

導論篇

第一章

中國教會需要神學

摘要：在當今中國國際化的環境底下，中國教會急需神學建設作為基督信仰的理論平台，除了促使個人信仰的提昇，更是對應教會內部問題及不斷改變中的社會議題，這樣才能確保中國教會今後的穩健發展。神學的真理性是建立在以聖經啟示為根據的理論建構，朝著真理本體而不斷修正，整合真理成為能針對當前問題的理論體系，對於教會、社會及個人提供生活的方向與生命提昇的門徑。

關鍵詞：邊緣化、理論建構、方法循環

1.1 中國教會需要神學建設

今日中國教會需要什麼？需要中國神學建設！當中國走向國際化的同時，教會應如何與時俱進，迎向迅速變遷的社會並面對中國的挑戰？中國自 2001 年底加入 WTO 一年內，已經成功申辦 2008 年在北京舉行奧運會、2010 年在上海舉辦世界博覽會。「中國走向世界，世界走向中國」不再是口號，中國在國際舞台上扮演越來越吃重的角色。許多海內外的華人都為著中國的「出頭天」而歡呼，這是可以理解的，因為翻開中國的近代史，她在幾乎一敗塗地的艱困中尋找定位，而今終於揚眉吐氣得到世界的認可。中國近年來物質文明的成就歸功於堅持「四個現代化」路線，雖然內陸地區仍然有待發展，但起碼在上海、北京等地足以媲美世界先進城市，不過中國政府也很清楚中國人需要的不只有物質文明，還要有精神文明的建設，才能遏止貪腐作風日漸浸蝕好不容易得到的榮景，建立穩定發展的社會基礎。

中國嘗試從傳統文化提煉可以運用的道德資源，用以建設精神文明，盼望藉著推廣儒家倫理價值，帶動中國人的道德生活，落實「以德治國」的目標，然而提倡的精神文明建設至今成效不彰。耶和華卻有不同的心意，要通過耶穌基督的教會把恩惠的福音給中國廣大人民，因為只有受苦復活的基督才是醫治中國的能手，中國教會必須回應今日社會的議題，進行回應時代的神學建設，使中國人從

生命的根基開始改變。中國宣教與中國神學建設息息相關，教會因神跡奇事得以迅速開拓、因培訓事工得以堅固，但教會要穩健發展並能進入社會則必須有神學建設，中國教會過去在諸般壓力下成長，但是其未來必須突破被社會邊緣化的格局。神學建設是初代教會發展的歷程，也將是今日中國教會要走的路。

「神學」對於不同背景的人會產生不同的聯想，對於生長於農村社會的基督徒也許會認為這是人的知識，對於屬靈生命的成長沒有什麼幫助；對於學界的知識分子可能覺得是西方文化有趣的討論項目，是值得探討的領域；對於其他宗教人士會看為基督宗教的理論，是諸多宗教論述的一種。「神學」到底是什麼？顧名思義，「神學」(theo-logy)是有關於上帝並與祂相關的學問。神學不是神學家的專用品，也不是學術圈裡無關宏旨的清談，更不應該是用來包裝宗教統戰的工具，神學是基督信仰回應時代的「理論平台」，是屬靈爭戰中的航空母艦！中國神學建設不單要處理教會內的信仰問題，更要作為先知回應時代的呼聲，以基督信仰的價值為根基，提出建議、反駁及有效的思想引導甚至實際的替代方案。神學必須立定自己的根基，擺脫被同化或被邊緣化的趨勢，每時代都必須重新定向(re-orientation)，神學真理背後有抗衡世俗傾向的屬靈生命力，有聖靈的引導與提醒。神學是教會的神學，在時代中負有歷史責任！

1.2 系統神學的定義

「神學」在此特別指「系統神學」而言，就是通過結構性的分析與整理後，把信仰真理內容以重要的主題分類呈現。系統神學不單以「三一神」作為認識與研究的對象，更加廣義的涵蓋所有與上帝相關的課題，比如我們所處的世界作為上帝所創造的世界，人現存的狀況因著罪與上帝疏離、隔絕，又世界歷史的走向與末世的關係等，都是系統神學關心的事情。「系統神學」是二十世紀的用詞，過去自十七世紀中葉以來，¹都稱之為「教義學」或「教義神學」，英文的 *dogmatics* 從拉丁文的 *docere*（教導）演變出來，意思是指所講的內容為教會所傳承下來有關信仰的教導，作為教會所傳承的內容當然就隱含了一種「大公性」(catholicity)，表達了其內容皆為過去教會眾多信徒及先賢所認定，成為了該教會（教派）的共同遺產，不能隨便更改。「系統神學」與「教義學」之間反映了時代的改變，雖然在主題上與教義學一致，但是「系統神學」這用詞卻反映了神學家的個人色彩，以及系統神學的多元性，不同的神學家可以建構不同的神學內容，而讀者也不一定需要執著唯有某一本系統神學才被認定為「正統」，百花齊放、百鳥爭鳴是這個時代的特色，因此每一本系統神學都可以作為「參考」用。這多元化的發展是好是壞很難一言定奪，一方面是鼓勵了對於既有課題重新的探討，但另一方面又減弱了教會間信仰內容的統一性，甚至於在某些觀點上產生誤

¹ 很可能是 L. Reinhardt 在 1659 年首次使用。參 F.H. Klooster, "Dogmatics," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. W.A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), 328-329.

導，需要更多依賴讀者本人的判斷能力，教會牧長的把關，或有識人士的推介。一般而言，好的神學除了建立在聖經為基礎外，都應該以歷代主要的教會領袖觀點為重要參考，尤其是初代教會的教父如阿他拿修、奧古斯丁等並宗教改革家如馬丁路德、加爾文。

到底神學是不是「真理」？或者問「神學」和「真理」有什麼關係？嚴格來說，神學是「真理的理論建構」(theoretical construct)，因此不是真理的本體，但是其內容卻應該反映(reflect)及代表(represent)了真理。所謂「理論建構」是指以人類語言(包括如數學等的符號語言)可以表達的方式，最貼切的呈現所要研究的實際，如果要做個類比，就如一張北京地圖之於北京市的關係，「理論建構」有指示性的作用，指示並顯明真理本體的內涵與結構的功能。從這個角度來看，神學作為真理的理論實在與物理學作為探求物理界的理論有類似的意義。不過神學與物理學對真理探索的過程有基本的不同，一方面是被研究的核心對象上帝與物理是不同層次的實際，是主體性與非主體性之分別；另一方面是研究者在認識所探索的對象後所引發的不同回應，對於物理的新發現可能帶來對宇宙奇妙的驚喜，但對於上帝的更深入認識會使我們驚嘆以致敬畏祂。但是就因神學的探索是屬靈的行為，當人在黑暗中不願意面對自己，讓真理的光照自我的本相時，人就沒有辦法真正認識上帝。當使徒約翰提到耶穌基督為真光的時候，講明「光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光」(約1:5)。因此，學「神學」的第一部是願意把心靈開放，讓真光照亮自我的內心世界。

如果神學是關於上帝真理的理論建構，那神學就不是虛構的神話，不是思辨的討論，更不是世俗哲學的奴僕。第二世紀的教會面對當時社會流行的各樣宗教神話，神學在談論上帝的時候到底是否只是講另一個神話而已？亞歷山大的革利免把神學定位為學習關於「真神」的「真理」，表明其客觀性並非人憑著自己的想像力虛構出來關於某神明的故事。又十二、十三世紀的歐洲崇尚經院哲學式的思辨，神學成為了當時大學裡的高級課程，使得神學變成屬於象牙塔的產物，肯培(Thomas à Kempis)於是寫了《效法基督》一書，提出基督徒的屬靈生命才是最為重要的，試圖糾正當時的神學走向，免得掉進理智主義的圈套。在近代神學的發展中，十八世紀興起的啟蒙運動影響深遠，使世俗主義成為正統信仰的威脅，尤有甚者神學體系脫離了聖經的基礎，反以啟蒙思潮作為前設，把神學服膺於哲學之下，故讀「經典自由派」神學不難看到康德的影子。²今日中國教會同樣面對世俗主義的挑戰，長期在物質主義與唯物思想的燻陶下，使人容易接受「無神」的觀念，甚至在一些基督宗教的書籍中也可能滲入世俗主義的成分。³

² 康德討論宗教的專著是《單純理性限度內的宗教》李秋零譯(香港:漢語基督教文化研究所,1997)。

³ 參拙文李錦綸〈中國教會面對的神學挑戰〉《中國與福音季刊》第一卷,第二期(2001.4-6)頁145-156。

1.3 系統神學的定位與分部

「系統神學」在神學科系中的定位又是什麼？從大體分，神學科系可分為聖經科、歷史科、系統科、實踐科四大範圍。聖經科有舊約、新約、聖經神學及釋經學；歷史科有教會歷史、歷史神學、教義史（編年史陳述）及基督教歷代思想（斷代史研究）；系統科包括系統神學（教義神學）、倫理學、護教學（可能涉及宗教哲學）；實踐科則有講道學、協談輔導學、宣教學、基督教教育、聖樂、崇拜學、教會行政。其實釋經學作為探討解釋聖經的理論可以同時屬於系統神學的科目，另外教義史作為教義發展的研究也同屬系統科，宣教學作為教會對大使命的落實可以與倫理學相關聯。值得一提的是現在的靈修神學本來應該是與系統神學結合，但是由於理智主義對後者的影響，使得靈修神學脫離系統神學而成為了一種提醒，甚至抗議的聲音。總而言之，系統神學成為整合聖經科及歷史科的一個園地，然後應用在實踐及靈命追求上，但是在實踐與生活中又對系統神學提出修正的參考。

「系統神學」的主題包括：導論、啓示論、聖經論、神論、創造論（並天使論）、人論、罪論、基督論、救贖論、聖靈論、教會論、末世論。在西方的教學傳統（起碼是我曾經受教的經歷）大致可以歸納為八個項目，涵蓋在四門課中，第一門為導論、啓示與聖經論，目的在於先處理神學方法及神學內容的來源等問題，如此的開始可以隱約看到背後的動機是以解決理性問題為出發；第二門是神論與創造論，並人論與罪論，解決了神學建構方法與內容來源問題後，最優先的題目就是神學的核心「神」本身與祂的創造，這兩個相關的主題可以從《使徒信經》看到：「我信上帝，全能的父，創造天地的主」，另外把人論置放於神論之後的用意反映了神學的核心其實並非「單極性」的，而是「不對等的雙極性」的（asymmetrical bipolarity），表明了上帝與人之間的互動原則。罪論與人論放在一塊是考慮到人存在的實然狀況，是已經墮落的罪人，等待上帝為人所預備通過耶穌基督成就的救贖。因此，順理成章第三門課就是基督論與救贖論，如此的安排把基督定位為救恩的成就者，按照父神的旨意打通了人類得救的管道；救贖論除了處理人如何從罪中得釋放的問題，也應該包括成聖論的部分，討論人得救後如何落實新生命帶來的改變。在此出現一個難題，到底應該把聖靈論放在什麼地方？一般而言是放在最後一門課與教會論並列，理由是教會論必須討論聖靈恩賜的運用，但是從救贖的角度看，聖靈的角色在人的重生與成聖的過程中更為基本。最後，末世論是第四門課的第二部分，作為「系統神學」的結尾，呈現了整體結構的直線發展觀念（view of linear development），跟先頭的神論與創造形成「始」與「終」的對比，然而這「終」只是地上歷史的終點，卻是我們能夠完全地參與無限永恆的盼望的新階段。

以上的主題安排只是其中較普遍的情形，比如罪論就可以考慮放在救贖論之

前，說明人需要救贖的原因。在「系統神學」的主題中，天使論要算是非常困難的題目，因為聖經中討論的資料很少，一般附加在創造論裡面，相關的魔鬼論其實是滿重要的課題，我們需要認識仇敵，所謂知己知彼，可以放在天使論部分處理，或者成為罪論的一個課題，兩種的處理會有不同的重點，前者看重鬼魔與天使同樣為靈界的活物的本質，後者則是考慮其墮落與邪惡的狀態。最後，讓我們回到神論與啓示論的優先順序問題上。到底如果我們要重新安排神學的課題，應該把那一個放在前面？是先有啓示，我們才得以認識上帝；但也是先有上帝才可能有啓示。一個是從知識論（epistemology）出發，另一個是從本體論（ontology）說起，不過聖經卻是以宣告開始：「上帝起初…」，從創世的敘述中，聖經告訴我們上帝做了什麼，又跟我們有什麼關係，好像是向我們發出一個邀請：「來！認識我是誰。」雖然啓示論與神論彼此有辯證關係，但是首先從神論開始認識上帝是誰（the “WHO” question）應該是比較合乎聖經的精神，因此也是我們要採用的順序，把啓示論置放在三一神論之後。

1.5 系統神學的真理性

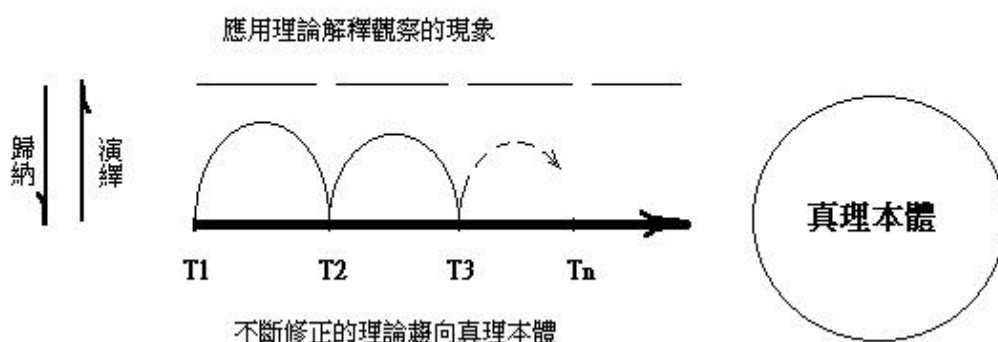
*掌握整合性觀念：*既然有聖經，為何還需要系統神學？聖經是上帝用以啓示真理的管道，但是如果只有對於某些聖經章節內容的理解，那樣對於真理掌握有欠全面性。其實，當我們對聖經真理要求更全面性的理解的時候，都會自然進入系統化過程，而問題是在於沒有計劃或一致方法所產生的「系統性」知識可能會有偏差。因此，最終的問題還不是要不要系統神學，乃是要怎樣的系統神學，是全面的、平衡的、有條理的，還是隨意的，或應急的？

*針對當前處境：*另外，系統神學超過了聖經研究是因為神學必須對應時代處境。從文本內容的角度看，聖經是歷史文獻，有當時的需求及表達方式，不一定能夠完全切合針對今天所產生的問題。如果不經反省，甚至可能會引起誤用聖經的情況。比如，安息日會堅持守星期六來記念主就是一個典型的例子。還有，如果我們沒有辦法有效的針對當前問題作出回應，或提出有效解決的方案，我們的信仰將會被邊緣化，成為與世界隔絕的「封閉型」信仰。在今天中國進入國際化之後，這情況會越來越突顯。

*理論與本體：*上文曾經提到神學是關於真理的理論建構，而非真理的本體。在基督信仰中，我們相信上帝通過舊約的先知、新約的使徒，並耶穌基督自己和其言行把祂的旨意，本性及相關的真理表明出來，真理本身屬於第一序（first order）的事情，而神學是對於這些內容的反省與整理、陳述，屬於第二序（second order）的事情。作為真理的理論，神學是一個指向真理本身的指標，而有其實然的限制：包括其內容因人的認知的有限而來的「不完整性」（partial knowledge）、在建構過程中因表達能力有限的「約化性」（approximation），因而產生在陳述絕對真理

時內涵的「相對性」空間，使得理論必然是有「開放性」的，可以允許被修正的可能，但是修正卻是有既定的方向，以真理本體為最終目標；在有既定方向的開放性（directed openness）前提下，其相對性空間的大小是取決於該理論離開真理本體之差距，這就得看該理論有多精準。總而言之，神學作為理論是不斷朝向真理的目標進發（theory strains toward the truth as the final goal），這建構過程稱之為「方法循環」（methodological circle），⁴可以與解釋學（包括釋經學）中所提的「解釋循環」（hermeneutical circle）作一對照。在「解釋循環」過程中，我們從解釋者的地步為出發點，循序循環越發往文本的內容推進，直到解釋者能夠進入文本的世界；同樣，在「方法循環」過程中，我們從建構者的地步出發，通過逐步對該建構的修正，一直往真理本體的方向推進，以求達到最高目標，能夠完全解釋真理本體。不過這最高目標在一般科學理論中既然只是一個理想，在神學領域則更是如此，人無法完全測透上帝的奧秘，這是我們應該有的認知。

理論建構過程的方法循環



理論與實際：神學雖然是真理的理論建構，但是價值不應該只停留在「學術清談」的層次，其具體意義在於應用到生活的內容，這才是他的存在目的。在應用中人能夠體驗真理的實在，信仰的生命，上帝以祂的恩典如何拯救、看顧與保守。今天中國國內流行的基督教文化交流雖然有其學術性意義，但是從信仰的角度評價，除非能最終把真理落實到人的信仰生活中，其實際價值會大打折扣。（在諸多的基督教文化出版品中是否能夠忠實地詮釋真理也是值得關心的事情。）我們相信真理理論的驗證非常重要，生活的體驗不應成為建立神學的基礎，但是卻應該成為驗證神學的歷程。

1.5 系統神學的價值

⁴ 可以參考物理理論建構的方法循環，參拙文 Kam-lun Edwin Lee, “The Correspondence Between Human Intelligibility and Physical Intelligibility: The View of Jean Lardrière,” *Zygon*, vol. 32 (Mar. 1997): 74-75.

「系統神學」既然不是單純的學術科目，我們說神學是教會的神學，它的使命包括教會、社會、個人三大範圍：就是造就教會、維護生命及敬愛上主。⁵

造就教會：雖然從個人的角度，神學能夠造就自己，然而其更重要的目的是造就建立教會的整體，「為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體」（弗 4：12），當信徒瞭解自己的定位，教會的使命，並如何共同生活的道理的時候，教會作為基督的身體就得以長大成熟，達到豐滿的地步（13節）。神學在此扮演了生活指導的功用，讓個人及教會都有據可依、有理可循。保羅跟著提出了兩個具體造就教會的方式：抵擋侵害（14節）、建立信徒（15節）。正如他在另一處說：「我們要傳揚他，是用諸般的智慧，勸戒各人〔指抵擋侵害〕，教導各人〔指建立信徒〕，要把各人在基督裡完完全全地引導到上帝面前」（西 1：28）。抵擋侵害包括：1）批判並抵擋世俗主義對教會的滲透與攻擊，2）抵擋異端邪說在教會內滋生或從外攻擊滲透，3）陳明所信仰的立場與內容，免被「他人」扣上帽子。建立信徒包括：1）對信徒進行系統培訓讓其有完整的真理基礎，2）為信徒提供看世界事物的準則或世界觀（假設了真理基礎），3）訓練信徒對事情及環境的判斷能力（假設了真理基礎及基督徒世界觀）。

維護生命：今日在我們周圍的環境中，對於生命沒有多大的尊重，是因為人不認識那賜予生命的上帝。「心中無神、目中無人」，人不懼怕在上的上帝的時候，就是「和尚打傘，無法無天」，因此康德雖然說不能證明上帝的存在與否，但是起碼在維持社會秩序上，人們相信上帝的存在對此是有幫助的。⁶這當然是從功利作用為出發，不過也說明人墮落後的本性從根本上是不會自動自發地尊重別人的，雖然傳統儒家思想通過文化教育希望能夠發揮人內心的善，不過從中國的專政歷史告訴我們，這是非常沒有保險的事，人落在權力的誘惑底下就「自然」顯出其腐敗的本質。

當然，不是否認中國的儒家倫理經典還是有維護社會平順運作的功能，但是只有從啓示而來的真理才告訴我們如何更深入、更真誠的去愛。儒家思想可能提出了一種人類的理想，也希望通過修養之道去達成「內聖外王」的目的，但是卻缺少必須的動力。傳統的教導是「己所不欲，勿施於人」，但耶穌更積極的教訓是「當愛人如己」，「你要人怎樣待你，就怎樣待人」。人愛需要有真實的典範與動力：「我們愛，因為上帝先愛我們」（約一 4：19-21）。上帝先為主動者表明當如何愛，又賜予我們動力去以愛回應祂的愛，這愛包括了愛上帝，並一切屬於祂的人、事、物。舊約中最能夠表達「榮神、益人」的道理的是《十誡》中守安息日的要求，當人按照吩咐守安息日，記念上帝的恩典時，不單自己，更是活在他下面的兒女、僕人、牲畜，還有在城裡寄居的外人都得以享受休息、更新的機會。

⁵ 這觀點為當代信義宗神學家 Klaus Bockmuehl 所提出。

⁶ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. L.W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill Education Publishing, 1956), pp. 128-136.

從一個角度看，安息日所引伸的安息年甚至使所耕作的「地」也得享安息，滿有環保意識！

耶穌統合了舊約律法的總綱為「愛神」與「愛人」兩條，當人敬畏上帝時，就有從此而來長壽的福氣（申 6：2）。怪不得我們今天社會很多人的壽命都因各樣疾病或災難減短，實在反映了遠離了創造主的事實。反過來，我們看到西方社會在過去普遍以基督信仰為生活原則和價值的時代，雖然不是每一個人都是信徒，但卻在當時文化上突顯了偉大的創作和成就，西方的經典音樂至今仍然是能夠打動我們心弦的，西方的法律制度也是基於聖經摩西律法的原則，內涵道德價值的公平性，就是科學的發展也跟基督信仰相關，⁷如果沒有創造世界的觀念是不會產生世界背後有「理」的假設，也不會有「求真」的態度。基督信仰的價值不單是保存在文化的產品中，更加是存在於基督徒的身上，是信仰真理的「載體」，我們不能要求社會中所有人都成為基督徒，但是基督徒作為世界上的光、鹽卻使得世界不致於完全掉進黑暗裡，在普遍性的社會腐敗中能夠產生提醒與批判的作用，作為真理的見證（太 5：13-14）。基督徒有責任為所處的生活環境中的眾人代禱，尤其是為在上掌權者禱告（提前 2：1-2）。

敬愛上主：雖然有人會因著系統神學給人有深不可測，而不是提昇靈性的一種學問的印象而予以拒絕，但是當我們要落實「愛神、愛人」的時候，當如何做，至終還是得回到遵守上帝的「道」上來（申 11：1）。耶穌基督也說：「你若愛我，就必遵守我的命令」（約 14：15）。「遵守上帝的道」在基督信仰裡有著特別重要的位置，耶和華上帝也告訴以色列要把祂的律例、誠命教導孩子，以致他們曉得如何愛祂，就是遵守祂的命令（申 6：4-9）。從愛的順從中就產生讚美，基督教導門徒《主禱文》的開始便是「願人都尊你的名為聖」（太 6：9），因著認識上帝偉大的作為，創造之工（詩 8：1-9）與救贖之工（詩 66：3-4；72：18-19）我們發出稱謝。然而，對上帝的愛不是由於我們自己勉強逼出來的，而是從上帝來的禮物，因著聖靈澆灌在我們心中的愛（羅 5：5），因此，我們當從禱告開始，求上帝給予我們從祂而來的真愛。不是浪漫的感覺，不是一時的衝動，乃是恆久忍耐，經過抉擇的委身。上帝愛我們甚至將獨生子賜給我們；基督愛父願意取了奴僕的形象死在十字架上；我們若愛基督願作為門徒需要計算代價，順從祂旨意走「十字架道路」的代價。

問題討論

⁷ 楊慶堃〈基督教的創造論對近代科學哲學的意義〉《宗教》（復印報刊資料）1996年第5期，頁76-80。

1. 爲什麼中國教會迫切的需要神學建設？
2. 甚麼是（和不是）神學的本質？
3. 如何對別人（包括教會內）解釋神學作爲「理論建構」的意思？
4. 如果你需要教導兩門基礎神學課程，將如何安排其內容？
5. 歷史神學（包括宗派神學）與系統神學應保持甚麼關聯性？
6. 在你的教會處境中，可以如何使神學與生活關聯？
7. 「不對等的雙極性」會影響你對系統神學課題中那些觀點？
8. 比較「方法循環」與「解釋循環」的異同，需參考解釋學的書籍。
9. 觀察中國近五年的社會發展，提出神學需要回應的議題。
10. 讀一本市面上的「基督宗教研究」的書籍後，給予中肯的評論（2000字）。

第一章附錄

馬丁路德回應伊拉斯母

馬丁路德和伊拉斯母(Erasmus)在宗教改革時期各自代表了對教廷的兩條改革路線，是「因信稱義」的信心與基督宗教式的「人文主義」之間的路線之爭，路德 1525 年的《論意志的束縛》就是反駁伊拉斯母在論「自由意志」上的立場宣言，說明了罪人唯有靠賴上帝的恩典才能得救，是宗教改革的代表作。從以下的開場白，⁸我們一方面看見路德作為宗教改革的先驅為真理而堅持的「粗糙」，另一方面也看到他作為一位牧者的心腸對伊拉斯母的錯誤提出警告，並發出挽回的勸勉。這兩者兼顧的態度是所有自稱「神學人」該有的精神！

敬致鹿特丹的伊拉斯母先進，馬丁路德在基督裡祝你恩惠、平安。

敬愛的伊拉斯母，沒有人想過我會拖延了那麼久才回應你關於「自由意志」的論著 (*Diatribes*)。也不是我的本性善於延誤；因為一直以來我都是樂於抓住機會書寫，實際上是主動尋找這些機會。……你的書…是那麼一文不值，無用到使我震撼的地步，我真心同情你因為你這糟糕的內容實在污蔑了你可愛慕又精煉的文采。你以這麼絕頂精湛的文筆包裝，傳遞那麼卑劣的內容使我憤慨；就好像用金、銀的盤子盛放花園裡的垃圾或糞便。你自己似乎也心中有數，至使你不願隨便下筆；因為我相信你的良心曾給你警告，無論你在這爭論中如何運用文學技巧也無法把意見加諸我的頭上，但我卻從你的華麗言辭中看透背後的低劣內容。「雖然我的言語粗糙，然而」——靠上帝的恩——「我的領悟並不粗糙」(參林後 11: 6)；跟保羅一樣，我敢宣稱我是明白是非的，而你卻不明白——雖然我願意也必須承認你文筆鋒利而我卻不是。

那使我這樣想的是：我的教導是有聖經強而有力的支持，如果有人未曾把我這些教導喝盡，並深信不移，至使無動於伊拉斯母所提出瑣碎又荒謬的論述，不論是多善於表達的論述——我都無法因給他回應而糾正他。這樣的人你永遠不可能因講論或著墨於任何題目而以為足夠，就是寫了千百本書也沒用。倒不如在海灘上耕種或在沙上播種，或把水倒進漏水的桶子裡。對於那些已經喝盡我書中聖靈教導的人而言，我們所提供的已經足夠甚至超過所需，而他們要駁倒你的論述是輕而易舉的。但我不以為怪的是那些讀過我的書而沒有聖靈幫助的人，他們會像風中的蘆葦搖擺不定，就是上帝使萬物都變成舌頭也無法說得足夠；就不如讓這些被你的書所攪擾的人們跟其他以你為榮，並高舉你為征服者的人同伍。

……

正如我一開始的想法，的確，我們的使命並不限於外表的教導，乃是在祂栽種、澆灌之餘，內中需要上帝的聖靈的教導，那活的教師傳授生命，使之生長(參林前 3: 7)；然而因為這聖靈是自由的，不受限制的，乃是隨己意吹氣的，我當順從保羅的原則：「無論得時、不得時」(提後 4: 2)，因為我們不知道什麼時候主來。雖然有一些人還未在我的著作中感受聖靈的教導，而被你的

⁸ 本人選譯自 Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J.I. Packer & O.R. Johnston (Cambridge: James Clarke & Co., Ltd., 1957), pp. 62-65.

論著所擊倒；也許他們的時候還沒有到。誰曉得，上帝可能通過我這可憐軟弱的器皿下來審問你，至尊貴的伊拉斯姆，而我是在快樂的時刻裡通過我這本書而來，為要得著一位親愛的弟兄。這是我從心底裡向慈悲的父所求的，藉著基督我們的主願事情如此成就。雖然你所想和所寫關於「自由意志」的都是錯誤的，但我還是欠你一份不小的感謝，因為你使我更確定我是對的；……所以如果我能帶給你悔改的心，正如你帶給我確據，我就對你萬分感激。但在這些事上能否有悔改的心原是聖靈的恩賜，不是我本人可以作什麼而能成就。因此我們要禱告求上帝開啓我的口和你的心，並眾人的心，讓祂自己在我們當中成為真正的教師，我們說話或聆聽都有祂的工作。

……

第二章

建立系統神學的資源

摘要： 建立系統神學必須以聖經為基礎，以大公教會信仰傳統為重要參考，以哲學為有利的工具，以科學真理作為擴充對宇宙認識的視野，以個人和群體經歷引證神學理論的正確性。

關鍵詞： 聖經與文學、教會傳統、真理驗證、神學與科學

2.1 聖經為基礎

如果系統神學是真理的理論建構，那我們應該以什麼作為這建構的基礎呢？標準答案當然是聖經。不過在今天的系統神學著作中，這倒不一定如是，有的以教會傳統為根基，再加以聖經配合其觀點（正統天主教神學的傾向），有的是以某種哲學系統為前設發出問題（如田立克〔即蒂里希〕的神學），然後嘗試從聖經中尋找回應，有的已經帶著某種思想架構來，然後把聖經套在其上（如巴特的神學），更有的可能希望用聖經的用詞或相關概念來包裝既定預設的非神學性目的（丁光訓神學思想的統戰取向）。為什麼我們必須以聖經作為神學基礎？如果我們的目的是要認識真理又正確的陳述真理，選擇以聖經為基礎起碼有四大理由：

- 1) 聖經作為歷史文獻記錄的「正確性」(accuracy)，與其它古典文獻相比，其正確程度可以從考古學的資料引以為證，而且其傳流過程中因著抄本資源豐富，通過校勘的功夫可以精確地重建原稿的面貌；⁹
- 2) 聖經作為文字記錄的「精準性」(precision)，相對於光從大自然中我們對於上帝籠統的認識，文字陳述可以進入非常細致的地步；
- 3) 聖經記載關於上帝與人之間的事情有「完整性」(comprehensiveness)，相對於聖經以外的文獻記錄，雖然偶爾會提到關於耶穌的事（如猶太史家約瑟夫，Josephus），¹⁰但是沒有詳述耶穌的言行，我們無法從中認識耶穌的「本來面目」；

⁹ 舊約部分參 Ernst Würthwein, *The Text of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979)；新約部分參 Kurt Aland & Barbara Aland, *The Text of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

¹⁰ 見 *Antiquities of the Jews* XVIII.iii.3, in *Josephus--Complete Works*, trans., William Whiston (Grand Rapids: Kregels, 1960), p. 379.

- 4) 聖經的記載有「神學性」(theological nature)，是以上帝與人之間的關係為核心主題(舊約時代耶和華與以色列，新約時代耶穌基督的救贖)，因此在關乎基督信仰的事情上其獨特的地位自然與別的文獻、經書分別開來。

聖經鑿釋學的價值：聖經既然理應成為神學建構的基礎，我們應該如何正確使用聖經？又到底各種聖經鑿釋學(「聖經批判學」作為 Biblical Criticism 的翻譯已經過時)有否正面價值？鑿釋學可以視為協助我們正確分解經文的工具，當然，所有工具都有它的功能範圍，而且也有某些前設是使用者需要留意的，能夠善加利用固然可以幫助我們有不同的角度、層次探研聖經的道理，但使用者必須先對於基礎真理有相當成熟的掌握，而且又假設有足夠的判斷能力及文化程度，雖然如此，但是我們不應認為聖經鑿釋學一無可取，現介紹其中較常見的鑿釋方法：¹¹

- 1) 文本鑿釋學或校勘學(textual criticism)：目的是試圖重建聖經的原稿，方法是通過抄本的分類，並對照分析其應有文字內容，這是最沒有爭議性的，就是最保守的神學院也可以支持這項研究，因為這過程是比較客觀(甚至機械性)，沒有太多牽涉解釋與前設的問題。也許聖經校勘學其中最為人知的貢獻是找出英王欽定版(King James Version)聖經中直接提到三位一體的經文(約一5:8)乃為編者刻意修改附會的結果。
- 2) 來源鑿釋學(source criticism)：目的是要找出組成文本既有內容的原始素材，比如提出摩西五經由 JEDP 四個文獻來源的「文獻假設說」(Documentary Hypothesis)，這曾經產生很大的爭議，因為除了分析聖經文本以外，並沒有其它文獻可以作為鑿定的依據，所以常被認為留於主觀判斷。在福音書的研究中，來源鑿釋學確定了《馬可福音》為對觀福音書中最早的著作，又《馬太福音》及《路加福音》皆借用馬可的材料，加上另外流傳的未明來源 Q (Quelle: 即德語「來源」之意)。雖然我們不一定同意這些論點的全部細節，但是不能完全忽略其大體的觀點。
- 3) 形式鑿釋學(form criticism)：假設了過去在古代近東地區的相同類型文獻都應該有類似或相同的形式，如往來書信的既定格式，或甚至口述傳統中(比如講故事)也會有一定的表達方式，目的是以經外文獻與聖經內容作比較，試圖從相同的格式中發現聖經內容中不太明顯的含義。形式鑿釋學在詩歌智慧書研究中的應用尤其重要。比如所羅門的箴言，有源自埃及王朝的背景。
- 4) 編輯鑿釋學(redaction criticism)：處理福音書的解釋問題，假設了不同福音書的作者因各自的角度對內容會有不同的編輯處理，結果是不同的福音書各有特質。
- 5) 宗教比較學(comparative religions)：假設各種宗教有共同發展的軌跡，試圖從宗教共有的形態，理解基督教的內容。我們既然需要當心宗教比較學的

¹¹ 入門介紹參 Carl E. Armerding, *The Old Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); George E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967).

自然主義前設，但是這方法也提供了從宗教共通現象的角度看基督信仰，並且從差異中看出其特質。

- 6) 歷史鑿釋學 (historical criticism)：包括了前述各樣鑿釋學再加上考古研究的統稱。
- 7) 結構分析 (structural analysis)：與歷史鑿釋學完全不同的研究策略，結構分析不求外證，只求內文分析，假設了全人類在語言表達上的共通性。狹義來講是指符號學 (semiotics)，假設文本內容的發展皆由最深層的「正反」二極結構所支配，是否所有文體內容都能夠如此假設倒是個問號。廣義的結構分析則不一定有以上假設，只認為聖經內文應該有既定的結構，是釋經者可以發現的。¹²
- 8) 正典鑿釋學 (canonical criticism)：目的是回到正典整體作為聖經詮釋的基本考慮，避免把聖經過份分解成為支離破碎的經句章段，假設了正典才是教會作為信心團體所共同信仰的基礎內容。¹³這可以被視為聖經鑿釋學的一個修正方案。

神學性與文學性：近年在學界中流行以文學的角度看聖經，¹⁴這是有他的道理的，其實能夠懂得文學對於解釋聖經有不少的幫助。聖經既然是以敘述上帝與人關係主題的神學著作，雖然並非純文學作品，但是卻因為通過人（先知、使徒等）寫成，而且歷經兩千年的歷史（假如從亞伯拉罕算起到使徒時代），不能脫離文學的表達因素。我們對聖經的文學性態度直接影響我們如何解釋一些經文，並其作為神學建構的使用方式。比如《創世記》第一章，我們如果可以看出其中的第一、第四，第二、第五，第三、第六天之間的平行文學架構，並其中的背景與內容的關係，那我們就不致於硬著把第一到第六天作為直線發展來理解，免除硬要作「科學」解釋的尷尬，當然，我並非否認第一章中有基礎性的科學原則，留待討論創造部分時再分解。另外，《詩篇》中一節：「我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪」（51：5），應當如何理解，是否可以作為支持「原罪論」的有力經文？這牽涉詩歌體裁中作者對文學技巧的「誇大作用」（hyperbola）使用的瞭解，大衛是在表達他確實知道在母親懷他的時候就有了當受永死的罪咎的「原罪」呢？還是他對自己極度後悔的情感中以「歷史追溯的方式」來表達其深藏在深處的罪根性？在此無意反對「原罪」的觀念，只不過希望提出正視傳統從

¹² 符號學源自法國語言學派，由 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916) 開始發展，應用在釋經方面的也是以法語的著作為主，參 Walter Vogels, *La bible entre nos mains: une initiation à la sémiotique* (Montréal: Les Éditions Paulines, 1988); *Sémiotique: une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques*, Cahiers Évangile 59 (Paris: Éditions du Cerf, 1987).

¹³ B.S. Childs 是正典鑿釋學的倡議者，他寫的《舊約導論》就是從舊約作為猶太人信仰經典的角度出發：“Rather, the crucial issue turned on one’s whole concept of the study of the Bible itself. I am now convinced that the relation between the historical critical study of the Bible and its theological use as religious literature within a community of faith and practice needs to be completely rethought. Minor adjustments are not only inadequate, but also conceal the extent of the dry rot.” Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1979), p. 15.

¹⁴ 梁工《聖經文學導讀》第一卷（台北：智慧大學，1992）。

「原罪論」為出發點來解讀經文可能出現的問題：為要找支持（proof text）而忽略了經文本身的文學性背景，因此強加於其上的含義不一定是合理的。

上帝的默示常常通過各樣文學的方法與結構，使日用的語言成為更高含量的載體，表達豐富的神學意義。以下是很有意思的例子，當討論《以賽亞書》14: 12-15 及《以西結書》28: 11-19 的時候，我們常常感到困惑，不曉得到底文中所指的是誰。在此，我們發現文學功用表達了複合性的神學含義。從上下文看，以賽亞所說「明亮之星，早晨之子」當然是指巴比倫王，但問題是所描述的內容卻顯得巴比倫王還「不夠格」擔當，因為講到「我要升到天上；我要高舉我的寶座在上帝眾星之上；我要坐在聚會的山上，在北方的極處。我要升到高雲之上；我要與之上者同等。」比較合理的解釋是應該指撒旦的驕傲而言，不過在此卻透過「誇大作用」的方式，借用於巴比倫王身上，以示其心中的驕傲到了極點，形同撒旦一樣。同理，先知以西結所提的應該是推羅王，但是所形容的卻遠超過其權位的實況：「你是那受膏遮掩約櫃的基路伯；我將你安置在上帝的聖山上；你在發光如火的寶石中往來。你從受造之日所行的都完全，後來在你中間又察出不義。」因此，又是再一次先知以撒旦的情形，用「誇大作用」手法來形容推羅王的徹底墮落。

2.2 傳統為參考

傳統為集體智慧：除了聖經以外，傳統在神學建構上也有它一定的重要性，一般面對傳統可能會有兩種極端的態度，要的是沒有批判的完全接受傳統為最高權威，或者拒絕傳統認為沒有必要保存。但是我們當把傳統看得合乎中道：一方面是經歷長期的時間與廣闊的空間中眾人所公認並累積的智慧，另一方面又會有在這共同團體中所產生的人意偏差，傳統的產生基本上是通過篩選的過程，分析其步驟可以說明其有限性及價值：

- 1) 在一個新團體形成的初期，每個成員都有個別的角度去理解該團體共同的信念與主題內容。
- 2) 在這過程中，會有共同的先決性共同價值的投射，加上其它非共同性的價值摻雜其中。
- 3) 通過當代的彼此交通、交流，及歷代對於前人遺傳的輕微調整，使公認的共同價值傳流下去，形成該團體的傳統。
- 4) 在實際情況下，不是每一個人都有獨立意見及判斷，而是受著共同環境所接觸的意識形態觀念、慣例與權威意見所影響支配著，這甚至是不自知的。因此，其共同價值也會或多或少反映著如此影響帶來的偏差。

我們需要肯定傳統的價值的同時，必須看清其內含的相對性，因為當中有共同誤

差的因素。從這相對性的價值，信仰的傳統有以下四點值得注意：

- 1) 傳統與過去相連：我們皆活在歷史中，無法擺脫傳統，問題只是什麼傳統。
- 2) 傳統傳承信仰的智慧：我們在信仰的路上不是獨行俠，與歷代聖徒有相通。
- 3) 傳統的保護作用：沒有歷史，我們會重蹈覆轍，將犯上前人犯過的錯誤。
- 4) 傳統有主次之分：如「使徒信經」等皆為大傳統，有異於個別宗派的信條。

我們都得從歷史中吸取智慧，又以歷史為借鏡，越是大的傳統越有大公性，其牽涉的參與廣度與悠久歷史都是重要的基礎，而越沒有可修改的空間，因此就在神學建構上形成更大的價值。在傳承真理的大公性傳統中，也許我們可以認同上帝藉著教會的傳統保存及傳承了啓示，如果啓示是從上帝至人的縱向活動，那傳統就是從前人至後人的橫向傳遞。¹⁵

2.3 哲學為工具

我們需要明白聖經提供了足夠使人得救並為上帝而活的知識，當我們要系統地統合聖經的神學真理，其實都必經過反省與探究，而且所提問的可能也是哲學討論的議題，比如我們怎麼樣肯定「真理」的基礎？人又如何得知「真理」？人的現存實況如何？罪與邪惡的問題？上帝是怎樣的神？在此，哲學雖然沒有一致確定的答案，但是卻提供了一些探討的程序與方法，可以成為有助於神學研究的工具。

*哲學與神學的歷史關係：*哲學與神學之間有著不簡單的關係，兩者有不少共同或起碼相關旨趣的議題，在過去普世教會的歷史中，不同的時代及人物對兩者的關係有不同的看法：

- 1) 兩者劃清界線：第一位重量級的西方拉丁教會教父，特土良（Tertullian, c. 160-230）認為「雅典」與「耶路撒冷」沒有什麼相干；學院與教會，異端與基督徒也是一樣。這是從屬世與屬靈的角度來看，也是代表了廣大中國教會過去傳統的立場。
- 2) 哲學輾釋神學：以哲學觀念解釋神學理念。同樣是拉丁教會的奧古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）卻認為柏拉圖哲學能夠成為輾釋神學的工具。例如，奧氏利用柏拉圖的「回憶論」（theory of reminiscence）來發展他的「光照論」（theory of illumination），認為人之所以能夠有抽象觀念的產生是由於上帝把這觀念印在人的腦海中；又以為邪惡的非實在性，及其基本上

¹⁵ 參天主教會對於大公教會傳統的看法，Ellen Flesseman-van Leer, “Present-day Frontiers in the Discussion about Tradition,” in *Holy Book and Holy Tradition*, International Colloquium held in the Faculty of Theology, University of Manchester, eds., F.F. Bruce and E.G. Rupp (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), pp. 157-160.

一元論的神觀，都與柏拉圖思想息息相關。奧古斯丁深深理解哲學對於人類思維——包括神學課題——的重要性與洞見，而且接受上帝普遍在人類中(非信徒在內)給予探究、明白一般真理的能力。當然，這裡排除了救恩的真理。

- 3) 哲學建立神學：以哲學內容達成神學建設目的。在中世紀的經院神學中常利用哲學的觀念來建立神學的內容，阿奎拿用以證明上帝存在的五大論證就是借用了亞里士多德的觀念；¹⁶另外，聖餐禮的「變質說」背後也有亞里士多德的形體合一的思想。
- 4) 哲學批判神學：以哲學前設規範神學內容。自然神論 (Deism) 雖然承認上帝創造宇宙萬物，但假設了自然主義作為最高仲裁，決定在自然界中什麼才算是合理的事情。在此選擇性原則下，不能接受上帝在被造界中繼續不斷的護理。康德哲學對現代神學影響深遠眾所週知，他所提出「理性宗教」的論點就是把他的空想主義 (Idealism) 哲學前設變成神學真理最高的裁判。
- 5) 哲學替代神學：是指有神學的外衣，但其中卻是哲學的內涵。黑格爾的三一論說聖父作為抽象的觀念，永續地實現成為具體的存有體 (聖子)，又在回歸中得著豐富 (聖靈)。又在田立克神學中，他的本體論取代了教會的歷史信仰。結果是表面上講神學，實際上講哲學，這正是國內一些基督宗教研究作品的情況。

提防哲學負面的影響：

唯物主義 (materialism)：在唯物主義的前設中，假設信仰並沒有真正實質內涵，只是人類意識所虛構的現象而已。這使得信仰空洞化，變成是人的幻覺，因此信仰也就被說成是人類的意識形態的一種。從費爾巴哈到馬克思在這方面的觀念都是同出一轍，不同的是馬克思把問題提昇到社會層次，把個人意識提昇為社會集體意識討論。不過，基督信仰是歷史信仰，並非人的主觀意識所產生，而且在歷世歷代中，教會所散發出的生命力與創建力，非人類集體幻想可以解釋。

享樂主義 (hedonism)：認為人生最高的追求是生活的享受，因此也以為上帝賜福予人的方式必定通過物質的豐富供給作為明證，這是「成功神學」背後的思想。但是這往往限制了上帝的作為，把上帝看成為有求必應的「菩薩」，一定得在生活、物質方面替人奔跑。這是在改革開放後，中國教會面對的一大挑戰，民間宗教的期待，物質社會的環境，加上對基督真理不夠全面的瞭解，造成基督徒受騙而離開作基督的見證的本位。

主觀主義 (subjectivism)：指以主觀的判斷來認定事情的真相。中國教會常面對的是以個人宗教經驗主導對於信仰內容的解釋。尤其是對於靈恩現象的瞭解，在缺乏歷史視野及較客觀理性的判斷情況下，容易變成極端、異端。在社會大環境

¹⁶ Aristotle, *Metaphysics*, Book XII, ch. 7.

的壓力下，人的自然傾向是尋找內心的自由，主觀主義容易滋長。¹⁷

哲學的積極功用：

建設神學內容：在某程度上，哲學仍然可以用來建設神學內容，但建議應用於處理「自然神學」的問題上，因為在這裡提供了關於普遍真理的範圍，具體內容則是開放的，給人類對自然界的觀察、領悟及思考的心得留有寬闊的空間，在哲學思維中，常常找到人類對普遍真理的洞見。例如，過去阿奎拿運用了亞里士多德的哲學建立五大論證，今天我們在討論創造界所呈現的理性的時候，也可以借用如過程哲學的某些觀念。¹⁸另外，在現代釋經學的發展過程中，其實也離不開與解釋哲學的密切關係。¹⁹

對神學的輾釋：哲學除了可以為自然神學提供建設的素材外，也有助於輾述神學內容，比如洗禮作為一項象徵行動，能達成的屬靈實際，其實跟象徵符號的功能有關，象徵行動驅動了參與者（包括人與上帝雙方）的委身投入，其委身投入的內容就是該象徵所代表的特定意義內涵。因此，受洗者以信心接受洗禮就得著洗禮所賦予的屬靈功效——罪得赦免並歸入基督的名下（主權範圍）。

對神學的維護：另外，我們也發現就是一些似乎是針對基督信仰的哲學思想其實從反面看卻陳明了部分真理，比如費爾巴哈的宗教投影論認為上帝只是人類自我價值觀念的外在化與絕對化的幻想，不過此論點起碼引起另一個提問：為什麼人類有宗教的需要？莫非人類的宗教性是與生俱來的？如此的思考路線提示了人的獨特性（uniqueness），是可以與創造者相交的，是上帝的形象的特徵。正如奧古斯丁所贊嘆的，在人的心靈深處為上帝留下的空間，是沒有其他事物可以填滿的。²⁰

檢驗神學理論：使用哲學的套用理念（categories）來檢驗神學理論的工具應該是最普遍的哲學應用，例如利用真理驗證的三項條件來篩選神學理論是否成立。這三項條件是：對應性條件（correspondence）、一致性條件（coherence）、可行性條件（workability）。²¹對應性條件問神學所言內容與實際是否對應關聯，一致性

¹⁷ 關於主觀屬靈經驗如何構成產生極端、異端的分析，見拙文李錦綸〈肉身成道〉《中國與福音》第33期（1999.11-12）頁2-10；或〈誤入歧途的「肉身成道」〉《真理異端真偽辯》（台北：中福出版社，2000）頁75-91。

¹⁸ 這是處理宇宙基礎的神學討論（foundational theology）中的「理性議題」（intelligibility issue），比利時哲學家 Jean Ladrière 有特別貢獻，見上引拙文討論 The Rational Principle and Ontology 部分：Lee, “The Correspondence Between Human Intelligibility and Physical Intelligibility,” pp. 75-79.

¹⁹ 例如 Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

²⁰ 奧古斯丁《懺悔錄》周士良譯（北京：商務，1996）頁3。

²¹ John S. Feinberg, “Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics,” in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*, eds. E.D. Radmacher and R.D. Preus (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 7-11.

條件問神學內容是否一致沒有矛盾，可行性條件假設宇宙中真理的一貫性：真理必然是可行的真理。這些條件各有限制，需要配合使用。

從以上討論看來，神學難以與哲學完全劃清界線，哲學思維要回歸真理，在應用哲學作為神學建設的工具時，必須提防不要把與聖經相違的外來價值與觀念體系，不經考慮的摻進神學裡去，這都需要屬靈的智慧與判斷。

2.4 科學為擴充

科學與神學過去產生很多不必要的緊張關係，很多時候的衝突是因為科學主義（作為一種意識形態）要解釋一切，或者是持對聖經有某種解釋的人士以主觀的態度處理科學數據。當我們瞭解科學與神學各自的定位時，其實雙方尤其在自然神學領域有很多合作的空間。聖經並沒有答應提供我們完備的科學知識，對於自然世界的觀察與研究都屬於科學的範圍，不過聖經卻有提示了一些與科學有關的大原則，比如創造過程中「分開」的行動表明了條理化的程序，另外生物「各從其類」是說明其間物種間不應逾越的界限。今天的基因工程技術也許可以打破這些界限，但是其對人類的深遠的影響，後果是無人可以預料的。

*科學在神學研究的積極意義：*人類學探討人類起源歷史，天體物理學討論宇宙起源與發展，古生物學與生物學研究各物種如何在地球出現，心理學、基因學與人工智慧科學都有助於瞭解人的組成（human constitution），社會學的知識可以提供理解教會群體動力的門徑，宗教比較學使我們更明白禮儀的作用與意義，當然，我們已經公認考古學連同歷史、文學等對於聖經研究的貢獻。科學研究擴充了我們對於這世界的知識領域，但是在肯定科學的貢獻的同時，也須明白科學研究可能受到研究者的前設（包括意識形態）所左右，尤其是在數據的解讀上可以產生十分重要的影響。

*可能引起衝突的領域：*科學與神學最可能發生衝突的地方就是雙方互相交接重疊的領域，其中有三個研究臨界線（frontiers of investigation）：物質存有問題：如何從「無」成為「有」？；生命發生問題：如何從「無機」變成「有機」？；意識出現問題：如何從「無意識」出現「意識」？這些領域牽涉科學的界限，因此如果科學家逾越其界限去解釋科學範圍以外的事情時，就有可能發生與神學的衝突。另一方面，神學家也需要持開放的態度，去面對科學的發現，凡是沒有與聖經真理大原則衝突的科學理論都應該加以考慮其可能性，就是與聖經教導不協調的科學理論也可能隱藏了部分真理。科學與神學間應該保持良性互動，基於科學理論有不斷被修正的可能性，神學不應該建立在科學上，但是神學探討同時也不應忽略「科學議題」，神學面對科學較合適的態度是嘗試尋找兩者間的「相關性」（correlation），這假設了積極接觸（engagement）並保持立場的獨立判斷

(judgment)。

人類起源問題：最難處理的應該是人類學的部分，如何劃分「人」與「非人」，解決這問題起碼有兩方面的困難。首先是數據稀少，很少完全不具爭議的考古發現，當然，考古數據無法從重覆實驗的方式獲得。另外是解讀的問題，數據解釋本身常受研究者的先入為主的觀念所支配而不自知，因此有一定程度的主觀性。從神學的角度，我們要問以下的問題：1) 我們應該如何定義「人」？；2) 聖經中的亞當是怎樣的「人」？(What is Adam?); 3) 從「人」的定義中如何判斷人類考古學的數據？；4) 上帝的創造（特別是人類的創造）有否牽涉階段性過程？；5) 「人」從什麼時候開始在地球上存活？在這裡很重要的部分是決定什麼才是合適的基督徒對科學數據的解讀框架(Christian framework of interpretation of scientific data)。傳統的考古人類學最基本是從解剖學的角度定義「人」，認為人之初為人是因為能夠只用兩條腿走路；跟著是以腦容量判斷其思維能力和頭顱上 Broca's area 出現斷定其語言能力。²²不過從聖經的角度，作為按上帝形象而被造的人，我們應該是從「與上帝相交的可能性」並「創作性」來決定「人」的定義，這會逼使我們只能接受「智人」(*homo sapiens sapiens*)，也就是所謂「現代人」才算是真正的人。按推算，「現代人」只有 15 萬年左右的歷史。當然，我們能否解釋這些在於我們對《創世記》第一章的瞭解。

進化論的議題：進化論是第二個最具爭議的問題，與生命如何出現相關。不過個人以為問題其實並非那麼嚴重，我們如果可以退後一步看清楚，問題都比較好解決。首先需要問的是到底有沒有足夠的數據支持「宏觀進化」，雖然我們承認微觀進化，就是物種內對環境適應而調節的事實，但是「宏觀進化」是跨越物種界限的大躍進。另外，我們能否從進化論中解釋最基本的生命體（細胞）的產生？²³又如何解釋如寒武紀「生物大爆炸」現象？²⁴個人認為「宏觀進化」沒有足夠真實數據支持，是一種推論而已，因此不能當成不爭的事實。相反的，我們應該接受生命是一個「得被接受的實際」(a given)，而不是從別的東西演化出來的產物。生命的出現是突發的，就是不完全接受創造的事實，生物學家也必須找到其它生命「突如其來」的解釋(explanation of sudden emergence)。

宇宙大爆炸論：大爆炸論(Big Bang)也許是比以上兩個課題少一點爭議性。然而，到底我們的宇宙是否真的是約 150 億年前開始的呢？讓我們檢查一下有何根

²² 參 Richard Leakey, *The Origin of Humankind* (New York: Basic Books, 1994), p. 136；中譯本：理查德·利基《人類的起源》吳汝康等譯（上海：上海科學技術出版社，1995）頁 105。

²³ Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (New York, etc.: Free Press, 1996).

²⁴ 見錢錕〈動物大爆炸——向進化論挑戰的澄江化石群〉，中國科學院網頁文章（錢錕曾參與澄江化石的考古挖掘）：<http://www.cas.ac.cn/html/Dir/2002/02/06/9418.htm>；另挖掘的生物化石圖片，見〈「寒武紀生命大爆炸」的窗口：雲南澄江動物群〉，北京大學地質數字博物館網頁文章：http://museum.pku.edu.cn/exp/paleo/web-evolution/dongwuqun/chengjiang/web_chengjiang.asp。

據。大爆炸是假設宇宙不斷向外擴張，從星的「紅移現象」(red shift) 以及全方位所接收到的「背景輻射」(background radiation) 基本上支持這說法。聖經雖然沒有明說宇宙的大爆炸，但是起碼沒有足夠的證據排除上帝使用這過程的可能性，不過最難解決的仍然是牽涉的時間問題，《創世記》第一章的「六日」應該如何解釋？我們假如要以這章為現代的科學文體處理，必定假設六日為線性發展，甚至以六日為 24 小時算，但是如果換一角度以此處為文學體裁議題處理，就不難看到「六日」呈現了希伯來文學慣用的平行結構，一共有三對：一、四；二、五；三、六，其中每一對所提的都有背景與內容的關係，而三對的前後順序也有階段發展的觀念。這些觀察實在表明了解讀第一章必須有對文學的敏銳性，因此所謂「六日」的問題其實不必成為排除大爆炸論的理由。最後，大爆炸論能否函蓋創造是「從無變有」(ex nihilo) 的解釋？經過計算，把宇宙每個角落的正能量（物質、動能等）與負能量（勢能）相加大概等於「零」。²⁵如果宇宙的能量總值真的如天文學家計算的結果，這意味物理宇宙的存在是基於物理「結構」的存在（換言之，物質並非自存不滅的東西），最籠統的說法可能是正與負能量的「分開」，這跟《創世記》所說上帝創造時條理化的「分開」行動息息相關。因此，假如這宇宙的總和是「零」，那我們可以推論本來就是「從無變有」，按照愛因斯坦所提出的能量與物質互換定理，物質的「有」是正能量（被分開後）的一種呈現狀態。故此，在這宇宙中，其實結構（structure or form）比物質應該更加「基本」。是誰賦予並維持宇宙這結構呢？

2.5 經驗為引證

屬靈經驗的合理定位：基督徒的屬靈經驗成為神學真理的附加引證，雖然神學真理的成立不應受到人的經驗所規範，因為人能夠經驗的範圍實在有限，但是假如有人宣告一項真理是沒有任何人可以經歷的，我們就需要懷疑其真實性，這就是上文提過驗證真理的三項條件中應用「可行性條件」的原則。這裡所提的經歷或經驗不是講個人甚至團體的「感受」，乃是在生活中可以落實、應用而能產生相應的功效的經歷，這經歷不應只是某人的個人經歷，因為個人的體驗常常主觀，而是應該有多人經驗的「共同性」條件（criterion of commonality）來引證其經歷的客觀性（正如耶穌復活後的顯現不但是單獨個人的，更是眾人都看見的）。有一些基本的真理，應該是普遍的經歷，比如人以信心回應上帝的呼召就必定得著聖靈賜的新生命；至於其它如講方言就不是每個人都一定會有同樣的經歷，因為這在乎隨己意賜恩的聖靈。

問題討論

²⁵ Paul Davies, *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster, 1983), pp. 31-32.

1. 舉出以聖經為神學建設的基礎的理由。
2. 舉一例說明對文學的理解有助於正確解釋聖經。
3. 教會傳統在神學建設中的定位是甚麼？為何有此定位？
4. 哲學與神學有何種關聯？
5. 如何善用哲學於神學研究中？
6. 找出聖經沒有直接處理的一科學議題，能否看出聖經提供回應的原則是甚麼？
7. 如果有人跟你說基督教不科學，你如何回答？
8. 屬靈經驗有何重要性？如果有人告訴你他在禱告中看到異象，你如何判斷？
9. 唯物論對你個人有甚麼影響？包括如何看世界、待人、對待信仰。
10. 評費爾巴哈的《基督教的本質》（2000字）。

第二章附錄

萬桑論傳統的角色²⁶

萬桑（Vincent of Lérins）針對奧古斯丁與伯拉糾在恩典論上的爭辯，於 434 年提出判斷傳統的三項準則：地域的普世性、淵源的古代性、教義的一致性。雖然他對於聖經解釋持較悲觀態度，但其對傳統角色的肯定值得我們今天作參考：

若我或任何人想要辨別異教的謊言，避免他們的圈套，保持我們信仰的健康、完整、純正，則我們應當靠著主的幫助，用下列兩個方法堅固我們的信心：首先持守神律法的權威；其次，持守普世教會的傳統。

有些人可能會問：既然聖經的正典已經完全，其本身已是自足，為何需要加入教會的傳統為權威？只因聖經內容高深，並無普世都接受的共同解釋。每一個人對於同一句話都有不同的解釋，結果是解經的立場與解經的人數一樣多…。因此，既然有這麼多種類，這麼多數目的錯誤，需要有人設立一些解釋先知及使徒著作的原則，而這些原則是以大公教會的原則為準的。

在大公教會中，我們要十分注意是那些被各處的人相信、始終被人相信、被所有人相信。這才是真正的、大公性的信仰。我們按照其字句及理性，可以清楚看見，並以此來理解每一件事。當我們承認這信仰是真實的，是全世界各地全體的教會都承認的，如此我們便是遵循「普世性」（*universality*）的原則。若我們決不偏離大部分的信徒及在我們以先的聖徒所清楚明白的，如此我們便是肯定了「古代性」（*antiquity*）的原則。當我們在此古代性之中，遵循主教及先賢們所有（或幾近所有）的定義時，我們便是依循其「一致性」（*consensus*）原則。

²⁶ 譯文取自麥葛福編《基督教神學原典精華》（台北：校園，1998）頁 2-73，但稍經修改。

第三章

建立系統神學的方法

摘要：神學有別於自然科學，但其理論之建立卻有科學般的嚴格要求。神學內容受限於上帝啟示，以循環歸納演繹方式整合真理知識，並透過比較過程納入其他相關素材以豐富內容，及集中核心主題形成對應時代議題的主軸力量。各神學命題的重要性取決於聖經支持的明確度；神學真理以類比語言表達最為明白。

關鍵詞：循環歸納演繹法、神學命題權威性、類比語言

3.1 神學知識的本質

阿奎那說：神學是科學之后。到底這句話有多真？那要看「科學」的定義是什麼。雖然神學知識並非憑一般感官可得的數據（empirical data）來驗證其對錯，但是從廣義的角度，神學是有科學所要求的治學原則的：

- 1) 神學研究有既定對象，主要是上帝有關於祂自己與救贖的啟示
- 2) 神學不是主觀的感受，乃是有客觀的內容
- 3) 神學有既定的研究方法
- 4) 神學命題的對錯有被驗證的可能
- 5) 神學內容的不同部分有內在的一致性

神學以上帝的啟示為基礎，以歷代教會傳統所傳承的集體智慧為保護，以各知識領域擴充豐富其內容，又得到生活中的落實作為明證。跟其它的科學比較，神學與它們有一共通性，就是對於所要研究的真理對象必須有信心的委身（faith commitment），不同的是研究對象不同程度的自主性（degree of autonomy）會決定研究過程的複雜性。在經典物理學中，被研究的都是物質及其運動相關的定理，與研究者沒有彼此產生互動的情況。然而，在量子物理學中，研究者的觀察卻成為了影響被觀察的粒子的因素。到了動物學層次的研究，我們就得得到被研究的動物的「合作」才有辦法進行；心理學的研究就需要被研究者的「合作」加上「誠實」才行；至於神學就只有靠上帝的自我啟示和給我們的光照，我們才有可能認識祂與祂的事。

3.2 理論建構的方法

如前述，真理理論的建構指向真理的本身，因此作為理論必定有局部性與相對性，因而需要開放讓有被修正的可能，這方法循環是歸納法與演繹法的結合，可以稱之為「循環歸納演繹法」(retroduction)。歸納法是從觀察而得的數據整理，統合成為一個普遍原則；演繹法則是從既定的公理(axiom)推演應用在個別較小的領域；而「循環歸納演繹法」是先把數據歸納成理論假設，然後再以此假設當作「公理」進行演繹。這假設本身因為並非真正的公理，因此必須在循環過程中不斷被修正，理論進步的關鍵就在於此，詳細的步驟如下：

第一步：從觀察中收集數據

第二步：解讀數據之後總結歸納成為理論假設的構思(初次歸納)

第三步：把理論假設應用解釋擴大的數據集並檢查該假設的應用範圍(演繹)

第四步：修改假設以擴大其解釋度(後續歸納)

第五步：重覆第三、四步，不斷擴展理論的應用性及解釋能力(循環過程)

3.3 神學建構的程序

把以上的理論建構原則應用到神學上，首先我們是先收集以聖經啓示為核心的真理，然後把這些歸納成神學論述，再加以測試其解釋及應用能力。仔細分析前面兩個階段，可以更詳細分解如下：²⁷

數據處理

收集聖經素材(篩選過程)：屬於機械性動作

素材主題歸類(歸類過程)：分析前準備動作

分析素材內容(分析過程)：仔細探研動作

歸納建構

建構教義內涵(建構過程)：把具體素材抽象化

經外數據亮光(比較過程)：歷史神學、哲學、科學、文學、比較宗教等

到此為止是神學建構的一般程序，但我們不能停留於此，必須建立神學的關聯性(relevance)，任何理論不論多好多精密，但是如果與人無關，其價值將大打折扣。一方面是與人所面對的處境相關，建立成為切入點；另一方面作為主導思想必須有統合主題作為關切的主軸，才能產生神學思想體系的戰鬥力。

²⁷ 此部分參考 Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Bakers, 1983-85), one volume edition (12th printing, 1995), pp. 66-79.

強化關聯

教義處境處理（關聯過程）：建立切入點

統合核心主題（整合過程）：形成主軸力量

按主題分副題（分部過程）：系統分部，支持主軸思想

當測試神學理論的時候，除了檢驗其解經的準確度和全面性及神學內容的一致性以外，也應該包括對相關信仰現象的解釋能力，並在生活中落實的可行性。這就應用了前面所提的三項驗證真理的原則：對應性（correspondence）、一致性（coherence）、可行性（workability）。

3.4 神學命題的權威性

在系統化及處境化的過程中，系統神學需要回應和處理的問題雖然大部分應該在聖經得到答案，不過對個別問題則不一定直接找到經文支持。因此我們需要分辨各神學論述的權威性，按照其聖經支持的直接程度而定不同等級。²⁸最高權威當然屬於能夠直接從聖經經文中找到的論述，如聖子耶穌基督「道成肉身」的教導就可以清楚從《約翰福音》1: 14；《羅馬書》1: 3；8: 3 等地方找到。次之，是雖然沒有經文的陳述，但卻是聖經直接指向的真理，透過邏輯推理可以肯定得出的結果，「三一論」就是典型的例子，因為聖經一方面說明一神敬拜（申 6: 4；約 4: 24），但又肯定了父、子、聖靈個別同具位格與神性（太 28: 19；林後 13: 14），因此最合理的結論就是上帝是「三而一」的神。還有的是聖經沒講明，卻也許暗指的真理，比如：人的靈魂（除了亞當、夏娃以外）是上帝通過男女交合所產生的新生命而賜予的（of procreational origin），有異於承襲說（traducianism）或創造說（creationism）。比這不確定的是只能從聖經中諸多教導的綜合推論，如「外星人」的存在與否的問題，相信可以從聖經的沉默中推論是不存在的，因為除了天使（包括墮落的天使）與人類以外，²⁹聖經再沒有提到別的有屬靈生命的被造的活物，而在新天地的描述中也找不到其他屬靈活物的痕跡。

至於在聖經以外，我們也許還可以從普遍啓示中作某些推斷，聖經預言世界最終會結束，但如何關係今天的時代？現在的世界各方面的發展大趨勢會否匯流，指向這最終的「大結局」？這得從對歷史與時局敏銳的觀察及判斷才能知曉，而且也沒有辦法很絕對的下結論。最後，也是最沒有把握的是一些只能基於一節經文的推想或甚至是憑空推敲的論述，例如：天使如何被造的問題或人去世後、

²⁸ 參 Erickson, *Christian Theology*, pp. 79-80.

