捕」於自己小心建造而又封閉的宇宙觀內；它的過程是這樣的：開始的時候它們便有一套世界觀該具備的要素，然後就找一種能納入這世界觀而又不攪擾它的神的觀念；但這是一種甚麼樣的神觀呢？任何一種能這樣納入一套前定式的（*pre-conceived*）世界觀之神，祂本身就沒有任何神性可言——祂只是這世界的產物而已。

基督徒的宇宙觀（註2）就不是這樣的了，在這種世界觀的中央永遠都是神，祂既是萬物的創造者和有形無形的主，祂就會逼破我們每一個封閉的觀念，叫我們對被造的現實界的觀念不斷地更新變化，直到我們對現實界的認識與它們是被造的這一事實相符，並承認它內有之理念架構是本於一個更廣更永恆的基礎。換句話說，基督徒之宇宙觀是先本於神，然後是世界，以及神在歷史顯明的啓示這等材料來建造了。用巴特的話來說，我們是不能在地上架起探射燈來「尋找」神，乃要在「屬天」的背景下來了解「屬地」的萬物。這樣一來，這宇宙的敞開性及「拒納性」（*unformalizability*）就會為我們打開一個全新的境界，而這正是世界意義及統一性之新深度的所在呢。

人若是在希臘二元論的架構上運思，就會落在牛頓式宇宙觀的分割，硬把屬物的官感界與屬靈的形上界一分爲二，結果就是把這可見的自然界封閉起來，使它失去應有的終極意義，進而連它本自有的一統性也遭到破壞，自然界便呈現一片分割凌亂的局面。從文化的層面來說，它的惡果便落實在社會的疏割（alienation）以及人際關係的無意義與荒謬。科學家早對這種分割提出抗議（表達的形式自然有別），可悲的是神學家（包括信徒）對此仍是不自覺的居多（如堅持科學家是管「事實」，而神學家是管「意義」這等看法）。

C 新的世界

科學家在這方面的抗議可從近代大量推出的科學原理（philosophy of science）類的書籍看得到，而較能普及民間的一種表達方式則可見於近代英國廣播公司一個廣播電台推出的節目：「漫長的尋找」（The Long Search）；在其中一個節目中（註3），節目主持人藉着比較牛頓式物理與近代量子物理（quantum physics）來指出人的了解與客觀實物的關係。他在分別訪問了英美物理學家之殿

堂人物後，作出如下的撮述：

(1) 我們充滿了封閉觀念的言語實在不能忠實地描述太空物理或量子物理，因此我們急需整理一些「接近性的語言」(approximative language) (註4) 來擔此重任。

(2) 我們的宇宙基本上說是一個敞開的體系，因此近代物理學家所發現的「真理」只是一種接近真理的描述，而不是最後真理的本身，因為每一個新的發現都會把他帶進一個更新更深的層面，而對這個層面他又是全然陌生的(註5)。

(3) 這宇宙的敞開性及客觀性在在都要求我們發展某些更新的觀念及語言來描述，而同一時間內這些被更新的觀念及語言又會使新發現的「接近性真理」有更清楚的界說和了解。換句話說，一個真正的宇宙觀永不可能是封閉式的或一成不變的(deterministic)，而是敞開的以及全盤性的(holistic)，因為這個宇宙是遠比它構成分子的總和為大啊。

不用說，神學觀念跟物理學的觀念是不一樣的，因此上述的說明不盡是適合的，但到底它們可指出一點：倘若封閉的觀念與系統都不足以描述自然界的現象，它就更不能描述作為萬象之本的靈界了。

註：

1. Burnaby, *op. cit.*, pp. 41。
2. 這裏所指的「宇宙觀」不是像希臘人那種封閉式的思想體系。G. Hendry 認為嚴格地說，基督教是沒有所謂宇宙觀這回事的，因為神既不是這世界內接「空檔的神」(God of the gap)，也不是連接屬物界或屬靈界的神，上引，pp. 1-30。
3. BBC 電台，一九七七年十二月八日(10:35 pm)，蘇格蘭，愛丁堡城。
4. 這就等於說是一種敞開的觀念了，因為物理學家所關心的，是一種接近性的真理，而不是終極真理的本身，參(p)。
5. 亦即是說這宇宙的理性層次是向上敞開，而不能翻轉而向下的。只有當下一層面的理性資料是向上敞開，它原有的內在意義與統一性才會顯露出來。參T. F. Torrance, *Theological Science*, *op. cit.*, pp. 15 ff。

