

Justification By Faith



麥葛福 (Alister E. McGrath)

- 英國牛津威克理夫學院院長
- 英國牛津大學神學院研究講師
- 加拿大溫哥華維真學院系統神學研究教授
- 著有《懷疑》、《解惑》、《我思故我信》、《神學三神論》、《再思十架真義》、《基督教神學導論》(校園)；《宗教改革運動思潮》、《今日基督教教義》(天道)；《為何你讓我這樣痛苦地活下去？》(天道)等書；另編有《基督教神學原典叢書》(校園)

NT\$260



校園叢書

再思 因信稱義

麥葛福 著

曹明星 譯

校園

再思

Justification By Faith

因信稱義

麥葛福 著 曹明星 譯

再思因信稱義

作者 / 麥葛福
責任編輯 / 王文基
封面設計 / 蔣雅玲

發行人 / 饒孝楨
出版者 / 校園書房出版社
發行所 / 231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓
電話 / (02)2918-2460
傳真 / (02)2918-2462
網址 / <http://www.campus.org.tw>
郵政信箱 / 台北郵政 13-144 號信箱
劃撥帳號 / 19922014，校園書房出版社
網路書房 / <http://shop.campus.org.tw>
訂購電話 / (02)2918-2460 # 241~242
訂購傳真 / (02)2918-2248

1999 年 (民 88) 11 月初版
2008 年 (民 97) 6 月 POD 版

Justification By Faith

By Alister E. McGrath

Title originally published in English as

Justification By Faith by Zondervan Publishing House.

Grand Rapids, Michigan, U.S.A.

© 1988 by Alister E. McGrath

Chinese edition published by permission

© 1999 by Campus Evangelical Fellowship

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

All Rights Reserved

Printed in Taiwan

First Edition: Nov., 1999

POD Edition: Jun., 2008

ISBN : 978-957-587-631-9 (平裝)

版權所有，請勿翻印。

08 09 10 11 12 13 年度 | 刷次 9 8 7 6 5 4 3 2

目 錄

前言	5
1. 導論	9
第一部 因信稱義的背景	
2. 聖經的基礎	27
3. 奧古斯丁與伯拉糾爭辯	43
4. 宗教改革	63
5. 宗派的不同	87
第二部 因信稱義的意義	
6. 存在性觀點	105
7. 個人性觀點	135
8. 倫理性觀點	163
9. 結論	183
附錄：因信稱義在教義上的重要性	197
附註	231
參考書目	239

再思因信稱義

再思因信稱義	前言
因信稱義	第一章
因信稱義	第二章
因信稱義	第三章
因信稱義	第四章
因信稱義	第五章
因信稱義	第六章
因信稱義	第七章
因信稱義	第八章
因信稱義	第九章
因信稱義	第十章
因信稱義	第十一章
因信稱義	第十二章
因信稱義	第十三章
因信稱義	第十四章
因信稱義	第十五章
因信稱義	第十六章
因信稱義	第十七章
因信稱義	第十八章
因信稱義	第十九章
因信稱義	第二十章
因信稱義	第二十一章
因信稱義	第二十二章
因信稱義	第二十三章
因信稱義	第二十四章
因信稱義	第二十五章
因信稱義	第二十六章
因信稱義	第二十七章
因信稱義	第二十八章
因信稱義	第二十九章
因信稱義	第三十章
因信稱義	第三十一章
因信稱義	第三十二章
因信稱義	第三十三章
因信稱義	第三十四章
因信稱義	第三十五章
因信稱義	第三十六章
因信稱義	第三十七章
因信稱義	第三十八章
因信稱義	第三十九章
因信稱義	第四十章
因信稱義	第四十一章
因信稱義	第四十二章
因信稱義	第四十三章
因信稱義	第四十四章
因信稱義	第四十五章
因信稱義	第四十六章
因信稱義	第四十七章
因信稱義	第四十八章
因信稱義	第四十九章
因信稱義	第五十章
因信稱義	第五十一章
因信稱義	第五十二章
因信稱義	第五十三章
因信稱義	第五十四章
因信稱義	第五十五章
因信稱義	第五十六章
因信稱義	第五十七章
因信稱義	第五十八章
因信稱義	第五十九章
因信稱義	第六十章
因信稱義	第六十一章
因信稱義	第六十二章
因信稱義	第六十三章
因信稱義	第六十四章
因信稱義	第六十五章
因信稱義	第六十六章
因信稱義	第六十七章
因信稱義	第六十八章
因信稱義	第六十九章
因信稱義	第七十章
因信稱義	第七十一章
因信稱義	第七十二章
因信稱義	第七十三章
因信稱義	第七十四章
因信稱義	第七十五章
因信稱義	第七十六章
因信稱義	第七十七章
因信稱義	第七十八章
因信稱義	第七十九章
因信稱義	第八十章
因信稱義	第八十一章
因信稱義	第八十二章
因信稱義	第八十三章
因信稱義	第八十四章
因信稱義	第八十五章
因信稱義	第八十六章
因信稱義	第八十七章
因信稱義	第八十八章
因信稱義	第八十九章
因信稱義	第九十章
因信稱義	第九十一章
因信稱義	第九十二章
因信稱義	第九十三章
因信稱義	第九十四章
因信稱義	第九十五章
因信稱義	第九十六章
因信稱義	第九十七章
因信稱義	第九十八章
因信稱義	第九十九章
因信稱義	第一百章

前言

5

前言

對十六世紀的宗教改革者而言，因信稱義的教義是基督教信仰的核心，是他們改革與更新信仰綱領的基礎。這個教義不是宗教改革者引介進來的新主張，而是一個恢復的呼聲。他們呼籲教會堅守並宣揚恩典的福音，同時恢復對外宣教的神學基礎。我希望這本入門書可以幫助新一代的讀者用心思考，「因信稱義」曾經強烈地激動保羅與路德的心靈，以致他們可以掌握這出人意外又令人振奮的真理，就是神透過耶穌基督的死與復活，為我們成就的一切，並向一個不信的世界宣揚。

像每本入門書一樣，本書無意要透徹地討論因信稱義這個主題，也無意成為某種經典之作，我只想藉著本書引導讀者思考一連串複雜的聖經、歷史，及神學的問題，這些是我們考究因信稱義的時

候，不可避免的一部分。明顯的，這本小書無意在這個主題上取代那些認真研究的主要作品。無論如何，我希望藉著本書的介紹，對於因信稱義相關的主題與問題，人們會作出更好與更深的研究。

本書分為兩個主要的部分。在導論之後，第一部分討論因信稱義之聖經與歷史背景。第二部分思考這個教義在今日的相關性，並且特別處理一種說法——就是因信稱義已經過時，與現在沒有關聯了。我希望本書能激發讀者思考，並在事奉中延伸這方面的想法。最後的附錄討論因信稱義在教義上的重要性之難題，並評估它在整個系統神學中的地位。

最後，讀者有權知道我為什麼寫本書。大約在十年前，我開始研究因信稱義的發展。¹在研究的時，我逐漸了解這教義所帶出的問題十分重要，並且對基督的教會與信徒來說，這教義是不可或缺的。如今人們常常視因信稱義為前人的遺物，因此我決定，一旦我有時間，我要嘗試向人們解釋並辯護因信稱義的思想。²於是寫作了本書，若本書有什麼缺點，只是反映出我的弱點，與這個主題並不相關。因為沒有比這更偉大的主題，就是神在耶穌基督裡為我們成就了救恩，並且這救恩在一個新的關

係裡可以得著實現，就是神與我們和好，甚至連死亡也不能將之摧毀。

麥葛福

因信稱義的教義與聖經的教導相符合，這是不容置疑的。但我們必須承認，對於這教義的解釋，在過去幾百年來，人們曾作出更詳盡的研究。

本書分為兩個主要的部分。在導論之後，第一部分討論因信稱義之教義與歷史背景。第二部分則考慮這教義在今日的相關性，並且特別處理一種說法——就是因信稱義已經過時，與現在沒有關係了。我希望本書能激發讀者思考，並在事奉中延伸這方面的想法。最後的附錄討論因信稱義在教義上的重要性之教義，並介紹它在神學系統中的地位。

最後，讀者有權知道我為什麼寫本書。大約五十年前，我開始研究因信稱義的教義。在那研究的時候，我逐漸了解這教義所帶出的問題十分重要，並且對基督的教會與信徒來說，這教義是不可缺少的。如今人們常常說因信稱義是別人的教義，因此我決定，一旦我有時間，我要嘗試向人們解釋並帶起因信稱義的思想。終於寫成了本書。看本書有什麼缺點，只是反映出我的缺點。在這項上繼續去研讀，因為沒有比這更偉大的主題。就是神在那耶穌基督裡為我們成就了救恩，現在讓我們在一家新的研

第一章

導論



當代的神學家喜歡把因信稱義的教義當成某種神學恐龍，就是說它在興盛時期非常重要，但今天已成為一個絕種的思想了。他們看它只是一種化石形態的東西，原存在於十六世紀的認信文件裡，但在今天，它已經過時了。近代的神學家田立克（Paul Tillich），對於因信稱義，就抱持這種負面的態度，他說：

「基督教是在因信稱義這教義的激烈爭辯中誕生的。然而對今天的人來說，它是陌生的，甚至連教會裡信奉改教思想的人也如此認為。的確，當我有機會一再地認識，我才明白，現代人對這教義是如此陌生，以致幾乎無法了解它。」¹

但是田立克所言真的正確嗎？田立克所說的不正顯出，神學家不能「解釋」因信稱義真正的意思嗎？的確是的，今日「稱義」這名詞與法庭訴訟的關聯，遠超過我們與神的關聯。雖然今天許多人看「稱義」這個神學思想相當陌生，但這絕不代表，因信稱義所表達的「真理與洞見」是陌生或不可理解的。神學家需要了解這教義，他們有責任用讀者與聽眾可以明白的詞彙將之闡明。魯益師（C. S. Lewis）智慧的話完美地表達了這個觀點。

「我們必須學習聽眾的語言。讓我開宗明義地說，一開始就認定『平凡人』明白什麼或不明白什麼，這是無益的。你必須用經驗來發掘。你必須把神學的每一點翻譯成白話；這相當煩人，卻是必要的，而對你自己的思想也有很大的幫助。我已作出了結論，就是若你不能用未受過教育之人的語言翻譯你的思想，它就是混淆不清的。翻譯的能力是一項考驗，它讓你知道，你是否真正明白自己的意義。」²

若因信稱義的教義是「不可理解」的，這是因為我們使得它如此，我們也沒有「解釋」它對人類

處境會產生的強大影響力與關聯性。失敗是我們的責任，而不該由教義本身來負責。

因信稱義是基督教信仰的核心，卻被忽略了，本書希望成為這教義的入門書。關於因信稱義，讀者還需要知道的很多：它的聖經背景是什麼？在基督教會歷史中，人們如何了解它？十六世紀宗教改革的論戰中，什麼是論戰的核心？但最重要的是，本書要激勵讀者，將這教義翻譯成一個世界性的語言，因為竟然有人說，這世界已「長大成熟」，不需要因信稱義了。

為什麼今日因信稱義失去了影響力，原因之一是講員傾向用一般的詞彙，或是用過時的詞彙討論它，講員並沒有針對當代聽眾的特有情況來說明。在十六世紀宗教改革時期，因信稱義太重要了，講員就不斷地用當時的詞彙來宣講，天真地以為這是惟一的傳講方式，以為他們必須用從前一成不變的方式。但基督教思想史顯示，一代又一代的神學家，鏗而不捨地尋找有創造性、合乎當代的方法來應用因信稱義。他們知道，他們這樣的解釋可能無法讓幾百年前的人聽得明白，可能也無法使幾百年後的人聽得了解。但他們知道，他們的責任是，用聽眾能聽得懂的詞彙，向當時的人傳講因信稱義。

我們都太容易以為，從第一世紀到第十九世紀，講員都以同樣古老的方法傳講因信稱義，人們竟然都聽得明白，但二十世紀的我們卻聽不明白。其實不然，事實是，每個時代的講員都認出，他們需要針對自己不同的處境，傳講因信稱義——而明顯的，現今的時代卻是個例外，現今的講員缺乏這個看見。奧古斯丁用新柏拉圖的詞彙傳講因信稱義；坎特布里的安瑟倫，用封建時期的詞彙；阿奎那是用亞里斯多德的詞彙；加爾文用法律的詞彙。簡言之，從當時的經驗、希望、害怕中間，他們去尋找傳講因信稱義的詞彙。

「因信稱義」的主題是，透過除去阻礙人生存的事物，使人的存在得以圓滿。對被罪纏累，知道自己無法親近聖潔、公義之神的人來說，因信稱義向他宣講赦免的話，說：藉著相信耶穌基督的死與復活，你的罪得赦了——起來，蒙赦免的罪人，進入與神相交的生活吧；對被死亡之恐懼擊潰的人，福音對他宣講生命之道說：使基督耶穌從死裡復活的神，同樣地將使你從死裡復活——為戰勝死亡歡欣吧，因為藉著耶穌基督，我們得勝了。簡言之，針對宣講的對象，我們要用適當的詞彙，闡明稱義的意義。如此做並不會腐蝕福音的「一致性」，反

之，它顯出我們正在汲取福音那用之不盡的豐富資源而已。

但這也就是我們的問題——我們還「沒有」汲盡福音的豐富資源。若因信稱義的教義要恢復它正確該有的地位，人們就需要以它之所是來看待它，不應該視它為博物館的收藏品，或是古老的化石，必須以第四、第十一、第十六世紀的老樣子加以保存。我們必須把因信義稱義從這個陳腐的監牢裡釋放出來，同時要讓它發揮全部的力量，面對現今的期盼、希望與懼怕。教會不能自囿於十六世紀神學詞彙模式的捆綁中。其實，基督教神學就是研討救恩歷史在當時的應用，耶穌基督的死與復活是其最高潮。奧古斯丁在他的時代嘗試應用，路德與加爾文在他們的時代也嘗試應用過。現在我們也必須將這福音見證的兩條地平線連在一起，一條線是聖經所記載之神的救贖行動，另一條線是我們本身所處環境之特性。

若二十世紀的西方人主要是用「目的」、「存在」、「意義」這些詞彙思考人類的命運，那麼我們必須考量自己的處境，再用這些詞彙說明福音。這樣，我們或許可以對現代人說話，並且改變他們。這並不表示我們投降或屈服於現代人的議題，

而是表示，我們認出針對每一個時代的接觸點，若我們想與人們對話並改變他們，我們要知道如何說明人們需要福音。我們使用一個好的方法，藉此才可以建立真正的基督教真理，而不是認同當代的議題。若要傳達因信稱義之重點真理，我們就不能要求二十世紀的人回溯到十六世紀的思想方式。福音與人相遇之處，必須是他們所站立的地方，好從那裡改變他們——我們不能一味的要求他們應該從那裡開始，而是就在他們已經站好的地點遇見他們。若要再次應用因信稱義，並要恢復它原來的正確位置，這是基本的先決條件。

在重新恢復這教義的生命力與相關性過程裡，神學家放置的另一個絆腳石是，笛卡兒哲學主義（Cartesianism，即迦爾特修主義，為笛卡兒之跟從者）與柏拉圖理想主義（Platonic idealism）的混合，他們以為有個普世性的抽象真理，適用於任何時代與任何人。一些神學家以為，稱義的教義完全包含這種普世性的抽象真理。真的如此嗎？其實不然。原來因信稱義的教義指向聖經新舊約的中心主題，就是藉著打破世界與祂中間的阻攔，神試圖恢復一個對祂、對世界本身真正的本性與命運而言，都已失喪的世界。在耶穌基督裡，祂真的成功嗎？

我們所說的是，藉著耶穌基督，神決定要恢復迷失的世界。耶穌基督為中保，彰顯出神已作出救贖的決定，就是「不論人處在何種歷史困境，或處在任何時刻」，神都要救人。

這或許是指，在歷史的某個時刻，人經歷了迷失與墮落，在異國被俘虜成為奴隸——在這個情況裡，因信稱義的主題指向在出埃及記中，神解放以色列民的恩慈行動。這或許是指，在歷史的另一個時刻，人經歷了失喪與墮落，就是一種力不能勝、深沉的道德罪惡感——在這個情況裡，同樣的主題指向神恩慈的行動，就是藉著基督的十字架，神結清了我們一切的債務，完全的赦免了我們的罪，神的赦免是真實又無價的。這或許是指，另一個時刻，人經歷了失喪，人不再深深且真誠的渴求有意義與有目的的生存——再強調一次，我們需要「因地制宜」的宣講福音，我們要向人表明，藉著耶穌基督的死與復活，他們可以得到真實的存在，這是耶穌賜下的禮物。神學家像任何一個好的講員一樣，如果他要把福音植根在他們的生命經驗裡，以改變他們，必須知道聽眾的希望與懼怕。

進一步，我要說明關於「教義與經驗」之間的密切關係。³基本上教義與經驗有關，而不是與抽象

觀念的真理有關。換言之，教義是人試圖保存一件東西的努力。因為誤解，人很容易失去這件東西，它就是經驗。用一個從奧古斯丁來的出名的比喻：教義像一道樹籬，它保護一片田地。田地是指藉著耶穌基督，基督徒在此時此地遇見永生神，得著救贖。同時教義是確定這個救贖性相遇的經驗，我們可以「用言辭表達」出來，以致一代又一代的人藉此傳承這救贖性的相遇。然而所傳承的不應該只是一種教義、一種公式、一套話而已，乃是在話語後面活生生的事實與經驗。因信稱義的教義是指基督徒的經驗，基督徒遇見永生神，這是救贖性的相遇。這教義不但肯定了這個相遇真的能夠，並且已經確實的發生了；又試圖解釋，這個相遇如何可以發生——若要得著這個經驗，我們必須做些什麼。任何一個人用言語來描述我們對神的經驗，都不足以說明清楚，但因信稱義指向這經驗的真實性，並表明我們如何能實現這經驗。

艾略特（T. S. Eliot）有幾句著名的話，他說：「我們擁有經驗，卻失去了意義，若能接近意義就是恢復了經驗。」換言之，若要傳承這個相遇與經驗給下一代，我們不但需要與神相遇，也需要一個理性的架構。救贖性與釋放性與永生神的相遇，發

生在這理性的架構裡。因信稱義的教義建立了這個架構。但講員首要關心的，應該是這經驗，這相遇，而不是架構。我們可能誤以為因信稱義只是一個模糊不清、口頭的慣用語；但事實上，它傳遞並保存了人與永生神相遇的經驗。雖然如此，兩者卻不能畫上等號。講員必須解釋人如何才能擁有這個經驗，如何才能將這經驗深植到生命裡。

這裡所討論的一般性原則是「因地制宜」的原則，用淺顯的話說，就是花工夫去思考，對於聽眾所面對的處境而言，福音有何意義。福音可以完全地適用於任何的文化和任何的歷史處境，甚至面對一個所謂「成熟的世界」（譯註：「成熟的世界」是潘霍華的用詞，指這世界成熟到不需要神了）。若福音今天不能感動人心，錯不在福音，而在我們。新約聖經記載了動人心弦的見證，與充滿當代意象及類比的證道，這些都闡明了因信稱義的主題，並且催促我們效法，鼓勵我們以同樣的方法向同時代的人說話。保羅覺得自由自在，「向什麼樣的人就作什麼樣的人，無論如何（他）總要救人」（林前九 19~23），是為了讓福音在每個歷史情況，在每個獨特的文化處境裡呈現其大能。在福音絕對真理的對照下，任何文化只有相對性，但我

們要因地制宜的闡明絕對的福音真理。

我們如何才能這麼做呢？在本書稍後的部分，我們將探討幾個與西方現代思想的接觸點，這幫助我們在當代文化中打下因信稱義的基礎。大衛·薩克（David Shank）列出這個程序的一般原則，提供了下列的分析，他分析出稱義眾多面向中的一些面向，這些和人內心不同的需求及文化主題都有關聯。⁴

圖表一

經驗的環境	從	到	透過耶穌
接納	拒絕	接納	愛
方向	迷路	瞄準	呼召
節慶	無聊	喜樂	款宴
意義	荒謬	合理	神的道
釋放	壓制	釋放	釋放
變成	無名小卒	有身分之人	邀請
團契	孤獨	群體	同在

幾個明確的形式陳述出因信稱義的主題，而我們可以用它在某個文化處境中打下因信稱義的基礎。例如：我們是無法令人接納的——但藉著耶穌基督，神照我們的本相與處境接納我們等等。這是

講員、宣教士與神學家的任務，他們需要把這個教義植根在聽眾的環境裡，並解釋兩者的關聯和應用它。

在這一點，我們必須注意到一個更深的問題，許多人已經知道這個問題，但又常常輕忽它。就是人常常使用專業的神學詞彙，卻沒有加以解釋，也沒有試圖以不同的方式再說一次。現代人嘗試傳講因信稱義，但諷刺的是，講員卻不明白新約聖經裡保羅所用的詞彙與其一連串的觀念。對當時的聽眾而言，保羅的傳講是一種新鮮、臨場又生動的感受，但是在我們的傳講中，已經失去了這些優點，我們必須再次灌輸保羅的那份生動，使因信稱義再次鮮活起來。或許借用一個例子帶出這個問題，並且指出解決之道。

我的一個朋友，有段時間他覺得疲倦、虛弱，漸漸地他開始相信，以他的年紀來說，這是正常的。然而，有人說了一些話，使他開始懷疑他真的出了問題，其實他不應該這麼疲倦、虛弱。所以他去看醫生，醫生做了檢查後，告訴他，的確他生病了。醫生用了許多複雜的專門術語形容我朋友的病情，例如：「新陳代謝」、「缺鈣」，又向他提到一本醫學用書，說其中有許多對此病情的描述。但

對我的朋友來說，這一切並沒有太大的意義。

最後，我的朋友不想再去了解醫生的說明，他說：「醫生，你看，你與我根本說的是兩種不同的語言；現在，請你用淺顯的話向我解釋。你能不用這套專業術語告訴我問題在哪裡嗎？」就這樣，最後醫生真的向病人解釋病情。醫生告訴他，人的身體是如何有效地運作，分解食物，從食物中得到能量，使其成為每日活動所需的形式。然而，要這麼運作，體內需要有某些物質。若缺乏這些物質，身體就不能有效地運作，疲乏與倦怠就會趁虛而入。原來，我朋友的問題是，他體內缺乏這些物質，現在他終於明白自己的問題了，這時醫生開始治療的過程。

或許這也是我們大部分人的寫照。我們都知道，醫療專業人士喜歡用自己的專屬語言，這是每個醫療從業人員都了解的語言，但除了圈子裡面，畢竟只有極少數的圈外人熟悉這種語言。這是一個高度專門速記的形式，這形式使那些行家可以使用很少的字，卻說出很多的內容——但對於外行人就需要加以解釋了。其實我們大部分人不明白，這並不代表它不是真的——只是表示，我們需要有人用淺顯的話語來解釋並翻譯，我們需要有人用熟知

的類比，說明清楚專業術語的意思。

當然，不是只有醫療界使用術語，凡是想讀電腦或汽車手冊的人都知道，每個行業都發展出自己的專門語言——神學也是如此。基督徒的講員與教師滿嘴都是專業術語，例如「罪」、「恩典」與「稱義」——對於基督徒，這些術語充滿了意義，但其他的人卻不易了解。講員與教師需要解釋這些術語，要用淺顯的話語說明它，同時要用例證與類比表達其力量與相關性，還要依照上下文來解釋並說明這些術語，在聽眾的個別情況中，它代表什麼意思。

面對「因信稱義」這教義的時候，我們是在處理一個許多人感到陌生的專業術語。這並不表示這教義與人是不相干的——而是表示，為了滿足一個新時代的需要，我們迫切需要解釋、翻譯並舉例說明因信稱義。

若繼續使用醫學上的類比，我們可以開始說明因信稱義的相關性及意義。福音說，像生病的人一樣，我們需要醫生（可二 17）。對許多人來說，這是條新聞，因為我們並不覺得自己有問題。這個「成熟的世界」如同我那位朋友，生了病卻拒絕承認。福音說，病的名字就是罪，罪是一個壞東西，

它發出威脅，要破壞人所有的潛能。罪像是一種缺乏——我們正常的系統喪失了某件東西。若要做完整的人，就需要填補這個缺乏。罪又好像複雜的電路發生了短路——使得所有的線路亂成一團。罪好像電腦的失靈——它使井然有序的電腦運作陷入混亂。當有人解釋這些疾病的症狀，我們才開始了解自己的處境。我們的症狀是迷失在世界裡，覺得自己離神很遠，覺得活著無意義又充滿罪惡感。我們知道笨拙地處理這些症狀，不會根治疾病，重要的是找出病根再對症下藥。如同醫療人員開診斷書一般，福音開出我們的診斷書，它說我們犯了錯，並準確地說出我們問題之所在。

此刻，人們才能看出福音是好消息。福音不但肯定罪的事實，也肯定神處理罪的能力與目的。福音說，人性已受到罪的傷害，已喪失了健康的某個必須條件，正如身體可能受到病毒感染的侵襲，人已受到某種敵對勢力的侵襲。福音堅持說出問題的嚴重性，又同時宣告，神可以補救這個狀況。

年輕時，我有兩年在劍橋大學的聖約翰學院研究神學。我非常喜歡參觀國王學院附近的教堂，那是一個不凡的建築，以唱詩班的傳統聞名。教堂有幅巨作很吸引人——那幅美麗的畫位於教堂主廳的

一端。有一天，一個抗議者用刀割壞了這幅畫，隔了不久，畫像旁邊貼出了一張告示，上面說：「我們相信這幅巨作可以復原。」福音說，人性也是這樣。站在神創造的高處來看，人性已經被罪嚴重的破壞了——但福音宣告說，充滿愛的創造主可以復原神所造的傑作。

「因信稱義」歸納出這榮耀的宣告，表明神有能力並且願意處理人的罪。神已診斷出人有一種無法醫治的病（罪），同時祂向人提供了治療（稱義）。神也肯定的告訴我們，單單片面地要減輕症狀是無用的。我們就像畢士大池子旁邊的病人，耶穌將拒絕或接受治療的特權賜給我們，耶穌說：「你要痊癒嗎？」（約五 6）同樣的，因信稱義說到人要完全的恢復，在客西馬尼園，人將重新獲得在伊甸園所失去的。

為了完全明白福音的大能，試著設想我們處在海萊（Arthur Hailey）所寫《強烈的藥》（*Strong medicine*）所描寫的情況中。年輕的婦人在醫院裡病危，醫生已盡了全力，但仍治不好她的病。醫生知道再過幾個鐘頭，病人即將去世，這個結局將傷害其家屬。海萊用高超的技巧，繪出一幅沒有希望、完全無助的苦境。但意外地，突然有人送來一

種藥，這是才研發出來的新藥，無人能肯定它的療效。當醫療人員焦急地眼看著病人情況惡化的時候，醫生寫下處方，要求病人服用這種新藥。突然間，大家一直期待，卻沒有人敢相信的事竟發生了——病人開始復元了，雖然復元的速度緩慢，但病人確實復元了。

這個病人的故事，在許多方面闡明了因信稱義令人振奮的福音真理。透過耶穌的死與復活，人的處境得以改變。如同第一世紀的作家，安提阿的伊格那丟（Ignatius of Antioch）所說，福音的宣告彷彿是一帖「長生不朽之藥」。我們原本軟弱、必死的天性，受困在固定又乏味的生活方式裡面，把我們引至死亡與腐壞，但是這個無指望、無助的情況卻改變了。我們做不到的，耶穌替我們做了，並且做得很好。套句馬丁路德的名言，說：「我們好像是在醫生照顧之下的病人——真的病了，卻又充滿了希望。」革曼努（St. Germanus）古老著名的聖誕詩歌也充滿了這份美夢成真的歡愉：

一個偉大又有能力的奇蹟！

一個完全又聖潔的醫治！

第一部

因信稱義的背景

第二章

聖經的基礎



基督教信仰與基督教神學首要的來源是聖經。聖經見證了，在人的歷史裡，神向人啟示祂自己。從亞伯拉罕的呼召開始，經過以色列人被召離開埃及，啟示的高潮則是耶穌基督的生、死及復活。神與祂百姓的來往，可說是聖經的中心主題。

