



[加] 许志伟 著



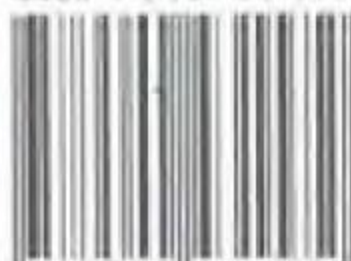
# 基督教神学思想导论

INTRODUCTION TO CHRISTIAN THEOLOGICAL THOUGHT

中国社会科学出版社



ISBN 7-5004-3157-0



9 787500 431572 >

ISBN7-5004-3157-0/B·565 定价: 22.00元



〔加〕许志伟 著

**基督教神学思想导论**  
**INTRODUCTION TO CHRISTIAN THEOLOGICAL THOUGHTS**

中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

基督教神学思想导论/许志伟著. -- 北京:中国社会科学出版社,2001.10

ISBN 7-5004-3157-0

I. 基… II. 许… III. 神学-思想-概论 IV. B972

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第058184号

责任编辑 冯春风  
责任校对 林福国  
封面设计 王 华  
版式设计 炳 图

---

出版发行	中国社会科学出版社		
社 址	北京鼓楼西大街甲158号	邮 编	100720
电 话	010-84029453	传 真	010-64030272
网 址	<a href="http://www.cass.net.cn">http://www.cass.net.cn</a>		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新魏印刷厂	装 订	金元装订厂
版 次	2001年10月第1版	印 次	2001年10月第1次印刷
开 本	850×1168mm 1/32		
印 张	11.5	插 页	2
字 数	283千字	印 数	1-5000册
定 价	22.00元		

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究



## 序 言

卓新平

了解和研究基督教，不仅是教会起源及其历史发展之探，而更重要的应是把握其灵性精神和思想本真。因此，神学思想的探究在整个基督教的认知和诠释中有着极为独特的意义。神学体现出教会的思想活动和理论探索，乃基督教的灵魂和精髓之所在。神学以其形上超越和心智探幽而给人神秘、玄奥、高深之感，其上下求索既令人神往、亦使人却步。显然，在与基督教的对话及沟通中，这种在神学思想层面上的对话最为困难，而若能达其真正沟通，其他隔阂和问题则可迎刃而解。由于其难度之客观存在，中国大陆这些年来虽在基督教整体探寻上颇有进展，却在神学思想研究上显得滞后，尤其在系统神学领域中建树不多，空白较大。所以，如何来构建具有中国特色的神学体系、发展出汉语基督教神学思想，已经成为人们越来越关注的话题。

对于中国学界而言，基督教神学思想的研究大体似应包括两个层面：一是对在西方文化境域中已臻成熟的神学体系加以梳理和认知，二是在中国文化氛围中寻找或创立合适的神学构思和话语。这两个层面相辅相成，有机共构，二者不可偏废。而且，其相互关照和呼应不仅可对中西思想文化的交流与相融提供启迪，更有可能对中国神学建设起到推陈出新、承前启后的积极作用。由此可见，中国的基督教神学思想研究能否有所突破，关键在于其有无开放之态，是否善于对照和借鉴。应该承认，中国学者这些

445 33/05

年来的努力已为之创造了良好条件、打下了必要基础。对基督教神学思想的系统阐述及其中国特色的体系构设,人们正翘首企足,待其水到渠成、呼之而出。

摆在读者面前的这部《基督教神学思想导论》,是加拿大华人学者许志伟博士的新作。许博士长期定居海外,受到西方思想文化的滋润、熏陶,对西方基督教神学思想有着系统的研究和深刻的体悟。然其撰写这部著作的缘由,则正如他自己所言,乃来自其在中国讲学授课的经历,起因于他与中国学者的接触和与中国文化的对话,因此,许博士在此对基督教神学的所思所述,绝非一种以西方社会文化处境中的简单移植,而是在这种接触、交流、对话、沟通中受到启发,获得灵感,找出其共契之点,基此来对基督教神学的核心问题和重要论域加以建设性的重构和阐发。可以说,这是许博士在基督教神学思考层面上跨越东西方、沟通中西思想的一次有益尝试。作为海外华人基督教学者用汉语写就的神学思想导论,其理解、诠释和解读无疑会有助于我们今天对基督教神学的认识和反思,启发我们从比较、对照中悟出中国特色神学体系或汉语神学思想的可能走向及其基本特征。

许志伟博士在这部著作中对基督教神学思想的阐述,涵盖了系统神学的基本内容,包括上帝论、三位一体论、创世论、人性论、原罪论、基督论、救赎论、圣灵论、教会论、圣礼论、末世论等。其突出特点是强调《圣经》原典的意义,以“三位一体”的神学主题来将整个系统神学融会贯通。许博士尤其对“三一”神学有着探究和独特见解,全书亦体现出他对“三一”神学主题的特别关注和强调。这乃我们理解和把握基督教神学的关键。此外,许博士在开篇即介绍了基督教神学的起源和发展、其基本范畴和学科分类、其思维和语言特色、以及神学知识的各种来源等。这为我们了解基督教神学思想的历史和体系,亦提供了一个颇为全面的缩微景观。

阅读这部著作，我们可以体会许志伟博士研究基督教神学的基本思路及其对之叙述阐释的相关进路。首先，许博士对基督教神学思想的研究阐述以《圣经》为基础。他强调，无论在西方基督教文化传统中还是在中国文化传统中，重视对经典文本的研究都是一个优良传统。《圣经》乃基督教的精髓及其神学思想的基础之所在，因此对基督教神学内容的阐发应基于、且依于《圣经》。对《圣经》文本的引用和基于《圣经》的论证遂成为本书的一大特色。其次，许博士以一种历史的视野来展开其基督教神学思想之探。神学思想是一个能动、发展的体系，不离其在历史上的传承、扬弃、重构和创新。为此，许博士对一些重要神学命题的论述，都有着在神学思想史上的回溯和反思，并基于对这些议题在历史中发展变迁的审视，对之加以重新梳理和论述，实现其古今关联。另外，许博士对基督教神学思想的研究乃有着强烈的现实关照。在其看来，神学探讨必须与当代思想文化接触，活生生的神学思想乃教会在现实社会生活中的所思所想。一方面，人们关注、谈论的神学论题会发端于现实社会，即由其现实境遇所引发。神学讨论不离其与现代思潮的碰撞、对话及互渗，反映出时代脉搏的跳动和时代气息的生发。另一方面，这些神学论题亦可能对现实社会产生巨大触动或深远影响，构成“思想”对“存在”的反作用。在此，神学思想不仅有理论意义，亦有其实践意义；不仅是对西方文化的某种概括总结，亦是对中国文化的可能开放、交流。当然，此书主要乃表明其愿意展开这种对话和交流的意向及姿态，而要真正将之实现和完成则仍有很长的路要走。最后，许博士对基督教神学思想的这一体系构筑和理论阐发，亦表现了他本人鲜明的个性特色。如其所言，本书论述的神学内容及其章节安排包括了许博士自己对于基督教神学思想的总体理解和基本取向。这里，我们可以从许博士的神学之思中看出其认知的社会背景、文化处境、信仰传统和思维个性，体会到这种认知、思辨的

生动、鲜活和人格感染。就此意义而论，神学亦是人学，它在追寻终极、超然等玄理之际，亦充分表现为人与人交往、沟通和理解的艺术。

许志伟博士多次来华访问，与许多中国学者建立了学术联系和深厚友谊。我本人与许博士已有多年的学术交往经历，在友好的学术合作中通过真诚对话和认真切磋亦获得了一些重要共识，促进了相互理解。我很高兴许博士能推出这部专著来深化我们在思想层面上的对话，亦希望这种学术上的交流能有助于不同思想文化背景中的人们消除误解、增进友谊、求同存异、和平共存。

是为序。

2001年10月15日

## 前 言

自1993年以来笔者每年都有机会回到中国授课，开始主要是在北京、上海和杭州三个城市，最近又扩展到广州、武汉、成都和西安等城市。笔者在国内讲授的内容主要包括下面三个课题：基督教神学思想、生命伦理和基督教与中国传统文化的对话。其中后两个课题的教材与专著在大陆已经出版了不少，而全面论述基督教神学思想的专著却凤毛麟角。大约三年前，来北京大学授课时，笔者与赵敦华教授提起这个问题，我们一致认为，确实需要有一本概括性的神学思想导论，从而使学生对西方文化的精髓——基督教神学思想——有一个比较全面的理解。这样，当世界各地的基督教学者们来到北京大学或其他大学讲学以及与同学们进行专题交流时，同学们就不会再陷入“只见树木，不见森林”的困境。这就是写作本书的最初缘由吧。

笔者一直认为写一本比较全面的导论常常是讲易行难，基督教神学思想的发展与研究在西方两千多年来从未中断，其资料与著作更是汗牛充栋。仅英语的基督教思想的学术性刊物就数以千计，更不用说专著了。笔者是加拿大维真学院图书馆委员会的成员，对此深有感触，每年为了如何充分利用有限的资源来选择购买对学生及老师最有裨益的神学著作就常常费尽脑汁，这本身几乎就成了一个研究项目。撰写手头这本导论也有类似的难题。在英语世界，已经出版的神学导论不可胜数，其中不乏优秀之作。笔者曾经想过，如果翻译其中一本，岂非省事。然而，在翻阅了学



生时代所读过的、以及近期作为教学参考所使用的数十种导论性的著作后，笔者以为，无论就资料的选取、铺陈还是表述而言，撰写一本汉语的神学导论，对中国读者来说可能更为適切。故笔者不揣浅陋，勉为其难，用汉语写就这本神学思想的导论。

下面我将向读者简略地介绍一下本书思考的一些特点。

首先，在本书论述的内容和安排上必然包含了笔者本人对于基督教神学思想的总体理解和基本取向。例如，我把创世论放在上帝论中一起讨论似乎有点不合传统做法。但我是刻意要把上帝与世界更紧密地连在一起，在我看来，两者对于其他神学思想都有决定性的作用。此外，我特别关注的是三位一体的神学主题，这一点国内的朋友们都知道，本书的读者们也将很快通过本书而了解，在基督教神学思想中强调“三一”思想，并不等于说它比其他的神学思想都重要，而是因为它的意义将贯穿于其他神学思想之中，从而使这些神学思想能更紧密地相容贯通，并赋予它们以更丰富的内涵。因此，读者会发现本书中“三一”的思想已经融入所有其他的神学课题。但为了避免重复，笔者将主要在第四章中讨论三位一体的概念发展过程，而在其他章节具体论述了三位一体的关系，如第三章集中从圣父的角度加以阐述，第七章从圣子的角度加以阐述，第九章以圣灵与圣父、圣子的关系为线索。其次，在这部导论的每一个专题的讨论中，笔者都较注重引用基督教的经典文本——《圣经》，原因之一在于中国传统一直以来比较重视对经典文本的研究，这是一个优秀的传统；之二，在中国，《圣经》目前仍不是最普及的读物，甚至学者们对《圣经》的内容亦比较陌生，而《圣经》正是基督教的精髓所在；之三，笔者认为，只有以经典为基础，才可能真正深入探讨基督教神学思想的内容以及它们的发展过程；故较多引用《圣经》文本来说明问题是本书的特色。再者，在讨论每一种神学思想时，笔者非常注重资料的选取。选取标准本身就构成了本书的取向，笔者的标准主

要是看它们是否在神学思想史上具有重大意义，是否符合圣经传统，是否可以与当代思想文化接轨，以及对社会所产生的深远影响。最后，在每一个神学思想题目中，我尽量让这些神学论题与现代的文化思潮相碰撞、切磋和对话。毕竟，如果神学不能实践，那么它对现代中国人也就没有多大意义了。但是，基督教思想与中国传统文化的交流是一个巨大而复杂的课题，以笔者有限的学识，及本书有限的篇幅，在此不可能一一铺陈；本书若能在这个方面起到抛砖引玉的作用，笔者就觉得已经达到目的了。

本书得以完成，要感谢几位以往在维真学院学习过的同学们的帮助，他们是朱晓红博士、梁慧博士和周伟驰博士。本书所采用的资料主要来自笔者在加拿大所使用的英文教材，经过多年的积累，笔者对许多问题形成了自己的一些基本看法，并用英语将这些论题一一撰写为文，为在国内的讲学，又将其一一翻译成中文。朱晓红等几位博士对译文进行了语言和修辞上的润色，之后，我自己又统一加以修改与校对，有时未免画蛇添足。所以读者若看着顺畅，此乃他们之功劳；若有不通之处，则为我之过错。此外，还要感谢 Terries 和 Chilly 两位助理，是她们把我那难以辨认的手稿“化为”清晰流畅的中文书稿，否则本书将无法面世。最后要感谢中国社会科学出版社的冯春风女士在本书编辑过程中的尽职尽责，对于她所表现的敬业、乐业精神深表敬意。

## 作者简介

许志伟，男，客籍人，生长于香港特区，中学毕业后再移民到北美为客。曾肄业于美国加州大学（洛杉矶分校），加拿大卑诗省哥伦比亚大学及安省多伦多大学，先后获得医学博士、哲学博士及神学硕士等学位，现任卑诗省哥伦比亚大学维真学院教授、中国研究部主任及《维真学刊》主编。1993年开始回国内讲授基督教神学与伦理及生命伦理等科目，被北京大学、复旦大学、四川大学与香港大学等聘为兼职教授，并担任北京大学应用伦理中心学术委员、研究员与生命医学伦理研究组组长。在国内已出版多部学术专著，即将出版的有《中国医学伦理辞典》（河南大学出版社2002年）。

## 内 容 简 介

本书全面系统地论述了作为西方文化精华和灵魂的基督教神学思想。全书内容包括：创世论、上帝论、三位一体论、人性论、原罪论、救赎论、基督论、圣灵论、末世论等，基本上涵盖了基督教神学的中心思想和基本观念。全书以圣经为基础，把神学的基本观念放在历史的大视野中去考察，为读者了解基督教神学的历史和发展脉络提供了十分清晰的线索。

全书以作者在北京大学、复旦大学等地的讲稿为蓝本，综合了学术界和作者本人的最新成果。

# 目 录

序言	(1)
前言	(1)
第一章 基督教神学的介绍	(1)
神学的发展	(1)
神学的分类	(2)
神学的起点	(6)
神学、信仰与理智	(7)
神学的语言	(13)
第二章 神学知识的来源	(16)
启示作为神学知识源头之一	(16)
理智作为神学知识源头之二	(32)
传统作为神学知识源头之三	(34)
宗教经验作为神学知识源头之四	(37)
第三章 上帝属性与创世	(42)
上帝的“位格”性	(42)
上帝的“父”性	(44)
上帝的超越与临现	(47)
上帝的全能	(50)
上帝作为创造主	(51)
“从无创有”的创造观	(56)



上帝对世界的持续护佑 .....	(58)
上帝的权柄 .....	(60)
创造的善 .....	(61)
苦罪与创造 .....	(62)
<b>第四章 三位一体</b> .....	(71)
“救赎三一” .....	(72)
“本质三一” .....	(78)
内在一 .....	(85)
三一教义之实践意义 .....	(99)
<b>第五章 作为上帝形象的人</b> .....	(104)
“人”与“位格人” .....	(104)
西方人文精神的人观 .....	(105)
人类的生物性 .....	(106)
人类的心智性 .....	(107)
人类的社会性 .....	(109)
人类的多维度、时间性与潜能性 .....	(110)
基督教的人观 .....	(112)
基督教人性论的基础：“上帝的形象” .....	(113)
上帝的形象：理性的灵魂 .....	(114)
上帝的形象：身心整合体 .....	(116)
灵、魂、体与三相法 .....	(121)
上帝的形象：关系的维度 .....	(124)
耶稣：上帝的完美的形象 .....	(135)
上帝的形象的能动性和末世性 .....	(136)
总结 .....	(138)
<b>第六章 人的罪性、原罪与罪责</b> .....	(142)
罪的定义（I）：上帝形象的扭曲 .....	(142)
罪的定义（II）：上帝荣耀的亏缺 .....	(146)

---

罪的本质	(148)
罪的核心	(152)
罪的个体性、群体性与普遍性	(155)
“罪的机会”与原罪	(162)
罪与人的自由	(166)
<b>第七章 神人二性的耶稣基督</b>	<b>(170)</b>
耶稣基督在基督教神学的中心地位	(170)
耶稣基督的神圣性	(171)
耶稣作为神的儿子	(171)
耶稣基督是主	(172)
耶稣是上帝	(173)
耶稣是救主	(173)
耶稣启示上帝	(178)
耶稣基督的人性	(179)
童女所生的耶稣	(182)
逻各斯与基督	(184)
耶稣基督的神人二性	(186)
独一本性论	(187)
二重本性论	(189)
“虚己”的基督论	(193)
历史的耶稣	(194)
基督复活的事件与意义	(199)
<b>第八章 十字架与上帝之救赎</b>	<b>(204)</b>
基督教的救赎观	(204)
圣经传统中耶稣基督赎罪的意义	(206)
神学传统中耶稣基督赎罪的意义	(213)
因信称义	(224)
重生、称义与成圣	(231)

基督救赎的范围·····	(236)
普救论·····	(236)
拣选与预定·····	(240)
预定论·····	(240)
<b>第九章 圣灵的位格与作为</b> ·····	(247)
导论·····	(247)
圣经的圣灵观·····	(252)
圣灵的位格性·····	(255)
早期教会论圣灵·····	(261)
作为恩赐的圣灵·····	(266)
作为爱的圣灵·····	(269)
亲子之争·····	(272)
<b>第十章 教会与圣礼</b> ·····	(283)
圣经传统中的教会观·····	(284)
新约圣经中教会的图像·····	(286)
神学传统的教会观·····	(290)
当代的教会观·····	(293)
圣礼·····	(293)
浸礼的意义·····	(295)
圣餐的意义·····	(298)
教会与圣礼之间的关系·····	(301)
<b>第十一章 基督教末世论</b> ·····	(306)
圣经传统的末世论·····	(308)
基督教神学传统的末世观·····	(318)
基督教末世论的社会意义·····	(323)
时代论·····	(327)
<b>索引</b> ·····	(335)
<b>圣经索引</b> ·····	(353)

# 第一章 基督教神学的介绍

## 神学的发展

“神学”在英语是“theology”，由两个希腊词“theos”与“logia”组成。“theos”的意思是“神”，“logia”的意思是“言”，合起来就是关于神之言说，即神学。在古希腊，诗人荷马(Homer)和赫西奥德(Hesiod)在他们的神话中描述种种的天神，因而他们被人们称为“神之言说者”(theologoi)或“神学家”。早期教父曾借用亚他那修(Athanasius)用“theologia”来指称限于有关神本性的言说以区别于有关神之工作的知识；而奥古斯丁(Augustine)则以此词专指神的知识。后来发展起来的基督教神学大大拓宽了这一词的内涵，使神学指的不仅是对基督的门徒所信赖与崇拜的上帝之本性、作为与目的的言说，更包括对它们的系统分析、思考评估与辩论。

神学的对象既是上帝，而上帝又是通过启示让人知道与认识的，启示同时又必须通过人的信心才能掌握，那么神学何以成为一门学科、一个学术领域呢？事实上，神学不仅在传统上被视为信仰的科学，在中世纪时更被誉为科学中的女皇。它的发展过程受到12世纪时在欧洲设立的大学制度的影响。当时的巴黎大学、牛津大学与布鲁拿大学等的学科体制就包括人文科学、医科、法律与神学在内。在此背景下，神学便由传统的研习场所即修道院

与教堂转移到大学，在那儿神学亦由对实际的基督徒生活的教导渐渐进入对抽象理论的思考。13 世纪的托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)在这方面有较大的影响。他坚持认为神学是一门理论和思辩的学科。但到了 18 世纪启蒙时代，由于新教的马丁·路德(Martin Luther)和加尔文(John Calvin)都力图强调神学的实际意义，又因为神学越来越受圣经及信仰教条的限制，故大学认为它不符合理性要求，将之贬为实际科目，与医学、法律并列，并认为只有哲学才是真正追求真理的学术领域；在这种情况下，神学又返回到教会中去。今天在北美，一般大学都不设神学课程，充其量仅设宗教学课程，这也可以看出神学在过去所受的束缚所造成的对今天发展的局限性。

## 神学的分类

神学作为对上帝的本性以及其作为与目的的分析与论说可以分为五个互相关连的类型：圣经神学、系统神学、历史神学、哲学神学与牧养神学。

(1) 圣经神学——强调基督教神学与新旧约圣经的密切关系。新旧约圣经是神学对基督教信仰严谨和有条理的表述的基础，亦是神学内容的源头。因此，圣经神学成为神学的一个重要分支是很自然与合理的。通过比较和描述的研究方法，它主要的目的是发掘圣经正典的 66 本书中的神学内容。为了避免使这种神学缺乏当代意义，当代学者更提出一种规范性的圣经神学。它的方法是把圣经中那些局限于时代与文化背景的概念删除，最终的目的是从圣经中发掘出跨越时空的神学真理。可以说，这种“纯”圣经神学与完全忠于圣经的系统神学并无两样。系统神学可以说就是系统圣经神学。

(2) 系统神学——所谓系统，可以有两个意思：其一是指有



组织、有条理地把以圣经为基础的基督教信仰清楚地予以表述。其二是强调神学方法及其前设的重要性，把基督教信仰与神学原则有机地组织起来，使得神学系统中的任何一部分与其他部分不仅没有冲突，而且是相互关连而形成的一个有机体。从这种意义上来说，教会早期的种种信经都是系统神学的产物。因此，中世纪的系统神学大多沿着尼西亚信经 (Niccan Creed 325 AD) 而发展起来。第一部系统神学著作当推巴黎大学的伦巴德 (Peter Lombard) 的 *Four Books of the Sentences* (1155—8)。它的内容分为四个部分：(i) 三一神论；(ii) 创造与罪；(iii) 道成肉身与基督徒生活；(iv) 圣礼与末世之事。阿奎那的《神学大全》(*Summa Theologica*) 也是承袭伦巴德的思路撰写的。无独有偶，新教的加尔文著的《基督宗教要义》(*Institutes of the Christian Religion*) 也分为四：(i) 神论；(ii) 基督中保；(iii) 救赎；(iv) 教会生活。在此巨著中，加尔文对基督教信仰的核心思想系统地展开论述。

(3) 历史神学——这一神学类型在认定基督教神学具有跨越时空普遍意义的同时，更强调基督真理会受到特定的时代与文化背景的影响而产生其独有的时代特征。这也就说明，神学的普遍性会因在不同的时空的应用而得到补充与体现。从这个角度而言，新约圣经亦可被视为第 1 世纪的系统神学。阿奎那的神学是 13 世纪的系统神学产物。路德的神学又是属于 15—16 世纪那个时代的。因此，历史神学就是研究独特的历史处境是如何影响基督教神学思想发展的。例如，“因信称义” (*justification by faith*) 的教义在欧洲文艺复兴晚期的出现与发展绝非偶然。我们可以这样说，有很多的基督教神学思想是从世俗文化与哲学思潮中吸收与转移过来的，但它们与基督教信仰的基本来源（指圣经与传统）不仅没有冲突，反而使信仰得到更清楚有力的阐释，三位一体教义就是一个很好的例子。但有些吸收了世俗文化的神学思想也会混淆圣经的基本启示，例如关于把人分为灵、魂、体的三相法。有些

神学思想根本上是错了，例如上帝之不可受苦性的观点，是因为被希腊思想误导而产生的。换言之，通过两千年发展的基督教神学思想不是完全无误的，它有某种临时性的特质，它对“修正”是持开放态度的。

研究历史神学基本上有两条途径：其一是专门研究某一时期或某一神学家或某一神学学派的神学。这样每个时代的重要神学思想特征与其发展过程便会凸现出来，同时，诸如奥古斯丁、阿奎那、加尔文等重要神学家的代表性研究方法也会被梳理出来，并为后人提供不同的研究模式，以做借鉴。其二是专门研究一个或一组的教义在教会二千年来的发展与转变轨迹。这种研究途径首先使人认识到教义在不同时代是可能有不同诠释的。其次，通过追踪同一教义在不同时代的不同演进与诠释，可以让人们了解到神学与世俗文化思潮之间的张力与关系，提高人们对当代神学思想与20世纪文化之间互动关系的认识，并且能够清晰地掌握每一种神学思想与教义的历史发展脉络。一旦有新的神学思想出现，便可以条分缕析地追溯其历史发展源头，为它的正统性与可行性提供准确的评估及有力的辩护。

(4) 哲学神学——人们常将神学的思考范围与研究局限于教会之内，认为它是宗教信仰范围内的活动，但实际上它提出的很多问题，往往在基督教群体之外都会引起热烈的讨论。例如，世界上有神吗？人的生存意义是什么呢？哲学神学研究的重点是探讨神学与哲学之间的共同点以及它们之间的关系。阿奎那用五个证明方法(Five Ways)去论证上帝的存在便是哲学神学的典型例子。此外在他的《神学大全》中，他也大量使用亚里士多德(Aristotle)的哲学语言与思维方法去推断出他的神学结论。其他例子还包括19世纪种种不同的基督论(Christologies)是受到黑格尔(Hegel)的历史哲学影响；<sup>①</sup>20世纪布特曼(Rudolf Bultmann)基督论与生存主义的密切关系；<sup>②</sup>以及当代学者用过程哲学去理解

上帝的受苦论等。<sup>③</sup>在这些例子中，哲学与神学之间的关系不少是积极的，是有互相参照的作用的。

因此，不少神学家认为哲学提供了一个良好的理论基础让人去思考神学，并用一种哲学的批判性态度去审察所有的神学观点与论证。他们认为用这样的哲学方法去处理神学，最终会巩固与维护神学所树立的真理。但与此相对的是，历来亦有不少神学家对哲学持否定的态度，远在差不多二千年前，教父德尔图良(Tertullian)就问：“雅典与耶路撒冷有何相干呢？”20世纪的巴特(Karl Barth)也认为，借用哲学研究方法去思考上帝，最终是干扰上帝的自我启示并侵犯了他的自由。这些较为偏激的态度主要是为了反对某些神学家的主张，即认为哲学除了作为精细评估神学观念的工具之外，更为神学本身提供思想内容。我们认为，神学作为一门学问，如同其他一切学问所提供的真理一样，都具有普遍启示(详见下文)的意义，但神学也有其自身非常独特之处，即它大部分的内容还是来自特殊启示——圣经。从这种意义上来说，哲学作为研究神学的其中一个方法是应该接受的，但哲学是神学内容的来源却是完全没有道理的。

(5) 实用性神学(牧养神学)——有人认为，学术性的神学讨论缺乏实际的生活应用及对社会不产生应有的影响。在这里我们所讨论的实用性神学，不仅是指某些具体的牧养性的神学技巧，例如讲道学、宣教学、辅导学等。我们更为关注的是，神学的实用性是在于它不仅与人的信仰发生直接关系，它也对人的实际生活产生重大的意义，因为信仰原本就应该是关乎一个人的整体生命的。换言之，实用性神学强调神学是活的，而不是僵化的教条，它完全可以亦必须灵活地、有生命力地应用在个人日常行为与社会生活上。僵化了的学术性神学是现代过度理性化神学的偏颇之处，但这原不是基督教神学的精神。17—18世纪在英国发生的清教运动，以及20世纪在拉丁美洲兴起的解放神学都是说明基督教

神学之实用性的极好例子，它们对社会产生过极大的影响。可以说，不同类型的基督教神学都应该具有它们的实用性的。

### 神学的起点 (Prolegomena)

何以神学讨论需要一个“起点”——即所谓“prolegomena”? Prolegomena 这个希腊词原本的意义是“前言”。神学讨论的“前言”就是说，在研讨一门以基督信仰为内容的学科之前，有某些基本预设是需要先说明的。自欧洲启蒙运动以来，随着欧美社会的世俗化，关于神学的讨论人们不能再如以往地假定所有的人都必然接受基督信仰并对它的内容感兴趣。例如，我不能一开始就谈论上帝的创造世界，因为你可能根本就怀疑上帝的存在，对世界的起源就持有不同的看法。你甚至认为这些问题根本没有讨论的必要。所以，“为什么”(why) 讨论神学是必须有的前言，“如何”(how) 去讨论神学及对讨论的内容是“什么”(what) 亦需要提供前言。因此，在当今世俗化、宗教多元化的世界图景下，基于一个大众都可以接纳的共同起点进行神学讨论尤显重要，这就是神学讨论的“前言”(prolegomena)。

对于现代神学而言，人类生存的某些最基本的经验被认为是重要的神学起点。例如，19世纪德国神哲学家施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)认为，神学的起点是人的“一种绝对依赖的感觉”(the feeling of absolute dependence)；当代神学家保罗·蒂里希(Paul Tillich)则认为，人的最基本的经验中可以成为神学讨论起点的是人类共同渴望的“终极关注”(ultimate concern)；另一方面，卡·拉纳(Karl Rahner)则认为，人类有一种基本的超越人性限制的要求。这些神学家都认为神学可以对这些人类基本的感受、渴望和要求产生回应，做出回答，因此人的生存可被视为神学讨论的理想起点。

持相反立场的是一批反对以人的处境或需求作为神学研究的起点的神学家。这方面最具代表性的是 20 世纪神学泰斗巴特，他认为上述的种种神学起点的最终结果是把神学贬为人学，他尤其强调神学作为上帝的启示本身是绝对自主、自决、自足的。上帝的存在不是因为人有需要，他的“自我揭示”（self-revelation）也不需要依赖于人的哲学的帮助。所以，在这个神学讨论的“起点”问题上，神学家们并没有一个共识。早年的巴特激烈地反驳施莱尔马赫的观点，但在晚年他对自己的立场亦做出明显的修正，这从他晚年的著作《上帝的人性》等书中可以看出端倪。<sup>④</sup>我们认为，对于这个问题的看法应持一种平和的态度，既不能单用人的感受或需要来建立神学的“起点”，因为过分依赖人学最终会导致“无神论”；但也不能把人从“起点”上排除出去，因为完全排除人学则会导致“唯信主义”的危险，即把神学变为一种完全由神学内部自身的标准予以支配与辩护，无需神学以外（如人的经验）印证的思想系统。

### 神学、信仰与理智

我们研究神学既因为上帝的主动“自我启示”，亦因为人本身的经验与需要，神学讨论的方法自然包括了“信心”与“理智”两个层面。自启蒙运动以来，“信心”或“信仰”（faith）被认为是一种头脑简单、缺乏批判精神的低等知识。康德（Kant）把信仰视为一种在主观上充足、但在客观上不充足的信念。康德这种对信仰的见解，从认知论角度而言无疑是对的，从基督教神学的立场而言，“信”却不仅具有认知论的意义，它更包括人类救赎的道德与本体论方面的意义。换言之，“信”不仅是人获得关于上帝的种种知识，更是人获得拯救的途径。马丁·路德的“因信称义”的“信”，虽然不是完全与知识无关，却明显是超越知识范畴的（见



下文)。

信心的认知维度：在基督教神学的传统中，阿奎那对信心的理解是最为理智的。他认为“信”是介于知识 (scientia) 与主张之间的。知识具有强大的逻辑说服力，并且显而易见地是对的，而信仰则是在没有足够证据支持的情况下相信某事物的真实性。阿奎那不是说基督教信仰是反智的，他只是认为虽然“信”与知识、理性有关联，但是理智本身并不足以证明通过信仰认为是真实可信的事物。归根结底，阿奎那认为基督教信仰，即神学，是人上帝启示之回应。从这个角度而言，它是应当超越理智的。这种立场是与圣经的观点相当一致。从圣经立场而论，“信”既是人的一种心灵活动，同时亦是神的一种恩赐。新约使徒保罗说：“你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是上帝所赐的。”（以弗所书 2：8）在这里保罗强调信心乃是从上帝而来的礼物。但同时新约圣经也有不少经文表明信心亦是人的自主行为。使徒约翰曾转引耶稣的话说：“你们心里不要忧愁；你们信上帝，也当信我。”（约翰福音 14：1）使《徒行传》也曾记载保罗对人说：“当信主耶稣，你和你一家都必得救。”（使徒行传 16：31）从圣经的教导与教会传统所持的立场看，我们认为“信”是上帝的恩赐，但同时亦是人的自主行为。

信心的拯救维度：从圣经传统而言，信心除了具备知识的层面外，更包含一个救赎的维度。新教的鼻祖们最大的贡献正是重新发掘与发挥了这个维度。对“信”马丁·路德是从整个人与上帝的正常关系去理解的。他认为所谓“信”上帝，即是过一种上帝希望我们过的那种生活。因此，路德的“信”是由三部分构成的。首先，信仰不仅是历史性的，更是关系性的。“信”不仅是信圣经福音所记载的耶稣事迹的真实性及其历史的可靠性，“信”更是相信耶稣为每一个人的救赎而死，他的死更与个人有切身的关系。

其次，“信”包括一种信任的成分。马丁·路德喜欢用一个坐船过海的比喻来说明相信与信任之间的关系。一个人若仅相信船的存在而心底里却不信任它可以安全地把他载到海的另一边，他就不会愿意坐上船，而结果是这人仍然过不了海。从这个比喻可以看出，“信”不仅是相信上帝是真实的存在，更是信靠他的应许、保守、信实，可以将自己委身相托。因此，“信”的效应不在乎人的信心的强弱，而是在乎信心的对象的可信任与可依赖程度。但同时我们也得承认相信的“信”与信任的“信”是有密切关系的，因为我们相信的事物会在很大程度上支配我们的态度与行动，即我们是否愿意在行动上表明我们依赖那事物。马丁·路德比喻中谈到的那人虽然相信船的存在，但显然他不相信有关船的某些素质，例如船的结构或海员的经验，以至于他不能作出一个完全依赖的决定。《希伯来书》的作者认为人必须相信上帝以及他的信实才会采取行动去亲近他。“因为到上帝面前来的人必须信有上帝，且信他赏赐那寻求他的人。”（希伯来书 11: 6b）。因此，对传统新教教义而言，“信”就是信任新约圣经见证的耶稣有能力把人从罪中救赎出来。

最后，马丁·路德认为“信”会使信徒与基督联合为一。在他的名著《基督徒的自由》（1520）一书中，他说：“信心的意义不仅是灵魂领会到圣言是何等的满有恩典、自由及圣洁，信心更把人的灵魂与基督联结在一起，就如新娘与新郎联结在一起一样。”“信心使双方合而为一并相互委身，在信徒对耶稣基督全然的交托中，圣灵便住进他们心灵的殿堂里，他们因着信基督而被赦罪、称义，并得着永生的盼望。”<sup>⑤</sup>同时，圣灵更使人的信心不断增加，使人对所信的知识也不断增加。（详见下文救赎论章）

信心与理智：在上文我们已经看见信心的涵义包括一个认知的维度，因此信心与理智亦有必然的关系。理智基本的意思是借助某些事物通过演绎或归纳的方法，推断出逻辑的结论。从这种

意义而言，起码信心与理智基本上是没有冲突的。人需要理智的帮助去理解自己所信的是什么；并且若要有条理地说明信仰的内容及其合理性，则更缺少不了理智的运用。圣经中有不少用理智进行简明逻辑推理的例子。耶稣就曾说过：“瞎子岂能领瞎子，两个人不是都要掉在坑里吗？”（路加福音 6：39）这是简单地用理智推断得来的结论。但到了中世纪及启蒙时代，理智受到特别的重视，它被定义为一种证明某些存在合理性的能力。这样一来，理智的地位便大大被提高，成为真理的标准。为此，康德就曾主张宗教必须被限制在理智的范畴之内。换言之，圣经中所有一切超自然的记载都是在理智的范畴之外，应予删除。

虽然这种以理智为真理标准的立场不被教会所接纳，但罗马天主教会却相当欣赏这种崇尚理智的作风。在中世纪时期，他们在运用理智去证明上帝的存在作出过很大的努力。例如，有不少人认为阿奎那提出的对上帝的五个论证方法，便是试图用理智证明上帝的存在。我们不妨看看阿奎那的五个论证方法是什么。

(i) 世界是动的。有动必有因，千万个“因”的源头必有一个第一因。上帝的存在便是第一因最合理的解释。(ii) 世界的事物是由因果所造成的。就如第一个方法论到的，上帝的存在是原始的因最好的解释。(iii) 人的存在是偶然的。即是说，人的存在是需要解释的。人存在的原因只能在已存在的和必然的存有中寻找，这先存的及必然的存有最合理的指称对象当是上帝。(iv) 人的价值如真、善、美等，它们来自何方？起因是什么？在这一点上，上帝也是最可靠的源头。(v) 世界的秩序是经过理性设计以及有目的的。显然，在谁是设计者这个问题上，上帝也是最好的解释。可见阿奎那的五种方法，其实归根结底是对一个“因”的追寻。世界种种的“果”，上帝是最合理的“因”。

然而也有人相信阿奎那的动机其实不在于证明上帝是否存在，因为在他洋洋四千多页的《神学大全》一书中，只有两页讨

论到“上帝是否存在?”这一问题,而且“上帝存在的证据”这句话在阿奎那的讨论中根本没有出现过。事实上,我们也不能说阿奎那因为这些简单的因果解释与论证就“信”上帝的存在。他在《神学大全》中表明,他“信”上帝存在的基础是因为上帝的自我启示。他的基本的信念是认为被造的世界反映上帝,上帝是世界的创造者,人运用他赐的理智应该看得见创造者的设计与痕迹。换言之,人们对宇宙世界的奇妙与规律,应该从上帝的存在及是创造主的信念中获得合理的解释,而不是反过来从世界的理性秩序去论证上帝的存在。其他著名的神学家如帕斯卡(Pascal)、齐克果(Kierkegaard)等人认为信心是人的一种超越理智的心理活动,而不是理智活动的产物。但他们欲说明的仅是“信”是在“理智”之先,而不是说基督教神学不可以借助理智为它的信心提出合理的辩护与论证。维特根斯坦(Wittgenstein)在其《文化与价值》一书中就曾说过这样一句话:“基督信徒提出种种证明只是要给他们的信仰一种合乎理智的分析及根基。他们却不是因为他们所提出的证明而相信上帝的。因此,我们可以用安瑟伦(Anselm)两句名言把基督教神学的理智与信心的关系归纳起来,他说:“我寻求了解不是为了信,乃是我信,为的是可以明白。为此,我也相信:除非我相信,否则什么也不能明白。”换言之,理智不会令人“信”上帝,但理智可以给信上帝的人的“信”做出合乎理性的解释与辩护。

教内、教外的神学:从讨论信心与理智之间的关系就必然寻至另一个重要的神学问题,那就是研究神学是否必须具有委身于该信仰的前提?或说,教外与教内研究神学有何不同?这个辩论远在12世纪巴黎大学建立之初已经开始。那时伯尔拿(St. Bernard)认为神学是为辩护基督信仰而存在的,辩护者对信仰的委身是不可缺少的。而亚伯拉德(Abelard)对此持反对立场。这场辩论从12世纪开始至今天的20世纪末似乎仍未有定案。认为

研究神学无须有信仰立场的学者提出了两个辩护的理据：第一，他们认为神学对信仰必须提出批判性的质疑，包括神学的方法、内容及它的可信性。持有信仰立场而身处在教内的神学研究者就不容易对神学真理采取这种批判的态度。其次，神学独立并抽离于信仰的优点在于避免了在评估真理时抱有任何主观上的偏见。持这种立场的学者认为，真理与委身信仰基本上是互不相容的，只有对基督信仰持中立态度的人才能有资格给基督教神学作一个理智的评估。一旦委身于信仰，评估真理时便会由于主观的色彩而失去客观的判断。换言之，教外学者研究神学比教内学者更胜一筹。我们认为这种立场严格来说不是完全正确，但也不是完全无理，因为事实上有不少持有信仰的神学研究者在某些可以有多种解释或未完全确立的神学思想立场上，盲目与固执地坚持己见，这种不开明的态度是应该得到纠正的。

但认为必须持有信仰才可以研究神学的人也提出三条理由反驳上述观点。首先，追求真理与委身信仰并无必然的张力关系，它们应是可以共存与相容的。况且，既是真理，又怎能不委身？进一步而言，既然是委身，对真理的真实性自然会有更严格的要求，亦会作出更理智、更批判性的评估。先入为主地假定所有的教内神学学者都存有主观偏见，不能对神学作出客观理智的评估，可能本身就是一个没有理智的偏见。而且，反过来说，不委身信仰的教外的学者不见得就必定能站在中立的位置而没有主观偏见。不少自然科学的研究者都宣称科学是客观的，而且科学家的态度都是中立的。但实际上，所有科学的设计与实验、分析与结论都涉及主观价值的成份。因此，那些否定持有信仰的神学家的主张，就如同全盘否定科学家的价值取向一样，都是不合理的。我们相信，更重要的是基督教神学不是一个抽象的思想系统，而是信仰群体在宗教的礼仪崇拜及个人生活中对一个有位格、与信徒有对话的上帝的反思与回应。我们不完全否定没有信仰立场的学者对

神学研究会有某些贡献，但同时我们亦很难设想，一个不通过祷告与上帝对话的人，不存着聆听上帝对他说话的心态去研读圣经的人，一个不参加基督徒群体生活的人，一个对上帝缺乏敬虔心态的人，他真的能清晰地洞察与了解他所讨论的神学中的上帝是谁吗？

### 神学的语言

人的语言能够充分描述上帝吗？有学者对此表示怀疑并指出，人的语言尚且不能描述咖啡特有的香味，又怎么能期望它能描述上帝呢？基督教神学对这个问题的回应历来是采用类比的原则。类比原则所持的基本观念是，若在某一领域或系统内找出某些原则，那么在类似的领域或系统内也很有可能找到同样的一些原则。例如，一只手表的复杂性与规律性意味着它是由一个本领高超的制表匠精心设计与制造的。按类比原则，宇宙所具有的复杂性与规律性亦应该是由一位高深莫测的创造者即上帝所设计与创造的。上文提到阿奎那的五个论证方法其实是应用了“类推原则”。既然世界是上帝创造的，那么世界的存在与上帝的存在应有一定的连贯性，即“存在的类比”（analogy of being）。因此，在被造的世界运用适当的类比语言去描述上帝是可行的，而且是恰当的。这方法也不是把上帝贬低为被造物，而是说被造物与创造的上帝之间有一种“相对应”的关系。说被造物与创造主有类似的地方，并不表明他们是等同的，前者所起的是铺垫的作用，或者就如一支路标将目标指向后者。在这个类比的原则下，神学使用“类比”、“比喻”以及“迁就”几种特殊的语言。

(1) 类比 (analogy) —— “上帝是人类的天父”，这句话的意思是上帝类似人间的父亲。“类似”这个词的涵义是很微妙的，既表明两者有不相似之处，也表明两者有真正类同的地方。相似的

地方如两者都具有慈爱、关顾、怜恤等特点，使人可以从人的父亲的角度去思考上帝。不类似的地方如上帝不是男性，因为他没有性别的属称，这也是“类比”的局限之处。神学在运用这种语言描述事物时，怎样才不会超越类比的局限呢？最重要的一点就是明白在圣经里“类比”不是独立运作的，而是不同的“类比”之间相互作用，并且互相限制对方。例如在圣经里，上帝常被类比为君王、父亲与牧羊人。在这三个平行的“类比”中，牧羊人卑微的身份很轻易地便被前两个类比抵消，而后两个“类比”则限制了君王的形象，让人不可能将上帝比作一个暴君。这是一个类比之间互相限制的典型例子。“上帝是爱”也是一个常用的“类比”。当然不是说人的爱可以与上帝的爱相提并论，但就本质而言，也有类似的地方。又如狗对人有忠心，这不是说狗的忠心可以与人的忠心相比，但狗与人的忠心之间却无疑有“相应”的地方。这种类比亦被称为相应类比（analogy of proportionality）。<sup>⑥</sup>

(2) 隐喻 (metaphor) ——“隐喻”跟“类比”相同的地方表现在两者都是一种比较，所不同的是“类比”采用的多是类同的比较，如上帝是爱、父亲等等，即两者之间都有同“类”的情感或素质；但“隐喻”则是把一些隐藏在某一类东西背后的意思转用到另一类东西去。例如说上帝是狮子，这仅是一个“隐喻”，上帝与狮子不是同类的东西，但用狮子代表的威猛去比喻上帝的威武。因此，“隐喻”更能够说出比较的事物之间的相同与相异之处。“隐喻”也是一种比较开放的语言，让人能够进一步深入发掘新的不同的意义。例如说神是光，这便是一个意义丰富的“隐喻”。<sup>⑦</sup>

(3) 俯就 (accommodation) ——有学者认为也许神学语言最基本的本质不是比较，而是上帝俯就人类的文字与理解水平的有限而自我降低自己，目的是让人可以与他沟通。上帝与人用言语沟通在创世之初便开始。加尔文秉承了这一观点，他认为上帝在

自我揭示的过程中，为了迁就人类有限的心智能力而下降到人的心智水平，让人能够明白了解他。圣经中常常出现一些语法把上帝比作人，他有手、眼、脚等。“俯就”的原则正可以用来替这种拟人手法（anthropomorphism）作辩护。此外，加尔文也相信创世记记载上帝的六天创造活动也是一种“俯就”的神学语言，那一“天”当然不是俗世的二十四小时。但为了让人能够明白一段相当长的时间，上帝用人可以理解的一“天”来说明他用了一段时间去创造。从这种“俯就”意义上而言，神学也有自身的责任去决定其语言“俯就”的广度与深度，而揭示其语言的本质与真正意义。

**注释：**

① Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan; and Leicester, UK: Inter-Varsity Press, 1993).

② Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner & Sons, 1951).

③ Paul Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

④ 参考 H. Berkhof, *Christian Faith* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986) 与 Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* (Downers Grove, IL: IVP, 1982).

⑤ 马丁·路德对信心的理解参看 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

⑥ P. Sherry, "Analogy Reviewed" in *Philosophy* 51 (1976), pp. 337-345.

⑦ Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Clarendon Press, 1985).



## 第二章 神学知识的来源

一般认为基督教神学的知识有四个源头,包括上帝的启示、人的理智活动、信徒的宗教经验与信徒群体一代一代累积下来的传统。虽然我们在下文会逐一分述,但事实上它们是有互相关连的地方。例如,一个群体怎样去理解与诠释上帝的启示自然会影响到群体成员的神学思考、宗教经验、崇拜生活等等。而在这四个神学知识来源中,基督教的主流神学思想历来都相信上帝的启示是最重要的。

### 启示作为神学知识源头之一

(1) 启示的需要 人通过种种尝试去知道上帝的本性与意愿,但由于上帝的无限而人之有限,这些尝试都不能算得是成功。人欲认识上帝只能通过上帝的自我启示。故西方基督教传统从不怀疑上帝自己有对人类启示的需要,让人认识他,并与他交往。一般而言,启示有两大类:“普遍启示”与“特殊启示”。前者是指上帝在世界任何时间与地域,通过种种方法向人类揭示自己。后者是上帝在某一特定时间向某些特定的人或民族显明自己。因为“特殊启示”受到特定时空的限制,上帝的启示内容与方法一般只能在圣经的记载中而获得,但人们亦会问,既然已经有“普遍启示”,为何还需要“特殊启示”呢?基督教神学对这问题的理解是

与人的罪性有关连的，因为自从罪入了世界，人除了他的自然有限性之外更加添了一重道德上的有限性。人的本性从一种主动地去接近上帝的倾向变为主动地去回避、抗拒，甚至抵挡上帝的倾向。人对上帝的认知因此受到极大的限制，需要一种比“普遍启示”更完备的“特殊启示”去让人认识他。所谓更完备是指人通过“特殊启示”而获得生命的更新才能知道上帝的本性与作为。因此，“特殊启示”就如上文讨论的“信心”一样，不仅是认知性的，也是救赎性的。

有当代学者指出，既然圣经所关注的是人的救赎而不是人对上帝的完整无误的知识，后者应是哲学认知论的领域而不是神学知识的领域。而且，“特殊启示”也没有提供对上帝完备的知识。从圣经角度而言，启示的目的是揭露关于上帝的全部资料讯息——对上帝的一种“真相大白”。因此，教会传统一向强调上帝的启示并不等如上帝的奥秘从此便全部消失，东正教尤其强调二者之并存。马丁·路德亦相信上帝的自我启示不是、而且也没有必要是完全的，但它是可靠的，且对人而言是足够有余的。对路德而言，还有所谓“上帝隐藏的启示”，这是路德的“十字架神学”的一个重要层面，我们在其他的章节会比较详细去讨论。在此我们希望指出的是，正因为启示的本质不是对上帝科学式的了解，而更突出了“特殊启示”的必需性，相对而言“普遍启示”与哲学知识就显得甚为不足。这是因为“特殊启示”强调的是“关系性”或“位格式”的上帝。具体而言，“特殊启示”包括了上帝拣选以色列人作为他的选民，以及上帝的儿子道成肉身来到世界这两件历史事迹，作为上帝的自我启示。与“普遍启示”相比，区别就如我们从报章阅读到关于某人的资料与某人亲自登门拜访，从认知的广度与深度及关系的建立与经历都不是可以相提并论的。此外，因为人犯了罪而与上帝疏离，人对上帝“普遍启示”的敏感与理解都受到负面影响，“特殊启示”的重要性更大大增加。

但这不是说人类有了“特殊启示”之后便不再需要“普遍启示”，后者其实应被理解为是前者的踏脚石；可以说，没有“普遍启示”，人根本无从获得一个“上帝”的观念，那就无法通过“特殊启示”去认识上帝及与上帝建立关系了。所以“普遍启示”与“特殊启示”是相辅相成的，这是任何哲学知识所无法做到的。

(2) 普遍启示 上帝的“普遍启示”一般认为是见于三个领域：宇宙、人类与人类的历史。

宇宙的美丽与奇妙是最经常被人与“普遍启示”连在一起的。在上文我们已经讨论过，对阿奎那而言，宇宙之因果与秩序足以证明上帝之存在。它不仅使人联想起有一位奇妙智慧的创造者，它更反映上帝在属灵世界里的荣美，包括他的权柄、智慧、圣洁、慈爱。旧约圣经的《诗篇》对宇宙揭示上帝的诗歌尤其丰富。例如：“诸天述说上帝的荣耀。穹苍传扬他的手段。”（诗篇 19：1）“耶和華我们的主阿，你的名在全地何其美，你将你的荣耀彰显于天。”（诗篇 8：1）“日头月亮，你们要赞美他。他放光的星宿，你们都要赞美他。天上的天，和天上的水，你们都要赞美他。……所有在地上的，大鱼和一切海洋、火与冰雹、雪和雾气、成就他命的狂风、大山和小山、结果的树木、和一切香柏树、野兽和一切牲畜、昆虫和飞鸟……愿这些都赞美耶和華的名，因为独有他的名被尊崇，他的荣耀在天地之上。”（诗篇 148：3-4, 7-10, 13）在这基础上，新约圣经的保罗可以说：“自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物叫人无可推诿。”（罗马书 1：20）而 17 世纪的爱德华（Johnathan Edwards）与 20 世纪瑞士的巴尔塔萨（Balthasar, Hans Urs von）从美学角度去发展神学，明显是受到上帝奇妙创造的启发而起的。

第二个被认为可以发现上帝“普遍启示”的就是人本身。人是上帝创造的最高峰，而且作为上帝的形象，应该说整个全人类

都具启示作用。但传统上一般强调人的智性以及人的道德性与宗教性，这方面我们会在下文的“人性论”有较详细的讨论。4—5世纪的奥古斯丁虽然同意人是上帝创造的最高峰，理应在人那里找到上帝，但因为奥氏的思想受到新柏拉图希腊哲学的影响，认为智性是人的灵魂的功能，是人最宝贵之处，故他认为上帝的普遍启示更应在人的灵魂智性中找到。在他的巨著《三一论》中，奥氏就认为三位一体的上帝是存在人类心灵里的“记忆、理解、意志”中。而16世纪的宗教改革家加尔文在他的系统神学《基督教要义》第一卷中亦同样相信人本身就有认识上帝的条件。<sup>①</sup>这条件又可分为内在于人的主观条件，以及人对外在世界的理解与感受。加尔文认为上帝不仅赐予人有理性，更有一个心灵的觉悟，直觉地感到上帝的存在。加氏称之为人的“神圣意识”（*sensus divinitatis*）或“宗教的种子”（*semen religionis*）。因为人有这种神圣的觉悟，可以解释了人类宗教的普遍性、人对神明的敬畏，以及人的良知与恻隐之心。同时，加尔文亦同意人的智性具有认识上帝的功能。他甚至认为这种能力不是基督徒独有的，而是任何人都可以通过他的理性、神圣觉悟及宇宙的秩序与美丽而悟出上帝就是创造宇宙世界的主宰。

当代哲学家卜京汉（John Polkinghorne）认为人的智性具有理解宇宙的理性结构的能力，本身就可以被视为一种自然启示。他指出人所理解的所谓宇宙的秩序并不是必然如此的。宇宙可以是一个人的思维，或彻底异于人类逻辑的另类秩序，所以人可以通过他的智性去理解宇宙理性的秩序，不应是偶然的事。内在于人的理性与外在宇宙的理性的和谐协调是一种“普遍启示”，传统称为自然神学，为更完整的“特殊启示”的出现铺路。<sup>②</sup>因此我们可以说，基督教神学虽然认为人性全然败坏，但也并不因此完全排除自然神学的可能。但因为自然神学的间接性，再加上人的罪性的阻碍，非“特殊启示”，人不能获得足够的关于上帝的知识以及

人如何获得拯救的途径。从圣经传统而言，“特殊启示”的中心是耶稣基督。认识上帝惟一完备与足够的途径是认识耶稣。而认识耶稣惟一方法是通过圣经。所以加尔文提出“上帝作为创造者的知识”及“上帝作为救赎者的知识”之区分。前者可从“普遍启示”及“特殊启示”获得，后者只能从“特殊启示”而获得。这样对“普遍启示”与“特殊启示”之理解，基本上为基督宗教内部的不同宗派所接受。但在本世纪，巴特却极力反对自然神学，在1934年与卜仁纳（Emil Brunner）触发了一场世纪之辩。卜仁纳在当年发表的著作《本性与恩典》（Nature and Grace）中支持自然神学的立场，认为人既是神的形象，就正是人与神的“接触点”。但这观点不为巴特所接受，并撰文反驳他自己的多年好友。他的文章题目仅是一个单字：“不！”（Nein!）。

第三个被认为与上帝“普遍启示”有极大关联的是人类历史。具有“位格性”的上帝既然愿意与人建立关系，在世界必然有一定的作为与目的，那么人类在历史事件中应该看见上帝作为的痕迹。虽然与自然宇宙相比，历史的启示性比较隐晦暧昧，但学者认为人类历史仍然是上帝“普遍启示”重要的一部分。近代德国神学界尤其推崇历史的启示性以及重视历史与神学的关系。最具代表性的潘宁博（Wolfhart Pannenberg）认为基督教神学的源头基本是来自对有普世意义及世人都可知道的历史的分析，而不是来自个人对历史的诠释或个人生存的内在主体感受。对这些学者而言，启示基本是公开的、普世性的历史事迹，通过人类历史，人会发现这些历史事迹就是上帝的作为。例如，他认为以色列的历史是上帝的启示的一部分，因为一个如此细小的国家，在敌对列强的包围下，竟然生存了数千年而不被消灭，最合理的解释应是因为以色列是上帝的选民。对耶稣基督的历史事迹而言，首先潘氏认为拿撒勒人耶稣是与以色列的历史一脉相成的；但在耶稣基督的结局中，潘氏则认为是上帝启示了历史终局的开端；亦因如

此，潘氏认为基督的复活是上帝的历史启示的中心。简而言之，这一学派对启示与历史之间的关系采取如下的立场：启示就是历史；普世历史记载的事迹，包括以色列与耶稣基督的事迹，都是上帝自己启示自己。<sup>③</sup>从这种理解而言，“普遍启示”与“特殊启示”无法区分亦无需区分，这是潘氏的历史启示观最大的弱点。然而，把神学的基础放在普世性的历史上的优点是把神学的智性地位回复到在传统原有的高度，同时亦回避了把神学的基础建在主体主观感觉的错误。

(3) 启示的历史性与叙事神学 从历史的角度去理解启示的另一优点是恢复启示丰富的面貌，尤其符合当代提出的叙事神学(narrative theology)的精神。巴特就曾经说过圣经是“上帝的故事”。20世纪美国神学家李察·尼布尔(Richard Niebuhr)认为上帝透过历史启示，叙事体裁正是最恰当的文体。在20世纪70年代，耶鲁大学的汉斯·辉(Hans Frei)就指出，启蒙思想为了用纯理性的原则去理解神学，把神学与圣经的历史因素与叙事性质故意降低，甚至排斥。<sup>④</sup>布特曼(Rudolf Bultmann)的“圣经非神话化”骨子里也是同一动机，他意图在耶稣的事迹中寻找一种超时空的意义，但在这个过程中，就把耶稣的生平“非叙事化”，同时亦把耶稣作为上帝的启示“非历史化”。把上帝的启示的历史性与叙事性排除的影响是极为负面的，可以说，它直接或间接导至本世纪“上帝之死”的运动。随着布氏在1976年逝世后，“叙事神学”继而兴起，成为一股“后自由主义”思潮。以汉斯·辉与乔治·林贝克(George Lindbeck)为首的这批耶鲁学者所强调的包括下列几点：(1) 圣经主要的文体是叙事式——旧约以色列的事迹和新约耶稣的事迹，而基督信仰最基本就是相信与接受圣经叙述的耶稣的事迹；(2) 从叙事神学的角度而言，神学思考不着重抽象的思考，而是着重事迹的现实性及个人投入与经历的重要；(3) 叙事神学强调上帝在历史中与人相遇，在人类时空与人对话，

因此，神学不是一个思想系统，圣经也不是一本神学思想的百科全书，而是上帝的故事介入人类的故事，人类在了解上帝的故事后，便会明白自己的故事；<sup>⑤</sup>（4）叙事神学更提供一种新的叙事伦理，圣经不再被视为一些不切实际的道德原则，而是通过实际生活——耶稣与他的门徒建立起来的一些行为模式，让跟随他们的群体去仿效。

叙事神学对基督教神学最大的威胁是它挑战基督信仰的独一无二性。叙事神学引出的问题是，基督的故事是惟一有权威的故事吗？不少自由派或后现代的神学家就特别钟情叙事神学，因为它不坚持耶稣故事的普遍性与排他性，其他的故事也可有同样意义，甚至享有同等地位。叙事的权威地位之难以确定，是叙事神学的最大弱点。叙事神学亦严峻地挑战了在传统上极受欢迎的一种对启示理解的模式，这模式着重启示的真理性，故启示的形式亦被认为主要是命题式的。主张这一模式的主要是改革派中的基要派、保守的福音派和天主教的新士林派。林贝克称这一启示模式为“命题模式”（propositionalist）、“智性模式”（cognitive-intellectualist）及“字面性”（literalist）的模式。他认为这一启示模式是建基于一个错误的前设，以为人是可以拥有肯定的、完整的、超越时空的客观真理，且用命题式的语言表达出来。我们认为林贝克的批评无疑有它合理的地方，但是仅对了一半。认为透过命题式的启示人类可获得一个完满且不具任何争议的上帝概念，是应该被批判的。因为这模式不仅高估了人的智性能力，它同时亦大大减低了上帝的神秘性与不可知性，而且更把启示的能动的一面也完全抹杀了。我们可以接受林贝克提出的启示的“局部性”，但林贝克错的另一半在于他过份否定了启示的“智性”与“真理”性。我们认为启示虽然不一定需要完备，但它包含足够的真理含意让人类通过理性去了解与接受。我们不应该完全否定用“命题模式”去理解启示，但需要与其他模式调和与综合，且透过

种种启示模式，去理解与掌握启示至关重要的目的，就是说明上帝的“自我揭示”与上帝临在世界拯救人类。

把启示理解为上帝的“自我揭示”与上帝的临在要说明的是，在启示中上帝不仅输出关于自己的资讯，更重要的是，启示是上帝亲自向人类的每一个体直接沟通与交流，是位格的上帝直接临在人的生命与意识中。这不仅是上帝启示的一个至为重要的层面，亦是启示获得当代意义的机制。今天人类如何经历上帝的启示为一个现实？无论是以色列的历史或耶稣基督的一生事迹，都是在数千年以前发生的事，21 世纪的人是无法回到历史现实中去经历上帝的临在的。但基督教神学则相信上帝的圣灵默示圣经作者把上帝的作为与言说记录为圣经，并且在每一时代会开启当代人的心，使圣经记载的历史与真理的现在个人的意识中成为经验。耶稣说：“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。”（约翰福音 14：26）保罗亦说：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上。”（哥林多后书 4：6）通过圣经，上帝仍不断的向人启示，人仍不断的经历上帝的临在。可见上帝临在的启示拥有大量圣经经文为依据。然而，这模式在 20 世纪被特别重视，是因为德国犹太裔哲学家马丁·布伯（Martin Buber）对“I-Thou”（我一你）及“I-It”（我一它）之论述，而布氏的思想又被卜仁纳等人在神学界大力鼓吹，以致这启示模式在本世纪更为引人注目。<sup>⑥</sup>这种模式强调启示含有极重的关系元素，上帝作为一个有位格的上帝（personal God）是一位“你”（Thou）而不是“它”（it）。因此，启示的目的是神一人之相遇与建立关系，而其中牵涉的过程是：上帝临在，人的回应，一种对话的关系便建立起来。而启示的内容亦在相遇关系中出现。强调启示的关系性的优点是显示了命题模式的启示与客观真理的确有一种不良倾向，将上帝约化为“物”（它）而不



是“位格”（你），把真理变为一种珍藏在“永恒思想库”的东西，然后上帝通过启示才将它告诉人类。但另一方面大部分新正统主义的学者又犯了矫枉过正的错误，相信“位格式”或“关系式”的启示真理仅在上帝临在与人相遇的过程中才出现，此外并没有其他途径，这也是有错误的。位格式的启示的最高峰自然与基督之道成肉身紧密连在一起；道成肉身的基督称自己为“道路、真理与生命”，可见基督的启示是历史式、位格式与命题式兼有的，这正是“特殊启示”的特征。

（4）特殊启示 救赎历史为“特殊启示”。上帝对人类的“特殊启示”以三种形式出现：救赎历史、上帝的圣言与圣经。我们在下文逐一分别简要地论述。但实际上，它们彼此之间是重叠的。在拯救的历史行动上，上帝有对人直接训诲的说话，而新旧约圣经正就是上帝的历史作为与话语的记录。“特殊启示”是指上帝在某一特定时间与地点向某一个人或某一特定群体显明自己，而这种启示的结果是人因此与上帝建立起一种救赎的关系。这种关系建立的过程是历史性的。在旧约时代，上帝的“特殊启示”是通过他在以色列民族的救赎历史而完成的；在新约时代，上帝是通过他的儿子耶稣基督道成肉身来到世上拯救全人类的历史向人类显明自己的。在旧约，上帝呼召摩西把在埃及为奴的以色列人拯救出来，并对他们说：“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神，……”（出埃及记 6：7 上）上帝与他的子民建立了“约”（covenant）的关系，赐迦南之地为他们的国土，今天我们称之为旧约。但上帝通过救赎历史作为“特殊启示”的最高峰是派圣子道成肉身来到世上。《希伯来书》作者说：“上帝既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，就在这末世，藉着他儿子晓谕我们……”（希伯来书 1：1—2）。上帝通过一个平凡的木匠的儿子向世人显明：“他无佳形美容，我们看见他的时候，也无美貌使我们羡慕他。”（以赛亚书 53：2）但他的一生，因圣灵受孕，在世上所行

的一切神迹，以至他的死而复活与升天，都揭示了他是上帝的儿子，是三位一体第二位格的上帝。故耶稣的历史事迹就是上帝本身的启示，也亦是上帝启示的中心与高峰。<sup>⑦</sup>

上帝的“特殊启示”不仅在历史行动上出现，他在行动中说的话亦是“特殊启示”的一部分。“特殊启示”既是“位格的上帝”亲自与“位格的人”相遇并建立关系，以人类语言作为中介去表达这种“位格式的特殊启示”应是最合理的。一个很好的例子就是圣经记载上帝显明自己的时候，往往先说出他自己的名字。当摩西在荆棘火焰中遇见上帝时，上帝先告诉他自己的名字：“我是你父亲的上帝、是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝。”（出埃及记 3：6），又对摩西说：“我是自有永有的。”（出埃及记 3：14）上帝也通过先知与使徒对人说话。《耶利米书》记载：“耶和華的话临到耶利米说……”（耶利米书 18：1）。道成肉身神的儿子耶稣基督所有在言语上的教训更是圣言的启示。新约使徒保罗也说：“我当日传给你们的，原是从主领受的……”（哥林多前书 11：23）。我们也不能否认这也是上帝对这些人的“特殊启示”。大部分学者都同意上帝既可以通过历史事迹，也可以通过圣言对人启示。此外，在“特殊启示”中，上帝亦常常通过人能听得懂的语言与人沟通对话。圣经作者常用一句话说：“耶和華的话临到……”某某先知或使徒（耶利米书 18：1；亚摩斯书 1：1；哥林多前书 11：23），然后通过先知或使徒的口启示于人，圣经亦有记载上帝通过“无声”的语言向人启示，例如通过人见异像或梦境向人启示（马太福音 2：13；启示录 4：1）。但无论是人的语言或是人的经历，“特殊启示”仍然很容易被人分辨出来，因为这种启示是人与上帝相遇的经历。

《圣经》也为“特殊启示”。《圣经》本身是启示的一部分，还是启示的记载？这个问题的答案在于我们对启示的定义。若按后自由主义学者的说法，启示不包含命题式的真理，则圣经大部分

不是启示。同样，若按新正统神学的说法，启示的内容仅能在神一人相遇的过程中才能获得，则圣经所记载的历史事迹也不是启示。但若启示是包含可以保存记载下来的命题式真理，则圣经所记载的这类文字，应被视为启示的一部分。同样，若启示不仅是在神一人相遇的过程中出现，而是包括相遇的事迹、内容与结果，而圣经又能准确无误地转载原来启示的事迹与内容，例如耶稣的复活，则圣经作为启示事迹的衍生物，亦应有启示的地位。假定我们接受这启示的定义，我们仍要面对一个问题，就是如何确定圣经作者能够准确无误地把启示的真理与历史事迹记载下来，否则圣经的启示地位就会受到质疑。这是圣经默示的问题。

(5) 圣经的默示、神圣性与权威 首先值得一提的是，启示与默示是有区别的。启示是上帝通过历史事迹、耶稣的道成肉身、先知与使徒的传话的“自我揭示”；默示是这种种的启示通过人类文字的记载而得以保存的过程。具体来说，是上帝的灵通过圣经作者的写作记录上帝的言行。启示与默示都是源于上帝，二者都以人的活动为中介，但功能却有异，尽管最终仍是达到上帝“自我揭示”的目的。新约圣经作者们对他们本身熟悉的圣经，即今天我们称为旧约的部分，毫无保留地肯定它是上帝的灵所默示的，因此也是神圣的。保罗在《提摩太后书》3：16a 节就说“圣经都是神所默示的”。默示一词的希腊原文是“theopneustos”，意思是神所“喷呼”(God-breathed)出来的。使徒彼得亦肯定旧约先知的预言是源于神的默示，他说：“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出上帝的话来。”(彼得后书 1：21)彼得的话与众先知们自己的感受是一致的。例如先知耶利米说：“以下是耶和華论到以色列和犹太所说的话。”(耶利米书 30：4)先知亚摩斯亦自觉地知道自己所传的是上帝的话而不是他自己的意思。他说：“以色列人哪，……当听耶和華攻击你们的话。”(阿摩司书 3：1)也许最直接指出是上帝的灵透过人的口说话的是大卫王。他说：

“耶和华的灵藉着我说，他的话在我口中。”（撒母耳记下 23: 2）可见新旧约的作者们都肯定旧约圣经是神默示人写的，因此它的神圣地位是不容置疑的。至于新约圣经，我们可以说新约作者的角色与旧约作者是类同的。从彼得把保罗的书信与旧约的经书相提并论的事来看，保罗的书信已经具有“圣经”的地位。彼得警告那些无学问的人不要勉强解释保罗书信中难明的地方，因为“如强解别的经书一样，就自取沉沦。”（彼得后书 3: 16）帖撒罗尼迦教会也接受保罗传的道“不以为人的道，乃以为是神的道。”而保罗亦肯定他自己传的道“实在是神的。”（帖撒罗尼迦前书 2: 13）此外，使徒约翰不仅认为他在启示录写给众教会的信是圣灵说的话：“圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。”（启示录 2: 11, 17, 19; 3: 6, 13, 22）他更严峻地警告人不可对他所预言的加添或删减，否则必受到上帝的刑罚（启示录 22: 18—20）。相信约翰说这话是因为他知道他所见的及所说的都是因为上帝的灵所感动（启示录 4: 2）。因此，基督教神学一直坚守新旧约圣经的作者都是被上帝的灵所默示的立场。加尔文认为圣经既然是上帝的灵默示人写成的，圣经因而就具有权柄。

现代及近代的人常提出这样的一个问题：神的灵是如何默示圣经作者？他们提出这问题是因为按启蒙的理性思维方法，圣经的默示也不能是超自然的。因此这些学者认为所谓圣灵的默示其实是圣经作者之充满灵感，就如伟大的艺术家、画家、诗人在某些特殊灵感之下，作出不朽之作。换言之，圣经是人类精神高峰的表现与成果。从这种立场而言，圣经的地位与柏拉图（Plato）的著作，释迦牟尼的佛经和孔孟的四书五经并无二样。当代一些学者更提出对圣经默示的一种主观性解释：认为圣经的所谓被上帝所默示，是从读者的理解中被建立的。当信徒或信仰群体阅读圣经时，他们感受到所读的圣经是上帝所默示的。当阅读圣经达到这种效应时，圣经才获得它的神圣性与权威地位。换言之，圣

经的默示地位及权威是由读者主观授予，而不是圣经本身客观具有的。对这批学者而言，起码“默示”有客观与主观两个向度，圣经的权威亦只能在“客观”与“主观”两个点上才能建立起来。<sup>⑧</sup>

但在本世纪初美国普林斯顿学院派以查理士·荷兹(Charles Hodge)和戈菲(B. B. Warfield)为领导的神学家反驳这种以“艺术灵感”或“读者主观反应”去解释“默示”。他们坚持认为圣经虽然是经过人手所写，但作者在下笔书写的时候，他是完全的、强烈的在圣灵的感召之下；不是说作者是进入了出神/狂迷状态，也不是说作者变成一部打印机，因为作者完全保存自己独特的个性与文字风格以及选词用字的能力，但作者无论在词汇的选择与思路的方向，却全在圣灵的掌管与影响之下，故此可以说，圣经每一句话是作者的话同时也是上帝之言。当代加拿大神学家帕克(J. I. Packer)认为在圣经的默示过程中，神与人之间的“合一”达到一个奥秘的程度，与耶稣的“神人二性”的奥秘是相等的。这样去解释“圣灵默示”，就确定了圣经的神圣性，更强调圣经本身客观的可靠性、无误性与权威性。<sup>⑨</sup>

(6) 圣经的制订、诠释与两“约”的关系 圣经正典(Canon)的制订：旧约的39卷书在第1世纪的犹太群体中已经被接受为犹太教的圣经，是上帝默示先知记下来上帝的训诲与事迹。耶稣与他的门徒亦接受了它的权威性，因此可以说，基督教会是从耶稣与他的门徒那儿得到旧约圣经正典的。至于新约圣经正典，在上文讨论圣经的默示时，我们已经指出使徒的书信在当时被认为与先知的书卷同样是被圣灵默示，传达上帝的话，因此是神圣且有权威的。早期教会在会堂公开宣读使徒们的书信，就如宣读旧约先知的书卷一样。因此，早期教会对于一个新约圣经的存在是毫不怀疑的，问题仅是哪一卷书信应该收入为新约圣经正典，哪一卷不应收入。一般而言，早期教会有三个标准：(i) 使徒亲自撰

写的或确认的；(ii) 内容是以基督为中心的，并与其他使徒的书信在教义上是一致的；(iii) 信徒群体通过这些书信的阅读与宣讲，在信心与行为上都受到益处并经历到它们的权威性。在这些标准的指引之下，教会在第 2 世纪已经接受了新约的主要书卷，包括《四福音书》、《使徒行传》、《保罗书信》及《彼得前书》。其他的书卷要到第 4 世纪才完全为众教会所接受。最后制定为新约圣经正典的 27 卷，与旧约的 39 卷加起来共 66 卷而成为新旧约全书是在公元 397 年的会议 (Council of Carthage) 决定的。

圣经的制订提出这样一个问题：最终的版本既然是早期教会决定新旧约的 66 卷书合并而成的，那么是教会的权柄高于圣经，还是圣经本身具有权柄，教会的角色仅是辨认它们的真伪身份及认同它们本身具有的权柄？天主教与东正教比较倾向前者的立场，新教则比较倾向后者，因此罗马天主教在公元 1546 年的特伦多会议 (Council of Trent) 决定把两约之间的 12 本“经外书” (Apocrypha) 也并进去成为圣经的一部分，而东正教在公元 1672 年亦跟随罗马天主教把“经外书”中的 4 本编入为东正教圣经正典。但在本世纪，学者普遍认为信仰群体与圣经是共存的，并且不容易划分清楚界线，二者应是一有机体；当信仰群体接受与尊重符合信仰的经典，圣经的正典便由此而生。新教群体不接受两约之间的“经外书”为圣经的一部分，是因为它认为替已死去的人祷告是教会不应鼓励的礼仪，而“经外书”与罗马天主教群体则特别看重这方面的传统。新约则为三大群体共同接受。

旧约与新约的关系：“约”是一个神学性的词。对基督信徒而言，耶稣及他设立的教会是上帝在人类历史中一个崭新的行动与新的启示，也是上帝与人类建立一个新的“约”。那么，“新约”是否取代了“旧约”？若答案是否定的话，“新约”与“旧约”又有什么关系呢？大部分的圣经学者都同意“旧约”启示的原则与信念，例如“新约”保留了上帝是主管人类历史的神，但“旧约”时

代受当时文化色彩影响的宗教礼仪，在“新约”时代则多被取消。马丁·路德尤其强调“旧约”的律法及由此引申的“靠行为称义”与“新约”的恩典及引申的“因信称义”是对立的。但人们不得不问：在“旧约”不是也有上帝的恩典吗？而在“新约”不是也有律法的教导，如登山宝训吗？因此，亦有不少圣经学者强调，新旧约既然同是上帝的启示，理应不存在彻底的断裂，而应保存它们之间的基本连贯性。其实教父奥古斯丁早就说过一名话：“旧约”隐藏着“新约”，“新约”发展了“旧约”。加尔文亦认为两约本质是相同的，相异的地方是因为它们记载着上帝救赎历史的不同阶段，以至在“新约”有圣子道成肉身的出现，及在使徒时代有圣灵的降临。从救赎的能力这一角度而言，“新约”可以说比“旧约”强大；从上帝启示角度而言，“新约”亦比“旧约”来得清晰。因此，在基督教神学有“渐进启示”（progressive revelation）的观念。但需要强调的是，渐进的意义不是指一种进化的发展过程，以致后来的完全代替了前行的。“渐进启示”的意思是指上帝启示的内容逐渐递增，后来的启示建立在先来的启示的基础上，结果是全部的启示前后一贯，互相补充。这也是对“旧约”与“新约”之间的关系的一个重要的理解。

圣经的诠释：这是一个庞大的领域，有人认为基督教神学史基本上就是圣经诠释史，在此我们仅能作一个简略的介绍。早期教会的亚力山大学派采用斐洛（Philo）的解经法，即除了在犹太传统文本的直接意义之外，再加上文本背后的意义，这就是所谓“寓意”法解经（allegorical method）。例如，奥利冈从“旧约”记载约书亚攻陷迦南的史实，看见隐寓的耶稣在十字架胜过罪恶权势的意义。相对而言，安提阿学派则倾向保留文本的历史性。例如，这派的解经家认为“旧约”先知对以色列人的宣告，主要是对当时的听众而发的，尽管后世“新约”读者在其中仍可获得启发，但文本的历史背景、文化色彩与时代意义却是不能轻易

抹杀的。

早期西方教会意图融合文本之历史意义及文本背后蕴含的其他意义，拉丁教父奥古斯丁便是提出圣经具有两重意义的神学家。他提出圣经第一重意义是字面——肉体——历史性的（literal-fleshly-historical），而第二重意义是寓意——属灵——奥秘性的（allegorical spiritual-mystical）。例如，亚当、夏娃有他们的历史意义，但他们亦在属灵意义上代表基督与教会。奥氏认为完全由历史角度去理解圣经是不够的，属灵的解释是了解圣经的法门。到了中世纪，西方教会基本采纳了奥氏的双重解经方法，但把属灵意义扩充为三项，成为中世纪的“圣经的四重意义”：（i）字面（literal）——圣经表面传递的意义；（ii）寓意（allegorical）——圣经文本背后隐藏的意义；它们大都具教义性的内容，但在中世纪时这重意义多被夸张；（iii）伦理（moral）——圣经指导人的行为的意义；（iv）末世（anagogical）——指向新天新地，末世才完成的圣经内容，具基督盼望的意义。为了避免错误，甚至荒唐的解经，中世纪解经坚持一个原则：任何寓意（ii）、伦理（iii）或末世性意义（iv）都必须在圣经其他地方有直接“字面性”出现过才可被接纳，否则，如路德所言，“圣经就会成为一个笑话”。

到了现代，因为受到启蒙思想的影响，理性的解经法成为主流。在18—19世纪期间，圣经中所有被认为完全是超自然的事迹都不被接受，而被目为第1—2世纪圣经作者的非理性的迷信。因此解经的目的是从“迷信”的记载背后找出合乎理性的普遍真理，但理性无法解释的记载，如基督的复活，则被解释为圣经作者用神话方法去表达某些真理。此外，在19世纪，理性历史的解经法亦大行其道，最终的目的是把圣经记载的耶稣生平事迹“非历史化”（详见下文基督论一章）。到了20世纪，自由派的解经家更把历史解经法演进为一种“社会历史”解经法。这种解经法的前设是把基督信仰视为一种社会宗教现象，因此圣经亦应从一个社会、



文化与人类学的角度去理解与诠释。这样，上帝之言、天国之道就没有多大的適切性了。然而，人们若持守与尊重圣经的神圣性与启示地位，解经的惟一目的是要找出上帝要对人类说的话。但因为启示历史是发生在数千年之前，为了知道上帝要对“今天”的人类说什么，解经的第一步就是先要知道上帝“昨天”对圣经作者及他们的听众与读者说了什么。从这角度而言，现代科学性的历史、文化解经法、圣经批判法（biblical criticism）有极大贡献，这种解经法积极的一面是用科学方法认真去发掘圣经每一书卷的时代背境，包括文化、政治、经济、语言、文体等，然后追溯作者、读者的背境，以及成书的目的及听众与读者的实际处境。有人认为这种科学式的研究对明白上帝的话并没有帮助，甚至被视为违背“圣经上帝所默示”的原则，这是不正确的。当然解经若仅止于圣经批判法，则自然是徒劳无功。但若利用这些现代科学方法去进而了解文本的背境因素，则科学的圣经批判法与圣经默示就没有抵触。

## 理智作为神学知识源头之二

在上文信心与理智的讨论中，我们已经分析了理智与信心的关系。在这一节，我们要讨论的是理智从何种意义来说是神学知识的来源。一般而言，基督教神学用三个模式来理解人的理智与神学知识的关系。首先，理智可以被理解为服务于神学。因为人是理性的动物，因此不少神学家都认为人的神学也应是理性的。阿奎那的神学方法的基本预设就是基督教是一个理性的信仰，他提出的论证上帝存在的五个方法就足以证明他看重理智对神学的作用。但他同时亦相信基督信仰超越理性而上达启示的真谛。换言之，理智不提供信仰的内容，因为无论是“普遍启示”或“特殊启示”都是源于上帝而不是源于人的理智。但人秉受启示之后如

何理解与诠释启示，如何评估启示的真伪就必须依赖人的理智去审核所有的证据与资料。教父奥古斯丁对理智与神学的关系亦是持同样的立场。他不否认人的信心与圣经的启示在神学上是优先的，但他也大量借用新柏拉图主义的思想去帮助他思考与诠释神学。他用柏拉图的“回忆说”去思考约翰福音的“光照说”便是一个好的例子。可以说，理智是神学必需有的支柱，但神学的整个上层是由启示知识而来的。从这角度而言，启示与理智不仅没有冲突，甚至可以说启示借助理智去完成它的启示功能。人的理智与理解圣经亦有同样的关系。我们不否认圣经有“自解”（自己解释自己）的向度，也承认基督信徒的经验，就是圣灵会向圣经读者印证圣经是上帝的话语及它的真实性，但这些因素都不排除理智的诠释功能；有理由相信，在一般情况而言，圣灵通过人的理智去明白圣经奥妙的内容，及接受圣经的启示。

自17世纪中叶启蒙运动以后，现代神学家开始改变传统的看法，认为基督信仰既是理性的，则信仰各层面都必须合乎理性，且源于理智。换言之，神学任何一部分不能通过理智而得以证明的，都应从整个信仰系统排出去。这样，理智就被放在优先于启示的位置，理智不再侍候神学，而是反过来，理智操纵神学甚至变成神学全部的内容。黑格尔（Hegel）的宗教哲学是最明显的一个例子。他用一套理性的方法去诠释基督教神学，把圣父理解为纯粹抽象的思想，圣子是抽象思想成为有限的存在，而圣灵则是由有限再回到无限的存在。基督教三位一体的历史启示，在黑格尔的哲学中成为理性化的普遍真理的一部分。到启蒙运动达到最高峰时，理智不仅有诠释启示的能力，它更审核启示的合理性及合法地位；人类理智被认为完全有足够能力解释世界万物，包括人类与上帝；理智更足以把信仰中一切不合理的信心及传统——被认为是基督信仰中黑暗一面的东西——都被理智的光驱走了。人既拥有如此能力的理智，原本是超越理智的启示便被视

为信仰中不适切的及可有可无的部分。原本有助人类理解启示的“理智”，变成排斥与取代启示的“理性主义”。在启蒙理性主义之下，神/人二性的基督论与三位一体教义都被认为是经不起理性考验而必须放弃的信仰条目。康德在他的《在理性界限内的宗教》一文甚至认为人类理智超越基督的权柄，耶稣基督说的话若是符合理性则应接纳，不符合的则应排斥。到了20世纪，启蒙的理性主义备受质疑，人们问：理性达到至尊地位，但世界上有“普遍理性”吗？后现代的思想家们进一步认为人类有不同的理性，若是如此，谁的理性才是至尊呢？<sup>⑩</sup>这些启蒙思想无法回答的关键性问题，大大动摇了人对理性宗教的信心；人似乎又开始重新找回他的“理智”，再次回转朝向上帝的启示。

### 传统作为神学知识源头之三

任何一个历史悠久的信仰都必有它的“传统”，这是无可避免及不容否认的。问题是信仰群体如何评估传统的意义与地位。基督教群体与“传统”的关系特别密切，对“传统”的特别关注有其历史因素。

基督教神学对“传统”基本上有三种不同的理解。在上文我们讨论到新约圣经成为正典的过程中就指出，在教会开始时的二百年，新约圣经基本上不存在，但使徒（如保罗、约翰等）的书信，或与使徒有密切关系的作者（如路加、马可等）对耶稣与使徒的言行事迹的记录（《福音书》与《使徒行传》）在各教会广泛流传，到第4世纪新约成书时，在决定哪一封信或记载是上帝默示的过程中，一个重要的标准是书信与记载在“传统”中被各教会认可为具有坚定人的信心及使人归正的效应。可以说，新约圣经成书本身就和“传统”有密切的关系。这种强烈依赖“传统”的方法，并不必然与圣经（包括新约）是上帝默示的立场有

抵触，但却提醒我们“传统”对圣经正典的形成已经扮演一个特殊的角色。然而，“传统”在基督教会成为一个重要的支柱，几乎与圣经占有同等地位，却是与如何解释圣经而起的。在教会的早期，尤其是在第2—4世纪期间，诺斯替学说（Gnosticism）渗入教会扭曲真理，教父们如爱任纽（Ireneus）与德尔图良就认为只有教会在“传统”坚持的真理才算是正统。他们尤其指出教会维护的信念不仅有使徒已成文的书信作支持，还有使徒在世时口传下来对旧约圣经与使徒书信的诠释与应用，这些口传而未成文的“传统解经”与教导是与使徒在已成文的书信中所论述的真理完全一致的。因此，教父们就认为这些使徒口传下来的解经法是有权威的，而亦只有依循这个“使徒传统”（apostolic tradition）才是正统的。换言之，解经不是任随己意，而是必需按基督教会历史连贯性的规距来解释才能称得上为正统。因此，“传统”的概念正式在教会萌生，主要是针对着如何才是正当解释圣经的方法而起的。但因为圣经、“传统解经”与教会所宣扬的都是同一的基督与使徒的真理，它们之间不仅不存有冲突或矛盾，而是起了一种相辅相成的作用。后世称这为单元的传统理论。直至今日，这种传统理论依然同时为新教与罗马天主教所接纳。

在14—15世纪开始，罗马教会内对“传统”提出一种新的理解，就是“传统”不必一定是与解释圣经相关，而是可以独立于圣经的教义，而这些教义本身又是由使徒一代一代的在教会内口口相传。这种对“传统”新的理解不仅可以与“解经”无关，更可以与圣经无关，因此被认为可以补圣经之不足，成为一个独立的启示来源，与圣经有同等的启示地位。改革派极力反对这种“传统二元论”的立场，但罗马天主教在特伦多会议（Council of Trent）却极力维护这种立场：圣经不是启示的惟一来源，“传统”有补圣经不足的功能。马丁·路德提出“惟独圣经”（Sola Scriptura）原则来反驳罗马教廷这种立场。路德不是否定有使徒口传的

“传统”，他对教父的神学论著是极为推崇的；他也不是说教会只应在圣经中找寻真理，或圣经是真理惟一的源头；他甚至也不反对教会拥有某些圣经以外的但是合法且有权威的传统，他认为这些是传统教徒都应尊重与接受的。但路德的“惟独圣经”所强调的是，圣经包含所有真理的全部。从真理角度而言，圣经没有任何不足的地方，因此无需外求于“使徒传统”或“教会传统”以补它的不足。上帝的启示亦无须有另一个独立于圣经的源头。反而“传统”的真理成份或“传统”的真伪要以圣经来鉴定，教会可以有不同的传统，也有不少传统具有部分真理，因此有权威性。但惟独圣经具有最完备的真理及拥有最终的权威。这是新教今天仍坚守的立场。罗马天主教在圣经的不完备性的立场上似乎有所修正，但在权威方面的立场，仍是不愿让步的。梵蒂冈第二大会议对此说得明白不过，解读圣经或圣经以外的“传统”，最终的权威仍是在教会。

16—17 世纪，一些激进的神学家受到启蒙运动崇尚个人自律 (autonomy) 的影响，采取完全排斥传统的立场。对他们而言，传统不仅不是启示之一种，它就连解经的权威也不具备，每一信徒都有圣灵的引领，通过人的理智去解读圣经，完全无需依从传统的方法去理解。这一立场在启蒙时代的理性主义、个人主义及反传统的风气下大受欢迎。

最后值得一提的是，基督教神学相信“传统”不仅与解经有密切关系，它与礼仪及崇拜更是相关与互动的。可以说，基督信仰最重要的传统不是在解经，而是在崇拜礼仪。“你如何祷告决定了你信的是什么。” (lex orandi, lex credendi)。换言之，祷告与崇拜不仅是感情的渲涉，而是包含着理智成份的，所以神学、信仰、传统与崇拜是有机地连在一起的。近代有学者甚至认为崇拜比神学更优先，这观点虽仍未获得大部分人认同，但对基督教神学而言，传统的崇拜礼仪，与信仰之间有着重要与密切的关系当

无疑问。<sup>①</sup>

### 宗教经验作为神学知识源头之四

“经验”一词强调的是第一手经验的知识。在宗教的语境之下，“经验”还须加上另外几个向度：内心世界之生命经历、主观感受与情感以及对以上各种经验的自我反省、诠释、更新。在这方面20世纪最重要的人物是威廉·詹姆士(William James)，他的名著“*The Varieties of Religious Experience*”(1902)特别强调主观经验在各宗教，尤其基督教中的重要。宗教经验在现代之备受重视是与生存主义哲学在19—20世纪的兴起息息相关的，但在基督教本身而言，从圣经作者如彼得、保罗与约翰，教父奥古斯丁与圣本纳爵(St. Bernard)，以至新教的马丁·路德及加尔文等都极为强调宗教经验。因此在差不多二千年漫长的历史中，基督教神学累积了一大批文献著作，描述历代信徒种种不同的宗教经验，总称为“属灵著作”。从宗教经验而言，基督教信仰绝不仅是抽象的神学思想，属灵经验与神学，就如崇拜礼仪与神学，是不能分割的。在中世纪的修道院，神学只有一种，就是属灵神学(Spiritual Theology)，此外再没有其他别的神学，这是为了强调理性真理与属灵经历二者在神学的同等重要性。但在过去数百年基督教忽略了宗教经验的重要性，这也是现代的崇尚理性主义及重视“命题式”真理的必然后果。然而自20世纪末的70年代开始，随着社会思想潮流对理性主义的质疑，罗马天主教与新教同时兴起重视属灵的经历。信徒不仅重视依归基督信仰过程中的内心经验，更强调信徒在日常生活中内心属灵世界的内涵，如默想、祷告、心灵治疗等等。这样在强调属灵经验之余，却又出现了经验与神学之间的次序问题：是经验指导神学？还是神学指导经验？

神学诠释经验 赞成神学诠释经验的学者大都认为，经验告

诉我们，人的感觉与情感从多方面来说都不是最可靠的，而从宗教或哲学层面而言，经验本身的意义往往也是不明确的，故经验需要解释。基督教神学历来都认为神学的重要功能之一是提供一个诠释经验的框架。奥古斯丁在《忏悔录》中对人的内心世界的种种经验有细致的描述，尤其人灵魂深处那处永不止息而也永不满足的所罗门王式的追求与欲望；奥氏终于在基督教神学的创造论与罪论中找到如何解释人类无止无休的追求的经验。简而言之，人是被上帝按他自己形象创造的，因此人在灵魂深处有一个与造物主上帝保持关系的欲望，但因为人的罪，使人与上帝隔离，人只能希望在被造的世界中追求满足，但因为世界不是人真正的追求对象，人的欲望与追求便永远不能得到满足，直至人找到“欲望”的真正的源头，人才真正得到满足。故奥氏在《独白录》中有一名言：“上帝啊，上帝，我们被造的原意是与你有关，除非我们找着你，否则我们永不会安息。”可以说，基督教神学历来都遵循奥古斯丁这一观点：神学指导人的经验。

经验建造神学 但自启蒙以来，有不少学者主张经验是神学的起点，在第一章我们已经讨论过的施莱尔马赫就是最为著名的一位。他认为人类有“一种绝对依赖的感觉”，而这种依赖的感觉就是人的自觉，而人类普遍的感觉可以追溯它的起源，就是上帝。换言之，人意识到自己的绝对依赖性那一刻，就是上帝对人自我揭示之时。人的自我意识提供了上帝存在的根据。但19世纪的费尔巴哈(L. A. Feuerbach)对施氏的宗教经验的诠释不以为意。他认为施氏这种说法无疑就是把上帝变为人的感觉的表达而已，人的宗教意识根本就是人的自觉的经历，与上帝毫无关系。称这种自觉经历为“上帝”，是把人的经历投射称之为“上帝”，其实是人幻想的结果。可见，尽管费尔巴哈通过批判施莱尔马赫的论证否定了以经验为基础的神学，但他本身引用的论证却是否定“上帝”的存在。费氏透过对马克思与恩格斯的影响，在西方现代无

神论与唯物主义的发展中成为一个举足轻重的人物。

上文已经提及，20世纪经验又再度成为重要课题，其中一个原因是随着世界的“全球化”概念与多元文化主义的兴起，宗教对话就热闹起来，宗教经验继而成为人类的共同言语：“人类对超越者的共有内核经验”。从这角度而言，表面上这对基督教神学似乎是一个好消息，因为基督信仰有机会成为回应普遍人类经验最好的答案。但问题是，这最终可能导致一个结论：基督教与任何其他宗教基本是同一的信仰，分别仅在不同的表达。对一些支持宗教“殊途同归”立场的学者而言，这是好消息，因为人类共同的宗教经历成为宗教统一的基础。但问题是如何证明人类宗教经验的共同性是真实的。在人类的历史与文化中，没有任何证据支持人类对超越的上帝真有一个“共有的内核经验”。这一理念是很诱人，但却是无法证明的。就如林贝克指出，宗教经验不能脱离宗教语言与行为，但不把宗教经验从宗教语言及行为中抽离出来，就无法比较宗教与宗教之间的内核经验是否相同。在这种限制之下，我们又怎能轻易说人类有一个共同的宗教经验，不同宗教不过是用不同语言及行为去表达及回应这一共有的内核经验呢？<sup>⑫</sup>

总括来说，施莱尔马赫提出宗教经验的重要性是有积极意义的，在很大程度上而言，这是他反对启蒙理性主义的表述，但他把宗教经验提升为宗教的依据，却是本末倒置，但不少新教内倾向保守的神学学派在批判施氏之余，却把经验从信仰中完全排出去，不自觉地再陷入启蒙理性宗教的陷阱。经验是信仰中一个不可或缺的重要部分，但它是应受到上帝的启示（圣经）、人的理智及群体的传统所指导的。<sup>⑬</sup>

注释：

⑫ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., F. L.