8 敞開的神學思想

我們既不能以一種自我封閉的觀念來解釋自然界現象，要描述神界的實體時就更不可以了。因此一個合法的神學思想和用來表達這一界的神學語言及架構，就非採用敞開的觀念不可。

這樣敞開的觀念是向神學的主體——神——而敞開的，因為按希伯來人的思想來說，神是「不可言喻」的，也是中國人之所謂「道可道，非常道」的。這個信念對尼西亞教父們來說，當他們塑造觀念或命題（proposition）時，這等命題或觀念便一定要有一種「不定整性」，這種不定整性不是它的缺點，而是主題之內在邏輯所要求的。它有點像個上方開了個洞的「圓圈」，以至在洞口上方的研究對象——神——把本身的真實下達於「圓圈」之內；甚麼時候這個洞口關閉起來，它能傳遞的就不再是其上的實體，而是圈圈——觀念或人的體系——的本身了。神若不

能全被人的語言所「捕捉」，我們論及神的觀念與體系就應反映出這種自有的不完整性（intrinsic incompleteness）。

A 教父的智慧

聖巴西流（St Basil，約330—379年，為該撒利亞主教，是罕有的宣教師及作家，反亞流，信苦修）；在討論三位一體的教義時就曾指出：觀念是怎樣敞開是要由它們是向甚麼敞開來決定的（因此神學觀念的敞開性跟量子物理的敞開性是不一樣的）；對神學來說，其觀念之敞開是向着在啓示中自顯的神而敞開，我們是要在緘默中（silence）來尊崇神那不能用言語表達的一部份。他說：「讓那不能接觸的完全越過我們的數目吧（亦即是指三而一這奧秘），這就是為甚麼古希伯來人要用特別方法來寫神那不能宣之於口的名字之原因了；是這樣人才能暗示出神無限的尊榮……我們要嘛就用緘默來尊榮神那不可言喻（的實體），不然也要貫徹始終地用真宗教來記述神聖的事情（註1）」。

聖巴西流的意思是：若要正確地認識三位一體的精意，我們那種「由物件數量

而演變出來的符號」(註2)就非要被「逼破」不可，以至能賦予它一個全新的內涵，不然的話，「就是連我們數點數目的功能也會危害信仰的」。這樣一來，神學思想及表達上就出現了一種兩極性的張力，從一方面說，任何觀念之能被稱作觀念，都要有它「被造性的內容」(亦即是特定的內涵)才能供我們了解，運思及表達的；但從另一方面來說，當要用這種觀念來表達神時，我們又不能說這觀念原有之內涵是適切的，因為在傳遞神之本體上它是不足夠的，可是我們又非要用它不可(註3)。是在這情況下它以甚麼身份被徵用便決定了它是否合法的了，這個身份便是「超越地指向神的媒介」(“medium of transcendental reference to God”) (註4)。它若只是個媒介，而其指向又是超越的神，整個神學語句的意義便不能單在語言的本身內去決定或尋找，而只可以從它所指向的神(亦即神的啓示)來決定了。這就是神學語言的敞開性，是透過它「敞開的洞」它才有機會被賦予新的也是合法的內涵。

隨之而來的問題是：到底神學語言的本質是甚麼？

B 神學語言的本質

一切科學語句都可分為兩大類：存在語句（existence-statements）和協調語句（coherence-statements）。存在語句是指那些與外界實體有相關的語句，這種語句與它所指的同類實體沒有必要性的關係，而人也只有靠經驗才能取得所指實體的知識。舉例說：「這是圓的桌子」便是存在語句，它與一般所指的桌子是沒有必要性的關係的，不是所有桌子都是圓的，而圓的桌面又未必是它所指的桌子。但我們若要對它有一真實的認識，便要去經驗它這句子所特指的那桌子，就如看它、摸它，量度它或用它。從另一方面而言，協調語句（或稱作邏輯語句）則是一種與別句子互構成爲有關聯的及一致性的語句。這等語句是可以靠着抽空的思想或是觀念間之邏輯關係而構成，因此，它跟外界任何實體都沒有必要關係的（註5）；舉例說：「從甲點經過乙點便到達丙點。」