²⁹ 就是《啓示錄》中的「四活物」與「二十四位長老」也是分別指天使與蒙救贖的人類（啓 4: 6-11）。

復活前的「居間狀態」(intermediate state)的問題，這些我們都要承認如「瞎子摸象」的那麼有限。

3.5 神學語言的本質

我們如何用人有限的言語來述說上帝無限的奧秘？日常生活的語言是否有足夠的承載力來說出屬靈世界極深層的含義？在教會歷史中曾經有三個方法來解決這問題，分別是靈修意會、邏輯推理及類比語言。

靈修意會：常被稱為「神秘主義」(mysticism)的靈修進程中，所採用的表達方法是「不講」，就是既然我們沒有辦法用人類的言語傳達，就只能各人個別去經歷、意會，屬靈導師提供的是歸納自己經歷的所得，可以給他人靈修的路途上作忠告與指引。「神秘主義」的方法最大問題是個人經歷很可能產生的主觀性，缺乏透明化的檢查機制，容易走極端，但是屬靈導師如果能夠發揮典範與屬靈同伴(soul friend)的功能，卻是對於個人靈命成長有極大的助益。

邏輯推理：邏輯推理的方法可以用來推論上帝的存在，比如從萬物的條理、次序推論宇宙的設計者，從星球的運動規律中推論宇宙中的原動者，阿奎那的五個論證都是典型的例子。另外，深受新柏拉圖主義影響的偽丟尼修(Pseudo-Dionysius the Areopagite)所提出論述上帝的三種方式也算是屬於邏輯推理，就是「從正面論述」(*via positiva*)、「從反面論述」(*via negativa*)與「從因由論述」(*via causa*)：要建立上帝的屬性，可以用我們認為是美善的觀念推到極端，或者是把我們以為邪惡的事以相反方向推想，又可以從現實中回溯其最原始之因由。用邏輯推論的方法討論上帝雖然能夠提供一些觀念，但是最大問題是這些抽象觀念是空洞而缺乏內容的，所談論的跟在歷史中與人相處的上帝無關，抽象化的神觀反而成了費爾巴哈作為攻擊基督教的把柄。

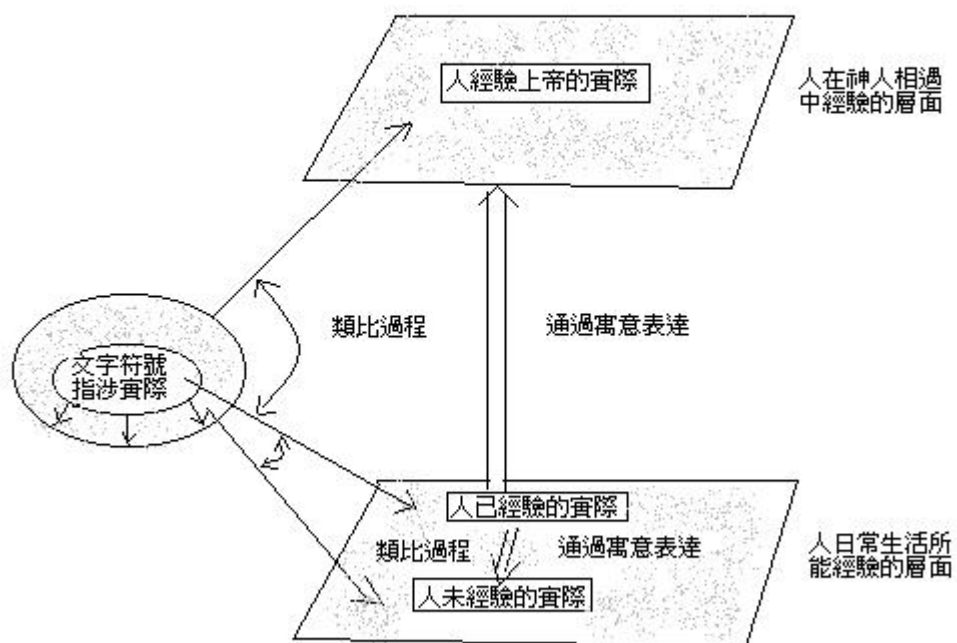
類比性語言：類比性語言(analogical language)假設了實際與寓意間存在的平行架構(parallel structure between reality and metaphor)，然而寓意本身存在著一種基本的限制，就是不能完全代表所指涉的實際，換言之，我們不能把寓意的意思推到極端。其實在我們日常生活中也常常用到類比語言來挑起對方的想像力，試圖從對方已有的經歷為基礎，引介給他未曾有過的新經驗。比如，一個人從來沒有吃過橘子，但是有吃過檸檬，我們就可以說橘子的質感「像」檸檬，但味道卻是甜蜜蜜的。在聖經中也有多處運用類比語言來形容上帝及講述上帝的事情。其中常見的是以「父—子」的關係形容「神—人」關係(參主禱文)，在這寓意中所表達的是上帝好像父親一樣對於我們的愛是表現於照顧、保護、養育、引導上，而我們又應該以孩子愛父親的方式，以順服、敬重、信靠來回應。雖然「父—子」關係可以把「神—人」關係表達得非常貼切，不過我們不能從寓意的「父—子」

關係中推論上帝有沒有妻子的問題，因為這寓意的應用是不能無限擴大的，都有既定的文義範圍(semantic sphere)，只限於「父—子」縱向關係，並沒有存在「夫—妻」橫向關係的平行架構。

由於類比語言中每項所使用的寓意都有限制，因此整全實際的意義就必須有不同的寓意描述，產生互補作用，在聖經中除了「父—子」關係，也用了「夫—妻」關係表達了忠貞的愛情（先知何西阿對妻子的愛），以朋友關係描寫互信的相交（亞伯拉罕為上帝的朋友，參雅 2：23），或母親的愛導出母性的慈憐（賽 49：15；66：12-13）。也許我們得問為什麼可以用人際關係的寓意來說明「神—人」關係的某些特性呢？這些平行架構的基礎建立在什麼的共通點上呢？我們發現兩者的共通性是在於都講同樣的主題：關係的認識（relational knowledge），在這方面假設了位格與位格相交的可能性，就是說因為人按上帝的形象而被造，故此也有像上帝的位格，在人際關係中也的確是位格間相交的一種。

從神學的角度看類比語言的運用，我們可以說寓意是引介我們進入實際的管道，是一個邀請使參與者有機會進入更完全的知識，親嚐上帝自己的豐盛與美善。從語言學的角度看，類比語言是把人日常生活的用語意境擴張，開拓可以引領我們進入更大、更豐富的生命世界的路徑。類比語言因此是能夠產生動態的語言，是能夠發出呼喻叫我們進入得著，通過我們所熟識的進入所不熟識的，沒有回應只會使我們的靈命原地踏步，但是要回應上帝話語的呼喚也必須有虛心與信心，因為上帝阻擋驕傲的人，卻賜恩給謙虛的人！

類比語言的特性: 通過擴大語言的指涉功能以表達更大的經驗世界



問題討論

1. 比較神學與科學研究之異同。
2. 「循環歸納演繹法」與前章的「方法循環」有何關聯？
3. 試整理聖經中關於「天使」的經文內容，並建構「天使論」的內容。
4. 你如何定位「天使論」的神學命題權威性？
5. 類比語言如何表達真理？與其他表達方式作比較。

第三章附錄

朗納根談理論修正的原理³⁰

A distinction must be drawn between the normative pattern immanent in our conscious and intentional operations and, on the other hand, objectifications of that pattern in concepts, propositions, words. Obviously, revision can affect nothing but objectifications. It cannot change the dynamic structure of human consciousness. All it can do is bring about a more adequate account of that structure.

Moreover, for it to be possible for a revision to take place certain conditions must be fulfilled. For, in the first place, any possible revision will appeal to data which the opinion under review either overlooked or misapprehended, and so any possible revision must presuppose at least an empirical level of operations. Secondly, any possible revision will offer a better explanation of the data, and so any possible revision must presuppose an intellectual level of operations. Thirdly, any possible revision will claim that the better explanation is more probable, and so any possible revision must presuppose a rational level of operations. Fourthly, a revision is not a mere possibility but an accomplished fact only as a result of the judgment of value and a decision. One undertakes the labor with all its risks of failure and frustration only because one holds, not only in theory but also in practice, that it is worthwhile to get things straight, to know with exactitude, to contribute to the advancement of science. So at the root of all method there has to be presupposed a level of operations on which we evaluate and choose responsibly at least the method of our operations.

我們必須將那內在於我們意識中的意向性操作之規範性典型和把這典型客觀化而成的概念、命題、用

詞作區分。明顯地，理論修正只能夠影響客觀化的成果，卻無法改變人類意識的動態結構。理論修正唯一能做的就是提供更合乎那結構本來面貌的描述。

再者，要使修正順利進行，一些條件必須符合。因為首先任何修正都會訴諸那被重新審視的見解所忽略或誤讀之數據，因此任何可能的修正必定最少假設了經驗層次的操作。第二，任何可能的修正都會提出一個給予數據更好的解釋，因此任何可能的修正一定假設知識層次的操作。第三，任何可能的修正都會宣稱那更好的解釋是比較可能發生的事實，因此任何可能的修正必定假設理性層次的操作。第四，所修正的不單是可能發生而已，更是經過價值判斷與決定而成就的事實，人甘願付出代價，忍受失敗與挫敗的危機，只因他相信不但是理論上，就在實踐上，也是值得把事情釐清，要得著確實的知識，為知識的進步而貢獻。故此所有方法的根本都假設著一個操作的層次，就是我們起碼評估並負責任地選擇我們所採用的操作方法。

³⁰ Bernard Lonergan, *Method in Theology*, reprint ed. (Toronto: University of Toronto, 1990), pp. 18-19; 中譯由本人提供。朗納根為當代加拿大天主教神學家，對於神學方法論的討論有特別貢獻。

第四章

解釋聖經的原則

摘要：自初代教會發展有三種釋經原則：「寓意解經」、「字義解經」、「權威解經」，及至中世紀有「四重解釋法」的出現，在教會權威主導下試圖包羅字義與屬靈及生活應用方面。宗教改革重新執著文義解經，後來的聖經鑒釋學雖然最初受啟蒙思潮影響以懷疑和批判聖經為動機，但今日卻成為研究及解釋聖經的有力工具，現代的新詮釋學有助於瞭解釋經過程的主體經歷。不過讀經者要真正內化聖經真理，還得反復思想與付諸落實的行動。

關鍵詞：寓意解經、字義解經、權威解經、新詮釋學、內化

4.1 歷史中採用的原則³¹

4.1.1 教父時期（100-500）

第二世紀：面對正典問題與釋經原則問題

正典問題：有關正典的問題，一般都可以接受猶太人的經典，亦即舊約的部分，至於新約的部分則是馬吉安（Marcion of Pontus，140）把問題突顯，因為被視為異端的他首先自定了新約的「正典」，逼使教會領袖們正視確立新約正典的需要。不過一開始可不都認定全部舊約都適用於新約的信徒，巴拿巴（Barnabas，約 100）就認為舊約一部分是給猶太人，一部分是給基督徒的。

解經問題：解釋聖經方面，一般訴諸寓意解經（allegorical interpretation），好處是可以簡單的處理了如何把「有限篇幅」的聖經內容應用於「無限可能」的生活處境中，不過卻很容易把釋經者的私意讀進經文當中，因此有必要找到一種解釋的規範，可以選擇某一個神學主題作為解經的「框架」，比如羅馬的革利免（Clement of Rome，約 95）便提出以「基督」的主題為寓意解經的根據，游士

³¹ 參考 Bruce K. Waltke 在加拿大維真學院的釋經學講義。

丁(Justin Martyr, 164)更進而重視新約,認為已經取代了舊約,愛任紐(Irenaeus, 177)則以較大函蓋性的「信仰原則」來主導解經的內容。在解經方法上,還是馬吉安突破了寓意解經的作法,堅持按字義解釋,但可惜沒有擺脫其二元論的前設。在此我們已經開始看到「寓意解經」、「字義解經」、「教會權威解經」這三條路線慢慢呈現。

第三至第五世紀: 解經的三條路線形成

寓意解經傳統: 亞歷山大學派代表了當地的寓意解經傳統,深受腓羅哲學、諾斯底主義與正統基督信仰所影響,致力把哲學與啓示結合。在此看到解經者的「前設」在解經過程中所起的重大作用,尤其是用寓意解經的方法,就更加會差之毫厘,謬以千里。亞歷山大的革利免(Clement of Alexandria, 約216去世)認為寓意解經者必須得著特別的知識,是基督復活以後傳達給門徒的。在此所說的寓意包括了關乎「宇宙的」和「心靈的」兩個層次。之後,俄利根更基於柏拉圖思想為解經的框架,認為聖經的目的不是救恩歷史,乃是要人得著知識真理,俄利根對日後教會的深遠影響長達一千年。

字義解經傳統: 安提阿學派受當地猶太人群體影響,傾向以「預表」的角度來解釋聖經,拒絕了毫無規範的寓意解釋,以文本的整體性作考慮,看舊約為將來事情的影兒。屈梭多模(Chrysostomus, 407去世)堅持要「讀出」經文的意思,而非「讀進」自己的意思,承認在聖經的寫作過程中有人的參與部分,對於聖經看來不協調的地方加以協調處理(harmonize),他又認為明白聖經有三要素: 受教的心靈、智者的指引、聖靈的幫助。耶柔米(Jerome)解經本於希伯來原文,分別正典與次經,著重探求經文本來的歷史文義,但是也要求有屬靈的領受。

權威解經傳統: 拉丁教會著重教會的解釋權柄,既然教會是救贖團體,是救贖真理的載體,因此特土良以為(Tertullian, 220去世)凡是教會所傳達的都應有真理性,不管所用的是寓意解經或字義解經的方式,教會的解釋最為正確。奧古斯丁(Augustine, 430去世)的解經也是以教會的教導內容(神學)來規範其釋經的意義。

4.1.2 中世紀(500-1500)

中世紀的大環境是以教廷權威,及教會傳統作為真理基礎,故此也成為解經的必要條件。問題是教廷對聖經的解釋不一定符合聖經真正的內容。中世紀教會對於聖經的處理,除了以「經文串聯」(catena)把聖經內容聯係起來,³²另外在

³² 在一些中文詩集後面附錄的啓應經文就是以「經文串聯」方式編排,例如《生命聖詩》(香港: 宣道出版社, 1986)。

經院派人士中（1100-1400）則嘗試把信仰和理性融合，還有以「四重解釋法」（four-fold approach）來解釋聖經，在一段經文中要找出「字義性」（literal）、「寓意性」（allegorical）、「屬天性」（anagogical）、「生活性」（moral）等四種意義。聖經有「多重意義」的觀念來自猶太教的背景，自初代教會亞歷山大學派，透過耶柔米及奧古斯丁傳至中世紀。例如，阿奎那運用「四重解釋法」解釋「要有光」，字義方面指上帝的創造，寓意方面指基督是愛，屬天意義指願基督引導我們進入榮耀，生活應用指讓基督光照我們的心。這種解經方法雖然力圖並重文義與應用，但顯然缺乏整合，其主觀性可見一斑。³³

4.1.3 宗教改革（1500-1600）

宗教改革之前的文藝復興運動提倡要回歸經典著作，這對於改革家在解經方法上有莫大的影響，要回歸聖經本身作為信仰的依據，馬丁路德（1483-1546）提出的「唯獨聖經」（*sola scriptura*），還有認定聖經的「自足性」（sufficiency）與「自明清晰」（clarity）都表達了對中世紀教廷威權式釋經路線的修正，他運用歷史與文法研究來決定經文的文義，讓聖經自己說話，屬靈的意義也得根據文義為基礎，聖經難解的部分要求「以經解經」（*analogia fidei*）的方法為規範，讓其他容易明白的經文幫助說明。不過路德仍然有既定的主題，從「因信稱義」的角度解經，甚至希望以此主題重新界定新約正典範圍，這都是以個人主觀意識限制了真理內容呈現範圍的危險。之後的加爾文（1509-1604）也大致認同路德的解經原則，只是沒有預設以「基督」為主導的解釋，認為聖經有聖靈內在的見證，表明聖經是上帝的話。

4.1.4 聖經鑿釋學時代（1600 至今）

經過十五世紀教廷威權降低，十六世紀宗教改革運動要求建立聖經的文本與寫作日期，因此開始了聖經的校勘學，有校勘版的希臘文聖經面世，例如約翰米利（John Mill，1645-1707）在 1650 年出版了司提反奴希臘文聖經（Stephanus's Greek Text）的校勘版，另外賓高（Bengel，1687-1752）提出了判別文本內容的原則：「以難懂的讀法為最原始」。

隨著校勘學的發展務求鑒定聖經文本的精確性，跟著會考慮的問題是如何進一步確定經文的意義，歷史鑿釋學於是出現，森勒（Johann Salomo Semler，1729-91）提出要重視在寫作過程中聖經的外在部分或人性參與部分，因此看到的是聖經的多元性而非統合性；伽布拉（Gabler，1753）開始了聖經神學研究，拒絕傳統以經文附會神學的作法，提出舊約的複雜性，從「發展的角度」詮釋以色列的信仰；士萊馬赫（Schleiermacher，1834）在此也提出以理性主義前設瞭

³³ Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*, reprint ed. (Grand Rapids: Baker, 1961), pp. 294-296.

解聖經，³⁴並論述解經者在解經過程中個人主觀性的參與，一般被認為他是日後自由神學派的鼻祖，不過不可否認他對解經的主體經驗分析的重要貢獻。³⁵歷史鑿釋學在追源組成聖經文本的文獻源流研究中，又發展了以各種方法的研究，統稱來源鑿釋學（source criticism），之後又有文學鑿釋學（literary criticism）、形式鑿釋學（form criticism）、口傳鑿釋學（tradition criticism）、編輯鑿釋學（redaction criticism）、正典鑿釋學（canonical criticism）。³⁶

4.1.5 新詮釋學（1900 至今）

新詮釋學（New Hermeneutic）假設了文本世界與解經者世界的分隔，認為沒有任何的解釋是不帶解經者本來的個人主觀意識，但是聖經的話有足夠的能力將解經者帶進一個「解釋循環」中，最終可以把兩者的世界融合為一。這論說解釋了我們常常經驗的事實，就是初讀聖經許多不解的地方，但是多讀幾次會越來越進入狀況，越讀越有味道，這是我們本來與聖經的距離因著通過重覆閱讀（循環）的過程，開闊了我們對該聖經經段要表達的真理的領悟，自我在這過程中漸漸被改變直到完全進入為止，有如達到突然恍然大悟的境界。新詮釋學的發展並非限於聖經的解讀，對於一般文學或文獻也多有應用，由於其發展脫離不了存在主義的背景，³⁷因此特別重視頓悟的經驗。其實作為主體的一種經歷，頓悟的發生並沒有保證讀者已經得著文本所傳達的內容，在讀經者亦然，對於聖經某內容有恍然大悟的感覺不一定表示已經得著真理，如果從前述「可行性條件」的角度作考量，是否能夠內化並變成行動是檢驗真理的一種方法。另外，新詮釋學的論點的確正視了解釋過程中的實際步驟，不過在重視兩個世界的分隔的時候，缺少考慮全人類在共同生活中的「共通性」其實是任何人際溝通的基礎，因此就是在不同文化背景或歷史空間中也能夠產生認同與瞭解。

4.1.6 中國處境中的聖經研究

在過去傳統中國教會的解經方式偏重靈意的寓意解經，海外新進華人聖經學者運用的解經方法則與西方教會沒有分別，中國大陸近年的基督教文化熱所牽起的聖經研究，多半是從比較文學的角度，嘗試發現聖經的文學價值，或者以宗教比較的角度看聖經中的宗教文化意涵，從學術的興趣來說是很有意義的研究，但是對於信徒生活的提昇幫助則不一定那麼直接。中國教會最需要的是能夠整合普

³⁴ 比如，他認為復活只是在還沒有死透的情況下被救回來而已。

³⁵ 討論解釋學的普遍原則，見 F.D.E. Schleiermacher, “[General Hermeneutics]” in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. Kurt Mueller-Vollmer (Oxford: Basil Blackwell, 1986), pp. 73-86.

³⁶ 見第二章。

³⁷ 新詮釋學的哲學背景，參 Mueller-Vollmer, ed. *The Hermeneutics Reader*；另外 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. J.B. Thompson (Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1981), 43-62.

世教會在過去解經方面所發展累積的智慧，不是單純達到理性的領悟，更希望能幫助落實聖經真理於信仰生活中。

4.2 釋經原則的建議

綜觀教會歷史中解經方法的發展，初代教會提供了寓意解經、字義解經、權威解經三條路線；中世紀在教廷的威權環境下所發展的「四重解釋法」嘗試同時處理經文文義與屬靈及生活應用問題，但缺少整合不同層次解釋的相互關係；宗教改革家有意把聖經應用建基於文義的解釋上，逐漸脫離中世紀盛行的威權主義；我們看到在宗教改革以後，提出了各式各樣的聖經研究方法，但卻未能形成從解經的亮光中所應該帶來的轉化生命的力量（the thrust of life），相反的越多的分解使得聖經真理更形支離破碎的局面，歸根咎底經過解釋的道理仍然缺乏整合與「內化」（internalization）。讓我們再次回到「聖經文本」、「解經者」與「解經過程」三方面來探討這個問題。

4.2.1 「聖經文本」世界

在文本的文字陳述中承載了一「整體性的文義」（complete meaning），隱藏在文字所構成的深層結構中，這文義內涵某一客觀真理訊息（message of objective truth），等待讀者去挖掘出來。

作者表達的原意：如果文義的形成是出於作者要表達的原意的話，那聖經的寫成應該包括兩個層次：

- 1) 書卷作者的原意（authorial intention），可以從上下文並歷史、文法研究等方法確立。
- 2) 聖靈作為「最終作者」的原意（supra-authorial intention）則需要從聖經整體的一貫真理來確立。這層次的意義有時候甚至連書卷作者也不一定完全明白；例如：先知不明白所傳達的預言內容（但 12: 8）。

不過，這兩個層次其實不能分割，因為聖靈藉著書卷的作者的文字來表達最終真理。

4.2.2 「解經者」世界

解經者活在其本人的世界中，而這世界的組成包括外在與內在部分，外在環境雖然可以構成影響（因此孟母三遷！），但是最終內在心靈狀態（inner disposition）才是決定性，為其人的本性定義。耶穌提到人心裡的狀況才是其人的真面貌（太 12: 35；路 6: 45）。

解經者的領受能力：解經者的領受能力受三方面因素所支配著：

- 1) 態度的開放性，實際就是驕傲或謙虛的心（出 5： 2；箴 1： 7），包括「認同」聖經的權威，並「順服」真理的意願（路 18： 22-23；約 7： 17）。
- 2) 過去經歷的影響，包括「聆聽」的習慣（太 13： 14-16）、事先對於聖經的瞭解程度、或有否一些引起對聖經道理反感的不良經歷。
- 3) 罪惡的權勢，罪的權勢能夠攔阻並扭曲人對真理的領受是不爭的事實（羅 1： 21），唯有靠著聖靈的光照才能抵銷這影響。

4.2.3 解經過程

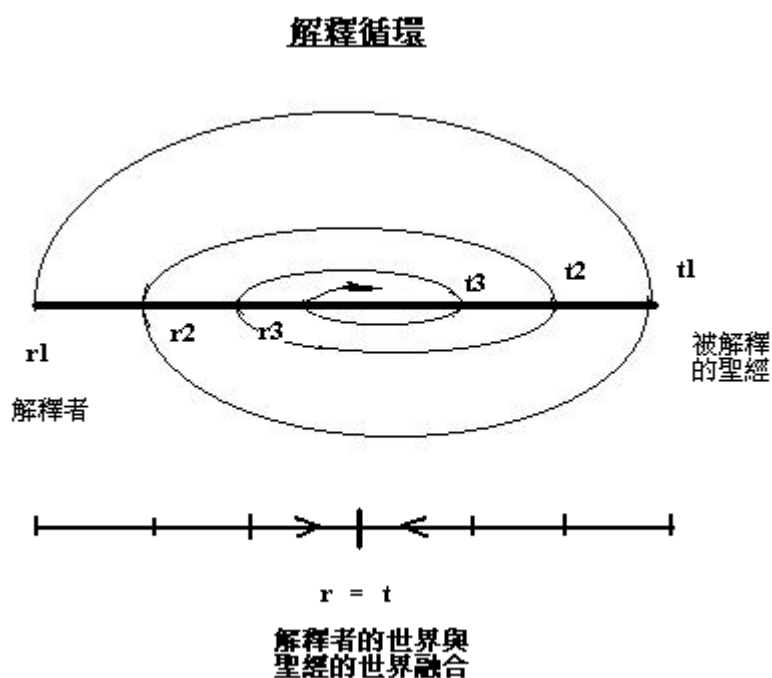
我們瞭解聖經文義的世界與我們今天作為解經者的世界在歷史情境、文化、語言等都可能極大的不同，但是這分別可以說仍然是屬於外在化的分別，通過語言翻譯、文義研究、歷史考證等可以逐步把這兩個世界拉近。不過更要緊的是如何達成深層的相融（melting of the horizons），使聖靈藉著聖經的話語改變讀經者的生命，在這深層的層次，兩個世界之間應該有更多的共通性，因為已經超越了文化、語言、歷史情境的差異，進入人類本性與屬靈世界的實際的部分，這是「新詮釋學」的存在主義式的詮釋經歷無法碰觸到的領域，是聖靈工作與人接受恩典的領域。解經過程建議如下：

- 1) 重建文本世界，運用歷史並文法分析重建文本世界，包括再次活現此世界中命題性與非命題性的意義，就是除了文字敘述的理念外，還應該帶有文字使用中所展現的作用力量。文本內容的解釋當有兩項規範：
 - a) 聖經的一貫真理，並參考聖經神學主題的發展，
 - b) 大公教會的傳統，以「信經」內容為底線，以歷代信條為參考。
- 2) 讓聖經向讀經者說話：
 - a) 讓聖經的話在再次活現的世界中對讀經者本人說話（address）；
 - b) 並讓聖靈透過此過程把真理傳達予讀經者。（此二者只有邏輯的先後順序，實際同時發生。）
- 3) 讀經者初步經歷改變，聖靈透過聖經的話而「入侵」（invade）讀經者的世界，包括
 - a) 領受新的教訓或在某方面的道理得到重新提醒（此過程不一定有「頓悟」的感覺），
 - b) 降服在聖靈裡，讓祂在我們身上施行改變的恩典，
 - c) 以「更新立志」（change of the will）作為回應，產生生活方向的改變（雅 1： 23-24）。
- 4) 讀經者持續落實改變，這是最重要的環節，有如工匠雕刻的重覆過程，聖靈也可以使用「重覆」的方式使聖經真理「內化」於讀經者的生命中，通過
 - a) 反復思想（meditation），更新我們的「心」（desire）、「性」（mind），引

致行為的改變（詩 1： 2-3；申 6： 4-9），

b) 實踐真理（praxis），人本性得以改變的底線在於實踐真理，是使真理扎根生命中的不二法門（雅 1： 22-25；羅 7： 18-25），同時也是人本性得到改變的明證（弗 4： 22-24；加 6： 15）。

5) 重覆 1) 至 4) 階段，因為前述過程只是整個「解釋循環」的第一圈。



4.3 寓意解經的正面意義與規範

雖然寓意解經帶來多方面的困惑，但其實在生活中，我們無法完全避開寓意解經，而且在眾多的屬靈著作中，寓意解經成爲了一種表達屬靈道理的方式，以經文作爲屬靈道理的方便載體，簡要地表達了不容易敘述的經驗內容。一般而言，好的寓意起碼應該在所用的經文與表達內容間有某種的「架構平行」（structural parallelism）關係，但是這種規範不足以避免寓意的妄用，在寓意所提供的廣闊想像空間裡，也許只有教會傳統才能夠給予它恰當的保護，使得在教會傳統內可以「安全」地發揮其想像力，幫助詮釋與傳承屬靈經驗。在明白聖經的一貫道理情況下，懂得適度地運用寓意解經應該仍然可以成爲教會的祝福。不過嚴格來說，寓意解經不是屬於「解經」的行爲，而是借用聖經經文作爲「表達」當事人的信息與思想的工具。

問題討論

1. 初代教會有那些不同解經路線？他們如何形成？
2. 國內流行的「寓意解經」問題在那裡？可以用甚麼原則避免問題擴大？
3. 比較中世紀與宗教改革期解經原則的異同。
4. 新詮釋學有何貢獻？又有甚麼限制？
5. 如何內化聖經教導？關鍵為何？
6. 自選經段，應用本章最後所建議的釋經原則，以靈修日記方式敘述你的經歷。
7. 讀伽達瑪，《真理與方法》，說出其中有甚麼東西可以幫助你更瞭解釋經過程？

第四章附錄

伽達瑪論解釋學的普遍義³⁸

Our enquiry has been guided by the basic idea that language is a central point where 'I' and world meet or, rather, manifest their original unity. We have also shown that this speculative centre that language is represents a finite process over against the dialectical mediation of concepts. In all the cases we analysed, both in the language of conversation, of poetry and also in interpretation, the speculative structure of language emerged, not being the reflection of something given, but the coming into language of a totality of meaning. This brought us close to the dialectic of the Greeks, because it did not conceive understanding as a methodic activity of the subject, but as something the thing itself does, and which thought 'suffers'. This activity of the thing itself is the real speculative movement that takes hold of the speaker. We have sought its subjective reflex in speech. We can now see that this turn from the activity of the thing itself, from the coming into language of meaning, points to a universal ontological structure, namely to the basic nature of everything to which understanding can be directed. Being that can be understood is language. The hermeneutical phenomenon here draws into its own universality the nature of what is understood, by determining it in a universal sense as language, and its own relation to beings, as interpretation. Thus we speak not only of a language of art, but also of a language of nature, in short, of any language that things are.

我們的探討是由以下的觀念所引導的，就是語言是「我」與世界相遇（或者說是顯明他們本來的合一）的中心點。我們也指出這語言作為一個推想的中心代表著一個促成以辯證方式融合概念的有限過程。在我們所有分析的個案中，包括會話和詩詞的語言並翻譯上的語言，瞭解語言的推理架構之所以出現，不是由於反映了一些已經存在的事物，乃是因為整體的意義進入語言之內。這使我們貼近希臘的辯證觀，因為這觀念不以為領悟是屬於主體的程序性活動，而是認為是事物本身所做的事情，令主體的思想因而「有所調整」。這事物本身的活動就是言說者所投入的，真正的推理行動。我們在話語中找到其主體性的回響，現在當看見這關乎「事情本身的活動」正指向普遍的本體架構，就是指向所有可以領會的事物的基礎本質。所謂「語言」是指一切可以明白的東西。解釋現象在此引進本身的普遍義：凡是可明白的本質都在普遍義上可以認定為語言，並與一切事物的關係都看作是一種解釋。因此，我們講論的不單是藝術的語言，也是本質的語言，簡言之，是任何事物的語言。

³⁸ 節錄自 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed. (London: Sheed and Ward, 1979), 431-432 ; 中譯由本人提供。

第五章

歷代神學發展大綱³⁹

摘要：初代教會的教父神學是歷代神學的奠基石，在三一論、基督論、教會論、恩典論上都立定了規範，對於西方教會而言奧古斯丁集前人大成，影響後世甚巨。東方教會與西方教會分裂後自成體系，以保守教父遺訓為任。西方教會在中世紀的神學發展也同樣繼承教父神學，借亞里士多德的哲學架構以系統化方式鞏固教父的論述，其中以阿奎拿為表表者；但靈修神學也繼承奧古斯丁的影響同時在中世紀不斷發展。宗教改革的恩典論深受奧氏影響，成為基督教救恩思想的主流，後改革期教會缺乏活力，引發如敬虔運動與清教徒運動等修正行動；另外後改革期的神學發展也因啟蒙運動世俗觀的滲入而產生「自由神學」，結果是信仰空洞化，成為新正統神學在二十世紀興起對時代回應的誘因。

關鍵詞： 奧古斯丁、阿奎拿、拜占庭神學、宗教改革、新正統神學

5.1 教父時期（100-451）

「教父」（Church Fathers）在這裡並非指天主教的神父，乃是指初代教會在真理教導上有特殊貢獻的人物，今天我們會稱他們為神學家。但是初代教會的教父們不像今天一些的神學家，把神學變成只是在學府裡研究的學問，他們都是面對實際的挑戰，要保護真理的純正，或是要幫助教會對所信的內容有更加扎實的認識，以至基督徒可以產生應有的生命力。因此，教父神學是初代教會面對時代處境的教會神學。

重要性： 建立基礎教義的時期

³⁹ 作為介紹性的歷史大綱，本章參考了麥葛福的格局，在內容上加入了本人的見解。參麥葛福《基督教神學手冊》（台北：校園，1998）頁 23-153。

函蓋區域：地中海地區，羅馬及康士坦丁堡分別代表了西方和東方教會

主要事件：羅馬皇帝康士坦丁（306-337 在位）歸依基督信仰

第二世紀：教會在迫害中捍衛信仰的真道

第四世紀：康士坦丁歸依基督信仰後，教會在平靜的環境中產生神學議題的爭辯

主要人物：

游士丁（Justin Martyr），約 100-165，雖然不是第二世紀唯一的衛道者，但他的著作卻是這時期能夠流傳至今最早的衛道性作品。游士丁在羅馬政權面前為基督信仰辯護，陳明所信的真理內容，提出基督徒被迫害完全是無辜的。曾經受過哲學教育的他認為真哲學是在基督信仰內才能找到的，他以道種論（*Logos spermatikos*）的觀念說明上帝的真道可證諸希臘的經典著作，覺得柏拉圖對於物質世界如何產生的想法，也只不過是借用摩西在創世記中所講上帝塑造萬物的觀念。這樣把基督信仰與希臘哲學建立關聯的作法，也成為了以後東方教會常用的策略。

愛任紐（Irenaeus），約 130-200，178-200 年間任里昂的主教，極力抵抗諾斯底主義（Gnosticism）入侵教會，他的代表作有《反異端》；另外在神學方面也提出「眾人包涵在基督裡」（Recapitulation in Christ）的觀點，說明因著耶穌基督成為真正的人順服代死，得以承擔了全人類因亞當的牽連所犯下的罪，也因著基督的得勝全人類也藉著他勝過魔鬼與死亡。

俄利根（Origen），約 185-254，對於東方教會有很大影響。他在解經方面有特別貢獻，是第一人把不同版本的（舊約）聖經並列作對照研究，他建立的研究版稱之為「六經合璧」（Hexapla）；他另外又提出寓意解經方法，希望從聖經本文中的字裡行間找到更深入的屬靈意義。他的基督論較具爭議性，在基督的神人兩性問題上有含糊之處，有人認為他的論點為後來的異端亞流派（Arianism）的發展開了方便之門。俄利根對於末世也有特別的見解，認為萬物最終會復原，包括撒旦也要得救，這被稱為「萬物復原論」偏離教會主流思想，使後來有些人質疑俄利根信仰的正統性，這也反映在天主教教會的傳統中，並沒有把他冊封為聖人。不過我們可能要明白俄利根不是一位系統神學家，而是一個旨在發現真理的「神學探險家」，因此讀他的著作也難以要求他前後期立論一致，也許可以說，在沒有離開信仰大體的正統上，俄利根在諸多的嘗試中仍然提出了他對各神學議題的獨有洞見，雖然不必完全同意，但其觀點對於後世的神學建設卻有重要的參考價值。

特土良（Tertullian），約 160-225，被喻為是第一位西方教會（拉丁語系）的神學

家，其神學貢獻包括提出新、舊約的統一性，是針對當時馬吉安異端對於舊約的排斥；另外提出聖經真理的自足性（sufficiency），不必用哲學幫忙解釋聖經；在三一論的議題上提出「位格」（person）的觀念，成為日後討論的重點；特土良還有通過《希伯來書》第七章談亞伯拉罕與利未之間在獻祭上的關係，提供了原罪論的一種解釋的雛形。但是由於晚年加入了當時較極端的靈恩運動，猛他奴派（Montanism）而成為爭議性人物。

阿他拿修（Athanasius），約 296-373，曾任亞歷山大的主教，是對抗亞流派的先鋒，在基督論「道成肉身」的討論上其地位尤為重要，其中著有《論道成肉身》。他以所謂「人而神化」（deification）的觀念說明救恩，他的名言是「他（基督）成為人，以致我們可以成為神」，這裡並非談「仙術」，乃是指父神在創世以先預備了耶穌基督作為人類的救贖「楷模」，讓凡進入基督這「楷模」裡的人都可以得著救恩，有上帝永遠的生命，這就是他所謂「人而神化」的具體意思。在此沒有預設歷史中某一個個人必然得救的立場，阿他拿修提供了奧古斯丁系統以外的另一種預定觀的發展路向。⁴⁰

加帕多家教父（Cappadocians），約 330-395，指現今土耳其地區的三位傑出的東方教會教父，他們是大巴西流（Basil the Great）、拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）和女撒的貴格利（Gregory of Nyssa），三人中又以女撒的貴格利的神學論著最為豐富。他們在三一論上代表了東方教會神學發展的高峰，重視三一神各自位格的獨特性與相互關係，女撒的貴格利提出上帝「本質共同體」（community of nature）的觀念，嘗試說明神格並非像一般的個體，只是單一的存在。

奧古斯丁（Augustine of Hippo），354-430，被喻為教父時期最重要的神學家，討論的神學議題十分廣泛，而且嘗試把神學系統化處理，在生之年奧古斯丁曾經投入三大爭辯中，他力挽狂瀾衛護教會免受摩尼教異教的侵蝕，多納徒派極端的繼續分裂行動，及被認為是異端的伯拉糾派的發展，並從這些經歷中建立了他的教會論與恩典論，分別影響著天主教的傳統教會觀與基督教改革運動的救恩論，在奧氏的恩典論中包括了至為重要的原罪觀與預定觀。其他重要著作又有探討三一論的《論三一》（On the Trinity），處理歷史觀的《上帝之城》（City of God），以及在上帝面前公開其內心世界的《懺悔錄》（Confessions），其影響範圍超過教會本身，成為世界文學與哲學的歷史巨著。在文學上《懺悔錄》的文體是一種新創舉，所牽涉的心理分析內容也是現代心理學的討論話題，十一卷所提出的「主體性時間觀」（subjective view of time）的探討更是哲學界的研究熱點。⁴¹直到中

⁴⁰ 陳士齊〈亞他那修對基督論的貢獻〉《華人神學期刊》第三卷，第二期（1988.12）頁 1-15。

⁴¹ 海德格對於「時間」的討論就是環繞主體如何經驗時間的問題，也以奧古斯丁的觀點為起步，見 Martin Heidegger, *The Concept of Time*, trans. W. McNeill, English-German ed. (Oxford UK, Cambridge USA: Blackwell, 1992), pp. 6-6E.

世紀另一神學巨人阿奎拿的出現為止，奧古斯丁思想作為教會的主流逾 800 年之久，就是阿奎拿也沒有脫離奧氏而獨立，甚至今天的神學思想中也仍然看到奧古斯丁的影兒。

教父時期的重要神學發展：

- 1) 新約正典的確立，阿他拿修在 367 年寫的書信中首次列明新約 27 卷書。
- 2) 以「信仰規條」(*regula fidei*) 作為解經的標準，避免異端隨意強解聖經的做法，這由愛任紐（約 130-200）提出。
- 3) 信經作為認信的工具。《使徒信經》從第四世紀起羅馬教會使用的洗禮認信內容發展流傳而成，381 年開始流通的《尼西亞信經》（應為《尼西亞—康士坦丁堡信經》）特別針對亞流派在基督論方面的偏差所擬出，確立正統信仰的認信立場。
- 4) 基督論的神人二性論的確立。第一次的大公會 325 年於尼西亞舉行，由當時已經歸依基督信仰的羅馬皇帝康士坦丁召集，目的是解決帝國內亞流派與正統教會間的分歧，最後判定亞流派為異端，提出基督與上帝是「同為一體」(*homoousios*) 的立場，這結果後來又在 451 年迦克墩舉行的第四次大公會議得到確認。
- 5) 三一論總體立場的確立。東、西方教會共同確認神有三個位格但是同為一體的大原則，不過重點各有不同，籠統的說，東方教會的加帕多家教父的探討重於「三位」的相互關係，西方教會的奧古斯丁則注重「一體」的統一性。
- 6) 教會論的確立。通過「反多納徒派的爭辯」，奧古斯丁確認上帝恩典的施與不會受施禮者本身狀況的難阻，乃是源於基督並透過教會賜予給人。
- 7) 恩典論的確立。藉著「反伯拉糾派的爭辯」，奧氏確認人不能靠善行自救，乃是靠上帝的恩典才能獲赦罪得救。

5.2 中世紀（1050-1500）

重要性：通過系統化與發展細部分題鞏固初代教會所建立的教義，唯實論（*realism*）與唯名論（*nominalism*）間在中世紀經院神學與哲學成為重要的爭論主題，所謂「共相」（*universal*）到底是真正存在的實體還是只不過是一個觀念用來幫助我們掌握知識？另外在神學上，中世紀的方濟會（*Franciscans*）與道明會（*Dominicans*）分別代表了奧古斯丁（新柏拉圖主義影響）與阿奎拿（亞里士多德影響）的傳統，是意志優先還是理性優先的基本差異，這差異支配著屬靈生活如何與神學結合的問題。

涵蓋區域：中世紀時期，統一的羅馬帝國已經不復存在，回教勢力在地中海地區擴張之餘，只剩下拜占庭一帶仍然可以算是保存了原帝國所剩下的權力範圍，拜占庭也成為了東方教會的大本營，直到 1453 年完全被回教徒控制為止；羅馬仍然是西方教會的根據地，不過除意大利以外法國和德國開始確立其神學地位。

主要事件：中世紀教會最重要的事，莫過於東、西方教會的分裂，雖然從歷史的記錄上會定位為 1054 年發生的事件，但是分裂的前因其實早已開始，首先是東、西方教會的語言與文化的差別所構成的隔閡，加上在行政方面羅馬一直希望在教會事務上控制康士坦丁堡至使後者產生反感，最後才是教義的爭論，《尼西亞信經》中應否加入「和子」(*filioque*) 一詞成爲了東、西方神學分家的導火線。⁴²

主要人物：

安瑟倫 (Anselm of Canterbury)，約 1033-1109，以「本體論證」(Ontological Argument) 論證上帝的存在馳名，認爲上帝是沒有別的事物可以被設想爲高於其上的，此論證假設了唯實論，其正面論證部分早已被駁倒，但是反面論證部分仍然成爲當今宗教哲學界繼續討論的課題。⁴³另外安瑟倫提出信心是明白真理的竅門，他的名言是「我信以致我能夠明白」(*Credo ut intellegam*)，這觀念其實源自奧古斯丁。在《神何故化身爲人》(*Cur Deus Homo*) 一文中他又解釋上帝爲何成爲人，是他在救贖論方面的貢獻。

伯納德 (Bernard of Clairvaux)，1090-1153，他是中世紀修道院的改革家、靈修大師及神學家，在其豐富的講章、書信和一些神學論著中極爲推崇靈修操練，反對理性主義，其神學重視上帝無限的慈愛與憐憫，甚至犯了大罪的罪人也可以盼望得到救贖。他的屬靈觀以基督爲中心，認爲「道」是人靈魂的配偶。由於對聖母的尊崇，他也帶動了西方教會對馬利亞的崇拜。他的思想可見於《敬愛上主》(*De diligendo Deo*) 或《沉思》(*De consideratione*)，不過最完全的是呈現於他的《雅歌》講章中。⁴⁴

聖提瑞的威廉 (William of Saint Thierry)，1070?-1147/1148，是伯納德的朋友，在修道院改革運動中探討人回歸上帝的形象的歷程，基於奧古斯丁的「人性的三一觀」：即記憶、理性、意志三合一，聖提瑞的威廉提出人必須選擇回應上帝不斷的呼召，讓愛的意志在理性的平衡中得以養成，這是得著智慧並且經歷與上帝相遇的路徑，但這不是靠努力而可以達成的階段性進程，乃是在心靈的深處越來越得著上帝的同在。聖提瑞的威廉的著作在過去常被混淆爲伯納德的作品，廣爲流傳的有《愛的本質與尊榮》(*De natura et dignitate amoris*)、《信心之鏡》(*Speculum fidei*) 和《黃金書信》(*Epistula [aurea] ad fratres de Monte-Dei*)。

波拿文土拉 (Bonaventura)，1221-1274，作爲方濟會士，他承接了奧古斯丁傳統，與同時期屬於道明會的阿奎那對於神學方法上有完全不同的看法，認爲亞里士多

⁴² 見拙文李錦綸〈歷代教會發展的分與合〉《中國與福音》第 29 期 (1999.3-4) 頁 5-7。

⁴³ 例如：“Malcolm’s Statement of Anselm’s Ontological Arguments,” in *The Ontological Argument*, ed. A. Plantinga (Garden City/New York: Anchor Books, 1965), pp. 136-159.

⁴⁴ E. Gilson, *The Mystical Theology of St. Bernard* (Kalamazoo: Cistercian, 1990).

德哲學是外教人士的產物，與聖經真理不能協調，不應摻進神學中。波拿文士拉並非要使哲學與神學分家，乃是要以神學價值與判斷整合哲學思維，便於探討各相關的真理，又致力結合屬靈追求在他的神學中，除了如《進入與神契合的歷程》（*Itinerarium mentis in Deum*）的重要靈修著作外，《神學概論》（*Breviloquium*）是他的神學代表作，以系統方式陳述各重要神學主題。

阿奎拿（Thomas Aquinas），約 1225-1274，道明會士，生平著作甚豐，最有代表性的是《駁異教徒總論》（*Summa Contra Gentiles*）及《神學總論》（*Summa Theologiae*），前者為衛道作品，針對回教徒及猶太教徒而寫，後者是系統神學的著作，旨在嘗試把基督信仰的道理結合當時已經成為文化主流的亞里士多德哲學，他用以論證上帝存在的「五法」就明顯反映了亞里士多德的影響。阿奎拿繼奧古斯丁後成為西方天主教會的主流思想，直至今日凡蒂岡仍然以此為建設神學的理論基礎。⁴⁵

敦司·蘇格徒（Duns Scotus），約 1266-1308，提出「意志論」（voluntarism），認為意志比理性優先，是繼承奧古斯丁的立場，在阿奎拿以理性為基礎的神學進路以外開闢了另一條出路；然而在認知論上則沒有跟進奧氏的「光照論」（此說以為人類的理性思維全靠上帝給予人理智的光照才能產生），蘇格徒認為人本來對存在的事物除了有直觀性的認知能力外，還能夠作抽象性思考。在原罪論方面，蘇格徒從方濟會的屬靈觀出發，相信馬利亞無原罪，與阿奎拿分道揚鑣。⁴⁶

俄坎的威廉（William of Ockham），約 1285-1347，是「唯名論」的守護者，認為在一個哲學或神學理論中任何沒有必要的假設都得剪掉，這稱之為「俄坎的剪刀」（Ockham's Razor）；俄坎在討論預定與預知的問題上也有貢獻，一方面肯定上帝對於未來的事絕對確定，另一方面堅持人有作選擇的自由，立論挑戰亞里士多德的邏輯推論認為預定等同宿命論。⁴⁷

神學發展：

- 1) 初代教會的教父傳統得到堅固。倫巴都（Peter Lombard）把教父們，尤其是奧古斯丁的教導收集在《四部語錄》（*Sentences*）中，讓神學家加以評論註釋，這樣的評註也成為了中世紀表達神學思想的通用格式。
- 2) 找出理性與系統在神學建設中的定位。中世紀神學雖然以奧古斯丁思想為基礎，但是比起教父時期是要求更高度的系統化，影響最大的要算是阿奎拿把

⁴⁵ 例如教廷從 1891 年開始一系列的「社會通諭」（Social Encyclicals）中，就是以「新多馬斯主義」（即改良的阿奎拿思想）為基礎來建立的經濟理論，參拙文 Kam-lun Edwin Lee, "The Concept of Property and Possession in Contemporary Catholic Social Teaching since 1891," *Crux* 24:2 (June 1988): 15-25.

⁴⁶ Duns Scotus, *Philosophical Writings*, trans. A. Wolter (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1987).

⁴⁷ William Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trans. M.M. Adams and N. Kretzmann, 2nd ed. (Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1983).

亞里士多德哲學系統引進神學中，他的《神學總論》是這時期神學系統的代表作，然而這系統化過程不無代價，就救恩論而言，他把亞里士多德「公平分配」的想法取代了聖經中「神的公義」的觀念，靠功德得救的思想因此滲入了神學，這是後來宗教改革家所針對的關鍵。

- 3) 聖禮神學的發展。隨著教會生活在社會中變得更加重要，教會需要一套對聖禮的完整定義與解釋。
- 4) 恩典神學的發展。奧古斯丁的恩典論透過中世紀神學家加以系統化後，成為宗教改革的神學基礎根據。
- 5) 馬利亞無原罪說的提出。由於奧古斯丁恩典論的復興並對馬利亞的尊崇，在處理原罪問題上敦司·蘇格徒提出馬利亞無原罪說，雖然我們不承認這是聖經的教導，但是天主教會至今仍然接受這說法。
- 6) 回歸聖經原典。過去諸多神學立論都是基於《武加大》(*Vulgata*)的拉丁文翻譯本聖經，但是卻被發現該譯本有翻譯錯誤的地方，⁴⁸因此影響其可信度。故回歸聖經原典成為必須走的路，自 1520 年聖經研究在神學領域中被建立起來。

拜占庭神學：

1. 1453 年當康士坦丁堡被回教徒攻佔之後，俄國就成為了東方神學的重鎮。東西方教會 1054 年分裂時，俄國人與希臘教會站在同一陣線，到了十五世紀，莫斯科與基輔分別設有宗座。
2. 對於得救的理解與西方教會不同，並非從因信稱義的法律角度，而是從與上帝聯合的靈修經歷的角度。
3. 東方教會不像西方教會要在教義上力求創新，乃是要忠於傳統信仰，詮釋教父觀點。重要東方教會神學家有大馬色人約翰 (John of Damascus) (約 675-749)，著有《東正教信仰》(*De fide orthodoxa*) 詮釋阿他拿修之道成肉身的觀念；另外有女撒的貴格利 (Gregory of Nyssa)，守道者馬克西母 (Maximus the Confessor) 和偽丟尼修 (Pseudo-Dionysius the Areopagite)。
4. 東方教會有兩大爭辯：725-842 年間的「反圖像爭辯」(Iconoclastic Controversy)，為的是除去教堂中的圖像以便於使猶太人及回教徒歸入教會，不過有人認為圖像具有類似基督「道成肉身」的神學價值。另外則是關於「靜坐派」(Hesychasm) 的爭辯，此派的代表人物是新神學家西緬安 (The New Theologian Symeon) 及帕拉瑪 (Palamas)，帕拉瑪把上帝的本質與能量作區分，認為在異象中看到的只是上帝的能量而非祂的本質。

5.3 宗教改革與後宗教改革時期 (1500-1750)

⁴⁸ 比如太 4: 17 說「天國近了，你們要悔改 (*paenitentiam agite*)」而非「…你們要補贖 (*poenitentiam agite*)」；又弗 5: 31-32 婚姻是奧秘 (*μυστηριον*) 卻翻譯成聖禮 (*sacramentum*)。

重要性：西方教會在教義、道德、組織上的改革，之後帶動宣教運動的產生；不過也同時逼使天主教內部改革。另有「重洗派」的改革運動，稱之為「極端改革」。涵蓋區域：宗教改革以德國為中線把西歐切成兩半，西部及南部仍然屬於天主教，歐洲東部和北歐則屬信義宗範圍，瑞士及荷蘭受改革宗影響。

重要事件：1517年馬丁路德的九十五條點燃改革的火把，是自東西方教會大分裂後西方教會的一次內部分裂。

主要神學家：

馬丁路德（Martin Luther），1483-1546，第一位宗教改革者，是奧古斯丁修會修士，自1512年開始在威丁堡大學（Wittenberg University）教授聖經，曾經教授《詩篇》、《羅馬書》、《加拉太書》和《希伯來書》，重新發現因信稱義的道理。1517年提出「九十五條」，之後又出版《致德國基督徒貴族書》、《教會被擄巴比倫》、《基督徒的自由》等。路德思想創意甚豐，而且對於後世教會影響至巨，不過其著作主要是回應當時的爭論，除了兩部《要理問答》以外，都缺乏系統性處理。

約翰·加爾文（John Calvin），1509-1564，第二代宗教改革家，其重要貢獻是把改革的內容系統化，他的最重要著作《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*），自1536年至1559年多次修訂其內容出版；另外，加爾文的聖經註釋也是他對教會的重大貢獻，他一生主要在日內瓦度過。

慈運理（Ulrich Zwingli），1484-1531，瑞士的宗教改革家，其影響力次於路德與加爾文，他反對教會的聖禮神學，在聖餐禮觀點上與路德有異，認為聖餐禮只有記念基督受死的意義，缺乏對屬靈象徵深層意義的理解。

門諾西門斯（Menno Simons），1496-1561，門諾會的創辦人，本來是荷蘭的一位神父，讀新約聖經和馬丁路德著作後，歸信重洗派的觀點，受瑞士弟兄會的影響，堅持只有在聖經找到字句的道理才應該接受，他放棄聖餐的變質說，主張信徒受洗、政教分離、和平抗爭，並拒絕起誓。他的思想影響以後的浸信會神學的發展。

49

神學發展：

唯獨聖經（*sola scriptura*），神學必須基於聖經真理，這樣的著重有兩方面的意義：首先，任何不能在聖經中找到的教導都應屏棄，聖母無原罪論就是典型例子；另

⁴⁹ 門諾西門斯的著作收集在 *The Complete Writings of Menno Simons, c. 1496-1561*, trans. L. Verduin, ed. J.C. Wenger (Scottsdale, Pa: Mennonite Publishing House/Kitchner, Ontario: Herald Press, 1956).

外，肯定聖經研究在教會中的地位，包括發展解經講道、聖經註釋、聖經神學等。唯獨恩典 (*sola gratia*)，路德認為上帝的恩典在人因信稱義中得以落實，因此把注意力放在作為信心主體的人身上，至於加爾文則認為恩典卻彰顯在上帝無條件的揀選或預定中，把重點放在上帝的全能主權上。

聖禮一般都被認為是上帝看不見的屬靈恩典的外在象徵，但是聖禮的本質與基督在聖餐中的同在方式都是宗教改革運動中爭辯的內容。

教會的意義在脫離天主教會後需要重新擬訂，加爾文與布瑟 (Martin Bucer) 對於教會論的再思都有其貢獻。

宗教改革之後：

神學發展：神學上形成信義宗、改革宗、天主教三大陣營，每派各自發展出本身的正統教義以維護自身的生存，免受其他兩派的攻擊。英國聖公會因為亨利八世與教廷決裂而獨立，按照 1559 年的「伊麗莎白決議案」(Elizabethan Settlement) 英國國家元首同時也是英國教會的首領。宗教改革的神學系統化過程中，有兩位重要人物，他們分別是改革宗的貝撒 (Beza, 1519-1605) 與信義宗的格哈得 (Johann Gerhard, 1582-1637)，他們借助於亞里士多德的方法把教義變成嚴密的系統。天主教會為著應付宗教改革浪潮，在 1545-1563 年間召開了「天特會議」(Council of Trent)，目的是鞏固教廷勢力，並回歸初代教會教父的教導，博泐 (J.B. Bossuet, 1627-1704) 因此提出天主教會是唯一繼承初代教父信仰的教會，任何後來的「新教」皆是異端。

更新運動：清教徒主義運動 (Puritanism) 發源自十六世紀末的英國，受改革宗傳統影響，從歐文 (John Owen) 和巴克斯特 (Richard Baxter) 等代表人物中，可以看見他們對信仰經歷並教牧事奉的重視，因政治因素清教徒運動到了十七世紀需要轉移至美國發展，著名人物有《宗教情操真偽辯》的作者愛德華滋 (Jonathan Edwards)。另外，在德國有敬虔主義運動 (Pietism) 的產生，起源於施本爾 (Jakob Spener) 1675 年的著作《敬虔願望》(*Pious Wishes*)，對於當時缺乏屬靈動力的信義宗正統派提出復興教會的建議，重申個人讀經的重要性，此運動在歐陸的代表人物為親岑多夫 (Count Zinzendorf, 1700-1760)，敬虔主義在英國以循理運動的形式發展，約翰衛斯理在 1738 年的歸主經歷中使他深信信仰經驗的重要性，後來帶動了英國教會的復興。

5.4 現代 (1750-今天)

重要性：現代是全球化時代，透過歐洲人移民北美洲，並普世宣教把福音傳遍世界各個角落。

地理領域：從歐洲經過北美洲伸展到全世界

重要事件：啓蒙運動

「啓蒙運動」的基本觀念是認為人類已經成熟，不再需要宗教的監護，在此之前的「文藝復興」提倡回歸古典，其實就是高舉人類理性超過一切。「啓蒙運動」的代表性哲學家是康德，他把兩大派的啓蒙運動哲學經驗主義及理性主義共冶一爐，成為「現代哲學」的開始，也影響著在康德之後的基督教神學，朝世俗思想方向發展。在「啓蒙運動」以後，與基督教發展有關的運動有浪漫主義，繼之而起的自由神學與新正統神學。

浪漫主義中著重感覺是對理性主義的反動，基督教雖然被理性主義所棄，但卻為浪漫主義所接納，士萊馬赫（Shleiermacher）建議人類對於「終極」的依靠的感覺是文化人的表現，因此，在科學猛進的社會裡基督教仍然有其存在價值。士萊馬赫可以說是自由神學的鼻祖，自由神學繼承了他的路線，在基督教與文化之間建築橋樑，但是卻預設了世界知識的必然正當性，因此，自由神學假設了世界知識是基督教的判斷標準，認為當兩者發生衝突時基督教必須讓步，代表人物立賴爾（Albrecht Ritschl）把基督教當為道德宗教，反對原罪觀，以耶穌為人類的道德榜樣，對於人性持樂觀態度。其他屬於自由神學的觀點還包括拒絕接受神跡的可能性並聖經的傳統地位，又認為「啓示」作為偶然性的歷史事件不可能表達上帝必然性的真理。

新正統神學實在是針對自由神學的問題而發出的回應，在眾多的人物中有五大神學家，各自採取不同的回應進路，難以一概而論：巴特（Karl Barth）提出回歸啓示與重新重視上帝的超越；布特曼（Rudolf Bultmann）提出把聖經非神話化，看重人在處境中的抉擇；卜仁納（Emil Brunner）建立其神學在上帝與人的相遇的基礎上；田立克（Paul Tillich）運用神學觀念來解答哲學的提問，希望能夠為基督教與世界間架構橋樑，但可惜最終使基督信仰的內涵消失在其發展的本體論中；尼布爾（Reinhold Niebuhr）關心倫理與人類生存狀況，不過忽略了其他神學議題，使其「神學」只在「人論」的相關範圍內發展。

問題討論

1. 教父時期的神學有何具體貢獻？
2. 東方及西方教會有什麼不同？又如何反映在神學上？
3. 中世紀神學的特色是什麼？
4. 宗教改革有那些主要神學路線？它們的共同點在那裡？
5. 啓蒙運動對現代的神學發展有什麼關係？

6. 從歷代神學的發展中有那些可以改變方向的「動力因素」？產生了什麼影響？
7. 讀奧古斯丁的《懺悔錄》一遍，選其中一卷作心得報告（2000字）。
8. 讀中世紀聖提瑞的威廉談〈靈修閱讀〉，寫心得分享。（見本章附錄）
9. 選讀新正統神學家巴特的著作 100-150 頁，並作摘要（1000字）。
10. 中國教會是普世教會的一員，必須傳承歷代真理的道統，又對應所處的時代議題，按此思路討論中國教會的前景。（小組討論）

第五章附錄

聖提瑞的威廉談靈修閱讀⁵⁰

§ 120. At fixed hours time should be given to certain definite reading. For haphazard reading, constantly varied and as if lighted on by chance does not edify but makes the mind unstable; taken into the memory lightly, it goes out from it even more lightly. But you should concentrate on certain authors and let your mind grow used to them.

§ 120. 〔每天〕當定時閱讀某些固定的閱讀內容，即興的閱讀留於隨意而多變，不能造就人反而使人分心；能隨便吸收進去的容易忘記。你應專注於某幾位作者的著作，讓自己熟習他們的內容。

§ 121. The Scriptures need to be read and understood in the same spirit in which they were written. You will never enter into Paul's meaning until by constant application to reading him and by giving yourself to meditation you have imbibed his spirit. You will never understand David until by experience you have made the very sentiments of the psalms your own. And that applies to all Scripture. There is the same gulf between attentive study and mere reading as there is between friendship and acquaintance with a passing guest, between boon companionship and chance meeting.

§ 121. 閱讀及明白聖經的態度務求與聖經作者一致。除非經常閱讀保羅的著作，並反復思想以致進入他的心靈世界，否則無法明白保羅表達的意思。又除非因著〔共同〕經歷你能夠把詩篇中的感受變成自己的感受一樣，否則也不能瞭解大衛。這原理適用於聖經所有部分。專注的閱讀與隨意閱讀間的鴻溝有如好友與過客、深交和偶遇的分別。

§ 122. Some part of your daily reading should also each day be committed to memory, taken as it were into the stomach, to be more carefully digested and brought up again for frequent rumination; something in keeping with your vocation and helpful to concentration, something that will take hold of the mind and save it from distraction.

§ 122. 你每天當將所閱讀的部分內容緊記在心，像是吃進肚子一樣，認真消化然後經常再次反復細嚼；這是與你的召命一致且有助於專注，能夠保守你的心思免被打擾。

§ 123. The reading should also stimulate the feelings and give rise to prayer, which should interrupt your reading: an interruption which should not so much hamper the reading as restore to it a mind ever more purified for understanding.

§ 123. 閱讀理應激發感情並引進禱告，至此需要暫停閱讀：這暫停不是一種妨礙乃是淨化心思以求達到瞭解所讀的內容。

⁵⁰ William of Saint Thierry, *The Golden Epistle: A Letter to the Brethren at Mont Dieu* 1.120-124, trans. Theodore Berkeley, *The Works of William of St. Thierry, Cistercian Fathers 12* (Spencer, Mass.: Cistercian Publications, 1971), pp. 51-52; www.osb.org/lectio/thierry.html。(中譯由本人提供)。

§ 124. For reading serves the purpose of the intention with which it is done. If the reader truly seeks God in his reading, everything that he reads tends to promote that end, making the mind surrender in the course of the reading and bring all that is understood into Christ's service.

§ 124. 閱讀是爲了達成既定的目標。如果人在閱讀中真正尋求上帝，他的閱讀就會力求達到這目的，爲要在閱讀過程中把心思歸伏上帝，並以所瞭解得著的服事基督。

第六章

中國神學的未來發展

摘要： 中國教會面對傳統文化、共產唯物觀思想及後現代世俗潮流的處境，必須傳承歷代教會的屬靈遺產，以對應來自內外的挑戰。要繼承教會的道統，神學建設應以信經為信仰起碼規範，教父神學為基礎參考，中世紀靈修傳統深化生命，宗教改革思想為內容主軸，宣教運動作為屬靈動力的視界，以回應唯物思潮與異端邪說，並避免中國教會因宗派主義而分裂。

關鍵詞： 儒家、唯物觀、後現代、宗派主義

6.1 中國文化的背景

中國文化經歷「前現代」、「現代」與「後現代」三個階段的發展。「前現代」社會的傳統文化中以儒家為主導思想，影響著中國人的深層架構，重視「情」多於「理」和「法」，以「人際關係」作為社會運作的無形機制；「現代」文化以「五四運動」為近代歷史具代表性的事件，崇尚民主與科學，但是對中國最具體又最廣泛的影響則莫過於共產主義的興起，特別是其唯物觀支配著人對生命價值的看法，加上鬥爭哲學在社會生活中普遍存在造成人與人之間缺乏互信；自九十年代前後，中國較前衛的新生代有跡象漸漸步入「後現代」文化，從藝術的角度表達特別明顯，包括電影（例如：極度寒冷）及小說（例如：北京娃娃）都反映著在傳統文化與政治的正統以外的第三股流行文化力量正在形成，隨著中國向世界開放，全球性的主流文化風氣也必定通過大眾傳媒、通訊、出國旅遊交流等管道，不斷吹向中國。可以預見中國的國際化必然會遇上一種張力，就是因經濟、政治、文化融入世界潮流的拉力與國家民族尋找自我定位（national self-identity）而產生的抗拒。

6.1.1 中國傳統文化的三大體系

道家思想相對下屬於次主流文化，是當面對社會與政治現實而感覺無奈的時候，一種尋求超脫安逸境界的「藝術文化」。佛家思想主要影響民間的大眾文化，

也為中國文化注入了新的「因果」觀念，這觀念一方面提供了一套有超越性的輪迴來世觀，另一方面又嘗試說明輪迴背後的道德理性基礎，與現世生活有密不可分的關係。儒家思想作為傳統的主流支配著中國社會的運作機制，其理想在於塑造「內聖外王」的仁者，能夠知善惡而且可以作出善的選擇，然而由於外在因素的影響，人的內心必須不斷培養，以古代聖賢為最高典範。在中國歷史裡儒家思想落實到政治運作的時候都摻有法家思想於其中。

其實對於人的「性善」的瞭解，各學者也沒有統一的解釋，勞思光認為是指人可以意識到何為善何為惡，傅佩榮則看為是人擇善的傾向，而牟宗三瞭解為人（先驗）與生俱來能以落實道德的能力。⁵¹牟宗三的解釋對人性的理解最為樂觀，並以為康德要求上帝存在作為人類道德規範的假設（moral postulate）是沒有必要的，因為人本身就有行善的能力。其實牟氏的說法難以證實，甚至可能與事實背道而馳。成中英的看法比較中肯，建議應該把「絕對的善」與「實踐的善」區分，牟氏似乎就是混淆了理想與實際的差別。孟子所引用人人對於快掉進井裡的小孩皆有「測隱之心」實在只是牽涉人在分別善惡之後所產生的「意願」，但至於是否每個人都會把意願付諸實行則還要看當事人的其他價值判斷，甚至是人內心無名的衝動，故此盼望所有的人都能夠落實善的意願仍然屬於一種偉大的理想。這正是保羅在羅馬書七章所說的情況：立志行善由得我，但行出來卻由不得我。因此，儒家對於「知善擇惡」的扭曲人性還沒有徹底處理，這又延伸到救贖的核心，人能否自救的問題，在自力與恩典（他力）之間，儒家跟基督信仰沒有交集！在堅持人的絕對自主性方面，共產主義與儒家思想有其一致性。

6.1.2 馬克思主義在中國

馬克思的理想是要以經濟社會環境的改變來創造新人，更加具體的是透過革命而達成社會結構的變更，又以教育灌輸觀念改造思想，並通過勞動的方式改變人的本性（因此有「勞改」）。總的來說，馬克思看人性有高度的可塑性，而且採取了「社會進化」觀念，認為人類仍然在進化成為「真人」的過程中。馬克思把黑格爾的辯證法倒過來應用，不再以「精神」（*Geist*）作為推進歷史的原動力，取而代之是人類社會中的「無產階級」（在黨的領導下）的共同力量能夠改變一切。馬克思主義的前瞻性歷史觀在形態上與基督信仰類似，如果深入比較也許可以說是把上帝抽離基督教之後的世俗版本，⁵²馬克思的無神論認為宗教只是一種社會現象，是人在社會生活中共同投射的價值觀念而形成，是費爾巴哈的宗教投影論加以「社會化」的版本（socialized version）。

馬克思主義到底在中國文化留下甚麼痕跡？我想起碼調整了中國人的史

⁵¹ 參梁家麟，〈儒家性善論：一個基督徒的評議〉，《建道學刊》，創刊號（1994.1），頁 29-48。

⁵² Klaus Bockmuehl, *The Challenge of Marxism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1980).

觀，不再以傳統儒家往後看的觀念，以過去的聖賢為道德典範，乃是往前看向著前面既定目標邁進；另外馬克思的唯物論把儒家的不知論變得更加剛硬，使無神論深深烙印在中國人的思想裡；還有當辯證法應用在社會生活層次中就成為鬥爭哲學，使本來隱藏在傳統儒家文化中的人性黑暗全然曝露出來，結果是儒家所勾畫的「性善」理想圖畫都給打破，歷經諸多運動後的中國顯得飽受創傷，等候心靈的醫治。⁵³

6.2 世界文化的匯流

面向二十一世紀中國要走向世界，世界走向中國，可以預見中國文化發展不再是孤立的，而是將會成為世界文化的一個組成部分，但同時世界文化將匯流進入中國，從現代文化轉進後現代文化潮流。在現代文化中的啟蒙運動，人類自足的精神將繼續成為主旋律，但也對於現代化過程引致的非人性化社會現象提出修正，認為現代化過程中因著推動科技發展而犧牲了個人空間，使人一個巨大系統中失去了個別的特質，若這一體化大系統的情況結合到專政社會管理則後果更會令人憂心，這些有形或無形的壓迫都使人希望從大一統的價值結構中解放出來。⁵⁴人通過對傳統規範的逾越尋找新鮮感，從「性開放」到同性戀，從毒品濫用到尋求神秘宗教經驗，從基因工程發展至（人類）克隆的嘗試，都有打破傳統價值格局的態勢，這是語言哲學中的「解構主義」（Deconstructionism）具體應用到社會生活層面，把本來聯繫社會的共同價值與道德原則給拆除。高舉的是個人主義與多元主義，無形中把上帝創造所定下的秩序混亂，可以預見的是個人創意得到「無上綱」的發揮，甚至允許不協調的情況在同一個社會空間裡同時存在，多套道德價值使社會更顯混亂，在這多元化的情形要仍然維持社會運作必須否定絕對性價值，而提倡「以和為貴」的容忍哲學（toleration）。無形中在不承認絕對價值中，彼此容忍成為了必然的最高價值，因此在宗教上出現如「新紀元運動」（New Age）所提倡的宗教大融合的混合主義（syncretism），在道德價值觀上出現同性戀被接納為「正常」，排斥持傳統道德標準的人士為社會邊緣人。⁵⁵

在後現代文化的社會裡將不容易分辨敵友，因為反真理的因素已經滲入社會每個層次，社會的腐朽將帶來最後的解體。尼采論述沒有上帝的社會其實就是預言後現代文化的情況，⁵⁶他比喻這樣失去真理價值的社會好像地球沒有太陽一樣，已經沒有白天黑夜、上下左右的分別！對於中國而言，這些後現代思想已經靜悄悄的進入新生代的通俗文化中。

⁵³ 參拙文李錦綸〈中國人的末世觀〉韋恩·格魯登《聖經教義與實踐》卷三：教會與末世（香港：學生福音團契出版社，2002）頁948-950。

⁵⁴ David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge MA: Blackwell, 1990), pp. 39-65.