但是我們如何與神產生關係呢？我們如何區分這個關係之外的關係呢？這個關係又給我們帶來什麼義務呢？新、舊約聖經提出這樣的問題。在本章，我們試著來找出聖經中，神人關係裡比較重要的屬靈見證，這些見證的交匯處就是因信稱義的教義。

許多歌劇以交響樂的序曲或前奏開始，最早的原因是因為觀眾常常遲到，而序曲使歌劇拖延十分鐘，直到觀眾到齊了才開始。到了十九世紀，歌劇

的交響樂序曲逐漸發展成熟，成為歌劇整體的一部分。（現在觀眾都必須準時抵達會場。）序曲介紹主導以下歌劇的音樂主題，它讓觀眾熟悉這些主題，並且可以適時的認出它們。華格納（R. Wagner）的歌劇，例如《羅安格林》（*Lohengrin*），就是這個序曲發展的最佳例子。同樣的，若把創世記第一至十一章當成是介紹聖經主題的序曲，會幫助我們明白聖經。這十一章經文所介紹的各個主題，掌握了全本聖經，例如：人的罪、人性對神的叛逆、神的恩慈與神和人之間的約。場景的設計為要表現神救贖這偉大的戲劇；然後，舞台的幕幔揭開人的歷史，神啟示說，祂呼召亞伯拉罕並應許他成為大國（創十二1~3）。事實上，神呼召亞伯拉罕是要反轉亞當的罪，而人對神應許的回應就是信心。在創世記十五章1~6節裡，這個主題得以發展，保羅也多次提到這段經文。

在經文裡，神應許賜給亞伯拉罕一個兒子以及超過天上星星數目的眾子孫，而亞伯拉罕相信這個看起來似乎是不可能的應許。「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。」（創十五6）這裡我們遇到一個聖經的中心主題，與稱義的教義有直接的關聯——就是「義」的觀念。這代表什麼？顯然這

不是說，神認為亞伯拉罕的信心是一個道德性的美德，因此神有某種義務要報答亞伯拉罕（畢竟，神已經作了應許！）。困難在於英文翻譯的「公義」（*righteousness*），其實這個字的希伯來文原來並沒有準確的英文字可以直接翻譯。¹現代西方的思想容易認為，「公義」是絕對且客觀標準的公平與道德，但我們必須了解，這並非舊約作者的原意。在舊約聖經裡，公義是「個人性的」觀念：基本上它是兩人之間一種關係的要求與義務的完成。²舊約看每個人生活在一個複雜的關係網絡裡，例如：父子的關係；夫妻關係；作為一個公民，與他的國王以及他周圍的窮人、有需要者之間的關係；僱主與員工的關係等等。這些關係都受到雙方面義務的約束，而這些義務的實踐就是「公義」。

神與祂子民之間約的關係，是最重要的關係，也是一切關係的基礎。舊約聖經裡的「公義」最常表示的，就是這最重要之約得到完全的實踐。當神或人實踐約之關係所賦予他們的條件，根據舊約聖經，不論神或是人，就是義的。

一旦認識約的架構，及這架構裡「義」的觀念，就能夠理解重要的相關觀念——例如：「罪」。「義」主要是與信實相關，同樣的，

「罪」主要也是與信實相關。雖然聖經對罪有很多層面的描述，都是指司法性或法律性的（例如「未射中紅心」或「未達到所要求的」觀念），但人際關係的背叛才是聖經對罪最基本的了解。罪是關於人不相信神，向祂的權威挑戰，或是人藐視神的應許（參詩一〇六 24~27）——簡言之，就是不相信神。我們將在第七章再回到人際關係裡罪這個觀念的基礎。

首先我們有了這個觀念，現在讓我們回到創世記十五章 6 節。這裡的基本觀念是，相信神應許的信心被看作「義」——換言之，當亞伯拉罕信賴神應許的時候，他與神的關係是「對的」。神要求亞伯拉罕的義就是相信神的「信實」。同樣的，舊約的先知強調，若要與神的約繼續下去，以色列百姓就必須有義的條件——這主要不是「道德性的美德」，而是對神「忠實」。這一點幫助我們了解，先知一再抗議以色列人向外邦的神示好的原因，卻不是更多抗議他們道德上的缺點。敬拜外邦的神是「不忠實」，而不是「不道德」，這個行為破壞了神與祂百姓中間相互的信任與委身。舊約聖經裡，「義」與「約」之間有十分明顯緊密的連結；的確，這連結如此密切，以致我們可以說，不論是神

或是以色列人，要「行義」就等於「根據約來行事。」

現在讓我們思想舊約聖經對「稱義」的看法。有趣的是，我們竟發現，在舊約聖經裡找不到「稱義」的抽象名詞——卻可以找到「稱義」的動詞。明顯的，稱義被看作是某件主動的事情，而不是某個抽象的觀念。「稱義」是一件神「做」的事情，它是一件動態而不是靜態的事情。舊約對「稱義」的基本意義最好的解釋可能是，「宣稱自己在約裡面」。從整本舊約聖經，我們都發現，神渴望救贖犯罪之人性，針對救贖的目標，神主動地付諸行動。雖然人有罪，因此不合適與神交通，但神帶領一些人與祂建立關係。神對以色列人的呼召彰顯了這一點：神說，祂揀選以色列人為祂獨一、專門的選民，並不是因為以色列人本身的美德或是偉大（申七 7，九 4~6），而是因為祂自己愛的、主動的救贖。如同從前一樣，神現在仍揀選看來軟弱的與愚拙的世人。的確，若從神對罪人的恩慈行動這個觀點來看舊約聖經，特別是神在約的關係中所彰顯的行動，那麼新約聖經就好像完全實現這約的關係了。

新約聖經見證了最早期的基督教信仰：因為耶

耶穌基督的死與復活（參羅三 24~26，四 24~25；林前一 30，六 11；彼前三 18；提前三 16），信徒「與神有正確的關係」（或許這個翻譯最能幫助人了解「稱義」）。顯然的，聖經相信，神並非忽略人的罪或輕描淡寫處理人的罪，神乃是公義、適當的處理人的罪，尤其是在保羅的書信中。我們可以說，新約聖經以耶穌基督受死與復活的客觀事實為基礎，來說明稱義。

有時候，新約聖經的「稱義」也有一個清楚的「司法」層面，意指一個法庭的意象。「稱義」表示「如同審判官在神面前宣布，這是對的，或這是在對的一方」。基本上宣判的問題，是關於個人「在神面前的身分」，而不是他的「道德品格或是美德」。因此，新約聖經，特別是保羅書信，似乎沿用舊約聖經中「義就是對的關係」的觀念，以致「稱義」就有「與神有一種對的關係」，或是「與神和好」的根本意義。因此新約聖經對稱義的了解，主要是論到人如何進入一個神人正確的關係——翻譯希臘文動詞 *dikaioun* 的時候，就可以看出這個意思，它通常被譯為「稱義」、「改正」，如此就強調了關係的層面。

當然，新約聖經也用其他的觀念來發展、延伸

人所了解「與神有對的關係」之意義。它包含了贖罪（羅三 25）、與神和好（林後五 18~20）、成為兒子（羅八 15、23；加四 5）、改變（羅十二 20；林後三 18）、奉獻（林前一 20、30）等等。與神有對的關係已建立了基本的架構，而以上的觀念又為它增骨添肉。神的恩賜會帶給人改變——並且最近的新約聖經研究也注意到，保羅之基本「神的義」的觀念，如何表達出「從神來的恩賜」與「神改變人的能力」。³

這些看法多少使我們懂得欣賞，保羅使用舊約聖經中「義」與「稱義」的巧妙，為了描述耶穌基督透過十字架與復活，為有罪的人類所成就的恩典，保羅沿用舊約聖經的語言。像送一份禮物一般，神將救恩賜給我們，使我們發生個人的改變。透過相信耶穌基督，罪人得到神恩慈的稱義，藉著耶穌基督的受死與復活，稱義一次得以完成，並永遠有效。稱義不只是一件過去或是現在的事情，它延續到將來：末日宣布的判決現在已經發生，在宣判中，神事先宣布，凡信耶穌基督的人，他們與神都有對的關係。信的人已得稱義，並且得以與神相和（羅五 1），事實上他們已經聽見神的宣判與稱義（羅五 1~2，八 28~37；加二 15~20）。

對於如何明白新約聖經的因信稱義，保羅最大的貢獻或許是他的方法，就是說用什麼方法，人才可以與神有對的關係。對保羅來說，人需要藉著神的恩典，透過相信，得以稱義，而不是透過律法（羅三 22~24；加二 21）。在這個關鍵點上，保羅藉著亞伯拉罕的故事作了重要的闡釋，在加拉太書三章 1 節至四章 31 節及羅馬書四章 1~25 節經文中都有說明。對保羅來說，相信基督，代表人對福音的一個回應：相信來自聽道（羅十 17；加三 2、8），聽道帶來順服。然而，我們必須進一步探討，對於信徒與亞伯拉罕之約的關係，保羅的了解是什麼。

在前面，我們已注意到，對於了解「信心的義」的關係，創世記十五章 6 節是很重要的。亞伯拉罕相信神的應許——藉著這個相信，亞伯拉罕與神有對的關係。「與神有對的關係」是相信神恩典的應許，並生發相稱的行動。亞伯拉罕的呼召代表人進入了與神立約關係的呼召（創十五 7~11 描述立約的儀式）。在創世記第十七章，神與亞伯拉罕及其後裔立約的主題有進一步的發展。在那裡，神設立割禮作為「約的記號」（表示人站立在神救贖應許的範圍裡），割禮也指出在時間及空間裡，約

包含的所有範疇。

保羅在引用亞伯拉罕蒙召的主題時，他顯然將亞伯拉罕這位族長，當作代表人與神有正確關係的例子，就是人相信神的應許與神的信實。但是在亞伯拉罕的呼召裡，保羅似乎也看見另外一個更深、更遠的意義——約之百姓的建立，這約建立在神恩典的應許與人的相信之上。「地上的萬國都要因你得福。」（創十二 3）儘管基督教信仰之信心的定義裡都包括了「了解」與「認可」，但絕不能低估其中所包含的「信靠」（關係！）。我們明白，信心是人對神之應許所發出的謙卑、順服、信任的回應。在被動性上，信心是主動地預備好接受從神來的。信心是神恩典的賜予、人信心的接受。簡要地說，信心就是人對神說：「阿們！」並且保羅明確的看見，只要人與神有對的關係，人就站在神與亞伯拉罕所立的約裡面。稱義是藉著恩典又透過信心——換言之，就是神恩慈的賜予，我們相信的接受。

這個說法顯然會引起信心與舊約律法之關係的疑問，正如信心與行為之關係有更明顯的疑問。保羅極力爭辯，堅決反對「因律法稱義」及「因行為稱義」，他的辯論主要是反對猶太人的宣告，因猶

太人說，只有猶太人可以稱義。保羅卻明明的說，「所有的」人都犯了罪，並且「如今上帝的義在律法以外已顯明出來。」（羅三 21~23）這表明，保羅反對只有猶太人有權利站在神與亞伯拉罕所立的約裡面，因為這種看法把外邦人排除在約的外面。保羅當然反對「國家的義」，也反對舊約律法是猶太民族特權的特許狀。他強調，人若「順服」舊約的律法，就有權利站在亞伯拉罕之約的裡面。⁴羅馬書是保羅爭辯的核心，羅馬書清楚的表達，猶太人的身分並不是稱義的必要條件（羅四 1~25），也不是充分條件（羅九 1~33）。稱義的惟一條件乃是信，每一個人都有機會。

舊約律法為神的百姓下了定義，就是站在亞伯拉罕與神所立之約裡面的人——並且保羅清楚的認識，人若相信耶穌基督，他就滿足了舊約的律法，同時保羅又建立了信徒的權利，就是站在亞伯拉罕的約裡面。因此，當保羅論到「信主之法」（羅三 27），這代表基督徒才是神真正的百姓，他們才真正站在舊約律法所說的，亞伯拉罕之約裡面。在加拉太書裡，保羅有力的辯論，信主的外邦人不需要受割禮；因著信，他們已經站在亞伯拉罕之約裡面。

當然，這並不表示，保羅因信稱義的教義單單與初代教會有關，那時候，猶太教徒要求信主的外邦基督徒恪守舊約律法，這作法對初代的教會產生嚴重的威脅。其實每個時代對稱義的觀念多少都有偏差的看法，以為說，若要與神有正確的關係，我們就必須做些什麼。但儘管稱義並不建基在人的行為上，稱義也不會使人規避善行。保羅所強調的稱義包含了神恩典的主動與人相信的被動，這已經超越了當初猶太基督徒與外邦基督徒的爭論，而對現今的時代也有直接與立即的相關性。

此外，保羅又呼籲，神對所立之約保持信實且不改變，這相當重要。保羅認為，因信稱義彰顯了神的信實；祂給亞伯拉罕應許、與他立約，祂又向摩西啟示這約，最後用基督的寶血簽名保證。透過人類歷史，因信稱義的教義向人揭示了神救贖目標的偉大主題。我們不應將耶穌基督的死與復活及教會的福音使命，視為有別於神最初的立意，這一切乃是其高潮與頂點。透過耶穌基督的死與復活，亞伯拉罕之約得以恢復，重新得到活力。

本書沒有足夠的篇幅描繪，新約聖經其餘部分所論述因信稱義之重要性。但是，有段經文卻常常被引用作為保羅因信稱義之教義的對比，就是雅各

書二章 14~26 節。雅各說，稱義不只是靠信心，也需要行為。但學者常常用很好的支持例證說明，雅各的看法並非反對保羅因信稱義的教義，乃是反對人們對因信稱義的曲解或嘲弄——的確，在保羅書信中某些經文似乎表示，保羅必須為人們的這種曲解發出爭辯（例如：羅三 8，六 1、15）。「這樣看來，人稱義是因著行為，不是單因著信。」（雅二 24），雅各這句話看來似乎與保羅的信念相反，因保羅相信，我們「稱義是因著信，不在乎遵行律法」（羅三 28；加二 16）。然而，這種對比其實並不存在，或者說，聖經作者原來也不打算有這種對比。關於信心，雅各明確的指出「接受啟示卻沒有相對的行為」的信心（雅二 19），是一個死的正統信仰，這與保羅對信的觀念完全沒有關聯。對保羅來說，信包括了人重新調整自己，使自己順服耶穌基督——注意這重要的句子「信服真道」（羅一 5）；保羅又聲明，羅馬基督徒的「信」與「順服」傳遍天下（羅一 8，十六 19）。其實，保羅與雅各只是用不同的方法與重點，陳述因信稱義的基本意義：神將救恩像禮物般賜給我們，我們用信心接受，這救恩改變了我們的本性（羅十二 20；林後三 18），使我們生出好行為。

兩個有名的標語可以總結這些重要的真理。第一個是宗教改革時期的標語：「信心原來孕育善行。」換言之，信心的恩賜本身包含我們渴望順服神與我們新本性的種子，這乃是出於我們感謝神所做的一切，這也是信心更新變化的本質在我們裡面所造成的改變。第二個標語是由於保羅的倫理觀在本世紀再次引發興趣，在現今時代是十分顯著的：「做你自己。」換言之，藉著稱義，我們成為神的兒女——並且需要學習按照新的身分來生活。藉著稱義，根據神的形像，神重新塑造我們——並且我們需要學習在生命中彰顯這個新形像。基本的觀念是，稱義不但包括宣告我們新的身分，及我們與神的關係——並且我們需要學習接納這個新身分與關係，同時需要依照這個新身分與新關係，重新塑造自己的生命與態度。神的禮物給我們帶來義務，同時也為我們帶來相稱的能力。

在本章，我們已經簡要地探討聖經對因信稱義的主要論題。我們已討論恩典與信心兩個關鍵的主題：一方面神用行動對我們表達完全無條件、慈愛、恩典的應許，從對亞伯拉罕的應許開始，而耶穌基督的死與復活為高潮；另一方面，我們需要用張開的、空空的、信任的雙手來接受並應用這些應

許。我們已經看見這些主題之明顯的範圍，就是我們要擁抱神當初從呼召亞伯拉罕開始就有的救贖計畫。不論是亞伯拉罕的呼召、以色列民的呼召，還是基督教會的呼召，在每個呼召中間，都會發現上述的兩個主題。我們成了何等人，是因為神的恩典。神並不是因為我們的優點而揀選我們（神也忽視我們明顯的缺點！），然後神改變我們，神的改變超過我們靠己力修養所能做的（林前三5，四7；腓二13）。這個屬靈的透視使人謙卑，又激發人向上——但是人卻多麼容易忘記神這浩大的恩典。在下一章，我們將思考在因信稱義這個神學主題上，教會歷史中第一個主要的爭辯。雖然伯拉糾的爭辯已成過去，但同樣的思想仍然在今日威脅這藉著恩典，因著信而稱義的福音。

進深閱讀

- E. R. Achtemeier. "Righteousness in the Old Testament." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962.4:80-85.
- C. Brown et al. "Righteousness, Justification." In *New International Dictionary of New Testament*

- Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.3: 352-76. It has an excellent bibliography.
- E. Käsemann. "The 'Righteousness of God' in Paul." In *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress, 1969. 168-82.
- . *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- B. Przybylski. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- J. Reumann. *Righteousness in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- K. Stendahl. "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West." In *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. 78-96.
- J. A. Ziesler. *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

第三章

奧古斯丁與伯拉糾爭辯



公元三八六年九月，在北非有一個年輕而聰明的修辭學教師，經歷了一個戲劇性的改變，歷史證明，他的改變對西方世界基督教未來的發展有巨大的影響。奧古斯丁聽了米蘭主教安波羅修（Ambrose）的證道，被基督教信仰深深的吸引，並且有一個奇妙的悔改經歷。那時奧古斯丁三十二歲，對於認識真理，他滿懷火熱的渴望，但卻沒有得到滿足。當他以為聽見附近有孩童唱著「拾起來，讀」（*Tolle, lege*）的時候，他正在為人性與人的命運這嚴肅的問題搜索枯腸。他心裡感覺，孩童所唱的正是神的引導，於是他拿起手邊的书——正好是保羅的羅馬書——就開始閱讀，而這就成為改變他一生的經文：「總要披戴主耶穌基督」（羅十三14）。對原先的異教信仰已經搖搖欲墜的他而言，這句話

就是最後的一根稻草了。後來他回憶說，「一道篤定的光芒照進我心中，頓時驅散了每一個懷疑的陰影。」¹從那時候開始，奧古斯丁用他充沛的聰明智慧來辯護並鞏固基督教信仰，用情理兼顧的風格寫作，使人們的頭腦與心靈認識並接受基督。

公元三九五年，奧古斯丁離開義大利回到北非，被按立為希波主教（現今的阿爾及利亞）。之後的三十五年，奧古斯丁涉入西方教會許多的爭論，而他所提出的解決之道，對西方教會的前途都產生決定性的影響。奧古斯丁對新約聖經詳加註釋，尤其是保羅書信，這個釋經成果為他贏得「基督教信仰第二個奠基者」的美譽〔耶柔米（Jerome）之語〕，至今仍為人所稱道。基督教在頭四百年，許多人對耶穌基督的身分與神的本性發出熱烈的討論，但卻沒有什麼人探討稱義的教義。²公元第五世紀初，伯拉糾的爭論挑起了人們迫切思考稱義這個問題——而奧古斯丁探究稱義中人與神角色的本性與恩典，他的意見謹慎周密，人們一直認為他對這些問題的看法是最真實、可靠的聖經觀點。在本章我們將思想這些爭論的重大議題，並探究奧古斯丁對稱義的形成所作強而有力的影響。

如同了解任何一個歷史性的神學辯論，重要的

是我們需要分辨真正的方向與牽涉的問題。進行方向主要是歷史家的興趣所在，而牽涉的問題則與教會發生牽連。伯拉糾的爭論在歷史上是以伯拉糾（Pelagius）為中心，伯氏是一個英國的平信徒（或許是蘇格蘭人），第五世紀初期，他住在羅馬，因為一些羅馬基督徒的道德品性低落，他相當沮喪。³當時奧古斯丁已經發展出一種對稱義的解釋，他的了解比從前的人都更接近保羅的觀念。奧古斯丁十分強調，在稱義上，人是無能為力的，需要神的恩典。奧古斯丁深知，人完全需要依賴神的恩典，但這對伯拉糾而言，簡直駭人聽聞，因為這個看法似乎否定了人的責任，不承認人需要努力以成聖的確，當時有些基督徒以為，基督教是一條容易的大路，人不需要任何努力就可在來世得到救贖。為了給自己所發起的道德改革立下一個神學基礎，伯拉糾發展出另外一套稱義的神學。通常人們認為，伯拉糾的神學與因信稱義教義關鍵的真理很不相和，幾乎是矛盾相反的。

我們用四個主題來總結這個辯論的重點：（一）對「自由意志」的了解，（二）對罪的了解，（三）對恩典的了解，（四）對稱義之根據的了解。

1. 對「自由意志」的了解

對奧古斯丁來說，若公正地讀聖經，就發現關於稱義，在聖經裡可以找到其豐富的意義及複雜性，這時我們就必須同意，神有完全的主權，人也有真正的責任。簡單的說，若我們否定神的主權或是人的自由，就嚴重地曲解了基督教對神使人稱義的認識。奧古斯丁一生不得不對付兩個異端，它們就是這樣的簡化並妥協了福音。摩尼教（奧古斯丁最初受到吸引）是一種宿命論，它主張神有完全的主權，否定了人的自由，但伯拉糾主義主張人有完全的自由，否定了神的主權。在繼續討論這些論點之前，我們需要對「自由意志」這詞彙作些研究。

「自由意志」（由拉丁文 *liberum arbitrium* 翻譯而來）不是聖經的詞彙，而是由斯多亞主義（Stoicism）演變出來的，第二世紀神學家特土良（Tertullian），將它引進西方的基督教界。特土良借用這個拉丁詞彙翻譯希臘文 *autexousia*，這個希臘字的意思與拉丁文有些出入，它表示「為自己的行為負責任」，這可能是對我們最有幫助的翻譯。因此，奧古斯丁必須保存「自由意志」這個詞彙

（特土良建立起這詞彙的傳統，已有兩百年之久，以致奧氏不可能不用這詞彙），但他嘗試將它的意義拉回與新約聖經的教訓一致，尤其是保羅的。

奧古斯丁說，若必須引用 *liberum arbitrium*，我們不應以為它表示，人類在生存的每一個範疇裡都有完全的自由。奧古斯丁的教訓包含如下的重點：

1. 即使在墮落之後，對自己的行為，我們仍需要負責任（注意這個解釋回到希臘字 *autexousia* 真正的意義，但特土良的翻譯卻詞不達意）。
 2. 我們不是困在命運網羅裡的玩偶，在生活的許多範疇裡面，我們擁有行動的自由。我們要記得，奧古斯丁的對手摩尼教徒，對人生抱持很強的宿命論——每件事情都是命定發生的，人對事情根本沒有任何控制的力量。但奧古斯丁卻堅持，人類有一個真實的選擇自由，即使它是有限的自由。
 3. 但是，這自由受到罪的牽連，罪使我們的判斷產生偏差，甚至到沒有力量掙脫它的程度。奧古斯丁像保羅一樣，把罪視為一股我們需要掙脫的力量——並且把神的恩典視為脫離罪邪惡影響的唯一出路。
- 奧古斯丁發展了一套很好的類比，幫助我們明白自由意志與罪之間的關係。請思考天平上有兩個

秤，一個代表善，一個代表惡。若兩個秤是等重、平衡的，我們就可以準確估量行善或行惡，並且可以得到合適的結論。人的自由意志也是相同的道理：我們把行善與行惡放在天平上仔細斟酌，然後有所行動。但奧古斯丁問，若天平的秤有一邊放了東西，會如何呢？若有人在惡的秤上面放了幾個很重的東西呢？天平雖然還有用處，但會嚴重地傾向邪惡的決定。奧古斯丁說，這正是人性因著罪所導致的情形，因此人的自由意志傾向惡。惡真實存在，且能作出決定——正如加了東西的天平仍然有功能。但是自由意志卻做不出平衡公正的判斷，反倒嚴重的朝向惡的偏差。

當然，批評奧古斯丁恩典神學的人指出，奧氏的架構包含了幾個邏輯的缺失。但奧古斯丁主要關心的並不是邏輯的周全——乃是下列兩點：一方面，他要公正地處理新約聖經中，人受罪捆绑的教訓；另一方面，他要處理人落到罪惡陷阱中的經歷。雖然伯拉糾主義本身有很強的邏輯與連貫性，但它與新約聖經的教訓、與人的經歷卻沒有關聯。對奧古斯丁而言，神學主要不關乎符合邏輯解釋，神學是人解釋自然界之奧秘及神之性情的努力——神學不能用純粹的邏輯來完成，也不允許屈服在純

邏輯之下。

奧古斯丁辯護說，自由意志的確存在罪人裡面，但已受到罪的損害。的確，自由意志已經受到罪極大的傷害，以致人不會生出回到神那裡的念頭。那麼，奧氏問道，我們究竟如何來到神面前？於是奧古斯丁依循這個方向，發展出關鍵性的看法。他以為，對於勝過罪負面的影響，人需要有神的恩典，並且神的恩典大過罪的影響。我們用兩個主要的意象解釋這個現象。

第一，恩典如同人性的「釋放者」。奧古斯丁用「被俘虜的自由意志」(*liberum arbitrium captivatum*) 描述受罪影響至深的自由意志，他又說，神的恩典能夠釋放自由意志脫離這個困苦的光景，使它變成「被釋放了的自由意志」(*liberum arbitrium captivatum*)。像上文所說的，罪被視為存在我們裡面的一股惡勢力，但神的恩典與罪爭戰，並且逐漸地征服了罪。讓我們再來看天平的類比，神的恩典挪開了天平上傾向惡的法碼，使我們認出選擇神的法碼。因此奧古斯丁能夠說，神的恩典絕不廢去人的自由意志，也不與人的自由意志妥協，乃是建設人的自由意志。

第二，神的恩典彷彿人性的「醫治者」。眾人

都知道，奧古斯丁有個論到教會的比喻，他把教會比為充滿了病人的醫院。基督徒是一群知道自己生病，並且尋求醫師幫助的人，同時他們期望病得醫治。奧古斯丁引用好撒瑪利亞人的喻道故事（路十30~34），認為人生就好像那個被強盜打得半死被丟在路邊的人，幸好撒瑪利亞人（奧氏以為，撒瑪利亞人預表基督是救贖主）救了他並醫治他。奧古斯丁以這個例證作根據來說明，人的自由意志不健康，需要醫治。再一次，神的恩典被看作是建設人的自由意志而不是毀壞它，神的恩典除去攔阻自由意志適當運作的因素。我們的眼睛瞎了，所以看不見神——如今神的恩典醫治我們的雙眼，使我們可以看見神。我們的耳朵也聽不見神恩典的呼召——直到神的恩典醫治我們的雙耳。

奧古斯丁對罪玷污人的自由意志之解釋，令人信服。因為對於罪玷污了我們的自由意志這件事，我們親身經歷了，我們都了解「知善」卻「不能行善」的痛苦張力。保羅明白這個張力，他說：「故此，我所願意的善我反不作，我所不願意的惡，我倒去作。」（羅七19）奧古斯丁在歸信前的禱告，也顯出了這個張力，他禱告說：「求賜給我貞節及自律——但我仍行不出來。」這種偏要去犯錯的念

頭是人內在的天然傾向——這帶來深刻的神學結論。我們可以用一個故事作總結，有一個人到歐洲一家修道院去參觀。有人帶他到客房之後，告訴他，只要他不對著任何一扇窗戶往外張望，他就可以盡情地做任何想做的事。但參觀者無法控制他的好奇，最後他終於忍不住要試一試，向窗戶往外張望，究竟會發生什麼後果。當他往外張望，竟然發現所有的修士都在窗外等著他向外張望。最後修士說：「他們總是向外張望！」這個小故事表明了，人裡面分裂的自由意志所產生的深沉張力，而這張力向伯拉糾理論中巧妙的分類，公然發出挑戰。其實，許多伯拉糾派的作者已經承認，罪惡很容易使人陷入網羅——並且他們發現，這個事實很難與人完全的自主權與自由的論調相互協調，而伯拉糾主義卻堅持人有自主權和自由的教義。