雖然說，語言若要達到傳遞的任務，兩種語句都有其重要的地位，但一切正面科學所關注的卻是存在語句，因為它們均是以一個特定又存在的對象作研究的；是當人對這對象搜集了足夠的資料，又要建立一模型來解釋這些資料時，協調語句才派得上用場。這種以存在語句作科學研究之主要關注對象的事實，對神學更是如此，因為它研究的對象不單是存在的，更是主動地又積極地進入人生活的時空，與

人相遇，並應許要改變一切舊有的秩序。祂既主動創造出這種積極的相遇環境，祂就是毫無條件地把自己賜給我們，成爲我們可認知及傳遞的對象。但我們的語言若真要負起這責任，下述各點就很值得思想一下。

C 神學語言的特性

1. 我們一切的神學語句必要被煉淨到成爲「透明的媒體」(transparent medium)，以至神的啓示能透過它而傳遞開去。它要被煉淨的目的是要使神的啓示在最低的失真程度下而傳遞，這就是教父希拉流(Hilary)所指的神學語言原是 *paradeigmata* (英文: paradigm) 的意思，它們均是人從這世界取來的素材作神界本體的象徵，爲的是指出那個不能被削減到單屬語言層面的神。這樣說來，神學語言就只是便利人(啓示的受衆)能有一種理性認知之工具，它本身並不自存神界的意義，因此也就不能操縱寓於其體內的啓示了。因爲它內含的意義不是人從抽空思想或邏輯推理獲致的，我們藉解釋它來釋放其內含的意義時，也就不能離開神學語言所指的對象(神)來進行的了。它既是本於神自我啓示之活動才使一句普通語

句變成爲神學語句；解釋神學語句時亦只能在那同一的場景下進行才是合理有結果的。

從另一方面而言，人既是藉着這類神學語句（paradigmata，包括聖經語言）才能接受及明白啓示，這種語言的特性也就成了人的了解力及神啓示之客觀性之關係的一個方法論的指標。換句話說，當人構造或解釋這等語句時，他一定要按神內在及活動的理性邏輯來作他的準則，才能忠誠地反映出神在耶穌基督內向人啓示的真理。

2. 我們若是嚴肅地面對上述的課題，用來傳遞神的語言，就一定要經過煉淨了；它原有的意義及指涉都要因其新的對象而被改變和更新。雖然如此，這種改變仍是在這世界之內的，因爲我們仍是活在這世界之內，而我們的認知能力仍是不能越過有限。這就引出兩方面的要求來：從一方面說，我們需要不斷更新舊有的認識和語言，甚至給神學語言的內涵重新界立，使我們的知識能不斷刷新；但從另一方面而言，我們也不要忽略重新建立這種高層面語言與普通語言之間的關係，免得它與現實完全脫離而變得毫無意義。

3. 要我們的語言成爲敞開的語言，它就一定要是被上面來敞開，「因爲人要把

自己的觀念及語言推到越過受造層面的，都只會做出神話而已，亦即是說是把受造的內容投射到神的身上」（註6）。因此，要我們的敞開觀念成爲合法的觀念，就一定要讓由上而下降的神道衝破它才行；正因爲我們敞開的觀念是向自我啓示之神而敞開，這等觀念才是人能了解及傳遞的，同時高層次的語言與普通語言才有建立新關係的可能。

註：

1. St. Basil, *De Spiritu Sancto*, 18: 44。
2. Basil, *ibid.*
3. 這種「騰心」跟哥本哈根派（Copenhagen School）解釋粒子物理是有點相似，參 N. Bohr, *Atomic Physics and the Description of Nature*（Cambridge University Press, 1934）。
4. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, *op. cit.*, p. 21。
5. See T. F. Torrance, *Theological Science*, *op. cit.*, pp. 164 ff。
6. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, *op. cit.*, p. 54。

結 論

創造信仰——生死存亡的掙扎

1 信仰的改變能力

除了家譜外，一章聖經記有這麼多名字的，大概鮮有比得上希伯來書第十一章的了；而它所記的，既不是誰生誰的平鋪直敘，也不是只得一聲問安的羅馬書十六章；在這裏，每一個名字的背後都有一個可歌可泣的故事，一個因着信仰而以血以淚述說出來的故事——他們爲生死存亡而掙扎的奮鬥經過。信仰對他們的要求，不只是在聖日到廟堂獻祭認罪，或是在平日只提供宗教