Battles (tr.), J. T. McNeil, (ed.).

② John, Polkinghorne, *Science and Creation: The Search for Understanding* (London: SPCK, 1988).

③ 参阅 Wolfhart Pannenberg, "Redemptive Event and History," in *Basic Questions in Theology*, vol. 1 (London: SCM Press, 1970).

④ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974).

⑤ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984).

⑥ Emil Brunner, *The Divine-Human Encounter*, A. W. Loos, tr., (Philadelphia: Westminster, 1943).

⑦ 对“启示”进一步阅读可参看 Paul Helm, *The Divine Revelation* (Westchester, IL: Crossway Books, 1982); H. D. MacDonald, *Theories of Revelation: An Historical Study, 1860-1960* (Grand Rapids, MI: Baker, 1979).

⑧ Augustus H. Stroung, *Systematic Theology* (Westwood, N. J.: Revell, 1907).

⑨ Samuel G. Craig (ed.), *The Inspiration and Authority of the Bible* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1951); 进一步阅读可参看 K. R. Tremblath, *Evangelical Theories of Biblical Inspiration* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Bernard Ramm, *Special Revelation and the Word of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1961).

⑩ 关于“理智”一节, 进一步阅读的书包括 Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981); C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith* (Downers Grove IL: IVP, 1982); Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*, 2nd ed. (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1984).

⑪ 关于“传统”一节的讨论, 进一步阅读以天主教背景的书籍有 Yves M. J. Congar, *Traditions and Traditions: An Historical and Theological Essay* (New York: Macmillan, 1967); 新教背景可参考 Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority* (Waco Tx: Word Books, 1976-1983).

⑫ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, *Ibid.* pp. 120-1.

⑬ 跟进阅读可参考 C. Stephen Evans, *Subjectivity and Religious Belief* (Grand Rapids, MI: Christian University Press, 1976); Nicholas Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God* (Charlottesville, VA: University Press of Virginia 1988).

## 第三章 上帝属性与创世

### 上帝的“位格”性 (personalness)

新旧约中上帝的属性具有强烈的“位格”意义，诸如上帝的慈爱、信实、公正、圣洁等。保罗最常描绘的救赎图像是“和好”——神人和好，就如两个吵架的人和好一样，正体现了人与神的“位格”性。圣经传统完全支持上帝是一位“位格的上帝” (personal God) 的观点。首先，“位格的上帝”给他自己起名为“耶和華” (出埃及记 3: 14)。换言之，上帝不是一种人不可理喻的超自然力量或是一位无名无姓不可为人知的神明。相反，他的名字是让人可以藉此对他称呼，与他沟通，这远在《创世记》中就已经有记载：人懂得“求告耶和華的名” (创世记 4: 26, 12: 8)。在摩西十诫中，上帝更要求以色列民要尊敬他的名：“不可妄称耶和華你上帝的名” (出埃及记 20: 7a)。从圣经的记载我们可以看到，上帝的主要交流对象是人类，而非大自然等其他事物。《创世记》第三章当人类始祖犯罪后，他想躲避耶和華，但“耶和華上帝呼唤那人，对他说：你在哪里？” (创世记 3: 9)。上帝并没有由于人的犯罪而减少他与人的沟通、交流和对话。旧约中的这些事例都鲜明地表明耶和華是一位“位格的上帝”。然而当代的蒂利希认为这种说法有一个“位置的问题” (difficulties of location)，他的意思是说，“位格”这个概念显然具有时空的指称，把上帝描

述为“位格的上帝”是把他贬低至人的水平，把他固定在狭窄的时空中。这种挑战性的观点表面看来似乎有些道理，但从“类比”的神学语言来考虑，说上帝是“位格的上帝”是取位格一词的关系性意义，肯定上帝的这个属性表明上帝是愿意及有能力与那个有别于自己的“他者”（人类）建立关系。从这一关系角度而言，当使用“位格的上帝”这一术语的时候，由于已经预设了类比语言本身的有限条件（见第一章），因此不构成将超越的上帝局限于某一特定的时空领域里。而称上帝为“位格神”（divine person）与称被位格上帝按自己形象造的人为“位格人”（human person），是完全合理的。<sup>①</sup>

至于“位格”一词的意义，在当代英语中“位格”（person）的意思是指“一个体人”。英语“person”一词源自拉丁语“persona”。在第1—2世纪时，此拉丁词的意思是指舞台戏子所戴的面具。德尔图良是第一位采用这个词去描述上帝属性的基督教神学家，他尤其取其有语言、有行为的个体之义。一个有言行的个体自然意味着一种与个体以外的“他者”建立种种关系的愿望，同时透过关系的网络显示出个体的独特身份与性格。一个“位格的上帝”就是一位与人类建立关系的上帝，这就提供了一个“个体的人”（不是以全人类作为整体）可以与上帝建立关系的条件。与此相对的是，一个“非位格的上帝”就只能是一位遥不可及的上帝，无法亦无此意愿与人沟通，更谈不上“爱”了。这即是哲学家思想中的上帝。例如：亚里斯多德（Aristotle）眼中的上帝是一位绝对超越的上帝，他不能知道和爱任何低于自己的存有，所以他无法与人类有任何位格性的沟通。因此我们看见阿奎那要大量地修正他的老师对上帝的观念，因为他作为基督教的神学家需要忠于那位自我揭示为具有“位格”性的上帝的真正身份与属性。

## 上帝的“父”性

一个最被当代人遗忘、亦是最能说明上帝的“位格”属性的，就是上帝的“父”性。基督徒的信仰告白《使徒信经》是这样开头的：“我信上帝，全能的父，创造天地的主……”在《信经》的结尾，“父”这个词又一次出现，论到复活后的基督“坐在全能父上帝的右边”。《信经》里的“父”确指的就是那位耶稣称为“我的父”、并教导信徒称为“我们的父”的上帝。这样，不明确和多义的“神”或“上帝”的概念就被“父”的概念确立了。

严格地说，旧约圣经极少把上帝说成“父”，上帝被称为“父”仅出现了 22 次，主要原因是由于《旧约》作者们不愿耶和华上帝被当时的人误会与外邦人的“神”有任何相似之处。因为当时在以色列周围的民族也称他们不同的种种神为“父”，但他们取“父”的意义是一位与人类有自然关系的及作为繁衍之源的神。因此旧约作者虽然相信耶和华具有“父性”，但他们认为上帝与人之间不存在着任何普遍与自然的关系。以色列人深深相信他们的上帝不仅是世界高深长阔之度量，而且它是自由自在的宇宙创造者和历史的主。在创造者和被造物之间、在圣洁的审判者和罪人们之间存在着本体性以及道德性的差异。以色列人相信他们自己是亚伯拉罕的子孙或雅各（以色列）的后裔。但旧约圣经只有一次在《申命记》中提到他们“是耶和华……神的儿女”（申命记 14：1），经文的背景显明，他们之所以是上帝的儿女是因为上帝自由自愿地拣选了他们，而不是因为自然繁衍的血亲。经文跟着说：“耶和华从地上的万民中，拣选你特作自己的子民”（申命记 14：2）。这段经文强调耶和华与以色列人之间的关系不是自然的姻亲关系而是上帝意志的选择，不是自然的后代而是上帝拣

选的结果，也不是人自由地与上帝结合，而是在上帝的恩典与人的顺服之间所形成的圣约关系。

另一方面，以色列人称上帝为“父”不可避免地是与以色列人族长制的家庭结构联在一起的。<sup>②</sup>在以色列民族中，父是整个部族的首领，他有看顾族中每一个成员的责任。这种观念被旧约圣经作者用来说明上帝如父亲般的看顾以色列人。在以色列人亡国流放时期，上帝为父的观念更强烈地出现在《耶利米书》中（31：20）。后来，旧约圣经作者进一步将所有百姓都看作是上帝收养的子民时，以色列人更比较开放地在他们的祷告中称上帝为父。《以赛亚书》在 63：16 和 64：8—9 记载的祷告就把上帝当作了父，并强调在神圣的拣选或上帝与以色列的圣约关系基础上构建了上帝就是父的观念。这样犹太人以上帝为父的概念和族长制家庭体制之间的链环就被打碎，以色列人是上帝自主地拣选他们作他的子民，并依照制定的圣约行使类似家长看顾家庭成员的责任。

在新约时期，最身体力行地推动将上帝称为“父”的是耶稣自己。在福音书中，他以“父”这一词称呼上帝多达 170 次以上。在他的嘴里，“父”成了上帝的名字。它不再单单是上帝众多名称之中的一个，而是成为理解与认识耶稣所传关于上帝信息的关键。从他对被造物的佑护与关怀中（马太福音 6：26；5：45），我们认识到上帝有父亲般的良善，他使日头照好人也照歹人，降雨给信的人也给不信的人（马太福音 5：45）——他顾念所有一切，甚至包括天上的鸟和地上的草（马太福音 6：26，32）。但上帝并非一开始就是全人类的父，他从亘古之初只是耶稣基督的父。但这父亲的身份却通过子变为与全人类有关。通过圣子耶稣基督，人知道上帝是全人类的父。因此，在新约圣经里，基督徒不仅是一个归向基督的人，他也是一个如《罗马书》8：15 和《加拉太书》4：6 所说的是称上帝为“阿爸父”的人。上帝的父亲身份不仅对基督

教教义极为重要，它对基督信徒的宗教经历更重要，当这种经历到来时，它在每一个信徒的生命中可以产生无限的影响。但是一个基督信徒能够认识这种父子关系并不是自发的，他在经历上可能已经承认基督，但在上帝面前却可能没有确据他是父。基督信徒可能都相信上帝的父亲身份，然而并非每一位信徒都达到了确信并愿意顺服与信靠上帝如同父亲一样。明白并接受上帝的父亲身份和人类的子女地位并不是神学的知识接受或是道德的成就，而是上帝的礼物。当圣灵将基督为人类在十字架上所成就的在人的心中成为真实（详见圣灵观一章）时，人就会获得这个上帝为父的礼物。

值得一提的是，当谈到上帝的“父性”时，我们不是说上帝是属男性的。圣经用“父”来比喻上帝是因为在二千年前的以色列及它邻近地区的文化，父亲的角色最容易让人去理解上帝的属性，而不是把人类的男女性别加诸于上帝的属性上。而事实上，旧约圣经有不少经文也用“母亲”来描述上帝的，例如：“耶和華如此说，……母亲怎样安慰儿子，我就照样安慰你们”（以赛亚书 66：12—13）。但不论是用父亲或母亲来比喻上帝，其用意仅是取他们的角色中的含义，让人更了解上帝兼有“父严母慈”这种属性，却不是上帝是男性或女性。由于古代近中东与古希腊都有男神与女神之分，圣经作者为了与异教划清界线，坚持上帝不具性别是理所当然的。在这问题上甚有见地的美国女神学家莎莉·麦菲格（Sallie McFague）说：“称上帝为母亲的意思不是说上帝是母亲（或父亲）。我们设想上帝既是母亲亦是父亲，但我们亦理会的到用这些或其他的隐喻去表达上帝创造的爱是如何之不足……然而我们亦仅能用一种我们熟悉而且能让我们感动的语言去描述这种爱，就是母亲与父亲的语言，因为是他们给我们带来生命，我们来自他们的身体，我们也依赖他们的照顾。”<sup>③</sup>

## 上帝的超越与临现

由于上帝是一位“位格的上帝”，因此我们可以用类比的语言去描述上帝的其他属性。它们一部分属于形而上的概念：全能、全知、永恒、不变性等；也有一部分属于道德性的概念：圣洁、智慧、公义、爱、善、信实等。一般来说，形而上的属性比较强调上帝的超越性（transcendence），道德性的属性则比较直接地描述上帝的临现性（immanence），但二者都与上帝的位格性没有冲突。通过上帝直接与人建立关系，人经历上帝的道德属性；但在人与上帝建立关系的过程中，人亦会察觉到上帝有异于人的独特“位格”，一种超越人的形而上属性。用形而上的概念去描述上帝超越的一面并不等于说上帝就是“非位格”的，后者的看法仅是学者的误解或曲解。

严格地来说，上帝的“超越性”与“临现性”不应被视为两种属性，正确的理解是指上帝与他创造的世界具有两种不同的关系。基于此，上帝的“超越性”与“临现性”应该放在一起考虑，而不必分别而论。否则，过分强调这两者的任何一方面都会对上帝的本性产生误会，甚至曲解。但为了论述上的方便，在此我们对这两个观念逐一阐释。

**上帝的临现性** 新旧约圣经都有大量的经文支持上帝无时无刻不在人间活动的看法。保罗对雅典人说：“其实他（上帝）离我们不远，我们生活，动作，存留，都在乎他”（使徒行传 17：27b—28a）。先知耶利米转述耶和华的话说：“人岂能在隐秘处藏身，使我看不见他呢？耶和华说：‘岂不充满天地么？’”（耶利米书 23：24）上帝不仅临在人间，他也临在自然生物界中，诗人说：“耶和华啊，你所造的何其多……其中有无数的动物……这都仰望你按时给它食物。你给它们，它们便拾起来；你张口，它们饱得美食。



你掩面，它们便惊惶；你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。”（诗篇 104：24—29）圣经亦指出，对于宇宙自然的运作，上帝也是直接的参与者。上帝是大自然的上帝，宇宙的自然规律也是由他制定与操作的：“他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”（马太福音 5：45）这些经文表明上帝在自然宇宙与人间世界都极其活跃，上帝不仅照顾相信他的人，他在不信他的人身上也有他的计划、作为与恩典，只是那未信的可能还未察觉到上帝的临在，或还未能作出适当的回应而已。同样，我们也不能排除上帝在很多非宗教性的社会福利机构也有所参与、有所作为。这不是说这些福利活动具有救赎的意义，但我们亦不能否认它们在一定程度上反映出上帝的美善。也许上帝的临现性最重要的作用还是它的救赎意义。既然上帝临在人间，他对每一个他造的人都关心怜爱；他对每一个人的生命都有一个计划，而且对每个人发出生命的呼召。信他的人作了适当的回应，未信的人上帝还是不断地制造机会让他们来回应。

值得强调的是，上帝的临现性是有界限的。上帝临现自然宇宙，却不是与自然宇宙混然成为一体，否则便会掉进泛神论（pantheism）的陷阱。自由派神学往往过份强调上帝临现世界人间，以至人做的与上帝做的甚至无需区分，也根本不能区分。因此，他们认为“在宗教的语境之中，神迹仅是任何最平凡、最自然的事的另外一个名称而已。”<sup>①</sup>在这批学者眼中，所有世界事物的总和，就是上帝的一个大神迹！他们甚至可以进一步宣称，因为上帝临现在世界，甚至完全渗透在世界中，人类做的坏事也变成上帝“善”的一部分，结果是分辨善恶的标准便因上帝的临在而化为乌有。这是不正确的临现观念。上帝在宇宙世界的临现是表明上帝爱他所造的世界及人类，他要与世界保持最近的距离，并与人建立关系。但上帝仍是上帝，人仍是人，神人不能混为一体。这就是上帝临现性的界限。同时，上帝临现性的尽头，也就是上帝超

越性的开始。

上帝的超越性 从上一节我们看见，上帝爱世界，作为一个灵，他无所不在地临现世人当中，更派他的独生子耶稣基督道成肉身成为人，为世人的罪舍命。但上帝仍是超越的上帝，他接近世界却不是与世界连结在一起。自然宇宙的规律以及人类的生死祸福都依赖于上帝，但上帝却不依赖于自然与世界。上帝独爱世界，然而却是全然独立于世界。同时，人虽有上帝的形象，但正因为人是上帝的形象，所以人不是上帝。圣经有大量经文提到上帝的超越性。先知以赛亚宣扬上帝的思想超越人的思想：“耶和華說：我的意念，非同你们的意念；我的道路，非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念。”（以赛亚书 55：8—9）诗人也颂赞超越的上帝说：“耶和華超乎万民之上；他的荣耀高过诸天。谁像耶和華——我们的上帝呢？他坐在至高之处，自己谦卑，观看天上地下的事。”（诗篇 113：4—6）道成肉身的耶稣，虽然取了人的身体，却仍是神人二性的上帝之子，他是完全的人亦是完全的神，所以他是有别于世界上所有的人。耶稣基督不是如德国哲学家施莱尔马赫所言的仅是一位最有“上帝意识”（God-consciousness）的人，而是第二位格的三一上帝。耶稣自己明显具有这种超越的意识，他对来听他讲道的人说：“你们是从下头来的，我是从上头来的；你们是属这世界的，我不是属这世界的。”（约翰福音 8：23）当然在今天的文化语境中，上帝的超越不能简单地用天上与地下来表示。上帝之超越性是指上帝与被造界在本质上有根本性的不同，是质而不是量之区别。或如齐克果所言，上帝超越被造界是“维度之超越”。我们可以设想被造界是平面的，上帝是立体的，这就是维度上之区别。平面的被造界是永远无法达到立体的境界的，但因为立体同时包含平面的维度，上帝却可以同时超越与临现于被造世界。

上帝的超越性对人类社会是有极大意义的。首先，上帝的超越性代表被造的人有他的局限性，人无能力也无需僭越这种神人之间的界限。有一位超越性的上帝存在，使人虚心下来，知道人并不代表世界最高的真、善、美，因为在世界之外，还有一套超越人的价值标准。又因为上帝是超越的，人不能靠自己的理智去理解他，也无须靠自己的行为去与他建立关系；因此，是上帝寻找人并向人显明自己。因为上帝是超越的，人的存活才有他自己的独特价值与意义；正因为人与上帝之间存有界限，人才获得保障与安全。旧约的先知以赛亚把上帝的超越与临现二性描述得最为淋漓尽致，他在乌西雅王死的那年，在圣殿仰望耶和华时说：“我见主坐在高高的宝座上”（超越），然而，“他的衣裳垂下，遮满圣殿”（临现）。他又看见天使撒拉弗向耶和华呼喊说：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华”（超越），然而，“他的荣光充满全地”（临现）。超越与临现是耶和华的本性，正因如此，他虽然“住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔谦卑的人同居……”（以赛亚书 57：15）

## 上帝的全能

尼西亚信经第一句便宣称了上帝的一个重要属性——全能：“我信上帝，全能的父神……”在基督教信仰中，上帝是全能的，这是一个最为关键信念，并且与创造论和天佑观有着密切的关系，后者更包括世界苦难的问题及近代提出的“受苦的上帝的观念。首先我们必须给全能下一个合理的定义。曾有人质疑上帝全能的属性而提出一些刁难的问题：上帝能造一个四方型的圆圈吗？上帝能造一块他挪不动的石头吗？这些逻辑上的问题虽然不是完全没有价值，但其实与上帝的能力没有什么直接的关系。首先，上帝的全能不包括他能做一些逻辑上有矛盾的或不可能的事。

第二，全能不包括上帝能做一些与他的本性有矛盾的事，例如不包括他可以犯罪或做不公义的事。换言之，上帝的全能不仅受逻辑的限制，更受他自己的本性与道德品格的规范。

在 14 世纪时，哲学家奥康的威廉 (William of Ockham) 对上帝的全能有独特的见解与分析，使后人对上帝的全能有更多的认识。他提出上帝全能的第三种限制：上帝的全能受到他自己的决定的限制。他认为在上帝还未决定执行某一特定行动之前，他拥有“绝对的能力” (*potentia absoluta*)，他选择的可能性也是无限的。从这个角度而言，他有绝对的能力——全能。但当他执行了他的旨意，例如在创造了世界及宇宙的秩序之后，上帝的全能使被他创造的世界所局限，上帝的能力只能被看为“注定的能力” (*potentia ordinata*)。换言之，上帝在未创世之前有选择不创造这世界的的能力，他的能力是绝对的，但一旦他决定了创造，并且执行了，他便失去了他不创造世界的的能力 (选择)。不是说上帝不再是全能，而是他的全能被他自己全能的决定所限制了。这在表面上看来是一个悖论：上帝在体现与执行他的全能的同时，把自己的全能限制了。其实这并不存在什么矛盾，因为在这情况之下，上帝的全能正是体现在他主动地限制了自己无限的选择，并要求自己不超越自己设定的限制范围。换言之，“注定的能力”正是体现了上帝“绝对的能力”。这便引出一个重要的神学观念：上帝的自我限制。这个观念在三件事上表现得尤为显著：(i) 宇宙的创造；(ii) 道成肉身；(iii) 十字架的苦难。后两个课题我们将在另外的章节讨论。在此我们论述上帝的创造是如何体现了上帝的爱心、自由、全能、“自我限制”等属性。

### 上帝作为创造主

经文传统的创世论 在旧约圣经启首的一句经文就是“起初，

上帝创造了天和地。”（创世记 1：1）可见上帝创造天地万物是犹太教及基督教一个具基础性意义的信念。然而，若细读《创世记》第一、二章就会发现，与其说经文旨在描述世界的起源，倒不如说它们最想表达的是上帝与他创造的世界以及人的紧密关系。因为这种创造性关系，希伯来人懂得对上帝的创造回应，肯定上帝的全能，并敬拜他：“你（上帝）起初立了地的根基，天也是你手所造的。天地都要灭没，你却要长存。……”（诗篇 102：25—26a）先知耶利米宣称：“耶和華用能力创造大地，用智能建立世界，用聪明铺张穹苍。”（耶利米书 10：12）新约圣经的作者不仅强调耶和華的创造，他们更意识到创造是三位一体上帝完成的，使徒约翰在他写的《福音书》的首三句经文显然是回应并诠释了《创造记》第一章关于上帝创造天地的经文。他说：“太初有道，道与上帝同在。万物是藉着他造的。凡被造的，没有一样不是藉着他造的，又是为他造的。”（约翰福音 1：1—3）保罗的理解与约翰是完全一致的：“爱子是那不能看见之上帝的像，是首生的，在一切的被造之先，……”（歌罗西书 1：15—16）强调圣子（及圣灵）在创造世界具有积极的角色是极其重要的。首先，它意味着三位一体上帝创世的决定并不是如某些现代启蒙思想家认为的是一个武断的决定，三位一体上帝的创造无疑是出于他的绝对的自由意志的选择，但这并不等于是说这些选择就必然是武断的。由于三位一体上帝本身就是一个爱的群体，创造的原意就是为了与世界分享他的爱并期望世界以爱来回应他。从这角度来看，上帝创造世界就不是武断的，而是一个有目的的选择。换言之，上帝的创世的绝对自由意志是由他本性的爱规限的，而不是盲目的、任随己意的、毫无目的的自由意志。圣父、圣子与圣灵是一种爱的交流的生命，因此他能以一种“爱的自由”去选择创造世界。公元 2—3 世纪的教父爱任纽描述圣父上帝以他的双手（代表圣子与圣灵）创造世界无疑是一个比较粗糙的比喻，但它却恰当地强调

了创世不是源于一个独裁主宰的武断的且没有目的的决定。其次理解到创世是一个“三一”的作为恰如其分地突出了创世与救赎的关系。上文引述的《约翰福音》第1章1—3节就是要说明创造与救赎二者都是通过“道”而完成的。而道成肉身的圣子死而复活，给予人新天新地新人类的盼望也是通过圣灵而完成的。保罗因此说：“然而叫耶稣从死里复活的灵，若住在你们心里，使你们必死的身体又活过来。”（罗马书8：11）值得强调的是，复活过来的身体尽管与复活前的身体不尽相同（见下文末世论一章），却肯定是被完善的、原先创造的身体，而不是一个新创造的身体。从这角度而言，救赎是肯定创造的。可见创世、神祐、救赎与完美是一个完整贯通的计划，创造不仅包含了救赎，它更是朝向世界的终局，目的是叫世界得以完善并回到创造主那里：“这是照上帝从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的旨意。我们因信主耶稣，就在他里面放胆无惧、笃信不疑的来到上帝面前。”（以弗所书3：11—12）

现代以至近代的基督教创造神学，随着现代性的思潮，过分强调上帝创造的自由意志而忽略了创造的爱，以至上帝的爱仅狭窄地体现在救赎十字架的事件上，结果是一个极其矛盾的神学困局：创世的上帝是一个独行独断的上帝，救世的上帝才是一个慈爱怜悯的主。从神学发展角度而言，这解释了为何现代基督教神学的创世论与救赎论出现了断裂的现象，以及教会与圣经传统所确定的“基督中心论”（Christo-centrism）被扭曲为“基督独一论”（Christo-monism）。从社会发展角度而言，现代人认为，上帝既然武断地创造世界，人也通过人的自由意志武断地利用和滥用世界中的一切，包括人本身。这种种的问题仍有待基督教神学回到爱任纽的“上帝的手”的三一创造观那儿去获得修正。

创世论与希腊的二元论 基督教的上帝创世观在希腊世界首

先受到柏拉图思想的挑战。柏拉图的宇宙观是二元对立的：他认为在现实中有两个世界同时存在，一个是他提出的永恒不变的惟一实在，即“形式世界”，因为其不变性，所以是人真正可知的。另一个是不断变化、处于发生过程的“物质世界”，因为其不确定性，是不能真正为人所知的。这两个世界的对立也是“一与多”、“存有与发展”的对立。柏拉图认为在形式与物质之间，前者优于后者，因为它才是真实的。在这个基础上，柏拉图学派将“存有”发展为一种有等级的存有，物质世界处于最低等级，形式成为最高等级。到了新柏拉图主义，普罗提诺 (Plotinus) 更认为物质不仅是低等的，而且具有邪恶的属性。这与圣经启示上帝认为自己的创造是好的有所冲突。在早期教父中，抗拒这种希腊二元思想最为著名的代表人物是爱任纽和圣巴色 (St. Basil) 等教父，但对拉丁神学系统最有影响的奥利金 (Origen) 与奥古斯丁却大量吸纳了柏拉图的二元思想，从而建立起一种希腊化的二元创世论。例如，奥利金采用斐洛的寓意法去解释圣经，认为上帝首先创造了一个属灵的世界，被造物是天使，后来天使堕落，上帝又再创造了物质的世界，让堕落的天使在那儿反思、悔改。物质世界是堕落的天使回归属灵世界的踏脚板，这亦是物质世界惟一“好”的地方。奥古斯丁亦持有类似的两个阶段的创世观，虽然他并不认为物质是恶的，却仍错误地认为上帝首先创造了柏拉图的“形式”世界，然后再接着这些“形式”去创造低一等的物质世界。

这两位教父的二元创世论对后世有极大的负面影响。首先，它导致了在西方的教会内外都存在着一种对世界否定的态度。物质世界既是邪恶之所在，人自然应该排斥抗拒它。中世纪的一本名著《效法基督》就教导信徒应该藐视世界，以至反世界、反世俗的文化倾向一直沿续到后代。到了宗教改革时期，加尔文等人重新回到圣经立场，强调上帝是肯定他的物质世界的。加尔文认为，

虽然罪进入了世界之后，世界受到污染，但上帝仍然爱这世界，因而世界仍是上帝拯救的对象。上帝因为爱的缘故创造了一个“好”的世界；上帝亦因为爱的缘故拯救一个“罪”的世界。“罪”没有把世界的“好”取消，上帝的爱把善与罪统一起来。之后的宗教改革使教会重新对现实世界采取肯定的态度。到了17世纪，改革思想传到英国，肯定世界的思想体现在清教运动上。有一个时期，英国国会大部分的成员都是清教徒，他们热烈参加国家政治与社会的改革。18世纪清教主义流传到美国，它对世界国家的肯定看法，配合一种积极的工作伦理观，为今天强大的美国奠定了坚固的社会基础。对此，修正的创世观可谓功不可没。

其次，奥利金与奥古斯丁的二元创世观亦带给后世一种否定肉体的意识。这些教父吸收了柏拉图思想，错误地认为人的灵魂被困在有犯罪倾向的肉体中，因此人必须辖制肉体，才能让灵魂得到释放。中世纪的苦修主义不仅提倡禁欲，甚至有故意折磨、摧残肉体的修行习惯。其实圣经从来没有轻看人的肉体或把人的肉体与灵魂对立起来，它甚至启示在世界结局时，人的肉体都要复活。这对一生用尽各种办法试图摆脱肉体束缚的希腊人来说是不可思议的。

奥古斯丁的二元创世观对后世产生的另一个负面的影响是对人有一个不全面的定义。圣经启示上帝按着自己的形象造人。奥古斯丁在他的巨著《三一论》中提出神的形象不是在人的肉体中而是在人的灵魂里，三位一体上帝的形象就是人灵魂（精神）内的“记忆、理智和意志”。三位一体上帝的形象既然在灵魂的精神或理性领域中，人成为万物之首主要便是因为人的理性。因此，第5世纪的波伊修斯（Boethius）将人定义为“理性的实体”，明显是受到奥氏的影响。直至当代，“理性”仍然被视为是人最根本的特征与人之为人的标准（详见入性论一章）。然而在当代越来越多的人学家发现高扬理性旗帜产生的负面作用，而且不少道德伦理问



题是这种“理性人学”所不能解决的。

### “从无创有”(creatio ex nihilo)的创造观

基督教初期与古代希腊思想发出的剧烈碰撞，体现在基督教“从无创有”的创造观与古希腊的“物质先存”观的对立。在柏拉图的宇宙观里，“物质”是先存的(pre-existence)，与“形式”及“上帝”同为永恒的存有。柏拉图的上帝不能说是“创造”物质世界，他只能说是“塑造”世界，即是说他仅将先存的形式赋予先存的物质而造成世界。这就意味柏拉图的“神”在塑造世界时是受制于物质的，他不拥有完全的主权与自由去创造世界。也因这原故，希腊思想中的世界总是受到某些必然性(necessity)和命运(fate)所操纵。我们在阿奎那的神学思想中仍可见这些希腊思想的痕迹：亚里士多德的“因”取代了柏拉图的“形式”，其宇宙神学观具有强烈的亚里士多德的“因果”逻辑。宇宙是一个由“因果”链构成的系统，最后的一环是上帝。虽然阿奎那相信上帝从无创有，但他的“因果”论却加强了世界的依赖性，而相对忽略了“从无创有”的世界应有的“偶然性”(contingent)。所以阿奎那总是从因果逻辑来思考世界，他总是从物质世界追溯第一动因而论证上帝的存在。<sup>⑤</sup>

但圣经的启示及早期教父们尤其是爱任纽都坚持认为三位一体上帝拥有绝对的主权，世界是由于上帝的爱与自由意志而被创造的，而且三位一体，即圣父通过圣子与圣灵，完全无需经过任何其他中介，从无创造出世界。<sup>⑥</sup>“从无创有”的创造观除了强调上帝的绝对主权与自由之外，亦强调世界的“偶然性”。被造的、偶然性的世界与自有的、必然性的创造主在逻辑上没有必然的关系。换言之，“从无创有”的创造观赋予世界一种相对的独立性。在中世纪很长的一段时期，世界的偶然性与独立性被希腊思想所

埋葬，直到 13 世纪的唯一论清除了“形式论”与“因果论”，在重新强调上帝创造的自由与主权之余，亦恢复世界具有的偶然性与独立性，直接引发了西方的科学革命。可以说，没有唯名论的神学突破，恢复“从无创有”的创造论的真正意义，西方的科学革命是无法起步的。

总而言之，上帝是由于自由的意志及美善的本性，从无到有地创造世界，包括属灵及属物质的，因而整个世界本质上是善的。上帝既然是创造主，他的地位与被造物是应当绝对地区分开来的。上帝是自有永有的、无限的、必然的；世界是被造的、有限的、偶然的。从本质上而言，神人并无连贯性。上帝拥有超越的地位并不等于上帝是一个宇宙的暴君，上帝的创造也不是一个专横妄断的决定。传统神学往往只强调上帝创造的自由意志，却忽略了上帝的创造亦因为他的爱。正因为从本体论角度而言，上帝自己不需要世界（有异于过程神学之认为上帝需要通过世界来完成自己），更显出在上帝的眼中，世界本身有它独立的价值与目的。可以说，上帝是为创造本身而创造。世界本无需存在，这是它的偶然性；但它的偶然性正显示出是上帝的自由意志与爱赋予这个世界独立价值与目的。这个基本的创世信念在第 4 世纪被确定下来，中世纪时被再次肯定，今天仍是基督教神学的主流观点。

然而本世纪颇具影响的蒂利希却提出一个与众不同的创造观。与其说上帝是万物的创造主，不如说上帝是导致万物存有的力量。因为对蒂氏而言，上帝不是一个“有”，他是所有“存有的本根”（ground of being）；因此他甚至说上帝不生存，因为只有有限的存有才生存。蒂利希不是说宇宙没有上帝这种“上帝不生存”，而是说上帝不仅仅是生存，他是存有本身，万物都依赖他而生存。<sup>⑦</sup>蒂氏的观点导至一种所谓“万有在神论”（panentheism），即万物在上帝之中，<sup>⑧</sup>他是万物生存的生命力。但我们禁不住要问：上帝怎样创造万物？因为上帝既然不是一个存有（being），他

就不能是一个行动者，这样他就不能创造。换言之，在蒂氏的神学思想中，上帝只能是万物“存有的本根”，却不能是从无创造万物的创造者。作为“存有的本根”，蒂氏的上帝必需依赖万物的存在而存在。在万物存在之前，上帝——存有的本根——还存在吗？若上帝仅是“存有的本根”，没有万物的存在，本根也不在。这样的上帝不可能是“自有永有”的上帝。

### 上帝对世界的持续护佑

上帝既然赋予世界价值与目的（例如：世界享受与上帝的爱的交流），他必然会继续维护它创造的世界。在尊重世界的相对自由的同时，上帝仍不断地与世界往来，对其看顾与供养。圣经的不同作者都肯定上帝继续佑护他创造的世界。诗人说：“耶和华使泉涌在山谷，流在山间，使野地的走兽有水喝，野驴得解其渴。天上的飞鸟在水旁住宿，在树枝上啼叫。他从楼阁中浇灌山岭；因他作为的功效，地就丰足。”（诗篇 104：10—13）大自然的动物上帝尚且看顾，所以耶稣对人说：“不要忧虑说，吃什么？喝什么？穿什么……你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的。”（马太福音 6：31—32）值得强调的是，上帝对人的看顾与护佑是极其“个人化”的，上帝像一个父亲对子女一样与世上每一个人建立“位格式”（personal）的关系。基督教的天佑观没有把上帝视为一种在宇宙自然与人间运作的超自然力量，而是将其与人的关系看作是“位格神”与“位格人”的交往。耶稣说：“就是你们的头发也都被数过了。”（马太福音 10：30）基督教神学对自然神论所持的上帝创造一个自足自存的宇宙世界的观念并不认同。自然神论的世界无须上帝的继续维护，按此观点，除非上帝毁灭世界，否则世界是可以自足自存地无限存在下去的。但圣经的立场是认为上帝“位格式”的介入宇宙世界的每一件事，创造才因此得以持

续下去。

然而上帝对每一件事的介入并不代表人的主观意志与行为便被取消。上帝的作为与人的作为不是必然互不相容的，因为上帝的天佑行动往往也包括人的行动在内。人许多时候都会很自觉地执行上帝的旨意，完成天佑的目的。例如：刻意节省自己的金钱去养活饥荒的人。有时，人也会不自觉地完成上帝的旨意，例如：当耶稣快要出生时，罗马在巴勒斯坦的地方官凯撒、奥古斯都要求天下人民各归各城报名上册，他实际上不自觉地让约瑟、马利亚及快出生的耶稣回到伯利恒城，使弥赛亚要诞生在伯利恒城的预言得以应验。可见上帝的天佑活动不局限于自然生命领域，它也可以延伸至人类的历史，甚至国家之兴亡。先知但以理说得最明白不过，他对尼布甲尼撒王说：“临到我主我王的事是出于至高者的命。……至高者在入的国中掌权，要将国赐与谁就赐与谁。”（但以理书 4：24—25）一个最好的历史个案就发生在先知以赛亚时代。因为以色列背叛耶和华，成了“褻渎的国民”。耶和华用外邦人亚述国践踏以色列，亚述成为耶和华“怒气的棍”和“恼恨的杖”。但当以色列被惩罚之后，耶和华也把万恶的亚述国灭亡。正如保罗所说：“他（上帝）从一本造出万族的人，住在全地，并且预先定准他们的年限和所住的疆界……”（使徒行传 17：26）

概而言之，一种过去时式的创造观是完全错误的。由于罪的干扰，创造的目的还未完成，创造还有它的将来——这是我们在末世论一章要讨论的。但在创造未达到它的终局前，再用爱任纽上帝创造的双手隐喻：上帝通过他的另一只手：圣灵在世界工作。正如先知约珥所预言的：“以后，我（耶和华）要将我的灵浇灌凡有血气的……在天上地下，我要显出奇事……这都在耶和华大而可畏的日子未到以前。”（约珥书 2：28—30）圣灵是使世界改善与完美的动因。上帝的救赎与维护正是证明上帝不是创造之后便任由世界自生自灭。圣子的道成肉身，由圣灵使马利亚受孕，正是

创造之被更新的开端。由圣灵受孕代表上帝要彻底地让创造有一个崭新的开始（所以圣母有没有原罪可说毫不相干），圣灵今天仍然在不断地工作，向世人陈明上帝的旨意。所以耶稣说：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”（约翰福音 3：5）基督降世的目的，就是通过圣灵在世界建立属上帝的群体，这也是上帝继续在维护创造的一部分。基督教神学的创造论与天佑论再次清楚地说明上文讨论的上帝的一个重要属性：上帝既是超越的，也是临现的。他临在世界，不断地使世界持续生存下去，直至他创造的目的完成。<sup>⑨</sup>

### 上帝的权柄

基督教神学历来强调上帝在世界的权柄：世界的主权归上帝，而不是人所能拥有的。人有执行上帝主权的代理地位，但世界不是人的产业，人类没有权力去任意宰割世界，人只是上帝的管家，执行上帝的旨意，使世界成为上帝的荣耀。上帝的权柄这种观念对当代生态伦理学有着特殊意义。20 世纪，我们看到人类大量剥削世界资源，破坏生态，有学者如连·怀特（Lynn White, Jr）把责任归到基督教神学，认为基督教把操纵世界的权柄放在人的手中，因而造成这样的后果。然而德国神学家莫特曼（Jürgen Moltmann）在他的《上帝在创造中》一书里指出，<sup>⑩</sup>世界的被剥削是 20 世纪才开始的现象，这是由于科技发展而引起的，而基督教文化在西方居领导地位已近二千年，因此没有理由怪罪于基督教神学。从三位一体上帝的创造观进一步去理解上帝的创造，我们会发现上帝的圣灵仍临在被造的世界中，不断地让世界的生命持续下去。可以说，大地的被破坏，临在于被造界的上帝亦是受害者之一，上帝与被摧残的大自然共渡苦难，这也是莫特曼著作的一个要旨。

从上帝在世界的权柄引出了对“神迹”的讨论。无疑，因为

种种的原因与人的需要，上帝常常施行神迹，这也是天佑的一部分。所谓神迹，指的是一些明显是超自然的而且自然规律无法解释的事件，因此我们就必须解释神迹与自然规律的关系。第一种解释认为神迹并非超自然的现象，仅是上帝在某一特殊情况下使一些罕见的自然现象出现而已。例如，《路加福音》第5章彼得整夜打渔一无所获，但经耶稣轻轻指点，把船开到水深之处便网满了两条船的鱼。有学者将此解释为耶稣知道某些人不知道的自然定律或因素，了解海深之处会有大批鱼儿聚集，以至可以事半功倍。同样，耶稣医治了很多瘫子，这也可以解释为耶稣熟谙某些身心规律的运作，在适当的指导或命令下，瘫子冲破某些精神心理障碍而获得神迹般的治疗。无疑，圣经中有不少神迹可以这样解释。但圣经亦记载不少明显反自然规律的神迹。耶稣与彼得在海面上行走是明显违反地心吸引力的自然规律的。第二种解释认为这种超自然性的神迹，是上帝中止或干扰某些自然规律的操作，以致神迹出现。这种解释容易使人产生这样一种印象：亲自制定自然规律的上帝是透过一种自我矛盾的行径去施行神迹。也许英国学者鲁一士（C. S. Lewis）的第三种看法较为合理。他认为上帝无需破坏或抵消他自己制定的自然规律，神迹的出现可以是因为上帝用一种超自然的力量去加速或减低自然规律的作用。<sup>①</sup>他认为耶稣在迦南的宴会上使水变酒的神迹是可以这样解释的。当然，上述三种解释的前提是相信在自然体系之外还有一个形而上的实在，就基督教神学而言，这形而上的实在就是位格的上帝。在此前提下，接受神迹的存在不是太困难的事。

### 创造的善

创造的本质若是善的，则基督教神学的创造论应是肯定世界的。在中世纪很长一段时期里，基督教神学在修道院中发展出一

种强烈否定世界的神学派别，如上文所述多马·肯培（Thomas Kempis）的《效法基督》一书，就强调信徒应有“轻视或藐视世界”的态度。但新教在这方面作了修正，例如加尔文对世界有一个辩证的看法：一方面，世界是上帝创造的，它原来的本质是美善的，所以应该被尊重与肯定；另一方面，世界是被罪污染的、是堕落的、应该受批判与责罚的，但这不代表上帝便否定这世界，这可见于上帝把堕落的世界成为他救赎的对象。上帝的爱创造美善的世界，亦救赎堕落的世界。因此，上帝对世界是肯定的，基督教神学对世界的态度亦应如此。人性的本质也是善的（详见人性论一章），人本是按上帝的形象而被造，是美善的，虽沦为罪人，但仍保存有神的形象，更被上帝救赎，故堕落的人类仍不失他的尊严、价值、地位、权利，这也是基督教神学所肯定的。从这种善与恶对立和统一的演进之路，我们可以看见创造与救赎的必然联系。尽管救赎论的涵义不受创造论限制，但它却不能完全脱离创造论。救赎必然包括恢复原本创造的美善面貌，以便能让上帝原来的意愿得以完成。这是天佑与救赎观念重要的一部分。近代有的极端保守的基督教神学流派，就把创造与救赎完全割断，以至救赎的对象几乎只限于人类的灵魂，似乎是说，世界仍该被藐视，这是需要纠正的。

### 苦罪与创造

创造既然是上帝从无到有的美善作为，世界的本质是善的，世界上的罪恶与苦难便不可能是创造的一部分，就如《创世记》第一章曾经五次强调的，上帝看他自己手造的为好的。那么，苦罪何来？我们将苦罪的难题放在上帝观中讨论不是没有道理的，因为基督教神学确认一个全知、全善、全能的上帝，自由地、随着爱的本性、从无到有地创造一个真、善、美的世界；但自有人

类历史以来，道德的罪与自然的恶，及它们带来的苦难，便与世界结下不解之缘。故此，罪恶苦难之来源便不能独立于上帝论来思考。

18世纪德国哲学家莱布尼茨 (Gottfried von Leibniz) 提出的“神义论”所质疑的正是上帝的属性。他提出的问题是，假如上帝是全善的，他为何容许罪恶？又假如上帝是全能的，苦罪可以不被克服与消灭？希腊教父爱任纽对于类似问题的回答是认为苦罪是必须有的；他假定人性的一个特征是具有一种潜能，而潜能需要一个学习与成长过程才会成熟。罪恶与苦难被视为人成长的“教育”工具，使不成熟、不完美的人成为完善的、道德的属灵人。近代以降承袭这个观念并进一步将之扩充的是约翰·希克 (John Hick)。在他的著作“Evil and the God of Love”里，他强调人性要臻至完备之境，则需要成长。在成长过程中，人必须能够自由地选择善或恶，若无恶的存在，便无真正的选择，人亦不能有真正的成长。<sup>⑫</sup>这种“目的神义论”存在许多不能令人满意的地方。首先，它并没有真正解释苦罪的来源，故此亦未为上帝的全善与全能提出有力之辩护。它仅在人必需成长的前提下提供一个苦罪存在的原因。其次，既然苦罪有了合法的解释，甚至有建设性的“教育”、“使人成长”的意义，那就把苦罪的苦楚与邪恶本质大大降低，甚至变为合法。这不仅对身陷苦难中的人来说极不公平，亦使世人对苦难应有的敏感与怜悯大大下降，甚至有助长苦难的可能。

拉丁教父奥古斯丁对神义论有另一种看法，奥氏归信基督后，摆脱他早年信仰的摩尼教的物质邪恶论，转而相信上帝的宇宙是完美和谐的。邪恶对奥氏来说不是一个形而上的存有，它是“无有” (non-being)，它只是完美的亏损 (privatio bonum)。当人类滥用上帝赐予的自由，选择恶而不选择善的时候，完美就受到亏损，苦罪是完美的亏损的必然结果。但奥氏亦犯了与爱任纽同样



的毛病，就是预设了恶的存在，否则人何来善恶选择呢？二者的分别仅是爱氏认为苦罪是成长的工具，而奥氏的苦罪是犯罪导致的后果。尽管奥氏又把恶的来源推到堕落的天使身上；天使因为受引诱要与上帝比高低，故此反叛了上帝，从此叛逆与邪恶进入世界。但问题是，美善的天使又如何会堕落呢？他如何从好变坏？显然，恶的最终来源并未得到合理的解释。而且，苦罪既然是惩罚，是人当得的恶果，而且它更有积极的恐吓作用，那么，其邪恶本质自然相对减少。

与上述传统的苦罪解释截然不同的是当代的过程神学。首先，过程哲学的思想与传统形而上学有很大的区别。传统形而上学以实体或本质去描述实存，过程哲学认为实存是一个有机的能动过程。世界是由一组不断变化与发展的统一体(entity)和场合(occasion)建立起来的，上帝让这些统一体有极大的自由去发展。但在它们发展的背后有一个秩序，有一个组织的原则使它们的成长有方向与指导，而上帝就是实存发展背后的秩序。在世界发展的过程中，上帝不强迫其他的统一体做什么，上帝只会运用他的影响力与说服力(influence and persuasion)去达到他希望达到的目的，这是实存发展过程的规则。但过程神学同时亦认为上帝本身也是一个统一体，上帝与世界的区别是：作为统一体，他是不会朽灭与减少的。但作为一个统一体上帝也受其他统一体的影响与说服，换言之，上帝可以被世界影响而改变。<sup>⑬</sup>过程哲学的鼻祖怀特海(N. Whitehead)有一句名言：“上帝明白人类，因为他是共经苦难的伙伴。”传统神义论力图维护上帝的全能与全善，但过程神学对上帝的“全能”有相当不同的看法。他们认为上帝的“全能”不仅可以被限制，而且可以被降低，这是由于它仅是一种“说服力”。虽然说服力也是一种能力，但在执行这种能力的过程中，它的特征是尊重另一个统一体的权利及自由。若后者不愿受上帝的影响或不想被上帝说服，上帝不能也不会强迫它们屈服，或践踏

它们的自由。世界的道德邪恶与自然邪恶都是在这种情况下出现的。概而言之，过程神学认为上帝无论在创造或佑护世界的过程中，总体而言是朝着善的方向，对世界所有的统一体发出有说服性的影响，但上帝不强迫任何一个统一体向他屈服。上帝不愿意看见苦难的出现，但苦罪却不是上帝可以避免的，上帝对苦罪亦无需负责。

过程神学的“神义论”最大的优点是它在解释苦罪来源时强调苦罪不是出于上帝的意愿或默许，上帝已经尽了所有“说服”的能力去避免苦难的发生。其次，过程神学尤其强调尊重被造统一体的自由。最后，因为上帝也可以被其他统一体影响与说服，而在实存的过程中受感动，他因而成为同甘苦难的伙伴，这对上帝的不动情性 (*impassibility*) 作了重要的神学上的修正。过程神学的神义论也有极其严重的缺陷，它使大能的上帝看来有点无能为力，对世界的苦罪有爱莫能助的无奈。其次，上帝既是过程中的一个统一体，他本身也在一种发展的过程中，他更需要世界的影响去帮助他的发展。这样，不仅是上帝的“全能”被限制，他的“超越”性亦大大被削减。仅存的是他永不朽坏地在这个过程中存留着，而其他统一体却是暂时的。<sup>④</sup>最后，从实际方面考虑，当人而对苦罪折磨的时候，他需要的不仅是一位同甘苦难的伙伴，他更需要的是一位愿意并且有能力承担责任的上帝。过程神学的上帝既不愿意对世界的苦罪负责，而且而对苦难时，更显得有点自身难保，对世界的苦难恐怕帮助不大。

20世纪神学最重要的发展之一是环绕着苦罪问题而引起的，同时对上帝观作出重要修正的也正是上帝受苦的观念。事实上，受苦的上帝正是对苦难的世界的一个合理与恰当的回音。它的合理性可以从两方面去理解：首先，从实际的角度来看，对面临苦难的人而言，一个无论多么合理的神义论的形而上学解释，对他也是毫无帮助的。神义论是启蒙的产物，它有时代的烙印与抽象的

理论特色，对任何问题都想提出理性的解释，但对实际的苦罪问题却没有太大的帮助。一个极其理性的神义论解释，替上帝的全能与全善作出最合理的回答，也替上帝摆脱了所有的责任，但假如世界的苦难不断，徒然会令人反感，甚至不如怀特海的上帝，那位心有余而力不足，但愿共苦难的伙伴。其次，神义论的提出，最终仍会回到一个责任的问题。不论是爱任纽与希克的人格发展的需要，还是奥古斯丁与当代的潘丁格（Alvin Plantinga）的自由意志说作为苦罪的解释，甚至包括过程哲学对统一体的自由与对上帝“全能”的创造性理解，人类最终仍要对本身直接的恶行负责。但犯罪的基本条件的存在——即可能选择听命于或不听命于上帝——却是人负不起的责任。顺服或叛逆的条件是与创造同时存在的，所以上帝最终仍是要对人有背叛上帝的可能与这种事情会发生的情况负责任。正如巴特所言：“我们必须坚持人的责任……但我们更要坚持上帝的责任。而上帝正是背上了这责任。”<sup>⑮</sup>换言之，一个充分和合理的神义论必然要求上帝最终对世界的苦罪负责任，而满足此要求最有力的证明，便是上帝在苦难中有份。

但传统基督教教义坚持上帝不动情性的观念，认为不为任何事物动情是上帝的重要属性。早期教父因为吸纳了希腊哲学思想，认为上帝不可能感受痛苦，这背后其实存在着两个主导思想：其一上帝是完美的；其二是上帝之不可变性（immutability）。感受与经历苦难是从一个状态转变到另一个状态，这是一种变动。但既然上帝是完美的，他的变动只能从一个完美状态变到一个非完美状态。所以亚里士多德宣称上帝任何的变动只会变得比原来的状态更差。斐洛认为旧约圣经记载的上帝对苦难的动情甚至上帝亲自经历苦难是一种寓意的表达方式，不能用字面解释。他认为受苦的上帝是一个最不敬虔的观念。

在中世纪人们一直持守上帝不能感受痛苦的观念。安瑟伦甚至认为圣经描述上帝的慈爱与怜悯是从人的经历而言，但从上帝

的经历与感受而言，他只看见他自己怜爱的效果：人的被安慰和获得帮助，但他却不曾受到感动或影响。换言之，我们理解上帝的慈爱应从其意志、行动、效应去了解，而不是认为上帝“同情”世人，受世人的苦难感动而大发慈悲。上帝可以完全不动情地去爱，就希腊思想传统而言，这种观点是完全可被接受的。但这种看法是希腊哲学对神学的扭曲，因为圣经描述的上帝，明显是动情的。传统神学甚至在基督受难这一具体苦难事件上，用基督二性把上帝受苦的经历“解释”掉了。即是说，基督无疑是圣子道成肉身，耶稣确是三位一体的神，但在十字架上受苦受难的仅是耶稣的人性，而不是他的神性。在十字架上，上帝仍然没有受苦。值得庆幸的是，这一错误的传统神学观点已经被新教的马丁·路德推翻，并由当代路德宗神学家莫特曼发扬光大。

20 世纪重提上帝受苦观念的主要原因是由于当代深重的苦难，尤以一、二次世界大战使千万人之生灵涂炭为最，使世人无法再接受一个远离世界苦难的上帝，甚至认为继续相信这样一个上帝是不道德的。与其对上帝发生质疑，还不如相信上帝不存在，这是因抗议而引起的无神论。俄国作家陀斯妥耶夫斯基 (Dostoevsky) 在他的小说《卡拉马佐夫兄弟》(Brothers Karamazov) 中已流露出这种不满，加缪 (Albert Camus) 在他的《叛徒》一书中更把陀斯妥耶夫斯基的抗议发展为一种形而上学的叛变，即认为根本没有上帝。这是当代基督教神学必须面对的。与此同时，过程哲学以及物理学的相对论使当今人类相信世界是一个活的、能动的有机群体，不断地成长、发展及经历苦难，创造者也不能亦不会独善其身。他也被视为共同参与世界变化的过程，包括苦难的过程。通过哈那克 (Adolf von Harnack) 的巨著 *History of Dogma* 的影响，人们渐渐领会到基督教神学在过去的确吸收了不少与启示不符的希腊哲学思想，上帝不能受苦正是其中的一个主要错误。因此，恢复基督教神学真正的面貌成为 20 世纪神学家的迫切

任务。

当代心理学对“爱”的诠释认为真正“位格”的爱，必须是双方在苦难的世界中分担彼此的经历，这自然涉及分担苦楚的问题。“同情”一词的英语“Sympathy”的拉丁字根是“Sympatheia”，意思就是一同受苦。显然，从这一点出发，一个毫不动情也不共苦难的上帝不可能同时被描述为爱的上帝。然而上帝受苦最具说服力的乃是耶稣基督死在十字架上。同时，圣子耶稣基督坚持“我与我父原为一”，因此，他在十字架上的死不可能与上帝无关。基督具有神人二性这是不改的事实，但这并不等于说基督不是一个整全的“位格”。（详见基督论一章）把基督的苦难经历说成是人性而非神性的经历，不仅剥夺了上帝受苦的事实，更是把基督的位格分裂为二，这有违神学与心理学对位格的理解。针对这个问题，马丁·路德在1518—1519年间提出“十字架的神学”的主张，认为思考上帝可以同时分为两个方面：一方面，他称为“荣耀的神学”（*theologia gloriae*），指上帝在创造中可见的荣耀、权柄与智慧。另一方面，他称为“十字架的神学”（*theologia crucis*），指隐藏在十字架上受辱受难的基督里的上帝。当路德论到上帝如何分担基督的受难时，他明确地用上了“被钉死的上帝”一词（*Deus Crucifixus*），明确地修正了基督宗教的上帝不动情的错误教义。

莫尔特曼在1973年借用路德这词作为他著作的书名。莫氏在该书中强调上帝之受苦是上帝自身的决定，上帝是心甘情愿为世人受苦。莫氏不认为上帝不能受苦，反而认为一个不能受苦的上帝是一个有欠缺的上帝。他通过三位一体神学的框架描述上帝受苦的具体内容，认为十字架的苦难是圣父与圣子之间的事件。当圣子在十字架上呼喊“我的神，我的神，你为何离弃我！”时，圣子神经历的是因为担负世人的罪而被圣父神弃绝于死地的苦难。与此同时，沉默无声的圣父神经历的却是丧失爱子之痛。而圣灵

神在圣父、圣子相互弃绝的痛苦中，不仅分担他们的痛苦，更负有使圣父、圣子有合一的意志、决定与行动的使命。<sup>①⑥</sup>当代基督教神学正是在这样的立场上认识到传统神学的缺陷，力图恢复上帝的真正面貌，尤其是其受苦的一面。上帝对世界的苦罪担当责任，并在这过程中与世人共渡苦难，而最终上帝使耶稣基督从死里复活，胜过苦罪，更肯定上帝的全能。在十字架上“无能”地被钉死的上帝为世人赎罪，正是全能的上帝以及他的爱的大能的最高体现。承担责任，同甘共苦，粉碎邪恶势力，是基督教神学的上帝的真面貌。

#### 注释：

① 在汉语哲学与神学界“person”一词并无一个公认的中文词来表达。直至最近十余年，一般只用“人格”一词来表达。但因为神学的讨论中，“person”一词可以用来描述上帝及人，“人格”一词的局限是显而易见的。首先，对人而言，“person”是人，“humanbeing”也是人，“ahumanperson”只能是“人格人”了。对上帝而言，“人格的上帝”也令人联想到应该可能有一个对立的“神格的上帝”。但“人格性”(personhood)的特定涵意是关系性，而关系性正是上帝神格内最根本的属性，用“人格”来描述上帝的基本属性，实有本末倒置之嫌。也有学者提出“身位”或“仁格”等译法，都是颇具心思的建议，但“身”是模拟上帝那一方面的属性呢？而“仁者人也”岂非又回到“人格”？因此本书作者认为在无其他更佳选择之下，采用“位格”亦无不可。只要把“位格”一词详细定义，假以时日，便可广为人知而不会不知这词所谓了。

② 详见 Hamerton-Kelly, Rober, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 55—57.

③ Sallie McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 122—123.

④ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured*

*Despisers* (New York: Harper and Row, 1958), p. 88.

⑤ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, part 1, question 2, "The Existence of God", art. 1-3.

⑥ Gerhard May, *Creatio ex nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought* (Edinburgh: T & T. Clark, 1995).

⑦ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago, 1951), pp. 235-245.

⑧ 但上帝不等如万物，也不是在万物之中，否则就变成“泛神论”，蒂氏的神学并不支持泛神论。

⑨ 进一步阅读可参考 Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994).

⑩ Jürgen Moltmann, *God in Creation* (S. C. M. 1985; San Francisco: Harper & Row, 1991), pp. 20-40.

⑪ C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947), pp. 59-61.

⑫ John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper & Row, 1966).

⑬ Paul Fiddes, "Process Theology" in A. E. McGrath (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford / Cambridge, MA: Blackwell, 1993), pp. 472-476.

⑭ 参看 David R. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).

⑮ Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of God*, V. 2 pt. 2, G. W. Bromiley, et. al. (trans) (Edinburgh, T & T. Clark, 1957), p. 165.

⑯ Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, (S. C. M. 1973; San Francisco: Harper & Row, 1991), pp. 235-49.

## 第四章 三位一体

在基督教的不同教义中，“三位一体”的教义（the doctrine of the Trinity）历来被认为是最艰深难明，甚至不可理喻的一个教义。与此同时，几近两千年来，基督教教会的三大流派：罗马天主教、东正教与新教都坚守公元 325 年的尼西亚会议及 381 年君士坦丁堡大公会议制定的“三位一体”信条，且认同它是基督教信仰的核心信念。可以说，不能认信圣父、圣子与圣灵是三位一体就不是持守基督教信仰。正由于此教义在基督教信仰中所处的核心地位，历代的神哲学家无不对此教义作过深刻的思考，力求通过探索这一关于上帝“奥秘”的教义，不断加深对此教义所表述的关于上帝的本质、品格与作为的认识。在基督教会的初期，尤其是公元 2—4 世纪间，基督教信仰从巴勒斯坦的希伯来语系世界传播至希腊罗马世界，如何让最富思辨分析能力的拉丁、希腊语系的哲学家们明白与接受这个近乎不可思议的信念，成为早期教父们一个极大的挑战。他们借用一些希腊传统哲学观念，进行语言上的创新，把三位一体的信仰启示，发展成为一个具有丰富内涵的宗教哲学思想，成为基督教教义哲学化的一个成功的典范。从哲学层面而言，三位一体教义在认识论、本体论和人性论上具有独特的立场；从宗教信仰角度看，它对礼仪崇拜、神—人关系以及上帝的属性等都提出了卓越的阐述。若要描述“三位一体”教义的历史发展过程、哲学与神学涵义及其在当代的社会文化意义，



短短的一章是不可能完成的。本章概括地描述了“三位一体”教义的发展，尤其强调了数位教父在哲学与语言上如何创新，以使此教义能以宗教哲学的形式见诸于世。本章主要从下面这个角度来讨论该教义的涵义：着眼于强调三位一体展示了上帝的特殊属性，即位格性（personalness）与关系性（relationality），它们构成了内在（immanent）于三位一体的本质。在此基础上，我们得出一个结论：位格性与关系性是能动的、内在于上帝存有的，它们提供了上帝超越自身而临现人间的条件，即“内在而超越”的上帝在人类历史的种种作为（包括创造、救赎与成圣），提供了人类可以认识上帝、超越自身有限存有的限制而回归上帝的可能，也就是说，因为三位一体上帝的“内在超越”，他的神圣本质才可以“下贯”（临现）人性，人才因此具有“内在超越”的潜能，前者是后者必备的条件。

当代神学家在讨论“三位一体”教义时，往往喜欢把它分为“救赎三一”（Economic Trinity）与“内在一一”（Immanent Trinity）两个层次来论述。前者是指上帝在救赎人类历史中自我启示为圣父、圣子与圣灵所构成的“三一”，后者则描述三个位格彼此之间的关系，包括圣子的“生发”（generation）、圣灵之“发出”（procession）与三位格之间相互交往的“互居相融”（perichoresis）。更有学者认为“内在一一”可再细分出“本质三一”（Essential Trinity）来表述圣父、圣子与圣灵三位格之“同一本质性”（homoousios）、三位共享永恒，是平等不分高低的。<sup>①</sup>下文将从上帝的救赎作为、三位格的同一本质与神圣位格内在的关系三个层面概括地讨论此教义之内涵。

### “救赎三一”（Economic Trinity）

上帝救赎的多元维度 可以这样说，基督教教义背后的推动

力都是源于上帝创造与救赎人类的作为，三位一体的教义也不例外。因此，最原初的三位一体教义就是“救赎三一”；它的基础体现在新约圣经的记载中，上帝通过耶稣基督的生、死、复活与升天以及圣灵的降临、在世上建立教会来完成他的救赎计划。“Economic Trinity”一词中的“Economic”源于希腊文“oikonomia”；“oikos”即家，“nomos”即规则。该词原意是指管治一家族的计划与规则。教父采纳此词来表达上帝在人类历史中的创造与救赎的计划。上帝在整个救赎行动中的临在，尤其是耶稣基督的种种作为及圣灵在基督复活事件所显示的能力，都表明上帝（圣父）与耶稣（圣子）及圣灵之间密不可分的关系。其中尤为清晰的一幕是在耶稣基督受洗后发生的事，新约圣经记载说：“耶稣受了洗，随即从水里上来。天忽然为他开了，他就看见上帝的灵，仿佛鸽子降下，落在他身上。从天上有声音说，这是我的爱子，我所喜悦的。”（马太福音 3：16—17）同时，圣父、圣子与圣灵在救赎行动中表现为一个能动的上帝，而这能动性及其种种表现，亦要求一种类似“三一”的结构来描述上帝，这就解释了使徒彼得为何称自己“是照父上帝的先见被拣选、藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人”（彼得前书 1：2）。同样，后世常引用的一句与“三位一体”教义有关的经文为祝福的祷文：“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在”（哥林多后书 13：14）。这祷文也可被视为对上帝救赎作为一个总括；而为了普天下全人类都与上帝的救赎有份，耶稣基督吩咐他的门徒去“使万民作我的门徒，给他们施洗归于父、子、圣灵的名”（马太福音 28：19）。

尽管上帝的救赎行动在“新约”的基督耶稣身上达到最高峰，但实际上他的救赎计划在“旧约”时代便已开始：呼召亚伯拉罕和列祖、拣选以色列并将他们从埃及为奴的境遇中拯救出来。然而救赎的结果是上帝要求以色列选民敬拜他为独一无二的真神。

所以十诫的第一个诫命就是：“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的上帝。”（出埃及记 20：2—3）因此，旧约圣经是坚定地持守一神信仰的。耶稣基督完全理解到上帝的救赎在旧约与新约之间的连贯性，因此他肯定旧约最重要的诫命就是施玛篇（Shema）说的：“以色列啊，你们要听。主我们上帝，是独一的主。你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的上帝。”（申命记 6：4—5；马可福音 12：29）耶稣门徒也没有放弃以色列一神信仰的传统，保罗提醒哥林多人说：“我们知道偶像在世上算不得什么，也知道上帝只有一位，再没有别的神。”（哥林多前书 8：4）他对提摩太也说：“因为只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”（提摩太前书 2：5）可见，保罗在肯定基督的身份的同时，亦和耶稣一样，保留以色列一神信仰的传统。然而，这里引发的问题是，何以救赎的上帝在旧约时代以“独一的主”来描述、而在新约时代必须以三个位格的形式出现呢？它们之间是否存在着矛盾呢？

究其原因，最基本的理由是：在新约时代，上帝以圣子作中介为人类救赎立一个新的约，三个位格的需要自然是直接的。但在旧约时代，先知们实际上已经强烈地感觉到需要用种种不同的象征、概念，甚至名字去描述这位能动的“独一的主”，其中最普遍的是称上帝为“话语”、“灵”及“智慧”。在旧约时代，上帝的话语往往被理解为一个独立的实体，它既源于上帝，然而又独立于上帝。例如，诗人说：“耶和华啊，你的话安定在天，直到永远。”（诗篇 119：89）上帝的话语更被描述为降临到人间，向人宣告上帝的心意、目的、指导、责备与救赎：“他发命在地。他的话语颁行最快。”（诗篇 147：15）“他将他的道指示雅各……别国他都没有这样待遇。”（诗篇 147：19—20；另参看以赛亚书 55：10—11）在旧约的《智慧书》卷里，尤其在《箴言》、《约伯记》与《传道书》中，上帝亦常被用一种拟人法描述为智慧，而且往往是

以女性的姿态出现：“智慧在街市上呼喊，在宽阔处发声。在热闹街头喊叫，在城门口，在城中发出言语少。”“你们当因我的责备回转。我要将我的灵浇灌你们，将我的话指示你们。”（箴言 1：20—23）旧约对神圣的“智慧”的描述，给人一个强烈的印象是她具有独立存在的能力，且在上帝的创造、维护与拯救各方面都占有一定的地位。最后，在旧约上帝常被“上帝的灵”一词替代，他的出现往往是与上帝的能力及上帝临在世界联结在一起。上帝的灵被先知以赛亚预言将临在弥赛亚身上（以赛亚书 42：1—3），而先知以西结亦预言在新天新地，上帝的灵扮演无可替代的角色（以西结书 36：26；37：1—14）。

与此同时，我们亦留意到旧约圣经对以色列的上帝的称谓“elohim”这一名词大多是以复数形式出现的。有学者认为这意味着以色列的上帝是一个复数的存有；但亦有学者认为这复数是指上帝威严的鼎盛。换言之，前者把上帝指称的复数理解为数量，后者则认为是质量深浅的描述。也许因为“elohim”一词在旧约时代不是耶和华的专用词，而是一个普遍可用于其他当地种种神明的词，所以对于它的复数意义不容易达到共识。但旧约圣经还有其他对耶和华的称谓，如“adonai”一词也是以复数形式出现的。而最耐人寻味的是有数处的经文在描述上帝的行动时，使用的动词也是用复数形式的。例如先知以赛亚说：“我又听见主的声音，说，我（单数）可以差遣谁呢？谁肯为我们（复数）去呢？”（以赛亚书 6：8 上）更为人所熟知的是《创世记》记载上帝在造人之前所说的话：“上帝说（单数），我们（复数）要照着我们的（复数）的形象，按着我们的（复数）的样式造人……”（创世记 1：26）在以上这两个例子，上帝的称谓是单数的，但其他与这单数的上帝有关的词，如“去”、“造”。及“样式”，却都是复数的。尤其在按上帝（我们）的形象造人时，人的形象是一男一女（复数）：“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（创世记

1: 27)。不少圣经学者认为上帝的形象既然必须以一男一女复数的形式才能完整地代表，那么上帝本身亦必然是某种多元而合一的存有（详见人性论一章）。进一步而言，《创世记》2章24节记载的作为上帝的形象的一男一女最终是“二人成为一体”。换言之，两个分别的个体（复数）又合而为一（单数）。更有意思的是，在上文我们引述以色列坚信独一的上帝的“施玛篇”提到<sup>②</sup>：“耶和華我們上帝是獨一的主”（申命记6：4）。这里用的“独一”与《创世记》里男女二人成为一体的“一体”在希伯来原文中是同一个词。圣经作者似乎非常刻意去表达一个在旧约时代仍然是相当模糊但却依稀可见的信念，就是上帝不是一个单数的统一体，而是一个多元而合一的有机体。

以上在旧约圣经对上帝的种种描述，不是说就足以成为上帝是三位一体的证据，因为“三位一体”是要在圣子道成肉身后的新约时代才被确定的。但在旧约中上帝被描述为“话语”（道）、“智慧”及“灵”最重要的意义是说明上帝在创造与救赎人类的整个历史过程中，他本身的“超越”与“临现”（指临在人间）的双重性与能动性。由于上帝具有这种能动性，以致任何对上帝单一的（一元的）理解或描述都有不足之处，因此，到新约时代，在圣子道成肉身与圣灵降临时，以“多元”的概念去理解与描述上帝，就尤显得适切。从这个角度而言，“三位一体”的教义是跨越且贯穿旧约与新约的。在人类的救赎历史中，上帝是以渐进的方式自己向人类显明（启示）自己，“三位一体”（或应说“救赎三一”）的教义正是早期教会对新旧约圣经记载的上帝各种作为的反思的成果。尽管新旧约圣经都没有直接论述“三位一体”的教义，但其中所记载的上帝以及他在创造与救赎的历史中的作为，都要求人们用“救赎三一”的教义去理解他。这也是早期教会所达成的共识。

救赎历史与“三一”结构 “救赎三一”的表述始于第一、第

二世纪使徒教父与护教者的著作中，他们认为以三个身份出现而又是同一个上帝，正是上帝在创造与救赎人类的历史作为中向人类启示的事实。因此，“救赎三一”的基础是历史性的，也是启示性的。

第一位明确地按照上帝的创造与救赎的历史去论述上帝“三一”性的是教父爱任纽。在他的著作《反异端》（*Against Heresies*）第四卷的前言中，他描述圣子与圣灵为上帝创造人类的双手，也是上帝启示与救赎的代理者与执行者。圣子是上帝之言，圣灵是上帝之智慧，他们同出自于上帝，并与上帝相似；创造的过程是由圣父策划一切并发号施令，圣子执行并完成创造的工作，圣灵承担的是育养扶持各被造物，并使它们不断成长。爱氏的这种神学解释，强调了三位一体的合一性：创造历史中的三位，不是三个上帝而是同一个上帝；一个上帝在同一个创造的活动中以三个不同的角色出现，是因为有分工合作的需要，即在同一神圣活动中，每一位格都有不同的工作或角色，但只有一个活动、一个上帝；并且在任何一个上帝的活动中，三位都参予在其中。爱任纽也从上帝的救赎活动中梳理出一个神人关系的“三一”结构：圣父通过圣子、透过圣灵来救赎人类，与此相对应的是，人在圣灵的光照下，通过圣子归回圣父。在基督里，万物还原归宗（*recapitulation*），这是爱氏的神学原则，也正是在这个还原的过程中，上帝显明自己是圣父、圣子与圣灵。

在以爱任纽为代表的早期教父的思想中，对于神圣位格的区分，就是上帝的三个位格在救赎世界的历史事迹中具有的不同角色。这种区分方法的优点是把上帝和世界的关系纳入神学的视野，不再把神圣上帝的存有本身作为研究对象，因此对创造世界之前上帝是否也是三位一体这类的问题不感兴趣。它关注的是上帝在整个“治家”（*oikonomia*）的过程中，即上帝创造、救赎与成圣的计划里，三个神圣位格（圣父、圣子、圣灵）担当的角色。换言

之，早期教父对讨论抽象、纯思辩、超验的、高高在上而从不临在人间的上帝的神学 (theologia) 不感兴趣。对他们来说，上帝的奥秘只能通过上帝的作为被揭示，人不可能拥有独立于上帝救赎历史的认知途径。这种观念亦符合信徒的信仰体验：人因着圣灵的能力，通过基督而蒙上帝拯救。将人对上帝的言说与上帝的救赎和恩典紧密联系在一起是教父持守的不变的原則。在他们看来，神学 (theologia) 与救赎 (oikonomia) 是可区别但不可分割的两件事。

鉴于这个原则，在爱任纽的著作《三一神论》中，他从没有探究永恒上帝内部的本性是否也像救赎历史中的三位一体那样。这种神学思考方式体现了早期教父对三一教义理解的特征，我们可称之为极端单纯的“救赎三一”论。从认识论的角度而言，这是比较狭窄的，一方面它排除人有认知“内在一三”的能力，神圣位格的本性被划定在人类知识范围之外；另一方面，“救赎三一”既然不包括神圣本质的讨论，那么，一个令人困惑的问题便自然产生：“救赎三一”之外是否还存在着一个有别于人类可以认识的三一神？这是极端“救赎三一”理论所面临的困难。当然，在讨论圣子的名称时，爱任纽已经试图超越这种狭隘的神学理解方式，他认为圣子不仅是在圣子道成肉身之后才起的名，而是在上帝永恒的生命中，圣子已经是圣父怀里的独生子。从这个角度而言，爱氏的“三一思想”实际上已经进入了“本质三一”的领域。

### “本质三一” (Essential Trinity)

假若我们把“本质三一”定义为在上帝救赎历史中出现的三个位格，他们共享同一神圣本质，具有平等的地位，而且与上帝同属永恒，则三一神学由“救赎三一”发展至“本质三一”是理所当然的事。无疑，还有其他因素也促使这种发展成为必然。

首先，如上文所述，耶稣是道成肉身的圣子，是神圣三位格之一，这种观念对犹太教传统的一神观是一个很大的挑战。对于接受耶稣基督为弥赛亚的犹太信徒来说，承认复活的基督为主(kyrios)以及圣灵在基督身上和在他的门徒身上所做的神圣作为，就必然要对他们民族信仰传统所坚持的“主我们上帝是独一无二的主”的信念作出一种新的神学诠释，并愿意修正他们传统关于独一神救赎行动的观念，这样才能把这个崭新的多元意识融入他们的崇拜礼仪中。其次，早期教会大部分的外邦信徒都有希腊文化背景，他们最初接受犹太教时，已经彻底放弃了希腊的多上帝观而皈依犹太教传统的一神宗教，因此，他们对三个神圣位格之观念存着很大的戒心，因为三个神圣位格的说法威胁着上帝的合一性。如何理解独一神与救赎行动的多元位格之间的关系，便成为教会神学所要解决的迫切任务。

三位格与独一神 拉丁教父德尔图良在这个神学问题上作出了极大贡献。他有深厚的希腊哲学功底、同时又对后来的希腊教父产生深远影响的神学家。在维护上帝的独一性与合一性问题上，他借用一个世俗的例子来说明他的观点。首先他认为，一位君王让他的儿子拥有他的权力并不构成王权分裂。因此，三个神圣位格的存在，并不等于放弃承认上帝神圣、独特、绝对与终极的地位。但三位格是如何保持神圣合一？德尔图良通过阐发他对“oikonomia”的独特见解来论证上帝的合一。他认为“oikonomia”一词的基本意义是指某物的内部组织，人身体不同的器官构成人体的“oikonomia”；同样，上帝是一神，三位格是他自己内部的组织，即“oikonomia”。换言之，上帝在本质上拥有一种建设性的综合能力，能把三位格“组织”起来，以至其自身的合一性丝毫不会因为三位格而受影响。因此，尽管三位格来自上帝本身，但上帝并不因此而被分割。对于德尔图良而言，“oikonomia”不仅是指上帝的救赎与启示的计划和行动，而且还指



向上帝存有本身内部的“计划”与组织。通过扩充“oikonomia”一词的意义与涵意，德尔图良成功地把“救赎三一”推向“本质三一”的领域。

从上帝的合一性角度看，德尔图良显然不是单纯从数目上去考虑上帝的“一”，而是注意从哲学意义上思考上帝内部多元而又合一的特性。德氏曾经以一棵树的“树根”、“树干”与“果实”来比喻圣父、圣子与圣灵之间的关系。一棵树有树根、树干与果子以及呈现的不同形式，上帝作为神圣的存有，他内部的“组织”使他亦可以以三个位格出现，但在三个位格中，这个存有无论在本质、价值与权柄上都没有更改，有的仅是在各位格中形式与份量的不同而已。

与德尔图良同时代的希波立特（Hippolytus）对“oikonomia”持类似的想法，并且进一步把“oikonomia”的意义扩充得更深广。对他来说，“oikonomia”不仅是指上帝的作为，也不仅是指三位格的不同功能与角色，它更基本的意义是指上帝自身内的“不同部分的协调”（coordinate distinction），是上帝“组织的奥秘”（the mystery of economy），这里的奥秘不是指“道成肉身”，而是指上帝“神圣多元”的奥秘。他认为尽管上帝是单独地存在，但他的存在却是多元的。因为在永恒中，逻各斯便与上帝在一起。对希波立特来说“oikonomia”这个词不仅说明了圣父与圣子在地上的关系，它更说明了上帝在永恒中与道（逻各斯）的关系。总而言之，德尔图良与希波立特对“oikonomia”一词的独特见解，主要表现在将对这词的理解由上帝在人类中的救赎“组织”提升至上帝存有内部的“组织”，这样，上帝三位格在世界的救赎历史与独一神信仰之间存在的张力便得以大大减缓。但把它们统一起来的工作，却须要经过几乎两个世纪才得以完成。

三位格之“同质”（homoousion）与平等神圣性 在尼西亚会议（325 A. D.）召开之前后，教父们面对的主要问题是如何辩护圣

子、圣灵是与圣父同享神圣性，并拥有平等的地位。这不仅是神学上的思辩或犹太一神教传统信仰的诉求，更是“救赎三一”与基督信仰本身提出的要求。使徒约翰在他的福音书的前言（约翰福音 1：1-18）提出的逻各斯基督论就明确指出了逻各斯一圣子的先存性，一开篇便直接陈明逻各斯一圣子具有上帝的神圣性与上帝的身份：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”（约翰福音 1：1）这与基督耶稣复活后多马称他为“我的主，我的上帝”（约翰福音 20：28）是相呼应的。此外，《约翰福音》中还记载了很多基督耶稣对自己的宣称，例如：“我就是生命的粮”（6：35），“我是世界的光”（8：12），“我就是门”（10：9），“我是好牧人”（10：11），“复活在我，生命也在我”（11：25），“我就是道路、真理、生命”（14：6），“我是真葡萄树”（15：1）等。特别是耶稣基督在受难前的祷告中，透露了他意识到在未有世界之先，他是与上帝同享荣耀的（约翰福音 17：5）。这些宣称都表明基督具有神圣性，并与上帝享有同等地位。

新约作者对圣灵的宣称，亦同样确立了该位格的神圣性，并与其他两个位格同享有平等地位。保罗在不少经文强调圣灵的独立位格，尤其圣灵的个体行动。例如保罗认为他讲的道“乃是用圣灵和大能的明证”（哥林多前书 2：4）。圣灵独立的救赎作为最明显的是他在人心的救赎与成圣的工作，保罗对哥林多人说：“那在基督里坚固我们和你们，并且膏我们的，就是上帝。他又用印印了我们，并赐圣灵在我们心中作凭据。”（哥林多后书 1：21-22）他又对罗马人说：“圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。”（罗马书 8：16）圣灵不仅提供救恩的确据，更帮助蒙救赎的人在软弱的时候获得帮助，保罗对罗马人说：“况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息，替我们祷告。”（罗马书 8：26-27）由此可见，圣灵在上帝整个救赎的作为中占有重要的地位，他与圣子共同分担救赎角色，也

与基督具同样的神圣性。教父亚他那修曾说：“上帝成为人就是叫人成为上帝。”在这里成为上帝(deification)是指与神圣生命有份，而在很多信徒的经历中，圣灵的功能正是在于使人与三位一体的生命有份。

换言之，约翰的基督论与保罗的圣灵观都强调二者的神圣性。这不仅肯定了“救赎三一”的神圣作为，更要求对“救赎三一”有一种“同质三一”的诠释。但随着强调基督与圣灵同具神圣性而来的更有一种对上帝新的理解，就是上帝存有中存在着区别(distinction)的本性。诠释上帝本性中的“区别性”与“合一性”是一项艰巨的工作，是尼西亚会议之后近一百年才获得解决的问题。尼西亚会议争论的焦点在于上帝存有内的三个不同的位格是如何拥有同等的神圣性，此问题的探索是借助“homoousion”的观念展开的。

在第2—3世纪的希腊化世界中，“homoousios”一词是一个平凡朴实的用词，指任何用同一物质所造的东西，并有强烈指向物质的倾向；起初教父们把这词用来讨论神学时，就不被教会所接纳。在公元268年的安提阿会议(the Council of Antioch)中，教会就不接受圣父与圣子是同(物)质(homoousios)的说法，因为该词的物质性意味着在圣父、圣子之外有某些更根本的本质(ousia)。亚他那修则认为这个顾虑是多余的，因为将这词应用到非物质性的上帝时，“homoousios”是说圣子是源于圣父的本质(homoousios to Patri)，而不是说圣父与圣子源于某一种在他们以外的相同的物质，也就是说，圣父是圣子的根本(substratum)。亚他那修的创新之处在于修改了“homoousios”一词的传统物质性涵意，把它提升到一个哲学的高度。他对“homoousios”一词在理解上的修正为尼西亚会议所接纳，并在信经中表现为称圣子为“是圣父所生，是独生的，生自圣父的本质，就是上帝出自上帝……与父同质(homoousios)”。尼西亚会议本来期冀解决的是

要否定圣子为受造物的说法，此目的借助“*homoousios*”的观念已达到：圣子既是与父同质，自然不属于受造界；但同时因为“*homoousios*”这一概念又使圣子完全源于圣父，所以圣子具有绝对与完全的神圣性。圣父、圣子是平等的，称圣子是上帝与称圣父是上帝在意义上并无两样。亚他那修更进一步用“同质”的概念去理解圣灵的本质，他的结论是，圣灵在世界之创造与人类之成圣显明了他的神圣作为，既然圣子不是受造物而源自圣父的本质，圣灵同样亦不可能属于受造界，而是源自圣父而与圣父、圣子同质。

“同质”、“本质同一”与“合一” 亚他那修在尼西亚会议提出“同质”的观念时，已经看到这一观念不仅可以为三位格的同等神圣本质辩护，更同时可以维护上帝的合一本性。因为对他而言，“同质”不仅说明了圣子是源于圣父的本质，它更说明圣子与圣父的质是同一而且不可分割的。他在 *de Decretis* 第 20 章中解释说，人间的父子亦可称为“*homoousios*”，但所指的仅是相似，与圣父圣子的同质是截然不同的。圣父与圣子的“同质”是指逻各斯是永远在圣父里，圣父亦永远在逻各斯之内，犹如光源与光辉（*light and radiance*）之不能分割。在 *de Decretis* 第 23 章中他也用光源与光辉来比喻神圣的同一。亚他那修用“同质”的概念来表达三位格的“本质同一”（*substantial identity*）是创新的，因为通过运用“同质”这个词，他发挥了两个相关但不相同的神学思想：上帝三位格本性的“平等性”（*equality*）与“合一性”（*unity*）。

亚他那修用“同质”概念来表达上帝的“本质同一”性，受到拉丁语系的神学家的欢迎，因为这个观念正是他们的“独一本质”（*una substantia*）一词所想表达的。尼西亚会议之前的拉丁教父如德尔图良和诺瓦提安（*Novatian*），已经使用该词来说明圣父与圣子的本质是同一的。拉丁教父把“*una substantia*”这词使用

到三一教义时，恰好表达了三位格的本质是同一 (identity)、同等 (equality) 与合一 (unity) 的。这种通过本质的同一而具有的神圣合一，说明了神圣位格的合一不是一种数字上的集体合一，而是本体意义上的本质合一；这不是说圣父、圣子、圣灵共同属于一种本质，而是说，三个位格展示了同一个客观的、固定不变的本质；三个位格不具有三个本质，神性的合一就是体现在三位格仅有同一个本质。坚持神圣本质的同一性产生的结果可见于它对另外一个重要教义的影响，在本质的同一性的观念未流行之前，早期教会以“神圣君主” (Monarchy) 的概念来表达神圣的合一，也即圣父是其他两位位格最终的源头，圣父最终亦是神圣君主的合一的源头。但自从本质的同一成为主流思想后，坚持在一个位格 (圣父) 那里找出合一的所在就不见得是合理了。“神圣君主”不再是一个单子 (monad)，而是三合一 (triad)，“三合一”在“单子”中，“单子”亦在“三合一”中。这些观念后来被迦柏多斯教父 (Cappadocian Fathers) 们归纳为一个公式：“一体三位” (miaousia, treis hypostaseis)。

在上帝三位格之具有同一本质、同等神圣性、同等地位及合一本性这些问题上，3—4 世纪的拉丁教父奥古斯丁亦作出了极大的贡献及精彩的解释。从方法上而言，他的进路与亚他那修的稍有不同。奥氏所持的三一论包含一个重要的希腊哲学的前设，就是“实体” (substance) 是个体的最终原则，而对此上帝也不例外。因此，在奥氏的心目中，上帝的实体至为重要，而三位格及他们之间的关系仅属次要。他认为三位格的圣父、圣子及圣灵之所以被认为有等级次序之分完全是一种误解。在他的巨著《三一论》的第五卷中，他指出圣父、圣子、圣灵的名字是为了区别三位格之间的关系而起的，与他们的本质完全没有关系。换言之，圣父、圣子、圣灵是关系性的名词而不是本质性的名词。圣父、圣子与圣灵之间的区别仅是关系上的区别，但在他们的本质而言，却是完

全没有区别的。奥古斯丁与整个拉丁神学传统非常重视三一神的合一性，相对而言，对他的位格性就显得不够认真。这种立场可以从他们使用的神学词汇看出端倪。对上帝的实体或本质，拉丁教父使用的是传统的哲学词汇“*substantia*”或“*essentia*”；作为某存有的存在基础的指称，这两个词的本体意义是充分及适当的。但用来代表位格的拉丁词“*persona*”，原本是一个用于戏剧的词汇，意思是指面具。在罗马的剧院，同一演员可以通过戴上不同的面具扮演不同的角色。渐渐地“*persona*”一词便拥有“角色”的意义。奥古斯丁既然认为上帝的实体比他的三位格来得重要，位格本身也不必具有本体意义，因此用“*persona*”一词去代表位格，对他来说自然是接受的。对奥氏而言，重要的是，圣父、圣子与圣灵是同一实体，他们有相同本质（*consubstantial*）是自然不过的，因此他们都是神圣也是平等的。奥古斯丁认为，圣父是神，圣子是神，圣灵也是神，然而天上地下亦仅有一位神。从这个观点来看，奥氏的三一神学对于保障三一神的合一性有余，但对理解三一神的位格性实有不足。

总的来说，无论是希腊教父或是拉丁教父，“同质”的观念确立了三位格圣父、圣子与圣灵在本质上的平等地位与神圣身份，并且这概念实际上已暗示了三位格之区别性与上帝合一性之间的关系。正如亚他那修所言，一物是不可能与自身同质的。“同质”概念的提出就预设了某一“质”的多元性。这就把“三一”教义的讨论推到了最后一个层次：“内在一一”。它要解决的正是神性内三位格之间的关系，以及上帝三位格之区别性又如何与上帝合一性得到协调。

### 内在一一（Immanent Trinity）

三一教义的发展在尼西亚会议之后并没有止步不前，因为三

位格之间还存在着极复杂的关系有待解释。福音书清楚地描述了圣子与圣父有着异乎寻常的关系，即传统所谓耶稣的“阿爸经历”（Abba experience），例如耶稣曾说：“一切所有的，都是我父交付我的。除了父，没有人知道了。除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（马太福音 11：27），以及上文已提及的耶稣的宣称：“我与父原为一”（约翰福音 10：30）。这些经文都提示我们圣父与圣子间存在着互相依赖的关系。此外“内在三一”思想发展的另一重要的动力来自对圣灵的理解。从《约翰福音》的记载中，我们知道圣灵同时是上帝的灵以及基督的灵；圣灵是因基督的名而被圣父差来世界见证基督并完成基督的工作。“但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事，指教你们……”（约翰福音 14：26）此外，不少经文提示圣灵是耶稣基督与圣父的关系的中介。首先，耶稣之成为上帝的儿子，是通过圣灵的作为。《路加》记载天使对马利亚说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。因此所要生的圣者，必称为上帝的儿子。”（路加福音 1：35）其次，耶稣在开始他的传道工作时，所受到圣父的鼓励与印证，亦是通过圣灵的降临在他身上完成的（路加福音 3：22）；按《希伯来书》作者的意思，圣子为世人赎罪而死也是藉着圣灵而完成的。他说：“基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给上帝……”（希伯来书 9：14）；最后，圣父是通过圣灵叫圣子从死里复活的。这一切都说明了圣子与圣父之间的密切关系是由圣灵促成的。换言之，“救赎三一”中的启示，明显指出圣子与圣灵之间，以及他们与圣父之间，都存有一种“对话”的关系。除非我们认为在上帝的本质内这些对话式的关系根本不存在（但这便违背了上文讨论的“救赎三一”的原则，即上帝在救赎行动中揭露自己），否则，“救赎三一”便必然需要求助于“内在三一”来对上帝的三位格之间的关系作出进一步的诠释。

假如我们同意“本质三一”的催生剂是来自亚历山大长老亚

流 (Arius) 的“从属论” (Subordinationism), 那么“内在三一”的催化剂无疑是来自撒伯里 (Sabellius) 的形相论 (Modalism)。表面看来, 形相论与尼西亚教父的正统教义都强调上帝的合一性, 但其实二者却有云泥之别。尼西亚教父在肯定上帝的合一性之余, 更强调上帝的合一本性同时包含着一种绝对的、固定不变的、真实的差异性 (位格性)。形相论则相信上帝的区别性不属于上帝的本性, 而是被附加上去且是暂时的。形相论对尼西亚会议同意的“本质三一”直接提出挑战: 若圣父、圣子和圣灵三位格是上帝之本性, 那么如何协调“合一”本性与“差异”本性呢?