對奧古斯丁而言，罪將我們誘困在天然性情的範疇裡面。罪只許可我們在這個範圍裡有行動的自由——但是罪阻止我們離開這個範圍，罪攔阻我們遇見永生神並向神回應。透過恩典，神使我們脫離天然狀況的限制，使我們認出神恩典的呼召並回應這呼召。奧古斯丁以為，因為我們看不見神，我們需要神的恩典開啟雙眼；因為我們聽不見神的話，

我們的雙耳也需要神的恩典來開啟。

但伯拉糾與他的信徒卻認為，在意志上人有完全的自由，人對罪也有完全的責任。基本上，人性是自由的，沒有受到某種神祕的軟弱損害或是牽連。伯拉糾認為，人裡面任何的缺陷都消極地反映出神的良善。若神直接的介入人的決定，就等於是傷害人的完整性。讓我們再來看天平的類比，伯拉糾說，人的自由意志好像一個完美平衡的天平，絲毫不受任何成見的影響。人不需要奧古斯丁所講的恩典（雖然伯拉糾對恩典的確有他另一種的觀念，我們在後面會談到）。在許多方面，伯拉糾類似亨利（William Ernest Henley）的詩作 *Invictus* 中的主角，這首詩深受維多利亞時期的大眾所喜愛：

不論這扇門多麼窄，

經卷所說的懲罰多麼嚴厲，這都無關緊要；

我是我命運的主人；

我是我靈魂的舵手！

公元四一三年，伯拉糾寫了一封長信給狄美翠斯（Demetrias），當時狄氏剛決定放棄她的財產，預備成為一個修女。在信中，伯拉糾以一種無悔的

邏輯詳細闡述他對人自由意志的觀點。他說，神造了人，祂知道人能夠做什麼；因此，我們能夠遵行神所給我們的誡命，神也定意叫我們遵行。所以我們根本沒有理由說，人的軟弱使人不能遵行神的誡命——因為神造了人，祂只要求我們做得到的事情；人的完全是可能的。伯拉糾毫不妥協的說：「既然完美對人是可能的，它就成了人必須做得到的事情。」這個立場滿了嚴苛的道德要求，對人性也充滿不切實際的解釋。這番說詞加增奧古斯丁辯駁的決心，他努力發展出一個抗衡的主張。他說，有一位溫柔、仁慈的神，祂試圖醫治並恢復我們受傷的人性。

2. 對罪的了解

奧古斯丁認為，因為人墮落的結果，罪影響了全人類。罪使人心地昏暗、軟弱，它使人無法認出神，叫人看不清神的榮耀。罪使罪人無法清楚的思考，特別不能了解更高層次的屬靈真理與觀念。同樣的，我們已經看見，人的自由意志已經受到罪的玷污（但仍存在，尚未被除去）。對奧古斯丁來說，我們不但是罪人，並且病得很嚴重，也不能適

當的診斷出自己的疾病，更不用提醫治自己的疾病了。只有透過神的恩典，才能診斷出我們的疾病（罪），並且可以藥（恩典）到病除。

奧古斯丁理論中的要素是，我們根本不能駕御自己的罪性。自我們出生，罪性就已經污染了我們日後的生命。我們可以說，奧古斯丁以為，人性是生而具有罪的性情，它天生傾向犯罪的行動。換言之，罪造成罪：罪性的「狀況」造成「個別的罪行」。奧古斯丁借助三個重要的類比闡述這個論點。

首先，奧古斯丁把罪類比為「世代相傳的疾病」，一代又一代的傳遞下去。如上面所說的，這個病使人虛弱，人沒有方法可以醫治這病。但基督是神聖的醫生，「因祂受的鞭傷我們得醫治。」（賽五十三 5），我們需要從醫療的角度來了解救贖。因神的恩典我們得醫治，以致我們的心可以認識神，我們的意志可以對神有所回應。

接著，奧氏把罪類比為捆住我們的「力量」，靠己力我們無法掙脫這個捆綁。罪的力量俘虜了我們的自由意志，只有神的恩典可以釋放我們。而基督是釋放者，祂是恩典的源頭，祂能敗壞罪的勢力。

第三個類比是，基本上，罪是法庭上的觀念：「有罪」，它從上一代傳到下一代。這個類比尤其幫助人了解罪——在奧古斯丁所處那個高度看重法律的羅馬帝國晚期。但基督來了，卻帶給人寬恕與赦罪。

當然，自從奧古斯丁以後，人們引用並發展這些類比。例如，托拉迪（A. M. Toplady）著名的詩歌《萬世磐》：

祂受槍傷脇下開，傷口流出血和水，
能赦我罪洗我靈，兩樣功效都需用。

罪的「兩樣藥方（功效）」表示，罪需要被赦免，罪的權勢要被消滅（如詩歌所說，基督的受死就是這兩樣藥方的源頭）。我們也可以一起來看，查理·衛斯理（Charles Wesley）所寫的著名聖詩《聖名榮光》，它的歌詞意義深遠：

主消滅罪惡的權勢，釋放罪奴自由，
寶血潔淨污穢，祂的寶血也潔淨我。

「消滅罪」的權勢這句話特別有意義，因為它

合併了釋放與赦免兩個觀念，基本上，消滅罪的權勢就是「罪被赦免」。

但是，伯拉糾對罪的認識卻不一樣。伯拉糾從不認為人生來會犯罪；他認為，人絕對有自我改善的能力，對神及鄰舍，人永遠能夠完成他的義務，我們絕對沒有理由原諒失敗者。伯拉糾主義以為，罪是人故意違反神的行為。因此，伯拉糾主義如同一種嚴謹的道德權威主義——伯拉糾派堅持，人有義務不犯罪，人有能力向失敗的藉口說「不」。人生來無罪，只有透過刻意的行動才會犯罪（伯拉糾堅持，實際上許多的舊約人物一生都沒有犯罪）。伯拉糾認為，惟有道德正直的人才可以進入教會；然而奧古斯丁卻以為，人性是墮落的，他把教會當成醫院，在教會中透過神的恩典，在聖潔裡，墮落的人性得以痊癒，日益健壯。

3. 對恩典的了解

奧古斯丁喜歡約翰福音十五章 5 節：「離了我，你們就不能作什麼。」因為在救贖上，人從生命的起點到終點完全依靠神。在「人的天然稟賦」與「神額外、特別的賞賜」中間，奧古斯丁作了謹

慎的區分。儘管我們天生就被罪剝奪了行善的能力，我們也無法救贖自己，神並沒有置我們於不顧，神賜下祂的恩典醫治、赦免我們，使我們痊癒。奧古斯丁認為，人性是脆弱、無力、失落的，若要得著醫治與更新，就需要神的幫助與眷顧。依奧古斯丁來看，恩典是神對人慷慨的眷顧，是人原來不配得到的眷顧，神的恩典開啟了醫治的過程。神的恩典轉變了人性，神毫不吝惜的賜人恩惠。

伯拉糾以兩個不同的方式詮釋「恩典」。首先，他以為，恩典是人天然的稟賦。這些稟賦完全沒有腐化，沒有喪失行為能力或是受到玷污。神賜給人這些稟賦，叫人使用它們。當伯拉糾說，透過恩典，人可以作出無罪的選擇的時候，他是說，天然的理性與意志應該使人有能力選擇躲避罪。但奧古斯丁立刻指出，這根本不符合新約聖經對恩典的解釋。

第二，伯拉糾認為，恩典是神所為人預備「外在的啓迪」，他舉了幾個例子說明之。例如：十誡與耶穌基督的道德榜樣。恩典告訴我們，我們的道德責任是什麼（否則，我們就不會知道），但是恩典並不幫助我們完成這些責任。藉著基督的教訓與榜樣，神使我們有能力避免犯罪。但奧古斯丁很快

就指出：「這顯示了恩典的位置是在律法與教訓中。」——新約聖經認為，恩典並非某種道德建議，而是神對人的幫助。可是對伯拉糾來說，恩典是「外在和被動的」，是我們的身外之物。但奧古斯丁以為，恩典是神在基督裡真實、救贖的同在，神在我們裡面更新變化我們——是「內在和主動的」。

根據伯拉糾的觀點，神創造了人，又賜下辨別是非黑白的知識，接著神就對人不再有興趣了，直到最後審判的那日子。那一天，人要接受審判，看看他是否履行所有的道德義務。若是沒有履行，他就會遭受永遠的處罰——對道德完美的勸誡，伯拉糾的特色在於，他一再強調失敗者悲慘的下場。然而，對奧古斯丁而言，最初神造人的時候，人是良善的，但後來卻遠離了神——然後因著恩典，神拯救失喪的人，使人脫離困境。神醫治我們、開啟我們、賜力量給我們，並且繼續不斷在我們裡面工作，使我們歸向祂。但對伯拉糾來說，人只需要被告知他的責任，接著他就可以獨自完成一切的責任。但奧古斯丁卻認為，人需要被告知他的責任，而且接著在每一個實行的步驟裡，人都需要神溫柔的幫助，如此他才能達到完成責任的目標。

4. 對稱義之根據的了解

對奧古斯丁來說，人稱義表示神的恩典在行動：甚至人的善行都是神在墮落的人性裡動工所結的果子。每件引導人得到救贖的事情，皆是神白白的賞賜，是人原來不配有的賞賜，這都是因為神愛祂的百姓。人們時常認為奧古斯丁對恩典的解釋令人不安——其實完全相反，他的看法才讓我們大有保障！雖然我們脆弱、無力、容易犯罪，但神仍然在我們裡面動工，因著神的介入，我們可以完成超過己力的大事。透過耶穌基督的死亡與復活，神用這種出人意料、慷慨大方的方式恩待我們這些墮落的人，祂賜給我們所不配得的禮物（救贖），並且為我們挪開原本我們所應得的處罰（咒詛）。

在這裡，奧古斯丁如何解釋葡萄園雇工的喻道故事（太二十 1~10）變得相當重要。因為伯拉糾認為，神依據人的功績，一絲不苟的獎賞個人，神的賞罰端賴人的「善行」而定。但是，奧古斯丁卻指出，葡萄園雇工的喻道故事說明了，個人得賞的依據是「神對這人的應許」。奧氏強調，每個雇工在葡萄園的工作時數不盡相同，但所有的雇工都得

到一錢銀子。家主答應付一錢銀子給每個雇工，只要他們一進入園中工作，一直做到日落為止——這表示有些工人做了一整天，而有些工人只做了一個鐘頭。奧古斯丁為此作了一個重要的結論，他說，我們稱義的根據是神恩典的應許。神對祂的應許信實守約，並且神使罪人得稱為義。如同那些很遲才進入葡萄園的工人，他們本來沒有權力要求得到全天的工資，除非家主慷慨的應許他們。所以罪人沒有權利要求稱義，也沒有權利要求永生，除非透過神慷慨的應許，罪人透過信心才可以得到神的應許。

然而，對伯拉糾而言，稱義是依據人的功績，而人的善行，是自由意志完全自主運作所產生的結果，如此人就履行了神所立的義務。若人不能履行這個義務，人將面對永恆懲罰的威脅。若要稱義，人必須完全滿足神所要求的嚴厲標準。耶穌基督與救贖之間的關係，只是祂藉著祂的行為與教訓，向人啟示這正是神對人的要求。若伯拉糾談到「基督的救贖」，也僅僅是指，人們「透過模仿基督的榜樣而有的救贖」。

用以上四點來比較奧古斯丁與伯拉糾，我們可以清楚的看見，對於神救贖的解釋，他們是南轅北

轍。幾世紀以來，教會一直認為對於認識保羅，奧古斯丁堪稱是比較可靠的闡明者——這也說明為什麼奧古斯丁常常被人稱作「恩典的博士」(*doctor gratiae*)。奧古斯丁的福音是，恩典的神熱切關心罪人的救贖。儘管伯拉糾的福音乍看之下似乎甜美、合理，但仔細察看之後，就變成一個狂熱的道德苛求。雖然如此，在教會每個時代中都會出現伯拉糾的想法，最顯著的是在下一章的主題——宗教改革裡的現象。

進深閱讀

基本資料：

Alister E. McGrath. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.1:17-36; 51-54; 71-75.

討論奧古斯丁的：

Gerald Bonner. *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Philadelphia: Westminster, 1963.

Peter Brown. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berke-

ley: University of California Press, 1967.

討論伯拉糾的：

Robert F. Evans. *Pelagius: Inquiries and Reappraisals.*

New York: Seabury, 1968.

第四章

宗教改革



雖然關於稱義的教義，中世紀已有廣泛的討論，但在十六世紀宗教改革之爭，才顯出它終極的重要性。¹本章將探討十六世紀的爭論對這教義的主要貢獻。首先，我們必須來看中世紀所流傳之不同觀點的稱義。

公元四三〇年，就在野蠻人侵襲北非的希波前不久，奧古斯丁過世。雖然破壞了希波城，他們卻保留了奧氏的著作。當古老的世界衰亡，黑暗時代即將來臨時，他們彷彿有種感覺：西方基督教需要奧古斯丁的作品。當黑暗時代的烏雲在第十一世紀的歐洲，開始散去的時候，中世紀的神學家紛紛轉向奧古斯丁尋求引導及靈感。結果神學家或多或少都受到奧古斯丁的影響，因此，至少在某個程度上，所有的中世紀神學，都可以被認為是「奧古斯

丁派」的。然而，當十四、十五世紀來到，人們卻漸漸發現，中世紀神學家對奧古斯丁的詮釋，竟然充滿了疑問。

到中世紀晚期，教會充斥著可疑的宗教習俗，這個現象反映出教會缺乏神學的清晰度。人們都以為，他們可以用善行賺取救贖，善行包括了遵行道德規條及教會所規定的繁文縟節。贖罪券的販賣曾經使馬丁路德震怒，因為人們以為付出一定數額的金錢之後，就可免去煉獄之災。贖罪券兜售者帖次勒（Johannes Tetzel）的名言，可以道盡這個可疑的態度。

「銀錢叮噹落銀庫，

靈魂立即出煉獄。」

因為付出一筆可觀的金錢，人就可以為自己的罪買到赦免，他就可以直通天堂。因此，罪的赦免淪為市場的貨品。雖然對一些學院派的神學家，奧古斯丁仍有所影響，伯拉糾主義卻廣受歡迎。因此，宗教改革者認為，他們必須重新發掘在學術上及牧會所需因信稱義的基本原理——而馬丁路德（Martin Luther）等人所作的改革，表明了正是為此。

首先，我們必須了解，晚期的中世紀教會對稱義的教義已經十分混淆不清。十六世紀初，許多人問：「我必須做什麼才能得救？」，對於這個基要的信仰疑問，當時有各式各樣的解答。的確，情況如此混亂不堪，以致無人能有任何的把握回答這個問題，正如馬丁路德早期所經歷的掙扎一樣，他不知道如何才能找到恩典的神。

若要完全欣賞路德，就需要了解他的神學背景。我們都知道一個「思想的學派」是如何興起的，起先有人先知先覺的提出令人興奮的新觀念，接著有群跟隨者圍繞著他，並發展和強化他的理論。這個情況在人類思想的每一個範疇裡都會出現，例如：佛洛伊德出現在心理分析學派的領域；在神學界裡，出現了十九世紀赫赫有名的德國自由派神學，它以士來馬赫（F. D. E. Schleiermacher）與立敕爾（Albrecht Ritschl）的思想為理論基礎。然而，經常有一個思想家在一個已成定型的思想學派裡面崛起，起先他接受這個學派的理論，但後來卻發現其實不然。二十世紀偉大的瑞士神學家卡爾·巴特（Karl Barth）就是這樣走過來的。起初巴特站在自由派神學陣營這一邊，但因著重新思考羅馬書，並經歷了第一次世界大戰，他驚覺，自由派神

學原來建基在脆弱的理論上面，對於神和人，他們的理念淺薄得可憐。因此，開啟了「重新尋求神」的思潮，對於二十世紀的神學，巴特的影響顯得十分重要。

同樣的，第十六世紀初，在馬丁路德身上也發生了類似的變化。十五世紀末與十六世紀初，許多北歐大學的主要神學派別是「惟名主義」（*via moderna*）²。這個學派影響了許多中世紀晚期頂尖的神學家，其中也包括在埃佛特大學就讀的年輕的路德。一五〇五年，大學畢業後，路德進入鎮上的奧古斯丁修道院。不論是大學還是修道院，都受這「惟名主義」掌控，所有的證據顯示，直到一五一〇年代，路德都跟從這一派的教導。經過一段時期的讀書、教書與旅行，路德在一五一二年成為威登堡大學聖經研究的教授，他在那裡講授聖經，教授的經卷有詩篇（1513~1515），羅馬書（1515~1516）、加拉太書（1516~1517）與希伯來書（1517~1518）。在這些講授裡面，路德有某些論點突破了惟名主義的稱義神學，並且重新認識稱義的教義，於是路德形成了自己的神學。

在歷史上，路德對稱義教義的發展有舉足輕重的影響，因此本章的焦點在於兩個最常見的問題。

第一，對於稱義，路德原來的論點是什麼，後來它們怎麼產生變化？第二，這個變化發生在什麼時候？

對於稱義，路德早期的論點（直到一五一四年左右）可以總括如下：神已經進入與人立約的關係（路德用 *pactum* 這個拉丁文表達約的觀念）；這個約已經立下了某些條件，在稱義之前，人必須滿足這些條件。³神已經應許，祂將稱那些滿足先決條件的人為義，就是那些以信心與謙卑轉向神的人。信心與謙卑是人的善行，人不用神恩典的幫助也可以得著。一旦人滿足了這些先決條件，神就進入一個自己強加的義務（因為神自己的應許），祂要稱有問題的人為義。神設立了一個架構，叫人在其中透過些微的努力，就可以得著稱義，因此神對人是恩慈的；不過，若要稱義，人仍然需要付上某種努力。

現在我們來探討「神的義」的觀念。對路德在神學上的發展來說，神的義有極關鍵的重要性。早期，路德以為「神的義」（*iustitia Dei*）是神一個客觀的屬性，神的義在人之上並與人有衝突。神的義用完全的公正審判我們，檢查我們是不是滿足了稱義的基本先決條件。若滿足了，神對我們的判決就

是稱義；若沒有滿足，神的判決就是咒詛。在處理人的事情上，神是全然的公平。那些符合信心與謙卑基本先決條件的人，就有權要求稱義，因為神已經應許，祂要稱那些人為義。舊約聖經與新約聖經也有同樣的說法。對當時惟名主義的神學家來說，這是不可思議的，神竟然會以這種方式特別的幫助罪人——這豈不是徇私偏袒嗎？在沒有神幫助之下，每個人都必須符合這樣的條件。當時對於路德和許多人來說，這個想法與伯拉糾主義極為相似，因為人們確信，人不需要神的恩典仍然可以稱義。的確，十四世紀有一本重要的著作與這個稱義的神學唱反調，書名是《為神的緣故反對當今的伯拉糾信徒》（*The Cause of God against the Modern Pelagians*）。

但是，當人的努力依然無法符合這些先決條件時，會發生什麼事呢？年輕的路德敏銳地察覺出自己的罪性，當日子一天一天過去，對於能否滿足這些信心與謙卑的基本要求，路德益發沒有把握。這些要求——看來如此簡單、容易——但路德卻發現，這一切遠超過他的能力，這個發現逼使年輕的路德幾近絕望。一個問題壓在他的心頭上：「我如何才能找到一個恩典的神？」（*Wie kriege ich einen*

gnädigen Gott?) 對路德而言，信心與謙卑這兩個相關的條件，使稱義變成不可能的夢想：這就如同神應許，只要瞎子能看得見，祂就給他一百萬元；或是如同神應許，若是啞吧可以高聲背誦莎士比亞的作品，祂就給他國家銀行的黃金。儘管這些應許是真實的，但達不到這條件，使應許根本無法實現。路德愈來愈相信，若是稱義要化為真實，人需要神恩典的幫助。

路德不斷反覆思考羅馬書一章17節：「因為神的義正在這福音上顯明出來」，但他看不出福音怎麼就是「神的義」之啟示，怎麼就是「好消息」？然而就在某一點上，他似乎有了突破，雖然我們不十分確定突破所發生的準確時間。所幸，我們有路德的記載，記錄了當時所發生的一切。路德在晚年時，出版了一篇關於他在年輕時神學思考的簡短敘述。⁴路德回想起老師教導他將「神的義」解釋為一種義，就是神是公義的，祂處罰罪人，以致福音裡「神的義」之啟示，就表示神對罪人所發的怒氣。但這怎麼會是罪人的好消息呢？路德繼續說：

「最後，藉著神的憐憫，藉著日以繼夜的默想，我注意到經文的上下文，就是『神的義在這福

音上顯明出來』，如經上所記，『義人必因信得生』。這時我開始了解，神的義使人過一個義的生活，而人因信得到這份神的賞賜。這就是『義』的意義：神的義藉著福音啓示，它是被動的義，憐憫的神以這被動的義，使我們因信稱義。如經上所說，『義人必因信得生。』這時我才感覺到，我完全重生了，經過敞開的大門，我進到了天堂。」

這段敘述綻放著發掘真理的興奮，路德講述，他終於明白，福音中所啟示神的義，乃是神給罪人的一個賞賜。福音所啟示的神並不是嚴厲的法官，根據我們的善行來審判我們。神乃是憐憫、仁慈的，祂給祂的兒女一樣禮物，是他們靠自己永遠不可能獲得的東西。

那麼，路德所了解「神的義」究竟是什麼呢？路德用一連串的圖像描繪出神的義。如同一隻母雞用翅膀遮覆小雞，神為我們加上「外來的義」，是神賜給我們的，我們憑自己永遠得不到。如今我們這群被稱義的罪人站在神面前，身上披著義，這義不是我們自己所有的，乃是神賜給我們的。透過神所賜的信心，我們可以公義的與神站在一起，我們

能「與神和好」是因為神壓倒性的恩典，不是因為我們的努力，使神看我們為義。「單單因信稱義」這個主題表明了路德的特色，它頌揚神的恩慈與慷慨，因它說明有罪的人無法靠自己稱義。在稱義的事上，我們是被動的，神是主動的。神恩典的賜予，我們以信心感謝地接受——甚至連我們的信心也是神恩典的賞賜。「因信稱義」鄭重宣告，在恩典的行動裡，神藉著祂賜給我們的信心，使我們稱義。若有人以為，路德在說，我們藉著人為的工作（信心）得以稱義，他就錯解了路德稱義的一切意義。因為路德認為，連我們稱義的信心都是神的賞賜！

路德說基督與信徒之間有個「美妙的交換」，來解釋「神的義」。他用婚姻的比喻，他說，基督與信徒透過信心而結合：基督把祂的義賜給信徒，信徒的罪移轉給基督。因此，路德論到「抓住的信心」（*fides apprehensiva*），信徒抓住基督使兩方得以連合的信心，以致雙方的屬性發生奇妙的交換。路德堅持，稱義包括人在神面前改變自己的「身分」，但「本性」並不發生基本的改變：雖然因信得以稱義，基督徒依然是罪人。路德說過這句名言：信徒是「義人，同時又是罪人」（*simul*

iustus et peccator)，這句話的基礎是路德對稱義的解釋。

從許多方面來說，宗教改革是對保羅書信的新發掘，因信稱義的教義尤其明顯。雖然宗教改革常用「單靠信心稱義」(*justification sola fide*)來總括稱義，但「由於基督，藉著信稱義」(*justification per fidem propter Christum*)更能表達稱義的教義。宗教改革者認為，我們稱義並不是因為我們做了些什麼，而是因為基督所作的一切——透過信心接受基督所作的一切，我們就稱義了。信心是承載基督寶藏土製的瓦器，如加爾文(John Calvin)所說的，在稱義上，神是主動，我們是被動的，甚至連相信基督、接受基督的信心也是神的工作。

這一點與復原教屬靈的首要的特質密切相關，就是「確據」的觀念。路德與加爾文都認為，對信徒來說，如何確知自己是否稱義是極重要的。基督徒的生活與生命中的倫理及靈性，端賴他確實知道他的新生命真正已經開始了。信徒在這份確據裡感到安全，知道自己「已經」稱義，而這稱義並不是依靠人。是神建立了基督徒生命的基礎，當基督徒探究在基督裡新生命所產生的倫理、政治與靈性的結果時，他可以此為根據。簡言之，對宗教改革者

來說，因信稱義的教義是「安全的教義」——而在司法概念上的稱義觀念是基督徒生命的基礎，它勝過奧古斯丁稱義的觀念，因為奧古斯丁認為稱義是灌輸、給予、繼承而有的義。

對宗教改革時期因信稱義的教義，普遍存在著一個誤解是，「因為我們相信」所以稱義，我們相信的決定使我們稱義。我們以為，信是人的工作，因為我們相信，因此我們稱義！其實這是後來演變出來的教義，它特別與十七世紀亞米念派(Arminianism)的教義有關，他們以為「因為對基督的信心而稱義」(*justification propter fidem per Christum*)，而不是「藉著基督，因信稱義」(*justification per fidem propter Christum*)。但是宗教改革的教義卻肯定稱義是神主動，祂不是被動的。信不表示我們做了什麼，而是神主動的在我們裡面成就了大事。加爾文說：「信是聖靈主要的工作」，藉著信，我們接受基督與所有祂所賜的福氣。加爾文總括這些福氣為：「藉著基督的無罪，人得與神和好」及「藉著基督的靈，人得以成聖」。

描述這個福氣最有名的一段記載是，一七三八年五月二十四日約翰衛斯理(John Wesley)的日記上。經過一段時間的掙扎，衛斯理不知道要如何過

一個保持活潑信心的生活。在日記裡面，他記錄了他如何了解信心是一件神的賞賜，而不是靠己力就會有的，從此衛斯理改變了他對生命的看法：

「傍晚，我心不甘、情不願的到艾德門街去參加聚會，聚會中，有人朗讀路德所寫的羅馬書註釋的前言。八時四十五分左右，那人讀到藉著基督裡的信心，神在路德心裡更新變化他，這時心中奇妙的昇起一股暖流。我覺得我真的相信基督，相信我們的救贖就是基督，神又賜我確據，使我確信祂已除去我的罪，拯救我脫離罪和死的律了。」⁵

路德充分強調，救贖是神的賞賜，所以他質疑任何一個沒有公平看待福音這個特質的神學。起初，路德批評的主要對象是他從前所屬的惟名主義；但他相信，不僅是這個學派落入了伯拉糾的異端，當時所有的教會都淪陷了，於是路德掀起改革教義的運動，這運動後來越演越烈，以致一發不可收拾。宗教改革的中心主旨是神的恩慈，其標語是惟獨恩典（*sola gratia*）、惟獨信心（*sola fide*）、惟獨基督（*sola Christo*）。對路德而言，折衷神恩

典的福音，就是摧毀基督教信仰的核心。因此，路德的見解可以總括為：因信稱義就是「教會因之堅立或傾覆的條文」。在一五三五年的施馬加登信條（Schmalkald Articles）裡，路德寫下稱義的教義：「在這條文裡，沒有一條可以放棄或折衷……我們所教導並用以對抗教宗、魔鬼與世界的一切，都依靠此條文。」教會若在這福音的核心元素上妥協，就失去稱自己為「神的教會」的權利——路德覺得，為了恢復教會的神學基礎，他需要脫離當時的「教會」。我們要留意，路德並非用直接「教會的」（ecclesiological，「教會本質」）論證批評當時的教會，他的批評乃是建基於他的信念。他認為，因為教會折衷了福音裡白白的恩典，已經陷入伯拉糾的異端。