比較的談論資料；信仰就是他們價值意識的取向，他們存在形式的指標，因此他們不認為信仰是國泰民安之外的一種奢侈品，而是任何存在形式之下的必須品，甚至是決定他們將來存在形式的主要因素。

這些人與信仰相遇的時候，有些本來就是家肥屋潤，備受敬仰的，像亞伯拉罕和撒母耳；但也有的是出身卑微，貧無立錐的，像耶弗他和喇合；不管開始的時候是怎樣，信仰對他們的生命和生存都產生了基礎上的轉移，生活方式的改變：以諾是與神同行；亞伯拉罕是離開本地本族父家，開始一個未知的新旅程；摩西是離開皇宮，與民漂泊；基甸是不再打麥，運策抗敵；而大衛則不作牧人，建立王國。結果呢？却不是每個人都因信仰而道路通達，有些人不錯因信而得生，被稱為義（挪亞、亞伯拉罕）；甚至因信仰而貴為首相（約瑟），一國之君（大衛）；但也有人因信仰而忍受「各等的磨煉」，像「被石頭打死，被鋸鋸死，受試探，被刀殺，披着綿羊山羊的皮，各處奔跑。受窮乏、

患難、苦害；在曠野、山嶺、山洞、地穴；飄流無定。」（來十一36-38）。無論是窮是富，是苦是樂，他們都認定了信仰是一個新的方向，一種新的生命方式，在達到目的之前，是「不肯苟且得釋放」（來十一35），儘管是「並沒有得着所應許的，却從遠處望見，且歡喜迎接」（來十一13）。

信仰是對甚麼人才產生這樣厲害的改變？是個性內向而女性荷爾蒙偏高的天生宗教人士嗎？信仰羣英殿中不是有剛強勇敢的參孫嗎？是窮途落泊想在宗教圈內找避難所的失敗者嗎？富甲一方的亞伯拉罕與養尊處優的摩西也在其中；那麼信仰就是對智商偏低無力管理自己生命的小民才產生了作用了？這也不對，因為洞察時事的約瑟和著作等身的大衛正是我們的榜樣；因此我們仍要問：為甚麼信仰能對各時代不同性格及潛能的人產生這麼大的改變？到底信仰的本質是甚麼？為甚麼在我們這一代的信徒又鮮有相似的經歷？是我們成熟了，可以獨立自主了？抑或如一般講台所說的，我們是冷淡了，屬世了？若真是後者，到底是甚麼使我

們冷淡、屬世的？古時的人就不會冷淡屬世？他們是怎樣起死回生的，是透過培靈和奮興，抑或還有別的因素？

2 信仰的承載力

宗教信仰當然具有超越層面的指涉（transcendental reference）和遍及外在層面的活動（immanent and external activity），前者包括神、天國、來世等因素，而後者則包括由上述因素所導引的行動，包括對現世事物採取的特別價值意識而有的生活，如星期日不去茶樓搶位置而去禮拜堂，朋友中漸漸與同信仰的人多親近而不自覺地疏遠不同或沒有信仰的人，以至祈禱，讀聖經和奉獻金錢等。這個新價值系統形成的初期，人是會非常留意超越層面和遍及層面的直接關聯的；到這系統慢慢形成，他的關注點就會開始轉移，他要問：到底這個信仰在我與別人，我與社會和我與世界的關係是甚麼？我的新價值系統會怎樣決定我

與他們的新關係等等。因為他不能一天二十四小時都活在教會內，所以信仰若是重要的，它就一定得包括我們的全人，亦即是包括我們的社會生活。

人若能成功地就信仰而整理出他對神，對自己和對世界的平衡關係，這種平衡關係就成了他立身處世的一個模式，去承載他對神、對人、對己的經驗和知識，並在社會改變中導引他處世為人的取捨準則。我們稱這種模式為基督徒的宇宙觀（Christian Cosmology），就是人在經驗中發現的世界（包括超越及遍在的層面），將其經驗資料組織起來，建構成一有意義的指導系統，作為他生活為人的一個理據。