⁵⁵ 這些道德混亂現象都陸續出現在被認為是「人間天堂」的加拿大。

⁵⁶ 〈瘋子〉尼采《快樂的科學》黃明嘉譯（桂林：灑江出版社，2000）頁151-152。

6.3 歷代教會的傳承

從文化角度考量，中國教會的神學發展面對兩種威脅：一是「拿來主義」，把西方的哪一套未經處理全單照收，造成格格不入的狀況；另一方面是「本位主義」的陷阱，認為西方神學不能針對中國教會問題，所以建設神學要以中國文化作主導。上述兩個情況是一個假設性的傾向，中國神學建設需要傳承歷代教會的豐富遺產，我們在此作一大體的使用規劃。

信經為正統信仰的規範： 首先我們需要懂得正統信仰的界限在那裡，這是普世大公教會應有的共同底線，從初代教會流傳下來，東、西方教會中廣為使用的有「使徒信經」及「尼西亞信經」。「使徒信經」肯定了以下的基本真理：

- 1) 父神為創造主
- 2) 聖子作為獨生子與聖父有別但同為真神
- 3) 道成肉身的歷史性
- 4) 基督復活的救恩大能
- 5) 再來的基督是審判的主
- 6) 聖靈是真神在聖徒相交中運行
- 7) 全備的救恩包括罪得赦免、身體復活及永生

在此，「三一論」雖然沒有明顯被提出，但是已經在三位的關係中清楚假設，「尼西亞信經」的內容大部分與「使徒信經」雷同，不過對於「三一論」有特別重視：

- 1) 肯定基督與父神同質，並聖靈從父而出，東、西方教會在「和子論」(*filioque*) 的爭議可以說是解釋「三一論」上的爭議。
- 2) 肯定基督的神人兩性，體現在道成肉身中，這暗示「位格」在本體層次的優先性 (*ontological priority of personhood*)，有別於柏拉圖以「物」為構思的存有觀念。

教父神學的奠基性角色： 初代教會的貢獻不單是定下了信經的信仰規範，也產生了許多回應時代需要統稱為「教父」的神學家，他們提出的觀點不一定全部正確，但是在發揚與維護真理的辯論中確立了許多基本的神學觀點，我們至今仍然受惠。除了東方教會如阿他拿修和加帕多家教父外，西方的奧古斯丁對後世影響深遠，不論我們是否同意其觀點都不能忽視，甚至我們得先瞭解他對教會的影響才可以比較客觀的判斷中國神學當走的路線。

中世紀靈修傳統的遺產： 中世紀雖然常被稱為「黑暗時代」(*Dark Age*)，不過卻在當中可以找到對上帝追求的靈修傳統的光輝，特別要提出的是十二世紀法國地

區以伯納德為代表的修道院復興運動，從對上帝的愛的體認中，認識自己和別人，釐定了人生方向與價值定位，使人可以從心靈深處紮根，面對外在的環境而不惑。

*宗教改革的調整與更新：*宗教改革在神學建設中的重要性在於其對基督信仰正統的再詮釋，以救恩論為主軸發展出其他相關的神學內容，馬丁路德神學的「主體處境性」特色（*subject-ive existentialism*）更是值得細心研究，使所處理的問題不致因抽象化而失去其應有的震撼力與適切性，相信也較合乎東方的思維模式。至於加爾文神學則較路德系統化，其對問題分解的清晰度也是值得我們作重要參考，不過要提醒的是後世加爾文派可能把他的見解過度系統化以致留於僵硬，另加爾文從奧古斯丁著作的廣泛引用也可見其受奧氏影響之深，因此，奧氏神學存在的疑難問題也很可能是加爾文的問題。反觀路德雖然沒有像加爾文的《基督教要義》，整理自己的思想成為完整的系統，正因如此，也讓他的神學有更大發展的彈性與空間。

*大覺醒與普世宣教的動力：*神學的目的是為說明並維護信仰的真理，但同時應該激發從信仰而來的生命力，因此神學也必須是有宣教視野的神學（*theology must be missiological*）。從「大覺醒」（*Great Awakening*）產生的宣教動力是教會在經歷聖靈更新中獲得的，中國神學的建設當結合經歷與反省，讓宣教的火在教會不斷燃燒。

6.4 中國教會的歷史

雖然基督信仰來華並非從馬禮遜 1807 年才開始，但是就信仰的伸展範圍而言，以前主要圍繞在領導階層間或外族中，對於普羅大眾接觸面非常小。就是在高層領導中，他們對於基督信仰真正內涵的認同甚至有否真心相信也是一個問號。或者我們可以看待馬禮遜之前的中國教會歷史是大規模宣教的預備期。即便馬禮遜以後一百年，在中國的教會仍然經營不易，這段期間的突破性行動是戴德生把福音從沿岸開放城市帶進內陸；直到「拳匪之亂」後到解放前才是教會發展的黃金時期，在這四十年內信徒人數從十萬增加至八十三萬的倍數成長態勢，到 1949 年中國教會經過西教士的撒種與耕耘已經頗具規模，甚至本色化進程也已上路，各宗派的中華基督教會先後建立。雖然在解放前宣教士仍然是中國教會事工推動的主力，但是本國信徒的幼嫩力量已經開始發揮作用，似乎在上帝看來已經足以承擔前面風雨的日子。

在中國人們常把基督信仰當為一種文化現象對待，⁵⁷認為只不過是人類社會

⁵⁷ 新進學者似乎對宗教現象的瞭解，除了傳統的階級鬥爭角度以外，還增加了民族文化發展的層次。卓新平《宗教理解》（北京：社會科學文獻出版社，1999）頁 15-17。

生活中的一種錯覺，需要通過教育加以矯正，或透過行政手段使其發展得以納入管控的範圍，但是從五十年來的中國教會發展歷史中足以證明基督信仰的生命力不能以文化現象來解釋。中國教會不是人爲的組合，乃是有基督爲首的「生命體」；因此，能夠在諸般壓力與挑戰下，仍然可以堅定不移。現就過去中國教會以家庭教會（非官方教會）形態的發展分爲發生期、發展期、茁壯期、成熟期四個階段闡述，又以「文革」和「八九民運」爲兩個主要分水嶺。⁵⁸

6.4.1 發生期（1949-1966）

家庭教會的聚會模式成爲了中國教會的主流，主要是因爲原初人民政府所答應的宗教信仰自由沒有實現。在「土地改革」中，教堂被沒收或佔用，在「抗美援朝運動」中，宣教士被驅逐出境，還有教會傳道人和基督徒被控以「反革命」罪名。⁵⁹另外，在信仰立場上，官方教會的領導如吳耀宗等所持的「自由神學」觀，否定上帝創造、聖靈感孕、基督再來的基本真理，不能爲當時絕大部分的信徒所接受。1955年王明道等爲持守信仰純正的緣故拒絕加入「三自會」而被捕入獄。⁶⁰他們都爲基督信仰作了歷史的見證。除了上述問題，「三自」的教會講壇摻雜政治宣傳，又不許辦主日學，⁶¹信徒接受洗禮需經重重關卡等，都使信徒不願留在「三自」。在解放初期，大多數的信徒、傳道對於未來仍然保持樂觀態度，但及至後來發現事情並不如想像，便使得已經加入官方教會的信徒也考慮脫離。1960年代初，在各地都有家庭聚會，由個別信徒負責，牧者探訪、聯絡、講道，一般在農村聚會人數可以到一百人，而城市因爲管控嚴密，所以只能夠有小組聚集，聚會內容主要是禱告、查經、團契交通，沒有固定聚會時間，但是次數卻很頻密。這段中國教會歷史也開始了「非宗派化」過程，當中國大陸教會與海外教會關係被切斷後，不同宗派背景的信徒反而在共同的患難中更容易產生合一的團契。

6.4.2 發展期（1967-1978）

「文革」是極度艱難的時期，但對於有屬靈生命的教會來說，外在環境的壓力卻能轉化成內在的剛毅，「文革」的經歷促使教會人數倍增，主要發展雖在華南、華東及華中地區，其實蔓延全國包括東北、西北和西南等地。這時期教會迅

⁵⁸ 內容資料參趙天恩《當代中國基督教發展史：1949-1997》（台北：中福出版社，1999）。

⁵⁹ 引述《香港時報》1956.7.30資料，自1950年6月至1953年12月基督徒遭害的統計，反革命罪被下監的21,900人，被處決的2,200人；其他以「地主惡霸」入罪被處決的基督徒就更高達三倍之多。

⁶⁰ 楊洋〈大陸教會聯合定型——三自會促使大陸基督教邁入接受改造的第三步〉《中國與教會》32期（1984.1-2）頁8；另參王文基〈明證真道的一生——從《又四十年》認識王明道先生〉《中國與福音》第32期（1999.9-10）頁28。

⁶¹ 見牧〈兒童主日學——一個並不體面的「傳統」〉；李悅恩〈我對兒童主日學的一些看法〉《天風》總610期（1961.7.30）頁15-16。

速發展，不可忽視遊行佈道者的角色，從 1960 年代末，上帝感動一些傳道人及平信徒以遊行佈道方式到各地傳福音，建立聚會點，他們年齡從二十至五十多歲，初期工作不易，等到 1973-74 年間，有神跡奇事普遍發生，接觸的範圍才開始擴大。另外，平信徒也負擔了向親友傳福音的工作，又向那些經歷迫害、深陷困境的人佈道，都有一定的效果。除了佈道時的神跡奇事，教會作為基督的身體有一種凝聚力量，在充滿鬥爭的環境中尤其吸引人心的需求，就是非基督徒也看到教會中真誠的愛與高尚的道德生活。「文革」後期各地信徒開始更落實肢體配搭的功能，在愛中產生互信，進而在事工上合作，教會組織因此逐漸形成，在浙江、福建等地的一些家庭教會展開培訓與文字工作。由於這時期的官方教會都被關閉，許多信徒及個別傳道人也加入了家庭教會的行列，這些都是家庭教會茁壯的原因。不過教會在此階段面對外在環境壓力，真理教導缺乏，聖經供應奇缺，長期沒有得到聖禮的祝福，這些都是實在的問題。

6.4.3 茁壯期（1979-1986）

「後文革」時期的環境相對來講比較開放，雖然逼迫與壓力仍然存在（例如所謂「十不准」，還有著名的「三定」政策），⁶²但是改革開放的總體路線有助於中國教會深化過去發展的結果，又由於教會內部的需要，促使華中地區教會領袖於 1982 年春召開「耶路撒冷大會」，討論對應方法並策劃跨省佈道；華東地區的教會也有定下發展方向。基督徒人數的激增與教會在各地的伸展仍然是「後文革」階段的特徵，尤其是在初期「三自會」的力量還沒有擴展至農村，鄉下地區的聚會人數經常多達五百至一千人，聚會成為了信徒生活的主要部分，一般城市的聚會則不能像農村的開放，需要較隱秘進行。溫州地區的信徒則有集資建教堂的行動，並且發起為逼迫教會的人，並國家掌權者禱告的運動，延伸杭州、上海、南京，及至全國。聖靈的工作是教會興旺的原因，福音所到之處都有神跡奇事的伴隨，在華東、華中、東北地區都有同樣的見證，透過遊行佈道者跨省跨市的巡迴佈道，使多人得到福音的好處。

教會不斷茁壯的同時，除環境的持續壓力，也面臨內部來的挑戰，主要是因為真理教導不足而引起諸多異端的興起，還有傳道人經不起考驗因金錢的迷惑或男女關係上跌倒，另有因是否加入「三自」而產生不同意見。華東地區教會在 1982 年召開了同工會，普遍共識拒絕「三自」的教會組織，但裡面的真信徒分別對待，採取不懼怕、不妥協、不對立的態度，也按照教會需要組成同工議會，成立工作小組負責同工培養、福音傳揚、肢體聯絡、生活關顧等。在同年春季河南其中一個教會系統召開「耶路撒冷會議」，按聖經真理原則開除犯姦淫的和「假

⁶² 1981 年河南省頒布的「十不准」，規定「不准私自成立教會；不是國家批准的聖職人員不能施洗；不准天天禱告，只准在星期日；不准向十八歲以下的青少年唱詩歌；不准與國外聯繫，購買書籍，違者法辦；……。」另外，政府在〈愛國公約〉中要求的「三定」政策：定點（教堂或聚會點）、定人（負責人）、定片（傳道人的工作範圍），目的都是要限制教會的發展。

先知」，組織真理教導隊伍培養同工，編印〈教會基本建造草案〉建立健全教會模式並同工素質鑒定標準，不加入「三自會」或「基督教協會」，認為其權力是來自世界。因教會牧養需要發展了三級的同工會，牧區同工會照顧區內聚會點的日常事務並教會發展，區域性同工會處理教義問題、同工培訓、宣教差派的事宜，最高同工會協調各區域性同工會、解決重大爭議、擬訂全盤策略。

在 1983 年「反精神污染運動」中，這河南系統的許多資深同工被捕，形成佈道與牧養上的真空，故此教會領袖從 1984 年起開辦培訓班培養新一代的工人，又因為認識到神學對於教會持續興旺的關鍵性，在 1985 年開辦沒有校舍的「野地神學院」，經過兩、三個月的訓練後學員被差派到各省進行遊行佈道，到 1986 年 5 月已經有四期的畢業生約一百人被差派至超過二十個省份。此類神學訓練的目的不是要產生駐堂牧師，而是派往前線的宣教士，並且肩負儲備神學教師的責任，在有需要的地區開展類似的神學課程。因此，遊行佈道、教會植堂、生命培訓、神學訓練，這四個環節產生一個良性循環，源源不絕的提供傳道人使教會增長。這個階段教會發展開始系統化使「文革」時期聖靈工作的成果更加結實。⁶³

6.4.4 成熟期（1987-2002）

「八九民運」是影響國際的大事，反映了中國年青一代對於人性尊嚴的訴求，並在社會生活中獲得真理的期待。在 1988 年開始在知識分子和年輕一代興起的「基督教熱潮」，相信都跟一直以來基督徒在廣大中國人民中的生命見證有關，使得當人們要尋找真理的時候會考慮基督信仰。教會開始知識化並注入更多受過高等教育的年輕新血，1989 年一連串的報導都顯示這一趨勢。⁶⁴「六四事件」之後，更加使知識分子們思想生命真締與基督信仰的價值觀的問題，促使許多大學生和教授們接受福音，甚至願意獻身讀神學作傳道。除了在大學內有基督徒團契外，據了解在美國的大陸留學生及其家屬中，約有 20% 信仰基督教。另外，農村教會人數也持續上升，在甘肅的教會經歷聖靈的大復興，其他地區包括內蒙、山西、陝西、河南等地也有大增長，華東教會努力佈道培訓也有豐實的效果，1991 年安徽水災前後，災區基督徒人數從七萬增至十四萬，還有溫州地區教會致力發展主日學成效顯著，1992 年辦主日學師資培訓班，報名人數高達數千人。據 1993 年資料，河北保定地區某村的基督徒人數在幾年內增長二十倍，山東臨沂在十一年從三萬多增至十七萬信徒，貴州省在解放前只有約一萬信徒，到 1993 年已經高達三、四十萬。從教會發展的態勢，是可以理解 1992 年六月國家統計局顯示

⁶³ 雖然河南這教會系統的發展模式不一定代表所有家庭教會同時期的情況，但是從培訓接觸中的瞭解，起碼對於其他大、中型系統的發展有一種參考，甚至典範作用。

⁶⁴ 如上海在三年內二萬名入教者中，知識分子和年輕人佔 25%，瀋陽六千多信徒中青年人的比例也佔 26%，安徽、江蘇初信者有 20% 是青年，黑龍江十四萬信徒中青年也有約 25%，新疆的建設兵團中也有大量婦女及部分青年人歸主。

的數字的可信度，全國基督教徒有六千三百萬，約是「三自兩會」公布的數字的十倍。比較解放前的基督徒人數，卻是增加了六十餘倍。⁶⁵綜觀中國教會在這階段的發展，不單人數繼續增加，而且更有知識化與年輕化的趨勢。

教會快速增長的同時也有從政府而來的逼迫，「六四事件」之後的中國再次以穩定壓倒一切，雖然沒有回到「文革」時代哪種程度的迫害，但是對教會粗暴對待並傳道被重判的案子常有發生。比較有知名度或有國外關係的傳道人政府還不會有太大動作，不過他們的行動都被嚴密監視，1992年上海的李天恩在黑龍江被捕遣返上海，另外上海的謝模善於同年在廣州被捕拘留三個月，林獻羔的「大馬站」曾被迫停止聚會，1990年被抄家，但是之後反而聚會人數從九百人增加至一千二百人，而且許多是年輕人。對於一般家庭教會領袖則沒有這樣的「禮遇」，又如果發現有海外聯繫的家庭教會所受的刑罰會更重，這打擊在內陸地區如河南省比較嚴重。在各地包括浙江、福建、河北、河南、安徽、雲南、內蒙等都有家庭教會遭取締的消息，除了下監或罰款以外，還有信徒被毆打至死的情況。在過去家庭教會對於逼迫都是逆來順受，但是他們發現政府並沒有因此放鬆打擊的手段，所以改變策略把遭受的患難向外界公布，希望能夠引起國際的注意，同時也向政府發出呼籲。⁶⁶政府施與的巨大壓力莫過於把不願登記加入「三自」的家庭教會定性為「邪教組織」，⁶⁷並於1999年10月頒布所謂「邪教法」，⁶⁸依照法律條文「名正言順」的打壓教會。例如，2001年華南教會的領導同工，包括龔勝亮等因組織邪教罪名被判死刑，因國際輿論壓力使刑期拖延，最後於2002年10月還是以別的罪名改判無期徒刑。

面對諸如此類的控訴，中國家庭教會如何因應？1998年11月，華中地區的幾個教會系統代表共同草擬了一份〈中國家庭教會信仰告白〉（見本章附錄），一方面為著要對外（包括海外教會及中國政府）澄清家庭教會的信仰立場，並非像政府所說的「邪教」，另一方面也是要幫助教會分辨真正的異端邪教以保持純正的信仰。其實〈信仰告白〉的出爐是家庭教會「合一運動」的具體結果，早在1996年，河南及安徽的教會系統就意識到在落實宣教的使命上，大家應該彼此合作，排除山頭主義，而至1998年進而感覺需要一共同信仰宣言的迫切性。⁶⁹當教會

⁶⁵ *China News and Church Report*, 2026 (1992.9.25); 對照 Chen Zemin, 'Post-Denominational Unity of Protestant Church,' *Bridge*, no. 53 (1992.5-6), p. 19.

⁶⁶ 見〈中國家庭教會受壓情況及呼籲書〉《中國與福音》第32期（1999.9-10）頁14。

⁶⁷ 中國眾家庭教會代表1998年8月22日發表聲明，從信仰內容、社會責任、道德生活、政治意向等方面拒絕被冠以「邪教組織」的名義，見〈中國的家庭教會不是邪教〉《中國與福音》第27期（1998.11-12）頁9-11。

⁶⁸ 正式名稱為《最高人民法院、最高人民檢察院關於辦理組織和利用邪教組織犯罪案件具體應用法律若干問題的解釋》，第一部分於1999年10月30日發布，第二部分2001年6月4日發布，分別針對「組織」及「傳播」。

⁶⁹ 申義平等，〈中國家庭教會信仰告白〉，《真理異端真偽辨》（台北：中福出版社，2000），頁35-46；「合一運動」產生背景見頁35，註1，形成過程見司馬長聲〈清心一顆念合一〉《中國與福音》第28期（1999.1-2）頁13-16。

被無理冠以「邪教」的罪名而遭受迫害的時候，也許更催化了凝聚的力量，使各系統走上合一的路上去。

6.5 教會面對的挑戰

中國教會正在面對三項主要的挑戰，將影響未來的發展：世俗主義、異端邪說、宗派主義。⁷⁰世俗主義的本質是「去掉上帝的生活」，因著物質生活的普遍提昇，基督徒面臨一種很實際的試探，當週圍的人都富裕起來的時候，到底應否也為自己家庭的作一些打算，教會同工也在兩難之間要在教會的服事與個人的需要上作一取捨，這是生活方面的挑戰。另外在思想層面，世俗潮流也通過大眾傳媒或出版物影響著百姓的價值觀，受後現代思潮影響的通俗文化中的「性開放」觀念，直接破壞上帝設定的道德規範，最終將弱化社會結構；儒家思想的復興，以人本主義替代信仰作為道德精神力量，如丁光訓的三自神學以教會與社會相適應淡化救贖真理，也有部分以「基督宗教」為名的論述中傳達與真理背道而馳的訊息。

至於異端的興起，除了信仰層次的問題以外，還牽涉文化水平、心理因素、社會環境等，其發展的潛力又跟組織管理有密切關係，不過主要是缺乏整全的真理造就，有靈意解經的習慣、民間信仰的觀念、系統化的傾向、並經外有經的錯謬，在大環境不太允許教會間自由交流的情況下，使得錯誤的偏激思想容易產生，⁷¹在諸多的異端組織中以「東方閃電」（已經在海外發展，稱為“Morning Star”或「晨星教會」）的破壞最為嚴重，⁷²其目標是要從家庭教會中拉羊，對於傳道人更使用卑劣手段達成拉攏或控制的目的。⁷³異端的發展與近年的新興宗教風氣也有關係，也許我們可以看到在共同的社會環境中，人們在社會高度控制的壓力下，加上物質豐富但心靈空虛的狀況，假如找不到出路，就自然會成為「新鮮謬論」吸引的對象。有效解決應該是適度減輕社會壓力，也讓人民有真正的信仰自由，使正統信仰成為提昇國人精神生活的幫助。

中國教會的第三個挑戰是宗派主義的再現，外國教會都希望在中國恢復過去的宗派關係，有的甚至以提供經濟援助的方式嘗試把家庭教會納入其管理範圍，這樣容易造成教會分裂，加添地區教會之間本來就存在的山頭主義的複雜性，另宗派主義引伸的某些教派神學爭論也未必對於中國教會有實質益處。⁷⁴無論是家

⁷⁰ 另參趙天恩〈迎向二十一世紀中國宣教的挑戰〉《中國與福音》第32期（1999.9-10）頁2-8。

⁷¹ 中國異端產生的分析，參拙文李錦綸〈誤入歧途的「肉身成道」〉《真理異端真偽辨》頁75-91。

⁷² 陳韻珊〈拜女基督的「東方閃電」〉同上，頁93-106。

⁷³ 參〈揭露披著基督教外衣的東方閃電〉同上，頁231-244；另參〈一位脫離「東方閃電」弟兄的見證〉同上，頁245-254。

⁷⁴ 當前中國教會的四個最關切的神學議題為「一次得救論」、「三元人觀」、「末世觀」、「靈恩觀」，這些都容易使教會產生分裂。關於第一個题目的討論，見《中國與福音季刊》第一卷，第三期（2001.7-9），該期主題為「保守與堅信」。

庭教會或三自教會都不願意在後宗派時代再受國外宗派的管理，我們承認西方教會宗派的產生有歷史淵源，在國外存在是自然的但不等於需要移植到中國來；在神學上教會也需要跳出宗派歷史神學的框架來面對當今的議題，尤其是對於中國教會而言，雖然宗派神學有重要的參考意義，但必須有本身的神學建設以作現代的回應。相反，我們在樂見教會合一的同時，也得接受中國本土教會發展產生的系統有歷史的正當性，當然並非鼓勵彼此的對立態度，而是在基督裡促進屬靈相交與共同履行宣教使命而來的合一。

6.6 神學路線的探索

中國教會的未來需要有神學建設與文化建設，當中有兩個重要議題：一是提出福音醫治創傷的能力，一是提出以基督給予的信心看世界。在神學建設上

1. 以「三一神論」為開展位格關係的基礎，
2. 以「聖經啟示」為信仰內容不移的根基，
3. 以「道成肉身」見證基督信仰的歷史性，
4. 以「基督為主」確立基督在教會優先性，
5. 以「拒絕罪惡」為保守自身的聖潔無偽，
6. 以「靠恩得救」確認信主為蒙救贖之法，
7. 以「託管大地」為人類領受的共同責任，
8. 以「聖徒相通」為教會屬靈團契的根據，
9. 以「聖靈大能」為擴展上帝國度的動力，
10. 以「基道再來」為信徒最終得勝的盼望。

在中國走向世界的時候教會如何成為中國的幫助？在動蕩多變的環境中如何提供心靈深處安定的力量？基督信仰所隱藏的豐富屬靈資源仍然有待開發，可以成為中國人民的祝福！

問題討論

1. 中國教會面對甚麼文化處境？
2. 儒家思想在明日的中國應有的定位是甚麼？
3. 「文革」對今日的中國人心靈有何影響？訪問六位你認識的人（65歲以上、45-55歲、25歲以下各兩位）。訪問內容包括：受訪者的「文革」經歷或印象、對他個人的心理影響、他對「文革」影響現今人際關係的觀察。寫4000字的訪問摘要及分析報告。
4. 甚麼是「後現代」？從網上找相關資料。

5. 中國國際化對教會有何衝擊？如何對應？
6. 「信經」是甚麼？對中國教會的神學建設有甚麼意義？
7. 有那些信仰核心內容是中國的神學必須堅守的？
8. 「三一論」對中國神學有何關係？其應有的定位是甚麼？
9. 在未來中國教會發展，家庭教會、基層三自、信主的文化基督徒之間應否有互動？是何種的互動？（小組討論）
10. 為何宣教與神學相關？可否以中國教會歷史為證？並未來中國教會的神學發展路向理應如何？

第六章附錄

中國家庭教會信仰告白⁷⁵

引言

1998年11月，中國家庭教會的幾位主要領袖在華北某地相聚，一起禱告、查經，共同起草信仰告白，以便達成中國家庭教會內部對彼此信仰內涵的共識與標準。有四個重要的理由使我們做了這個關鍵性的決定，一、爲了達成中國家庭教會內部有一個共同的信仰標準，二、爲了讓海內外基督教兄弟教會與我們有一個建立合一團契的基礎，三、爲了讓政府和民眾了解我們信仰的立場，四、爲了顯明我們與異端和邪教的區別。這份歷史性的文件內容如下：

一、聖經論

- 我們相信聖經六十六卷都是神所默示的，是神藉著聖靈感動眾先知和使徒所寫的。聖經是全備無誤的真理，具有至高的權威，不容任何人以任何方式加以篡改。
- 聖經清楚地陳述神對人類的救贖計劃；聖經是我們信仰生活與事奉的最高準則。我們反對任何否認聖經的論調；反對聖經過時論；反對聖經有誤論，或只選擇相信部分書卷的做法。我們強調解釋聖經應按其歷史背景和整體聖經的教訓；解讀聖經應求聖靈的引導，遵循以經解經的原則，上下連貫，不能斷章取義。解讀聖經應參考歷代教會留下的純正信仰的傳統；我們反對按私意解經和主觀的靈意解經。

二、三一神論

- 我們相信獨一的真神，自有、永有、三位一體的上帝，即聖父、聖子、聖靈。聖父、聖子、聖靈其本質相同，同尊同榮，位格有別，救贖功用上有別：聖父籌劃救恩，聖子成全救恩，聖靈實施救恩。但是，聖父、聖子、聖靈之間不可分割，三者合而爲一，聖子顯明聖父、聖靈顯明聖子，聖父、聖子、聖靈同受敬拜讚美。我們是藉著聖靈，奉聖子的名，向聖父祈禱。
- 我們相信上帝創造宇宙萬有，按著祂的形象創造人。上帝藉著掌管並托住萬有，是人類歷史的主宰。全能的上帝是公義的、聖潔的、信實的、慈愛的上帝。祂無所不知、無所不在、無所不能。祂在整個人類歷史中都彰顯祂的主權。聖子、聖靈是永恆的：聖子永遠爲父所生，不是被造的；聖靈由聖父、聖子所差。
- 上帝是靈，無形、無像，基督徒當用心靈和誠實敬拜祂。除三一真神以外，基督徒別無敬拜的對象。我們否認三位一體的錯誤解釋，例如：一體三形態論（水、冰、氣之解說）；一體三身分論（太陽、光、熱之說；兒子、丈夫、父親論）。

三、基督論

- 我們相信耶穌基督是上帝的獨生子，道成肉身來到世上。在完全的人性裡受試探卻無罪。祂自願被釘死在十字架上，流出寶血救贖信祂的人脫離罪惡與死亡。祂從死裡復活、升天、坐在父上帝的右邊，又從天父那裡領受聖靈，並將聖靈賜給相信祂的人。在末日基督要第二次

⁷⁵ 註釋版見〈中國家庭教會宣言〉《中國與福音》第28期（1999年1-2月）頁2-12；或網路版<http://www.cmi.org.tw/chi/zyf/ppast/belief1.htm>。

降臨，審判世界。

- 基督徒得到神兒子的名分，但仍然是人，不會變成神。
- 無人知道基督再來的具體日期，但我們堅信基督必再來，我們可以知道他再來前的一些徵兆。
- 我們反對基督已經第二次重返肉身之說，我們反對任何人自稱為基督，若有聲稱基督已經二次降世者，皆為異端。

四、救贖論

- 任何人只要認罪悔改，相信耶穌是上帝的兒子，為我們的罪死在十字架上，第三天從死裡復活，使我們罪得赦免，並領受神所應許的聖靈，就必重生得救。我們得救是本乎恩，也因著信；我們是因信稱義，因信領受聖靈，因信得神兒子的名分。
- 我們相信神在耶穌基督裡保守祂的兒女到底，而信徒也應堅信真道到底。
- 我們相信領受聖靈就是得救的憑據，並且神的靈與我們的心同證我們是神的兒子。
- 我們反對以任何特點的現象，或個人經歷作為眾人得救的確據。我們反對得救後賴恩犯罪論，反對多次得救論，也反對靠律法得救論。

五、聖靈論

- 聖靈是三位一體真神的第三位，他是神的靈，基督的靈、真理的靈、聖潔的靈。
- 聖靈光照人知罪悔改，認識真理，使人相信基督而重生得救。聖靈引導信徒進入、明白真理，順服基督，結出豐盛生命的果子，聖靈賜給信徒多種能力，以神蹟奇事見證神大能的作為。聖靈參透萬事。
- 神在基督裡將聖靈的各種恩賜賜給教會，以彰顯基督的榮耀。基督徒因信和渴慕，可以經歷聖靈的澆灌和充滿。
- 我們否認使徒時代後神蹟奇事及聖靈恩賜中止論。
- 我們不禁止說方言也不勉強人說方言，或強調說方言是得救的憑據。
- 我們否定關於聖靈僅為一種感動力而非有位格的神的觀點。

六、教會論

- 教會是由神在耶穌基督裡召來的人所組成的。
- 基督是教會的頭，教會是基督的身體，是神的家，以真理為柱石和根基。
- 教會有其地方性和普世性，包括現時在全世界各地信仰純正的教會和歷代聖徒組成的教會。
- 教會的行政應按聖經的原則運作，其屬靈工作不受世俗的權勢的支配和轄制。但在法律層面上則順服憲法。
- 在教會內弟兄姐妹互為肢體，各盡其職，連於元首基督，在愛中建立自己。普世教會應在聖靈裡，在真道上同歸於一，在基督裡合而為一。
- 教會的使命是傳揚福音，教導、牧養信徒，栽培、差傳、駁異扶正，維護真道。基督徒奉主名聚會不受人數或場所的限制。人人祭司，人人有傳福音到地極的權利和義務。
- 我們反對教會與政治聯合或政教滲雜。
- 我們反對教會依靠國內外的政治勢力發展。
- 我們反對教會參與一切破壞民族團結以及國家統一的活動。

七、末世論

- 我們相信基督會再來，得救的人身體也將復活。主耶穌再來的日子除天父之外，無人能知。

基督再來之日，將以大能、榮耀與眾天使駕天上的雲一同駕臨。天使將要吹響號筒，在主裡睡的人要先復活，重生得救的基督徒活著的身體改變，一起被提到空中與主相遇，得到榮耀的身體。

- 聖徒和基督一同作王一千年，在這一千年裡，撒旦將被扔到無底坑裡。那一千年結束後，撒旦要暫時被釋放，迷惑列國，直到撒旦被扔到硫磺火湖裡。然後，基督要坐在寶座上審判萬國萬族萬民，所有的人要從死裡復活，他們要站在審判台前受審。凡名字沒有記在生命冊上的人，他們就被扔到火湖裡，天地要被火焚燒，死和陰間也被扔到火湖之中。
- 那些名字記在生命冊的人將進入新耶路撒冷永遠與神同在。我們相信信徒在等候主再來時，應當常常竭力多做主工，傳講生命之道，在世為主發光，在言語、行爲、信心、愛心、聖潔上結出豐盛的果實。凡如此行者會得到各種賞賜。
- 關於災前、災中、災後被提的解釋，我們承認各教派有不同的看法，不能絕對化。基督徒的本分是警醒、預備，迎接主的再來。

結語

感謝、讚美全能的天父引導我們草擬這分信仰告白。願聖靈感動更多的基督教會弟兄姐妹接納、認同並在教會聚會中宣讀這分信仰告白，堅固弟兄姐妹的信心，抵制異端邪教，共同迎接教會的大復興。

願主賜福中國家庭教會在基督裡合一。

願主賜福中國、中華民族及全中國教會。

願頌讚、榮耀全歸三一真神，阿門。

中華福音團契代表 申義平

中國阜陽教會代表 鄭獻起

一九九八年十一月廿六日

中國方城教會母會代表 張榮亮

中國其他家庭教會代表之一 王君侶

三一神論 與啓示篇

李錦綸老師

第七章

三一神論的聖經根據

摘要：三一神論把基督信仰從其他神觀分別出來，在一神格內隱含了三神性位格，有共同存有基礎和統一的意志，並彰顯合一的名。聖經的一神觀排除了偶像崇拜的行為，但允許了內在非單一位格的可能性，表達了聖父、聖子、聖靈的神性，又在三而一的關係中說明各自獨特的位格。聖父是一切的源頭與基礎；聖子是父所生，並作為聖父與被造界之間的橋樑；聖靈是從父通過子而出的執行者，透過聖子提供的管道落實聖父的旨意。

關鍵詞：三而一公式、合而為一、和子論

7.1 「三一神論」說明基督信仰特質

從世界潮流的跡象顯示，二十一世紀是「宗教的世紀」，爭論的熱點不再是無神論與有神論，而是敬拜對象的問題，而「三一神論」是基督信仰的基礎，從根本上與其他宗教分別開來。

7.1.1 有別於民間或自然宗教的神觀

「三一上帝」不是自然宗教或民間宗教的神，民間宗教的偶像崇拜正是費爾巴哈所批判的：人以自己的形象造神。人做不到的事或所以為重要的價值，把它賦予在偶像身上。在自然宗教中則以自然現象或自然物為敬拜對象，如列寧所說，是出於人對自然界力量的恐懼所至。民間宗教或自然宗教雖然注意到人與敬拜對象的「關係」議題，但卻是「下而上」的價值投射，所敬拜的「神」是虛無的。

7.1.2 有別於哲學家推理產生的神觀

「三一神論」也同時把基督信仰的上帝與哲學家抽象觀念中的神分別出來。

在柏拉圖的「最高存有」或亞里士多德的「不動的原動者」都是在推理過程中的「哲學餘項」(philosophical residue)，用以解釋在無窮的回溯中的最終本體；康德的「道德論證」中的「神」雖然並非本體論層次的論述議題，但也是人類社會的道德中的一種「最終價值的假設」。這些論述無疑指向神存在的合理性，能夠對自然神學(Natural Theology)產生貢獻，不過卻未能解答說明「神是誰」的問題。哲學家的推論仍然是「下而上」的推理進路，從人的思維出發推論「本體」議題，但是抽象的「神」與人沒有直接關係。

7.1.3 有別於回教的一神觀

基督信仰與回教所敬奉的都是獨一真神，不過對敬拜對象的瞭解有著基本的差異，回教的真主遠超萬有，有全備知識與能力，是按己意行大事的神，雖然真主有憐憫，但其遠遠超越於人的印象使人難以親近，真主公義的形象有點顯得冰冷，按照正統的回教信仰，出了接受穆罕默德的教導，人是無法瞭解真主的。¹如此隔閡的一神觀恐怕帶給人不是安慰，乃是恐懼，不是福音，乃是驚嚇；換言之，回教信仰缺少了真正的救贖！

7.2 聖經的見證

「三一神論」的依據是基於對「一神觀」(monotheism)與「三神性位格」(three divine persons)的同時肯定，雖然前者在舊約較為突出，而後者在新約才顯得清楚，但從漸進啓示瞭解，舊約的一神觀中其實隱含著新約的「三神性位格」，而在新約的「三神性位格」又歸併到「一神的名下」。這牽涉對於聖經「一神觀」的特有意義，有別於一般的理解。

7.2.1 「一神觀」的特別意義

聖經中的「一神觀」具體表達於第一誡的一神敬拜觀念裏：「除了我以外，你不可有別的神」(出 20: 3)；另外在《申命記》再次提醒以色列民，他們所信仰的上帝是獨一的神：「以色列啊，你要聽！耶和華——我們神是獨一的主」(申 6: 4)。這兩處經文代表了以色列的一神信仰核心。從十誡中可以理解「一神敬拜」的原因，是在救贖進程中上帝與以色列的「立約關係」的要求，正如在婚約中妻子只能屬於一位丈夫，在以色列的經歷中，是耶和華把他們從埃及拯救出來，他們是理所當然歸屬耶和華的(出 20: 2)。與此同時，「一神敬拜」是要避免以色列民學習其他周圍的民族拜偶像的風氣，甚至把耶和華也變成偶像一樣來崇拜，而第二誡正是要防範將真神偶像化：「不可為自己雕刻偶像，也不可做甚

¹ Edward Sell, "God (Muslim)" in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, vol. 6 (Edinburgh: T & T Clark Ltd.), pp. 299-302.

麼形像仿佛上天、下地，和地底下、和水中的百物 …」(出 20: 4)。

聖經中的一神觀是「歷史的一神觀」，特別指信仰生活的「一神敬拜」而言，並未直接處理形而上的問題，也沒有事先排除「三一神觀」的可能性。這樣歷史性的一神觀是要達成「外指性括除」(*external exclusion*)目的，把所有不應包括在「立約關係」中的事情予以排除，但同時又留下「內指性多樣化內容」(*internal multiplicity*)讓後來漸次啓示過程中加以說明。因此，聖經的一神觀提供了以後討論三一神論的「許可性條件」(*admissibility condition*)，就是「三神性位格」一定得在「一神格」(*one Godhead*)的範圍中處理，避免任何一神性位格括除另外二神性位格而個別獨立存在的可能性。「一神格」的意思可以從以下三方面討論：三一神存有的基礎、三一神彰顯的名、三一神統一的意志；在當中產生人-神關係的議題，如敬拜對象的合一性，榮耀歸於對象的終極性，認識對象的向心性。

7.2.2 新約中「三神性位格」的表述

「三而一公式」(*Triadic Formula*) 在新約的出現表明了三神性位格並存的問題 (*that question*)，雖然「如何」處理 (*how question*) 三神性位格的合而為一問題仍有待解決。新約的三段經文列述如下：

《馬太福音》的施洗命令：「… 使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」(太 28: 19) (賜名順序：父、子、聖靈)

《哥林多後書》的祝福語：「願主耶穌基督的恩惠、上帝的慈愛、聖靈的感動，常與你們眾人同在！」(林後 13: 14) (得恩順序：子、父、聖靈)

《彼得前書》的書信上款語：「就是照父上帝的先見被揀選，藉著聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙他血所灑的人。」(彼前 1: 2) (成聖順序：父、聖靈、子)

除了上述經文外，在耶穌受洗的事件中，父、子、聖靈同時出現，當聖子從水裏上來時，天父宣告對子的喜悅，並聖靈降在子的頭上 (太 3: 16-17)，這都清楚顯示「三而一」的確實性。

聖父的神性位格：我們可以從比對《馬太福音》六章 26 節與 30 節的用詞，看到「父」與「上帝」相互交換使用的情況，說明「父」的神性位格。但是在這經文的背後隱含了更深的道理：為什麼耶穌以「父」指上帝？又為甚麼耶穌的父同時又是門徒的父？父的神性位格從舊約時代起就是猶太人的認知，以色列民比喻為

耶和華的兒子：「以色列是我的兒子，我的長子。」（出 4：22）耶和華上帝作為以色列的「父」的正當性是基於雙重關係：首先是救贖主的關係，其次是創造主的關係（申 32：6）。不過耶和華作為「父」的角色其實與其神性位格本質有關，祂的「父性」並非取決於外在關係，而是因為祂是「父性之本」，因此在所有「揀選」行動的主動性中也顯明了祂為父的本性：例如特別蒙愛的人（代上 28：6）、也包括了無依無靠的人（詩 68：5）。

耶和華的「父性本質」是建基於作為聖子的父的事實上，這是祂的父性的第一義。但耶和華在第二義上也是眾人的父，因眾人皆為上帝所創造的，不過對於救贖群體而言，「兒子的名份」有特別含義：因聖子耶穌的代贖，被拯救的人也會得著同為作父上帝愛子的身分，這在被造的人類中有特殊地位，正如舊約時代以色列在萬民中特作耶和華子民所預表的。

聖子的神性位格：若要從耶穌的自稱中確認他的神性，會發現一個耐人尋味的現象，他沒有直接以「上帝的兒子」自稱，最接近的只有當大祭司查問耶穌是否「上帝的兒子」的時候，他才承認（太 26：63-65），還有另外幾處經文記載當別人說他是上帝或神子的時候，他並沒有否認（約 19：7；20：28）。不過如果我們瞭解他平常自稱為「人子」是指舊約所盼望的末後要來的彌賽亞而言（但 7：13），那就可以明白耶穌是用暗示的方式表明自己的身份，讓人從他的言行來判斷他到底是誰（約 9：30-33，35-38），在該撒利亞的腓立比耶穌就曾經問門徒別人說「人說我人子是誰？」（太 16：13），又問他們自己的結論如何。當然，耶穌講論亞伯拉罕的時候，也語出驚人：「我實實在在的告訴你們，還沒有亞伯拉罕就有了我。」（約 8：58）表明了他自己降世前的先存性。除了耶穌所行的如叫生來瞎眼的得醫治、叫死人復活等破天荒的神跡，並所傳講的真理發出能改變生命的能力以外，他接受人的敬拜（路 5：8；參啓 5：11-14），赦免人的罪（太 25：31），在在都顯明神性位格的身份；他還宣告將來施行審判（太 25：31）與再來作王（太 24：30）都直接聯繫到他所自稱為「人子」實在是指向他就是那要來的「彌賽亞」的意涵（參但 7：13）。

《但以理書》七章 13 節所提的「一位像人子的」被領到「亙古常在者」面前，在此顯然有兩個分別的位格出現，在《約翰福音》一章 1-2 節就明顯提到「道」與「父」之間的關係狀況：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。」「道」與「上帝」為兩個主體，是永恆中彼此同在（*παρα*）的，而「道」卻是上帝但並非能視為與「上帝」為單一位格主體。這「道」作為「上帝」的獨生子將父表明出來，約翰特別說明是父懷裏的獨生子，表示有生命直接關連（約 1：14-18）。聖子的神性位格是真正代表父的神性位格因為都是同質的，《希伯來書》作者用了「上帝本體的真象」（*χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου*）（來 1：3）來講子所代表的是父的實際；保羅用「上帝的形象」（*μορφη θεου*）（腓 2：

6) 來說明代表父的子與被代表的父沒有本質的差別。耶穌說自己是「道路：真理的道路、生命的道路！」表明了聖子的角色，是引進聖父作為「真理」與「生命」本體的唯一「**通路**」(約 14: 6)。

聖靈的神性位格：聖靈的神性位格比較不容易找到直接理據的原因是因為聖靈的存在常常隱藏在上帝的行動中，因此耶穌對撒瑪利亞婦人說「上帝是靈(πνευμα ὁ θεος)，所以拜他的必須用心靈和誠實拜他。」(約 4: 24) 就有特別重要的意義，因為上帝不單是敬拜的對象，也意味上帝的靈是在敬拜中的促成屬靈團契的「**媒體**」(*Medium*)。從舊約到新約上帝的工作就是「上帝的靈」活動的結果(創 1: 2)，耶穌行異能也是靠「上帝的指頭」——聖靈——達成(路 11: 20)，所以聖靈是落實上帝工作的「**行動者**」(*Agent*)。新約時代「聖靈降臨」的事件使聖父與聖靈之間的關係得以進一步釐清，聖靈是「被父所差遣」的(約 14: 26)，因此在神性位格上兩者是彼此分別的，但是在本質上卻與父同質，因為是從父而出的(παρά του πατρος ἐκπορεύεται)(約 15: 26)，而且在身份認定(identity)上常與聖父(「上帝」)連為一體。

除此以外，正如可以在《馬太福音》找到「父」與「上帝」相互交換使用的情況，我們同樣在《使徒行傳》五章 3-4 節看到「聖靈」與「上帝」兩詞互換，這可以成為聖靈的神性位格的進一步引證，另外聖靈使人知罪(約 16: 8-11)，使人重生(約 3: 8)，並住在上帝的殿之內(林前 3: 16-17)等，都足以支持聖靈的神性與位格主體性。

7.2.3 舊約經文中「三合一」的提示

雖然三神性位格在新約才顯明，但舊約聖經也不無蹤跡可循，首先舊約用複數的「以羅卿」(*Elohim*) 來作為舊約對「上帝」普遍的稱呼值得注意，雖然複數詞形在希伯來文的使用中作為尊稱的解釋是最為合理的，²但在「語義」(*semantics*) 上不必因此完全排除在「統一所指對象」背後有「複數」觀念的可能性，在外部的統一中暗藏了內中的非單一性。這樣的理解起碼可以找到三段相關的舊約經文支持：

第一段：敘述上帝造人的過程

上帝(*Elohim*)說：「我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人，……。」(創 1: 26)

² 希伯來語法中複數名詞的用法參 Bruce K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), pp. 118-124.

動詞「說」為單數表明主詞「上帝」也同樣為單數，但是「我們要…」卻是複數。前者「上帝說」為外指性(external reference)的宣告行動，但後者是內指性(internal reference)的共同倡議行動(exhortative act)。

第二段：敘述巴別塔上帝使人變亂口音事件

耶和華說：「…我們下去，在那裏變亂他們的口音，使他們的言語彼此不通。」
(創 11：6-7)

與上同，「耶和華說」為單數，是外指性的使用，「我們下去…」是複數，是倡導行動的內指性使用。

第三段：耶和華向先知以賽亞顯現並給予差遣

我又聽見主的聲音說：「我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？」(賽 6：8)

「我…差遣」為行政動作，假設了最高層級為「總體代表」的指令，是屬於外指性意義；「…為我們去」在語義上有內指性意義。

從以上經文可以看出，上帝「外指的單一性」卻包含了「內指的複合性」，而在單一性中其實是以「一名」——耶和華的名或「以羅耶」——函蓋代表了總體。以聖父的名函蓋整體的情況可以證諸耶穌離世前為門徒向父的禱告，凡在父的名裏面的都得以合而為一(約 17：1-26)。

7.2.4 二神性位格之間的關係

要進一步理解「三合一」的上帝，我們必須分解各二位格間本質關聯與行政關係的內容。

聖父與聖子

本質關連上：因為子從父而生(約 1：14、18；1：1-2)，不單個別神性位格有「同等的生命」，同時也是分享著「同一生命」，是「生命共同體」的關係。在此，生命的合一就是三位一體的所謂「一體」的實際(being One in living unity is the defining reality of one Being)。個別神性位格的生命雖然基於神性位格層次，但是與合一生命之間有「投入和反哺」的互動關連，位格主體的生命與合一的生命不能分割而獨立。

行政關係上：子是受父所差遣（約 14：24），從父而出又歸回父那裏（約 16：28），在此有清楚歸屬的關係，父為本，而且為意志與權柄的根基。

聖父與聖靈

本質關連上：聖靈從父而出（*παρα του πατρος ἐκπορευεται*）（約 15：26），跟「與上帝同在」（面向上帝）（*προς τον θεον*）的「道」（約 1：1）一樣都是從父而來（*ἐξηλθον παρα του πατρος*）（約 16：28）。在這裏聖靈沒有凸出父與子間的面對面關係，但是有暗示其「本源主體與功能主體」間的密切關係，而其關係密切程度甚至與父子間的無異，只不過是意義有別，是事主與代理人（*power of attorney*）的行政關係，代理人有權柄落實一切事主定意實行的事務。其實聖父與聖靈之間的正當敘述是「上帝」與「上帝的靈」的關係。

行政關係上：聖靈是父所賜的（約 14：16），也是父所差遣的（約 14：26）。與聖子的情況類似，聖父是意志與權柄的根據與本源。

聖子與聖靈

本質關連上：聖子與聖靈在本體層次兩者都是本源於聖父，但是聖子與聖父的合一是因為聖靈的促成，而且聖靈是聖父賜給聖子的，使聖子分受聖父的同在（*presence*）。「同在」有別於「存在」，後者所指為本體問題，前者牽涉本體在特定範圍內所產生的直接效應。「我與父原為一」（約 10：30）是同在的合一，而非單一的存在，換言之，不是要把聖父與聖子的神性位格壓縮為一（*collapse into singular personhood*），而是子與父同在的合一（*παρα του πατρος*）；聖靈則是與父同在但又是從父「而出」（*παρα του πατρος ἐκπορευεται*），聖靈是父本體的「實質性延伸」的位格主體（*Holy Spirit is the person who is the Father's substantive extension*）³，聖子是父本體的「形格性（真象）延伸」的位格主體（*The Son is the person who is the Father's formal extension*）。「而出」（*ἐκπορευεται*）在原文的用法是暗示了隨著某一「道路」而出來，⁴而聖子就是父所提供的這道路（約 14：26）。故此，聖靈也理所當然的被稱為「耶穌的靈」（徒 16：7）。

行政關係上：雖然聖靈是聖父所賜的，但卻是耶穌所求父賜的〈約 14：16〉，是聖子的主動但非直接差遣

7.2.5 父、子、聖靈的關係

³ 選用 *substantive* 一詞（而非 *substantial* 一詞）目的在於表達聖父與聖靈有各自獨立位格；同理，「實質性延伸」有別於「實質延伸」，選用前者保留了位格獨立存在的可能性。

⁴ G. Ebel, “πορεύομαι” in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, ed. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 946.

雖然聖經說明聖子與聖靈的內在關係不明顯，但是可以通過平行類比（parallel analogy）的方法，從講聖子與門徒的情況透視說明聖父與聖子的情況（參約 10: 34-36），而在當中窺視聖靈與聖子的內在關係。不過就是這樣還不夠，仍然需要從聖靈的效益推論聖靈的同在，在《約翰福音》十四至十七章中，我們特別注意上帝所賜予子的「名」、「榮耀」、「平安」，而子又在離世的時候把這些給了門徒。門徒要得著是靠遵行子所領受的話（真理），正如子遵行了父的話一樣。以上三項均有互相平行，甚至可以有交叉重疊的含義（約 17: 11-12、22-23；14: 27）。

父所賜的名：由父所賜的名提供的保護能力，我們也許可以解讀父的名應該是基於父的存在而延伸的效應範圍，就是與父合而為一的同在的「界定範圍」（defining boundary），而就是在此範圍內聖靈實現其能力，聖子被賜予這名也自然在聖靈裏（約 17: 11-12），聖子同時也遵守的父的話（真理的道）就被保守在父的名中（約 15: 10）。但是藉著聖子父的名可以擴大其函蓋性，因此這「範圍的延伸性」取決於「道」（聖子）所提供的救贖網絡；門徒通過接受並遵行父的話領受父的名的保守，因為父比萬有都大（約 10: 29；17: 6-8）。

父所賜的榮耀：耶穌特別提到「未有世界以先」父所賜的榮耀，像是提醒與父在「原始狀態」中（pristine state）就合而為一（約 17: 5），榮耀內涵從上帝生命的本質中所彰顯的「聖潔與能力」，從一個角度來看榮耀好像就是上帝的「裸容」（God in nakedness），這榮耀的彰顯是聖靈所落實的工作。通過因著領受「道」而來的上帝的生命，這榮耀也傳遞給門徒在他們身上彰顯，就是他們得蒙父用真理使之成聖的意思（約 17: 17），因此不單是為耶穌時代的門徒，也為因門徒所傳承的真理而相信的人也同領受益處（約 17: 20-21）。如果父賜的名牽涉從父的本體延伸「同在的範圍」，那父賜的榮耀就涉及自太初至今「生命的傳承」，而父賜的平安就是上帝顯明得勝能力「同在的確據」。

父所賜的平安：耶穌所講的平安是「父同在愛裏合一的平安」，並且是「得勝世界的平安」（約 16: 32-33），這平安在聖子裏（我的平安），因此確知世界的王在他裏面毫無所有（約 14: 27、30），這是聖靈落實了聖父同在的結果，在聖靈裏父與子合而為一產生的確據。正如父與子的同在在聖靈裏產生得勝世界平安，子也把這真平安留下給門徒，就是要在聖靈裏與他們繼續同在，不把他們撇下為孤兒（約 14: 15-20、27），又安慰門徒可以放心因為聖子已經勝了世界（約 16: 33）。「愛」是父同在的具體內容：「我已將你的名指示他們，還要指示他們，使你愛我的愛在他們裏面，我也在他們裏面」（約 17: 26；參 22-23 節）。父的名除了界定範圍外，還有不同內涵深度，可以使愛加增。如上所述，愛也是人蒙父接納的因素（約 14: 20-21）。

從以上的論述中可以總結在談論聖子與聖靈的關係的時候，難以跳脫兩者與聖父的關係，另外在討論聖子與聖徒的關係中，又有助於說明聖父與聖子在聖靈裏的關係的細節。在「合而為一」的前提下，聖父是三一神的存在基礎，父的名提供了三一神為上帝的「界定範圍」，父的榮耀是三一神共享的「原始狀態」，父的平安來自三一神「愛的相交」，父與子互為對象（προς τον θεον），在聖靈裏落實。當通過聖子這些都得以延伸至信道的人身上。

聖靈落實父的旨意，傳達父的真理；同時傳達子的教導，成全子的工作；又因子聽從父因此父與子在意志上兩者一致，但是聖靈「通過子」的在時空中的「道成肉身」實行聖父救贖的旨意，包括給予聖子的「引導」、「加力」、及「延伸工作」（約 14: 26；15: 26；16: 13-14；14: 12）。另一方面，聖靈雖然並非出於聖子，但是卻因著「聖子的名」被父所差派。因此，從這個角度看聖靈也是從父「通過子」而出，也是「為著子」的緣故而來，叫門徒可以與子永遠同在。

「但是保惠師，就是父**因我的名**所要差來的聖靈，他要將一切的事指教你們，並且要叫你們想起我對你們所說的一切話。」（約 14: 26）

「**我要求父**，父就另外賜給你們一位保惠師，叫他永遠與你們同在… 因為我活著，你們也要活著」（約 14: 16、19）。

在救贖過程中是如此，在創造過程也是如此：

「萬物是藉著他（道）造的；凡被造的沒有一樣不是**藉著他**造的。」（約 1: 3）

「因為萬有都是靠他（愛子）造的，無論是天上的，地上的 …；一概都是**藉著他**造的，又是**為他**造的。」（西 1: 16）

聖靈的工作是通過子提供的管道或按著其理而達成（means），也是「為子」而達成（父與子互為對象相關），這關乎聖靈工作的目的（teleology）。上帝的「名」、「榮耀」、「平安」都直接指涉上帝的聖靈，⁵不單在新約《約翰福音》如是，也可以在舊約《出埃及記》耶和華向摩西顯現的事件得以獲得佐證，上帝的顯現以上帝的「名」、「榮耀」、「恩慈」⁶作為「上帝本身」的「實質代用詞」使用（出 33: 19、22）。

⁵ 「天上榮耀歸與神，地上平安歸於祂所喜悅的人」：「榮耀」與「平安」是神臨在時屬於神與屬於人的效益。

⁶ 神的「恩慈」落實在人身上就是「平安」。

如果聖父是本源的位格主體 (Father is the Person-Origin)，聖子是父的形格性延伸的位格主體，其神性位格特質就是「父的形格」(Son is the Person-Form)，聖靈便是父實質性延伸的位格主體，其神性位格特質是「父的實質媒體」(Holy Spirit is the Person-Medium)，是通過子的形格(子的名)落實其工作，就是在救贖中聖子耶穌基督所成就的救贖管道，並在創造中被造界秩序背後的理性基礎 (supra-rational ground)。因此，《尼西亞信經》西方教會版本的「和子」(filioque) 一詞也許應該更改為「藉子」(et per filium)。聖子成爲上帝與人之間「唯一的管道」，因爲神性與人性在同一「位格」中合一 (hypostatic union)，聖子是聖父的真象，人也是按照上帝的形象而造 (亞當也稱爲上帝的兒子；路 3: 38)，在此聖子與人就有了「位格」的共通性。聖子的位格特質作爲聖父的真象就成了一道上帝與人之間的橋樑。耶穌基督升上高天，擄掠仇敵 (弗 4: 8、11)，不過是聖靈「隨己意」把恩賜賞賜給人 (林前 12: 11)，是通過子的管道，在「處境中」自主性達成父的旨意。在祝福的時候，是靠耶穌基督恩惠 (合理性的管道)，因著父的慈愛 (最終的原因)，就有聖靈的感動 (處境中的效益) (林後 13: 14)。聖靈主動促成聖徒在基督裏與聖父愛的相交，如果聖子把神性與人性結合於同一位格裏使得上帝與人有合一的管道，那聖靈作爲「位格媒體」是促成位格主體間的「意志再定向」(volition re-orientation)，⁷使在相交中的位格主體在以聖父爲最終的愛慕對象前提下「彼此相向」(intending toward one another in view of the Father as the Ultimate Object of love)，促成彼此相向就是在相交中產生的連結力量。改變位格主體的意志只有同是位格主體的聖靈才能達成，因爲在此聖靈的「感動」假設了位格與位格間的「感染與說服」(persuasion) 的行動。

問題討論

1. 比較基督信仰與回教神觀的異同。
2. 聖經的一神觀如何容納超於單一位格的可能性？
3. 試引述聖經經文建立三一神論。
4. 從《約翰福音》14-17 章討論神格內互爲內在的意義。
5. 從《加拉太書》4: 6 論父、子、聖靈的關係。
6. 在《使徒行傳》16: 7 聖靈稱謂基督的靈有何涵義？
7. 總結父、子、聖靈的各自的位格特質。

⁷ 人知罪後悔改故此不單是聖靈的光照，更是把人的意志歸回向神，在此聖靈作用領域包括人爲「自己」的罪悔改，仰望「基督」成義的救恩、以「撒旦」的受審判爲警戒 (約 16: 8-11)。

第八章

三一神論的歷史發展

摘要：雖然使徒傳統中有「三而一」的觀念，但其中的內在關係有待發展，最終的議題是如何在三位格與一神格之間的張力中保持平衡，其歷史可以尼西亞會議作分水嶺，前尼西亞時期至俄利根為止三一論已具雛形，肯定了三位格的永恆實質，但在位格關係中有濃厚的等級觀念，後尼西亞時期以東方教會的加帕多家教父和西方教會的奧古斯丁貢獻為主，以「互為內在」的架構解釋三與一的結合，前者重點在於三位格的特質，後者重視解釋一體的實在性，這結論主導了自中世紀至近代在三一論的思想。

關鍵詞：程序性三一論、神格唯一論、互為內在（互環內進）

8.1 使徒傳統中的「三而一」觀念

三一神論的主要問題是如何保持「三」與「一」之間張力的平衡，如何能夠肯定兩者的真實性，不至於掉進「三神論」（tri-theism）或「神格唯一論」（Monarchianism）的錯謬中。在初代教會的討論中，重點放在聖父與聖子的關係上，聖靈的位格問題要較晚才得到釐清。不過就是在使徒時代，其實「三而一」（Triadic Insistence）的觀念已經存在，最明顯的就是《馬太福音》是施洗公式：「奉父、子、聖靈的名給他們施洗」（28：19）。以「父」、「子」、「聖靈」的名施洗從此就成為正統教會的作法，第二世紀的護教士游士丁及教父愛任紐都有這樣的認知。後從羅馬教會使用的洗禮認信文中也同列關於「父」、「子」、「聖靈」三者的特性，成為後來廣為流傳的《使徒信經》的原始內容。⁸對「三而一」的實質與關係的較具體探討始於二世紀的護教士。

8.2 前尼西亞時期⁹

⁸ Henry Bettenson, ed. *Documents of the Christian Church*, 2nd ed. (London, etc.: Oxford, 1967), 23-24.

⁹ 初代教會的三一論討論主要參考 J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 3rd ed. (London: A&B

8.2.1 從「洛各斯」教義到「程序性三一論」

游士丁（約 100-165）提出「洛各斯」（希臘文 *λογος* 就是「道」的意思）在永恆中與神同在，在創世以先從神（父）生出，有別於其他被造界中的被造物；「道」作為理性的基礎有彰顯的能力，可以顯明隱藏中的父。游士丁與他以後的護教士們其實對於「父」與「道」之間的關係都有一致的看法，就是「父」對他們而言是指一神論中萬有所本的「一神格」（*Godhead*），另外「子」的生出有特定的目的，是爲了創造世界的緣故。雖然在護教士的時代的認知中第二神性位格並不明顯，但是已經提示與「父」有別的觀念。在此，護教士們爲要致力維護一神觀，只有在「一神格」的範圍內才有討論神格內的分別性的可能。

里昂主教愛任紐（影響年份：約 175-195）是第二世紀末的神學家，繼承護教士們的觀念，認爲神是一位而在施行創造與救贖的時候呈現爲三，子與聖靈是神的延伸。愛任紐因爲子從父而生的緣故肯定了子必定是神，雖然沒有提到聖靈是神，但因聖靈是神的靈其神性也應該是不容置疑的。至此，愛任紐勝過前人，比較明確提出一種從上帝在歷史實行計劃時所呈現的「三一觀」，可以稱爲「程序性三一論」（*Economic Trinitarianism*），雖然未如尼西亞會議後的教父們那樣清楚表明三個對等位格的思想，但愛任紐並非否定在神格內有三而一的生命永恆的相交。

「位格」（*προσωπον* 或 *persona*）這辭彙要到北非特土良（約 160-220）才開始提出，他的思想與差不多同期在羅馬的希坡律陀（*Hippolytus*，逝 235）相近，他們同屬西方教會，繼承了護教士和愛任紐的一神觀立場，認爲在創世以先只有上帝獨存，在祂以外沒有別的；不過特土良認爲就是在上帝的獨存中也有祂的「理」與祂同在，是第二「位格」的「道」，在上帝創世的時候生成聖子；聖靈則是子的代表，「從父藉子而出」（*a patre per filium*），是除了父和子以外的第三位。雖然特土良使用「位格」一詞，進一步表達了神格中內含「另位性」（*otherness*），但是仍然以上帝爲「一體」的觀念作為理解的基礎，因此「位格」是一體的上帝的不同「面相」，聖子還只是被看成聖父的延伸，「位格」對於特土良或希坡律陀而言尙未有作為獨立主體的觀念。這重視「一體」的觀點繼續成爲以後西方教會解釋三一論的特色。

8.2.2 「神格唯一論」的偏差

Black, 1965), pp. 83-137; 252-279; 中譯本：凱利，《早期基督教教義》（台北：中華福音神學院，1984）。另參林榮洪，《基督教神學發展史》，第一卷：初期教會（香港：中國神學研究院，1990），頁 105-143。

「神格唯一論」包括了「動態神格唯一論」(Dynamic Monarchianism)與「形態神格唯一論」(Modalistic Monarchianism)兩種不同歷史由來的謬論，但是觀念上都是要指出上帝只有一位格。第一種論點實際上等同基督論中的「嗣子論」(Adoptionism)，是少數非猶太信徒中提出的，認為耶穌只是一個人，在受洗禮後聖靈充滿他以致有能力行各樣神跡（有部分的人承認在耶穌復活以後變成神性）；後來撒摩撒他的保羅（Paul of Samosata）更表示所謂「聖子」只是給予耶穌這個人的名字，「聖靈」則是表達上帝內含於使徒中的恩典的稱呼。第二種論調又稱為「形態論」，是對於發展「洛各斯」教義過程漸漸突顯獨立「位格」的一種普遍的反對聲音，目的是要捍衛上帝的獨一性與基督的神性，因此認為「聖父」是等同「基督」，這樣就只有一位神，而基督如同聖父都是同一位神，在基督受難時也就是聖父受苦，所以此論述又稱作「聖父受苦論」(Patripassianism)。把簡單的「形態神格唯一論」觀念系統化的人物是撒伯流（Sabellius），所以又叫「撒伯流主義」。

「動態神格唯一論」假設了只有位格層次才是實際的，而又只有聖父的位格是真實的，至於聖子與聖靈都只是神的永能或特質而已，並沒有位格可言，因此，雖然可以接受耶穌的真實位格，但卻不能把他納入神格之中，耶穌只是充滿神能力的「人」，與神是在意志與愛的合一而已。「形態論」雖然假設了位格層次與位格背後的深層實際，但是認為在神深層的單一實質中，不同的位格其實是同一位神的不同形態的呈現而已，去除了上面特土良所提的「位格」觀念中基本的「另位性」。因此，「神格唯一論」的問題就在於把神格中的「位格」完全空洞化，雖然好像以邏輯的推理維護了上帝一體的教導，但是所講的並非聖經啟示中的上帝。

8.2.3 羅馬教會對一體論的偏向

「形態論」思想之普及也深入西方教會大本營羅馬教會，其中兩位主教哲斐理努（Zephyrinus，任期 198-217）和加里斯都（Callistus，任期 217-222）都受其影響，不過羅馬教會的神學也慢慢吸收了特土良的教導，羅馬教會的神學家諾窪天（Novatian）約在 250 年表示聖父是獨一的神格，是萬有之本，但從祂而出的聖子就是「道」，是按照祂自己的意旨所生的。在此，值得注意的是聖子的生出是在創世之先，換言之，聖父與聖子是「永恆的父子關係」，比特土良所提聖子在上帝創世的時候而生的「程序性父子關係」更進一步；另一方面要注意的是提出聖父與聖子的存有是相通的（*communio substantiae*），意思是聖子因著被生而分受聖父的神格，為維護上帝的獨一神性，諾窪天特別提出聖子神性並非獨立於聖父而有，都定必歸屬於聖父。諾窪天對聖靈沒有深入討論，也沒有說明其位格性的問題，只是說是在先知、使徒、教會當中的能力，作感動與聖化的工作。

8.2.4 亞歷山大學派對三位分等觀念的偏向

東方教會在三一論的討論中，必須提到亞歷山大教理學院的兩位人物革利免（影響年份 200）與俄利根（約 185-254），他們的思想受著當時流行的「中期柏拉圖主義」影響。革利免認定上帝是那位超越者，是人所不能直接認識的，除非通過祂的「道」或「兒子」，與祂不能分離的真象表明出來；「道」是統一又是多元的理性，是聖父的意念又同時推動著萬物的運作，是在永恆中從父生出，與父互為內在；聖靈是從「道」而出的，光照信徒，也是「道」在萬有運作及吸引人心回歸於上帝的能力。俄利根認為只有聖父上帝是「自存」的神（*αὐτοθεος*），因為祂不是被生而有的（*ingenerate*），祂創造了屬靈的活物成為領受祂的恩慈與能力的對象，但是在這「一」與「多」的兩造之間，作為上帝真象的兒子成為了中保，正可以解釋聖子對於聖父及對於世界的雙重關係，聖子在永恆中為聖父所生，其神性源於聖父，可以說是「次位神」（*δευτερος θεος*）；對聖靈的看法，俄利根則以啓示為根據，認為是從聖父藉著聖子而出，是所有因上帝而出的活物中最為尊貴的。

俄利根的主要貢獻在於肯定神格中的「位格」的實質是永恆的，有別於過去如特土良等只是程序性（*economic*）才發生的實質，俄利根用了希臘文的 *ὑποστασις* 來表達「位格」，意思就是有實質性的主體位格，¹⁰他認為「形態論」的錯謬就是沒有承認「位格」各自的實質，只以為是觀念上的區別而已。俄利根看聖父與聖子為兩個位格實體，但是在意志上合一，因此從某個角度是兩位神，但從另一個角度又是一神。因為俄氏堅信聖子是聖父所生而非被造的，所以在這前提下兩者不單是意志的合一，其實也是出於「一體」（*ὁμοουσιος*），¹¹他比喻聖子為聖父上帝所呼出的生氣，或祂所「流出」（*effluence*）¹²的榮耀，聖父是「獨存」的神，聖子卻是因為分受了聖父的神性而為神。至於聖靈，俄利根看為是從聖父上帝而出使人聖潔的「施恩之物」（*matter of graces*），是透過基督而施與眾人的，有個體實質的位格（*ὑφυστωσης*），其神性源於聖父也分受了聖子的特質。俄利根因借用了「中期柏拉圖主義」思想幫助釐清「位格」的實質性觀念，但同樣的影響也帶來不必要的濃厚「等級」觀念，在俄氏之後的神學發展中埋下「次位論」（*subordinationism*）的危機，就是以聖子為次等神的思想。無論如何俄利根對於「位格」實質的肯定是莫大的貢獻，也成為了東方教會日後在三一論的討論中的神學特色。

8.3 後尼西亞時期

¹⁰ *ὑποστασις* 和 *ουσια* 是同義詞，分別是斯多瓦學派及柏拉圖學派用來表達「實質」的用詞。見 Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 129.