這個信念導致德國的宗教改革。起初，只有威登堡大學的神學系接受這信念，但自一五二〇年起，許多人都開始支持這信念。然而，路德不是系統神學家，他寧願為大眾的需要寫作，而不是寫神學教科書，因此，整理、鞏固他的稱義教義的重責大任，就由其他人來完成，其中最著名的是墨蘭頓（Philip Melancthon），當時墨蘭頓負責草擬著名的一五三〇年奧斯堡信條（Augsburg Confes-

sion)。而墨蘭頓等人似乎修改了路德稱義的教義，⁶關於這個發展，我們需要仔細的留意。

早先我們已看到路德如何解釋「基督外來的義」，他以為，我們在稱義裡所得到的義並非我們內在的一部分，而是我們身外的東西。查理·衛斯理著名的詩歌充分表達了這個觀念：

「不再定罪，沒有畏懼，
耶穌是我救主，
在耶穌裡為主而活，
身穿潔白公義衣袍。」

路德解釋「義」是我們身外之物，因此他批評奧古斯丁，因為奧氏以為，義是我們內在的一部分。但路德與奧古斯丁都同意，我們被稱義的義是神所賜給我們的，並不是我們自己可以得到的——但在義的「性質」上，他們卻有不同的看法。奧古斯丁認為，稱義之義是一個「內在的」義，是神「在我們裡面」工作；路德則認為，這義是「外在的」，是神「在我們外面」工作。「外在的」或「外來的義」這個觀念的發展，導致基督教建立「司法的義」（forensic justification）。我們將思考

墨蘭頓與加爾文如何發揮這個觀念。

墨蘭頓為稱義下定義：「被稱義並非表示一個不屬於神的人變為義，而是指他『以司法的角度被判為義』。」奧古斯丁解釋拉丁文稱義的動詞（*iustificare*）為「使成為義」（*iustum facere*），但墨蘭頓刪除了這個想法，他認為，稱義是「被宣判或宣告為義」，而不是「使成為義」。同樣的，加爾文為稱義下定義：「罪得赦免，歸因於基督的義。」在「稱義」與「成聖」之間的區別是，稱義是神在我們外面的工作，成聖是神在我們裡面的工作。其實，墨蘭頓與加爾文將稱義的過程分為兩個層面，而奧古斯丁與年輕時的路德將這過程視為一個層面。奧古斯丁說，稱義囊括了基督徒所有的存在，包括被神看為義的事件與自己變為義的過程。不論如何，對墨蘭頓與加爾文而言，邏輯上，事件（稱義）與過程（成聖）可能也應該被分開為二，罪得赦免與聖靈更新的恩典，應當被視為兩件全然不同的事情。

為什麼要介紹這個區分，並說明它的重要性呢？⁷若要了解這個，我們需要思想慈運理（Zwingli）與布塞珥（Bucer）的稱義教義，慈運理是在加爾文之前十分活躍的改革宗神學家，而我

們經常忽略早期的改革宗神學有強烈的道德色彩。當時慈運理的訴求，主要是改革教會的道德、結構與儀式，使它們與聖經協調。慈運理說，基督教的道德包含了跟隨耶穌基督的榜樣，稱義乃是仿效基督的結果〔這個觀念在伊拉斯姆（Erasmus of Rotterdam）的作品裡已經出現過了〕。「如此，個人道德的重生就是稱義的原由」。

因此，早期的改革宗神學家驚恐的看待路德對稱義的教導，他們錯以為（如後來所顯示的，這個誤解根本就錯了），路德的教導，分割了道德與宗教的關聯。因為路德堅持，罪人可以稱義，稱義與罪人的行為、重生或是道德性格全無任何關係。另一方面，對批評慈運理教導的人（正確地）來說，認為他所謂的稱義只有善行的義：稱義是因為人的善行（就是「道德的重生」，顯然這是人的成就）。進一步說，批評者似乎以為（又正確地），在慈運理稱義的神學裡，基督只用外在的方式介入。基督提供我們道德的榜樣，當我們模仿祂的時候，就稱義了。但是根據路德，基督住在信徒心裡，祂以內在的方式親身參與信徒的稱義。因此，澄清改革宗稱義的教導是基要的，以致我們確實保存幾個要素：

1. 必須堅持我們與神和好是神完全的、白白的恩典。
2. 必須堅持重生與善行的必要。
3. 基督必須「內在地」參與信徒稱義的過程。

由於加爾文的才智，這個困難得以解決——事實上，加爾文的解釋非常成功，以致路德宗的神學家幾乎都採納它，即使路德與加爾文的看法不盡相同。加爾文的論證如下：福音的重心是，我們與耶穌基督相遇及與祂的聯合。我們從神得到的不是一連串的賞賜，而是一個最大的賞賜，就是基督耶穌恩典的內住。在作出這明確聲明的时候，加爾文從新約聖經裡發展出真實可靠的洞察力；他認為，信徒與復活基督的生命合為一體。加爾文以「內在的」而非「外在的」方式，將基督與信心的生命結合在一起。人與基督相遇就是重生，他成了新造的人（林後五 17）。

與基督連結產生兩個主要的結果。根據哥林多前書六章 11 節，加爾文說明這兩個結果是「稱義」與「成聖」的「雙重恩典」。神同時賜給我們這雙重恩典，這就是我們與基督聯合的意義。稱義與成

聖不能與基督的聯合分開，彼此也不可分開。換言之，除了我們與基督聯合，就沒有稱義，也沒有成聖。並且稱義不能在沒有成聖的情況下單獨存在，因為神同時賜下了稱義與成聖。加爾文自己的話語呈現了這個重點：

「『神又使祂（基督）成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖』（林前一 30）。因此，基督使人稱義的同時，也使人成聖。一個永遠、不會分開的結，把這些祝福繫在一起。基督用智慧開啓人，並拯救他們；所救贖的，使他稱義，所稱為義的，使他成聖。但重點只是稱義與成聖，讓我們好好探究這兩點。雖然我們區分稱義與成聖，但在基督裡面，它們不能單獨被認識，惟有把它們放在一起，才會了解它們。你在基督裡得以稱義了嗎？你必須先擁有基督。但若不先參與基督的成聖，就不能擁有基督：因為基督和稱義與成聖不能分開。因此，既然主不會不賜下祂自己，只讓我們享受祂的祝福而已，祂總是同時賜下兩者，從不會只是其中之一。如此，這再真實不過了，就是我們不是『沒有』善行，但卻不是『藉著』善行而得稱義，我們

稱義是藉著與基督聯合，這聯合包括了成聖與稱義。」⁸

換言之，雖然稱義與成聖可能不一樣，但他們不能被分開。我們與基督救贖性的相遇及聯合是我們不配得白白的恩典，它說明了稱義是白白的——正如與基督聯合，產生了不能分開的連結，成聖就說明了重生與成聖也是不能分開。稱義是由神而來的宣告，就是祂看我們是對的——這宣告的基礎是我們心裡有永活基督的同在。

稱義與成聖的區分造成相當的混亂。在起初的一千五百年間，教會所說的「稱義」，現在被看為兩件事，其中一個仍叫做「稱義」！實際上，讀者可能用「稱義」表示，人與復活的基督相遇，這個相遇有創造性與救贖性（這也是奧古斯丁、年輕的路德及本書系統性的用法），或者用稱義表示一個宣告，宣告信徒站在義的一邊，這個宣告的含義與成聖及重生有關聯，但又不盡相同！重點是讀者必須清楚，到底他們用的是哪一個定義，尤其在他們與別人討論之時。因為大家雖然用同樣的詞彙，卻是指不同的定義，以致產生意見的分歧。

我們比較慈運理及加爾文時，就可以清楚地看

見「確據」的根據有更進一步的重點。對慈運理而言，人因為道德的重生而被稱義，實際上，神為人道德的重生背書。如此，確據的根據在於個人，他必須保證說，他已重生以致他配受稱義（「配受」這詞彙是刻意的——因為慈運理教導靠善行稱義的教義）。但對加爾文來說，稱義關鍵性的過程發生在信徒身外，藉由神恩典的行動而產生。如此，信徒可以確信——以一種不同於慈運理的態度——神已經主動完成了，變化基督徒生活的行為，神使他們專心地過基督徒的生活。

前文所提「神義的歸算」需要進一步的討論。對墨蘭頓與加爾文後來的宗教改革者，稱義的基礎是基督的義，是基督在生與死之間，透過順服神所贏得的義。不論如何，義永遠是外加的，不是我們本來有的：我們並不擁有足夠的義，做為神稱義的基礎。如此，基督的義「歸算」在我們身上——換言之，彷彿神的義是我們的，或被認為是我們的，但卻從來沒有變成是我們的。在這個神的義的氣氛下，成聖的過程（我們逐漸被成為義）得以開始並有所發展。宗教改革關於確據的教義在前文已討論過了，確據與稱義及稱義的信有關聯：因為神不但提供了義作為稱義的基礎，祂也提供了信，透過

信，神的義歸算給我們。我們有確實的把握，神已完成了稱義一切的需要——並且神做得很好。

有個方法幫助我們分辨改革家與奧古斯丁或特特會議（the Council of Trent）對稱義之義，有不同的解釋，就是我們運用神的審判中「解析」與「組合」的觀念。對奧古斯丁來說，我們稱義的基礎已經在我們裡面，即是透過神恩典的行動——並且神「解析」我們的信心，為了使我們稱義。但是對墨蘭頓與加爾文來說，在我們裡面根本沒有義的存在，可以作為神宣判我們為義的基礎，所以神必須自己「組合完成」這義。

在十六世紀的討論中有一個要素，就是對舊約稱義觀念裡司法的背景之新認識，這個新認識是源自於對希伯來文有新的看法。奧古斯丁與中世紀神學家必須依賴舊約拉丁文的譯本，然而十六世紀的宗教改革者，可以直接研讀希伯來原文。這就是人們能區分「稱義」（被「宣判」為義）與「成聖」（被「成為」義）兩者間不同的主要原因。當然，宗教改革者並不是主張，稱義與成聖是可以分開的，以致我們有可能被宣判為義卻沒有成為義！他們所做的乃是提醒大家注意到奧古斯丁對「稱義」的誤解，並且他們嘗試在這點上面作更正。然而，

宗教改革時期的對手羅馬天主教誤會了宗教改革者的原意，他們以為宗教改革者提議，一個稱義的罪人不必經歷重生，結果造成他們批評司法稱義的教義。

因著阿西安得（Andreas Osiander）主張稱義可由繼承而得，因而產生激烈的爭論，這個大辯論鞏固了基督教的看法，就是對稱義與稱義的義之性質的看法，結果在一五四〇年，基督教建立了下列四點關於稱義之教義的特色：

一、稱義是司法的「宣判」，宣告基督徒為義，而不是一個成為義的過程。這是一個「地位」上的改變，而不是「本性」上的改變。

二、在稱義（一個神宣判信徒為義的外在行動）與成聖或重生（聖靈在人內在更新的過程）之間，作了一個刻意與系統的區分。

三、稱義的義是基督加在人身上的義，歸算給信徒並在信徒身外，不是在信徒身內天生的義，無論如何都不屬於信徒本身所具有。

四、稱義的產生，是因為基督，藉著信心（*per fidem propter Christum*），這信心是神所賜之稱義的方法，而基督的功勞是稱義的基礎。

進深閱讀

宗教改革時期稱義的教義之發展：

Alister E. McGrath. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 2:1-53.

一般性閱讀：

Paul Althaus. *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress, 1966. 中譯：保羅·阿爾托依茲著，《馬丁路德神學》，台灣：中華信義神學院，1999。

Roland H. Bainton. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. New York: Scribner, 1950. 中譯：羅倫培登著《這是我的立場》，香港：道聲，1993。

Wilhelm Dantine. *The Justification of the Ungodly*. St. Louis: Concordia, 1968.

Gerhard O. Forde. *Justification by Faith-A Matter of Death and Life*. Philadelphia: Fortress, 1982.

Alister E. McGrath. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. New

- York: Basil Blackwell, 1985.
- . *The Intellectual Origins of the European Reformation*. New York: Basil Blackwell, 1987. 32-122.
- . *Reformation Thought: An Introduction*. New York: Basil Blackwell, 1988. 67-94. 中譯：麥格夫著《宗教改革運動思潮》，香港：基道，1991。
- Jaroslav Pelikan. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: 4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984. 127-82.

第五章

宗派的不同



自十六世紀歐洲的宗教改革以來，為數不少的基督教宗派興起。在本章，我們將綜覽基督教主要的教派對因信稱義教義的意見。這個綜覽並不是周詳、徹底的研究，只是描述並比較教派之間重要的看法。

首先，我們要注意，西方教會與東方教會不同。西方教會十分重視「稱義」的教義，而東方教會卻不一樣，例如：希臘與蘇聯東正教教會一向偏好用「神化」（deification）¹形象的詞彙來討論人的救贖。

第二，我們要注意，大部分基督教教派對稱義的教義，都已達成一致性的協議。雖然路德宗與改革宗的立場的確有所不同，²但這些不同只是屬於技術層面，或者是屬於與預定論和揀選論有關聯的部

分。同樣的，一方面路德宗神學與改革宗神學在某些範疇有不同的看法；另一方面，敬虔派人士對這些範疇也抱持不同的看法，而這些不同，屬於技術性的差異。³當然，關於稱義，歷史上最重要的分歧是基督教教會與羅馬天主教教會的不同看法。然而，在這兩者之間，又存在著很大程度的一致，在本章的後面，我們將看到這個一致性。

有了上述的藍圖，現在我們開始比較基督教與羅馬天主教的觀點，這些分歧是：

1. 基督教與天主教認為「稱義」是什麼？
2. 基督教與天主教認為「因信稱義」是什麼？
3. 稱義之義的本質是什麼？
4. 人有可能配得稱義嗎？

我們將一個一個地思考這些問題，並以不同宗派之歷史的信經作基礎來分析它們。當然，我們需要注意，當今的基督徒並不覺得自己被這些信經束縛（例如：現在的安立甘教會並不重視卅九條信經）。不論如何，這些分析將澄清不同教派在這些問題上所採取之不同的「歷史」立場。有了以上的認識，我們開始討論第一個問題。

1. 「稱義」是什麼？

天特會議為羅馬天主教的「稱義」作了定義：「人從生而為第一亞當的兒子，透過第二亞當，救主耶穌基督的恩典與收養，成為神的兒子。」因此，天主教對稱義的解釋包括了，從天然到恩典之間完全的轉換，包括了基督徒的生命從何開始，及基督徒的生命如何發展，最後完成的過程。這個解釋在許多方面與奧古斯丁的想法平行類似。

基督教宗派基本上以司法的詞彙來定義「稱義」，稱義是神的作為，罪人因著神的作為宣判為義。稱義的「事件」（神藉這事件宣判人是義的）與成聖的「過程」區分為二；（成聖中間，人透過聖靈的行動得到重生與更新）。因此，稱義是神的作為，在罪人身外做成的，但成聖是神在罪人心裡的作為。雖然理論上稱義與成聖可以被分為二，實踐上卻不可以被分割：稱義的人同時也成為聖。在本書第四章，我們留意到加爾文對這個主題有強調的說明。約翰·衛斯理的話也會幫助我們認識稱義與成聖的關聯。他說：

「雖然在時間上，稱義與新生是不可分割的，但二者很容易被區隔為不同的兩件事，兩者的性質十分不同。稱義只有一個相對的改變，但新生卻是一個真正完全的改變。

在稱義中，神為我們做了一件事；在重生中，神在我們裡面作工。稱義改變了我們外在與神的關係，我們本來是神的仇敵，現在變成了神的兒女；藉著成聖，我們內在的靈魂被改變，以致我們成為聖。」⁴

因此，明顯可見，羅馬天主教對「稱義」的解釋等同於基督教對「稱義」與「成聖」的解釋。雙方使用相同的詞彙，但有不同的意義，這造成了極大的混淆。請您思考下列兩句話：

A. 單單因信，我們稱義。

B. 因為信與善行，我們稱義。

第一句話廣義地等同於基督教的立場，第二句話則等同於羅馬天主教的立場。它們的意義是什麼？

對基督教來說，第一句話表示，基督徒單單透過信開始他的信仰生活，這是新約的教導。但是對羅馬天主教而言，他們用另一種方式解釋「稱義」。天主教認為第一句話表示，「整體來說」基督徒單單透過信開始並繼續其信仰生活。因此，第一句話排除了重生或順服的附加意義。對天主教徒而言，第二句話表示，基督徒透過信，開始其信仰生活，但透過順服與善行，繼續並發展其信仰，他們認為這是新約的立場。可是基督教解釋「稱義」的時候，只說到基督徒生活的開端，他們認為，因善行稱義的教義是不可思議的。事實上，基督教與羅馬天主教有個協議，就是基督徒透過信「開始」其信仰生活，並且透過順服與善行「繼續並發展其信仰」。宗教改革的口號「信孕育善行」具體呈現了這個原則。

基督徒常常遭受對手的控告，懷疑他們發展了完全虛假的稱義觀念，因此信徒生活在虛擬不實的世界；信徒沒有做出任何使他稱義的事情，他卻仍被稱義。「法律的假設」常被對手用來描述稱義，或用來質疑稱義。然而稱義的司法性凸顯了一個事實，就是罪人對自己的稱義毫無貢獻。連那些不接受稱義司法性的人，也同樣接受罪人在稱義上毫無

貢獻！在罪人裡面，沒有任何東西可用來作為稱義的基礎或緣由，一切基礎或緣由都必須由神親自提供。稱義並不依靠、也不出於人的改變與重生。其實，啟蒙運動以為稱義不但建基於人道德的重生，並且是因為人道德的重生。這個看法表示，人們放棄藉恩典稱義，反選擇因功勞稱義的觀念。基督教對稱義與稱義之義兩者性質的解釋表示，基督教單單地強調，是神，祂不但建立了稱義的基礎，祂也提供了方法，藉著這個方法我們可以稱義，這個解釋與希伯來文「稱義」動詞中強烈的司法性含義是一致的。

2. 「因信稱義」是什麼？

基本的重點是神使我們稱義。「惟獨信心」(*sola fide*)的口號強調了，人對任何的自我稱義都完全無能為力。稱義的根據是神恩典的應許，而不是我們能行出道德的行為或做出任何善行。所有的救贖都是藉著信。信並非盲目、教條式的順服，或是傲慢的誇口，而是堅定、謙卑的相信；我們懷著相信的心仰望神，祂是完成救贖、信實的恩主。因為相信祂憐憫的應許，我們承認，甚至是得以相信

神的信心，也不是我們完成的，乃是神賜給我們一份恩典的禮物。

近年來，羅馬天主教與基督教日益發現，兩方對稱義的教義有幾個重要又相同的看見。天特會議堅持，在稱義裡，信是首要的，在所有事情之上。「信是人得救的起頭，一切稱義的基礎與根源，沒有信，人不能討神的喜悅。」同樣的，宗教改革者堅持，信是稱義惟一的方法。在稱義裡，我們藉著信接受基督工作的果效，使它成為我們自己的東西。稱義的信不只是歷史的知識〔英國的宗教改革者丁道爾(William Tyndale)稱之為「故事書的信仰」〕，或是知識性的信念，而是相信福音，參與福音的回應。稱義是因為基督並透過信(*per fidem propter Christum*)：稱義的客觀基礎是耶穌基督及祂的工作，藉著信，我們稱義，並且神的義成為我們的義。再重複說一次：因信稱義並不表示，我們因為自己的信被稱義，而是因為基督、透過神的恩典，我們稱義。我們必須承認，信永遠是神在我們裡面的工作。

3. 稱義之義的本質是什麼？

關於稱義的本質，基督教與羅馬天主教存在著重要的歷史差異，同樣的，對於稱義之義，基督教與天主教的看法也迥異。對基督教來說，稱義之義是從基督而來的，歸算給信徒的義。這義從未變成信徒的一部分；義「被認為」或「被算為」是信徒的。信徒仍然是罪人，但在神的眼中被算為義：信徒是義人又是罪人（*simul iustus et peccator*）。的確，神使罪人稱義，這完全的證明了罪人的罪性。海德堡教理問答（The Heidelberg Catechism）說：

問：你如何在神面前稱義？

答：單單藉著在耶穌基督裡的真信心。即使良心控告我說，我嚴重違反了神一切的誠命，我又無法遵行任何一條誠命，並且我仍然習慣做惡事，但是神賜我基督完全贖罪的恩典，將祂的公義與聖潔算在我身上，彷彿我從未犯過任何一個罪，從來就沒有罪。神以全然的順服充滿我，只要我以一顆信靠的心接受這種恩惠。⁵

然而，對羅馬天主教來說，稱義之義是信徒與生俱來的天性，是人的一部分。雖然這是神的賜予，這義仍可說是罪人存有的一部分。聖靈聖化的作為除去了罪的罪疚，使信徒在神的眼中成為義。沿用前文已經介紹過的差異（參本書第83~84頁），基督教解釋稱義建基於組合性（synthetic）上帝的審判，但羅馬天主教解釋稱義建基於解析的（analytic）上帝審判。⁶

基督教容易懷疑天生的義這個觀念，他們恐怕這個觀念會造成信徒自滿或是焦慮，以致信徒不會完全倚靠神的憐憫與恩典。另外，這個「天生的義」可能會與因善行而得的「人的」義產生混淆，因此基督徒十分關切這個混淆，他們恐怕這會造成因善行稱義的假象。另一方面，羅馬天主教傾向於懷疑靠外在稱義的觀念，他們擔心這會忽略了基督徒的善行與順服。顯然的，這些關切是出於基督教對天主教的誤解。我們必須了解，羅馬天主教與基督教都教導說，人的義是神所賜的，稱義以神所賜的義為基礎。天主教與基督教都認為，稱義是神的作為，神提供並建立了稱義的客觀基礎。基督教對稱義之義的解釋有一個優點，就是它呈現舊約聖經對「稱義」中司法與宣告的含義，因基督教強調這

個義不是人的義，不是因善行而得的義。正確的說，這與羅馬天主教解釋所暗示義的意思並不一樣。

4. 人有可能配得稱義嗎？

羅馬天主教與基督教之間普遍的協議是說，稱義是人不配得的，完全是神白白的恩典的作為。稱義永遠是神恩典的行動。若我們說，人可以賺得自己的稱義，那是伯拉糾的思想，與基督教福音完全矛盾衝突。認為人可以靠自己稱義的想法，與理性主義的啟蒙運動有關，卻不是與羅馬天主教有關。

然而，羅馬天主教對功德的教導容易招致誤解，一部分原因是因為天主教神學家使用了令人混淆的詞彙。有些天主教神學家區隔出兩類的功德：一種是狹義的，意思是指神有義務要回報〔「應受的」功德（*condign merit*）〕，另一種是廣義的意思，意思是神應該要回應人的功德，如此回報是合理的〔「適合的」功德（*congruous merit*）〕。⁷所有的天主教神學家都堅持，人不可能就「狹義的功德意義」來稱義，雖然有些神學家認為就「廣義的功德意義」來說，人可以因功德稱義。而基督徒強

烈的質疑「適合的」功德這個觀念，基督徒以為它帶著伯拉糾的觀念。

天特會議教導，以「稱義之後」這詞狹義的解釋來看，神要報酬我們所做的善事。儘管人們了解，這個教義只是想要解釋新約聖經的觀點裡，神會報償信徒的行善，基督徒卻批評它容易破壞人對神的救恩單單的信靠。雖然天特會議強調，這些報酬出於神慷慨的恩典，而不是出於人的努力，批評者卻指出，在實踐上，這個觀點使信徒容易相信自己的努力，誤以為自己的努力才是救恩的基礎。不論如何，這裡真正的問題在於「功德」這個詞彙的用法究竟為何。

在本書第三章，我們指出，特土良譯出「自由意志」（*liberum arbitrium*）這個詞給西方教會，結果卻沒有什麼幫助。因此我們也不會過於訝異，特土良將希臘文意指「reward」的這個字，譯成「功德」（*meritum*）。*Meritum* 出自羅馬法律（請記得特土良是個律師），因此它有法律的含義，最後這含義進入了神學。再一次的，是奧古斯丁挽救了西方教會免於嚴重誤解這個字。但是「功德」這個詞彙深植人心，幾乎無法叫人停止不用，因此奧古斯丁嘗試用更真實、更合乎聖經的解釋說明功德。對

奧氏而言，「功德」不是我們可以宣稱我們自己完成的善行，而是「神因為祂自己而賞賜給我們的禮物」。奧氏及新約聖經都說，是神主動的給人行善的動機，不是人的主動。

因此，基督教與羅馬天主教一致堅信，關於稱義，我們對神根本無權要求什麼：稱義是「神賜給我們」的禮物，是「神為我們做」的事情。然而，我們必須注意，「功德」的角色，在基督徒的生活裡，天主教與基督教的論點漸漸有了分歧。這就是基督徒認為，神回報信徒的努力；但天主教徒卻認為，信徒賺取了功德。於是基督教懷疑天主教的角度，基督教認為天主教不良地強調了人的成就，讓人們看重自己的善行，而不強調神慷慨的恩典。

以上面的分析為基礎，我們可以看出在稱義的教義上，基督教與羅馬天主教確實存在著差異。然而，我們要問，這些差異的意義何在。舉例來說，外來的稱義之義與天生的稱義之義，兩者之間的區別有多重要？近年來，愈來愈多的學者認為，儘管宗教改革時期很看重這些區別，但現在這已經不再重要了。這並不是說，基督教與天主教在稱義的教義上是完全一致的，因為顯然的，他們各自的教導有其不同的「感受」與「氣氛」。今日，基督教與

天主教比較看重他們之間的相同點，而不太在意他們在教會歷史上曾經發生的分歧。

這個轉變可能是由於，基督徒與天主教徒漸漸發現，神恩典的福音真正的威脅，是啟蒙運動的理性主義，而不是彼此不同的理念。啟蒙運動倡導說，神只能夠叫道德上得更新的人稱義，至於本文所說，神稱義「罪人」這個觀念，違反了理性和道德，是不能接受的。就許多方面而言，啟蒙運動顯示伯拉糾主義的重生，它重新強調了人的道德能力與責任。⁸人在被神接納之前，首先他必須成為一個好人，以致他可以被神接受。因此，如同第五世紀的伯拉糾主義，啟蒙運動發展出一個「聖者」稱義的教義，這與福音所說「罪人」稱義的教義完全背道而馳。

在基督教與天主教裡面，眾人普遍承認下列幾點：

1. 所有的人因為原罪的結果——不論他們是誰、活在什麼時代、住在哪裡——全都需要稱義。
2. 基督徒與天主教徒在神面前，除了透過聖靈，在基督裡白白的恩典之外，我們沒有別的救贖，也沒有別的稱義基礎。稱義與救贖全部的希望，在於神的應許與耶穌基督的救贖，這一切在福

音裡已表露出來。

3. 稱義是神的恩典，是神白白的付出，人不能付上一絲的代價，在稱義的基礎上我們沒有任何貢獻。甚至連「信心」本身，我們都必須承認，這是神的賞賜，是神在我們裡面動工成就的。除非神先轉向我們，不然我們不能轉向神。神救贖的旨意與主動的行動帶來拯救，預定論的教義已表露了這一切。

4. 在稱義裡，神宣告我們為義，稱義的過程透過聖靈更新的行動而開啟。當我們對福音有所回應，對神救贖的能力有所反應，我們因信接受耶穌基督受死與復活的果效；當我們透過聖經、神話語的宣告，及透過聖禮，我們就與福音相遇，福音先甦醒我們的信心，最後加強我們的信心。

5. 凡是稱義的人，至終都被聖靈更新，並且受聖靈挑旺，能夠有動機、有能力行善事。這不是說，人在救贖上可以依賴這些善功，因為永生是神透過恩典與憐憫給我們的賞賜。

進深閱讀

稱義的綜覽，涵蓋與路德宗、改革宗、聖公會、天特會議與清教徒及敬虔派的相關資料：

Alister E. McGrath. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.2:1-53, 63-86, 98-134.

路德宗、改革宗與羅馬天主教的觀點——對照比較：

Wilhelm Niesel. *The Gospel and the Churches*. Philadelphia: Westminster, 1962.

天特會議與巴特的不同點之傳統比較：

Hans Küng. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1981.

批評此書，請參閱：

Alister E. McGrath. "Justification: Barth, Trent and Küng." *Scottish Journal of Theology* 34 (1981):

517-29. 最近有兩個文件記錄了，基督教與天主教在某個程度有一致的看法。

“Justification by Faith” [Report of the Lutheran-Roman Catholic Dialogue Group in the United States] , *Origins* 13/17 (1983) : 227-304.

Salvation and the Church: An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission, London: Church House Publishing/Catholic Truth Society, 1987.