這樣的系統該具備甚麼條件，才會成為人安身立命的指導系統？細則自然要視乎人經驗和盼望的內容是甚麼來決定，但大原則仍然是可以尋索的，試分別如下。

第一，神是宇宙萬物，有形無形的創造者，因此也是它的主；世界及其上一切的都是因祂而有，並且賴祂以存；除祂以

外，它是再沒有別的主人或存在基礎的。撒但從來不是世界的主人，現在不是，將來也永遠不會是，他不能擁有一些主權既不屬於他、亦不曾轉讓給他的東西；罪惡力量更大，也不能大到可以遞奪原本就屬乎神的。因此，人就是陷於更深的罪惡中，撒但也不能宣稱世界是屬於他，正如罪人不能因着自己的罪而把世界奉送給撒但一樣，因為世界的主權並不屬於人或撒但，而只屬於神。

世界的主權並不屬於人。不屬於現今的掌權者，不屬於因行惡而通達的人，也不屬於富可敵國的風雲人物或看似能改變自然秩序的科學家；它只屬於萬人的父，宇宙萬物的創造者。這個信念保證，人失敗後能起來的機會，與人在成功時可以跌倒的機會是均等的，這是人類自由的基本保證。因此叱咤風雲的法老且慢高興，勢孤力弱的以色列人也不需過早放棄，紅海是屬於神的，乾旱無水之曠野也是屬於神的，人的將來不必要是過去的延續，今天雖然失敗，明天還有成功的自由，因此他儘管可以四面受

敵，却不被困住；心裏作難，却不至失望；遭逼迫，却不被丟棄；打倒了，却不至死亡。」（林後四8）今日的窮困並不能預定明日的坎坷，正如現在的擁有並不保證明日的通達一樣；明天會是怎個樣子，只在乎今天是否仍然掙扎求存，就像我們從未曾經歷過昨日種種一樣。而掙扎求存的勇氣正是屬於信仰的核心；它曾分開紅海，攻陷耶利哥，使喇合逃過浩劫，傾覆非利士人的神殿；只要人不使信仰從掙扎求存的核心價值淪為生活點綴品的邊緣價值，它仍然可以闖開一個新的明天來。

第二，神既是宇宙世界的創造主，也就是人類歷史的主宰，因為沒有歷史是在自然界之外的。世界既不是自有永有，本身也沒有理由說它非要存在不可，我們就說世界是偶發的（contingent），因此也是不能自我解釋的。任何自然科學或人文科學的解釋都是在這世界之內的，也是局部的現象，是組成線之點，不是線本身，也不是這條線要引往的終局。站在這條線之終點的，也是引領歷史往前走的，不是非理性的命運，或盲目的

機緣，而是曾為愛而犧牲的神，是創造天地萬物的神進入了世界，歷史的生活在歷史中，人才知道歷史的意義和方向。

一切不屬於歷史的並不能改變歷史，而屬於歷史的又只是屬於歷史過程的一部份，他的死亡指出他在歷史舞台的謝幕，因此一切屬於歷史的也不能成為歷史的目的，因為他的存在必預設了他不存在的一天；換句話說，勝過死亡就成為歷史意義的鑰匙了。勝過死亡是指出祂會屬於歷史，活在死亡的陰影下，並曾受歷史最大的禁錮力——死——所拘捕，在死亡的囚室中（陰間），祂不是向死亡屈服，而是與被死亡囚禁的人認同，並向他們傳講被囚的得釋放的福音。當祂從死裏復活，就是向歷史誇勝，並把一新因素帶進歷史中，告訴人死亡不是必然的終局，因為歷史的主正是那位曾活在歷史下，至終又勝過歷史的神。

當死亡的毒鉤被除去，當人知道死亡再沒有力量作終極的拘禁，人就真正自由了，是從一生因怕死亡而為奴隸的景況中得釋放的自由，一種可以全然投身，沒有顧忌的自由。希伯來書說：

「他們因着信，制伏了敵國，行了公義，得了應許，堵了獅子的口，滅了烈火的猛勢，脫了刀劍的鋒刃；軟弱變為剛強，爭戰顯出勇敢，打退外邦的全軍（來十一 33-34）——這是自由生命的註腳，歷史意義的導引力。