¹¹ 按 Kelly 的說法，雖然無法絕對確定俄利根曾經用過 *ὁμοουσιος* 一詞，但是這肯定表達了俄氏的原意；同上，頁 130。

¹² 就是有流出實質的意思。

8.3.1 尼西亞會議與「同為一體」的解釋

尼西亞會議是初代教會神學成熟發展的分水嶺，在 325 年召開這大公會議的目的是要處理「亞流主義」(Arianism)，¹³這當時流行的異端在堅持上帝的獨存性的同時放棄了基督的神性，是在基督的「神人兩性」的教義上出了問題，但是尼西亞會議在討論基督論的過程中也曝露出東方及西方教會在一論議題上深層的分歧立場，就是談到聖子與聖父「同為一體」(*homoousios* 或 *ὁμοουσιος*) 的時候，到底是指「同有一個本體」還是指「有同樣的本質」？前者是西方教會的立場，看重上帝的一體的實際，後者是東方教會的普遍觀點，認定「位格」各自的實質性。尼西亞會議的結論雖然判定了「亞流主義」為異端，但是卻未能積極為三一論的內涵作進一步的釐清，結果是東、西方教會在不違反《尼西亞信經》的文字內容前提下允許「各自表述」的空間。¹⁴

在「同為一體」的解釋上，阿他拿修(Athanasius)與波提亞士的希拉流(Hilary of Poitiers)把東方教會中大部分贊同聖子與聖父是屬於「同類本質」(*homoiousion* 或 *ὁμοιουσιον*)¹⁵的人士拉攏回來，使他們原意接受《尼西亞信經》條文中聖子與聖父「同為一體」的說法。他們兩人的作法是開放解釋的空間，承認「同為一體」這用詞包含了肯定「位格」的各自實質性，但是必須接受實質的位格並非等同各自分開獨立存在的個體，否則就難免產生三神論的錯謬。¹⁶

8.3.2 論聖靈的神性位格

聖靈的地位雖然在《尼西亞信經》中與聖父和聖子並列，但是其神性位格要等到二、三十年後才開始被普遍確認。約於 348 年耶路撒冷的區利羅(Cyril of Jerusalem)在他的《教理講論》(*Catechetical Lectures*)中就提到聖靈屬於三一神，聖子是在與聖靈的聯合中分受聖父的神格，聖靈是使人得著神聖生命的那一位，是神性又不可言喻的，像聖子一樣遠超於受造之物又認識聖父的所有。聖靈與聖父、聖子的關係是聖父通過聖子傳達予聖靈，又藉著聖子與聖靈施與各樣恩典，聖靈是實質性的存在，與父、子永遠同在、同榮。阿他拿修在約 360 年要公開處理一群埃及信徒對於聖靈的錯誤理解，在這當中他首先表明了聖靈並非被造的而是屬於「三而一」的神格中的一位，是賜予生命與使人聖潔的；另外，由於「三而一」是永恆的實際，因此聖靈必定與聖父、聖子「同為一體」；最後，聖

¹³ 尼西亞會議是歸依基督信仰的羅馬皇帝康士坦丁召開的，相信在解決教義紛爭的背後也隱含了另一目的，為要通過平息教義紛爭而保持當時羅馬帝國的統一及社會穩定，康士坦丁本人對於神學議題並不熟習，因此他召開大公會議最終目的並非在於維護信仰的正確性。

¹⁴ 同上，頁 231-237。

¹⁵ 希臘文 *ὁμοιος* 是「同類」或「類似」的意思。

¹⁶ 同上，頁 252-255。

靈與聖子有特別密切的關係，正如聖子與聖父的關係密切一樣，聖子各樣的工作因聖靈而達成，聖靈也因聖子被賜予給人。聖靈的神性使人能夠與上帝聯合，分受上帝的生命，雖然阿他拿修肯定聖靈的神性，並且與父、子「同為一體」，但是仍然沒有直接稱呼聖靈為神，這反映了初代教會一直以來對於聖靈的地位未能確定的心理。

自從阿他拿修在 362 年亞歷山大會議提出接納聖靈並非被造，乃是與父、子「同為一體」之後，聖靈的地位就更加成為急需釐清的議題。加帕多家三教父在進一步的討論中提出了他們的貢獻，該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）在 375 年提出聖靈應當享有與聖父、聖子同等的榮耀，理由有三：聖經見證聖靈的偉大、尊貴與能力，並其廣大的作為；尤其是在救恩與使人成聖的事情上，聖靈與聖父和聖子的工作息息相關；聖靈與聖父和聖子的關係密切。女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）繼續了巴西流的觀點，鄭重三位格的「共同本質」，拿先素斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）因此則更直截了當的承認「聖靈是神」！不過在這裏跟著來的問題是如何分別聖子與聖靈的地位，巴西流提出聖子是由父而生，但是聖靈則是正如口中吹氣一樣從父而來，而聖靈的神性特質是聖父通過祂的獨生子傳達，拿先素斯的貴格利運用《約翰福音》十五章 26 節的「從父而出」表達同樣的意思，女撒的貴格利提出更為精確的描述，以聖靈是「從父而出，又受於聖子」，因此不能與子分離，在此表明了聖子在聖靈出於聖父的事實中的「中介」角色，基本上表達了日後東方教會的一貫立場：聖靈「從父藉子而出」的觀念。¹⁷在此，可以比較俄利根對聖靈的看法，雖然表達類似的意思，但加帕多家教父並沒有過去俄氏的強烈「等級」意識，原因是聖靈與聖父、聖子有「共同本質」的思想現在已經植根於三一論的討論中。

8.3.3 「互為內在」的三一上帝

加帕多家教父在三一論中的另一貢獻是在繼承阿他拿修的發展，再進一步提出在「神格內」的三位之間的關係架構是「互為內在」的架構（co-inherence）或後來稱之為「互環內進」（*perichoresis*）的觀念，巴色流談到聖父與聖子的關係的時候表示「父之所是全彰顯於子，又子之所有全屬於父」；反之，聖子全然住在聖父之內，又在聖子之內全然擁有聖父。這就是聖子的位格成為聖父的「真象」的本意，在一神格內三位分立。在解釋「三位」如何是「一」的時候，拿先素斯的貴格利則表示「三位」皆有同一本質，聖父是神格之本，子與聖靈兩位從父而出來，女撒的貴格利提出這表明聖父是「因」，分別產生兩個「果」，就是被生的「子」與被呼出的「聖靈」。

¹⁷ 這立場與西方教會所持的聖靈是從父和子「雙重呼出」（double procession）的思想相去不遠，差別在於後者沒有交待聖子的獨特地位。

加帕多家教父們又用「共相」(universal)解釋上帝「共為一體」和「實存」(particulars)解釋「三位分立」,如果用人的存在作比喻,就相當於在人類(共相)中有不同特質的個人(實存)存在一樣。巴色流認為三位格的特質是「父性」(πατρότης)、「子的位份」(υἱότης)與「聖化的大能」(ἀγιαστικής δυνάμεις),其他的加帕多家教父則定義為「元生的」(αγεννησία)、「受生的」(γεννησις)和「被呼出的」(ἐκπορευσις)。加帕多家教父認為神格的合一是因上帝在「作為」(ἐνεργεία)上的合一而來,在上帝的作為中,父、子、聖靈之間完全一致,女撒的貴格利因此看出上帝有別於人,眾人之所以分歧是意志不能一致,而上帝的三位格卻能夠產生完全合一的意志而成為一體,是一種「動能」貫通三位(one identical energy passes through all Three)。在此,加帕多家教父好像是推崇了三位格分立過於真正的合為一體的思想,但是我們需要注意關鍵在於他們看上帝的「本質」跟一般物質的「本質」有基本的差異,前者不能分割,後者會因不同個體而分開,換言之,他們從「數量合一」(numerical unity)觀念轉化為「本質合一」(unity of nature)觀念。

8.3.4 「一本質」的三一上帝

西方教會在三一論的討論自波提亞士的希拉流與阿他拿修共同提出「三位格」的分別性但又堅持同為一體的觀念之後,基本上要到奧古斯丁才再有重要發展,不過值得注意的是影響著奧氏思想的維多連奴(Victorinus),他受到普羅提納斯(Plotinus)的啟發,提出上帝是具體而又在活動中,神格內的三位是在永恆的互動中,父、子、聖靈三位的特性分別是「存有」(esse)、「活力」(vivere)與「悟性」(intelligere),聖父是沒有分殊性的神性本質,聖子是神格在表達於有限界(被造界)時所自限的形相,聖靈則在父、子間成為「連結」(copula),聖靈有異於聖子正如悟性之於生命活力,或所發出的聲音之於嘴巴。維多連奴對三一的動態性理解可以說也是「互為內在」或「互環內進」(circumincessio)¹⁸的觀念,而且似乎有一種從神格發出通過聖子持續「開展」也藉著聖靈不斷「回歸」的過程(status, progressio, regressio);另外,他認為上帝的三一觀最合適的類比莫過於作為上帝形象的人的「靈魂」,因為都在一體內同時關乎「存有」、「活力」與「悟性」。

奧古斯丁接受大公教會對三一論的立場,就是父、子、聖靈是獨立的位格,但是位格同質並且只有一體。過去的教父討論三一觀的時候都先從聖父開始,但奧氏卻從上帝的「一體」作為起點,他看重的是上帝「一本質」(one essence)的觀念,認為上帝就是其屬性的本質,而非一體上加上屬性。從上帝的本體角度看,三位都是同一本體,因此是名符其實的「三位一體」(Trinity),因此雖有三位,但是上帝的神性卻是單一的,而三位是「互為內在」,又在意志、行動上不

¹⁸ 拉丁文 *circumincessio* 與希臘文 *perichoresis* 是同樣意思。

能分開，完全一致，不過在彰顯上帝的外在作為上則按各位格特質而有所分別。關於三位間的內容，奧古斯丁並不滿意以「位」來形容神格內的「三」，恐怕會有誤會以為是像人一樣分開而獨立存在的三個體，他是從父、子、聖靈之間客觀的「實質關係」(subsistent relation)作定位，換言之各位格並非觀念而是客觀存在的實際，父是「生子」者，子是「受生」者，聖靈是「被父與子所賜予」眾人的。至於聖靈的特有角色，奧氏以為是聯合聖父與聖子的「同體連結」(consubstantial bond)，聖靈是屬於父，同時又屬於子，因此對奧古斯丁而言，聖靈從父及子「雙重呼出」是順理成章的結論，父把所有賜予子，包括賜聖靈的能力，在此奧氏也強調聖父仍然是最原始的源頭，聖子的能力是從父領受而來的。在三一論的討論中，奧古斯丁嘗試從人的內在活動尋找類比，用以解釋三一的關係，在幾次的嘗試中他認為最滿意的是以人的心思作比喻，人的心思包括記憶、認知與愛，皆是同等的因素，又出於同一生命，因此同為一體，不過奧氏明白類比的限制，其中最大的缺欠是不能真正表達「位格」間更深層的合一。

8.4 中世紀至近代的發展

自奧古斯丁以後中世紀的討論只是鞏固教父的觀點，其中西方教會的代表性人物阿奎拿(Thomas Aquinas, 1224-1274)將奧古斯丁所提示以三位格看作是「實質性關係」(subsisting relations)的觀念，把它發展成一種「三一形上學」，處理在一本體中如何可能有相異主體並存的問題；¹⁹至於對三一神的認識，阿奎拿從認知論的角度認為通過上帝給予人的恩典，人是可能明白上帝的。東方教會在中世紀的代表性人物帕拉瑪(Gregory Palamas, 1296-1359)則從本體論的角度提出上帝的「本質」(essence)與「元生動能」(uncreated energies)的分別，上帝的內在本質人無法窺見，而所謂「元生動能」則是在恩典中啓示與人的三神性位格。²⁰這樣看來，東、西方教會的進路雖然有別，但是都肯定了三一論的基調，到底神格內在關係與外展工作是否可以清楚分隔，或彼此間有基本的對應性？這問題要留待二十世紀才有深入的討論。

馬丁路德雖然知道中世紀對於三一論的神學討論，但他只願意從聖經啓示來肯定三位與一體並存的事實，又以初代教父的教導來解釋聖經的話，例如聖子為聖父永恆生出，又上帝外在的作為完全一致等。²¹加爾文同樣跟隨路德的路線走，以聖經而不是哲學推理為三一論的依據，但同時又維護了教會傳統中討論三

¹⁹ *St. Thomas Aquinas Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province, vol. 1 (Westminster, Christian Classics, 1981), pt. 1, qn. 28.

²⁰ Ralph Del Colle, "The Triune God," in *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, ed. C.E. Gunton (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 132-134; Boris Bobrinsky, *The Mystery of the Trinity: Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1999), pp. 289-290.

²¹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Philadelphia: Fortress, 1966), pp. 199-200.

一論所使用的特有辭彙。²²宗教改革時期雖然沒有提出創意性的教義，但是起碼傳承了普世教會的正統觀念，就是在一神格內有三位格並存而且有所分別。

在進入二十世紀之前，西方神學受著啓蒙運動的影響，康德的影響到處可見。有趣的是黑格爾在他的早年著作《基督教的精神及其命運》中提出應該從「動態」的生命體的角度瞭解三一的問題，²³不過後來所發展的哲學系統中的「三一」卻是爲了展述「動態」的正反合辯證過程，而不是發展三一神學；²⁴雖然如此，黑格爾似乎掌握到解讀三一論的關鍵要素。相反，被公認爲「現代神學」的鼻祖士萊馬赫卻在三一論的看法上有「形態論」的傾向，認爲「三位一體」的觀念頂多只是交待了在救贖程序中上帝對世界呈現的形式，不一定說明上帝本體的實際，在這「本體」與「現象」的分割中顯然看到康德的影子。²⁵

問題討論

1. 試論兩種神格唯一論的問題所在。
2. 比較「程序性三一論」與你今天對三一的瞭解。
3. 俄利根在三一論的貢獻是什麼？
4. 亞流主義與俄利根的三一觀有什麼關係？
5. 後尼西亞時期的三一論有那些重點發展？
6. 從加帕多家教父與奧古斯丁的角度討論「互爲內在」（「互環內進」）的意思。
7. 試述中世紀至十九世紀的三一觀。
8. 用自己的文字摘錄本章附錄重點。

²² François Wendel, *Calvin: The Origin and Development of His Religious Thought* (London: Collins, 1963), pp. 165-169.

²³ G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox, reprint edition (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania, 1971), pp. 260-261；中譯見黑格爾，《黑格爾早期神學著作》，賀麟譯（北京：商務印書館，1988），頁 356-357。

²⁴ Richard Kroner, "Introduction," in *ibid.*, pp. 18-19.

²⁵ Del Colle, "The Triune God," pp. 134-135；十九世紀的討論詳見 Claude Welch, *The Trinity in Contemporary Theology* (London: SCM, 1953), pts. 1-2.

第八章附錄

加帕多家教父的「位格」存有觀²⁶

The essential thing about a person lies precisely in his being a revelation of truth, not as “substance” or “nature” but as a “mode of existence.” This profound perception of the Cappadocian Fathers shows that true knowledge is not a knowledge of the essence or the nature of things, but of how they are connected within the communion-event. We saw above the theme of *ekstasis* was a key idea in the Greek patristic concept of truth, but in its application to the idea of “person” it needs to be completed by another theme, that of *hypostasis*. While *ekstasis* signifies that a person is a revelation of truth by the fact of being in communion, *hypostasis* signifies that in and through his communion a person affirms his own identity and his particularity; he “supports his own nature” (ὑποστάσις) in a particular and unique way. The person is the horizon within which the truth of existence is revealed, not as simple nature subject to individualization and recombination but as a unique image of the whole and the “catholicity” of a being.

關於位格者最基本的不在於彰顯其「本體」或「本質」，乃是其「存在的形態」。加帕多家教父在這方面的深度透視表明了真知識並非對事物的基礎本質的瞭解，而是他們如何在相交的事件中連結。前述討論中我們看到 *ekstasis* 的主題是希臘教父們對真理的認知的關鍵觀念，但當應用到「位格」時便需要另一主題 *hypostasis* 來補充。*ekstasis* 說明位格者在相交中顯明真理，*hypostasis* 則說明在他的相交中，也是透過這相交，位格者確立其身分與特質；可以說他是以特別而獨有的方式「支撐著他自身的〔存在〕本質」（ὑποστάσις）。位格者就是其「存在」這真理〔事實〕所彰顯的境域，他不是可分為個體或重新組合的簡單存在物，而是整體中的獨特主體，也同時是有「大公性」的存有個體。

²⁶ 選自 John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), p. 106，中譯由本人提供。Zizioulas 為當代東方教會神學家，在初代教會東方教父對三一論貢獻的討論上有特別建樹。

第九章

三一神論的神學意涵

摘要： 二十世紀神學從「關係」的角度發展三一論，過去西方神學受巴門尼德自圓的存有觀所影響，缺乏了發展關係理念所需要的開放性，但聖經以生命實質作為實際的根據，「生命共同體」的觀念更能說明三一位格相交的事實，也較能解釋生命中動態的永存性。

關鍵詞： 巴門尼德、生命共同體、位格

9.1 二十世紀討論的洞見²⁷

二十世紀是三一論的第二主要的發展階段，如果說初代教會的發展集中在三一的本質問題上，那二十世紀的討論焦點則是三一神的「關係議題」，包括三方面：神格內三位間的關係、三一神與世界的關係、三一的內在關係與跟外在世界關係間的對應性。在這些討論中都有一個共同特點，就是要嘗試跨越康德哲學設下本體與現象之間的鴻溝，要明白神格內的本相，並與人類世界的意涵。「過程神學」雖然提出上帝的關係性，但是由於懷特海的是二極的形上觀，在三一論的發展上幫助不大，是用外來的哲學系統架構神學的結果！²⁸重新提出三一論作為神學的重要議題的推手是二十世紀的神學巨人卡爾·巴特。

9.1.1 巴特：內含於啓示的三一觀

二十世紀對於三一神論的討論是從巴特（Karl Barth）開始，他的貢獻在於為以後的討論定調，認為三一論不是要協調一神論與三位格兩個看起來互不相干的觀念而外加的教義，而是「內在於上帝的啓示中」，可以通過對啓示的分析而明白的真理。一方面是從啓示本身的架構可以看出，就是上帝是「啓示者」、「啓示的事件」和「啓示的效果」，上帝這三種形態雖然不是真正代表三一神本身，但是卻為三一論點題；另一方面聖經中提到父、子、聖靈每位都有特定的角色，聖

²⁷ 本部分參考 Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine life* (Louisville: Westminster/ John Knox, 1993), pp. 81-145.

²⁸ 參 Peters, *God as Trinity*, pp. 114-122.

父是身為「創造者」的上帝、聖子是使人與上帝和好身為「復和者」的上帝，聖靈是使人得釋放身為「救贖者」的上帝。當然，巴特的所謂對啓示的「分析」(analysis)不可能完全脫離他自己對已知真理的「整合」(synthesis)，然而他提出三一論內在於啓示這觀念為後來打破「臨在性三一」(immanent trinity)與「程序性三一」(economic trinity)之間的隔閡立下了基礎，也就是把三一神的內在生命與外展工作兩方面連接起來。

9.1.2 翁高：三一內外關係的對應

在巴特的基礎上，翁高(Eberhard Jüngel)進一步提出三一神的內在生命的「關係性」與外顯於與世界的關係內外一致，就是他所謂的「關係的類比」(analogia relationis)，因此上帝並非自我隔絕的存在，乃於其內在生命中三位在動態關係中合一，就是通過「互環內進」的方式三位在各自保存其位格的情況下彼此合而為一。另外，從「關係的類比」看道成肉身，可以說耶穌基督之所以能夠進入人類歷史成為人是因為在神格內本來就是動態的，是「歷史性」的，通過救贖三一神與創造界也最終合而為一。

9.1.3 拉納：內外一致的三一

巴特的論點所暗示的「內外一致」的三一觀到了拉納(Karl Rahner)則明白表達出來，拉納的名言是：「程序性三一」就是「臨在性三一」，反之亦然。值得注意的是拉納特別看出上帝與世界的接觸並非通過總體的「一神格」，而是透過三位中「特定的一位」與我們產生相關的「特定關係」。因此並非三位中任何一位都可以成為肉身，只有為聖子的道才能；另又只有聖靈才使人成聖。這樣，上帝在自我彰顯的程序中所表達的正是與上帝內在生命一致的，而這一致性就是神格內各位格特質得以在救贖程序中保存不變。反言之，聖父、聖子、聖靈的角色不能互換，因此除了聖子以外，聖父或聖靈都不可能成為肉身。

9.1.4 莫特曼：向世界開放的三一神

莫特曼(Jürgen Moltmann)對三一論的討論選擇了加帕多家教父的路，從肯定神性的「三位格」出發，然後再處理三位如何成為一的問題，反對以物性的「一體」(ousia 和 substantia)觀念來思想上帝。從這個角度看，所謂「一」自然是通過動態的相互關係而成的，就是「互環內進」的「合一」，莫特曼稱之為「社會性的三一觀」(social doctrine of the Trinity)。²⁹莫特曼的另一貢獻是導出「開放

²⁹ 莫特曼的「社會性的三一觀」影響巴西解放神學家波夫(Leonardo Boff)，他以人類社會作為思考三一觀的工具，但未完全成功。Leonardo Boff, *Trinity and Society*, trans. P. Burns, Theology and Liberation Series (Maryknoll, Orbis Books, 1988)；對波夫的評論參 Peters, *God as Trinity*, pp. 110-114.

性三一」(open Trinity)的觀念，就是說在末後得以成全的時候，萬物在上帝的救贖裏同歸於一，換言之是三一神向外開放，邀請被造界分享神性生命的豐盛！在此，莫特曼把三一神與被造界的歷史結合於末世的終點，上帝內函在人類歷史中的救贖進程在最後得以完全彰顯，因此，上帝的合一不單單限於神格內在的合一，更是延展至末世。

9.1.5 拉庫那：三一生命與屬靈團契

拉庫那(Catherine Mowry LaCugna)認為三一神論的一個重要涵義是表明了「屬靈關係」，上帝的內在生命與聖徒的團契生活息息相關，正如拉納說的「臨在性三一」等同「程序性三一」，拉庫那則說「神性生命」等同「團契生活」(*theologia is oikonomia*)，不論是位格神或位格人，其位格定義在於與對方之關係，但是位格本身是測不透的奧秘，一方面有個別的獨特性，另一方面又有共通性，其滿足在於活在相交中，因此最終的滿足是在成全中與上帝赤露敞開的相交，而上帝與我們的相交關係則是建基於上帝的「位格」上，關係的向度是「自父而至於父」(*a Patre ad Patrem*)：就是從聖父通過聖子至於聖靈而達到被造界，世界被救贖又歸回聖父。

9.1.6 詹遜：處於動態關係中的三一

詹遜(Robert Jenson)的貢獻是處理三一論中的「永恆與時間」的問題，以為過去初代教會以來的討論多受希羅哲學觀念影響，從上帝的「實體」為思考的出發點，並以不變的永恆與多變的時間對立，但從舊約所看到的上帝卻是在不斷介入人類歷史中顯出其「信實」，因此詹遜提出永恆不應是抽離時間的，乃永恆是「既超越但又包含時間」的，我們現在所經歷的時間得以成為實在並非因為「實體」的不斷存在，乃是因為上帝活著而且又與被造界關聯，就是透過聖靈轉化萬有的作為，並將來萬物還要在上帝裏面得以成全，這些都把被造界包含在永活上帝的生命中。從動態的角度看「位格」(*hypostasis* 和 *persona*)，詹遜以「身分定位」(*identity*)取而代之，認為三者分別有各自的「名字」，而且他們之間有彼此「對談」和「談及另一位」的可能，三者的合一可以比擬教會的一體性。

9.1.7 潘寧博：三一互相委身的神性

潘寧博(Wolfhart Pannenberg)從「關係」的角度看三一神的神性，包括三位之間的內在「彼此關係」和三一神與世界的關係。就內在關係而言，聖父之所以為父是因為是「聖子之父」，聖子為子是因為是「聖父之子」，聖靈之為聖靈因為是「父與子之間的連結」；聖子的神性是在於作為子的位份而完全的順服聖父甚至成為肉身被釘死在十架上，通過子的順服也同時落實了父的位份，在這相互

關係上構成合一，換言之上帝的神性是因著三位的「互相委身」而落實 (dependent divinity)。潘寧博更進一步提到父上帝與「父上帝的國度」的關係也成爲了聖父的神性不可或缺的因素，因爲如果沒有國度就沒有行駛主權的統治者，而上帝的主權卻是彰顯在祂的神性中。從三一神的「彼此關係」中假設了位格的個別主體性，並且位格主體是在「時間」中互動的 (personal identity is temporal)，另外，上帝與世界的互動使上帝不能抽離這世界的歷史，直到末後成全的日子進入上帝的永恆裏，因此要理解潘寧博所講的「關係性」(relationality) 離不開「時間性」(temporality) 的觀念。

9.2 再論「生命共同體」

我們在解釋三一觀遇到困難，部分原因可能是因爲對於「存有」有某一既定的理解，西方教會對上帝「一體」的看法受著希臘哲學的支配，以巴門尼德的「存有觀」影響最爲深遠，通過柏拉圖成爲以後主流思想的參照，但到底是否適合於解釋三一神則是值得商榷的事情。

9.2.1 巴門尼德「存有觀」的特質

巴門尼德殘篇 (Parmenides) 中所形容，在理形世界中最高層次的存有是「自足」(self-sufficient) 而「圓融無缺」(perfectly rounded) 的「外延性」(extended) 「單一個體」(singular entity)，³⁰相信這觀念來自對宇宙萬物的觀察，通過追源萬物背後之「共相」，把各物具體特性加以抽象化歸納的結果。對於一般物件而言，這樣的「存有觀」是有合理性的，因爲所有看得見的東西無論大小，都可以視爲（雖然不一定是唯一可能理解的角度）外延性單一個體，「單一個體」是以綜合的角度看每一事物，「外延性」是指有量度其長闊高的可能；「自足」是涉及存在的必然性，「圓融無缺」表達了完美的本質。這樣的「自圓」觀念 (closure) 難以處理基本上是開放的 (openness) 「關係」與「交流」的問題。

在「外延性」的觀念裏假設了各存有物的「彼此排拒」(mutual exclusiveness) 思想，因此可以預見如果要肯定「三位格」的實質及「一本體」的實質同時存在，必然會碰上「三」不可能又是「一」的嚴重問題。奧古斯丁的處理方式是以「本質」(essence) 來解釋「本體」(substance)，雖然可以暫時以「模糊化的定義」表面上淡化了這困難，但事實上沒有根本解決問題，因爲若要追問同本質是否表示同本體的時候，就沒有辦法逃避原來的衝突。加帕多家教父們則採取另一處理方式，乾脆說明三位的實質有異於一般物體，因此沒有「彼此排拒」的含義，這樣的宣告其實顯示他們面對三一論的時候所用的「存有觀」有別於柏拉圖的觀

³⁰ 〈巴門尼德殘篇〉相關節錄，見本章附錄。相關註釋參 G.S. Kirk, et al., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2nd ed. (Cambridge, etc.: Cambridge University Press), pp. 248-254.

念，是以「生命交流」的角度來看待三位的存有問題。

另外，上述的「存有觀」中「自足」的思想雖然導致西方教會認為上帝是不能受苦（*impassible*），甚至近乎認為上帝不能感覺的偏差，但是其中所隱含的上帝的存有是「必然存有」（*necessary existence*）這一點是不容忽視的。還有，「圓融無缺」的觀念幫助教會把上帝與萬物做了本質的區分，雖然上帝與世界建立關聯，但是世界並非上帝在本體層次的延伸。

9.2.2 聖經中的「生命實質」思想

到底聖經所關心的是什麼實質？不是存在與否的問題，乃是生命關聯的問題。這並不是說存在問題不重要，而是從聖經的角度存有已經是不容置疑的事實，在這前設的基礎上最為核心的便是與上帝的關聯，是通過遵守祂的話而產生的生命聯繫。因此，「原來在上帝面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義」（羅 2: 13）。又耶穌基督對門徒說：「你們若愛我，就必遵守我的命令」（約 14: 15）。舊約以色列民通過出埃及的經歷落實其作為耶和華上帝子民的身分，所指的「實質」不是抽象的理性，而是「歷史」中生活的落實，在行動中產生生命互通的關係，所以耶和華的實在是顯明於在與以色列——無論是民族或其中的個人——相處中，表明自己是信實的神。從深一層的角度來看，這生命關聯的「實質」就是與上帝的相交，在相交中領受生命；反之，聖經中看最虛無的境地是「死亡」，其基本定義是跟生命體「隔絕」，因此被逐出以色列等同在社交生活中被判死刑（參出 12: 19），又對於猶太人而言，在陰間的人是無法讚美上帝（詩 6: 5），也不能跟活人交往（路 16: 27-28）。

9.2.3 葡萄樹的比喻說明「生命共同體」

在約翰福音十五章耶穌基督用了「葡萄樹」的比喻說明「生命共同體」的觀念，在此闡明了一與多的關係可以和諧共存，葡萄樹的主體與樹枝之間如果從「個位定義」（*unit identity*）的角度雖然可以看成「多數」：主幹與枝子，然而以生命的角度考慮它們卻是一體的，這「一體」包括「外指性」與「內指性」兩方面，前者是從樹外在呈現的整體看是「一」顆樹，後者則是由於內在生命交流得以維繫整體作為一顆分享同一生命而「持續活著」的樹（故此，我們要「常在」基督裡面，祂也常在我們裡面）。這樣，「一體」與「合一」便是外指和內指角度看的一體兩面，所以當思想三一論的時候能夠以 *ousia* 指「生命共同體」的生命實質而非「物件」的存有物，那就不會構成「三」與「一」之間在邏輯上的困難。

另外，在「生命共同體」的架構中，有主次之分，並使生命交流的「作用體」的觀念，樹的主幹與枝子雖然同樣是屬於樹的整體，但是牽涉一個十分基本的問

題，就是這樹的生命的源頭與基礎，生命從主幹提供而樹枝分受，因此枝子不能離開主幹而存活，但是主幹的存活卻不必依賴枝子；主幹與樹枝間得以同享共同的生命是有賴於汁液把養分傳遞輸送。在比喻基督與門徒的關係中，基督是門徒的生命的基礎，是通過「道」的傳講與領受使門徒持續連接於基督，而聖靈則是落實這「愛的生命團契」的「作用者」(Agent)。若延伸這比喻的意思套用在解釋三一的關係上，我們可以說聖父是神性生命的基礎與源頭，在永恆中聖子分受聖父的生命，也通過領受聖父的「道」使聖子連於聖父，聖靈維持聖父與聖子間愛的生命團契。

「上帝是靈，所以拜祂的要用心靈誠實拜祂。」耶穌暗示了三一關係並不能用物來表達，樹的外體如果是樹的「定義界限」(defining boundary)，那可以說「聖父的名」就是上帝的「定義界限」，因為祂的名是聖子所分享的，也是保護了聖徒的「保護傘」，而且在其中就能分受上帝的生命，也可以看到並分受上帝的榮耀——就是祂的「裸容」(God in nakedness)。

9.2.4 「位格」的本體意義

雖然在葡萄樹的比喻中可以幫助說明「生命共同體」的事實，但是植物的生命仍然與三一上帝的生命有極大的差異，其中最核心的牽涉「位格」的問題。巴門尼德的本體論進路是從對物體的觀察經過抽象化過程而得出來的共相，這「普遍」(general)的共相觀念也許可以含蓋所有存在的物體，但是對於「位格」則沒有辦法包含在內，因為位格是「獨特」(particular)的，正因為每位格都是獨特的才可以建立位格彼此之間的「另位性」(otherness)，使「位格」與「位格」相交(I-Thou communion)變成可能。因此，位格的獨特性是屬於本體層次的(ontological)而並非可有可無的附加性質；雖然如此，但我們並非否定「位格」之為位格有其基本的共同性，「位格」的存有是「可以建立意向關係的存有」(being capable of intentional relation)，是以「主體」為本，具有「先驗能力」；並能發生「意向關係」的：

- 1.基本主體：本我核心(core of self-identity)、無盡的深度(unbounded in depth)、建立個別歷史的可能性(capable of personal history)；
- 2.先驗能力：理性(rationality)、道德性(morality)、美感(sense of beauty)；
- 3.意向關係：意志性(volitionality)、可喚性(addressability)、情感性(capable of emotion)。

這些都是「位格」的共性，每一位格主體因其「本質」、「身分」與「個別歷史」的分別而產生其獨特性(particularity)；又其意志的自由性、被呼喚的開放性、情感的投入程度都與心靈無盡的深度有關；而個別歷史的建立則是出於位格

主體如何運用其能力，特別是先驗能力以回應環境而造成的事實，對其生命留下不能磨滅的記錄，而這歷史可以改變該主體的內在狀態（disposition），可能影響其以後的抉擇與行為偏向。如果「本質」和「身分」是定義位格特質的起點與規範（initial and boundary condition），那「個別歷史」可以說是在前述範圍內「再定義」位格特質的持續過程，因為就是耶穌基督也因苦難學了順從而成爲人類得救的根源（來 5：8）！

爲什麼位格的獨特性屬於本體層次，或換言之有永恆意義？除非位格生命的存有是必然性的存有，使這樣的生命不致在時間性（temporality）中被「偶存性」所威脅（threatened by contingency）。位格存有的必然性是基於三一上帝的永恆位格，因爲聖父與聖子是永恆的關係（聖子永遠不會成爲聖父，聖父永遠不會成爲聖子），因此聖父位格與聖子位格各自的獨特都得以確立。作爲人其位格的必然性可以從兩方面得到肯定：一是從創造中，由於上帝按照自己的形象造人，使被造的人也成爲了位格上帝的「翻版」（correspondence by duplication）；一是從救贖中，耶穌基督的位格內結合神性與人性（hypostatic union），表明了聖子位格的永恆不變性，而祂成爲了所有歸入祂裡面的人的「楷模」（τυπος），證實了永恆的聖子位格與人性位格的相對應性（correspondence by “type”）。

9.2.5 開放的位格生命共同體

因此，三位一體的上帝是位格生命共同體的上帝，除了三位格以外沒有第四個實體，只是三位格同享聖父的生命，聖父是聖子與聖靈的源頭，也是三一神存有的基礎。聖父與聖子的「位格」與「位格」的相交，透過「位格」的聖靈促成，「攪動」兩下的意向促進彼此「愛」的契合，並在愛裡達成意志的合一，位格間團契相交就是位格共同生命的融合，本於聖父及於聖子。有異於葡萄樹的比喻中主幹與樹枝的關係，聖父與聖子是永恆的關係，因此沒有聖子的聖父是不可能的。³¹所以聖父與聖子的分別不是本體層次的分別，乃是關係秩序的分別（not of ontological order but of relational order）。

如果三一位格的獨特性是基於三一位格的關係性，那在生命相交的關係中必定是動態的關係，也就是說三一神的永恆生命包含了時間性（temporality）在內，但是卻不因此而被偶存性所威脅。上帝的必然性並非建立在祂以外的任何事物，乃是在於祂本身的「永活性」（divine livingness），因祂是永活的上帝！我們必須從生命的特質看永恆，生命的本質是「恆常不斷」的，是使生命體能夠「連綿延續」、「生生不息」的內在力量（power of en-duration），就一般的生命體而言，除非因生命衰竭或因意外使生命突然終止，否則生命體所經歷的每個時刻都可以肯定下一個時刻是「必會成爲實在」的（certain to be realized）。對於永活的上帝而

³¹ 阿他拿修所提出。

言則更是如此，從亙古到永遠每一個「現在」都是「確保成為實在」(every present is guaranteed realized) 的，沒有任何事物可能否定祂的永生。這樣，在三一上帝的永生裡，「存有與漸成」(Being and Becoming) 可以同歸於一，因為在永生的恆常連綿中保證了必然存在的延續性條件，但在連綿中又對未來有開放的可能性，因此聖子成為肉身的經歷變成祂能夠擔當作為救贖主的關鍵因素（來 5: 9），道成肉身是聖子的「個別歷史」。

三一的生命共同體在永恆中的內在相交，是向外（被造界）開放的基礎，使「位格」相交的範圍向外延伸，相交的對象是得蒙救贖的「位格」人，通過成為肉身的「位格」道，在「位格」的聖靈裡同享「位格」聖父的生命。在動態的相交中，仍然是上帝的「永活性」保證了相交的實在，在被造界中的時間性 (created temporality) 與上帝永恆生命所包含的時間性 (divine temporality) 並非產生對立，而是上帝與人的相交確保了兩種時間性互相「對應」及「保持一致」，否則道成肉身進入被造界的歷史時間就有必然的困難。當然是因為上帝不住托住萬有使被造界的時間有「穩定性」(stability)，但可以說上帝托住萬有的目的離不開與人相交的目的，萬物只是在「位格」人類之內才找到其定位，為人的存在提供適切的環境（創 1: 3-26；2: 4-7），又只有在人的得贖完全進入三一上帝的相交中其存在價值才得到最後滿足（羅 8: 18-25）。

問題討論

1. 二十世紀七位神學家在三一論上各有那些重要貢獻？
2. 巴門尼德的存有觀對建立三一論有何障礙，有何幫助？（參本章附錄）
3. 耶穌以「葡萄樹」比喻生命的關聯表達了什麼道理？
4. 特土良 (Tertulian) 曾提出以「行政共同體」來解釋三一的關係，試從初代教父文獻中找出他如何討論。你認為這比喻是否適用？
5. 試比較生命體與物體存在的不同形態。

第九章附錄

節錄〈巴門尼德殘篇〉

所以只剩下一條途徑可說，就是「存在物是存在的」。在這途徑上有許多標誌表明：因為它不是從無有產生出來的，所以也不會消滅於無有，是完整、獨一、不動搖、全備的。它沒有過去和未來，因為它整個在現在，是完整、統一、連續的東西。

……

存在物也不可分開，因為它各部分相同一致，決不會這裡多那裡少而妨礙了它的聯繫，存在物是整體充滿存在的。因此存在物是整體連續的，因為存在的與存在的彼此相近。

但是存在物是無始無終的，在巨大捆鎖的範圍內維持不變；因為生與滅已經離開很遠，被堅定的信念所驅逐。存在永遠是同一的，且常駐同一地方，也必繼續如此固定。因為強大的「必然性」把存在物束縛在捆鎖的範圍內，四面八方地圍繞著它。

……

然而有一度最後的邊界，使存在物得以完備，像一個各方滾圓的球體本身，從中心到每一方向距離均等。不應當這裡多那裡少。因為既不是「虛無」的阻止它與跟自身相同的聯合，也不是這裡大那裡少的存在物，因為它是不能毀損的：因為那個從中心點出發向各方距離均等的，其實在所屬範圍內是均勻一致的。

第十章

聖父上帝為生命的根源

摘要：名字是位格者的載體，是打通關係網絡的管道，耶和華的名除了「自有永有」的意義外，還牽涉與祂相交的以色列的立約關係。作為位格者聖父是永活、聖潔、有真理、慈愛、公義的上帝；祂的完全神性彰顯於其恆常美善、自由施恩、全能掌管萬有、全知全智並且是永生的靈的事實中。

關鍵詞：耶和華的名、可傳授屬性、非傳授屬性、中項認知

10.1 「耶和華」聖父上帝的名

10.1.1 三一神論與上帝的名

當我們要認識位格的上帝，首先想起的是上帝的聖名，因為名字代表了位格者（person）的本性。從三一論的角度理解上帝的名，聖子因其救贖工作得名為「耶穌」，聖經卻沒有明顯談到聖靈的名字，但按名字與位份特質的密切關係，正如「耶穌」（救主之意）突顯了聖子擔任救贖主的位份，也許「保惠師」（隨時的鼓勵、安慰與幫助者）可以看成是聖靈的名字，因為祂承擔了促進相交的位份，這是「程序性三一」看聖子與聖靈的名。不過從「臨在性三一」看，聖子（和聖靈）也共同領受了聖父「耶和華」的名，這不單成為門徒的保護（約 17: 11、12），更是聖子的內在能力，使聽到「我就是」（ $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\mu\mu$ 可以理解為「耶和華」的本意）的兵丁往後跌倒（約 18: 5）。

10.1.2 位格本質與名字

上章提到位格的共同本質中，其中包括「本我核心」（Core of Self-identity）與「可相交性」（Relatability to the Other）兩方面的特質。「本我核心」是指位格者作為「獨特位格主體」（unique personal subject）有別於另一位格者，其主體核心是穩定的，對人而言，這穩定性卻是向歷史開放的：我的過去為今天的我定位，同樣我的今天也成為明天的我的發展舞台；然而對於上帝，雖然祂可以向歷史開放，但因祂是完美無缺，故此是恆常不改變的神，「耶和華」（我就是）的名

字就是說明了上帝這「內在自圓」(intrinsic self-wholeness)的本質。從一個角度看，名字是「本我」的「載體」，是位格者的「定義界限」(defining boundary)，當我在某東西寫上自己名字的時候，就形同宣告這物件已經歸屬了我的範圍。故此，當受洗歸入耶穌基督的名下也就是宣告歸於耶穌「主權範圍」之內，可享有祂內在的一切豐富及給予的保護。其實當歸入基督也同時歸入了聖父的名的保護範圍(約 17: 6、11、12)，就是三一神的名(太: 28: 19)。

「可相交性」是指位格者能夠主動交往，也同時可以被呼喚，名字既然是位格者的「載體」，但在此更是「關係網絡載體」(vehicle of relational network)，通過這載體位格者才有被呼喚的可能。正如計算機的「位址」或住宅的「住址」都是「關係網絡載體」，只有掌握這載體才有可能跟背後的主體互動。不單如此，這網絡載體本身可以是一種特定的關係通路，因此「奉耶穌的名」我們可以向天父禱告，因著耶穌是聖子，奉他的名可以打通與父上帝的「父—子」管道(約 14: 6)，又奉耶穌的名趕鬼，因為耶穌是聖子有克勝邪靈的權柄，而且他在十架上更得勝了掌死權的撒旦，所以耶穌的名有勝過邪靈的屬靈能力，是戰勝邪惡者的「關係」。³²還有，不同的名字稱呼表達了不同的種類的關係，並關係的深度與距離，「以羅卿」(Elohim)是上帝普通的名字，「耶和華」是與以色列立約的名字，有特別的親密關係意義。

10.1.3 「耶和華」的意義的不同理解

「耶和華」字面的意義是「我就是」，這名字真正的意思似乎深不可測，我們可以從三個角度來理解：傳統的解釋是「自有永有」，是中文和合本聖經所採用的翻譯，這意思源自舊約的希臘文《七十士譯本》(Septuaginta，簡寫 LXX)，以本體論的角度看「我就是」，作為「永遠存在」的理解。然而，當我們考慮上帝以祂的名自我啓示，「我就是」可能是要表達上帝不能言喻的超越。如果從宗教比較的角度看，上帝以「我就是」為祂自啓的名字的原因也許是因為要避免人的誤用而故意把祂名字真正的內涵隱藏，因為按照古近東的宗教觀念，誰知道神明的名字就是能夠掌握操縱他，這樣的思想要同樣應用在上帝身上驟眼看來好像不可思議，但是細看第三誡就發現人誤用上帝的名的確是非常可能發生的。上帝隱藏自己的名其實跟前面提到祂的超越相關。還有另外一個角度是從「立約關係」看「我就是」的意義，在《出埃及記》6: 2-8，耶和華與人立約的上帝成為以色列隨時的幫助，是拯救他們脫離苦難的神，相信在諸多解釋中這是最合乎聖經的救贖真理的了，因此「耶和華」成為以色列在立約的關係中認識的上帝的名字。

³² 另外從邪靈運作的方式中，也看到牠們利用「孫悟空」等虛構的名字讓人膜拜，雖然並非歷史人物，但是透過《西遊記》或傳說人可以產生迷信的幻想，「孫悟空」與膜拜者就建立了一種特有的關係，邪靈也摹仿迎合這迷信的內容來操縱膜拜者。這是邪靈以「名」作為「關係網絡載體」來操作的例子。

「我就是」的奇特處是其不完整性，使人要追問：…是什麼？這不完整的名字自然與一般的名字區分開來，又跟當時四周的神明產生分別，免得人把耶和華當作是眾神中的一個。雖然人誤用上帝的名是被禁止，但相信上帝並非故意向以色列隱藏自己，相反「耶和華」是獨特的立約名字，甚至過去連列祖也未曾認識，而現在上帝卻要以色列去認識並愛慕這名。假使我們回想名字與位格者的關係包括了「本我核心」與「可相交性」兩方面，就不難接受「耶和華」（「我就是」）這名字實在有「自圓」與「開放」的雙面意義。³³ 一方面是表達了自我存在的必然性並其中超越人類理性的奧秘，祂的永存其實應該被視為指「永活」而言；另一方面又是說明了上帝的相關性的事實：「…是什麼？」，是依靠祂的人隨時的幫助！在救贖歷史中，耶和華顯明為以色列的救贖主，但又是堅固的保障，是住在至聖的隱秘中以色列敬拜的獨一真神。

10.2 「位格者」聖父上帝

在傳統西方神學中談到上帝的「屬性」有分為「可傳授屬性」（communicable attributes）與「非傳授屬性」（incommunicable attributes）；個人認為前者實在說明與「位格者」相關的特性，因此在位格人身上也有同類但不同程度的呈現，後者則是神性完備的本質，原則上不存在於被造界中。我們先看聖父作為「位格者」的特性。

10.2.1 上帝是永活的父

「活著」所指的是生命活力，不是機械性的活動而是由自由意志而產生的行動，所以「活著」自然使我們聯想到在道德責任中的自由行動。《約翰福音》5:26「因為父怎樣在自己有生命，就賜給祂兒子也照樣在自己有生命。」聖父是生命的源頭而並不用別人給祂生命，因祂是「自存自活」的，不但如此，祂還賜給凡是在祂裡面的，包括聖子在內，換言之，聖子得著生命是通過分受（participation in）聖父的生命，而我們是通過聖子耶穌基督得以同享這生命（約 14: 6），甚至也透過我們照樣把這生命傳遞給他人（約 17: 20-21）。聖父能夠藉著聖子使死去的人重得生命，又可以把生命賜給亞當使他成為「活人」（創 2: 7）。

10.2.2 上帝是聖潔的父

「聖潔」是從世俗分別開來，必須得到當得的敬重。摩西的歌說：「耶和華啊，眾神之中，誰能像你？誰能像你——至聖至榮，可頌可畏，施行奇事？」（出 15: 11）這是跟偶像作對比的結果，偶像望塵莫及（參撒下 2: 2）。在此以「威榮」形容聖父上帝的聖潔，是與榮耀和偉大相連，先知以賽亞看到聖潔的上帝的

³³ 這裡的「自圓」與「開放」可以對應「存有」與「漸成」的本體論理念。

立刻反應是「保持距離」，因為曉得自己的不潔，又住在不潔的民中（賽 6：5），上帝卻住在「至高的聖所」遠超過一般人所達之處（賽 57：15）。聖經其中最能表達上帝的聖潔可能是耶和華在西乃山降臨的顯現（出 19：9-24），關鍵是「時間的距離」（10-11 節）、「空間的距離」（12-13 節；參 23 節）和「位份的距離」（24 節），死亡是所有「越位」行動的結果，沒有妥協的空間。在分受聖父的生命中，聖潔也成為聖徒的標誌，耶和華對其子民的呼籲是：「你們要聖潔，因為我是聖潔的。」（利 11：44-45）對基督徒而言也是一樣：「上帝召我們，本不是要我們沾染污穢，乃是要我們成為聖潔。」（帖前 4：7）

10.2.3 上帝是真理的父

什麼是真理？真理不是空洞的而是有「實在內容」的，是獨一而絕對的，因此真理有排他性，排除一切非真理的仿冒。又真理的內容內涵美善、豐富與智慧，是引向生命的「唯一途徑」。人從判斷中也許可以「認出」（recognize）真理來，但是沒有人能夠自己為真理下定義，因為真理是「自存」的，其實上帝才是真理的本體！耶穌說祂是「道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裏去」（約 14：6），這「三合一」（hendiatries）的文學表達方式其實是說明耶穌是那通往真理與生命的道路，因此聖父就是「生命」的源頭，就是「真理」的本體，而聖徒是藉著領受聖父真理的道才得「乾淨」（15：3），常遵守聖父真理的命令就是活在父的愛裡的關鍵：不單對聖徒而言是如此，就是聖子也沒有例外（15：9-10）。

10.2.4 上帝是慈愛的父

「愛」的具體呈現是向另一位格者委身的行為，目的是為著對方的好處，以行動表達出來：包括自啟、引導、保護、供應、分享等，都可以統合在「同在」的主題中，就是為了對方而陪伴到底。當然，從救贖歷史的角度看，道成肉身及至聖靈降臨是最關鍵性的階段，使聖父與聖子通過聖靈與我們同在，就是舊約以色列出埃及的經歷中也不乏上帝與人同在的預表，耶和華稱以色列為祂的兒子（何 11：1），這跟逾越節上帝施行殺埃及人長子之災遙遙呼應，因為法老王拒絕讓耶和華的長子自由的敬拜祂（出 11-12 章）。在拯救中，耶和華向以色列啟示了自己的名字，引導他們走出曠野，賜下誠命讓他們遵守，供應他們路上的需要，保護他們脫離險境——包括埃及的追兵，最後進入「流奶與蜜」的應許地為要在那裡與他們同住，一路上的以「雲柱」、「火柱」的隨行顯明上帝同行給予保護和引導的見證。雖然聖經也有以「信實的丈夫」形容上帝忠貞的愛情（何；耶 31：32；賽 54：5）和「親密的朋友」來表達上帝與人的分享的慈愛（賽 41：8；代下 20：7；雅 2：23；創 18：17；參約 15：15），然而「父親」還是表達上帝愛的主旋律。

如果與對方「同在」是「愛」的主題，那其中所要達到的終極目的是生命相交，「愛」是推動「位格生命」的原動力，通過彼此委身的接納與激勵使生命的火點燃起來，我們愛因為祂先愛我們（約一 4：19），慈愛的聖父上帝是愛的「原動者」（Initiator），是祂以愛觸發使我們能夠以愛回應，這是聖靈把聖父的「愛」澆灌在我們心裏的結果（羅 5：5）。約翰甚至把上帝與「愛」畫上等號來形容我們與聖父在愛裡的合一：「上帝就是愛；住在愛裡面的，就是住在上帝裡面，上帝也住在他裡面」（約一 4：16b）。愛裡的合一就是生命的相交。

10.2.5 上帝是公義的父

「公義」首先是指按真理判斷而言，不以有罪的為無罪，而且又是以信實行事，能夠落實真善，審判刑罰罪惡。故此在言行一致的原則下，上帝憎恨罪惡也同時厭惡「偽善」，前者固然是公然違反上帝聖潔的標準，但後者卻是更加危險因為在善的背後隱藏著相反的動機，使不在意的人掉進陷阱。聖經中見證上帝的公義的經文比比皆是，但常常遇到的問題是到底上帝的公義與慈愛有否衝突？上帝可否張就一點不要那麼計較？如果我們瞭解正確，上帝的慈愛是聖潔的，有真理原則為基礎，不能容忍罪惡的愛，否則「愛」只留於情感的表現而已。

不過我們必須認識上帝的公義中有「憐憫」，祂的憐憫表達了恩慈的愛（gracious love），是人本來不配有的，在沒有妥協祂的公義的條件下，上帝給予人回轉的空間。祂不願意看到一人沉淪，乃願人人得救，甚至拖延祂審判的時間，為要給人有悔改的機會。聖父上帝對人類施行「憐憫」的最高峰是願意為罪人舍棄自己的獨生子，一方面在代贖中可以滿足了祂公義的要求，但是同時通過「信靠歸入基督」的方法人能夠有得救的機會。

10.3 聖父上帝的神性

如果我們把上帝「非傳授的屬性」看成是祂的完備的特質（perfection），那就是指其神性而言，在絕對性和無限性方面跟被造界有本質上的區分。

10.3.1 上帝恆常美善

相對於多變的世事，詩人認定耶和華是恆常不變的，就是大地的根基也是祂所立定的：「唯有你永不改變；你的年數沒有窮盡」（詩 102：27）上帝的「不改變」不是指祂靜止不動的意思，乃是說明祂不受任何偶然因素所影響，完全自足完備，因此可以用「不」和「改變」的雙重否定方式（double negation）來表達其「恆常性」（constancy）。上帝的恆常性不是抽象或靜態的，而是一股「安穩

與盼望」的力量 (strength of stability and hope) (哀 3: 22-23)，因為祂的存在是「有根有基」的 (foundedness) 且與祂的美善不能分開：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的；在祂並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」(雅 1: 17) 因著這根基性，除了確立萬有在上帝的掌管下繼續存在，更使上帝公義的判斷必定得到落實，並祂的信實慈愛沒有斷絕 (詩 33: 11)。這樣理解可以解決所謂「上帝改變心意」的難題，上帝道德的判斷其實沒有改變，而是因著人的不同回應而帶來不一樣的結果，是上帝對於人類在「歷史處境」中的抉擇的「具體」回應。因此，耶和華可以因為人的悔改而停止降禍，或因人的叛逆而收回賜福 (耶 18: 7-10)；《約拿書》中的尼尼微城的故事就是個很好的例證。

要深入討論關於上帝的恆常性，我們需要處理「漸成」(becoming) 的觀念。當代的「過程神學」嘗試對傳統抽象化的上帝觀提出修正，認為傳統觀念把上帝變成靜態的個體，因而提出在上帝的不變中也有「漸成」的過程 (process of becoming)。要正視所謂「漸成」的問題，在此我們必須說明上帝絕不可能從不完全漸漸變成更完全的上帝，這樣會牽涉本質的改變；但是「漸成」不應該排除上帝可以有「新經歷」的可能性，這是屬於「運作」(operation) 範疇的事情，換言之獲得「新經歷」並沒有改變上帝的神性。最好的案例說明這點是聖子「道成肉身」，使聖子在沒有改變其神性的情況下經歷人性，甚至把人性「併入」其神性位格中 (incorporated humanity into his divine person) (來 4: 15; 5: 7-10; 10: 5)。「道成肉身」不單牽涉聖子本身，連聖父也因成就救贖的緣故有「舍棄」聖子的經歷 (太 27: 46)，當然，從聖父那裡差遣聖靈降臨，以及通過聖子我們得以與父和好，這些對聖父而言都是「新經歷」！其實在「漸成」的觀念中牽涉了對於永恆的看法，到底如《詩篇》102: 24、27 講的「年數沒有窮盡」是指「非時間性的永恆」(atemporal eternity) 還是「神性的時間」(divine temporality)？這問題留待下文分解。

10.3.2 上帝自由施恩

「人在江湖，身不由己」，理想與現實常常因為人的限制或無能而有落差。當我們看到上帝的自由就越發現自己的有限，上帝的自由首先是指祂的行動不受任何因素所強迫，祂沒有欠誰什麼東西，祂的行動完全出於愛與善。就看上帝的創造也是祂自由的選擇，不因任何需要，那是祂願意與人分享自己的豐富；同樣，救贖的行動是出於祂的良善，憐憫在苦難中的人 (參出 2: 23-34)。上帝的「揀選」實在是祂委身於對方的行動，如此出自上帝自由的愛就是恩典，並非應得的報酬乃是無償的禮物。恩典在立約的行動中表現無遺，是上帝自願「許給」對方，不單是原立約者受惠，其好處基本上是「開放」的，給予所有合乎約的要求的人，因此一同出埃及的外族人在「摩西的約」中也享受以色列人的待遇，這恩惠的開放性正反映了上帝施恩的自由。

自由不是等同「隨意放縱」，自由有真理的規範，在這範圍內能夠產生行動與意志的一致性就是自由。因此上帝的自由也有聖潔原則的自我約束，上帝不可能也不會因其自由而犯罪，然而上帝的自足性保證了祂所願意的都能夠成就，這確定性是絕對的也就是上帝在聖潔原則內的「絕對自由」。在被造界中也有局限性的自由，在所預設的範圍內可以作自主性的選擇，不同的被造物有不同範圍的自由。魚在水中的生活環境中是自由的，生活環境一方面是其預設自由的界限，但另一方面又是其生存的空間，以「自由」越位的結果就是死亡。人類雖然比魚類的自由範圍寬闊得多，但是如果越過既定的範圍——不論是物理的或屬靈的——將會同樣面對嚴重後果。

10.3.3 上帝全能掌管

「無所不能」的上帝更加合適應該說是「全能」上帝 (El Shaddai)，是還沒有把自己立約的名字「耶和華」顯明給以色列之前列祖所認識的 (出 6: 2; 創 17: 1; 35: 11)。「全能」上帝表達了上帝超越的能力，從力量說是沒有限度的 (啓 15: 3)，從所達的範圍看是沒有止境的 (伯 11: 7)。然而，上帝的全能不是「赤裸的能力」(naked power)，乃是聖潔、公義、慈愛的能力，且存留到永遠 (啓 1: 8; 4: 8)，上帝的能力富有「目的性」(purposeful power)，為要貫徹祂的旨意，在公義與公平中永遠掌權 (啓 11: 17; 伯 37: 23)，就是包括判斷與治理，使被治理的得到照顧，又對於一切敵對的罪惡勢力予以擊破與審判，上帝的「全能」與祂的國度息息相關。

當然，創造之工表明了上帝的全能 (creative power)，正如文言版本的《使徒信經》的頭一句：「我信聖父上帝，全能創造天地」，不過上帝顧念祂所創造的萬物，並沒有像「自然神論」(Deism) 所想的認為上帝創造宇宙之後就棄之不顧。耶和華仍然掌管著，以權能托住萬有 (sustaining power)，使萬物不單可以維持繼續存在，甚至能有生生不息的活力，得著不斷的支持與供應。上帝的能力也彰顯在神跡奇事上，表明祂是操縱大自然的力量的主宰，在歷史中展現祂掌管歷史發展方向的能力 (directive power)，因為祂原是創造宇宙全能的主宰。我們可以確信在上帝掌管底下，不會因為人的錯失而阻止祂旨意的成就，相反的祂甚至可以利用「惡」來成就「善」的結果，約瑟被兄弟賣到埃及的不幸在上帝手中反而成為挽救全家脫離饑荒，並能夠在埃及存活的机会；法老對以色列的迫害卻成為了上帝子民學習信靠耶和華的場合，並在萬國中彰顯上帝拯救大能的舞台。從此可見，上帝的全能都活現於「宇宙的創造」、「萬物的護理」與「歷史的定向」上。

10.3.4 上帝全知全智

上帝的全知是指祂能夠知道受造界所不能知的事，包括了廣度、深度與未來不同面向。正如《以賽亞書》55：8-9：耶和華說：「我的意念非同你們的意念；我的道路非同你們的道路。天怎樣高過地，照樣，我的道路高過你們的道路；我的意念高過你們的意念。」這更高的意念與道路可以看成是從上帝的智慧而來的透視萬物的能力，上帝因此不用人給祂獻議因為唯獨祂是「全智」的（賽 40：13-14）。不單如此，我們也可以從上帝的創造中看到祂的智慧，使人在不斷的發現中贊嘆上帝創造的偉大工程的奇妙（詩 104：24），這發現者就是科學家所扮演的角色，以色列王國時代所羅門是表表者：「將事隱秘乃上帝的榮耀；將事察清乃君王的榮耀」（箴 25：2；參王上 4：33）。論及上帝的全知，我們都比較容易理解祂如何對事物有廣度的掌握（參賽 40：12）和深度的透視（詩 139：1-4），不過有一個關鍵問題有待解決：上帝如何知道將來還沒有發生的事情？尤其是所謂「偶發性事件」（contingent event），就是指在（人類）自由意志範圍內的抉擇所產生的結果？在此可以考慮兩條彼此互補的思路：一是從較動態的角度，看上帝為掌管歷史者，導演歷史的發展；一是從較靜態的角度，看上帝為按本能得知（innate knowledge）宇宙中所有過去到未來真實發生的狀況，也包括偶發性事件。

我們如果從第一個角度開始，可以把聖經預言分為三種情況：

- 1) 上帝在宏觀層次導演事件按照其旨意成就，但是在微觀部分的落實留下個人可以抉擇的空間：比如大衛的王朝的永續性是上帝的應許，但是每一個在大衛王位的君王有多大程度繼承這應許的福氣則取決於這君王的信仰生活。又基督代贖是上帝的旨意，但是事情成就並非取決於猶大出賣耶穌的行動，如果猶大順從耶穌在最後晚餐時給予他的警戒放棄出賣主的計劃，上帝仍然會透過其他管道完成基督的代贖。
- 2) 上帝在特定的某人身上工作，通過在人心裏動工或環境的安排引導人的抉擇與行動可以配合落實祂所應許要發生的事，在這情況中當事人仍然保有抉擇的自由：「王的心在耶和華的手中，好像隴溝的水隨意流轉。」（箴 21：1）上帝預言波斯王居魯士（Cyrus）要出令重建耶路撒冷與聖殿（賽 44：28），³⁴在於激動王的心行耶和華的旨意（拉 1：1），王的善意回應完全是出於他的心願，沒有半點被強迫的意味。

³⁴ 在此必須討論《以賽亞書》的寫作問題，就是從 40 章開始是否全部屬於先知以賽亞本人的著作，雖然我們不必一定接受所謂「第二位以賽亞」（deutero-Isaiah）的說法，但是不能排除在以賽亞書傳留過程中，先知門徒把先知的傳述的核心內容針對時局應用而加以擴充的可能性，因此關於書中提到居魯士的預言部分有可能是其人已經出現於歷史舞台之際。參 N.H. Ridderbos, "Isaiah" in *The Illustrated Bible Dictionary*, part 2 (Leicester, IVP, 1980), 701-702.

- 3) 在聖經預言中，又有不少是屬於有條件性的，上帝視乎當事人的回應來作決定，約拿書中的尼尼微城就是個典型的例子，耶和華要定義審判那城的罪惡，但是因著約拿的警告而悔改使局勢得以扭轉（拿 3: 4-10）。先知耶利米也把這原則陳述，上帝本來「定意」所降的福或禍，會因著當事人的回應而有所調整（耶 18: 5-10）。

不過聖經中似乎有一些案例不屬於以上任何一種情況，比如在耶羅波安時代一位無名先知就預言大衛王朝中名「約西亞」的君王將廢掉所立的邱壇（王上 13: 2），預言與應驗時間相隔三百年。可是當代聖經研究普遍（包括保守派學者）認為「約西亞」的名字是屬於在聖經抄寫過程中後加上去的，³⁵因此在原本的預言內容很可能只提到從大衛後裔中將有君王興起要廢掉邱壇而已。若真如此，那就可以把預言歸屬前述的第一類。另外約瑟解夢的事件預告膳長與酒政各自的命運似乎也無法歸類到以上的三種分類（創 40: 9-21），不過值得注意的是夢的發生與事件的應驗只隔「三天」，很可能夢境本身實在揭示了法老心中已經決定的想法，換言之法老的決定與夢境的發生有可能是同步甚至有先後的關係，如果如此，則所呈現的是「感通現象」（clarivoyance），透視在不同地域發生的事情狀況的能力，在新約部分關於準備逾越節晚餐的事情，耶穌預告門徒將遇上提著水瓶的男人的預言也可能屬於同類的現象（可 14: 13-15）。

也許最不容易理解的是耶穌預言彼得在雞鳴以前三次否認主，這似乎是完全偶發性的事情，不過詳細分析就會發現彼得的行為背後有上帝與撒旦兩方在較力，但耶穌為彼得禱告使他的信心不致失落（路 22: 31-32），我們可以推想是在上帝允許的範圍內，撒旦可以藉著環境（在大祭司審訊耶穌的過程中安排認出彼得是與耶穌同伙的人）挑戰彼得的信心，而耶穌知道在這樣的情境下彼得必定失敗，因為祂能完全透視彼得的內心世界。如果我們把彼得這個案例作系統性抽象化歸納，就會得出所謂「中項認知」（middle knowledge）的結論：上帝知道彼得在所有可能發生的處境中將會如何選擇，而祂選擇（包括允許）了其中一個處境使之變成事實（參本章附錄）。「中項認知」是針對偶發性事件，從上帝本能認知的角度來看祂的全知。

耶穌禱告的功效扭轉了彼得的命運，照樣，門徒的禱告會影響主再來之前事情發生（大罪人出現）的時刻（太 24: 20、22），這說明了歷史的「動態性」，並且最終是操縱在上帝手中，若然不是祂的允許沒有任何事情能夠發生，而祂的決定中保留開放性，允許參入的外加因素的互動空間，包括祂對人的「顧念」以及人向祂的「禱告」。因此，上帝的旨意不是宿命論，祂的預知也應該在這神人互動的背景下去理解。另外，從三一論的角度看上帝的預知，可以看到在三一神

³⁵ D. Guthrie, et al. eds., *New Bible Commentary*, 3rd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 338; G.C.D. Howley, et al eds., *The New Layman's Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1979), p. 442.

格內有知識傳遞的次序：上帝傳達給聖子，聖子又傳達給聖靈，聖靈再教導我們（約 16：12-15；17：7-8）。這次序不單是邏輯的優先秩序，在主再來的事上似乎暗示在關乎預知未來的事情上有時間先後順序，因為耶穌說子回來的日子，子也不知道，只有父知道（太 24：36）。以神人互動的背景解釋，也許可以看聖父是該日子最後的「決定者」，當祂還沒有作最後決定的情況下，子也無從知曉。

10.3.5 上帝永生的靈

當我們說上帝是永生的靈的時候，我們立刻碰到在上帝的「無限」裡的「時間」與「空間」問題。耶穌更正撒瑪利亞婦人對上帝的瞭解說：「上帝是靈…」（約 4：24），確定了上帝的「非地域性」（non-locatedness），接觸祂必須從心靈世界的領域切入，這也正是把耶和華與其他有物質形體並所在地區範圍的神明偶像分別開來，是《十誡》中第二誡的基本精神（出 20：4）。舊約其中最能說明上帝的「非地域性」的事件是亞蘭王便哈達與以色列的戰爭，因為以為耶和華是山神，所以設計在平原開戰，判斷必定超出耶和華的能力範圍，但結果還是敗於以色列之下（王上 20：23、28）。雖然舊約時代有聖殿，但是上帝並沒有因此被限制在其中（耶 23：23；參徒 17：24）。至於在「那裡」才可以敬拜上帝？我們必須跳脫地理領域的觀念，而轉向在心靈領域相通的實際（詩 139：7-12）。傳統「無所不在」的思想所指的不應該是上帝「無分別性」的在每一個角落，因為這是泛神論（pantheism）的思想，而是指在上帝完全掌控的前提下，祂可以隨意同時在任何不同的地方，這可以稱之為上帝的「多方隨意性臨在」（multi-volipresence）。³⁶

再者，雖然所有被造的靈界活物都有被造界享受的永恆，但都是有開始的（semi-eternal），唯有上帝神性的永恆是「無始無終」的，傳統西方神學對於永恆的觀念繼承於奧古斯丁（《懺悔錄》，十一卷，13章），深受柏拉圖的二元論影響（*Timaeus* 37d,e），把時間與永恆對立起來，因為以為時間是多變的，因此永恆必須在時間之外。這是不必要的，從聖經如《詩篇》九十：2看，上帝的永恆是「從亙古到永遠」的，是沒有開始與結束所限定的「歷程」（non-confined temporal span），是超越了被造界時間的限制但又能融進歷史時間中的永恆，這樣才比較可以解釋神人互動的可能性。

問題討論

1. 名字有什麼重要性？試從自己的名字為例作思考。
2. 「耶和華」上帝的名有什麼可能的解釋？這名有什麼特別之處？
3. 聖經中上帝有沒有別的名字，各個名字在你禱告生活中有什麼意義？

³⁶ 此觀念是在處理「形上史」（metahistory）的時候，Klaus Koch 提出的，見 Klaus Koch, *The Prophets*, vol. 1: *The Assyrian Period* (Philadelphia: Fortress, 1983), p. 71.

4. 聖父與人同是位格者有什麼分別？
5. 以「過程神學」神觀與聖經講論耶和華的恆常性作一比較。
6. 讀本章附錄，用自己的文字解釋「中項認知」的內容。
7. 你認為「中項認知」的理論是否有助於解答耶穌預言彼得三次不認主的事件？
8. 你對於聖父有什麼新的認識？如何與你的教會分享？

第十章附錄

中項認知 (Middle Knowledge) ³⁷

In between God's natural knowledge and his free knowledge, in the second moment of omniscience, stands God's *middle knowledge*. In this moment God knows what every possible creature *would* do (not just *could* do) in any possible set of circumstances. For example, he knows whether Peter, if he were placed in certain circumstances, would deny Christ three times. By his natural knowledge God knew in the first moment all the possible things that Peter *could* do if placed in such circumstances. But now in this second moment he knows what Peter would in fact freely choose to do under such circumstances. This is not because Peter would be causally determined by the circumstances to act in this way. No, Peter is entirely free, and under the same circumstances he could choose to act in another way. But God knows which way Peter *would* freely choose. God's knowledge of Peter in this respect is not simple foreknowledge. For maybe God will decide not to place Peter under such circumstances or even not to create him at all. Middle knowledge, like natural knowledge, thus is logically prior to the decision of the divine will to create a world. ...

God's middle knowledge is like his natural knowledge in that it is logically prior

介於上帝的「自然認知」與其「自由認知」之間，在全知中的第二階段，存在著上帝的「中項認知」。這階段是指上帝認知每一位可能存在的被造者，在任何可能發生的狀況中「將會」如何反應（而非只是「可以」如何反應）。例如，祂認知如果彼得被放置於某一情境中，是否會三次不認基督。按照祂的「自然認知」，上帝在第一階段中就知道在此情境中彼得「可以」做到的所有事情，但是現在於第二階段中，祂卻知道彼得在這處境中實際上將會作出什麼樣的選擇。這並不是因為環境使然，強迫彼得作出這樣行動的選擇。不是的，彼得的決定是完全自由的，在同樣的處境中他可以另作選擇，產生不同的行動，然而上帝知道彼得「將會」如何在自由中選擇。在這方面，上帝對彼得的認知並非單純的預知，因為也許上帝決定不把他放置在這樣的處境中或甚至不創造他。故此，「中項認知」有如「自然認知」，在邏輯上是優先於上帝決定創造某一世界情境的旨意。...

to his decision to create a world. Indeed, God's decision to create a

³⁷ 選自 William Lane Craig, *The Only Wise God*, reprint ed. (Eugene: Widf and Stock, 2000), pp. 130-131, 中譯由本人提供。「中項認知」原為 Luis de Molina (1535-1600) 提出，又稱“Molinism”。

world is based on his middle knowledge and consists in his selecting to become actual one of the possible worlds known to him in the second moment. But middle knowledge is like his free knowledge in that its content is not essential to God. Since creatures could choose differently, God's knowledge would be different if they were to do so.