第二部

因信稱義的意義

因言成道四意義

第六章

存在性觀點



現代的西方人容易用下列的詞彙判斷屬靈的事情，例如：「意義」、「實現」與「目的」。十六世紀的宗教改革者，或十八世紀教會大覺醒時期的神學家，在講道時都看重「律法」與「罪」，而現今的傳道者則必須學習，如何針對現代人內心的需求，宣講福音。他必須敏銳的察覺出聽眾的需要、恐懼與渴望，如此他就能接觸聽眾，抓到一個講道的著力點，深入聽眾實際的生存狀況之中。傳道者所傳講的必須與人們今天的存在處境產生關聯。

如之前所強調的（參本書第 14 頁），這並非表示，傳道者扭曲福音的宣講以迎合現代西方人的預設立場——而是表示，他要付上代價，宣講福音，以福音所蘊涵的豐富性與多面性，吸引現代人，改變他們。「人存在的改變端賴於人與存在者之間先

存的相互關係」。神學家有責任幫助並支持傳道者的工作，神學家需要將因信稱義的福音翻譯、闡釋為現代西方人通用的詞彙。神學家必須研究他所處環境的宗教、文化、社會與政治之實際，以致他能與那處境有關聯——正如他必須研究聖經的見證與解經的歷史，如果他要對福音保持忠實的話。神學家需要運用辯證與對話的方式，在耶穌基督白白稱義的福音和當代的處境之間，相互往返。福音不但對處境後面的預設立場說話，也向它發出挑戰——但是在這些過程之前，神學家首先需要思考福音與處境的互動，並嘗試建立福音與處境的關聯。¹

當代的存在主義哲學家提供現代西方神學家一個接觸點，可以觸摸到現代西方人對存在的關懷，並且使神學家可以連接基督教的因信稱義與現代人終極性關懷的思想，使兩者有對話的橋樑。在本章，我們將思考存在主義分析人類存在的結構，並探討哲學與神學的接觸點，首先我們需要簡要的舉出存在主義的基本論點。

1. 存在主義的基本論點

我們是誰？為什麼我們在這裡？為什麼我們存

在？存在是什麼意思？我們都活在世上——但我們卻常覺得不舒服，覺得活著不自在，對自己的存在感到焦慮，對不可避免的死亡感到威脅與擔憂。我們覺得，生存受到一種不可抗拒或幾乎不能抵擋的力量脅迫——例如：一方面是社會壓力與政治掌控，另一方面是生命的極限、死亡與有限。

一個人、一塊石頭、一棵樹，毫無疑問的三者都存在同一個世界裡面。然而，自從人開始思考以後，人已經察覺，在人與其他生命形式之間，有種不可定義的差異。這個差異是什麼？哲學整體的發展都試圖解答這個重要的問題。

或許把人與其他生命形式分開最重要的條件是，人察覺自己的存在，並且對自己的存在發出疑問。存在主義的興起，至終是針對這個重要的疑問所給與的一個回應。²我們不只是存在——我們「察覺」並且「明白」自己存在，我們又知道，有一日死亡要終結我們的存在。存在的絕對事實是重要的，我們又發現，對存在採取完全超然的態度幾乎是不可能的事。存在主義基本上是一個抗議，它抗議人是個「東西」；存在主義又是一個要求，要求我們全然嚴肅的看待個人的存在。我們每個人都是一個獨特的個體，每個人都抗拒一般性的分類。不

可以用健保卡號碼來為我們下定義——我們是獨特的個體，並且這獨特性，是十分重要的。

海德格（Martin Heidegger），這位極富影響力的德國存在主義哲學家，在他分析人存在的結構時，他以格外清晰的文字寫出了我們與物體或東西之間的差異。人存在的方式就是人知道自己的存在（*Dasein*），至於無生命物體的存在方式，就是一個東西（*Vorhandenheit*）；在這兩個存在間，海德格提出了一個差異，並且強調，*Dasein* 極可能會變成 *Vorhandenheit*。換言之，我們的存在可能會貶低為東西的層次。因為太過於關懷事物與世界，我們受到牽制，以致失去了作為個體的獨特身分。我們變成群體中的一員，個體的身分被群體性吞噬消失了。

這一點也可以用「客觀」與「主觀」知識的差異來說明。「客觀」的知識包括，用理論或是超然的態度了解一件事情，這彷彿科學家在查驗血液的樣本，或是像統計學家分析顧客的趨勢。儘管這些不具人格的數字與統計至終是以個人為基礎，但那些個體在不具人格的資料裡卻消失無蹤，在數字與統計裡面，個體是毫不重要的。更重要的是，科學家或是統計學家必須從其工作裡剔除個人的感情，

如此才能採用完全中性與超然的方法，接近他研究的主題。毫無疑問的，這個方法是重要的——但是，如同我們後面將要強調的（參「附錄」），一個對神中性、公正，或是客觀的知識並不存在。因為我們了解，我們自己和我們個人的存在，與神的存在緊緊的連在一起。主觀的知識則關乎，認識那些對個人存在具有舉足輕重意義的事情。要闡明「主觀」與「客觀」知識的差異，最合適的方法是，使用死亡知識的相關性來說明。

死亡或許客觀地被視為生物的現象，是生命過程的終結。我們可以客觀地描述、記錄人類死亡的生理變化現象，但這僅是論到「別人的死亡」而已。當我們處理死亡，把它當作是存在的現象時，就認識了自己的死亡，這個未來將發生的死亡事件，已經進入我們的思想方式，對我們發生了影響。自出生後就已往死亡的路上前進，我們根本不能避開它。我們常常都會遇到一件事情提醒我們，有一天我們會死。有時因為親人或是好友過世，以致我們不得不反省自己也會死。這就是主觀的知識——我們察覺到，有一件事情影響個人的生存（在這個情況裡，我們了解人生總有盡頭）。當我們認識死亡的不可避免，又知道將來有一日我們的

存在將會結束，就會使我們感到焦慮（德文 *Angst* 經常被用來指這種「存在性的焦慮」）。

因此，當代的存在主義哲學十分強調「主觀的」知識。丹麥哲學家祁克果（S. Kierkegaard）在他著名的陳述裡示範了主觀知識的方法，他說：「真理是主觀的。」至於「主觀的」代表什麼，祁克果說，主觀不是「有偏見的」、「不可靠的」，或是「有成見的」。他乃是說，尋求真理時，我們不能輕忽個體之中個人性的關懷。「真理」不只是知識的理論或是觀念，它也包括了人的心智。真理關乎全人及人生存的全部。當我們尋求真理，我們必須把握並含括自己的情緒、意志、熱情與才智。若真理要改變我們與我們的存在，真理就必須與我們發生關聯。因此，當存在主義與客觀的科學真理尚未分家的時候，存在主義已經強調，若真理要影響我們之所是與我們之所在，就必須有真理主觀的關聯性。如果我們要與「釋放我們的真理」相遇，真理必然在我們內在裡面，抓住我們並改變了我們，真理不是我們僅僅能用理智知道的。頭腦的知識必須變成心靈的知識。存在主義思想家常常區分「認識真理」（換言之，就是客觀的真理）與「被真理抓住」（換言之，就是主觀的真理）之別。主

觀的真理就是稱義教義所討論的要點——「藉著耶穌基督，神成為救贖主的主觀知識」。

2. 人類存在的存在性分析

存在主義謹慎的區分兩種存在的模式、兩種在世上生存的方式。海德格之後，人們通常稱它們為「真實的存在」與「不真實的存在」。一個真實存在的人，實踐了人的潛能。因此，他稱得上有實現、有目的、又有意義。反之，不真實存在的人失去獨特的能力與身分，他受限於自己不能掌控的力量，成為幻覺的奴隸，對生存的本質抱持不實的想像。他拒絕面對生命的真相，例如：死亡與極限。他全部的生命只是一個虛假的東西，而他或許也知道自己的狀況。

人不像動物，藉由理智，人知道他必定會死，但他卻不願意正面地接受這個事實。換言之，人都知道有一天自己會死（而且人甚至會對死亡開玩笑！），但是若嚴肅地思考自己有一天，像所有的人一樣，存在會終止，這時他們會突然覺得這一切很難令人接受，甚至令人沮喪。其實，人不能忍受死亡這個思想。世界沒有了我們依然繼續運轉的這

個想法，實在威脅著我們，「極限」這個思想叫許多人深深地困惑，以致常常否認他們的生命要走向死亡的極限。在伊甸園中，蛇對夏娃說話的誘人之處在於，蛇暗示說死亡並不是不可避免的。蛇說：「你們不一定死……你們便如神能知道善惡。」（創三4~5）就這樣，人被困在謊言裡，嘗試否定死亡，並保護自己免於死亡。墮落的人受到誘惑便將自己全部的存在，建立在一個幻覺與一個謊言之上，並且人時刻都有西洋鏡會被拆穿的威脅。然而若要真實的存在，必須透過正視人類存在的事實，這些事實，就如死亡與極限。

海德格說到，人從一個真實存在的情況「墮落」，或「遠離」真實的存在。海德格認為，「墮落」或是「遠離」發生的原因，可能是經由事務纏身的困擾而生，或是經由融入一個群體，失去了個人的身分而生。但是，藉著對生存採取一個正確的態度，我們可以克服這個墮落與遠離。根據海德格，這過程的第一個步驟是「揭發不真實」。換言之，事情發生之後，你才認識，你正過著虛謊的生活，你正遠離存在的實際。存在的焦慮（*Angst*）是存在的實際裡面最重要的一項，而且焦慮常常植根於我們對死亡的恐懼。

對死亡的預期使我們認清一個事實，若我們以世界與其上的東西作為自己生存的基礎，我們的存在就是短暫的，我們活在一個幻想的情況中，我們的存在是一個不真實的存在。但人墮落後常常忽視死亡，因為人想要忽略死亡，儘管死亡那麼真實。因此海德格強調，人面對死亡的存在焦慮已經顯露了，人正虛枉的活著；若是人不能處理這個謊言，人全部的存在之基礎只是一個幻覺。除非人正視死亡的真實與不可避免性，並且隨之調整自己。因為焦慮具有強大的威脅，但大多數西方人卻傾向忽略死亡，或把它推到角落，若是他們不能完全否定死亡的話。

以上兩個存在類別——真實的存在與不真實的存在——簡單的分析，使我們繼續下一步的討論。現在我們或許會問，究竟福音如何與這些存在連在一起？究竟福音如何用存在的詞彙來討論與解釋？

3. 存在與福音

新約聖經承認兩種十分不同的人類存在方式，一是不相信，未得救的存在形式，其基礎是幻象與謊言；二是相信、得救的存在，人在其中存在的潛

能完全得到實踐。同樣的，新約聖經承認，人需要被開啟，知道不相信神、未得救的存在方式是不真實的；如此，真實存在之門才能向人敞開，真實的存在是生命以得救的完整性呈現出來。

在聖經裡，陳述這兩種人類的存在方式占了許多的篇幅。例如，在人起初墮落的故事中，有一個主要的因素，是關乎人想要脫離神，自給自足地活著。人拒絕承認他究竟是誰，其實人是神的受造物，人必須依賴神才會得著幸福與救贖。但是人卻試圖透過道德的行為，或是物質的豐富，保證自己的生存。靠著自己的力量，人試圖要掌握自己基本的性情及自己存在的真實方式。人的整個生活方式與這短暫將逝的特性緊密相連，因此他的生命屈服在短暫與死亡之下。人倚靠世界與一切終必過去的事情生活；舊約聖經與新約聖經都將這種自給自足的企圖，指明為「罪」。

新約聖經設立了相信神、得救的存在模式，與那不真實的存在模式迥然不同。在這模式裡，我們放棄所有自己所製造的安全感，將自己的信賴放在神身上。我們承認以為自己可以自給自足，是不切實際的幻想，於是轉而投靠神的豐滿。我們不但不否認自己是神的受造物，且承認並歡喜這個事實，

同時也以這件事實為自己存在的基礎。我們不會趕緊抓著稍縱即逝的事物以求取安全感，我們學習放棄自己對這短暫世界的信心，以致將自己投靠在永恆的事上，就是神自己。我們不試圖靠自己稱義，我們學習承認，稱義是神所給白白的禮物。我們不但不否認自己的有限與死亡之不可避免，並承認耶穌基督的死與復活已經征服了這一切，因為我們相信，耶穌的勝利成為我們的勝利。基督與我們認同，成了血肉之體，「特要藉著死，敗壞那掌死權的，就是魔鬼，並要釋放那些一生因怕死而為奴僕的人。」（來二 14~15）

只有神才有「分別善惡的知識」（創二 16~17），而人希望獲得分別善惡知識的期盼，表現了人追求自給自足的長久傾向，傾向「人便如神能知道善惡」（創三 5）。同樣的，伯拉糾的異端（參本書第三章）是所有異端中最人性的異端，因它暗示說，人是自己命運的主人。人總是容易相信自己擁有救恩所需要的資源（這是個誘人的想法），人並不需要向神求助，不用依賴神。但使徒保羅不斷地去抗衡這種自誇的試探；保羅說，我們惟一可誇的乃是耶穌基督與祂的十字架（林前一 31；林後十 17；加六 14）。只有透過放棄對自己與

世界的信心，認識救恩的基礎單單在神身上，人才能進入真實的存在。

同樣的，新約聖經強調，透過物質與人的道德行為所製造出來的，只是安全感的假象，只有神的應許才是真正安全感的基礎。登山寶訓裡有一處耳熟能詳的教導清楚說明了這個重點：

「不要為自己積攢財寶在地上，地上有蟲子咬，能銹壞，也有賊挖窟窿來偷；只要積攢財寶在天上，天上沒有蟲子咬，不能銹壞，也沒有賊挖窟窿來偷。因為你的財寶在那裡，你的心也在那裡。」（太六 19~21）。

兩種存在的模式是完全不同的：一是不真實的存在模式，以世界為基礎，而世界都是短暫，不能存到永遠的；一是真實的存在模式，以神本身為基礎，在其中人拒絕倚靠世界，單單信靠神。聖經用人蓋房子在磐石上或在沙土上，為這兩個不同的模式作了有力的說明（太七 24~27）。

新約聖經與存在主義都齊聲的責難，人試圖隱藏死亡就在我們周遭的事實。因此，富有的愚昧人之比喻（路十二 13~21）精采的刻畫了，人渴望避

開面對死亡的事實，並期望依靠自己的計畫，在其中不自覺地排除或忽略了死亡。對人而言，以自給自足，或是世上的財富為存在的依據，而得以稱義，是人永遠的誘惑。但死亡與朽壞顯出了這誘惑的本相，它是幻象的引誘。然而，聖經邀請我們將自己的存在建立在神身上，神是磐石，世上沒有一樣東西，可以摧毀或是搬動這磐石，甚至是死亡。聖經不斷重複的強調，神是人惟一真實存在的基礎；同時也不斷強調，人無法透過自己的努力，或是透過世界給他的東西，獲得真實的存在。

在這裡，我們需要留意，新約聖經對真實存在的認知與海德格等存在主義哲學家的認知，存在著一個十分重要的分歧。對海德格來說，不真實的存在是一件我們選擇了的事情，是開放在我們面前好幾個選擇中的一個選擇。但是，對新約聖經而言，不真實的存在是一個既定的事，並非是一個選擇。不論喜歡與否，我們必須承認，我們的世界早已是一個不真實存在的情境，遠離了我們真實的存在。

福音道出了人宇宙性的罪。它主要關心的不是為什麼罪竟然如此這般，福音只是宣布說，實際情形就是這樣；認清了這個事實，就是我們改善情況的起點，改善的工作就可以展開了。當醫生診斷病

人的時候，他首要的責任是弄清楚究竟病人有什麼毛病。至於病是如何引起的，一般說來這是比較學術性的興趣。新約聖經也可以這麼說，對於我們如何成為罪人的過程，新約聖經就沒有那麼大的興趣。重要的是，神直接在耶穌基督裡，告訴了我們真實的狀況。但是有些人，好像總是會有些人，並且永遠都會有些人，他們拒絕接受人都犯了罪這個事實，除非有人向他們解釋並證明，這個情況是怎麼引起的。「為什麼我們有罪，為什麼我們與生存的真實模式隔離？除非你向我說明神為什麼許可這個情形發生，不然我不會接受它，也不會遵照聖經而行。」在處理這種反對聲浪時，下面的討論或許可以派得上用場。

關於人的存在，我們必須學會接受一些事實，即使我們並不了解，為什麼在起頭時事實竟然如此。我們可能會問為什麼，卻提不出解答，但這並不會改變現況。我們都必須死，但是為什麼？為什麼我們被創造就註定必須死？為什麼我們不能夠永遠的活下去？對於這些問題，我們並沒有特別令人信服的答案，但這並不代表，我們就不一定會死！事實是，我不能說明為什麼你將死的原因，而我之不能說明，並不會使你脫離死亡！這不會改變情

況！這只是生命的事實。另外一個生命的事實是人因兩性生殖而繁衍不息，這個繁衍方式影響人的行為甚鉅。然而，為什麼人一定要用這個方式繁衍？為什麼我們不像那些雌雄同體的生物，牠們能夠不要伴侶而生生不息？為什麼我們不像阿米巴蟲無性生殖？再一次，對於這些問題，我們的答案並不特別令人信服。簡單的答案是，事情就是這樣，不論人如何拒絕接受這個事實，也不會改變這個情況。重要的是，我們最後都這麼做，就是我會接受事實，並繼續生活。而罪也就是如此。事情就是這樣，不論人如何爭論，也不會改變情況。重要的是，這個情況如何能改變，而不是我們模稜兩可的爭論，起初的情形是如何引起的！

基督教說明了人類存在的現況的宣告，並且揭露（或證實）其不真實，同時把這不真實稱之為「罪」。正如我們可能因為默想夜間的星空，得知神的存在，之後藉著聖經與基督徒的宣告，證實了神的存在；我們也可以藉著默想死亡的不可避免，終於認識自己存在的不真實，並且藉著聖經與基督徒的宣告，我們證實了這些觀點。反之，我們可能透過閱讀聖經得知神的存在，並且發現，我們藉著默想夜間的星空，可以證實自己的觀點；我們也可

以透過閱讀聖經，認識自己存在的不真實性，並且透過反省死亡的不可避免，發現自己的觀點得到證實。在這兩個情形裡，產生同樣基本的認識。我們認識了自己存在的自然模式與這世界緊緊相連，而其上的事物是短暫無常的，這種存在是不真實的。於是我們會有所感動而去尋求，如何可以廢除並克服這個遠離了真實的存在方式。

4. 福音與真實的存在

新約聖經宣布，人這種不真實存在的普遍苦境，可以改變為真實的，因信稱義的教義裡就是這個看法。新約聖經對人是否能擁有真實的存在發出了宣言，其要點如下：

1. 承認人的墮落，承認人遠離真實的存在。
2. 了解透過耶穌基督的死亡與復活，神將真實的存在當作禮物白白的賜給了我們。
3. 在信心的生活裡，這真實的存在得以實踐。

我們將個別地來思考這幾個要點。

福音鄭重地說，人是依照神的形像而造的（創

26)，神的目的，是教人成為祂的兒女。然而，人卻敬拜受造物而不敬拜造物主，因此人就失去了成為神兒女的可能性。我們已經變成世界的奴隸，我們全人與心中的關注，只在於那些不能長存的事物及物質。我們已經與自己真實存在與存有的方式隔離了。顯然的，存在主義為原罪的觀念提供了珍貴的觀念，就是說，罪是使我們與自己真實的存在與存有隔絕的那個東西。死亡與毀滅發出持續不斷的威脅，啟示了存在的不真實性，而基督教傳講的真理正是針對這份焦慮。

原罪的教義基本上是個聲明，說明了人受困於存在的處境裡，無法解脫，若要解脫，靠人是沒有辦法的。解脫之道乃是從外而來。我們都很清楚，人受這種非理性的外力所困，但是，人又無法脫離這困境。在城市的街道上就有許多生動的見證，我們看見人多麼容易受到酒精、毒品、賭博、色情等等的轄制。在認知的層面，我們知道，對有理性的人而言，如此受轄制真是荒唐，但是我們發現要擺脫卻是何等困難。耽溺於不良嗜好，正是一個明顯的例子，看見罪緊緊的捆綁人、奴役人。

如同受古柯鹼轄制的人，雖然他承認自己染上了毒癮，但依舊無法從其中掙脫出來，我們也許會

承認，我們存在的困境已經轄制了我們，但是這承認並不會帶來釋放。對許多早先的自由派神學家來說，承認自己的困境等同於從其中解脫，就是說，人得到真理的啟蒙，他就可能從幻覺裡得釋放。你可能認為，雖然你人在監獄裡，但其實你是自由的，一旦你明白了這個道理，你就可以像自由的人生活著。這個看法隱藏著，對人性膚淺、天真樂觀的理解。城市的街道證實了人活在困境的悲慘事實，也證實了人無法掙脫超越那控制自己的勢力。稱義的教義向人宣告，藉著人之外的行動，就是神的行動，人存在的處境能夠得著改變，就是神介入我們的處境，並且將真實的存在當作禮物賜給我們。雖然我們靠自己沒有能力改變困境中的基本因素，但透過耶穌基督的死亡與復活，神扭轉了我們的處境，徹底改變了一切。

福音宣告說，藉著耶穌基督的死亡與復活，神賜給我們真實的存在，這是一份禮物。真實的存在並不是我們靠己力可以得到的，乃是神所賜的。福音審判了我們現今的存在狀況，福音又像醫生診斷疾病，而我們不真實的存在是一種疾病，並且福音提供我們得醫治的方法，幫助我們除去與真實存在之間的隔閡。神邀請我們棄絕自給自足的企圖，叫

我們棄絕依賴稍縱即逝的事物，神邀請我們將生存建基在這位永恆、永活者所賜的應許上面。

新約聖經的觀點是，我們真實本性的成就，不是倚靠我們努力就能夠得到的，也不是我們能掌握的；若真是如此，那就變成自我稱義，或是因善行稱義。墮落的人試圖使自己稱義，他必會失敗，因為這是建立在可以自給自足的錯覺上。其實人需要站立在他處境之外的那一位，才能脫離困境，得到自由。惟有耶穌基督的道成肉身、受死與復活，才能帶給人真自由，讓人脫離自己的處境。神介入人的歷史，為了要成就人渴想的真實存在，祂為了墮落的人，親自來到世上。透過神的恩典，我們得自由，成為自己，成為我們真正的樣子，而這一切靠我們自己是不可能成就的，這乃是因為神的恩典。

因此，稱義這個詞不但包含了審判，也包含了生命。就審判而言，稱義不但暴露了我們對自己的幻象，也摧毀了這幻象，它揭示了，我們不過是必定會死的人，且是受罪捆綁的人。但稱義也包含了生命，它宣布了死亡——人類有限的存在之最後一件事，最後一道疆界——因著耶穌基督的死而復活，已經被攻克了。現在，對相信、得救的人而言，他存在的最後事件與最遠疆界，不再是死亡這

個事件，乃是復活。雖然通往復活之路無可避免的要經過十字架的陰影，神提醒我們，並向我們保證，基督在我們前面已經走過這十架道路，並且祂向凡跟隨祂腳蹤行的人應許說，必有永遠的生命。在人類現今的生存裡，神並未廢去死亡，但祂顯示，死亡不過是通往復活的一扇門，它不是人生最後的事件，乃是倒數第二個事件。信徒藉著那使耶穌基督死裡復活的神，因著信心的宣告，我們可以超越有限與必死的存在。原本我們否認罪、死亡與有限的不真實存在，如今因為信心，向真實的存在屈服。真實存在的特色是，人願意面對死亡的事實，並宣布說，基督的得勝就是我們的得勝。

新約聖經用幾個意象來傳講人類景況的巨大改變。墮落與不真實存在的方式，是黑暗與死亡的道路。而真實、相信、得救的存在，則是光明與生命的道路。兩個希臘字可以翻譯成生命：一個是 *bios*，它是指生物性的存在，就是我們在地球上活著並存在的事實；另一個是 *zoe*，約翰福音用它指「完全的生命」，或是「人完整與真實的存在」，這乃是超越生物性的存在。因此，約翰宣稱，耶穌基督來世上，為了要我們可以得著「豐盛的生命」（約十 10，二十 31）。耶穌基督將生命帶給世人，

耶穌基督是生命的糧（約六 35），祂又是復活與生命（約十一 25）。透過耶穌基督的生、死與復活，神所預定要給人的真實存在之方式得以成為事實。這是我們靠己力永遠達不到的，神卻白白的賜給我們作為禮物。福音應許凡相信的人都會得著永生（約六 40、51、53~58），並且如今神向我們揭開永生的奧秘，叫我們得以預嚐——在今天真實、相信、得救的存在裡，人可以預嚐永生。

關於這一點，我們可以向前推到更有趣的一點。約翰福音強調，神的審判並不全是未來的事情，在此時此地就已展開了。審判就在現在，為了讓永生可以從現在就開始（約十二 31）。福音的宣講對不真實存在作出了審判，表明它究竟是怎麼回事。如同「世上的光」照亮，並顯明人的罪（約三 19~21），耶穌基督也照樣審判我們存在的方式，並指出我們的存在，是不真實的存在，審判是為了要我們有所回應，叫我們尋求真實的存在。然而我們到哪裡去尋找真實的存在呢？我們如何得到它呢？我們也開始了解，那位審判的神也是賜生命話語的神。藉著耶穌基督來到人間，進入我們的存在，罪被暴露出來。藉著神真實救贖的同在，我們的存在被改變。藉著審判，我們蒙救贖，耶穌不但

審判我們也要救我們（約十二 44~47）。

同樣的，保羅也如此說，尤其是在肉體（*sarx*）與靈（*pneuma*）的辯證裡。墮落不真實的存在是「隨從肉體」（*kata sarka*）的存在，真實的存在是「隨從聖靈」的存在（*kata pneuma*）。³「肉體」不是指人的身體或是性行為，而是指離開神的存在方式，人只關心今世短暫多變的事物。「靈」代表以神為中心，相信神及永生的生活方式，而不是指靈界的什麼東西。「隨從聖靈」的人認識「隨從肉體」的存在沒有價值，並且貶抑其價值。神救我們脫離世界與肉體的暴政與壓制，使我們得著自由，成為神的孩子。「隨從肉體」是活在世界裡，並為世界而活，且抵擋神；但是「隨從聖靈」活在世界裡卻是為了神。不真實的生存代表，世界是我們生活的地點，並且也是我們存在的範圍與標準。但真實的存在則代表，世界雖然是我們生活的地方，只有神才是我們存在的理由與基礎。換言之，基督徒活在世上，卻不屬於這個世界（約十七 6~19）。

根據約翰福音，我們可以進一步的探討這一點。論到「世界」與人的存在，世界可能有兩個意思：一是「中性的」意義，代表「我們生活的地

方」或是「其他人生活的地方」。二是「負面」的意義，代表「那威脅我們存在的」。「世界」代表某種勢力，它將我們束縛在短暫、瞬間即逝的事物，威脅、捆綁並壓制我們。它有時被用來當作中性的意義，例如，眾人熟知的經文：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。」（約三 16）然而（尤其是在約翰福音結尾），「世界」更常用來代表負面的意義，就是「一個對真實基督徒存在的威脅」（例如：約十五 18~19，十六 33）。世界對人的信心不斷進行邪惡的影響，威脅著要吞滅它，把信徒拉回那屬物質的世界，而這正是神呼召他們出來的地方。「勝過世界」這偉大的主題，是約翰福音後面幾章的特色，乃是指勝過世界所加之於信心的威脅。同樣的可以說，基督徒是在世界裡，卻不屬於世界；其意思是，基督徒活在世界（中性的意義），而不與世界（負面的意義）共享它所提供之不真實的存在。然而，世界的負面意義只能從信心的角度來明白，信心才能叫我們認出，耶穌基督要審判世界。