迦柏多斯教父的“一体三位” (mia ousia, treis hypostaseis) 迦柏多斯教父们提出“一体三位” (mia ousia, treis hypostaseis) 这个“三一”公式的用意是要协调上帝本质的同一性 (合一性) 与三位格的个殊性 (particularity)。但在讨论这两者的关系前, 我们需要对这公式内以及其他与之相关的词汇稍作分析。“位格”的概念在古希腊可以用两个词来表达: 一是“*prosopon*”, 另一是“*hypostasis*”。希腊词“*prosopon*”原来的词义十分简单, 指的是“面孔”, 常被用来作为“面具”的反义词。到 5 世纪之后, 这个词又指自我表露的个体, 亦常用来指某“物种”的一个特殊的个体。从这个意义而言, “*prosopon*”是可用来指一个位格。当代耶鲁学者 G. L. Prestige 认为, “*prosopon*”在希腊语系并不是一个形而上学的词, 正是由于它的语义清晰, 而在关于三位一体教义的讨论中被接纳与使用, 指的是从人肉眼所见和上帝自身的神圣意识而言, 上帝都有三个固定的“*prosopa*”。<sup>③</sup>希波立特通常被认为是第一位把“*prosopon*”一词应用到三一教义的教父。他认为当耶稣基督说“我与父原为一”时, 他是指两个“*prosopa*” (个体), 但是一个能力。迦柏多斯教父批评撒伯里把上帝还原为有三个名字的一个“*prosopon*”。与以下我们要论述的“*hypostasis*”一词相比, “*prosopon*”是一个非技术性、非哲学性的词, 它仅是用来指称某一个体



(individual); 而“hypostasis”则是一个形而上的词, 用来指称独立客体 (independent object)。在两者之间, 希腊教父最终决定采纳“hypostasis”这一个技术性的词汇。

通常而言, “hypostasis”一词是以动词的形式出现; 作为动词它有两种意思: (i) 位于某物的下面; (ii) 支持或支承。第一种意思作为不及物的动词而言, “hypostasis”包括指任何物体的隐而不见的部分; 它亦指包含构成任何物体的原料或质料, 故也指一物之基础及依据, 一物之内容及本质。早期教父爱任纽、奥利金等在论到上帝的本质或“内容”时都曾使用这词。新约《希伯来书》的作者描述耶稣基督是上帝的荣耀光辉, 且是上帝“本体”的真象 (希伯来书 1: 3)。这个在中文圣经被译为“本体”的字, 就是“hypostasis”, 它所包含的意思就是本质或本体。在第四世纪之前, 在神学上而言, “hypostasis”的实际意义与“ousia”是完全一样的。换言之, 论及上帝的本质时, “hypostasis”与“ousia”都适宜。

但“hypostasis”的第二种意思是作为普遍的主动语态的用法, 指某物支承他物。从其延伸出来的意思是, 使某物忍耐持续与强硬坚挺。在这种语义基础上, “hypostasis”渐渐含有真实与现实的意思, 意指某一特殊个体物具体的、独特的、确实的存在。到4世纪, “hypostasis”已用来表达某物的具体性和客观性的特征, 基本上与亚里士多德的个体 (individual), 或第一本质 (first ousia) 同义。例如, 斐洛说我们不能说光有“hypostasis”, 因为只有有火时它才出现。爱任纽在他的《反异端》(Adversus Haeresis) 一书的第五卷也说道成肉身的耶稣不是一个假象, 而是真实的“hypostasis”。相对而言, “ousia”一词则倾向被理解为一个比较抽象与哲学化的客体, 但这不是说“ousia”就不能是指一个单独的客体, 而是说, 作为一个单独的客体, 它的“个体性”并不甚清晰, 因此需要对它的内部进行剖析才会完全呈现, 而“hypostasis”作为一

个个体，它具有外在的明显的独立性及客观性。自第4世纪之后，“hypostasis”一词普遍被接受为表达一个具体的客观现实。应用到“三位一体”（*mia ousia, treis hypostaseis*）的“三一”公式时，一个“ousia”的意思指的是从内部分析而言，上帝是一个客体；而三个“hypostaseis”的意思是说从外在的显示而言，上帝是三个客观的、独特的及彼此可区别的客体，但值得强调的是，这三个被展示的客体不是彼此相似而是完全相异的，但同时在本质而言却是同一的。三个展示出来的客体不能被加起来而成为三个上帝，而只是一个上帝。在“hypostasis”这种丰富的涵意中，撒伯里的形相论就不容易立足。

某些拉丁神学家如哲罗姆（Jerome）从语言学的角度，将“hypostasis”误解为“substantia”的同义词。作为不及物的动词（*intransitive*），希腊的“hypostasis”与“ousia”以及拉丁的“substantia”确是同义的，但一般不熟悉希腊语的拉丁学者却不知道“hypostasis”还有一个被普遍使用的主动语态，其意义是代表一个独立客观的实质个体，它与“ousia”仍有相通之处，但与“substantia”却扯不上关系了。这就难怪哲罗姆把所有采用三个“hypostaseis”来描述神圣三位格的人都斥为异端，以为他们使用的是本质（*substantia*）的意思。奥古斯丁在他的《三一论》第七卷中也奇怪希腊教父们何以会用三个“本质”来描述上帝，因为他对希腊文的知识有限，故不明其理，但他将之归因于上帝的奇妙，并以此证明上帝实在充满奥秘！为了表示与希腊教父之分别，奥氏还说：“我们（拉丁人）却称上帝为一个本质，三个位格（*persona*）。”严格地来说，在希腊教父那儿，“*prosopon*”、“hypostasis”与“ousia”都是围绕着一个单独与具体的客体而言的，换言之，对希腊人来说，上帝是一个客观的存有，亦是三个客体。但对拉丁语系的人而言，上帝是一个客体，三个主体。精通希腊文与拉丁文的人都会知道“hypostasis”指的是客体，“per-

sona”指的是主体。但因为“substantia”一词与“hypostasis”容易混淆，因此导致的误会层出不穷。为此原因，安尼那的本笃（Benedict of Aniane）曾提议用“essentia”取代“substantia”，免得希腊人将“substantia”误认为“hypostasis”及“persona”。其实误会的倒是以拉丁教父居多。除奥古斯丁外，安瑟伦也犯了相似的错误，他认为拉丁人相信上帝是一本质（substantia）三位格（persona），而希腊人则相信上帝是一位格（persona）三个实体（substance）！最令人感到惊奇的是，三一神学在经过将近一千年的双线（拉丁与希腊）发展后，拉丁教父们最终认识清楚希腊教父所相信的上帝其实是三个客体，而他们相信的是三个主体。难得的是，他们同时相信彼此都是对的！

学者一般认为奥利金是第一位采用“hypostasis”一词来指称三位格的教父。他称圣父与圣子是两个“hypostaseis”（复数），并坚持认为任何人如果不承认圣父与圣子是可以位格（hypostasis）上被区别出来的，就是不承认他们从数目上而言是两位；此外，对奥利金来说，“hypostasis”还带有强烈的“种类”的意味，圣父、圣子、圣灵不仅是三个个体，而且还是三个可区分的“个体物种”（individual species）。可见，奥利金用“hypostasis”一词来形容神圣的三位格是为了表明每一位格都是一个真实的、独立的和可区别的个体。但在第4世纪中期之前，一般教父与神学家都认为“hypostasis”只能作为一个哲学上的词汇，而不能被视为神学的用语，而且因为两个理由尽量避免用这个词。首先他们认为把圣子说成一个“hypostasis”，一个可以客观地与圣父区别出来的、独特的客体——圣子，正好可以让亚流派有借口把圣子认定为圣父的从属。更重要的是，在希腊语语境中，这两个词原本就是同义词，用三个“hypostaseis”来形容圣父、圣子与圣灵很容易被人误以为是提倡三上帝论。在公元362年召开的萨迪卡会议（Synod of Sardica）上，反对及赞成使用“hypostasis”

一词来描述三位格的教父与神学家们展开激烈的辩论。赞成使用“*hypostasis*”的人的意见是，他们相信救赎启示的神圣三位格的确是客观的和真实存在的，而不仅是三个不同的名称。但同时他们亦否认其使用三个“*hypostaseis*”是指三个神，因为他们亦相信上帝的本质只有一个，并坚持尼西亚信经的“同质”的教义，即三个位格“*hypostaseis*”分别源自同一的本质，是一个合一的上帝。从当时的背景来看，赞成用“*hypostasis*”来论说圣父、圣子和圣灵的确是需要相当大的勇气的，因为提倡“从属论”的亚历山大长老亚流对三个“*hypostaseis*”的提法相当欢迎。但区别在于，亚流同时亦声称上帝有三个本质。亚他那修参与了这次讨论，得出的结论是，反对与赞成的学者在教义上都有理据。从这事实可见，“*hypostasis*”这个词在第四世纪中叶，其神学意义还是不定性的，而对亚他那修来说，在不认同亚流对“*hypostaseis*”的用法的大前提下，他是可以接受三个“*hypostaseis*”的。

“一体三位”公式的另一个希腊词“*ousia*”在希腊传统中，有不同的意义，包括质料的本质、质料、实体原则、本性、种类、形式等。但它与神学讨论相关的最重要的意义是指某一个别的实体（*an individual substance*）。正如奥利金指出，圣灵不是一种神圣活动，而是一个实体（*ousia*）的存在。在尼西亚会议之前，描述圣父、圣子与圣灵为三个“*ousiai*”的大有人在，因为该词仅用来指他们是确实存在的实体。甚至在尼西亚会议之后，人们在日常的用语中仍继续用“*ousia*”一词来指个别的实体。但当“*ousia*”这词被用来解释圣子是如何源于圣父的“*ousia*”时，亚他那修又强调“*ousia*”的内在特征，即本质，如上文已论及，通过“同质”的概念，达成三位格本质的同一。从“种”（*species*）与“类”（*genus*）的角度而论，圣父、圣子、圣灵三个“种”（*hypostasis*）同属于一特定的“类”（*ousia*）。总括“*hypostasis*”与“*ousia*”的关系，我们可以归纳为下列几点：（1）在一般情况下，它们是同

义词；(2) 它们微妙的区别在于“hypostasis”倾向于强调一个实体的客观性、具体性与个体性；而“ousia”则包含了一些形而上的素质与内部的特征和关系。因此当应用到神圣三一时，用三个“hypostaseis”来形容圣父、圣子与圣灵便显得是很自然且适当的事，但用三个“ousiai”形容他们，尽管与“hypostaseis”是同义词，却显得有点儿勉强，甚至格格不入。正式把这两个词区分开来，甚至几乎把它们变为非同义词，把“hypostasis”界定为物之客观展示，把“ousia”确定为物之抽象特征，还有待后来迦柏多斯教父所做的神学工作，也代表了他们在语言学所作的创新来表达他们在哲学上的创见。

位格之“个殊”(idiomata)性 迦柏多斯教父们认为，从形而上的现实角度而言，上帝是一个同一的客体 (identical object)，而三个“hypostaseis”是这同一客体(本质)在不同位格的展示。<sup>①</sup>虽然教父圣巴色 (St. Basil) 曾经以人作比喻，说彼得、大卫与保罗是三个具体的客体 (hypostaseis)，但他们共有人的本质 (ousia)，但他同时也意识到这个比喻有着很大的局限性，因为人之所谓共有同一种本质，是从普遍人性的角度而言，而人共同拥有某些普遍人性并不构成所有人都有同一的本质，而“本质同一”正是迦柏多斯教父们从尼西亚会议那里继承下来并且不能放弃的观念。可以说，正因为“本质同一”的原故，圣父、圣子与圣灵之间的分别远比三个人之间的分别要小。因此，圣巴色提出这样一个创新的观念：三个“hypostaseis”之间的区别，是体现在同一本质以不同方式传达到三个位格 (hypostaseis)，以及(2) 三个位格以不同形式来表达他们同一的本质。

首先，第一点的前提是合一的上帝与三位格是“本质同一”的。圣父、圣子、圣灵之间的区别是以不同方式，即自生 (unbegotten)、被生 (begotten)、生发 (produced/proceeded) 去传达与领受同一的神圣本质，不同传达的领受方式就区分了不同

的位格。圣巴色用一个希腊词“idiomata”（英译为“particularity”）来表达这种足以区分三个位格的“个殊”性。<sup>⑤</sup>在圣巴色的著作《反欧诺未》（Against Eunomius）的第二卷中，他指出圣父之“自生”（unbegotten）与圣子之“被生”（begotten）就是同一本质的不同传达方式，因而区分了这两个位格的“个殊”特征。他又引用亚他那修惯用的光的比喻作说明：圣父与圣子同是光，就此而言，他们是同一的；但圣父是“自生”的光，而圣子是“被生”的光，这是他们之间的个殊性产生的区分。各位格因而获得不同的个殊性圣巴色称为“位格个殊性”（hypostatic particularity）。至于第二点：即不同位亦以不同形式来表达同一的本质，或许我们可以借用一座朝向三个不同方向的大山来作一个比喻。因为不同方向就有不同的温度与雨量，自然环境便会有所不同，动植物的生长亦因而有异。因此，我们可以说这座山有三个方位，分别有它个别的特征，但三个方位却同是一座山。<sup>⑥</sup>因此对圣巴色来说，个殊性亦是由于不同位格在“本质同一”中显示可区分的不同特征。可以说，上帝的多元性就是指随着三个位格而来的三种不同的“传达”与“表达”的方式。这三种不同的“个殊性”因此区分了三个位格的不同身份。因此，圣巴色亦称这“个殊性”为“身份证明的个殊性”（gnoristikai idiotetes）。迦柏多斯教父进一步认为，“位格个殊性”或“身份个殊性”，不论是源于不同的“传达”或“表达”或二者兼备，所指的无非是同一本质的不同“存有的方式”（modes of being），而毫不涉及到“存有的本质”（elements of being）。换言之，不同的“存有方式”是三位格之间惟一不同之处。圣巴色因此用另一个词“tropos hyparxeos”（英译为“modes of existence”，汉语译为“生存的方式”）来指称三位格的“个殊性”，为的就是要强调圣父、圣子与圣灵三个名字不含有任何不同本质的成份，它们仅代表不同的生存方式。也就是说，他们的不同的生存方式并不影响其在本质上的合一，所以神圣三位

格享有同一本质；位格个殊性与同一本质是不矛盾的。

位格与位格间的关系 在上文我们已经提到，对拉丁教父奥古斯丁而言，圣父、圣子、圣灵仅是“关系性”的而不是“本质性”的名字。因此，他与圣巴色在神圣合一上站在同一立场，但在区分位格的方法就与圣巴色有异。圣巴色以位格的不同“生存方式”来区分位格，而奥古斯丁则以位格间不同的关系来区分位格。在他的《三一论》第五至七卷中，他就论到父生子，而子是被父所生，这两重对立的关系就区别了父与子的身份，尽管他们的本质是同一的；而圣灵是生发自父与子，圣灵与父及子的关系同时对立，圣灵的位格亦因此而被区别出来，尽管圣灵与圣父、圣子也是同质的。我们认为奥氏这种以关系作为逻辑上识别三位格的需要，而以“关系”为方法付出的代价实在太大了。因为奥氏这种区别三位格的方法，使得位格与位格间的关系有的仅是逻辑识别的认知功能而没有本体的意义；真正惟一具有本体意义的仅是合一神的本质。当代学者卡·拉纳（Karl Rahner）在他的《三一论》中就批评沿袭奥古斯丁的阿奎那的三一神学说：“按阿奎那的看法，似乎所有有关上帝的都在《一神论》那卷书讲完了，三位格神在人类的救赎历史看来与上帝论毫无关联。”奥古斯丁的三一神学传统甚至给人这样一个印象，在人类救赎历史中出现的三位格上帝与合一的上帝是有所不同的。即使相同，可能也需要用不同的方法去识别，这明显对上帝的认识论造成很大的混乱。近代，甚至有西方学者把现代西方的无上帝论的兴起归咎于奥古斯丁重视上帝合一而忽略其三位格所产生的误导与混乱。

然而，希腊教父对位格间的关系在本质上完全不同于拉丁教父的立场。在上一节我们已经讨论过从4世纪末开始，希腊教父们从不同的生存方式去理解三位格的个殊性，其最终的目的是想说明三个神圣位格共有的同一神圣本质是由三个独特、客观且固定的传达与表达方式体现出来的。借助对这些概念的运用与发展，

三位格的区分及某个别位格的具体形象就更鲜明。在此基础上,迦柏多斯的教父们进一步认为,不同位格既源于其他的位格,例如:圣父“传达”神圣本质予圣子,位格的生存方式就不仅体现了一种存在性的关系(subsistent relations),而实际上更是位格间的一种因果关系(relation of causation; scheseos)。这种因果关系有两种意义:第一可称为“交互性关系”(reciprocal relations),是描述位格间彼此相互交往的客观关系;第二可称为“实体性关系”(substantial relations),这种关系强调的是,因为圣父、圣子和圣灵作为个别“位格”所拥有的同一本质,他们之间的关系也就如同他们自身内在永恒不变的属性,是本质的;因此,位格间的关系具有本体的地位。具体而言,圣父之所以能称为圣父,是在于他与圣子和圣灵有不可分割的“本体关系”(ontic relations);圣子和圣灵之所以能被称为圣子和圣灵亦是在于他们与圣父以及彼此之间存在于一个不可分割的“本体关系”中。换言之,作为圣子和圣灵的神圣性之泉源,上帝是圣父;作为圣父的神圣性之领受者,上帝是圣子;作为“生发”自圣父而同时又藉着圣子而出之灵,上帝是圣灵。圣父、圣子、圣灵三位格同是一个上帝,位格之间惟一的差别乃在于,他们如何各自使用不同的方式既为了对方又透过对方而构成一个上帝。综合以上的讨论,我们得到如下一个结论,就是以生存方式为基础的相互关系,一方面构成位格的实体及位格的个别性,同时亦构成了位格间彼此区分的特征。与此同时,位格间的关系起了一种特殊的中介作用,一方面它们区分这些关系被认定是永恒地、本性地存在于上帝之中,并且是超越时间、起初与原因的,因此,它们也是本质性的。由此可见,奥古斯丁的偏颇之处正在于他的关系概念仅是在逻辑上为识别位格之需而设定的,而非在本体上构成位格的本质。把关系的概念提升到本体意义是迦柏多斯教父在哲学与神学上最大贡献之一。可以这样说,没有关系就没有位格,没有位格与位格间的关系也



就没有能动与多元的上帝。

迦柏多斯教父的三一神观强调三个位格，即圣父、圣子与圣灵是同一神圣本质的展现，三者拥有绝对平等的地位是毋庸置疑的。但论到三位格的特殊性，即他们的生存方式时，迦柏多斯教父却明显仍然持守一个“元首”（*arche*）的观念。圣子的生存方式既是“被生”，圣灵也是“被生发”，圣父的“自生”自然是其他两个生存方式的源头（*arche*）。但迦柏多斯教父认为元首的观念并不等于有一个时间上的先后次序。他们同意圣父的生存方式在逻辑上占有优先次序，但逻辑上的优先并不包括任何的优越地位。三位格是平等的，正因为他们的平等，他们构成一个同一的本质。在这一点而言，迦柏多斯教父又回到亚他那修的“本质同一”（*substantial identity*）中去了。亚他那修与迦柏多斯教父的区别也许就在于：前者是以“本质同一”为起点去思考三位格，后者是以三位格为起点，而最后回到“本质同一”，可谓殊途同归，二者都捍卫了上帝的合一与三一。尽管如此，我们仍可以看见迦柏多斯教父与亚他那修之间存在着一些微妙的分别，亚他那修则认为，圣子与圣灵是来自圣父之本质（*ousia*），迦柏多斯教父则认为他们源自圣父的位格。这正是迦柏多斯教父超越亚他那修的地方，只有在前者的哲学与神学中，“本质”、“位格”与“关系”才最终得到统一；“位格”成为“本质”与“关系”的综合点。这个观点的推进对于基督教的本体论而言是至为重要的，但它同时亦提出一个更深入的问题，就是位格与位格间最终是如何相互凝聚（*coinhere*）而构成上帝的合一？这种神圣内在的能动关系的特征又是什么？

如上文所述，因为圣子之被生、圣灵的被发出代表三位格之间的相互关系，尤其圣灵具有的通过圣父与圣子“双重生发”的特性，这些关系赋予三位格一种强烈有机的合一，构成现实的神圣合一。迦柏多斯教父之一的尼萨的格里戈利（*Gregory of*

Nyssa) 认为, 圣父只能通过圣子而生发圣灵, 这是因为圣父与圣子之间存在着不可分割的团契交流, 因此圣父与圣子是不可能分割开来设想的; 同样圣灵与圣子间的关系也是相同的, 因此, 圣子与圣灵也是不可能被分割开来理解的; 圣灵与“道”的不能分割就如同人的呼吸与他的说话一样不能分开。格利戈利认为, 圣灵的存在是源于圣父的存有, 因而亦是源于圣子的存有。这不是说圣子是圣灵的起因, 因为圣父同是圣子与圣灵的起因。但因为圣父与圣子有着不可分割的紧密关系, 虽然圣父仍是圣灵的惟一起因, 圣灵却是无可避免地需要通过圣子而生发的。希腊教父们在第 4—5 世纪已有这种理解, 实在很难相信在第 11 世纪拉丁与希腊的东方教会因为反对“和子而出”(filioque, 详见圣灵观一章) 的问题与拉丁教会破裂。然而在第 5 世纪格里戈利虽然放弃了传统的“神圣君主”的观念, 即视圣父位格为神圣合一之所在, 但他仍愿意接受三位格间的因果关系有逻辑上的优先次序, 甚至依赖性, 但他坚持认为神圣合一最主要的原因是圣父、圣子与圣灵是永远处在一种“三合”一中, 一种互相依随、紧密不可分的团契交流(koinonia) 关系中。因此, 在神圣合一中, 只有一个意志与一个行动, 正因为神圣的合一中的三位格拥有一个意志与行动, 这又加强了三位格必定具有“本质同一”的观念。

可见, 迦柏多斯教父的三一观往往是从三位格之间的关系、共有的意志、同一的能力等推论出三位格必有同一的本质。虽然他们的论证不是以同一的本质作为起点, 但得出的结论并无二样: 神圣的合一的基础是因为紧密关联的三位格有同一的能力、意志与本质。所以格利戈利曾说: “三位一体教义是一个新且有吊诡性的概念: 它是一个合一的分离而同时是分离的合一。”至于具有同一本质、意志、能力、行动、目的与权柄的三位格是如何相互凝聚在一个团契交流的关系中而构成合一, 却要等到第 7—8 世纪的托名济利禄(pseudo-Cyril) 提出“互居相融”(perichoresis) (或译

为互居相摄，互贯相居，互寓相等）的理论才得到淋漓尽致的描述与阐释。

互居相融 (perichoresis) 在 7—8 世纪之间，托名济利禄 (Pseudo-Cyril) 和约翰·大马士尼 (John Damascene) 以“perichoresis”的概念进一步阐释三一神位格间的能动与合一关系。“perichoresis”一词源自“chora”，意指“空间”或“位置”，也可能来自“chorein”，有“包含承载”、“挪出位置”或“向前进发”之意。这个概念描述了神圣位格关系间的静态和动态的两个方面，因此在拉丁文的翻译中，就需要使用两个词才能完全将语义表达，即“circuminsessio”和“circumincessio”。从静态的意义而言，“互居相融”描述一位格处于其他位格之内，占据同一的空间，并以自身的存在充满其他位格，故称为“互居”。从动态的角度而言，它描述一个位格与其他位格如何相互穿透和渗入，构成一个永恒的接连及契合的过程，而这过程正是内存于神圣三位格之中的，故我们认为用“相融”、“相摄”或“相贯”等均可以表达出上述含义。

通过“互居相融”的静态、动态两个方面，三一神的三个位格便被表达为“在彼此之中存有”；每一神圣位格都被对方吸引、包含与承载，并从对方获取自身的存在（静态而言）；与此同时，每一神圣位格又主动环绕对方、贯穿对方，于彼此中共存，从对方中获取生命，并将自己的生命倾倒入对方（动态而论）。当中既没有模糊各位格的个体性，也没有割裂位格间的关系，而只显现为一个爱的团契。各位格在这团契中同时表现出其位格自身和上帝合一的本性：活力、能动、忘我和关系性。“互居相融”概念被诠释为“联合”与“团契”表明了一项事实：圣父、圣子、圣灵每一个独特的神圣位格，不仅与其余二者在独一神的同一体中共存，也存于彼此之中。圣父在圣子、圣灵之中，圣子在圣父、圣灵之中，圣灵在圣父与圣子之中。由此，“互居相融”便再次肯定了三一神的整全性，因为一个神圣位格只有在与其余二者的相互

内存、彼此渗透的关系中才建立自身。我们从而看到为何当代著名的三一神学家托伦斯 (T. F. Torrance) 会这样认为：“整个上帝存在于每一位格中，每一位格就是整个上帝。由于神格的完满既在每一位格，也在所有位格中得以成全，故此圣三一乃是不可分割的单一体，上帝是上帝，乃独一的上帝，也是仅能被认识为三一的同一体。”<sup>⑦</sup>换言之，上帝是三位格之间的关系所构成的一个团契生命，如当代东正教神学家约翰·薛斯奥拿 (John Zizioulas) 所言：“神的实质 (substance)，如果离开团契交流 (communion)，就没有本体内容，就不是真正的存有。”<sup>⑧</sup>可以说，若独一之上帝不是三位格，上帝就不是上帝。

对三一神同一性的认定并不损害三一神中各位格的个殊性，因为“互居相融”这个概念同时加强了各位格的个殊性。首先，除了强调他们于存有上的合一之外，“互居相融”亦同时重申三位格在旨意、权柄、审判、能量、权能上的合一，因此确认了神圣三位格的绝对平等。其次，“互居相融”这个概念表明，惟有凭着位格间的相互关系，神圣三位格才构成独一神的永恒团契，这也就确定了神圣位格间的真正区分实际上是彼此间的关系。由于关系的前提是独立与完整的个体，“互居相融”更说明每一个位格都是独一无二与不可替换的；在互相内存的“互居相融”的运动之中，每一神圣位格均有别于其他二位，且不能约化为其他二位；三个位格互不相同，各具特性，既不可约减又互不分离，他们共享在永恒的团契之中，以致于若少了其余二位就不能成为自身之所是。可以说，三一的位格在这种互居相融的关系之中，同时构成了上帝的“一”与“三”。

### 三一教义之实践意义

当我们将三一神理解为三个神性“位格”互相融汇契合的团

契时，其意义不仅在于确立了唯一的上帝的多元性与差异性，更重要的是这教义揭示了宇宙终极的实在不是建立在一个隔绝独居的独一无二神之上，而是凭借一个以关系为本体的“位格”团契为基础。很多人历来都误认为三位一体教义是一个关于抽象的上帝的抽象教义。康德就曾经说过这样一句话：“三一神的教义，不要说它超过人所有的思维概念，就算人相信它、明白了它，它也没有任何的实际行动。”康德的话颇具代表性，它反映了人们对三一教义的难以理解与各种误解。三位一体教义的真正启示作用乃是将上帝的神秘面纱揭开，通过道成肉身的耶稣与降临在人间的圣灵，显示上帝的荣耀面貌。通过圣子与圣灵，人体会到上帝的奥秘正是爱的奥秘。

三一教义告诉我们上帝的内在生命原是爱的团契生命，是由三个独特的“位格”通过动与静，施与受的内在交流关系而构成的。由于上帝的生命是爱，他的生命也就不是一个自我封闭，而是一个向外开放的生命。通过圣子与圣灵，三位一体上帝与人分享他自己的生命。三一教义最终是让人知道上帝的“位格”性及关系的本质，为人提供一个可以与上帝建立关系的条件。这就是使徒保罗不断在他的书信中所提到“在基督里”的意思；这个观念最能表明人可以与上帝的生命有份。“在基督里”不仅是指人在灵魂的深处与基督结合，更包括在基督的身体——教会的群体中体验上帝的临在。正如当代神学家卡尔·拉纳说：“上帝自己作为那常存圣洁的奥秘，作为人的超越存在的、不可言喻之立足点，显明自己是与人有无限距离的上帝。但同时，他亦透过自我传达（self-communication）显现自己是绝对接近（人）的上帝。这样，上帝在我们灵魂的深处出现，亦在我们人类群体历史上显现，这是三一神教义的真正意义。”<sup>⑨</sup>换言之，三一教义在基督徒生活里是一个极具实践作用的教义。若上帝通过三一的启示在人类历史中投入他自己的创造，与人类接触，让人类分享他的生命，则三

一教义在传统的祷告生活、崇拜仪式、教会模式的塑造都会有莫大的实践意义。

与此同时，因为基督教的创造观强调人是上帝的形象，这意味着在世界未被罪玷污之前，被造的人和创造的上帝同具“位格”性。人的生命亦只能通过“位格”者与“位格”者之间的关系而获得生命与存在的本体意义。换言之，人作为“位格”者的真正生存模式是，在自我超越中开放自我，与另外的“位格”者融会契合地建立起一个交流团契。这种“位格”式的生存意味着每一个“位格”人都拥有一己的独特性与个殊性，这正是人的尊严与身份的体现。只有当人的个人尊严，即个殊独特的位格获得肯定，人才能尊重、包容、接纳其他异于己但同时亦享有位格身份的他者。人类真正的群体只能在这种基础上才会出现。遗憾的是，由于人与上帝的关系破裂，人自身无法体现与恢复上帝在创造时赋予人的完美“位格”。尤其自18世纪启蒙运动兴起后，极端的个人主义出现，只注重个人权利、独立与自主，人自以为可以过一种孤岛式的自给自足的生活；一己之外的他者不外乎是竞争或剥夺的对象，完全无视人与人之间原本应有的互相施受关系，更遑论意识到人的存在乃在乎一己之外的他者。与此同时出现的集体主义，在表面上它与个人主义似乎截然相反，但其实是反映着同一问题。前者由于高举个体的身份而失去了人与人之间应有的“位格”关系，后者则高举群体的身份而牺牲了个体的独特身份与尊严。在这两种极端的主张中，最关键的仍是人失去了“位格”，继而失去了“位格”性的融汇契合的关系，人的自由在自我或群体中完全消失。正是在这样的境遇中，三一神的教义重新提醒现代人，只有“位格人”才是真正的人。这样一个真正具有上帝形象的“位格人”不是一个封闭的个体，而是一个向外开放，超越自我，并且处于关系之中的位格个体。藉着这种位格式的关系，位格人的独特身份与尊严不仅没有被取消，反而更加获得肯定与

建立，并且同时让人领会到位格的独特身份是建立在与另一位格者的关系之中。

现代人在人际关系上，无论是在婚姻、家庭、机构、集团、社会、国与国之间所出现的磨擦、纠纷、破裂与冲突，本质的原因完全可归之为不认识三位一体上帝，以及不了解三一神观对人性观的真正意义：上帝之所以是独一无二的真神，乃因他是由圣父、圣子、圣灵三位格之间的关系所构成的，而人既是神的形象，所以真正的位格人亦只能通过关系包括与上帝（纵向）及人与人、与自然（横向）交流的关系而构成的。即是说：“位格神”（personal God）和“位格人”（personal human）都是通过关系，一个彼此给予，彼此接纳，彼此相爱的关系而构成。（详见本书人性论）因此，一个不能反映位格神的人就不是上帝的形象，他也没有真正的位格，不具备真正的存在基础。建立在这样层而的人与人之间的关系只有功能价值而无本体意义，不能真正导致彼此位格的建立，相反只会引发分裂、冲突，甚至关系的瓦解，这正是现代人陷于种种困境的深层根源所在。故此，一些人认为三一神的教义应该是现代人及其社会的一剂不可或缺的良药。

#### 注释：

① Claude Welch, *In His Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology* (Charles Scribner's Sons, 1952).

② “施玛”是希伯来字“shema”的音译，意思是“你要听”。

③ G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 2nd ed. (London, S. P. C. K., 1977, 4th reprint), pp. 159-164.

④ Karl Rahner, *The Trinity*, (New York: Crossroad Pub., 1997), p. 22.

⑤ Particularity 一般汉语译作“特殊”。然而本文作者认为特殊的“特”倾向表达某物的“殊”性是源于它的独特性 (uniqueness)，而不能表达 par-

ticularity 这英语词应有的独一无二(数量义)的涵意。“个殊”的“个”比较有重一点的算术上的“一”的意思,因此更能恰当地表达“particularity”的意思。

⑥ 这是“位格”这汉词来译“person”的一个重要理由,“位”是取其有不同“方位”的优点而不是取其“位置”之义。

⑦ Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, (Edinburgh: T & T Clark, 1996) p. 174.

⑧ John D. Zizioulas, “Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood” in *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) p. 409.

⑨ Karl Rahner, *The Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, William V. Dych (trans.), (New York: Crossroad, 1989), p. 137.



## 第五章 作为上帝形象的人

### “人”与“位格人”

在过去的二三十年，人学在中外的思想界中都是一个相当热门的话题，而在西方，讨论得尤其热烈的是“人”（human being/Homo sapiens）与“位格人”（human person）之区分。这个问题不是如一般人以为的是哲学家们的一个智力游戏，或是基督教神学家因为尼西亚信经（公元 325 年）采用位格的概念而对它特别重视；真正的原因是因为过去半个世纪，欧美各国由于科技发达而引起的一些社会上实际的道德伦理的问题，例如：人工流产的胎儿、试管受精的胚胎、被用来作为科学实验与研究的胚胎、植物人的生命以及脑死亡的人等的地位与权利所引起的争论，其焦点就在于人与位格人之间的严格区分。总的来说，这场辩论可分为三大派：第一是自由派，他们坚持并非所有的人均为位格人，位格人有其独特的位格性，人只有在拥有位格性之后才是人，才拥有生命的权利；第二是保守派，认为所有人都是位格人，故此，只要是人类的成员，无论是胚胎、胎儿、婴儿、弱智者、植物人等皆有生命的权利；第三派可称为中庸派，所持的立场既不主张只有具备位格性的人才有生命的权利，亦不同意所有人类成员皆拥有生命权利，只是承认凡具有位格性潜能的人类成员都应该有生命的权利。这三派的立场与分歧之处，显示出人与位格人之区分

不仅是哲学家们在象牙塔中的争辩，而是关乎生命权益的重要实际社会问题，尽管它同时又是哲学上有趣的、在神学上严肃的课题。

“人”一词作为动物的种类之一，完全是一个生物性的观念，它界定某生物为人类的成员必具有某些从外表显而易见且能清晰辨认的构造特征。但除非人们能够进一步提供哲学或神学上的论据，否则单从生物观念的角度去理解人类，未免失之偏颇，因为一个生物性的人类并不必然拥有道德上的权利，包括生命的权利。我们不是说各类动物都没有生命的权利，而是试图说明一个生物学的观念与道德观念本无必然的关连性，若有关连亦必涉及一个人为的价值、选择与决定。反观“位格人”(humanperson)一词，起码就西方传统而言(详见“三位一体教义”一章)，它不只是一个中性的、描述性的用词，而是一个本身就拥有一种内在伦理性的词汇。在这个概念悠久的发展历史中，它包含着哲学、道德、神学等诸维度的意义，及至近代更加上法律观念所附加上去的意义。从这角度而言，把“人”与“位格人”作区分是有必要的，且具重要的时代意义。但这里牵涉到的问题是，谁是位格人？人类哪些特征是位格性特征，以致当人类表现或达到这特征的某一数量，便可以一跃而为位格人，并享有位格人应有的基本权利，包括生命的权利呢？抑或说，所有人类都是有位格的人吗？本章第一部分将概述当代西方以人文精神为起点的有关人的种种论说；第二部分则相应地论述基督教神学的立场。

### 西方人文精神的人观

西方人文精神的人观包括人的生物性、心智性、社会性、潜能性以及历史性。当代学者尤其注重这些不同维度的相互能动，以致可以从一个整体的人去审视人性。但亦有学者坚持某一维度的

重要性。为了方便讨论，我们以下把这些维度逐一简单地分析，在适当的地方指出维度间关联互动之所在。

## 人类的生物性

在人类生物性的定义上，生物人指的是一个活的机体，是在基因组合上与“智人”或“人类”（*homo sapiens*）这一物种相同的生物。当人类的精子和卵子结合成一受精卵时，一个在基因上独特的个别人类实体就形成了。若这实体得到适当的发展条件，它就会自然地成长为一个有人类成员特征与身分的个体。换言之，假如你的父母是人类，你就毫无疑问是人类。现代的基因学亦为此提供了几个关键的理由，支持受精卵乃是人类个体的起点的看法。<sup>①</sup>首先是受精卵的基因独特性：受精卵除了在同卵双生的情况外，在基因上是前所未有、后亦无以为继的独特生命的存有。这在人类生命传递繁衍的整个过程中，不存在任何其他具有同样决定性的繁衍程序，它足以标志个体人类的生命起点。其次是受精卵的基因延续性：除了同卵双生的情况之外，受精卵只产生一个人类的生命。这受精卵乃是一独特的、有生命的存有，拥有与众不同、独立又自主的基因禀赋，并从而开拓出本身迈向成人阶段的发展过程。受精卵和其衍生的成人拥有相同的基因及本体上的同一性，这正有力地支持了二者于本体和个人身分上的同一性。其三，受精卵具有自我发展能力。凭藉其独特的基因禀赋，受精卵在其基因密码中拥有一内在的自然能动能力，可以控制和统筹其自受精起一切生命进程的系统发展和分化变异。尽管这单一细胞受精卵须依赖母亲而生存，但却表现出一个有生命与有组织的个体的一切特征。因为受精卵禀承了这种内在的自然能动力去指导及组织其自身的自我发展，并最终朝向具有与受精卵相同本体的成人阶段，所以受精卵可被称为一个活的人类个体存在的开

端——不论从基因上或本体上来说，它都在以后的发展中持续存在。基于这些理由，一些倾向保守的学者与科学家认为婴儿、胎儿或受精卵的成长发育是一个属于人类的物种成员迈向成熟的发展进程，而不是由一些不是属于人类物种成员的生物渐渐成长和发育，才特变转化成为一个人类成员。总而言之，这派学者基于人类受精卵的独特性、基因连续性、本体同一性和其内在的自我发展能力，认为任何拥有人类基因的实体就是人类的成员。他们的人类地位与成熟的位格人无异，故亦应享有生命的权利。

### 人类的心智性

然而，西方的主流思想自古至今都倾向按理性功能去界定人的位格性。而将这传统推到最高峰的当推“现代思想之父”笛卡儿（Rene Descartes）。他把“自我”定为“我思故我在”（*cogito ergo sum*）。这理论预设了“我”（I）作为思考得以实践的实体（*substance*），以致笛卡儿能把“自我”（*self*）理解成一思考的实体。基于“自我”乃实体的概念，“自我”亦无须依赖外界的世界而存在。<sup>②</sup>在这种哲学传统中，位格被界定为靠本身生存的自我主体，禀承理性于其内在存有之中。简言之，位格人乃一理性的人。在这种哲学传统的影响下，在当代的位格人的辩论中，自由派的学者坚称若仅在生物基因上符合人类属性，实不足以获得位格人的身分和生命的权利。他们强调一个存有必须拥有“自我”这个意识，那就是觉察到我乃是我的经验和其他心理活动的同一连续主体，才方可称得上具有位格性。故此，从这个角度而言，拥有人类基因的胚胎、胎儿和新生婴儿虽可被视为人类物种的成员，他们只具有生物性而不拥有位格性。要成为位格人，他们则非要符合上述理性功能的标准不可。但以人类的心智性作为界定位格人惟一的标准最大弊病在于把整整一类人，包括能在母体外被养

活的胎儿(通常受孕后约24—26周)、未满月的幼婴、2岁以下的婴儿,甚至那些永远不会在严格的概念上成为人的深度弱智婴孩以及因年老脑部功能衰退以至痴呆的或因意外而成“植物人”等都排在位格人之行列之外,剥夺了他们生命的权利。

但也不能否认的是,以人的理性功能作为位格性的标准有一优点:它强调位格人乃一统一体,一个本身具备理性和意识的中心自我,故能够重申位格人的个殊性和单一性。更由于这个标准强调位格人拥有自我意识,故清楚突出位格者的稳定性、一致性和同一性,以及位格者的自我反省能力。我们在同意这一切都是构成“自我”的重要而且必要的元素之余,却仍认为它们还不足以构成“自我”。因为只强调意识或自我意识的绝对理性的“位格”定义,会忽略人类的身体及精神心灵的其他层面,例如:记忆、想象、情感和潜意识,而这一切都是整全位格的重要元素。当代现象学家与女性主义思想家们已经注意到人的身体的存在与“自我”有着特定的与不可分离的关系。进一步来说,构成人类的一个最重要的层面乃是人有自我超越的能力。自我超越不仅意味着自我能抽离于自身以外去反思自己,更是表明自我有能力向四周的他者开放,从而表现出人的相互性与群体性。人若对感情生活和心灵的潜意识世界置之不理,个体的内在合一性就会受到干扰;这些心灵内在的冲突和不平衡,常会表现为个体不能或不愿向他人开放自我以及回应他人,并且会促使个体在自我沉醉、自我困锁下更加封闭自己,最终导致与他人疏离或隔绝的自恋形态。这种情况的后果是个体的自由大大地被削弱或消除,因为个体的自由不仅表现为人在选择时所行使的自我决断的能力,更应是在回应己身以外的世界时有自我超越的能力。因此,拥有真正自由的位格人不应被一己所囚禁或负累;反之,他应能自由地、富有创意地向他人开放自己以及对他人有恰当的反应。因此近代不少学者提出位格性的第三个层面:人的关系社会性。

## 人类的社会性

在 20 世纪重要的思想家中，强调以人与人之间的关系作为界定位格性的标准大不乏人，其中一位是德国的神哲学家马丁·布伯（Martin Buber）。尽管布伯将他的著作命名为《我和你》，但其中心思想却不是“我和你”，而是加了破折号的“我一你”。布伯称这不寻常的破折号为“之间”（The Between）或“临在”（Presence）。在布伯的著作中，一个根本的原则是有关“之间”或“临在”的本体论；按照这个原则，个体只能定位在人际网络中，它是个体与社会存在、宗教信仰、伦理道德和人性的基础。布伯说：“人类生存的基本事实既不是个体，也不是集体，……人的生存的基本事实是人与人……我称这一领域为之间。”<sup>③</sup>布伯确信，只有在“我一你”的境遇中，位格才会出现与相遇。“我一你”模式中的“我”是位格的“我”，而“我一它”模式中的“我”仅是自我。位格是“之间”实在的参与者，只有在“之间”中，人的位格才得以现实化。“通过我与你的关系，我成为我；在我成为我的过程中，我说你。”<sup>④</sup>因此，认识布伯的“我一你”观很重要，“我”和“你”这一相互关联的实体在相遇中都被丰富了，而“我一你”中的“我”只是作为共同参与者才得以实现。换言之，不存在“我即如此”（I-as-such）的我；真正的“我”只有在关系中才得到体现。

当代另一位扬弃笛卡儿以思考（cogito）构成自我的哲学主张的学者是马塞尔（Gabriel Marcel）。他认为过分强调理性有将人的位格抽象化，将自我物化的倾向。他认为理性主义在人际间的关系中加入了一种抽象的元素，以致把存有非位格化。马塞尔认为，世上根本没有孤立的存在经验这回事，人的存在形态是在我与我以外的“他”作本体互动接触的状态中才突现出来的。试图让人

从这种状态中抽离而独立存在的想法，根本是一种幻想。笛卡儿式的“自我”作为一个思想者，是“那将脐带切断，与事物分开的主体……”因此马塞尔问：“这世界怎能由一个不介入其中的自我去复和呢？”<sup>⑤</sup>对他而言，形而上学的正确起点并非“我思”，而是“我们是”，而真实的生存就是向我们可进入某种团契交流的实存开放。位格的实存只在团契交流中呈现，故此，马塞尔宣称“我乃是由我与他人的互动所构成的。”所以，“我”是“我们”所缔造的，而位格则是由人与一位“他者”的关系中形成的。概而言之，布伯和马塞尔都认为，与他者相交的经验比作为思考的自我所获得的经验来得更优先，也更基本。群体是位格得以出现的处境脉络。因此在这些思想家的眼中，若撇开群体，位格人就根本不存在。

### 人类的多维度、时间性与潜能性

假如我们仔细反思上述人的生理、心智和关系的三个维度，就会发现在界定何为“人”的概念时，这三个维度都十分重要。但每一维度在人的生命的不同时期却占有不同比重的位置，我们很难把某一维度抽离出来，视之为界定人的位格性的规范和标准。实际而言，这做法既不可能也不明智。其次，这些不同的维度不仅在个别的人的形成上占据着关键的位置，我们更认为只有在它们的交互作用下位格人才会产生。近代心身性医学（psychosomatic medicine）一再强调人的身体与心灵互相依赖的关系和互动的特质，是人得以进行正常运作的条件；进一步，人与人的关系亦相应地建立在能够维持人的基本需求的生理和心理运作功能上。因此，我们认为任何企图以单一的维度来厘定人的位格性，都漠视了每一个人在生物、心理和关系维度上的交互关系。

人类或位格人既然是在生物、心智及关系三维度的交互作用

下产生的，那么很明显，这些维度不会、也不一定需要在同一时间里都表现出来，它们也不会在任何时刻都产生对等的影响力。事实上，它们之间的交互作用，也只有在一维度是如何影响、实现及最终成就另一维度的目标上方能显明。换言之，各维度间能动性的互动作用，意味着在厘定人类位格性时需要包括时间作为其元素之一。就如著名的美国人类学家滋亚特士（Clifford Geertz）所言：“只有在人的经历，就是在其独特的发展路线上，我们方能依稀地辨认出他的本质特性。”<sup>⑥</sup>滋亚特士在这里所要说明的是，在界定位格时，人的所有经历都要计算在内，包括他的过去曾是、现在所是和未来将是。

既然人性种种维度的展开不是在同一时间里体现出来，而是有持续性的发展阶段的，那么它也就包含着潜能性（potentiality）的观念。人性不同的特征按时间次序地展开，表明我们可以相当有把握地预计人性中某些特质的潜能确实存在于其中，并会在合适的环境条件下展现。这种把位格人看为一个尚有潜能未实现的人的观点，让我们再次注意到一个事实，就是人类既是“存有的人”（human being），也是“形成中将存的人”（human becoming）。基于上述立场，有一派的学者采取保守派与自由派之间的中间路线，认为不应以人性某些特征作为某个体之位格性的准则，指出以特征可能出现的潜能去界定位格性是比较合理可取的；也就是说人的位格性是凭生理、心理及社会/关系的潜能而厘定的。若不包括某些可以由单方面建立的关系如孕妇与胎儿，通常而言，人的社会性潜能在其生理及心理潜能尚未实现完成之前，是不能展现的，而心智性潜能则需要生物性潜能的实现达到了相当程度之后，才可展现。但这种维度间的相互依赖，并不代表当中存在着鲜明的发展界线或分野，以致人将会由一阶段迈向另一阶段，例如毛虫到蝴蝶的蜕变。这是因为人各维度的“潜能”都具有目的性的安排，但它们的的目的性却不能以等级模式来理解。举



例来说，心智的能力对于人际关系之社交活动和文化创造极为重要，但它却是在胎儿脑部发展早期就预先被准备妥当，好让其日后可以出现。在这个例子，我们不能说任何一种潜能：社会性、心智或生物性比其他的来得重要。这就是说，人类发展中具有目的性的组织安排叫我们看见，在这个过程中，不同时期的相互影响和依赖的关系，既牵涉到我们不同潜能（生理的、心理的和社会性的）之完成，也表明它们之间没有任何等级上的差别。人类的发展总是具有其一特定的方向模式，朝向某些特征和目的展现与完成，以致于这一派的学者可以说那些指向特定目标的潜能乃是厘定人的位格性最重要的因素。

但我们需要把“潜在的位格人”跟“有潜能的位格人”分别开来，这是极其重要和有作用的。我们认为胚胎、胎儿或婴儿的成长发展乃是“有潜能的位格人”朝向成熟的成长和发展，而不是由一些非位格的生物成长发展为一位格人。一个发展中的胚胎、胎儿或婴儿只有一个特定的发展方向，就是成为一个成熟的位格人，因为他已经是一拥有生长潜能的位格人，而不是某些具有发展成位格人之潜能的生命体。一个有潜能的位格者不可被误会为一位格潜存者。胚胎、胎儿或婴儿属于前者，人类的精子和卵子属于后者。换言之，假如生物、心理和社会性对人的位格性是重要的话，那么一切拥有这些特性潜能的都是位格者，不管这些潜能是否完全、或局部或全未被实现，这对位格者的身分是不应产生影响的。

### 基督教的人观

基督教传统对“位格”的论述 在基督教的神学传统中，位格的概念向来占有着重要的位置，因为“位格”一词早在公元3世纪时，基督教会在他们的教义讨论之中，就广泛地用于理解和阐

述基督教信仰的某些奥秘，尤其是关于三位一体和道成肉身的奥秘（见上文）。其间涉及的问题分别是神具有三位格，却如何又是一体的存有，以及作为一位格的存有，耶稣基督如何同时具有神性和人性。德尔图良是第一个称基督为一“位格者”的人；而在尼西亚会议（公元325年）和卡尔西顿（Chalcedon）会议（公元451年）上，“位格”概念便被确立在三位一体教义和道成肉身的教义中。但叫人诧异的是，在第4、5世纪举行的教会大公会议，在坚持上帝有单一本质兼是三位格，以及基督是具有神、人二性的位格者的同时，竟然没有界定“位格”一词的意义。直到第4世纪末的奥古斯丁，以及第5世纪的卡巴多西安教父才对神圣位格作出了大量的诠释。总的看法是，（详见上一章三位一体教义）三位一体的上帝的位格性是建立于三位格间的关系上，而非建立于任何其他的神圣属性上。这种以关系为本体的神圣位格观，对基督教的人性观产生深远之影响是不言而喻的。

### 基督教人性论的基础：“上帝的形象”

位格一词虽然没有直接见于圣经之中，但从基督教神学与圣经传统的立场来看，上述从科学及哲学的立场对位格人的生物性、心智性、社会性、时间性与潜能性所作的理解，不仅完全被他们认可，更可以涵盖一些科学家、哲学家不可协调的观点与立场，并将位格人的不同维度纳入一个完整、一致及融汇贯通的思想体系之中。而这个体系是完全建立在圣经以“上帝的形象”为主要内容的人观基础上。旧约《创世记》第一章廿六至廿八节记载了上帝造人时的话语：

“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬

的一切昆虫。”上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。上帝就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物。”

就基督教圣经传统而言，将人与动物区别开来的关键乃在于人是按上帝的形象所造，而动物则不是。但问题在于，人怎样才算是上帝的形象？换言之，我们能否在人类身上找到某些特殊的属性能明显地反映出上帝的形象？还是另有其他的途径使人成为上帝的形象？在下面的分析中，我们可以看到基督教传统在理解人之作为上帝的形象时，往往受到西方人文精神对人及位格人的理解的影响，很多时候甚至因此而违背了圣经本身的说法。

### 上帝的形象：理性的灵魂

在基督教的传统中，历来有不少学者认为因为上帝是非肉体的灵，所以人类反映上帝的方式跟人的肉体应无关系，并借用希腊的二元论，认为人类反映上帝的形象是藉着一个非物质的理性的灵魂。一般公认这一传统在教会享有很长的历史；早在第2、3世纪被称为形象教义鼻祖的爱任纽就认为上帝的形象与人的自然理性是有很大关联的。他在《反对异端》(Against Heresies)一书中说道，“但是人，天生具有理性，在这方面与上帝相像，……”(IV/4/3)。他又说，“上帝在起初将人造成自由的行为者，使他有自己的能力，有自己的灵魂——”(IV/37/1)，而灵魂不是别的，就是“人的理性——他的心思、意念、精神倾向等等——”(II/29/3)对于埃里纳乌来说，上帝是理性的自身，而人的心智本性就是人与上帝的属性有份的证明。

在第4、5世纪时的奥古斯丁虽然扬弃了柏拉图的大部分有关

灵魂的见解，但他的人观却依旧流露出不少柏拉图色彩。这可见于他将灵魂确定为主要的本我，负责指挥身体的运作。他曾说：“真正的人是灵魂，而身体只是其工具。”<sup>⑦</sup>虽然奥古斯丁在他后期的教导中重视身体与灵魂的合一性，但他仍然相信灵魂高于身体，并认为灵魂是三位一体上帝形象的真正所在之处。奥古斯丁的人观因此仍离不开二元论的窠臼：人是由两种实体构成的，即灵魂与身体，而后者却需依赖前者。

相对于柏拉图式的两种实体的二元论，第13世纪的阿奎那则采纳了亚里士多德的形而上学。他认为任何实体乃是由两个形而上的原则所构成：形式（form）和物质（matter）。故此，人作为单一的实体，是由灵魂（形式）和身体（物质）所构成，但两者均不能独自存在。在强调人性在实体上的合一性方面，阿奎那无疑对人的身心运作提供了一种较为完备的论述。但由于亚里士多德的形而上学要求“形式”不能独立自存，因此，在这一点上阿奎那跟亚里士多德分道扬镳，坚持认为灵魂既是身体的形式，它本身也是一智性的实体，有独立存在的能力，而且正是通过智性，它效法上帝，反映上帝的形象。从这种立场而言，阿奎那的主张仍然是接近奥古斯丁多过接近亚里士多德。不过，由于他将灵魂与身体密切地联结起来，却又比奥古斯丁走前了一点。对他而言，消化食物、感应世界、反省自己和热爱上帝均是需要同人身心合一的整体来进行的。但令人遗憾的是，16世纪的宗教改革者加尔文所持的人观，沿袭的是奥古斯丁而非阿奎那的传统。他说：“灵魂被置于身体中……好使它能驱动其他所有部分，叫身体各器官在各活动上配合和产生成效……它在管治人生命上占据首位。”<sup>⑧</sup>总的来说，基督教对上帝的形象的诠释似乎仍长期摆脱不了希腊人类学与哲学的二元论痕迹，而纵观各家各派不同观点的差异，仅在于灵魂与身体在交接互动上的性质和程度的分别而已。

## 上帝的形象：身心整合体

但当代不少学者已经开始重新反思身体对人作为一个存有的本体意义。身体不仅是一个人的自我认同、特性及自我认识的基础，它也是人的生存与行动的基础。而且人也是通过身体与他人交流与建立关系的。在这种意义上，我们是通过我们的身体而置身于世界中的。进一步来说，一个人肉身的生命，通过种种的位格关系，构成了一个人的历史。换言之，人生活在时间的世界中，而人的身体的时间性是与其过去的历史、现在的状态和对未来的希望与承诺相联在一起的。从这种时间维度来看，人的生命是人的过去、现在和未来的连续综合，人的日常经验也肯定一切具有位格性的事情都是时间性的，而一切对人最具时间意义的事情也都是位格性的。因此，人作为位格性的存在是彻底的时间性的存在。但是，只是因为人的物质性和身体的本性，时间向度才对我们的生存具有建构性的意义。当代伦理学家保罗·兰西（Paul Ramsay）说：“作为一个有灵魂的身体，我们的生命具有了外形和轨迹，这就是我们的身体。这个自然的轨迹为位格提供了历史和命运。人身体的生长发育经过青年到成年，又经历衰老直至最后的死亡，是身体化的自我的命运，也是一个人位格的不可分割的历史的一部分。”<sup>⑨</sup>

所有这些有关身体的论述都表明身体对人的意义。正是身体机体提供了位格人以实体性的维度，傲慢的甚至企图超过上帝，因为他毕竟作为道成肉身而成为人的身体在这个世界上存在。

基督教神学向来重视人的身体，因为基督教信仰深深地植根于肉体化的奥秘之中。新约圣经揭示了基督教神学关注身体的原因：三位一体中的第二位圣子道成肉身来到人世。这样一种道成肉身的信仰对人的肉体性的意义提出了很多的发问，特别是关于

人的本性、衰老、身体上的痛苦、死亡及未来的复活。但对我们谈论的人观富有创建意义的是，当生命开始的时候，基督教的道成肉身信仰强调了人的身体的本体性意义。我们注意到，在西方的基督教世界中有一种趋势，总是把人精神化，好像在上帝眼中“精神化”的人更具价值一样。但道成肉身的神学坚持认为身体是人神契约关系本真的和必要的基础。不是说，人必须努力超越物质性的身体，以便能成为更完满的人，或成为上帝形象的更完美的承担者；而是说，只有当人通过身体而肉体化时，人才能以一个“完整人”的形象来到上帝面前。

基督教神学还强调了这样一个观念：身体不仅不是人被拯救的障碍，反而是人被拯救的关键。实际上这观点有一个漫长的发展历史，第3世纪的德尔图良在他的《论肉身复活》(De resurrectione carne)就说过：“身体作为拯救的关键重要到如此地步，……正是身体才使灵魂被上帝拣选成为可能。但同样，身体被洗刷，灵魂才能被洁净；身体受膏，灵魂才能被祝圣；身体被划十字架，灵魂才能被加强；身体黯然，灵魂才能被圣灵所照亮。身体藉着基督的血和肉才使灵魂与上帝同宴而欢。”<sup>⑩</sup>所以，身体不仅是人神关系的枢纽所在，它也是人与其自我、与邻人以及与这个世界建立关系的纽带。我们应该反省的是：近几个世纪西方科学和哲学的发展，已经使身体在道成肉身信仰中所应有的意义变得令人几乎难以察觉。但是，可以看到，回到从身体方而来体验上帝的时代已经到来，它不仅只是为了重新表明宗教对身体意义的看法，而是为了使每一个人的生命都得到一个全新的以及整全的界定。

如果我们返回到圣经传统的人观中，就会发现它完全符合一个整全性的观点，即认为人是一身心的整合体(psychosomatic unity)。首先，《创世记》二章七节告诉我们：“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人……”这

段经文十分明确地指出人是物质（尘土）和非物质（生气）的组合物体，是有机的（尘土）生命（生气）。然而这生命亦是上帝主动赐予的。因而，只有在两者的联合后，人方成为“活人”（希伯来语：nephesh）。在旧约圣经里，“nephesh”一词很多时候会被译作“灵”（soul），但在另一些情况下却必须译作“喉”、“颈”或“胃”。换言之，这词汇可以用来描述属精神和肉体的器官，同时具有“属灵性”和“身体性”的功能，但它并非指称人的某一特别部分或功能，而是指向整个人。除该词以外，旧约圣经中亦有其他一系列人类学的词汇：“neshema”（创世记 2：7——生气；约伯记 33：4——气；箴言 20：27——灵），“ruach”（诗篇 104：30——灵；约伯记 27：3——气；以赛亚书 7：2——风；以赛亚书 29：24——心），“basar”（历代志下 32：8——血气；以赛亚书 31：3——血肉；创世记 9：15——有血肉的活物；创世记 6：13——血气的人），“qereb”（约伯记 20：14——肚；耶利米书 4：14——心；以赛亚书 19：3——心神）；“leb”（创世记 6：5——心；出埃及记 28：29——胸）等等。这些词汇往往可以交替使用，所以认为人拥有一非物质的以及独立于身体而运作的灵、魂或位格，在旧约是不成立的。加拿大圣经旧约权威学者布鲁士·华尔奇（Bruce Waltke）曾说：“人并不是拥有一个灵魂，人就是灵魂。”<sup>①</sup>因此，我们也可以这样说：“人并不仅拥有一个身体，人就是身体。”故此，人作为上帝的形象是与人的身体及其生物性维度脱不开关系的。

按照圣经的立场是，上帝的形象是关乎人性的全部，而不是单单指称某些特殊的素质、能力或特征。英国旧约圣经学者大卫·卡尔斯（David Clines）也曾说过，“根据《创世记》第一章，人不拥有神的形象，人也不是按着上帝的形象被造成，而是人自己本身就是上帝的形象。”<sup>②</sup>卡氏的这一说法强调神的形象是关乎整个人，而不是仅仅指人某一方面的特质。他引证古代近东对“形

象”一词的理解与用法，认为上帝的形象只能被理解为“一种三维对象”，即一个心身的整合体。人的身体与人的心灵在上帝的形象中应占据同样重要的地位。因为心灵因素是不可以离开身体而存在的。卡尔斯继续说，因为人是一个身体，没有身体的人就不是人，身体就是上帝的形象；……人是看不见的上帝的血肉之形象。<sup>③</sup>德国旧约圣经学者艾哈葛（W. Eichrodt）亦支持这一观点，认为身体“是人自我的活的形式，是人作为个体存在必然的表达，只有通过身体，人生命的意义才能体现。”<sup>④</sup>这种观点与圣经所欲表达的是一致的，因为我们从圣经所获得的理解是，上帝的意愿乃是要一个有血有肉、有心灵有生气的人去做他的代表、他的形象。旧约圣经中要求人的身心整体为上帝的形象，在新约圣经的末世论有关身体复活的教义中被再次肯定。因此，旧约上帝的“形象的教义是新约末世论复活教义的一个恰当的对应……”<sup>⑤</sup>人没有身体是不完全的，即使是在新天新地中，人不仅有灵魂，还有一个新的身体。因而人仍是一个身心的整合体。

近几十年来，在西方高科技社会生活的人，尤其是男性，往往在生活中经历到人性多方面的割裂。人的理性被视为人之为人最重要、最有价值的部分，而人之情感、人之肉身则相对地被轻视，这便带给现代人一种分裂破碎的人生。从整个人类社会的趋势而言，人类已成为科技巨人、但同时成为道德侏儒。这种人性分割的趋势在西方基督教群体中也蔓延开来。不少信徒误认为人之区分为身与魂（或及灵）的观点是本于圣经的，因而误认为上帝的救赎主要是人的灵魂。宗教生活亦有圣、俗之分。星期一至星期六是世俗生活，与星期天的神圣生活没有必然的关系。这种生活上的分裂，使人感到不满与不安。故此，现代社会对整全人生的渴求不仅发自人本身的需要，也是由于人本我的分裂状态所产生的回应。基督教神学提供了耶稣基督乃是整全生命的范例。在耶稣完满的人性上，人可以看到人的整全性。这包括他对上帝的



回应、与他人的关系和他自己本身在各方面的需要。在圣经中，我们看到耶稣明显有属物质的一面，他曾吃喝、睡觉和疲倦等（约翰壹书 4：2）；他也有一完整的感情生活，曾欢悦、忧伤、垂泪、深爱和愤怒；他也展现一种“属灵”的生命——人与上帝真诚与敬虔的关系；这尤其可从其他不同类型的祷告中得到印证。故此，当我们形容耶稣是全然的人时，比较适当的描述应为他既是有形体的魂（embodied soul），又是被魂渗透的体（ensouled body）。亚他那修信经曾指称耶稣是“全神，亦全人，具有理性之灵（魂），血肉之身。”然而，信经这样的宣称并未被视为是对人性的一种分割，因为信经在紧接的条文中宣称在基督里神性和人性的合一：“如魂与身成为一人，上帝与人成为一基督。”换言之，信经强调耶稣是整全的神人合一，因此人性原也是整全的。基督教思想中的救赎观念实质上是一个整全的观念。新约圣经中常用的希腊词“soteria”一般译作“salvation”（救赎）；然而这词亦可译为“健康”或“整全”。可见“救赎”与“整全”的概念是密切关连的。耶稣基督降生为人，就是为了使分裂的人性康复为整全。在教会圣餐中牧师常说的传统用语，也为我们提供了一个很好的参考例子：“主耶稣基督的身体，为你而舍，要保守你的灵魂与身子直到永生。”从某个角度而言，这似乎是将受圣餐的人划分成身体与灵魂两部分，但即使在这种情况下，其重点是强调基督的工作要涵盖二者，使人的身心俱得以保存与医治。基督的身体为人而舍，好叫诚心的信徒全人得以医治，并保存至基督再来之时。因为我们乃是以整全的存有之形态受造，因此我们也专注于将来在基督里，以同样的形态被重造成新人类群体中的一员。在现世，通过圣灵的救赎，信徒是以基督身体之肢体的身份，希望于此时此地，凭借身体的医治、人性与关系的重整及罪的赦免，得以窥见这新形态的端倪。

### 灵、魂、体与三相法

上述源自圣经整全人性的观点亦为 20 世纪的德国神学家巴特所推崇。他对过分倾向于希腊二元论的传统基督教人学持总体上的批判态度。他并不否定早期教父和中世纪神学家（无论是罗马传统还是新教传统）试图把人的灵魂和身体理解为“本质的和必须的结合”，但尽管如此，他还是批评这种观点，认为他们把灵魂和身体“只当作人性的两个部分……每一部分都被理解成一种特殊的实体，在性质上相互不同的”。他担心的是，这样一种观点终将引发两种实体之间的冲突，最后导致两者的分离，因为它们之间没有任何的共同点，何况这样的观点不符合圣经的原意。他认为：“这种人学的特性和结果是以灵魂和身体的分离为特征，颂扬灵魂而贬低肉体，身体屈尊于灵魂之下，在其中，两者实际上不仅成为抽象的，而且事实上成为‘共存’的两个片段……”<sup>⑩</sup>

就巴特而言，他认为单单说身体与灵魂之间的互相连接、混合及合成是不够的，只有确认灵魂与身体统一才算是充足，因为耶稣这个真正整全的人乃是“一种身体与灵魂有序的统一体”。同样，人的被造也是身体与灵魂处在一种有序的统一体中。从一开始，巴特就宣称“人是灵魂”，这是说人是身体的灵魂：“他是灵魂就像他是身体，并且这就是他的身体。因为他不仅是‘有’身体的灵魂，而是他就是身体的灵魂，就像他是一个被灵魂化的身体。”<sup>⑪</sup>巴特主张，因为人是整个被造现实的代表，所以人完全参与物质的一面，因此人不能仅仅是灵魂的，必须是身体的灵魂。他又说：“人的灵魂与身体是一个的人，如同天与地作为整体是一个宇宙一样。”<sup>⑫</sup>作为灵魂，它在本质上必然是为其身体而存在的生命。换句话说，对巴特而言，如果灵魂不是身体的，灵魂将不再是灵魂；而如果身体没有灵魂，身体也不再是身体。

巴特认为灵魂与身体的关系不仅仅是一种“联合”、“连接”或“关联”，人必须整体地被看作“同时是灵魂和身体的，任何一种关系上都既是灵魂的，也是身体的……因为人的具体现实是由两者存在组成的，也只有在两者中存在”。<sup>⑲</sup>巴特甚至说，灵魂不能自己存在。“灵魂只有在作为身体的灵魂时才是清醒的和存在的。灵魂预定一个身体，它只能作为身体的灵魂而存在。”<sup>⑳</sup>同样，身体并不只是自我运动和自我活动的客体；而是一个具有灵魂的身体，这个身体不再是为己而存在，“而是为灵魂的，正如灵魂也是为身体的。”<sup>㉑</sup>

巴特看到的是：人可以成为身体 (body) 的灵魂 (soul) 以及灵魂的身体，因为人有灵 (spirit)，这灵意味着它能使人的灵魂和身体成为结合的。“他有灵意味着他作为他身体的灵魂是由上帝奠基的、构成的和维持的。”<sup>㉒</sup>因此人成为他身体的灵魂是需要圣灵、即上帝的介入与行动。没有圣灵，人只被看作为两个相互冲突的存在，灵魂与身体表现为一种“令人迷惑的二元论存在”，一方面是可朽坏的身体，另一方面是不朽的灵魂；人将表现为“由两部分不充分地胶合在一起而构成的整体”。<sup>㉓</sup>巴特断言“我们所表述的，人是整体的，同时又是灵魂的与身体的，设定了第一个命题，人作为有圣灵的存在而存在。”<sup>㉔</sup>因此，正是圣灵使人的灵魂与身体结合在一起，在这一前提下可以提倡一种真正的基督教人学：灵魂与身体——一种统一体中的二元论。

在新约圣经特别是保罗的书信中，我们发现保罗的人学完全与其犹太背景一致，视自我为一整体。保罗承认这种整合的统一体有肉体和非肉体的向度，前者主要由两个词体现：soma (身体) 和 sarx (肉体)，在许多场合这两个词是当作同义词来使用的 (例见哥林多后书 4: 10-11; 哥林多前书 5: 3; 哥林多后书 2: 5; 哥林多前书 1: 22)。保罗用来描述非肉体向度的词包括 pneuma (精神)、nous (心灵)、psyche (灵魂)、kardia (心)，这些重叠

的词之间没有明显的区分（例见哥林多前书 5: 3; 14: 14—16; 哥林多后书 4: 6; 哥林多前书 2: 11; 罗马书 6: 17; 提摩太前书 1: 15; 以弗所书 6: 6; 加拉太书 3: 23; 腓利门书 1: 27）。有时保罗在有些场合也区分非肉体与肉体，如他在哥林多教会中对信众宣讲“要身体灵魂都圣洁”（哥林多前书 7: 34），有时，他也用在传统上指身体某些器官的词如 *kardia*（心）来表述某些非肉体的功能，用 *splagchna*（肠胃）来指称情绪。显然，保罗把肉体和非肉体看作是一体的。如一个解经者所说：*kardia*（心）代表了在肉体和非肉体两个向度中“人的整体内在存在”。在不同的语境中，它只是指人的某一部分，但保罗用来指称整个自我。在这些例子中，保罗并非自相矛盾地使用这些词，也没有混淆整体与部分之区别。而是从特定的立场来看待整体自我，或是在强调自我的特定部分对整体功能的贡献。例如，在《罗马书》12: 1 中，奉献一个人的身体指的也就是奉献一个人全部的自我，即作为身体的和非身体的整体人；同样，灵魂也指人的整体，包括人身体的存在；保罗说他的同工以巴弗提（*Epaphroditus*）为了基督的事工，冒着灵魂的危险差点送了命（腓立比书 2: 30）。同样，身体（*soma*）和精神（*pneuma*）是可区分的，它们结合在一起奉献于基督（哥林多前书 7: 34）；如果一个人想成圣，肉体（*sarx*）和精神（*pneuma*）都必需洁净（哥林多后书 7: 1）。突现保罗“自我为多元之统一”的观点的最好表达是《帖撒罗尼迦前书》5: 23 中关于灵、魂与身体的三分法，它被许多人认为是保罗的三分法人学的基础，这是有误会的。实际上保罗的意思正好相反，当时他用下面的话来祝福信众——愿上帝“使你们完全圣洁。保守你们的灵（*pneuma*）、魂（*psyche*）、体（*soma*）”；在这段经文，灵、魂与体中任何的一个词都代表着整个全人。保罗用灵、魂与体是重覆三次所指的全人，为的是试图强调在耶稣再来时他们会被保守为一个完全调协整合的人。

## 上帝的形象：关系的维度

在上文已引述《创世记》1:26—28的经文，我们发现上帝三次以一个复数“我们”自称：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人……”有些圣经学者认为这句经文所指的“我们”就是三位一体教义的依据，但这种看法是颇牵强的。如上文（三位一体章）已论及，在旧约圣经中，上帝（*elohim*）一词本身就是复数的形式，但在《创世记》这段经文的“我们”的复数是应用在句子中的动词上，故有一个看法认为，上帝在造人之前有一个“自我商议”的过程。巴特进一步认为这经文中的“我们”显示出上帝自始就是一“关系性的”存有，在它自身的生命之中存在的我你关系，尤其明显见于父神与圣子间的关系。巴特说：“在他里面呈现一共同的生存、共同的互为内在及相互性……在这三合一的存有中，上帝是一切我与你的根源和本象……”<sup>②</sup>

纵向的关系：上帝与人 三位一体的上帝既有关系的本质，当他按着自己的形象造人时，亦将这关系性赋予他的形象——人的本性中，而这种关系性首先落实于上帝——人的关系中。巴特说：“人被上帝所创造乃是对应于上帝自身的关系和区分（‘我’与‘你’）；人被造成一个‘你’而成为上帝发言的对象，同时，人亦是一个向他作出回应的‘我’。”巴特相信人的存有中最关键的地方乃衍生自上帝无条件赋予人与他建立关系。由此可见，圣经的创造主题在终极上所关注的不是宇宙生成论或宇宙论，而是上帝与他的创造之间建立位格式（*personal*）的关系，这是一种以呼唤与回应、交互往来与对话为特性的关系。在基督教神学的创造中，人与上帝关系最突出的一点就是：上帝创造和佑护的活动引发出人的一份自由的、感恩的回应。这种回应我们在《诗篇》（如24，33，104，136，148等篇）中看得尤其清楚。因为上帝的创造没有

任何先决条件或任何直接的回报要求，因此他的创造是配得人作出感恩为回应的。上帝创造的话语先于任何要求，上帝“让我们造人”的意图先于让人承担“生养众多”的使命，以及人在上帝面前的其他责任（见创世记 1: 28）。换言之，人存在的起点首先不是一个任务，而是一个恩赐；首先不是一个要求，而是生命；不是律法，而是恩典。呼唤人的话语不是“你应该”，而是“你可以”。原初的呼唤不是一个命令，而是上帝之爱的直陈，即“你是我的”。上帝的选择是为了成就人性，即为了使人成为人，上帝因而选择人成为他的对话伙伴。