上帝的「中項認知」有如其「自然認知」一樣，在邏輯上優先於祂創造某一世界情境的決定。其實上帝創造某一世界情境的決定就是基於祂的「中項認知」並於這第二階段選擇在所有可能的世界情境中的一個情境使之成為事實。但是「中項認知」又如其「自由認知」，因這知識內容對於上帝而言並非基要。既然被造者可以作不同的選擇，上帝的認知也會因此而有所不同。

第十一章

自我啓示的上帝

摘要：雖然在上帝的超越中人無法看見上帝，但是通過祂的自我啟示，並人心靈的開放，人可以認識上帝。上帝以言語和行動自我啟示，通過祂的創造、藉著先知和使徒傳遞的話語並聖子耶穌基督道成肉身的方式，目的是要讓人因認識祂而得著生命。

關鍵詞：無神論、不知論、自隱、自啓

11.1 上帝的自隱

11.1.1 一般觀察

中國人說「冥冥中有主宰」是承認雖然看不見，但是相信這世界不可能是自然而然，從道德的規律中可以推測在暗中必定有掌管者的存在。的確在一般的情況底下人沒有辦法直接看見上帝，因為祂是超越的神。上帝居住在幽暗之處，為人不能見（王上 8：12；申 4：11），隱藏事情是祂的榮耀，相反的能把上帝所隱藏的真理找出來的是人的榮耀（箴 25：2-3），這說明了上帝與人之間的差別，上帝的隱藏為要讓人最終可以追求認識祂而敬拜祂！這是一個「弔詭性」的真理（paradox）。上帝的隱藏是由於神跟人有「本體上的距離」（ontic distance），然而在「認知上的距離」（noetic distance）卻可以透過上帝的自我啟示而跨越。

這樣的跨越假設了上帝與人建立相交關係的可能性，雖然上帝與人有別，但是因為人是按照上帝的形象所造的，在其形象上像上帝一樣有位格，在本質上的相異中卻有形象上的「相合性」，可以說這「相合性」是因為上帝與人之間通過位格有「類比關係」（analogical relation in personhood），兩者有「類比」關係是當兩者雖然有不相同的本質，但是有相類似或「平行的架構」。因此，人即或沒有上帝的神性，但卻有「平行於」上帝的位格，使得兩下間有相交的可能，能夠逾越「關係上的距離」（relational distance）。在此，我們需要把三種距離區分：「本體上的距離」、「認知上的距離」和「關係上的距離」，在上帝與人的各樣情況中息息相關。

11.1.2 信靠上帝者的經驗

在上帝與被造界間，上帝跟基督徒的關係理應最為密切，不過奇怪的是基督徒也有「找不著」上帝的時刻。尤其是在痛苦的時刻，上帝好像是躲藏起來了，詩人投訴上帝說：「耶和華啊，你為什麼站在遠處？在患難的時候為什麼隱藏？」（詩 10： 1），基督徒這強烈像被上帝遺棄的孤獨感可能是因著對於來自上帝的安慰的高度祈盼而產生，然而上帝越長的靜默往往使這感覺的強度越發加增，直到祂向我們說話才開始慢慢從痛苦中得到釋放，在經歷熬煉之後更能體驗上帝的實在，並瞭解自己的真實處境，故此約伯在經過試煉之後能夠說：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡我的言語，在塵土和爐灰中懊悔。」（約 42： 5-6）以上對於上帝的沉默而產生的距離感可說是屬於「認知上的距離」，而並非關乎上帝真正遠離在受苦中向祂呼求的人，雖然我們沒有辦法得知，上帝仍然在暗中與我們同在，並幫助我們度過難關。

不過基督徒感覺與上帝有隔閡的另一情況是因為罪的緣故，因著罪上帝「掩面不顧」祂的百姓（申 31： 16-18；賽 59： 2；結 39： 23-24），這分隔就不光是「認知上的距離」而真正是「關係上的距離」，除非人願意悔改才可能修補這關係。罪之所以在上帝與人之間成為隔閡是因為罪與上帝的聖潔相敵，為此，就是基督在十架上承擔世人的罪的當兒也得忍受與聖父在「關係上的分離」（非「本體上的分離」）。對犯罪的人而言，只有悔改才能解決問題，因為上帝靠近心靈痛悔的人。

11.1.3 拒絕上帝者的態度

罪不但使上帝與人隔閡，人在罪中因為不願意看到自己丑陋的本相，常常以拒絕的態度面對上帝，這樣的態度可以歸納為「不知論」（agnosticism）與「無神論」（atheism）兩大類型。「不知論」雖然並不否認上帝的存在，但是也不加以肯定，認為上帝存在與否並不可知，在表面上沒有反對上帝，在骨子裏卻是採取「無關痛癢」的態度，康德的哲學與中國儒家思想都可以歸類為「不知論」。如果「不知論」是在關乎上帝的事情上「知識層次的宣言」，那「無神論」就是「本體層次的宣言」，直截了當表明不相信上帝存在的立場，雖然如此，無神論者實際上沒有辦法證明上帝的不存在。馬克思的共產主義是當代影響深遠的唯物無神論的表表者。無論以上那一種情況，當人拒絕上帝的時候，他的錯誤態度將扭曲對真理的視線（箴 26： 4-5；羅 1： 21-22），上帝也同時將真理向他隱藏；唯有當人願意以開放的態度面對上帝，才有可能認識祂。

11.2 上帝的自啓

11.2.1 自啓的主體

前面講過上帝自我隱藏，使人無法直接看見祂，但是上帝的隱藏著測不透的奧秘又正是啓示的根基。在人際的相交中也是因為交往的雙方都各有自己的秘密，使得可以讓對方不斷有「新發現」，這不為對方所知的部分成為了雙方進入深交的誘因；在兩性的交往中，「性」更是上帝為人保留最深層的秘密，所代表的不單是肉體的親近，而是靈魂的融合，故此也只有在婚姻生活的保護中才能進入這關係。沒有隱私的人是「平面化」的，因為再沒有任何值得被發現的東西；相反的，上帝的奧秘讓神人關係有無限深度的可能。

不過人類得以認識上帝也只因為上帝願意主動把自己向人啓示，要與人分享自己的豐富。從一開始上帝就主動向人說話，在創造了人類之後賜福與亞當、夏娃，又給他們治理大地的命令（創 1: 28；2: 16）；上帝主動呼召亞伯蘭並像朋友一樣把自己的「秘密」告訴他（創 12: 1；18: 17、20）；另外上帝還把自己的名「耶和華」啓示給以色列，主動把自己委身於這群所揀選的百姓（出 3: 14；6: 3）。上帝自啓的主動性反映了神人之間的互動是一種「非對稱的開放性」（*asymmetrical openness*），同時是伸張愛的行動，邀請我們進入與祂的深交當中。

11.2.2 自啓的對象

上帝自啓的對象無疑是人，而人之所以能夠接受啓示是因為人按上帝形象所造有位格，其中包括了理性可以明白真理，並且是道德性主體，有意志可以承擔責任、順從上帝，更關鍵的是可以被上帝「呼喚」（*addressable*），故此有與上帝相交的可能。然而，人的天然本能不足以讓他認識上帝，還需要心靈的開放才可能打開通達的道路。

十一世紀的思想家安瑟倫繼承了初代教父奧古斯丁的觀念，認為人要先相信才能明白（*credo ut intellegam: I believe that I may understand*）。當代哲學家波蘭毅（Michael Polanyi）也說明了就是自然科學研究也要求研究者對研究對象有同樣的開放態度。聖經更強調人在認識真理的過程中其開放態度的關鍵性，因為上帝將真理「向聰明通達人就藏起來，向嬰孩就顯出來」（太 11: 25；參路 10: 21），嬰孩所代表的是謙虛的心靈。在耶穌講的撒種的比喻中把這道理解釋得淋漓盡致（太 13: 10-17），這比喻說出接受同樣真理的四種不同的態度，都與人的內心狀況與開放程度有關，決定了真理是否能夠成功在人的心中生長茁壯。耶穌在比喻的解釋中其實提出比喻本身在傳達真理的時候的特別功能：能夠把真理同時「開放」與「隱藏」！就視乎聽者的接受程度而定。所謂「聽是要聽見，卻不明白；看是要看見，卻不曉得」（太 13: 14）是說明訊息有「物理」與「心靈」

兩個傳達層次，雖然說話的聲音是每個人都可以聽見，但是心靈深層對真理的領受完全是關乎意義的解讀，要求屬靈的透視能力及從對於真理的渴望而來的敏銳性，這些都與聽者內心的開放和謙虛態度息息相關。在這情況下上帝的恩典自由運作，開闊領受者的心靈。

>> figure about perceptivity

11.2.3 自啓的目的

上帝向人啓示的目的是讓人可以得著生命，首先按照上帝聖潔的標準，祂為人定下「道德規範」作為一種保護，在這保護中能以自由地「存活」下去，伊甸園裡上帝給予亞當關於分別善惡樹的命令就是象徵著這「道德規範」的啓示，讓人可以明白而遵守，免得越過這界限而死亡（創 2: 16-17），這裡要緊的不是那一顆樹的果子可不可以吃，而是上帝所發出的命令有沒有被違背，因為順從上帝的誡命才是生命（詩 1: 2-3；19: 7ff），背離是死亡，與生命的主隔絕，故此犯罪以後人被禁止繼續享用生命樹的果子（創 3: 24）。可以說聖經啓示大部分內容都與「順從」上帝的誡命有關，在以色列的生活裡成為了不斷重覆的主題，如果要在舊約預表著天國的迦南應許之地上活得有福氣，其不二法門也就是遵守上帝的誡命（出 19: 5-6；20: 12）。

再者，上帝的啓示也讓人在世上活著找到方向及目的，人人都有上帝所託付的責任，賦予了每個人存在的價值與定位。上帝給予人的第一個任務是「治理大地」，包括保育自然並從土地上得著生活所需（創 1: 28-30）；上帝在預設道德規範的大原則下也呼召、引導人，把祂自己的心意對各人表明，給各人顯明必須走的道路，亞伯拉罕的一生是隨從耶和華的引領到那「未知之地」（來 11: 8），保羅的一生的方向是把福音傳揚到當時的地極西班牙（羅 15: 28），雖然不是每個人都一定像亞伯拉罕或保羅一樣具戲劇性的經歷，但是同樣在每個人身上都會有上帝的召命（vocation），在一生中完成所託付的工作。完成上帝賦予的工作責任有道德性涵意，就像耶穌所講「按才幹受託的比喻」中，每個人都必須向自己所分配的部分負責，為是否能忠於所託接受評量（太 25: 14-30）。

上帝啓示的最高目的是要讓人認識祂，進入與祂相交的生命中，因為祂是生命的源頭。聖經中說明上帝與人之間有立約的關係，不單是從其他受造之萬物當中分別開來，更是與不認識上帝的人區隔，「耶和華」只有上帝的子民才有權利呼喊的名字，以色列的國度是代表了上帝同在的具體落實，安息日是為要讓屬上帝的人一週一次有機會在祂面前歡喜快樂的慶祝（出 20: 11），也是上帝創世之後向人類發出的邀請，可以進入祂所預備的安息中（創 2: 1-3）。在比喻上帝與人的關係中，除了以「父子」、「夫妻」，還有以「朋友」來形容，具有特別的意

義，父子關係表達了保護與看顧，夫妻表達的是忠貞與愛情，朋友標示的是平等對待，不但可以一起做共同有興趣的事情，而且是能夠推心置腹，連自己的秘密都可以與對方分享，朋友關係完全是「自由的選擇」，願意把自己敞開。在滅所多瑪、俄摩拉之前耶和華決定要把隱情告訴祂的朋友亞伯拉罕，因為侄兒羅得一家正住在其中：「我所要做的事，豈可瞞著亞伯拉罕呢？」（創 18： 17；參雅 2： 23）；對於摩西，上帝也是樂意把自己的榮耀顯明給他看，是按摩西的名字而認識他的（出 33： 17、19；參 34： 6-7）；大衛被上帝稱為是體貼祂心意的人（撒 上 13： 14）；耶穌基督在受難以前也同樣跟門徒說，不再稱他們為僕人，因為僕人不知道主人的事，乃是要稱他們為朋友（約 5： 15-16）。

11.2.4 自啓的方式

上帝的啓示是通過話語及行動兩方面，話語說明意義內容而行動則彰顯能力，話語的傳達要有能力來支持其有效性，能力的彰顯需要對其表達內容有所解釋；沒有能力的話語將會是空談而失去重要性（約 14： 11；太 11： 2-6），沒有解釋的行動只不過是現象而失去意義（出 4： 1-7；8： 20-25）。在此我們提出三種啓示的方式：信息傳達（communication）、神跡奇事（miracles）、上帝顯現（theophany）。

所有「信息傳達」都帶有後果，這後果可以是預言的應驗或是當違背上帝的旨意時而來的懲罰，通常上帝藉著先知把話傳達給以色列（耶 2： 1-2），可能透過夢境（民 12： 6；申 13： 5-6）、異象（徒 10： 9ff）、聲音（出 19： 9-10）等方法，其他也有通過抽籤或舊約大祭司用的烏陵、土明的方法（拿 1： 7；民 27： 21）找出某人或某事是否出於上帝的旨意。「神跡」、「奇事」、「大能」等都是聖經中用來形容上帝超自然的作為，而在事件發生的前後都有解釋，例如亞哈王的時代在三年六個月的旱災後來臨的傾盤大雨是要表明耶和華是以色列的上帝，天上降火燒著以利亞獻的祭物是說明耶和華而非巴力才是真正的活神（王上 18）。「上帝顯現」作為祂臨在人間的方式同時具備訊息內容和神能彰顯，在火與煙中或雷轟與號角的聲音之下，例如與亞伯拉罕立約（創 15： 17）或把十誡頒布給以色列（出 19： 16-19），上帝都是要達成一個目的，就是暫時突破神聖超越的洪溝，要與人靠近。

有三個特別的啓示「平台」跟以上三種啓示方式相關，首先耶穌基督是「上帝顯現」的高峰，因為成為肉身的道把上帝與人同在的事實具體化，基督來就是要顯明看不見的聖父（約 14： 9），因著他是父的真象（來 1： 2-3），有共同的本質（腓 2： 6）。作為「啓示」聖父的聖子，他傳講父的真理（約 14： 10；17： 8）又彰顯父的能力（路 11： 20；參 5： 17）。另外，聖經作為上帝的話語是把祂藉著眾先知、使徒歷代以來所傳達的訊息存留下來，使後世的人仍然可以通過聖靈

的光照明白上帝的道，這不但是指普遍性的真理，也是包括針對個別性的指引，使聖經對每個人都有活潑的能力。從以上討論我們可以看到三一關係中，聖父是上帝自我啓示的主體，通過「道」而彰顯或傳達，並聖靈的感動，使人認識上帝。最後，自然界作為上帝的創造在默默中不斷的見證祂的作為，但是等待每個人用敏銳的心靈去透視其中創造主工作的奇妙（詩 19： 1-6），往往因為人心中的黑暗攔阻了人對此的正確領悟（羅 1： 18-21）。

問題討論

1. 為什麼基督徒在受苦的經歷中特別感覺上帝是遙不可及的？
2. 上帝為何隱藏自己？
3. 認識上帝跟人的態度有沒有關係？
4. 從聖經中可以找到那些上帝自我啓示的方式？
5. 道成肉身在上帝啓示中有何特別意義？
6. 信仰自啓的上帝如何影響你的人生？

第十二章

普遍啓示與天道

摘要：上帝藉著祂的創造顯明其作為，人類也可以通過觀察與反省曉得宇宙中有主宰，傳統神學對上帝存在的論證，可以擴展應用於二十一世紀的中國社會，中國的天道觀源自位格的天帝觀，另費爾巴哈的宗教投影論其實說明了人類對於位格主宰的主體渴求。

關鍵詞：本體論證、宇宙論證、道德論證、天道觀、費爾巴哈

12.1 普遍啓示與自然神學

保羅說：「自從造天地以來，上帝的永能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」（羅 1: 20）這是從聖經的角度看普遍啓示，認為人的本能天性是曉得上帝的存在，問題是人拒絕去承認，把自己的心封閉起來，因此凡是保持開放的心懷尋求的都應該可以尋見。西方神學中的「自然神學」（Natural Theology）就是嘗試從對於宇宙世界的觀察來論證上帝的存在，是以論述的方法把普遍啓示的內容呈現。雖然如安瑟倫提出的本體論證或阿奎那的宇宙論證都是中世紀著名的論述，但是就宇宙論證而言其理論雛形可以追源亞理斯多德甚至柏拉圖的哲學（《法律篇》第十卷）。這表示就是非基督徒也可能從普遍啓示中明白上帝的存在。下文討論的並非重述原版的「論證」，乃是提出經過現代文化洗禮的人們，可以如何看待這些論證背後的精神所提供給現代人的意義。在此特別選取了「本體論證」、「宇宙論證」、「歷史道德秩序」和「人類的位格宗教性」這四個題目為討論的內容，前兩者雖然立論基礎不同，但卻都以建立「最高理性基礎」的存在為論證目的，後兩者則以「道德性」角度切入，引申「位格義」的必要性，並以中國「天道」觀作為此論述（反）發展的歷史範例，其實在位格義中可以統攝理性基礎和道德基礎，這是中國古代「天」、「帝」的觀念，是「天道」觀的前身。所以，以下的論述是彼此關聯，嘗試論證位格神的存在。

12.2 本體論證

本體論證可以分為兩部分，第一部分為正面論述，第二部分為「雙重反面」(double negation) 論述，第一部分已經公認不能成立，但第二部分仍然在當代哲學界中有熱烈討論，以下為主要的相關內容：

「上帝不可能被想象為不存在。誠然他如此真實的存在以致他不可能被想象為不存在，因為可以有**如此的東西**能被想象為存在的，而不能被想象為不存在的，而這是比那「可以」被想象為不存在的要偉大。因此，如果**那無法想象比其更為偉大的**可以想象為不存在，**那無法想象比其更為偉大的**這東西就「不是」**那無法想象比其更為偉大的**了。但這是互相矛盾的。因此，就真的有一**那無法想象比其更為偉大的**——是那麼真實到一個地步他甚至不可能被想象為不存在的。」³⁸

本體論證的最大特點是完全依賴邏輯推理的一致性，不牽涉其他外在理據的幫助，嘗試推論出上帝的存在。不過其特點也同時是最大的困難，因為我們如何把邏輯推論得出的「理念」說一定也是實際「存在」的呢？到底「邏輯架構」(logical structure) 與「實際」(reality) 有否「對應性關聯」(correspondence)？還有，如果推論成功的話，那從這推論出來得出的結果的「至高存在體」與上帝又是否等同？這樣看，我們需要處理三個關鍵問題：

- 1) 如何推論出「至高存在體」在理念上的必然性？
- 2) 如何論證這「至高存在體」是實際存在的？
- 3) 如何定位「至高存在體」與上帝的關聯？

哈特桑 (Charles Hartshorne) 在頭兩個問題的討論上有特別貢獻，³⁹他承認這兩個問題的分別，而首先處理的是存在的「可能性架構」(possibility structure) 的問題，也就是在什麼邏輯架構「條件」下東西才「可能」存在的問題。從引文中他看到的是一種「雙重反面」論述中所提示的「必然存在性」(necessary existence) 理念。通過「矛盾反證」(*reductio ad absurdum*) 的方法推論出「不能被想象為不存在的」東西必然存在，這必然存在性有別於一般事物的偶然存在性 (contingent existence)，⁴⁰在存在架構上兩者可以類比幾何圖形中一條「兩邊無限延長的實線」與「點」的分別。如此，「至高存在體」起碼在理念上是不可能不存在的，其必然存在性是合乎邏輯的。

³⁸ 本人選譯自“Proslogion,” in *The Existence of God*, ed. John Hick (New York/London: Collier Macmillan Books, 1964), p. 26.

³⁹ Charles Hartshorne, “The Necessarily Existent,” in *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. A. Plantinga, intro. R. Taylor (Garden City: Anchor Books, 1965), pp. 123-135.

⁴⁰ “contingent”一詞由 cum (一起) 與 tangere (接觸) 兩個拉丁文字根組成，表示了每一刻的存在之間就像是點與點的接觸，都是偶合的，所以也必然有「生」與「滅」。

到此為止，從「潛在可能」(potentiality)到「實際存在」(actuality)這縱向層次的洪溝仍然沒有找到跨越的發展關係，哈特桑在解決這第二個問題上轉向尋找這兩個層次之間的「意義」關聯，進而推論會意義連帶的因果關係，起碼對於一般事物的產生程序而言，可以說任何的實際的「果」都可以回溯背後的潛在的「因」。至於「至高存在體」本身的實際存在與邏輯架構的之間不必存在洪溝，因為其必然性存在也同時是「整全性」(totality)的存在，雖然一般事物從潛在可能變為事實的程序中有許多「未確定因素」(indeterminacy)，因為只是眾多可能中所產生的一個實在而已，但對「至高存在體」而言則不然，因其存在必定是「完全確定」的(fully determined)存在，沒有留下任何未定的空間；或者說，「至高存在體」的實際存在與其存在的邏輯架構是完全對應一致的。因著「至高存在體」存在的「整全性」，也自然確定了其「獨一性」，因為既然是整全存在，就排除了多於一的可能。

至於第三個問題，「至高存在體」是否等同上帝？我們承認無法從本體論證中得到聖經中對於耶和華的細節描述，甚至於不能確定是有位格的神，但是起碼提供了給未有信仰的人們一個「超越的指向」，催逼我們對真理的追尋。對於有信仰的人來說，是提供了一個理性思辨的角度去認識上帝作為萬有存在的基礎。因此上帝並非完全等同「至高存在體」，但又不無關係。

12.3 宇宙論證

宇宙論證的精神是從觀察宇宙的運動為出發點，然後往上推論其運動之因而最後必須承認有「終極第一因」存在，因此這回溯不是橫向的追蹤，而是追問縱向的最高層次(hierarchy)。關於對宇宙的驚奇，愛恩斯坦曾經贊嘆過：「這個宇宙最令人費解的就是這個宇宙可以被理解的。」這句話的玄機不單是發現宇宙有規律，而且更是人可以理解的規律，就是問為什麼外在宇宙的規律會跟人內在思維的邏輯有對應性？這是一個需要正視的問題，而按推理應該是因為兩者背後有共同的「理性基礎」。當代的比利時哲學家拉哲爾(Jean Ladrière)就是從語言學的角度切入這問題，由數學與物理學的對應性中追問其共同「理性基礎」的存在，我們稱之為「可明性提問」(intelligibility issue)，簡述如下：⁴¹

首先我們要明白數學的本質是一種「形式語言」(formalism)，就是可以利用「象徵符號」(symbols)通過既定的「推演程序」(algorithm)而把人的推理過程客體化，使得可以對人的思維內容作嚴謹的分析，因此數學能夠產生操作能力(operative power)。「形式語言」所使用的「象徵符號」系統雖然不只一套，但它們都是「指涉」同一個實際，所以就形成多套數學系統可以解決同一個問題，

⁴¹ 在此只能言簡意精，許多細節無法一一說明，詳見拙著 Lee, "The Correspondence between Human Intelligibility and Physical Intelligibility," pp. 65-81.

或在某一系統中難解的問題在另一系統中是輕而易舉的事，這種系統間的「互換性」說明了每一系統都只能涵蓋數學整體領域的一部分而已，著名的哥都定理（Gödel's Theorem）正說明了這點。到底整體的領域有多大卻是無法預先設限，從像康陀的超限數學（Cantor's transfinite numbers）的直觀超越性（intuition）所提示的，看來應是無止境的。如此，數學可以不斷的往前發展推進，通過規範化（schematization）、主題化（thematization）與分離化（disengagement）的程序，把某些具體觀念抽象化後又能再應用到不同的數學領域上去，不過這些不同但又互補的數學系統最終應該能夠統合為一，至今最有希望作成這統合性工作的理論工具是「集」（Set）。

雖然物理學不是唯一可以應用數學作為建立其理論的科目，但物理卻在經驗與形式結合的科學中最為基礎並具代表性，在物理學對於宇宙有一些基本假設，包括

- 「關聯性」（connectivity）：假設宇宙是有邏輯性的；
- 「自圓性」（closure）：假設自然界所有事件的因由都是物理性的；
- 「可約化性」（reducibility）：假設物理現象都可以被抽象化為思維形式；
- 「可數化性」（mathematization）：假設被抽象化的理念可以用數學方式表達；
- 「可驗證性」（empiricity）：假設宇宙的普遍常規可以在某一時空中抽樣驗證；
- 「冒創性」（emergence）：假設一個層次的實際是從次一層次的實際發生的。

除了「冒創性」外，其他都與假設的宇宙特性其實都跟數學的可應用性息息相關。雖然古典物理及量子物理都可以用數學公式表達，但是兩者所表達的實際有不同內容，前者是實體的運動而後者則是描述事件發生的或然率，因此數學公式在物理學中就有了所「指涉」的意義存在（semantic content），這意義不能從數學本身賦予，乃是從觀察或試驗中定奪，從一個角度看數學公式只提供了物理現象發生的可能性的規範（admissibility），但卻是一些「初始條件」（initial condition）決定了實際的情況要如何發生。這樣，在物理學中數學公式是內涵不確定空間（underdetermined），必須要有外在的資料加以確定物理公式才能成立；然而，數學之可以被應用在物理理論上這事實卻說明了物理世界有數學所要求的邏輯性。

物理理論其實牽涉兩種語言——就是數學公式的「形式語言」（formal language）與實驗數據的「經驗語言」（empirical language）——的互動與對應而產生，這理論建構的過程稱為「方法循環」（methodological circle），從實驗數據歸納出來的原則以數學形式表達之後，再應用該公式到其他同類的觀察中，看新的觀察是否在這公式中能夠產生「共振」。在此過程中數學形式扮演了重要角色：對於觀察範圍內的事物能夠提出「預測」（anticipatory comprehension），這是一

種在事情發生前的「先驗行動」(a priori act)，因為數學公式所表達的是物理世界「普遍性的常規」(universal regularity)，所以理應放諸四海而皆準。換言之，物理理論的數學公式化過程是對於相關的物理現象在觀念層次把實際「再現」(reconstitution)，而在此過程中每一步的細節都可以從公式的操作中預見。

數學的形式與物理的事物間到底有什麼關係使得這兩方面能夠有對應性？如果借用「流出說」(processional model)的觀念來解釋，就可以想象是從「最高理性基礎」通過數學規範而呈現於物理現象中，在這裏的三個層次中我們處理了後兩個，看到數學公式是物理現象的先驗性的可能性規範；換言之，如果通得過數學公式所要求的邏輯關係，那該相關物理現象就有可能發生。而這裏其實假設了數學世界與物理世界雖各自獨立，但背後都共同分享一個「最高理性基礎」。⁴²這理性基礎雖然不能就直接等同上帝，但也起碼指向至高者的存在。

12.4 歷史道德秩序

如果從宇宙的物理運動中看到背後的理性基礎，我們或許也可以嘗試從歷史中找到道德規律，然而歷史並不像屬於「自然科學」的物理一樣能夠以數學公式來描述其運作原則，「人文科學」所牽涉的人類活動有太多其他變數，我們只能夠以非常概括的方式來作判斷。首先讓我們把判斷的焦點集中於「政權的興廢」上，假設宇宙的道德律會成爲一邦一國是否能夠長治久安的因由。在此必須說明我們無法只看一兩個案例來作決定，因爲是有可能某一昏君（像王朝時期的猶大王瑪拿西）統治一段較他人常的時間，或某一賢君反而是較之短壽（之後的約西亞王）。如果我們從「多數」的案例作比較，應該可以得出一個結果：就是道德的政權是較穩定與長久的。這結論很難作滴水不漏的正面論證，因爲任何列舉都不法涵蓋過去、現在、將來所有的政權，頂多可以提出趨勢性的觀察，在此建議兩項較可行的研究：

1. 在有記錄可尋的歷史中，以政權統治下的「被殺人口」（比率與總數）與該政權的「統治時間」作一個「係數分析」(correlation analysis)；
2. 以一個民族爲單位，研究民族中不同政權的「統治時間」與「民生狀況」之間的關係。

在這裏我們只提出一些觀察，希特勒納粹政權的統治被佔領的歐洲，殺害 6 百萬猶太人，治權從 1933-1945 共 12 年，秦始皇焚書坑儒，勞役百萬人口，治權從 221-206 BC 共 17 年。共產政權（國際性）統治下的國家殺人無數，如果以具指標性的蘇聯爲代表，統治日期從 1917-1991 共 74 年（自 1978 年，中國已經慢慢

⁴² 在處理物理世界與數學世界之間的本體關係，拉哲爾採用了懷特海的過程哲學觀念，在前述拙文略有交代。

轉型)。

像宇宙論證中從外在物理世界與內在人類思維共同呈現一個「最高理性基礎」一樣，我們從外在歷史秩序和人類內心對公義、公平的素求可以看到共同指向一個「道德規律」，人與生俱來的道德心的存在理應是不爭的事實，在不同文化中也透過法律、哲學或宗教的方式呈現出來，雖然特定內容甚至評斷標準各有差異，但背後的公義原則是十分明顯的：巴比倫法律的罕默拉比法典處理社會生活中的公平性；印度宗教的輪迴觀把公義的要求推至生死界限以外，試圖解釋宇宙總體的公平性；希臘哲學中柏拉圖的《理想國》提問「何為公義？」，公義如何體現於國家政治並個人身上。

對於尋求宇宙的「道德法則」而言，中國古代思想中的天道觀有特殊的意義，不單被認為是支配著歷史的發展，同時也參入人的內心給予道德規範，在戰國初期的《左傳》與《國語》「天道」觀念開始經常出現，按李杜的分析「天道」在此時期有四種相關但不同的意義，其中雖然包括了「自然現象規律」、「社會行為規範」、「形而上的理性道德法則」，還有「賞善罰惡的天帝意志」，尤其是最後一種意義深深透視中國古代對宇宙道德規律的期待跟「位格天」息息相關。⁴³

12.5 中國的天道與位格主體

雖然後世的中國哲學越來越看待「天道」為一形而上的觀念，用以解釋歷史的事件，但是如果追溯到最早商周時期，「天道」觀實在源於「天」或「帝」的位格神觀。⁴⁴從現代儒家學者中認為這只是古代殘留下來的宗教意義，對於今天已經「啓蒙」的人來說不過是歷史註腳而已。⁴⁵但這樣的判斷未免有以「人本主義」價值導向的先入為主情況，因為先假設了「位格神」跟宗教走得太近，就是落伍的思想。沒有操作意義的道德規律其實價值不大，因為只是被用來作為解釋的工具，而且解釋的對錯也無從判斷，雖然可以作為個人內心的警戒，但因缺乏嚴謹性而不足以成為法律系統的真理依據。法律系所代表的嚴謹又具操作意義的公義要求起碼需要滿足三項條件：法律的客觀性、審判的公開性與責任追究的公平性。「天道」作為形而上的道德法則是一個籠統的觀念，就算我們可以同意這道德律能自動判斷每個人的道德行為而給予當事人公平的報應，但是在整個過程中缺乏透明度與公開性，這樣只會變成黑箱作業，沒有說服力及公信力的支持。從本質上看，法律裁判假設了「位格」的基礎性，是有位格的審判者向另一有位格的被裁判者，按既定的法律條文，並在選定的公開場合，追究責任。責任的承擔都必須有特定對象，受刑者需要向公義的審判者負責，也同時向在場每一

⁴³ 李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》(台北：聯經，民76〔1987〕)頁51-57。

⁴⁴ 同上，頁9-34；《詩經》及《書經》相關內容節錄，見本章附錄。

⁴⁵ 參勞思光《中國哲學史》第一卷(香港：友聯，1985)頁4-5、18-21。

個參與審訊過程的見證人負責。人對公義的要求不單是道德規律層次，而是至終要求執行公正審判，能夠「賞善罰惡」的位格道德主體對道德責任承擔的公平判決；同理，沒有位格個體的道德行為是沒有實質道德意義的（機器無從談道德），因為缺乏道德價值的載體。

當我們想到費爾巴哈就想到宗教皆為人的自我價值投射的結果，但費氏無意中卻導出人類與生俱來對「超越位格者」的自然渴求。當然我們不能否認他所提出的分析的確合用於自然宗教或民間信仰的情況：人自立神像並以自己以為重要的價值附加其上進而膜拜，但是這種錯誤崇拜並不否定人在靈性生活層次中對超越的「位格主體」的依靠。人的理性與德性如果都需要位格個體作為「載體」，我們沒有理由拒絕接受宇宙的最高道德與理性基礎也同樣涵藏於一超越的位格主體的「天」或「帝」。自然神學雖然不能「直接證明」上帝的存在，但是當有人宣告上帝存在的時候這些「論證」卻可以成為有力的指標，觸發我們的「心靈共振」，讓一個開放的心靈能夠「認證」（recognize）上帝存在的事實。當人決心要自我封閉的時候，才會永遠只看到在幻想中自己的形象，而看不見在歷史中行大事的上帝。

問題討論

1. 「進程神學」理論對本體論證發展有何貢獻？
2. 「可明性提問」跟宇宙論證的精神有何關聯？
3. 你認為能否在歷史中看到道德規律？如果可以，則又是怎樣呈現？
4. 歷史道德律是否等同中國的天道觀？兩者有否區別？
5. 讀費爾巴哈著作後評其「宗教投影論」之形成。

第十二章附錄

中國古代天道觀之緣起

1. 天帝觀出現的時代

《詩經》與《尚書》為中國最古的典籍，部分記載包括商、周時代內容，下文節錄選自李杜的《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經，民 76〔1987〕）頁 9-34 之引文。李杜認為「帝」為殷商所拜之神，而「天」則為周所奉之神。但「天」、「帝」二者因商周之交往而成為一位共同敬拜的對象，因此，「天帝」為最高神應為周初時代形成。

2. 天帝一神觀

2.1 天與帝同義詞使用

穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯於周服。侯服於周，天命靡常。（詩大雅文王）

聞於上帝，帝休，天乃大命文王。（書康誥）

昊天上帝，則不我遺。（詩大雅雲漢）

皇天上帝，改厥元子。（書召誥）

帝還明德，申夷載路。天立厥配，受命既固。（詩大雅皇矣）

我亦不敢寧於上帝命，弗永遠念天威。（書君奭）

3. 天帝與人的關係

3.1 天帝與人的來源有關

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。（詩大雅烝民）

天生烝民，其命匪諶。（詩大雅大明）

3.2 天帝愛民

皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。（詩大雅皇矣）

天亦哀于四方民，其眷命用懋。（書召誥）

3.3 天帝與人相交

維此王季，帝度其心。（詩大雅皇矣）

帝謂文王，無然畔援，無然歆羨。（詩大雅皇矣）

上帝臨女。（詩大雅大明）

上帝引逸。（書多士）

3.4 天帝接受人的祭祀

依詩、書所載，天帝享人的祭祀，但周初時代只有天子有資格祭天，以犧牲、黍稷為供，但王者的德行是最好的禮物：至治馨香，感於神明。黍稷非馨，明德是馨。（書君陳）

3.5 天帝刑罰人

天降喪亂。（詩大雅桑柔）

天降喪於殷。（書君奭）

天降時喪。(書多方)

旻天大降喪於殷。(書多士)

4. 「天」的其他涵義

4.1 自然義的天

宛彼鳴鳩，翰飛戾天。(詩小雅小宛)

有鳥高飛，亦傅於天。(莞柳)

4.2 天堂義的天

文王在天，於昭於天。(詩大雅文王)

三后在天。(下武)

《左傳》和《國語》為《詩經》、《尚書》後的中國古籍，李杜認為當中「天」的天堂義保持不變，但自然義與神性義的「天」互相結合，至於「帝」則始終保存神格義（李杜，頁 35-36）。

第十三章

特殊啓示與聖經

摘要：聖經是上帝特殊的啟示，透過語言陳明祂的心意，從以言語給先知、使徒的啟示到以文字方式保存其內容，並讀者感受經句對其的震撼，都是聖靈的工作。上帝採用的是有機性的默示，一方面有具體的語義內涵，另一方面又結合聖經書卷作者的性格與文風。聖經正典的形成經歷一段過程，在聖靈的保守下教會能夠確認其來源的使徒性與效用的大公性，因著教會在使用中經驗上帝話語的能力，確認了先知與使徒的傳達管道，並內容的正統性，聖經的權威得以建立。聖經是生命之道，是以世界文學包裝的生命之道。

關鍵詞：語言的明晰功能、語義默示、正典、聖經權威、聖經文學

13.1 特殊啓示與語言

13.1.1 語言的形格性特質

《希伯來書》作者論及舊約信心的偉人，以諾與上帝同行的生活時提到：「人非有信，就不能得上帝的喜悅；因為到上帝面前來的人必須信有上帝，且信祂賞賜那尋求祂的人。」（來 11：6）這裏說明了到上帝面前的兩個階段：信有上帝和信上帝的恩惠，前者在普遍啟示中可以達到，但後者的「救贖意義」只有藉著特殊啟示才能明白。中國的「天道」觀可以幫助我們瞭解宇宙有主宰，不過只勾畫了一個籠統的「背景」觀念，有待進一步把「內容」說清楚、講明白，因為在「說」的過程中就能夠把在「隱藏圍度」（tacit dimension）中的事情顯明，「明晰」意義（articulation）是語言的特有功能。在說話中「明晰」的過程使本來籠統的思緒「形格化」（form-alize），呈現出內容的條理與秩序。沒有通過「語言載體」傳達的特殊啟示人類就無法得知清楚的救贖內容：就是認識上帝並耶穌基督。所以，語言成爲了所傳達的意義的「錨」，使意義不隨意飄忽，而且能夠作精準的論述。

13.1.2 語言與位格

其實語言與位格有密切關係，或者可以說語言的恩賜只賦予位格者，雖然我們曉得像黑猩猩等高等動物也有牠們的語言，但是不境只是符號（包括不同聲音產生的符號）語言用以「對應」外在的實際環境，可以達到集體覓食等所需的基本功能，但是並不具有「創新意義」的形格性語言，可以「賦予」內容新的形格（雖然數學是特別的形格語言，但人類日常生活語言也必須具有形格性才能規範表達的意義精確傳遞）。缺乏形格就缺乏反思的工具平台，這也許可以解釋為什麼在動物中沒有觀察到有反思的現象。上帝的特殊啓示是通過語言，假設了說話的上帝與聆聽的人雙方都必定是位格主體，使得說的明白、聽的領悟，有真實而具體的意義在傳達，在說與聽這施與受的互動中能夠建立位格與位格的關係。言語最終意義要化為行動，言語不單本身在傳達中帶著動力，也在領受之後同樣要求化為行動，這些都將成為位格關係的內涵。

13.1.3 上帝的話的靈動力

上帝的話的功效都是因為聖靈的工作，作為執行者聖靈以上帝對人講的話為「工具」刺破人心障惘催逼人悔改、回轉，又通過人對上帝話語文字背後精意的掌握賜給信靠者隨時幫助的力量，因此我們可以確信何處有上帝話語的傳揚那裡就可以發揮這話語的能力。這並非語言哲學所提的文字所帶出的作用性能力（*illocutionary and perlocutionary effects*），而是聖靈藉著上帝的話所發出的「靈動力」，對應人靈魂的需要而來的責備、催促與激勵。因此，耶穌基督在受難前便提到聖靈保惠師將要幫助門徒遵守基督的道，使他們記起耶穌曾經講過的教訓，並加以應用於新的處境中（約 14: 26）。聖靈來並要使人為罪、為義、為審判自己責備自己（約 16: 8）。聖靈的同在結合了上帝話語的指涉實際的功用（*signification of reality*）與實際的臨在（*presence in reality*），使上帝的話語有實質的能力，這是一般言語所不可能做到的。而聖靈的同在之可以達成是通過基督「道成肉身」作成了聯貫「上帝的話語」與「上帝的臨在」兩者的橋樑，因為基督就是「上帝的道」也同時是「上帝的真象」，聖靈透過基督在人心裏的工作因此比舊約時代來得更加直接。中國的天道觀有「天人相應」的理想，但頂多只限於培養人的道德心，但是在聖靈藉著基督——「上帝的道」——的工作中使這理想往前推進一大步，使上帝的同在與能力具體落實在信靠上帝的人的身上。

13.2 聖經是上帝的話

13.2.1 文字化的涵義

上帝的話從言語化爲文字是一個十分重要的步驟，意味著祂的話之傳承不再受「空間」和「時間」的限制，可以達於任何一個沒有辦法在上帝說話的第一現場的人。舊約正典的形成爲的年代較晚，可能是客觀環境使然，因爲在亡國以前還有聖殿及祭司維持著敬拜的中心，加上先知對叛離的選民的指責或勉勵都足以提供百姓信仰生活的根據。但是當被擄後的猶太人在異地如何繼續維繫他們的信仰呢？莫非是靠過去的文字記錄嗎？或是口述的傳統、或是先知的預言、或是從摩西的律法等，這些零散各處關乎信仰的文字著作都頓時變成唯一可以賴以支持著信心的內容，對典籍的定型因此迫在眼前，從聖殿轉型至猶太人的會堂在在表明了以「文字形態」領受上帝的話語成爲了必然的事實，就是在第二聖殿建成後，猶太人（舊約）聖經的地位仍然沒有減低。在父上帝的智慧中這猶太正典的出現也許是爲基督救恩的「傳播」而準備，因爲猶太人的「大分散」（Diaspora）與聖靈降臨後各地教會的成立都因著地理上的需要而必須以聖經作爲維繫信仰的方式（de-localization），但兩者之間也有很大的差別，就是只有透過基督的救贖才把舊約律法中的屬靈理想落實，聖靈降臨更加把這效用擴散到所有信服基督的人身上，若沒有聖靈在背後，就是聖經的文字也是死的，這就是「字句」與「精意」（聖靈）之間的分別（林後 3: 6）。換言之，使信仰生命堅固的，是聖靈藉著上帝傳開的話在人內心作工而達成。

13.2.2 聖經是上帝的默示

上面討論的是上帝的話經過文字化後的「推廣性」，我們還得確認在這過程中聖經字句對原來真理的「傳真」效能。聖經的字句不是一般的文字，乃是上帝特別的「默示」（inspiration），意思是上帝所「吹氣」的。改革宗神學家查理斯·賀得治（Charles Hodge）對默示與啓示所作的區分值得參考：⁴⁶

	啓示	默示
目的	爲傳遞知識	爲保存教導不失原意
功效	在於使領受者更有智慧	在於保守人領受無誤的教導

啓示是對領受者立時產生功用，但默示則是著重以文字方式所保存的啓示內容「正確無誤」，爲要能夠長遠留存下去使以後每個通過這些「字句」領受教導的人得到原本的真理。在舊約正典形成以前就有不少的內容已經以文字方式保存下來，最重要的要算是摩西的「法板」，記錄了耶和華與以色列立約的內容（出 34: 27-28），但其實以色列人從出埃及開始的經歷都應該有系統性記錄（出 17: 14；民 33: 2），包括《利未記》記載的祭祀與禮儀的各種要求（利 1: 1-2）。另外，先知的預言內容都會記下（賽 30: 8），《耶利米書》提供的資料最爲豐富，似乎是有系統的將所發的話保留（耶 25: 13；30: 2；36: 1-32），耶利米書以文字的

⁴⁶ 見 Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1979 [reprint]), p.

用意包括為把訊息傳達到遠方（29：1-32），能在被囚的困境中仍然向外公開發布消息（36：5-6），並以文字留存作歷史見證（27-32節）；但以理的預言是記錄在書上後才封閉起來（但12：4）；耶和華吩咐哈巴谷把默示寫下的目的在於使他人容易閱讀（或隨跑隨讀），可能有盡快廣傳的意思（哈2：2）。

到底上帝用什麼形式默示聖經作者？肯定不是機械式的默示（像回教徒認為古蘭經的默示方式），好像人只是一部書寫的機器，把上帝的話「逐字」記錄下來，如果這是這樣的默示方式，我們就得接受連不同的文章體裁及文句風格都是上帝自己的默示，雖然好像高舉了上帝的全能，但是忽略了聖經作者參與在過程中的事實。另外，上帝的默示也不是隨意式的，以為上帝只是讓作者得到一些靈感，然後讓他自由發揮，這樣最多只能夠說作者經歷默示，但無法保證他所寫的內容也是上帝的默示，因為在其中摻雜了多少作者本人的意見實在難以判斷。上帝的默示應該是「有機性」（organic）的默示，一方面上帝以「語義」內容默示作者（verbal inspiration），另一方面讓作者完全投入在這寫作過程（human participation）：意思是上帝光照作者的思想，催促他寫作，排除罪惡在他寫作過程中的影響，就是用詞的選擇或思想的表達都得到引導，這情況可以與道成肉身——神性與人性俱備——相比較。在這默示過程中上帝與作者之間的思想融合為一，先知真正成為了上帝的代言人（mouthpiece），在所發出的話語中，耶和華與先知的身分彼此重疊（例如：賽19：1-2；何4：1-6）；而且先知意識到所傳達的內容有上帝的權柄。

13.2.2.1 舊約與「語義默示」

舊約「摩西五經」（Pentateuch）中常看到「耶和華…說」等字句（例如：出3：4；6：1；7：1；利1：1），似乎表達了上帝直接與先知（摩西）說話的事實，在其他先知書裡也看到上帝把話先傳給先知的例證（耶1：9），而且要求他們按照所傳達的內容傳給受眾（結3：4、10、11），以致先知感受他們傳達信息的責任所賦有的迫切感（賽1：2）。如果要跟一般只為抒發內心情懷的創作靈感而言，先知所「承受」的上帝的話，其迫切性是從骨頭裡面燃燒出來的（耶20：9），而且話語內容既有特定位格來源，也有特定位格對象，是源自主體（耶和華）通過主體（先知）對主體（領受者）發話的傳達架構，⁴⁷因為先知強烈意識到上帝發話時的同在，他既然不會懷疑這是否耶和華在說話也不會聽聞後便以為可以了事，在先知裡面的催逼會一直燃燒直到他完成責任，把當說的說完為止。「耶和華如此說」作為舊約先知常用的公式（prophetic formula）反映了先知對於話語從上帝而來的事實是堅信不移的。

144.

⁴⁷ 參 Abraham Heschel, *The Prophets*, vol. 2 (New York, etc.: Harper & Row, 1962), pp. 169.

固然先知傳達的話語性質有預言部分，有時候甚至他本人也未能明白所講內容的意義，就如但以理希望瞭解在末日要臨到的事情卻被拒絕（但 12： 8、9），又撒迦利亞需要天使講解所看見的異象（亞 1： 9；2： 3；4： 4），使徒彼得也承認舊約先知需要考查關於彌賽亞來臨的預言內容（彼前 1： 10、11）；不過先知傳達的話大部分為非預言性的訓誨，這包括以歷史為鑒戒責備以色列離棄耶和華的行爲，像《撒母耳記》、《列王記》等歷史書雖然並非預言性的書卷，但卻被猶太正典歸類為「前期先知書」（Former Prophets），表明了其先知性是內在於書卷內容的教導權柄。總言之，先知（προφητης）作為上帝的代言人（出 7： 1；申 18： 18）不單是說「預言」（fore-saying），也是為上帝「發言」（forth-saying）的，但無論如何先知傳達的是上帝的話而非自己的言語。至於詩歌智慧書等雖然猶太人沒有把這些列入先知書的範圍，但卻歸類為「聖卷」（Writings），從較廣義的角度仍然是上帝的話通過作者向讀者講話，是作者領受了耶和華的恩典或教訓而激發從內心出來的讚美、禱告、詩歌、智慧的言語、歷史的盼望（《歷代誌》），為使我們敬畏耶和華，遠離惡事（箴 1： 7）。

13.2.2.2 新約與「語義默示」

新約不論是耶穌（可 12： 10；路 4： 21；約 19： 36）或使徒（羅 1；2；提後 3： 15）都看待舊約為「那經書」（ἡ γραφή 或 αἱ γραφαί），表明了「全部」都是上帝的話（羅 9： 15-17；加 3： 8），沒有任何一部分是可以隨意刪改的意思，因此「經上記著說」（太 4： 4；約 6： 46）、「聖經說」（羅 4： 3；加 4： 30）、「上帝說」（太 15： 4；來 1： 5；3： 7）在引用舊約的經文時就成了慣用公式。新約對於舊約經文處理有兩種現象：一方面可以執著經文中的某一個關鍵字而作辯論（太 22： 43-45；約 10： 35；加 3： 16），另一方面是新約許多經文引用自較自由翻譯的《七十士譯》本而非嚴謹的猶太希伯來文聖經內容。兩者好像是矛盾但其實說明了「語義默示」的特性，最終的語義載體不是在乎個別單獨的文字，乃是每個文字組合後所產生的意義，因此可以執著關鍵字作辯論，也同時有時候可以允許較自由的「意譯」內容。

從新約的角度既然舊約是上帝所默示的聖經（提後 3： 16；彼後 1： 21；羅 15： 4），就是新約正典還未形成之前，使徒彼得已經對保羅所寫的書信給予跟舊約經書同樣權威的肯定（彼後 3： 15-16），而保羅本人也確認他所寫的是主的命令（林前 14： 37），因此在教導上有屬靈權柄（林前 7： 10；林後 13： 2、3；西 4： 16；帖後 3： 14）。作為「語義默示」，新約與舊約的分別在於聖靈更直接導引默示的過程，耶穌基督的降臨是關鍵因素：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」（太 5： 17；參約 10： 35）在肯定了舊約聖經的地位的同時，也表明了這內容將有更新與推廣的應用（路 16： 17、29、31），皆因聖靈降臨後直接引導聖徒進入基督的真理（約 14： 26；15： 26；16： 13）。基

督是上帝的獨生子，他的話既然是直接從父上帝而來的，就是使徒所領受的默示也比舊約先知所領受的更加「內化」，因為在聖靈掌管的狀況下所講的話也賦有上帝話語的內容與權柄（林前 2： 4、13；帖前 2： 13）。聖父的話給予聖子，而聖子給予聖靈，聖靈在使徒內默示他們，使使徒的教導成為上帝默示的話（約 16： 13-15）。但是這並非說使徒所有講的話，包括有教導意義的都是上帝的話，保羅便將自己的建議跟主的話作了區分（林前 7： 12、25）。因著舊約時代上帝的聖靈還未降臨，雖然同樣意識到上帝的話與自己思想的分別（民 16： 28；24： 13），但相對而言舊約先知對上帝的話的臨到是更有強烈的感受（民 23： 5；申 18： 18；耶 1： 9；5： 14），連事件發生的特定時間、地點都記得一清二楚（賽 16： 13-14；耶 3： 6；13： 3；結 3： 16）。

13.3 正典問題

既然上帝是以語義啓示我們，那什麼才算是上帝的話便成了必須面對的問題；換言之，我們必須分辨所留存下來的文獻中，那些應該歸入「正典」？因此，正典有形成過程，通過公認化程序，信仰團體「共同確認」某些書卷的權威性，包括從歷史溯源認定其著作來源與從使用功效認定其屬靈價值兩方面判定，在這過程中是聖靈保守了這些經卷得以保存，也給予這屬靈團體正確的共同判斷能力；因此，這樣的正典不單對於當時的信仰團體有正統性意義，也對於這團體後世的成員有所依據，給予信仰內容穩定性的保障，這樣跨越時空的屬靈「大公性」正是維繫這信仰團體的「準繩」——這就是正典的意思。

13.3.1 舊約正典

從歷史研究中，我們可以瞭解舊約 39 卷經書所形成的正典有一個過程，由猶太人的《馬索拉本聖經》（Masoretic Text）的發展看，最早是「摩西五經」（約主前 6 世紀）（尼 8： 1-2），跟著是「先知書」，最後是「聖卷」，在新約時代前兩者已經被接納為正典（路 16： 29、31），「聖卷」部分在耶穌時代只提到《詩篇》（路 24： 44），顯然還沒有給予固定的整體標題，到了第一世紀末舊約正典的 39 卷（猶太人算法 24 卷）才告定下（次經： 以斯拉四書 14： 44-46）。⁴⁸在這之前「聖卷」部分的未定性也可以證諸「死海古卷」（主前二世紀中至主後 68 年）中詩篇抄本中篇數尚未定型，而在所有抄本中並沒有發現《以斯帖記》的情況。不過可以肯定的是所有舊約的經書其實在主前第三世紀在巴勒斯坦已經廣為流傳，以致在舊約的希臘文翻譯本《七十士譯本》中，都把現在的舊約正典包涵的經書耐入其中，只不過另外還包括了今天所認定為《次經》的部分。⁴⁹

⁴⁸ “The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.),” new trans. & intro. by B.M. Metzger in *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J.H. Charlesworth (Garden City: Doubleday, 1983), p. 555.

⁴⁹ 討論詳見 James A. Sanders, “Canon: Old Testament,” in *Anchor Bible Dictionary*, vol. 1 (New York,

13.3.2 新約正典

新約正典的形成同樣經歷一個過程，⁵⁰主要以三組書卷：「保羅書信」、「福音書」與「普通書信」，另加上《使徒行傳》和《啓示錄》。「保羅書信」是最早廣為流傳的部分，早在第二世紀初已經有十卷被收集，後來加上《提摩太前書》、《提摩太後書》和《提多書》三卷教牧書信，另外雖然大多認為保羅不是《希伯來書》的作者，但在埃及的教會很早便把它放在保羅的書信之列。「福音書」記載了耶穌基督的言行，除了「四福音」一直到第二世紀中期仍然有其他的福音書的寫作，目的是把當時流傳關於耶穌的事跡記錄下來，「四福音」漸成正典是在第二世紀末從西方教會的愛任紐（約 180）開始，而當時的東方教會仍然廣泛使用別的福音書，到了第三世紀中「四福音」已經廣被接納。至於「普通書信」部分，《彼得前書》和《約翰一書》在第二世紀便已流傳，全部七卷都被接納為有使徒性的著作是第三世紀才發生。《使徒行傳》把保羅與其他使徒的工作見證連在一起，曾被收集附在「普通書信」或「保羅書信」前後，或置於「福音書」之後；《啓示錄》在第二世紀末被西方教會廣為接納為經書，但東方教會到了第四世紀末才完全接受。

我們可以從《穆拉多利經目》（Muratorian Canon）找到初代教會的新約正典的書卷目錄，包括「四福音」、《使徒行傳》、十三卷「保羅書信」、《猶大書》、《約翰一書》、《約翰二書》、《所羅門智慧書》、《啓示錄》和《彼得的啓示錄》，這目錄原認為是第二世紀末至第三世紀初羅馬地區之記錄，但也有現代學者推斷是東方教會第四世紀的文獻。還有初代教會史家優西比烏（Eusebius）在他第四世紀寫的《教會歷史》中提到三類的書卷：被接納的、具爭議性的（*antilegonmenoi*）、屬異端的。第一類包括「四福音」、《使徒行傳》、十四卷「保羅書信」、《約翰一書》、《彼得前書》，而《啓示錄》則可以但不一定需要接納；第二類有《雅各書》、《猶大書》、《彼得後書》、《約翰二書》、《約翰三書》和其他二世紀作品。最先有文字記錄關於現今新約 27 卷的目錄的是亞歷山大主教阿他那修在 367 年復活節寫的《第三十九號節慶文告》（39th Festal Letter）提出；另外，地區性的教會會議約在這時期也有針對新約正典的問題作出確認，例如 363 年舉行的「老底嘉會議」（Council of Laodicea）也承認了《啓示錄》除外新約的 26 卷，393 年的「希坡會議」（Council of Hippo）及 397 年「迦太基會議」（Council of Carthage）都提出了新約 27 卷的說法。

13.4 聖經的權威

etc.: Doubleday, 1992), pp. 837-852.

⁵⁰ 詳見 Harry Y. Gamble, "Canon: New Testament," in *ibid.*, pp. 852-861.

誠然在第一世紀過去之後，隨著基督復活升天並使徒一一離世，聖經正典的確立成爲了基督信仰依據的權威代表，聖經的權威性因此建立在三個基礎上：使用所彰顯的屬靈能力、內容的來源管道、所傳遞內容的正統性。

13.4.1 能力的彰顯

聖經的話有剖析能力。「上帝的道是活潑的、是有功效的：比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈、骨節與骨髓都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明。」（來 4：12）希伯來書作者在這節經文說出上帝的話的刺透能力，能夠把人深處的世界全然敞開，讓我們在祂面前無法躲藏心中的黑暗。所謂「思念和主意」是包括了深處不爲人知的思想與動機，在此以兩對名詞表達代表著心靈（魂與靈）和肉身（骨節與骨髓）各自最深處，對應上帝的話語和所比喻的「兩刃利劍」在這兩個工作場景（field of operation）中的刺透性與剖析的高度效力，不需要多花時間一次過完成！話語對人心的刺透能力在乎其對於人的真實狀況的精確掌握，並直接「碰觸」患處，這裏假設了所發出的話語的「形格」正對準了人的屬靈問題。不單如此，上帝的話的「活潑」也包涵著這話語的「靈動力」，⁵¹在話語的形格背後有一股催逼的力量，促使人面對自己的內心世界的時候願意拿出「悔改的行動」，除非這人自我封閉並故意壓抑這股力量。

聖經的話能產生生命動力。保羅論到每天冒著生命危險傳揚福音，在其生命中發出的力量使他能夠承受極大的壓力：「他叫我們能承當這新約的執事〔事奉〕，不是憑著字句，乃是憑著精意；因爲那字句是叫人死，精意〔聖靈〕是叫人活。」（林後 3：6）這裏所提的「字句」（摩西的律法）與「精意」（基督的福音）其實都涉及上帝的話，但問題是這話在人身上有否產生應有的效力。律法對猶太人而言因著教條化的結果已經成爲死的規條，但是在耶穌身上卻看到同樣的律法重新被賦予了原來的意義，使人能夠因以信心順從上帝的話而得生命（太 5：17-20）。生命動力的產生關鍵在乎有沒有掌握到文字背後的「精意」，而按著這樣的要求變成生活，這是從人作爲聆聽者有否調整自己對應上帝話語的要求。如果有上帝的話就產生效用，因爲這是聖靈工作的方式，透過上帝的話以及人對這話切合回應。

13.4.2 傳達的管道

聖經不是某人或甚至天使的話，乃是上帝的話透過舊約的先知、新約的使徒傳達，但兩者都是指向耶穌基督那上帝的「真象」。因爲沒有人看見過上帝，而只有通過基督才能把上帝完全彰顯出來（約 1：18）。基督雖然沒有自己寫過任何的經書，但卻是一切上帝所默示管道的基礎。因此我們是「被建造在使徒和先

⁵¹ 據瞭解這詞是唐崇榮牧師所創。

知的根基上，有基督耶穌自己為房角石」（弗 2：20）。《希伯來書》的作者從猶太人的角度看耶穌的降臨是跟先知的傳統一脈相承的：「上帝既在古時藉著眾先知多次多方地曉諭列祖，就在這末世藉著他兒子曉諭我們…」（來 1：1-2）。先知作為上帝話語的出口（出 4：15；參 16 節），其正當性是因著上帝的呼召，這呼召不是出於先知本人的英雄主義或個人利益，其實常常是違背了他個人的喜好與意願，摩西感覺責任重大就以不善言語為由嘗試婉拒耶和華的呼召（出 4：13-14），耶利米也用「年幼」為推搪的藉口（耶 1：6）。除了上帝原初的呼召以外，先知的真偽就憑所發出的預言是否應驗作為定奪（耶 14：13-16），加上先知的道德生活也可以成為測試的基準。舊約的先知雖然有許多是針對當時狀況所發的預言，但是都不離「摩西律法」的基礎，可以說是上帝把律法的精神透過先知責備或勸勉的方式，針對處境的應用。不過這處境性的應用卻有更長遠的視界，就是彌賽亞將要來臨復興千瘡百孔的以色列，所以「彌賽亞預言」才應該是先知預言的主軸，在這當中也表明了先知作為彌賽亞來臨前的先驅性角色。無怪乎耶穌看施洗約翰是舊約時代最偉大的先知，因為他最直接落實了為彌賽亞作開路先鋒的責任（太 11：9-13）。

如果舊約先知話語的權威是為基督來臨作準備，那新約使徒的權柄便是在於落實傳承他的言行、教訓，並藉著聖靈的能力推廣至全球：「天上地下所有的權柄都賜給我了。所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，…」（太 28：18-20）。使徒也經歷基督的呼召，而且所教導的內容是源於與基督共同生活中從「聽其言」、「觀其行」的體驗而來，透過基督認識上帝和祂的話（約一 1：1；約 14：9）。在基督離世後，自然繼承上帝話語權柄的就是使徒們。雖然不是所有新約書卷都是十二使徒所寫，但是所有作者都可以認定為起碼與使徒共同生活或緊密關係的「使徒圈」（apostolic circle）的一員。保羅雖然是第十三位使徒，沒有與耶穌在世時共同生活的經驗，但卻被復活的基督所呼召，並經歷與他有深切的相交（徒 9：1-9；腓 3：10）。

13.4.3 內容的正統性

內容的正統性其實所要求的是問到底內容是否反映了真實的信仰內涵，這只能夠從兩方面作判斷，一是能否看到應用的預期果效，這在上文已有交待，二是與過往已被公認為正統的傳統是否產生一致性，這一致性不是排除正統內容中有新階段發展的可能性，但是在整體精神上前後不該有矛盾出現。對於耶穌時代的猶太人而言，他們無法接受耶穌對他們律法傳統的再詮釋，把安息日定位為使人得釋放的日子，把上帝公義的要求轉到以信心領受的方法，這些皆因把一致性放在人為條文（coherence in letters）的要求上，而耶穌卻看到律法背後的精神的一致性（coherence in spirit）才是最基本的。另外，在宗教改革初期馬丁路德嘗試

重新考慮編訂新約正典的內容，要把《雅各書》剔除，原因是他認為這跟保羅「因信稱義」的道理相違背，但是如此的考量實在是以某一項教義作為篩選的準則，缺乏考慮正統的多面性與整全性。路德當時要求的是某觀念的一致性（ideational coherence），而非共同見證「救贖事件」的歷史的一致性（historical coherence）；⁵²前者是以觀念作線性的邏輯推理，後者是以多角度指涉事件實際的面貌。

今天當然我們已經沒有需要擔心調整正典的內容，但是在解釋聖經過程中難免各人會受其背景或意識形態所左右，以至對於聖經內容的解讀有所偏差，比如三自神學中提出「淡化因信稱義」這樣的說法，實在有違與基督信仰正統的一致性，⁵³無論在信仰精神層次或者是對「救贖事件」的見證都不能通過。聖經權威的另一面就是領受者的順從，對比摩西的律法和基督的救恩，《希伯來書》的作者提醒讀者：「那藉著天使所傳的話既是確定的；凡干犯悖逆的都受了該受的報應。我們若忽略這麼大的救恩，怎能逃罪呢？」（來 2： 2-3）

13.5 聖經文學與生命之道

近年中國大陸學界多以文學的角度看聖經，這是認識聖經內容的一種途徑，不過假如對聖經的瞭解只能停留在文學層次，那就未免太可惜了，就像一個接受了饋贈的人只把包裝的盒子收藏起來，卻不管盒子裡面放了什麼珍寶，因為在聖經文學中承載了生命之道，可以提供我們在面對永恆中一切的需要。另外在中國教會傳統的看法比較少欣賞聖經文學的豐富，這也是一種缺欠，因為上帝是多姿多彩的上帝，包括在祂向人的啓示中也是在不同時代、不同環境中，通過不同特質的作者把祂的話呈現在我們面前；對於文學的敏銳性實在有助於更加深入明白聖經字句中隱含意義的豐富。

舊約的「摩西五經」以敘述、法律規則、講章、詩歌等體裁記載以色列最早期的信仰，是以後一切真理教導的基礎；「先知書」是基於「五經」的應用，以警告、責備、勸慰、盼望來提醒以色列要走在耶和華旨意的道路上，其中如《以賽亞書》的內容都成為後世韓德爾歌劇的題材，其文學價值人所共知；像《列王記》的歷史書不是單記錄國家事件的文獻，乃是有濃厚的神學詮釋意圖，以歷史作為鑒戒，給予百姓在信仰生活上的提醒；詩歌書反映人內心對上帝的仰望情懷，智慧文學是以細膩的目光觀察週邊發生的事情，從反省中明白耶和華對人要求在生活中處事的態度和心意。

新約的「四福音」是從不同角度看耶穌基督，所謂《馬太》、《馬可》、《路加》統稱「對觀福音」（Synoptic Gospels）就是說明了這樣的認識是必單方瞭解更具

⁵² 見 Otto Weber, *Foundations of Dogmatics*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 253.