因此，因信稱義的教義宣告，我們可以除去脫離真實存在模式的困境。它明明的宣布，神賜給我

們真實存在的模式，而這模式並不是靠自己獲得的。救恩使我們改變自己的存在；縱然我們繼續留在世界裡（暫時的），我們不再被世界的價值壓制，不再被死亡的懼怕脅迫。透過耶穌基督，神已勝過世界，藉著神勝過世界，我們得從世界的壓制中釋放出來（約十六 33），為了使我們在世界裡，卻不屬於世界。人存在的真實性困擾著今日的西方世界，從前的西方人沒有如此困擾過。然而重要的是，我們明白基督教的教義，「因信稱義」已直接的回答了這個問題，並提出了屬於它自己，有它自己特色的解答。這並不是老掉牙、存在博物館、不入時的觀念，而是關乎人存在之意義與命運的肯定宣告，因信稱義過去如何有意義，今天它依然有其意義。

5. 對福音之存在性接觸點

幾個世代以來，思想家試圖為人類奇怪又不幸福的歷史提出解釋，並試圖為難以處理的罪與不幸提出說明。一些較缺乏思想深度的說明企圖把這問題外在化，他們將人的困境歸咎於政治與經濟的結構，及其他外在的因素。然而，較有思想、較具說

服力的說明，則指出人性本身才是問題的根源，儘管人不斷的在經濟與社會結構上做修補的工夫，這些工夫卻不能解決問題的根源。偉大的法國存在主義哲學家卡繆（Albert Camus）認為，這問題出在人性上面，人與自己的本性疏離、斷絕了，於是失去了純真。卡繆幾乎用聖經的話來描述墮落與徬徨的感覺，就是我們已被逐出家園，如今愁苦地在歷史裡徘徊，嘗試尋找一條返回家園之路。何處是家園？我們如何才能找到？在這人類存在的最深層裡面，我們找到一個福音的接觸點，就是失落感、隔離感，和不真實感。

福音的宣告乃針對那些希望自己的存在可以圓滿、可以有意義的人。福音分析存在的景況，並描述一種方法，藉著這個方法，人可以改變自己的景況。在存在的表面之下，人心隱藏著深層又黑暗的恐懼，就是害怕死亡與滅絕的威脅，害怕生命隱約的無意義感。而福音將這些恐懼暴露出來，把它們從深層帶到表層，使我們可以面對並處理這些懼怕。藉著傳講人面對死亡並征服了死亡的故事，福音讓人在這樣的恐懼之前，找到尊嚴與意義。更重要的是，福音認為，人心中與生俱來躲避死亡的期望，與在世界裡尋求避風港的念頭，都是因為人遠

離了真實的存在。換言之，對死亡的害怕與對死亡所帶來必然的結果，是人遠離神基本與普遍性的心理反應。

如此，福音證實人有焦慮，就是人的存在出了問題。福音也肯定了，透過接受神在耶穌基督裡為我們所做的一切，我們可以改變自己的存在處境。神把我們自己做不到的東西送給了我們。在本書的導論中，我們分析了人類價值的處境，把福音與處境連結在一起，作了歸納：

圖表一

經驗的環境	從	到	透過耶穌
接納	拒絕	接納	愛
方向	迷路	瞄準	呼召
節慶	無聊	喜樂	款宴
意義	荒謬	合理	神的道
釋放	壓制	釋放	釋放
變成	無名小卒	有身分之人	邀請
團契	孤獨	群體	同在

福音向每個存在的範疇說話。例如，福音向我們的被拒絕感說話，就是海德格所謂「在世上覺得

不自在」的內心感受。福音告訴我們，有某個人在某個地方，他接納我們。福音教導我們接受一個事實，就是縱然沒有人接納，神已經接納了我們。因此，世界對我們的拒絕變成了神對我們的接納。對於我們不自在的感受，福音發出了它的聲音，福音與我們接觸，並對我們的內心發出詮釋。福音告訴我們，在世界之外的地方，我們可以找到生命的實踐與終極意義。福音肯定的講論，神接納我們，只要我們對神在耶穌基督裡啟示的愛作出回應，我們就會得著生命的實踐與意義。福音講到我們在世界，卻不屬於這世界，世界是我們的「遊樂場」（海德格語），我們生存在其中，但是實現生命的根據卻在這世界之外。

我們可以用上面圖表的其他項目延伸這個分析。「變成」這一欄特別引人注目。死亡威脅人，是因為人不再有存在的意義了，死亡使我們失去了身分，變成什麼都不是。但基督教不是談論我們被吞噬到絕對裡（像佛教的涅槃），而是談論神肯定了我們的身分，神要實踐我們的身分並使之完全，我們成了某個身分。從此我們不是只活在純生物的層次（*bios*），我們乃是擁抱了全部的生命（*zoe*）。神勝過那些威脅我們存在的東西，並解除

了它。在這裡，基督教對復活的了解格外發人深省，因為復活強調，人死後仍然有身分。神肯定我們具有某個身分，我們對神是大有意義的，我們的身分是獨特的、與眾不同的。讀者或者希望繼續在這個圖表其他的項目上，擴大延續這個分析。

在本章前面，我們察覺出「客觀」知識與「主觀」知識的主要區別。而因信稱義的教義並非是「神自己」(*Deus in se*)的客觀知識，而是「神為我們」(*Deus pro nobis*)的主觀知識。基督教以因信稱義為基礎並具體表現出這個教義，福音論到(*Deus iustificans*) (路德用語)，這位神了解我們，進入我們的經驗並改變了我們，祂使我們不再與自己真實的存在隔離，使我們可以擁有屬神子民榮耀的自由。路德說：「不是我們在做這些事情，而是我們在神的手中，神在做一切。」藉著恩典，藉著我們因信接受福音，神給了我們一件禮物，這份禮物超過我們本身與我們所有的資源。只要有人在地球上行走，並知道自己一定會死；那麼，透過耶穌基督的死亡與復活的福音，就是關於真實存在，關於永生的福音，人們對因信稱義將繼續產生興趣，不會以為它已過時。藉著福音的宣講，神呈現了人真實存在的可能性，這是神賜給我們的禮

物，就是藉著接受死在十架又從死裡復活的基督，我們得到赦免與更新。的確，對人而言，這是大好的消息；對現代的人來說，這是容易明白的好消息。

了。藉著耶穌基督的救贖，我們得以在神面前重新
被大衛赦免，重新與神和好，重新與神建立
關係。但我們必須明白，神與人相交的方式，是藉著
祂的兒子耶穌基督。祂是神，與眾不同的，祂是或者不與眾不同
這關係表其他的原因上，猶太人經過這個分析，
在本章前面，我們察覺出「客觀」知識與「主觀」
知識的主要區別，而因信稱義的教義並非是
「神自己」(Deus de se)的客觀知識，而是「神為
我們」(Deus pro nobis)的主觀知識。基督教的
信稱義為基礎並具體表現出這個教義。福音論
(Deus iustificans) (路德用語)，這位神了解我
們，進入我們的經驗並改變了我們，祂使我們不再
與自己真實的存在隔離，使我們可以擁有神之子
靈應驗的喜悅。路德說：「不是我們在做這些事情，
而是我們在神的手中，神在做一切。」藉著福音，
藉著我們因信接受福音，神除了我們一切罪惡，使
祂的禮物超過我們本身，我們所有的資源。人與神在
地球上相交，並知道自己一定會死；那麼，耶穌
基督的死亡與復活的福音，就是關於真實存在、
關於永生的福音。人們對因信稱義的認識是
明確，不會以為它已過時。藉著福音的宣講，神
顯現了人真實存在的可能性，這是神賜給我們的

第七章

個人性觀點



今日，許多人在生命的重要課題中，會列出個
人的成長、發展、人際關係與自我實現。一些現代
社會的主要課題也都與「個人」(the person)觀念
緊緊相連，例如：個人的目的與意義。但是，「個
人」是何意義？而「個人」與「個體」又有什麼不
同？因信稱義的教義又如何與「個人」有關聯？

首先，基督徒發現，把神當作一個位格(a per-
son)來思想並討論，這是既自然又有幫助的事情。
舊約和新約聖經都不斷地把我們一般用在人身上的
屬性也用在神身上，例如：愛、同情、憐憫、仁
慈、決心與忿怒。藉著耶穌基督的死亡與復活，在
信徒與神中間建立了關係，這個觀念長久以來，深
深地幫助了我們認識神與我們相交的方法。因此，
保羅能用「和好」講到妻子與不信的丈夫和好(林

前七 11)，同時也用「和好」講到神藉著基督，使我們與祂和好（林後五 18~20）。的確，當代許多基督徒作家超越這個觀念，他們強調神是個抽象的思想（例如：能力），而不強調神是個像人一般具體的位格。於是他們失去了神有位格這個重要的面向。¹

在本書第二章裡，我們已指出，現代人以為，舊約聖經對「義」的觀念是根植於人的關係裡，義代表對個人關係的忠實。這包含了，對這關係起初就有的義務、責任與特權保持忠實。對舊約聖經作者而言，關係出了問題的主因是神與祂子民以色列之間的事。「稱義」也包含個人層面的意義，代表人際關係的矯正。使人稱義就是把人放在正確的位置，使他與另一個人有正確的關係。在本章，我們將討論因信稱義裡，這項個人的面向。

1. 個人主義的基礎

近年來，人們對神是一個「位格」這個想法感到興趣。這種興趣可以追溯到馬丁·布伯（Martin Buber）的作品，與他所發展出的個人哲學，這個哲學通常被稱為「對話性的個人主義」（dialogical

personalism）。² 現今人們愈來愈多嘗試用這個理論，解釋神的本性及祂如何對待人。³ 在本章，我們打算說明個人主義和解釋因信稱義的關聯。

布伯指出，我們經歷事情有兩個基本的方式，他將之稱為「經歷」（experience）與「相遇」（encounter）。為了解釋什麼是「經歷」，我們設想桌上有一塊石頭，這石頭等待我們做檢查。我們可以仔細地觀察它，把它拿起來，用手觸摸它。我們可以稱稱它的重量，甚至敲下一塊送到實驗室，做化學分析。這石頭依然故我，保持完全的被動；它不會向我們啟示它自己，我們必須主動的採取行動，才能認識它。首先，我們必須發現這塊石頭，它不會主動來找我們。一旦我們發現它，就必須展開一長串的检查，這樣才能發掘它的面貌。在石頭與我們的關係裡面，我們是主動，石頭是被動的。在我們與大部分生物的關係裡面，我們也是主動的，例如：一棵樹、一條魚。我們經歷它們，但經歷中，它們對我們的理解並不主動的提出貢獻。並且它們也不會因這經歷而有所改變。石頭仍在那兒，沒有任何改變（當然，除非我們為了送它去做化學分析而挪動它）。因為石頭並沒有參與在關係裡，關係也就沒有影響它。布伯說：「世界並沒有

參與在經歷裡。世界讓人們經歷它，但它沒有任何感受，沒有任何貢獻，也不會有任何改變。」⁴

藉著區分「客體」與「主體」，我們可以繼續發展這個論點。客體是被動的東西，我們可以檢查它，但它卻不會自我啟示。然而，主體是主動的人，他自動自發的要認識某個人或某個東西。回到桌上石頭這個例子來看，石頭可說是「客體」，嘗試認識石頭的人可說是「主體」。布伯稱這類的經歷為「我一它」的關係，這是我們與一個被動客體的關係。

現在，我們舉一個相反的例子來作對比。假想你參加一個派對，有人把你介紹給另一個人，在那個人與石頭之間有什麼不同？我們立即可以看出四個主要的不同。首先，你必須主動的去認識石頭，但是對認識別人來說，你可能會發現，別人主動的遠離你！在你有機會要開始認識他們以先，他們可能已先嘗試認識你。在你開始尋找他們以先，他們可能先來找你。第二，石頭是被動的，不會向你啟示它自己，你必須努力來認識它。但論到另一個人的時候，你會發現，他們開始向你敞開他們自己。當你仍在思想要怎樣開始認識他們的時候，他們可能就來告訴你，他們許多的事。第三，石頭絕對不

可能試圖來了解你是怎樣的人，然而另一個人可能會向你發問題，會向你說話，但對於石頭，你只能處在主動發問的位置。而對別人而言，你會發現，當你試著與他開玩笑的時候，你卻發現他也正在與你開玩笑。第四，這個「它」不會因為我們的經歷而有所改變，石頭依然維持原狀。但是「你」可能因為與「我」相遇而發生改變，正如「我」可能因為與「你」相遇而發生改變。這個關係隱藏著改變性與創造性。「我」與「你」在這關係裡皆有參與，也有貢獻，這是一件雙方面有互動關係的事。

這四個不同的範疇幫助我們定義布伯所謂「我一你」的關係。（英文譯者常常用 I—Thou 來翻譯布伯的作品，刻意強調「你」是單數而非複數。但這種古文的譯法可以不用，只要我們記得「你」總是單數，而不是複數。「我一你」的關係是兩個主體的「相遇」，每個主體主動的對這關係有所貢獻。事實是兩個主體都是主動的，這個主動性與「我一它」的關係不同，在「我一它」之中，只有一方是主動的。在這裡，「你」可以(1)主動的遠離「我」；(2)向「我」啟示你自己；(3)勉強「我」向你啟示；(4)接受「我」所加諸的改變。這四點在「我一它」的經歷裡是不會發生的，但在

「我一它」裡，我們可以控制「它」，也可以指揮我與它關係的進展。然而，我們與「你」的關係，卻充滿不可測的創造性與開放性，這關係可以發展、改變，變成嶄新又興奮的事情。

2. 神是一個位格

如布伯所說的，我們必須看待神為「你」，神是與我們相遇的主體，而不是我們經歷的客體。許多神學家容易把神當作某種客體，是藉著努力的思考，研究文化、世界或星體，可以發現的客體，神是我們可以掌控，又是我們可以尋見的。借用布伯的話，神被人視為「它」，但是神應該被看作是「你」。有一些神學家發展了這觀念，例如：卜仁納（Emil Brunner），對這位「有位格的神」（a personal God）的觀點，具體表現了許多聖經中關於神的存有與本性的真理。下列幾點會說明卜仁納的觀點。

首先，我們必須認識，在我們開始尋找神以前，祂已經採取主動的啟示祂自己。從頭到尾，聖經見證神是有恩慈、自我啟示的神，祂不是由人發現的神，也不是用理性證明祂存在的神。首要，也

是最重要的事情是，我們認識神是因為祂啟示祂自己，使我們認識祂。神透過向我們說話，與我們相遇，這個相遇是祂賜的禮物（很快地我們會回到這一點）。神並不要求我們發現祂，而是要我們回應祂，因祂已向我們啟示祂自己。

第二，「神」不是一個物體，任憑我們在自己選擇有空的時候來檢查祂。祂不是桌上的一塊石頭，等待我們檢查與研究。相反的，我們必須認識，神是一個位格，祂是獨立的，有自己的意志，祂許可我們以祂的條件與祂相遇。如布伯所說，每個「我一你」的關係都是一個「恩典的關係」，在其中隱含了一個預設的前提，就是我與你都願意彼此建立關係。為了使關係得到發展，雙方都必須敞開自己，必須預備好許可對方與他相遇。神在一個恩典的關係中與我們相遇，並向我們啟示祂自己。若我們在這恩典的關係之外去尋求神，我們將失去與神相遇的機會，這時就落入看待神為客體的光景中。

第三，基本上神以人的形式啟示祂自己。祂以人的形式向我們說話。在「道成肉身」（約一 14）的耶穌基督裡面，我們與神特定的自我啟示相遇。因為神的啟示以人的方式呈現，我們就不可避免，

同時也是正確的，用人的方法與措辭來思想神。有人認為，這個論點代表某種原始的神人同形論（anthropomorphism），它並不適合現代複雜的人類。我可以指出，其實這個看法遠比他們原來對神的哲學觀念，更為複雜和奧祕。神與人的關係如同人與人的關係，這是人最高價值與最深感情的交會處，這也是我們與神相交的模型。當我們說到神是「愛」，我們立即說到人對愛的最高經驗，用人的經驗，我們窺見神的本性。假若對某些人，「愛」顯得太不高深的話，我們要對他們說，他們的高深阻止了他們與愛這個實際、最深的經驗相遇，而愛是我們人生中間最妙的經驗。

因此，顯然的，若論到神是一個位格，我們就是忠於聖經的核心、基本的道理，這些道理就是關於神本性的真理。現在，我們可以發問說，在因信稱義的教義上面，我們如何應用對話式的個人主義的道理。

我們必須指出，稱義的教義可以用人際關係來重新定義。人們並不熟悉傳統上與稱義有關的語言（例如：歸罪、法庭的等等），但是人際關係的觀念卻是人人都熟悉的想法。我們都了解人與人的關係是如何開始、發展並結束，不論我們從自己的經

驗、書籍或電視連續劇中得知這常識。用人的經驗立即可以建立一個接觸點。現在暫時套用術語：人際關係是接受者為導向的西方文化，因此有遠見的神學家、教師、講道者都能夠利用這個接觸的論點，向人傳揚福音真理。

3. 人際關係

從上述的討論，明顯可見，人基本上是與別人有各種各樣人際關係的個體。換言之，這項對於人的觀念，說明了人際關係的網路。人是孤獨的，但和別人都有關係，現在我們來看兩個人之間的關係如何展開。首先，我們留意到布伯所指出的要點——雙方都是「主體」。換言之，雙方都是主動的，他們主動的與他人交往，並且他們可以掌控與被動客體之間的互動，同時在某個程度上，他們能夠掌控與另一個主動主體產生互動。有了這個觀念之後，我們來思考人際關係如何啟動。讓我們用約翰與瑪麗作例子，他們本來互不認識，後來他們彼此相遇，約翰首先向瑪麗自我介紹。接著發生了什麼事？有下列幾個可能的狀況。

1. 約翰與瑪麗的互動，漸漸知道雙方的事情。他們發現，兩人都喜歡麥白蒂的小說。約翰希望進一步發展彼此的關係，但瑪麗覺得，她只想停留在喜歡麥白蒂的層面。

2. 約翰與瑪麗互動，知道雙方的某些事情。他們發現，雙方都喜歡花。約翰經營一個種子的進口生意，瑪麗在中西部的一所大學裡獲得園藝藝術的碩士學位。瑪麗表示，她希望繼續發展彼此的關係，但約翰決定不再進入學術圈。他們的關係就不再繼續發展了。

3. 約翰與瑪麗互動，知道雙方的某些事情。他們發現彼此並沒有什麼特別的共同興趣，但是他們對彼此很感興趣。結果這個關係繼續發展下去。

在1.與2.的情況中，互動的關係沒有什麼進展，雖然一開始似乎有發展的可能，但約翰與瑪麗都不允許繼續發展雙方的關係。他們都能夠掌控處境，使雙方的關係不再往前進行。他們學習知道關

於對方的事情，但他們沒有認識對方。其實，他們看待對方為「它」。人的觀念之主要重點在於我們有自由與人建立關係；否認這個自由，就等於說，我們不再看別人是「人」，並且對待他如同「物」一樣，物是「客體」，客體沒有屬於自己的身分。惟有在3.的情境中，約翰與瑪麗都願意發展彼此的關係。

這個論點的神學應用十分明顯。神採取主動，祂透過真道的傳講與我們相遇，向我們啟示祂自己。這純粹是一個恩典的行動，因為神沒有義務這麼做，但出於愛，祂與我們相遇。神使我們以人的方法遇見祂，祂進入我們的經驗，與我們相遇。祂向我們說話，呼叫我們，把祂的友誼賜給我們。祂用祂的道與行為宣講祂的愛。神俯就卑微，與受造物建立關係。然而，人際關係需要雙方面的努力，除非我們向神說「好」，我們與神的關係仍然無法實現。神給了我們說「不」的權利。他待我們如人一般，而不是如物體。祂尊重並在意我們的決定與感覺。

論及普世的救恩的時候，這一點顯得格外重要。一些當代的神學家已注意到並贊同普救主義，但事實上，普救主義的神觀是次等的。

4. 普救主義與個人主義

因信稱義的教義有一個挑戰是從普救主義（Universalism）來的。普救主義說，所有的人至終都會得救。根據這個說法，神對人的愛實在太大，每個人最後都會得救。神因為愛世人，祂不詛咒任何人，祂拯救世人。這個教義相當吸引人，尤其是受啟蒙運動影響下的人，他們認為所有的宗教都可以使人得救。假若這個教義是正確的，因信稱義的教義就失去意義，與人的處境變得完全脫節。既然世人都會得救，我們就不再需要傳講救恩，也不用宣講得救的條件了。然而，這個教義真的正確嗎？雖然，外表來看，這個教義相當不錯，其實它有很深的冒犯和嚴苛的意味。一方面它與伯拉糾主義（參本書第三章）一樣，雖然兩者看來合乎理性、又正面積極。其實它極端獨裁，並且不斷地威脅我們，使我們將神賜下的自由意志作出讓步。現在我們要討論其中的原因。

神非常的尊重我們，以致神給我們特權能夠說「不」。因此，我們與物體不同，就是布伯所說「你」與「它」的不同。神賜下赦免、更新、改

變，神希望我們接受，但是我們卻不想。在約翰福音，耶穌遇見一個病人，就憐憫他，問他說：「你要痊癒嗎？」（約五 6）耶穌主動的提出痊癒的賜予，但這個病人卻有權力接受，也有權力拒絕耶穌的賜予。

向神說「不」的特權必須得到尊重。但普救主義曲解了這特權，這是對人尊嚴最大的曲解。根據普救主義，最後人人都將得救。或許不是每個人都希望得救，但他們沒有說「不」的權力。不論喜歡與否，每個人都會得著永生。普救主義者常常抗議福音所謂的「排他主義」（exclusivism），他們反對有些人刻意的被排除在永生以外，他們說這會使人的尊嚴受委屈。其實普救主義才完全愚昧的委屈了人的尊嚴，而這尊嚴竟然是他們本來要尊重的。我們可能會問，若有人不希望得救，對於普救主義他會有什麼反應？畢竟，至少世上有一部分人，為了要避免與神永遠地拘禁在一起，他們情願付上所有的代價！

但讓我們更深入的探究這個論點。若我們假設有人不想要得救，除非普救主義者否認人的自由意志，他們就必須承認真的有這種可能。就是至少有一個人，並且必定有一個以上或更多的人不願意得

救。那麼神要如何處理他們？根據傳統的基督教教導，正如新約聖經與其他文獻所說的，神尊重人所作的決定。神希望人人得救，但至終祂不會勉強人。透過運用神所賜的自由，人可以決定他不願意與創造者和救贖主有所關係。但是對普救主義者來說，神卻必須「強迫」這個人得救；祂必須破壞人的自由與真實。這時神賜給人的自由意志被判無效，因為神闖入並忽略了人的自由意志。神這個表現是一種至上的父權主義，而普救主義的神不顧人的喜好，不理會人的心願，基於只有祂才了解，什麼對人是最好的。我們可以準確但拙於口才的說，傳統的基督教講到神尋求人的回應，這回應是人憑自由意志作出愛的選擇，然而普救主義的神，卻是「強暴」了個人的自由；人沒有選擇的權力，人的完整性也全然被踐踏。強暴包括了神對待「人」像對待「物」，普救主義就會產生這種不堪想像的情況。

但這不是傳統基督教的觀點，基督教認識的神是愛的神，祂將自己獻上，因為我們的拒絕，祂受傷累累，然而祂依然尊重我們的選擇。神一直看待我們是「人」，而不是「物」。不論接受神或拒絕神，這是我們的決定，我們必須為自己所作的決定

負責任。神儘可能處處幫助我們，作出祂希望我們作的決定，但祂不會替我們作這個決定。藉著除去一切的攔阻，例如：屬靈的瞎眼、驕傲、混亂、意志上的妥協等等，神幫助我們接受祂的赦免與更新。但是最後，神不能也不會為我們作任何的決定。要肯定人的尊嚴，就要肯定我們對神說「不」的能力；基督教的傳統與新約聖經，完全沒有任何的遲疑與保留肯定人這份尊嚴。但普救主義扭曲了神的福音，使之淪為神學強暴的猥褻，這與我們在耶穌基督裡所遇見的那一位神全然背道而馳。

透過恩典，神賜給我們與祂相交的關係，若要實踐這關係，我們就必須接受這份與祂相交的恩典。因信稱義的教義肯定了，神是主動者，我們是回應者。但人際關係並不是靜態，而是動態的，它會發展，會改變人。我們與神的關係也是一樣，一旦有了關係，我們在其中就會發展、會改變。我們會愈來愈像神，神豐盛的恩典進入與我們相交的關係裡。我們都知道，當人與人的關係愈發成熟時，雙方面都會愈來愈親近。我們與神也是如此。這是一種帶有改變力量的關係，在互動中，我們對神的認識愈加深刻，我們也愈來愈像祂。在人際關係裡，沒有所謂的「裡外不一」。只要我們向神說

「好」，我們與神的關係就開展了，這是動態又有改變力量的關係。在互動中，神遇見我們，引導我們往前行，使我們愈來愈像祂。

5. 原罪與個人主義

以個人主義的觀點來認識因信稱義，對下列兩項真理尤其有幫助：一、原罪的教義；二、創造與救贖之間的關係。聖經並不以為，透過耶穌基督的死亡與復活，才開啟了神與人的新關係。聖經乃是認為，基督的死與復活恢復了原來就有的神與人的關係。在創造中，神與受造物原本有關係，但因為人的墮落而受到破壞，如今因為基督的死與復活重新被建立。即使在墮落裡，人依然是神的受造物。既然在兩種景況下，人都是神的受造物，我們如何才能分辨墮落與得贖的景況呢？

個人主義對這個問題的解答，特別可以經由浪子回頭的比喻來說明（路十五 11~32）。在路加福音第十五章三個論到失喪的比喻裡，浪子的故事最感動歷世歷代人們的心腸。或許我們對這比喻太過熟悉，以致忽略了它的生動與清晰；或許我們太容易只注意迷途的浪子，反倒忽略了慈祥父親溫柔等

候的圖畫，慈父一直企盼浪子回頭。每一個時代都有它的「遠方」（路十五 13），有它的失喪。從浪子這位驕傲的冒險家變成悔恨的難民的故事，每個世代都可以看見自己的苦境。浪子去到遠方，在那裡，別人待他如同對待「物」一般。他從父親身邊獨立出走，最後卻使他失去了人的身分，他在異鄉淪為一個失喪者，那時，他才想起父親與他的父子關係，在其中，他是兒子，是父親所愛的兒子。

在整個故事裡，浪子一直都有他原來的身分，就是父親的兒子。沒有任何事物可以破壞這個關係，這是神所賜的身分，雖然浪子本來嘗試拋棄兒子的身分，但至終又恢復了這個身分。或許浪子可以假裝他並不是他父親的兒子，或許父子的關係可能有名無實。但是，他們依然是父子，浪子沒有第二個父親，沒有任何事情會改變父親與兒子之間有獨一、特殊的關係。當浪子到遠方去，父親變成了一個記憶、一個過去的事件，父親在浪子的經驗中變成「它」，而不是「你」。但父子的關係卻仍然不變，雖然沒有明明承認，卻十分真實。在比喻中，最大的轉捩點（路十五 18~19）是，當浪子再次承認父子關係的時候，再次使有名無實的關係落實的時候，浪子以「你」而不是用「它」來對待父

親的時候，浪子就起身返家，與父親相遇，恢復了父子關係。父子關係從以前到現在，甚至到未來都沒有動搖過，但現在浪子回家了，他準備改變這份有名無實、名存實亡的父子關係，他要使這關係變成名符其實，活潑親切的父子關係。

這論點的神學意義很明顯。所有的人都是神的兒女，但神與人的關係只停留在表面的意義上，如果人有何經驗的話，那也只是「它」的經驗。人是神照自己的形像創造的，如同浪子與父親很像。但是人好像浪子，對神的經驗只不過是揮之不去、遙遠模糊的記憶，是一個從遠方、無法到達的地方傳來的微弱歌聲，是一朵奇特、遙遠的花朵所散發的花香。但是，神人的關係依然存在，並且可以和好如初。神可以成為「你」而不再是「它」。我們回轉時就可以遇見神，我們不再是以遙遠、模糊的方式經驗神。

若引用神學性較強的用語來說，人已墮落並且與神隔絕了，但聖經宣告說，透過耶穌基督的死亡與復活，我們可以與神和好。不論是與神隔離或是與神和好，我們都是神的受造物。在人與神隔離的時候，神人的關係是名存實亡的，人所說所行都拒絕承認自己是神的受造物。創世記第三章清楚的