第三，神若是宇宙的創造者，歷史的主人，祂更是一個與人立有恩約的神，並呼召一切跟隨祂的人與祂同工，一起去創造（co-create）歷史的將來。世界是屬祂的，歷史也是在祂的導引之下，但祂卻願意與人同工，與人在各種得失的環境下尋索，這正是道成肉身，神住在人中間的意義與延伸。人若從這個角度來了解歷史和自我，結果可以是很具革命性的。從歷史的角度而言，不管邪惡勢力怎樣如脫韁野馬，不管世界變得怎樣無理無神，屬神的人都沒有理由悲觀的，因為洪水雖然氾濫為虐，耶和華仍然坐着為王；我們疲乏的眼睛就可以從紛亂無望的現在而轉到神的寶座，知道祂沒有勾消恩約，知道祂的能力並沒有減弱，但更重要的，是知道祂仍在等待我們回應祂的呼召，與祂一起創

造將來。不錯，祂的呼召並不帶有今生可兌現的應許作爲報酬，只有祂會爲人類捨棄的作參考；一切祈求今生的保障，仍然無法超越自我滿足的惡性循環，陷在這惡性循環之下的，都是沒有自由的人，他只是利用羣衆來達到私己的目的；他之爲着小我或大我的掙扎求存，只是爲保存現況而掙扎，而不是爲突破現況，創造將來而努力，而信仰的掙扎求存却是屬於後者。

3 承載器的老化及更新

信仰是人神相遇的結果，是生命之源、歷史之主與有限的我們相碰的火花；相碰的原因可能是人窮而呼天，也可以是人突然驚覺自己不需要被困於現況，知道現況不是給我們去苟延殘喘的，而是要去突破創新的，他就願意回應與人相遇的神。起初的時候，信仰引起的掙扎總是人與神之間，或人爲着自己而掙扎；不久他就會發現，獨善其身是永遠不會善身的，大我不善，小我

永遠不能獨善，因為信仰不單應付人神的關係，也涉及人在這大羣體中與神的關係；這時從信仰引發的掙扎，就不是個人的掙扎，而是投身羣體中，為着自己也為着弟兄而掙扎，為了存在而掙扎，也為了突破現況，達到更美的存在而掙扎。

這一切之成為可能，首要條件是信仰必須成為可以承載他過去的經驗，和現今因認識而對將來存有的希望的媒介。換句話說，信仰這個承載器皿若是因循而破漏，不能承載我們的經驗，或因自己的偏狹而過於細小，只容一己的得失安危，看不見小我在大我內的責任，也不尊重自己祭司的職份，他的信仰很快就會從他存在的核心價值地位，淪落到點綴生活的邊緣地位。信仰若不是在他飽食終日之外多加一點精神安慰，頂多也只成為他維持現況的努力；信仰帶給他的就不是挑戰，而是安撫；不是委身，而是逃避；不是突破改變，而是苟延求安。一個個人容讓信仰流散到這一地步，信仰就不再是他存在的必須品；一個羣體若讓信仰墮落到這一地步，這個羣體還極可能是政客利用的工具，成為

利益既得者的山寨保障，讓不幸的人繼續呻吟，讓灰心的人在絕望中死去。

香港面對九七的轉變，是香港教會從未有過的更新機會；歷史上不是每一代的人都能目睹時代的轉移，教會也不常能親身經歷如此巨大的時代挑戰，今時今日我們到底要怎樣自省自處了？在九七年來到之前，儘管傳播媒介不斷告訴我們有辦法的人怎樣準備移民撤離，怎樣利用自己的資源去選擇自己的歷史，難道我們就因此漠視了九成以上的沉默者要在沒有選擇之下留在這個地方？中英協議的成果是福是禍與教會自然有密切的關係，但基本上它不是信仰要考慮要掙扎的要件；九七問題對教會其實是只提出了一個問題，而教會要回答的對象也只有一個，他既不是倫敦或北京，更不是自九七問題興起後而冒上來的風雲人物，而是無言又無語的沉野羣衆——那九成以上的香港人。他們的問題乃是：到那時你們仍會在我們中間嗎？在這時你會重新去認識那位擁有這世界的上帝，牽引着歷史的主嗎？在今天你可有聽到這位

道成肉身的神的呼召，與我們一起去突破現在？我們沒有別的地方可以去，沒有可供選擇的歷史，你可預備好與我們一起掙扎求生存，創造將來嗎？過去的不必提了，現在你可開始預備了嗎？