⁵³ 參拙文〈談三自「淡化因信稱義」〉《三自神學論評》（台北：中福，2003）頁 xi-xiv。

深度，從比較中得出事件的立體性，而《約翰福音》則是賦有深度的屬靈透視，對人性黑暗面的分解（約 12：6），對不經意的妄語中所隱含的心情（約 11：16），對耶穌溫柔性情的描述（約 14：9），都有獨到的眼光；《使徒行傳》記錄了基督升天後使徒在世上的工作，但是在背後卻顯明了聖靈降臨後的劃時代改變：天國已經不斷擴展，落實耶穌對門徒所說的：從耶路撒冷、撒瑪利亞、猶太全地，直到地極作他的見證；通過「書信」的方式，使徒給予教會勸勉、安慰、鼓勵、責備，使各地教會得著堅固；《啓示錄》是提醒我們屬靈爭戰仍然在進行中，但是基督已經得勝而且將要完全把上帝的國度彰顯在人間，教會現在的責任是警醒，並堅忍到底。新舊約聖經雖然共有 66 卷經書，有不同的文學體裁，但其共同的神學內容皆指向上帝爲人預備的救恩，要真正瞭解其中的真理非得以神學的角度詮釋方有可能，生命之道不會止於理性，必定要求對真理全人委身。

問題討論

1. 上帝的啓示文字化過程有何重要性？
2. 如何界定啓示與默示？兩者有何關聯？
3. 簡述聖經新、舊約正典的形成過程。
4. 你認爲今天的正典是開放的還是已經完整？爲什麼？（參本章附錄）
5. 聖經權威如何得以確立？
6. 聖靈如何使上帝過去跟以色列人講的話變成今天對你說的話？
7. 基督徒爲什麼需要研究聖經文學？

第十三章附錄

聖經難題

問：為何天主教聖經有 72 卷？

答：因為天主教在「天特會議」中（1546 年 4 月 8 日）決定把耶柔米（Jerome）翻譯的拉丁文《武加大譯本》聖經中所有書卷（包括 6 卷次經）納入正典，此舉突顯了天主教會認為正典的訂定權在於教會，因此把聖經權柄歸在教會權柄底下，跟教廷認為對聖經有唯一的解釋權觀點一致。基督教會認為教會在正典形成的過程中只有「確認」（to recognize）並「宣告」（to declare）的角色，雖然聖靈藉著教會確認聖經的正典，但教會應歸伏於聖經作為上帝的話的權柄之下。今天的天主教會雖然仍然以 72 卷為正典內容，但統稱後加的 6 卷為「第二正典」（deuterocanon）以示跟其他 66 卷之別。

問：如果今天考古挖掘中找到不為人知的保羅書信，我們應否把它歸入新約正典中？

答：理論上我們無法排除考古新發現的可能性，但是即或有如此發現也將面臨如何驗證是否真為保羅著作的難題，因為對於距今兩千年的文獻驗證其實牽涉「歷史重建過程」（historical reconstruction process），是無法得到 100% 肯定的結果的；再者，如果真的可以確定是保羅著作，也不一定需要納入正典，因為除了 13 卷「保羅書信」外，他可能也寫過別的東西而未被收集，如果這新發現的書信有新內容，那我們當如何判斷？如果沒有新內容，加進正典的意義就有限了。最後，就算真的是保羅的書信，而且有神學價值，那我們還得問為什麼上帝允許它隱藏至今未為人知，在正典書卷的確認過程中欠了兩千年的「大公性」，故此個人認為果真能夠確定是未被收集的保羅書信，並沒有必要納入正典，但是必然有重要參考價值。

問：什麼是「聖經現象」？應如何看待？

答：「聖經現象」是指聖經在某些地方的文字數據似乎跟實際有所差距。我們應正視知識有限未能瞭解並解答一切疑難問題，但是同時不必保證聖經作者引用之數據為必然無誤，或要求歷史數字的絕對準確，或要求聖經交代事情的全部細節，或以現代科學的角度解讀旨在表達神學真理的聖經。「聖經現象」並不影響聖經的神學真理性，聖經對於人類的生活與信仰是堅定不移的根據。

創造論 與人論篇

李錦綸老師

第十四章

有情與智慧的創造

摘要：聖經的創造觀說明宇宙並非偶然產生，也不是神明的延伸，乃是上帝按其美意的行動所達成的結果，在其中反映了祂的智慧與生命特質，設定規律使其運作有條不紊，被造界的開放性使造物主與人類並萬物之間互動和聯繫，上帝所造的是有情、有智慧的世界。

關鍵詞：規律、生命、開放性、人本假說

14.1 熱愛生命的詩章

14.1.1 排除自然宗教與自然主義

我們如何看外在的世界反映著我們的內心狀況，也支配著我們所過的是什麼樣的生活。沒有真神的人跟自然界的關係容易落在兩個極端，一是「自然宗教」，認為自然界就是上帝，因此以自然界的力量為敬拜對象；一是「自然主義」，以為萬物自然存在，自成一個系統而不允許有外在力量介入。自然宗教的問題在於當人敬拜他物的時候便會貶低自己的尊貴地位，形同聖經所批判的偶像崇拜所帶來的惡果（參羅 1: 21-22），以自然現象為敬拜對象也是列寧所批判的。至於自然主義，雖然沒有犯上拜自然物的弊病，但卻是活在一個冰冷無情的宇宙中，人無法解釋自己在宇宙中孤獨的存在，無法為自己的存活找到終極意義。

14.1.2 聖經整全的宇宙觀

聖經所提供的世界觀是一個有情、有智慧的宇宙，是上帝所創造的，《詩篇》十九篇的內容反映了這觀點：

諸天述說上帝的榮耀；窮蒼傳揚祂的手段。
這日到那日發出言語；這夜到那夜傳出知識。
無言無語，也無聲音可聽。
它的量帶通遍天下，
它的言語傳到地極。

上帝在其間為太陽安設帳幕；
太陽如同新郎出洞房，

又如勇士歡然奔路。
它從天這邊出來，繞到天那邊，
沒有一物被隱藏不得它的熱氣。

耶和華的律法全備，能甦醒人心；
耶和華的法度確定，能使愚人有智慧。

……

人從萬物中無聲的見證看到知識與智慧，就是太陽所散發出來的熱量也不只限於物理作用，而是賦予目的和意義，為要使大地得到造物主的恩澤，一方面供應了各種生命熱量的需要，同時當人類看到其中造物主的智慧與眷顧時，能以發出欣賞與讚美。在以「新郎出洞房」及「勇士歡然奔路」比喻太陽雄姿的擬人法處理中看見詩人的宇宙觀卻是充滿活力的，這不是出於樂觀主義，乃是為「太陽」能夠達成其被造的目的而發出歡呼！值得注意的是詩篇的作者把太陽的運行與耶和華規範人的律法並列而談，表示兩者的相關性，不論在自然界中天體的運行規律或人類道德生活的規範都有創造者命定，使得在這保護之下有和諧的生活，能夠暢順亨通，這生活的整全性是建基於創造的事實上（holism is founded on the fact of creation），因為都同在上帝的掌管與照顧底下。

14.1.3 人類在被造界中的位份

人類的存在是弔詭的，因為在所有被造萬物中，也只有他站在獨特的位置上能夠欣賞、贊嘆這創造的奇妙，在整個宇宙中他是渺小的，但卻有極尊貴的價值，他是否可以對自己看得合乎中道就視乎他的自我認識有多正確。人的定位是因為造物主的眷顧，把他高抬，給予管理萬物的權柄。因此，不是體積的大小產生重要性，而是耶和華所賦予的位份。正如《詩篇》八篇所說：

我觀看你指頭所造的天，
並你所陳設的月亮星宿，
便說：人算什麼，你竟顧念他？
世人算什麼，你竟眷顧他？

你叫他比天使微小一點，
並賜他榮耀尊貴為冠冕，
你派他管理你手所造的，
使萬物 … 都服在他的腳下。

當我們在無知中拒絕上帝，自以為聰明，反成了愚拙，在無知中自我蒙蔽時，所

能看見的是個支離破碎的世界，因為人無論在知識或能力上都是有限的，無法涵蓋全宇宙。唯有通過信心認識造物的上帝，我們才得以安穩在祂裏面，而且為世界的存在找到定位與意義。「我信〔上帝〕以至我明白」（*Credo [in Deum] ut intellegam*）不單是知識層次的事情，更是人賴以存活的秘訣。

14.2 賜生命的上帝

14.2.1 誰是創造者

聖經的宇宙觀主要交代的問題是「誰」在創造：「起初，上帝創造天地」（創 1: 1）。這答案排除了兩個宇宙起源的可能論說：就是宇宙並非自然存在，也不是偶然發生的，乃是經過設計，有目的的存在，而且我們可以期待這宇宙是在不斷被眷顧下而存在。聖經對於上帝創造世界看為一個我們得接受的基本事實，無需另作解釋，因為認識上帝本來對人類而言是最自然不過的事情，雖然人類墮落以後使人自我封閉，但是人認識創造主的「本能」仍然存在，人類的宗教性就是最明顯的根據。誰才是真正的造物主？祂是啓示以色列的耶和華上帝。信仰不是商品可以隨意選擇，因為真理只有「一」，如果人抱著不論信什麼，有信仰就好的心態，這是迷信！真信仰要分辨真偽，要認識真神。認識耶和華是創造者便是福音，因為只有祂是全善、全能，是看顧到底的上帝。

14.2.2 上帝創造的目的

上帝創造的目的是分享生命，不是出於自己的需要，乃是因為從上帝豐富生命中湧溢的自由（參《懺悔錄》XIII.4），因為是自由，所以是上帝自主性的創造行動；又因為是出於上帝的豐富，在創造中祂並沒有因此缺少；又因為是生命的分享，故此創造的全盤設計是生命的滋生與維持，死亡並非在設計範圍之內。創造的智慧彰顯了上帝的榮耀，在被造界中生命的奧秘是高層次的智慧，而人類的生命又是最高級，可以與上帝相交的生命。這是基於外在於三一上帝的創造觀點（*extra-trinitarian perspective*）的判斷。

不過從三一上帝內在關係角度（*intra-trinitarian perspective*）則可以有更深一層的解讀，就是聖父藉著聖子創造，也是為聖子而創造（西 1: 16），相信這跟聖父要使愛子喜悅有關，而這喜悅的發生正是由於父與子分享的生命，因著創造而得以擴大受惠的範圍，就是有許多按上帝形象被造的人得成為上帝的兒女，在基督裡同領受生命，當然從救贖的角度這是明確清楚的聖經教導（約 17: 20-26），但相信就是在創造的角度也可以看到亞當得稱為上帝的兒子（路 3: 38）是有實質意義的，因為能夠與首生的聖子同得上帝兒子的名份而同為後嗣，共享聖父的產業，就是祂生命內含的豐盛，在此值得注意的是上帝創造是藉著聖子而

創造，換言之，亞當是在「聖子裡」被創造，而且人類也是在「聖子裡」存活（林前 8：6），正如罪人是在「基督裡」被救贖，同是透過上帝的獨生子而成全，因此順理成章也唯有在愛子裡分享上帝的生命。這裏顯明了聖子在三一神格中作為「中保」的獨特性，甚至可以解釋為何只有聖子（不是聖父或聖靈）才能成就人類的救贖。

從創世的「第七日」的意義看，上帝的安息有兩個特別意義，一是為祂手所作的感到心滿意足，以旁觀者的角度看，被造界作為上帝的傑作正是彰顯著祂的榮耀；另外，上帝要享受與人的團契相交，是創造的最終目的與最高成果，然而這些都是為了聖子，也是在聖子裡作成的，使人得享上帝與愛子在創世以前共享的榮耀（約 17：22-24），被造界也因著人的緣故飽受恩惠（羅 8：21）。因此，創造是榮耀上帝，但同時因人而分享祂的榮耀，這分享是相交中的分享。

14.2.3 上帝創造的方法

上帝用祂的話創造，說有就有，命立就立，在上帝的話中內涵能力，因此祂的話不會落空，從三一論的角度解讀這創造行動，要找出工作責任的歸屬的時候，我們便看到行動者的對應結構：聖父藉著「道」以聖靈的能力而創造世界。是聖父的意志，透過聖子的「理路」，讓聖靈運行落實。在此上帝自發性意志的行動中排除了被造界從上帝流出的可能性，換言之，上帝與被造界之間並非本質相通，乃是意向的相連，被造界不是上帝的延伸。這裡產生一個邏輯問題：如果宇宙並非永存的，那宇宙必然是因上帝的話而「無中生有」的（*creatio ex nihilo*）。當我們回到《創世記》一：2 的敘述，會發現聖經使用了「混亂」與「虛無」的場景來表達創造之前的實況，等候上帝賜予條理與內容；「淵面黑暗」指水深不可測，極其等待光的照明與混亂的平息，好讓生命可以有一個安然滋長的環境。因此，上帝的靈在水面的運行（hovering over）正是準備的動作，按上帝的意旨改變這狀況成為有條有理、多姿多彩的世界。

如果我們曉得希伯來文學慣用的平行架構，便會發現前三天與後三天的對稱關係，而且彼此有背景與內容的關聯：

行動一	背景：分開	行動二	內容：充滿各從其類
第一天	光、暗	第四天	日、月和星
第二天	天上空氣、天下洋海	第五天	鳥、魚
第三天	旱地露出， 並長植物	第六天	動物， 並造人

從文學技巧看，正像是畫家在畫畫中，先為處理背景，再填滿內容。處理背景的「分開」行動有建立架構（structuration）的意義，而生命「各從其類」則是從本

質訂立物種間的界限（speciation），在建立條理秩序的環境中，使各樣生命得以產生與維持。在背景環境與內容主體的對應中，可以看到靜與動的對照，並支援與被支援的角色，就是植物也是爲了供養動物與人類生命的需要。另外值得注意的是植物的生長和人類的被造作爲兩個序列的最高階段創造，實在是共同突顯了創造中「生命」的主題，植物雖然像其他部分的背景是靜態的，但卻是有生命的東西；人類是能活動的，但因爲是按上帝的形象被造，所以超越了一般動物的活動形態，被賦予的生命能夠有屬靈層次的活動——與造物主相交。在這裡的統合主題是耶和華的作爲使環境有序，也是祂的作爲使生命出現，分別牽涉被造界中的物理層次與生命層次的議題。我們也從前三天和後三天的順序看見以「人爲中心」的創造敘述，由遠到近的次序，先是窮蒼，然後是包圍地的天空與洋海，最後的陸地是上帝與人交往的舞台中心。

到底聖經的啓示與已知的科學認知有否矛盾？如果條理化過程是創造的實際，在物理學中能否找到對應的證據？又如何能夠證明生物的物種的起源不是自然產生？我們有理由相信《創世記》「分開」的觀念與最基礎的宇宙條理相關，因爲如果從愛因斯坦物質與能量可以互換的定理看，宇宙所有的物質都是正能量的一種呈現形態而已，如果連同其他如動能等正能量都一併加起來，天文學家發現跟各種勢能的負能量大概可以抵銷，換言之，我們現今所處的宇宙很可能就是正、負能量「分開」的結果。至於如何分開，也可能就如「大爆炸論」所說的過程，在爆炸的最初期極爲高溫狀況下，在大量質子與反質子彼此銷毀中，會有少數質子產生並累積成爲物質，這大爆炸過程的推論起碼在宇宙背景輻射的溫度計算上得到確認，至於要證實質子真的如推論這樣產生，就需等待「質子衰變」

（proton decay）實驗的確實結果，¹雖然物理學家至今還沒有得到完全滿意的數據，不過在 2000 年曾經公告發現「雙質子衰變」（two-proton decay）現象，但因這結果無法完全肯定單質子是否衰變，所以問題仍然沒有最後結論。²宇宙的存在如果是正、負能量的分開而成，那在分開的背後假設了「架構」的存在比物質還有更基礎性，換言之，萬物之所以穩定存在並不在乎物質本身，乃是在於設立和維持這大架構的「理性」（rationality）與「權能」（power of authority），雖然不屬於物理的範疇但卻支配著物理世界的運作。

「各從其類」假設了設計，在不同的物種中能否看到設計？有設計的東西就不可能自然產生。如果我們承認細胞是生物的組件，那細胞是否有設計呢？按照達爾文的進化論假設，進化的過程必定是逐漸演變而成的，因此無法解釋「無法約化的複雜系統」（irreducibly complex system）的產生，這樣的系統由幾個彼此銜接的部分組成，缺少任何部分都無法運作，反過來說，這樣的系統是不可能等

¹ Davies, *God and the New Physics*, pp. 29-32.

² J. Gómez del Campo et al, *Physics Review Letters* (Jan., 2000)；見 <http://www.aip.org/mgr/png/2000/105.htm>。

待逐步演化而成的，而細胞作為一個「生化工廠」就是典型的無法約化的複雜系統。³進化論要試著解釋物種如何演化出來，但卻沒有面對最基本的議題：第一個細胞如何產生？又如果說不同生命都是演化而成的話，又如何解釋寒武紀的「生物大爆炸」現象，在雲南澄江差不多同時出現三十多物種的「門」（phylum）而沒有演化的跡象？似乎我們得接受物種的出現都是被創造而來的，不然沒有答案，在物種的創造中有造物主的設計，從設計中可以發現設計者的「智慧」。

14.2.4 上帝何時創造

創造表明了宇宙必定有個開始，是何時開始呢？另一相關問題是創造是否有階段性？光是從聖經文字我們的確很難找到確實的答案，因為聖經固然不是自然科學的課本，但同時也可能表達了與自然科學相關的真理，因此對上述問題宜保持開放態度。雖然如此，《創世記》— 1 至 2:3 如何使用「創造 | 造」（בָּרָא）一詞是有特別用意的，⁴第一次在引言中一開始就宣告上帝創造（創 1: 1），第二次是動物生命的出現（1: 21），第三次是人類的被造，在同一節經文一共用了三遍（1: 27），第四次是作為總結，響應引言中的宣告（2: 3），我們應該解讀為編者對於以上三者的特別重視，可以看為是三個關鍵性的階段。整體的創造牽涉宇宙物質的產生，越過從無變有的界限；生物界的出現是創造的另一個新階段，越過從無機物變成有機生命的界限；人類的被造成為創造的最高峰，越過從無意識成為有人類意識的界限。從這些聖經規範中，我們也許可以從現代科學找到對應。

要回答創造何時開始這問題，如果相信「大爆炸論」的話，那估算的時間大概是距今 150 億年前，這與聖經並沒有抵觸，因為從上文對六日創造的分析，可以理解這不必指每日代表 24 小時計算，乃是可以看為上帝用人可以懂的表達方式來交代創世的屬靈原則。我們也許無法完全肯定最早的生命何時產生，但從寒武紀的「生物大爆炸」現象看來，有可能是在距今 5 億 3 千萬年以前開始的。又至於人類的出現，按照聖經的原則定義（而非以雙腿走路的判斷原則），就是有超越環境的思想（製造工具、創作藝術）、有使用語言的能力（會話與文字）、並能與人與神相處（社會性、宗教性）的，我們只能夠接納「現代人」或「智人」（*homo sapiens sapiens*）才呈現如此的可能性，以母系「粒腺體 DNA」（mitochondrial DNA）比對的方法追源，應該為距今約 15 萬年前開始存在於地球上（雖然最早考古發現，距今 13 萬年的現代人骨頭在東非出土，但現代人是否源自東非則有待商榷）。

³ Michael J. Behe, "Evidence for Design at the Foundation of Life," in *Science and Evidence for Design in the Universe*, Proceedings of the Wethersfield Institute, vol. 9 (San Francisco: Ignatius Press, 2000).

⁴ Helmer Ringgren, 'Theological Usage' of "bara" in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, rev. ed., eds. G.J. Botterweck & H. Ringgren (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 246-247.

14.3 創造的智慧與理性

14.3.1 規律的訂定

古希臘哲學家畢達哥拉斯（Pythagoras）發現音符之間有數學關係，並認定萬物背後有數理，⁵這重要的發現其實反映了宇宙背後都有規律，通過規律的訂立上帝提供了合適生命存在的規範原則，是祂看顧被造界的其中一種方法，所定下的規律起碼有

- 1) 物理規律（physical law）維繫物理世界的正常運作，
- 2) 生物規律（biological law）支持著生態環境系統的平衡，
- 3) 社會規律（social law）維持人類共同生活的文化環境，
- 4) 道德規律（moral law）保守著有靈性的人類得以正常生活。

這些不同層次的規律是互相關聯的，如果破壞了最高層次的道德規律的時候就會影響到社會生活，甚至生態環境。除了設立規律以外，上帝也安置內容來落實維持被造界順利運作的目的，包括：

- 1) 上帝提供可以保育生命的環境（參創 3： 21）
 ↓生產食物的環境 ↑維持
- 2) 上帝提供食物維持活物的生理需要（創 1： 29-30）
 ↓給予管理的支援 ↑管理
- 3) 上帝提供人類作為管理者管理資源（詩 8： 6-8）
 ↓向上帝負責 ↑指導
- 4) 上帝讓人類與祂相交確保遵行上帝的原則

14.3.2 精心的設計

上帝的眷顧不單是設立被造界運作的規律，更加可以從一些在規律以外看到精心的設計，為要使生命得以維持，以下謹舉三例引以為證：首先，眾所週知，水跟其他液體不同，其密度對溫度的關係有一異常狀況（anomaly），以一般液體而言應該溫度越低，密度越高，這是合乎常理的，但水的密度最高卻為 4 °C，這現象使得在水面於 0 °C 結冰時，水底下還不致於降到冰點而凝固，所以魚類和其他水底生物仍能繼續存活。⁶另外，在宇宙中的星雖多，但大部分為雙星系

⁵ Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1945), p. 35；中譯：羅素《西方哲學史》上、下卷（台北：商務，1992）。

⁶ M. Nelkon & P. Parker, *Advanced Level Physics*, 3rd ed. (London, etc.: Heinemann, 1973), pp. 287-288.

而無法允許行星軌道的形成，像太陽系擁有行星的單星系統至今仍然沒有發現，最接近太陽系的例子是擁有一顆行星的中子星系統，但天文學家懷疑這是雙星系中其中一顆星燒盡的結果，而並非真正的單星系統。就是在太陽系中也只有地球能夠維持生命，因為符合了非常嚴格包括含氧量、水分、溫度等的特定條件，⁷而且，這樣的行星必須是第四代星的剩餘物質所聚合而成的，使地球可以說是少之又少的個案，甚至可能是獨一無二能支援生命的行星。⁸最後，雖然宇宙正在膨脹的過程中，但膨脹速度卻十分微妙，不快不慢，靠近「臨界值」（critical rate）速度，⁹因為過快會導致星系無法形成，而當然不會有像太陽系的行星系統產生，過慢則會由於宇宙物質間的萬有引力所產生宇宙內聚而毀滅。因此，這宇宙的「大爆炸」不是毀滅性的爆炸，乃是有秩序與設計，是建構性創發爆炸的力量。

14.3.3 生命的自由、生長與智慧

我們可以看見生命是在秩序中呈現自由、生長與智慧的。談自由，就算是一隻小螞蟻跟一部邏輯機器有基本的差別，因為螞蟻對環境的反應是不能預估，且不會重覆的，反映出小小的生命在其生活領域內的自由，在較高等生物中便有更的自由度，但仍然不能超出其生活範圍，自由可以反映上帝的生命，在祂而言自由是祂的主權（sovereignty）。生命的生長是指量的加增或漸趨成熟，一顆樹與一塊石頭的分別在於生長發出的力量，樹根可以把石頭掙開，是從內而發出來的威力，這種靜悄悄的爆發力可以比喻上帝湧溢的生命力量，是有序有理與人分享豐富的力量，另外，生命的趨於成熟是被造生命（可能天使除外）的必然過程，是朝著完備的目標進發，反映了上帝的完美。智慧是生命的特質，可以從生物悅人的外表與內在的聰明兩方面看，孔雀的羽毛、大象的長鼻子、長頸鹿的脖子、袋鼠的袋子除了有實際功能外，還表現了造物主的美感和幽默感，又透過與動物的互動，會驚訝牠們在其所處的環境中呈現的智慧，就是蟑螂也曉得「裝死」¹⁰以逃避追打！在人類生命中，我們看到自由、生長與智慧都在與上帝的相交中達到最高峰，人類是在一神之下萬物之上，在上帝設立的道德範圍內可以自由調度被造界的所有託管的資源，生命成長的目標是聖子基督的模樣，完全聖潔無可指摘（弗 1: 4-5），在得著智慧方面，我們因聖靈的緣故得以認識上帝的奧秘，並能參透萬事（林前 2: 10-16）。

⁷ 宋永霖《生命的起源》（香港：CCL，1993）頁 21-31。

⁸ James Muecke, "Re: 30 Billion Earths in the Milky Way Galaxy," posted July 21, 2002, available at <http://superstringtheory.com/forum/cosmoboard/messages10/149.html>.

⁹ 參 Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), pp. 42-44, 121; 中譯：史蒂芬·霍金《時間簡史》（台北：藝文，2002）。雖然按當前的天文數據仍然無法準確得出宇宙膨脹速度的「臨界值」，但從相關的宇宙物質密度的推算中已經可以達到同級值的準確範圍（same order of magnitude），見 Martin Rees, *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe* (New York: Basic Books, 2000), pp. 71-90。

¹⁰ 對於昆蟲「裝死」的詳細觀察，見法布爾《裝死》法布爾昆蟲記全集 7（台北：遠流，2002）。

14.4 開放性的創造

14.4.1 生命的開放性

生命是彼此開放的，這最明顯是呈現在生命主體的關係性 (relationality) 上，包括橫向開放和縱向開放。所謂橫向關係的開放性，是呈現於同類或同等的生命之間的社交行為中，在動物世界裡也有這樣的互動，對於其他同類的愛憐，尤其是動物母性的發揮最為明顯，這種出自動物的關懷甚至延及其他的動物。¹¹人間的友愛，親情的溫暖更是豐富的表明這橫向的關係，都是反映了上帝神格內的三一的相交關係。縱向關係的開放性是指被造界與人的互動，就是看起來不動的植物其實也有可能跟人類產生某些有限的互動關係，¹²動物與人的互動更為清楚，寵物對於主人的認識，有時候心有靈犀的關係會使我們驚訝。這些反映了開放的三一關係，上帝向我們開放自己，讓人類可以分享上帝生命的豐盛，同時又透過人的治理供應地球上各種活物的需要。

14.4.2 宇宙的開放性

耶和華不是自然神論的上帝，在創造之後任憑世界自理，祂的關心除了定下規律與安置人來管理以外，祂又以權能托住萬有，並隨時可以調度自然界的力量作成祂的旨意。就是君王的心也在耶和華的手中，好像壟溝的水隨意流轉（箴 21: 1），無論是埃及法老要對付摩西剛硬的心或巴比倫王要毀滅猶大的定意（參哈 1: 6），都不無上帝的允許與旨意。但是上帝如何調度自然界的力量？上帝若在歷史中介入宇宙的進程，這宇宙必定是開放的宇宙，但如何開放則是耐人尋味的問題。約翰·普金翰 (John Polkinghorne) 曾經提出「混沌理論」(chaos theory) 也許可以提供一條理論的出路：

在此，「混沌理論」的基本觀念是一個程序的進行固然會依從既定的規律，但是每個程序採納那一條發展路徑則是取決於程序的「初始條件」(initial condition)，經過在每一個發展關鍵的選擇上多層分叉 (bifurcation) 以後，初始條件差之毫厘，將會使結果謬以千里。而要注意的是不同的初始條件之間只有無限小的 (infinitesimal) 差距，因此，要從眾多的初始條件中選擇並不要求「能量輸入」(energy input)，乃是「資料輸入」(information input)。若把這理解應用在人的靈魂與身體關係的問題 (body-mind problem) 上，便發現從「由下而上」(bottom-up) 角度看，身體的動作都由眾多人無法清楚知道的特定初始條件所決定，以「由上而下」(top-down) 角度看，則可以推論是人的意志選擇了

¹¹ 動物世界的社交性觀察，參 Jeffrey Masson & Susan McCarthy, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals* (London: Vintage, 1996), pp. 96-119。

¹² 參湯京士、柏德《植物的秘密生命》(台北：商務，1998) 頁 16-32。不表示個人同意所有內容。

（這是資料輸入過程）某一特定初始條件，以至產生相應行動。這情況應該不限於人類的行動上，也應同樣在動物身上發生。雖然上帝不是被造的，但是我們也可以借用上述的思考方式來解釋上帝如何「參與」被造界的事情，如果祂的意旨選擇了某一事件發生序列的初始條件，那件事情就會按照上帝所定意的達成。¹³

個人認為普金翰所提出的論點雖然只是一項推想，並非完全確定的事實，但起碼在諸多關於上帝與被造界之互動的論述中最具發展意義，值得進一步探討資料輸入與初始條件的選擇之間的相互關係，能量輸入與資料輸入的觀念可以分別相比上帝運用「能力」的介入與以「權柄」的命定，前者是以「外力」以非正常規律的形態直接介入被造界的系統，是一種「斷層性」（discontinuous）的介入，後者則是從系統的開放端切入以掌握發展過程，屬於「連接性」（continuous）的介入方式，我們可以肯定後者的可能性，因為在這推論範圍內也許能夠解釋如上帝使用的氣候變化：¹⁴亞哈時代的以色列經歷旱災，又在以利亞禱告後下雨（王上 17: 1-7；18: 41-45），或包括吹開海水耶和華所興起的大東風，使摩西帶領的以色列人得以走乾地（出 14: 21）；不過我們不必否定前者，因為一些神跡的發生顯明是有上帝能力的直接介入，例如耶穌在迦拿水變酒的神跡，起碼條件是要求水分子的重組中加入碳原子才會產生酒（約 2: 1-11），另外患血漏病的婦人得醫治是因著有力量從耶穌身上流出去（可 5: 30），還有創造過程的某些階段，尤其是從沒有到有的關鍵點上，例如上帝以「吹氣」的方式使人可以成為活人（創 2: 7），都表明了上帝「斷層性」介入的情況。

14.5 評「人本假說」

從神學的角度看，地球是宇宙的中心，在這舞台上上帝與人類兩個主角，彼此處於「非對稱的雙極性」（asymmetrical bipolarity）關係：上帝為主，人類為從。「人本假說」（anthropic principle）的提出是要透過否定創造來否定上帝，從宇宙來源的追尋轉移到問：「為何自己可以在這裏問宇宙來源的問題？」簡而言之，是認為在宏大的宇宙裡有不同的時空區域，而在其中一定有某些區域能夠支援可以有思想的生命，而我們剛好就是活在這區域中的人，所以對於我們能夠提問無需大驚小怪。¹⁵

我們得承認這假說從「最低限」（minimalist）的角度的確可以自圓其說，因為有邏輯的一致性，但「最低限」的假設只是說上述可以支援有思想的生命

¹³ John Polkinghorne, *Reason and Reality: The Relationship between Science and Theology* (Valley Forge: Trinity Press International, 1991), pp. 34-48.

¹⁴ 發現無法準確預測天氣變化是研究發展「混沌理論」的開步，參 James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York: Penguin, 1988), pp. 11-31；中譯：格萊克《毫秒必爭》二版（台北：先覺，2000）。

¹⁵ Hawking, *A Brief History of Time*, pp. 124-126.

環境可以滿足最基本的生存功能標準，而無法解釋這地球上「出超現象」（surplus phenomenon），而且這「出超現象」是有整體性與秩序的，因此就是以「偶然發生」嘗試解釋掉這「出超」現象也是失敗的。這「出超現象」最明顯的是「美」，而在這地球上的環境、生物不單只是滿足了基本的生存功能性而已，更是有悅人的美感令人驚嘆，不單有崇山峻嶺的震撼性，也有浣熊的黑眼圈帶給我們會心微笑的幽默，還有人為萬物之靈自覺的尊貴；而這不同事物的「美」是在「和諧」中呈現，其實反映著創造主的「榮耀」，催逼人不單希望窮宇宙運作之理，還要更進一步尋找宇宙整體的存在意義，這「整體意義」的追尋跟「人本假說」裡宇宙存在的偶然性假設背道而馳。其實「人本假說」最根本的問題是不願意正視此說仍必須建基於宇宙的「有」，不願意去解釋為什麼宇宙是「有」而不是「無」，如果是「無」根本就沒有所謂不同時空區域可談，而「有」起碼要求了「理」的存在，但是「理」固然不可能偶然產生，那就只有唯一的答案：「理」是出於創造的主宰。保羅論到三一上帝的聖子，「道」成肉身的耶穌基督說：「他在萬有之先；萬有也靠他而立」（西 1: 17）。愚頑人心裏說：沒有上帝（詩 53: 1），「人本假說」嘗試以否定創造來否定上帝，將會使人自我封閉，窒息在自己編織的繭中。

問題討論

1. 你認為自然主義與進化論有沒有關係？如果有，又是甚麼關係？
2. 道德規範與物理定律有何相關性？
3. 上帝為何創造世界？
4. 從《創世記》第一章的敘述中怎樣理解上帝如何創造？
5. 從觀察宇宙中你如何知道有造物主？舉例說明。
6. 甚麼是「人本假說」？你認為是否可信？
7. 試舉例引證生命被造的奇妙。
8. 評霍金的《時間簡史》一書（2500字）。

第十四章附錄

評霍金之宇宙論模型

霍金在《時間簡史》一書談到「量子引力」(quantum gravity)時提出一個宇宙模型，¹⁶認為在相對論數學公式所使用的閔可夫斯基(Minkowski)的「時空」坐標(space-time coordinates)中，宇宙是永無終止的不斷膨脹與收縮，以幾何方式表達宇宙「時空」就像一個四維空間的球體，沒有邊界，故此也沒有真正的開始與結束的「奇點」(singularities)。霍金的意思是沒有創造，也不需要上帝的存在。

不過在此牽涉一個關鍵問題，就是如何理解閔可夫斯基時空坐標中的「虛時」(imaginary time)。霍金選擇了以「虛時」實際存在的角度理解，才可能得出宇宙沒有開始的結論，但事實上「虛時」是為「方便」運算的緣故把物理時間(t)乘以虛數值($i = \sqrt{-1}$)而轉換為第四維空間向度表示的數學工具(it)，只存在於數學觀念中，沒有必然的實質物理涵義，如果霍金要把「虛時」理解為存在的物理實際，這是他個人的形上學判斷(metaphysical judgment)，超出了物理學範圍。當我們回歸實際，就會發現在物理時間裡仍然得接受宇宙有開始的「奇點」，因為在一般三維空間和物理時間的坐標中，宇宙時空不再是球體而是「四維雙曲體」(4-D hyperboloid)。

「虛時」到底有沒有本體實質？我們可以從兩方面作否定的回答，因為除了作為數學工具的意義外，「虛時」既不能找到與任何物理實況的對應(correspondence)而建立獨立意義，也不能自數學關係中從物理時間那裡演繹出有獨立存在性的價值觀念。因此，就以意義內涵判斷，「虛時」是沒有內容的，所以理當被看待為純數學工具而已。「時間」觀念本身有豐富的內涵，牽涉層面包括人類主體性的經歷，物理運動背後的邏輯結構，甚至於與上帝的永恆同步的問題(見下兩章的討論)，現代人因不同原因把時間豐富的內涵逐一簡略，結果是不同的人談「時間」時是講不同的東西，造成極大的混亂。¹⁷

¹⁶ 同上，頁 135-141。

¹⁷ William Lane Craig 列出一般的時間觀念共有八種特質，當談「量子引力」的「時間」連一項特質也沒有保留。William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Wheaton: Crossway Books, 2001), pp. 186-187.

第十五章

生命本體與動態永恆

摘要：雖然西方教會自奧古斯丁後的傳統觀念看永恆為非時間性，但若要面對生命的動態特質我們需要重新思考三一上帝的永活性是否暗示永恆應該在恆常中是動態的。本章正視動態永恆觀念中的關鍵性議題並試圖疏解。

關鍵詞：動態永恆、恆常性、真無限

15.1 初代教會的兩種永恆觀

在奧古斯丁的《懺悔錄》第十一卷，他提到有人問一個難解的問題：「在上帝創造天地以前，祂在做什麼？」¹⁸奧氏看出回答這問題的困難在於如何化解可量度的時間（metric time）與被造界同時出現（concomitant）和上帝創造的行動必定先於創造或時間的發生這矛盾，他選擇採納「非時間性的永恆」（timeless eternity）的觀念來處理，認定創造發生於時間「以外」。這是很聰明的做法，但不一定是唯一可以解決上述難題的答案。奧氏在其較早期的著作《論真信仰》（*De vera religione*）中講論永恆時說：「在永恆裡沒有過去，也沒有將來；因為過去的已經不再存在，將來的也還未來臨；然而永恆只是現今，沒有不復存在的過去也沒有未有的將來。」¹⁹這論調似乎跟加帕多家教父之一的拿先斯的貴格利的《演講集》（*Orationes*）所提，上帝沒有過去與未來而永遠是現在的觀念一致：

上帝永遠曾是，也永遠是，和永遠將是；或者說，上帝永遠「是」。因為「曾是」和「將是」都是我們的時間的片斷，是善變的，但祂是「永恆者」。這就是在山上給摩西的傳達中祂給自己的名字，因為在祂自己裏面統合又包涵一切，沒有在過去的開始或將來的結束；祂好比汪洋，無邊無際，超乎所有可以想象的時間與本質，……

20

然而，細看後會發現兩者對於「上帝永遠是現在」的理解有不同重點。奧古

¹⁸ Augustine, *Confessiones*, XI.12, 見奧古斯丁《懺悔錄》周士良譯（北京：商務，1996）頁 240。各歐美語言及拉丁文版本網路下載：<http://www.stoa.org/hippo/>。

¹⁹ Augustine, *De vera religione*, 49, 見 *Augustine: Earlier Writings*, ed. J.H.S. Burleigh (Philadelphia: Westminster, 1953), p. 275.

²⁰ Gregory of Nazianzen, *Orationes* 38.vii; 45.iii, 見 *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2nd series*, eds. Philip Schaff & Henry Wace, vol. 7, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 346, 423; 以上教父著作文集三系列共 38 卷皆可從網路下載：<http://www.ccel.org/fathers2/>。

斯丁說的是過去與未來的「不存在」而只有現今是真實的，拿先斯的貴格利卻說過去和將來是「會改變」的，因此，這位加帕多家教父所重視的不是永恆的「非時間性」，而是永恆的「恆常性」（constancy），正如上帝的名耶和華所提示的，祂是萬有依靠的根基。貴格利「恆常性」的觀念中保存了上帝對未來開放性的可能（即 *Becoming*），使奧古斯丁本來要藉著「非時間性」永恆觀去解決的「開始」和「結束」這兩個難題可以一併處理，因為「恆常」觀念除了容納被造界存在的可量性時間外（*metric time*），還可以容納時間所指向的兩極：無邊際的「亙古」和無窮盡的「永遠」。更精采的是貴格利把上帝的「上指性超越」與「下指性深度」的思想分別注入「亙古」與「永遠」觀念中，使其與被造界的時間之間產生「質差」的關係，他說：

當從開始與結束兩個角度看「無限」時（因超越了這些界限就是「無限」），當理性探入在上之深處，雖找不著立足點，但憑藉所僅能觀看的來思想上帝，這「無限」又「無法接近」的，其名字叫「非受生者」（*Unoriginate*）。又當探入在下之深處，並未來，祂的名字叫「不死者」和「不朽者」。當以總體作結，祂的名字叫「永恆者」（*αἰώνιος*），因為「永恆」（*αἰών*）並非時間或時間的一部分，理由是無可量度的；然而，正如對我們而言，時間可以用太陽的運行量度，永恆照樣對應於永恆者，換言之，一種像時間的運動和段落與其共存（*co-extensive with their existence*）。²¹

生與死代表了生命的無常，那「非受生」與「不死」的保證神性生命的恆常性，當貴格利以「一種像時間的運動和段落」來形容永恆，他是要表達神性生命的恆常性有一種「動態」（*dynamism*），可以與可量度的時間作一類比，時間與被造界彼此共存比對永恆和永生的上帝是共存的（*concomitant*）。貴格利的觀點為大馬色人約翰（*John of Damascus*）所採納，在其《論正統信仰》中提到永恆與創造前的世代的問題，以「永恆者」（*αἰώνιος*）與「前世代的永恆者」（*προαἰώνιος*）互換使用來形容三一上帝，²²這模糊性可能反映了大馬色人約翰視永恆為連續的，跨越創造界中的時間，對被造界而言有所謂被造前或後的「世代」，但對上帝並無此分別，都是同一的永恆。

15.2 上帝生命與動態永恆

在此，我們必須問到底無邊際的時序（*temporality*）實際上是否可能，因為無限是難以想象的事情。就神學角度而言，上帝既然是三位合一的永生神，又基

²¹ Gregory of Nazianzen, *Orationes* 38.viii; 45.iv, 見同上書，頁 347、424。

²² John of Damascus, *De orthodoxa fide* II.i, 見“Exposition of the Orthodox Faith” in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2nd series, vol. 9, p. 18.

於大馬色人約翰的永恆「互環內進」²³的觀念，我們需要肯定即或沒有創造，在神格內仍然有相交的神性活動。換言之，上帝作為主體必然經歷三位格間的彼此交流，故此自然排除了不能允許活動的「非時間性」永恆觀。值得我們注意的是耶和華上帝在沒有別的更高保證的情況下，以祂的永生作為落實其誓言的保證：「我指著我的永生起誓」，雖然這在大先知書中常常出現，《以西結書》十四 16-20 是個好例子，但最早應該是在《民數記》十四 21、28 開始成為上帝起誓的套用公式，這公式反映了上帝的生命是祂必然存在的基礎，祂永生的恆常排除了任何存在的偶然性（contingency）；在舊約較後期的《申命記》三十二 40 的套用公式更改成「我指著我**到永遠**的永生起誓」，「到永遠」（על־א[]）似乎要提醒我們這永生有延綿不斷的時序觀念。如果要以柏拉圖的「非時間性」永恆觀來解釋永生實在有困難，因為按照他所建基的巴門尼德思想中，存有的完美必須排除任何形式的變化，他以圓球體的圓融無缺來表達這完美的同時，顯然在抽象化的結果中無法容納任何生命的動態特質。

一般而言，生命的特質包括了：

- 1) 生命的本質定位是在乎其「存在核心」（core of existence），能夠通過互動而「生出」（generate）與「更生」（regenerate）；
- 2) 這核心有深度，成為「生出」的根源，並提供了恆常的穩定性（constant stability），可以產生修復或恢復能力（restoration capability）；
- 3) 生命無法單獨存在，需要「根植」於更深的根源，第一層次是生命群體，但最終的生命源頭是三一上帝。

死亡的基礎定義是與其他生命「隔絕」，這裡便假設了生命的兩個範疇：作為「成員」（member）的個體和組成「整體」（whole）的社團。「成員」與「整體」的分別非常重要，「成員」不是「整體」的一部分，而是組成整體的一分子，兩者屬於不同層次的實際（belong to different levels of reality）。如此，每個成員都是一個穩定的存在核心，但同時透過相互交流的方式成員對全體的存在有所貢獻和依存，這事實就算在自然界的低等生命中也是這樣，個別活著的動植物離開了賴以為生的生態環境便無法存活下去，反之，當個體生命按照自身定位發揮作用時便產生生態平衡的結果。論到人類也是一樣，人獨居不好，因此上帝為人造了一個配偶組成家庭，又從家庭產生社會，人類的存在是生命相交的存在，事實顯明在夫妻生養過程中，新生命的出生是愛情的結晶。上帝永恆的三一相交更是一切生命之基礎，父、子、聖靈各自有位格主體核心，以聖父為根基，在聖靈裡彼此相通，形成「永恆團契的核心」，甚至可以向蒙救贖的人開放，把我們也歸

²³ 雖然同是「互環內進」的觀念，但早期東方教會的 perichoresis（拿先斯的貴格利和大馬色人約翰）比後來中世紀西方教會的 circuminssio（波拿文土拉和阿奎拿）更有動態傾向，這反映了東、西方教會的分別；見 Walter Kasper, *The God of Jesus Christ* (New York: Crossroad, 1992), p. 284.

入這生命團契中。從團契相交所代表的積極面看，在「整體」的合一中產生了個體無法單獨發揮的能量與進入的深度，好像是在這合一中才會生發新的生命「創造力」（creative power produced through communion）。

基於上述的討論，我們有理由提出永恆就是「神性的時序」（eternity is divine temporality），與上帝的生命共存（concomitant with divine life）。上帝的生命是「互環內進」中三一相交的生命；這相交的團契活動給予「神性的時序」定義與定性；而這永恆無間斷的活動在要求每個「現今一刻」（present instant）都是真實的，並且可以證諸嚴謹的分析過程。「現今一刻」跟「無窮不斷」（continuous whole）的永恆有什麼關係？如果我們用剛才的「成員」與「整體」觀念去分解，則看到每個個別的「一刻」都是真實的一刻，但本身卻不能承載意義內涵，因為意義作為一種意識的「形態」要求「整體性」，因此「現今」的意義並非建立在可以用數學的「點」所代表的「一刻」上，乃是在位格主體意識到什麼才是「現今的事」的具體思想上，這也許應該稱為「現今意識」（present consciousness）。

15.3 「真無限」與永恆

15.3.1 阿奎拿所代表的反對理由

當我們面對無邊際的永恆時，一定要解決「無限」到底是否有可能是真實的問題，或者只是存在於人的幻想中而已，認為無限不可能存在的人會這樣提出：如果要找出「亙古」是什麼一回事，我們無法把過去的等長或不等長的「時段」（time interval）無數次相加，因這樣作就是犯上「無限回溯」（infinite regression）的困難，總會需要停止回溯的一刻或是無法想象其最後結果，²⁴但個人以為這其實是一種自圓其說的論調（circular argument）：因為有限的時段和「相加」的程序兩者皆屬有限的範疇（finite categories），因此無法藉有限的基礎建立無限的結果。這正是阿奎拿在《神學大全》反對「真無限」（actual infinity）的論點：

真實無限量是不可能存在的。1) 我們考慮任何東西的集合（set）時都是一個**特定的**集合，**又東西的集合是因其中東西的數量而定。然而沒有數目是無限**，因為數目是從一個集合裡以單位數點的結果，所以沒有任何東西的集合可能從根本上是沒有限制的，或碰巧不受限制的。2) 再者，每一存在於世上所集合的東西都是被創造的，而任何被造的東西都是**按照**創造者的**某一特定目的**而造，因為**因由不會沒有目的**。所以所有被造物必定可以被確實數點，故此就算是東西的數目也許沒有限制但實際上不能存在（康托

²⁴ 這類觀點的當代版本見 Craig, *Time and Eternity*, pp. 226-229.

爾加入斜體標示)。²⁵

阿奎拿的第一個論點是基於數點數目本身是有限的程序，第二個論點則是建立在被造界在實際上是有限的，前者處理在理論上數點程序是否可能是無限的，後者則是說就算數目上有無限的可能，創造的實際絕不允許無限的發生。阿奎拿的問題出於只考慮具體的東西為真實，然而實際卻沒有那麼簡單，因為在物理中我們可以確定空間的每一點都是真實的，而在有限的特定空間中可以有無限多的點，這就是「連續體」(continuum)的議題，同理，「時間」的每一刻都是真實的，在任何一個時段中都有無數多的時刻。

15.3.2 永恆的基本面與「時刻」

因此，我們建議在討論永恆的時候，先不要以「時段」作為基本單位來思考，而是首先解決任何一個時段如何由無數的時刻組成的問題，然後再想永恆作為無限的時序(unbounded temporality)是所有這些時段相加至無限的總和。在表面上看，好像這跟阿奎拿的論點相去不遠，但是實際上有基本差異，因為阿奎拿以「時段」為基礎單位，以這些單位為合成無限伸展的永恆的「部分」(intervals as parts of infinite extension)；而新的進路則以「時刻」為基礎單位，以這些單位為組成「時段」的「成員」，換言之，「時段」是「時刻」的集合(set)，然後所有這些時段相加起來合成無限伸展的永恆。將永恆的問題重新架構成以「集合」與「成員」的理念上十分關鍵，如此便打開了康托爾的「超限數學」(Cantor's Transfinite Number)的領域，作為正確分解永恆的無限性的思想工具。前面如阿奎拿等以「有限數學」(finite number)觀念認為不可能存在的「真無限」，²⁶只需要我們願意接受如空間等「連續體」的實在，就可以證明都是真實的，以下運算的關鍵是掌握基數值(cardinality)，就是無限的「級數」的觀念：

在自然數(natural number)中，我們可以數 1, 2, 3 ... 一直數到最後的無限序數(ordinal)值 ω ，這序數列的基數值是 \aleph_0 (一級無限)。²⁷再者，眾所週知在「連續」的實數段(real number segment) $[0, 1]$ 之間所包含的所有的點的數量之基數值為 2^{\aleph_0} (這是二級無限，又可以 \aleph_1 表示)，²⁸而這同樣是單位時段(unit time interval) $[0, 1]$ ²⁹之間的時刻數量的基數值，因為時序(或時間)是

²⁵ *Summa Theologica*, Ia.7.4; 譯自 Rudy Rucker, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite* (Toronto, etc.: Bantam, 1983), p. 52.

²⁶ 「希爾伯特酒店的弔詭」(paradox of Hilbert's Hotel) 常被用作反駁「真無限」的存在，但其實那只是說明有限數學無法解決超限數學的問題；見 Craig, *Time and Eternity*, pp. 222-226。

²⁷ ω 和 \aleph_0 雖然有不同意義，但所代表的無限值是一樣的，都是第一級的無限，因此兩者常常互換使用。

²⁸ 二級無限是「連續體」等級的無限，其基數值為 2^{\aleph_0} 的原證見 Georg Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers* (New York: Dover, 1915), pp. 133-136.

²⁹ 嚴格說我們需以半開括號表示 $[0, 1)$ ，以避免臨界點(boundary points)的重疊，但無論如何

連續的，而且每一刻看成一點的話，都可與上述之實數段作「一對一對應」（one-to-one correspondence）。要計算創世前（*προαίωνιος*）所有的「時刻」的基數值，就等於把從創世開始前一刻往回追加所有的單位時段所包含的「時刻」的基數值，單位時段的數量可以從 1, 2, 3 ... 一直加到無限序數 ω （「亙古」沒有開始），而這全部合起來的時段的基數值便是 ω 乘以 2^{\aleph_0} 或 $\aleph_0 \cdot 2^{\aleph_0}$ ，然而這基數值仍然等於 2^{\aleph_0} ，因為

由於 \aleph_0 大於 1 又小於 2^{\aleph_0} ，所以

$$2^{\aleph_0} \leq \aleph_0 \cdot 2^{\aleph_0} \leq 2^{\aleph_0} \cdot 2^{\aleph_0} = 2^{(\aleph_0 + \aleph_0)} \quad (1)$$

但按基數運算原則，同級基數值相加後其級數不變

$$\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0 \quad (2)$$

因此，算式 (1) 可以重寫為

$$\aleph_0 \cdot 2^{\aleph_0} = 2^{\aleph_0} \quad (3)$$

算式 (3) 指出創世前的「亙古」並非那麼不可思議，跟任何「連續體」同樣真實，因為是同級無限的問題。

其實，再加一點功夫就可以證明永恆的全部也不超出這二級無限，因為從世界結束那一刻到永遠這時段的基數值的計算是與前面一樣的，都是 $\aleph_0 \cdot 2^{\aleph_0}$ 或 $\omega \cdot 2^{\aleph_0}$ ，又假設 n 代表了所有被造界存在的單位時段數目，那 $\omega + n + \omega$ 就是永恆的全部所包括的單位時段數目的總和，可以簡化為 $\omega + \omega$ （由於 n 是有限的數值，³⁰被吸收進無限的 ω 內），按照算式 (2) 的結果其基數值為 \aleph_0 ，因此整個永恆的「時刻」的基數值跟前述算式 (3) 所表達的一樣： $\aleph_0 \cdot 2^{\aleph_0} = 2^{\aleph_0}$ ，這是意料中事。

15.4 生命恆常性的本體涵義

阿奎拿只考慮到被造界的真實性，但沒有想到上帝的無限也是真實的，而與祂共存的永恆同時是無限又真實的。從時序的客觀實在性層次看，「時刻」（instant）的實際是最基礎的，因此也只有回去面對「時刻」的議題才能真正處

不會影響結果。

³⁰ 這單位時段代表「分」或「秒」並不重要，因為 n 都會被無限所吸收，假設所代表的是「秒」的話，我們可以推算大爆炸距今大概 150 億年前發生，至今過了約 4.73×10^{17} 秒，如果當前這一刻是世界末日的話，這便是 n 的數值。

理時序和永恆的本體問題。上文曾經多次提到上帝永生的「恆常性」是排除了祂被偶然威脅的可能，在此，我們也許可以用「集合」的形式來表達恆常的觀念：

$$\mathbf{G} = \mathbf{G} \cup \{\mathbf{G}\}$$

- \mathbf{G} : 上帝於「現今一刻」
 $\{\mathbf{G}\}$: 上帝於「現今」前的所有「時刻」之集合
 \cup : 融合

若訴諸文字，意思就是說上帝在每一刻的存在都結合了祂在整個永恆中的存在；不過這裡內含兩個不能分割的面相（aspects）：

第一個面相：

$$\{\mathbf{G}\} = \mathbf{G}$$

這代表了上帝完全不變的實際，因為祂的過去與現今都是一樣，簡言之是代表了祂的 **Being**，包括其必然存在的核心（core of necessary existence）與完美無缺的本質（perfection），是巴門尼德傳統的「非時序性」永恆觀要表達的面相。

第二個面相：

$$\mathbf{G}_{n+1} = \mathbf{G}_n \cup \{\mathbf{G}_{n-1}\}$$

- \mathbf{G}_n : 上帝於「現今一刻」
 $\{\mathbf{G}_{n-1}\}$: 上帝於「現今」前的所有「時刻」之集合（現今的過去）
 \mathbf{G}_{n+1} : 向「現今」後一刻開放的上帝（現今的未來）

這代表了上帝作為「現今的上帝」（God at the present moment）既融合其過去但又同時向未來開放，上帝的開放性說明了祂的 **Becoming**，包括其經驗、定意與能力的運用等，使祂可能體恤人的苦情，轉意收回本來的刑罰，或召聚自然界的力量成就祂的旨意。這裡有一種「自我反哺」（self-referentiality）的情況，就是現今的自己建基於自己的過去，³¹上帝不是在每一刻「獨立」於永恆而存在的，祂的存有是穩定的，祂的開放性也是有穩固的基礎的。 \mathbf{G}_{n+1} 這一項定義是結合了黑格爾的辯證觀與奧古斯丁的時間觀，若光套用黑格爾的念裡，此項將代表「正」（ \mathbf{G}_n ）與「反」（ $\{\mathbf{G}_{n-1}\}$ ）之後的「合」，但這「合」是屬於下一步的結果而因

³¹ 參 Rucker, *Infinity and the Mind*, pp. 47-48；另 Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (New York, etc.: Penguin, 1980).

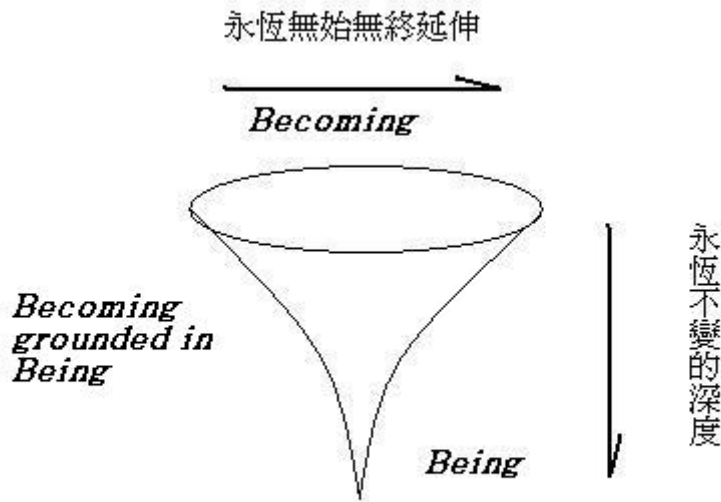
此不能與「正」同屬「現今」，³²在這辯證進程中會因為缺乏給予「現今」確實的本體層次立足點而產生問題；另一方面，奧古斯丁的時間觀則以「現今」為基點論過去及將來，³³可以被借用來建構 Becoming 的觀念，如上文所提，從本體層次考慮只有「現今一刻」才是真實的，但在意義層次上則可以立足於現今看過去與未來。因此，在這裡有關 Becoming 的討論是以「現今一刻」為本體定點，但卻在意義上有「辯證進程」的動態意向（dynamic intention），因著融合過去，使現今得以有所定向（gain orientation），就是向未來開放。

上帝的 Being 允許 Becoming 的可能，祂的 Becoming 同時又建立在 Being 的基礎上，而這基礎「規範」了祂的意旨與行動都合乎其美善的標準，如果從歷史意識看上帝，我們可以肯定祂本質上是歷史性（而非抽象性）的神，祂記念過去，又按旨意決定將來，並以權能付諸實行，所以祂是掌管歷史的主宰，上帝的「恆常性」包含了 Being 和 Becoming，預示了在穩定基礎上開放的歷史性涵義，值得注意的是以 Being 的穩固規範 Becoming 的變化不是橫向性的關係，³⁴乃是「縱向性」關係。看來，上帝生命的「恆常性」也反映在被造界的生命中（見上文），任何生命體都有與生俱來各從其類的既定特質，上帝定下這不得跨越的界限實際上給予各物種穩固的生命基礎，成為造物主生命中不變性（比對 Being）的反照，但同時又繼承過去讓主體核心得以穩定成長，並向未來開放（比對 Becoming）讓生命動力得以發揮。在 Being 與 Becoming 的統合關係上，我們必須明白生命主體的「內聚性」（in-gathering nature），能夠把散落的因素召聚起來在共同的「統管」底下（under single command），內聚性的合一成為生命存有的定義性條件，在合一中互相內進與整合（mutual penetration and integration），以達致深入生命本源，使動態的生命得著穩固的基礎，在三一上帝而言，聖父就是這不變的根基，通過聖靈使聖子「常駐」於聖父之內（μενω εν θεω），正如我們屬基督的人藉著聖子常駐於父之內一樣。生命的存有是「存有以致相交」（exist-to-relate），是在動態中的合一而得以進入永恆不變的價值（也許可以類比為交響樂的演奏在音符的互相交錯中產生美妙的音樂），最終是生命本體的生命力不但把各樣組成因素整合為一，更將「之前」（before）與「之後」（after）調和一致，使 Becoming 紮根於 Being 之中。

³² William Small, "A Note on Dialectics in Mathematics," Iowa Academy of Science, vol. 67, 1960, pp. 389-393, 引自 Rucker, *Infinity and the Mind*, p. 47, n. 30.

³³ Augustine, *Confessiones* XI.20; 中譯：奧古斯丁《懺悔錄》頁 247。

³⁴ William Lane Craig 雖然堅持在被造界歷史中，上帝的永恆理應是時序性的，但卻認為創世以前的亙古與歷史結束後的永恆應該仍然是非時序性的，這是將永恆的 Being 和 Becoming 面相看為是橫向的關係；見 Craig, *Time and Eternity*, pp. 233; *idem*, "Timelessness and Omnitemporality," in *Four Views: God and Time*, ed. Gregory E. Ganssle (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), pp. 129-160.



從外延角度看生命的恆常性

15.5 論創世時刻的選擇

在創造世界以前，上帝在作什麼？其實沒有別的，只是在榮耀裡三一永恆的相交，但其中從上帝生命湧溢出來之豐盛，「是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的。」（林前 2：9）對於無限的動態永恆觀，也許有人還是會從宇宙起源的時刻的角度反駁，認為創世以前應該是「非時序性」的，不然如果上帝在 t 這時刻創造的話，我們將無法解釋為何祂不選擇別的時刻 $t + \tau$ 進行。³⁵對這樣的論點，我們只能說上帝有絕對自由選擇創造的時刻，而相信祂所選擇的任何一刻都是同樣美好的，實在沒有必要假設上帝的選擇有「優化」（*optimization*）動機。不過，這裡牽涉一個問題，就是在何種情況下我們可以說上帝選擇任何時刻都同樣美好？因為「美好」是一種價值觀念，所以個人認為只需要以下情況就能滿足上述條件：上帝在創世以前的活動或所作的一切都有同等——「非分殊性」（*undifferentiated*）——的價值，以至三一的上帝在任何時刻都有同樣的滿足。在耶穌基督受難前的禱告中揭示了這完全的滿足是共享聖父「創世以前」的榮耀，在聖靈裡「互環內進」的合一中達成的（約 17：5、20-26；參林前 2：7）。

問題討論

1. 奧古斯丁與拿先斯的貴格利的永恆觀有何異同？你比較贊同那一種看法？請說明你的理由？
2. 非時間性的永恆和永恆作為神性的時序各指什麼？其各自觀點能夠解決什麼

³⁵ Craig, *Time and Eternity*, pp. 229-233.

問題？

3. 恆常性與偶然性在討論時序的議題中各有什麼重要意義？
4. 「無限」是否真實存在？如果存在，又是如何在日常生活中得以證實？請舉例說明。
5. **Being** 和 **Becoming** 各指什麼？對於上帝的存在而言有何重要意義？
6. 你認為上帝有否選擇特定的創世時刻？如果有，祂又是基於什麼理由作選擇？試提供一個合理並一致的答案。

第十六章

永恆、時空與歷史

摘要：時間與永恆關係密切，以上章有關永恆的討論為基點，本章探討古代及現代不同時間觀的貢獻，又引介洛倫茲對於相對論現象的解讀進路，提出宇宙中存在絕對時間的合理性，這絕對時間和屬靈世界經歷的時間同步，兩者的統一性皆建立在托住萬有並與人相交的永活上帝身上，在這前提下，我們可以確定歷史不再是偶然的，因為從三一上帝的永恆中找到被造界歷史進程的基礎。

關鍵詞：永恆共存性、時間同步性、洛倫茲相對論、意向性空間

16.1 續論永恆

永恆是什麼？上一章我們說永恆是「神性的時序」（divine temporality），這說明了永恆的架構，我們也說永恆與三一上帝的生命共存（concomitant），因此，三一上帝活著，永恆永遠「是」，也永遠「在前進中」。永遠「是」因為 Being 跨越整個永恆：「已堅立」所有的過去，「正確立」現在，也「將保證」所有的未來，因此「沒有偶存」；永恆「在前進中」因為 Becoming 以過去為「自身的歷史」，現今正往未來進發，因此「沒有停滯」，在 Becoming 中包容了三一上帝的「安息」（repose）與「行動」（acting）的可能，不論安息或行動都是祂意志的選擇，都在祂在 Being 的本質性規範中所作的決定。如果用比喻來說明，Being 就像火車的軌道，而 Becoming 則好比在軌道上行駛的火車，火車代表了「行動主體」，而鐵軌代表了行動主體的「規範性本質」，能保守著火車行在當行的路上。這規範性本質是「永存」的，意思是在每一刻來臨時其實在性都無可置疑地得以保證（guaranteed），因為本質是不變的。

論及上帝的永生與永恆共存，我們還需處理主、客的問題，到底是因為上帝的生命以至有永恆的客體化，還是客體的永恆容許上帝活出其生命？如果是後者，那將產生永恆比上帝「大」的疑難，因此我們只有一個選擇，認定永恆的實在性是從三一上帝的內在生命「散發出來」（radiate）的「潛在架構」（structured potentiality）（類比從物質的實存產生周圍引力場的空間），而這架構是以「時序」（temporality）的形態呈現，潛在架構在此所指的是「非實有」的實際，正如在物理世界裡，物理空間便是一種潛在架構，可以允許實有的存在物所「佔據」；另外，時間在物理世界中也是一種潛在架構，可以讓實有的存有物「活動」。但永恆作為潛在架構不是對於上帝的存在而言，好像是說永恆允許著上帝永遠活著，不是的，而是從上帝生命發出的永恆，成了被造界可以存在的「基礎架構環

境」(foundational structural context)，因此，永恆的「神性的時序」與被造界中的「時間」息息相關，我們應該以永恆的「框架」(framework)來看待時間；所以，永恆固然是上帝的永恆，連時間也是上帝的時間！

沒有離開永恆的討論之前，我們還有最後一個議題：對於三一上帝，永恆的「意義」是什麼？上章我們說「現今一刻」雖然在本體層次上是實在的，但卻不能承載整體性的意義，我們必須有具體的事件才能為存在的現今定義；另外，我們又說三一上帝在永恆的相交看作一個整體的活動時，雖然有內容的多樣性可能，但應該沒有「價值」的差異性。就好像在演奏一支交響樂，其不同片段表達不同內容，但不同片段內容的價值（給聽眾的滿足）可以同等的，而在意義上，整首樂曲構成統一的意義與感受。對於三一上帝而言，永恆的意義也是統一的，就是分享聖父的榮耀（約 17: 5）。³⁶因此，從這統一價值的角度看，上帝的永恆是「不變的永恆」，不論過去、現在、將來，在祂裡面都是「是」的。在此，讓我們認定上帝的 Being 是永不改變的，但所規範裡的 Becoming 卻是動態的，而在上帝的活動中其統一價值又是不變的；不過並不止於此，因為這統一價值——上帝榮耀的分享與彰顯——正是支配著上帝對被造界的總體旨意（divine cosmic will），這與祂的 Being 中所函蓋的美善（perfection）直接關聯，而且有重要的歷史性涵義，因為上帝按照祂的旨意導引歷史發展。因此，上帝的永恆是從 Being 規範 Becoming 再轉至 Being-for-History，這便打開了永恆界與被造界的聯繫，牽涉「時間」與「空間」的定位。

16.2 時間是什麼

16.2.1 柏拉圖的時間觀

「時間」是什麼？柏拉圖對「時間」有深刻的觀察與省思，他認為時間是永恆的「影像」（image），在宇宙被造時同時被造的（因此如果宇宙消失，時間將同樣消失），以「數目」（number）的規律運行，反映著永恆的「統一性」（unity）。年、月、日是在宇宙被造後才有的，「過去」與「未來」都是被造時間的不同類別（created species of time），太陽、月亮與行星都是用來定（distinguish and preserve）時間的「數目」的。³⁷柏拉圖對時間的描述有以下觀念：

1. 時間的前設：假設了非時序性的永恆
2. 時間的存在：時間與宇宙共存，並非永恆的
3. 時間的特質：時間以規律反映永恆的不變

³⁶ 這裡是以意義整體性角度討論，屬於邏輯層次而非心理層次的論述，參註54。

³⁷ Plato, *Timaeus* 37.d-39.e；見 *The Collected Dialogues of Plato*, eds. Edith Hamilton & Huntington Cairns, Bollingen Series 71 (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 1167-1168；網路下載：<http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>。

4. 時間的向度：過去與未來屬於時間，有別於永恆
5. 時間的測量：時間規律以天體的運動定準

他雖然沒有明說，但柏拉圖已經假設了時間的本質有別於天體的運動本身，因為天體的運動只是測量時間的工具而已，然而由於時間與宇宙共存，所以必定跟宇宙一切的運動有「對應」關係；另外，雖然時間有過去與未來的向度，但是其規律的基礎卻是建立在永恆上。我們可以歸納柏拉圖給時間的定位是宇宙中的「潛在架構」，是我們得接受的一種實存狀況，而這架構是有先、後秩序（order of before and after）的向度的。

16.2.2 亞理斯多德的時間觀

繼柏拉圖之後，亞理斯多德對時間的探討把焦點放在物理運動與時間的關係上，他認為時間既不是運動本身但又不獨立於運動，他的結論是時間是運動（包括靜止）的「可量度之底蘊」（that which is measured），時間與運動本身互相對應而可以被「數點」（enumerate），有先後順序（succession）而連續不斷，時間只有長短但沒有快慢。由於亞理斯多德以時段長短（magnitude）的角度看時間，所以認為「現今」只是時間的屬性而非時間本身，但他看準「現今」卻是「接駁」（link）過去與未來的「極點」（limit），是帶動從先前（before）過渡到後來（after）的關鍵，而且時間有「同步性」（simultaneity），在同一個「現今」涉及不同的運動或事件，事實上無論任何一個角落都分享同一時間，這表明了這些事物都是「在時間裡」（in time），都被時間所包涵了。針對這同步的特性，亞理斯多德提出靈魂與時間是否關聯的議題，如果沒有靈魂到底還有沒有時間？³⁸但這要等到普羅提納斯才會加以發展。亞理斯多德時間觀的貢獻有三：

1. 時間的基礎：嘗試回答時間本質的問題，確認時間為活動可量度之底蘊，進一步解釋柏拉圖「數目」規律的涵義，但未解答這底蘊的（形而上）基礎是什麼。
2. 時間的本體：雖然未曾為「現今一刻」正確定位，但已提出其時間性的重要特質。
3. 時間與主體：點出靈魂與時間相互關聯的可能性，有意超越純物理的狹窄範圍。

然而，與柏拉圖比較，亞理斯多德的時間觀是流於從現世，特別是物理的層次探討，缺乏處理形而上的關聯問題，讓我們轉到普羅提納斯的討論，他的論點補了這個缺。

³⁸ Aristotle, *Physics* IV.10-14；見 *The Basic Works of Aristotle*, ed. with intro. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), pp. 289-300；網絡下載：<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>。

16.2.3 普羅提納斯的時間觀

普羅提納斯以亞理斯多德的時間觀為基礎，但追問亞氏沒有處理的問題：活動可量度之底蘊是什麼？普氏仍然回到柏拉圖所提供的框架內找答案，要問時間如何成為不變的永恆的影像。他認為是因為存於永恆之「精神」把內涵與永恆的豐滿外溢所至，結果是產生了「時序」作為永恆的影像，把永恆的「統一性」(unity) 透過「連接」(link) 與「順序」(succession) 表達出來，又把永恆的「無限」與「完全的涵蓋性」反映於「無窮的未來」，時間屬於較低層次的不斷朝著永恆那已經完美的目標進發。普羅提納斯把「邏輯層級」(logical hierarchy) 的觀念轉化為「時間順序」(temporal succession) 的觀念，從永恆到時間的轉化是以「精神」為媒體 (mediated via Soul)，普氏所言之「精神」其實包括從最高存於永恆的精神 (All-Soul)，到「宇宙之魂」(World-Soul)，以及「人的靈魂」(human soul) 不同層級的精神體，這些都在本質上關連。³⁹簡而言之，時間是精神從永恆中發出的生命，而因整個宇宙都浸淫在精神中，所以能共同經歷一樣的時間，但精神卻不在時間之內。為解釋在時間以外的精神如何跟時間內的物理活動發生關聯，普羅提納斯最後講了一個甚具代表性的比喻：

試想一個人在走路，他觀察到自己前進的步伐，這前進的步伐給予你用以量度活動的量，當你知道那量之時——以他的腳所越過的地為代表，在此假設了身體的活動對應於在他裡面所決定的速度——你也知道這人在還未舉步前存在於他裡面的活動。

這比喻的重點在於這人的腳步的快慢有時間性，但在他裡面的「靈魂」所決定的速度是沒有時間性的，這正好說明「精神」不在時間之內的道理。⁴⁰普羅提納斯嘗試為時間基礎的提問找答案，他的討論規範在「精神的生命」的議題上，為要藉此打破永恆與時間兩造間的牆，是一個十分重要的突破；然而對於「現今一刻」的問題卻還沒有處理，不過提到「人的靈魂」與時間的關係時正是為下一階段的發展開闢了工作空間，讓奧古斯丁可以開展「主體性的時間觀」。

16.2.4 奧古斯丁的時間觀

奧古斯丁參考了普羅提納斯的時間觀是不難證實的，比如他認為上帝在創造以前的「前」不是說上帝在時間內，乃是在被造的時間以外而「優先於」時間的

³⁹ Andrew Smith, "Eternity and Time," in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (New York: Cambridge, 1996), pp. 209-210.

⁴⁰ Plotinus, *Enneads* III.vii.11-13；見 Plotinus, *The Six Enneads*, trans. Stephen MacKenna & B.S. Page (Chicago, etc.: Encyclopaedia Britannica, 1952), pp. 126-129，此書可從網絡下載：<http://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html>。

觀念，這是借用了普氏對柏拉圖論造物主（Demiurge）說「他**曾是**美善的」（He *was good*）一句的解讀內容，表示「曾是」在沒有時間狀況下是指邏輯的優先性而言，這解讀正是普氏以邏輯觀念轉化為時序觀念發展過程的起點。⁴¹不過奧氏沒有完全跟著普羅提納斯走，以為時間是從永恆的精神所流出的，他卻直截了當說明時間是上帝所造的，⁴²奧古斯丁另作解釋之目的顯而易見，在本體層次上要把上帝與被造界區分，避免有人產生錯誤思想誤解人的靈魂是上帝的一部分；換言之，在奧古斯丁的思想裡，上帝與被造界間的關係保持著一種「偶然性」（contingency），就是上帝托住萬有，卻不與萬有同質。這神與人之間的距離更進一步反映在奧氏的時間觀所表達的屬靈涵義上，時間相對於上帝永恆的「統一性」（unity）含有負面意義，人靈魂「散落」（distension）的自然結果是被世界上許多東西牽引誘惑而偏離（distraction），除非能把注意力往上定向專注上帝。不過假如我們曉得奧氏看人與上帝之相交是通過人內在的潛意識——「記憶」（*memoria*）⁴³——的話，便會發現他除了釐清神與人在本體層次的距離外，仍然原用普羅提納斯以「精神」議題為進路來建立其主體時間觀。

奧古斯丁首先肯定了時間在本體層次的存在只有「現今一刻」有真實性，⁴⁴這在時間觀的討論上是非常重要的貢獻，這貢獻不單是為時間的客觀存在基礎定位，也是為開展主體的時間經驗鋪路。亞理斯多德雖然提出「現今一刻」的特性，但從時間作為「時段」的角度思想只認定這為時間的屬性而非時間的本身。從這個「現今」的本體基礎，奧古斯丁進一步為過去與未來的實在性定義，認為既然只有「現今」是真實的，那也就只有「記憶中的現今」、「直觀中的現今」和「祈盼中的現今」是存在的。⁴⁵這是從本體層次的討論過渡至主體經歷層次的一道橋樑，把「客觀的實存」（being as objective existence）結合到「**主體**的實存經驗」（being as *subject*-ive existential experience）上去。然而，這客觀與主體之間的關係又當如何建立？亞理斯多德曾經提出時間是「那被量度的」（that which is measured），當中就明顯表達了時間先後順序的底蘊是客觀的，但他並未交代其客觀性的判斷基礎（foundation of judgment），只有奧古斯丁提出了人的靈魂就是量度時間長、短的客觀裁判基準，⁴⁶因為他認識到人的靈魂固然不在物理運動範圍之內（參上文普羅提納斯談人走路的例子），就有超然於時間的「先驗性」判斷（*a priori judgment*）。當奧古斯丁說時間是「靈魂的散落」（distension of the soul）的時候，他並非否定時間客觀的真實性，乃是談這客觀的真實性如何呈現於人在判斷過程中的主體經驗中，在思想某一整體事件時（他以誦讀詩歌為例），專注於「現今」中經驗事件從未來過渡到過去的過程，但同時又分散注意在記憶中的過去與祈盼中的未來上，在整體的統一中不能完全專注，因為有分散注意到

⁴¹ Plotinus, *Enneads* III.vii.6.