說，人根本的罪是，人否認受造的地位，並試圖成為自給自足的存有，人將自己放在創造者上帝的地位。但是因為耶穌基督的死與復活帶來了復和，透過信心，人能夠改變這名存實亡的神人關係，使之成為名實相符的關係。這時，人承認他是神的受造物，並且喜樂地接受神人關係所包含的權利與責任。如今人「得享神兒子自由的榮耀」（羅八21）。

以上的討論說明了下列觀點的缺陷，就是僅僅在神學上定義人是「神的受造物」。顯然的，「基督教」對人特殊的了解是，人是「神的受造物，並且人需要耶穌基督帶來的救恩」。若僅僅說人是「神的受造物」，並沒有突出神人關係中，人真實的地位。當我們說，浪子是「父親的兒子」時，這是有意義、是真實的，卻不夠充分。因為這定義並沒有讓我們分辨出浪子「隔離」與「復和」兩種地位的差異。若我們不能分辨在遠方異地餵豬的兒子與回家享受父親擁抱、赦免的兒子，那麼我們不僅是錯過了浪子回頭這個比喻的精華，我們更是失去了福音的重點。

顯然的，我們可以用人獨特的意義來解釋原罪，可以用人際間受破壞了的關係來闡明原罪。原

罪是一種活在破壞之關係裡的存在狀態，它遠離了人真實的存在。原罪就像一個人住在遙遠的異地，對原來的家鄉僅存著午夜夢迴，卻又褪色的記憶。原罪又像一個在撕裂的人際關係當中，與朋友不再往來。原罪造成的隔離既深且遠，令人無論如何也想不起神的存在。福音就是這個情況的解答，福音告訴我們，人需要與神和好。神已經採取和好的第一步，祂將破壞之前的神人關係向我們顯明，並且啟示永遠和好的關係。和好的喜樂，就像巴比倫俘虜耶路撒冷的日期宣告結束，神與祂的子民和好如初：

「那報佳音、傳平安、報好信、傳救恩的對錫安說，你的神作王了。這人的腳登山何等佳美。聽啊，你守望之人的聲音，他們揚起聲來一同歌唱。因為耶和華歸回錫安的時候，他們必親眼看見。耶路撒冷的荒場啊，要發起歡聲，一同歌唱，因為耶和華安慰了他的百姓，救贖了耶路撒冷。」（賽五十二 7~9）

福音的宣講解釋了「人沒有神的經歷就是人遠離神的經歷」，福音又說，我們若接受神所賜的赦

免與和好，就不再與神遠離。這個恩典是神白白的賞賜，我們絲毫沒有功勞，這完全出於神豐盛的慈愛。為了與人相遇，神先採取主動，來到我們當中，進入我們的歷史與經驗，並用祂的赦免與復和對我們說話。借用布伯的術語，神不再是「它」，神已變成「你」。我們不再覺得祂是遙不可及或是不存在的，反之，我們與祂相遇，祂成為我們的主與救主。

6. 個人主義接觸福音的觀點

以上這些個人主義的透視，如何幫助我們針對當代的世界來說明因信稱義的教義呢？當代的人注重人際關係，以及「個人實現」的課題，以致可以講述個人與神相遇、或論到個人自我的實現，使得福音與當代的景況息息相關。我們很快將看見，若要實踐人際關係，關鍵不是個人因素，而是外在因素。稱義的教義說，人際關係實踐的基礎是永活的神，是主動與人和好的神。現在讓我們藉著音樂來說明人渴望與別人建立關係，那種甘苦參半的奇特感受。

假設你正在聆聽一首美妙的樂曲，或許是貝多

芬的交響曲，或許是華格納的歌劇。在你欣賞時，發現作曲者透過音樂出現在你面前，他向你求助並將你捲入他個人與命運的交戰。當你聽音樂並試圖了解音樂的時候，作曲者的熱情與憂慮抓住了你。音樂是你與作曲者之間的媒介，音樂指向它的根基與來源，就是作曲者本人。例如布拉姆斯交響曲中的狂瀾（*Sturm und Drang*），或是柴可夫斯基曲子中的憂鬱（*Pathétique*）。我們感受到作曲者的特質，但這些特質事實上又不在五線譜裡。當我們想要捕捉那個感受時，它又悄悄地溜走，它叫我們無法掌握。我們心裡被音樂激發出某種情愫，但自己卻無法掌握這個情愫。這種似有卻無、無法把握的特性，正是人際關係的特色。

在人際關係裡，我們找到我們需要神的比喻。愛是人際關係的最深層面，我們在其中遇到失去自我的奇特渴望。我們想進入一種愛的關係，在其中，我們同時昇華了自我，卻又失去了自我。我們不僅因一件有關那人的事而喜歡他時，好像麥白帶的小說或是蒔花的例子，我們乃是愛上「另一個人」。我們愛他們，不為了什麼，只因為他們是獨特的人。這就是人際關係的內涵，我們需要另一個人，我們可能與「你」相遇。但是在人際關係裡，

我們卻發現一種既甘又苦的渴望。這就是有種東西透過這關係被引發出來，但它卻不在人際關係當中。人際關係似乎指向一個超過它、在它之外的東西，布伯將這稱之為「永恆的你」。但享樂主義似非而是的現象是這奇怪現象的另一個例子。我們發現一個簡單但叫人難過的事實，就是享樂不能滿足人。享樂、美麗，與人際關係似乎都充滿了希望與滿足，然而當我們想要把握它們的時候，卻發現我們希望尋找的並不在它們裡面，而是在其他的地方。偉大的英國文學批評家與神學家魯益師（C. S. Lewis）準確地描述了這個現象。他說：

「我們以為美在書本或音樂裡面，若我們如此相信，在其中我們卻找不到美。美不在書本或音樂裡，但是書本或音樂激發了我們渴求美的感覺。美與過去的記憶是我們真正渴望的美好意象。若我們錯把意象當成美的本身，它們就變成又聾又啞的偶像，我們崇敬的心也就幻滅了。因為意象不是美的本身，只是我們尚未尋到的花香，是我們尚未聽見之曲調的回音，是我們尚未去過之異國的傳聞而已。」⁵

人的存在與經驗，不論它是關乎他人的、或是美麗的、是愉快的，它都像路牌指向它之外的東西，這個東西是他從來就難以掌握的。

近來英國文壇上有一本最引人遐想、生動的作品是華歌（Evelyn Waugh）的小說 *Brideshead Revisited*，作者道盡了人在追尋愛或是追求美的過程中所遭遇的各種失望。不論如何，人的追尋總是令人落空，甚至當我們覺得已經靠近目標的時候，竟發現又有另一個轉角，原來目標還遠。

「或許我們所有的愛只是提示與象徵，是一種刻在門柱與石板路上的流浪者語言。石板路向前蔓延著，在這條疲乏的路上，曾經有許多人在我們前頭走過；或許你與我也像他們一樣。在追尋中，我們屢屢失望，緊繃的心情起伏不定。不時的，我們瞥見一個身影，這身影卻總是在我們前頭一兩步之遙，轉進另一個轉角。這時一種惆悵由心中升起。」⁶

沒有人告訴我們：「懷著希望旅行，好過抵達目的地。」或許我們需付代價才會發現，在馬斯達（John Master）的經典小說 *Coromandel* 裡，完美的

呈現了這個令人傷感的主題。

這就是我們開始討論稱義教義的基礎：在渴望的經驗中，在人際關係裡，有個東西超越這一切，但我們似乎永遠抓不住它。如同布伯所說，每個人際關係的「你」都指向神，祂是「永恆的你」。人際關係裡這未能實踐的層面指向神：其實人際關係傳達的意義並不在人際關係裡，而是在於神，但這是所賜給我們的禮物。

這份渴望、這份想要去抓住以為我們可以掌握之事物的奇特現象，與浪子的情況十分類似。即使在遠方，他仍記得他的家鄉，遙遠的呼喚不斷迴盪在他心底。這就像我們生在異國，但仍記得自己的家鄉。家鄉的影子與形象環繞在四周，向我們招手，邀請我們去把握它們，但是我們卻無法走過去，靠近它們並擁有它們。我們彷彿看見、聽見家鄉，卻抓不到它的實體。這就是稱義之福音所說的接觸點。直覺的，我們知道「它」是在我們的追尋與希望之外，但它卻向我們開啟了「你」。我們知道，我們的渴望指向某個東西或某個人，這才是我們所渴求的。「我遊行的時候，觀看你們所敬拜的，遇見一座壇，上面寫著未識之神，你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。」（徒十七 23）

如此，藉著宣告這個令人驚訝的發現，福音同時完成並發展了這個發現。原來藏在人際關係之後有一個人，我們可以與這個人建立關係。我們與每個「我一你」關係之外與後面的「你」相交。為了與我們建立關係，神以人的形狀啟示祂自己。如同其他的深層人際關係，在神與我們的相交中，我們不但得到昇華，同時也失去自我。在相交的過程，神先動工使我們實踐潛能，我們與「永恆的你」建立關係，永恆的你是一切個人經歷的基礎，與神相遇就是與實體相遇。在人際關係無法實現諾言之處，神就是一切的答案。

因信稱義的教義是針對個人生命的實現之需要，它向我們保證，神成為人的樣式使我們可以遇見他，使我們可以恢復最初應該有的樣子。稱義論到我們與神相遇之後所發生的改變與實踐，神是在人後面的那一位。它同時指出一條對的與一條錯的道路：「尋求神，我們明白原來是祂先找到我們，之後我們才找到個人生命的實踐與目的。但若先尋求個人生命的實踐與目的，我們會發現我們抓不住任何東西。當我們以為，已經抓住它們時，這一切已從手中溜走。」因為因信稱義的教義提醒我們，我們無法憑自己得到稱義，都是神恩典的賞賜，神

只要我們從祂手中接受。「真實」的人格與「真正」的存在是神透過耶穌基督賜給我們的。

用個人主義的觀點解釋因信稱義，直接訴諸我們人際關係的經驗，它顯示了人際關係的經驗可以怎樣被神改變。這個解釋告訴我們，有一個神，主動的向我們說話，向我們提出一個可以更新、恢復人際關係的可能方案。這合乎聖經的中心真理，神有人性與人的目標，聖經有力地見證了這個單純的事實，同時透過基督徒的經驗證明了這個事實。事實上，神不是以一個觀念、一個辯證與我們相遇，祂是以一個人的身分與我們相遇。

我「相信」和「信」的區別在於「信」是「相信」的動詞，而「相信」是「信」的副詞。我們對「信」的動詞用法，通常是指「相信」某人或某事，而「相信」的副詞用法，則是指「相信」某人或某事。在「相信」的動詞用法中，「信」是動詞，而「相信」是副詞。在「相信」的副詞用法中，「信」是副詞，而「相信」是動詞。因此，「信」和「相信」的區別在於動詞和副詞的用法。

因信稱義的教義是針對個人生命的實踐與目的，它向我們保證，神成為人的樣式使我們與神見面，使我們可以恢復最初應有的樣子。我們與神見面之後所發生的改變與實踐，都與神人後面的那一位。它同時指出一條對神那一位的實踐道路。「尋求神，我們明白原來祂就在以祂的實踐之後我們才達到個人生命的實踐與目的。但是，尋求個人生命的實踐與目的，我們會發現我們與神沒有任何關係。當我們以為，已經抓住它們時，它們已從手中溜走，因為因信稱義的教義使我們與神無法面對已得到稱義，都是神恩典的恩賜。

第八章

倫理性觀點

教會與基督徒生活在世上，並受定規要在其中生活作息。但是基督徒在教會和社會中的行為，到底應該依據什麼原則與前提呢？基督徒不可能像非基督徒的鄰居，完全用世俗社會的道德信念來管理他的生活。近幾十年來，愈來愈多的人對基督徒倫理感興趣，這個熱潮至今尚未減退。人們認為，倫理學帶出了基督教神學實踐與應用的部分，而其與現代的關聯性又往往與神學本身無關，但在倫理學與神學之間究竟有什麼特別關係？而倫理學與基督教信仰之間，一般的關係又是什麼？在本章，我們會討論，因信稱義如何為一個獨特又純正的基督教倫理系統，提供了穩妥的基礎。非基督徒以為基督教倫理的抉擇點是，基督徒選擇走出教會這個小圈子，在外面的世界生根，如此，在信與不信的世界

中間，建立了一個接觸面。

有些人覺得教會應該採取行動，與世人認同，有所關聯。對這種人來說，他們總有一個試探，就是容易把倫理學當成是基督教主要或是惟一的層面。大起大落的「世俗基督教」有一個特色，他們認為，世人如何看待基督教的存在，在於教會有沒有具體的政治與社會行動。教義充其量只被看為是邊緣的東西，最糟糕的是，它還被人視作傳福音的攔阻，因為教義削弱了福音與社會中間的關聯。很多人以為，我們已經成熟得不需要基督教了，這是失去宗教與信仰的信念，這信念鼓動人們獻身大眾所接納的政治活動。然而，不可避免的，也有人對這種信念採取批判的態度。究竟我們要不要接受這樣的活動呢？教會幾乎不可能對現今社會的每一個潮流說「阿們！」同時人們也愈認識世俗化「沒有教義作基礎」的基督教，發現它的膚淺與表面化，這使得人們愈發的希望，把行動的基礎建立在負責任、有批判性的基督教倫理抉擇上面，這個趨勢漸漸明朗了。這個改變最明顯的例子是歐洲人對巴特（Karl Barth）的神學感到興趣，巴特的神學成為基督教倫理學的基礎。然而，曾經被認為切合時代課題的田立克（Paul Tillich），如今人們卻認為，他

的神學缺乏倫理學的內容。¹

1. 神學與倫理學

基督教倫理學絕對不能被視為是神學的一個分支，是試圖從神學中帶出實際的結果而已。基督教的信仰是神學與倫理學兩者的根源與基礎。神學提出的問題是，如何就思想面來表達信仰。倫理學提出的問題是，在人生實際的事務中應如何表達信仰。神學處理信仰如何影響我們對神、對自己、對世界的想法；倫理學則處理我們應如何在世上生活。如此，倫理學與神學及信仰的闡明息息相關，我們必須明白，這都是教會生活的基本要素。²教會必須以信仰的基礎來「思想」並「行動」，這兩者是不可分開、密切關聯的。思想和行動的來源是我們相信耶穌基督是主及救主，信仰又必須以思想及行動來表達其內涵。

我們不可能將基督教信仰貶降成倫理學；同樣的，我們也不能說，倫理學與基督徒的生活沒有關聯，因為信徒會思想也會行動。我們必須認識，神學與倫理學永遠是彼此相關的。當然，歷史中某些時候，需要強調基督徒倫理學的層面；另外有些時

候，則需要強調教義的層面。但是何時要強調當中的哪一個，需要看當時的需要，這個變化並不是永久、不可逆轉的。「世俗基督教」容易犯下列的錯誤，就是人們面對一個短期的轉變時，卻把它當成是一個長期永遠的轉變趨勢。

2. 道德當事人之處境的轉變

因信稱義的教義為信仰、神學和倫理學建立起相互的關係。因信稱義說明了，永活的神與個別的罪人相遇，救贖人又改變了人。稱義的「恩典」加給我們一個責任，我們有義務按照稱義後的新地位來生活。³稱義是神白白的恩典，如今我們成為神的兒女，我們必須依照這個轉變來生活。「今日成為何等的人！」這句話巧妙的總括了這個景況，也為保羅的倫理學作了一個清楚的說明。在稱義裡，我們成為世上的光（太五 15~16）：因此我們必須發光，如同黑暗世界的明光照耀，如同山上的一座城（太五 14；腓二 15）。稱義帶來新的順服，在稱義前，我們不會順服，稱義後我們會順服，這乃是依賴神的恩典。

福音對倫理學的重要，並不是因為它如何回答

世俗倫理學的焦點問題（例如：我必須做什麼？我如何能知道我應當做什麼？），而是因為基督教倫理學改變了道德當事人（moral agent）的處境。重點與核心從這人應該做什麼（the *agendum*），轉移到被要求如此做的這人。基督教倫理學的前提是，歸信的那人改變了，透過聖靈的更新及重生，當事人有「新順服」的力量。這種個人生命與存在的轉變，是基督教倫理思想的起點。若我們不認識，也不支持歸信與新順服之間密切的關聯，就會將神兒女榮耀的自由貶低為，外在的遵守規則與律法而已。

為什麼基督教倫理學的基礎是耶穌基督呢？在生活的每一個範疇，基督徒都必須效法、模仿基督的榜樣嗎？新約聖經並不認為基督教的倫理就是來模仿基督。我們並不認為，耶穌是倫理先鋒，在道德的叢林中殺出一條路來，使跟隨者容易跟上祂。我們乃是認為，十字架與耶穌基督的復活是基督徒生活與基督教倫理學的基礎。跟隨耶穌不表示我們在各個方面模仿耶穌，而是我們與耶穌所完成的救恩有分。模仿神的兒子並不會使我們變成神的兒女，我們之所以會模仿神的兒子，是因為我們已經是神的兒女了，因為我們憑信心稱義了，並相信耶

耶穌基督透過受死與復活完成了救恩。神在耶穌基督裡為我們所做的一切，是歷史中很特殊的一種方式，這方式也決定了我們當如何「跟隨基督」。但是，對於我們效法基督的興趣，我們要明白這至終只是因信稱義的「結果」，而不是因信稱義的「緣由」。

罪人因為與永生神相遇而得贖，生命被改變的宣告，在新約聖經中處處可見。這個改變是部分而非全面的改變；換言之，神在我們裡面「展開」了某樣事情，最後神會成全它。但是對此時此地的我們，這份改變仍有影響。透過神恩典的行動，我們個人存在的新處境得以展開，這個處境的改換使我們有順服神的新渴望。神的恩賜導致我們擔起義務：耶穌基督的死亡與復活是神的行動，這行動的結果引導我們遵行神的新約，使我們成為與神立約的新伙伴。在信主以前，這份順服神的新渴望原本是空白的，即或存在，也是脆弱的。但現在，神在我們裡面工作，神的恩典刺激並催化了我們順服神的渴望，我們也改變自己對生命的看法與解釋。新約聖經用生物學的類比，幫助我們了解這個論點。

在登山寶訓裡，耶穌指出，好樹結好果子，壞樹結壞果子（太七 16~18）。按生物學來說，果子

的性質是早已決定了的：葡萄不會長在荊棘上，無花果不會長在蒺藜裡。這些是生命的生物學事實，如果你要摘無花果，你必須種一棵無花果樹。在這個極其簡單的比喻裡，含有一個深奧的神學洞見：人的改變是更新的先決條件。或者如同馬丁路德所說：「不是好行為使人成為好人，而是好人會有好行為。」

路德以幾個有用的類比，發展這個論點。例如，春天果園中的蘋果樹。我們可以進到果園，並且對著蘋果樹，讀許多資料詳盡的生物學教科書，書上說，蘋果樹秋天會結蘋果。但為什麼最後蘋果樹會在秋天結蘋果，只因為它是棵蘋果樹，自然會結出蘋果。同樣的，路德指出，基督徒不需要別人告訴他，他應該做好事，身為基督徒自然會做好事。第二，路德又說，做主教所做的事並不使人成為主教，例如：主持教會奉獻禮拜或為孩子行堅信禮。職分先於功能；否則，一個演員可以穿上主教的衣服，做主教該做的事情，他就變成主教了。因為只有真正被按立的主教，才可以主持教會奉獻禮拜。路德指出，透過因信稱義，道德當事人的處境得到改變，這個改變使當事人發生變化，這變化的過程自然的會帶出好行為。若只是鼓勵罪人透過他

所做的善事，叫他成為好人，這就彷彿叫荊棘長出葡萄，蒺藜長出無花果。

這個道理可以用一個現代的例子來說明。布希曼（Frank Buchman）於一九二〇年在英國建立了牛津社團，後來改名為「道德重整團」（Moral Re-armament，又名 MRA）。他強調四個絕對——絕對的誠實、絕對的純潔、絕對的無私，與絕對的愛。這四點感動了許多人，並挑旺他們進行個人的道德改革。在劍橋大學，特別於一九二九至一九三二年，道德重整運動強調「正統」與「生命」的區別。他們所提出來的並不是正統的神學，乃是透過個人道德的更新得到新生命。事實上，個人道德的更新很快就變成曇花一現，因為它並沒有任何支持它的東西，它本身也似乎不能生出新生命。其實，思想史告訴我們，這種道德更新運動的壽命是十分短暫的，它們好像石地上的種子，雖然冒出土壤外面，但因為沒有堅固的根而枯萎。但基督徒肯定，基督裡的新生命會導致個人道德的更新，基督教的理念與道德重整運動的次序正好相反。

若我們告訴罪人說，假使人不再做錯事，世界就會更好，這是沒有意義的廢話。我們所需要的是改變人的處境，以致犯錯的動機可以被減弱或被消

除。人並不真正的需要道德教育，因為過去幾千年來已經有許多的道德教育了，但結果卻是，人似乎並沒有真正的改善。人都有個經驗，就是當我們試圖達到道德理想時，卻在努力中遭受挫敗。我們都明白道德的要求，我們也發現自己在努力滿足那要求的時候，會遇到失敗。這個無奈的現象之下可以有兩個觀察，一個是人的苦境出於無知，一個是耶穌基督只不過是一名好教師，這個解釋其實源自對人性膚淺的了解。好像美國道德神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）所強調的，太多的當代思想家容易對人性有過於天真的看法，這或許反應了他們中產階級的思想背景，這背景使他們不容易經歷，也很難遇見人性的黑暗面。

英國清教徒寫了許多有關實際生活的福音作品，其中有篇精彩的福音小冊子：羅瑪尼爾（William Romaine）所寫的《防止強盜與謀殺的犯罪之道》（*A Method for Preventing the Frequency of Robbers and Murders*），這冊子於一七七〇年在倫敦出版。其中，羅瑪尼爾指出，當時關於土地的法律並不足以處理強盜與謀殺罪。充其量，它只能以重罰遏止犯罪。但這些重罰只是控制的方法，並不能消除犯罪的問題。問題的癥結在於人的罪性，而立法

只能控制它，卻不能醫治它。真正的解決之道是改變人性，以致在某個程度上，人有能力控制人性。其實只有福音能醫治罪，只有福音可以解決人的罪，解決罪的情況。

「藉著我們主耶穌基督所成就的，神再次賜下恩典與影響。凡是以謙卑與祈禱尋求，直到尋見神的人，聖靈就住在他心裡，聖靈使人相信並懺悔，接著用耶穌基督的寶血潔淨人心……。而無論誰在第二亞當的形像更新後，他就有一個清潔和純良的心，但這甜美的泉源卻會湧出有毒的水，就如這聖化後的心仍能產生謀殺、通姦、婚前性行為，或任何肉體上猥褻的行為。」⁴

我們可能覺得羅瑪尼爾過於樂觀，竟然嘗試勸英國立法機關鼓勵教會傳揚福音，但我們必須承認，他的確在這小冊子裡，表達了一個嚴肅又有效的論點。法律阻止人沉溺罪中，法律抑制人的罪性，但法律卻不能醫治人的罪性。若要處理罪性的根源，就需要重生，因為重生至少導致罪性的某些改變。身為愛爾蘭人，我仍記得許多有關一八五九年愛爾

蘭宗教復興的故事。當時的宗教復興產生一個很重要的社會作用，就是地方上的犯罪率突然下降，警察變得無所事事。

因此，在罪人稱義與罪人渴望行善及行善的能力之間，有個「自動的」或「天然的」連結。新約聖經所說樹與果子的比喻，表達出人根本（radical）的改變是在他有能力行善之先。（英文的radical源自拉丁文radix，意思指根。）新約聖經，特別是保羅書信，強調這個在行善之前的生命改變，是神在我們裡面所作的改變，而不是我們自己試圖改變的努力結果。因此，保羅說到「聖靈的果子」（加五 22），他提醒我們注意一個事實，這「果子」是神在我們裡面工作的結果，而不是離開神，倚靠自己努力而得的結果。雖然世俗的倫理系統會用目標（換言之，就是他們所得到或是想得到的東西），來討論道德行為，但以稱義為基礎的神學倫理系統，卻用已有前提或是想表達的，來討論道德行為。這個前提就是人透過歸信產生根本的改變。真正的基督教倫理學觀點是，我們承認，歸信啟動了基督徒新的順服、新的生活方式，與新的倫理，至少這與世俗的倫理系統有根本的區別。

3. 倫理學與原罪

稱義的教義使我們不得不承認人性中一個決定性的層面，它就是罪；但世俗的倫理系統卻容易忽略它、壓低它、否定它。當我們開始探討我們與神的關係及我們對神的責任，我們是按照神的形像及樣式造的這個事實（創一 26~27），這是討論的起點。而它也是猶太教、伊斯蘭教與自然神論者倫理學系統的起點。但是對基督徒來說，只有這個起點，就是必須認識，因為罪的緣故，按照神形像所造的人，他裡頭原來的形像已經腐朽、模糊不清、受到玷污了。我們是罪人，若任何倫理系統不能用嚴肅的態度看待人的罪性，它就要接受「基督教」倫理的挑戰。

聖經對罪有十分寫實的描述，對道德當事人的我們所產生破壞性的結果也十分清楚，這一切在勃朗寧（Robert Brauning）的詩作「金髮」（Gold Hair）中也都表露無遺：

「信心將標槍擲向謊言的頭部；
人的原罪教人知道人心已壞。」

許多西方的自由派假定，人性有自然與基本的良善。但因信稱義的教義對此提出質疑。二十世紀的野蠻與兇暴已經顯明，人是完美無缺，人一定會進步的假設，不過是神話而已。若有人問在歷史的過程裡，哪一個階段人的邪惡最明顯？答案就是二十世紀。我們還要經歷幾個奧斯維茲集中營的暴行，才會明白，其實以為人有能力依照最好的意念來行事，根本只是一個殘酷、迷惑人的謊言？我們常常用理智當作解釋目的的工具，而不是完成目的指南。這正如尼布爾令人憤慨的話所說的：「權力慾在使用理智時，就好像國王使用教士與臣子，只是增添帝國的光彩而已。」⁵

4. 朝向一個實用的倫理學

奧古斯丁與伯拉糾的爭論顯示，原罪的觀念勢必帶出人傾向犯罪的事實。換言之，人性裡有某種東西使人會犯罪。這不僅是人不知道自己做錯事而犯罪，而是「知道」卻明知故犯。我們知道什麼是對的，也知道應該做些什麼，然而我們天生有個傾向，就是達不到這些理想。太多的倫理思想對人的困境，採取一種膚淺又表面的看法，因為這些思想

有個假設作為其基礎。他們假設，人的問題只是人需要知道什麼是對的，什麼是錯的就夠了，但這只是問題的「一部分」而已。當我們試著將所知道應該做的事情付諸行動時，卻發現自己無法實踐理想，這才是真正的問題。任何倫理系統若不能認知在義務與能力這兩者之間的辯證，它就不是好的系統，因為它並不完全抓住基督教裡關於人類罪性的問題。人性與生俱來是軟弱的，它是會使人沉落水裡的岩石；樂觀的自由派對人性天真的宣告，卻在原罪的岩石上，悲慘且完全地沉沒。社會倫理學的歷史裡處處可見原來充滿信心的計畫，卻因為人性難以控制的頑劣而破壞無遺。我們看見一個清楚的事實：人有一個深深不安的傾向，人會說「是的，若我們都那樣做，世界會變得更好」。儘管如此說，人卻做相反的一套。

若我們期盼，社會上那些知識分子的理想家，因為人一向總是如此的真實情況，和他們所期待的理想狀況，實在有衝突，因而改變他們的想法，那是不切實際的。外邦人偉大的「黃金時期」神話，以為人是理性、不自私的，終究證實只不過是一種疲乏的空想，實際上並非如此。我們絕對不要讓這些夢想家的狡辯蒙蔽了自己；我們要明白，在口才