在这种神人对话的交往中，作为上帝的对话伙伴，人被描述为“与上帝结伴中的存有”（being-in-partnership with God），即一种被上帝（我）称呼为“你”的存有。人作为上帝的形象显示了这样一个事实：人是通过回应上帝的话而进入这种能动的伙伴关系之中。人不是一个静止的、独立的实体（substance）；人的存有是由人对一个外来的呼唤作出回应所决定的。这就意味着，人的关系结构一方面是由于上帝的话语而存在，另一方面亦是人对上帝的话语开放的结构。这种关系结构包含着一种确认，即人不能仅仅依靠个人的或群体的人类资源而生存。最终，人的存活乃是依靠上帝的话语。耶稣最明白这其中的道理。所以他在受魔鬼的试探时说“人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话”（马太福音 4: 4）。照这种人受造的方式的理解，人在与上帝的对话关系中的适当形态就是开放。因此，人的存有是由适当的关系形式所决定的，就实质而言可定义为“感恩中的存有”。一旦人意图掌握与控制那对话时，神人对话的关系就遭到扭曲。人在关系中所呈现的形态便不再是感恩的开放，而是认为人能够通过自己的能力而建立这种关系。因此，人便不需要感恩，也无需开放。就实质而言，这种扭曲的关系可定义为“自主中的存有”。

进一步而言，上帝与人之间建立了的位格性对话关系，为人

提供了对上帝的呼召作出自由回应的空间。至少从上帝那一方面来说，他尊重人拥有的相对自由与独立。他的呼唤期待的是自由的回应。可以说，这种期待既创造了自由的、感恩的正面回应的可能性，又必然同时包含着误解、不顺服和不信任的负面回应的可能性。因此，从人那一方面来说，作为上帝的对话伙伴，人有自由按照自己的意愿去作出不同的回应，但不论是正面或负面的，都是人对上帝的回应。可以说，人的自由与责任是在上帝的呼唤中得以确认的，而不是某种先天存在的东西。上帝的心意是使人能够成为他的对话伙伴，并且自由地与他建立关系。换言之，因为上帝在创造中将人当作对话伙伴，因此人获得一种“被造的”、有限的，然而相对独立于上帝的自由。这自由是一种回应的自由。又因为这种自由直接来自上帝的创造，人所拥有的自由是本体结构性的。作为一种自由结构，当恩典（即来自上帝的呼召的决定）遇见感恩（即来自人的相应接纳的决定）时，人的生命便体现了这种未遭扭曲的自由结构。但当人拒绝上帝的呼召时，人便破坏了这自由。然而由于这自由是结构的，它会被扭曲却不会因此而消失。

被创造的自由最重要的含义是，人是不能通过依靠自己而完全活出上帝的形象，他只能通过转向“外”和转向“上”的方式朝向上帝面将之活出。上帝的形象以及与之相联的自由，不是我们可以占为己有的属性，它们标志着一种在关系中的存在方式。这种位格性的存在方式突出人是一个对话者的身份。正是通过对话，我们成为真正的、自由的主体，一个交往的主体。人作为交往主体所作出的回应不是机械性的反应，而是基于位格身分的自由所作出的回应。因此巴特认为，人的主体性从根本上来说是神—人交往过程的结果。人通过参与上帝与人交往的历史，人学习到什么是主体的意义。概言之，上帝的形象的关键之处首先在于上帝对我们的关系，其次才是我们凭着恩典、通过信心、自由地对上

帝作出回应的关系。上帝通过创造开启这一关系，并先与我们相交，这个事实是决定性的。当人犯罪堕落之后，人不再与上帝沟通，但人仍是他的形象，因为上帝仍在继续与人沟通，尽管这已是单方面的。换言之，人依然是上帝的形象，是因为他按着自己不改变的爱与绝对的自由，选择不切断神一人之间爱的脐带，以致奥古斯丁可以说“除非安息在（上帝）里面，人的心永不安息”。或许由于这原因，人作为上帝的形象具有不可磨灭的宗教性。这种神一人关系也不是一种仅在创造之初发生而且是一劳永逸的事件，它也不会因为人破坏了这关系便宣告结束。正如创造本身不是一个单一的行动而是一种持续的关系，同样，上帝与他创造的人的交往中，人永远被当作自由的对话伙伴，这种对话是一个持续的、不断地重复的过程。尽管有时人不再作出回应，上帝仍会单方面地维持这种与人对话的关系。

在圣经的旧约和新约有很多经文可以证明上帝与他所造的人之间维持着这种单方面的盟约关系。在《诗篇》一三九篇中，大卫王不仅意识到是上帝奇妙地在他母亲的子宫里创造了他的存有（十三节），且在这秘密的所在、在地球的深处，他尚未成形的身体已为造物主所知（十五节）。大卫的一切命定之日在未有成就之前就已写在上帝的册中（十六节）。这首诗歌中最不寻常之处是大卫回顾他的生命，甚至他未出生之前的生命，从中深切体会到他自己与上帝之间的位格性团契关系。这篇诗歌让我们感受到是上帝创造、找寻、了解、包容、支持和维护了大卫，而大卫所要强调的也不是他与上帝的关系有多么的密切，而是上帝与他那种单方面首创的关系，一个上帝单方面缔造的、满有恩典的盟约。正是上帝的爱、自由意愿和行动创造了人，并指定人作为他在地上的形象，因而使人成为有位格的人。而上帝这一切的行动都早在人有能力与意识作出回应之前已经完成。

莫尔特曼在其《创造中的上帝》一书中，也持类似的观点。他



也将上帝的形象界定为上帝与人的关系，他说：“上帝置自己在与人的特殊关系之中——在这一关系中人有他的形象……这关系由上帝所决定，被上帝所创立，并且绝不会被废止或收回，除非出于上帝自己。”<sup>②6</sup>因此，虽然人类堕落犯罪，破坏了人与上帝的关系，人也不敬拜上帝，反而拜一些被造的物为上帝，但是上帝与人的关系不因人的罪而改变。从这个意义而言，上帝的形象是上帝赋予人的身份，而这身份是通过上帝所首创、建立和维护的独特关系而获得的。我们认为，按上帝的形象被造的事实决定了人的身分和本质。按被造的身分，人的地位“是‘上帝的孩子’。也就是说，上帝通过按其形象造人且赋予人独一无二的、不可剥夺的地位。”<sup>②7</sup>因此，人作为上帝的形象，首先应将其视为一份礼物、一个恩典。其次才是人在各种关系上的回应。这些关系包括人与上帝的父子关系，人与其他人类以及与别的自然受造物关系。人或许会遗忘、忽视或摒弃上帝与人的关系，但人却不能取消它。换言之，不管人意识到与否，人自始就与一位恩慈的上帝建立了关系，而且人也正是在这关系的前提下才与他人交往的。我们可以这样说：上帝与人的关系承载及塑造了我们对人的一切认识，因此，所有不包括这神—人关系的人观都是不完全的。人若故意忽视或遗忘这一事实，后果只会是不断地与其自身的人性发生矛盾与冲突。

横向的关系：人与人 上帝造人之初不仅为了让人与他成为对话的伙伴，建立和谐的关系，上帝亦意愿人与人之间在一种“伙伴关系”与“团契”氛围中共处，因为人类的和睦的生活正反映上帝自己的三一团契生命。早期教父对此观点颇有共识。例如，4世纪纳西安的格里戈利认为一个独处的人不能反映上帝的属性；他甚至认为即使始祖亚当和夏娃也不能完全做到这一点。按照格里戈利的理解，最能反映上帝的是由亚当、夏娃和他们的儿子塞特组成的原初“核心”家庭，只有这三个血肉相连的人才能

完整地反映出三个神圣的位格的神。尽管格里戈利的原初家庭的类比不无缺陷,它却强调了人类共同体作为上帝的形象的重要性。此外,每个人不管是男人或是女人,都必定是其父母的孩子。故每一个人的存在都是由这种“人类学的三角”(anthropological triangle)来确定的。这当中包括了两重关系:丈夫和妻子的关系表明了人类的社会性,而父母和子女的关系显示了人类的繁衍性。也可以这样说,首先是异性在空间层面上建立同时代的团契,其次是在时间层面上建立跨代的团契。认识这一点,上帝的形象就在真实的人类群体中被发现——即性别和跨代的群体。

当代的巴特亦认同上述的观点,他认为受造人类的关系本质完全是以创造者上帝本身是关系的存有为基础的。按他的看法,由于所有人类都是照上帝的形象被造,人类就都具有由上帝所赋予的“我一你”的关系本性。他认为上帝的形象是“人的复数形式”,或“聚集的存有”(being-in-together),他认为《创世记》1:27的经文“上帝就照着自己的形象造人,乃是按照他的形象造男造女”就说明了这一点。巴特从这句经文所得的启示是,上帝按照自己形象样式所造的人,表明人存活于“面对面”的状态中;换言之,以男与女的形态对比人与人关系的并列和联结,还有什么比这更显而易见的呢?但对巴特而言,“男和女”的“我一你”关系并不局限于夫妻的关系,而是延伸到人与人的关系。从这观点而言,若将人从他与他人的共存中分离开来,则任何对人的界定不会是正确的。

从正面而言,人性建立在人与他人共存的基础上。巴特说:“人之为人和得到真正的人性,是源于他与别人一起,而非他自身的存在;源于他在群体之中,而非孤立自存。人也在此处境中与他作为上帝的‘约伴’(covenant-partner)相符合。”巴特认为,上帝的形象不是一个存有的类比(analogia entis),而是关系的类比(analogia relationis)。他说:“人与上帝的类比就是‘我一你’关

系的存在。对于上帝而言，关系是结构性的，之后转移至被造的人身上。若排除这一点，就等于把上帝的神性和人的人性一并剔除。”<sup>⑳</sup>上帝本身以“团契中的存有”（being-in-communion）的形态存在，并且为了上帝与人以及人与人之间建立类似的团契而造人。因此，只有在这种意义下，人才是上帝的形象。巴特由此作出如下总结：“上帝的意愿是，真正的人必须活在与他相连的生命中；与此同时，亦有一个与之不可违背的、相应相符的事实：人这受造的存有是一个我—你，男—女相遇的存有。在这相遇中，人成为人；在这人性中，人是其创造主的形象。”<sup>㉑</sup>

人与自然的关系 上帝的形象除了反映上帝与人、人与人的关系之外，它更与整个被造的自然界存在一种关系。《创世记》1：26 揭示了这层关系：“我们要照我们的形象、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”这段经文告诉我们人是被设立于大地上作为他的代表，行使上帝对其他受造物的管治权。大部分的圣经学者认为人治理的概念是与上帝的形象的观念紧密相连的，但对于人的“管治”功能究竟是上帝形象的构成部分还是延伸的内容，则尚有争议。部分学者认为管治并非是一个后置外加的安排，或是上帝的形象可有可无的某些功能，而是上帝的形象本质，是属于上帝形象内容的一部分；他们将上述这段经文作为一个论据来支持这种观点。虽然从这个角度去理解上帝的形象与管治确有其吸引之处，但持反对立场的学者则认为这种观点是将上帝形象的功能与形象的内容或结构相混淆，因为圣经明显表示，除了管治之外，与上帝的形象有关连的功能尚有不少，例如，人有“生养”的功能，这是否意味着生育对于形象而言亦具有结构性意义呢？亦是形象的内容？我们认为人的管治功能应从上帝的形象的关系性去理解，就如人的“生养”功能亦需从人与人的关系性去剖析。换言之，上帝的形象的关系性包括人对自然界的关怀、管治、开拓

与栽培,藉此种种功能来反映上帝对他的创造之持续爱护与看顾。

首先,我们应了解作为上帝的形象人与自然界应有的关系。《创世记》第二章虽然没有直接阐述人是按照上帝的形象被造,但却提供了很多资料,帮助人们去理解上帝的形象与人和自然之间的关系。首先,人类被描述为具有物质的实体:“耶和华上帝用地上的尘土造人”(创世记 2:7)。这就是所谓人源于土。由此可见,人的本性应与自然世界有密切的关系,然而我们的有机的生命是由于上帝主动赐给的:“……上帝将生气吹在他鼻孔里(创世记 2:7),人就成为‘有灵的活人’”(nepes hayya)。但我们需要注意的是,“nepes”在圣经中是普遍地用来形容动物的生命,而不是指人的“灵魂”。人可以被恰当地被描述为“属灵”的被造物,但这只是意味着我们有生命与能力而成为“属灵的”存在,并为了与“属灵的”上帝可以建立关系。但人属自然世界的事实,却不会因为人“属灵”的缘故而受到影响或削弱。我们是“出于土,也必归于土”(创世记 3:19)这句经文强调了我们与其他被造物同属物质的相同点,以及两者之间无可避免的关系。进一步而言,上帝给人类的任务是耕种并看守在地上的园子(创世记 2:15),这句描述人与自然界关系的话,正对应于《创世记》第一章中提到的人对动物们说话、起名,以及使它们各从其类的内容,人的这种能力,体现了他与自然的治理关系的实行(创世记 2:19)。

但是,要精确地界定人类和其他被造物的区别并不容易。圣经将二者看作是关系密切的被造物,他们之间的差异只是在与上帝沟通的能力上有所不同。上帝赋予人类劳动的恩赐,倾听和语言的能力(创世记 2:15-20),亦只有人类才能有意识地负责任地使用这些能力和恩赐。《诗篇》的作者们特别描述了所有被造物之间的密切联系。例如《诗篇》104 歌颂了人与其他被造物的亲情,彼此都是上帝的作品;共同分享一个生命的存有,亦同受上帝之祝福。天和地、风和水、兽和鸟、草和树、四季和时间都无一例

外。这首诗更提到是上帝“使人从地里能得食物，又得酒能悦人心，得油能润人面，得粮能养人心”（诗篇 104：14—15）。然而，这些恩典并非仅仅是提供给人类的，而是一切动物“都仰望你（上帝）按时给它食物”（诗篇 104：27）。上帝的慈爱及于一切被造之物，其中也包括人类。以色列的诗歌一直在不倦地歌颂这样一个真理：“地，和其中所充满的，……都属耶和华”（诗篇 24：1）。由此可见，人和土地及所有的牲畜都是不可分割的，它们构成人生存的脉络。故此，当居造物首位的人犯罪时，其他的被造物也同时遭受审判：“因此这地悲哀，其上的民，田野的兽，空中的鸟必都衰微，海中的鱼也必消灭”（何西亚书 4：3）。这种惩罚实际上在起初就已发生，人类始祖所犯的罪使他在地上受到上帝的审判，以致工作成为劳苦，成为艰难的斗争，而不再是创造性的工作（创世记 3：17—19）。就如我们所知，因为罪的缘故，人与宇宙同时受到罪恶的侵扰和破坏：“因为世人遭遇的，兽也遭遇，所遭遇的都是一样。这个怎样死，那个也怎样死，气息都是一样。”（传道书 3：19）因此，不仅是人类，而且整个被压抑的创造界都盼望上帝的拯救，以此带来新天新地（以赛亚书 55：11—12；66：22—23；参罗马书 8：21）。在那里，只有宇宙的和谐，而不再有杀戮（以赛亚书 11：6—9）。这一盼望在基督里被表达为万有的和解（歌罗西书 1：15—20；彼得后书 3：11—13）。总之，我们认为，无论从分享生命、领受祝福、审判定罪与等候救赎等角度来看，还是站在过去、现在与将来的时间维度上来审视，人类与其他被造物都存在着息息相关的密切关系。

但是，自从启蒙运动和工业革命以来，认为人类与其他被造物之间存有巨大差异的观点与日俱增。被广泛接受为人类起源理论的进化论在强调人是动物世界的一部分的同时，却肯定人类是进化的顶点，因而是地上具“最高”形态的生命，拥有随意使用“低等”生命的权柄。达尔文的进化理论产生于人类乐观的时代，

对“进步”充满着信心。人类相信可以不断扩大自己征服自然的能力，在这种理念背景下，被认为曾提供给人类最好保障的基督信仰也逐渐被对科学进步的倚重所取代。这种科学进步是人类幸福的终极来源的观念深入现代人的意识中，并由于科技发展对生产力的飞速发展而不断地获得加强。但这种科学万能的思想其实已经被学术界怀疑与排斥，尤其对科技永远代表进步的观点表示质疑，因为人们已经看见科技孕育着核战威胁、生态灾难、环境污染、资源匮乏、粮食水源短缺、贫富不均等一系列社会与自然问题。让人更遗憾的是，污染地球的空气和水源最严重、并将地球的各种资源据为己有的，正是那些自称为“基督教”的社群与国家，这对基督信仰而言，无疑是一个巨大挑战。正如神学家霍尔（Hall）所说，“在我们的批评者心目中，在这个星球上‘拥有’的人，大多是那些在历史上被公认的基督教世界……而这个处于‘基督教’第一世界中心的美国，同时也是最虔诚的‘基督教’国家。”<sup>⑩</sup>为了回应人类对地球的滥用的不道德行径，有些学者试图否认人类在万物中拥有的独特地位。然而，忽视和否认人类在被造物中的独特地位，对自然界来说是与滥用人独特地位是同样危险的。我们认为，人类确实拥有管治与改变自然的能力，只有承认这一点，才能制定出执行这种能力的策略和标准。对于人类而言，我们应作的回应不是我们是否能使用地球的资源，而是我们应该怎样使用。因为上帝赋予人类对自然界的使用权是有附带责任的，这一点在《诗篇》第八篇和《创世记》第一章中都已说清楚，人如何治理自然界是要向上帝负责的，因为人只是上帝的“管家”。因此所有认真对待圣经创造观的人都应该承认人类对大自然犯下的罪，不仅是个人的，而且也是群体的。因为人类误用、滥用了上帝的创造，更没有尽责任按照授权我们治理地球的创造者的要求而生活。因此，就人与自然的关系层而而言，上帝的形象被大大地扭曲了。人类是作为代表上帝行使管理被造物的

任务，必须按照上帝创造的原意和维护被造物的榜样去作，才能真正活出上帝的形象。

人：破坏的形象 由上所述，我们可以得出一个结论，“上帝的形象”所指的首要含义是上帝造人并与人建立关系，其次是人回应上帝，凭借信心、通过恩典与上帝相交。上帝首先开启这段关系，主动接近我们这事实是极其重要的。正如使徒约翰所说：“我们爱上帝，因为上帝先爱我们。”（约壹 4：19）在人并未堕落之前，他作为上帝的形象，是以完美和谐的形态与创造主相交，体会上帝的爱，又以爱上帝为回应，敬拜与享受他，并且全然地仰赖和依靠他。与此同时，人与其他人也处在这种完美和谐的状况中，承认知道人本身是一个社会性的存有，需要他人，又向他人开放；既关顾别人又接受别人的关顾，互相爱护眷顾，并且彼此相赖相依。此外作为一关系性存有和上帝的完美形象，人与受造界也可以亲密无间。人从上帝领受“管治的使命”，为的是要管理、服侍、关顾、保存、培育活在自然中的受造物，使受造界更完美地反映上帝的荣耀。因此可以说，在人犯罪堕落以先，作为上帝未破损的形象，人是一个在纵向与横向都具有完美和谐的关系的存有。

但人犯罪之后，上帝的形象大受破坏，其结果可以从人的种种关系性层面的种种表现中显明。首先，人不再认识上帝或回应他的爱。人不单没有敬拜上帝，反倒膜拜偶像；人也没有能力主动与上帝建立关系。其次，在与其他人相交的层面而言，堕落的人类逐渐倾向于将自己孤立隔绝，从同类间真正的关系中抽离出去。人不单没有向别人开放自己，反而专注自我，对一切漠不关心。因此，既然沦为受损的形象，人就与其他同伴疏离，拒绝承认人是互相依存的，反面宣称个人是可以独立自存、独断独行的。最后，既然成为被扭曲的形象，人就不能恰如其份地与其他受造物和谐相处，结果是不负责任地将“伊甸园”变成“巴别

塔”；在这过程中，人不但没有保存与顾惜受造界，反而对它进行强烈的剥削、滥用、侵扰和破坏。由这三重关系中，人类作为上帝的形象或代表，他的实际表现实在跟上帝的计划相差甚远，然而，无容置疑的是，人仍是上帝的形象。如上文所讨论，这并非由于人仍保存某些理性或道德性等能力，而是因为上帝源于其信实，仍继续维持与人的关系，即便是一个单向的关系。因此，人类之所以仍旧保持他上帝的形象的地位，完全是因为上帝按其不变更的爱而行事，没有中断他与人的关系。也就是说，除非人与上帝的关系复和，人凭自己的能力，永远仅能在种种扭曲的关系中，过着支离破碎的人生。

### 耶稣：上帝的完美的形象

明白了上帝的形象意味着与上帝、人、受造界和谐连结的三重关系，我们就能领会新约圣经对耶稣所作的宣告。新约圣经宣称耶稣是上帝的形象，而且在与基督的连合中，人得以更新重获那形象。使徒保罗在《哥林多后书》4：4；《歌罗西书》1：15称基督为不可见的上帝的形象，全然彰显上帝的荣耀。在基督身上，不可见的上帝变成可见的，以致耶稣可以宣称“人看见了我，就是看见了父”（约翰福音14：8-9）。《希伯来书》的作者也强有力地表述了对耶稣基督类似的认识：“他是上帝荣耀所发的光辉，是上帝本体的真像，常用他权能的命令托住万有……”（希伯来书1：3）。这些新约经文，我们知道只有透过耶稣的人性我们才把握到什么是真正的人性。作为一个真实的人，耶稣具有人受造的真正形态，亦即“我一你”的人与他者的关系。若我们说耶稣的神圣性可见于他的为上帝而活，我们也同样可以说他的人性见于他如何为他人而活。耶稣与人类所缔结的关系是全然真实的，他慷慨地交托自己的生命，让其受到身旁的人的影响；他将他人的事情



看为己任，甚至为人的缘故牺牲自己。就此而言，他是一个彻底为他人而活的人。因而，在耶稣身上，我们看到的是他在上帝面前作为人（神一人）与他在众人面前作为人（人一人）之间的一致性。耶稣的神圣性与他的人性体现出一种完美的对应，在这意义上来说，耶稣是完美的上帝的形象。

既然我们说基督是上帝完美的形象，那么这形象的中心就必定是爱，因为基督在世上所作的一切无不充满着爱，就如使徒约翰所体会到的“上帝就是爱”。爱是上帝的形象的中心，这一观念也可见于使徒保罗的书信中：“你们该效法上帝……也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己……”（以弗所书 5：1—2）换言之，展现于上帝一人、人一人、人一受造物的相互关系中的爱，就是上帝的形象的全部内容。要活出上帝的形象就意味着在圣灵的工作下效法基督的榜样，流露出一份对上帝、人和其他受造物充满爱的生命，因为这正是三一上帝创造、救赎和圣化生命的目的。遗憾的是，当今世上大部分的人都拒绝上帝及神一人的垂直关系，以致人一人以及人一自然的关系都被破坏至一个支离破碎的地步。更具讽刺的是，大部分的基督信徒却误认为垂直的神一人关系是惟一重要的维度，因而努力追求成为完全的“属灵人”，仅有的人一人关系是“领人归主”让人的灵魂得救。从实际意义而言，对真实的、活生生的、有血有肉的人一人及人一自然的横向关系是完全置之不理的，甚至不存在的。这是一种非常扭曲的基督教人论，对人类社会与文化都产生极为负面的影响。可以说这肯定不是完整的上帝形象，它更像的是现代“诺斯底”的上帝的形象。

### 上帝的形象的能动性和末世性

耶稣作为上帝完美的形象，表明上帝的形象与基督道成肉身

之间存在着重要的关系。“道成肉身”意思是说圣子来到世界取了人的身体与性情（约翰福音 1：14）；以致人可以通过圣子而更新扭坏的形象。既然只有基督才是上帝完美的形象，这事实就表明人作为上帝的形象存在着不完美之处。使徒保罗曾在《罗马书》指出：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子”（罗马书 8：29）。在《哥林多后书》保罗也论到，通过基督，人可以“变成主的形状”（哥林多后书 3：18）。这些经文说明人作为上帝的形象未臻完美，只有在耶稣的典范中，他才获得效法的样式。

上帝的形象在基督里无疑是一竟全功地实现，但人的顺应与效法基督却是一个持续、渐进的过程。使徒保罗在所有形象更新的经文中都采用现在时态，如：“我们众人就变成主的形状”（哥林多后书 3：18）、“这新人在知识上渐渐更新”（哥罗西书 3：10）和“又要将你们的心志改换一新”（以弗所书 4：23）；保罗这种做法，为的是要强调破坏了的形象的更新是一个能动的、持续的和渐进的过程。从这角度而言，上帝的形象更新的终点还未来到；这也解释了新约圣经是以末世论的角度来描述上帝的形象，正是表明只有在新天新地之时，上帝在人身上的形象方会完全地成就。莫特曼曾经这样说：“在福音的弥赛亚的光照下，在人身上的上帝的形象不是一个静止的状态，而是一个具有末世终结历史的过程。”使徒保罗在对比头一个和最后一个亚当时也清楚地表明上帝的形象具末世性的层而：“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（哥林多前书 15：49）换言之，在今世，我们将继续带着第一个亚当的形象，而只有在彼岸上帝的国度那儿，我们才会完全获得基督这第二亚当的形象。有关上帝的形象的末世性也见于使徒约翰的教导：“我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明，但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约壹 3：2）约翰在这里所要强调的是，只有到末世终局

时，我们才会达到成圣过程的终极目标，即与基督、与上帝完全相像。然而在现世，上帝的形象已开始对那些属上帝的儿女身上渐渐地被重新恢复，但当新天新地来临时，当人作为上帝的形象的载体能够完美地反映上帝的荣耀时，这形象便会完整地恢复过来。

## 总 结

我们认为莫特曼对上帝的形象的观点是深刻而正确的。他认为诠释上帝的形象的起点，并非人是什么或人能作什么等“人类现象”，因为这类的起点其实是建立在错误的推断的基础上。莫氏指出“上帝的形象”这个名词首先是神学性的，然后才是人类学的用语。换言之，解说这个名词的重点首先应放在那创造人为一个“形象”的上帝，其次才是那按其形象被受造的人。上帝的形象主要阐释的乃是上帝如何主动与他的形象所展开一种独特的关系，藉着此关系，人得以在地上成为上帝的形象与荣耀。也正是在这种意义上，我们认为人的本质源自人与上帝的关系，或更准确地来说，源自上帝与人建立的关系。假如我们承认人的本质乃是由上帝与人的关系所厘定的，那么人性就不能以拥有某些特点来作为衡量，不管那些是已经实现的或仍是潜在的特质。西方的人文精神在理解人的位格时犯的错误正是在于它试图用人的生理或心理等现象、特征和属性等去厘定人，在这种缺乏一个超越人本身的厘定标准的情况下，人便无法找到一个足以涵盖全人类的标准，导致一个无从界定何谓位格人之困局，或在武断的状况下杜撰一个标准，把很多的人类成员摒弃在位格人的身分之外。因此基督教的人学最终是上帝中心论，而不是人中心论；正如巴特说的：“……我们必须明白，当我们说人时，我们已首先在说上帝。”<sup>⑧</sup>

若以上述圣经的上帝的形象作为理解人类及位格人的理论基础，我们就可以说人——他之作为位格人的起点是上帝允让一个特定的精子与一个特定的卵子结合，由此而形成的受精卵代表着上帝的意愿去创造一个新的人成为他的形象，并与这个特定的人建立关系。这种创造性及关系性的行动乃是在一历史性的时刻中奠定的，又指向末世性的未来，所以上帝造人的行动既是历史，又是持续发展及指向未来。自上帝施行创造每一个人的那一刻起，上帝与受造的人之间的关系便已建立起来，即便那仍是一个单向的关系，但对人的位格性却是最具关键性的，因为正是上帝与受造的人的关系奠定了人的位格性。

在上帝的创造作为中，潜能不仅是受造人的一部分，而且也是人能够渐渐实现上帝的形象的工具。上帝的创造计划是让其受造物在渐进递增的状况下去实现与上帝及其他受造物建立关系的潜能。人的潜能实现到某一成熟阶段时，他更有能力去回应上帝的主动邀请，与他建立关系，又与他人及整个受造界开展关系。但这并不等于说人必须完全实现这些潜能方成为位格人。圣经所强调的是，人作为一个独特存有的位格者，其存在的根基乃是那已经奠定与实现的上帝一人关系，而这种关系是上帝在创造这一特定的人时已经成就了的。按照一般情况，一个在上帝一人关系中所创造的“存有”，将会继续按其潜能发展各种关系，故在这个意义上“存有” (human being) 也是“将存” (human becoming)。但我们认为人不需亦不能全部体现人的“将存”，才成为一个位格人，因为他在上帝主动并单向地建立的上帝一人关系时，就已经是人，而且是一个有关系的“位格人”。

**注释：**

① Norman Ford, *When Did I Begin?* (Cambridge: Cambridge Uni-

versity Press, 1988).

② Renee Descartes, *Discourse on Method*, Parts 4 & 5.

③ 布伯 (Martin Buber), *I and Thou*, 2nd edition (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

④ Martin Buber, *The Knowledge of Man* (Allen & Unwin, 1965), pp. 59—61.

⑤ Kenneth Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel* (New York: Fordham University Press, 1962, 1975), p. 131.

⑥ Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man," in *New Views on the Nature of Man*, John R. Platt ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 116.

⑦ Augustine, *On the Greatness of the Soul*, XIII.

⑧ John Calvin, *Institutes of Christian Religion I*, XV, 6.

⑨ Paul Ramsey, *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*, (New Haven: Yale University Press, 1970), p. xii.

⑩ Tertullian, *De resurrexine carne*.

⑪ Bruce Waltke, *Reflections from the Old Testament on Abortion*, *Journal of the Christian Medical Society* 19/1 (1988), p. 26.

⑫ David J. A. Clines, *The Image of God in Man* in *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 53—103, p. 80.

⑬ *Ibid.*, p. 86.

⑭ W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, (London: S. C. M. Press, 1967) p. 149.

⑮ *Ibid.*, p. 87.

⑯ Karl Barth, *Church Dogmatics, III*, 2. G. W. Bromiley, T. F. Torrance, ET eds., (Edinburgh: T & T Clark, 1960) p. 382.

⑰ *Ibid.*, p. 350.

⑱ *Ibid.*, p. 368.

⑲ *Ibid.*, p. 372.

⑳ *Ibid.*, p. 373.

㉑ *Ibid.*, p. 378.

⑳ Ibid. ,p. 344.

㉑ Ibid. ,p. 393.

㉒ Ibid. ,p. 393.

㉓ Ibid. ,p. 218.

㉔ Jurgen Moltmann, *God in Creation*, (San Francisco: Harper Collins, 1991) p. 233.

㉕ Clifford E. Bajema, *Abortion and the Meaning of Personhood* (Grand Rapids; Baker Book House, 1974) pp. 30—31.

㉖ Karl Barth, *Church Dogmatics; The Doctrine of God*, V. 2 pt. 1, T. H. L. Parker, et. al. (trans. ), 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1964), p. 185.

㉗ Karl Barth, *Church Dogmatics*, III, 2, Ibid. ,p. 203.

㉘ Douglas Hall. . .

㉙ Karl Barth, *Church Dogmatics*, III, 2, Ibid. ,p. 45.

## 第六章 人的罪性、原罪与罪责

### 罪的定义(I):上帝形象的扭曲

通过上帝的形象的“纵向”与“横向”的关系，在《创世记》的前两章中描述了人类的崇高地位、优越潜质和自由与责任。人类的欺诈、败坏与令人失望之处却在第三章中被描绘了出来。没有扭曲的这一维度，任何的人性观都是片面的。

《创世记》第三章的开始说明人清楚了解上帝之简单的要求：人所需做的仅是不要吃那棵树上的果子，而不吃那树的果子是代表被造的人与创造主之间存在着一种不容跨越的、本体性的界限。故此，在《创世记》第三章所描写的罪责不仅仅是一个不幸的吃果子的选择，而是故意拒绝认上帝为创造的主宰、拒绝自己为一个被造物的身分，及这选择所带来的可怕结果。蛇的狡猾可以在它对人的引诱中看出。它说：“因为上帝知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如上帝能知道 [如何厘定] 善恶 [的标准]。”（创世记 3: 5）具有讽刺意味的是他们的被造身分原本已经具有上帝的形象与样式。更可怕的讽刺反映在女人的反应中，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。作为上帝所称为“好”的一部分（见创世记 3: 6），树上的果子又怎会不好呢？但人只有不去碰它才是智慧，然而她却吃了，那男人也随之吃了（创世记 3: 6）。人的堕

落表示人自己选择与上帝对抗。人将自身作为价值的惟一基础。蛇的引诱基本上要人拒绝超越自己的价值，而将自己的价值等同上帝的价值。也就是说，在自由的回应中，不承认也不认同外在的律令，而为自己提供律法，试图在一种纯粹个人的自由活动中确认那些自己选择的东西。这是一种创造的逆转，人的堕落暴露了人渴望成为一个自我建构和孤立的存有，而不是一个有限的受造物。人与上帝的关系的破裂最基本的一点是人意图超越上帝给人的界限，用《创世记》的话说，就是“吃分别善恶树的果子”，为要“与上帝相似”。人也不再能够坦然站在上帝面前并承认他们所作的。“他们必须隐藏起来，在园里的树木中，躲避耶和华上帝的面。”（创世记 3：8）

随着纵向关系的破裂，横向关系的破裂也接踵而来。《创世记》借助于羞耻，为这种分裂提供了一个强有力的象征：亚当和夏娃不再能够赤身露体开放地站在对方面前。他们“知道自己是赤身的”（创世记 3：7），他们不再能够拥有一个单纯无亏的良心来彼此交往，因而要遮盖着自己。他们之间“横向的关系”的破裂进一步表现为一种对抗，男人在犯罪之前称女人为他“骨中的骨，肉中的肉”（创世记 2：23），然而在犯罪之后，男人要把责任推诿在女人身上说：“与我同居的女人，他把那树上的果子给我，我就吃了”（创世记 3：12）。人与其他被造物的关系也被败坏，这可见子女人对蛇的责怪：“那蛇引诱我，我就吃了”（创世记 3：13）。这样“纵向的”与“横向的”关系都被破坏，人类不再如上帝的形象在应有的和谐关系中活着，罪恶在各方面扭曲并损毁了他。

但因为关系在上帝的形象是结构性的，所有的罪虽然损坏了它却没有废除它。《创世记》第四章一节肯定了男人与女人之间的关系还在继续，虽然同伴的关系已经变成了对抗的关系。同样，《创世记》9：2—6也肯定了人与自然的关系依然存留，但是治理



已经败坏，人与其他被造界互相对抗与剥削，和谐被惊恐与惧怕所取代。最重要的，向上的“纵向”与上帝的关系也还存留，但是现在除了祝福与恩典之外，更有审判与定罪（创世记 3：16—19）：上帝依然与人类有关系，但人再不会正面地回应认识上帝的呼召：“他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他……”（罗马书 1：21）。换言之，人的苦境不是上帝的形象被废除了，而是比这还要糟的，因为形象的关系结构依然存留，但一切关系的操作却都扭曲了。或如某学者说，上帝的形象被“颠倒”了。我们既不能从彼此之间、从受造界中、从上帝面前各种纵横交织的关系网中离开，我们还发现我们亦缺乏重新恢复这些正常关系的能力。这一苦境被上帝所宣告的一系列正义的审判所强调：地被咒诅，产难之宣判，工作成为劳苦，动物与我们为敌，丈夫要辖治妻子，妻子必恋慕丈夫（这里的恋慕实含敌意，参看创世记 4：7）（创世记 3：14—19）。但在审判的同时，上帝对堕落的叛逆者仍有无限恩典与关怀。上帝主动地给羞愧的罪人“用皮子作衣服，给他们穿”（创世记 3：21）。上帝更给人类带来盼望，预告女人的后裔要致命地伤蛇的头（创世记 3：15）。虽然人类必须离开伊甸园（创世记 3：22—24），但上帝这一决定也可能是为人类的好处而设想的，免得人在与上帝关系破坏后的叛逆状况中，再吃生命树的果子而使人的堕落成为人类永恒不改的终局。

在上一章我们已经讨论过，上帝的形象的意义是指人有一个呼召与回应的关系结构；换言之，在上帝和他人和其他被造物面前，这种结构的正当形式与责任就是对话。在这种情形中，形象即使未遭扭曲，人也不标志一个静止的实体，人性并不是某种一劳永逸地受造和建立的东西，而是在呼召与回应的开放历史中不断地经历着更新和转向。形象既是一种本体结构又是一种潜在性的关系；在人未堕落之先，这样的形象既能扭曲地实现，也能不扭曲地实现。堕落和原罪的教义是通过人与上帝和人与他人的破

碎关系来描述人的扭曲。这种通过破碎关系而来的人性扭曲持续下去，并通过社会化过程而传递。这个积累过程发展到一个地步，以致于一个没有丝毫扭曲的人和关系再无法在人类中出现。

基督教的堕落教义表达的是上帝的形象的扭曲。上帝的形象可以说是一种未能实现的上帝与人、人与人、人与自然交往关系的规范。它因此只是一个规范或理想。但正因如此，它有一个未来的向度。它既是一种自由的本体结构，又是一个趋向未来建构的工程。基督教对堕落的理解意味着，这种朝向未来的建构不能只靠人的活动来实现。因为人的关系结构与交往的具体条件既然已经遭受到不可逆转的扭曲，任何重建自己的形象的活动只能重复堕落的轨迹，从而使堕落的效应进一步积累。形象的重建只能借助于上帝的介入。交往的关系不能单靠人的行动来挽救，只有当人对上帝的呼唤作出适宜的回应时才能获得拯救，机会才会出现。

从《创世记》描述人的堕落、上帝的形象遭受损坏与罪的定义来说，旧约圣经是以上帝为中心来给罪下定义的。人离开伊甸园之后，在巴比塔的建造中，人们彼此说：“来吧！我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名，免得我们分散在全地上。”（创世记 11：4）也许出于自身的不安全感，人总是希望成为像上帝一样，而这就是人的罪。在整个旧约里，上帝与人建立关系的记载中，贯穿着这种以上帝为中心的罪的定义。威廉·汤朴（William Temple）对此有如下精彩的总结：“当我们一出娘胎睁开双眼，就看到世界在我们周围展开……我是我所看见的世界的中心……对于我们的精神灵性视觉来说，在开始的情形也是一样。有些事物伤害到我们，于是我们希望它们不再发生；我们称之为恶的。有些事物使我们高兴，于是我们希望它们重复发生；我们称之为善的。我们的价值标准就是这样建立起来的。因此，各人以他所处的位置作为他自己世界的中心。但是，我并不是世界

的中心，也不是善与恶的评价标准。我不是，上帝才是。换言之，从出生开始，我便将自己放在上帝的位置。这就是我的原罪。甚至在我能说话之前，我已是这样行，而其他各人也从婴孩开始便同样行。关于这一切我不负有‘罪责’，因为我不能做什么。但我从出生开始便处在一种固定的状态。除非我能逃离这种状态，否则我将把灾难带给我自己以及每一个被我的行为所影响的人。”<sup>①</sup>

### 罪的定义(Ⅱ)：上帝荣耀的亏缺

保罗声称“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”（罗马书 3：23）。很多人都对这句话感到有点儿不知所谓。因为世界上大多数人一辈子都奉公守法，从未抵触过律例，未上过衙门，更不用提作奸犯科，杀人放火了。他们如何都犯了罪，亏损了上帝的荣耀呢？

除了从扭曲的上帝的形象与破坏的人纵横关系角度去理解人的罪与罪性之外，基督教罪观的第二个基本要点是从耶稣基督的角度来评估人的行为所得出的结论。在这个层面上说，罪的第二个定义与其说是普遍地针对人性，倒不如说是专门针对个体的自我。它主要是以基督作为一面镜子来看人，并使人因此而自我忏悔。在这个意义上说，基督教关于罪的第二个基本定义是以基督为中心的，是一个以基督为标准并朝向基督的定义。齐克果认为基督教神学中论说罪的主要目的不是要解释人性，而是要引发人通过基督而为自身忏悔。他说：“当一个人愚蠢到将罪当作某种与己无关的事情来探讨时，他就像一个傻瓜在说话。罪如何进入这个世界？只能让各人自己来理解；如果他要从别人那里学习理解它的话，那只能是误解。”<sup>②</sup>如果人将罪的教义首先用于别人身上，就必定会误解了这个教义。一个人在基督教罪的教义面前，不是出现一个神学或文化的危机，而是个人面对基督所产生

的危机。

从这种与基督相关的个人观点出发，人们进一步对“世人都犯了罪”的普遍情况进行思考，会发现罪的观念不仅是对人性的能力与行为习性进行分析及评估后所得到的结论，而是必须按以基督为中心的意义来理解；冷静的人类学或心理学分析无论如何不会得出这种结论。显然，保罗就是在这一意义下提出一切人类都在罪的捆绑中。在《罗马书》2：14、15节保罗说：“没有律法的外邦人，若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显明出律法的功用刻在他们的心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互比较量。或以为是、或以为非。”这说明，保罗并不否认人有良善和行善的能力。在另一段经文中，保罗又说：“原来上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。因为他们虽然知道上帝，却不当作上帝荣耀他，也不感谢他。”（罗马书1：19—21上）这说明，保罗承认人有自然的宗教性。但对保罗来说，重要的问题不是人是否活出他在道德和宗教上自身具有的洞见与能力，而是除非通过上帝的特殊启示与恩典，人根本就不能达到基督要求的敬虔与伦理。“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”中的“上帝的荣耀”在圣经中是一个技术性词语，意指上帝对人揭示他自身。具体而言就是指上帝在耶稣基督里的自我启示。他说：“那吩咐光从黑暗里出来的上帝，已经照在我们心里，叫我们得知上帝荣耀的光，显在耶稣基督的面上。”（哥林多后书4：6）总而言之，保罗关于罪的意义是以耶稣基督作为标准而提出来的。在此前提下，保罗宣告世人都犯了罪。

因此，从基督教神学看来，人大数数的罪并非因为他们在道德上的无能；在他们自身的生活中，奔放着重强的生命力；又因

为拥有一般的良善而充溢着快乐，人们对自身的弱点也有某种程度的了解。在他们看来，人的行为是良善与邪恶的混合物。然而，按照上帝的标准，人的行为不是人与人之间互相的比较，也不是这一天的行为与另一天的比较，而是与上帝的荣耀比较。而这两种比较将产生两种截然不同的评价。若按自然规律所衍生的伦理原则，人要比基督教义对他们的评价好得多，因而也不会产生罪的意识，人对罪的意识既薄弱亦模糊，对人应有的罪责更感陌生，<sup>③</sup>更遑论急迫地需要上帝的拯救了。然而，从实际上而言，腐化已经完全渗入了人的伦理思想和行动，人与人之间可以容纳一些他人的利益的伦理空间缩萎至几近于无。显然人若要避免人兼有罪责与罪性的结论，惟一的办法就是回避基督教的罪观或以其他的伦理取代它。

### 罪的本质

从圣经上用不同的词汇来描述人如何扭曲上帝的形象以及亏缺上帝的荣耀，我们可以更多地了解罪的本质。新旧约圣经最常用的一组希伯来与希腊词汇传达一个基本的罪的观念，就是“未中靶子”。这组词在旧约圣经“hatta't”出现超过600多次，在新约“harmartia”也有300次。这个观念容易引起误会，因为射箭而不中靶可以有很多人为或非人为的因素，表面看来只能算是一个错误，似乎不应用它来作为罪最普遍的描述。因此，我们必须指出，圣经对罪的本质的理解是以上帝与他的子民立的圣约为起点的。上帝与人的圣约是代表神一人之间的关系，而这个关系是以律法来维系与保证的，因此，罪最基本的本质是背约，是在触犯诫命的行为上破坏了神一人的关系。所罗门王祷告说：“你的民若得罪你，（世上没有不犯罪的人）你向他们发怒，将他们交给仇敌掳到仇敌之地，或远或近。”（列王记上8：46）“未中靶子”这

组词汇不是指人的一种错误或失败，而是指人执意把箭射向其他的靶子而因此没有射中靶子，是人明知故犯地不遵守上帝用以维系圣约的律法，因此它是一个故意冒犯因此而有罪责的决定。<sup>④</sup>

在圣经，这组关于罪的词大部分时候都是描述在人与上帝之间的关系中，人如何故意选择种种偏离合乎上帝心意的做法。耶和華通过先知耶利米说：“背道的以色列行淫。我为这缘故给他休书休他。”（耶利米书 3：8）在新约，“*hamartia*”这个词亦有指人得罪上帝的，例如：“凡褻渎圣灵的，却永远不得赦免，乃要担当永远的罪。”（马可福音 3：29）这是直接冒犯三位一体上帝的严重罪行。同一个词也有应用在人身上的，例如：保罗教导哥林多人说：“你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外，惟有行淫的，是得罪自己身子。”（哥林多前书 6：18）但这个罪行最终仍是得罪上帝，因为保罗下一句话就说：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么？”因此，“未中靶子”作为罪，在圣经有一种强烈的罪责的意义。当事人是应该对他的行为负责任而受责难的。正因如此，无论是在希伯来文或在希腊文，这组词同时表达未中靶子的罪行以及带来的可悲后果，意味着罪行与罪责是无法分割，甚至无须辨别的。从这意义而言，偏离上帝的原意以致未中靶子——罪，无疑是人一个沉重的担子。<sup>⑤</sup>然而，上帝的恩典亦在罪中显明，“*Hamartia*”亦应用在上帝的赦罪。耶稣说：“我实在告诉你们，世人一切的罪，和一切褻渎的话，都可得赦免。”（马可福音 3：28）保罗也说：“因为他（上帝）用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪。”（罗马书 3：25 下）上帝派儿子耶稣基督作挽回祭，就是要使不中靶子的世人与上帝和好，回到正常的轨道上。

另外一个常用来表述人的罪的希伯来词是“*avar*”，字而意思是“越过界限”。这词在旧约圣经出现也有 600 余次，表达的神学观念是以色列人的行为侵越违背了上帝所定的规例律法。摩西常用这词斥责以色列人，问他们“为何违背耶和華的命令呢？”（民

数记 14: 41) 违背上帝的命令作了恶事, 也就是违背、侵越了上帝和人定下的约。摩西说: “……若有人, 或男, 或女, 行耶和华你上帝眼中看为恶的事, 违背了他的约, 去事奉敬拜别的上帝——你就要将行这恶事的男人, 或女人, 拉到城门外, 用石头将他打死。”(申命记 17: 2-5) 在新约圣经希腊文“parabaino”的意义和希伯来的“avar”非常接近。耶稣问法利赛人: “你们为什么因着你们的遗传, 犯上帝的诫命呢?”(马太福音 15: 3) 保罗也斥责罗马的以色列人说: “你指着律法夸口, 自己倒犯律法, 玷辱上帝么?”(罗马书 2: 23) 由此可见, 无论在希伯来或希腊语境, 这组词强调罪是人透过他的具体行为触犯了上帝的诫命。难怪保罗声称: “哪里没有律法, 哪里就没有过犯?”(罗马书 4: 15)

在旧约圣经亦常常出现的另一个词“awal”, 英语译为“iniquity”, 汉语多译为罪孽或邪恶。这一词有偏离正轨的意思, 但它与“hattat”或“avar”不同的地方是它特别强调人之偏离正义, 因此是突出人不公义及不公平的罪行。这一意义在《利未记》的一句话尤其清楚: “你们施行审判, 不可行不义, 不可作偏护穷人, 也不可重看有势力的人。只要按着公义审判你的邻居。”(利未记 19: 15) 显然, 不按公义就是行不义, 在圣经看来是极其邪恶的罪。因此先知以西结说: “义人若转离义行而作孽……他岂能存活么……他必因所犯的罪所行的恶死亡。”(以西结书 18: 24)

上述三组词汇比较直接牵涉到人选择的行为, 但圣经中还有不少罪的词汇是强调人的不良态度与邪恶动机。在旧约圣经有不同的词, 其中以“pasha”为最显著, 指出罪是一种对上帝的反叛与悖逆。先知以赛亚传上帝的话说: “……我养育儿女, 将他们养大, 他们竟悖逆我。”(以赛亚书 1: 2) 这些词尤其强调人的不断重复犯错的顽固性。上帝称“以色列全家是额坚心硬的人……是悖逆之家……”(以西结书 3: 7-9), 所以诗人亚萨用他的训海诗教导人, “好叫他们仰望上帝, 不要忘记上帝的作为, 惟要守他的

命令。不要像他们的祖宗，是顽梗悖逆居心不正之辈，向着上帝心不诚实。”（诗篇 78：7-8）这组词汇说明人的罪行的源头出自人有一个对上帝悖逆的心。新约《希伯来书》作者亦指出这种顽固不顺服，是人虽然听到福音但仍进不了安息的缘故：“既有必进安息的人，那先前听见福音的，因为不信从，不得进去”（希伯来书 4：6）。人的心硬是不服从上帝的诫命的前题。保罗称“死在过犯罪恶之中”的人为“悖逆之子”（以弗所书 2：2），称耸动外邦人不信福音的犹太人为“不顺从的人”（使徒行传 14：2）。耶稣基督因为知道叛逆的人离经叛道犯罪的基本原因，所以他不仅要求人坚守外表的诫命，更重要的是一个愿意守诫命的心。他把“不可奸淫”的诫命从外表的行为转移至人的内心，以至“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与他犯奸淫了”（马太福音 5：28）。要制止罪行必先克服罪念，因为“凡好树都结好果子，惟独坏树结坏果子。”（马太福音 8：17）人的罪亦复如此：“善人从他心里所存的善，就发出善来。人从他心里所存的恶，就发出恶来。”（马太福音 12：35）从外在行为的角度转移至人的内心作为罪的根源是新约对基督教的罪观的深化。因为，新约圣经强调“不敬虔”是罪。新约圣经用的希腊字“asebeia”正是要表达这个意思，它是敬拜、敬虔的相反词。

从新旧约圣经对“罪”的词汇的使用与及它们的意义，我们可以归纳出一个总的结论：罪有三个重要的本质。首先，罪是触犯了上帝的诫命。换言之，罪是一个人所做的某些事，而不是人遭受的某些事。罪是人自己的行为，而不是加诸他身上的某些影响的效应。其二，罪是人故意偏离神，以至延伸至人与人之间的正常关系。换言之，罪不仅是外在行为，它发自人的意志，是人的决定。罪是人内在深层的属灵活动。其三，罪基本是人的一种对上帝悖逆的倾向。罪不仅是人的外在行为与心灵活动，罪更是与人的本性相关。在旧约时代罪的观念比较看重在行为上之不符



合上帝诫命的要求与标准。在新约，人内心邪恶的意图与动机，与邪恶的行为被视为同样的重要。在耶稣看来，人的怒气和淫念与杀人及犯奸淫同样是罪。但圣经对罪的理解却不仅限于人在行为上或在意念上犯罪，更根本性的是，圣经认为人的罪是人在本性上对上帝的悖逆与反叛。也就是说，人内在地有一种偏离正轨，该做不做，明知故犯的顽固反叛上帝的倾向。罪包括了人的行为、意念及整个存有。从这意义来说，世人不仅是因为犯了罪而成为罪人，人更是因为罪人所以犯罪。

### 罪的核心

罪的“核心”最终是人的灵，在其自我超越和自由中，不朝向他人，而以自我为中心；这种自我中心的状态又是通过某种拜偶像的伪装来达成的。无论在什么时间和地点，人都崇拜偶像，也即他们自己，所不同的只是崇拜的形式而已。在理想情况之下，人应该是愿意信靠上帝而不依赖他自己而活；然而实际上人却总是焦虑地信靠某些事物，尽管他知道它们是有限的。现代人可能更特别易于在上述这种拜偶像的心态之间徘徊。首先，他因为受制于生物的必然性和死亡而对自己的渺小感到绝望。其次他又不愿承认自己作为受造物的有限性。因此他意图通过某种伪装的神祇、某种神化的形式、事物或机构来肯定自己。

因这缘故，圣经对罪的种种不同描述中，反叛上帝不一定牵涉特定的背叛行动。然而罪必然包含拜偶像，或采取某种其他宗教取向而不敬拜真上帝的罪责。先知以赛亚对拜偶像曾作了如下经典描述：“这树，人可用以烧火，他自己取些烤火，又烧着烤饼。而且作神像跪拜，作雕刻的偶像向他叩拜。他把一分烧在火中，把一分烤肉吃饱。自己烤火说，阿哈，我暖和了，我见火了。他用剩下的作了一上帝，就是雕刻偶像，他向这偶像俯伏叩拜，祷告

他说，求你拯救我，因你是我的上帝。”（以赛亚书 44：15—17）从这个经典描述我们可以看见：拜偶像的第一个特征是一种无意识的自我主义。首先，说拜偶像是无意识是因为拜偶像者当不知他叩拜的对象是一个木偶而不是上帝，否则他就不会叩拜；但同时，他又知道那是一具木偶，因为是他亲手造的，并用同一木料烤火取暖。这是拜偶像自欺的一面。（见下文）拜偶像又是自我主义，因为拜偶像者试图逃离自己，他希望与他的上帝等同；但同时，在逃避自我的同时，他又在认真地追求自我，因为他已将所寻求的上帝与他自己和自己的需要等同起来。显然，自我中心作为一切偶像崇拜中的不变因素，构成了罪的核心。

拜偶像的第二个特征是将某种有限之物绝对化，并在这个过程中寻求自我的利益，因而概括了罪的核心。这种罪的核心一般表现在四个层次上。在身体的层次，罪的表现是纵欲；在心智，是知识的骄傲；在善行与美德，是德行的骄傲与自义；在财产、地位与人际关系，是能力的骄傲与占有欲。基督教伦理认为越是精神性的罪，即权力的骄傲、知识的骄傲和德行的骄傲，越是较纵欲的罪就越严重。纵欲是自觉地放纵滥用身体，与感官愉快或纯粹动物性刺激的单纯满足不同，后者本身并无坏处或罪性。究竟纵欲是一种使自我成为上帝的行为，还是自我因意识到自我崇拜的不足，故寻求通往纵欲而逃离自我成为变相的拜偶像？尼布尔认为，在纵欲中，两种成份都有。他指出：“……性本能对于坚持自我与逃离自我都是特别有效的工具……它既承载着自我神化的原始的罪，又是一种不安的良知的表达，通过寻求神化另一位而逃避自我。”<sup>⑥</sup>同样，在知识、能力或德行的骄傲中，也有这两种成份存在。在这些类型的罪中，人一方面下意识地认识到自己的知识、能力或义的局限；另一方面，人又被一种昏暗的自我成就感所驱使，对自己作出过份的夸耀。尼布尔指出：“心智的骄傲一方面出于对人心智的有限性的无知，另一方面又出于一种企图，要

遮掩人类已发现的有限性的知识，以及人类真理已被自利污染。”<sup>⑦</sup>

偶像崇拜的第三个特征是人的自欺，因为人故意不理睬他所拜的上帝并不是真上帝的事实。但这种欺骗又是下意识的，因为人有意识地将自己奉献给偶像。因此，自欺者不可避免地处在一个自相矛盾的境地。一方面，自欺者并不相信自己所说的，否则他便不是一个骗子。他同时又相信自己所说的，否则他就谈不上被骗。自欺者必然同时相信又不相信，否则他便不是一个自欺者。拜偶像的人明显不相信自己所说的，否则他便不能如此精明地利用物质的、社会的、学术的和伦理的善，作为扩展自己的工具。同时他又相信自己所说的，否则他便不会如此崇拜这些有限的偶像。拜偶像意味着人将自我压低到意识之下，而将某些服务人的善提升到上帝的地位。从这个角度，我们可以了解基督教伦理与现代哲学唯心主义伦理的根本区别。虽然自我实现的伦理与基督教伦理经常地被人等同起来，视为同一；其实唯心主义所称之为善的，即专心寻求自我实现，基督教伦理却称为罪或偶像崇拜。甚至，唯心主义者也可以将自我实现理解为自我牺牲或奉献于他人的唯心副产品，但唯心主义者的真正目的仍然是自我实现。只是他们发现自我实现实际上不能以直接寻求的方式来取得，所以他们便以间接（即作为副产品）的方式来求取。一种间接不明的途径证明是通往自我实现的更佳过程。如此一来，通过自我给予来寻求自我实现的伦理学不过是将自我中心掩盖在拜偶像式的奉献的伪装之下罢了。<sup>⑧</sup>拜偶像的观念既是宗教性的，同时也属于伦理范畴，因为它事实上恰好是“服从的爱”的反面，而后者正是基督教积极的宗教伦理范畴。在人的偶像崇拜中，大部分都是潜意识地摒弃上帝并拒绝在“服从的爱”中服侍他人。人之所以偏爱偶像，是因为它允许人在崇拜它们的同时又服侍自己的利益；它们帮助人逃避活在一种在上帝面前服侍他人的生活中。当代神学家上庄

(Strong)说：“罪是人把自己视为最高的目标，而致与对上帝应有的最高的爱成为一种对立。”<sup>⑨</sup>

### 罪的个体性、群体性与普遍性

个体的罪 从上述的讨论可见，罪绝非仅是人表面行为的问题，而是在人之为人的核心中一项彻底的损毁。罪是在人的存在根源上的极端扭曲。不少人对此抱持不同的观点，认为人基本上是良善的。同时他们误以为传统基督教的罪观对人性作出全然的否定，令他们更积极地提倡相反的看法。我们必须重申一切受造的根本美善，不然上帝创造的美善也会被否定；但自从罪进入世界后，这份美善只用来满足我们自我中心的骄傲，以致人类生活在各方面皆充满罪恶。

基督教传统特别将人所深陷的罪境描述为“全然败坏”(total depravity)。在现代英语世界中，此说法仿佛指称人是无可救药地邪恶，半点善行也不会作。但这并非原来的含意，也不符合人类经验的事实。“全然”所指的乃是人的生活的各个维度，从而否定人可以在某一方面，如理性，不被罪所影响。故“全然”不是说人的生活中毫无良善。相反地，不少没有基督信仰的人亦做了大量济世为怀的善行与使人钦佩的作为，其大公无私的胸怀往往为基督信徒所不及。基督教神学相信这些善行反映了上帝在人心的一种普遍恩典(prevenient grace)，虽然这些善行仍是讨悦上帝的行为，但它们都不足以使人摆脱人的根本罪性。况且，善行本身亦多时隐藏着不良的动机，或善良与不善良混合的动机，最常见的例子就是——通过利人而利己的善行。“败坏”(depraved)一词则需要对照“被剥夺”(deprived)的含意而理解：罪不仅是原来的公义的失落(这只是最低程度的影响)，更甚的是对我们整个存有的破坏，以致人类无法活出上帝的形象——建立纵横的关系。若

非上帝恩典的辅助，人不能凭藉一己而转去爱上帝及人。一棵树即使它已成为一棵败坏的树，依旧是一棵树；但与此同时，它只能偶然结出少数比较正常的果子，但更多结出的是败坏的果子。新生命若要出现，就必须将这树更新再造。换言之，“败坏”的一个至关重要的意思是人无法靠自己本身的能力去摆脱植根于人类中的败坏性。罪剥夺了人靠自力而更生的本能或潜能。当代澳大利亚神学家查里士·史洛(Charles Sherlock)通过对“全然败坏”观念的分析，有助我们对罪与美善有一个比较准确的回应。他认为我们可以说罪实质上的根由(material cause)原是美善本身，因此将罪看为一实存或实存处境而对它直接攻击，都会成为对美善本身的攻击。对罪的直接打击虽然会带来一些暂时的正面的效果，但最终只会造成更大的损害。正确的进路是使那蕴藏于罪之中的美善得以重生释放，使它能自由地朝向正确的方向，将“善”体现在正确的对象上，按着对上帝的爱而活。用一个具体的例子来说明这情况：只管抨击婚外情的活动很容易变成攻击“爱情”本身，不仅对当事人起不了积极作用，而且会令他对真正的爱情的理解更混乱。<sup>⑩</sup>

现代学者对罪、尤其是罪与人类性能的关系的看法最有影响的是弗洛伊德(Freud)。首先，他否定了罪的概念，取而代之的是人类无意识中各种的本能和情意结，当中最主要的是性欲、侵略或死亡之愿望。其次，他否定任何外在于个人的道德伦理，认为它们仅是一个人对其群体的习俗和态度之内化而已。但弗氏的人性观既不能解释人类的崇高处，亦无法解答人类罪恶的肆虐。最后他把罪咎视作一种神经官能病(neurosis)，亦即道德的限制使本能之受阻挠所产生的心理疾病。弗洛伊德基本上认为宗教无非是为了回应人在心理困扰中所产生的心理反应。至于罪疚感，他的理解是人以无意识的压抑机制来处理内在冲突的不安而产生的一种感觉。弗氏对罪疚的解释在西方社会极受欢迎，使人认定罪

咎仅是一份不畅快以及使人瘫痪的感觉,因此必须将之清除处理,人才能完完全全地运作。换言之,对弗氏而言,罪咎根本不应该存在,甚至它存在之可能性也全然被否定,因为任何阻拦人畅快自在的感觉都被假定为是不应存在的。因此人要处理的乃是其感觉,而非引发这种感受的行为或生活方式。在现代人对罪的讨论中,对错是非的用语往往被刻意回避;新的说法是道德中性的用语:适当或不适当的行为,或以医学模式和病态所取代。在这种语境中,“罪咎”被认为基本上不存在多少客观意义。

然而,人的经验告诉我们,以处理不愉快的感觉来处理罪,完全无力回应一个人与社会群体的罪行及罪行带来的多向性的结果。在基督教传统中,罪咎并不被视作一种感受、难堪感或情绪。罪咎乃是因为人的作为破坏了上帝对人类一切的计划安排与期望(例如人是他的形象与荣耀),因此在上帝和其他人之前以及在与他们的关系中,人处于一个错的身份与位置及应负的责任。在旧约罪疚是用一个希伯来字(asham)来代表的,它主要的意思是因为一个具体的罪行使受害者受到损害或损失,因此错的一方应作出相应的赔偿或受到处罚。《民数记》记载对罪疚处理的方法:“无论男女,若犯了人所常犯的罪,以至于干犯耶和华,那人就有了罪。他要承认所犯的罪,将所亏负人的,如数赔还。另外加五分之一,也归与所亏负的人。”(民数记5:6-7)对基督教神学而言,罪疚显然不仅仅是一种感觉。它强调人必需将焦点集中在罪的实存上,并且密切关注人与上帝、他人、受造界和自身被罪损毁的关系带来的可怕结果。现代人对罪疚的处理方式,往往仅认为那是一项人可以单方面在主观上把它解决掉的感觉。这对回应人的罪以及罪带来的罪咎是极为贫弱不足的。

**群体的罪** 尽管基督教的罪观强调罪涉及人的整个存有,但因为人的罪行最终导致关系的破裂,基督教的罪观亦强调罪的群体性或社会性。在旧约时代,个人的观念不强,人作为群体的重

要性远远超过个人的意义。尤其是以色列人在上帝的眼中是他的子民，个人的行动是无法与整个民族分开的。在《约书亚记》第七章记载了一个典型的例子，那时以色列攻陷耶利哥城之后，约书亚要把这罪恶之城和其中所有的都要在耶和华面前毁灭，而且吩咐所有士兵“务要谨慎，不可取那当灭的物，恐怕你们取了那当灭的物，就连累以色列的全营，使全营受咒诅”（约书亚记 6：18）。但当中有一人名亚干，收藏起了当灭的物犯了罪，耶和华的怒气就向全以色列发作（约书亚记 7：1），使在攻打艾城一役，一败涂地，兵士阵亡 36 人。后来亚干一家被处死，事情才平息下来（约书亚记 7：22—26）。由此可见，亚干一人之罪，不仅牵连到他一家人，甚至他的民族。另外，在古时以色列民族被掳至巴比伦，当中所有的人都因为整个民族的罪而受苦。正是基于这种苦难，先知们宣告，上帝看待世人不仅基于个体，也基于群体。犹太人有一句古老的箴言说，“父母吃了酸葡萄，子女酸倒了牙”（以西结书 18：2—4），意思就是说明罪的群体性。

在新约时代，罪的群体性更透过保罗论述亚当的罪对整个个人的影响而进一步深化。他在《罗马书》说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪而来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗马书 5：12）在讨论基督教人观时我们强调人的关系性本质。人不是一个独立的生存个体，而是由关系组织起来的群体。但亚当的罪怎样传至全人类呢？现在的社会学家提供了一些合理的解释模式，而最重要的模式是家庭对人的影响。例如，父母离婚必然会影响下一代对婚姻的态度。夫妇间不良的交流方式与态度，往往也会一代一代传下去。父母在生活上的坏习惯也很自然地传给下一代。因此家庭对人的影响是明显的。圣经中的一句话说：“耶和华你的上帝是忌邪的上帝，恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到第四代。”（出埃及记 20：5）这句话的意思应该从罪的群体性与它在人类社会中的传播和渗透的角度去理解

的。从家庭延伸到整个社会与国家，人因为不能孤立地生活，因此亦无可避免到参与社会的文化、传统、宗教、经济和政治制度之中，而隐藏在这些制度中的罪性——尤其是贫富不均、资源分配不公，以至法律制度本身之不健全，都会使人自觉或不自觉地与罪沾上。

从国与国之间的关系而言，一种全球性的经济以迅雷不及掩耳的速度去加深国际性的贫富不均现象：世上一小撮人生活在奢侈豪华之中，而大部分的其他人却在饥饿贫穷底线挣扎。全球化经济将会牺牲了多数人的利益，却为少数人提供了极大的机会，应验了先知亚摩司批判这类人的一句尖锐的话：“你们这些要吞吃穷乏人，使困苦人衰败的……”（阿摩司书 8：4 上）这些现象进一步说明罪的群体性所造成的破坏远远超越罪的个体性，尽管这并不是说个人层面的罪便不重要。也许在耶稣无辜受死一事上最能显出社会罪恶的残暴与力量；在这件事上，政治势力、经济利益、宗教权势与文化习俗结集成为一股庞大无比的罪恶势力，把置身其中的每一个个体的罪性推至极端，这可见于审判耶稣的不同集团的人，把释放一个刑事犯去换取定一个无辜人的罪看为是合情、合理与合法。“耶稣的受难本身揭开了层层掩盖在真相上面的幕障，让那些已经因司空见惯而为人们遗忘、为人们的良知所忽略的社会性罪恶赤裸裸地暴露出来。”<sup>①</sup>

可以说，基督教信仰对人的罪在群体和个体两个层次上的估计都相当灰暗。因此我们也许应该为世上恐怖败坏的事件而感到内咎，却不应为此感到惊奇。基督教神学已经明确地说明人的罪无论在个体层面或群体的层面对于人类各方面的影响都是极深远的。另一方面，基督教神学也认识到，只有当这信仰在个体与群体中实行，使公义与公正具体化，更新的改变才可能会出现。在基督神学的观念中，罪对个体与群体在结构上的影响是致命性的，而在世上也不会有真正公正的社会或公义的人；因此它坚持只有



耶稣基督藉着他的死和复活引进一个新的创造；公义的新人性与公正的新人类在新的创造中才会产生。不幸的是，近两个世纪来，不少基督教群体并不十分认同罪的群体性。这导致一种观点，认为信仰仅仅涉及个人生活，因此社会要向好的方向转变，只有通过个人生命的改变。我们不否认个人生命的更生是不可或缺的，这种生命的“重生”作为社会文化更新的主要因素也是不争的事实；但是，把个人的悔改作为对群体罪性惟一的回应，本身有一点自欺欺人的犯罪成分；欺人是因为当人类借政治经济势力的霸权与科技文化传播的渗透把贪婪与不公的邪恶行为合理化时，人类这种群体罪行已经不再是个人忏悔可以弥补的事；自欺是因为自以为生命更生的个人可独善其身地生活在邪恶的群体中，其实这是过分自信且忽略了一个重要的事实。没有更生的群体正是孕育个人罪性、滋生个人罪行的温床。因此我们在强调个人的罪性、罪行与罪责的同时，不能忽略世界上存在的国际、社会、群体和机构性的系统性的恶行。这是当代基督教神学不能回避的责任。

**罪的普遍性** 从罪的群体性使我们更容易进一步了解罪的普遍性。不是一小撮人犯罪，也不是大部分人犯罪，而是世上所有的人都犯罪。《创世记》6：5 就记载说：“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。”最后，上帝用洪水灭绝全地，只把挪亚一家留存下来。但新的机会并没有改变人顽固叛逆的心，大卫说：“耶和华从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求上帝的没有。他们都偏离正路，一同变为污秽，当没有行善的，连一个也没有。”（诗篇 14：2）所罗门王也说：“时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有。”（传道书 7：20）

到新约时代，保罗对罪的普遍性是从罪的势力的角度去理解的。“犹太人和希利尼人都在罪恶之下”（罗马书 3：9），“受造之

物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女的荣耀。我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦，直到如今”（罗马书 8：21—22）。对保罗而言，基督的死与复活无疑已经决定性地把世界的邪恶势力打败：“你们从前在过犯，和未受割礼的肉体中死了，上帝赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。又涂抹了在律例上所写，攻击我们有碍于我们的字据，把他撤去，钉在十字架上。既将一切执政的掌权的掳来，显明给众人看，就仗着十字架夸胜。”（歌罗西书 2：13—15）但胜局虽定，残余的邪恶势力仍在世界作最后的挣扎与上帝及信徒为敌，所以保罗说：“因为我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。”（以弗所书 6：12）罪的权力仍有待末世终结、耶稣再来的时候：“那时，基督既将一切执政的，掌权的，有能的，都毁灭了，就把国交与父上帝。”（哥林多前书 15：24）故人从罪中完全的释放，仍处在“已济，未济”的过渡时期。因此，使徒约翰在基督复活后仍可以说：“全世界都卧在那恶者手下”，尽管他同时亦深信信徒“是属上帝的。”（约翰一书 5：19）最后，罪的普遍性的一个证明就是世人都要面对罪的后果——死亡。人或许不肯承认“世人都犯了罪”；但世人却不得承认而且都无法逃避死亡。然而，圣经已经说明死亡是罪的后果。在《创世记》耶和华说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必死。”（创世记 2：16—17）保罗在《罗马书》3：23 亦在说“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”之后，在 6：23 则说：“罪的工价乃是死”。因此世人无法逃避一死的事实成为世人都犯了罪的证据。保罗给罪的群体性及普遍性及它们之间的关系作了一个很好的总结，说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗马书 5：12）

## “罪的机会”与原罪

罪与人的意志与行为是不可分开的。因此，从根本上说，罪行是人的自由意志的产物，人对罪责亦因此无可推卸。但人的自由是怎样使人有犯罪的机会？齐克果对个人自由的分析帮助我们了解“人犯罪的机会”。齐克果认为，精神自由与焦虑之间，以及焦虑与罪之间都有着密切的关系。他将焦虑定义为“自由在其自身中因可能性的意念所产生的反应”（the reflex of freedom with in itself at the thought of the possibility）。面对着未来会带来的这种或那种的善与恶的可能性，人无时无刻不发现自己面对着一种既是吸引同时又是威胁的情况：“可能是，可能不”。可以说，焦虑源于人对他的将来的敏感：当人瞻望将来，面对的仅是纯粹的可能性时，在他的意识中必然引发起焦虑，这种焦虑之可怕在于它是没有定性的，因而使人必须面对虚无；这也是焦虑与害怕不同的地方，前者是不定性的，后者则是确定的。在面对具体的邪恶或灾难时，人的表现可能是勇敢或畏缩，但面对那仅仅可能的、隐藏于将来的事物时，人只能深感焦虑。动物没有焦虑，因为只有人才有自我意识和通过记忆与幻想去超越时间的能力。当人从未来种种可能的思虑中回到现在的时刻，焦虑便产生了；而这个时刻也为罪提供了机会。由于焦虑与不安全感，人自己采取行动以使自己更安全；在选择行动中，便期望从财富、权力或知识去获得安全感。从这立场而言，人的自由——学者称这种引至不安全感的自由为“自由的茫然”——间接为人提供了罪的机会。<sup>⑫</sup>然而，焦虑虽然带来一个犯罪机会，但这机会仍须通过人的意志与选择，才会引至一种自主性的罪行，罪才会来到这世界。

如果焦虑是“罪的内部先在的条件”的话，那么，试探就是其“外部先在条件”。从人的社会性的角度去了解试探罪的外在条

件，我们也得承认社会环境为人的罪行提供了“罪的机会”，但我们没有充足的理由将罪简单地解释为环境因素的必然结果。因此，无论内部的焦虑还是外部的试探，都没有为人带来任何绝对必然使人因其所处的不明朗地位而犯罪的条件。因此，当一般人犯罪时，这人是通过他的自主的意志而实现他的罪行，而不是焦虑或试探迫使他犯罪。<sup>⑬</sup>也许焦虑与罪的准确关系是：罪是“焦虑的自我中心”或“自我中心的焦虑”，因此人自身仍需负起由焦虑而引起罪行的责任。

“原罪”的观念原本不是难解释或接受的，因为它欲指出的是这种随着“罪的机会”而使人犯罪的罪的状态，基督教神学传统通常称之为“原罪”。在亚当夏娃之前，这种状态并不存在，人也“没有”原罪。但当始祖们犯罪之后，人犯罪的倾向便大大增加，以至罪的机会成为一种人无法克服的犯罪状态。由于这种犯罪倾向状态与人的罪行紧密连结在一起，犯罪便成为人在他的品性中的一种固定的缺陷，因此，人人都犯罪。这种在品性中的缺陷就是“原罪”。它是人一切罪行的源头。需要指出的是，“原罪”虽然是人的品性中一种不可逆转的缺陷，它却不是人原来的本性。在人性论一章我们已经讨论过，按圣经传统，在《创世记》第一、二章，上帝按着自己的形象造人，其本性是“好”的。“原罪”的教导也并不旨在解释罪恶的来源，因为圣经也从没有对世界的罪恶的最终来源提供解释。正确解读《创世记》第三章堕落的故事的原则是：这个故事不是解释了世界罪恶的来源，因为故事预设了邪恶本身的存在，试探者已在场。但《创世记》第三章却“解释”了在那种“罪的机会”下，罪行是如何第一次实现出来的。这就是“原罪”——原初的罪。这应该不是太难接受的解释。困难是怎样解释这原初的罪能够一代接一代的在全人类中传下来而成为人性核心的一部分。

然而我们确知的是，首次的罪行确实发生了，我们也相信亚

当和夏娃首次的罪行也并非必然发生的，因为如上述，邪恶不是人本性的一部分，而且它发生在罪未进入世界之前，在“原罪”之先。这就是说，原罪是历史性的与非本体性的。尼布尔(Niebuhr)指出我们若认为伊甸园的堕落是人类本质中某一方面，例如人的有限性的体现的话，我们便犯了对罪的非历史性和本体性的错误理解。单从人的有限性的条件来说，人并不必然犯罪，它充其量是提供了一个罪的机会；罪并不是先天性地内在于人的有限性之中。因此，我们只能这样来解读人在伊甸园的堕落：人从此以后便无法摆脱“原罪”的状态，这种无可避免的状态的来源是历史性的，它是源于亚当与夏娃原初的罪行，而不能归究于人作为受造物的有限的性，或任何原来人性的某些属性。自从原来的罪发生了之后，人在信、望、爱之取向与体现无一不是错误与失败，以至犯罪成为人的品性中一种无法自拔的状态，人的意志变为“捆绑中的自由意志：‘我所愿意的善，我反而不作。我所不愿意的恶，我倒去作’”(罗马书7：19)。基督教神学就是这样理解罪、原罪及人的品性。否认其中任何一面必然导致对入性的误会。

无疑，“原罪”一词仍包含着困难，使人不易了解。因为“罪”的本意包含责任，而“原”这个形容词却有转移或化解责任的含义。如果我们太过分地强调原罪——人在品性上的缺陷与腐败是个人的决定与行为的先在条件，我们就很容易将原罪与命定等同起来，人的罪责便会大大地减轻。反之，如果我们太忽略人的原罪，以为人的意志完全决定人的行为，这不但轻看罪的奴役功能，也与人的现实光景不符。我们需要在承认人的确无助地受罪的捆绑的同时，又不能完全推卸自己犯罪的责任。人犯罪是因为他同时既无能又反叛，适当地平衡这种张力不是一件容易的事，但却更接近人的真实经验与光景。因此说，“原罪”同时包含着两种意义，既是“原”亦是“罪”，而不仅仅是原来一种不幸的

处境。

在现代的世界观的背境中，“原罪”的观念最令人困惑的是“原罪”的传达机制。现代人不认同伯拉纠（Pelagius）观点的大不乏人，原因是它否定人的腐败与肯定人应有能力克服与胜过所有罪的引诱，这与人类的实际经验距离太远。然而在不认同伯拉纠的同时，现代人亦不能接受奥古斯丁的原罪遗传论，因为这也是与现代科学距离太远。因此19世纪施莱尔马赫提出原罪的传播不是通过肉体或灵魂而是通过社会因素。施氏的观点受到近代的心理学与社会学的支持，因而受人重视。这种社会传播论的理据是强调一个人虽然是一个独立的个体，但他的品性却是由人的群体所塑造和定型的，而性情塑造的一个重要的机制是效法，因为人的性情或品格往往是通过模仿榜样而发展起来的，但这种效法的影响力比我们所想象的要深刻得多。在人能够按自己的意志去选择或拒绝各样事物之前，人的性情、也就是人的意志的倾向性已经定形，这就是人的罪性，是一种人摆脱不了的“原罪”，也是通过人自己意志的选择把人抓得愈来愈紧的“原罪”。人的“原罪”与人的“自我”原本就是不可区分的，它其实就是过去自己的和那些曾塑造过我们的性情与品性的人的选择的总和。与此同时，上帝又以那永无止息的呼召不断地呼唤着人要依靠耶稣基督的复活大能去胜过渗透了人性的邪恶习惯的权势。人既不能对这一呼唤完全充耳不闻，但由于人的（原）罪性，也不能自由地全心诚意地去回应这一呼召。由于这种斗争是在人的经验之中进行，人类的经验告诉我们一件事，人需要一种超过人自身拥有的能力才能克服那人无法摆脱、也无法抵挡的惯性的犯罪倾向。基督教神学就是这样去理解人所共有并且原有的罪性；人不能亦无需否认与掩饰伴随着罪行而来的罪责与罪咎。他需要做的是靠从上帝而来的恩典获得赦免并从罪性、罪行、罪责与罪咎中得以释放。

## 罪与人的自由

在第四世纪时，奥古斯丁与伯拉纠的争论主要是围绕着人的罪性、意志的自由与上帝的恩典而展开的。首先伯拉纠认为人本性善且没有原罪的负累，人在面临道德的选择时不受任何内在人性的犯罪倾向的影响。伯氏认为人乃一中立的行动者，其抉择完全不受内外的任何因素，包括人的环境、过去的选择和人与上帝的关系所造成的牵制或局限。人的自由意志亦没有因为始祖犯的“原罪”或自己累积的罪行而被削弱。对他而言，上帝的恩典就是人的自由意志。通过人的自由意志，人可以达到上帝的要求而不犯罪；而且上帝的要求已经通过启示，清楚明确地告诉世人何事能为，何事不能为。凭着人本善，无原罪，自由的意志与上帝的指示这些条件，人有能力成为一不犯罪的人，人亦有义务去活出一个不犯罪的人生。人若犯罪是因为人自主地刻意去与上帝为敌。

但奥古斯丁则认为只有在始祖未犯罪之前人才有真正的自由；罪行一旦发生，人性便受损污，人的意志与行为再不是中立的，他永远是已有定数的行动者。人的选择（与自由）总是由其自然的品赋、教养、性情、群体、文化、过往自己的和别人的决定（原罪）所影响、模造和构成的。人虽然仍能作出选择，换言之，人仍然保留意志，但人已无力作出全然美善的决定。奥氏用两个秤来比喻犯罪前后人的意志的状态。未犯罪之前的秤是平衡的，一边不比另一边高。意志也是如此，可朝向好也可朝向坏，机会是均等的。但人犯罪后的天秤，在坏的那一边已经满了砝码，天秤坏的那边已经往下沉。人的意志也是如此。从这角度而言，所谓“自由意志”实在有误导成分，因为这意志却非自由的，而是已经被罪俘掳奴役。意志若要从其捆绑中得释放，就必然需要上帝的恩典。这恩典使人得到顺服的自由。对奥氏而言，上帝的恩

典与人的自由是连在一起的，没有人的自由不是以上帝为源头和目的的。因此，上帝的恩典与人的自由并不相违，与自由逆向的乃是人的罪。在罪中，人所行使的自由只会奴役人，使人进入“自取的枷锁”之中。那是一种假冒的自由，只会不断加增人的束缚。奥氏说：“一个罪的奴仆仅有犯罪的自由，但他没有行义的自由。一旦从罪中释放，他才开始成为义的奴仆。这才是真自由。他在行义中得到欢乐。但同时进入‘神圣的枷锁’，因为他是顺服在上帝的旨意中。”<sup>⑭</sup>

总而言之，奥古斯丁及基督教的神学传统对自由的理解是道德性的，他认为道德自由的标准是人的行为与他的真本性是否一致。只有当人的行为与他真本性吻合时，那人才真是自由的。道德性自由的反而并不是形而上学的因果决定论，而是人的罪性。奥氏认为从没有犯过错的人在对与错的选择上有完全的自由，但错过一旦铸成，人就失去选择的自由，随后的抉择只能徘徊在不同程度的过犯之间；全然正确的选择的自由已不复存在。随着这受破坏的自由不断的蔓延，它作出正确选择的可能就愈来愈少，而这自由的本质也就注定会扭曲变质。因此，基督教传统所理解的“自然人”并非自由自在的，而是受罪所捆绑，以致他不能凭一己之力作出合乎道德的选择；奥氏把“自然人”的自由界定为“不可能不犯罪”（*non posse non peccare*）。他也不拥有一个自由的意志去回应上帝的呼唤去活出人的真本性。这就是说，他已无能贯彻活出上帝的形象。基督释放人的方法乃是在人的悔改中，予人遵守上帝的吩咐的意愿及志向。但这自由仍不是完全的，因为一个自由的基督徒仍会因为软弱而顺着不当的意愿动机行事。保罗在《罗马书》第七章的挣扎，清楚描述出人之所愿与他所能二者之间的矛盾和纠缠。奥古斯丁将基督信徒的自由仅界定为“可能不犯罪”（*posse non peccare*）（因此仍有挣扎），而非“无可能犯罪”的境界（*non posse peccare*）（这是在天堂的境界）。这观点意



味着基督教的自由绝非免除人的义务,或容让人按个人意欲行事,或在人的抉择中加入随机性,又或豁免人对上帝律法的遵行。它甚至不是人得以遵守律法的自由,而是源自遵守律法而得的自由。“耶稣对信他的犹太人说,你们若常常遵守我的道,就真是我的门徒。你们必晓得真理,真理必叫你们得以自由。”(约翰福音 8: 31, 32)

#### 注释:

① William Temple, *Christianity and Social Order*, (Penguin Books, 1942), pp. 37—38.

② Søren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1944), pp. 45—46.

③ 对于现代人缺乏罪咎意识,可参看 Karl Menninger, *Whatever Became of Sin?* (New York: Hawthorn, 1973).

④ Charles Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin and of the Ways of God with Sinners* (London: Epworth, 1953), pp. 16—17.

⑤ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (New York: Harper and Row, 1962), vol. 1, p. 266.

⑥ Augustus Strong, *Systematic Theology* (Westwood, N. J. : Revell, 1907), p. 567.

⑦ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Scribner, 1941), vol 1, p. 207.

⑧ Ibid., pp. 233—237.

⑨ Charles Sherlock, *The Doctrine of Humanity* (Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1996), pp. 165—166.

⑩ Reinhold Niebuhr, Ibid., p. 186.

⑪ 刘宗坤:《基督教罪论的个体向度与社会向度》(北京大学博士研究生学位论文,1999年5月),第64页。

⑫ Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologi-*

---

*cal Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, Reidar Thomte (trs) (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1980).

⑬ 在某种极端的焦虑状态之下,人亦会陷入某种惊慌失措的心理状态而不自主地作出一般被视为“罪”的行为。在情况下的行为是否纯粹的,与及它的“罪行”是否附带同样的罪责,似乎值得从详商确,余于篇幅所限,在此不再详论。

⑭ Augustine, *On Admonition and Grace*, 2. 3.