⁴² Augustine, *Confessiones* XI.13-14.

⁴³ 奧古斯丁所說的「記憶」的意義廣泛，實際指「潛意識」，在《懺悔錄》第十卷有詳細分解。

⁴⁴ Augustine, *Confessiones* XI.15.

⁴⁵ Augustine, *Confessiones* XI.20.

⁴⁶ Augustine, *Confessiones* XI.27.

記憶與祈盼上的「拉扯」。如此的「散落」雖因涉及不同事件而時間長短不一，但其主體經驗卻完全無異。⁴⁷把這「散落」的意義應用到屬靈生活上，注意力被世界的眾多誘惑所「拉扯」是人存在於世界所必須面對的事實，站在「現今」而要回歸「統一」的唯一出路是仰視（*ex-tend*）在永恆中統一的上帝。⁴⁸

16.2.5 對時間的反思

基於以上的討論，我們現在需要作思想的整理與整合。時間到底是什麼？我們可從以下幾方面來回答：

1. 時間的實存本體：只有「現今一刻」是實在的，⁴⁹其實在性是因分受於（*sharing-in*）上帝神性時序的「現今一刻」，在本體上兩者是一致的，但在範圍上時間屬於被造界，與被造界共存，因此有開始與結束，並且因如天體等具體物理運動可以用作「外在參照」（*external reference*）（創 1: 14），客觀化的時間記錄才有可能，這是相對於意識主體對時間的內在經歷而言，比如在睡夢中或禱告中都很難客觀地「量化」（*quantify*）所經歷時間的長短。然而因為時間與上帝神性時序一致，所以彼此有「同步性」（*simultaneity*），這同步性不單只是「橫向」（*horizontally*）在宇宙中同步，也是「縱向」（*vertically*）與三一上帝同步。
2. 時間的本體基礎：時間的實存本體是基於三一上帝生命散發出來，神性時序的永恆，作為被造界的「存在框架」（*frame of existence*）。⁵⁰我們也許可以借助物理學中「場」（*field*）的觀念做比喻，解釋如何從一主體而散發出來的架構可以作用於所有受影響的範圍。這只是以物理現象來「比喻」（*as metaphor*）本體實際，兩者沒有邏輯的關聯，因為時間並非牽涉物理能量，也沒有受距離所影響，相反的，時間在整個被造界的同步性是關乎「關聯建立可能」（*possibility of establishing relation*）的問題，包括物理與心靈層次。在物理層次的「縱向」同步讓上帝可以托住並介入物理世界，甚至道成肉身，「橫向」同步則假設了絕對方位（*absolute frame*）的存在，需要重新解讀「相對論」現象（見下文）；在心靈層次的「縱向」同步可以解釋上帝與人相交的事實，而「橫向」同步則是聖徒相通的基礎。
3. 時間的本體架構：時間有客觀規律，是先後順序關係的規律（*principle of successive relation*），⁵¹反映著三一上帝生命的神性時序的規律，這規律理應

⁴⁷ Augustine, *Confessiones* XI.28.

⁴⁸ Augustine, *Confessiones* XI.29；另相對於「散落」（*distension*）而言，“ex”是從現處散落的環境中「出來」，往上仰視上帝的意思。

⁴⁹ 這是基於奧古斯丁的時間觀。

⁵⁰ 在永恆轉化為時間的觀念上借用普羅提納斯，但個人不採取以「精神」為落實此轉化程序的實體，因會有混雜上帝的神性與被造界的被造性之嫌，故此只以上帝生命散發出來的「效應」為與被造界關聯的理據。

⁵¹ 這是亞理斯多德以時間為「那被量度的」的觀念，就是談論時間的底蘊（*substratum*）。

是快慢一致的，因為上帝生命是恆常的（constant）。

4. 時間的物理涵義：上帝利用祂為被造界所定下的法則托住萬有，包括時間與空間的規律作為一切物理運動的基礎「潛在架構」（potentiality），在永恆與時間的同步性前提下，物理運動以先後順序的規律為重點。⁵²
5. 時間的主體經歷：主體在經歷時間中體現其存在的獨特意義（uniqueness），是超乎萬物而存在的，而又有往上伸展的可能性，在同際中的彼此相通，並與上帝的相交雖然都假設了先後順序的規律為基本架構，但重點是在於當前每一刻的交接之意義內容。⁵³
6. 現今一刻的意義：「現今一刻」雖然是有本體的真實性，但是一刻時間沒有辦法承載任何具體意義，所謂「現今一刻」的意義必定是指涉某一事件，而事件本身的「整體性」中允許了以「現今」作為基準的時間「視野寬廣度」；意義的得著是在乎將寬廣視野中所散落的凝聚起來，以至在凝聚的統一中超越於時間的流逝，近似在動態永恆中上帝的統一，意義凝聚是按奧古斯丁「靈魂散落」觀念的逆向思考。⁵⁴

16.2.6 評當代三種時間論述

二十世紀的時間觀深受相對論的影響，似乎推翻了西方文化傳統一直所接受的信念：時間是基於永恆的，但是如今若是每一個物理運動的方位都是相對的，那好像已經說明永恆即或存在也跟時間沒有什麼直接關係，換言之，時間有脫離永恆而獨立的趨勢，以下要討論二十世紀的三種時間論述：

1. 海德格爾的存在義時間觀。
2. 非時態性時間觀（Tenseless theory of time）。
3. 時態性時間觀（Tensed theory of time）。

海德格爾的存在主義時間觀雖然詳載於他的巨著《存有與時間》，但早在1924年的哲學講義《時間的概念》中已經把重點提出，⁵⁵值得注意的是海德格爾提到他的論述是「前科學」（pre-science），意思是在進行科學研究前所應該討

⁵² 參下文「B-序列」的討論重點：把時間空間化處理。

⁵³ 參下文「A-序列」的討論重點：「現今」的獨特性。

⁵⁴ 重新解讀 Augustine, *Confessiones* XI.28；個人認為把「散落」作屬靈解讀為「被牽引誘惑」只是奧古斯丁一種類比應用，兩者沒有意義的必然關聯性，因此人（包括墮落的人）都可能凝聚意義，正如奧古斯丁在還沒有開始背誦他的詩歌前把整篇詩歌掌握一樣，掌握整體意義便是凝聚。在意義面上談整體性有別於柏格森（Henri Bergson）從心理甚至生理角度論意識的整體性，前者是邏輯議題，不受人的心理或生理構造所影響和支配。伯格森論時間的延綿，見 Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, 2^e ed. (Quadrige: Presses Universitaires de France, 1998), pp. 41-67；又 *idem*, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F.L. Pogson (Mineola: Dover, 2001), ch. 2；中譯：柏格森《時間與自由意志》吳士棟譯（北京：商務，1997）第二章。

⁵⁵ Martin Heidegger, *The Concept of Time*, trans. William McNeill, English-German edition (Oxford: Blackwell, 1992), p. vii.

論的議題，但有趣的是他似乎又以愛因斯坦的相對論為出發點，否定「絕對時間」與「同步性」的存在，只肯定各個別方位內部架構（可表達於數學公式）的不變性（invariability），⁵⁶以此為前提，海德格爾建構以個別存在性主體（Dasein）⁵⁷為核心的時間觀，借用奧古斯丁對「現今一刻」經歷的觀察反省為基礎來建立內容，⁵⁸但目的不是仰視上帝，乃是以個人死亡作為人生視野極限來看經歷時間在當前的自我。

非時態性時間觀和時態性時間觀同為麥塔伽德（McTaggart）提出的兩種對時間的可能看法，分別稱為「B-序列」（B-series）與「A-序列」（A-series）論述，⁵⁹非時態性時間觀為部分物理學界人士所支持，因為看起來跟用來解相對論的閔可夫斯基（Minkowski）數學工具有有一致性，簡言之是以空間化概念看待時間，認為時間基本上只是「先後順序」的關係，任何一刻都是同樣真實地存在著，我們感覺時間的流逝只不過是人的主觀意識作用而已，這「現今一刻」的獨特性並非客觀的事實。用來解相對論的閔可夫斯基的數學工具是十分精簡有效的，以時間當為三維立體空間外的第四維空間處理，看待整個物理宇宙為同一個「時空連續體」（space-time continuum），閔可夫斯基把時間空間化的數學處理有一個關鍵步驟，就是重新定義時間軸為「虛數時軸」（imaginary time axis），把以實數（real number）所表示的時間換以虛數（imaginary number）表達，⁶⁰雖然在計算過程結束後還原得出來的實數時間值是正確的，但這牽涉對於這數學工具本身有沒有本體意義的定位（ontological status）的問題，就是數學工具的有效性（efficiency）是否等同保證其背後有實在性（actuality）？⁶¹這不是科學的範圍，乃是一種哲學的「價值判斷」（value judgment），雖然同屬一個理性基礎，但數學比對於物理世界仍然有許多的「不定性」（indeterminacy），因此物理學中的許多數學公式中還要加入「常數值」（constant）才能運作，換言之，數學所

⁵⁶ 同上引，頁 3E。

⁵⁷ 意指「那被丟進世界的」（That Being-there），而意識到自己在「世界」中的處境。

⁵⁸ 同上引，頁 5E-6E。

⁵⁹ J.M.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, 2 vols., ed. C.D. Broad (Cambridge: Cambridge University Press, 1927; reprint 1968)；相關重要摘錄見 Richard M. Gale, *The Philosophy of Time: A Collection of Essays* (Garden City: Anchor Books, 1967), pp. 86-97。非時態性與時態性時間觀的介紹性討論，見 Richard Taylor, *Metaphysics*, 3rd ed., Foundation of Philosophy Series, (New Jersey: Prentice-Hall, 1983), 71-79; Craig, *Time and Eternity*, pp. 115-216；深入討論見 William Lane Craig, *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000); *idem*, *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000)。網路資源，Craig 論時間議題：<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/menus/eternity.html>；Phil Dowe 談時間哲學：<http://www.utas.edu.au/docs/humsoc/philosophy/1styrB/Time/index.html>。

⁶⁰ H. Minkowski, "Space and Time," in H.A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski & H. Weyl, *The Principle of Relativity: A Collection of Original Papers on the Special and General Theory of Relativity*, trans. W. Perrett & G.B. Jeffery (New York: Dover, 1952), pp.75-91；同樣內容轉載於 J.J.C. Smart, *Problems of Space and Time*, Problems of Philosophy Series (New York: Macmillan, 1964), pp. 297-312。

⁶¹ 如果說驗證真理的第三項條件可能有漏洞的話，這就是一個例子，數學中「可行的」（workable）不一定是真實的。

表達的不一定對應於真實的狀況。其實，實數與虛數分別所代表的就是「實線」與「虛線上的點」之差別，換成哲學語言就是 being（存有）和 becoming（漸成）的不同，前者是靜態的，後者是動態的。持非時態性的時間觀的人士似乎沒有辦法經得起海德格爾所提出的存在性問題的挑戰：人必須正視各人面對死亡的極限！

如果非時態性的時間觀是靜態的話，那時態性時間觀就是動態的，認定「現今一刻」才是實在的，過去已經不能改變，未來仍然開放，還未發生的事情不斷成真，在存在意義上「現今」的有優先性可以證諸每個人的經歷，又稱為「獨特的現今」（specious present）。按照麥塔伽德的分析，時態性的「A-序列」的問題是缺乏邏輯的一致性（incoherent），因為我們無法「同時」說某事件已經過去、現在正發生、將要發生（*is past, is present, is future*），但這提問本身就是非時間性的（atemporal），嘗試以靜態不變（being）的邏輯來解讀動態（becoming）的事實，因此這不能一致是必然的，因為採取了本來就與要分析的內容本質不協調的提問方法，所遇到的困難是出於方法上的錯誤而不是時態性的「A-序列」本身真正的不能一致。與此相關的反對觀點是認為「A-序列」個人意味太濃厚，以為只有「我」存在（solipsism），成為判斷時間真實性的基礎，然而這結論是假設了時間與永恆脫鉤的情況下才能成立，因為如果說有上帝的永生作為時間的基礎，那時間的參照框架（referential frame）就不用建立在個人的意識上。⁶²這顯得經驗主義大師柏克萊 Berkeley 所言的不無道理：這宇宙不怕因沒有意識者看著而消失，因為常有上帝看著！⁶³如果我們要以上帝作為終極的絕對參照，必須解決最後一個問題：愛恩斯坦的相對論的「時空相對性」又當如何解釋？

16.2.7 重新解讀相對論

愛恩斯坦雖然以發表「特殊相對論」（Special Theory of Relativity）開始馳名於世，但是他對相對論現象的解釋只是一種版本而已，荷蘭物理學家洛倫茲（Hendrick A. Lorentz）所提出的另一版本也同樣可以完全解釋其中所有的物理現象，⁶⁴換言之，同樣的物理現象可以有超過一種的一致性解讀，而每一種解讀所牽涉的都不再是物理層次的問題，乃是屬於不同形而上觀點，甚至是神學觀的問題。如果愛恩斯坦和洛倫茲的理論都同樣能夠解釋相對論現象，到底兩者差別在那裡？差別就是對「絕對方位」（absolute reference frame）是否存在的假設上。

⁶² 參 Craig, *Time and Eternity*, p. 151.

⁶³ 見柏克萊《對話錄》中第二次對話：Berkeley, “Three Dialogues between Hylas and Philonous,” in *Berkeley: Essay, Principles, Dialogues with Selections from Other Writings*, ed. M.W. Calkins (New York: Scribners, 1929), p. 276；網路下載：<http://www.abacci.com/books/book.asp?bookID=2339>。

⁶⁴ 這部分主要根據 Craig, *Time and Eternity*, pp. 32-66；同作者另有專書深入討論相對論的形而上意涵：William Lane Craig, *Time and the Metaphysics of Relativity*, Philosophical Studies Series 84 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001)。網路文章：*Idem*, “The Special Theory of Relativity and Theories of Divine Eternity,” <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/leftow.html>。

愛因斯坦在解釋「特殊相對論」時假設光速絕對不變，而「觀察者的時空」會因「相對速度」而改變，在焦點放在「相對速度」的背後排除了宇宙中絕對的時間與空間存在的可能性；相反的，洛倫茲卻秉持牛頓所提出宇宙中有絕對時間與空間的觀念，認為所量度的光速不因光源的移動速度不同而有所改變的真正原因是量度的儀器在「絕對時空」內發生相應變化，儀器因移動速度而「縮短」又時鐘因移動速度而「減慢」，產生的結果是光速的「測量值」跟絕對靜止中的光源所發出的光速完全一樣。眾所週知牛頓的物理理論背後假設了造物主的存在，而愛因斯坦的解釋則有實證主義（verificationism）的背景，受著他的思想導師德國物理學家馬赫（Ernst Mach）的實用主義所影響。⁶⁵從不同的形而上前設中，可以看到對宇宙的理解有兩種不同的解讀，愛因斯坦的宇宙是支離破碎的，由於個別觀察者的方位各自獨立，因此沒有宇宙中的一致性，無形中承認了個人作為宇宙的終極者；洛倫茲看到的宇宙則是因著「同步性」而彼此關聯，存在著一致的整體意義，這整體意義指向造物主為物理世界所建立的根基，在這宇宙的整體意義中才有可能解釋像「貝爾定理」（Bell's Theorem）在量子物理世界中的「非區限性」現象（non-locality）。

所謂「貝爾定理」是指如果把粒子（例如：光子）分成相反方向行進，當測量其中一方的偏向（polarization）時，無論相隔多遠甚至光速無法立刻到達的距離，另一方都會立刻有相應的「配合」現象，產生相反的偏向。這實驗在1964年由約翰·貝爾（John Bell）進行，證實了愛因斯坦「特殊相對論」的區限性無法解釋這「配合」現象，在「貝爾定理」背後需要假設宇宙的整全性（holism）。⁶⁶這整全性到底有沒有別的支持證據？我們發現1965年發現的宇宙大爆炸所發出的「背景輻射」的均勻性（uniformity）可以給予提示，從人造衛星COBE所測量的結果是偏差值只有十萬分之一。⁶⁷

至於愛因斯坦的「廣義相對論」（General Theory of Relativity）到底能否如他所願擴大「特殊相對論」的應用範圍呢？在「廣義相對論」中最主要是處理加速度的問題，因為在「特殊相對論」中雖然速度是相對化處理，但加速與旋轉的加速度都是絕對的，愛因斯坦希望連加速度也能夠相對化，把牛頓「絕對時空」的觀念全部排除，要進行這計劃愛因斯坦建議以幾何觀念來取代「力」的觀念，看時空因著物體而變形，他的努力雖然未能將原先加速與旋轉的議題完全解決，但卻在建構萬有引力的理論上十分成功，因此在「廣義相對論」中時間議題再度宇宙論的討論裡浮現，他提出「宇宙時間」的概念，和本來在「特殊相對論」要把時間相對化的目的背道而馳！在所提出的宇宙論模型中，其「宇宙時間」是無限的，但宇宙的三維空間卻有限，在坐標上就像一個無限長的圓筒形，橫切面代表空間，無限的長度表示時間，值得注意的是這無限的「宇宙時間」的特性是

⁶⁵ 參馬赫《感覺的分析》洪謙等譯（北京：商務，1997）。

⁶⁶ Davies, *God and the New Physics*, pp. 102-106.

⁶⁷ "Microwave Background Maps from the COBE Satellite," <http://arcturus.mit.edu/gallery/cobe.html>.

獨立於任何觀察者的方位（observer-independent）；換言之，是「非區限性」的時間。有趣的是竟然有人用牛頓物理的演繹，可以更簡單的方式算出愛恩斯坦的結論，證明了愛氏的「宇宙時間」等同牛頓的「絕對時間」，故此有人提出愛恩斯坦的「廣義相對論」在對宇宙的解釋能力上並沒有超越牛頓。

無疑，愛恩斯坦的宇宙論模型是靜態的，不過在動態膨脹中的宇宙同樣可以算出非區限性的「宇宙時間」，猶太裔前蘇聯物理學家弗里德曼（Aleksandr Friedmann）在 1922 年便發展出這樣的宇宙論模型，⁶⁸弗氏的「宇宙時間」理論應用到宇宙的大爆炸上去的時候，就意味著宇宙的膨脹不是因為宇宙物質向外在的空間擴散，而是這些物質本來在宇宙空間中有既定的位置而「空間本身」在膨脹，如果想象二維空間的宇宙的話，就跟吹有斑點的氣球的情況一樣，氣球上的斑點（比喻是星體）間的距離雖然會因著氣球的膨脹而拉開，但它們各自在氣球上的「位置」卻沒有改變，因此，「宇宙時間」不屬於任何一個區域的時間，但卻與所有宇宙中的區域的時間「同步」。大爆炸產生的背景輻射在宇宙中的均勻性使我們有理由相信宇宙膨脹基本上是「各向同性」的（isotropic），與以上的描述一致。這「宇宙時間」或牛頓稱之為「絕對時間」是宇宙中一切物理活動的底蘊，可以相信這是三一上帝的永恆生命發出的效應。

16.3 空間是什麼

16.3.1 經典的空間觀

相對於時間的可變性，柏拉圖認為空間是永恆的，與「存有」（being）和「生育」（generation）以三種方式共存於天，空間是物質的「載體」，把不同元素各按其類分開。⁶⁹因此在柏拉圖的「載體」的空間觀念中，一方面表達了空間是可以被物體所佔據的，這假設了空間的延伸性（extension）；另一方面也暗示著活動可在此發生，這假設了空間允許活動（admits activity），成了活動的舞台。亞理斯多德將空間議題分開為「位址」（place）與「空無」（void）兩方面處理，「位址」是針對物體所佔據的空間而言，而「空無」則是指沒有物體佔據的空間。他否定「空無」的存在，但肯定了「位址」的特性，把物體所承受「往上、往下」的作用也歸屬於該「位址」上，⁷⁰可以隱約看見「場」的觀念在其中。在現代有關物理空間的論述中仍然是兩種主要看法，一是牛頓所代表的絕對性空間觀念，跟上文的絕對性時間一致，另外是萊布尼茨（Leibniz）所代表的相對性空間觀念，認為空間只是表達了物體之間的相互延伸架構關係（extensional structural relation），與「特殊相對論」觀念一致。

⁶⁸ Aleksandr Friedmann, "Über die Krümmung des Raumes," *Zeitschrift für Physik* 10 (1922): 377-386.

⁶⁹ Plato, *Timaeus* 52b-53c.

⁷⁰ Aristotle, *Physics* VI.4.

16.3.2 膨脹中的宇宙之物理空間

但如果按照上文所提，物體位置不變而是「空間本身」在膨脹中的話，那我們就得把位置間不變的「托樸關係」（topological relation）與進行中的「空間伸展」（spatial extension）兩個議題分開處理，這「托樸關係」假設了宇宙的內在統一性（inner unity），似乎跟貝爾定理所呈現宇宙的非區限性有一致關係，從這個角度看，「位置」在宇宙的物理空間中以「托樸關係」意義言之是絕對的，然而各「位置」間的實際距離因宇宙膨脹而在增大當中。前者的不變性是在「位置」與宇宙「內在統一結構」之間「縱向關係」（vertical relation）上的不變，而後者的可變性是在物體間「橫向關係」（horizontal relation）的可變。在「橫向關係」中雖然不斷伸展，但因「縱向關係」而可以在宇宙的所有角落共享時間的「同步性」，因此「宇宙時間」的基礎理應和宇宙「內在統一結構」的基礎等同，造物主就是這基礎的淵源。

16.3.3 內在於人的心靈空間

在此我們需要明白在物理空間以外還有「心靈空間」，奧古斯丁從人的「記憶」（即潛意識）中看到這內在於人的心靈空間之奇妙，隱藏著當事人過去的經歷與經驗，都可以通過記憶的回顧而歷歷在目，這心靈空間之大不亞於外在的宇宙世界，而且能有理性判斷，包括數學思考能力，⁷¹但最重要的是從這心靈空間可以「通往」上帝那裡，⁷²與祂相交，相交並非往外的「伸展性行爲」（act of extending），而是往內的「意向性行爲」（act of intending）。⁷³如果「伸展性行爲」是屬於橫向關係的，那「意向性行爲」就是屬於縱向關係的，換言之，心靈世界是意向性空間的世界（intentional world），以「縱向途徑」與特定相交對象——三一上帝——建立彼此內進的生命交流關係（比較三一神格內互環內進的情況）。要注意的是奧古斯丁很小心沒有把上帝規範在人的內在心靈世界之內，以免被誤解為上帝只是人類的意識產物，故此在個人的心靈世界以外還有更大的客觀存在的屬靈世界，人藉著如禱告與敬拜等心靈的意向性行動可以與上帝相通。

16.3.4 物理與心靈空間同步的本體義

「意向性世界」的特質是內聚與統一，與宇宙空間「縱向關係」的內在統一性在向度上一致，不單如此，不同的個人雖然處於不同地域，但其心靈世界在時間經歷上都是「同步的」，正如保羅雖然本身的地理位置不在哥林多，但卻能在哥林多教會聚集的時候在靈裡與他們同在（林前 5：3-5），這實際上也就是聖徒

⁷¹ Augustine, *Confessiones* XI.8, 12.

⁷² Augustine, *Confessiones* XI.17, 26.

⁷³ Augustine, *Confessiones* XI.35；奧古斯丁用「注意力」（attention）來表達意向觀念。

相通的原則，不因地理阻隔而使普世教會形成支離破碎的狀況。因此，「宇宙時間」的同步性不但發生在物理世界中，也同時落實在屬靈世界裡，但這兩個世界的時間同步又有何本體涵義？我想可以下的結論是二者皆基於同一的永恆基礎，物理世界是因上帝托住而繼續存在並按規律運行，屬靈世界則是因上帝設立了與人相交的管道而使禱告與敬拜成爲可能，不論是前者或後者都得「回歸」（縱向）上帝爲其存在的本源。雖然這兩個世界暫時似乎是分隔的，但到了世界歷史的盡頭兩者必將統合爲一，因爲所應許的「新天新地」不但是意向性屬靈空間的世界，也必同時是外延空間的世界，因爲上帝的「帳幕」安設在人間就是要表達上帝外展性的行動（divine act of extension）（啓 21： 3；比較賽 54： 2）。

16.4 歷史進程與永恆的上帝

萊辛（G.E. Lessing）曾經提出既然歷史是偶然的，在歷史中的啓示不可能承載永恆必然性的真理，⁷⁴這也是自由神學家立賴爾（Ritschl）的觀點。然而，歷史雖然是在現世所發生的事件所組成，但歷史卻可以產生永恆的意義，因爲在宇宙中的每一刻時間都在本體層次分受了上帝生命的永恆，上帝是歷史的上帝而如前章所述其生命包涵了 being 和 becoming 的面相，《詩篇》說「從亙古到永遠你是上帝」涵蓋了上帝的永恆超越了被造界的時間但時間同時也內在於永恆中，因此歷史時間作爲事情先後順序的發展意義上（χρονος）相對於永恆是有限的，但重要的是在歷史時間每一刻的「現今」因著連於永恆，所以在本體意義上都是真實的，因著不同的抉擇成爲可以改變現狀的「機會」（καιρος），因選擇走不同的路而轉變了「命運」的結果，正如《希伯來書》三： 13 說的：「總要趁著還有今日，天天彼此相勸，免得你們 …。」

另外，在歷史中的空間成爲了事件發生的地方（τοπος），就是一個歷史上演的「舞台」，使事情有得以具體呈現的環境，地球是上帝與人類相處的歷史舞台（創 1： 1-2： 3），比如出埃及後的曠野便是試煉以色列信心的場所，通過特定的環境使當時的百姓或以信心回應，或選擇自己滅亡的道路，又迦南應許之地則是上帝賜福的場所，⁷⁵但天上的福氣需要以信心領受。在歷史的事件中，時間與空間都被賦予了一種目的性（teleological）價值與意義，而當這目的有終極性時便產生永恆價值。永恆價值的產生不是由於歷史的必然性，乃是因爲在歷史的偶然性中意識主體（包括人）可以「選擇」有永恆價值的行動，使得與永生上帝結連，並被祂永遠記念，這就是在偶然的歷史中可以產生永恆價值的關鍵。

不但如此，道成肉身的基督更在他選擇成爲人的抉擇中，打開了人類歷史得以被提昇至永恆的管道，不單讓人可以選擇永恆價值的行動，更是因著他的代贖

⁷⁴ Henry Chadwick, "Lessing, Gotthold Ephraim," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 4 (New York: Macmillan, 1967; reprint 1972), p. 445.

⁷⁵ 參 Walter Brueggemann, *The Land* (Philadelphia: Fortress, 1977).

並藉著聖靈的工作把人性改變成爲像上帝一樣的性情，其實就是讓人分享三一上帝的生命，這是永恆具體落實在歷史中：永恆者進入歷史好讓活在歷史的人可以進入永恆。從「安息日」的聖經神學意義看，讓人進入上帝的永恆本來是祂創世的原意，也必然成爲救贖歷史的終極目的，上帝的國將降臨在人間！

問題討論

1. 簡述古代柏拉圖、亞里斯多德、普羅提納斯及奧古斯丁的時間觀，並提出各觀點的重要貢獻。
2. 簡述當代海德格爾、非時態性與時態性三種時間觀。
3. 洛倫茲和愛因斯坦二人對於相對論物理現象有何不同的解讀和前設？
4. 試論物理空間與心靈空間的關係。
5. 你認爲歷史是否真實？其真實性的基礎有是甚麼？
6. 舉例說明三維空間世界相對於二維空間世界的好處。

第十六章附錄

感謝上帝，安置我們在三維世界！

有沒有想過我們活在這三維空間的世界是一個最佳的安排 (optimal world)？如果是四維空間世界，將會是不可想象的混亂，我們儘管虛擬一個類似四維空間世界的交通狀況，在馬路上車輛走過的空間都變成實體 (“world tube”)，那保證發生交通意外，不但不可能有交通秩序，連我們走路都一定會碰到別人，實際上任何活動都會互相糾纏而無法進行。從另一個角度看，假如上帝創造的是二維空間的世界又如何？首先，當然我們身體的 DNA 便不會存在，因為 DNA 的「雙螺旋」(double helix) 是三維空間的結構；我們進食也有困難，因為任何東西從嘴巴進入身體到排出體外都會把我們切割為兩半；對於情侶也是壞消息，因為二維空間不能彼此擁抱，就是朋友和朋友結伴出遊，要並肩而行也是不能；個人方面，我們只能夠有平面的「輪廓」而不能有立體的「面貌」。在二維空間世界的藝術生活也會非常有限，舞蹈或舞台劇只限於上下與前後或左右，不但雕刻不可能存在，連平面畫的內容都不會有景觀、人像等三維空間的題材。如果我們無法活在二維空間世界裡，那一維空間世界的限制就更嚴厲了。

只有三維空間的世界才可能允許「立體」的存在並所有的物理及生理活動；人類因此可以有物質的身體 (corporeal)，身體是人類行動的獨立與自主性的必要外在條件，也是社交生活中的基地 (home base)，可以**主動**與他人保持距離或主動接觸而不失去自我；在與上帝的關係中，三維空間作為「禮儀空間」(sacramental space) 給了我們敬拜的人不但有上、下 (聖、俗) 的向度，而其寬度的開闊性更給予我們距離感 (因上帝的超越) 和豐滿感 (因上帝的臨在) 的可能。

第十七章

天使與看不見的世界

摘要：在物質社會生活中常忽略在背後肉眼看不見的屬靈世界，聖天使和邪靈都在其中活動，聖經雖然對於天使的論述不多，但卻可以明白他們是為上帝並人類救贖服役的靈界活物。撒旦與邪靈因越份而墮落，並盡全力破壞上帝的國度，試圖取代上帝的位置，然而最終必被克勝。

關鍵詞：天使的職份、耶和華的使者、撒旦的國度

17.1 看不見的世界

在物質主義充斥的社會中，我們很自然只看見眼前的事物，但是物質世界並非唯一的實際，因為就是在我們人類的經歷中，當我們閉上眼睛進入內心深處的時候會發現接觸到另有一個心靈的世界，是人的眼睛看不見又卻真實存在的，天使（包括善與惡的）就是存活在這個看不見的世界中。保羅在《歌羅西書》說萬有是靠聖子耶穌基督而造的時候，提到「無論是天上的，地上的；能看見的，不能看見的；或是有位的，主治的，執政的，掌權的；一概都是藉著他造的，又是為他造的。」（西 1: 16）相對於「地上的」和「能看見的」，當保羅論及「天上的」、「不能見的」、「有位的」、「自主的」、「執政的」、「掌權的」都是指存活在心靈世界的天使而言。這天上與地上兩個世界的對照清楚在約伯的經歷中顯明：

有一天，上帝的眾子來侍立在耶和華面前，撒但也來在其中。耶和華問撒但說：「你從哪裡來？」撒但回答說：「我從地上走來走去，往返而來。」耶和華問撒但說：「你曾用心察看我的僕人約伯沒有？…」撒但回答耶和華說：「約伯敬畏上帝，豈是無故呢？…」耶和華對撒但說：「凡他所有的都在你手中；只是不可伸手加害於他。」於是撒但從耶和華面前退去（伯 1: 6-12）。

這段經文說明了約伯在地上的經歷背後有在天上發生的故事，耶和華上帝要向撒但（墮落的天使）證明約伯敬畏上帝的心不是出於功利的動機。侍立在耶和華面前的「上帝的眾子」是指環繞在寶座前的天使，而耶和華與撒但爭論的是心靈世界的事情，是約伯行為背後的「內心隱情」。耶和華坐在「天上」的寶座，撒但卻在「地上」走來走去，但是都屬於在地上物質世界的背後，人所看不見的世界，因此，將要臨到約伯身上的事情，約伯本人毫不知情，也沒有思想準備。

17.2 被造的天使

《歌羅西書》一 16 清楚指出天使雖然屬於天上看不見的世界的活物，但是仍然是上帝藉著基督被造的，是最高級的創造，被稱為「上帝的眾子」，甚至人還比天使微小一點（詩 8: 5），他們可以參透屬靈世界的事情（參太 24: 36）並有事奉上帝所當具備的能力（詩 103: 20；但 10: 20-21；啓 20: 1），故此被保羅稱為「執政的」、「掌權的」（西 1: 16；弗 3: 10），他們被造的目的是事奉上帝（來 1: 14），是最高的榮譽與榮耀，這可以解釋撒但因自高而墮落的環境，當沒有守著本位時便成了極大的試探。

至於天使何時被造的問題聖經沒有明確交代，有聖經學者認為天使的被造是包括在《創世記》一 1，論上帝創造「天地」時，「天」是指「天上的」被造界而言，這解釋跟《歌羅西書》有某種的一致性，所以起碼從新約對《創世記》解讀的角度是有其合理性的，但個人認為這「天上」的世界與宇宙的天（甚至天空）有類比性的重疊關係（尼 9: 6），尤其是從人在地球「往上看」的角度，兩者在向度上一致，這可以證諸《詩篇》一四八 2-4，詩人除了把「至高天」（天庭）與「天空」（天上的水指會降雨的天）並列，⁷⁶又對照天使、天軍和日、月、星宿，這類的對比常見於聖經中（伯 38: 7；賽 14: 12-13；啓 12: 4、9），因此《創世記》一 1 的「天」應該涵蓋了這雙重意義。我們可以說在人類被造以先天使已經存在，而且撒但因已經墮落，在伊甸園以蛇的形態引誘夏娃，在立定地的根基的時候，他們也在當中作為見證者（伯 38: 7）。那麼既然聖經常把天使與星宿相提並論，會不會是與星體同時被造呢？個人傾向認為天使是在宇宙的星體出現前被造，原因是從《創世記》第一章的描述中，第一天及第四天有關星空的創造部分並沒有特別提到天使的議題。

17.3 天使與人的對比

作為純靈性的活物天使不像人類，他們沒有物質的身體，暗示沒有男女之別，沒有嫁娶關係，當然也不會有子孫（太 22: 28-30），因此他們的數目是固定的，與被造時一樣無增無減。如果從三一關係的角度來理解上帝對屬靈活物的創造，我們似乎可以看到上帝與人類的創造關係是建立在聖父與聖子的類比上，這關係的關鍵特質是「生產」（generation），而上帝與天使的創造關係則像是建立在聖父與聖靈的類比上，關鍵是「發出」（procession），因為聖子與聖靈都各有位格，所以人類與天使都是有位格的活物，也因此都稱為上帝的「兒子」（路 3: 38）和「眾子」（伯 1: 6；2: 1），但是天使的出現是立時性的，不用

⁷⁶ A.A. Anderson, *The New Century Bible Commentary: The Book of Psalms, vol. 2 (Psalms 73-150)* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 949-950.

經歷生產過程，又因沒有家庭關係，天使無法體驗「父—子」間的相愛和更廣的人際關係，又在人類創造中特別提到按上帝的「形象」而造，與聖子是聖父「本體的真象」（來 1: 3）互相呼應。

天使成爲了人類救恩的考察者（彼前 1: 12；弗 3: 10）與見證者（路 15: 10），但也許是由於上述原因他們無法參與其中，一方面是基督是「道成肉身」而沒有成爲天使（來 2: 14-16），因此他的死並非代替天使的，另一方面可能是天使與人類區別性的被造特質使他們無法承受在「聖父—聖子」關係管道中落實的救贖。相反的，作爲上帝的僕役，天使是上帝命令的執行者，有高度智慧與能力（彼後 2: 11），如果天使的被造特質是反映聖靈的位格的話，那這便是跟聖靈在三一關係中作爲執行者的角色相關，包括落實聖靈在啓示（太 2: 12-13）、顯明真理（但 8: 16）、引導（徒 12: 6-11），加力（路 22: 43）方面的工作，難怪《希伯來書》作者認定「天使 … 是服役的靈」（來 1: 14），天使與天使間所享受的不是天倫，而是親密的伙伴、同工、戰友關係。在創造的層次人雖然比天使微小一點，但在聖子基督之內被救贖的人類將有審判天使的權柄（林前 6: 3）。

17.4 天使的職分

聖經中提到天使的職分是有等級秩序的，又以事奉上帝爲最終目的，他們的工作可以歸納爲四方面：在上帝的寶座前侍立、參與屬靈戰爭、把上帝的話傳達給人、協助落實救贖計劃。

17.4.1 在寶座前事奉

侍立在上帝寶座前的天使（伯 1: 6；路 12: 9）有不同的功能，雖然因上帝的偉大作爲讚美祂是所有天使的職分（詩 103: 19-22；伯 38: 7），不過似乎「四活物」是在寶座前敬拜上帝的「常駐」天使，因爲他們的敬拜是「晝夜不住」的（啓 4: 6-9），這跟先知以賽亞在聖殿所看到撒拉弗敬拜耶和華的情況雷同（賽 6: 2-3），值得注意的是「四活物」與撒拉弗都同有六個翅膀，在敬拜中同樣呼喊「聖哉！聖哉！聖哉！」，而且是唯一被提到在寶座前的天使，也許兩者所指爲同一類天使。另外，在約櫃的施恩座的兩頭各有一個基路伯遮蓋（出 25: 18-22），他們有兩個翅膀（王上 6: 24），被稱爲「榮耀的基路伯」（來 9: 5），應該是反映天上上帝寶座的景象，而基路伯在《創世記》是看守者的責任（創 3: 24）。在《以西結書》的異象中的基路伯（結 10: 1-22）有四個翅膀（結 1: 6），而且有輪隨意行走（15-21 節），寶座卻在他們之上（26 節）。⁷⁷

⁷⁷ 以色列對於天使在耶和華面前的事奉團隊稱之爲「神聖的聚會」（Divine Assembly），見 E. Theodore Mullen, Jr., “Divine Assembly,” in *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, pp. 214-217。

17.4.2 爲耶和華而戰

另外，在看不見的屬靈世界裡，天使爲上帝爭戰的軍隊，耶和華常被成爲「萬軍之耶和華」，統領天使天軍（申 33： 2；王上 22： 19），差派天軍爲敬畏祂的人四維安營（詩 34： 7），以利沙禱告使他的僕人在敵人大軍壓境的危難中看見這屬靈的實際：「與我們同在的比與他們同在的更多」（王下 6： 15-17）。耶穌基督在面對抓拿他的兵丁時雖然沒有召十二營的天使爲他爭戰（太 26： 53），⁷⁸但在他再來的時候將要帶著大批天軍擊敗敵對的勢力（啓 19： 19）。這敵對的勢力背後其實是撒但的作爲，因此在天上天使長米迦勒和他的使者跟撒但並其跟隨者的爭戰是不斷的（啓 12： 7-8），這爭戰在《但以理書》可以略窺一二，書中明言波斯國的魔君攔阻了要給但以理解釋預言的天使共二十一天，直到從米迦勒得到幫助爲止（但 10： 13、21），這裡透視了撒但國度在地上所設立的「影子政權」，按照地區政權劃分管轄區塊，分派各掌管幽暗世界的惡魔，別西卜（撒但）國度組織有高度的嚴密性（太 12： 25-26）。

17.4.3 傳訊、引導與保護

天使（*ἄγγελος*）的本義是「傳訊者」，把上帝的話傳達給人（亞 1： 14），聖經提到天使加百列傳訊的特別職分（路 1： 19-21；但 8： 16），但天使同時在聖徒生活與事奉中引導聖徒（參創 19： 1-22），在艱難中有時候帶領我們脫困（徒 12： 7-11；但 3： 25、28；6： 22）；在新約時代信徒相信每個人都有他的天使（徒 12： 15），甚至常在上帝面前陳明每人的狀況（太 18： 10），這是教會傳統所謂「守護天使」（guardian angel）的觀念。

17.4.4 協助基督成就救恩

天使不單關心基督爲人類作成的救恩，他們也主動協助參與在其落實，加百列向馬利亞宣告聖子道成肉身透過她而成就（路 1： 26-38），主的使者告訴約瑟馬利亞的身孕是從聖靈懷的（太 1： 18-21），天使天軍向牧羊人報告基督降世的喜訊（路 2： 8-14），天使又在夢中引導約瑟逃避希律的追殺（太 2： 13），並帶領他們回到拿撒勒（太 2： 19-23），在耶穌受魔鬼的試探後有天使伺候他（太 4： 11），在受難前客西馬尼園的禱告中有天使加力（路 22： 43），從死裏復活後有天使打開墳墓並報告他復活的消息（太 28： 1-7），基督升天也有天使的陪伴（徒 1： 10-11），他的再來同樣有天使的隨從（太 24： 30-31），要坐在他榮耀的寶座上降臨（太 25： 31），並審判那拒絕福音的人（帖後 1： 7）。在道成

⁷⁸ 按照羅馬軍隊編制，一營爲 6,000 名士兵，加上 6,000 名後勤人員。見 C. Fred Dickason, *Angels, Elect and Evil* (Chicago: Moody Press, 1978), p. 85。

肉身的過程中，天使的同在應該是理所當然的，因為天使如果在上帝的寶座前侍立，當然也必定在聖子的周圍，他再來時所要彰顯有天上大軍同行的威嚴只不過是說明了他在世上所隱藏的事實，他隨時可以求父差派十二營多的天使為他爭戰並非虛言(太 26: 53)，也因著基督的緣故，天使也為蒙恩的人效力(來 1: 14)。

17.5 耶和華的使者

在降世以前的基督到底有沒有在舊約出現呢？這是一個值得探討的問題，聖經學者中不少認為「耶和華的使者」很可能就是道成肉身以前的聖子。如果我們以「道成肉身」的母題 (motif) 審視「耶和華的使者」在舊約所呈現的位格與工作，便會發現與耶穌基督的身分有相當的雷同，首先「耶和華的使者」的工作大致規範在「引導」建立上帝國度的事情上，這可以從出現的經文判斷其工作是環繞亞伯拉罕(創 18: 1-15)、以撒(創 22: 11)、雅各(創 32: 28) 關乎列祖的生命傳承，並摩西、約書亞在領導以色列成功出埃及進迦南應許之地，雖然上帝國度的草創期士師時代，我們還看到最後一次「耶和華的使者」帶領基甸對抗外族的爭戰，但基本上當以色列國漸漸在迦南建立起來的時候，過去需要積極「引導」的動蕩環境已經不復存在。「耶和華的使者」跟其他天使最大的不同是與耶和華上帝的「身分融合」(identity merge) 關係，在行事與言辭上兩者身分互相交替(例：創 48: 15-16)而又同時保持各自的獨立性(出 23: 20; 32: 34)，故此《以賽亞書》六十三 9 稱之為「祂臨在〔於人間〕的使者」⁷⁹，當人看見他就等同看見耶和華但卻不至於死(創 16: 13; 32: 30)。「耶和華的使者」的神性地位不容置疑，超過天使應有的位份，除了傳達耶和華的訊息(創 18)、引導上帝的子民(出 13: 21; 14: 19; 民 20: 16)、帶領耶和華的軍隊爭戰外(書 5: 13-6: 2)，他更是向雅各顯現為「伯特利的神」(創 31: 11-13)，接受約書亞的敬拜(書 5: 14)，赦免人的罪惡(出 23: 20-23)，呼召摩西為以色列的領袖(出 3)，可以完全替代耶和華引領以色列進應許地的「使者」(出 32: 34-33: 17)。以上這些都是與道成肉身的基督的身分一致，要在世上具體彰顯上帝的臨在(以馬內利)，只是聖子的救贖工作在舊約時代尚未開始，仍然是以牛羊的祭物作他自己將來代贖的預表。

17.6 墮落的天使

17.6.1 天使墮落的原因

天使的墮落是聖經中所提的，這事實可以解釋許多的邪靈現象。天使墮落的原因是背叛上帝，作為被造者要「取代」創造主的位置，是「越位」的行為，稱之為「不守本位，離開自己住處的天使」(猶 6)。其中首先帶領叛變的是撒但，

⁷⁹ 和合本翻譯為「他面前」的原意應該理解為他臨在於人間。

本為明亮之子，卻被趕逐從離開上帝，耶穌基督形容牠的墮落有如「閃電一樣」（路 10：18），雖然暫時仍然在地上活動，但將必接受審判（彼後 2：4），舊約用以形容巴比倫王的高傲時，曾經以撒但的墮落的情境來描述：

明亮之星，早晨之子啊，你何境從天墜落？ …
你心裏說：我要升到天上；我要高舉我的寶座在上帝眾星以上；
我要坐在聚會的山上，在北方的極處。
我要升到高雲之上；我要與至上者同等。
然而，你必墜落陰間，到坑中極深之處。（賽 14：12-15）

在這裏值得注意的是撒但要求與上帝同等的涵義，包括了要超過其他被造的天使以上而接受敬拜，「高舉 … 寶座在上帝眾星（指天使）以上」和「坐在聚會（天使的聚集）的山上」都有如此的暗示，因為這裏所謂的聚會是在上帝面前有天使侍立的天庭（Divine Assembly）。⁸⁰另一段是形容推羅王的經文，同樣以撒但的高傲相比：

因你心裏高傲，說：我是神；
我在海中坐神之位。
你雖然居心自比神，也不過是人，並不是神！
……
你無所不備，智慧充足，全然美麗。
你曾在伊甸上帝的園中，佩戴各樣寶石，…
又有精美的鼓笛在你那裏，
都是在你受造之日預備齊全的。
你是那受膏遮掩約櫃的基路伯；
我將你安置在上帝的聖山上；
你在發光如火的寶石中間往來。
你從受造之日所行的都完全，
後來又在你中間察出不義。（結 28：1-2；12-15）

在此我們可以看見撒但越位的原因是「高傲」，本來已經在被造界中極為完美的，且是最為靠近上帝的事奉，不是由於外來的試探，乃是因自我不滿足的情況下出軌的。⁸¹撒但的叛變也帶同了其他跟隨牠的天使，《啓示錄》所提的「三分之一」的數目可能是指少於半數的意思（啓 12：4、9）。

17.6.2 撒但的國度

⁸⁰ 見註77。

⁸¹ 參奧古斯丁 *De vera religione*, xiii.26.

撒但要取代上帝的心意一直沒有更改，上帝所作的事牠也要作，並且處處模仿上帝，包括以占卜代替上帝的全知全智（撒下 28: 3ff），以邪術仿效上帝的全能（出 7: 8-12；8: 6-7；參 8: 7-18），邪靈分區管理遍佈地面模仿上帝不受地域的限制。魔鬼也仿冒上帝的「三而一」，在最後敵基督的國度中，撒但仿效聖父為最高受敬拜的對象（啓 12: 3），敵基督仿效聖子耶穌基督，並要稱為撒但的真正代表（啓 13: 1），假先知模仿聖靈，引導人歸向撒但（啓 13: 11），敵基督國度的國民像天國國民也有印記，但為敵基督獸的印記（啓 13: 16-18；對比 14: 1），「六百六十六」代表了達不到完全的意思。撒但希望最終仍然可以勝過上帝，以自己的國度取代上帝的國度。對於上帝國度的事情，撒但做滲透、搞破壞（太 13: 24-30），在上帝所創造的人類中，撒但引誘人犯罪，使人與牠同伙背叛上帝，在救贖計劃的施行過程中處處作出攔阻，包括試探耶穌試圖使耶穌犯罪失去成就救恩的資格（來 4: 15），在耶穌受難前彼得以人意攔阻耶穌（太 16: 23），在十二門徒中也有安插了賣主的猶大在其中（約 12: 6），對於那些聽了真道而拒絕領受的人，撒但會挪去撒在他們心中的道種（太 13: 19），又到處尋找可吞吃的人（彼前 5: 8）。

就是現今地上政權背後，如果沒有按照上帝的公義與真理行事時，也會落在撒但勢力的影響中。怪不得聖經以撒但來描述心中高傲的巴比倫與推羅王，這不單是文學的「誇大技巧」（hyperbola）而已，相信背後有更深的屬靈涵義，就是地上政權與屬靈勢力的密切關係。根據舊約研究，在以色列被擄前的觀念中認為當上帝安排世界上的政治結構的時候，其他國家都有一位天使管理，唯獨以色列是屬於耶和華的，《七十士譯本》中《申》三十二 8 如此說：「當至高者把世人分開（為不同族群），把亞當的子孫分散，就照上帝天使的數目立定萬民的疆界。」（另見死海古卷 4QDeut. 同一節經文）然而，在《詩》八十二篇，耶和華似乎因天使沒有按公義履行責任而改變主意，把原初給予的權柄收回。⁸²這是否暗指天使墮落的結果？耶穌稱撒但為「世界的王」（約 14: 30），意指牠是掌管幽暗世界的最高權柄，領導所有背叛上帝的邪靈，而背叛的靈正是在「願意順從」跟著背叛的人的心中動工（弗 2: 2），如果領導者願意順從就會使屬於邪靈界的意願有落實在人類社會層次的管道，可以推測地上的行政結構與靈界的結構產生對應關係，包括國家層級（但 10: 20）及其他較低的管理層，保羅稱為「執政的」、「掌權的」、「管轄這幽暗世界的」應該就是指這事實而言（弗 6: 12）。撒但國度有嚴密結構是不爭的事實，耶穌基督也指出其結構的一致性，並暗示撒但國度的強大力量，形容撒但為「壯士」（可 3: 23-27；太 12: 22-29；路 11: 14-22），撒但和邪靈的力量是當畏懼而被「敬重」的，牠們的能力不因墮落而失去（彼後 2: 10-11；猶 6-10）。

⁸² 見 Carol A. Newsom, "Angels, Old Testament," in *Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, p. 249。

除了地區上分層分區管理外，還有社會生活的不同領域，在民間宗教中就通過人類的不同需求，讓人投其所好設立迎合人需要的神明偶像，受人膜拜，人所迷信的內容為邪靈提供了「捏造」相關環境的機會，通過各別迷信的管道操縱人的心靈。從基本面看，偶像敬拜離不開人心的罪惡（弗 5：5），邪靈工作的方式又與人的內心意向（intention）有關，在邪靈得以附在人身上的情況中，都是因為人內心的罪為邪靈留了立足之地，藉著如「貪婪」、「仇恨」、「淫亂」等取向引誘人進到難以自拔的地步（弗 4：19、27），繼而受掌管相關方面的邪靈所轄制。

17.7 二十一世紀的屬靈爭戰

面向二十一世紀，要瞭解我們所處的社會環境如何就得從罪惡泛濫的情況到了為罪惡「正名」的普遍現象可以略窺一二，在未後的日子那「大罪人」出現之前夕將因不法的事增多而使人心對罪惡失去對罪惡應有的敏銳心，並且因人離棄真理而隨從虛假的事（帖後 2：1-12）。環顧二十世紀末、二十一世紀初的處境，使我們不得不擔憂世俗主義當道的威脅，人類主流文化不單越來越離棄上帝，更加因著尋找自我滿足而開始敬拜萬象，這是時下流行的「新時代運動」（New Age Movement）的主旨，是古代諾斯底主義的翻版，相信新時代運動不是單純的宗教運動，而是一個旨在瓦解西方傳統猶太基督教文化的文化替代運動，⁸³背後可能有統治世界的野心也許可以見於他們 1984 年宣告「彌萃亞」（Maitreya）的來臨，就是基督教、猶太教、回教、印度教、佛教所共同等待的人物。⁸⁴這些都在提醒我們不能將此運動掉以輕心。但感謝上帝，因為耶穌基督已經得勝了仇敵，我們也必走在得勝的行列中！

問題討論

1. 人與天使同為上帝高等創造，比較兩者的異同。
2. 天使的職份是什麼？
3. 天使的存在對基督徒生活有何意義？
4. 「耶和華的使者」所指的是什麼？當如何理解？
5. 天使為何墮落？跟人類墮落的原因有否關連？
6. 撒旦嘗試用什麼方法反對上帝？與其墮落的原因有什麼關係？
7. 設計一項研究計畫探討「新時代運動」在今日中國大學校園內的影響的廣度與深度。

⁸³ Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time* (New York: St. Martin's Press, 1987).

⁸⁴ M. Basilea Schlink, *New Age: From a Biblical Viewpoint* (Darmstadt: Evangelical Sisterhood of Mary, 1988).

第十七章附錄

一則撒但墮落的傳說⁸⁵

當上帝向天使宣告祂要在地上創造人類後，路西弗正面對一個新的處境。上帝要在路西弗所管理的地上造人，按上帝形象的新創造，在上帝面前跟天使同等。這顯然對路西弗而言是難以接受的，因為他本來希望在人類之上要管轄他們，但上帝定意把兒子的名分賜給人類，因為在創造主面前人與天使同屬被造者。路西弗知道上帝的決定後甚為不悅，上帝並警告他不要自高，否則將會因驕傲而墮落以至於死亡，不過路西弗心中已經決定要與上帝抗爭到底，以為可以因此為自己贏得神性的生命，故此他決定要帶領其他跟隨的天使盡力反抗。上帝在沉默中，每位天使都要作出個別的決定要不要跟著路西弗走，當路西弗喊著「我是自有永有」的時候，他的跟隨者逼著重復同樣的話。

上帝仍然在沉默中，但在天使群中有一微小但堅定的聲音說：「上帝是上帝，有誰與祂相比！」突然間天使中便分為兩半，上帝宣告：「從此在世界中光明與黑暗、愛與恨、謙卑與高傲必要相爭，有誰願意與路西弗爭戰？」跟著，同樣一位天使以微小的聲音說：「主，你願意呼召誰就是誰罷！」上帝召了這天使過來，是米迦勒，原屬最低等次的天使，上帝問他是靠著什麼說這樣的話。米迦勒回答：「是靠主你的偉大，和我的無有。」上帝說：「既然你看自己為無有，你就要靠我的力量爭戰。」從此，卑微的米迦勒以上帝給他全副的軍裝，並「以上帝為上帝」的信心，願意為上帝而戰的熱情，帶領著其他的聖天使與撒但爭戰，把路西弗逐出天庭。在教會的傳說中，米迦勒成為「把關者的守護天使」，因為當路西弗反抗上帝時，他在上帝寶座前以利劍保衛上帝，並宣告：「誰能與上帝相比！」

⁸⁵ 事實雖然不一定如傳說細節一樣，但卻把使天使墮落與得勝的重要屬靈原則，就是高傲自大與信靠上帝的分別說明清楚。摘譯自 Basilea Schlink, *The Unseen World of Angels and Demons* (Hants: Marshall Pickering, 1985), pp. 11-13。

第十八章

人是誰？

摘要：我們都承認人是按照上帝的形象而造的，雖然對於這點可能有不同面相的理解，但是最終都與人的位格有關，人的位格是從上帝的位格翻版而來，故此有無限的價值。本章特別針對發展位格主體的意義，在主體位格中統合了 Being 和 Becoming，並建立人類的相交性基礎。

關鍵詞：上帝形象、位格主體、相交性

18.1 人類的獨特性與上帝的形象

如果要以人本主義的角度看，人類在宇宙的存在是一個不解的懸案，因為人一方面與其他動物一樣有賴自然環境提供的資源得以存活，但另一方面又能超越環境作反省與構思，並運用和管理自然界的能力，人類所被賦予的自我意識成為他超越自然的本錢，但人類的超越不止於此，還有永恆的期待，人不是只活在現今，他需要尋找生命永遠的意義，《傳道書》三 11 說：「上帝造萬物，各按其時成為美好，又將**永遠**安置在世人心裏。」⁸⁶人在尋找永恆意義的時候，其實是等候回歸那創造他的造物主，因為在祂那裡才可能找到答案，人有別於其他動物是因著人是特別的創造，是按照上帝形象（*imago dei*）而造的。

記載這一事實的主要經文當然是《創世記》— 26-27：「上帝說：『我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人，使他們管理…。』上帝就按照自己的形象造人，乃是照著他的形象造男造女。」這內容摘要在《創》五 1-2 列述亞當的後裔之先再出現一次，並加了一句：「上帝賜福給他們，稱他們為人。」換言之，人之為人，是因為人有上帝的形象，不但亞當如此，重要的是所有從他而生的也同樣是按上帝的形象造的，這形象在人類繁衍的「複製」過程中得到完整的保存。這便建立了人類平等的基礎，世上沒有任何東西可以與人類生命相比，只有人的生命才有同等價值，故此殺人償命在這原則下就有了合理性：「凡流人血的，他的血也必被人所流，因為上帝造人，是照自己的形象造的。」（創 9：6）這句話是上帝在挪亞洪水過後在人類重新要遍佈地面前所說的，是關於人類行為的禁戒性用意（*prohibitive use*）。按著同樣的原則反過來看，經濟犯罪不論多嚴重都不應構成判決死刑的條件，否則是把人命當為物質看待，這是唯物主義的結果。在新約《雅各書》三 9 把上帝與有上帝形象的人相提並論，認為讚美上帝的同時又咒詛按上帝形象被造的人是虛偽的，理由是因為人既然有上帝的形象就是代表

⁸⁶ 比對次經《所羅門智慧書》二 23：「上帝創造人不朽，按著自己永恆的形象造他。」

著上帝。次經《西拉赫書》十七 2-3 表達了人是上帝的翻版，被賦予能力管理大地，但受限於在世的年日的短少。《哥林多前書》十一 7 談到蒙頭的事時，似乎指出上帝形象和榮耀的主要代表部分是在於「頭部」，是否因為頭部最能表現內在生命？這上帝形象最完美的典範是主基督，有真理的仁義和聖潔的內涵（弗 4: 24；西 3: 10）。

18.2 上帝形象的多面意義

雖然聖經說明人按上帝形象而造，但所指的形象到底是什麼？歷代重要神學家就有不同看法，但主要環繞在人的道德理性的主題上：奧古斯丁認為上帝的形象在於人的靈魂，這靈魂包括記憶（潛意識）、理性與意志；阿奎拿則認為上帝的形象主要是指人類的理性，此理性甚至沒有因為人類犯罪墮落而受到重創；論到罪的影響，馬丁路德分別公共的形象與私有的形象兩方面，前者呈現於人類管理的能力並未因墮落而失去，後者指原義則因人類犯罪而蕩然無存；加爾文視人為道德與理性的活物；巴特更加全面以位格（personhood）觀念涵蓋了人作為上帝形象的特質，包括道德理性、自我意識、身分定位，他認為位格是建立任何有意義關係的基礎，是人能夠向上帝負責、依靠與相交。⁸⁷奧徒·韋伯（Otto Weber）指出奧古斯丁在人觀上對中世紀與宗教改革傳統最深遠的影響其實是在原義論方面，認為上帝形象在人類的落實是內在生命的「秩序」能夠和上帝的生命產生一致性，這無疑是從救贖的角度來解讀「形象」的意義，如此理解有一個基本的困難，就是在罪人中難以保存這形象，這正是阿奎拿與馬丁路德的觀點嘗試解釋的問題。⁸⁸也許以形象被「扭曲」的觀念來而非以「失去」形象某部分的觀念來正視人類墮落的問題更為恰當，如此，首先還得回歸本體層次（尤其是靈與體的問題上）來處理「上帝形象」的議題，在此之上再從如何實現這形象的角度來看其隱含的意義，包括統管的權柄、男女的關係、兒子的名分等。⁸⁹

18.2.1 靈性的本質

從本體層次我們必須問是什麼共同的本質可以讓人與上帝相交。耶穌基督對於撒瑪利亞婦人詢問關於敬拜天父的地點所給予的回答隱含著非常重要的真理：「上帝是靈，所以拜祂的要用心靈誠實拜祂。」（約 4: 24）只有同屬靈性的人類才有可能和本質為靈的上帝交往，況且當上帝造人時是以自己的「吹氣」進入使他成為活著的人（創 2: 7），故此從人類本質思考，以人類作為屬靈性的活物來定義上帝的形象實在有它的道理，故此奧古斯丁講論詩篇三十二篇時說：「人類的靈魂是上帝的形象，在人的理性中包含這形象。」⁹⁰不過這觀點在

⁸⁷ David Cairns, *The Image of God in Man* (London, etc.: Collins, 1973).

⁸⁸ Otto Weber, *Foundation of Dogmatics*, vol. 1, pp. 563-564.

⁸⁹ 參 H.D. McDonald, *The Christian View of Man* (Westchester: Crossway Books, 1981), pp. 34-41.

⁹⁰ Bourke, pp. 15-16.

強調人類的靈性本質而沒有提到軀體部分時，也許會引起奧氏可能受二元主義影響的聯想，在聖經的整全人觀的教導中，我們當考慮人的所有部分（甚至包括身體）都應該屬乎上帝的形象，因為人是靈魂與身體的合一（psycho-somatic unity），加爾文在《基督教要義》中也曾經說過：「無可置疑靈魂是形象正式座落之所，但又沒有任何一部分——甚至包括身體——是不受其榮耀的光輝所照亮的。」（IX.v.3），何況耶穌基督作為道成為肉身也是以人類的軀體為「楷模」的呢（羅 8: 3）？

18.2.2 形象與體態

在聖經中有三類經文論及上帝的形象與體態相關，首先是擬人法的描述，例如《阿摩司書》說耶和華「腳踏在地之高處」（4: 13），追討躲藏在陰間的罪人時，祂的「手必取出他們來」（9: 2），這類的形容都只是以人身體的某部分來表達上帝的特定行動，屬於文學技巧的運用。跟著是上帝在異象中顯現的形象，重點在於上帝以整體呈現，且是坐在寶座上的姿態，以賽亞蒙召時在聖殿看見的耶和華，是「坐在高高的寶座上。他的衣裳垂下，遮滿聖殿」（賽 6: 1），以西結同樣在異象中看見窮蒼上有寶座的形象，「在寶座形象上有仿佛人的形象」（結 1: 26），還有使徒約翰看到白色大寶座的異象，有審判的上帝坐在其上（啓 20: 11）。最後是上帝不是透過異象，而是臨在的顯現，這類的顯現聖經一般沒有提到上帝的容貌，只是提祂來臨時的「同步效應」（attendant effects），在西乃山上頒布十誡時便有「雷轟、閃電和密雲，並且角聲甚大」（出 19: 16），或耶和華與亞伯拉罕立約時有「冒煙的爐，並燒著的火把」從祭物間經過（創 15: 17）。

不過當摩西為背叛的以色列求情後得到上帝的悅納，要求看見耶和華的時候，聖經敘述的不再是煙與火這些上帝顯現的同步效應，乃是上帝「主體的顯露」（出 33: 18-23），「榮耀」（18、22 節）與「恩慈」（19 節）都屬於「效果暗示」（metonymy of effect）的運用，意指上帝為榮耀與恩慈的主體，而且在上帝自我宣告的過程中顯示有「面」與「背」之分別（20、23 節），在位置上可以「靠近」與「經過」（21-22 節），並且以「手」遮蓋藏在磐石穴中的摩西（22-23 節）。從以上的觀察我們看到光是擬人法無法合理解釋所有相關經文內容，即便擬人法也有應用的原則，就是實際和表達間有意義的對應性，至於異象中看見的形象，我們必須正視所呈現的與實際的可能對應性，這對應不限於意義層次而也許指向形格層次，這說不定就是能夠跟上帝對摩西以主體顯露所彰顯的實況有較為一致的解釋。如果這樣的認知是合理的話，那就不難理解耶穌基督作為父上帝的真象的意函，不單是崇高的靈性生命，也應該包括把父的榮美以形體彰顯，因為「人看見了我（子），就是看見了父」（約 14: 9）。

上帝不能爲人所看見一事一般假設了祂高於被造界的超越性和祂不受形格所「限」，前者主要牽涉認知層次而非本體層次問題，後者則是關於我們如何理解形格的定義與內容，如果光以物質的角度看，形格似乎有規範性的意義，但這並非唯一的角度，如果位格也屬於形格議題，那位格的上帝便不表示祂的有限，相反位格使深度的相交成爲可能，因此具體不必等同限制，反之可以成爲發展深度的基礎。而且，在位格中是否也應該函蓋體態這面相？

18.2.3 父子相連的位份

爲要證明降世爲人的耶穌基督的完全人性，《路加福音》版本的耶穌家譜一直追源耶穌的祖宗到人類始祖被稱爲「上帝兒子」的亞當（路 3: 38），在此有一種雙重的一致性，一方面指向在人類被造時本來就有上帝兒子的名分，而現在又透過基督作爲聖父的獨生子的緣故把「強化版本」的兒子名分通過「領養關係」（adoption）給予蒙救贖的人類（來 2: 10ff；羅 8: 29；西 3: 10）。但這雙重的一致性之所以成立是因爲耶穌基督就是人類中最完美上帝形象的代表（來 2: 6-8；參詩 8: 4-6）。因此，從「兒子的名分」的角度看上帝的形象有一個非常重要的意義，就是生命傳承的事實作爲相交關係的基礎延伸至人類，再度強化上帝生命與人類生命「性質一致」的觀念，如果我們再把焦點投注在身體復活的涵義時便得問基督的身體復活是否在一定程度上與其本質並與聖父的本質一致，否則身體復活便是外加於三一上帝頭上的了。

18.2.4 男女的位際關係

當上帝按照自己的形象造人時祂造男造女（創 1: 27），如果男女關係跟上帝的形象有仁何關聯，這必定牽涉「位際關係」的議題，而於男女性別中表達了在平等（equality）的基礎上有位際間優先順序（priority）的合一（unity），在三一的關係裡父、子、聖靈同是神性格格而當受敬拜，正如男女性皆爲人而因此有同樣被尊重的人性尊嚴，又聖子出於聖父而從屬聖父，在創造秩序中女人出於男人而成爲他的幫助者，在家庭關係中妻子便歸伏丈夫的權柄，但這些秩序最終的意義不是轄制，乃是爲要在位際的各自定位中達成愛裡的合一，聖父與聖子的合一在聖靈裡達成（約 10: 30），丈夫與妻子的合一也是唯有根植三一的上帝才能成功（創 2: 24）。還有，三一上帝在合一中產生生命的分享也似乎可以在夫妻在愛情的連結中結出生命的果子，使人類生命可以代代傳承、延續、擴展（創 1: 27-28）。以上都是人類以男女性別被造與三一上帝間類比性的比較，顯明兩者間的平行架構，但是更值得注意的是兩者的縱向聯繫，通過基督和教會的關係作爲夫妻關係的典範（弗 5: 22-32），保羅把這看起來是分開的架構連結起來，建立在耶和華上帝這共同的基礎上，因著基督而同屬上帝的兒女，但同時基督作爲長子並教會的頭其優先性是理所當然的，但在基督裡教會卻得以與他合而爲

一，在愛的團契中成爲一體。從考慮上帝形象的代表涵義爲出發點，若上兒子的名分所呈現的是上帝與人類生命性質的一致性，那在男女關係中代表的便是人類的群體性如何反映三一上帝作爲一生命共同體的實際。

18.2.5 管理權柄的功能

《詩篇》八 5-7 說：「你叫他比『以羅卿』微小一點，並賜他榮耀尊貴爲冠冕。你派他管理你手所造的…。」如果「以羅卿」用以解讀爲「上帝」而不是「天使」的話，那這段經文是最合適支持以下觀點：即人類掌管大地的責任正是代表執行上帝的權能。但唯一的困難可能是恐怕把創造者的上帝與被造的人類的距離拉得太靠近，使人變成只是比上帝「微小一點」而已。當然，要說明人類作爲上帝在地上的代理人，最清楚不過的便是《創世記》一 26：「我們要照著我們的形象，按著我們的樣式造人，使他們管理…。」另外在第二個創世敘述中，上帝叫人「修理、看守」伊甸園並其中的動物，爲各樣動物起名本來就是施行權柄的行爲（創 2：15、20）。在古近東的文化中，君王的統治範圍和其所立的像之所在有關，例如巴比倫王尼布甲尼撒在但以理的時候就有此行動，拒絕拜這像的人等同背叛所代表的君王（但 3：1、5-6）；埃及法老蘭塞二世將自己的像置放在貝魯特北部面向地中海，表示該地爲他領土延伸所達之處。如果這些文化概念可以幫助我們理解舊約的話，那人作爲造物主的像被安置在地上就等同通過人類的管理落實上帝在被造界中的主權，因此第二誡的禁令不許人雕刻偶像來代表上帝的原因就更值得我們深究，也許是因爲上帝認爲只有人類才是真正可以代表祂在地上的「像」，犯上第二誡不單是違背了上帝的吩咐，而且也是污蔑了人類作爲上帝形象的應有尊嚴。⁹¹也許有人會認爲行駛管理的權柄只是人類的功能，不足以看爲是上帝形象的議題，但是如果代理人與主事者沒有基礎性的對應關係，那其真正的代表性也難以成立，因此從被交付的管理權柄中可以看見上帝形象的「具體功能」。

18.3 上帝形象所代表的「位格主體」

18.3.1 「臉部」的核心位格義

上述與上帝形象的相關論述也許可以整合函蓋在「位格主體」的觀念中，位格主體是所有位際關係的核心與基礎，而位格主體最能表達其內涵的莫過於「臉部」，光從人類的臉部跟動物的相比，就可以看出多複雜的感情都可以用臉上的表情豐富的表露出來（創 4：5），⁹²我們習以爲常的笑臉也只有屬於位格主體的人類身上看到，⁹³臉部作爲位格主體的代表性可以從照片或人像藝術的取材中

⁹¹ Hans Walter Wolff, p. 160.

⁹² Hans Walter Wolff, p. 74.