## 第七章 神人二性的耶稣基督

### 耶稣基督在基督教神学的中心地位

神学可以是任何宗教关于其论述神的言说，而基督教神学顾名思义是通过基督而言说上帝。因此，如何正确了解基督对于诠释基督教信仰及其神学都起着关键性的作用。从信仰角度而言，基督徒最简单的定义就是耶稣基督的门徒。故基督无论在信仰或神学都占有中心的位置。耶稣基督可以说是基督教信仰的历史起点。由于耶稣是历史上的人物，具有时代与文化的背景，基督教信仰亦因之成为一个历史的宗教。虽然启蒙主义学者相信只有理性宗教才具普遍性的意义，但基督教认为作为一个历史宗教亦具有普遍性的神学意义。因为从耶稣作为人的角度来看，他不仅自己意识到与上帝有一种特殊的关系，更把这个新的意识引进所有人类的处境中。换言之，耶稣作为一个历史人物，基督教信仰作为一个历史宗教，揭开人类历史新的一页，体现了人类一种前所未有的可能，就是在圣灵辅助之下，通过基督，被造的人类与创造的上帝可以建立前所未知的神—人关系。正是在这样的意义背景下，耶稣基督在基督教神学中具有多重的神学意义，包括启示、救赎、生活典范及新天新地的盼望。

又因为道成肉身的耶稣基督从死里复活，他标志人类一个新纪元的开始，死亡不再是人类必然的结局。基督的复活指向一个

新天新地的盼望，提供人类一个终局的盼望与末世的意义。但耶稣基督一切的神学意义却是系于耶稣同时是神亦是人；耶稣作为一个“位格”，他拥有神人二性。这是基督论至为重要的课题。

### 耶稣基督的神圣性

要肯定耶稣的完全神性与他的完全人性是同样的困难，亦是同样的重要。因为基督教信仰与神学的中心所在的任务是与上帝和好，恢复神一人关系的创造目的，这个救赎的任务只能通过一个具有完全人性和完全神性的救赎者才能完成。新约圣经的作者们都一致地强调耶稣的神圣性。他们称耶稣为“神的儿子”，称他是“主”，及描述他的作为是“上帝”的作为。这都是表明耶稣基督的神圣性最具说服力的证据。

### 耶稣作为神的儿子

从广义而言，尤其在旧约中，“神的儿子是指一切属于上帝的人”，包括以色列全民（出埃及记 4：22），大卫王及他的继承者（撒母耳记下 7：14）。新约的使徒保罗亦曾用“神的儿子”这个称谓泛指耶稣与他的信徒，虽然有时他也区别基督为“他（上帝）儿子”（罗马书 8：29），而信徒是藉基督而成为上帝的“子嗣”（罗马书 8：17）。在使徒约翰的福音书与其他的书信中，耶稣被称为神的儿子时，用的希腊词是“huios”，而一般信徒被称为神的子女时，用的希腊词是“tekna”。因此，对新约的作者而言，耶稣作为上帝的儿子这一称谓乃是有其独特意义的。尤其在保罗的眼中，基督之被称为神的儿子是“因〔他〕从死里复活，以大能显明是上帝的儿子”（罗马书 1：4），所以耶稣的儿子地位，不是一般的儿

子身份可以比拟的。

### 耶稣基督是主

主 (Kyrios) 这个希腊词在神学上是一个极为重要的词，因为希伯来圣经的七十子译本正是用这词来译“上帝” (adonai) 和“耶和华” (yahweh)。以后逐渐地“krios”这个希腊词被保留为专指上帝之义。犹太史学家约瑟夫 (Josephus) 曾记载，由于罗马帝国皇帝坚持自称为“kyrios”，而在罗马国土生活的犹太人拒绝使用这词来称呼罗马王。在这种历史背境下，新约作者用“krios”来称呼耶稣是把耶稣的身份等同上帝的身份。新约作者亦常用“主”分别称呼父神及耶稣。耶稣自己就曾这样做。他祷告说：“父阿，天地的主，我感谢你，因为你将这些事，向聪明通达的人，就藏起来，向婴孩，就显露出来。” (马太福音 11: 25) 从犹太人的传统来说，尊称上帝为主是适当的；但当耶稣诞生时，天使亦称耶稣为主：“因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督” (路加福音 2: 11)。“主”与上帝有同等的地位，这更见于在耶稣复活后，多马说：“我的主，我的上帝” (约翰福音 20: 28)。在《腓立比书》2: 10—11，保罗引述一位不知名的作者的诗句说：“叫一切在天上的，地上的和地下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”这诗句引用了先知以赛亚在旧约圣经说的一句话：“我是公义的神，又是救主，除了我以外，再没有别神。……地极的人都仰望我，……万膝必向我跪拜，万口必凭我起誓” (以赛亚书 45: 22—23)，作者把它转移到耶稣身上，而称耶稣基督为主。当代的圣经学者们相信这些都是新约作者肯定耶稣神圣性的有力证据。

## 耶稣是上帝

新约圣经是在犹太教的一神论背景下写成的，除了耶和华之外，称任何人为上帝对于犹太人而言都是一种亵渎上帝的行为。然而，在新约圣经中就起码有三处清楚地称耶稣为上帝。

在《约翰福音》1：1说：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”多马在耶稣复活后称耶稣为“我的主，我的神”《约翰福音》20：28。然后在《希伯来书》1：8，耶稣亦被称颂为上帝：“论到子却说：神啊，你的宝座是永永远远的；你的国权是正直的。”

## 耶稣是救主

旧约圣经的作者都相当一致认为只有上帝才是世界人类惟一救主，而新约作者正是肯定了耶稣是人类的救主。《马太福音》记载，上帝的使者对约瑟说，他的妻子“将要生一个儿子”（他要将自己的百姓从罪恶里救出来）（1：21）。《路加福音》亦记载在耶稣出生后，天使对牧羊人报信息说：“今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”（路加福音 2：11）对基督的苦难，《希伯来书》作者认为这是他作为救主的作为的一部分：“原来那为万物所属，为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的”（希伯来书 2：10）。使徒彼得在耶稣升天之后亦宣称：“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（使徒行传 4：12）这些经文都强调耶稣所完成的救赎作为，在犹太人心目中只有上帝才有能力做的。

与救赎作为有密切关连的是耶稣的“基督”的称号。基督一词源于希腊文“Christos”，由希伯来文的弥赛亚（mashiah）翻译

过来。尽管在旧约初期，圣经中“弥赛亚”一词的意思是“被受膏抹的一位”，通常指一般被拣选任命的祭司和先知，后来这词被保留为皇帝专用，因为以色列的王都是上帝拣选与任命的。在大卫王以后，人们把这一称谓与一系列对以色列前景的展望连接起来，于是“弥赛亚”便成为人们期待的、上帝膏抹的新君王的意思。在这种历史背境中，耶稣之被称为“基督”，无疑是他与以色列人所期望的“弥赛亚”联在一起。这一联系原本是没有必然地赋予耶稣神圣性的，但因为在旧约圣经里，“弥赛亚”观念在它的后期发展中已经包含了一个神圣观念，就是被膏抹者不仅是被油膏抹，而且更重要的是被圣灵膏抹。这观念在《约珥书》2：28—32 尤为重要：“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的；你们的儿女要说预言；你们的老年人要作异梦；少年人要见异象；在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。在天上地下，我要显出奇事，有血，有火，有烟柱；日头要变为黑暗，月亮要变为血，这都在耶和華大而可畏的日子未到以前。到那时候，凡求告耶和華名的就必得救；因为照耶和華所说的，在锡安山耶路撒冷必有逃脱的人，在剩下的人中必有耶和華所召的。”这段圣经是泛指在末世之前，圣灵会降临在人中间，膏抹很多的人。因此，被期待的“弥赛亚”是一位充满上帝的灵、给人类带来末世救赎的君王。从这个角度来看，《福音书》中记载，耶稣受洗时圣灵像鸽子般降临在他的身上，就显得格外有意义（马太福音 3：16—17）。

当代德国神学家嘉士柏（Kasper）强调从圣灵的角度去了解耶稣基督的神圣性。他认为耶稣的独特性及他作为上帝的真正身份，是透过他与圣灵的密切关系而来的。在旧约时代，“上帝的灵”是赋予万物生命的力量，耶稣的神圣性亦是在于他是被同一的灵完全充满。通过被圣灵充满的基督，上帝把他普遍救赎的意愿移至到一个具体的独特的历史人物身上，从而开启了救赎历史和末世的纪元。在新的纪元，完全充满基督的上帝的灵不仅使基

督成为完全的神，以及完全的人，而且这个灵更与世人接触。使人担心的是，这种“圣灵式的基督论”，容易把耶稣降格为一个仅是被圣灵充满的先知，而不是三位一体上帝中第二位格的圣子。耶稣被上帝的灵充满而成为神圣，就成了传统异端“嗣子论”(Adoptionism)的一个现代版本。但支持“圣灵式基督论”的学者喜欢引用保罗说的话：“然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来”(罗马书 8: 11)，以及彼得的话：“因基督也曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前；按着肉体说他被治死；按着灵性说他复活了”(彼得前书 3: 18)。保罗与彼得指出，基督的复活乃是圣灵的作为；而圣灵从未叫一个先知从死里复活。换言之，基督的复活不仅印证了基督在生时的一切言行与宣称，更是说明复活是三位一体上帝的事件。对嘉士柏而言，耶稣与圣灵的关系，证实耶稣的神圣性。<sup>①</sup>尽管我们不否认这种看法，但为了避免被人误会是一种“嗣子论”，我们认为耶稣与圣灵之间的关系，具有两重意义，一方面，从基督的神性而言，是圣灵向人表明、说明而不是做成了耶稣是完全的神，因为他们之间的关系从恒古已经是三位一体之间的密切关系；另一方面，圣灵使道成肉身的耶稣成为一个完全没有犯罪的人，得称为上帝完美的形象。他们之间的关系，应视为神一人之间最完善的关系。这应该是一个比较准确的观点。

上文所提出的证据都是说明新约作者如何用种种不同称号去肯定耶稣的神圣性，但人们不禁问，耶稣认为自己具有神性吗？假如我们的问题是，耶稣有没有直接宣称自己是上帝，答案是没有的。他从来没有说过：“我是上帝”。但他所作所为的种种不同的事中，绝大多数是只有上帝才能做的。其中最重要的一个例子是耶稣在迦百农的时候，有人从房顶放下一个瘫子，“耶稣见他们的信心，就对瘫子说，小子，你的罪赦了”(马可福音 2: 5)。赦罪



只能是上帝做的事，对人来说，除非耶稣认为自己是上帝或有上帝的权柄，否则他就是说僭妄的话。当时在场的文士心中正是这样议论，本来耶稣说“你的罪赦了”或说“拿你的褥子行走”是同样容易的，但他还是说了前一句，为的就是“要叫你们知道，人子在地上有赦罪的权柄”（马可福音 2：1—12）。在这一件事上，尽管耶稣没有直认他是上帝，他的行为却明显表明他相信自己拥有上帝的权柄。耶稣不仅认为自己有赦罪的权柄，他也认为他有修改或废除律法的权柄。十诫在犹太人的心目中是上帝颁下的诫命，是神圣的。但有一天耶稣的门徒在安息日因为走路饥饿在田里捡了麦子来吃，这原来是不容许的。但当法利赛人质问耶稣时，他的回答是：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的。所以人子也是安息日的主。”（马可福音 2：23—27）相信没有任何犹太人，除非意识到自己是上帝或与上帝有同等的地位与权柄，敢称自己是安息日的主的。

耶稣在世上的时候不仅意识到他有上帝的权柄，也意识到他与他的父神有一个特殊的亲密的关系，他称呼父神为“阿爸，父”。新约圣经学者一致认为这样称呼上帝是耶稣的特点，也是他首创的。<sup>②</sup>他认为他自己与父神的关系紧密程度，以致他可以说：“人看见了我，就是看见了父。”（约翰福音 14：9）对耶稣来说，这并不是很奇怪的事，因为在他心目中，他与上帝是一体的。所以他又说：“我与父原为一。”（约翰福音 10：30）耶稣意识到自己的神圣性最有力的证据是他知道自己的先存性，他敢对犹太人说：“还没有亚伯拉罕，就有了我。”犹太人显然知道耶稣这话是把自己等同于永恒的上帝，因此拿石头要打他。在他的私祷中，他亦意识到他在世界之前已与上帝同享荣耀：“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”（约翰福音 17：5）最后，审判仅是上帝的权利，但耶稣亦宣称他会在末世的时候审判世人，他说：“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时

候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前，他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般。把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。……王又要向那左边的说，你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”（马太福音 25：31—34……41）显然，耶稣理会到他自己与上帝有同等地位，且拥有权力去做一些只有上帝才有权力去做的事。

耶稣的神圣性与他的救赎作为之间的关系，在讨论基督论中是一个十分重要的方法论的问题，因为它涉及到基督论与救赎论之间的先后关系。我们是应对基督的神圣本性有所肯定之后才去理解他的救赎作为呢，还是先对基督的工作有所了解，然后才归纳出对基督的神圣本性？

对这个问题，第 3、4 世纪的教父亚他那修比较重视基督的救赎作为，他不仅把基督论与救赎论紧密地连在一起，而且基督的身份在颇大的程度上是由他的救赎工作而确立的。他认为既然只有上帝能拯救人类，而耶稣作为临在人间的救世主，他的作为就是确立他是上帝的身份的证据。在宗教改革时期，这种观点大行其道。梅兰希顿（Melanchthon）说：人是通过耶稣基督的救赎作为才知道他是谁的，人是借助知道基督的好处才了解与认识基督。路德的基督论也强调基督救赎的功能。这种强调基督的救赎作为有两大优点：首先，它把世人的救赎与救世主紧紧连结在一起。人可以从一个纯抽象的理论形式去理解基督的本性，而对基督在他自己身上的作为一无所知或视若无睹。但反过来，人却不可能在经历与描述基督救赎的作为后而不把这些作为联系到基督的神圣本性上去。换言之，救赎论必然推导出基督论，后者也是前者的预设。这种进路的另外一个优点就是它具有恰当与实际的神学意义。人从基督的救赎行为中获得好处，无疑会对人生转化产生影

响，这对了解基督的本性具有意义。若非如此，基督论就很容易成为一种枯燥无味的学问。

然而，强调救赎论先于基督论的做法也有不少缺点，当人把基督的作为及他对人的好处作为基督论的起点时，就会容易产生一种倾向，让人从一己之需要及满足这些需要为起点去塑造基督的本性。这会导致一种片面的基督论。更值得注意的是，过分从救赎论的角度去建立基督的身份会引发另一种不良的倾向，就是把基督约化为一个事件。宣扬基督变为宣扬一个有救赎内容的基督事件(Christ-event)，而不是一位救赎的位格上帝。这正是当代的布特曼把耶稣基督“非神话化”的结果。同样蒂里希亦是过分地强调基督救赎的功能，关于基督本性的问题亦相对来说较少。这就导致他提出基督事件的普遍意义是与一个“基督原则”比较与耶稣基督本身更大关联。基督作为一个神圣的位格者的身份被一个抽象化、理性化的关于基督的观点完全遮盖了。<sup>③</sup>把基督论转变为一个有救赎内容的“基督原则”，这是一个不被基督教神学所接受的严重的偏差。能够比较中肯地评估基督论与救赎论之间的关系的是当推潘能伯格(Pannenberg)，他说：“耶稣的神圣性和他对我们的释放与救赎意义的关系，可说是紧密到了无以复加的地步。……这尤其可说是现代基督论的一个特征；人再不能把耶稣基督的救赎工作与这个具有神性和人性的人分开……”<sup>④</sup>事实上，救赎论不仅与基督相连，更与人如何了解自己(人论)息息相关，人若不认为自己需要救赎，也就自然不会承认耶稣的工作有救赎意义，耶稣的神圣地位也不会被接受，而且是完全无关痛痒的事。

## 耶稣启示上帝

耶稣的神圣性更是与他的启示性相关连的。耶稣基督把上帝

本身向人启示，这是基督论一个关键性的观点。上帝“临在”于耶稣的生命中，通过他用一个特殊与特定的方法把自我启示给世人。约翰尤其强调耶稣显明了上帝这一点：“耶稣对他（腓利）说，……人看见了我，就是看见了父……”（约翰福音 14：9）。上帝透过圣子耶稣向世人说话与作为，因此看见耶稣就如看见上帝自身。耶稣是上帝的自我启示，上帝通过耶稣显明自己。这种神学思想在当代德国神学占有重要的位置。例如，莫尔特曼在他的《被钉十字架的上帝》中，说明了在十字架上的基督就是上帝。<sup>⑤</sup>巴特的整套巨著《教会教义》更是辩证这样一个信念：就是上帝的启示和教会的神学全是建基于上帝之道之具体言说。换言之，上帝的临在于耶稣基督是上帝的自我启示。最后潘能伯格更认为耶稣的复活不仅印证了耶稣的一生有上帝的同在；这种同在还有自我启示与末世论的意义。因为只有末世所有人类都复活时，上帝的自我启示才会达到它的完备的终结。对潘氏而言，自我启示是与上帝本身不能分开的。启示者与被启示的内容只能是一致的。所以说在耶稣基督里上帝自我启示这句话的真正意义是不仅说明耶稣具有神圣性，甚至不仅是说耶稣就是上帝，而是说上帝就是基督的样式（Christlike）。<sup>⑥</sup>

### 耶稣基督的人性

尽管本世纪神学界对耶稣基督之人性的关注与讨论相当冷淡，基督教神学传统却历来极为重视耶稣之人性。理由是相当简单的：若耶稣不是具有完全的人性，他就不可能赎人类的罪，为人类作“挽回祭”。人与上帝之间不仅隔了一个本体上的鸿沟，因而与上帝在本质上并无相同之处，人还因为罪的缘故与上帝隔了一个道德上的鸿沟。人凭自己的本性与德行都无法跨越这二重阻隔，只有具有全然神性与全然人性的耶稣才可以在神人之间成为

一个桥梁。换言之，耶稣的人性从救赎的意义来说，与他的神性具有同等的重要性，二者缺一不可。同时，若耶稣不具有完全的人性，也就不能成为人类生活的模式与典范。人更可以质疑耶稣的资格：若耶稣不具完全的人性，他就不能体会人经历的苦罪与引诱，他就不会理解与同情人的遭遇，为世人承担罪过以及成为人的模范就更谈不上了。因此，肯定耶稣的全然人性是极其重要的神学课题。

从圣经的角度而言，耶稣拥有与一般人无异的人性是不容置疑的。我们从上帝的形象去理解人性时（见第5章），曾经强调人是身心的整合体。耶稣作为人亦是一个身心的整合体。尽管耶稣是由母亲通过圣灵而受孕，但成为胎儿之后，耶稣作为一个胎儿却与其他的胎儿无异。圣经记载约瑟带着怀孕的马利亚回到伯利恒报名上册时，“马利亚的身孕已经重了……产期到了”（路加福音2：5—6）。这意味着胎儿的成长是渐进的，与一般的妊娠并无二样。且在生下来之后满了八天，耶稣受割礼，证明他的生理构造是属于正常的男孩子（路加福音2：21）。在成长的过程中，路加两次强调耶稣的身体发育极其正常；第一次在耶稣头一回到耶路撒冷受割礼之后，他描述耶稣“渐渐长大，强健起来……”（路加福音2：40）；第二次是在耶稣12岁再从耶路撒冷回拿撒勒之后，路加记载说：“耶稣的智慧和身量……都一齐增长”（路加福音2：52）。这证明耶稣在童年与少年的身体成长与其他小孩无异。耶稣的完全人性也包括了他在生理上的限制，当耶稣在旷野受魔鬼的试探时，“他禁食四十昼夜，后来就饿了”（马太福音4：1—2）。耶稣从犹太走到加利利经过撒玛利亚的叙加城时，他走路困乏，感到口渴，就向撒玛利亚妇人要水喝（约翰福音4：3—7）。这两段的记载证明耶稣与常人一样会感到疲倦、口渴与饥饿。耶稣的完全人性最后亦见于他的肉身经历死亡，路加有清楚的交待：“耶稣大声喊着说，父阿，我将我的灵魂交在你手里，说了这话，气就

断了”（路加福音 23：46）。耶稣与所有人类一样，经历气断而亡。

耶稣不仅在生理上有人的特征，在理智上亦是如此。耶稣成长时，路加已经记载他“充满智慧”及他的“智慧与身量（都一齐增长）”（路加福音 2：40，52）。耶稣的智慧尤其显示在他对人的洞察能力上。例如，他看出拿但业是一个心中没有诡诈的人（约翰福音 1：47）；又有一次文士与法利赛人希望在耶稣于安息日替人治病的一件事上抓耶稣的把柄，但耶稣早就知道他们的意念（路加福音 6：6—8）；耶稣也看出彼得将会不认他（马太福音 26：34），甚至门徒犹大将会出卖他（马太福音 26：25）。耶稣的智慧在于“他知道人心里所存的”（约翰福音 2：25）。按圣经的记载，耶稣亦拥有人喜怒哀乐的种种感情。耶稣多次提到他自己心中的喜乐（约翰福音 15：11，17：13），而在迦拿的婚宴中，我们看出他亦乐意分享他人的喜乐（约翰福音 2：1—11），甚至以水变酒供应婚宴中的客人。耶稣亦会因人的无知与心硬而发出正义的愤怒（马可福音 3：5；10：14）。我们看见耶稣最具人的感情的一件事，就是当耶稣所爱的马大和马利亚的兄弟死了，耶稣因为众人的伤心“就心里悲叹，又甚忧愁”。并且“哭了”（约翰福音 11：33—38）。最后，在他自己受难之前，耶稣更经历了一个无辜的人面临政治与宗教联手迫害时会产生的一般的正常的反应，他“惊恐起来，极其难过……心里甚是忧伤，几乎要死”。在这里，与其说耶稣是懦弱，倒不如说是他的真实人性的流露，在这种生死危机面前，刹那间的恐惧与难过，可以说是人之常情，而耶稣最后顺服上帝，更体现了人最大的勇气与最高的气节，说：“然而不是从我的意思，只要从你（上帝）的意思”（马可福音 14：32—36）。

上述各方面的记载足以说明耶稣是一个身心整合体，具有一般人的身心特征；耶稣惟一与人不同的是他是完全没有过犯的人。因此，耶稣的“完全”人性，指的是量与质二方面的。因此，他的门徒也常见证耶稣是一个人。彼得在五旬节的讲道中就说：“上

帝藉着拿撒勒人耶稣，在你们中间施行异能奇事神迹……”（使徒行传 2：22）保罗在论述人的死与复活时也说：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来”（罗马书 15：21）。显然，在保罗心目中，亚当是引进死亡的人，而耶稣是引进复活的人。从死亡到复活的救赎工作，只有具有完全神性及完全人性的耶稣才可胜任。“因为只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”（提摩太前书 2：5）

### 童女所生的耶稣

耶稣既然有完全的人性，从现代生物学的角度而言，他除了从马利亚那儿获得 23 个染色体之外，圣灵无疑通过一种超自然的方法，使耶稣在他母亲未与任何男性有性行为的情况下，获得另外一组相应的 23 个染色体，且包括一个男性的“Y”染色体。世人可能永远无法知道圣灵是如何将一些男性的染色体或一些精子输进马利亚的身体里使她的卵子受精，但一个受精卵的存在，且这个受精卵经过在马利亚身体内不同的发育过程，在成熟后产下为男婴耶稣这事实却是不容否认的。然而，人常会问一个这样的问题：耶稣道成肉身为人，为何一定要通过童贞女？从基督教传统立场而言，一般认为若耶稣降世是通过常人的男女交配而生，则耶稣仅能是人，却不能同时既是神又是人。这说法似乎意味着只要没有男性介入妊娠过程，生下来的婴儿就自然拥有神人二性。这是没有道理的；而且也不容易理解为什么上帝不可以通过男女交配而产生一个人类胚胎，同时把神圣性赋予胚胎，使产下的婴儿有神人二性。换言之，童贞女受孕是道成肉身的必要条件是不容易成立的。

另一种颇为人接受但却不是真有说服力的观点认为，若非童贞女所生，耶稣便不能做到一辈子不犯罪。言下之意是说，人的

罪性是由父亲的精子或在男女性交的过程中传达。前者似乎就意味着所有人类的女性都没有原罪或不能传达原罪，后者则认为男女性交本身就是罪恶，但这是希腊哲学二元对立的思想而不是圣经的立场，因此这两个理由都是不充分的。但这却道出了另外一个问题：假如我们不接受罗马天主教的立场，即认为圣母无原罪，而相信马利亚就如世界上其他女子一样有原罪，耶稣既出于马利亚，那么耶稣是否无原罪，即在上文“人的罪性与罪责”一章所讨论过人在本性上有犯罪的倾向呢？历来的学者们对这问题并没有达成共识。若按圣经的立场，世人都因亚当犯罪而继承罪性，那么马利亚没有理由没有原罪，耶稣亦不能幸免。巴特认同这个立场，他认为耶稣与所有其他人类一样继承了人的腐败，但同时他亦克服所有使人倾向犯罪的内在与外在因素而没有犯罪。<sup>⑦</sup>但亦有学者持相反的立场，他们认为圣经既然称耶稣为“圣者”，这就是耶稣没有原罪的证据。当天使告诉马利亚她将会受圣灵的感动而怀孕时说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。因此所要生的圣者，必称为上帝的儿子”（路加福音 1：35）。学者认为因为圣灵的“成圣”能力，耶稣得以避免了原罪的败坏，保存了他神圣的圣洁。但这个观点却是极之牵强的。而且它没有提供一个合理的解释，为何圣灵必须临到一个童贞女才可以保存耶稣的圣洁，因为没有特别理由马利亚不可以与约瑟交配，然后圣灵再临到马利亚身上，把父母的原罪消解，或发挥圣灵的“成圣”能力来保护耶稣。

我们认为一个比较可接受的解释是，耶稣既然出自一个与一般女人无异的马利亚，他便自然与人类有份，既与人类有份则自然是诞生在人类扭曲与邪恶的人际关系网络之中。换言之，耶稣的神圣性无疑与上帝的永恒圣洁是连贯的，但耶稣的人性与人类的堕落也是连贯的。耶稣就如其他世上所有的人一样生下来便活在一个罪的状态与条件中，这状态就像一个罗网一样包围着每一



个人，包括耶稣。从这种定义去理解“原罪”，则认为耶稣亦有“原罪”亦未尝不可。因为若耶稣不是与其他世界上的人一样在这罪的罗网中挣扎，他又如何能够理解、同情与拯救活在罪的罗网中的人类呢？第4世纪在那西安斯的格里戈利就说过：“人性中任何一部分耶稣没有承担的，那部分的人性也必不蒙救赎。”因此，耶稣与人类的堕落不能无份，但可以强调的是，他同时亦被圣灵充满，且完全顺服在圣灵之下，在这情况下，尽管耶稣是活在罪的罗网中，或说承受了“原罪”，但他一生保持圣洁而没有犯罪。耶稣由童贞女所生的真正意义不在于要证明耶稣的神圣性和没有原罪，而是要证明一个具有完全人性的人，活在这个罪恶世界上而能完全不犯罪仍是一件可能的事。在完全顺服在圣灵的指引下，耶稣活出完全的不犯罪的人性。第一个亚当活在伊甸园原是可以不犯罪的，但他却犯了罪，世人亦因此陷入一个罪的状态中，人类从此不可以不犯罪。但圣子道成肉身成为第二个亚当，被圣灵充满，生活在不可以不犯罪的状态中，却胜过一切内在与外在的试探与引诱而可以不犯罪。旧的人类（除了亚当与夏娃）都是通过男女交配而生的，他们都活在不可以不犯罪的氛围中。第二个亚当是上帝新的创造。因为上帝要引进一个新的创造，通过圣灵让童贞女怀孕标志着人类生育的新方法：圣灵的介入与人的顺服是新人类开现必具的条件。<sup>⑧</sup>耶稣是第一个如保罗所说他是“初熟的果子”的新人类。这是上帝的救赎计划的一部分。基督徒亦相信，当他们成为基督的门徒时，亦会被圣灵充满，只要他们顺服在圣灵之下，抵挡原罪使人犯罪的倾向，他们也会逐渐脱离罪的控制，过一个效法基督的圣洁生活。

### 逻各斯与基督

早期教会的一个重要的神学任务就是在教会内外维护耶稣的

神圣性；在教会以外要应付希腊的思想文化，而在教会以内，则是要抗衡不承认耶稣的神圣性的异端学派如伊便尼主义（E-bionitism）及亚流主义（Arianism）。前者认为耶稣仅是一个有特殊魅力与特异功能的异人，不管他的能力有多么大，他仍仅是人；后者则认为，作为神的儿子，耶稣是受造之物，具有难得的光荣，但却不是与上帝同一本质。为了面对教会内外对耶稣神圣性的挑战，早期护教的先锋查士丁（Justin Martin）将当时在中期柏拉图学派与晚期古希腊斯多亚学派颇为盛行的“逻各斯”（logos）概念，用以阐述与理解基督的身分与本性。“逻各斯”在哲学上的意思是“言说”或理性，当时被普遍认为是人类所有知识的终极来源。使徒约翰也曾用这词来描述上帝的“道”，但约翰的“道”却是超越希腊哲学的“逻各斯”，因为约翰不仅强调“道”的先存性，他更看重他的位格性。作为造物主，“道”是生命的源头：“凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头……”（约翰福音 1：3—4）而且“道”成肉身，临在世上的耶稣。所以“逻各斯”在当时以不同的角度被教徒与非教徒所共同接受。查士丁在此基础上指出“逻各斯”在世界是以不同的形式出现的，故非教徒的哲学家也会对“逻各斯”有部分的认识，这就如同旧约时代人们亦可通过“神性显现”（theophany）对“逻各斯”获得一点却非全面性的认识。但耶稣基督却把“逻各斯”完全地显明于世界，因为基督就是“逻各斯”；因此，世人便可以完全地接近与了解上帝的“道”：耶稣基督。

这种以“逻各斯”为基础发展起来的基督论被第 3 世纪的奥利金作了进一步深化。这位教父认为在道成肉身的过程中，耶稣的灵魂与“逻各斯”紧紧的结合起来，以致基督的灵魂与逻各斯有共同的性质与特征。“逻各斯”在基督里成为肉身，在基督论最大的意义是基督成为上帝与人类之间的中介。基督作为神人中介的观念，在宗教改革时为加尔文所采用，但他把这中介的功能从

对真理的认知转到个人的救赎上，基督被解释为上帝救赎人类的中介。总而言之，以“逻各斯”为中心的基督论，在理解耶稣基督启示上帝与完成上帝的救赎使命都担当了一个中介的角色。但作为中介，基督必须同时具有神性与人性，而人性与神性又如何同时共存在基督的身上，这便成为一个重要的神学课题。

### 耶稣基督的神人二性

自第5世纪的查尔斯顿大公会议（Council of Chalcedon，公元451年）以来，耶稣基督具有完全的神性与完全的人性已成为不争的教义。教会坚持这样一个信念，耶稣基督作为救世主，为世人赎罪，使世人与圣洁的上帝恢复关系，他必须具有完全的神性；但同时耶稣基督的救赎若要有实际的功效，他亦不能不拥有完全的人性。换言之，救赎的来源是上帝，救赎的对象是人类，欠缺了任何一方都不能起到中介的作用。而且在耶稣基督的身上，神性与人性必须结合起来，否则他也就不能完全地成为上帝与人类之间的鸿沟的桥梁，因此教会持守圣经传统，历来一致坚持耶稣具有神人二性。

圣经作者们同时肯定耶稣的神圣性及他的人性，并且同时视耶稣为一个单一的主体。耶稣明显理会到自己是神的儿子，具有神圣性，并且在道成肉身之前，与父神同享荣耀。在一个祷告中他曾说：“父阿，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”（约翰福音 17：5）但神人二性结合于一身的耶稣，却毫不犹疑地与常人一般地以一个主体“我”自居。这也是使徒约翰的理解：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”“道成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”（约翰福音 1：1；1：14）这段经文说明，取了肉身的“道”的行动是单一主体的行动。对

他的描述也是对一个单一客体的描述。约翰毫不犹豫地接受了耶稣基督的神性与人性，以及他的神人二性的结合。因此耶稣基督能够有效地担当堕落人类与圣洁上帝之间中保的角色：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督”（约翰一书 2：1）。使徒保罗也是同样地理解耶稣基督的神人二性以及二性之结合为一主体。他说：“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生、且生在律法以下。”（加拉太书 4：4）对保罗来说：最大的奥秘，“就是上帝在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里”（提摩太前书 3：16）。保罗这两段话的意义在于他领会到，道成肉身之前、之后及再回到天上的耶稣基督是同一个主体。正因如此，他才发挥了中保的作用：“你们从前远离上帝的人，如今却在基督耶稣里，靠着他的血，已经得亲近了。”（以弗所书 2：13）“……我们脱离黑暗的权势……迁到他（上帝）爱子的国里。我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”（歌罗西书 1：13—14）

### 独一本性论

在基督教神学的萌芽时期，埃及的亚历山大学派主张耶稣基督仅有“独一本性”（*monophysitism*）。但以亚细亚（当代的土耳其）一带为基地的安提阿派则认为耶稣基督具有“二重本性”（*dyophysitism*）。两派在第 6 世纪开始便彼此对抗。到现代的 19 世纪，更有学者提出所谓“倒空基督论”（*kenoticism*）。但人性与神性在很多方面基本上是对立的，因此关于人神二性如何并存、如何结合，及神人二性之间存在什么关系，这些都是很复杂的问题，在下文我们对每一种立场作一个简略的分析。

“独一本性论”从第 2、3 世纪在希腊教父的重地亚历山大城开始，在第 4 世纪时，亚里乌长老及他的追随者相信耶稣基督是

一位低于上帝、高过人类的被造物，他不可能与上帝同等而拥有上帝的神圣性。以亚他那修为首的亚历山大学派则反对亚里乌的立场，坚持基督的神性及他因而有的救赎功能。亚他那修对圣子道成肉身的解释有一名句：“上帝成为人，好让人能够成为上帝。”换言之，上帝若要把人成为圣洁，让人与神圣的生命有份，上帝也必须首先与人性有份，或与人性结合。在此前提条件下，亚历山大学派特别看重“逻各斯”承担人性这个概念。对这派的学者来说，“逻各斯”不仅临在于人，例如在旧约时代临在于先知的身上；而且如使徒约翰在他的《福音书》1:14所说的“逻各斯”“成”了肉身。“逻各斯”不仅进入人性，还将人性与自己的神性结合为一。换言之，在圣子未降世之前，“逻各斯”是在“无肉体”的状态中存在；在圣子降世之后，“逻各斯”与人的身体合而为一。道成了肉身，但耶稣却仍保持仅有一个本性，这是亚历山大学派所坚持的。问题是耶稣的肉身在这个合一体中的位置是什么？可以说，亚历山大学派认为耶稣基督拥有的惟一本性，基本上是“逻各斯”的本性，即是神性。但对于“逻各斯”是如何与人性结合而成为灵魂与肉体兼而有之的人，而同时耶稣的人性又可以完全不影响他原来的神性等问题，亚历山大学派却没有说清楚。当时亚他那修有一位门徒名为亚波连那里乌(Apollinarius)，他提出耶稣的灵魂是神性的，他的身体是人性的。但他的观点不仅含有浓厚的二元色彩，而且有倾向把耶稣的神性与人性对立起来，因此，不被其他亚历山大学派成员认同，且在公元381年的君士坦丁堡大公会议上遭到否定。在会议中，西尔认为耶稣的神人二性是如何统一根本不需要也不可能解释，因为它是一个不可理喻及不可言明的奥秘。

虽然独一本性论对耶稣基督仅有一个本性的立场不为正统神学所接纳，且在公元415年的迦克墩第四大公会议再被否定，但这观点对确立耶稣的神圣性却具有极大的意义。逻各斯的本性既

是融进了耶稣的人性，以致基督的独一本性是神性，这固然可以解释他能在海上行走，或将水变酒等种种的超自然的作为，但却不能同时解释何以耶稣多次表示对于某事情的无知以及他在肉体上的需要、限制，甚至软弱。这些都不可能从耶稣独一神性来理解的。为了解答这难题，教父更提出了一个在教父时期极为重要的教义：“属性的交流”（communication of attributes, communicatio idiomatum）。神人二性既然是有某种实体性（substantial）的结合，它们各自的属性亦需被理解为是可以畅通无阻地混合交流的。而且属性的交流，从分量的角度而言，是按需要而定。即是说，当耶稣在施行神迹需要某些神的属性时，他便会“支取”多一些神的属性。但二性的实体性结合与属性交流的立场，也令亚历山大学派在其他一些教义上陷入另一种尴尬的处境。其中一个受到冲击的教义是与上帝在十字架是否有受苦的问题相关连的。早期教会深受希腊文化的影响，上帝受苦这样的一个结论是不被接受的。但也有亚历山大派学者，如拿西安苏斯的格里戈利，就坚持属性交流的观念，始终认为上帝在十架上的确经历苦难，否则“逻各斯”就不能是真正的取了肉身。基督教改革鼻祖马丁·路德及当代的莫尔特曼可说是重新认真地应用“属性交流”的则，而且在这基础上建立他们“被钉死的上帝”的十字架神原学。

## 二重本性论

与亚历山大学派的独一本性论相异的是所谓安提阿学派的二重本性论。这学派的前身可说是始于第2世纪末的“嗣子论”。简言之，“嗣子论”认为那撒勒人耶稣在施洗约翰为他在约旦河施行浸礼之前仅是一个凡夫俗子，具有高尚品格且过着一个敬虔的生活，与上帝特别亲近。在受浸礼之后，耶稣蒙上帝恩宠，收为嗣

子成为上帝的儿子，并赐圣灵降在耶稣身上，使他大有能力行各样神迹奇事。换言之，耶稣基督不是“道”（上帝）成肉身，而是凡人被提升为上帝。假若上帝没有将耶稣继嗣为子，耶稣这人仍会在世上过着一个常人的生活。“嗣子论”最重要的意义是将耶稣的人性完全独立于他的神性，与圣经记载的耶稣为圣灵感动童贞女而生大不相同。因此嗣子论在公元268年在安提阿正式被否定。安提阿学派虽然在很大程度上与嗣子论是一脉相承，但却在耶稣基督的神人二性论上作了相当大的修正。与嗣子论比较，安提阿学派的学者比较依赖希腊哲学，他们认为救主既然降世是要把上帝与人类联系起来，基督同时具有神人二性是很自然的事。所以这一学派认为耶稣基督是完全的神，亦同时是完全的人。

与亚历山大学派不同的是，安提阿学派不认为持神人二性这一观点便必然否定了基督的整体性或统一性，以及需要接纳某种人性被融神性的立场，因为对他们来说，基督的神人二性是可以完美地合并在一起的。但二性是如何完美地合并呢？在上文我们已经讨论过亚历山大学派认为“逻各斯”承担（assume）了普遍的、抽象的人性，所以基督的人性可说是融入了“逻各斯”的神性而成为一个统一、独一与和谐的本性。安提阿学派对这种观点不表赞同；他们认为亚历山大学派的独一本性论对基督的人性存有很大的错误。他们指出“逻各斯”承担的不是普遍的人性，而是一个具体的、特定的个体的人。在耶稣基督里，人性与神性保持它们个别独特鲜明的身份与特征，它们不相混合也不互相影响，但却是紧密的联系在一起。这派的学者相信在基督耶稣里，两个独特的本性被连接在一起（synapheia），就如一双男女因为上帝的旨意结合为夫妻，但丈夫与妻子仍然保留个别独特的身份与特征。同样，神人二性在耶稣基督里的结合，也是由于上帝的旨意才得以成就与持续。

但安提阿学派的观点亦容易给人一个错误的印象。以为“逻各斯”与耶稣的人性之间的关系，就如人在身上披上一件风衣，风衣不是身体本身的一部分，而是暂时的，随时可取下的。因此这学派虽然保留了神性与人性各自的独特本性，但因为它过分强调神性与人性的相对独立地位，神人在本性的连合（*hypostatic union*）这一点上，却显得相当薄弱，更不容易谈得上属性的交流了。但这学派的立场却让人们轻易地回避了上帝受苦这一神学上的难题，把十字架的苦难都归为耶稣人性上的经历，与耶稣的神性毫不相干，这是二重本性论一个重要偏差的地方。然而二重本性论再经修正后，最终被接纳为正统的基督论。这修正观点是在公元449年由罗马主教利奥（Leo）提出。他认为基督是一个神圣位格（*divine person*），在道成肉身的过程中，人性与神性被联结起来。他认为在神人二性结合的一事上，关键是在基督的位格。换言之，神性与人性是在基督的位格里得到联系结合为一的。利奥主教这个有相当创见的观点调和了亚历山大学派与安提阿学派之间的一些分歧，因此它最终在451年的查尔斯顿大公会议被接纳，成为正统古典基督论的基础。查尔斯顿公议对基督的二重本性是这样说的：“（耶稣）是惟一的基督，是子，是主，是独生的，被承认具有二性，不相混淆，保持不变，不存在分裂，不存在隔离。二性的联结不会破坏二性之间分别拥有的特征；神性与人性会合在一个位格、一个实质之内，他们个别的特点反而得以保存。”<sup>⑨</sup>

在基督教神学的发展历史中，安提阿学派之过分强调耶稣的独立神性与人性亦在后世导致甚多极具争议性的问题与人物。其中最为著名的是聂斯托里（*Nestorius*）的基督论。聂氏认为基督的神性与人性必须严格地划分开来，他同时否认耶稣作为一个人与临在他身上的逻各斯有任何有机性的结合。但与此同时，他也否认耶稣的二性仅是一种道德上的联合，并且强调在基督的位格



中，二性的“联合”是一种自愿的安排。究竟聂斯托里的基督论是异端还是正统，到今天还没有定论，但他的门人过分地偏向于耶稣的人性却是有的，而他们的主张对当代也有极深的影响。其实聂斯托里派和拉丁语系的佩拉纠都犯了同一毛病，骨子里认为耶稣基督仅是人类的一个道德典范，他们的主张表面上是相同，但背后的理由却有很大分别。聂斯托里派的偏差是由于它的基督论过分偏重基督的人性，而佩拉纠则是对人性抱有过分乐观的看法，认为人的救赎基本上无需诉求于耶稣的神圣性；耶稣完美的人性和他树立的崇高的道德典范，尤其是他在十字架上的死更是提供了自我牺牲的爱的榜样，人只需效法耶稣的榜样，人类可以自救。

现代的启蒙思想似乎亦继承了这一传统，对耶稣的神圣性重新下了一个新的定义：耶稣的道德操守体现了一个与上帝有密切关系的人的典范。19世纪的基督教自由派神学吸纳了理性主义思想，更将耶稣的神圣性以耶稣的“宗教人格”（religious personality）而取代之。在这个替换过程中，基督信仰感人之处不再是道成肉身救赎人类之上帝，而是耶稣的内在生命给人造成的强烈感染力，引起人对爱、美与公义等情感的共鸣，信仰的根基与确据由上帝的救赎转移到人的心灵共鸣。20世纪的蒂里希亦持类似的立场，认为耶稣的重要性不在于他是否是上帝的儿子，而是因为他的象征意义：耶稣象征了一种特殊的伦理与宗教原则。换言之，耶稣在历史上有无出现过其实是无关痛痒的事。而且，若这个象征不是耶稣而是其他的人亦无妨，只要把这个宗教原则带出来才是最重要的。这种想法对宗教多元化的学者如希克等尤有吸引力，因为由此引申，除了耶稣之外还可以有其他同等有效力的伦理典范和其他通往超越的上帝的途径。这自然就不再是基督教神学了。人通过这途径接触到的也不是亚伯拉罕与耶稣的上帝；人所获得的救赎也不是基督教神学定义中的救赎。明显在基督教

的发展过程中偏差的基督论历代都不断地在重复。<sup>⑩</sup>

### “虚己”的基督论(Kenotic Christology)

这种基督论是在17世纪时在德国提出的。“虚己”一词是希腊语“kenosis”的汉语翻译，原意是“倒空”。这个理论认为按圣经福音书的记载，尽管耶稣具有神性，但他没有把上帝的能力完全显露出来。当时这种说法又分成不同的两派：一派认为基督是秘密地使用他的神性力量(krypsis)，另一派认为基督是故意放弃使用他神圣的属性与能力(kenosis)。很明显的是，两派都赞成耶稣拥有神的属性，问题是究竟是他放弃使用他拥有的超自然能力还是秘密地在使用？一般而言，“倒空”(kenosis)的说法是相对占上风的。但我们认为基督的“倒空”却只能说是局部的，因为他的很多作为仍然显示了某些神性的力量。例如，在道成肉身的过程中，基督放弃了全知、全能及无所不在等形而上的神圣属性，但却保留了全善、怜爱及圣洁等道德性的神圣属性。但到了19世纪却出现一种彻底的“倒空”的基督论。这批学者引保罗在《腓立比书》2：6—8说的：“他（指耶稣）本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式，既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”有些学者认为，根据此经文，基督甘愿降卑，放弃一切神圣属性。换言之，在道成肉身的过程中，三位一体的圣子完全将自己降为一个人。这种“倒空”的基督论无疑强调了基督的人性，但却无可避免地要求人们接受这样一个结论：道成肉身的事件，根本可有可无，或道成肉身基本上改变了上帝的本质。后者似乎颇受本世纪“受苦的上帝”神学家青睐，起码在他们的神学中，他们得到一个类似的结论。

## 历史的耶稣

现代的基督论在很大的程度上是回应启蒙运动的历史观的。启蒙思想的历史观极其复杂，它对基督教信仰的质疑，基本上可归结为三个问题：（一）新约成书于公元第1至第2世纪，距今遥远，人们怎能保证它的历史可靠性？（二）就算它的历史可靠性可以确立，对于一个在历史上出现过的耶稣，人凭什么认为他的所作所言有跨越时空的普遍价值意义？启蒙主义神学家的代表人物莱辛（Lessing）曾辩称，人类的理性比基督更具普遍性。与此相关的是（三），一个差不多二千年前的世界观里传达出的天国信息在今天如何有适切性？这些质疑导致启蒙理性主义神学家们认为新约圣经所记载的耶稣不是真正在历史中出现的耶稣，而是由门徒加工润色及经过神学诠释的耶稣。例如他们认为耶稣是上帝的儿子，耶稣的复活等都是由于教义上的需要而附加上去的，只要把它们除去，耶稣原本的历史面貌便会呈现，那时人们就会发现耶稣不过是一个普通的宗教老师。在18世纪德国的学者韦玛鲁斯（Hermann Samuel Reimarus）把新约圣经中关于耶稣的论述，他认为神话的部分剔除，并明确地区分了一个“历史的耶稣”和一个由耶稣门徒炮制出来的“信仰的基督”。

此后在德国便触发了超过一个世纪的“追寻历史的耶稣”（Search for the historical Jesus）的运动，和另一与它相关的“耶稣的生平”（the life of Jesus）的运动。后者的代表人物包括施特劳斯（David Strauss）与仁南诺（Ernest Renan），他们主要的目的是发掘历史上的耶稣的内在生命与品格作为解释耶稣感动人的真正原因，以及后世信仰基督的基础。至于“追寻历史的耶稣运动”最为人熟识的当为本世纪的哈那克（Adolf von Harnack）。他的学说成就可被视为整个“历史的耶稣运动”的最高峰，但同时

亦被视为是整个运动的终结。他相信历史上的耶稣的纯朴宗教教导，都被他的后世追随者们引进的希腊思想扭曲至面目全非。在他一个名为“什么是基督信仰”的系列讲座中，他认为耶稣的信息主要是上帝的父性，人灵魂之无限价值，崇高的公义与爱的诫命。有学者批评说，与其说这个便是历史上的耶稣，倒不如说是哈那克自己希望看见的耶稣。这是因为哈氏受到理性主义的影响，认为“神迹”是有违自然规律的事件，因此是无可能发生的。耶稣所行的所谓“神迹”被他理解为是第1世纪巴勒斯坦人用来解释他们无法理解的事件的方法。<sup>①</sup>但就如其他受理性主义影响的神学家所犯的同毛病，哈氏在抨击传统的正统神学在历史上的偏差的同时，却忽略了自己采用的历史研究的方法也是同样具有“相对性”的。换言之，他们发掘出来的“历史的耶稣”，说是第1世纪巴勒斯坦的神话耶稣，也可以说是18—19世纪欧洲启蒙理想的耶稣。

在19世纪末与20世纪初第一次世界大战前，基督教自由主义神学所吹捧的“历史的耶稣”就开始受到批判。例如史威沙(Albert Schweitzer)和韦斯(Johannes Weiss)就指出，把历史的耶稣所有的教导，尤其是关于“上帝之国”的教导约化为个人内心的伦理操守与理想，这种做法实在有违在福音书记载的耶稣对天国的了解；这是与历史不符合的。史威沙指出福音书记载的耶稣明显认为天国是一个时空的实体，而且这个实体的出现会在他自己第二次重临世界时发生。尽管史氏本身作为一位自由主义的神学家相信耶稣的天国观是错的，但从寻求历史耶稣的角度而言，他是比其他学者更能够忠于历史的真相。<sup>②</sup>此外威特(William Wrede)亦指出，神学与历史是有着不可割断的纽带关系。他以马可福音为例，指出马可无疑是通过历史来申述他的神学立场，而在这个过程中，历史本身与对历史的诠释已融为一体，后世若要坚持在马可的叙事作品中寻找一个所谓纯历史面貌的耶稣，把其

中的所谓非历史性记载剔除，归根到底，无非是删掉一些启蒙理性文化所不能接受的资料，但这些东西是否真是“非历史性”的，其实亦没有一个绝对客观的判断标准。因此介定历史性与非历史性的记载其实是不大可能；寻求历史的耶稣是徒劳无功，所得来的结论可说是空谈。

基于上述等理由，20世纪又有部分神学家完全放弃了寻找“历史的耶稣”，认为这基本上是无意义的工作。而采取此立场最有名的代表有学者布纳，巴特与布特曼等人。布纳认为基督信仰的基础不是历史的基督，而是使徒与门徒对基督的见证与教会关于基督的宣告(kerygma)。布纳不是否认福音书内记载的耶稣不具历史性，他称在历史上道成肉身的基督为“在肉身的基督”。但他认为这些历史资料不是世人认识基督的重要的知识来源。认识基督的知识来源来自对基督的见证与宣告，这基督他称之为“肉身后的基督”。对布纳来说，信徒的信心是由于教会宣告的“肉身后的基督”而产生，但他也同意，人在接受基督之后，“在肉身的基督”是会在个别信徒的身上产生意义，深信基督是如何进入人类历史拯救人类，并经历世人的苦难与引诱等，以至每一个相信他的人，尤其在情感与精神上，都可以与道成肉身的基督“相遇”，并从历史角度去认识他。信徒的信心因“肉身后的基督”而建立，并透过“在肉身的基督”的历史事实而得到印证与增加。换言之，具历史性的“肉身的基督”与非历史性的“肉身后的基督”还是有相当大的关连的，但无疑布纳相信后者在基督教信仰的建立是比前者更重要、更具决定性的。<sup>⑬</sup>

另一方面，布特曼采取一个极端的立场，他认为基督信仰的重心完全不在“历史的耶稣”，而是在“宣告的福音”，历史仅是“宣告”所依附的载体。对布氏而言，所有关于基督的事件，关键的还是需要通过福音的“宣告”以及人的信心去审察，人才会发现它们原来表明的是上帝神圣的审判与其救赎作为。福音的宣告

对人类最重要的意义亦在于宣告的上帝的作为，而不是偏重宣告的历史载体——“历史的耶稣”。<sup>⑭</sup>但我们并不认同布氏这种偏激的立场，把宣告与宣告的历史载体断裂，完全放弃福音的历史性。我们不禁要问：没有历史的耶稣的言与行，基督论何来一个合法的理论基础？假如历史上的耶稣是一个专门撒谎的骗子，而其门徒及教会宣告关于上帝神圣作为的福音却是由这骗子的历史为载体的，难道这是有道理吗？历史的耶稣的记载与耶稣自己所宣扬的应该具有一定的关系，福音的宣告才有其合法的地位。但这种关系必须通过科学与历史的方法进行验证。像布特曼那样，完全排除耶稣历史的一面，是把基督神学与信仰从本根里削弱。

从救赎意义而言，布特曼更进一步区分了所谓“历史的耶稣”与“信心的基督”，实际上是把救恩的主动权从上帝转移到人。按圣经的传统，上帝的救赎是通过耶稣基督在十字架上的作为，而人之获得救赎是通过圣灵在人心的工作。二者都是上帝的主动。但布氏的区分方法，就把救赎变为主客之分：耶稣的死是客观事实，但获得救恩与否则在乎人主观上的回应。这不仅使“信心的基督”比“历史的耶稣”来得重要，而且人的主观信心成为获得客观救赎的途径。甚至可以说，人的主观回应构成了历史耶稣的客观性。对布氏而言，历史上的耶稣，若没有教会的宣告与人的信心的回应，根本没有宗教意义。这样，历史的耶稣的独立性便完全失去，甚至沦为人的宣告和信心的衍生物。与此同时，“历史的耶稣”与“信心的基督”之间的界限便显得模糊。又因为历史记载的耶稣的一切神圣言行完全在乎人怎样宣告与接受，耶稣的神圣性以此途径去理解与接受他的人的人性便容易产生混淆。布特曼真正的态度是让基督徒的宣告取代历史的基督。甚至可以说，耶稣的十字架本身并无救赎的力量，没有圣灵在人的宣告与信心上工作，十字架与历史的耶稣是无价值的历史陈迹。但布氏把圣灵融入人的宣告与反应之中，以致圣灵的工作与人的灵性亦混淆不

清。这样一来，救赎的主动性，无论是出于基督或圣灵，都完全转移到人的手中。我们认为基督教神学正确的立场是神的救赎的历史作为（历史的耶稣），与人的宣告与回应（信心的基督），完全是三位一体上帝的第二位格耶稣与第三位格的圣灵的作为。布氏把“历史的耶稣”与“宣告的福音”/“信心的基督”割断，最终的后果是把上帝救赎的绝对主动性与人之被救赎的绝对依赖性摧毁。

从 20 世纪的 60 年代开始，神学界又试图把布纳与布特曼等学者的一些矫枉过正的“非历史性”神学立场修正，做成一个有异于 18 世纪末至 20 世纪初的新的寻求“历史耶稣”的运动。这个可被称为第三波的寻求历史耶稣的运动的立场是，新约圣经的福音含有“宣告”与“历史”两种元素。福音书无疑包含不少神学性的“宣告”，但作者却不是无中生有地虚构出这些“宣告”，而是根据有关耶稣的历史资料而作出种种的“宣告”。耶稣自己在历史上所宣扬传讲的（preaching of Jesus）与门徒或后人对他的论述与宣告（preaching about Jesus）是有连贯性的。（福音的“宣告”是建立在历史的基础上的。）也就是说：“历史的耶稣”与“信心的基督”是连贯且一致的。所以 18 与 19 世纪追求的“历史的耶稣”与 20 世纪追求的“历史的耶稣”可以说是对立的。前者动机是把“历史的耶稣”与“信心的基督”断裂，目的是削弱新约圣经“宣告”的可信性。后者的动机是把“历史的耶稣”与“信心的基督”联系在一起，以加强新约圣经“宣告”的合法性。因此，这两场运动表面上似乎有关连，名称上亦没有多大区别，但实质的精神主旨却是大相径庭的。

“历史的耶稣”与“信心的基督”可以说是理性与信心这个老问题的一个现代版本。前者是通过理智去理解，后者是透过信心而获得。教父奥古斯丁对这个问题给后人不少启示：信心导至理解。信心虽然是先行，但信心不是永远脱离理智；信心仅是一个

起点，理智最终让人理解从信心获取的知识。同样，“信心的基督”无疑是通过宣告与信心的回应而获得，但“历史的耶稣”让人的理智去印证“宣告的基督”。理智愈发理解“历史的耶稣”，对“宣告的基督”的信心愈增加；反过来说，对“宣告的基督”的信心愈增，对“历史的耶稣”的理解，尤其其他的种种神迹愈发明白。可见，理性与信心是互动互惠的。“历史的耶稣”与“宣告的基督”也不是对立，而是相互印证的。当耶稣在世上时，施洗约翰差人问耶稣说：“那将要来的是你么？”（路加福音 7：19）——这是“信心的基督”的问题。耶稣回答说：“你们去把所看见所听见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”（路加福音 7：22）——这是“历史耶稣”的印证。

### 基督复活的事件与意义

基督从死里复活是“历史”（理性）与“信仰”（信心）之间关系的最典型的一个历史个案，也是基督论讨论的焦点问题。受启蒙思想所影响的神学家们对耶稣复活的立场是全盘否定的。由于启蒙思想家强调理性的超然地位，以及历史之必需经过反复验证才可信，神迹惟一可以被验证真伪是神迹事件本身能够重复地发生。因此，学者如莱辛（Lessing）等基本上不相信基督复活是真实发生过的事件。因为复活神迹自耶稣之后便从未再发生过，这种传说的可信性大大减低，或甚至于无。莱辛的理由是基于他没有第一手的资料，可以印证这一历史事件，所以复活的神迹只能算是被传说的神迹。启蒙主义所持的立场的前设之一是宇宙实存是一个理性的秩序，人类与这理性秩序有份，所以他有足够的认知能力去理解宇宙的运用。任何理性不能接受的事物就是不存在的。由此类推，假如宇宙中存在着理性不能明白的“奥秘”，按照



启蒙思想的倾向，那个“奥秘”也就不存在。换言之，神迹不可能发生是一个启蒙思想的先验性的前设。但启蒙思想却没有充分论证理性是宇宙实存惟一的秩序，亦没有客观地认真考虑过人的理性的限度，反而在没有足够证据下，便坚持人类的理智有足够的自主性与权威性去获取一切知识，完全无需假借外界而来的力量，或依赖超越理智的知识途径（如启示）。就如我们在上文已经提及到，这种立场本身就是违反理性原则的。

假如启蒙思想家的立场是对的，复活事件也从未发生过，那么我们不得不提出一个问题：新约作者为何要大力宣扬基督的复活？学者韦玛鲁斯相信耶稣的门徒和福音书的作者都是在说谎。史乍斯用“神话”这范畴来解释复活的传说；与韦玛鲁斯相同的是，史乍斯并不相信复活是一个客观的事实，但他不认为复活的记载是耶稣门徒的谎言，而是因为他们对耶稣在主观上的怀念，而通过心理上的投射机制而产生的一种幻觉，然后以“神话”方式记载下来。因为神话是一种原始文化的表达方法，所以圣经的作者不是在虚构事实，而是他们在主观上对耶稣的怀念与追忆的最佳表达方式。在第1世纪的巴勒斯坦的文化背景下，这种神话式的记述完全是合法的，且为人们所接受的。从这个角度来看，复活的耶稣不是基督信仰的基础，而是信仰的产品。至于何以有五百多人能同时同地投射出一个耶稣复活的幻觉，史乍斯却没有作出一个合理的解释（参看哥林多前书 15：6）。从现代心理学的角度而言，把复活事件解释为幻觉是站不住脚的。

本世纪的布特曼同样认为基督复活不是客观历史事件，而是在门徒主观经验里发生的事情。不仅如此，他更认为耶稣从死里复活，是门徒的信心的成果。换言之，是门徒的信心把耶稣从死里复活过来，更将他提升进入福音宣告的领域，把他挂在门徒口边的“宣告”中。耶稣是在门徒的福音宣告中复活的，而不是确实地从坟墓中活过来。布特曼这种以生存论去解释复活事件，不

为与他同时代的神学家所认同。巴特指出圣经记载的“空的坟墓”是相当有力的证据，足以反驳基督复活是门徒主观臆测出来的事件的观点。但这并不代表巴特就承认基督复活就是一件客观性的历史事件。首先，巴特激烈反对以历史作为信仰的基础的原则；事实上，他一直拒绝用批判性的历史方法去审视福音书，他尤其认为人们对基督的信仰不是由于那个空的坟墓，而是由于一个复活了的基督。他认为复活牵涉到的不是一件单独的事件，而是一组理念与多个事件交织而成的结果，因此它本身是不能被科学等历史方法验证的。因此，复活只能是超理性的历史事件。<sup>⑮</sup>

潘能伯格质疑巴特对基督复活的历史性的否定态度。他认为基督复活不仅是一个可以作为被审核的历史事件，而且在神学角度来说也是必需的。他承认福音书没有提供一个关于耶稣的详尽的历史，但从使徒的见证，一个历史的轮廓是可以见到的。与巴特明显有异的是潘氏认为信仰必须以宣告与历史为基础。潘氏这种立场是与他自己的独特的历史观有关的。首先，他反对人用现代的科学历史验证方法去重建第1世纪的历史图景。因为那时的历史文化是可以接受超自然现象的，后者根本就是历史的一部分。其次，他反对传统神学把人类历史与上帝神圣救赎历史区分起来。他认为，耶稣的一生言行与作为，包括他的受难与复活，都是人类历史的一部分。因此，信仰与神学必须完全建立在对人类历史的分析上。他甚至认为启示本身就是一个公开的及带有普遍意义的历史事件，与世界上其他的历史事件不同的仅是它在信徒心中是上帝的作为。因此，在方法上而言，研究耶稣的历史与一般人类的历史并无两样。

潘氏的历史观还包括另一个独特之处，就是他认为研究历史的方法应该包括从历史的终结的角度，尤其对人类历史整体的理解他认为更必要从历史的终结着手。潘氏认为人类历史的终局已经在耶稣基督的历史中被预期予以揭露。具体而言，就是在人类

历史的终局，世人都要从死里复活；从这个“预期揭露人类历史终局”的意义来说，耶稣的复活不仅是一客观的历史事件，且是诠释人类历史的钥匙。进一步来说，在第1世纪的犹太文化背景与历史传统中，耶稣的复活只能有一个独特的意义，就是显示了上帝的大能。对在当时的犹太人来说，若不是上帝的旨意与作为，耶稣复活是不可思议的事。因此耶稣的复活，也就印证了他是基督，是上帝的儿子；耶稣在生前宣称关于他自己与上帝的种种亲密关系。都在复活的事件中全部得到确认。对潘氏而言，耶稣复活的历史事件，不仅揭示了人类历史的终局，它同时印证了耶稣基督的神圣性。他特别批评启蒙思想的历史视野太为狭隘，充满偏见而且完全是“人类中心”（anthropocentric）的历史观，视人的观点为惟一可以被接受具有规范性的历史观点。在涉及耶稣基督复活这一事件上，这种狭隘的启蒙历史观早就预设了“死人不能复活”的结论，因此所作的有关历史研究不外乎是如何把结论放回历史的描述当中去而已。换言之，启蒙历史观的“耶稣没有从死里复活”的看法是其历史研究的前设，而不是从研究而达到的结论。潘氏认为必须将这种预设排除，人才能持一种中立的客观立场去研究该问题，从而获得一个合理的结论，这是启蒙思维未能做到的。<sup>①</sup>

总的来说，正统基督教神学历来坚持耶稣的复活是一个历史的事实。人也许需要很多从上帝而来的圣典，通过信任才能明白与接受这事实，但复活的历史事实却是与基督教信仰的救赎意义有关键性的关系。人类的救赎与基督在当代的適切性，全赖于基督复活的事实。

#### 注释：

① Walter Kasper, *The God of Jesus*, tr. By Matthew J. O'Connell

(New York, N. Y. ; Crossroad Publishing, 1991), pp. 202—210.

② Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, Vol. 1 (S. C. M. , 1971).

③ Paul Tillich, *Systematic Theology* Vol. 2. (Chicago: university of Chicago Prwess, 1957), pp. 150—180.

④ Wolfhart Pannenberg, *Jesus—God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), pp. 38—39.

⑤ Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, tr. By R. A. Wilson & John Bowden (New York, N. Y. : HarperCollins Publishers, 1991), pp. 235 - 249.

⑥ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 2, tr. By Geoffrey W. Bromiley, (Grand Rapids, Mi. ; Eermands, 1994), pp. 363—372.

⑦ Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol 1, pt 2, pp. 151—155.

⑧ Colin Gunton, *Christ and Creation*, (Grand Rapids, Mi. : Eerd-mans, 1992), p. 57.

⑨ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, rev. edition, (New York, N. Y. ; HarperCollins Publishers, 1978), p. 340.

⑩ 早期教會的基督論可參考 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* , Ibid. , pp. 280—343.

⑪ Adolf von Harnack, *What is Christianity?* (New York: Harper and Brothers, 1957), pp. 52—74.

⑫ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1964), pp. 367—371.

⑬ Emil Brunner, *The Mediator* (London: Lutterworth, 1934), pp. 158—172.

⑭ Rudolf Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Charles Scribner; s Sons, 1958), pp. 3—15.

⑮ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, ET by Geoffrey W. Bromiley, (Grand Rapids, Mi. : William B. Eerdmans Publishing, 1991), pp. 230—257.

⑯ Ibid. , pp. 343—363.

## 第八章 十字架与上帝之救赎

### 基督教的救赎观

救赎并非基督教的专有名词，世界各大宗教都宣称其有救赎的功能，而事实上各宗教亦在很大程度上具有某种救赎意义。甚至，连非宗教的意识形态如马克思主义亦被认为对工人阶级来说具有救赎的意义。由此可见，救赎不是基督教专有的。然而，基督信仰因为它具有独特的上帝观、创世观、罪观与人观，尤其将罪理解为人类与其创造的上帝在关系上的破裂，而人对这破裂状况又完全无能为力，故而认为救赎作为神—人破裂关系的复合与和好，只能由上帝采取主动。其中至为关键的正是上帝派他的圣子道成肉身降世为耶稣，成为基督救世主。因此，基督教对救赎的定义是有其独特的地方，它是无可避免地与耶稣基督连在一起的。既然是上帝派圣子耶稣作为中介，除去世人罪孽以修补神人关系，基督教坚持只有通过耶稣基督人类才能获得救赎的立场并不过分。因为只有通过基督才能获得基督教所定义的救赎，其他宗教不应该亦不可能宣称它们亦能使人获得同样的救赎。总而言之，基督教的救赎是通过耶稣之被钉死与复活而完成的。

我们若从耶稣基督在十字架上的牺牲这一角度来看基督教的救赎观，我们就更可以进一步论证基督在基督教救赎的过程中具有无可取代的位置。当中涉及到的问题是：究竟基督的十字架具

有什么样的功能？它是属于认识论范畴的呢，还是本体论范畴的？或者说：它是象性的呢？还是基本性的呢？不少自由主义的神学家认为基督十字架的主要功能是属于认识论范畴的，那就是说十字架向人类陈明上帝要拯救人类的意图，它是一个历史性的象征，表达一个永恒的真理：上帝要拯救人类。<sup>①</sup>但如果基督的十字架的主要功能是使人知道上帝的意愿，它仅是一个历史上的象征，那么，在历史上会不会有其他象征？基督教的救赎是否只能算是种种救赎途径当中之一种？

对于这个问题，基督教正统的神学家坚持认为耶稣不仅揭示了上帝拯救人类的意图，他更在人类的时空里把这个意愿付诸于行动，执行并完成了这个意愿。基督教神学持守的一个坚定不移的立场是，只有通过历史上出现过的独特的耶稣，人类才能获得救赎。整个宇宙，包括人类，他们过去的、现在的与将来的命运与结局，无不系于这位拿撒勒人耶稣的降生、受难与复活。独一无二的基督与普遍的人类，就是如此被连结起来的，这是创造者的创造的拯救计划的核心。莫特曼在《受苦的上帝》一书中提出十字架的意义是“上帝在他儿子十字架的事件上，把世界的苦难变为己有。”<sup>②</sup>莫氏在这里想说明的是，十字架并不是上帝受苦的一个典型例子；上帝愿意承受世界的苦难无疑是具有普遍意义的，但这个具普遍意义的意愿却完全依赖于耶稣在十字架受苦的特殊事件。所以莫氏更提出一种说法：耶稣的十字架是三一上帝承受苦难历史的开端。<sup>③</sup>这一切都是强调十字架的基本性，特殊性与无可取代性。基督的十字架的基本性体现在这样的一个事实：没有十字架，救赎便不能完成。当代英国神学家根顿(C. Gunton)强调世界上的罪恶皆因为基督的生、死与复活而在本体意义上而言被战胜。从个人的罪而言，基督亦取代了人的位置，替人而死。在基督的十字架，世界及其中的每一个个体都获得了一个新的开始，一种新的存在与新的生命，而不仅仅是获得一个新的启示，或是

一种新的知识与一个新的榜样。<sup>①</sup>换言之，基督教神学的救赎观的关键之处不是“怎样”救赎，而是“谁”在施行救赎以及“谁”被救赎。圣经中描绘救赎的种种图像欲要表述的不是一个具有普遍性真理的抽象思想，而是关于道成肉身的上帝之耶稣基督的生平事迹，以及他如何在十字架上拯救世上的每一个人。这正是基督教救赎观独特的地方。

### 圣经传统中耶稣基督赎罪的意义

(1) 赎罪祭 以耶稣基督的死为世人赎罪的观念首先必须置于旧约时代犹太民族的献祭制度的背景来了解。在新约时代之前，犹太人若有抵触上帝律法的，必须由祭司代献祭赎罪。赎罪在希伯来文中对应的最常用词是“Kaphar”，原意是“遮盖”的意思。犯罪的人的罪咎由于被转移到祭物那里（通常用的是牲畜），因此他的罪得以被遮盖。在新旧约的圣经传统中，献祭是具有双重的涵义的，一是指为所犯的罪作出一种抵偿或补偿（expiation），中文可以译作“赎罪”。另一个意思是指劝解、抚慰或调和（propitiate），中文一般译作“挽回”。我们分别讨论这两重含义。作为一种抵偿或补偿，耶稣基督的“赎罪祭”无疑是代替了人类为自己的罪该作的补偿。旧约先知以赛亚预言耶稣的死乃是世人的赎罪祭，他说：“我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和華使我们众人的罪孽都归在他身上。”（以赛亚书 53：6）人类的罪通过耶稣之死在十字架上被转移到这位受苦的仆人身上。难怪乎施洗约翰一看见耶稣就说：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的”（约翰福音 1：29）。在犹太传统中，无瑕疵的羔羊是一种重要的赎罪的祭物。耶稣自己亦意识到他来到世界是为了成为世人的“代替者”（substitute），他曾说：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。”（约翰福音 15：13）这话是耶稣在他受难的前一晚所说的，

他心中想着的无疑是他将要代替世人死在十字架上。而最具讽刺意义的是，与法利赛人同谋要杀耶稣的大祭司该亚法用一个嘲笑的口吻对犹太人说：“你们不知道什么。独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”（约翰福音 11：50）该亚法不自觉地说出了这个真理，约翰的解释是：“他这话不是出于自己，是因他本年作大祭司，所以预言耶稣将要替这一国死。也不但替这一国死，并要将上帝四散的子民，都聚集归一。”（约翰福音 11：51—52）换言之，耶稣基督的赎罪祭不仅是代替犹太这一特别被拣选的民族，更是代替全人类。

使徒保罗亦常将耶稣基督的死与献祭这一主题联系在一起。他对哥林多教会说：“……我们逾越节的羔羊基督，已经被杀献祭了”（哥林多前书 5：7），同样他也对以弗所教会说：“……基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物，献与上帝”（以弗所书 5：2）。他尤其喜欢把基督的救赎与耶稣的血连结在一起，这也是与献祭的主题密切相关的。“上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明上帝的义……”（罗马书 3：25），人亦“靠着他的血称义”（罗马书 5：9）。保罗亦强调耶稣的十字架的代赎不仅是为犹太民族，而是世人的代替者，为世人的罪作出抵偿，他说：“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了……”（罗马书 8：32）；“惟有基督在我们还作罪人时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（罗马书 5：8）。因为保罗说这两句话的对象多是外邦人，因此他就说明基督的舍命不仅是为犹太民族。保罗甚至说基督为人类成为“咒诅”（中文圣经译成“受了咒诅”），好把世人从律法的咒诅中赎出来。他与其他新约的作者都一致认为耶稣基督的死，代替了世人应担当的惩罚，替世人的罪作出了抵偿。然而在众新约圣经作者中，对于耶稣基督为世人的罪成为祭物这一主题，作出最意味深长的诠释的是《希伯来书》的作者。他说：耶稣基督“不用山羊和牛犊的血，用自己



的血，……成了永远赎罪的事”（希伯来书 9：12）。换言之，耶稣基督所作的赎罪祭是一劳永逸并且是永恒的，代替了在旧约里一切以牲畜为祭的祭物。这与其他新约圣经作者的看法是一脉相成的。不仅如此，作者更指出耶稣基督不仅是赎祭的祭物，他同时是献祭的大祭司。这一点是有着极其重要的意义的。因为这意味着，耶稣基督作为神人的中介是集祭司与祭物的双重身份于一身：作为完全的赎罪祭，他的赎罪效应是一劳永逸的，成就了人类永恒的救赎。“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”（希伯来书 10：18）；作为大祭司，“基督献了一次永远的赎罪祭，就在上帝的右边坐下了”（希伯来书 10：12）。在上帝面前，这位永恒的大祭司今天仍在不断地替世人祈祷。

（2）挽回祭 新约的作者们一致认为耶稣基督不仅是代替罪人的赎罪祭，他更是献给上帝的“挽回祭”。即是说，耶稣基督的死不仅将世界人类的罪转到他自己身上作为一种抵偿，它更抚平了上帝因人类的罪恶面引起的忿怒。作为犹太人的使徒保罗，对上帝的圣洁是深信不疑的，他认为人的不义不仅抵触上帝的诫命，更招致他的忿怒。他说：“原来上帝的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”（罗马书 1：18），但同时上帝差他儿子来到世界死在十字架上作“挽回祭”；“我们既靠着他的血称义，就更藉着他免去上帝的忿怒”（罗马书 5：9）。

当代不少学者不赞同将耶稣的死理解为一种代替人类的献祭，尤其作为平息上帝怒气的“挽回祭”。首先，他们提出的异议是为何上帝不干脆地把人的罪赦免了，却在要求赎罪之同时，又差自己的儿子来作替代，岂不是把一件简单的事情弄复杂了吗？他们甚至认为人也有时会宽恕冒犯了自己的人，何以慈爱的上帝不能做到这一点呢？这种怀疑的立场其实是不理解上帝公义与圣洁兼备的属性。上帝不仅是公义，他更是在他创造的世界里维持公

义的上帝。若在毫无条件的情况下便把世人的罪都赦免了，这就等于说犯罪无须有任何的后果，善与恶是等同的。这样，世界就没有善恶之分，亦没有伦理道德可言。进一步说，人宽恕别人最重要的动机之一是因为人知道今天是别人冒犯自己，明天可能是自己冒犯别人。人明白到彼此之间都有相互不足之处，即使圣人也难免会有错的一天。但这种说法却不能应用到上帝那里，因为上帝是完善的，这尤其指他绝对的圣洁，因此任何罪恶都是与他的本性敌对，也是对他直接的侵犯。

亦有学者用另一个理由来反对“挽回祭”的观念，他们辩说上帝既是爱，又何以因人的罪而生出忿怒？他们甚至认为假如圣子因为爱世人甘愿上十字架为世人死，以这样的行动才能平息上帝的忿怒，这岂不是表示在三位一体的上帝内有矛盾与冲突，有一种爱与忿怒的对立吗？<sup>⑤</sup>这种反对的观点其实是建立在一种错误的观念上，以为爱与忿怒是不能并存的。我们认为没有理由说忿怒的父神必然是没有爱。耶稣在世界的時候不断强调他来到世界是他父神的意思，他说：“我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。”（约翰福音 6：38）约翰更明确地说：“因为上帝差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。”（约翰福音 3：17）换言之，圣子来到世界死在十字架上不是圣子单独的行动，而是圣父与圣子共同参予的爱行动。使徒保罗亦说：“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了……”（罗马书 8：32），充分说明了上帝有爱世界的心。可见，圣父与圣子爱世人的心是一致的。我们可以说，上帝的公义要求赏善罚恶，但他的爱同时提供了赎罪的解决办法；表面上似乎是对立的上帝的公义与慈爱，在基督的十字架上被统一起来了。

此外，亦有学者对耶稣作为“代替者”替世人的罪而上祭坛这种观念提出异议。首先他们认为上帝差他儿子来到这世界为世人顶罪这种行动本身就是不公平、不公义，因此也不道德。这就

好比一位法官判了甲有罪，却找一个无辜的乙去代替甲承受罪责。但这个比喻却忽略了几个关键的细节。首先，那位顶罪的代替者，尽管他是无辜，但却是完全心甘情愿地替犯罪者代罪的。耶稣基督亲口说明他的行为是出于自愿的：“没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约翰福音 10：18a）。其次顶罪的是创造的主宰，他是被定罪的人的创造者，以及掌管他的命运的上帝。进一步来说，宣告世人有罪的上帝其实亦有参予承担世人的罪；上文我们已经讨论过圣父与圣子有同样的爱心去救赎世人；同样，在替世人赎罪的十字架上，圣父与圣子亦同受苦难。当代德国神学家莫特曼对这有深刻的体会，他说：“在十字架上，圣子担当被父神遗弃之痛，而圣父亦担当了丧失爱子之苦。”<sup>⑥</sup>这充分说明因公义与圣洁而宣告世人有罪的上帝是与他儿子一起承受替世人赎罪的。最后，圣子替世人顶罪除了赎罪与平息上帝公义之忿怒之外，他在十字架所要成就的更包含把邪恶彻底的消灭。因此，把这种“代替”说成不公平、不公义与不道德都是不合理与不适切的。

亦有学者认为耶稣基督代罪不合理之处在于耶稣虽然愿意替世人承担罪咎，但这不等于耶稣的义就可以算在世人的头上，世人因此而称义。他们辩称一个罪人怎能因他人的义而成为义人呢？表面上看来这种说法确实有些道理，罪恶与公义的确不能用银行转账的交易方法来处理。但我们必须澄清一个基本的观念，将耶稣的义算为罪人的义事实上也不是一种简单的商业性的交易，因为在下文讨论“因信称义”一节时，我们会更详细地说明人的称义的关键是在于人与基督连结在一起。使徒保罗尤其强调救恩是“在基督里”发生的。既然人类与基督的死与复活有份，因而也与基督十字架的益处有份，十字架的众多益处之一就是罪得以赦免，藉此分享基督的义。他说：“在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。”（哥林多前书 15：22）但在与基督一同复活之前，罪人更与基督一同死：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的

人，是受死归人他的死么……我们若在他死的形状上与他连合，也要在他复活的形状上与他联合。”（罗马书 6：3，5）换言之，耶稣基督不仅替我们死，亦与我们一同死。当基督与人一同死，一同埋葬，一同复活时，“我们一举一动有新生的样式”（罗马书 6：4），并且“从前虽然作罪的奴仆，现在（既从罪里得了释放，就作了义的奴仆）”（罗马书 6：17—18）换言之，耶稣所谓成为赎罪的“代替者”，不是仅仅替罪人作出补偿，他更是与罪人联在一起。在公义的上帝眼中，基督十字架的义完全盖过了罪人的不义。称义的结果是，在基督里被称义的人渐渐更新，生命不再被罪捆绑与支配，而是被义的光照与引导，行走在义路上。只有这样理解耶稣基督作为罪人的“代替者”以及罪人被“算”为义人，我们才能明白耶稣基督的代替标志着一种人神之间一种新的关系的建立，而不是一个商业的交易。赎罪是神一人之间关系复和的恩典，而不是在自由市场流通的一种货品。

（3）释放与赎价 在犹太的传统中，上帝的救赎作为往往与释放紧密的相连。对犹太人而言，他们在旧约时代获得的最大的救赎是上帝呼召摩西将犹太人在埃及为奴的处境下释放出来，迁移到上帝应许给他们的“流奶与蜜之地”的迦南。耶和华对摩西说：“我的百姓在埃及所受的困苦，我实在看见了。……现在以色列人的哀声达到我耳中，我也看见埃及人怎样欺压他们。故此我要打发你去见法老，使你可以将我的百姓以色列人从埃及领出来。”（出埃及记 3：7—10）如果说旧约时代犹太民族所受的是异族的欺压与侵扰，那么在新约时代压制人的不是别国的统治者而是撒旦的权势。当时世人最需要获得的救赎是使自己能从罪与死亡的束缚中被解放出来。耶稣清楚知道世人所处的这一光景，他在回答信他的犹太人时说：“我实实在在地告诉你们，所有犯罪的就是罪的奴仆。”（约翰福音 8：34）然而，我们知道若要释放一个奴仆，在古代社会一般是需要付出赎身的代价才可达到。但是耶

稣对世人罪恶的释放方式却很独特，他道成肉身，受难至死，就是“……特要藉着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”（希伯来书 2：14b—15）。耶稣知道要把世人从“掌管世界的王”与“死亡权势”中释放出来，他不仅要道成肉身，“并且要舍命作多人的赎价”。（马可福音 10：45b）使徒保罗亦知晓耶稣基督作为神人之间的中保，担当着一个“赎价”的角色，他说：“因为只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。他舍自己作万人的赎价。”（提摩太前书 2：6）当耶稣基督付出舍命的救赎价后，魔鬼的作为才得被消灭，世人的罪也才能被清除，因为“犯罪的是属魔鬼，因为魔鬼从起初就犯罪”（约翰一书 3：8）。这正应验了旧约时代先知以赛亚的预言：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由。”（路加福音 4：18；参看以赛亚书 42：7）耶稣知道世人只有接受他付出的赎价才会从罪与魔鬼的权势下被释放出来，重获自由，所以他说：“……天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”（约翰福音 8：36）

（4）复和 “复和”是与赎罪和释放有着紧密关连的另一个基督教救赎观的主题。人因为自身的罪行与有犯罪倾向的本性，他的整个生存处境是在持续的与神对抗为敌的关系中。被造的人与创造者上帝的关系破裂，尽管上帝仍不断向人类施恩典，但人的叛逆与顽梗根深蒂固已成为他的本性，因此上帝需要差儿子来到世界舍命救赎世人；完成了新约圣经作者笔下描述的复和行动。耶稣基督的死成就了人与神之复和。复和不是人心主观上的一种改变，从叛逆转变为顺服，而是一个客观的事件——十字架的事件。所以保罗说：“因为我们作仇敌的时候，且藉着上帝儿子的死，得与上帝和好……”（罗马书 5：10）而且，上帝是复和行动的主体，叛逆的人是复和行动的对象，就如保罗说“上帝在基督里，叫世

人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上”（哥林多后书 5：19）。所以复和是上帝赐给人的礼物，当人接受复和这礼物后，他便享有与上帝和好关系所带来的好处。换言之，只有在接受复和的客观事实之后，人才会在主观意义上经历复和及它带来的好处：“既已和好，就更要因他（耶稣）的生得救了。不但如此，我们既藉着我主耶稣基督，得与上帝和好，也就藉着他，以上帝为乐。”（罗马书 5：10b—11）与上帝和好产生的效应，首先是人得与上帝亲近，进到他面前：“你们从前远离上帝的人，如今却在基督里，靠着他的血，已经得亲近了。”（以弗所书 2：13）其次，人与人之间亦因为与上帝的和谐关系而成就了和睦。“因他使我们和睦，将两下合面为一，拆毁了中间隔断的墙。而且以自己的身体，废掉冤仇……（藉着自己造成一个新人，如此便成了和睦”（以弗所书 2：14—15）保罗虽然在这段经文里讨论的是犹太人与外邦人之间的仇恨，但我们亦可视之为人与人之间的仇恨的一个典型例子。人类是无能力去解开人与人之间的仇恨的，因此世界的和平还有待人类愿意接受上帝已经赐下的复和与救赎的恩典。

### 神学传统中耶稣基督赎罪的意义

基督教神学传统在不同时代对十字架有不同的理解，但这并不代表它对十字架的理解是随着人类思想或社会文化而变易，而是由于两个主要的原因。第一，圣经本身就用了不同的图像去描述与表达耶稣的十字架的意义，以及人类在不同的处境中从十字架中获得种种不同的益处。其次，基督教神学承接二千年的时间跨度，十字架的赎罪功能若要在不同的社会历史处境及时代都产生作用，神学的反省与诠释必然要按照不同时代的需要而强调十字架某些特别适合于那时代的意义，而相对地省略无直接应用效应的其他内容。例如，生活在不同时代的群体可能面对罪咎、疏

离、不道德、愚昧或压迫等各种作为人类罪孽显示的问题，相应地，十字架的宽恕、复和、成圣、光照与释放等意义便会在这些时代里显得尤其贴切。十字架意义多元化的表达不仅代表了不同的圣经作者背负着不同时代的文化背景，更重要的是它说明了十字架作为全人类的救赎是一个多面体，它涵盖着丰盛的、不同的意义，不能约化为一固定的理解模式。十字架的全部含义只能归结为所有模式的总和，但在某一特定的个人处境或时代背景里，某一特别的模式却往往能产生特殊有效的作用。

十字架意义的多元性亦会导至一些易犯的错误。首先，偏重某十字架一方面的图像意义去配合某一时代的需要，容易使人忽略十字架其他的意义。例如20世纪欧美流行一种观念，即把一切罪恶都视为疾病，强调借用医学的治疗手段去解决人的罪。在这种情况下，十字架的医治创伤的功能便被突现出来，而相对而言，因为在20世纪罪咎感常被认为是一种不健康的心态。十字架的赦罪意义便被忽略，甚至被故意回避；这个例子说明某一时代选择十字架的图像功能往往仅出于那一时代的文化思潮所能察觉及领会到的需要，而这些时代的需要本身就常存在着它的不足之处，或表现时代的偏见、虚伪或自欺。从这种意义而言，十字架的多元含意就不仅为某一时代提供了多样的选择，而且起了揭示那一个时代对本身自知不足的功能。其次，我们必须注意到另外一个人容易犯的错误，就是误以为圣经里不同的十字架图像的意义都是具有同等的重要性。十字架无疑具有治疗创伤、光照人类的愚昧等功能，但它最重要的意义是标志人类的罪得以赦免，上帝与人类的关系得以复和。我们可以这样说，十字架这个中心的意义在任何的文化与社会都会引起人们的不安，甚至敌对，因为它永远赤裸裸地暴露人类最黑暗的一面以及揭示他们最迫切的需要；同时它亦表明了人类完全无力自救，只能依靠上帝主动介入的救赎作为。任何涉及基督教救赎观的诠释，若缺少了赦罪与

复和这两个最基本的成分都不能算是完整的救赎论。以下我们先谈十字架一些比较次要的模式，然后才探讨最具普遍意义的十字架的替代赎罪意义以及人类因而在上帝面前称义重复和好的效益。

(一) 十字架作为爱的道德典范。新约圣经在福音书里有大量的经文揭示了上帝对人类的爱是在十字架完全地显明的。自教父时代开始，基督教神学传统就强调十字架一方面表达了上帝对人类的爱，同时亦要求人类以同样的爱回应上帝及对待我们的邻居。换言之，十字架包含的爱的意义具有相当强烈的主观效应。13世纪的亚伯拉罕就在此基础上强调十字架的爱的感染力，他提出人若与基督的爱结合，在主观会产生一股前所未有的爱的回应。

基督在十字架上的死无疑表明了上帝的爱，但若以此作为十字架惟一的意义与功能却是没有根据的。人可以问，除了十字架之外，难道神不可以用其他的方法表明他对人类的爱吗？我们不可否认爱的模式来诠释基督在十字架上的牺牲，在主观感受上的确产生了强大的震撼力。自启蒙运动以来，这模式不仅极受欢迎，且几乎被认为是十字架惟一的意义。这种偏颇的出现是因为启蒙思想一方面对冷酷无情的赎罪模式抱有极大的反感，另一方面，它对人类的罪的解释主要是诉求于人的愚昧无知，而十字架作为上帝爱的榜样基本上已经可以解脱人愚昧的罪。进一步而言，启蒙思想排斥一切为理性不能接受的超自然的人与事，因此认为耶稣仅是一个人，一位有高尚人格、愿意为人牺牲的人，他在十字架上的死，正是一种自我牺牲的殉道精神，动机是表明上帝的爱，其目的是为了激励人类以他为榜样，效果是人类道德伦理之提升。十字架作为爱的道德典范受到当代多元化主义的神学家如希克等人极大欢迎，他们认为十字架既然表明耶稣仅是一个殉道者，一个道德典范，那么在其他宗教里亦应存在着同等身份与感染力的殉道者，表明来自上帝的爱，激励人心。除了对当代多元主义神学



有重要影响外，这模式对当代持生存论思想的人亦具有相当的吸引力。“生存主义”的出现主要是为了抗议现代文化思潮把人“物”化 (reification)，完全漠视人类主观的生存的价值。与此相对的，生存主义思想家强调个体内在生命的重要性。物化的人的生存是一种“非本真的生存” (inauthentic existence)，但人通过十字架可以认识到上帝的爱，人的内在生命因而会受到激励与更新，人的主观生存意义便会大为增加，转而活出一种“本真的生存”。蒂里希的神学思想似乎就是遵循这样的理论轨迹，认为十字架的意义完全体现在人的生存意义中，至于救赎与十字架所具有的其他一切超越成分都可以弃之一旁，置之不理。

以爱的模式来诠释十字架的意义最大的弊病在于它把救赎的十字架事件的客观性转变为主观性。救赎不再被认为是在时空中发生的事件，是外在于人的上帝的作为，而仅被视作是在人心中发生的现象。在这种背景下，施莱尔马赫认为救赎是人对上帝的意识的释放，人受到耶稣基督爱的道德典范的感染，从一些低层次的意识渐渐提升到像耶稣所拥有的“上帝意识” (God-consciousness)。⑦在个人主义与经验主义备受推崇的现代文化氛围下，这种模式受人欢迎是可以理解的，但却不是我们可以接受的。这种十字架模式产生的另一个相关问题是人而不是神成为救赎事件的中心。在上文我们已经论述到圣经指出公义与圣洁的上帝，因为世界的罪而引起忿怒，更由于他的诫命被破坏，人不可避免地成为不义，但这些罪行、罪责与罪的后果都藉着救赎的十字架事件而获得解决。但这一切在爱的典范模式中却不占有特别重要的位置，甚至被认为是无关疼痒，因为这个模式注重的仅是人是否会因着耶稣的爱的典范而受到激励，从而改邪归正过一个合乎道德的生活。以爱的模式去诠释十字架的意义，更会导至另一个严重的偏差，就是在上帝的赎罪与人的被拯救的过程中，上帝的爱与他的圣洁分割开来。一旦上帝的绝对圣洁被搁在一旁，人便无须

为自己的罪面对审判,因为若上帝仅是爱而不代表绝对的圣洁,他对人的罪恶持有宽容与赦免是理所当然的,上帝若不赦免人的罪,看来反而有点不合道理。最后,反思“爱的道德典范”之所以在现、当代受到如此的欢迎的原因,归根结底是它实际上反映了人对自身评价的偏差。自启蒙运动以来,人类对自己的评价是相当乐观的。启蒙主义认为人是有理性的,他只要发挥与体现其内在蕴藏的潜质,自然会成为一个有道德与责任感的人。对人类的善性曾存有相当保留态度的康德竟然也承认人有选择善的能力,尽管他也同时认为大部分人都不会如此去选择。在启蒙学者看来,耶稣基督无疑是一个人类非常需要的道德榜样,一方面可以让人类知道自己拥有善的潜在本性,另一方面亦鼓励人努力去自我体现内在于人的完备的善。他们认为人有潜能可以自我体现与自我转化,人并且有自救能力而无须他力的救赎。这种启蒙思想最终是表明现代人不认为人类真正需要上帝的救赎与十字架的救恩,以为单靠人自身拥有的理性与潜质便能趋善去恶。

(二) 十字架作为基督的胜利与人的赎身。在上文我们已经提到,新约圣经对于基督的死与他的复活,并因此胜过罪恶、死亡与撒旦的权势有详细的描述。复活节作为庆祝基督胜利凯旋的节日,自早期教会以来都是一个不变的传统。基督作为一个胜利者(Christus Victor)的神学主题,在基督教神学传统中享有悠久的历史。它的主旨是关于基督如何与世界的邪恶势力搏斗并且战胜了它们,把人类从它们权势的掌管中释放出来。然而基督胜利却是需要付出沉重的代价的,他以自己在十字架上的死作为人类获得释放的赎金(ransom)。有人问:既然人类的释放有赖赎金的付出,若撒旦不肯交易,上帝又奈何之?为了解答这个问题,中世纪时候的格里戈利(Gregory the Great)替上帝想出了一个奇妙的解释方法。首先,他将耶稣设定为一个引诱物(诱饵),他本是圣子神,然而却道成肉身,以人的形式出现在世界,骗撒旦上钩。继而他

再设定撒旦不知耶稣既是神亦是人，于是策动在世界罪恶的权势将耶稣钉死。撒旦杀害一个完全没有犯罪而且是清白无辜的神人合一的耶稣，构成了一个越权的过犯，因而他被迫放弃奴役人的罪恶权势。但这种解释把耶稣的死看为是一个鱼饵，而不是一笔沉重的代价。更糟糕的是，倘若真是这样的情境，上帝以这样的方法欺骗撒旦，是否合乎道德显然也是很成问题的。尽管如此，中世纪教会一直对基督作为胜利者这个图像非常欢迎，亦被当时的人广泛接受。但随着启蒙运动的来临，人们对基督的复活与撒旦的存在渐生怀疑，基督作为胜利者这一模式便不再受重视。然而在20世纪第一次世界大战之后，人们一方面亲身经历了世界邪恶的力量的摧残，对启蒙主义对人性乐观的精神产生了整体的动摇，对邪恶势力的奴役性与束缚性恢复了一种相当浓厚的意识，人相信“邪恶势力”的存在不再算是一种迷信。在此其间，奥伦(Gustaf Aulen)写了一本名为《基督胜利者》的书(Christus victor)，重新提出了在中世纪时期极受欢迎的基督凯旋形象，并受到人们的普遍重视。奥伦尽量回避了中世纪时格里戈利提出的以耶稣之死作为对撒旦诱饵的不道德的解释，并坚持十字架的救赎是一种客观的成果。虽然他没有提出具有说服力的论证去说明撒旦的权势是如何被基督的十字架所粉碎的，但“胜利”及“凯旋”的图像却重新在基督教的救赎神学占一席位。<sup>⑧</sup>

然而，把基督之死看作是上帝为了人类得释放而付予撒旦赎金作为十字架的意义是有相当的缺陷的。首先，向撒旦付出赎金这一做法似乎比较接近妥协而不是胜利。其次，上帝向撒旦交纳赎金容易使人产生一个印象，即撒旦与上帝似乎拥有同等的地位。更严重的问题是，在这个模式里，耶稣基督的死既不是平息上帝的忿怒，也不是激发人内心的潜能，而是为了满足撒旦。然而从神学角度而言，圣父交出圣子去满足撒旦的要求，实在是不可思议的。圣经强调耶稣的确是释放罪人的赎金，但这“重价”是为

了满足上帝公义的要求，而非满足撒旦的要求。

况且，假如耶稣基督的死是作为付给撒旦的赎金，那么撒旦的权势又是如何被粉碎的呢？对于这一点，我们在上文已经提到，奥伦并没有清楚地交待。从神学角度而言，撒旦拥有的权力实际上并不大。“撒旦”一词原本的意思是“控诉者”，它指的是魔鬼引诱人犯罪之后，再回过头来控告人犯了罪，使人活在上帝的律例的诅咒之下。换言之，撒旦本身并没有对人定罪的权利，真正定人死罪的是律法，是上帝的公义。撒旦仅是挟持着上帝的律法来威胁人类，人所最需要的是直接从律法的咒诅中释放出来。这样，所谓的撒旦的权势便会自然被粉碎，而这正是基督在十字架舍命之死为人类做到的。使徒保罗对于这一点说得很清楚：“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（加拉太书 3：13）。因此，“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了”（罗马书 8：1）。耶稣基督的赎罪使人摆脱了死的毒勾（哥林多前书 5：56）；死的毒勾就是罪与罪的权势（哥林多后书 15：56）；而罪的权势就是律法，撒旦的势力亦因此而被粉碎。所以保罗可以夸口说：“死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒勾在哪里？”（哥林多前书 15：55）

十字架作为基督的胜利与人的释放这一模式虽然存在着不少偏颇之处，但它的理论在当代仍具有不少的適切性与吸引力，运用这种神学观点来鼓励社会变革最为著名的是《耶稣基督作为解放者》（Jesus Christ Liberator）一书的作者，南美洲神学家博夫（Leonardo Boff）。我们知道，20世纪拉丁美洲的解放神学强调的正是救赎论中让人从邪恶剥削的势力的奴役中解放出来的一面。拉丁美洲长期处在经济、社会与政治恶势力的统治下，基督凯旋式的救赎论，成为社会与政治解放的理想模式。同样，这种模式因为强调恶势力的被克胜，当代生存主义思想家如蒂里希与布特曼（Bultmann）亦极为重视，并在理论上尝试作深入的探讨。他

们认为人的“非本真存在”主要是由于处于人性黑暗面中的种种意识或潜意识力量掌管着人的行为，胜利的基督克服了人内心世界的邪恶，使人的生存状态从非本真转变为本真。这一模式在当代的被重视无疑是有着积极意义的，但如在上文已曾讨论这种取向亦反映了现代人倾向把罪完全理解为某些需要克服的心理障碍。但无论十字架的救赎功能在政治、社会或人的内心精神领域起着多大的释放效益，若把十字架的救赎意义仅仅局限于这些范围，显然是未能完整地涵盖十字架救赎的全部意义。

（三）十字架的救赎：安瑟伦（Anselm）的“满足论”。12世纪的神学家安瑟伦（Anselm）在他的名著《上帝为何成为人》（*Cur Deus Homo*）中曾提出一个“满足论”来解释救赎的问题。他根据旧约圣经内容，认为人因为滥用自由而犯了罪，破坏了人与上帝之间本有的和谐的关系，若要恢复这种关系，人必须对罪作出某种赔偿去满足上帝的损失（*satisfaction*），他的过犯才会得以清除。这个赎罪模式对于生活在在中世纪封建社会的人而言是相当合理的。人们设想创造者与被造的人之间的关系就类似当时地主与农民之间的关系，农民耕种地主的田地，每年必需向地主缴付耕种所得的地税等；假使农民不缴付这些他们应付的，地主的公义与尊严便会遭受破坏。在这种情况下，农民就必须为所亏欠的作出某种补偿来“满足”地主。安瑟伦由此引申开来，特别强调作为被造的人，其本分应是顺服在上帝的旨意之下，这是一切被造物所“应付”给上帝的。不顺服上帝就是剥夺了上帝应得的并冒犯了他的尊严。在这样的状况下，惟一的解决办法是对上帝作出加倍的补偿去满足上帝，这是人应有的责任。但安瑟伦在论证中进一步提出，为了能彻底偿还对上帝所欠的及完全能满足上帝，作为赔偿的必须是除上帝以外比一切更伟大的，但因为“除上帝以外比一切更伟大的”只能还是上帝本身，人没有这种能

力作出补偿。在这个特殊情况下，只有作为神·人两重身份的耶稣才能办得到。安瑟伦认为，耶稣作为人，他有这个责任；作为神，他有这种能力。耶稣道成肉身，他一生顺服在上帝的旨意之下，故他并无“亏欠”上帝的。他可以把生命完全地献上，替世人的不顺服作出了偿还，弥补了人对上帝的亏欠，人因而获得救赎。

对于安瑟伦的观点，有部分学者批评他在解释赔偿与赦罪之间的关系时，没有提供一个有力的神学论证，来说明人的罪是如何借着耶稣的“赔偿”而被赦免的。但我们认为这种批评其实是失之公允的，因为安氏的观点可说与后来具有强烈法律色彩与代罪模式的赎罪观完全无关。后人甚至将他误以为是“法律意义的代赎”模式的代表，这显然是更不对了。因为在安瑟伦看来，上帝拯救世人的方法并不是通过人赔偿或惩罚，而是上帝道成肉身成为人，完全站在被造的人的一边，向圣洁的创造主献上惟一完美且可以使他“满足”的顺服与感恩的祭。我们甚至可以这样认为，安氏并没有认真去解读人类的罪以及罪的后果与救赎之间的关系，他的《上帝为何成为人》一书仅是希望诠释人的状况，以及上帝必须道成肉身的缘由而已。

安瑟伦的“满足论”对基督教神学有相当大的影响，其一是强调了人类不顺服的罪的严重性；其二是指出人类无能力作出任何可以满足上帝的补偿；其三，尽管安瑟伦生活在中世纪的封建社会里，但他描述的上帝至始至终是站在人的一边的，上帝是罪人的救主，而不是指控人类的执法者。虽然我们没有任何理由简单地把安瑟伦的“满足论”与后世的救赎神学理论紧密地连在一起，但毋庸置疑，对后来改革神学将人类救赎与公义原则联结在一起，安氏却是产生了一定的影响力的。在安氏之后好几个世纪里，欧洲愈来愈重视法律的观念，神学亦尝试进一步用种种不同的模式去思考基督的死，与人的罪被赦免以及赔偿之间的关系。从

法律意义上理解基督代替人类赎罪 (penal-substitution) 的思想就逐渐占据了主流的地位。

(四) 十字架的救赎：法律上的代赎。基督教神学沿袭圣经的传统认为罪最本根性的后果是神—人关系的破裂，因此十字架的救赎是为了平息上帝因人的罪侵犯了他的圣洁与公义而起的忿怒；当人的罪得到赦免，神人关系便得以和好如初。人类本因罪应当受惩罚，但上帝因为爱的缘故让他的儿子在十字架上代替人受死，使耶稣基督的义成为人的义。这种“代赎” (substitution) 的模式可以说涵盖了圣经传统中的种种救赎图像，包括献祭、释放、赎罪、挽回（平息上帝之忿怒）及复和等。这个代赎模式亦维护了上帝的公义与爱，并完成了神人之间关系的复和，使人能够“在基督里”称义成圣，得以称上帝为“阿爸父”，分享三一神丰盛的生命。从另一个角度而言，“代赎”模式亦包含了历代传统在种种不同的文化背景中所提出与强调的诸种模式。譬如，十字架作为上帝的爱的典范，对于激励人以信心、忏悔之心与爱心去回应上帝的爱起了很大的作用。但与此同时，“代赎”模式更强调人的罪所带来的后果、罪人自身之无能，上帝必须差遣他的儿子降世，代替世人赎罪。因为这种救赎是必需的，所以上帝的爱才会更明显地彰显出来。

另一方面，“代赎”模式并不认同耶稣基督的死是向撒旦交付赎金，而是把人类从律法的咒诅中释放出来所要承担的代价。“代赎”模式一方面强调律法严苛的要求以及罪恶所带来的后果的严重性，另一方面它亦揭示了所谓撒旦的“权势”其实是在于律法对罪的咒诅。耶稣基督在十字架上的“代赎”，为世人背负了他们应当承受的惩罚，世人的罪而成为咒诅，一劳永逸地满足了上帝的律法的要求。耶稣基督以其“代赎”行动彻底地消除了撒旦的“权势”，使人不再受罪的捆绑与死的奴役。前面提及的安瑟伦的“满足论”，在理解基督“代赎”的作为时固然有很多令人可取之

处，但是他将罪解释为人的不顺服，因而冒犯了上帝的尊严。这种说法将罪的后果过分淡化，并不能完全涵盖圣经传统对罪的理解，尤其忽略人的罪破坏了上帝的律法，以致赎罪是必须的，也是不可避免的。“代赎”行动首先要满足的是律法的要求，但在世上除了耶稣之外没有一个人可以达到律法的要求，因此他可以承担世人所有的罪咎，代替罪人作了赎罪祭与挽回祭，并且胜过世界一切的罪恶，上帝的忿怒才得以平息，他的公义被重新维护，他的荣耀不再受到亏损。

在20世纪，尤其是在第一次世界大战以后，这种具有强烈法律意义倾向的“代赎”模式占据了基督教神学思想的主导位置，这其中涉及的原因是多方面的，但有一点很清楚，战争的残酷罪行更加暴露了人与之俱来的罪性，人类因犯罪而生的内疚感被显示得尤其清楚，人们更加迫切地感到人不能自救，感到救赎必须来自人类之外的力量。神学家巴特显然清楚洞察这种境况，他就特别强调人类的罪疚、上帝的公义与审判、耶稣基督的代赎以及人类的被宽恕。他认为十字架的涵义一方面象征着上帝以公义审判人类的罪，它是审判的宣告标志；但另一方面，由于上帝的儿子耶稣基督以人的身份承担了公义的上帝对罪的审判的要求，他独自承受了审判的后果，为人类的罪被钉死在十字架上。因此，在这个意义上，十字架亦同时是祝福的宣告标志。在这个过程中，三位一体的上帝既是审判者，亦是被审判者，他审判世人的目的是叫人的罪得以赦免，重新与他和好。从这角度而言，“救赎”产生的最重要的效益或具有的最深层的意义不是让人最后得到释放、自由与医治，也不是能够恢复如海德格尔等生存主义哲学家所说的一个“本真的存在”状态，而是让人在公义圣洁的上帝面前被他重新接受为义人，神人关系得以复和。<sup>④</sup>因为只有通过十字架，人才能被称为义人，这就延伸出基督教神学救赎论中一个至为重要的课题：人如何得以称义。



## 因信称义

十字架的救赎无疑是上帝白白施予人类的恩典，它使得人在他的审判面前，罪得以完全赦免，并符合上帝的律法的种种要求。十字架的救赎让人从罪人的地位与身份转变为上帝眼中的义人，重新恢复与上帝的正常关系。这就是基督教神学自中世纪晚期开始的称为“称义”的教义。“义”在圣经里是一个极为重要的观念。在旧约中，“义”（希伯来文是“tsadaq”）是包含宗教与法律二方面意义的词，它指的是人通过遵守上帝的律法来表明他与上帝之间的关系。当人的行为操守配得上被称为上帝的子民这种关系时，人便表现出他对这种神—人关系的诚信，他因此便被称为“义”。旧约圣经提到：“挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人。挪亚与上帝同行。”（创世记 6：9）这表明“义”是在行为上“完全”，即人的言行举止符合了上帝的道德标准。大卫王也曾说：“你（耶和华）坐在宝座上，按公义审判。”（诗篇 9：4）行为正直的，被上帝判定为“义”，这人是敬畏上帝的人，他与上帝的关系是和谐的。因此，“与上帝同行”这种关系是“义”的一个根本特征。旧约圣经里另外一个著名的义人约伯亦被描述为“完全正直，敬畏上帝，远离恶事”（约伯记 1：1）。由上述例子可见，旧约圣经很明显地保留了“义”一词的关系意义。使徒保罗在新约圣经更进一步发挥了“义”的内涵（义一词的希腊文动词是 *dikaioo*；名词是 *dikaiosune*）。他说：“律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。……你们既属于基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了。”（加拉太书 3：24，29）人若作为亚伯拉罕的后裔，他就与上帝之间存在着“约”的关系，因为上帝曾与亚伯拉罕立约，并吩咐他说：“你和你的后裔必世代代遵守我的约”（创世记 17：9）。因此，亚伯拉罕的子孙都拥有上帝立

约之民的身份。但是新约中提及的“义”已经超越了旧约，因为在新约中人藉着“义”达到这种和谐关系的途径不再是通过律法式的正直行为，人不可能完全满足律法的要求。新约圣经强调只有通过耶稣基督代赎的死的恩典，人藉信才被称为义。“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀；如今却蒙上帝的恩典，因耶稣基督的救赎，就白白地称义”（罗马书 3：23-24）。因为人不能靠自己的行为称义，因此新约圣经不再强调人的正直行为作为称义的标准，而是将耶稣基督的完全的义算到人身上去。“义”的法律意义就从按旧约的道德标准衡量转变为因着耶稣在十字架的代赎，人因而被宣称为义。换言之，在旧约圣经人靠自己遵守律法而成为义人，在新约圣经人靠上帝的恩典而被上帝宣称为义人。这样，人与上帝的紧张关系就一劳永逸地得到复和。因此，保罗可以宣称道：“谁能控告上帝所拣选的人呢。有上帝称他们为义了。谁能定他们的罪呢。有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在上帝的右边，也替我们祈求。”（罗马书 8：33-34）从这些表述中，我们可以总结出人称义的基础是基督的死，而人获得称义的恩典却是藉着信。“人称义是因着信，不在乎遵行律法。”（罗马书 3：28）保罗的神学特别指出的是，“信”是放弃用自己的行为来称义，而完全地依赖与接受基督代替人赎罪这一客观的“称义”条件。因此，“信”的相反义不是“不信”，而是“自信”。

保罗在公元 1 世纪提出“因信称义”的神学思想在后世得到进一步发展，也受到挑战。自欧洲文艺复兴以来，人本主义盛行，它在人心中渐渐助长了一种个体意识，以致于影响到在称义的问题上，人们开始提出一个疑问：上帝的救赎恩典无疑是藉着耶稣的道成肉身、死而复活降临到世人，但从个体的角度而言，人是怎样被称为义且与上帝建立关系的呢？在这个过程中，人扮演的是什么角色呢？马丁·路德从《罗马书》1：17 中找到依据来回答这个问题：“因为上帝的义，正在这福音上显明出来；这义是本于

信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”他从这句经文处着手，再次重申了保罗的“藉信称义”的教义，并进一步对它作了更完善的诠释。从此，这一教义亦与马丁·路德的名字联系在一起。

在上文我们已经讨论到(见本书第一章),对马丁·路德而言,有三个特征。首先,使人称义的“信”不仅是信福音的可靠性,更是相信基督耶稣为某一特定的人死而复活的真理与事实。所以称义的“信”不仅是以具普遍意义的知识或历史为基石,而是以个人与基督的关系为最根本的基础。其次,在这种关系的基础上,“信”的第二个特征是信靠。使人称义的“信”不仅是相信某人某事的真实性,而且是信赖与依靠上帝的信实和应许。“信”的这一双重意义是以圣经传统为根据的。在旧约圣经中最常用来表达“信”的一个动词是“aman”,它借两个不同的前置词可以表述两个不同的意思。第一是表示相信某事的真实性;第二是指依赖上帝的权柄与信实。在新约圣经中表达“信”一词涵义的希腊动词“pisteuo”与名词“pistis”亦同样有两个意思。第一个意思亦是相信某事或某一卷书的真实性。这在新约中有根据,有一次耶稣教训犹太人时说:“你们如果信摩西,也必信我,因为他书上有指着我的话。你们若不信他的书,怎能信我的话呢。”(约翰福音5:46—47)这里的“信”明显是指相信摩西的著作与耶稣的话的真实性。新约《希伯来书》的作者亦说:“人非有信,就不能得神的喜悦。因为到神面前来的人必须信有神,且信他赏赐那寻求他的人。”(希伯来书11:6)在这里,作者不仅强烈地表达了相信上帝存在的真实,而且通过一个前置词更是表达一个全人投入信靠上帝的意思。这在圣经里有许多见证,当耶稣在迦拿行了变水为酒的头一件神迹后,“他的门徒就信他了。”(约翰福音2:11b)这里的“信”已经是信靠与信任的成分多于纯粹的相信了。新约的作者们尤其喜欢用“信耶稣的名”这句话,使徒约翰提到:“凡接

待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄作神的儿女。”（约翰福音 1:12）按照犹太的文化传统，人的名字就是代表那个人本身，因此信某人的名就表示是信任那个人。使徒保罗亦曾同样表达过信赖上帝这层意思：“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为他受苦。”（腓立比书 1:29）总而言之，我们看到“信”具有认同某一个事实或真理以及信赖与信靠某人或上帝的双重涵义。

在这两层意义的基础上，马丁·路德提出了称义的“信”具有的第三层涵义，即它使人与基督结合为一。这就是说，复活的基督真实地临在于信靠他的人的生命中，这产生的结果是被称义的人对上帝的恩典作出的回应是一种全人的委身，与之同时，基督的所有恩典亦临在他们身上，为被称义的人所享有。从这个意义层面而言，“信”不仅是理智上的相信，也不仅是信靠的依赖，它更是代表着完全接受耶稣基督所宣称的一切关于自己的身份以及他向世人所作的应许，并对此作出委身的回应。耶稣亲自揭示了 this 深层的奥义：“因为我父的意思是叫一切见子而信的人得永生。并且在末日我要叫他复活。”（约翰福音 6:40）这段经文里的“信”即是认同并接受耶稣是上帝的儿子，因此亦会获得复活与永生的恩典。但这里要强调的，认同耶稣基督亦包括接受他的受苦受难。所以，保罗说：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死么。”（罗马书 6:3）换言之，“信”是认同耶稣基督的受苦遭遇（被钉死在十字架），他的荣耀（复活），更是愿意顺服在他的诫命之下，活出基督的样式来。耶稣基督就曾说：“……我所做的事，信我的人也要做，并且要做比这更大的事……”（约翰福音 14:12）使徒保罗亦强调藉“信”而来的是基督活在信徒的生命里面，信徒亦因此为基督而活。他说：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活；他是爱我，为我舍己。”（加拉太书 2:20）这种完全认同基督的身份以及全人的回应与委

身就是建立与基督联结为一的关系。

从上述关于“信”的特征的阐释来看，“因信称义”的教义不能被单纯理解为人因为相信就被称义，这种“信”只会被视作人的作为而已。路德进一步明确地指出“称义”完全是上帝的恩典作为，人被称为义的一切条件都是来自上帝，故此使人称义的“信”就与人的行为无关，它本身就是上帝馈赠的礼物。人所需要的不是别的，仅是接受这份礼物。概而言之，在人“因信称义”的过程中，人是被动的，而上帝是主动的。这里需要澄清的一点是，人不是因为他的信心而被称义。人称义是因为上帝的恩典，而获得这一恩典的途径是“信”。因此，若严格地来说，人不是因信称义，人是因着恩典而藉着信被称义。<sup>⑩</sup>路德正是在这个意义上坚持认为惟独借着信，人才可获得称义。

人被称义，但他是否就真的成为义人，还是只被“算”为义人呢？换言之，在上帝眼中，义是外在的还是内在的呢？对于这个问题，不同的神学家持不同的看法。对奥古斯丁来说，他认为上帝把爱倾倒在人的心里，使人归向与顺服他，人因此得以成为义。换言之，蒙恩典获救赎与被“称义”的人，他的“义”成为那人人性本身的一部分，是内在的。马丁·路德对此持相反的立场。他认为被“称义”的“义”仍然是处在“称义”的人之外，它不会真正成为人性的一部分。人的“称义”的“义”实质上是属基督的，“义”藉着“信”仅是算在人的身上而已。换言之，人藉着信与基督联结在一起，基督的义没有融入人性本身，它只不过如同一件衣服被披到人的身上，它是外在于人的，对于人而言，那是“异己的义”（alien righteousness-iustitia aliena）。这种从法律角度而不是从本质角度来看待的“被称义”，在传统上被定义为“法律上的称义”（forensic justification）。基于这个立场，路德相信“义”与“罪”是可以并存的。这是因为当人藉着信而获得恩典被称义之后，在本质上而言，人仍然是个罪人，仅是由于上帝

的儿子耶稣基督在十字架的作为而被上帝“算”为义而已。概言之，从人性的角度来看，人仍然是罪人；但从上帝的角度来看，人却是义人，因为人的罪被基督的义所遮盖了。

从神学意义而言，路德的“异己的义”是重要的，因为人被称义而成为基督门徒之后仍然会犯罪，在这个理论上便可以得到解释，因为就本性而言，人仍然是罪人。所以，路德讲过一句名言：“信徒同时是义人与罪人”（*simul iustus et peccator*）。但路德讲这句话并不是强调一个信徒永远是生活在罪的状态中，他仅是说明被称义的人，在他获得的“义”的地位之后，不会因为再犯罪而被取消。路德强调信徒的生命是一种能动与成长的生命，因为“信”本身包括与主结合为一，在这个过程中，信徒会不断地藉着圣灵的帮助去效法基督，以致于在义与罪的天平上，义的行为不断地增加，罪的行为不断地减少。按照路德的神学传统，这种人不断获得“义”的过程不再被称为“称义”（*justification*）而是被称为“成圣”（*sanctification*）。<sup>①</sup>

从基督教神学思想角度而言，路德将“称义”与“成圣”作明确的区分，这种做法是与教会传统作了决裂。由奥古斯丁开始一直到路德的宗教改革之前，“义”或称之为“得义”一般是包括因为基督的义而被上帝“称义”（*declared righteous*），以及生命被圣灵更新而“成义”（*made righteous*）这一双重过程。“称义”与“成义”两者是可以区别，但却不可能截然分开的。在这个观点上，加尔文的立场似乎比路德更接近传统。他认为“信”所包括的是人与耶稣的结合，即基督内在于信徒的生命之中，这是一种颇具神秘色彩（不含贬意）的结合。这一“神秘结合”（*mystic union*）在加尔文看来会产生双重的效果，他称之为“双重的恩典”。第一重的恩典，由于人与耶稣基督结合，他在上帝眼中被看为义，故直接被算为义人——即“称义”。第二重恩典是由于人与主结合，生命开始得到更新，活得愈发像基督——这就是“成

圣”。<sup>⑫</sup>由此可见，奥古斯丁是把“称义”与“成圣”模糊地关连在一起；到了路德，他又把“称义”与“成圣”截然地分开；到加尔文才以“人与基督的结合”将二者重新地统一起来。

马丁·路德的“因信称义”观点受到罗马教廷猛烈的抨击，在1545—1547年召开的特伦特会议（Council of Trent）对路德提出了严厉的反驳。罗马教廷反对把“称义”与“成圣”这两个概念分割起来。它坚持奥古斯丁的路线，认为“得义”（justification）是一个人性不断获得更新的过程，导致人在内在的本性与外在的地位都双双的得到改变，故“称义”与“成义”（成圣）是构成“得义”（justification）整个不可分割的两个部分。罗马教廷尤其认为，把“得义”仅仅定义为将“基督的义算为人的义”是不对的。因为“得义”不仅是“称义”，它还必须包括“成义”。“得义”不单是一个事件，它亦是一个过程。前者的中介是基督，后者的中介是基督的灵——圣灵。在此神学基础上，罗马教会进一步反对路德的“异己的义”的观点，即认为使人得义的义是外在于人的，是异己的，它只属于基督的义。罗马天主教在这一点上维护奥古斯丁的传统，认为罪人得义是因为上帝的恩典，他把“义”注入人的本性中。这恩典不是人靠自己努力去获得的，而是上帝赐与人的完全的恩典。所以，“义”应当是内在于人心的，它不仅仅是如路德所说的像一件衣服披在人的身上，或只“算”在人的名义上。最后，罗马天主教亦抨击路德的“唯信”的教义。但在这一点上，罗马教会似乎误解了路德对“信”的定义，以为他所论及的“信”仅是对上帝的信靠，并将信靠上帝作为人成义与成圣的全部，而人的生命无须有任何的改变与更新。这是片而理解了路德的观点。其实路德之所以坚持“唯信”，是为了将人之信与人的行为对立起来，从而强调“得义”不是靠着人的行为所能获得的，生命的改变与好的行为的“因”只能是“唯信”。路德要强调的是，好行为仅是“得义”的结果，它们不是“得义”的

“因”。他并不是主张“信”便全部涵盖了基督门徒的新生命，而是要强调“信”是“得义”的惟一的起点。而路德这一神学主张其实与罗马教廷是没有什么大的分歧的。

### 重生、称义与成圣

在“罪性与罪责”的一章里我们已经讨论过“罪人”这一概念，它包含了人的罪性、罪行与罪责。基督教的赎罪观与“藉信称义”的教义基本上解决了人的罪责问题。上帝的恩典与耶稣基督的代赎，使人得以在上帝公义的审判面前被称为义。这可以说是上帝的救恩外在于人的客观维度的体现。但是，另一个事实是人的罪性——那潜藏在人性中根深蒂固的犯罪倾向仍待解决。这就是“重生”、“新生”或“归正”的教义。“新生”的延续阶段就是“成圣”的过程。“重生”、“新生”、“归正”与“成圣”可说是上帝的救恩内在于人的主观维度的显现。重生是上帝对人的罪恶本性的彻底更新，它不仅让人对属上帝的事物开始有所感受与反应，更使人从犯罪的欲念与倾向转向对圣洁生活的向往与渴慕，叫人从一个以自我为中心的生活轴心转向以上帝及他人为中心的人生。基督教认为，“称义”的恩典主要是由圣子耶稣基督完成的，而“重生”与“成圣”的任务则主要是圣灵在人心中工作。

圣灵更新人心的神学思想早在圣经旧约中就已经有所论述。先知以西结转述耶和華的话说：“我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心，使他们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。他们要作我的子民，我要作他们的神。”（以西结书 11：19—20）在新约里人被圣灵更新的观点出自耶稣基督本人。他在回答犹太人的官，法利赛人尼哥底母关于重生的问题时，对他说：“人若不重生，就不能见神的国。”而人得重生的条件就是要“从水和圣灵生的”（约翰福音 3：3，



5)。保罗在给提多的信中亦提到人会被圣灵“更新”：“上帝便救了我们；并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，藉着重生的洗和圣灵的更新。”（提多书 3：5）与旧约对比，新约圣经不同的是强调了重生或更新的几个特征。首先，重生不是人自身努力的成果，而是圣灵在人心中工作的结果。其次，重生是罪人的一种彻底的改变，即它牵涉到人那种焕然一新、脱胎换骨的改变。使徒保罗曾称一个被圣灵更新而重生的人是一个“新造的人”（哥林多后书）。新约中有很多经文都强调重生是一劳永逸的事，而不是一个过程。“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”（哥林多后书 5：17）在保罗的书信中，凡涉及所有与救赎行动有关的动词都是用过去时式，意思是说救赎、称义与更新的工作已经被完成。当人受圣灵的感动，意识到自己是罪人，并承认自己的罪，愿意接受耶稣基督白白的救恩的时候，这人便被上帝称为义，他的生命亦同时开始转化更新。尽管称义是在一刹那之间完成的，但重生却是新生命的起点而不是终点。因为重生是一个基督徒生命的真正开始，他的属灵生命，即他与上帝之间的关系，是一个渐进的成长与成熟的过程。我们通常称这过程为“成圣”。若从身份与地位而言，重生或归正、成圣与称义可说完全是上帝的工作，而且是同时完成的，这是指圣灵一次过程就成圣，就把圣洁归与人。但从成圣的道德意义而言，成圣却也是圣灵在人生命中毕生不断的作为。

成圣是上帝在已经归正重生的信徒生命中的不断的工作，使那信徒的生命愈来愈圣洁。按照圣经的传统，圣洁具有二重含义。第一指的是分别为圣的意思，即指某人、某物或某地，为了一个特别的缘故与目的，与其他一般的、平常的分别出来，从中显明成圣的身份、地位或意义。例如，圣殿、圣日以及犹太教的祭司等。圣洁一词的希伯来文是“qadosh”，本来指的就是“分离”的意思。按照犹太民族的习俗，犹太人家中头生的动物都要分别为

圣，归为上帝。旧约记载，耶和華晓谕摩西说：“以色列中凡头生的，无论是人是牲畜，都是我的，要分别为圣归我。”（出埃及记 13：1-2）新约作者承袭旧约的传统，亦采用这个特定的身份、地位与意义，称呼所有的基督信徒为“圣徒”。哥林多前书的开头提到：“保罗……写信给在哥林多上帝的教会，就是在基督耶稣里成圣、蒙召作圣徒的……”（哥林多前书 1：1）另一使徒彼得亦称当时分散在各地的教会为“圣洁”的上帝的国度：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民……（彼得前书 2：9）从这个角度而言，圣洁或成圣将人从罪的境况中分别出来，归入基督。这种“成圣”是与人的称义与归正同步发生的；基督徒在接受耶稣基督为其生命的救主的那一刻就属于基督，并成为圣徒，尽管他们其间还要经历一个漫长的成长过程，才会真正地成熟，并接近完全的圣洁。

圣洁的第二重含义指的是道德的善及灵性的成熟。它强调的不仅是属于基督的地位及圣徒的身份，而且进一步指具体的配得上上帝的儿女称号的洁净生活与美善行为。这种美德，对耶稣基督来说，就是活出牺牲的爱的真谛。耶稣曾有一段著名的论爱仇敌的话：“你们听见有话说：[当爱你的邻舍，恨你的仇敌。]只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”（马太福音 5：43-45a）使徒保罗对这种道德上的成圣亦有类似的论述：“既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。”（以弗所书 4：1-3）从这个意义上来说，成圣不仅是有罪性的人的改邪归正，或更新自我的心意朝向善的改变，它也是在上帝眼中的罪人身份转变为义人，而且也体现在个人生活品格、习惯、行事为人上的具体的改变。因此，我们认为，成圣是渐进的，且因人而异，可以有不同的程度。但有一点值得强调的是，这种成圣的过程，却与称义一样，完全是上帝的工作，而不

是靠人自身的努力可以达到的。对于这一点，新约圣经说得很明白，“但愿赐平安的上帝……在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意……”（希伯来书 13：20）；“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣”（帖撒罗尼迦前书 5：23a）。由这些经文可见，行善与成圣在不同的新约作者的心目中都是上帝的作为。使徒保罗尤其强调在成圣的过程中圣灵对人心的工作。他在写给加拉太人的信中说：“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。”“你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。”保罗尤其强调人的善行不是靠自身获得的，而是“圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”（加拉太书 5：25，16，22—23a）。圣灵在人心中不断地工作，使人成圣，结出善行的果子，最终是要使人具有基督的样式，“效法他（上帝）儿子的模样”（罗马书 8：29）。我们在“基督论”一章已经讨论过耶稣是完全的人，是上帝完全的形象，即是上帝在创造之时给予人的形象（创世纪 1：27—29）。但神的形象被人的罪完全破坏了，圣灵在人身上成圣的工作正是要使人重新恢复本来有的上帝的形象。换言之，成圣的工作虽然是超自然的，是圣灵的职责，而且对人而言它最终要产生的效果是人心意的彻底更新，以及行事为人顺服在“上帝的善良、纯全可喜悦的旨意”（罗马书 12：2b），因此这个过程对人来说是陌生的。但成圣不是使人成为“超人”，而是让人恢复“上帝”的形象的本性。从这种意义上说成圣的最终的结果是人愈像基督，他就愈像一个人。

在成圣的过程中，人有主动参与的可能性吗？还是完全属于被动的呢？对于这个问题，我们认为，既然在道德上义的成圣是一个贯穿一生的过程，而且它还取决于人自己的决定与选择行为，除非人被视为一个机械的木偶，否则他在成圣过程中的参予显然是无可避免的。因此，在肯定成圣是上帝、尤其是圣灵的工作的同时，我们也说人具有与圣灵合作的机会及义务。使徒保罗虽然

知道人的“立志行事都是上帝在你们心里运行”，但他仍劝勉人说：“当恐惧战兢作成你们得救的工夫。”这样做的目的是“为要成就他（上帝）的美意”（腓立比书 2：12b-13）。保罗的这段话很清楚地指出成圣的工作虽然主要是上帝的，但上帝仍让人有一个合作的角色，即人要“作成”上帝救赎的工夫。保罗更劝勉信徒要顺服，意思是说当圣灵在人心里运行、作成圣的工夫时，人最重要的“合作行为”便是顺服。尽管人顺服的心从实质而言仍是来自圣灵，人却可以抵挡、拒绝或扼杀圣灵的感动、提醒与催促。使徒时代的圣徒司提反在被害之前，曾劝人不要“抗拒圣灵”（使徒行传 7：51）。保罗也劝人不要行不义的行为，免得“上帝的圣灵担忧”（以弗所书 4：30）。尽管顺服从某种意义上来说是人的一种消极行为，但它在配合圣灵的工作方面却担负着极其重要的作用。

保罗曾从积极的角度借用献祭的道理来说明成圣。他劝告罗马教会的信徒说：“你们从前怎样将肢体献给不洁不法作奴仆，以至于不法，现今也要怎样将肢体献给义作奴仆，以至于成圣”（罗马书 6：10b）。在这里“成圣”一词明显包含人在放纵的行为作出自律的意思。因此，保罗这样劝勉人：“将身体献上，当作活祭，是圣洁的、是上帝所喜悦的。你们如此事奉，是理所当然的。”另一使徒彼得更是直接了当地说：“上帝的旨意原是要你们行善……你们若因行善受苦，能忍耐，这在上帝看是可喜爱的”（彼得前书 2：15，20b）。彼得进一步指出行善的举动包括“要约束你们的心，谨慎自守，专心盼望耶稣基督显现……你们既作顺命的儿女，不要效法从前蒙昧无知的时候，那放纵私欲的样子。那召你们的既是圣洁，你们在一切所行的事上也要圣洁。因为经上記着说，你们在一切的事上也要圣洁。因为经上記着说，‘你们要圣洁，因为我是圣洁的’。你们既称那不偏待人，按各人行为审判人的主为父，就当存敬畏的心，度你们在世寄居的日子。”（彼得前书 1：13-17）从这些经文中，我们可以看到，新约的作者在坚持成圣是上

帝、特别是圣灵的恩典与作为之余，也强调了在漫长的人生旅途中，人在成圣的过程中还是具有参与其间的机会，并且也承担着自我努力朝向成圣的义务。作为一个圣徒，他的人生目的就是“追求圣洁”与“上帝的圣洁有份”（希伯来书 12：14，10）。因此，可以说成圣既是上帝的恩典，也是人的本份。

### 基督救赎的范围

基督教神学在一个主张多元主义的当代要面对一个尖锐问题：耶稣基督在十字架上的救赎是对全人类都有效，还是仅为相信他的人预备的呢？产生这个问题的张力，来自新约圣经中存在的一个基本观点：上帝意欲拯救全人类；但人类得以获得救赎的惟一途径是通过上帝的儿子——耶稣基督。

### 普救论

然而基督教的教会曾在很长的一段时期里都持有这样一个观念，即不论人是否听到福音，或虽然接触了福音，但没有对它作出接受与否的回应，人都蒙救赎。这是因为，新约圣经强调救赎全人类原是上帝的本意。早期教父奥利金在他的著作“De Principiis”中就认为在永恒的世界——即启示录中论到的新天新地时，不可能仍有撒旦势力的存在，即地狱的存在。在他看来，尽管上帝对罪必会审判并给予当得的惩罚，但这仅是暂时的，一旦它“洁净”的目的达到，惩罚便会结束，惩罚的场所“地狱”便不复存在。他认为永恒的惩罚是不可能的，因为在基督里，人类将返回到原初上帝创世时那美好的、完善的光景。这个观点对后世影响相当大，像当代的巴特、拉纳等著名神学家们都主张基督救赎的普遍性与非选择性。美国学者鲁宾逊（J. A. T. Robinson）更认为

如果不相信上帝的救赎是普及到全人类，这就是轻看了上帝全能的爱的力量。

普救论强调上帝救恩的普遍性，但由于不同的学派的重心不同，在历史上其实存在着几个不同的版本。第一种观点被称为普世归正论，它认为终有一天世界上的每一个人都会有机会听到福音，并且认罪悔改，归入教会。但这个理论没有考虑到在历史上曾有千万人未曾听过福音。因此除非人死后仍有可能听到福音，否则根本不可能人人都会获得救赎。第二种被称为“普世赎罪论”，它认为耶稣死在十字架上是为全人类赎罪，而不仅仅是为接受他的人赎罪，因此，世人接受或不接受基督都获得拯救。但这个观点似乎没有尊重人的自由与自主，因为假如有部分人不愿意接受耶稣的普世赎罪，我们相信上帝不会强迫人接受他的救恩，那么上帝的救恩在实际意义来说仍然不会达到普世的。除上述两种观点之外，亦存在第三种所谓的“普世复和论”，它认为基督的死成就了全人类与上帝的和好，人类甚至不需要选择上帝的救赎，救恩就已经成为一个事实。<sup>⑬</sup> 提倡这个观点的学者，似乎对人的自我选择权利不够重视。在种种的普世救赎论中也许最具说服力的是认为上帝的本质是爱，因此他不可能将世界上的一部分罪人打入永恒的地狱，经受痛苦的惩罚与煎熬。在他们看来，天堂与地狱是全然对立和矛盾的，如果永恒地狱的存在是真实的话，那么在永恒的天堂里，人怎能有永远的平安与喜乐？因此他们认为，除非地狱不存在，否则天堂永远不可能是真正的天堂。因此在永恒的世界里，人人都被救赎，永活在天堂。

特别鼓吹这种普救论观点的学者是瑞典神学家夫里（Nels Ferré）。他认为保罗的神学充分有余地支持普救论，例如他对提摩太说：“我们劳苦努力，正是为此，因为我们的指望在乎永生的上帝。他是万人的救主，更是信徒的救主。”（提摩太前书 4：10）保罗对罗马人也说：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪，照

样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。”（《罗马书》5：18）又“因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜悯众人”（罗马书 11：32）。对腓立比的教会，保罗宣称：“叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父上帝。”（腓立比书 2：10-11）在《哥林多前书》15：22 他也说：“在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。”虽然保罗在这些经文中用的词如“众人”、“一切的人”、“万人”等都可以被视为支持普救论，但夫里认为无须过分倚重于这些圣经中的句子，因为他坚持认为普救论最大的论证乃是上帝的爱。爱是整本新约圣经最高的教导，上帝的本质就是爱，因此除非基督教神学确信上帝的爱是可以完全胜过罪恶的，否则便限制了上帝的良善、信实与权能，等于把无限的上帝降为有限的偶像。<sup>④</sup>夫里没有进一步解释上帝无限的爱是如何使全人类得蒙救赎的，但他坚持相信上帝的爱必能亦必然会成就此事，使普世的人都获救恩。

夫里提倡的这种普救论的确具有相当的吸引力，但问题在于圣经同时亦记载了不少与普救论不能相容的经文。耶稣指着那些行不义的便曾亲口说过：“这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去”（马太福音 25：46）；又说：“行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约翰福音 5：29）；这些经文特别区分了行善与行恶导致的不同结果。使徒约翰在强调神爱世人的同时，也指出只有“一切信他的人”才能进入永生，“信”是人获得永生的前提条件：“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生”（约翰福音 3：16）。此外，在新约圣经里有不少经文肯定地狱的存在。例如，马太记载耶稣说：“我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席；惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去。在那里必要哀哭切齿了”（马太福音 8：12）；“王又要向那左边的说，你们这

被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去”（马太福音 25：41）；马可也曾记载耶稣说：“凡亵渎圣灵的，却永不得赦免，乃要担当永远的罪”（马可福音 3：29）；保罗更用强烈的口吻责备不信的人说：“你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致上帝震怒，显他公义审判的日子来到。他必照各人的行为报应各人。”（罗马书 2：5-6）约翰更斩钉截铁地说明不信的人的后果就是永恒的地狱：“惟有胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的和一切说谎话的，他们的份就在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死。”（启示录 21：8）从数量上来看，新约圣经中反对普救论的经文相对比赞成的要多。但问题并不在于数量之多寡，而是前者的经文都断然肯定地指出世上的某一部分人是不蒙上帝救赎的。因此，除非我们承认新约圣经的作者们存在观点上的矛盾或甚至某一作者的立场前后也存有矛盾，否则普救论的看法是不能成立的。

如果仔细分析前面引用过的，而且从表面上看是支持普救论的经文，我们不难发现它们实际上都隐含着同样的结论，即：上帝的爱、救赎与呼召都是普世的，但得蒙救恩的仅限于那些愿意对福音作出回应以及愿意接受耶稣基督为救主的人。这说明上帝是一位满有恩慈心的神，他在人未犯罪前让人有顺服他或不顺服他的自由。同样，在人犯罪之后，上帝因为爱世人的缘故，差遣自己的儿子耶稣基督来到世上替人赎罪，但人是否愿意接受这个救恩，他仍让人有一份自我选择的自由。新约作者认为，只有借着个人的认信，人才能获救恩。在教父时期，奥古斯丁也为此而与奥利金划清界线，强调个人的信是救赎的先决条件。中世纪的神学家阿奎那亦同意奥古斯丁的主张，认为信的行动是救赎必须具有的条件。持同一立场的加尔文则认为上帝爱全人类的意思应该是上帝愿意有不同类型的人得救，但事实上不一定每一个人都会得救。这就提出了下文所要讨论的第三个可能。



## 拣选与预定

假若上帝最初的意愿本是让世界上所有人都蒙拯救，耶稣基督在十字架上亦为全人类赎罪而死，但事实上又不是全人类都能得救，这样就不得不让人对耶稣在十字架上的死的功效提出质疑。为了解决这些矛盾，有人认为如果耶稣只为一些被特殊拣选的人的罪而死，那么基督的死就有百分之百的功效，没有一点是枉然的。这个观点最初是由九世纪的学者葛卓（Gottschalk）提出的，他坚持认为基督仅为被拣选的人而死。因此，基督十字架的救赎工作不是普遍性的，而是限于被预定蒙救赎的人，这便很自然地推演出另一个结论，就是同时有一部分人是被预定不蒙救赎的。这个观点在16、17世纪欧洲的加尔文派及英国清教徒运动中大为盛行，并一直在19、20世纪的美国延续下来。这个理论的核心基本上是预定论。

## 预定论

如果追溯预定论的发展轨迹，我们发现在奥古斯丁的恩典观中便已经萌芽。在罪与人的自由一节里，我们已经提及奥氏对人的罪性的悲观看法。他认为人因为罪而丧失了行善的自由意志，人若要行善，惟一的途径是通过上帝的恩典。但奥氏坚持认为救赎是恩典，而不是对人的一种报酬，是上帝白白赐给的，是人不配得的礼物。因此，上帝有权赐与人礼物，也有权不赐与人礼物。奥古斯丁认为上帝的恩典具有浓厚的个别拣选性，相比之下，普遍性的意味很淡。在这个前提下，奥氏相信上帝是拣选了一部分人，而不是全部人，成为他施恩赐礼物的对象。<sup>⑮</sup>但至于上帝是用何种方法去决定哪一部分人获得恩典，哪一部分人则要永远沉沦，对

此奥氏没有提出一个解释。他仅坚持上帝这种表面上似乎是“厚此薄彼”的恩典，不构成任何对上帝不公平的指责，因为他认为这是上帝的主权的体现，而且从上帝的公平与公义的标准角度来看，上帝理应不施恩予任何一个人，因此，他对任何一个人的施恩都是他的怜悯，不对任何一个人施恩也不是他的不公。至于那些永远沉沦的人，他们更是得到他们本应当得的，而被拯救的人是在“份”外蒙上帝的怜悯。但因为奥氏这种解释与圣经描述的上帝的属性有很多不符合的地方，因此没有很大的说服力。

奥氏的预定论亦与传统对人的自由的理解存在着极大的矛盾。在他死后，他的继承者感觉到上帝的预定与人的自由之间的张力实在太大，因此在他去世后的数个世纪里，教会基本上持守一种比较温和的预定论，认为人对上帝的救恩的接受与否是有自主权的，上帝的预定是指他预知人的选择行为而已。这观点的优点是为人的自由选择权留了一点余地。但到了11至12世纪，安瑟伦与阿奎那等神学家们又回到奥古斯丁那里，倾向持守奥氏的保守预定论。<sup>⑩</sup>马丁·路德在初期亦倾向持有一种温和的预定论，但后来他在阅读《罗马书》及奥古斯丁的原著后，开始改变立场而肯定奥氏的预定论观点。他著名的著作《罗马书诠释》及《被捆绑的意志》都是肯定奥氏的立场，抨击当时的罗马教会倾向于温和预定论的做法。

预定论的发展常被后世认为是与加尔文最有密切关联的，可以说，加氏对预定论的立场是极为肯定的。他赞成奥氏的观点，并依据如《马太福音》20：13—15及《罗马书》9：20—21等经文，认为上帝有绝对的主权与自由去拯救一些人，而不拯救其他一些人。加尔文相信上帝创造的人因人而异，有蒙赐永生之福的，亦有不蒙赐福而受永远咒诅的。尽管他认为这看来是一个可怕的决定，但他相信圣经的确是如此说的。上帝的选择没有丝毫的不公义，因此上帝的预定是无可指责的。虽然加尔文对预定论立场是

肯定的，但若我们由此便认为它是加尔文神学思想的中心教义却是极有偏差的。在加氏洋洋数十万言的《基督教教义》一书中，讨论预定论的仅是四章而已。<sup>①7</sup>更值得人注意的是，加尔文在该书的第三卷先讨论恩典与信心，然后在第四卷才讨论预定论。从逻辑上而言，他理应先谈预定论，然后才讨论恩典与信心，因为后者是与那些被上帝预定永远灭亡的人无关的。但加氏却没有这样做，究其原因，是因为对他来说，预定论是恩典与信心的一种诠释。更准确一点来说，加尔文明白不是所有听了福音的人都会对福音作出一个正面的回应，即是说，有接受上帝恩典的，也有不接受的，这是一个不容置疑的事实。为了解释这个事实，加尔文通过对大量圣经经文的查考与思索，进而肯定预定论。换言之，他认为预定论不是信仰内容的一部分，它的作用是为了解释，人对上帝的恩典有不同反应的事实。这样我们就能明白加氏何以将预定论置于恩典与信心之后才讨论，其用心也可可见一斑。然而，加尔文死后，他的追随者把预定论演变为加尔文主义的一个重要神学中心原则，而基督的救赎却被作了断章取义的曲解，被认为是有限度的，并且只在被预定拣选的人身上有效。<sup>①8</sup>甚至有人作了极端化的理解，认为上帝命令一部分人犯罪，使他们永远沉沦。这些片面的结论显然不被大部分人所认同。

16 世纪的阿米尼 (Jakob Arminius) 及他的学派阿米尼主义 (Arminianism) 极力反对加尔文主义所宣扬的极端预定论。阿米尼及他的门徒坚持认为基督的死是为全人类而死，他们尤其注重上帝不愿有一人沉沦而愿所有人得救的观点。他们从新旧约圣经中引述相当多的具有说服力的例证来阐明他们的观点。在旧约中先知以西结曾转述上帝的话说：“你对他们说，主耶和华说，我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列啊，你们转回，转回吧。离开恶道，何必死亡呢。”(以西结书 33: 11) 在新约中使徒彼得亦明确宣称：“主所应许的

尚未成就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。”（彼得后书 3：9）使徒保罗对雅典人讲道时，亦曾表达同一观点：“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人，按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”（使徒行传 17：30—31）上帝所设立的人便是耶稣基督，人类藉着他只要认罪悔改就必蒙拯救。借助这些圣经中的根据，阿米尼认为上帝有足够的恩典让所有的人都能相信与接受救恩，因此这一学派的一个特点就是认为救赎恩典是属于“先在恩典”（*prevenient grace*）的范围的，“先在恩典”意思是在人尚未回应上帝之前，上帝已经赐下的恩典，这种恩典是无论人的行为是好或坏，上帝都赐给全人类的，例如阳光、雨水等。从救赎的角度来看，上帝既施行了拯救，他的“先在恩典”必包括让人有接受这救赎的能力。

与此同时，阿米尼学派亦认为人虽然获得这种普遍存在的能力，但上帝亦不强迫人去相信或接受他的恩典。因此，人有自由选择相信或不相信上帝救恩的权力。但上帝预知那相信的以及那不相信的，从这个意义上而言，救赎与沉沦是预定的。阿米尼学派引用保罗说过的话：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子”（罗马书 8：29）。该学派与众不同之处是在其强调认同预定论的同时，不抹杀人仍具有的自由。因此，他们特别反对加尔文学派所持的绝对性或无条件性的预定论，认为这种极端的观点完全抹杀人的自由意志，实际上与宿命论并无两样。若人的终局命运完全已经被上帝预定，那么人在世上的好行为（接受救恩）或坏行为（拒绝救恩）其实都与人无关，这样人无疑仅是一部由上帝创造与操纵的机器而已，这显然是与圣经里提到上帝原初造人的目的与动机是矛盾的。倘若沿着这样的逻辑思维推演下去，人类的道德伦理亦变为与人毫不

相干的事情。因为，上帝既已预定一切，那么人的个体行为便无关痛痒。对于已接受了救恩的基督门徒来说，他们亦无须要求自己过一个圣洁的生活，因为反正永恒的救赎早已被预定，他们因着拣选已被注定永不会沉沦。阿米尼学派对加尔文学派的预定论中所潜藏着的“道德废弃论”（antinomianism）极为关注，并引以为戒。<sup>①9</sup>该学派曾在荷兰的改革宗神学家中极为流行，在18世纪更得到约翰·卫斯理（John Wesley）的支持。直到今天，在美国仍拥有不少的追随者。

尽管阿米尼学派的立场深受人们的欢迎，但当代保守的改革宗神学家仍对它持相当保留的态度。保守派神学家认为，视人选择接受救恩的自由意志力为一种“先在恩典”，与圣经传统认为人是全然败坏的观点是有冲突的。使徒保罗曾说：“犹太人和希利尼人都在罪恶之下。……没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的。”（罗马书 3：9b—11）人既然都是败坏的罪人，又怎么能够凭借自己的自由意志能力去接受或拒绝救恩呢？而且，他们指出“先在恩典”这个概念本身就没有足够圣经的根据。反而，圣经里不少的经文都是说明人的相信或不相信皆是由于上帝的主动介入。耶稣就曾说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的。”（约翰福音 6：44）耶稣的这句话以及其他类似的经文（如马太福音 16：17；约翰福音 6：37）都似乎表明上帝不仅仅是预先知道人会如何自由地选择与回应他的救恩，而是借着人的“选择”由上帝决定与被拣选的人建立一种特殊与亲密的关系。这正如耶稣所说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们……”（约翰福音 15：16a）人的蒙救赎，从表面上看是人自己选择的结果，而事实上却是上帝促成的。概而言之，当代保守的改革派神学家认为由于人的全然败坏，人是没有能力通过其自由意志去选择与接受上帝的救恩的。但反过来说，被上帝拣选的人亦失去自由，因为他们只能对上帝的呼召作出正面的回应，否则，上帝的“预

定”便会落空。看来，上帝的救赎计划与人的自由之间的张力恐怕不是那么轻易被消除或减缓的。

也许我们可以这样理解，基督的救赎是有普遍意义的，而上帝也愿所有人接受这救恩。但因为人拥有某种有限的自由，人的回应是“个别性”的。与此同时，从上帝的角度而言，人的蒙恩或沉沦是预定的，因为他的全知是不受时空限制的。上帝从始到终都已经预知某人对他的恩典会作出接受或拒绝的回应。但从人自我的角度而言，他的蒙恩或沉沦却不是预定的。首先，因为人不是全知的，所以他无从确知自己将来的决定；其次，人既有自由意志，只要他在世上的日子尚未終了，他仍有自由去选择接受或拒绝上帝的恩典。对于上帝预知（定）的结局，人是从无从知道的。从这种意义上说，我们认为上帝预定的亦是人自己所选择的。

#### 注释：

① Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* (New York: Harper & Brothers, 1957), pp. 124–131.

② Jurgen Moltmann, *Crucified God* (SCM Press 1974; San Francisco: Harper & Row, 1991), p. 277.

③ Jurgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (SCM Press, 1981; San Francisco: Harper Collins, 1991), pp. 25–42.

④ Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition*, (Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans, 1989), pp. 120–141.

⑤ Albert Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Edinburgh: T & T. Clark, 1900), Vol. 3, p. 473.

⑥ Jurgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, Ibid., p. 81.

⑦ F. D. E. Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper & Row, 1963), pp. 377–379.

⑧ Gustaf Aulen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, trans. A. G. Hebert (London: SPCK, 1953).

⑨ Karl Barth, *Church of Dogmatics*, G. W. Bromiley (Trans.), (Edinburgh: T. & T. Clark, 1974 latest reprint) IV, pt. 1, sec. 59, 2.

⑩ 这就是为何本书采用“藉信称义”一词，而不用传统上比较为人熟悉的“因信称义”一词。当然，只要明白其中的涵义，“因信称义”一词也并无不妥。

⑪ 参看 Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, translated by Robert C. Schultz (Philadelphia, Fortress Press, 1966), pp. 242-250.

⑫ John Calvin, *Institutes of the Christian Religions*, 上引书, 第三卷, 1-3 章。

⑬ Karl Barth, *The Humanity of God*, (Richmond: John Knox Press, 1960), pp. 60-62.

⑭ Nels Ferré, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper and Brothers, 1951), pp. 228-249.

⑮ Augustine, *City of God*, 22. 1. 2

⑯ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, part I, Q. 23, art. 4.

⑰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religions* 上引书, 第三卷, 21-4 章。

⑱ Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker Publishing Co., 1972).

⑲ 参看 Mildred Bangs Wynkoop, *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*, (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1967).

## 第九章 圣灵的位格与作为

### 导 论

作为一个当代问题的“精神”(Spirit) 在当代,作为一个实在的存有,人们最深深感受到危机是“精神世界”的丧失。这种问题主要源自理性的现代性传统,而不是来自任何神学传统。作为希腊传统的一部分,西方哲学历来不仅仅是将“精神”视为实在的一部分,而且还将它视作一切实在中最真实的实在。即使在现代时期刚开始的时候,“精神”在人们考虑实在的时候都仍然是一个决定性的概念:它仍然是“赋予意义与和谐,并使其他万物在现象的多样性中植根于其上的整体”。<sup>①</sup>“精神”可以使人认同那属于自己的东西并在其中获得归宿。换言之,它可防止人的“异化”。然而,黑格尔与自人类文化进入现代,尤其在施莱尔马赫之后,精神哲学经历了急剧的崩溃,对实在的“精神”性解释让位于种种唯物主义和进化论的解释。实在不再被视为精神的展现;精神反而被理解成实在的一种“显现的现象”。同时,现代科学实证思想也由于难以为“精神”提供一种精确的、科学的定义而拒斥了这一概念。科学没有为神秘留下空间,它要求我们拒斥那些我们无法精确限定的东西。这种唯物论和实证论的结果只能是陷于虚无主义,并导致对所有先在观念、价值和理想的重新评价。

为了弥补这种精神世界的丧失,当代欧洲思想史目睹了对这



种失去的精神的重新探索；并且，这种新的精神采取了它希望建立一种更好、更人性的、更和谐的世界。这种幻想的两种表达现今已为人们所熟知：即进化和进步的乌托邦幻想以及通过革命的乌托邦幻想。然而，这两种乌托邦幻想及其虚假精神如今都已破灭。混乱无序的经济状况以及伴随科学技术发展而来的种种危险，已充分证明进步这一乌托邦的崩溃。同样，某些社会的试验也说明，旨在铲除社会不公和暴力的革命，其自身也往往成为新的不公和暴力的种籽和来源。从前受压迫的精神转而变成了压迫人的精神，因此，现代人不得不更加狂热地寻求这种或那种“精神”的新形式。比如西方的“新纪元运动”（New Age Movement）、亚洲部分地区兴起的对宗教极乐境界的探求以及伊斯兰宗教（权威主义精神）的兴起，等等。在宗教界对灵性（Spirituality）的强调，包括基督教灵性在内，在相当大程度上都是出自对现代精神丧失的应对。今天基督宗教感到有一个很重要的责任去让“真正的精神”重新恢复成为世界再真实的实在。

古代思想中的“精神”观念 在希伯来语中精神一词是“ruach”，它在希腊语中的对应词是“pneuma”。这两个词的基本含义是“风、呼吸”；由于呼吸象征着生命，所以它们的派生含义就是“生命灵魂”。根据这两种含义，这两个词就转而具有了“精神”这一含义。

在古代希腊神话和民间宗教中，“精神”具有赋予生命、产生生命的能力，同时也具有激动、“鼓舞”（就精神一词的字面意义而言）和使人心醉神迷的能力。因而，精神是一种动态的、具有创造性的实在，它可以赋予生命，可以使人超越普通情境。所以它是具有生命能力的、超常的、狂喜的，并因而在本质上有些古怪异常的东西。

甚至在前苏格拉底时代，“精神”这一概念就开始逐步从神话范畴向哲学范畴过渡。在阿那克西美尼（Anaximenes）看来，气

是万物的本源；它将万物聚集在一起并充斥在整个宇宙之中，亚里士多德将“纽玛”（pneuma）看作是激活万物的生命之气。斯多噶派将“纽玛”视作有关实在的普遍思辨理论的基础，认为它把秩序赋予宇宙和一切人性或神性的个体存在。在所有这些有关“纽玛”的哲学或思辨用法中，“精神”一词的一个基本含义已经遭到歪曲，亦即它总是与物质相关联，甚至仅仅是作为“物质的一种升华形式”。<sup>②</sup>它成为一种内在的、非位格性的重要自然能力，它居于宇宙及其所有生命有机体之中。在这一点上，古希腊思想与中国古代哲学传统中所表达的“气”这一范畴极其类似。“气”的基本含义也是“空气”和“呼吸”，但在哲学用法中，它构成了生命和宇宙实在的泉源。无论如何，在希腊和中国传统中，“纽玛”和“气”都只是某种中性的东西，而决不可能具有位格性（personhood）。

在某种程度上，圣经时代的希伯来/希腊思想与古代宗教和哲学有某种共同之处：（一）存在的万物都是通过分享精神的全面性而获得存在的；（二）对于人而言，精神是激活生理感觉、智力运作和意志决断的首要原则。

但至少两个方面，圣经的精神观是明显有别于它的世俗对应观念的：即它的超越性和位格性。圣经中的“精神”不是内在于世界或人的本性中的一种原则。相反，“精神”被视为上帝的恩赐与授予（创世纪 2：7；诗篇 104：29；约伯记 34：14）。耶和华的“精神”无疑是一切生命的创造性力量。在创造之初，他的“精神”（灵）运行在水面上（创世纪 1：2），耶和華的天国居所是凭借“他口中的气而成”（诗篇 33：6；参见约伯记 33：4）。上帝的“灵”赋予人以创造力、洞察力和智慧。然而，耶和華的灵（“精神”）并非内在于世界中的非位格性的原则。上帝的“精神”迥异于人的软弱和脆弱，亦不同于人的能力和智慧（以赛亚书 31：3）。耶和華的“精神”是人力无法洞察和解释的（以赛亚

书 40: 13)。换言之，耶和华的“灵”同耶和華自身一样具有同样的超越性特征。作为一种“精神性的造物主”，上帝的灵就是上帝创造生命的能力，是创造、维持和引导万物的能力；在位格意义上它是内在的，然而同时又是超越的。

由此可见，世界种种不同的文化都视“精神”为一种普遍承认的实在。这强调了所有有关圣灵的神学讨论必须置于一种普遍的观念之中，因为这种神学关乎生命的起源、目的和意义。“圣灵论关注的不是什么特别的玄奥知识而是完全明白的实在”。<sup>③</sup>凡是可以发现真正生命的地方，就有上帝的灵运行在其中。正如奥古斯丁所言，“他是爱的牵引，是向上的提升；他阻止万物的堕落，并将万物引向上帝的完美之中。”<sup>④</sup>

基督教神学对“精神”的告白 基督宗教信经的第三部分始于“我信圣灵、救主和生命的赐与者”，并以圣灵结束信经作为信经完满的表达。就生命而言，它源自圣父，藉著圣子恩赐于人，并透过圣灵而使人能内在地、个体性地拥有它。在某种程度上，讨论圣灵的作为和位格性等命题，就算是有益处的，也是一件极为谦卑的事情，因为正如使徒约翰所说，圣灵是不作自我言说的上帝，是“匿名”的上帝：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来。并要把将来的事告诉你们。”（约翰福音 16: 13）因而可以理解，在三位神性位格中，圣灵是最为神秘的；因为圣子道成肉身而具有人的形式展现给我们，而圣父则是通过我们起码还能形成某种形象的隐喻显现给我们，惟有圣灵没有在人的理解范围内提供任何具体的展示形式。正因为如此，圣灵曾被称作“未知的上帝”；特别是在西方传统基督教会中，把圣灵（以及圣父）遗忘和忽视是一个相当普遍的现象。加拿大神学家帕克（J. I. Packer）喜欢用“隐藏的泛光灯”这一隐喻来指称圣灵对耶稣基督的照耀作用。他强调说如果泛光效果是好的话，人们不仅不应注

意到隐藏在一边的泛光灯，而且也不应看到这种光来自何方。这就使人们觉得作为圣灵的上帝本质上是难以捉摸的。帕克的隐喻在人们对圣灵的工作从一个审美的角度来欣赏是无可厚非的，不过正如汤姆·斯迈尔（Tom Smail）所说，“如果基督信徒的生命要想在圣灵中走向成熟的话，我们就不仅要关注我们是如何以及在何时受到了（圣灵的）感动，而且还要关注是谁感动了我们，要关注圣灵自身，要关注他在上帝、教会和世俗生活中各方面的所作所为。”<sup>⑤</sup>换言之，人们要关注的不仅仅是圣灵的工作，而且还要探究他的神圣位格与身份。这决不是因为人在理智上对圣灵的好奇，而是为了使人在面对他时能更加敞开自己，也是为了使他能更好地祈求他活生生的临在。

在开始讨论圣灵之先，不得不强调我们对基督教神学圣灵观的一个立场，就是认为圣灵在世上主要的工作，与当代某些引人注目的灵恩现象如医病、预言或灵语等都没有太重要的干连。我们相信圣灵主要的工作是与人被接纳而进入与三位一体上帝建立两种核心关系有关键性的干连，亦即在信徒口中常挂着的两种对圣父与圣子的称谓：“阿爸，父”以及“耶稣是救主基督”<sup>⑥</sup>这两种称谓可以说总结了人与圣父上帝与圣子上帝的关系，而这种关系的中介是圣灵上帝。换言之，建立和维持个人同圣父上帝和圣子耶稣基督的关系，是圣灵在信徒生活中首屈一指的事工。这实际上也就在宣称圣灵只能在三位一体的背景上发挥作用。而且，如果他的事工是将我们与圣父、圣子联系在一起的话，那么我们也就可以设想圣灵自身在其存在中亦是与圣父、圣子紧密相连的。所以，人们有必要而且也是顺理成章地会提出这样的问题：假如三位一体中的第三个位格是与另外两位紧密相连的，那么他与此外二位格们之关系在具体上是怎么样的呢？这正是我们试图作出回答的问题之一。在某种意义上，圣经作者特别是新约作者已在思考这些问题了。

## 圣经的圣灵观

### 1. 旧约

在旧约中，圣灵被称作“上帝的灵”。他更大程度上代表着上帝的显现、行为和能力，而并不一定被当作是在耶和华之外的一个单独的位格。“地是空虚混沌，渊而黑暗，神的灵运行在水面上”（创世记 1：2）；“你掩面，他们便惊惶，你收回他们的气，他们就死亡归于尘土。你发出你的灵，他们便受造，你使地面更换为新”（诗篇 104：29—30）。不过在旧约中，上帝的灵并不是单指上帝的创造能力，而且还包括上帝主宰历史的能力。通过“灵”，上帝以话语和行为介入人类历史来教导、责备与协助他的子民，并将历史带向它的末世性目标。把上帝的灵与末世连起来表达得最逼真生动的莫如先知约珥：“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的，你们的儿女要说预言。你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女。在天上地下，我要显出奇事，有血、有火、有烟柱。日头要变为黑暗，月亮要变成血，这都在耶和华大而可畏的日子未到以前。”（约珥书 2：28—32）鉴于此，教会信条在提到圣灵时说：“他通过先知的口而言说。”

然而，还在摩西和约书亚时代，先知就体会到“圣灵”的临在并传上帝的话：“耶和华在云中降临，对摩西说话，把他身上的灵分赐那七十个长老，灵停在他们身上的时候，他们就受感说话，以后却没有再说。”耶和华对摩西说：“嫩的儿子约书亚是心中有圣灵的，你将他领来，手按在他头上。”（民数记 11：25，27：18）。我们还可在《士师记》经常发现这一点：“耶和华的灵降在他身上，他就作了以色列的士师，出去争战，就是迦勒兄弟，基纳斯的儿子俄陀聂。”“耶和华的灵降在基甸身上，他就吹角，亚

比以谢族都聚集跟随他。”(3: 10, 6: 34)就这一点来说,上帝的“灵”的出现所采取的方式,往往是一个不能预料的,突如其来的事件,一个近乎出神入化的,与众不同的现象,一种特殊的“即与显现”。

在大卫被膏立为王之后,“圣灵”就停留在他那里与他在一起:“撒母耳就用角里的膏油,在他诸兄中膏了他(大卫)。从这日起,耶和华的灵就大大感动大卫。”(撒母耳记上 16: 13 上)。旧约圣经亦通过一些伟大的先知如以赛亚、以西结和撒迦利亚预言说那即将到来的弥赛亚(以赛亚书 11: 2)或上帝的仆人(以赛亚书 42: 1)将是一个完全充满“圣灵”的人;“耶和华的灵必住在他身上,就是使他有智慧和聪明的灵,谋略和能力的灵,知识和敬畏耶和华的灵。……看哪,我的仆人,我所扶持,所拣选,心里所喜悦的,我已将我的灵赐给他,他必将公理传给外邦。”(以赛亚书 11: 2, 42: 1)先知以西结亦传上帝的应许要赐人一颗新心与一个新灵:“我也要给你们一个新心,将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心,赐给你们肉心。我必将我的灵,放在你们里面,使你们顺从我的律例,谨守遵行我的典章。”(以西结书 36: 26—27)耶和華更通过先知以西结预言他的灵能使死入复活:“耶和華的灵降在我身上,耶和華藉他的灵带我出去,将我放在平原中,这平原遍满骸骨。他使我从骸骨的四周经过。谁知在平原的骸骨甚多,而且极其枯干。他对我说,人子阿,这些骸骨能复活么。我说,主耶和華阿,你是知道的。他又对我说,你向这些骸骨发预言,说,枯干的骸骨阿,要听耶和華的话。主耶和華对这些骸骨如此说,我必使气息进入你们里面,你们就要活了。我必给你们加上筋,使你们长肉,又将皮遮蔽你们,使气息进入你们里面,你们就要活了,你们便知道我是耶和華。”(以西结书 37: 1—6)最终,在世界的末日,“圣灵”将会临到所有的人。在所有这些经文中,“圣灵”都被当作是产生新生命的能力。所有这些在痛苦呻吟

中焦虑不安地等待着的被造物，都将在圣灵的引导下，进入末世的转变和满足，亦即上帝的自由子民的王国。这是以色列人的盼望。作为旧约过渡至新约的一位重要的犹太人保罗就同样有这种对上帝的圣灵临在的期待以及圣灵带来的末世性满足。“我想，现在的苦楚比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了。……但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由荣耀。”（罗马书 8：18，21—23）

## 2. 新约

圣灵在新约的出现是应验了上文先知约珥的预言。《使徒行传》记载：“五旬节到了，门徒聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。……彼得和十一个使徒站起，高声说：‘犹太人 and 一切住在耶路撒冷的人哪，这件事你们当知道，也当侧耳听我的话。你们想这些人是醉了？其实不是醉了，因为时候刚到巳初。这正是先知约珥所说的。’（使徒行传 2：1—4，14—16）耶稣在自己受难之前亦向门徒许诺，他将要求他的“父”给他们派下“另一位保惠师”（*alton parakleton*）圣灵来到门徒中间：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的灵，……他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。……我要为你们求父。”（约翰福音 14：16，17 上，26 下）同时，圣灵亦是赋予门徒能力去传扬福音的：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚，直到地极，作我的见证”（使徒行传 1：8）；圣灵是“叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”的灵（约翰福音 16：8—11）；他也是要引导世人明白一切真理：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己

说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。”（约翰福音 16: 13）这些经文表明圣灵的位格不仅可以清晰地与耶稣基督的位格区分开来，并且它具有个体的/直接的使命，并要卷入与人有直接的、位格性的关系之中。这也是上文耶稣称圣灵为“另一位保惠师”的意义。正因为如此，圣经才会有新约早期信徒亚拿尼亚和撒非喇（Ananias and Sapphira）欺哄圣灵的记载（使徒行传 5: 3），才有保罗告诫门徒不要叫圣灵担忧：“不要叫神的圣灵担忧，你们原是受了他的印记，等候得赎的日子来到”（以弗所书 4: 30）。

## 圣灵的位格性

### 1. 圣灵的位格作用

当我们看使徒保罗论述圣灵时，我们不难发现虽然他没有直接谈及圣灵的位格问题，但在他们书信中有充分的证据表明，他是以位格性的术语来论述圣灵是一个位格，而不仅仅是一种力量。

首先，保罗常常提到圣灵作为一个行动主体的作用（agency），亦即圣灵是上帝行动的执行者。例如，人的皈依基督是圣灵的圣化事工：“主所爱的弟兄们哪，我们本该常为你们感谢上帝，因为他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动成为圣洁，能以得救。”（帖撒罗尼迦后书 2: 13）基督作为启示也是通过圣灵而来：“如经上所记，‘上帝为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。’只有上帝借着圣灵向我显明了。因为圣灵参透万事，就是上帝深奥的事也参透了”（哥林多前书 2: 9—10）；“这奥秘在以前的世代，没有叫人知道，像如今藉着圣灵启示他的圣使徒和先知一样。这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（以弗所书 3: 5—6）。先知的言说和灵语亦是直接由圣灵而来：“所以



我告诉你们，被上帝的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的。若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。……那说方言的，原不是对人说，乃是对上帝说，因为没有人听出来。然而他在心灵里，却是讲说各样的奥秘。”（哥林多前书 12：3；14：2）虽然严格来说，作为行动的执行者并不必然涉到位格性，但加拿大的新约权威学者戈登·费（Gordon Fee）指出，仔细审查，保罗对“圣灵”的“行动执行”作用的语法，可以发现圣灵是以一种位格式的行动去完成他要做的。换言之，圣灵的行动不仅是一种能力的彰显，而且是由一位具有神圣位格者（圣灵）的行动。此外，费氏还指出，保罗对圣灵的行动的评说是与对基督的评述语法极其相似的，而后的行动自然只能是位格性的。例如，在《哥林多前书》6章11节中，保罗说到上帝使人“洗净、成圣、称义”是凭借着“主耶稣基督的名”和“我们上帝的灵”这双重行动作用而实现的，而保罗在评说基督与圣灵在执行这些救赎行动时的位格性是完全没有差别的。

其次，在保罗书信中，圣灵是众多要求有位格作用的动词的主语：圣灵参透万事（哥林多前书 2：10）；知悉上帝的事（哥林多前书 2：11）；教导人们传扬福音的内容（哥林多前书 2：13）；居住在信徒的中间（哥林多前书 3：16；罗马书 8：11；提摩太后书 1：14）；赋予生命；引导；提供见证、帮助、调解和坚固人们的信心。最后，保罗对圣灵使用的动词和那些动词的宾语，在其他地方他也同样用于圣父或圣子的身上。例如，在《罗马书》第8章第11节中有上帝“赐与生命”，而在《哥林多后书》第3章第6节中则有圣灵赐与生命。在《罗马书》第8章第34节中有基督替我们“祈求”，而在第8章第26节中则有圣灵替人们祈求。

综合这两方面的证据可以看到对保罗来说，圣灵总是被设想为“他”而不是“它”。而且在《罗马书》第8章第9—30节中，保罗还描述了“临在的圣灵”是如何与基督徒一起在痛苦和呻吟

中向圣父祷告的。在这个祷告的行动中，祷告者明白无误地经历了上帝的三个位格，因为他通过圣灵的感动，与“圣子”连合在一起而朝向“圣父”祈求与感谢的生活之中。需要强调的是，信徒对圣灵的位格体验，在性质上与他们同时经历对圣父、圣子的体验并无任何不同之处。按美国神学家撒拉里 (Sarah Coakley) 的分析，在祷告的对白中，祷告者在“一种神圣的反射中，在一种对上帝的回应中，就处于上帝的三位一体的生命之中”<sup>⑦</sup>。因此，对于基督门徒来说，圣灵是“进入”上帝生命中的体验点，而这种以祷告为依据的论证亦同时让人有效地体验了圣灵的位格性。可以说，这种“合作性的”或“默观性的”三位一体论也否定了施莱尔马赫的主张，因为后者否认对三位一体的经验论证，认为三位一体“对基督徒的自我意识来说并不是直接表现的”。<sup>⑧</sup>当代的巴尔塔萨亦否定施氏的观点，因为在他的一本“默观性祷告”的书中，一开始便评说《路加福音》第1章第35节并指出圣灵作为神人相遇的经验的主要动因，“临到”马利亚是为了使她能感孕上帝之道。换言之，巴尔塔萨认为马利亚的默观祷告与圣灵构成了一种位格性的合作行为。<sup>⑨</sup>

## 2. 位格的必要性

一个重要的问题在于：为什么必需说圣灵是一个位格，而且还要表明他的相对独立性呢？

要回答这一问题，我们需要了解圣灵的任务以及他达到这一任务的行动方式。根据新约圣经，圣灵的任务就是让耶稣基督作为一个神圣的位格以及他的救赎事工得以普遍地临在世界，并使之在个体的人那里成为真实的存在。圣灵没有教导世人任何独立于耶稣基督之外的独特教义，但是圣灵履行自己的任务的方式却是极具独特性的，这正是“灵”的自由。正如保罗所说的，“主就是那灵。主的灵在那里，那里就得以自由。”（哥林多后书 3：17）

这种圣灵的自由意味着他绝不应被简单地视为一种非位格性的原则、一种中介或向度；因此，圣灵的独立位格不是一种哲学的推理，而是与人对那种不可化简的自由的体验相关联的；这种自由是以上帝的恩典赏赐的自由为根据的，它是圣灵一切行动的特征。因此，圣灵的位格性是必要的。

### 3. 圣灵作为第三位格

即使我们赞成新约所说的圣灵是一个位格，我们仍然需要追问第二个问题：这个位格的行为与圣父或圣子是相同的还是不相同的呢？圣灵是上帝的第三个位格吗？根据对这些问题的回答，我们将从圣灵的位格角度分别讨论一位论的、两位论的和三位一体论的上帝观。

一位论：某些学者认为，一切在新约圣经论说圣灵位格的属性都是人的武断主张，把圣子的属性转移到圣灵。当代的拉姆普(Lampe)是持此立场的神学家之一，他认为探究圣子的位格与圣灵的位格都是错误的，他认为，因为圣灵、圣子都仅是超越的圣父在世界上的临现(内在)。他认为上帝不是三个不同的位格，而是一个位格。他在《上帝作为圣灵》一书中写道，“我们应当承认，我们不是通过圣灵而经验了基督的临在，而是当我们提到基督的临在和圣灵的临在时，我们实际上所说的只是对同一个上帝的经验。<sup>⑩</sup>具体地说，拉氏认为“圣灵”是一个隐喻，为了要说明“上帝在上帝之中”与世界的沟通，因而没有必要“假定”一位有别于圣父的圣灵。据此，“圣灵”只不过是要说明上帝在世界上所作所为的众多隐喻中的一个而已。这种观点是完全不能接受的，因为它不仅有异于圣经，尤其使徒的记载，它亦与历代众多的信徒的经验相违背；而这种观点最终会否定圣经启示的复活的耶稣和已降下的圣灵，亦即否定整个的基督教信仰。这个当代版本的亚流主义不被基督教神学所接受是可以理解的。

两位论：对基督教圣灵观真正挑战的是二位论的立场。持这种观点的学者认为圣灵不应被视为一个独立的位格，而是应该完全按照基督来理解。圣灵不是上帝的第三位格，而是复活升天的圣子耶稣基督在教会和世界上的行为方式。持这论点的伯克霍夫(H. Berkhof)认为，“圣灵是耶稣基督存在和行为的新方式。通过复活，他变成了处于行动中的位格，继续在全世界的范围内履行他原先在尘世生活中的使命。”<sup>①</sup>持相同观点的莫勒(C. F. O. Moule)说，“三重性对基督门徒的上帝观而言不如圣父圣子的永恒双重性来得重要。”<sup>②</sup>我们在下文将会讨论到，“两位论”的观点将会导致人无法全面性地认识圣灵在教会的构成、事工、生活和使命中的作用，直接危害到基督教会的基础。

三位一体论：在三位一体教义一章我们已经讨论到新约圣经有明确无误的资料来佐证三位一体论的观点，因而它肯定圣灵是上帝的第三个位格。例如，《路加福音》就强调了圣子和圣灵的区别。在耶稣的洗礼中，圣父赐圣灵予圣子这一事实，清楚地表明圣灵和圣子是两个独立的存在。在此，圣灵是圣父恩赐的礼物，圣子则是这一赠礼的接受者；而在五旬节时，圣灵是圣子耶稣的赠礼，教会则成为了赠礼的接受者。同样地在《约翰福音》特别是在第16章第13—14节中，耶稣明确限定和区分了圣灵的使命和他自己的使命：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理，因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们。”这段经文清楚地表明圣子和圣灵的使命的相互依赖性，而这种相互依赖性则意味着圣子与圣灵不是同一位格而是两位格以及他们之间的交互性。

但无可否认的是，在保罗的不同信中，有不少段落看起来似乎是在肯定基督和圣灵的同一性（例如《罗马书》第9—11章；《哥林多前书》第15章第45节），以致有学者如斯考特(E. F.