⁹³ 奧古斯丁《懺悔錄》(I.vi.8)從理性的角度討論關於嬰孩與動物間的基本分別，參 Colin Starnes,

觀察，平常如證照文件上的照片都是以頭部的正面為當事人的代表，因為我們對人的識別主要是從臉部開始，一幅人像畫中臉部描繪是畫中的焦點，在其上不同部位表情組合的諸多可能性是傳達位格主體內心世界的關鍵，不但是臉面上不同肌肉的鬆緊彼此之間的配合，有「靈魂之窗」美譽的眼睛更是焦點中的焦點，比如其視線相對於臉部的角度，正視與斜視就有基本上不同的涵義，又嘴巴所作出的形狀都可以使人產生不同的意義聯想，長期慣性的表情將會寫在臉上成為長久性定型的紀錄，或是良善或是邪惡，或是明智或是愚頑，或多或少都會在臉孔呈現出來，怪不得不論是中國的京劇或古羅馬時代的舞台劇，都是以不同的「臉譜」來代表著戲劇人物的不同性格。

除了臉面的表情以外，「面向」（directionality）更是表達了位格主體的意向（intentionality）之所指，由相關意向對象所定義，因此所願意親近的會以臉相對表示友善的感情，所厭惡的用背以對代表著兩下之間的距離，即便是面向對方也會從臉上表情表達藐視的態度。在以意向所定義的位際空間中，距離不是由量度的長短所決定，乃是以彼此間「對向的意願」作衡量。從這個角度解讀《出埃及記》三十三 18-23 便看到特別意義，上帝允許摩西看見祂的背卻不讓他看到他的面表示在位際空間中摩西仍然需要保持距離才能存活。

18.3.2 體態的擴充位格義

除了臉部是主要表達位格主體特質的平台，體態在位格義上則是有支援性的作用，如果我們再從肖像畫的分析理解人性的表達，⁹⁴便會發現比如人物的坐姿是反映著臉部表情的，在與臉部表情的一致性中坐姿是以細膩的捕捉（subtleties）擴充了前者描述範圍和深度，一般而言上半身的描繪要比下半身來得重要，因為相對之下下半身的部位有限，所以表達的內容也會有所限制，雖然在表達內容有限但卻是主體的根基，給予整體性有「穩固」的涵義。相對地在內容細節的解讀方面，上半身與頭部的相對關係提供了解讀的範圍，手的安置與眼睛的視線配合產生了意向的方向感（intentional directionality），手的動作與眼神並臉上表情更精準地導出位格主體內在生命的實況。回到《以西結書》— 26-28，先知所看見耶和華榮耀的形象正是以坐姿呈現，在此異象中雖然上帝正面以對但卻沒有提供其臉上的細節，只有提供整體性模糊的形容：「彷彿人的形狀」，但其坐姿的體態是明確的，以「腰間」為參照點分為上、下半身的描述，上半身有「彷彿光耀的精金」像彩虹般環繞，下半身有「彷彿火的形狀」。這是耶和華在寶座上的坐姿，但從形容中可以理解焦點是在腰間以上的光輝，而整體呈現了因上帝生命本質所發出的榮耀和隨之而來像火一樣的能力。

Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions I-IX (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1990), p. 3.

⁹⁴ Munsta C. Angrill 《肖像畫》，鍾肇恆譯（台北：三民書局）頁 52-61。

18.3.3 形格表達之位格本體義

如果我們同意聖經對於人類的整全性看法，就得正視體「格」（corporeal form）如何跟位格關聯的問題，人類的位格本體（*hypostasis*）是否透過身體的形格呈現出來？反過來，上帝的位格又是否包含有形格的可能而不至於產生矛盾？完全代表聖父的聖子（道）成肉身必須假設聖子位格與其形格的一致性，尤其是這形格更是因著身體復活的緣故而不會失去，基督的身體復活成為了形格與位格在本體義層次關聯的最佳明證，⁹⁵不過在此必須聲明我們談論形格的時候，著眼點並非在於物質或任何被造（包括天使）的身體，乃是基督所代表的非被造的復活的身體。從本體義的角度說，位格包含了「位」作為「主體的存有」與「格」作為「主體的定義性規範」的雙重意義，如果後者不是抽象而是具體的話，那位格主體的生命內涵就似乎無法跟其形格分割，在人類現世的實存狀況中，位格的屬靈實際雖然暫時通過物質的軀體呈現使之成為屬靈生命的載體，⁹⁶但將來復活的身體則是榮耀而不朽的，像基督復活的形格一樣。

如果我們回到 Being 和 Becoming 的議題上，便應承認位格主體的「格」一方面使主體有具體性（concreteness）而非巴曼尼德所認為作為抽象存有物的 Being，另一方面這具體性卻是在相交中可以開放的，但又不是導致本質更易的，因此我們所講的 Becoming 在本體層次而言是「橫向」而非縱向的；換言之位格主體的存有基礎（ground of being）理應同時是在位際相交關係中的存有核心（relatable core of becoming），傳統觀念中 Being 自圓本體的「基礎性」和 Becoming 向外開放的「關係性」就此得以在位格內結合，相交的開放性正是生命主體的存有特質，有別於無生命的物體的存有。日光之下無新事，這些問題其實早已在初代東方教會三一論的討論中處理過，希臘語「位格」是 *hypostasis*，統合了主體的存有（*substantia*）和主體的可相交性（*persona*）的雙面涵義。

18.3.4 上帝的位格與人類的位格

既然上帝與人都是有位格的，那麼兩者又有否區別呢？我們也許可以應用「複製」（replication）的觀念去理解當中的關係，如果上帝是位格的「本源主體」，人便是上帝位格的「複製主體」或「副本」，複製關係是介乎類比關係和本質相連之間，類比是指兩者在偶合的情況下呈現有限度的架構平行，但這平行不必假設任何因果關聯；本質相連則是指在存有的本體層次上二者有本質互通的情況，不能分割；複製關係則是由於從本源複製出來，因此雖然會有強弱之分，但兩者在所有基本的細節上都有必然性的平行架構，不過在實然存在的本質上可

⁹⁵ 值得注意的是基督復活並非另取新的身體，乃是轉化原有的身體成為不朽的身體（約 20：13），這對原有身體的包含性表示該曾經受害的身體是其「身分定位」（identity）不可或缺的組成部分，在日後向門徒的顯現中清楚表明出來（27 節）。

⁹⁶ 因此在一個人去世後，其軀體的形格無法繼續保持，最終必定完全解構。

以有別。在聖子從聖父永恆生出的「生產」仍然屬於複製過程，但卻是與父同本質的複製（腓 2：6；來 1：3），在創造人類的複製過程則是不同本質的複製，然而兩者位格都從父領受而有一致性，使道成肉身的救贖成為可能，基督神人兩性完全結合（*hypostatic union*）於聖子的同一位格正是說明神性位格與人性位格的一致，還有基督能夠成為人類的救贖管道也假設了基督的位格和人類位格相對應的事實。

另一個是依存度的問題，人到底是否可能獨立於上帝而繼續存在？被造的永恆性又是甚麼意思？在複製的情況，複製主體並非自有所以都有開始，但卻在生命發生後有其自主的獨立性，並因著位格的永存本性而存到永遠，換言之被造的位格主體跟其他被造物的基本不同就是後者「獨立存在」的可能（也許可以說這是在被造界的層次反映著上帝存在的必然性），人不會因肉身死亡而消失於無有，就是背離上帝的人也仍然存到永遠，關鍵是在永遠存在中的素質，是存在於生命的豐盛中還是死亡的腐朽中，因此聖經的教導十分清楚，人的終極問題不是存在與否，乃是永恆歸宿的問題（*not an issue of existence but of destiny*）。不過話說回來，人要得著上帝豐盛的生命對於上帝有絕對的依存，必須透過基督「常駐」於上帝之內。人因為與上帝同有位「格」而能夠分享共同的生命，是上帝的聖靈所促成本於聖父而達於聖子的生命，本於聖父之「格」是領受屬上帝生命的必要條件和載體，所以對於墮落的人類而言也唯有按照聖子基督作為父位格真代表的楷模（*τυπος*）被「重塑」（*re-formed*）才有可能完全承受上帝的永生（林前 15：50-54）。

18.4 位格主體相交性的存有

假如位格是本源於三一的真神，人類生命作為其形象也應該反映三一的位格相交性存有，人之所以為人首先是開放與三一上帝的相交，這包括了個人與群體兩方面，然後是以家庭為基礎的人際交往，最後是履行對被造萬物的管理任務。上帝賜福予人叫他「生養眾多」一方面是為了有足夠的人手承擔管理大地的責任，但另一方面也不難想像讓更多人分享三一上帝的生命本來就是聖父本來的美意。

18.4.1 與三一上帝的相交

參與上帝的生命是相交的內涵，第二個創世敘述中特別突顯了上帝與人的關係，在造人的過程中提到上帝向人「吹氣」使人活起來，這動作表明了生命的傳承，「氣」所代表的是從內在上帝而來的生命現在貫進本來沒有生命的「土」，這便是兩下日後生命相交的基礎，在伊甸的初次相交中表達了上帝對人的信任（創 2：15）與眷顧（2：20-22）、並人向上帝的盡責（2：16-17）和感恩（2：

23)，即便在輕描淡寫講述上帝平常如何在伊甸園中尋找人的細節也可以刻畫在人類墮落前，與上帝的相交是理所當然的事情（3：8）。在人墮落後，與上帝相交仍然是人類核心的主題，不過問題轉移到如何恢復這失去的生命聯繫，這不論是通過列祖的祭壇、摩西時代的會幕、以色列王國時期的聖殿、或是新約時代因著耶穌基督所打開的救贖管道，都是為要解決這問題。

18.4.2 與他人的相交

雖然人類的主要相交對象是上帝，但是從上帝對於人類「獨居」的消極判語中似乎顯示了人際關係是連上帝也無法完全取代的，人需要同儕的溝通，首先是夫妻的關係，延伸至家庭關係，在到社會關係，上帝在人類男女的創造中內建了夫妻關係的密切性，並人類繁衍的機制。在人際關係中反映了上帝三一的位際關係，然而後者是自存的而前者則是依存性的，人際關係是依存三一上帝的相交而得以正確建立，這是在上帝的國度裡得以完全實現，舊約的以色列是影子、新約的教會是預備。從人類社會結構看，既然家庭是建立社會的元件，現代社會中家庭觀念的淡化與家庭解體的普及趨勢都將嚴重威脅社會的穩定，在沒有基督信仰的文化中普遍缺乏正確的家庭觀念，性道德的扭曲導致婚姻問題，這些都可以從外邦宗教歷史並今天西方世俗文化現況中得到佐證。

18.4.3 與被造界的關係

人類與被造界的關係定位是管理者（caretaker），是代表造物主管理大地，因此也對上帝負負有責任，人類沒有任何權柄去糟蹋大自然，乃是去善用其中資源以致使自然界成為更美的生活環境。「管理」（care-taking）是人類作為被造的位格主體的智慧、能力與權柄的合理應用，其中牽涉關係的建立，雖然不是位際相交的層次，但是人類與動物（尤其是高等動物）之間的互動關係中仍然有互信與善意的內容。近年由於地球天然環境嚴重污染而引起各式各樣的環境保育運動，我們必須理解自然界不是上帝，但卻是我們賴以生存的必要環境，環境保育是人類本來天賦的責任，是負有上帝形象的位格主體對造物主必須有的交代。

問題討論

1. 人應該如何定義？這樣的定義在中國社會生活有什麼直接涵義？舉例說明。
2. 甚麼叫上帝的形象？有那些不同的理解？選擇其中兩項討論。
3. 你如何理解位格主體？與上帝的形象有何相關？
4. 人能夠與他人相交表明了甚麼？其相交性賦予他何種責任？
5. 以小學六年級的少年為對象，解釋人按上帝的形象被造的意義。

第十八章附錄

展現位格藝術的林布蘭

總的來說，眾所週知在林布蘭（Rembrandt van Rijn, 1606-69）身上體現了人們對一位偉大肖像畫家的期待，我們希望從畫家得到的不是對畫像的寫實，而是能夠將畫中人物的性格呈現出來，期盼在肖像畫中看見「真人」，包括其缺陷與公開面貌背後所隱藏的弱點，我們要求從畫中認識被描繪的人物的同時又認識畫家本人，是這兩者的結合使藝術得以產生。畫肖像畫有兩個藝術性的問題需要解決，第一是如何在呈現個別主體時避免千篇一律的單調，林布蘭主要以服飾並畫中人的態度表達其角色，又創造出內省的神情以吸引觀畫者生發聯想；第二個問題是如何表達人物的性格，林布蘭採取探入主體內心的進路，利用光暗對比（*chiaroscuro*）的手法表現合適的氣氛或畫中人的情緒，另外經常在自畫像中採用不同的服裝、姿態與格調來協助顯出其扮演的角色，在這些手法中林布蘭並非要把畫中人的性格全盤托出，而旨在刻畫其某些特質，在模糊的範圍內觀畫者得以認同畫中人的內心世界而產生共鳴。

林布蘭成熟期以後的作品中使用的光暗對比，臉部通常比較明亮以表達畫中的焦點，但同時使用交錯的影子襯托人物的氣質與興致，並使之跟背景融和，眼睛周圍的影子給予畫中人轉注遠方的感覺，好像有一股無形的力量在背景裡緊緊的吸引著注意。林布蘭的肖像畫予人一種永恆的靜態感，他不是要實際描繪人物對象或紀錄時代實況，乃是以所畫的人物表達人類苦情的屬靈意義，畫中影子的運用好像在比喻上帝臨在似的。畫中人與觀畫者的密切互動是林布蘭肖像畫的一大特色，畫中人一方面是遠離觀畫者的，但另一方面卻因沒有任何裝作而使觀畫者得以完全釋放地投入，讓兩下的思想與感情自由交流，沒有第三者參與在其中的隔閡。在解讀林布蘭的自畫像中，更加因為畫中人就是畫家自己，使觀畫者可以直接與作者本人產生心靈的互動。⁹⁷

⁹⁷ 摘譯自“The Portraits,” in Michael Kitson, *Rembrandt*, 3rd ed. (Oxford: Phaidon, 1978), pp. 11-14.

第十九章

聖經中提示的整全人觀

摘要：不論舊約或新約聖經都以活著並整全的主體來看待人，所以當提到人的內在與外在的部分時都有整體性的意涵，重點不在於分析人的生理甚至心靈結構，乃是關懷人生活的各個面相，在時間歷史中所承擔的責任並在人際間扮演的不同角色。

關鍵詞：整全人觀

人對自己的看法支配著他的生活行爲，在基督信仰中「人觀」涉及信徒的屬靈生活與文化生活的層面，《聖經》到底給了我們什麼的提示？本章目的並非要重新建立一套聖經神學的人觀，乃是把已經出版的成果，具有代表性的觀點作歸納性的介紹。由於當代聖經研究的專文、專書甚多，在有限的篇幅只能選擇兩本較具代表性的著作，有關《舊約》的人觀，Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974) 的討論最爲全面，整合了眾多相關的重要研究，從出版至今雖已 20 來年，但仍然未有被取代的跡象；《新約》部份則選了 Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: IVP, 1981), pp. 150-187，原因是作者除了對《新約》人觀的相關論著有深入瞭解探討以外，特別注意《舊約》人觀的影響，相信對於 Wolff 的論述也有一定的關注。因此，兩者的表述方式雖然不盡相同，但是有起碼的相容性和一致性，在對《聖經》解讀的立場上亦然。本文在尊重聖經研究的自主性的同時有「系統化」的動機，以下是按照人的主體性，在時間中並團體中的存在意義，和新、舊約在人觀上的銜接作分部處理。

19.1 人作為存活的主體

19.1.1 《創世記》二章 7 節與人的定義

要瞭解《舊約》的人觀，我們得先明白「平行表達」(stereometry of expression) 的特性，就是說每個用詞在不同的平行句中表達了相關但又不一定相同的內涵，文字本身的意義具有一定程度的彈性，必須從如何使用中找出其精確的內容，因此，我們不能用同一個概念代表某一個詞匯的所有意義 (Wolff, 7-9 頁)。《創世記》二章 7 節：「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裏，他就成了 נֶפֶשׁ (nephesh)。」 נֶפֶשׁ 一詞盡管在少數的經文中可以翻譯成「靈魂」，但是在此卻是要表達人是「存活的一位」，人的存活在某意義上（相對於

沒有生命的屍體而言)與其他動物一樣,都是**有氣息的生命主體**,不過在神與人的關係中人又有異於動物成爲與神相處的對象,當違背神的心意時,神可能向他「變臉」(利 17: 10)。雖然 נִפֶּשׁ 一詞本身不一定含有位格的意義,但是值得注意的是在《舊約》多處經文中以代名詞來運用,表明了這詞應用在人身上的時候可以隱含位格義(17-25 頁)。

人作爲有氣息的生命主體並非一個自我獨存的個體,從 נִפֶּשׁ 作爲「喉嚨」的普遍意義中可以理解人的存在是經常有需要的存在,「喉嚨」是吞吃食物及呼吸空氣的人體部份,表達了這詞的關聯意義——需要、渴望等候得到滿足(11-17 頁)。人作爲 נִפֶּשׁ 是不斷需求得著生命的滿足,爲達成目的人可能尋找不同的東西,但是最終的盼望仍然在乎他的創造主,因此讚美上主理當成爲人類自然的出路(25 頁)。

19.1.2 人類生命本質的意涵

相對於 נִפֶּשׁ,《舊約》以 בָּבֶשֶׁר (*basar*) 形容人的時候是表達了人因被造的軀體而不能脫離的軟弱,這詞應用在動物身上的比率爲 1/3 強,暗示人作爲 בָּבֶשֶׁר 同樣受到其他動物與生俱來的限制,除非神賜予生命的能力,否則不能存活,不過人的問題不單是體能上的軟弱,更加是屬靈上的軟弱,在順服神的事情上難以堅持到底(26-31 頁)。另一方面,רוּחַ (*ruah*) 一詞一般用來形容「風」,但是也同樣用來說明耶和華給人的「生氣」,突顯了神賜給人的「生命動能」,在一些經文中表達爲人的情感與意志的原動力,在少數的情況下可以理解爲「靈」。人的 רוּחַ 主要表達了人與神之間的生命交流是活潑的(32-39 頁),事實上,人生命的明證就是仍然繼續呼吸,人呼吸的哪口氣 נִשְׁאָמָה (*ne:sama*) 也是從神來的,人的肉身生命得以持續有賴於與創造主的連絡。正如人所呼吸的氣,דָּם (*dam*) 因爲流通整個人的身體的緣故,被認爲是生命的具體呈現,就是在動物而言,血也是神聖的,人只能吃肉但不能吃血,因爲生命是屬乎耶和華的(59-62 頁)。

19.1.3 人的內在世界

談到《舊約》人論,最重要的詞匯也許是 לֵב (*leb*),一般翻譯成爲「心」,

所表達的意義主要並不是指心臟器官，乃是（除了神以外）人難以測度的深處，支配著人的理性與靈性活動，影響情緒，發出願望，並能對於事物有透視、剖析、反省與分辨的能力。「心」的是否正常視乎其洞察力並其儲藏智慧知識的容量（40-58 頁）。除了「心」以外，《舊約》用「腹」בֶּטֶן (*beten*) 來形容人的內在世界，相對於頭和四肢，「腹」代表了人體所有重要內臟的所在之處，被認為是人深層活動的地方，其中包括了「腎」כֶּלֵי־קֵי (*ke:layot*) 的功能，常常以為「腎」是良心的座位。總而言之，內臟的相關詞匯要表達的主要不是生理範疇的含義，而是與人內心世界有密切關係的屬靈及道德活動（63-66 頁）。

19.1.4 人的外在表達

雖然《舊約》對於人的外在美有一定的肯定，魁梧的體形能夠得到人們立時的尊敬，《雅歌》在歌頌愛情的同時也表現了詩歌作者對人體美的讚賞，但是當談論人體的不同部份的時候，其實更重要的是人通過這些部位所能夠產生的行動所代表的意義，如傳喜訊者的「腳」רֶגֶל (*regel*) 所傳達的是其腳蹤所帶來的喜悅（賽 52: 7），又如「膀臂」זֶרְעוֹ (*ze:roa*) 代表了能力，同樣，「手」יָד (*yad*) 表現的是力量，「手指」אֶצְבָּע (*'etsba'*) 則能夠作成巧妙的手工（67-73 頁）。

在諸多的身體部位中，最有表達性的莫過於人的「臉」，可以說人的臉面把人從動物之中分別出來，פָּנִים (*panim*) 以複數的形式提示我們人的臉部有多樣表情，「聽」與「看」的能力代表了人之為人的特性，不但是耶和華所給的，更是要用來領會祂的話與作為。耳朵是使人活躍的門竅，也代表了聆聽與順服，當人的耳朵閉塞不能聽神的話的時候，他就失去了「人性」成為自說（聽）自話的人。人聽到神的話之後應該有所回應，人的「嘴巴」פֶה (*peh*) 就是用來回應神的呼喚的，有別於其他動物人能夠說話，把他所聽到，看到而領會的述說出來，這才完全表明了他真正的「人性」，人在不同處境中能夠發出適切的言語有賴神對他不斷的說話（74-79 頁）。

19.2 活在時間裏的人

19.2.1 時間與盼望

《舊約》的時間觀念在不同的書卷中有不同的重點，在《創世記》一章中六天創造的敘述所要表達的其中一個觀念是時間的秩序，而且在秩序中有不同價值

的出現，神安息的第七天與其他六天分別開來，成爲了歷史時序中的價值定位；另外，第二章的創世故事所涉及的卻是時間的意義問題，時間的重要性在於其中所發生的事件而被賦予價值，是耶和華創造的作爲或者是人類的墮落都給予事件發生的時間不同的意涵。不過在《申命記》裏又提出「今天」的重要性，因爲神與人同在，是神向人說話和人選擇回應的時刻，人在此回顧過去的歷史爲鑒戒，在順服神的誡命中又與未來同樣遵守神旨意的世代合而爲一。以色列人認爲過去的事是實在的，正擺在人的「面前」，而未來的事對他乃是隱藏的，在他的「背後」，不過從《以賽亞書》中可以看到神應許的重要性，人能夠因著應許而能確實的「面向」明天。面對將來才實現的應許，人常常在期待中，人既然需要按自己的責任與能力去計劃未來，但是計劃本身不能保證事情的成功，他的盼望仍然是在於耶和華的保守。人有別於其他動物被賦予回顧與前瞻的能力，可是如果試圖掌控前途，要參透世上萬事的來龍去脈的話，這卻是不可能的，因爲人作爲被造者有限制，他只能接受神爲其安排的現況，存敬畏的心享受所得的福氣或在逆境中忍耐，這是《傳道書》的智慧。不單如此，凡活在世界上的人都得接受其生命年數的定限，從人類的有限來看，永恆עֹלָם ('olam) 是距離遙遠的，像沒有終止、不斷延續的時間 (83-92, 149-155 頁)。

19.2.2 生與死

不單個人的生命有始有終，人類也是從神的創造才開始活在世上，從兩個創世故事中所敘述的人類的起源，我們可以肯定人雖然像其他動物一樣是被造的，但卻是神別出心裁的創作，因此超越其他地上的走獸，而且從人被造爲男、女的事實中表明了兩性的合一才達到人原本的完整性。雖然在《創世記》1: 27 明白的講到神按自己的形象樣式造人，但是在第二章的描述中也不難發現隱含了同樣的教導，耶和華與用土所造的人之間並沒有任何本質上的關聯，兩者相交的可能性完全是建立在神獨特的創造「工藝」上，在敘述神創造人的過程中所強調的擬人法暗示著人與神之間的對應性，人從神那裏得著形象與生命，也因此使神向人說話成爲可能。在兩個創世敘述中，神向人說話的事實突顯了人在萬物中與創造主的獨特關係。至於每個人被生在世上的可能性，其實已經包括在神當初創造人的行動中，《詩篇》一三九篇所形容的人在母腹裏受造的過程認定了神在暗中的工作，好像一個技巧的裁縫把皮肉縫織起來，母腹好比地的深處滋生各樣生命，而且人原先從土而出，與母腹有一定的類比意義。《約伯記》十章同樣表達了個人在母腹受造時神所扮演的角色，個人生命的形成不是出於人意，乃是耶和華的作爲 (93-98 頁)。

《舊約》接受死亡爲人類生命最後必經的階段，有別於其他古近東文化，以色列人不爲死亡編織神話，他們當然不希望英年早逝，但是假如是在世長壽，已

經享盡神所賜的福氣，那面對死亡就能處之泰然，關鍵在於他們對神的應許的認定，使他們可以把眼光放在應許的最終落實上，列祖中像雅各囑咐子孫要把自己的骸骨安葬在應許之地，這是將要離世的人對神為未來所給的盼望的信心。對於個人而言，死亡是所有關係——尤其與神的關係——的斷絕，當人在困迫的絕境中，不能再讚美神的時候，也被視為等同死去一樣；不過《舊約》經文中也有肯定了神的能力甚至達到陰間，基於對神的絕對信賴，因此在末世的日子可以盼望死亡最終也被克勝（99-118 頁）。就是在人還不需要面對死亡的年日也可能陷於疾病中，療程與藥物固然可能發揮其相對效果，但是成功與否仍然在乎耶和華的作為。如約伯人通常都會在其疾病中自我反省過去或未來，其實要尋找全人的醫治，耶和華才是最終的答案（143-148 頁）。

19.2.3 工作與安息

人在世上的年日什麼才是他生活的責任？在兩個創世故事中都提到神要人透過工作來管理維持神所交託他的被造世界。「工作」成為人活著時需要達成的任務，而在人類的工作中被造界各樣的豐富內涵得以盡情發展。然而，鑒於墮落人性中的惰性，《箴言》特別提醒「勤勞」為使工作有成的要素，另外還需要注意合適的時機，以使工作可以產生最大的效益，不過有了這些客觀條件而缺乏神的保守與賜福的話，那人的勞力也必然落空。同理，如果脫離了神的看顧，人為積聚財寶而勤勞工作並非福氣；沒有耶和華的人即或富甲一方也不能享受生活當有的甘甜（128-133 頁）。

雖然工作是人在世的責任，但是安息卻是信靠耶和華的明證。當人能夠在勞碌的工作中安息的時候，便表明他願意等候聆聽耶和華的指引與呼召。安息日的設立反映了這種節奏，讓人與他所照顧的生靈得以有喘息的機會，正如以色列從為奴之地被拯救出來一樣，安息日要給人自由釋放，不讓人把工作變成壓制的枷鎖；另外，由於神是在六日創造之工後安息，安息日成為了人開始工作的預備與祝福，因為神已經為人安排好所有必須的環境與條件好使人能夠完成所賦予的責任。雖然安息日的誡命常被以色列人破壞，成為了眾先知責難的主題，但是卻成了末世盼望，人最後能夠在神的懷裏得享永遠福樂的表徵（134-142 頁）。

19.3 活在世界裏的人

19.3.1 個人與團體

就社會結構的角度來看，以色列不同時代的歷史中，個人與他所屬的群體的命運難以分割，各人必須隸屬某一個家族，家族在族長的領導下責任共同分擔，權利也一同分享。一般來講個人只會在非常特殊的情況下才會被點名，如果有人

犯下影響全局的罪惡的時候，當事人會從團體中被分別出來等候審判與定罪，另外是假如神呼召某人完成所託付的任務時，那人也會從眾人中被分別為聖。不過就神與人的關係而言，團體生活並不壓制了個人的存在空間與價值，例如從先知書中可見，神藉著先知向眾人所發出的話最終是針對每一個個人而發，也要求各人個別以信心回應，可以說是在團體生活中完全肯定了人的個別性。這個《舊約》的理想正是指向新約時代在基督裏得以完全落實（214-222 頁）。

在以色列中生活的態度決定一個人的命運，人得開放不斷的從神的創造並智慧人的訓誨中吸取智慧，不但能夠保守個人生活蒙福，在公開的社交生活中也能使人得著真正的能力，遠超過權勢和財富所能達到的目的，應用在政治上能夠不戰而勝，應用在金錢管理上可以有好的投資效果。智慧是神用來向人內心說話的方式，常常能夠影響歷史的發展，智慧給予人的分辨能力從敬畏耶和華而來，因此真智慧會使人謙卑（206-213 頁）。

19.3.2 兩性與家庭

在社會結構裏家族或家庭既然是最基本的組織，我們當瞭解家庭的組合。談到人類的存活，除了人與神之間的關係外，最重要的莫過於兩性關係。這重要性首先在創世故事中說明了神造人是造男造女，而且女人是從男人而出但又被領回他身旁，人要離開父母與妻子聯合成爲一體，雖然男女個別而言都是神所造的人，但是男女的合而爲一卻表明了個別的人沒有達到的整全性。律法觀點中的婚姻關係，是把妻子視爲丈夫的產業，是經過男方付出昂貴的聘禮才能獲得對方，不過《舊約》整體所推崇的是能夠使兩個人彼此委身，從一而終的愛情。《聖經》沒有避諱談論「性」對人類的誘惑和一旦被濫用其破壞的威力，在鄰近地區的文化常常把「性」神話化，以致人在參與偶像崇拜的宗教生活中失去了自己的貞操，甚至淫亂行爲在外邦宗教中變成制度化，人類在兩性關係上的放任引發各樣因情感失衡的個人、家庭、並社會問題。對於敬畏耶和華的民族，這些咒詛都得以避免（166-176 頁）。

在婚姻生活中生兒養女並非唯一的目的，但卻是其中很基本的一個環節，起碼人類如果沒有生養的能力，是難以落實神給人治理全地的命令。親子之間存在著尊卑長幼的關係，父母親承擔養育教導（包括責打）的責任，通過聖言的訓誨與生活體驗的指導，孩子學習存活的智慧。父母的權柄是建立在神話語之上，所以如果要求不合乎真理的時候，兒女是沒有順從的必要。教導的責任隨著孩子的年齡從母親更大程度轉移到父親身上，而父親作爲一家之主成爲了教養兒女的最重要責任人，其實父親能夠提供給孩子的不單是各項問題的答案，更重要的是可以給他們遇到困難時的一個保障，並在生活中爲他們祝福。「十誡」中孝敬父母的誡命沒有解釋如此要求的原因，但是卻附帶了得福的應許，孝敬不單是順從，

尤其是對年事已高的父母而言，多一分體貼更能增加他們的喜樂（177-184 頁）。

19.3.3 鄰舍與社會

《舊約》社會的價值核心可以說是建基於擴大的家庭觀念，就是在屬神的子民團體中互為兄弟。同為父母所生的親兄弟有著天然的血緣關係理應比眾人更加親密，不過這並非必然的事，甚至如該隱為嫉妒或其他利益兄弟相殘也屢見不鮮。如果人際關係的價值最終是建立在與耶和華的連結上，那可見的是其他同是在以色列中的人可能比兄弟更親，從這角度我們不難理解相對於其他民族，以色列各支派之間有著特別密切的兄弟情誼，這情誼關係甚至也延伸到在他們當中為奴或客旅的外族人身上。愛人如己的原則不單應用在親愛的朋友，也同樣針對在需要幫助中的仇敵，以愛心的關懷戰勝仇恨，因為建立兄弟情誼是神給人的呼召（185-191 頁）。

如果「相愛」是《舊約》的社會價值核心，那「自由」就是從這核心引發出來社會制度中的主題。以色列的社會文化生活裏沒有完全擺脫鄰近國家的影響，雖然歷史中經常是失敗的記錄，但是不能否定《聖經》針對君王統治與奴隸制度的教導中，我們可以窺見耶和華要把壓制人的因素挪走。跟其他國家不同，以色列的理想中君王的主要任務不是國家行政或案件裁決，乃是作為眾弟兄如何過聖潔生活的榜樣，因為實際上以色列的王是耶和華，祂透過祭司、先知與軍長等人實施以律法治國的目的。故此，以色列君王受著諸多的限制，包括軍隊的數目、錢財及或妃嬪的多寡，都是要避免他變成自以為至高無上的獨裁者，反而作為君王他有責任扶助受壓制或生活困苦的百姓，這救贖的主題在《以賽亞書》中彌賽亞作為受苦的忠僕身上描述得淋漓盡致。在奴隸的制度上，以色列相比其他國家也極具人性化，突破了奴僕為主人的財產的觀念，因為所有以色列人本來其實也是從埃及奴隸出身，在諸多的規定中《舊約》的教導假設了主人與奴僕在神面前的平等地位和價值，限定主人不得隨意傷害屬他的奴僕，基於兄弟的情誼，不單不能虧待他們，更加鼓勵愛心的扶持，以致奴僕可以因著感恩的緣故甚至願意一生成為家主的用人，或者當安息年奴僕得釋放的時候家主以厚禮相送，就是平常的時候，全家上下都得著權利享受耶和華所設立安息日的安息。以色列在生活中先嚐神所應許的自由，就是在將來神的靈傾倒在眾人身上而來的釋放（192-205 頁）。

19.3.4 人類與創造

活在世界中除了與人的關係，人類必須面對神創造的自然界。由於神在創造中按自己的形象造人的時候賜給了人治理大地的命令，因此人每當面對自然界的時候，同時要向創造自然的神負責。作為神的形象，人與創造界之間的關係是表

達了作為神的代表要「掌控」全地的意思。再一次《舊約》沒有把大自然神話化，將萬物變成各樣神明，乃正視自然界的定位，是創造者提供給人一個人可以加工塑造的生活環境，除了人類本身以外萬物都得聽命在人的手下。治理大地的命令既然不是給某個人的，就顯明全人類都共同承擔這份責任，一方面神賜給人繁殖的能力，使這任務在人力資源上有落實的可能性，然而，另一方面也必須假設人類互相幫助，彼此相愛，在合一中履行這重大託付（159-165 頁）。在人的生活中無疑耶和華是萬事最終的決定性因素，神造人為要使人得生命，得生命為要人類彼此相愛，彼此相愛為要共同治理大地，在治理大地中體會神的偉大，因敬畏而發出讚美（223-229 頁）。

19.4 《新約》中的人觀

19.4.1 人的基本需要

從歷史背景看，《新約》的人觀可能會受到猶太教和希臘思想所燻陶，但是我們發現若然有之也只屬於表面的影響而已，其實各書卷的作者在骨子裏仍然延續《舊約》的觀念（Guthrie, 116-121 頁）。有一點值得注意的是耶穌基督的救贖與聖靈的降臨在某程度上豐富了《新約》對人的看法，是從前的世代所祈盼的遠象。跟《舊約》的人觀一致，福音書中所描述的人類不是自我獨立，脫離神而存在的個體，即使在人子耶穌的身上也是顯明了常常向著父神開敞的生命，而且人的生命有無限的價值，是世上的萬物（包括動物）都無法相比，人雖然犯罪軟弱，但也不因為是擁有物質的身體而必然成為邪惡。由於人要尋得真生命必須回歸父神，信靠耶穌基督才是人類唯一的希望（151-155 頁）。

19.4.2 人的整全性

《保羅書信》在《新約》中為人論提供了最豐富的材料，所使用的主要詞匯包括「靈魂」（ψυχη）、「靈」（πνευμα）、「肉體」（σαρξ）、「肉身」（σωμα）、「心」（καρδια）、「悟性」（νους）和「良心」（συνειδησις）。從表面看這些特定用詞可能提示了有關人類構成的要素，但是我們需要瞭解保羅未曾為這些字嚴格下過定義，而且在不同的章節使用同樣的文字所指的又有不盡相同的內容，所以像前述《舊約》用詞的情況一樣，保羅的詞匯應用主要是表達人的不同面相。*Psyche* 一詞一般所指的是「活的生命」，當他以此跟 πνευμα 相比的時候，是突顯了保羅的用詞裏 ψυχη 是針對非屬靈的天然生命而言。本來按照《七十士譯本》的翻譯，ψυχη 所代表的原意是希伯來文的 נֶפֶשׁ (*nephesh*)，不過在《保羅書信》裏卻使用了 πνευμα 來表達活在基督裏所經歷的生命，是聖靈可以在其中工作的領域。援引《舊約》的觀念，保羅在講「心」（καρδια）的時候是以人體的器官的用詞來表達情感的「座位」，有時候是代表了人的整個內在世界，但是討論「悟

性」的時候卻光指人的理性活動，保羅無意認為 *νοῦς* 是人的某一特別功能部份，而是突出人作為人是有思考能力的一位。與 *νοῦς* 類似的是「良心」，雖然在希伯來文字中沒有相等的用詞，但是也許可以包括在 *לֵב* (*leb*) 的意函內，表示了在人心中獨立於自己的一個是非判斷的聲音。*Σαρξ* 與 *σῶμα* 不同，前者指人作為被造者是軟弱的，保羅把人的罪性與之相提並論，甚至認為是引人犯罪的肢體，後者則是中性的，指與生俱來的軀體，會經歷死亡但是又可能得以復活（163-176 頁）。

在其他《新約》書卷中，上述詞匯也是沒有統一的定義，但是總括來說跟保羅的使用大同小異。《希伯來書》中認為人雖然在創造中有特別的尊榮，但是本身是軟弱的，作者在數處經文中以 *ψυχή* 來形容全人或人的本我，值得注意的是 4: 12 似乎是把「靈」（*πνεῦμα*）與「魂」（*ψυχή*）分割為二，但是文意本身可能只是要說明神話語的刺透剖析能力而已，此外，書中 *καρδία* 與 *συνειδήσις* 的用法保羅的相似。至於《雅各書》，5: 20 裏的 *ψυχή* 指超於肉身有位格的「人」，4: 5 所提的 *πνεῦμα* 卻可能指人能夠與神相交的部份，2: 26 雖然把 *πνεῦμα* 與 *σῶμα* 區分，但是肯定了兩者結合才算是活著的人。《彼得前書》幾處經文提到 *ψυχή* 都是指全人而言，所突顯的是人的靈性活動能力，最後《啟示錄》中 *ψυχή* 的一般用法也是指人、全人或人的生命（180-186 頁）。

19.4.3 人與世界

在人的整全性前提之下，《新約》視所有人在神面前都是平等的，有同樣的價值，既落在同樣的罪惡捆綁的處境，又需要同樣的救恩才能滿足與創造主相交的需要，故此在基督徒當中，能夠打破因社會制度所築起的藩籬，這尤其是在《使徒行傳》中所呈現，信徒的人際關係中可見一斑（161-163 頁）。在《福音書》裏，耶穌對待婦女和孩童的態度，或給予社會中不幸的人的幫助，都反映了福音要帶來給人類的革命性改變（155-158 頁）。另外，在《保羅書信》所教導的，在主裏再不分男女、老幼、主僕，都能夠互相接納，彼此相愛的生活是初代教會繼承了《舊約》人觀的明證，雖然不是旨在除掉人際或社會的秩序，但是表明了每一個人不論其家庭地位或社會背景，在神面前都有無限的價值，這與當時的猶太教及外邦社會的價值觀大相逕庭（177-180 頁）。總而言之，《舊約》的人觀對於《新約》有著一貫性的影響是不可置疑的。

結論

從上文的陳述，我們看到以 Wolff 與 Guthrie 分別所代表的當代聖經研究中，可以歸納兩約在人觀上的一致性，都是以人作為一個整全的主體，要面對創造他的主而活著才能體現其存在的價值，因此，人是在需要中存活，他需要與神相交，

需要其他的人，需要神託付他管理的自然世界。人既然不是神，他就必須尊重同樣被神創造的人，人既然是大自然的託管者，他就沒有濫用天然資源的權利。人活在世界上要瞭解他的定位與限制，對於在時間的格局中神所賜予的機會和恩典都需要智慧的運用，以敬畏神的謙虛態度明白在歷史中如何順服神的旨意，這是《聖經》提示我們的出路。

至於「人的構成」的問題，我們好像沒有辦法直接從《聖經》尋得清楚的答案，我們必須區分「整全人觀」（holistic view of man）與「一元人觀」（anthropological monism），兩者不能畫上等號，前者是以人的生活作為出發點，試圖對於人的實際運作有一分理解，沒有作任何本體層次的判斷，後者則是形上學的前設或經過推理後的結論。我們可以說對於人的組成的系統性分析並非《聖經》教導的重點，應該屬於「第二序」的系統神學的領域。不過就三元人觀一貫所引用的《帖撒羅尼迦前書》5: 23 的上下文看來，該節經文難以成為三元論有力的根據，因為保羅的重點是講信徒生活層次的問題，並非哲學推論或分析，而且應該是「三合一」（hendiatriis）的表達。另外，《馬太福音》10: 28 耶穌所提的「靈魂」與「身體」到底又能否支持二元的觀點？這些問題有待下章分解。

問題討論

1. 列出舊約對人內在和外在不同部分所代表的意義。
2. 找出舊約聖經中 רֹּחַ (ruah) 一詞在不同狀況下使用的意義。
3. 找出舊約聖經中 נֶפֶשׁ (nephesh) 一詞的不同用法，比較和 רֹּחַ (ruah) 的異同與相關性。
4. 試論舊約中時間對人的重要性。
5. 試論舊約中團體對人的重要性。
6. 新約和舊約的人觀有何異同？

第二十章

中國教會人觀與靈魂來源問題

摘要：中國教會傳統受三元人觀的影響，但查證所引用經文實為指向二元人觀，以靈魂和身體為人的基礎組成部分，不過因為聖經以人為整全主體為焦點，並承認人類生活中有靈性、理性與肢體活動等不同面相，故建議「一體、二元、三面」的觀點。另外關於靈魂來源問題，基於人的一體性，理應從人類生命發展的角度尋找答案。

關鍵詞：二元人觀、三元人觀、靈魂來源

20.1 中國教會人觀問題

在討論中國教會的人觀問題上，我們需要釐清詞匯上的混淆，要把 dualism 與 dichotomy 分開。在中文用詞上 dualism 的正確翻譯是「二元論」，是一個不限於人論課題的形上學專有名詞，指任何事物中有兩個彼此獨立甚至對立的根基，比如諾斯底主義或摩尼教的宇宙觀就是一個典型「善」與「惡」對立的二元論，另外在柏拉圖的觀念裏也有理性為善，物質為惡的前設，因此他的人觀也認為不朽的靈魂必須力求脫離敗壞的物質軀體。Dichotomy 應翻為「二分觀」，一般應用在人論上是指人可以被分割為「靈魂」與「身體」兩個部分，也稱為「二元人觀」，其重點在於**可分割性多於分割部分的對立性**；同理，一般稱為「三元人觀」的 trichotomy 嚴格應該叫「三分觀」，根源自柏拉圖的二元論人觀，透過亞理斯多德加以把「靈魂」區分為理性與動物性的不同部分，演變成為「靈」、「魂」、「體」的三分觀念。⁹⁸

20.1.1 中國教會觀察

論中國官方意識形態的唯物論，認為人是以物質為基礎的動物，其精神生命歸根咎底只不過是物質世界中的現象而已，⁹⁹因此唯物論的人觀是「一元論」的人觀（anthropological monism）。到底這觀點對今日的中國人影響有多深？從包括電影的文藝作品及新聞觀察中所反映出來的當今中國社會價值——特別是對

⁹⁸ W.E. Ward, "Trichotomy," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), pp. 1111f.

⁹⁹ 參 G. Kursanov, ed., *Fundamentals of Dialectical Materialism* (Moscow: Progress Publishers, 1967), pp. 87ff。辯證唯物主義的觀念在西方哲學雖然已經過時，不過在討論人類意識到底是否最終基於物質的問題上唯物觀的影響仍然是方興未艾；參 Jonathan Shear, ed. *Explaining Consciousness: The Hard Problem* (Cambridge, MA: MIT Press, 1999)。

於生命的態度與道德行爲的看法¹⁰⁰——可以說影響是肯定有的，但應該還沒有擺脫傳統文化（尤其儒、釋）觀念在中國人行爲上深層的支配。如果我們可以同意這一點的話，也許我們不能否認功德觀對中國人的持續影響力，在此人的行爲與其存在價值掛鉤成爲善行的動力，注視內心修養以達調節外在行爲的目的，並通過道德教育培養發揮人本的善性潛能，試圖克勝因外來環境各樣閉障的負面力量，雖然不是柏拉圖式的二元對立觀念，但是也存在從內心生活與外在行爲不協調而產生的張力，這正好配合了倪柝聲所引介的「三元人觀」中「靈」與「魂」的對立觀點，使之與中國的深層文化構成一個自然的銜接，這也許可以解釋爲「三元人觀」在中國教會廣爲流行的原因之一。¹⁰¹

在所接觸的上一代的教會領袖中多持這樣的人論觀念，¹⁰²雖然我們不能很準確的點出今天中國受到倪柝聲「三元人觀」所影響的教會的地區分布，但是要說中國 70%以上的教會仍受其人觀直接或間接的支配實不爲過。自馬禮遜以降，西國差會來華宣教不論在緣海地區或內陸都建立了不少宗派教會據點，¹⁰³但是在神學上的影響還是有限，¹⁰⁴不及倪氏通過其文字出版在教會中（包括「小群」以外的教會）的廣泛流傳來得重要。西方神學的「二元人觀」影響有限的另一個原因可能是中國人一般對於理論的差異不太斤斤計較，又加上在動蕩的環境底下，相信宣教士會多花心力在傳福音及服務工作上，過於處理信徒的神學立場。我們發現有一些家庭教會系統其發源地本來是宣教士托荒的工場，但是今日卻成爲倪柝聲「三元人觀」信念的堅守者。¹⁰⁵

值得注意的是「三元人觀」雖然還是中國教會在人觀方面的主流思想，但是近年來因著唐崇榮的書籍、錄像帶及光盤把改革宗神學引介進入中國大陸，不單受到年青一代傳道人的歡迎，甚至連堅守「三元人觀」的教會系統也爭相要求要獲取這些造就材料。所以從這次研討會的田野調查問卷中發現一個現象，就是不同地區的教會系統中，大家對人觀的看法大同小異，在理論上一般沒有很鮮明的立場，也沒有一定很清楚知道自己受誰的影響，可以說近年各方的培訓事工與外來的屬靈材料已經開始發揮效果，漸漸淡化倪柝聲的影響力，使中國教會可以

¹⁰⁰ 比如，值得注意的是構成自殺的理由的物質性涵意，又可以觀察所謂應用及研究「生育技術」所定下的條件與人民的接受度。

¹⁰¹ 其實影響包括海外華人教會，台灣會所的發展衆人有目共睹，就是在香港的宗派教會中，在二十年前的青少年團契都以倪氏的《屬靈人》與《魂的破碎與靈的出來》等著作為靈修讀物。

¹⁰² 比如中國的以巴弗，吳維傳弟兄，就是一個典型的例子。見吳維傳，《中國的以巴弗》，台北：中福出版社，2002。

¹⁰³ 基督教在華廣傳時期，各宗派教區在中國的分布情形，參湯清，《中國基督教百年史》，香港：道聲出版社，1987，273-693 頁。

¹⁰⁴ 宗派的神學影響還是有的，比如在個別交談中趙天恩牧師認爲「一次得救」的論爭從河南開始的原因，是因爲河南省是信義宗在華宣教的重要教區，而信義宗神學在信徒堅忍的立場上沒有像改革宗來得明確。

¹⁰⁵ 華東某家庭教會系統的所在地，原初是內地會所建立起來的，但是今天成爲小群背景的重要教會。當然，內地會爲非宗派差會，因此更不一定要要求信徒執著某神學觀點。

比較開放接受更廣的真理教導。

20.1.2 評三元人觀

對於倪氏的「三元人觀」，華人學界多有研究，在此只歸納廖文重點。¹⁰⁶除了對聖經解讀上的困難以外，在信徒生活上主要問題出於對知識、情感領域的排斥，至使在鼓吹屬靈的追求過程當中，不必要的否定神創造時給予人在知性、感性上的恩賜，不自覺中產生對社會生活（甚至家庭生活）較偏頗的排斥態度。當然，這裏不是否定聖經有對於克勝肉體的教導，乃是認為在「三元人觀」中把神創造的天然生命表現與支配著人類罪性行為的原則，被罪性扭曲的「肉體」（σαρξ）有混為一談之嫌。倪氏假如要從字義研究來支持其「三元人觀」，「靈」與「魂」為兩個分割部分，從今天的聖經研究結果判斷是很有問題的，原因是不論《舊約》或《新約》的用詞都得從使用中確定其真正意義，不能假設一個詞在所有出現的經文裏都是同樣解釋。¹⁰⁷其實這原則對一般文獻的語義研究亦然，雖然我們可以從字典中找到某一個詞匯的解釋，但是其實際意義必須由詞匯與上下文的關聯來判斷。¹⁰⁸總而言之，《聖經》一貫以人為整全的個體視之。

就分析倪柝聲所常引用的聖經經節，《帖前》5: 23 雖然把「靈」、「魂」、「體」分開並列陳述，但是是聖經唯一的一處，無疑在初代教會的教父中如俄利根（Origen），也有以為此段經文支持「三元人觀」的看法，不過我們還是得問這支持是否實在。從上下文看，保羅並非刻意在此分析人的構成，而是在極度心情底下（參 3: 1-10）所發出一個充滿強烈感情的祝福語：「願……上帝親自使你們全然成聖！」，重點在於人的「全然」性（ολοτελεις），而下文加以解釋如何使一個人得以「完全的被保守」（ολοκληρον ..τηρηθειη）。描述「人」作為被保守的對象時保羅是用「三合一」的修辭法（hendiatis）¹⁰⁹來表達：το πνευμα και η ψυχη και το σωμα，其特點是在於以第一個詞作為主詞，又用 και 連接第二及第三個詞，後面兩個名詞是分別以不同角度共同形容主詞的；所以，我們應該瞭解這段經文所講的是：「又願你們得蒙保守，你們這『屬靈的人』（υμων το πνευμα）——是的，包括『靈魂』與『身子』」。這樣的解讀與 Donald Guthrie 的觀察一致，他提出保羅使用 πνευμα 一詞的時候，是接連了《舊約》נֶפֶשׁ (nephesh) 用以指「全人」的觀念，但是加深表達了人經歷基督生命的意涵。¹¹⁰如此看來，《帖前》5: 23 不單不是支持「三元人觀」，相反的卻是指出人包括「靈魂」與

¹⁰⁶ 廖元威，〈倪柝聲三元論人觀〉。

¹⁰⁷ 見 Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974), pp. 7-9；另本研討會拙文，《聖經研究對於整全人觀的提示》。

¹⁰⁸ Anthony C. Thiselton, "Semantics and New Testament Interpretation," in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I.H. Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 78-79.

¹⁰⁹ E.W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible* (Grand Rapids: Baker, reprint 1984), p. 673.

¹¹⁰ Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: IVP, 1981), p. 165.

「身體」，指向「二元人觀」的看法！¹¹¹

至於《來》4: 12 所說的「魂」與「靈」(ψυχης και πνευματος) 是對應「骨節」與「骨髓」(αρμων και μυελων)，我們可以確定在此並非說「魂」與「靈」之間可被切割為兩個部分的意思，不然對於「骨節」與「骨髓」而言也得作同樣瞭解，但是這兩個詞卻缺乏「個體性」的對應觀念(substantive correspondence)，相反的它們的對應性在於以「複數形態」(-ων) 呈現的在骨格體系中其「非個體性」(non-individualized amorphism) 意涵。其實我們應該從希伯來人慣用的平行語法結構去理解，「骨節」與「骨髓」是互相解釋的「二合一」修辭法(hendiadys)¹¹²，以「骨髓」加深形容「骨節」所表達的意思，就是人體的最深處，因為希伯來人認為骨格是人身體的最核心部分(參創 2: 23)；同理，「靈」是加以深入描述「魂」所說明的，人的內心世界深處。每詞組的兩個相關詞匯並非代表兩個獨立存在的「個體」(entity)，而是以不同角度加深說明同樣的事實，當兩對詞組合併起來的時候就是表達了人無論是外體或內心——即全人¹¹³——的最深處，都沒有辦法逃得過神話語的解剖及參透能力。如果要說《來》4: 12 這節經文支持「三元人觀」，不如說其實是暗指「二元人觀」，因為從人的外體與內心即代表全人來看，實在某程度呈現了二分的思想；致於「靈」與「魂」之間的關係，我們頂多可以說是代表了信徒生活功能的面相(functional aspects)；換言之，「靈」與「魂」之間的分別是對於人的外指性表述(external reference description)，而不是講人的構成的內指性表述問題。照樣，《林前》14: 14-15 所說的「靈」與「悟性」所指的也只是從禱告和唱詩的功能角度，說明信徒生活有直觀性(intuitive) 與理性(rational) 的不同領域。

雖然「三元人觀」在理論上站不住腳，而且如廖文所提在中國大陸教會不幸被誤用成為極端、異端理論發展的跳板，¹¹⁴不過我們必須問到底神讓「三元人觀」在過去被廣泛接受，難道是對教會完全沒有益處嗎？就中國的以巴弗，吳維傳弟兄的一生中，我們發現在極度危難的環境中，「三元人觀」好像給了中國信徒一個以神為唯一核心的生活基礎，就是當人被困於生存與信仰的忠誠之間的爭扎的處境下，人與神的關係成為唯一可靠的精神支柱，在非常的時期神允許以非常的紀律生活來保護祂的兒女。¹¹⁵個人認為這是倪柝聲神學對於中國教會的一項貢

¹¹¹ Guthrie 認為在保羅的人論裏，雖然以整全人觀為基礎，但是也在其中引進了二元的思想；見同上，177 頁。

¹¹² Bullinger, *Figures of Speech*, pp. 657-672.

¹¹³ 這是修辭法 merism 的應用，以裏外兩個部分的兩組對應性詞組，表達人的全部。參同上，435 頁。

¹¹⁴ 當今中國最大的異端「東方閃電」的發起人鄧姓女子，就是從深受倪柝聲神學影響，李常受的「呼喊派」出來的，見陳韻珊，〈拜女基督的「東方閃電」〉，《真理異端真偽辨》，台北：中福出版社，2000，頁 93；另有參拙文討論極端三元人觀如何產生異端的觀點：李錦綸，〈誤入企圖的「肉身成道」〉，同上，頁 75-91。

¹¹⁵ 見拙文，〈走神的道路，或走人的道路？——苦難中的信徒與三元人觀〉，《中國的以巴弗》，v-xvi 頁。

獻。

20.1.3 評二元人觀

至於「二元人觀」是否又有明確的聖經根據？首先我們得承認這是普世教會的主流觀點，初代教會的奧古斯丁雖然在其著作中似乎有過「三元人觀」的陳述，但是詳細分析會發現他的骨子裏是「二元人觀」的立場。¹¹⁶我們要問的是到底這立場是否跟當代聖經研究所提示的「整全人觀」（holistic view of man）構成衝突？我們要先認定「整全人觀」並不是「一元人觀」，前者以生活關懷為出發點，後者則是形上學的前設或推論。¹¹⁷可以說，《聖經》研究所提的觀點並沒有為本體論層次的問題下結論，只是說明我們面對人必須以他是一個活著的主體來看待，所強調的一體性起碼解釋了兩個神學基點：其一，在創造過程中，神吹氣後人才成為（活）人（創 2: 7）；其二，基督徒盼望的不是靈魂不朽乃是身體復活（林前 15: 44）。¹¹⁸不論是現在的事實或將來的盼望，當兩者合在一起看的時候就表明了人基本的一體性是不容置疑的，任何的分割都是不正常的。從醫學的角度，也可以解釋心因症（psychosomatic disease）的現象，就是人的精神狀況跟身體狀態互相影響，¹¹⁹英國哲學家 H.D. Lewis 提出我們接受人的組成有靈魂和身體的不同部分的同時，必須看人是兩者整合的個體，雖然人類進行的研究中不斷嘗試找出靈魂與身體之間的互動關係，但是至今仍然沒有明確的結果，可是都不能否認兩者互動的事實。¹²⁰

我們若要從經文中找根據，會發現《聖經》一貫肯定了人的整體性的同時，也在多處表明了內心與外體的分別，正如保羅所說：「外體雖然毀壞，內心卻一天新似一天」（林後 4: 16）；另外，他三重天的經歷似乎也暗示了在特殊情況下靈魂與身體分開的可能性（12: 2-3），當討論身體復活的時候，我們更是面對一個難解的神學問題，就是人在去世與復活之間的居間存在狀態（intermediate state），跟這問題相關的是我們如何確保每人的個別身份在現世與復活之間能夠保持不變的一致性（preservation of self-identity），免得造成復活時身份的渾淆。對於動物而言就沒有上述情況，因為牠們不是永存的，所以死亡代表了生命的最

¹¹⁶ 見拙著，Kam-lun Edwin Lee, *Augustine, Manichaeism, and the Good*, Patristic series 2, ed. Gerald Bray (New York, etc.: Peter Lang, 1999), p. 74.

¹¹⁷ 麥安迪提醒「一元論」人觀的危險性，見本研討會文：A. McCafferty, *Dichotomy: The Orthodox View of Human Constitution*, pp. 2-3.

¹¹⁸ Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?: The Witness of the New Testament* (London: Epworth, 1958).

¹¹⁹ 參本研討會文：吳光顯，〈精神醫學：整合生物—心理—社會—靈性的醫學〉。

¹²⁰ H.D. Lewis, *The Self and Immortality*, Philosophy of Religion series, ed. John Hick (London, etc.: Macmillan, 1973), p. 52; 西方哲學中處理「身體與靈魂關係」的問題，可參閱 Anthony Flew, ed. *Body, Mind, and Death*, Problem of Philosophy series, ed. Paul Edwards (New York, etc.: Macmillan, 1964); 近年來較有趣的前衛研究，認為牽涉量子物理層次與人類意識之間的相互對應作用關係，參 Michael Lockwood, *Mind, Brain and the Quantum: The Compound 'I'* (Cambridge, MA: Blackwell, 1989).

終結束，但人可不是，人的永存性牽涉到底靈魂作為人類生命的「座位」在居間狀態下是否會獨立於身體而存在。

按照耶穌在《太》10: 28 的教導，祂把身體與靈魂作為兩個獨立對象（直接受格 [το] σωμα 和 [την] ψυχην）處理，講出兩種情況：1) 人的身體被殺但靈魂得蒙保守，2) 身體和靈魂都滅亡。在此耶穌起碼暗示「肉身的死亡」是身體與靈魂分割的時候，¹²¹但是對於「靈魂」可能被陷在地獄裏的情況，就再不是「分割」的問題，乃是這人本身（本我）的去向或所歸屬的問題，也就是「關係性」的問題（「三元人觀」的所謂「靈」的死其實屬於神與人之間的關係層次的問題）。

因此，就從本體層次論到人的可分割性而言，《聖經》提供的資料與醫學觀點都可以說是支持了「二分觀」，然而在正常情況下——包括將來復活的生命——都應以人作為整全的主體看待。當代聖經研究中「整全人觀」的提示避免了「二元論」對於「二元人觀」可能構成的負面影響，把靈魂與身體互相對立起來；另一方面，也給予「二元人觀」一個總體的向度（orientation），提醒我們人是在需要中存活，並非獨立於神、人、自然界而存在的個體。

20.1.4 中國人觀的出路

筆者以為在人觀的討論上諸多誤會，很多時候皆因用詞與觀念的混淆所致，綜合以上討論，我們嘗試作一釐清：可以說《聖經》支持的人觀是開放性的「一體、二元、三面」的人觀。「一體」是指人在實存狀態下（form of realized existence）是個開放性的生命主體，「二元」指從可分割性的本體層次來講人有兩個組成部分（constituted parts），「三面」乃指人實際生活中不同功能領域的面相（functional aspects）。

這對於中國教會有什麼具體的意義？首先，這觀點確立了人是尊貴的，否認了唯物一元論的看法，以為人只是物質的產物。因著神的形象，人的生命有無限價值，在神面前人人平等，也不能隨意把人命犧牲。第二，人不是神，以為自己高於一切，可以為所欲為，人在神面前必須向他所做的好事或善或惡受報。人常常在需要當中應該有開放的態度，時刻向神開放才有生命的滿足，也向別人開放才會體現其家庭、團體以及社會生活的豐富。作為整全的人，他的生活應該是多面但又是統一的，從內心發出而呈現於外，豐富又多姿彩的。其屬靈生命可以表現於藝術、文化之中，成為對社會的宣言，也可以像大衛一樣透過詩歌創作，甚至舞蹈等肢體語言傾訴心中對神、人的情感，又可以積極參與各樣科學研究，發現神在宇宙中的奇妙作為，當然，更應用諸般的智慧來研究明白《聖經》的神學真

¹²¹ 必須一提的是不一定所有學者都同意筆者的解讀，例如 Donald Guthrie 就認為耶穌在此處經文的重點在於說明人去世後身體的重要性；見 Guthrie, *New Testament Theology*, p. 819.

理，以求對於神與人之間有更多理解，以致造就自己和教會。在成聖的過程中要治死肉體的惡行，但不是靠否定自己的方法，乃是通過積極面對自我軟弱的本相，進而把身心靈獻上給神，為祂而活。

在過去的年日，「三元人觀」可能是神給中國教會在苦難中變相的祝福，但是相信當中國社會越來越開放的時候，基督徒從一個較平衡的屬靈生命能夠產生的果效，將更可以成為教會及國家民族的貢獻。「一體、二元、三面」人觀中「三面」的具體內容仍然有待進一步發展，也許在這裏倪柝聲的言論可以作為寶貴的參考，因為無可置疑，他提出的觀點已經在中國教會廣為流傳。

20.2 續論靈魂與位格主體

如果我們同意人的組成「一體、二元、三面」，那跟著必須解答在人的一主體中，其最重要的靈魂作為存在體（existing entity）又是如何產生的問題，教會歷史提供了靈魂先存說、創造說和承襲說三種不同的看法。

20.2.1 靈魂來源的三個觀點

靈魂先存說的哲學前設來自柏拉圖 *Phaedo* 對話錄中的回憶論（reminiscence）觀念，初代教父中俄利根和中世紀的敦司·蘇格徒持這觀點，他們認為在現世之前存在著不同的靈，天使屬於善的靈而汗鬼則屬於惡的靈，但是當中也有好壞參半的靈那就是人類的靈魂，等候進入出生在世上的新生兒裡面。這樣的說法雖然好像解決了原罪問題，可以輕易解釋為何人生下來就有罪性，但卻難以跟在《創世記》上帝造人和人類墮落所敘述的事實相符，因為在其中沒有任何跡象顯示牽涉前世或先存的靈魂。

創造說的起源自然是從聖經的創造觀而來，引用的經文包括《詩篇》卅三 15、《傳道書》十二 7、《以賽亞書》四十二 5、《撒加利亞書》十二 1 和《希伯來書》十二 9。東方教會傾向支持這觀點，另外有初代教父勒坦提（Lactantius, 240-c.320），中世紀的林巴都、阿圭拿和宗教改革家如加爾文。這觀點也許可以解釋人類靈魂與創造者上帝之間的特殊關係，但所引用的經文並非針對亞當以後自然出生的人類而言，還有更辣手的問題是如果從原罪論的角度看，我們必須問上帝難道會創造有罪的靈魂嗎？

承襲說的背景源自對柏拉圖回憶論觀念的反對，並對人類與生俱來的罪性的觀察，認為上帝在亞當裡的創造包括了全人類，亞當後裔的靈魂是通過父母親為介體連同軀體一同傳承給兒女。支持者有初代教父中特土良、安波羅修、利奧、宗教改革家馬丁路德、及近世的加爾文主義神學家愛德華滋。聖經論據有《創》

一 27 暗示在亞當的創造中包含全人類，28 節中提出繁衍是透過第二序的男女交合的機制；另外《創》二 21-23 在夏娃的創造中並未提到上帝吹氣，還有亞當和夏娃的第三兒子塞特的出現是自然出生的（5：3）。其他相關可引用的支持經文還有《創》四十六 26、《來》七 9，參《羅》五 12-13、《林前》十五 22、《弗》二 3。除了聖經的經文，我們似乎可以從遺傳的角度來理解承襲說，父母親的容貌與性格特質都因為遺傳的緣故傳承了給下一代，不過對於奧古斯丁而言，他雖然在三種論說中比較接受承襲說，然而在他一生的著作中仍然對此有所保留，認為靈魂是屬靈的實際，如果都能夠通過身體生產的機制而產生未免把靈魂看得過於物質化了。

20.2.2 靈魂產生與人類生命

我們若要解決以上三個觀點所遺留下來的問題，首先需要做出以下兩點的肯定：

- 第一，上帝原本創造人的行動中包含兩方面，亞當本人的被造（創 1：27）與亞當後裔通過男女交合而產生的機制（1：28；參羅 5：12）。
- 第二，上帝造人是靈魂與身體結合的人（2：7）。

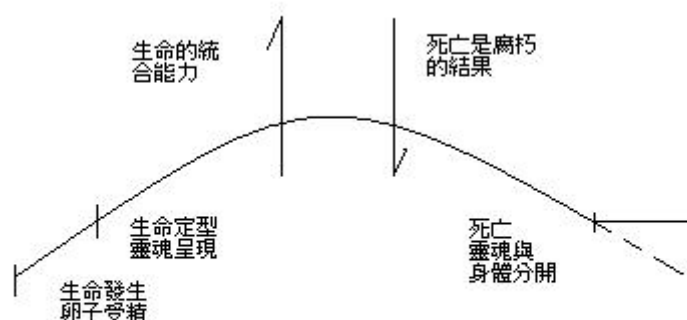
以這兩點為基礎，我們可以進一步說每一個人由父母親生下來都是一個靈魂與身體結合的人，因此並非只有肉體的生命傳承，而是「人類生命」的傳承，包括一切人類生命的本質與父母親的特質（正如動物各從其類有各別的生命本質一樣）。在父親的精子與母親的卵子中包含了新生命一切的遺傳因素，但只有當卵子受精後生命才真正產生，而從此應當作為人類生命來對待，不過從生命發展的過程考量我們也需要分別剛受精產生的生命和已經完全成形的人，任何一個受精細胞分裂出來的細胞原則上都有可能發展成為一個人類個別主體，如果拿「同卵雙生子」（monozygote twins）的情況作考慮，便會發現本來發展為一個主體生命的受精細胞卻因為偶然分裂成為兩個細胞獨立發展而最終成為兩個各自獨立的生命個體，我們由此可以得出結論，上帝不是把「一個靈魂」在生命一開始的剎那就安置在人類個體中，乃是讓該新生命有「自然發展」的機會，從發展至成熟階段而產生個別的「定形」主體，最後結果是靈魂與身體結合的整全位格主體。每一次因男女交合而產生的生命都包含在上帝原初的創造行動中，也是這行動的延伸，因此每一個新生命的本身（substance of life）都是上帝的創造，都是新的，但卻遺傳了從父母生命來的人性特質（characteristic form）。以生命的角度來討論，我們取了創造說和承襲說的優點而避免了其中的缺點，然而又增加了一個新問題：人類生命與人的靈魂有甚麼確實關係？

當我們談論靈魂的時候，其實是指著人類生命的「座位」（seat）而言，含

有永恆存在的觀念，生命作為一種動力（driving principle）似乎是難以捉摸的東西，但靈魂卻是一承載著永恆的生命的存在體（existing entity），上文提到生命發展階段會到成熟定形的地步，相信我們所理解的靈魂也因此「實現」成爲一個實際（reality），¹²²如果我們推論靈魂的實現呈現於人類的「意識」（consciousness），那我們有理由相信這成熟階段也應該和身體的大腦發育成形關聯，這是假設了整全人觀中靈魂與身體間的一致性同步發展，因爲任何人類的意識活動都必須有大腦正常功能的配合。其實靈魂與身體的關係不止於大腦，乃是整個人每一部分的關聯，如果靈魂是生命的載體，那麼人的生命所及之處都應該是靈魂所在的地方（參弗 4：4-6），奧古斯丁曾經探討靈魂有多大的問題，他得出的結論是與身體同樣大小，因爲靈魂理應貫通全身，¹²³這論點也跟人作為靈魂與身體結合（psychosomatic unity）的觀念一致。

20.2.3 「我」是有靈魂的位格主體

如果生命是人作為主體一切背後的動因，靈魂是這生命的載體而其存在呈現於意識活動，那位格就是基於靈魂的存在而有的「主體形格」（subject-ive form），本我則是這主體形格的「身分定位」（identity），對於個人本身的自我定義和在位際關係中的角色與位置因此得到確立，因此每一個人都是獨特的，不能爲他人所取代，又必須爲自己在世上的行爲負上道德責任，在人的生命發展到成熟地步時，個人的意識給予所經歷的事情判讀的能力，並可以做出自覺性的抉擇，個人歷史因此形成並決定其前途命運。自亞當犯罪墮落後，全人類陷於罪惡之中，人活著爲罪人就是當下的實存狀況，死亡是在罪中腐朽的最終結果，靈魂與身體分家並非上帝創造的原意，在耶穌基督裡得著全人更新的復活是徹底扭轉局面的盼望。



靈魂來源與人類生命

¹²² 也許「突創冒出」（emergence）的觀念可以幫助解釋這發展至成熟而實現的情況。

¹²³ Augustine, De Duabus Animabus

問題討論

1. 請解釋「二元人觀」與「二元論」兩個詞彙的實質意義，與「三元人觀」有否關連？
2. 試論當代中國文化中唯物論對人的理解。
3. 倪柝聲的《屬靈人》一書中如何詮釋人的組成？
4. 列舉聖經中對於二元人觀和三元人觀的支持經文。你認為那一個觀點的支持比較有力。
5. 如果人有不同的組成部分，那我們又應如何看待人的整全性？
6. 生命、自我意識與人的靈魂之間的關聯是甚麼？
7. 你對人觀的理解如何幫助你判斷墮胎、安樂死、克隆人、人類幹細胞研究等問題，選擇兩項討論。
8. 你認為基督徒應否參加社會建設？參與有何原則？你的觀點跟你的人觀有否關係？
9. 屬靈與屬世當如何劃分？這樣的劃分有何根據？