Scott) 过分自信地断言在保罗书信中, 圣灵和基督是同一的。我们认为斯氏的推论是有很大的错误, 因为除了上述少数有某些含糊的经文之外, 保罗其他大量的经文是将圣灵和基督区别开来的, 尤其是在告白性的或三一颂性的经文段落中更是如此。例如在《哥林多前书》第 12 章第 3 节说: “若不是被圣灵感动的, 也没有能说耶稣是主的。” 在此, 耶稣是信仰告白的对象, 而圣灵则是使信徒能够做出这种告白的另一位。保罗所说意味着, 在这种告白关系中, 位于一端的基督与另一端的圣灵是明显有分别的。当然, 这并不是说圣灵不是与基督紧密相连的, 只是说他们是彼此有别的、独立的存在。保罗在《罗马书》第 8 章第 15—17 节又说: “你们所受的不是奴仆的心, 仍旧害怕; 所受的乃是儿子的心, 因此我们呼叫: ‘阿爸, 父!’ 圣灵与我们的内心同证我们是神的儿女; 既是儿女, 便是后嗣, 就是神的后嗣, 和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦, 也必和他一同得荣耀。” 《加拉太书》第 4 章第 6—7 节亦说: “你们既为儿子, 神就差他儿子的灵进入你们的心, 呼叫: ‘阿爸, 父!’ 可见, 从此以后, 你不是奴仆, 乃是儿子了。既是儿子, 就靠着神为后嗣。” 在这两段经文中, 圣灵也发挥了在《哥林多前书》第 12 章第 3 节同样的作用, 以使信徒能够承认圣父为“阿爸, 父”。在这种双重的告白中: 称圣子耶稣是主及称圣父为阿爸, 父, 不仅圣父和圣子作为不同的告白对象而具有明显的及可区别的位格, 而且圣灵作为告白的最终主体, 亦明显指向三一论的方向并使自己的位格与另两个位格区别开来。而在上文已经提过, 我们认为这种双重告白是圣灵在人心最主要的工作。

在保罗书信中, 对基督和圣灵的位格作出最清晰的区分是在《罗马书》第 8 章。在这里保罗描述了两类三位一体上帝替教会而做的祈求。第一类是基督站在荣耀的位置上替我们所做的祈求: “谁能控告上帝所拣选的人呢? 有上帝称他们为义了。谁能定他们的罪呢? 有基督耶稣已经死了, 而且从死里复活, 现今在神的右

边，也替我们祈求。”（罗马书 8：33—34）而第二类则是圣灵在我们内心深处所做的同样的祈求：“况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息，替我们祷告。鉴察人心的，晓得圣灵的意思。因为圣灵照着上帝的旨意替圣徒祈求。”（罗马书 8：26—27）教父亚他那修深刻体会到圣灵的神性对人所具有的救赎意义，他在《致 Serapion 四书》中指出，只有当圣灵自身是上帝时，他才能使人成圣。因此圣灵的位格性不是一个哲理上的问题，而是与人类的救赎和人类获得救赎有密切关联的基本问题，它的必需性也应该是自明的。

### 早期教会论圣灵

早期教会旨在更好地澄清和鉴定圣灵的神圣位格和身份以及地位和作用，对圣灵的论述一直持续地在教父们的著述中出现，一直到第 4 世纪末才渐渐减少。我们在此概括式地讨论一些主要教父的观点。

第 2 世纪的爱任纽的著述主要是驳斥当时的诺斯替教义，他的圣灵观是在三个大前提之下建立起来的：（1）上帝起初创造的世界是“好的”；（2）耶稣具有真实的人性是他拯救人类的必要基础；（3）创造者和拯救者是同一个上帝。就是在这个框架内，爱任纽辨明了圣灵的身份和作为。圣父有他的道，就是圣子；有他的智慧，就是圣灵（在此爱任纽承接了犹太教传统而将圣灵认同为旧约圣经《箴言书》第 8 章中所说的神圣的智慧）；对爱任纽而言，道与智慧正是圣父创造万物的“左右手”（Ireneus Adversus Haeresies IV. xx. 3）。因此圣灵在初始的创世中是发挥着作用的，同时他在上帝通过耶稣基督的重新创造的救赎行为中也是发挥作用的。爱任纽可说是早期教父中第一位明确地指出圣灵在创世和拯救中的双重作用。在爱任纽看来，创造者的美意——一人之成为

真正的人——只能由上帝的圣灵来完成；而这一美意随着人的堕落而告粉碎。圣子道成肉身的目的正是为了抵消从亚当的不顺从而来的后果以及实现对人类的重塑；而在这整个救赎过程中，除了圣子之外，实质上还涉及的是圣灵的直接参予。因此爱任纽说：“（圣灵）从上帝那里降临在圣子身上，使圣子成为人，并与圣子一同变得习惯于居住在人间，临现在人的身上，临现在上帝的造物中；使上帝的意愿运行在他们中间，并使他们脱离旧有的状态而进入到基督的新生之中。”\* 对爱任纽而言，上帝的整个救赎计划（*oikonomia*）是圣父、圣子和圣灵的三重性行为，但却和谐共存于一个统一的行动中。

他进一步认为，世人仅能在教会内找到圣灵。借着圣灵，人可以上升至圣子；经由圣子而上升至圣父那里。\*\* 可见爱任纽的三一论是沿着他的“还源归宗”（*recapitulation*）的神学方法，表现为单一“线性的”和“阶层性的”。尽管爱任纽的阶层性三一论把圣灵的地位摆在低于圣父与圣子之下，但他维护了圣灵的神圣地位，这在早期教会是非常重要的。

作为公元2世纪拉丁语系最重要的教父德尔图良，他对圣灵的著述主要是针对当时持上帝单一性的一位论（*monistic unitarianism*）观点的学派。在2、3世纪，一位论有两种主要形式：（1）形相论的一位论（*modalist unitarianism*），主张圣父、圣子和圣灵是上帝连续的“形相”或“显现”；而（2）动态的一位论（*dynamic unitarianism*）则主张圣子和圣灵是从上帝发出的“力”或“能”。二者均认为上帝是一位性的。为了回应一位论的观点而又回避被指责认同“三神论”的观点，德尔图良指出，上帝的实在（*substantia*）以圣父、圣子、圣灵三种位格（*personae*）的形式而分散（*dispensatio*）在一种三重性（*trinitas*）之中。德尔图良通过

\* *Ireneus Adv. Haer.*, II, xvii, 1.

\*\* *Ireneus Adv. Haer.*, V, xxxvi, 2.

引入 *substantia*, *persona* 和 *trinitas* 这样的术语, 和通过使用“根——支——果”、“泉——水——河”、“日——光——点”这样的比喻, 试图说明在上帝中, 是如何既具有真正的一位性又具有有机结合在一起的可辨别性的。尽管德尔图良在他的著作“*Adversus Praxean*”中的论述更多地涉及到一般性的三位一体观念, 而且也没有特别确定圣灵的作用, 但他所使用的“位格”这一术语为圣灵提供了一个正式标签, 并将他视作在身份和作用上明确可辨的个体。从德尔图良的圣灵观而言, 圣灵绝不仅仅是圣子简单的复制品。

在上文的三一教义的讨论中, 我们已经提到在公元 325 年尼西亚会议中决定的信条, 虽然仅是一句简明的“我们相信圣灵”, 但亚他那修在那次会议上却是扮演了一个举足轻重的角色。在此之后的半个世纪, 亚他那修仍致力于为三一教义在教会中奠定它的基础, 而在他致塞拉丰主教 (Serapion) 关于圣灵的三封书信中 (约写于公元 358 或 359 年), 驳斥一名“特罗皮齐” (Tropici) 所宣称的圣灵只是一位天使的观点, 使教会对圣灵的身份获得了一种更全面、更明确的澄清和认识。具体而言, 在这三封书信中, 亚他那修认为圣灵不是一个受造物, 而是来自上帝。他的任务是圣化与新入, 并加速入与上帝的结合以使人人“得与上帝的性情有份” (彼得后书 1: 4); 像圣子一般, 他来自“圣父”而又分有圣父圣子的存在。通过强调圣子和圣灵的平行相似性, 亚他那修驳斥了圣灵只是一个受造物的观点, 并且坚持圣子与圣灵之间有强烈的一致性和交互性。对他而言, 万物“来自圣父, 通过圣子而属于圣灵之内”<sup>\*</sup>; 那将圣子与圣父联系在一起的同样也将圣灵与圣子联系在一起 (I. 21)。他明确宣称, “正如圣子是与圣父在一起的一样, 圣灵也是与圣子在一起的。圣灵与圣父、圣子一同受到

\* Athanasius, *Adversus Serapion*, I. 30.



荣耀。圣灵作为上帝之道而受到信仰的告白。圣灵活跃于圣父通过圣子的事工之中。”\*

饶有意味的是，在这些书信中，亚他那修几乎是执著地求助于《罗马书》第8章来论述圣灵的神圣性。例如，在评论第8章第29节时，他说：“正是通过圣灵我们成了上帝的领受者……我们被召而成为上帝的领受者这一事实表明，那内在于我们的膏油和印记，不是天生即有事物，而是来自这一事实：圣子通过其内在的圣灵将我们与圣父结合在一起。”\*\* 可见亚他那修是在新约圣经的基础上确立圣灵的神圣性。因此在亚他那修晚期的圣灵教义中，圣灵不仅仅是“启迪”或“圣化”，他更以一种具有转化性的临于人的一切作为中。而且，人的祷告“合作”能力是清楚地发挥着作用的。亚他那修说，“我们在三位一体中祈祷时，我们就在领受圣灵的范围内，我们就领有了‘道’的恩典而属于‘道’内，我们就领受了圣父的爱。”\*\*\*

在第4、5世纪的卡巴多西安教父们承接着亚他那修的观点，强调在信徒的祷告中，圣灵的“合作性”行动使信徒得以与圣子有份。但与亚他那修不相同的是，他们认为在三位一体中的合作形式更多的是线性的，甚至是阶层性的；这一点完全是与他们持守的“同质论”（homoousian）教义背道而驰的。（详见上文三位一体教义一章）例如，圣巴西安（St. Basil）认为人的罪得以洁净，是与圣灵结合的先决条件（论圣灵：9.23）；而对于尼萨的圣格里戈利来说，圣灵的呼召就是为了洁净人的罪（主祷文：3），但在论到三位一体中的位格时，他的阶层观念还是相当明显的：“人只有首先被圣灵所启迪才会有圣子的观念”（书信：38）。同样，“如果你抓住链条的一端，当你牵住圣灵时，你同时也将通过他而牵

\* Athanasius, *Adversus Serapion*, 1. 31.

\*\* Athanasius, *Adversus Serapion*, 1. 24.

\*\*\* Athanasius, *Adversus Serapion*, 3. 6.

住圣子和圣父。”（引文同上）由此可见，亚他那修和卡巴多西安教父们都将通过祷告而经历三位一体上帝的经验优先权赋予了圣灵，两者的不同在于，亚他那修强调人在祷告中经历的神性“合作”行为中，对圣父、圣子和圣灵的体验更大程度上是同时性的；而卡巴多西安教父们强调的是具阶层性的“合作”感知，其中，圣灵是一种连续“提升”运动的起点。

亚他那修没有注意到的是，当他试图在圣子和圣灵之间提出一种平行相似性时，他也引发了这样的问题：圣灵的“位格”是仿效圣子的吗？圣子和圣灵是以相同的方式源于圣父的吗？他们发端的起源是相同的还是不同的呢？对于这些亚他那修未予回答的问题，圣巴西安提供了以下的解决方法：圣灵来自上帝，但在“万有都是出乎上帝”（哥林多前书 11：12）的意义上，而是在由上帝“差派”（Proceeds from）而来的意义上的。圣子经由“生”（begotten of）的方式来自上帝，而圣灵则是由“上帝口中的气”差遣而来。<sup>\*</sup> 他的兄弟拿西安苏斯的格里戈利更指出，因为圣灵既非圣父亦非圣子，所以他既非像圣父那样是被生的，亦非像圣子那样是派生的，而是由上帝差派而来的（约翰福音 15：26）。正是由于格里戈利的论述，“差派”（procession）一词才在第 4 世纪以至后世成为一个广为接受的术语来描述圣灵的独特起源及其存在的模式（tropos tes hyparxeos），并于公元 381 年君士坦丁堡会议上修正“尼西亚信条”时被采用，其中圣灵被描述为“主，生命的赐与者，经由圣父差派而来，并同圣父圣子一同受到崇拜和荣耀”。

为要确定三位一体中位格间的关系拉丁教父奥古斯丁花了 20 年的时间去完成他的巨著（《论三一》De Trinitate）。在这部著作中，奥氏将圣灵界定为圣父与圣子之间“爱的联结”（bond of

\* St. Basil De Spir. S. 46；诗篇 33：6。

lovevinculum caritatis), 而西方教会亦从第 5 世纪开始继承了奥氏这一著名的论述, 一直到今天而不衰。对奥古斯丁而言, 神圣位格之间既因他们的相互关系而获得限定, 又同时因他们的相互关系而获得区别; 在他看来, 位格意味着“一种相依为命的关系”。<sup>⑬</sup>基于这一观念(后来, 这在西方三一论神学中已成为自明的公理), 奥古斯丁在《论三一》的第 6 卷中认为圣灵自身就是圣父与圣子之间的爱和交融的关系, 因此他可以被称为“爱”<sup>\*</sup>。正是由于圣灵是圣父与圣子之间作为“爱的联结”, 奥古斯丁认为圣灵既来自圣父也来自圣子; 但圣灵不是分别从他们单独而来, 而是来自圣父圣子的单一共时性差派。在《论三一》第 15 卷第 29 段中, 奥古斯丁说道: “圣父是‘道’得以被生的源泉, 圣灵也由此差派而来……但是圣父也将(圣灵)给予了圣子……但无论他(圣父)将什么给予被(圣子)生的‘道’, 他都是借由‘生’他而给予。因此, 既然生了他(圣子), 这共同的恩赐(圣灵)也由此(差派)而来。圣灵是圣父圣子两位共同的‘灵’。”在很大程度上, 奥古斯丁提出的这种“亲子教义”影响了中世纪基督教的三一论和圣灵, 并且也为希腊神父所接受。(见下文)

### 作为恩赐的圣灵

奥古斯丁关于圣灵学说的另一个核心主旨就是确定圣灵是上帝的恩赐, 而他这种见解完全是以圣经为依据的。奥古斯丁最喜欢的经文之一是《罗马书》第 5 章第 5 节和《约翰福音》第 4 章, 在《罗马书》保罗说: “因为所赐给我们的圣灵, 将神的爱浇灌在我们心里。”而在《约翰福音》上帝的恩赐则被确定为生命的活水, 而这生命的活水又被确定为是圣灵。“人若渴了, 可以到我这里来

\* Augustine “de Trinitate”, VI. 7.

喝。信我的人，就如经上所说，从他腹中要流出活水的江河来。耶稣说这话是指着信他之人，要受圣灵说的……”（7：37—39a）另外一段重要的相关经文是《使徒行传》第8章第20节，记载彼得斥责了行邪术的西门以为上帝的恩赐——圣灵的能力——是可以金钱购买的想法。最后，在《希伯来书》第6章第4节中还提到圣灵作为天国的恩赐对于信徒的启蒙和醒悟至关重要：“论到那些已经蒙了光照，尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过上帝善道的滋味，觉悟来世权能的人……”

基于这些经文奥古斯丁形成了“上帝的恩赐”（the gift of God-donum Dei）的观点。圣灵是上帝的恩赐，但上帝所恩赐的并不少于他自身，亦即恩赐者和恩赐物是同一的，以至于通过这种恩赐，信仰者可以参与上帝的生命。然而，作为受造物，要参与神圣生命是超出了信仰者能力范围的，所以能够接受这种恩赐本身（即信仰）也必定是恩典的作工。圣灵正是这种可能性或信仰的促成者。所以，卡尔·冉纳将圣灵说成是恩赐者、恩赐物以及使接受这种恩赐成为可能的条件。<sup>⑭</sup>

在这种意义上，我们可以说圣灵是上帝启示的主观方面，因为圣灵作为一个位格进入了人之内，以致上帝的启示发生在人之内。用冉纳的话来说，人的主体性成为上帝爱的自我交流的启示性事件。人一旦接受了上帝所给予的恩赐——圣灵，他就能看见并认清耶稣基督是圣父派来的圣子。当圣灵以一位格的身份居住在信徒之内，他就在信徒的深处形成了基督，以致于信徒能即时与基督结合在一起，能够称耶稣为主，这可称为圣灵的认知论和本体论功能。信徒既连于基督，就能够通过圣子而呼圣父为“阿爸，父”。

或许因为圣灵这样居住在信徒的主体性中，所以圣灵的位格性往往没有受到应有的重视。他常常被设定为一种“能力”。这一点在东正教神学教义中尤其明显：格里戈利·帕拉马斯（Gregory

Palamas) 就认为在上帝不可交流的本质与他可交流的能量之间存在着差别。这样一来, 圣灵就不是一个居于信徒中的神圣位格, 而仅仅是一种神圣的能量了。又由于圣灵自身不可捉摸的本质, 以及圣灵不将注意力引向自己, (约翰福音 16: 13) 以能量去理解圣灵这种观点更得到了强化。不过, 一位当代灵恩复兴运动的领袖托马斯·斯迈尔 (Thomas Smail) 在他的一部题为《恩赐的礼物: 有位格的圣灵》的著作中指出: “我们知道圣灵, 不像我们与圣子或通过圣子而与圣父那样面对面地相遇。我们开始认识圣灵是当我们领会到自己对基督和圣父的认识和回应能力的泉源不在自己之内, 而是外在于我们的。在与圣父和圣子的相遇中圣灵站在我们一方, 并使我们能够认识和信靠他们。在这种体验中, 我们就会认识到圣灵作为一种独特的个体性动因在我们之内发挥着作用。”<sup>⑮</sup>

将圣灵描述为一种恩赐的赠礼, 对于基督徒生活具有重要的意义。首先, 它提醒信徒是处于恩典的国度。当人生活在严格要求的宗教中的时候, 或在自己的使命中积极主动的时候, 或在朝向神性和圣洁的努力非常真诚的时候, 我们往往认为自己已变成“属灵了”。正如斯迈尔所指出的, 这种态度几乎不可避免地会使注意力集中在人自己身上以及人如何接受圣灵的问题上, 而不是把注意力集中在上帝和他赐与圣灵的意愿上。我们有罪的天性总是会将上帝的恩典, 转化成一系列人的要求。然而当这些要求实现时, 我们却又不是特别的满足。其结果总是自恋性的对自我的专注, 而不是在圣灵中的自由应有的喜悦。“将圣灵称作恩赐就提醒我们不是处于计算利益得失的世界之中, 而是处于圣父恩典的国度: 他在自由的且不带任何条件的恩典中, 慷慨地将圣灵赐与那些不靠自己的能力来获得他的人, 并同样慷慨地开启人的心, 预备人来接纳他。”<sup>⑯</sup>

其次, 圣灵作为恩赐强调的是我们处于动态关系的国度之中。

一件赠礼就意味着必然有赠与者和接受者，所以圣灵作为赠礼所具有的意义，只能发生于包括神性和人性在内的相互关系的网络中。这在新约见证中尤为明显：圣灵的降临往往发生在一群人中，并导致上帝与信徒们进入一种新的关系之中。最后，赠礼这一象征的关系与合作维度，强调了我们处于位格国度这一事实。一件礼物的意义与价值来自于它之被赠与和被接纳，它是处于一种位格的关系之中，因此其中所涉及到的各方的自由均受到尊重。圣灵的赠礼经过圣子则来自圣父并具有自我赠与的特质。在这个情形下，同时也是赠与者的赠礼也具有他的位格自由——以最大的慷慨去赠并被赠与，然而却从不会被占有。正如斯迈尔所说，“在他（圣灵）所有与我们的关系中，他从来都是一位拥有自由的位格，并能避开我们所有那些企图操纵和占有他的意图”。<sup>①7</sup>因此，圣灵的赠礼不是一种可以拥有、占据和花费的精神财富，而是一位我们可以共享生活的位格朋友。

### 作为爱的圣灵

在一个对上帝的生命的著名类比中，奥古斯丁将三位一体中的“三位”描述为：爱者、被爱者以及爱本身。<sup>\*</sup>按照这种模式，圣父是爱者，圣子是被爱者，而圣灵则是他们的爱的纽带。圣父圣子之间相互的爱被描述为“圣灵”，就如人希望表达两个人之间结合的亲密性时，我们会说他们有同一个精神，甚或说他们属同一个“灵”。奥古斯丁在《论三一》中，<sup>\*\*</sup>将圣灵说成是“圣父和圣子的不可言喻的交融”。他接着又说：“所以圣灵是圣父圣子的共同的东西……或者是他们永有共有的共同性或共融性。可以将此称为友谊，……不过更好的词是仁爱（Charity）。并且这也是实

\* Augustine, *De Trin.* Bk VIII, Ch. 10, no. 14.

\*\* Augustine, *De Trin.* Bk V, 2.

在，因为上帝是实在，并且正如经上所写的（约翰一书 4：8，16），上帝也是爱。”\* 为了保持西方传统将神圣生活视为一个圆相一致，圣灵就完成了这神圣的爱的圆。

在奥古斯丁之后，这种将圣灵视为圣父与圣子之间相互的爱的思想，在 12 世纪圣维克多的理查（Richard of St. Victor）的著述中得到了进一步的发展。他认为上帝作为爱不可能是专注于自身的爱，因为这不是真正的爱；爱是要求一种主体的多样性。因此，上帝作为爱要求圣子之被生，圣父与圣子两个位格之间才能体现上帝是爱。理查进一步认为真正而完美的爱不仅应当发生在完全平等的“我—你”关系中，这种关系更会超出“我—你”而向新的实在敞开、外泻和流溢，并且至少会让一个“他者”来分享这种交互共同的利益。换言之，上帝作为完满的爱，有第三个位格的存在是必需的。因此理查说完善的爱需要一个“爱的团结”（*consortium amoris*）\*\*，亦即当代学者伊夫斯·康加（Yves Congar）说的“一个能分享前两者之幸福的，以及能使前两者互爱与结合在一起的第三者”<sup>⑧</sup>。因而，理查将圣灵设定为圣父与圣子的“*condilectus*”，这拉丁词可被翻译为“共同的朋友”\*\*\*。很明显，尽管理查是沿着奥古斯丁的神学传统将圣灵视为爱，但他同时亦超越了奥古斯丁，他将一种关系形象赋予了三位一体：通过将一切归结为爱，他从奥氏的以实质为本体的三一观转化为更具关系性的位格观，结果就是一种相当不同的以关系为本体的三位一体结构。从实际的宗教意义而言，这种三位一体结构更直接地把人的祷告与个人体验联结在一起；这种“三即一”的信条可以把三位一体演绎成为“一个爱与三个爱者”。

\* Augustine, *De Trinitate* II, 7.

\*\* Richard of St. Victor, *De Trin.* II, 11.

\*\*\* Richard of St. Victor *De Trin.* II, 11, 19, 理查，可说是中世纪绝无仅有的一位神学家，试图为三位一体提出一个理论的解释。

根据圣维克多的理查的这种圣灵神学，当代德国神学家缪伦（Mühlen）用男女的婚约作比照，认为在这种人的体验中，有三个原生性的词：我、你和我们。他认为“我们”要大于“我+你”，并具有一种独立的、超越的性质。一旦两人进入婚姻之盟约中，仅说“我的”婚姻或“你的”婚姻是不够的，而必须说“我们的”婚姻——它是两个人所在的同时又是超越两个人之上的实在。根据这种比照，缪伦认为圣灵是神圣的“我们”。在这个意义上，圣灵是纯粹的关系性。与“爱”和“我们”一样，圣灵的身份是根据圣父圣子的关系来确定的。圣灵作为一种纽带，作为圣父与圣子的关系而具有位格。在这种概念范式中，圣灵没有任何属于自己的东西；人们只能根据另外两个位格来确定圣灵的位格，否则圣灵就不能作为一个位格。

缪伦这种对圣灵的理解在创新之余却仍是受到了奥古斯丁的将关系等同于位格这一颇具争议性的观念所影响，我们在三一教义的一章中已讨论过其偏颇之处，在这里我们欲强调的是，表面看来似乎极之“被动”的圣灵，正反映他的行为具有自我隐蔽性和指向他者性的特征，正如光是通过照亮他物而被看到的一样。这也是大多数神学家共有的共识。当代英国神学家托马斯·托伦斯（Thomas F. Torrance）认为圣灵主要任务是引导朝向上帝，但不是把人引向圣灵上帝的自身，而是引向道成肉身的圣子，且在后者之中而转向上帝，<sup>①⑨</sup>正因为认识到圣灵的本性是隐蔽自己而不是彰显自己，约翰·泰勒（John V. Taylor）准确地将他描述为“往来二者中间”的上帝。<sup>②⑩</sup>持相同观点的伊夫斯·康加亦称圣灵为没有面孔的位格者。<sup>②⑪</sup>不过，圣灵的这种自我隐蔽和向他者的特征，并不会削弱圣灵的神圣本质，也不会妨碍我们坚持圣灵的神圣位格性，因为圣灵的救赎作用是让人能够认上帝为“阿爸，父”，称基督为“主”。可以说，就如圣灵在圣父与圣子之间是往来的中间者，在神一人之间，他亦是中间者。



## 亲子之争

### 1. 亲子论

所谓“亲子论”(filioque)之争涉及到的是,在尼西亚—君士坦丁堡信经中有关圣灵的一个限制性从句,它是这样的:“我们信……圣灵,主,生命的恩赐者,经由圣父差派而来……”对此,在公元11世纪时,拉丁教会在未得东正教会同意下单方面附加了一个从句说圣灵是圣父通过圣子差派的,后世称此为亲子论。亲子论没有出现在最初的尼西亚—君士坦丁堡信经中,直至今天也没有出现在东正教会的信经中。

然而熟悉最初几个世纪教父著作的都明白希腊教父并不反对亲子论的提法,特别是在亚他那修、西利尔(Cyril)和巴西尔那里,与拉丁教父如安布洛鲁斯主教(Bishops Ambrose)、奥古斯丁和教皇利奥(Leo the Great)等的说法极为相似。按照这种传统,东方教会理应能够接受西方后来提出的亲子论。亲子论作为一个问题最初始于公元5—7世纪,当时为了批判阿里乌主义的一个分支即普里西里安派(Priscillianism),而特别强调亲子论,以确定圣子与圣父的同质论,并强调圣灵不仅是圣父的“灵”,也是圣子的“灵”。然而,这些观点自始都是东方教会所认同的,因此我们需要强调的是,亲子论不应被理解为东西教会在教义上的分歧,亲子论不是西方教会为了针对东方教会而提出的,而是在西方教会与异端斗争的特殊情况中重新强调一些在传统上已被接受的神学观点而引起的。事情的发展是当西方的查理曼(Charlemagne)试图将亲子论加入尼西亚—君士坦丁堡信经中时,东方教会的教皇利奥三世(Pope Leo II)不谅解西方教会所面对困难并拒绝这一作法。最致命的是,后来君士坦丁堡大主教波提乌斯(Photius)单方面正式宣称圣灵“仅由圣父而来”(ek monou tou

Patros)；这样就与西方希望强调的父子论正式成为一种对峙的局面，导致在公元 1014 年东、西方的决裂。其时西方教皇本笃八世 (Pope Benedict VIII) 正式批准将父子论加入“信经”，而东方亦断然拒绝了这一作法。直至今日，尽管教会内外都尽力去调停中间的分歧仍未得到复和，成为东、西方教会历来冲突的一个主要根源。这对基督宗教的救赎与复和的精神实在是一个极大的讽刺。

到第 4 届拉特兰 (Lateran IV) 公会议 (公元 1215 年) 以及到第 2 届里昂会议 (Lyon II 1274 年) 时，西方有关圣灵来自圣父与圣子的教义已得到了全面的界定。这些公会议认为，父子论不是纠正信仰上的什么偏差，而是对尼西亚与君士坦丁堡信仰的一种补充说明。到 16 世纪，宗教改革后的新教亦采取了拉丁教会的立场而接受了父子论。本世纪的卡尔·巴特就明确捍卫父子说。<sup>②</sup>但是东正教会时至今天仍认为父子论与圣经传统和教义学是有冲突的。例如，当代东正教神学家 V. 洛斯基 (V. Lossky) 依然拒斥父子说。在他看来，父子说由于将圣灵与圣子过分紧密地相连在一起，不仅建立了一种不正确的基督一元论 (Christomonism)，更实际地抵消了圣灵在教会中的作用。他认为圣灵独立于圣子是至关重要的，因为圣灵的拯救角色是有别于基督的。<sup>③</sup>因此，与其说父子论是东西方教会在教义学上的分歧，不如说它代表了两个教会所分别坚持的圣灵神学。因此我们有必要讨论一下它们之间持守的圣灵观之异同。

## 2. 拉丁教会中的圣灵神学

首先，对于西方拉丁教会来说，将圣灵理解为来自于圣父圣子交互的爱是属本质性的，因为它强调圣子与圣灵有紧密的相互关系。拉丁模式的长处是多方面的：一是父子说保持了三一论中三个位格的强烈统一性、相等性与区别性（这一观点在西方三一神学占有主导性地位）。二是父子说有力地捍卫了新约圣经有关上

帝的灵事实上也是耶稣基督的灵这一启示信念。为了避免人们误会父子说代表圣灵来自两个源头，拉丁教会在1274年的里昂公会议强调，尽管父子说表明圣灵来自圣父与圣子，但圣灵不是来自两个源头，而是来自一个源头。

拉丁教会的父子说模式弱点也有明显的：在这种三一论的模式中，圣父与圣子发挥着积极的作用，但圣灵却是相当消极的。假如圣灵只是由圣父和圣子所分享的爱或赠礼，那么就不容易看出圣灵为何必然是一个独立的位格。圣父和圣子都可以凭借其作为来确定其主体深度和位格性，但圣灵却很少有明显的、独特的位格性行为。在这方面的弱点，从当代的冯·巴尔塔萨和莫特曼的十字架神学中得到了改善：他们将十字架事件理解为圣父与圣子之间相互离弃的事件；在这个事件中，圣灵的任务就是使处于分裂中的圣父与圣子仍保持合一的状态。

其次，拉丁教会的三一神学把三一上帝的生命运作理解为在一种圣父与圣子对称的模式中，圣灵发挥某种圆形运动使三位格圆满合一。这种通过圣灵以至三一生命自圆的模式的危险在于有可能会把上帝的生命转化成一种自我封闭性的而不是向外转向世界和人类历史。因此我们有必要强调，神圣的合一（西方教会喜用一个圆图作为象征）不应也不会是封闭性的，而是开放性的，因为圣灵不仅完善了圣爱，而且还使圣爱向时空敞开。<sup>②4</sup>基于同样的理由，瓦尔特·卡斯培（Walter Kasper）说：“圣灵，也可以说是上帝的‘狂喜’，作为绝对丰盛的上帝，他是向外流溢爱和恩典的上帝。”<sup>②5</sup>

第三，拉丁神学其实亦有相当的困难去连贯一致地遵守这种对称模式，因为奥古斯丁和其他西方传统一直将圣父看作是三位一体上帝惟一的源泉，因此，不论奥氏如何反复断言圣灵来自圣父也来自圣子，但他同时也坚持圣灵最初（*principaliter*）乃来自圣父，<sup>②6</sup>托马斯·阿奎那沿着奥古斯丁的方案，将圣父描述为

(“principium”或“fons totius trinitatis”)整个三位一体的根源，因此圣灵是通过圣子而来自圣父。当代学者托马斯·魏南狄(Thomas G. Weinandy)指出，这是因为拉丁三一论神学一直保留着新柏拉图学派的流溢序列论色彩：亦即在逻辑或概念上圣父居于圣子之前，圣子居于圣灵之前。这一点又因为阿奎那采用亚里士多德的认识论而有所强化，因为后者坚持，在爱一个人或物之前必须先了解他，因此圣父在逻辑上必先生下并且了解圣子，然后才在圣灵中去爱他。<sup>⑦</sup>

第四，拉丁教会的三一神学还有另外一个问题，就是以“processio”一个普遍的术语来描述三位一体内部之间的关系，比如圣灵来自圣父，圣子的被生以及圣灵通过圣子的被差派，统统都表述为“processio”。为了保持圣子和圣灵之间的区别，以及避免使圣子和圣灵变成兄弟的关系圣子必须要在圣父差遣圣灵的过程中发挥一种作用，而在自己被圣父所生的过程中却不发挥任何积极的作用。基于此，亲子论被批评是在三一体中引入了两个独立的“来源”。(对此拉丁教会已作了交待。见上文。)与此相关的另一批评是认为亲子论在区别圣子和圣灵之间时，却模糊了圣父与圣子之间的区别。这样一来，就具有这样一种趋势，即将圣父与圣子的区别的重要性减低，而使圣父圣子这二分体与圣灵的关系和区别成为注意的焦点。这种神学理念的倾向鼓吹的是两位一体而不是三位一体的上帝观。

### 3. 东方教会中的圣灵神学

东方教会对三位一体采用不同的表达模式，始终它对三位一体具有完全不同的图像和目的。东方教会使用的图像不是“爱”或“赠礼”，而是“言说的道”和“呼吸”。正如约翰·达马西恩(John Damascene)所说，“当我们说话时，是气流的运动产生了声音，单只这一点就能使言词的意义传达给他人。”同样，在上帝内也有一

种呼吸，这是“精神或灵”。它伴随着“道”而来并揭示了其功效。基于这种表达模式，东方教会可以说圣灵直接来自圣父。这并不是说圣灵就不是圣子的灵，因为“他（圣灵）来自于圣父，居于‘道’（圣子）中并揭示了他”。<sup>②③</sup>换言之，是通过圣子而差遣圣灵。

东方教会的三一模式的长处是，在三位一体的上帝中，圣父有惟一泉源的地位。这也是东正教会最关注的。但就如上文指出的，这一点的长处是借助了新柏拉图主义的流溢论而来的。上帝（Godhead）单单居于圣父内，并且与圣子和圣灵共同分享其神性，但这种分享是以序列性模式由圣父流溢而出——首先是圣子，接着是圣灵。这说法达到这样的—个目的：即将圣父与圣子及圣灵区别开来，同时又表明了他们享有同一个神圣本质。但问题是这种立场不符合圣经的立场，后者要求上帝是“—”，并且圣父、圣子和圣灵三位格是平等的。这种立场也与尼西亚信经中的“同质”教义有冲突之处，因为后者要求位格间的相互平等关系，圣子与圣灵是不能居于圣父之下的。（详见三位一体一章）

东方教会这种线性的三一观的另一个长处是，它赋予在三位一体内各个位格以更大的完整性，并且更清晰地突出了圣灵和他在世上的作为之间的关系。然而这个优点却是与东方教会自己的三一论中的“互居相摄”观念相矛盾的。（详见三一论章）这种观念认为三位一体中的位格是互居相摄于对方之中的。倘若圣子和圣灵是由圣父“而出”，那么他们又如何相互渗透呢？

东方教会的圣灵观最大的弱点是它没有澄清圣灵与圣子之间的关系，没有具体说明圣灵通过圣子由圣父而来的意义，以及这一观点是如何影响或决定了圣灵的位格性的。而且，这一模式与圣经也并不完全吻合，圣经明确指出，从救赎的功能而言，圣灵不仅来自圣父：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师……”（约翰福音 14：16），因为他同时亦是—通过圣子而被差派的：“但我要从父那里差保惠师来……”（约翰福音 15：26 上）；并且，圣灵

也不仅是圣父的灵：“……就是从父出来真理的圣灵……”（约翰福音 5：26b），因他同时也是圣子的灵：“你们既为儿子，上帝就差他儿子的灵，进入你们的心……”（加拉太书 4：6）这些都构成了东方教会的圣灵观需要面对的重大难题。

#### 4. 对亲子说论争的评判

在评论这种因亲子论面起的争论时，我们应注意到拉丁教会在坚持亲子论时其真正关注的是两方面：（一）保持圣父和圣子的同质说（*homousios*）；（二）强调和肯定圣经有关圣灵是圣父的灵，同时也是圣子的灵这一启示。东方教会反对亲子论主要关注的是：（一）保持圣父的君主制；（二）维持圣灵行动的自由。这些问题不是无关痛痒的词语争执，而是基督教神学最核心的问题。它们涉及到（一）由耶稣基督带来的救赎是如何通过圣灵来传达的，与（二）圣灵是如何在上帝的生命中与另两个位格相联系的；对于信徒来说，以何种方式参予三位一体上帝的生命是非常重要的信仰问题，人们不应回避亲子论的争论而应积极寻求对它的解答。

首先，在公元 4 世纪的语境中，“生”和“差派”分别表示圣子与圣父和圣灵与圣父的区分与联结的关系，因此还需要一种恰当的语言来表示圣子与圣灵之间的区分与联结的关系。新约圣经的立场是，基督的工作与圣灵的工作往往是密不可分的，为了忠于圣经的启示，教父们至少认识到，在上帝的生命中，无论圣子与圣灵之间存在着什么样的关系，它都必须要与上帝从基督道成肉身直到五旬节圣灵降临期间的作为相一致（亦即救赎的与内在的三位一体必须一致）。换言之，如果要确定圣子与圣灵在内在三一中的关系，就必需与新约所记载的基督与圣灵的历史相吻合，信徒的经验亦证实，在圣灵与基督之间，有一种实质性的关系；若果圣父的灵不真正也是圣子的灵，那么信徒如何能在圣灵中呼叫

“阿爸，父”并称“基督耶稣为主”呢？在这一点上，奥古斯丁提出的亲子说也许是指向了正确的方向，因为他主张圣灵的差派主要是来自圣父，然而在圣子被生的过程中，圣灵又无可避免地由圣父、圣子两者差派而来。

当代基督教神学面对一个重大的危机，就是将圣灵与基督之间的联系割裂开来，以致灵性不再是基督的灵性，而是蜕变成一种宗教调和论并堂而皇之地美其名为“全球灵性”(global spirituality)。这一点可由埃维特·库森斯(Ewart Cousins)那里看得尤为明白，他认为基督教灵性倘若不与世界其他宗教灵性相结合就无法获得自己真实的身份。<sup>②9</sup>然而这种没有确定性的，没有规定性，从而最终也是非福音性的灵性之出现正因为它是脱离了基督。所以亲子论具体的意义是提供了人必需有的神学洞察力，防止将圣灵消解为某种缺乏确定性的神圣力量，并且坚持他来自圣父圣子的位格性，因为他既是作为圣父的“灵”又是作为圣子的“灵”而存在的。东方教会在强调圣灵的自由性上是正确的；但我们还要同样强调只有当圣灵也是基督的“灵”时，他才会是真正自由的：“耶稣对信他的犹太人说，你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”(约翰福音 8：31-32)

其次，当中世纪拉丁教会使用亲子说来强调上帝是“存在统一体”时，它似乎是以牺牲圣父、圣子和圣灵的独立位格性为代价的(这一点始终是奥古斯丁遗产的一个弱点)。这样一来，不仅圣父与圣子的区别变得有些模糊，而且更为关键的是，圣灵变得颇为非位格化了，因为圣灵的作用和行为在很大程度上为基督所遮掩。这一点最为明显的表现是西方教会过分地重视基督在建立教会中的角色，有学者甚至将教会比做由基督已经制造完成的“汽车”，圣灵仅仅看作是驱动它运作的燃料。圣灵作为建立教会的、活泼地发挥着作用的“上帝的灵”一旦从人们视野中消失的

话，那么，从功能上而言，他要么就被局限于制度化的渠道如牧师，神父或圣事之中，要么就被局限于反对制度化的个体内部灵魂之中。不论圣灵是被教会制度的精神所取代，或是被人自己的精神所取代，两者是同样有害的。在这个问题上，反对亲子说的东正教会则坚持，在建立地上教会的一事上，基督和圣灵扮演着不同的角色，但具有同等的地位，因此也应得到同等的重视。当代东正教神学家约翰·齐齐奥拉斯(John Zizioulas)认为，“圣灵不是什么‘激活’一个已存在的教会的东西。正是圣灵使得教会得以存在，圣灵论所涉及的不是已存教会的某种性质而是其存在本身。圣灵不是额外加给教会本质的某种活力；他就是教会的本质所在”。<sup>⑩</sup>在此所争论的是，就建立教会而言，东正教的立场是要求寻找某种超越圣子在历史上救赎这一基本的行动行为，尽管它最终也必然是指向这一基本的行动。这作为正是圣灵向每一个特定的自由的和独立的人的呼召，使人通过圣子而进入圣父的救赎中，最终促成了一个能够自由分享“灵性恩赐”的群体的建立。

这就引出了最后一点：人们应如何理解基督与圣灵在教会中扮演的不同的角色呢？其中一种回答认为，基督是与作为整体的人类相关联的，而圣灵则是以每一个个体的人为对象的。按洛斯基的话说：“基督成为单一的形象是与人类共同的人性本质相适宜的。圣灵则赋予每一位按上帝的形象被造的人以实现其共同本质的可能性。”<sup>⑪</sup>在这一点上，我们需要指出圣灵的功能有两个表面看来是相反的方面：一个是与跨越界限并使位格间彼此敞开相关；另一个则与维持和强化位格之个殊相关。可以看到，在上帝的创造和救赎行动中，圣灵的个殊化功能就是实现于被造之人的独特，和实现每一个被造之人的真实存在，并且通过基督而进入到圣父上帝的救赎关系中的；如果在上帝的救赎行动中确实如此，那么我们就可推定，在上帝本身的存在关系中，圣灵亦应有相似的功能。因此，西方教会按奥古斯丁的传统仅强调了圣灵之跨越界限



功能，说圣灵是圣父与圣子间的统一联系是不充分的。在这种意义上，亲子说理应受到批评。所以，人们若真正重视圣灵的个别化功能，则应该强调圣灵在联结圣父与圣子之角色之外，他同时也是促成圣父与圣子的独特个别性的关键所在。圣维克多的理查似乎已认识了这一点，因为他坚持认为，假如上帝生命中具有真正的“他在性”的话，那么三位一体中的第三个位格不仅在逻辑上而且在本质上都是必需的。在这种意义上，圣灵的功能就是维持与强化圣父与圣子的位格个别性，就是将个别性赋予圣父圣子，使他们成为具体的、独立的位格、可区别和不可替代的。由于只有独立具体位格的存在才使得团契成为可能，相应地，圣灵在上帝对人类的行动以及上帝自身的存在中的具体形式，就在于建立和实现个别位格的个别性和众多位格间的关系性。总之，圣灵履行着双重的功能，一方面将圣父同圣子联系起来，另一方面释放圣父圣子使其成为个体性的位格，所以上帝的共融性存在于在其单一性中是统一，在其三位格性中是复数。

#### 注释

① Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1989), p. 199.

② Ibid., p. 201.

③ Ibid., p. 202.

④ 《忏悔录》Ⅷ，第7、8悲痛。

⑤ Tom Allan, Smail, *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person*, (London: Hodder and Stoughton, 1988), p. 12.

⑥ Gordon Fee, *God's Empowering Presence: The Holy spirit in the Letters of Paul*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994, pp. 827—845)

⑦ Sarah Coakley, *The Making and Remaking of Christian Doctrine*, p. 37.

⑧ Friderich Schleiermacher, *The Christian Faith* (New York: Harper and Row, 1963), vol. 2, p. 738.

⑨ Hans Urs Von Balthasar, *Prayer*, tr. Graham Harrison, (San Francisco, Ignatius Press, 1986), pp. 27—31.

⑩ G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, (Oxford: Clarendon Press, 1977), pp. 117—118.

⑪ H. Berkhof, *The Doctrine of The Holy Spirit*, (London: Epworth, 1965), p. 26.

⑫ C. F. D. Moule, *The Holy Spirit* (London: Mowbrays, 1978), p. 51.

⑬ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 9, 29, art. 4.

⑭ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, William V. Dych (trans.), (New York: Crossroad, 1982), p. 125.

⑮ Thomas Allan, Smail, *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person*, *Ibid.*, p. 11.

⑯ *Ibid.*, p. 19.

⑰ *Ibid.*, p. 22.

⑱ Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 1, tr. by David Smith, (New York: Crossroad, 1977), p. 87.

⑲ Thomas F. Torrance, *God and Rationality* (Oxford: Oxford University Press, 1971), pp. 164—192.

⑳ John V. Taylor, *The Go-between God*, (S. C. M. Press, 1972).

㉑ Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. II, tr. by David Smith, (New York: Crossroad, 1997), p. 5.

㉒ Karl Barth, *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God*, G. T. Thomson (trans.) Vol. 1. pt. 1, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 546-67 页, Vol. 1, pt. 2, p. 250.

㉓ V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), pp. 44—66.

㉔ Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, (London:

S. C. M. Press, 1977) 第 55—6 页持相同观点。

⑳ Walter Kasper, *Ibid.*, p. 226.

㉑ Augustine, *the Trinity*, IV, 20; V; I, 14; xv, 17, 26 等。

㉒ Thomas G. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship; Reconceiving the Trinity* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), p. 14.

㉓ John Dasmascene, 引自 Walter Kasper *Ibid.*, p. 217.

㉔ Ewert Cousins, "Spirituality in Today's World" in *Religion in Today's World*, edited by Frank Whaling, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), pp. 306—334.

㉕ John D Zizioulas, *Being as Communion; Studies in Personhood and the Church* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), p. 132.

㉖ V. Lossky, *Mystical Theology of the Eastern Church*, *Ibid.*, pp. 166—167.

## 第十章 教会与圣礼

教会观是基督教神学反思中的一个重要部分，目的是要提出一种理论基础去辩证教会存在的合法性以及它在神学上的意义。在16世纪宗教改革期间教会观显得特别重要，因为教会经历了一个大分裂。而在20世纪，由于基督宗教三大派别有意推行宗教合一运动，教会的本质意义与目的再次成为神学上一个为人所关注的课题，因此在神学思想界，关于教会会议、文章与著作的讨论极多，但却集中在比较实际的问题上，例如，不同宗派的教会与教会间如何合作，教会与社会之间的适当关系，教会如何面对社会急剧的改变，教会内外的世俗化问题等等，而对于教会的本质及神学意义，却甚少讨论。甚至有学者认为教会应该是一个能动的团体，它必需随着世界的转变及社会上的需要而作出适当改变。因此教会不应拥有一种固定的本质，它的形态是随着社会、文化、世界潮流不断地转变而形成的。这种从生存主义角度去诠释教会本质的教会观不仅视它为一个不断发生的事件及不断改变的社会现象，而且采用的方法也是社会人文科学的方法而不是圣经与神学上的方法。在这种情况下，教会的本质这个问题便被回避了，甚至认为教会没有一个固定不移的、在神学意义上而言的本质。在这个大前提之下，面对着社会种种的发展与改变，为了不至与社会脱节，教会本身便不断改变自己的形态与政策，甚至在教义上作出极为严重的修改以迎合社会上的需要。在欧美，容许同性恋

者当牧师就是一个最明显的例子。但假如教会有随着社会而改变的义务，我们不得不提出一个问题，为何教会不成为社会的一部分？或仅是社会众多不同制度中的其中一个？我们认为，教会之所以仍能自称为教会而不是社会的一部分或一种社会制度，是因为它有一个固定不移的本质与使命。教会固然需要面对社会种种的变革，它亦有义务协助、分担与解决社会种种的困难，但这并不等于它就应该随着社会的变动与需要而不断地修改自己的教义与立场。我们有理由相信，教会若要在当今社会发挥它的作用，它更需要了解自身从圣经传统而获得的神学意义，坚守它固定不变的本质与立场，保持它的教会身份与使命。

### 圣经传统中的教会观

旧经圣经用“qahal”这一希伯来词来表达召集一批“会众”。例如摩西对以色列人说：“耶和华将那大会之日，在山上从火中所传与你们的十条诫命……”这词所强调的是一种召集会众的行动，目的是要在某一时空中建立一个代表与上帝有盟约关系的群体。在七十子（septuigent）的旧约希腊版本，用来翻译“qahal”一词的是希腊词“ekklesia”；当使徒保罗写信给在某一地点聚会的信徒时，他也是用“ekklesia”这个词来指称这个群体，例如“保罗写信给在哥林多神的教会”，“保罗写信给加拉太的各教会”，“给帖撒罗尼迦在父神和主耶稣基督里的教会”。在这些书信中，中文“教会”就是从希腊词“ekklesia”译过来的。使徒约翰的启示录是一封写给“亚细亚的七个教会”的信（启示录 1：4）；路加在《使徒行传》亦常用“ekklesia”这词来表达一群生活在某一城市而且常常一起聚会的信徒，例如：“这风声（指向希利尼人传讲耶稣）传到耶路撒冷教会的人耳中……”（使徒行传 11：22a）；“在安提阿的教会中，有几位先知和教师……”（使徒行传 13：1a）。从上

述新约圣经的用法来看，“教会”（*ekklesia*）一词强调的是教会的地区性。保罗甚至称在家中聚会的信众为教会。对哥林多教会他说：“亚细亚的众教会问你们安。亚居拉和百基拉，并在他们家里的教会，因主多多的问你们安。”（哥林多前书 16：19）新约圣经在“*ekklesia*”一词的用法中不仅强调教会的地区性，它另外一个特征就是表达地方教会的完备性。在上文的例子中，保罗写信给在哥林多、加拉太、帖撒罗尼迦等地区或城市的信徒时，他不是说他的信是写给耶稣基督教会在哥林多、加拉太等地的分支，而是清楚的表明在某地的教会。换言之，在任何一个地区聚会的信徒就完全是耶稣基督的教会，而不仅是教会的一部分。<sup>①</sup>

与教会的地区性和完备性有密切关系的是教会的独一性与合一性。不论是按圣经传统或教会神学传统，基督教都强调教会的独一与合一。耶稣基督亲口说：“我要把我的教会建造在这磐石上……”（马太福音 16：18a），在这里，磐石是一个单数。从保罗提出的教会是基督的身体（详见下文）而言，教会的独一性与合一性更为明显，他对以弗所教会说，“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望”（以弗所书 4：4）；他又说，“基督是教会的头。他又是教会全体的救主”（以弗所书 5：23b）。保罗对哥林多教会也有如下的话：“不拘是犹太人，是希利尼人，是上帝的教会，你们都不要使他跌倒。”（哥林多前书 10：32）新约圣经还有很多其他的例子，充分说明基督教会普世只有一个，它包括了世界上所有接受基督救恩的人，这是因为一个基督与一个圣灵把信徒联合而成为一个基督的身体。从这个神学意义而言，教会只有一个，它是普世的、独一的，也因此是合一的。但教会的独一性与合一性却不是从社会或组织意义而言的；换言之，教会的普世独一性与地方教会的完备性不仅没有冲突，而且是一致的。在任何一个地方，只要有信徒结集在一起聚会，教会便成立，一个完整的教会就在当地出现。我们认为普世的独一教会是在每一

个地方教会体现出来的；因此可以说，普天下只有一个基督教会，同时，普世教会完全体现在每一个地方的教会。

### 新约圣经中教会的图像 (images)

在新约圣经中，使徒保罗使用了三个图像来描绘教会。第一，教会是上帝的子民；第二，教会是基督的身体；最后，教会是圣灵的殿。尽管新约圣经还有其他的图像，但以这三个最为后世教会所引用，也是一般信徒最熟识。更有学者指出，保罗用这三个图像，是沿着一种“三位一体”的框架而构思的。<sup>②</sup>

教会作为上帝的子民有一个悠久的历史背景。还在以色列人在埃及为奴时，上帝就对他们说：“我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神……”（出埃及记 6：7a）保罗在哥林多后书就引用这话说：“上帝的殿和偶像有什么相同呢。因为我们是永生上帝的殿。就如上帝曾说：‘我要在他们中间居住，在他们中间来往。我要作他们的上帝，他们要作我的子民。’”（哥林多后书 6：16）旧约先知何西阿也说：“我必将他种在这地，素不蒙怜悯的，我必怜悯，本非我民的，我必对他说，你是我的民，他必说，你是我的上帝。”（何西阿书 2：23）保罗在给罗马教会的信中复述何西阿的话：“这器皿就是我们被上帝所如的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中，这有什么不可呢。就像上帝在何西阿书上说‘那本来不是我子民的，我要称为我的子民，本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。从前在什么地方对他们说，你们不是我的子民，将来就在那里称他们为永生上帝的儿子。’”（罗马书：9：24—26）在旧约时代，上帝使为奴的以色列人成为一个是他的子民的民族。在新约时代，通过耶稣基督的救赎，犹太人与外邦人被召集在一起建立成为一个教会。旧约的以色列民族与新约的教会共同之处在于二者的建立都是因为上帝的主动拣选：“他岂不是你的父，将你

买来的么。他是制造你，建立你的。”（申命记 32：6b）

作为上帝的子民，不论是旧约的以色列或是新约的教会都受到上帝的关怀与看顾：“耶和华的份，本是他的百姓，他的产业，本是雅各。耶和华遇见他在旷野荒凉野兽吼叫之地，就环绕他，看顾他，保护他，如同保护眼中的瞳人。”（申命记 32：9—10）同时上帝亦要求他的子民以公义正直的行为来回应他的救赎与关顾。“他（上帝）是磐石，他的作为完全，他所行的无不公平。是诚实无伪的上帝，又公义又正直。这乖僻弯曲的世代，向他行事邪僻，有这弊病，就不是他的儿女。愚昧无知的民哪，你们这样报答耶和华么。”（申命记 32：4—6a）保罗也对以弗所的教会说：“既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。”（以弗所书 4：1）而对保罗而言，教会作为上帝的子民至为重要的素质是圣洁：“要用水藉着道，把教会洗净成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”（以弗所书 5：26—27）

教会是基督的身体，是最为人熟悉的第二个图像，亦可说是最能充分地涵盖教会所拥有的丰富的内容。保罗对哥林多的教会说：“你们就是基督的身子，并且各自作肢体。”（哥林多前书 12：27）在这句经文，保罗明显指出地方教会就是基督的身体。保罗也说过，上帝将“万有服在他（基督耶稣）的脚下，使他为教会作万有之首。教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。”（以弗所书 1：22—23）从在这句经文的联络，我们可以判断保罗在此指的教会是普世的教会。换言之，普世教会与地方教会同时是基督的身体。教会作为基督的身体所强调的是，教会是复活基督的活动所在的地方。对保罗而言，如果一个活生生的人作为一个客体必需拥有一个身体，同样复活与升天后的基督，作为一个活的基督亦必然包括一个身体，而这个身体就是教会。也因有如此，复活的基督才能成为一个让人可以去寻找与回应的客体。从这观点



而言，新教的“因信称义”的教义更显有意义。基督与人的相遇是藉着人的信；信既是相信、接受、依赖与认同基督，后者的临在就不仅是在人的主观内，而必需是外在的客体。同时“身体”的观点亦强调当基督进入人的主观意识时，他并不因此而失掉他的客观性。对人而言，基督永远是一个人所依赖、相信的“他者”。基督是以一个具“体”的基督出现在人间，是可见的和有形体的；这身体就是教会；基督是以教会作为他的身体去面对和挑战世界的。

教会作为基督的身体，也强调构成身体的各肢体间的连贯性与互惠功能。使徒保罗说：“我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。身子原不是一个肢体，乃是许多肢体。……如今上帝随自己的意思，把肢体俱各安排在身上了。……肢体是多的，身子却是一个。……总要肢体彼此相顾。若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦，若有一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。”（哥林多前书 12：13—26）同时，教会的肢体亦有不同的恩赐，“有使徒、有先知、有传福音的、有牧师和教师……各尽其职，建立基督的身体”（以弗所书 4：11）。最终由各肢体组合而成的身体又顺服基督为元首：“连于元首基督，全身靠他联络得合式，百节各按各职，照着各体的功能，彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。”（以弗所书 4：15b—16）因此，教会不仅是基督的身体，基督“也是教会全体之首”（哥罗西书 1：18a）。因为是基督的身体，又顺服在基督的权柄之下，并以他为首，教会才获得它合一的基础，真正成为一个在地上的属天的团契。

教会作为圣灵的殿是保罗提出的第三个图像。从早期教会发展过程而言，这个图像是相当合乎实情的。基督教会的正式出现应是在五旬节的时候，当圣灵降临在彼得和 11 个使徒身上，以至在一天的证道之后竟有三千人受洗归在基督的名下，耶路撒冷的

教会便成立了（使徒行传 2），应验了耶稣在升天之前说过的话：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷，犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（使徒行传 1：8）圣灵不仅赐使徒传扬福音的能力，也内住在因他的能力而建立的教会中。保罗对以弗所的教会说：“你们也靠他（基督）被建造成为上帝借着圣灵居住的所在”（以弗所书 2：22），这就是说，圣灵内住于教会中。对哥林多的教会，保罗更直接了当地说：“岂不和你们是上帝的殿，上帝的灵住在你们里头么。”（哥林多前书 3：16）

作为圣灵的殿的教会，就应该能够活出上帝生命的特征，结出可见的好行为，包括仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔与节制。保罗称这一串教会信徒应有的操守与行为为“圣灵所结的果子”（加拉太书 5：22）。圣灵尤其要求这教会团契能保持圣洁：你们要逃避淫行。人所犯的，无论什么罪，都在身子以外，惟有行淫的，是得罪自己的身子。“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么，这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的，并且你们不是自己的人”（哥林多前书 6：18—19）。换言之，这些个人的操守与待人的善行才能证明教会的真实无伪，因为它们代表着圣灵的临在和他能力的彰显。亦因如此，教会才能是一个合一的教会。路加描述早期耶路撒冷的教会中的人“都是一心一意的”（使徒行传 4：32）。正因为教会的合一，信徒在教会中才过一个能够真正反映三位一体神圣团契（communion）的群体生活。<sup>③</sup>路加对早期教会的团契生活有非常细致的描述：“信的人都在一处，凡物公用。并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切的殿里，且在家中擘饼，存着欢喜诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人，天天加给他们。”（使徒行传 2：44—24）<sup>④</sup>

## 神学传统的教会观

在教会初期的5个世纪中，教父对教会的神学反思可以说是微不足道的。追究原因，大概有两个理由：一是因为早期信徒认为耶稣将会在一个很短暂的时间内再重临世界，教会仅是一个暂时性的过渡性的团体，一群有共同信仰，过着敬虔生活，等待基督再临的基督门徒。第二个理由是由于在基督教发展的早期，社会与政治环境对基督门徒相当不利。罗马帝国对基督信仰的迫害是不容置疑的，起码在君士坦丁皇帝依归基督前，教会作为一个被社会敌视的群体不是人们踊跃讨论的神学课题。总言之，在那时候，对教会的定义与它存在的意义仅有如下几点：（1）教会是基督的身体，所以它是一个属灵的群体；（2）教会是上帝与人类订的新约的一部分，从上帝的子民的意义而言，新约的教会取代了旧约的以色列民族，以致上帝的救赎通过教会可以延伸至全人类。所以全人类，不论种族与国籍都可以成为教会之一员；（3）教会拥有诠释基督教义真理最终的权力。通过教会在真理上的教导，信徒不断朝向圣洁生活迈进。

在中世纪初期，随着罗马帝国接受基督教为国教，再加上基督再来的日期不如人所期待的来得那么快，一个体制性教会的建立，渐渐成为一个无可避免的选择。在当时的教会出现了一个最重要的问题，那就是在人数不断增加，信徒背景愈益复杂的教会内，要求全体教会成员都过着圣结的生活是不太可能的事，犯错的信徒如何认罪，教会如何执行管教等等都成为重要的实际问题。尤其在罗马皇帝对基督徒不断的迫害下，不少信徒经不起考验而叛教，如何处理这些叛教徒也是一个棘手的问题。当时就有一位叛教者在迫害期间放弃了信仰的，在迫害过后却仍被封为地方主教，引起当地信徒不满，拒绝承认这位被罗马教廷册封的主教的

权力与地位，然而这些反对的信徒反而被教会掌权的抑压；因此这些矛盾就引起一个重要的神学问题：教会应否容忍分裂。第3世纪的西比安（Cyprian of Carthage）在他的一本经典著作“Unity of Catholic Church”（公元251年）中就坚持在教会以外无拯救，因此分裂教会是绝对不容许的，而且分裂出去的教会及它的成员亦不在上帝的恩典之下；换言之，它们根本不拥有教会的地位。

第4世纪的奥古斯丁除了完全支持西比安的教会合一观点之外，更进一步认为《马太福音》第13章“麦子与稗子”的比喻正好提供给人一个对教会正确的了解。在这个圣经比喻的基础上，他认为不是所有教会的成员都是圣徒，教会应被视为一个由圣徒与罪人混杂在一起而成的群体。奥氏在这方面的论证主要是因为他相信世人都有原罪，因此罪混在教会内是很自然的事。信徒若因为教会的腐败而分裂（离开）教会，本身就是一个大罪，甚至比其他的罪更大。当时有人反对这种看法，认为若教会是由圣经与罪人混杂而成的群体，人怎能称教会为圣洁呢？奥氏的回答是，教会的圣洁不是由于教会的会众，而是因为基督的圣洁。奥古斯丁这种“教会观”在教会内一直被认为是正统的神学立场，教会内任何与传统相异的想法与论点都被认为有分裂教会的嫌疑。因此当至16世纪马丁·路德提出的宗教改革时，为罗马教廷拒绝，而由于路德的坚持，遂启动了基督教史空前未有的大分裂。

在16世纪教会改革之时，马丁·路德相信他提出的“因信称义”是教会存亡的关键信条；他同时又认为因为罗马教会根本上把上帝恩典搁在一旁，只强调人为的赎罪，所以它根本是名存实亡的，不能算是上帝的教会。在他提出的改革项目中，马丁·路德认为真正的教会的标志是福音的宣扬，而不是一个庞大的教牧圣职队伍。他说：“哪儿有上帝的道，哪儿就有信。哪儿有信，哪儿就是真教会。”换言之，人的聚集在某一个地方本身不构成教会，教会最根本是由宣讲上帝的道而建立的。<sup>⑤</sup>有学者批评马丁·路

德的教会观相当肤浅，而且不够全面，这种批评其实也是中肯的，因为路德从来没有想到他提出的改革，竟然会演变成为教会分裂。他一心是想改革当时罗马教会种种的腐败，而不是想创立一个新教教会，所以对他来说根本没有必要建立一套完整的教会神学。但在公元1541年，当罗马教会和改革分子谈判破裂后，新教被迫另起炉灶，创立新教。在新教会创立的压力下，第二代宗教改革领袖不得不仔细考虑教会的神学理论，而在这批人中，加尔文是最重要的一位。对加尔文来说，真正的教会有两个标志：（1）宣讲上帝的道；（2）执行圣礼。由于当时的罗马教会连这两项最低限度的教会职责都没有执行，宗教改革家们认为脱离罗马教会完全是合情合理的行动。加尔文与马丁·路德惟一不同的地方是，为了执行宣道与圣礼的职责，加尔文认为需要有一套完整的教会行政制度。他通过对新约圣经仔细的释义，再由于他本身具有法律专业的训练，对罗马法律与行政都很纯熟，把圣经与世俗的观念结合起来，制定了一套精细的教会管治法，其中包括阶级分明的圣职队伍。<sup>⑥</sup>

至于教会的神学意义，加尔文提示一个新的观点，他认为教会可分为“可见的”和“不可见的”两个维度。“不可见的教会”全部是上帝所挑选的，它的成员只有上帝才知道，而且这“不可见的”教会的世界终结的时候才会完全被建立。从这角度而言，教会是具有末世性意义的，是现在世人信和望的对象。相对而言，“可见的”教会是今世的教会，是地上的教会，它的成员包括被挑选的和沉沦的。因此地上教会的成员不一定是全部圣洁的，而教会存在的价值正是让人有机会由沉沦的境况转而进入圣洁。<sup>⑦</sup>加尔文同时也强调这仅是教会的两个维度，教会始终只有一个，基督是这惟一教会的元首。所以人必须尊重与委身于教会，为“不可见的”教会的缘故，容忍“可见的”教会的败坏。尽管加尔文作为宗教改革家，把新教教会从罗马教会“分裂”出来，但他同

时认为只要教会能够履行它最低限度的职责,即宣道与施圣礼,任何分裂教会的行为都是不能被接受的。因此他又重新引用西比安的保守教会观来捍卫新教教会说:“除非你以教会为你母亲,你不能以上帝为你父亲。又:在教会以外,没有赦罪与救赎的盼望。”<sup>⑧</sup>

### 当代的教会观

在20世纪,基督宗教对教会的神学反思显得特别活跃,主要的原因是因为罗马天主教、新教及东正教积极讨论教会合一及推行普世基督教会运动(ecumenical movement)。其次,罗马天主教梵蒂冈第二次会议对教会的本质与目的的看法亦引起不少的讨论。从跨宗派角度而言,对教会的定义有一句格言是基督宗教三大宗派都会认同的:“基督在哪儿,哪儿就是教会。”当代对教会神学的反思主要围绕着基督如何在教会出现这一个课题,及与此具有密切关系的圣礼。事实上,从普世基督教会的角度而言,教会与圣礼之间的相互关系是最迫切地需要讨论与界定的问题。我们在此先把教会传统对圣礼的观念与立场作一简略的交待,再回来看当代的教会是如何理解基督临在于教会与圣礼之间的关系。

### 圣礼

圣礼的定义:圣礼的英文词“sacrament”源自拉丁语“sacramentum”,而德尔图良用这个拉丁词来翻译另一个希腊词“mysterion”,这希腊词在新约圣经出现过,意指上帝在基督里成就的救赎作为和奥秘。因为“圣礼”(sacrament)最根本的意思就是与上帝奥秘有关的事或物,或者说是让人与上帝救赎奥秘连起来的物件或行为。奥古斯丁是第一个比较系统地给圣礼下一个定义的教

父。他认为圣礼首先是记号，任何指向或关乎神圣事物的，都可称为圣礼。其次，他认为记号必须在属性或功能上与它指向的神圣事物有某种关连；例如：酒代表基督的血或水代表洗净等。但奥古斯丁的定义显然有其不足之处，而其中最主要的问题是，若落实应用奥氏第一个原则，圣礼便多得不可胜数，因为与神圣事物有关的东西（记号）的数量可以相当庞大。所以12世纪圣维克多的休（Hugh of St. Victor）修正了奥氏的定义，把原来两个原则扩充为四个原则：（1）圣礼是属物质的东西，例如浸礼的水，擘饼时用的酒与饼，或临终礼用的油都是属物质的。（2）这些物质必须与它代表的神圣事物具有相似的地方，如水类似罪之被洗净。（3）圣礼的选择与设立必须有权威性，例如浸礼与擘饼都是耶稣基督亲自明确指示而设立的。（4）参予圣礼的人必须通过圣礼才能够获得圣礼所标志的恩典。最后的一个原则是极有意义但亦是最具争议性的。其实自2世纪教父们开始，教会传统已经认为圣礼必须让受圣礼的人获得圣礼所标志的恩典，仅是他们没有把它确定为一个原则。从这意义而言，圣礼就不仅是一个记号，因为它不仅需要象征的功能，它还需要有工具的功能，使人通过参予圣礼获得它标志的恩典。奥古斯丁也提出把“圣礼”与“圣礼的力量”区分开来；前者是记号，但后者传递恩典。休再把奥古斯丁的和其他早期教父们的立场说结为一个原则是很合理的。总而言之，圣礼与获得（授予）恩典是紧密地连在一起的；圣礼是恩典的记号和授予恩典的工具。罗马天主教一直保留这一传统立场，但这观点却不为新教所接纳，后者认为圣礼仅是恩典的记号。在这四个原则的指引下，罗马天主教定下了七种圣礼：浸礼、坚信礼、圣餐、苦行赎罪、婚嫁、圣职按立与临终涂油礼。这七个圣礼一直保留沿用至今。<sup>⑨</sup>但在宗教改革时，马丁·路德认为圣礼在新约圣经的教会只有最基本的两个特征，（1）它是一个外在的记号，如水或饼；（2）这些记号指向上帝的道。因此，马丁·路

德认为只有两个圣礼，浸礼与圣餐。直到今天，新教与天主教仍坚持施行不同数量的圣礼。<sup>⑩</sup>我们的看法是，浸礼与圣餐是每一个信徒都必须有份参予的，其他五项则可以视乎个人的需要而定，对需要它们的人而言，它们是具有圣礼意义的；圣职按立就是一个好的例子。

圣礼的功用：我们通过两个信徒都必须参予的浸礼与圣餐来讨论圣礼的三个功用：（1）上帝恩典的传递；（2）促进教会的合一与团契；（3）建立信徒的信心。

### 浸礼的意义

罗马天主教相信浸礼的行为本身会使受浸者的生命获得更新。早在公元4世纪，米兰大主教安布罗斯就辩称，在浸礼过程中，圣灵降临在受浸的人身上，使那人重生。换言之，浸礼是上帝赐救赎恩典的工具，受浸礼的结果是人的罪得以赦免，获重生得救。在浸礼的行动中，主动的是上帝，受浸礼的人是被动的。罗马教会之立场主要的圣经根据来自使徒保罗寄给哥林多教会的信。他们认为保罗说的“我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都是从一位圣灵受洗，成了一个身体”（哥林多前书12：13），直接把圣灵的工作与浸礼的行动连在一起。同时，《罗马书》第6章第1—11节的内容也非常重要：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死么。所以我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，……”（罗马书6：3—4a），对罗马教会来说，通过浸礼上帝在水中把人与基督的死与复活连结在一起，因此浸礼作为上帝的工具，实在带有使人“出死人生”的恩典与功效。

经过改革的路德宗教会的立场与罗马教会稍有分别。他们不否认圣礼有传递恩典的功效，但他们同时坚持人的信心的重要。通



过唤起或增加人的信心，浸礼才可以达到救赎的功效。没有信心在前，浸礼本身就不能传递上帝的恩典。这是路德宗教会与罗马教会相异之处。了解双方的立场之后，我们不难理解罗马教会坚持婴儿浸礼的效益。事实上，他们相信没有受浸礼的婴儿死后不能进入天堂安息。但奇怪的是，路德宗教会在强调“借信称义”之余，却同时相信婴儿浸礼的功效。他们提出三个可能的理由：（1）婴儿可能拥有一种不自觉的信心；（2）婴儿浸礼的功效是由于婴儿父母的信心或（3）教会会众的信心。<sup>①</sup>但这些理由并没有圣经的根据，我们仅能算它们是教会一般的传统；其实，婴儿浸礼也带来重要的负面影响，主要是把信徒受浸礼与门徒的身分割断。由于婴儿受浸礼之后有一段相当长的时间还未有能力过一种基督徒式的生活，这样，浸礼与成为门徒的意义就大大被削弱，婴儿浸礼往往沦为一种具有宗教色彩的社会习俗。

与罗马教会及路德教会截然不同的是新教的改革宗长老会的立场。他们彻底否认圣礼有任何传递恩典的作用，坚持圣礼仅是上帝恩典的记号（sign）与印证（seal）。他们尤其强调上帝与人类立的“圣约”：旧约亚伯拉罕的约（创世纪第17章）与新约基督的约。前者以割礼为记号与印证，后者则以浸礼取而代之。浸礼是人的信心行为，通过浸礼人获得一种印证他已经进入上帝的“约”的关系及获得它带来的一切福份。这样去理解圣礼最大的缺点是它的外表性太强，圣礼仅是一种外在记号与印证。在新约时代，上帝的“圣约”所强调的是人内心的转化更新，这才是“新约”真正的意义。假如我们视“新约”的浸礼仅是一个外在的记号和印证，与旧约的割礼相比，它还仅是一个外在的仪式，并没有什么新意可言。因此新教的其他宗派，尤其是福音派认为圣礼不仅是一个记号或印证，更重要的是它是一个符号（symbol），借此说明领受圣礼者由于与基督的连结而获得内在的更新。换言之，圣礼的主要作用是一个对公众的见证，或是一项宣告，说明行圣

礼者的归依耶稣为主。<sup>⑫</sup>但不论是记号、印证或符号，新教教派都不认为浸礼本身有任何属灵更新的能力；相反的，浸礼的前提是人已经获得信心的恩典并且借着信得到称义的救恩。浸礼作为一个符号，其最重要的意义仅是对人对己的一个坚定的见证与宣告。浸礼惟一的效益是让接受浸礼的人正式踏入教会的门槛，成为教会的一员，分享教会的团契生活。

因此，除了路德宗和长老会之外，其他所有持守上述立场的新教宗派都不同意婴儿浸礼。对他们而言，浸礼基本上是为信徒而设的。他们认为在圣经中有大量经文都直接或间接地说明信心是救赎最重要的条件。《使徒行传》记载保罗与西拉在监牢时遇到地震，狱卒惊恐之余问他们：“我当怎样行才可以得救。”他们回答说：“当信主耶稣，你和你一家都必得救。”（使徒行传 16：30—31）保罗与西拉并没有提到狱卒们需要受浸礼。与耶稣同时被钉的两个强盗之一在十字架上接受了耶稣，他也不可能有机会接受浸礼，但耶稣却说“今日你要同我在乐园里了”（路加福音 23：39—43）。可见，相信与接受基督是获得救恩必须具备的条件，而浸礼却不是条件之一。但无疑亦有大量的经文把信心与浸礼连在一起：“信而受洗的必然得救。不信的必被定罪。”（马可福音 16：16）耶稣在复活后亦吩咐他的门徒说：“所以你们要去，使万民作我的门徒。奉父子圣灵的名，给他们施洗。”（马太福音 28：19）但亦有学者指出，这些经文都把人的“信”放在“洗”之前，或人先成为“门徒”后，才给他们“施洗”。这些经文没有说明信靠基督而成为门徒，与接受浸礼具有不可割断的关系，反而强烈地暗示“信”与“洗”有先后之分。因此新教大部分宗派相信认罪悔改归信基督才是救恩必需有的条件。然而它们也相信，尽管浸礼不是必需的，但它却是见证重生得救最好的方式，而且通过接受浸礼，初信的人信心会得以增加。

总而言之，新教认为辅助圣道才是圣礼最重要的作用。新教

坚持“信心”是上帝救赎恩典的一部分，是上帝应许并赐下的礼物。但人因为软弱的缘故，不容易信赖或持久信赖上帝的应许，圣礼的作用就是加强人对上帝的道及这道所包括的一切应许。因此，圣礼主要的功能是辅助“道”，叫人信靠道。路德称圣礼为“有记号相随的应许”。尽管圣礼本身没有救赎功能，但它却能帮助人接受恩典；或对已接受恩的人而言，它增加他们的信心，并给人一个领受了恩典的保障与确据，因而丰富他们基督徒的生活。对新教大部分宗派而言，浸礼是人的一种信心的行为，见证人与基督一同死并一同复活以及人因此而获得的心意更新，并借此公开表明人自己甘愿委身成为基督的门徒，成为教会——基督身体——的一分子。

### 圣餐的意义

圣餐是基督宗教各派都遵守的第二种圣礼。表面来看，它本应可以是把各宗派教会联结合一的共同的元素，但可惜各宗派虽然都遵守圣餐，对圣餐的意义却各执己见，以致在教会历史上圣餐反而成了分裂教会的一个重要导因。首先，我们先看各宗派认同的观点：（1）圣餐是耶稣基督设立的。这是因为新约圣经作者马太、马可、路加与保罗都不约而同地记载了基督在受难前设立圣餐的事迹。（2）圣餐是宣告基督受难以及这一事实的意义；保罗说“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来”（哥林多前书 11：26）。遵守圣餐是说明世人是借着耶稣基督的死而获得救赎的。（3）通过领受圣餐人会获得某些属灵的福份，至于何种福份则视乎不同宗派对圣餐所涵盖的不同意义而定。但各宗派都同意圣餐对教会的合一与信徒之间的和谐的团契生活有很大的益处。保罗对哥林多的教会说：“所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。人应当自己省察，然

后吃这饼，喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。”（哥林多前书 11：27—29）从这段经文的脉络来看，哥林多教会当时有“分门结党”的事，保罗是劝戒人在领圣餐前先行检讨自己与上帝及邻居的关系，并忏悔自己的罪过，与上帝和人和好后才领受圣餐。

然而，圣餐最具争议且成为分裂宗派之处，是如何理解耶稣基督在擘饼前所说“这是我的身体”（马太福音 26：26）的真正意义。在圣礼中信徒吃进身体内的饼与酒是否就是基督的身体与血呢？对这问题不同的宗派有极为分歧的看法。早期教会包括大部分的教父都相信圣礼中的饼变成了基督的身体，杯中的酒变成基督的血，尽管他们不能理解酒与饼是如何变成基督的血与肉。公元 7 世纪的约翰·大马士尼认为这是圣灵的工作，是上帝的奥秘之一。虽然在当时也有人认为酒与饼仅是具有象征的作用，它们不是真的变成了血与身体，但教会主流思想仍认为基督真是临在圣餐的饼与酒中。到了公元 13 世纪，由于亚里士多德的思想在欧洲中兴，教会在公元 1215 年的第 4 届拉特兰会议（Fourth Lateran Council 1215）确认了“质变”（transubstantiation）的教义：也就是说，在圣礼仪式一开始，饼与酒被祝圣（consecrate）时，饼与酒的外表特征没有改变，但它们的本质（substance）已经改变：由普通的饼与酒的本质变成基督的血与身体的本质。在 1551 年的特伦多会议上，罗马教会更进一步肯定因为本质的改变，基督真正地、实在地与实体性地成为了饼与酒。与此相关的另一个结论就是饼与酒本身也传递了上帝的恩典。<sup>⑬</sup>

在宗教改革时，马丁·路德也同意基督的身体与血临在于圣礼的饼与酒之中，但他认为“质变”的教义却是近乎荒唐的。他认为饼与酒的本质没有变，而是基督的身体与血附加在圣礼的酒与饼中。换言之，饼与酒同时保留本身原有的本质及基督身体与血的本质，就像烧红了的铁板与火力同时出现，但铁板并没有消

失,但是火的本质同时出现了。后人喜用“双重本质”一词(*consubstantiation*)来表达路德有异于罗马教会“质变”的立场。<sup>⑭</sup>但马丁·路德的“双重本质”却也不为第二代的宗教改革家所认同。加尔文与慈文利(Zwingli)都认为基督根本不在饼与酒中,擘饼的作用完全是纪念基督的死,使人想起他舍己为世人赎罪。所以不是饼与酒的本质有所改变,而是在纪念基督的死的处境中,饼与酒的意义改变了。圣餐对信徒的益处在于信徒借信心领受饼与酒的同时亦领受了饼与酒所代表的基督的恩典。换言之,圣餐的作用完全是一种宣告的功能,与牧师在讲台上宣讲福音并无两样。二者都需要领受者心中有信心,然后听的道,吃的饼才会起作用。而且信心越大,功效就越大。而对一个非信徒而言,圣餐可说是完全没有作用可言的。<sup>⑮</sup>这种理解亦为当代大部分的新教宗派所接受。

因此,大部分新教宗派认为当耶稣指着饼与酒说“这是我的身体……及这是我的血”时,应该用寓言的方法去理解。耶稣的意思是这饼与酒“代表”他的身体与他流的血。他们坚持认为,上文引述的保罗在《哥林多前书》第11章第26节的话说明了圣餐的基本功用是纪念性的。但同时他们又认为圣餐是代表信徒享受与基督深交的一种团契关系,提醒信徒与基督的联合及对他的信靠。换言之,大部分的新教宗派,包括福音派都相信领受圣餐是崇拜礼仪中的一个重要部分,在崇拜中提供了信徒与基督相遇最有效的机遇。但持这立场的学者们似乎又不能充分地说明圣餐是如何促进人与基督的团契交流。例如,代表这立场的福音派学者立克逊(Millard Erickson)对这一问题的回应亦仅是含糊地劝人一方面要小心避免新正统神学(*neo-orthodox theology*)对圣餐的观念,因为后者误会了在圣餐的礼仪中,基督客观地临在让领受者主观地与他相遇;而另一方面是正视圣餐为一段信徒与基督亲近、更认识他、更爱他的时间。<sup>⑯</sup>新教大部分的宗派也相信圣餐

与教会合一是有关连的。但一般而言，他们仅宣称为普世信徒遵守的圣餐说明了基督的身体是一个单数，圣餐因此是教会合一的象征；领受圣餐的信徒应以此为念，对教会应以关怀与爱护相待。至于圣餐如何达到教会合一，却也没有一个明确的交待。总而言之，新教主流的圣礼观有一个最重要的缺点：浸礼仅是见证上帝恩典，而圣餐又仅是纪念基督之死，这样，教会的圣礼仪式可以说完全失去圣礼一词所应该包涵（sacrament, mysterion）的奥秘意义。也许这是基督教神学在现代化过程中排斥“奥秘”的一种表现。

### 教会与圣礼之间的关系

鉴于不同宗派对圣礼的不同理解与诠释，在当代的普世教会运动中，教会与圣礼之间的关系很自然就成为一个迫切需要讨论的题目。事实上，梵蒂冈第二次大公会议就认为教会本身就是一种圣礼：是为人类救赎而设的普世圣礼，因此教会与圣礼具有互相诠释的作用。自从罗马教会采取这立场之后，教会与圣礼之间的相互关系就被支持普世教会合一的人们所接纳。我们仅从圣餐的饼与酒被称为是基督的身体，而教会亦被称为是基督的身体一事来看，教会与圣礼之间的关系实在不容低估，而且也与使徒保罗的观点一致。在《哥林多前书》第10章第16—17节他说：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血么，我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体么。我们虽多，仍是一饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼。”保罗强调的教会的成员虽多，但因为同分受一个饼，所以仍是一个基督的身体。而在第11章，因为有教会成员不按规矩守主的晚餐，保罗又说“所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了”（哥林多前书11：27）。从这两段经文来看，教会成员（传统在教会内被称为肢体）

所干犯的同时是圣餐和教会，因为二者都是基督的身体；这种看法亦可以从保罗的责备进一步得到印证：“你们要吃喝，难道没有家么。还是藐视上帝的教会……”（11：22a）因为干犯了圣餐的饼与酒，所以保罗说他们应回家吃；但同时又是藐视了上帝的教会，因为从不合规矩的擘饼，反映他们中间“彼此分门别类”、“分门结党”、“叫那没有的羞愧”（11：18，19，22）。换言之，通过“同领”与“分受”一个饼与一个杯，肢体合而成为基督的身体，就是教会。这里，“分受”是一个重要的字，希腊原文是“koinonia”，意思是团契交流。教会不是一群乌合之众，而是透过分享基督的身体与血而相互交流的团契。

在“三位一体论”的一章我们已经详细讨论过，团契交流（koinonia）正是三位一体的上帝：圣父、圣子与圣灵存在的模式。而上帝创造世界的目的是要人类分享这神圣的团契交流。圣父、圣子与圣灵的救赎作为，使人类在世上有机会浅尝到永恒生命中完全的团契交流。这种三一的团契分享生命正是通过教会的团契交流而传达至每一个教会中的“肢体”。可以说早期教会在具体的日常生活中把“饼”与“分有”——即圣礼与教会——的关系完全体现出来了：“信的人都在一处，凡物公用。并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切的在殿里，且在家中擘饼……”（使徒行传2：44-46）。只有教会成员在领受基督的身体——分杯与擘饼——的行动中，教会成员才成为基督的“肢体”，真正活出反映“三一”上帝的团契合一生活（凡物公用），因而称得上为教会。基督亦是以这样的“教会”而面对他创造的世界，因此世人只在这个由“肢体”“擘饼”的群体中才真正能找到基督。然而值得强调的是，作为团契生命的教会，它的团契交流的基础不是在“肢体”与“肢体”之间的关系上，而是在基督里，分享三位一体上帝爱的生命。耶稣在世时的祷告是：“使他们都合而为一。正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在

我们里面”（约翰福音 17：21），因此约翰可以说：“我们将所看见，所听见的，传给你们，使你们与我们相交，我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的”（约翰一书 1：3），因为基督在十字架上所成就的救赎，人得以与三位一体上帝相交，这就创造了人与人合而为一的条件，在上帝与人和人与人的交流团契中，教会成为基督在世界的身体。基督也在这样的—个“擘饼”群体中“找到”自己的身体，更成为这身体的头。就此而言，教会无疑是一个人类救赎的普世圣礼，因为教会不仅指向基督，而且是人通过教会同时可以获得基督和他的恩典，这是符合传统圣礼定义的要求的。

我们可以用把一个道理应用到另一个人必须参与的圣礼：浸礼。基督可说是浸礼的真正行动者。在浸礼的过程中，领洗的人的死与复活，都是基督的死与复活所成就的。同时，浸礼又是基督的作为必须有的外在体现，以至领受圣礼的人在浸礼中与基督的死与复活有份。保罗在《罗马书》第6章讨论到浸礼时说，岂不知我们这“受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死么。”更为重要的是，浸礼带着一个领受圣灵的应许，就如圣父与圣子之间的联系是因为圣灵的工作，同样教会之可以成为交流生命的团契，也是圣灵的工作。彼得在五旬节讲道时呼吁人说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵。”（使徒行传 2：38）可见，认罪、悔改、受洗与基督连结成为基督的身体，成为圣灵运行在其中的团契生活的一员，完全是一气呵成连在一起的。保罗说：“但如今你们奉主耶稣基督的名，并借着我们的灵，已经洗净，成圣称义了。”（哥林多前书 6：11）浸礼不仅借着圣灵使人连结基督的死与复活罪得以洗净，它更使人因而成圣称义成为教会团契之一分子。浸礼将人引入教会的团契，而作为基督的身体和教会的交流团契，如上文所讨论，却不是别的，而就是分享杯与饼的圣餐。因此浸礼与第一次领受圣餐往往是一个连续性的活动。



由此可见,浸礼与圣餐这两个圣礼与教会群体是息息相关的。浸礼起的是启动作用,使教会群体得以建立。彼得与使徒在五旬节那天被圣灵充满后讲道有三千人归信基督。“于是领受他话的人就受了洗。那一天,门徒约添了三千人。”这是在耶路撒冷第一个人数最大的教会。教会建立之后信徒做些什么呢?紧接着的经文说:“都恒心遵守使徒的教训,彼此交接,擘饼,祈祷”(使徒行传 2: 41—42);可见,浸礼使一个团契从一个可能成为一个现实;而圣餐的分享就是教会团契的体现。但我们不得不再次强调,浸礼把人引进的团契交流,是建基于人首先与基督的死与复活有份,然后在基督里与三一神的团契生命有交流,进而借着分享饼与酒即基督的身体而获得的。圣餐的“本质”意义,在此尤其明显:不是说通过圣餐门徒得以分享团契生命;而是说,圣餐就是团契分享生命的本身,因为圣餐是基督的身体。只有在分享圣餐中,教会的团契本质才得到完全的彰显。<sup>①</sup>

#### 注释

① Hans Kung, *The Church* (London: Search Press, 1978), pp. 273—274.

② Arthur W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: S. P. C. K., 1962), pp. 256—260.

③ 关于三位一体的神圣团契生活与在世界上的教会肢体生活之间的关系可参看 John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood: St. Vladimir's Sem-inary Press, 1993).

④ 有关其他教会的图像为数甚多,有学者认为超过百余种,参看 Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1960).

⑤ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, tr. By Robert C. Schultz, (Philadelphia: Forterss Press, 1966), pp. 313—318. 参看 Martin

Luther, *On the Councils and the Church* (1539).

⑥ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeil ed., Ford Lewis Battles tr., (Philadelphia: The Westminster Press), 卷IV, 章1, 9段。

⑦ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeil ed., Ford Lewis Battles tr., (Philadelphia: The Westminster Press), 卷IV, 章1, 7—9段。

⑧ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill ed., Ford Lewis Battles tr., (Philadelphia: The Westminster Press), 卷IV, 章1, 10—16段。

⑨ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction To the Idea of Christianity*, tr. By William V. Dych (New York: Crossroad, 1989), pp. 411—430.

⑩ Paul Althaus, *Ibid.*, pp. 345—59; 375—391.

⑪ Paul Althaus, *Ibid.*, pp. 359—374.

⑫ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2<sup>nd</sup>ed., (Grand Rapids, Michigan: Baker Books 1998), pp. 1109—1110.

⑬ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, rev. ed., (New York, N. Y.: Harper Collins Publishers, 1978), pp. 440—449.

⑭ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, *Ibid.*, pp. 375—403.

⑮ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, *Ibid.*, pp. 1398—1408.

⑯ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 2<sup>nd</sup>ed., (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1998), p. 1131.

⑰ 如马丁·路德所言：“圣餐所赐予的是诸圣徒之间的团契交通，……而这团契交通所包含是基督与他的圣徒所有属灵产业都是分享的。”

## 第十一章 基督教末世论

末世论的英文“eschatology”，源自希腊文“eschaton”，意思是“结局”或指与“结局”有关的事。因此，基督教的末世论所讨论的主要问题是关于世界历史的终结，尤其是上帝介入人类历史的终结，以及在终结之时，基督门徒相信会发生的四件事：（1）耶稣基督第二次降临世界；（2）全人类的复活与审判；（3）天堂与（4）地狱。末世论在教会传统中历来算不上是最引人注目的教义，但到了近代，尤其是20世纪，它却不仅成为神学界讨论最多的教义，而且被认为是基督教神学的中心教义，对了解任何其他教义如创造论、上帝论、启示论、基督论或圣灵论等都具有决定性的作用。例如，人们指出若不知道上帝是如何预先安排自然宇宙及人类历史的终局，就不容易真正理解上帝创造世界的目的，甚至会对上帝的本性也会含糊不清。而且20世纪存在着几个特别的理由，使学者甚至一般的人都对末世发生了强烈的兴趣。首先，由于本世纪科学技术特别发达，很多在一个世纪前人们想也未曾想过的事与物都奇迹般地完成了，例如登陆月球、核子能量、基因改造以及生物克隆技术等。如此种种的巨大的科技突破，使人问：明天将会带来什么？这种对将来的不断憧憬与想象很自然地使人联想到：人类以及我们居住的地球最终会成为什么样子？本世纪的科技和经济发展也导致世界资源的严重被滥用以及生态环境的污染与破坏。与此同时，核武器的发明与军备竞赛的不断升

级，使人类与地球在瞬间全部毁于核爆炸成为可能。这些迫在眉睫的问题或许可以解释为何在物质丰富与医学发达的美国，人们本应对明天无需有特别的忧虑，但却是本世纪世界上谈论末世问题最为热烈的一个国家。

神学家们在本世纪对末世论特别关注的另一个最重要的原因是马克思主义的兴起。马克思主义与基督教神学对历史观抱着一个共同的观点，那就是认为历史并不是永远持续下去的，它会有一个最终的结局和目标，只不过它们的具体看法有所不同。基督教所持的历史终结观是将来世纳入上帝创造世界的计划的一部分，认为基督耶稣的第二次再临不仅会终结人类在今世的历史，并把世界带进一个“新天新地”的纪元里。马克思主义虽然也存在许多与基督教神学可通约的地方，但它对基督教末世观持批判的态度，认为这种宗教性的历史终结观无疑会麻醉人的精神，使人满足于现状，徒然地等待一个弥赛亚的到来，而不去对社会的不公与世上的苦难提出反抗。马克思主义学者认为人类历史的最终目标是要实现共产主义，它必须依靠阶级斗争，以此来消灭剥削阶级和抵消阶级之间的差别，尤其贫富不均的社会现象，并建立一个人人平等，按需分配的大同社会——共产主义。本世纪德国哲学家恩斯特·布洛赫（Ernest Bloch）在他的经典巨作《希望的原则》（*Das Prinzip Hoffnung*）就论证马克思主义如何可以使世界成为一个“乌托邦”的希望。面对这种严肃的挑战，基督教神学不得不对传统的末世论进行重新反思与诠释，挖掘它的现实存在意义，审视它在基督教信仰中应该占有的位置，为此，不少学者作出了种种的尝试与努力。其中较具代表性的是德国神学家莫特曼对基督教的末世观与希望观都有专著论述（详见下文），他的神学主张深受布洛赫倡导的希望哲学的影响，但更偏重圣经与神学的传统，可以说亦是对布氏的盼望理论的一种回应与超越。此外，当代末世论关注的焦点主要包括下列问题：末世论是否局限于来

世的事还是亦关注眼前今生发生的事呢？末世论是否仅涉及到彼岸世界——将来的天国还是也与今世有关呢？此外，基督教末世论论及的一系列事件如审判、天堂和地狱是否仅与信徒有关，还是包含非信徒在内的全人类，甚至整个被造的宇宙世界。这些问题曾在不同的时代受到了不同程度的关注与探讨，但当代的学者对这些问题进行了更全面的思考，花费了不少的功夫，拓宽了末世论的神学内涵。我们在对这些观点进行评述之前，先概括地回顾一下圣经传统对末世论的看法。

### 圣经传统的末世论

圣经传统的末世论关注的主要内容是由下列几个部分构成：基督耶稣将第二次再临世界；死人要复活并且受到审判，一部分人要上到天堂，而另一部分人则永远下地狱。新约圣经有大量的经文指出基督耶稣必要再来，而且他的来临揭示了世界将会结束，人类的历史将会终结，整个宇宙存在进入一个新天新地。圣经传统所持的末世论认为，世界与人类的结局是由于一个超自然的上帝的最后介入才被揭示，而且末世之后上帝所开创的新天新地又与人类过去的世界截然不同，两者是彻底割断关系的，这样一种末世论一般被学者称为“启示性的末世论”（apocalyptic eschatology）。出现在新约里的这种启示性的末世论，它的存在不是孤立的，若追本溯源，人们可以发现它与旧约圣经，尤其是其后期先知书中的启示文学（apocalyptic literature）作品有着一脉相成的渊源关系。<sup>①</sup>其中《以赛亚书》和《但以理书》最具代表性，后者更是在严格的意义上匹配启示文学的称号，具有大量指向末世的启示内容。例如，但以理看见异象，预言万国都要臣服在人子之下：“我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、

各族的人都事奉他。他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏。”（但以理书 7：13—14）在该书的最后一章，但以理亦预言了末日的到来，人之复活，有得永生的，亦有永被憎恶的：“那时，保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本来的国民中，凡名录在册上的，必得拯救。睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱，永远被憎恶的。智慧人必发光，如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远。”（但以理书 12：1—3）先知以赛亚甚至预言在和平的国度里即新约圣经所讲的新天新地中，耶和華所应许的真正的安息与和谐是如何临到全地的：“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧；狮子必吃草，与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍处，这一切都不伤人，不害物；因为认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般。到那日，耶西的根立作万民的大旗，外邦人必寻求他，他安息之所大有荣耀。”（以赛亚书 11：6—10）

到了新约时代，以弥赛亚身份降临人世的耶稣向人们宣告，“日期满了，上帝的国近了，你们当悔改，信福音。”（马可福音 1：15）这个宣告无疑很清楚地含有强烈的末世意味。同样，新约圣约进一步强调了耶稣的死与复活更是全人类必会复活的保证。使徒保罗曾对信徒说：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？所以我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的光耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。”（罗马书 6：3—5）“因为他（上帝）预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所

称为义的人又叫他们得荣耀。”(罗马书 8: 29-30) 从耶稣基督复活与升天离开世界之后, 被他的圣灵充满的教会二千年来毫无间断地持守同样的末世信念, 等待耶稣的第二次降临。保罗明确地肯定了基督的再来, 并十分逼真地描述了他再来那一时刻的光景: “我们现在照主的话告诉你们一件事, 我们这活着还存留到主降临的人, 断不能在那已经睡了的人之先, 因为主必亲自从天降临, 有呼叫的声音和天使长的声音, 又有神的号吹响; 那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里, 在空中与主相遇。这样, 我们就要和主永远同在。”(帖撒罗尼迦前书 4: 15-17)

耶稣第一次来到世界, 在橄榄山上向门徒讲道时, 便亲口预示了他将第二次降临世界: “当人子在他荣耀里, 同着众天使降临的时候, 要坐在他荣耀的宝座上。”(马太福音 25: 31) 耶稣在公会里受审时再次揭示了基督再临这一重大的末世历史事件的发生, 他说道: “后来你们要看见人子, 坐在那权能者的右边, 驾着天上的云降临。”(马太福音 26: 64) 新约的作者马可与路加在预言基督的再临时, 提到与之伴随而来的奇异的天象: “在那些日子, 那灾难以后, 日头要变黑了, 月亮也不放光, 众星要从天上坠落, 天势都要震动。那时, 他们要看见人子有大能力、大荣耀、驾云降临。他要差遣天使, 把他的选民, 从四方, 从地极直到天边, 都招聚了来。”(马可福音 13: 24-27) 这种惊天动地的天象在另外一本福音书中得到同样的描述: “日、月、星辰要显出异兆, 地上的邦国也有困苦, 因海中波浪的声音, 就慌慌不定。天势都要震动, 人想起那将要临到世界的事, 就都吓得魂不附体。那时, 他们要看见人子有能力, 有大荣耀驾云降临。”(路加福音 21: 25-27) 使徒约翰也详细地记述了耶稣和他的门徒在他受难前吃最后的一次晚餐时, 耶稣对他的门徒所说的一番话: “在我父的家里有许多住处; 若是没有, 我就早已告诉你们了。我去原是为你们预

备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在那里，叫你们也在那里。”（约翰福音 14：2—3）当耶稣被接回天上之后，天使们亦对他的门徒说：“加利利人哪，你们为什么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”（使徒行传 1：11）耶稣基督的再临成为使徒所宣扬的福音的重要组成部分：“所以，你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹。这样，那安舒的日子就必从主面前来到；主也必差遣所预定给你们的基督（耶稣）降临。”（使徒行传 3：19—20）基督的再来不仅成为基督末世论的首要内容，而且也成为新约圣经的一个重要中心思想。

尽管新约圣经毫无保留地肯定了基督的第二次再临世界，但是对于基督究竟何时再来这一问题，新约圣经却没有明确地给出答案，它同时亦清楚地宣布基督再临的日期不为人所知。耶稣基督在面对门徒询问他会何时再来时曾说：“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。你们要谨慎，警醒祈祷，因为你们不晓得那日期几时来到。”（马可福音 13：32—32）尽管基督再临没有明确的时间表，但新约圣经却提及基督再临的种种预兆。耶稣对此也作过提示：“因为将来有好些人冒我的名来，说：‘我是基督’，并且要迷惑许多人。你们也要听见打仗和打仗的风声，总不要惊慌，因为这些事是必须的，祇是末期还没有到。民要攻打民，国要攻打国，多处必有饥荒、地震。这都是灾难的起头。那时，人要把你们陷在患难里，也要杀害你们；你们又要为我的名被万民恨恶。那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶；且有好些假先知起来，迷惑多人。……因为那时必有大灾难，从世界的起头直至如今，没有这样的灾难，后来也必没有。”（马太福音 24：5—11，21）这种种的预兆都是以灾难的兴起为背景的，但圣经亦暗示了当人对基督再临最漫不经心的那一刻，他就会以闪电般的快速突如其来地出现：“闪电从东



边发出，直照到西边。人子降临也要这样。”（马太福音 24：27）因此，耶稣基督一再劝告他的门徒们要警醒。

基督教末世论的第二个内容就是相信全人类的复活与审判；当基督再临时，复活的不仅指信他的人，也包括所有曾经活过的人，他们都会复活，并一同在基督面前接受审判。复活虽是新约圣经的重要主题，但是在旧约圣经里已经有经文直接提到死人必要复活，如“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”（以赛亚书 26：19）先知以西结传达上帝的话，预言人都要从死里复活：“我的民哪，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进入以色列地。我的民哪，我开你的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是耶和华。”（以西结书 37：12-13）另一位先知但以理更进一步把复活与审判紧紧联系在一起，他提到：“睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱，永远被憎恶的”（但以理书 12：2）。诗篇的作者亦期待复活，以获得上帝的拯救，进入与他同在的国度：“只是神必救赎我的灵魂脱离阴间的权柄，因为必收纳我”（诗篇 49：15）；诗人亦坚信会在上帝公认的审判前与他见面：“至于我，我必在义中见你的面；我醒了的时候，得见你的形象，就心满足了”（诗篇 17：15）。由上所述，人的复活、善恶的审判也是旧约时代启示的一个重要内容，这与新约末世论中预示要发生的事是遥相呼应，互为解释的。因此，当耶稣在世时，不相信复活的真实性的撒都该人就此事向耶稣提出责难时，耶稣就直接斥责他们不明白圣经，而三部同观（synoptic）福音书都记载了这件事。使徒约翰曾记录耶稣对那些顽梗的犹太人所说的话：“我实实在在地告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见上帝儿子的声音，听见的人就要活了。……并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄。你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。

行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。”（约翰福音 5：25，27-29）

新约圣经反复提到复活与审判将会发生的必然性，保罗在《哥林多前书》里还极其详细地描述那一刻发生的情形：“我如今把一件奥秘的事告诉你们：我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。”（哥林多前书 15：51-52）（同时可参看帖撒罗尼迦前书 4：13-16）使徒保罗与约翰都曾明确指出世人复活的确据乃是因为耶稣基督已经从死里复活。保罗因此说：“若没有死人复活的事，基督也就没有复活了……若死人真不复活，上帝也就没有叫基督复活了。”（哥林多前书 15：13，15b）基督的复活确保了世人也必会从死里复活，保罗正是在这个意义上说基督“是从死里首先复活的”（歌罗西书 1：18）。耶稣基督不仅是保证世人复活的基础，保罗更指出上帝的灵是施行复活的行动者。“然而，叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”（罗马书 8：11）由此可见上帝的三个位格都会参予世人复活的工作，这是一件必成就的事。世人复活的身体处于一种什么样的状态呢？对此，圣经没有作很多的提示。保罗曾在上文引述的《罗马书》第 8 章中提到复活包括“必死的身体又活过来”，显然人的复活包括身体的复活在内。保罗在《哥林多前书》中称这复活的身体为“灵性的身体”，并且在与人属今世的身体相比之下，对复活的身体的特征作了重要的描述。他说“死人复活也是这样：所种的必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”（哥林多前书 15：44）在这一段经文中，保罗虽然没有进一步详细描述这个“灵性身体”的具体特征，但从中我们可以推断这身体与人们现在

有的身体不是完全相同的。我们“属灵”的新身体也许会有原来今世身体的轮廓，以致可以保留我们原来的身份，但它没有肉身的欲念，因此可以免掉我们一切生理上的需要；而且它是不朽坏的，让原来身体的一切缺陷都变得完全。

当耶稣基督第二次来临，与死人复活之后就是末世的审判。除了上文已经引述过的《约翰福音》第5章第27—29节之外，马太也曾记载耶稣在世时明确地宣告过审判的来临，且对那些不愿悔改的人透露过它的严厉性：“但我告诉你们，当审判的日子，所多玛所受的，比你更容易受呢”（马太福音11：24）。<sup>②</sup>在同一福音书中，耶稣曾详尽地描述了在那日万民将受审判的境况：“当人子在他荣誉里、同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他而前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般，把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是，王要向那右边的说：‘你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国；因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。’义人就回答说：‘主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？’王要回答说：‘我实在告诉你们；这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。’王又要向那左边的说：‘你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！因为我饿了，你们不给我吃；渴了，你们不给我喝；我作客旅，你们不留我住；我赤身露体，你们不给我穿；我病了，我的监里，你们不来看顾我。’他们也要回答说：‘主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？’王要回答说：‘我实在告诉你们：这些事你们既不做在我这弟兄中一个最小的身上，就是不做

在我身上了。’这些人要往永刑里去；那些义人，要往永生里去”（马太福音 25：31—46）这段经文揭示了人在神的审判中面临两种结局：或是永生，或受永刑。它还同时说明了一个重要的内容，上帝是把审判的权柄交给荣誉的耶稣基督，由人子来区分万民，并且世上的每一个人都必须要面对这个审判。保罗也曾对此作过提示：“因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”（哥林多后书 5：10）。审判是普世性的，包括死人与活人及信与不信的人，在上上所行的一切都会被显露，且按着本身所行的受赏或受罚。但这不是表明人的行为是神施行审判的标准，审判惟一的标准就是在上帝显明的道中。耶稣在世时曾说：“弃绝我、不领受我话的人，有审判他的。就是我所讲的道，在末日要审判他。”（约翰福音 12：48）所罗门王在对少年人所做的忠告中就已提出了同样的劝诫：“这些事都已听见了，总意就是敬畏神，谨守他的诫命，这是人所当尽的本份。因为人所做的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，神都必审问。”（传道书 12：13—14）

审判之后，人会面临怎样的结局呢？这一点圣经说得很清楚，不义的人“要往永刑里去，那些义人要往永生里去”（马太福音 25：46）。承受永刑的地方就是圣经里所说的地狱，安享永生的地方就是天堂。换言之，由于人在审判中被上帝分为义与不义，自然世界或宇宙的终局亦被二分为天堂与地狱。在圣经里“天”或天堂具有多种的涵义，它可以代表大自然的天空，亦可以指称上帝本身，例如天国与上帝的国在圣经里是两个同义词。耶稣教门徒的祷文，开头第一句就说“我们在天上的父”。至于在福音书中，关于耶稣口中常提及的“天上的父”的经文更是不可胜数，说明上帝居住的世界不是属于人所处的时空里的。天堂作为父神所居之地，也是复活升天后的耶稣基督所在之地。新约曾对此作清楚的说明：“因为基督并不是进了人手所造的圣所……乃是进了天堂，

如今为我们显在神面前”（希伯来书 9：24）；耶稣所去的地方，亦就是他的门徒所要去的地方。因耶稣复活后，曾对前来坟墓探视他的妇人——抹大拉的马利亚说过：“我要升上去见我的父，也是你们的父，见我的上帝，也是你们的上帝。”（约翰福音 20：17b）天堂就是这样一个信徒得享永远与上帝同在的地方。使徒保罗曾形象地描述了信徒进入上帝的同在那一刻的荣美：“以后我们这活着还存留的人，必和他们死而复活的人一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”（帖撒罗尼迦前书 4：17）总而言之，义人得享永生的天堂，就是指上帝的所居之地。

这些经文中，我们知道天堂的含义是上帝所在的地方，是基督的上升之处，也是信徒永远与上帝在一起、享有上帝的临在及亲见上帝的容貌。对保罗而言，与上帝同在意味着我们可以直接看见、认识与亲近上帝，他说：“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”（哥林多前书 13：12）使徒约翰更相信在天堂里信徒都会变得完全，因为他们都会像基督。他说：“亲爱的弟兄啊，我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约翰一书 3：2）上帝所在的天堂亦是一个完全没有罪恶的圣地。因为，圣经启示我们，撒旦将被击败，“那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”（启示录 20：10）人不再受罪恶与死亡的捆绑，世间的种种不公正与苦难亦将消失。天堂是这样一个全新的世界，“上帝要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。坐宝座的说：‘看哪！我将一切都更新了。’”（启示录 21：4—5a）因此，天堂在使徒约翰所见的异象里充满难以形容的上帝的荣耀，他描写这个“新耶路撒冷”的面貌时说：“十二个门是十二颗珍珠，每门是一颗珍珠。城内的街

道是精金，好像明透的玻璃。……那城内又不用日月光照，因有上帝的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。列国要在城的光里行走，地上的君王必将自己的荣耀归与那城。城门白昼总不关闭，在那里原没有黑夜。人必将列国的荣耀、尊贵归与那城。凡不洁净的，并那行可憎与虚谎之事的，总不是进那城，只有名字写在羔羊生命册上的才得进去。”（启示 21：21，23—27）。概而言之，“天堂”不是一个我们通常理解的有地理位置的场所，而是一种与上帝同在的光景，没有苦罪，没有恐惧，只有从他而来的福乐、平安与荣耀。

与天堂相比，地狱就是不义的人要前往受永刑的地方，也是在审判中被定罪的人的归宿。<sup>③</sup> 新约圣经用种种不同的图像去描述这个永刑之地。耶稣曾说那地燃烧着“那为魔鬼和他的使者所预备的永火”（马太福音 25：41）。处在地狱里的人，他的景况是非常凄凉的，他们“必要哀哭切齿”（马太福音 8：12）。而且他们还要为自己的罪承受永远的煎熬。“他要在圣天使得羔羊（基督耶稣）面前，在火与硫磺之中受痛苦。他受痛苦的烟往上冒，直到永永远远。”（永示录 14：10b—11a）地狱真正可怕的地方是它直接代表着与上帝隔绝；信徒所享有的与上帝同在的福乐、平安与荣耀，与陷在地狱中的人完全无缘。在那里，与人相伴的是永恒的孤独、疏离与绝望。或许这地狱的情形实在太恐怖了，当代有些学者觉得不能接受这种严苛的地狱观，因而相对于这种恶人永远受刑的传统基督教观念，提出另一种观念，总的看法是认为上帝不会让不义的人永远受折磨，而是让他们永远消灭，他们的灵魂在死后不复存在，这就是所谓的“死后灵魂消亡说”（Annihilationism）。主要表达的意思是不义的人不必受永刑，他们仅是不能享受永恒天堂之福乐而已。遗憾的是，圣经没有经文能直接或间接地支持不义的人将会永远死亡的观点。<sup>④</sup> 亦有学者提出另一方面的质疑，他们认为人是有限的被造物，因而他所能犯的也仅是

有限的罪行，却为何要承受永恒无限的刑罚呢？我们试从两方面回答这个问题：第一，在罪性与罪责一章里我们已讨论过人所犯的罪主要是由于人有欲与上帝比高低的意念引起的；换言之，作为被造物的人在其罪行背后隐藏着的是向一个无限的创造者挑战的动机，因而他的行为构成了对无限的上帝的背叛。从这种意义上说，人的罪行未必如这些学者所想象的那么简单与有限。其次，上帝造人是按着他自己的形象所造，因此，我们有理由相信人在未犯罪之前是与上帝一起享有永恒生命。但人因为滥用自由意志，坚持掌管自己的命运，挑战上帝作为造物主的主权，并在犯罪后拒绝上帝拯救的恩典。因此，从永恒地与上帝同在转而沦为永恒地与上帝隔绝，本来就是终身不肯回转归回上帝的人自己坚持的选择，因此地狱这个结局也是很自然的，而且是不容逆转的。

### 基督教神学传统的末世观

在第2世纪的信徒心目中，大都认为基督的再临会在他们有生之年时出现，但当时间过去了一、二百年，他们所期冀的“末世”还未出现的时候，一个有组织性的教会制度便逐渐地建立起来，因此有学者认为基督教的末世观便被教会所取代，这种观点都是不符事实的，因为教会被建立的原义，正是为了更多的人能在死后进入天堂，在末世来临的时候得着永生的保证。第4、5世纪时最具影响力的神学家奥古斯丁在其名著《上帝之城》(City of God)对这个问题有详尽的阐述。他强调信徒是处于一个介乎基督第一次道成肉身与他第二次再临的中间时段，教会虽处身于世界，却是不属于世界的；它虽处身于不信与罪恶之中，却持守着属于上帝之城的信念与盼望。奥古斯丁写作这本巨著的时候，正值罗马城被围攻、罗马大帝国濒临消灭之际，他鼓励教会中的信徒应抱有超越现世的永恒的盼望，而这盼望的根基正是在复活了的耶

耶稣基督身上。公元12世纪的意大利修道士费俄里斯·约雅根(Joachim of Fioris, 约1135—1202)按照三位一体的模式把人类历史分为三个阶段。旧约时代被称为圣父时代, 新约时代和包括教会在内的历史时期是处于圣子时代, 而按他的计算, 圣子时代将应在公元1260年结束。随之而来的便是圣灵时代, 圣灵会更新教会, 并把末世的国度建立在地上。约雅根对人类历史所作的末世性预测, 无疑是受基督教的末世观直接的影响, 他的思想在中世纪晚期引发了人们对末世的盼望。但中世纪时最为人熟识的一本论述末世的著作当推伟大的诗人但丁(Dante)的《神圣的喜剧》(或译成《神曲》)。这首长篇诗写作的年份, 大约是公元1300年, 作者用诗的体裁描述了他游历炼狱、地狱与天堂(乐园)的过程。它反映了中世纪时人们所持的基督教末世观, 例如人死后如何经过重重的洁净, 除恶积善, 才得以最后亲见上帝。

到了以理性思想为主导的启蒙时代, 末世论被普遍认为是一种不可接受的迷信。例如德国哲学家费尔巴哈(F Feuerbach, 1804—1872)基于他自己所提出的“一切所谓上帝的知识, 不过是人对自己及自己经验的投射和扩充”的立场, (详见本书第二章), 认为“天堂”、“永生”等是人渴盼永恒与不朽的欲望的投射, 而不是真正存在的东西。马克思则认为教会所宣扬的人死后进的天堂是用来安慰现世受苦难的人的一种工具, 是“麻醉精神的鸦片”, 使人忘记了现世的苦难, 而不去奋斗。而实质上, 从某个角度来看, 马克思主义是一种世俗化了的基督教末世论, 是用“革命”及“无阶级社会”取代了基督教的天堂, 作为人类历史的最终存在形态。进入19世纪, 末世论更进一步被完全地世俗化, 末世作为人类/地球的终结的观念被随之兴起的“进化”的理念所取代。达尔文提出的“物竞天择”理论和进化论几乎成了“解释人类一切经历”的典范, 进步与发展的概念成了人类历史发展的动力, 人类与它的社会及历史被认为是一个进化的历程, 并且会不断地向更



高等更优势的形态演进，基督教的末世论在这种思想背景下，要么被视为无稽之谈，要么就是从世俗化的角度去理解，例如有些学者认为基督的再临世界是体现在基督化的、进步的社会和经济制度中。从启蒙运动以来，基督教末世论或被扭曲，或被漠视，表面看来已经沦为近乎被淘汰的一个概念，但到了20世纪它却重新成为一个“热门”的话题。其中一个重要的原因是19世纪过分乐观地持守的“持续进步”观念被第一、二次世界大战彻底粉碎了。

与此同时，在神学界对基督再临的讨论也重新引起重视。在第七章的基督论中已提到，19世纪德国自由主义神学家立敕尔(A. Ritschl)(1822—1889)与哈纳克等把耶稣视为历史上的一个平凡的伦理教师，接受他宣扬的信息就是在人的心中建立天国。但这种立场被另外两位学者韦斯与史怀哲等反驳与否定(参见本书第七章)。对于史怀哲而言，耶稣的信息本质上是末世论式的，而不能与现代的思想模式相混淆。他指出无论是耶稣所宣扬的天国，教导门徒的“主祷文”，他设立的圣礼，他本人的复活以及圣灵的降临，无一不充满末世性的意义。事实上，人们也只能从一个末世的角度才能理解新约圣经及耶稣的教导。他强调耶稣所宣扬的天国是末世性的，而且是将来才出现的。天国的来临亦会以一种彻底的超自然的现象出现，甚至可能以一种灾难性的宇宙天体的现象出现，与今世人类的经历将是截然不同的。史怀哲的末世论被称为“将来式”的末世论。<sup>⑤</sup>

与史怀哲持完全对立的末世论的是英国著名新约圣经学者陶德(Charles H. Dodd, 1884—1973)，他主张一个被称为的“实现末世论”(realized Eschatology)。虽然他同意耶稣宣扬的信息是具有末世意义的，但却认为末世已经体现出来了。他引耶稣的话作为论据，譬如：“耶稣对他们说：‘我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样。我已经给你们权柄可以践踏蛇和蝎子，又胜过仇敌一切的能力，断没有什么能害你们。然而，不要因鬼服了你们就欢

喜，要因你们的名记录在天上欢喜。’”（路加福音 10：18—20）对陶德而言，耶稣当时所看见的情形，便证明上帝在末世的胜利已经完成。他更认为基督在末日来临所作的审判亦已经完成，因为新约圣经里记载着耶稣这样说：“光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光，倒爱黑暗，定他们的罪就是在此。”（约翰福音 3：19）由此他更进一步认为接受基督的人亦已经享有永生，因为耶稣也曾说：“那听我话、又信差我来者的，就是永生；不至于定罪，是已经出死入生了。”（约翰福音 5：24）<sup>④</sup>相当明显的是，陶德引用新约圣经是不够全面性的，尤其对基督的再临世界以及审判后天堂与地狱的结果等，他都没有重视或作出合理的解释与回应。

尽管陶德后来对自己相当牵强的观点作了一些修改，但是他的“实现末世论”还是与以史怀哲为代表的“将来末世论”是相对立的。当代基督教神学对这两种截然不同的末世观有相当多的讨论。不少学者认为，人们通常所谈论的天国（Kingdom of Heaven），它字面蕴含的地域性意义容易产生误导，因为 Kingdom 一词的希腊原文是“*basileia*”，原意是“皇权”，因此当耶稣说“天国近了”时他其实是说“上帝掌皇权的时候近了”。换言之，“天国”的时间意义比地域意义来得大。这就必然引发出另一个问题，即从时间的维度而言，“天国”是否已经到了呢？当代大部分的新约圣经学者对这个问题是通过对一个“既济未济”的观念来理解的。这就是说，天国是将来的事，但同时又已经开始了。这个“已开始的末世论”（*inaugurated eschatology*）平衡了史怀哲的“将来式末世论”与陶德的“实现末世论”之间的矛盾冲突。末世在“既济”（*already*）与“未济”（*not yet*）之间的张力在使徒保罗神学中体现得相当明显，他多次宣称基督的降世开始了一个新的世代（*age; aionos*），然而这个新世代却还未完成。对于他而言，基督的复活是新世代开始的根据，而且这一事件更是指向将来所

有的人类都要复活的末世盼望，但新世代的最后完成是基督再临时才会发生的（参见哥林多前书 15：23；帖撒罗尼迦后书 2：1，8—9）。基督的复活与基督的再来，是保罗主张的“既济”与“未济”的末世论的标志。然而，他的末世论亦以强烈的圣灵观为基础。作为一个敬虔的犹太人，保罗不会轻视一个历史悠久的犹太传统与期望，即在上帝所应许的新的纪元出现之时，圣灵降临是一个十分重要的印证和凭据。而借着与基督的合一，信徒正是经历了圣灵的降临，因此对保罗而言，圣灵无论是对个体的生命、宇宙的纪元或人类历史的世代都是一个新的开始（参见哥林多后书 1：22；5：5）。换言之，保罗认为，圣灵现在内住于人心正是末日人类蒙救赎的凭据。概而言之，保罗的末世观和既济未济的末世观是相当吻合的，它的要旨是指新的世代已经开始，但还未完成，但它将来的完成却是必会发生的。因此，当二千年已经过去了，耶稣还没有再临世界，人类的历史也未出现终结的迹象，人们是对此无需太过惊奇或失望的。

第一次世界大战之后，一种被称为辩证神学（dialectical theology）的神学思潮兴起，它对末世的论题十分关注。其中一位代表人物是布尔曼，他对新约圣经的诠释以及对圣经理史的真实性采取否定的态度，在上文我们已经讨论过，因而对他而论，圣经启示将来会发生的末世事件亦无非是一种蕴含某些意义的神话。布氏曾也引用陶德所引用的约翰福音中的经文来证明基督的复活、圣灵的降临与耶稣的再来基本上已经是发生了的事件。（如 5：25，3：36 等）对他而言，基督教的末世论真正的意义是表达在目前的一个时刻（at the present moment）即是当个体的人与上帝的相遇以及个体信心的产生。换言之，布氏所代表的辩证神学的特征认为，末世论是一种生存观念而不是时间概念。复活、永生、天堂等无非都是新约时代的特写文化产物，圣经的作者们借此表达的是一种超越时间的生存真理。<sup>⑦</sup>布尔曼的观点虽然不无吸引人

之处，但他的理论立场还是受到当代大部分学者的强烈反对，认为他的理解新约圣经以及末世论的方法是不负责的，而且他以生存论的立场来诠释末世论也有其偏颇之处，因为完全站在个体的立场上去理解末世，与圣经的末世观及天国观所具有的群体性是极为不符的。

与布尔曼持相当不同立场的当代德国神学家莫特曼在1964年发表他的《希望神学》一书时就强调末世论是基督教信仰的基本特征，也是人类惟一的盼望之所在。他认为没有耶稣的复活，人类也就无法推动了将来的盼望；没有末世天国的盼望，也就无法准确地理解耶稣一生的言行与使命。莫特曼说过这样的一句话：“我盼望以至我明白。”耶稣基督的复活正是一个与人类的未来息息相关的历史事件，它代表了上帝与人类所立的“新约”中的新的创造，因此末世论不是个体的事，而是关乎整个人类与被造界的事，不可能将之约化为一种简单的神人的相遇的经验，而这正是辩证神学的要旨，也是它致命的错处。<sup>⑧</sup>另一位当代德国神学家潘宁博从另外的一个角度去肯定末世论。他强调“现在”的意义只能来自“将来”，世界的意义亦只是通过对末世的肯定才能知晓。潘氏称之为“将来的本体优先次序”（the ontological priority of the future）。然而透过耶稣复活，这一历史事件，“将来”在“现在”已经开始启动。即是说，借着这个末世事件，上帝的权柄与能力已经被显明，圣灵与圣子的身份与救赎角色也得到印证，上帝对人应许的、将来要完全实现的天国亦得到保证。<sup>⑨</sup>

### 基督教末世论的社会意义

回顾以上的阐述，总的来说，20世纪基督教神学对末世论的表述是富有创意且极具当代意义的。首先，它更正了基督教传统对“永生”的错误理解。中外教会曾长期存在这样一种偏差，倾

向于把“永生”狭窄地理解为个人死后灵魂回归上帝，并与上帝同在。从这个角度而言，永生似乎可以被理解为完全是一个个体关乎自身的事情，而人类在世界上具有的群体性在天堂可说是荡然无存。这种神学观念是错误的，它的偏颇之处是由于受到古代希腊哲学关于灵魂不朽的学说的影响而引起的。因此值得注意的是，新约圣经强调的复活不是柏拉图主义的灵魂不朽，而是身体的复活。尽管复活后的人的身体的本质与样式，我们不能完全了解，但在上文我们已经讨论过，新天新地里的人将以一种簇新的、但仍具有身体的形态永远存活。我们认为身体的复活正是要强调天国的群体性，就如人类在地上亦因为是身体的存有而具社会性。上帝的救赎不仅限于个人的灵魂，而是包括一切受造之物，对于这一点，保罗说得很清楚：“但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。”（罗马书 8：21）我们相信救赎无疑包括个体的人，但亦包括人与人之间形成的群体，以及整个自然与宇宙，这是因为前者是后者必需地条件，但前者不是救赎的惟一的目的。这种天国与末世观正是耶稣基督复活事件所要预表的。耶稣曾说过：“在我父家里，有许多住处，”（约翰福音 14：2a）这句经文表明耶稣基督所指的天国是多元性的，亦因此具有极大的兼容性，能够容纳多种不同的人。此外，《约翰福音》第 3 章第 16 节说的“神爱世人”更准确地翻译应为“神爱世界”（cosmos）。当代基督教的三一神学重视人的群体性，同时又能兼顾到个体的独特价值，强调个人的不能被遗忘以及反对个人的随意被牺牲，这与现代马克思主义与达尔文主义所主张的“牺牲个体、成就集体”形成鲜明的对照。因此，天堂与永生应该被理解为是今世的基督群体生活在将来的延续与完善。天堂的意义不在乎强调人从肉体的束缚中获得释放，而是从以自我为中心的人生中获得彻底的解脱。在天堂，人不仅可以毫无阻拦地去到上帝面前享受他的福泽，而且人与人之间亦只能以全善的爱彼此相待，再无以往的

歧视、仇恨、异化、恐惧与焦虑。概言之，人之本性——纵向与上帝的和横向与人和其他被造物的完美和谐的关系——在天堂得到完全的体现。

当代末世论以群体的角度去理解永生与天堂直接导致了它的第二个积极意义，就是强调今生与来世的连续关系。对于现代与当代不少的神学家如史怀哲、威斯以及布尔特曼等人而言，他们不再持守忠于圣经的末世论，也不认为人在彼岸的永生与天堂是理性可以接受的。因此，他们根据各自的理论立场对圣经的末世观作出符合理性的阐释。与此同时，教会却持守另一种极端立场，在坚持盼望彼岸永生之余，更强烈地流露舍弃与厌倦此世的世界观。“这世界不是我家，我仅是一个寄居的旅客”，类似这样的歌词在教会中广为流行，引发信徒消极避世、悲观主义的人生态度。很明显这二种极端和对立的末世观都是错误的。在不同的意义上，它们都把此岸与彼岸完全断裂了。

当代的莫特曼不仅坚持认为永生和彼岸世界是可信的，而且会在真实的历史时间维度中出现，他更认为正因为基督教末世论所体现的彼岸性与时间性，基督信仰才具备真实的可信性，并且对当代世界具有適切性。他认为一个真正的基督门徒不应从世界的历史中抽离出去，因为既然基督宗教相信世界是有将来的时间维度，它就要求基督门徒投身于世界，改造世界，使世界的历史朝着上帝永生的国度——末世的方向迈进。从基督教神学角度而言，只有此岸世界的历史转向彼岸上帝的国度，才能证实基督教末世信心的可靠性，从而也证实福音的可信性与適切性。莫氏对彼岸世界的出现深信不疑，他的整个末世思想主要是建立在他极具创新的辩证基督论（dialectical christology）的基础上。在他早期的著作《希望神学》（1964年）及近作《上帝的来临——基督教末世论》（1997年）中，他指出基督的十字架与他的复活是一个完全对立的矛盾：十字架代表的是死亡、与上帝的隔离和被上帝离

弃；而复活代表的却是生命、上帝的临在与他的荣耀。因此十字架与复活构成了一种矛盾的辩证关系。然而在这个矛盾中，耶稣基督的身份却没有改变，死在十字架上的基督与复活的基督是同一个基督。辩证的基督论所强调的是，上帝通过耶稣的从死里复活，在原本是全然断裂的死与生之间，建立起一种真实的连贯性。从世界历史的角度而言，十字架与复活同样亦是一个矛盾。十字架代表的是此岸世界的罪恶与苦难，复活事件代表的是彼岸天国的应许与盼望，在这个将来会成就的国度里，罪恶、苦难与死亡将全部消失。上帝让耶稣死在十字架上表明他没有回避今世一切负面与邪恶的势力，而使耶稣从死里复活是上帝对明天的应许会必然兑现的保证。<sup>⑩</sup>

莫氏的辩证基督论为建立一个辩证末世论提供了条件。在十字架与复活所构成的第一层辩证关系中，基督身份的统一性与连贯性保证了将来天国的必然出现；在它们构成的第二层辩证关系中，带着同一身份复活的基督的新生命亦把现在的世界历史与将来的天国连结在一起。上帝使基督的身体死在世界的罪中，然而他亦使同一个身体复活，并成为新的创造中的一部分。这种辩证的关系意味着新天新地不是指向另一个遥远和陌生的世界，却是眼下这个被罪恶所腐蚀的世界的全然更新。换言之，基督教所持的末世盼望不是一个与此岸世界全然断裂的彼岸世界，而是一个虽然是全然更新但和眼下世界仍有密切连贯性的世界。因此，从这个意义上来说，基督的复活事件不仅是上帝的一个应许的体现，它更证明此岸世界是可以被更新的。尽管这种更新是必须通过上帝超越时空的大能才能完成，但基督的复活作为一个历史事件，它启动了一个更新历史的过程，使世界朝向新天新地的方向迈进。天国固然是“未济”的，但基督作为“初熟的果子”，正是那“未济”的天国在今天的世界“既济”的体现。借着复活的基督，世界的人可以知道“将济”的新天新地的美好与荣耀。基督教正是

基于这样一种末世观而对眼下的世界保持既不抽离也不妥协的立场，它认为基督徒越确信末世天国的来临，就越会积极地参与与投入到改造世界的行列中，使罪恶的现世世界更加朝向天国的方向发展。这种积极的末世观正解释了基督新教鼻祖马丁·路德为何说若明天是世界的终结，他今天仍会栽种一棵树。

无论我们是否完全认同莫特曼的观点，但他重视神学的实践，倡导基督教会面对现实社会的立场无疑令人赞赏，而且这种神学取向是完全忠于圣经传统的。我们不难发现，新约圣经的作者们在宣告末世的同时亦强调今世的重要性。在上文我们已经引述，《马太福音》在论述有关末世的篇章中，却同时教导人必须在今世对穷困、老弱、饥饿及被监禁的人给予帮助（参见第 25 章第 35—36 节）。因此，人不应有末世天国的盼望便忽略了眼下当尽的本份，反而，正因为人有明天的盼望，所以更应该有能力去面对苦难，帮助今天世上活在穷困苦痛中的人。并且，由于基督耶稣的复活，给世人带来新天新地的保证，因此他的信徒虽活在尚有苦难与忧伤的今世中，却初尝了来世的平安与喜乐。回顾以上所述，基督教末世论所强调的是人不应因为有彼岸的盼望而从此岸世界抽离出去，而是把今天与明天之间、天国的既济与未济之间所产生的张力转为创作的力量，并以此更加积极地投身于改造世界与社会的行动中，与世上一切的不公与不义进行抗争，敢于承担苦难，并为之奋斗。

## 时代论

最后，我们要提一下 20 世纪一个颇有代表性的与末世有关的学说，即“时代论”（Dispensationalism）神学。这一学说源于 18 世纪的英国，然后在美国由斯可夫（C. I. Scofield）把它推广发扬，最后由卓华（Chafer, 1871-1952）促使它成为一个独特的神



学体系。时代论的主要立场是认为上帝对世界的完善计划将会有次序地体现在不同的人类历史时代中。这一派的学者对历史时代的划分可分为简单与复杂的两种，简单的划分法即将人类历史分成过去、现在与将来三个时代。复杂的划分法是把上帝的救赎历史分为七个阶段（Dispensations）：（i）清白期——由上帝的创造世界到亚当的堕落；（ii）良心期——由人的堕落到洪水灭世；（iii）人治期——由挪亚被救至亚伯拉罕被救；（iv）应许期——由亚伯拉罕至摩西；（v）律法期——由摩西至耶稣被钉十字架；（vi）教会期——由耶稣复活到今世；（vii）千禧年。千禧年的观念指的是在新天新地出现之前，上帝将在世界建立一个为时一千年的地上王国。这种说法的圣经依据主要来自新约启示录的第20章第2至6节。持千禧年观念的学者还分为两派，一派认为基督再临发生在千禧年之前（即所谓的前千禧年派）；另一派认为基督的再临世界是在千禧年之后（即所谓的后千禧年派）。前者认为在耶稣再临时，天国已经在世上全部实现，世界再没有战争与苦难。后者的观点则相信当福音在世界得以广泛传播时，千禧年便渐渐出现，基督再临时，天国亦已经在地上掌权。<sup>①</sup>从另一个角度来看，前后千禧年二者都是一种乐观的末世观。对前千禧年学派来说“天国在人间”的实现是千禧年来临的前奏，对后千禧年学派来说，“世人都皈依基督”是千禧年来临的后记。回顾过去二千年福音在地球上的传播，天国要全部在世界实现，不论是“千禧年”的前奏或后记，似乎都是过分乐观的想法。因此，我们与一部分的其他学者采取不认同千禧年的说法，即所谓的“无千禧年派”。因为启示录本身是一极为费解的充满各种幻像与符号的书信，我们不能光凭字面的意思妄加推断，而且我们认为仅凭一段经文就建立一个千禧年的末世论，这种做法显然是缺乏充足的神学理论根据和圣经传统支持的。

当代基督教神学重新认定彼岸世界与此岸世界的连贯性对基

基督教神学与现代文化都具有深远的意义。由于基督教长期持守一种扭曲的末世论，强调彼岸世界和否定此岸世界不为现代人所接受，因而促进了一种对立的世俗“末世”文化，即把时空的焦点全部放在此岸世界而完全放弃彼岸世界，甚至否认后者的存在。然而在本质上而言，二者都是犯了同一类的错误，把时间/空间与永恒/无限割断了。无疑，永恒/无限的造物主在本体而言与他创造的有限时空世界有一条不可跨越的鸿沟，然而三一上帝的创造、维护与救赎无不说明了上帝与他创造的世界从未中断关系，永恒/无限与时间/空间总是连续着。（详见第3及5章）由前现代延续至今的虚假的基督教末世论不仅否定了上帝创造的时空世界，也轻看了上帝道成肉身，与时空世界有份的救赎作为。看来，基督教神学经过几近两千年的发展，仍未能完全摆脱诺斯替主义（gnosticism）的影响。

一种错误的基督教末世观对它周围的社会文化产生极其负面的影响。现代文化对它的回应是另一种极端：只有今生，不问来世，时空世界是我家，永恒天堂是梦幻。这种世俗的“末世”（其实是现世）观导致两个现代文化的特征：人在认识与控制时空世界的同时亦受制于时空；其次，是有限时空的绝对化。毋庸置疑，前者有其积极的一面。为了控制自然世界，现代的科学掌握了人类前所未有的自然科学知识；然而现代研究自然科学的方法亦随着现代科学的目的而有所改变。在过去的西方社会，科学家们除了研究事物本身之外，更要求通过它们来理解事物背后的形而上的规律，目的是让人了解人自身与各种其他周围的事物在这规律中的位置、角色以及彼此之间的关系。换言之，事物本身的“是什么”和“如何是”仅是手段，事物的“为何是”才是科学的目的。从这意义而言，现代之前的科学仍可扮演“有限时空”与“永恒无限”之间的中介。但现代的科学在研究事物的结构之余，却少问事物应有的意义，直接与间接地给现代文化以及活在其中

的现代人带来不可逆转的伤害。首先，只知事物的结构而不理会它们的目的使现代科学与现代社会道德脱节。真、善、美原是科学应追求的境界，但在现代人的文化中，它们分道扬镳，甚至背道而驰。举一个例，“克隆”人类的科技是“真”的存在了，但我们可以想出多少“善”的应用呢？一个老的拖着一个“克隆”出来的小的在街上走，是一幅“美”的图画么？但现代人为了肯定有限的时空世界，又因为排除了永恒无限的彼岸，亦只能肯定仅有的有限时空的此岸，因此彻底执行现代化思想鼻祖培根的格言：“能做的，就该做。”做任何事包括科学研究而不问其目的，就是不理睬它会带来的和将会带来的后果。因此，不顾后果，不负责任也就成为现代文化的特色。反正后果与责任都是“明天”的事，与现代以“今世”为焦点的文化是有点儿格格不入的。因此，当我们现代人看见自己既是科学巨人亦同时是道德侏儒时就无须大惊小怪了。

进一步而言，只探究事物本身而不追究它们的意义也导致现代的虚无与绝望。由于事物的意义除了来自事物本身之外，更重要的是事物的脉络，也就是事物周围的关系网络。当现代科学仅着眼于事物本身而轻视事物在它们的存在网络中的位置角色与关系，人们通过现代科学知识而来对事物的意义的了解，充其量是片面的和不完整的。举例而言，现代医学对入的研究可以说在突飞猛进，尤其近数十年，生命的蓝图——人类的基因组的真相亦已经知道，但现代人生活在今天他们认识、掌握和控制的世界（包括人本身），都比人类历史上任何一个时期的入更感到不安全、不满足，无奈与无望。现代人对今世的此岸世界认识愈深，对世界和自身的存在愈感到无意义。这是现代性的一个悖论。现代人以其强大坚忍的意志力，选择排除永恒无限的彼岸世界，坚持立足于这个有限时空的此岸世界，然而在这世界却得不到满足，此岸世界的有限时空反而成为现代人最大的敌人。这种现代化的悖

逆现象最显而易见的一个例证莫如现代人的匆忙生活。所谓现代人的匆忙生活，就是现代人与有限的时（空）竞赛与对抗。在科学高度发展的西方国家，人们通过科技试图控制与摆布时空：从家用的洗衣、洗碗机器，到洲际的超音速的飞机，以至贯穿全球的光纤网络无一不是希望把自然有限世界的时空尽量压缩，目的是希望在有限的时空中，获取一点个人的空间与时间，过一点较休闲生活。然而事实却适得其反。现代人表面上以科技控制着时空世界，但骨子里却是受制于世界的时空。世界上科技愈发达的国家及城市，例如日本的东京、英国的伦敦、美国的纽约、芝加哥和洛杉矶等，无一不拥有最多量和最尖端的科技，然而生活在这些城市的人却无时不活在紧张压迫的生活节奏之下，明显科技愈发达，人类愈落后于时空。现代人愈是能够把有限的时空压缩，他们愈受时空的奴役。有限的时空总是跑在现代人的前头。<sup>⑫</sup>人的沮丧、焦虑、彷徨与绝望是可以理解的。深究这个现代文化的矛盾，就引出现代世俗“末世”观带来的第二个文化特征：有限时空的绝对化。

现代最奇怪的一个现象是在现代性的个人自主意识的驱使下，现代人放弃了永恒无限的彼岸世界以及它的上帝，立志成为有限时空的此岸世界的主人。但由于上述的种种原因，现代人却发现自己陷入一个处在今世而不能安于今世的困境，不仅人类的价值系统支离破碎，更饱受时空的奴役与摧残。现代人手腕上戴着的精致手表，不断提醒他的身份同时是科技的主人和时间的奴隶。然而现代人却仍未得知这困境的因由，这是与现代科学不完整的方法有关的。现代的人学仅限于人的有限性的、自然性的物质与精神结构，并否定了人与永恒和无限的形而上维度有任何的关连；但这种人学的方法是基于一个假设，即在这个有限时空世界的实存与永恒和无限绝不存在任何关系，因为后者根本不存在。这是现代人最大胆、最具风险的假设，甚至是把现代人类的幸福

与命运都押上作为赌注的大赌博。从客观事实来看，现代人是这场赌博的输家。人虽然把永恒无限的上帝排除而成为有限时空世界的主人，但这并不意味着人便能够把超越、盼望与“末世”等意识从人的心灵排除出去。相反的，现代人，即有限时空世界的主人明显地拥有一种对“将来”开放的冲动，因为他不仅要成为今世的主人，他更要将“创造更好的明天”。似乎有限时空的主人与无限永恒的主人连结着的脐带还未剪断。在本书的第五章我们讨论到有限的人作为被造之物如何同时是无限上帝的形象。这就说明了有限时空与无限永恒同是人的实存的一部分，人可以否认这事实，但却无能力消除这部分的人性。研究人存在意义的所罗门王，经历有限时空所能提供的一切意义与理想，最终洞悉了现代人无法理解的人生奥秘。他说：“上帝造万物，各按其时成为美好，又将永生（原希伯来文是永远）安置在世人心里。然而上帝从始至终的作为，人不能参透。”（传道书 3：11）人既然有一个“永恒”藏在他的心底里，他自然无法摆脱那追求永恒的欲念。但另一方面，现代人既已把永恒无限的上帝定性为不可信的事，现代人惟有在自觉与不自觉之间在有限的时空世界追逐那永恒无限的盼望，而其具体的表达就是把有限时空的世界中的发展与进步绝对化、偶像化。结果是，科学与科技的发展与进步成为现代人的信仰。发展与进步的认知维度是将未知的事物转为知识；它们的时间维度是朝向将来的。具备这两种条件使发展与进步成为现代人追求的对象。但是它们毕竟仍是有限时空世界中的活动，它们不真是来自永恒无限的彼岸；因此这种现代文化的“假永恒”亦无法满足现代人对真正永恒的渴望与追求，这就解释了为何现代人近乎疯狂地与有限时空竞赛，不顾后果地发展与进步，他们心底里所希望出现的正是他们选择抛弃的永恒。因此现代人徨徨不可终日、焦虑地日以继夜地发展，为的是要通过它们在有限的今世创造一个人为的永恒。在西方常会听到某甲问某乙，“某一件事

应该那天完成呢？”某乙回答：“昨天。”这也解释了为何现代人在失去“永恒”之余更成为时空的奴隶，因为他们迫切的发展计划是要使“明天”（永恒）在“今天”出现。然而真正的无限的明天永远也不会体现在今天，有限的时空世界也无法成为无限永恒的替身，现代人的欲望亦永远不能满足。这一切是此岸世界与彼岸世界断裂带来的必然后果。现代需要的解药不是盲目的发展与进步，因为他们就如拜偶像不能满足人心灵上的需要；现代人需要正视的是，世界的实存是包括有时空的今世，以及永恒无限的彼岸，基督教神学说明了这是无可改变的事实，因为这是永恒的创造主的意思。人，不论是过去的，现在的与将来的，仍旧是被造的人而不是从无创有的上帝。现代人需要重新回到基督教的末世论，把今世与来生重新连接起来。基督教神学长期持守错误的末世观，否定有时空的今世。这是教会的悲剧。现代人之矫枉过正，把人赖以生存的永恒的脐带也割断了，这是人类的悲剧。只有重新肯定有限与无限二者之存在，让永恒无限的彼岸指引着我们的有限的人如何正确地活在有时空的此岸。人也许会得到一个惊异的收获：在今天获得属明天的安息与盼望。

#### 注释：

① 旧约的 Apocalypse 一词指的是一种宗教文学的体裁，它来自 apolealypsis，表示“启示”，代表犹太人对属天奥秘内容方面所受的启示，在犹太民族中能接受神启示的通常是先知和伟人。旧约先知书的一部分书卷可纳入启示文学的范畴，例如《以赛亚书》和《但以理书》。

② 所多玛与另外一个城市蛾摩拉是旧约亚伯拉罕时代充满罪恶的城市，背离耶和华的道，被耶和华审判并用“硫磺与火”毁灭。

③ 地狱一词源自希腊文的 Gehenna 和希伯来文的 Géhinnōm，原是指耶路撒冷城外一个名叫“欣嫩子谷”的山谷。在那里以色列的先民焚烧自己的子女，向迦南人的神摩洛献祭，显然是一个可怕的地方。后来它被指称作

为有罪受罚的黑暗之地。

④ B. B. Warfield, "Annihilationism", in *Studies in Theology* (New York, N. Y.: Oxford University Press, 1932), pp. 447-50.

⑤ Albert Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom of God*, tr. By W. Lowrie, (London: Black Publishers, 1914), p. 87.

⑥ C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development*, (Chicago: Willet, Clark & Co., 1937), pp. 142-149.

⑦ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York N. Y.: Scribner & Sons, 1958), pp. 33-45.

⑧ Jurgen Moltmann, *Theology of Hope* (London: S. C. M. Press, 1968), pp. 32-36.

⑨ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, tr. by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mi.: Eerdmans, 1991, 1993) 卷2, 第146-161, 卷3, 580-607页。

⑩ Jurgen Moltmann, *Theology of Hope*, tr. James W. Leitch, paperback edition, 1975, (New York: Harper Collins, 1991), pp. 190-216.

⑪ Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today*, (Chicago: Moody Press, 1965).

⑫ 参看 Robert Banks, *The Tyranny of Time* (Exeter u. k. = Paternoster Press, 1983).

# 索 引

(人名术语)

- 阿爸, 父 176, 251, 260, 267, 278  
 阿米尼 (Jakob Arminius) 242, 243, 244  
 艾哈葛 (W. Eichbrodt) 119  
 爱德华 (Johnathan Edwards) 18  
 爱任纽 (Irenaeus 130—200) 35, 52, 53, 54, 56, 59, 63,  
 66, 77, 78, 88, 114, 261, 262  
 爱与忿怒 209  
 安尼那的本尔笃 (Benedict of Aniane) 90  
 安瑟伦 (Anselm 1033—1109) 11, 66, 90, 220, 221, 222,  
 241  
 安提阿会议 (the Council of Antioch) 82  
 安提阿学派 30, 189, 190, 191  
 奥古斯丁 (Augustine 354—430) 1, 4, 19, 30, 31, 33,  
 37, 38, 54, 55, 63, 66, 84, 85, 89, 90, 94, 95, 113, 114,  
 115, 127, 165, 166, 167, 198, 228, 229, 230, 239, 240, 241,  
 250, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 278, 279, 293,  
 294, 318  
 奥康的威廉 (William of Ockham) 51  
 奥利金 (Origen 185—254) 54, 55, 88, 90, 91, 185, 236,



239

奥伦 (Gustaf Aulen) 218, 219

巴比塔 145

巴尔塔萨 (Balthasar, Hans Urs von 1905—1988) 18, 257,

274

巴特 (Karl Barth 1886—1968) 5, 7, 20, 21, 66, 121, 122,  
124, 126, 129, 130, 138, 179, 183, 196, 201, 223, 236, 273柏拉图 (Plato) 19, 27, 33, 53, 54, 55, 56, 114, 115,  
185, 275, 276, 324,

拜偶像 134, 152, 153, 154, 239, 333

保罗·蒂里希 (Paul Tillich 1898—1965) 6, 178, 192, 216,  
219

悖逆之子 151

被魂渗透的体 (ensouled body) 120

本体关系 (ontic relations) 95

本体同一性 107

本质三一 (Essential Trinity) 72, 78, 80, 86, 87

本质同一 (Substantial identity) 83, 92, 93, 96, 97

必然性 (Necessity) 56, 152, 313

波伊修斯 55

伯尔拿 (St. Bernard 1090—1153) 11

伯拉纠 (Pelagius) 165, 166

博夫 (Leonardo Boff) 219

卜京汉 (John Polkinghorne) 19

卜仁纳 (Emil Brunner) 20, 23

补偿 (expiation) 206, 211, 220, 221

不动情性 (impassibility) 65, 66

不公义 51, 150, 209, 210, 241

- 布鲁士·华尔奇 (Bruce Waltke) 118
- 布特曼 (Rudolf Bultmann 1884-1976) 4, 21, 178, 196, 197, 198, 200, 219
- 莱布尼茨 (Gottfried von Leibniz 1646-1716) 63
- 查理士·荷兹 (Charles Hodge 1797-1878) 28
- 查理士·史洛 (Charles Sherlock) 156
- 查士丁 (Justin Martin) 185
- 超越性 (Transcendence) 47, 48, 49, 50, 249, 250
- 称义的标准 225
- 称义的恩典 225
- 成圣 (asntification) 72, 73, 77, 81, 83, 123, 138, 183, 214, 222, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 256, 261, 280, 303
- 成义 (made righteous) 229, 230
- 传统解经 35
- 从无创有 (creatio ex nihilo) 35, 56, 57, 333
- 存有的本根 (ground of being) 57, 58
- 存有的类比 (analogia entis) 129
- 存有的人 (human being) 111
- 存在的类比 (analogy of being) 13
- 存在性关系 (subsistent relations) 95
- 大卫·卡尔斯 (David Clines) 118, 119
- 倒空基督论 (kenoticism) 187
- 道成肉身 3, 17, 24, 25, 26, 30, 49, 51, 53, 59, 67, 76, 78, 79, 80, 88, 100, 113, 116, 117, 136, 137, 170, 175, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 196, 204, 206, 212, 217, 221, 225, 262, 271, 277, 318, 329
- 道德废弃论 (antinomianism) 244

- 得义 229, 230, 231
- 德尔图良 (Tertullian 196—212) 5, 35, 43, 79, 80, 83, 113, 117, 262, 263, 293
- 德行的骄傲 153
- 笛卡儿 (Rene Descartes 1596—1650) 107, 109, 110
- 抵挡 17, 165, 184, 235
- 第二亚当的形象 137
- 调和 (propitiate) 22, 191, 206, 277, 278
- 独一本性 (monophysitism) 187, 188, 189, 190
- 独一的主 74, 76, 79
- 扼杀 235
- 二重本性 (dyophysitism) 187, 191
- 二重本性论 189, 191
- 法律上的称义 (forensic justification) 228
- 法律意识的代赎 (penal substitution) 221
- 反叛与悖逆 150
- 犯罪的自由 167
- 泛神论 (Pantheism) 48, 70
- 非神话化 21, 178
- 斐洛 (Philo 20 B. C. —50 A. D.) 30, 54, 66, 88
- 费尔巴赫 (L. A. Feuerbach 1804—1872) 38, 319
- 夫里 (Nels Ferré) 237, 238
- 弗洛伊德 (S. Freud) 156
- 俯就 (accommodation) 14, 15
- 复和 110, 135, 211, 212, 213, 214, 215, 222, 223, 225, 237, 273
- 感情 36, 108, 120, 181
- 戈菲 (B. B. Warfield) 28

- 格里戈利 (Gregory the Great 540—603) 96, 97, 128, 129, 184, 189, 217, 218, 264, 265, 267
- 葛卓 (Gottschalk 803—1869) 240
- 个人主义 36, 101, 216
- 个殊性 (particularity) 87, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 108, 245, 280
- 个体的罪 155, 159
- 根顿 (C. Gunton) 205
- 关系的类比 (*analogia relationis*) 129
- 关系性 (relationality) 8, 17, 23, 43, 69, 69, 72, 84, 94, 98, 124, 130, 130, 134, 139, 158, 270, 271, 280
- 管治权 130
- 归正 34, 216, 231, 232, 233, 237, 311
- 果子 80, 142, 143, 144, 151, 156, 161, 184, 234, 289, 326
- 过程神学 57, 64, 65
- 哈那克 (Adolf von Harnack 1851—1930) 67, 194
- 汉斯·辉 (Hans Frei) 21
- 核战威胁 133
- 黑格尔 (Hegel 1770—1831) 4, 33, 247
- 互居相融 (*perichoresis*) 72, 97, 98, 99
- 话语 24, 33, 74, 76, 113, 125, 252
- 怀特海 (Whitehead) 64, 66
- 环境污染 133
- 基督的宣告 (*kerygma*) 196
- 基督的样式 (*Christlike*) 179, 227, 234
- 基督教伦理 153, 154
- 基督论 (Christology) 4, 31, 34, 68, 81, 82, 171, 175,

- 177, 178, 185, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 197, 199, 203, 234, 306, 320, 325, 326
- 基督胜行者 (Christus Victor) 218
- 基督事件 (Christ-event) 178
- 基督原则 178
- 基因独特性 106
- 基因延续性 106
- 集体主义 101
- 祭司 174, 206, 207, 208, 232, 233
- 加尔文 (John Calvin) 2, 3, 4, 14, 15, 19, 20, 27, 30, 37, 54, 62, 115, 185, 229, 230, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 292, 300
- 加缪 (Albert Camus) 67
- 卡尔西顿大公会议 (Council of Chalcedon, 451 A. D) 113
- 家霍尔 (Hall) 133
- 渐进启示 (progressive revelation) 30
- 交互性关系 (reciprocal relations) 95
- 焦虑 152, 162, 163, 169, 253, 324, 331, 332
- 解放神学 5, 219
- 进步 133, 248, 319, 320, 332, 333
- 经外书 (Apocrypha) 29
- 旧约 2, 18, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 66, 73, 74, 75, 76, 113, 118, 119, 124, 127, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 171, 172, 173, 174, 185, 188, 206, 208, 211, 212, 220, 224, 225, 226, 231, 232, 233, 242, 252, 253, 254, 261, 284, 286, 287, 290, 296, 308, 312, 319, 333
- 救赎历史 24, 30, 76, 78, 80, 94, 174, 201, 328

- 救赎三一 (Economic Trinity) 72, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 86
- 局部的 193
- 拒绝 126, 134, 136, 142, 143, 154, 165, 172, 201, 235, 243, 244, 245, 272, 273, 290, 291, 318
- 卡·拉纳 (Karl Rahner 1904—1984) 6, 94
- 凯旋式的救赎论 219
- 康德 (Kant) 7, 10, 34, 100, 217
- 抗拒圣灵 235
- 空的坟墓 201
- 莱辛 (Lessing) 194, 199
- 类比 (analogy) 13, 14, 43, 47, 129, 130, 269
- 李察·尼布尔 (Richard Niebuhr 1894—1962) 21
- 理性主义 34, 36, 37, 39, 109, 192, 194, 195
- 理性宗教 34, 39, 170
- 理智与神学知识 32
- 理智与信心 11, 32
- 历史的耶稣 194, 195, 196, 197, 198, 199
- 连·怀特 (Lynn White Jr) 60
- 临现性 (immanence) 47, 48, 49
- 灵 (spirit) 31, 122, 280
- 灵、魂、体与三相法 121
- 灵魂 (soul) 9, 19, 38, 55, 62, 100, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 131, 136, 165, 180, 185, 188, 195, 248, 279, 312, 317, 323, 324
- 鲁宾逊 (J. A. T. Robinson 1919—1983) 236
- 鲁一士 (C. S. Lewis 1898—1963) 61
- 伦巴都 (Peter Lombard 1100—1959) 3

- 伦理 (moral) 31
- 马·肯培 (Thomas a Kempis) 61
- 马丁·布伯 (Martin Buber 1878—1965) 23, 109
- 马丁·路德 (Martin Luther 1483—1546) 2, 7, 8, 9, 15, 17, 30, 35, 37, 67, 68, 225, 226, 227, 228, 230, 241, 291, 299, 327
- 马塞尔 (Gabriel Marcel) 109, 110
- 满足论 220, 221, 222
- 梅兰希顿 (Melanchthon) 177
- 弥赛亚 59, 75, 79, 137, 173, 174, 253, 307, 309
- 命运 (fate) 56, 116, 205, 210, 243, 274, 318, 331
- 魔鬼 125, 177, 180, 212, 219, 239, 314, 316, 317
- 莫特曼 (Jugen Moltmana) 60, 67, 137, 138, 205, 210, 307, 323, 325, 327
- 默示 (God-breathed) 23, 26, 27, 28, 32, 34
- 拿西安苏斯的格里戈利 (Gregory of Nazianzus 329—90) 189, 265
- 内在的自我发展 107
- 内在三一 (Immanent Trinity) 72, 78, 85, 86, 277
- 能力的骄傲 153
- 尼布尔 (Niebuhr 1892—1971) 21, 153, 164
- 尼萨的格里戈利 (Gregory of Nyssa) 96
- 尼西亚信经 (Nicean Creed 325 A. D.) 3, 5, 91, 104, 276
- 扭坏的形象 137
- 女性主义 108
- 诺斯替学说 (Gnosticism) 35
- 偶然性 (contingent) 56, 57
- 帕克 (J. I. Packer) 28, 250, 251

- 帕斯卡 (Pascal 1623—1662) 11
- 潘丁格 (Alvin Plantinga 1932— ) 66
- 潘能伯格 (Pannenberg) 178, 179, 201
- 潘宁博 (Pannenberg, Wolfhart) 20, 323
- 胚胎 104, 107, 112, 182
- 贫富不均 133, 159, 307
- 普遍恩典 (prevenient grace) 155
- 普遍理性 34, 155
- 普遍启示 5, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 32, 34, 155
- 普罗提诺 (Plotinus) 54
- 普世复和论 237
- 普世归正论 237
- 普世赎罪论 237
- 齐克果 (Kierkegaard 1813—1855) 11, 49, 146, 162
- 启蒙运动 6, 7, 33, 36, 101, 132, 194, 215, 217, 218,
- 320
- 启示的需要 16
- 启示与历史 21
- 启示与人 21
- 潜能性 (potentiality) 105, 110, 111, 113
- 潜在的位格人 112
- 乔治·连伯 (George Lindbeck) 21
- 全球化 21, 39, 159
- 全然败坏 (total depravity) 19, 155, 156, 244
- 群体的罪 157
- 染色体 182
- 人“物”化 (reification) 216
- 人类的社会性 109, 129



- 人类的生物性 106
- 人类的心智性 107
- 人类中心 (anthropocentric) 202
- 肉身后的基督 196
- 撒伯里 (Sabellius) 87, 89
- 萨迪卡会议 (Synod of Sardica) 90
- 三位一体 3, 19, 25, 33, 34, 52, 55, 56, 60, 67, 68, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 82, 87, 97, 100, 102, 105, 113, 115, 116, 124, 149, 175, 193, 198, 209, 223, 251, 257, 258, 260, 263, 264, 265, 269, 270, 274, 275, 276, 277, 280, 286, 289, 302, 303, 304, 319
- 三相法 3, 121
- 三一论 19, 55, 84, 89, 94, 260, 262, 266, 273, 274, 275, 276
- 莎莉·麦菲格 (Sallie McFague) 46
- 善恶之分 209
- 上帝的“父”性 (Fatherhood of Good) 44
- 上帝的全能 (omnipotence) 50, 51, 52, 64, 66, 69
- 上帝的形象 18, 49, 55, 62, 76, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 156, 167, 180, 234, 279, 332
- 上帝的言说 78
- 上帝的自我启示 5, 11, 16, 17, 179
- 上帝意识 (God-consciousness) 49, 216
- 上帝之不可变性 (immuntability) 66
- 身体 (body) 45, 46, 49, 53, 79, 100, 108, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 137, 153, 175,

- 180, 182, 188, 191, 213, 235, 285, 286, 287, 288, 290, 295,  
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 313, 314, 324, 326
- 身心的整合体 (psychosomatic unity) 117, 119, 180
- 身性医学 (psychosomatic medicine) 110
- 神的管家 60
- 神的荣耀 18, 60, 88, 100, 134, 135, 138, 146, 147, 148,  
161, 225, 316
- 神的审判 132
- 神迹 24, 48, 60, 61, 181, 189, 190, 195, 199, 200, 226
- 神经官能病 (neurosis) 156
- 神秘结合 (mystic union) 229
- 神人二性 28, 49, 68, 170, 171, 182, 186, 187, 188, 189,  
190, 191
- 神性显现 (theophany) 185
- 神学大全 (Summa Theologica) 3, 4, 10, 11
- 神学的起点 (Prolegomena) 6, 38
- 神义论 63, 64, 65, 66
- 生存主义 4, 37, 216, 219, 223, 283
- 生态灾难 133
- 圣巴色 (St. Basil) 54, 92, 93, 94
- 圣洁 9, 18, 42, 44, 47, 73, 100, 123, 183, 184, 186,  
187, 188, 193, 208, 209, 210, 216, 217, 221, 222, 223, 231,  
232, 233, 235, 236, 244, 255, 268, 287, 289, 290, 291, 292
- 圣经的默示 26, 27, 28
- 圣经的权威 28
- 圣经的诠释 30, 322
- 圣经批判法 (biblical criticism) 32
- 圣灵膏抹 174

- 圣母无原罪 183
- 施莱尔马赫 (F. D. E. Schleiermacher 1768—1834) 6, 7, 38, 39, 49, 165, 216, 247, 257
- 施马篇 (Shema) 74, 76
- 时间性 110, 113, 116, 325
- 实体性关系 (substantial relations) 95
- 史威沙 (Albert Schweitzer 1875—1965) 195
- 使徒传统 (Apostolic tradition) 35, 36
- 士庄 (Strong) 155
- 试探 125, 162, 163, 180, 184
- 释放与赎价 211
- 受膏抹 174
- 受精卵 106, 107, 139, 182
- 双重的恩典 229
- 顺服 45, 46, 66, 73, 126, 151, 166, 167, 181, 184, 193, 212, 220, 221, 222, 227, 228, 234, 235, 238, 239, 288
- 嗣子论 (Adoptionism) 175, 189, 190
- 宿命论 243
- 胎儿 104, 107, 108, 111, 112, 180
- 特伦多会议 (Council of Trent) 29, 35, 299
- 特殊启示 5, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 32, 147
- 天佑 (Providence) 50, 58, 59, 60, 62
- 同一本质性 (homousios) 72
- 同质 (homousios) 80, 82, 83, 85, 91, 94, 264, 272, 276, 277
- 童贞女 182, 183, 184, 190
- 统一体 (entity) 64, 65, 66, 76, 108, 121, 122, 278
- 团契交流 (koinonia) 97, 99, 110, 300, 302, 304

- 团契中的存有 (being-in-communion) 130
- 托马斯·阿奎那 (Thomas Aquinas 1225—1274) 2, 130, 274
- 托名济利禄 (psuedo-Cyri) 97, 98
- 陀斯妥耶夫斯基 67
- 完美的形象 135, 136, 137, 175
- 完全的人 49, 135, 136, 137, 175, 179, 180, 182, 186, 234
- 完全的神 49, 83, 175, 186, 190
- 威廉·汤朴 (William Temple 1881—1944) 145
- 威廉·詹姆士 (William James) 37
- 威特 (William Wrede) 195
- 韦玛鲁斯 (Hermann Samuel Reimarus 1694—1768) 194, 200
- 韦斯 (Johannes Weiss 1863—1914) 195, 320
- 惟独圣经 (Sola Scriptura) 35, 36
- 唯名论 56, 57
- 唯心主义伦理 154
- 唯心主义 154
- 惟信 7, 230
- 维特根斯坦 (Wittgenstein 1889—1951) 11
- 位格 hypostasis 87, 88, 89, 90, 91, 92
- 位格 persona 89, 90, 102, 124, 192, 262, 263
- 位格 prosopon 87, 89
- 位格的上帝 (Personal God) 23, 25, 42, 43, 47, 61
- 位格的神 (personal God) 81, 129
- 位格性 (Personalness) 20, 43, 47, 72, 85, 87, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 125, 126, 127, 139,

- 185, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 261, 267, 271, 274, 276, 278
- 位格性潜能 104
- 温和的预定论 214
- 我—你 (I—Thou) 109, 129, 130, 135, 270
- 我—它 23
- 物质世界 54, 56
- 西比安 (Cyprian of Carthage) 291, 293
- 西尔 (Cyril) 188, 272
- 先在恩典 (prevenient grace) 243, 244
- 先知 24, 25, 26, 28, 30, 47, 49, 50, 52, 59, 74, 75, 149, 150, 152, 158, 159, 172, 174, 175, 188, 206, 212, 231, 242, 244, 252, 253, 254, 255, 284, 286, 288, 308, 309, 311, 312, 316, 333
- 现象学 108
- 相应类比 (analogy of proportionality) 14
- 新柏拉图主义 33, 54, 276
- 新生 107, 156, 211, 231, 232, 253, 262, 309, 326
- 新约 3, 8, 9, 18, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 45, 52, 73, 74, 76, 81, 88, 116, 119, 120, 122, 127, 135, 137, 148, 149, 150, 151, 152, 158, 160, 171, 172, 173, 175, 176, 194, 198, 198, 200, 206, 207, 208, 211, 212, 215, 217, 224, 225, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 242, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 264, 269, 273, 277, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 294, 296, 298, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 328
- 信靠 9, 46, 152, 226, 227, 230, 268, 297, 298, 300
- 信心 1, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 17, 29, 32, 33, 34, 126,

- 133, 134, 175, 196, 197, 198, 199, 200, 222, 228, 242, 256,  
295, 296, 297, 298, 300, 322, 325
- 信仰的基督 194
- 行为称义 30, 325
- 行义的自由 167
- 形成中将存的人 (human becoming) 111
- 形式世界 54
- 形相论 (Modalism) 87, 89, 262
- 形象的末世性 137
- 叙事神学 21, 22
- 宣告的福音 196, 198
- 亚波连那里乌 (apollinarius) 188
- 亚伯拉德 (Abelard, 1079—1142) 11
- 亚当的形象 137
- 亚里士多德 (Aristotle) 4, 56, 66, 88, 115, 249, 275,  
299
- 亚历山大学派 187, 188, 189, 190, 191
- 亚流 (Arius) 86, 90, 91, 185, 258
- 亚他那修 (Athanasius 297—373) 1, 82, 83, 84, 85, 91,  
93, 96, 120, 261, 263, 264, 265, 272
- 耶稣的生平 (the life of Jesus) 21, 194
- 耶稣启示 178
- 一体三位 (mia ousia, treis hypostaseis) 84, 87, 89, 91
- 伊便尼主义 (Ebionitism) 185
- 异己的义 (alien righteousness-institia aliena) 228, 229, 230
- 因果关系 (relation of causation) 95, 97
- 因信称义 (Justification by Faith) 3, 7, 30, 210, 224, 225,  
228, 246

- 隐喻 (metaphor) 14, 46, 59, 250, 251, 258
- 应许 9, 211, 224, 226, 227, 242, 253, 255, 297, 298, 303, 309, 322, 323, 326, 328
- 有形体的魂 (embodied soul) 120
- 预定论 240, 241, 242, 243, 244
- 寓意 (allegorical) 30, 31, 54, 66
- 原罪 60, 142, 144, 146, 162, 163, 164, 165, 166, 183, 184, 291
- 还原归宗 (recapitulation) 77
- 约伴 (covenant-partner) 129
- 约翰·薛斯奥拿 (John Zizioulas) 99
- 约翰·大马士尼 (John Damascene) 98, 299
- 约翰·卫斯里 (John Wesley 1703—1791) 244
- 约翰·希克 (John Hick 1922— ) 63, 66, 192, 215
- 约瑟夫 (Josephus) 172
- 在肉身的基督 196
- 哲罗姆 (Jerome) 89
- 拯救 7, 8, 20, 23, 24, 54, 73, 75, 78, 117, 132, 145, 148, 153, 173, 177, 184, 196, 205, 206, 216, 221, 236, 237, 240, 241, 243, 261, 273, 291, 309, 312, 318
- 整合体 116, 117, 119, 180, 181
- 正典 (canon) 2, 28, 29, 34, 35
- 之间 (The Between) 109
- 知识的骄傲 153
- 植物人 104, 108
- 智慧 18, 47, 68, 74, 75, 76, 77, 142, 180, 181, 249, 253, 261, 309
- 中保 3, 74, 182, 187, 212

- 重生 96, 156, 160, 231, 232, 295, 297
- 主 kyrios 79, 172
- 主体 20, 21, 89, 90, 107, 110, 126, 186, 187, 212, 255, 260, 267, 270, 274
- 属灵神学 (Spiritual Theology) 37
- 属性的交流 (communication of attributes, communicatio idiomatum) 189, 191
- 追寻历史的耶稣运动 (Search for the historical Jesus) 194
- 滋亚特士 (Clifford Geertz) 111, 140
- 自恋形态 108
- 自然人 167
- 自我忏悔 146
- 自我超越 101, 108, 152
- 自我启示 5, 7, 11, 16, 17, 72, 147, 179
- 自我意识 38, 108, 162, 257
- 自信 160, 225, 259
- 自由意志 52, 53, 56, 57, 66, 162, 164, 166, 240, 243, 244, 245, 318
- 宗教经验 16, 37, 38, 39
- 宗教人格 (religious personality) 192
- 纵欲 153
- 罪的本质 148
- 罪的核心 152, 153
- 罪的机会 162, 163, 164
- 罪的捆绑 147, 164, 222
- 罪的普遍性 160, 161
- 罪咎 156, 157, 165, 168, 206, 210, 213, 214, 223
- 罪念 151



罪行 149, 150, 151, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 166,  
169, 212, 216, 223, 231, 317, 318

罪责 142, 146, 148, 149, 152, 160, 162, 164, 165, 169,  
183, 210, 216, 231, 318

## 圣经索引

- 《创世记》 15, 42, 52, 62, 75, 76, 113, 117, 118, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 142, 143, 144, 145, 160, 161, 163, 224
- 《出埃及记》 24, 25, 42, 74, 118, 158, 171, 211, 233, 286
- 《利未记》 150
- 《民数记》 150, 157, 252
- 《申命记》 44, 74, 76, 150, 287
- 《约书亚记》 158
- 《士师记》 252
- 《撒母耳记上》 253
- 《撒母耳记下》 27, 171
- 《列王记上》 148
- 《历代志下》 118
- 《约伯记》 74, 118, 224, 249
- 《诗篇》 18, 48, 49, 52, 58, 74, 118, 124, 127, 131, 132, 133, 151, 160, 224, 249, 252, 265, 312
- 《箴言》 74, 75, 118, 158, 261
- 《传道书》 74, 132, 160, 315, 332
- 《以赛亚书》 24, 45, 46, 49, 50, 74, 75, 118, 132, 150,

153, 172, 206, 212, 249, 253, 308, 309, 312, 333

《以西结书》 75, 150, 158, 231, 242, 253, 312

《但以理书》 59, 308, 309, 312, 333

《何西阿书》 286

《约珥书》 59, 174, 252

《阿摩司书》 26, 159

### 新约

《马太福音》 25, 45, 48, 58, 73, 86, 125, 150, 151, 172, 173, 174, 177, 180, 181, 233, 238, 239, 241, 244, 285, 291, 297, 299, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 327

《马可福音》 74, 149, 175, 176, 181, 195, 212, 239, 297, 309, 310, 311

《路加福音》 10, 61, 86, 172, 173, 180, 181, 183, 199, 212, 257, 259, 297, 310, 321

《约翰福音》 8, 23, 33, 49, 52, 53, 60, 81, 86, 135, 137, 168, 172, 173, 176, 179, 180, 181, 185, 186, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 226, 227, 231, 238, 244, 250, 254, 255, 259, 265, 266, 268, 276, 277, 278, 302, 311, 313, 314, 315, 316, 321, 322, 324

《使徒行传》 8, 29, 34, 47, 59, 151, 173, 181, 235, 243, 254, 255, 267, 284, 289, 297, 302, 303, 304, 311

《哥林多前书》 25, 74, 81, 122, 123, 137, 149, 161, 200, 207, 210, 219, 233, 238, 255, 256, 259, 260, 265, 285, 287, 288, 289, 295, 298, 299, 300, 301, 303, 313, 316, 322,

《哥林多后书》 23, 73, 81, 122, 123, 135, 137, 147, 213, 219, 232, 256, 257, 286, 315, 322

《加拉太书》 45, 123, 187, 219, 224, 227, 234, 260, 277,

289

《以弗所书》 8, 53, 123, 136, 137, 151, 161, 187, 207, 213, 233, 235, 255, 285, 287, 288, 289

《腓立比书》 123, 172, 193, 227, 235, 238

《歌罗西书》 52, 132, 135, 161, 187, 313

《帖撒罗尼迦前书》 27, 123, 234, 310, 313, 316

《提摩太前书》 74, 123, 182, 187, 212, 237

《提摩太后书》 26, 256

《提多书》 232

《腓利门书》 123

《希伯来书》 9, 24, 86, 88, 135, 151, 173, 207, 208, 212, 226, 234, 236, 267, 315, 《彼得前书》 29, 73, 175, 233, 235

《彼得后书》 26, 27, 132, 243, 263

《约翰一书》 161, 187, 212, 270, 303, 316

《启示录》 25, 27, 236, 239, 284, 316, 328

版权归作者所有

天主教在线  
[www.ccccn.org](http://www.ccccn.org)