與事實之間存在著一道可怕的鴻溝。因信稱義聽來像憂鬱的寫實主義，它對那些夢想家提出質問，又對人性基本是完美的論調發出懷疑。然而，無論就個人或社會層面來看，因信稱義對倫理學而言，它採取批判的角度，而不是負面否定的角度。它發出警告說，防備那些天真道德樂觀主義的假先知；它堅持主張，罪已經滲透全部的人性，從最高貴到最低賤的階層全都受到罪的玷污。即使那些不願意稱呼這內在、天生的不一致情況是「罪」的，他們也能接受罪的事實。候斯曼（A. E. Housman）這位無神論詩人有名的詩句說：「驕傲與憤怒的騷亂之煩惱來自永恆，不會止息。」

然而，這個道理未必像一些倫理學作家所說的，它會導致某種形式冷嘲熱諷的悲觀主義。宗教改革家強調，如果從「神學」而不是從「倫理學」角度來看，人的美德與道德好像「污穢的衣服」（賽六十四 6）。面對文藝復興時期道德樂觀主義的思潮，宗教改革家堅持說，人性中有一個缺陷，它使人無法獲得真實的生命意義，並且使人無法擁有得救的知識，這是當初神創造時就給了人的。他們說，從倫理學的觀點來思考，人是一個善與惡的混合體。〔路德有名的話說：「人同時是義人，又

是罪人」(*Simul iustus et peccator*)，這句話常常被引用。] 但只有三分之一修習宗教改革的學生會認為，宗教改革家對倫理學、法律與道德並沒有興趣！其實，宗教改革家的作品充滿了這些議題的討論！他們認為，人的倫理行動不能救贖墮落的人，即使是人最崇高的美德，也已經被罪玷污了；自利與驕傲已經破壞了個人與社會最純潔的理想與最大公無私的行動。

因信稱義的教義使我們能夠實際持平的看待基督教倫理學。基督教倫理認為，人追求自利是無可避免的，因為原罪完全滲透了人性。自由派以為，教育可以除去人的自我中心與自利，這只是幻象；教育可以開廣人的視野，但是人還是整個場景的中心。我們多少次被提醒說，罪的中心就是「我」？倫理學上最有名的「基督教寫實主義」(Christian realism) 的代表尼布爾，聲稱：「那裡有歷史，那裡就有自由；那裡有自由，那裡就有罪。」⁶ 原罪在人根深蒂固的自利裡面表達它倫理的含義，若是哪個倫理學系統忽略或否認了這個事實，它就淪落成烏托邦的理想主義，失去了與人真實處境的接觸點。然而，顯然的，宣告罪普遍存在的事實，並不會根除人裡面的道德特性。雖然罪是不可避免的，

罪的範圍卻是可以控制的。

雖然常常有人主張，社會問題是社會的結果，而不是人性的結果，但倫理學寫實的角度卻說，人性的墮落污染了我們居住的社會。個人的自利變成競爭團體之間共同的自我主義。這個道理是說，「完美的社會」在歷史中不可能存在，因為組成社會的個體並不完美。因此，基督徒社會道德行動的目標不是社會的「完美」，而是「改善」，我們要使社會更好，但因為人的墮落，社會不可能完美。若這些道理是對的，那些希望從事政治與社會改革的基督徒必須了解，他們像其他的人一樣，必須在這個墮落的團體制度中運作。

以上的道理是以路德的名言作基礎，路德說：「我們是罪人，會大膽的犯罪，但重要的是，我們要更堅強的擁有信心，並且在耶穌基督裡喜樂。」換言之，世界已墮落，若基督徒在這世界裡行動，他將會犯罪，但是他必須在信心中行事，在神引導下做出情況中最好的行動，並且因為他的罪蒙赦免而歡喜。說得露骨坦白一點：世界已墮落，任何人在世界中行動，就會搞髒他的雙手，但是另一個惟一的選擇，就是徹底的從世界退隱。路德的因信稱義之教義主宰著他對社會行動的思想：「既然」社

會因人的罪以致有罪，基督徒有權利也有責任，嘗試改善這世界；但基督徒也要認識，因著他參與這個墮落的世界，他不可避免的會沾染到罪。他必須在信心中行事，他要相信，他對情境的評估是實際的，如同所期望的實際。若這些看來像是在黑暗中瞎撞，他必須記得，人對倫理情境的了解是惡名昭彰的不準確。布格（Peter Berger）頗具說服力的提到這「無知的倫理」：我們不可能準確地評估複雜的道德情境，甚至我們更不能確定，我們行動的結果會是我們所期望的。

從以上討論的基礎來看，顯然的，因為我們與神在稱義的行動上相遇，就得著救恩，如此我們對神就有一種義務。但這義務要用什麼形式行出來呢？除非我們能將這義務深植於人存在的具體事實裡，否則很容易淪入一種危險，就是我們只會談論，對永生神我們有當盡的義務，但一切只停留在抽象與形式的思維裡面。它只是想法，然而神要的是行動。顯然的，對這行動性質的討論必然超過本書的範疇；但我們首先要建立行動的根基，任何負責任的基督教倫理學必須以此為依據。稱義的教義使我們採取批判，但不是負面的態度，來看待倫理學的思想。我們會問，倫理學的系統是不是能夠改

變道德當事人的處境，又能夠對付人難以駕馭的罪性。稱義的教義並不設定特別的倫理學系統，它只是建立一個架構，使我們可以用這架構來判斷倫理學系統。

之前，我們留意到，我們必須帶著謹慎、批判的態度處理「效法基督」這個倫理學觀念。這個觀念常常建立在一個極端不穩的基礎上，他們不認識基督論（只當基督是模範），又不認識救恩論（以為基督徒的行為對他的得救有所貢獻，而不是表明基督在他裡面所成就的）。然而，只要我們避免這些缺點，「效法基督」的觀念可能在基督教倫理學當中扮演一個積極的角色。基督一生的「樣式」勾勒出信徒生活的樣式，廣義來說，信徒一生都模仿耶穌基督。但最後，稱義的教義提醒我們，除非有耶穌基督，除非有重生，否則就沒有基督教倫理學。

進深閱讀

James Gustafson. *Theology and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Oliver O'Donovan. *Resurrection and Moral Order: An*

- Outline for Evangelical Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Paul Ramsey. *Basic Christian Ethics*. New York: Scribner, 1950.
- . *Deeds and Rules in Christian Ethics*. New York: Scribner, 1967.
- Helmut Thielicke. *Theological Ethics*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- John B. Webster. "Christology, Imitability and Ethics." *Scottish Journal of Theology* 39/3 (1986): 309-26.

第九章

結 論



我們以下列五個重點總結因信稱義教義的重要性與相關性。

1. 因信稱義論及人的經驗

基督徒信心的背後，第一而且最重要的是經驗，不是接受一套教義而已。新約聖經為第一代基督徒的經驗作了有力的見證。這經驗包含了信徒經歷了復活的基督在他們生命中的同在與大能，復活的基督賦予他們生命的意義與尊嚴。信徒釘十架的經驗，向世界死及被復活的主抓住的經歷，這好像一條金色的經緯線，貫穿整本新約，他們認識並經歷基督是復活的主。但是基督教這個原有強烈經驗性的層面，卻被學術界淡化了，一些學者只希望專

注在信仰理性的架構上，但我們絕對不要因此忽略了基督徒生活中信仰經驗的重要性。

基督教教義的基本目的是，提供一個架構，使得第一代基督徒的經驗在架構中得以傳承，變成我們今天的經驗。這就好像工程師建立一個通道，把水從蓄水庫引到乾涸不毛的沙漠地，使沙漠變成綠州，得以有所收成。基督教教義也提供了一個理性的架構，藉此初代基督徒的經驗可以傳給我們。我們永遠不要忘記，教父們對道成肉身與三位一體的辯論，他們並非在漫長炎熱的敘利亞下午，因無所事事，才起辯論，而是他們正確的感覺到，某些關於神與基督的教義，某些理性架構，並不足以表達基督徒在基督裡得救贖的經驗。在理性的架構與主觀的經驗中間，存在著一個矛盾。在論到主題之前，我必須扼要的闡明這一點。

亞流主義（Arianism）是第四世紀基督論的異端，透過他們的理性架構，不能稱基督徒透過復活的基督所經驗的，是「屬於神」的經驗。亞流以為，耶穌只是個類似神的人物，但不是神。他的看法使教義與經驗無法結合在一起，結果教義與經驗變成兩件不相干的事情。如同卡萊爾（Thomas Carlyle）所說：「若亞流占上風，基督教早就貶降成一

個傳奇了。」在亞流主義裡，拿撒勒和加利利還不如長島或新光三越更具有意義。但人們看出理性的架構與其相關經驗之間需要有一致性，因此教會花許多精神來澄清教義。正如河道的淤泥撈除之後，水才能暢通的流動，我們需要徹底的檢視理性的架構，以確保在基督裡，通過這個理性的架構，我們可以傳承屬神的經驗。

因信稱義教義的重要性與這一點完全相連結。因信稱義構成了理性的架構，基督徒的經驗藉著它得以世代相傳。它又激發人的盼望，使人相信與神相遇是可能的，它也指出，我們如何能夠除去經驗的障礙（例如：自義）。因信稱義如同河道，透過它，基督教經驗得以傳承。宗教改革時期特別呈現出，人們看出他們需要疏通這個河道。因信稱義教義強調，當年深深感動初代基督徒的經驗，今天仍然可以成為我們的經歷，我們可以經歷復活與救贖的基督。因信稱義是經驗得以有效傳承的基礎。

我們對因信稱義的興趣是它所指為何，它有何裨益，因為一般平信徒與教會外面的人，有時候並不熟悉「因信稱義」這個神學上的專有名詞，稱義的事實就變成模糊不清。其實許多我們不熟悉的專有名詞，外表上它們與日常生活無關，但它們描述

了某件事情，而這件事情對我們生活的方式卻攸關重大。法律與神學都是這樣的情況。「憲法第五條」是個專業名詞，論到美國民主制度的基本原則。即使大家不熟悉這個詞彙，它表達的觀念卻不陌生。同樣的情況發生在醫藥的用詞上，雖然它們無可奈何屬於專業術語，但它們論到人體運作的基本層面，也論到我們的生命至終會結束。不論是法律、醫藥或神學，我們的重點是要「解釋」詞彙下面的事實。基督教的傳道人與教師的責任也在於此，他們需要「解釋」因信稱義對我們這些神眼中的人類有何意義。

2. 因信稱義論及一個弔詭

只要人嘗試談論神，其談論都會包含了弔詭，因為我們不可能用人的話語，用人有限思想的範疇來了解神。關於對神的經驗——祂是誰，祂如何在世上顯現並活動——我們不能將這一切經驗簡化成簡單的邏輯陳述。若如此做，就是把神當「它」而不是當「你」來對待（套用布伯的話）。我們不能把神當成物體來研究——若我們真的這麼做了，神學的確會更有意思；但為了高抬人理性的能力，卻

要付上慘痛的代價，我們將完全失去「真實的」神，只剩下一個我們以為自己可以掌握的「神的觀念」！弔詭的困難之處在於用言語來表達我們的經驗。如前面所強調的，基督教主要是一個透過基督，人所擁有的屬靈經驗。當我們嘗試用言語陳述這經驗，就會發現，自己正在試圖表達一個根本無法訴諸言語的東西。

因信稱義的教義是一個最佳的例子，它表達了我們若要把一個經驗用觀念來說明，用言語來解釋，必定會產生的弔詭。這個弔詭影響我們與神在這件事稱義上相互的關係。基督徒的經驗指向一個結論，就是關於我們所有的每一件好東西，我們所行的每一件好事，其實不是出於我們自己做的，乃是出於神。保羅尤其說得好，他完美的捕捉了這個弔詭性。「然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的，並且祂所賜我的恩，不是徒然的。我比眾使徒格外勞苦，這原不是我，乃是神的恩與我同在。」（林前十五 10）一方面，毫無疑問的，保羅殷勤工作，但保羅卻詮釋說，這一切是在他裡面的神所做的。雖然我們是在道德上負責任，又是自由的個體，但我們承認，不論如何，我們自由的基礎是神事先已經做了的事。

在奧古斯丁與伯拉糾的爭辯中，我們留意到這個弔詭。根據奧古斯丁，縱然信徒在歸信時對神做出了回應，信徒依然了解，是神早已為人的歸信做好了一切的準備，儘管是人自由的作了選擇，在其中，神卻占了主動的優勢。這不是說，歸信的過程一部分歸功於神，另一部分歸功於人；而是說，神的恩典帶出人信心的回應，甚至在人的回應裡，我們必須看見神的手在其中。其實，對於稱義來說，我們真正惟一能稱得上有所貢獻的，是我們的罪，就是神白白赦免了的罪。

如同大數的掃羅歸信的故事背後，也有這同樣的弔詭，從前掃羅似乎一直與福音相違背，並與神遠遠相離，但藉著因信稱義，他改變了。奧古斯丁悔改的故事是因信稱義教義另一個重要的例子。令人驚訝的是，神尋找那些與祂作對的人，那些遠離神的人，與他們面對面，為的是要把這些人帶回神的家，與神和好。如同保羅所知道的，與神復和是可能的，即使是那些似乎永遠都悖逆神、不理神的人。有一個很出名的例子是奴隸販子約翰·紐頓（John Newton, 1725~1807）的歸信。紐頓明白他陷在有罪的情況之中，並且他沒有辦法從其中抽身而出，但令他驚訝的是，神依然在耶穌基督裡遇見

他，並且帶他回到神的家裡。他那本有名的自傳《信仰的回顧與期待》（*Faith's Review and Expectation*）開頭的幾行話裡顯示他十分清楚「豐富的恩典臨到這罪魁身上」：「奇異恩典，何等甘甜，我罪已得赦免；前我失喪，今被尋回，瞎眼今得看見。」

在實際的情況裡，許多福音派的傳道人發現，在處理這個弔詭時都會遭遇困難。當他們禱告的時候，他們欣然的祈求神使他們的聽眾歸信（這是假設神做成歸信的工作）。但當他們證道的時候，卻給聽眾一種印象，就是「他們」都有回應神的選擇權利（這是假設歸信是一個人自由選擇的回應）。因為這個情況，就產生了眾所周知的嘲諷說，傳道人「雙膝跪下時是加爾文派，站在講台上則是亞米念派」。

為什麼這個弔詭如此重要？而它正是稱義教義的一個特色。簡要的說，因為它刻意的排除了在稱義裡，兩種對於神與人的互動關係之片面了解：一方面有人以為，我們只是全能神手中的玩偶，不論我們喜歡與否，祂都強迫地執行救恩（普救主義者的立場）；另一方面，有人以為，只有我們可以獨立的決定，是否要對神有所回應。在第二種觀點

裡，「揀選」代表我們選擇神，而不是神選擇我們。恩典的弔詭卻肯定說，事實並不是那麼簡單，而預定論的教義至終保護了這個弔詭。同樣的，神參與在我們的稱義裡，甚至在我們對祂恩典的回應之中。我們將這個弔詭當作反對危險地簡化福音的安全機制，用此機制，我們可以對抗那些誤傳福音的人，他們以為，福音是人可以自主的接受或是拒絕的選擇。在每一個行動裡都有人的一面，但基督徒知道，就是在每個行動裡也有神的一面，我們很難以語言來表達這個兩面性，並且事實上，神的行動還先存於人的行動。對奧古斯丁來說，這就是神恩先惠論的奧祕，這恩典「行在我們之前」，它為我們預備道路。我們無法解釋這個奧祕，但必須明白它，如此我們才能以忠於信仰的態度，來解釋神在這個世界裡行事的方法。

3. 因信稱義論及人的謙卑

因信稱義的教義肯定了，我們今日成了何等的人，都是因信而有的恩典，這信心就是神給的，而我們接受。福音描繪了信徒對神、天父，有孩童般的信任，這圖畫完全掌握了，因信稱義所指示我們

對神應有的態度。如同加爾文所指出的，我們空手來到神面前，知道我們沒有什麼可以給神，卻可以接受神給的一切賞賜。我們向神祈求恩典，並知道我們屬靈的生命與成長在於倚靠祂。我們完全需要倚靠神，在我們對自己的認識以及我們與神的關係上，都要正視這個倚靠的事實。雖然伯拉糾派的神學家猶利安（Julian of Eclanum）宣稱，我們已從「神獲得釋放」，並且我們自由地生活在自己的力量及自由之中，但因信稱義的教義卻告訴我們，其實我們軟弱又無力，一生都需要神的支持與恩典。

奧古斯丁將教會比喻為住滿了病人的醫院，他們知道，若要復原就需要醫生的協助。因信稱義的教義為我們屬靈的疾病（罪）做了診斷，並且提供我們有效的治療（恩典），透過耶穌基督的受死與復活，就得醫治。神已經提供了治療，但若要痊癒，我們就必須接受這個治療。對於好撒瑪利亞人的比喻（路十25~37），奧古斯丁以為，這比喻顯明了耶穌基督對罪人的憐憫。我們受了傷，因為罪而半死不活的躺在地上，基督這位大醫生幫助了我們，使我們得痊癒。兩錢銀子（路十35）代表洗禮與聖餐，透過這兩個聖禮，神賜下恩典。當我們接受聖餐的時候，通常都會空手的跪下接受餅，如同

我們空手來到神面前，除了自己之外，沒有任何東西呈獻，卻從慈愛的神那裡得到了一切。這個倚靠神的態度是稱義的教義所肯定的，認為是一個真正的基督徒生存的基本原則。在詩歌《萬世磐》中說：

我今空手就近祢，謙卑來到十架邊；

赤身望祢賜衣裳，軟弱望祢施拯救；

污穢來到寶血泉，救主求祢潔淨我。

4. 因信稱義論及顛覆俗世的價值

稱義的教義建立並維繫一個中心的道理，這是新、舊約聖經一再傳講的道理：神揀選那些世人眼中看為軟弱或愚蠢的人，甚至這些蒙揀選的人也認為自己軟弱、愚蠢。「弟兄們哪，可見你們蒙召的，按著肉體有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴的也不多，神卻揀選了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧，又揀選了世上軟弱的，叫那強壯的羞愧。神也揀選了世上卑賤的、被人厭惡的，以及那無有的，為要廢掉那有的。使一切有血氣的，在神面前

一個也不能自誇。」（林前一 26~28）他們的身分並不重要，重要的是，他們讓神透過他們來做事。讓我們說明此點，以表明其重要性。

舊約聖經常常叫我們注意，神不會因為人的地位、位置、財富，而呼召他成為信心的偉人。神呼召亞伯拉罕不是因為他偉大，而是為了要「使他」偉大（創十二 1~3）。神揀選以色列並不是因為以色列有能力，而是因為神愛以色列（申七 7~10）。同樣的，神揀選基甸拯救以色列脫離米甸人，並不因為基甸在以色列的地位微小而有所影響。正如基甸所說：「主啊，我有何能拯救以色列人呢，我家在瑪拿西支派中是至貧窮的，我在我父家是至微小的。」（士六 15）這個模式再一次出現，就是神揀選軟弱的、卑微的、謙卑的、微小的，為了使他們偉大。或許這原則中最引人注意，當然也是最出名的例子，應該是撒母耳尋找主所要膏立的大衛（撒下十六 1~13）。撒母耳知道耶西的兒子當中有一位將要做以色列受膏的王，他本來以為，以利押是被揀選的，因為以利押的身材高大。但是神的話臨到他，「不要看他的外貌和他身材高大，我不揀選他，因為耶和華不像人看人，人是看外貌，耶和華是看內心。」（第 7 節）因此，

撒母耳最後認出了大衛這個最年幼的兒子被差遣去放羊的，他才是神要膏立的那一位。大衛與歌利亞的故事明顯的表露出（撒上十七），因為大衛相信主耶和華，他雖軟弱卻能打敗強者，而一些人因為倚靠自己的力量，反倒被人擊敗。

新約聖經也發展了同樣的原則，保羅身上尤其明顯。保羅確切的了解，是神揀選他成為使徒，照他的本相，他根本不配擁有使徒這個崇高的職分。在世人的眼光中，保羅其實不可能成為使徒的，他根本不夠資格。但是，神能夠用這個沒有用處的材料，將它變成祂所要用的。「我原是使徒中最小的，不配稱為使徒，因為我從前逼迫神的教會。然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的。」（林前十五 9~10）這就是保羅努力詳細解釋的主題。在他的「十架神學」裡（林前一 18~二 5）有一個偉大的主題，就是神揀選世人以為軟弱與愚拙的，保羅用相當的技巧來發展這個主題。神揀選那些知道自己是無用之人者，為了要使他們成為他們想不到的模樣。神揀選自卑的，為了要升高他們（路二 52，十八 9~14）。這裡發展出一個偉大的主題，就是神揀選了微小的人，為了使他成為祂眼中崇高、偉大的，祂用這樣的人，在祂對這世界的計畫

裡，發揮良好的影響——這個主題原根植在因信稱義的教義裡，也是其所要闡明的。¹

5. 因信稱義論及基督教的未來

基督教在未來將如何生存？過去的時日裡，歐洲及北美的教會過度依賴對基督教持友善態度的文化環境，教會知道，社會的行為模式保障了教會的生存。當這個情況繼續下去的時候，因信稱義的教義被忽略了，因為這被視為無關緊要，也非切身所需。而原來的這個情況可能不會一直不變，若那些對教會友好的社會因素改變了，基督教信仰與教會要如何生存呢？

這就是因信稱義之所以特別重要的原因所在。這個教義是一切宣教事工——也就是向世人傳講基督的基礎。我們已經看見，這教義肯定說，在新約聖經裡那些使人印象非常鮮明的經歷，在此時此地人們依然可以經驗到。它堅持說，現在我們仍然可以深切經歷復活基督的大能。這遠遠超過基督教只是吸引人而已的層面，它使人產生動機，使人想要成為基督徒。在一個人們並不視信仰為理所當然，而是必須付代價才能使人信耶穌的時代，稱義的教

義扮演了關鍵的角色，它是「教會興盛或衰亡的關鍵條文」(articulus stantis et cadentis ecclesiae)。教會抵禦這不信世界的立場根據是，教會永遠堅定的相信，神在耶穌基督的受死與復活裡行動，為的是要成就對人有永遠意義的一件事情——只要人在這星球上行走，並知道有一日他必定會死的話。神讓我們知道自己是罪人，祂又將改變的可能性白白的賜給我們。教會的生命包括了教義、敬拜與宣講，這都建基於我們認識神透過耶穌基督的受死與復活，在祂與有罪的人中間，建立了一種新的關係，這個新關係構成了人類真實存在的惟一基礎。因信稱義的教義不但肯定，並解釋了真實、赦免、永生、意義與目的等主題。因信稱義好像是自由的火炬，是信徒所傳給下一代的屬靈資產，因此我們必須把它傳給後面的跟隨者。永活慈愛的神賜下恩典，使有罪的人稱義，這是福音，又是貴重的珍珠，我們只是福音的臨時管家，需要好好看管、保衛，並使用這個有生命力的教義。下一代的人將要出生，他們將發現永活真神的恩慈，並回應這恩慈。我們如同接力賽的選手，必須擺好接棒的姿勢，預備好把曾經交給我們的因信稱義教義，傳給下一代。

附錄

因信稱義在教義上的重要性



基督教信仰的核心是耶穌基督。對每一個世代，耶穌不斷發出這個基本的問題：「你們說我是誰？」(太十六 15) 基督教信仰回答了生命基本而又核心的問題，這些問題包括神是誰，神的屬性與我們的本性及命運，所有的解答都集中在耶穌基督身上。這個突出的人物是誰？為什麼人們判定祂是如此重要？耶穌之所是與耶穌之所為是不可分開的兩個問題。¹耶穌的身分與作為，祂是誰及祂做了些什麼，根本是一個銅幣的兩面。關於這個普遍的原則，最著名的陳述來自德國的改教家墨蘭頓，他說：「認識耶穌的救恩，便是認識耶穌。」藉著耶穌的救贖行動，我們得以認識祂，而只因為耶穌是

誰，祂才能完成祂的救贖行動。為什麼我們對耶穌基督感到興趣，主要是因為我們對以耶穌之名宣講的救恩感到興趣。神學家愈來愈一致認為，不可將基督論隔絕於救恩論之外（基督論主要研究耶穌基督的身分，救恩論則主要研究耶穌基督所做的事），這個想法使人們對救恩論越發感到興趣。²

藉著耶穌基督，我們得與神和好，對教會裡的信徒而言，這是一個既存的事實。對教會外的非基督徒來說，這是一個對他們傳揚福音的機會。傳揚耶穌就是傳揚祂的救恩。基督教所宣揚的基本要義是，雖然我們是罪人（我們依然會是罪人！），但藉著耶穌基督的受死與復活，我們與永活真神和好。這是如何成就的呢？我們自然會問。我們發現，自己很難接受即使如此不堪，神卻已經接納了我們。這是如何成就的，就是聖潔、公義的神竟然會進到一個與罪人相交的關係裡面。然而，研究這是如何成就的理論，都不及一個簡單的事實來得重要，就是神與人和好是可能的！藉著宣揚這驚人的好消息，教會得以站在一個不信的世界面前。教會宣講說，藉著與釘十字架又復活的耶穌基督相遇，人得以改變，並解決自己的困境。

基督教宣講的核心是，藉著耶穌基督的受死與

復活，神將救恩當作禮物賜給了我們。道德或宗教的更新不是赦免的先決條件，神已無條件的把赦免賜給了我們，這是由神而來的禮物。我們空手來到主面前，除了藉神恩典得到白白的賞賜之外，我們沒有什麼可以獻給神的。但救恩使我們改變。如同種子的播種帶來果實的收成，赦免也導致更新與重生。若有人顛倒這個先後次序，而建議說，赦免是有條件的，更新與重生是赦免的條件，那麼他就是丟棄了福音關鍵性的真理，將福音貶降為一種道德主義，如同與十八世紀啟蒙運動有關的道德主義。在要求之先，神先把禮物給我們，並且帶來人的更新與改變。

初代基督徒看出，藉著耶穌基督的受死與復活，神完成了一件永遠與人處境有關神聖、偉大的工作，他們便不得不嘗試將這件事訴諸言詞與文字。但結果證明，訴諸文字是相當困難的，他們與永活真神相遇，並帶來這個豐富、活潑的生命經歷，怎麼能用文字說盡呢？新約聖經，尤其是保羅的書信，用各種不同的觀點來表達，藉著耶穌受死與復活所完成的大事。救贖、拯救、赦免、稱義、和好³——這些觀念都說明了，神在耶穌基督裡所成就大事的一或兩方面。雖然，這些觀念都不足以完

全的描述「基督的救恩」，但綜合起來卻建構了救贖事工的全面圖畫。如同拼圖中一片片的圖形，或是藝術家畫筆的揮灑，建構在一起就顯明整個圖畫。聖經的這些觀念合併在一起，顯明了初代基督徒藉著釘十字架及復活的基督，他們與永活真神相遇的完整經驗。他們的經驗已成為我們的經驗，正如他們很難描述與神相遇的經驗，我們也很難說盡我們與神相遇的經驗。

神學家們奮力想表達聖經中，神在耶穌基督的十字架與復活之救贖行動的豐富觀念，這時就有一個觀念開始湧出，它好像是這個行動的性質與目的最方便的一個總結，即「因信稱義」。⁴ 這個福音的基要觀念，主要在保羅的書信裡呈現出來（例如，參羅五 1），眾人至終以為，因信稱義掌握了新約聖經信息的要素：藉著耶穌基督的受死與復活，神賜下赦免、救贖與救恩；又藉著與永活真神創造性的相遇，神改變我們。如同我們在本書第一部分所說的，這個核心的真理在教會歷史中，不斷的受到威脅。因此，因信稱義的教義經常承擔了一個富爭論性的角色。它向「人如何得與神和好」之不恰當、不準確的認識發出挑戰。

其實，因信稱義的教義現在已經發展出獨立於

保羅當初的思想之外的意義。在系統神學裡，因信稱義的教義論到，藉著耶穌基督的釘十字架與復活，人可以恢復原本破壞了的神人關係。這個假設，就是教會宣講的基礎，教會深信，人在此時此地與永活的神發生真實個人的關係是可能的。神的教會站在這個堅固、肯定的信仰基礎上，來面對這個不信的世界。因信稱義的教義宣布了，藉著接受神所賜的這份禮物，人可以完全改變自己的處境。它也宣告說，在聖潔公義的神與有罪的人中間，可以產生平安。它肯定說，在那死而不度的人類實存景況，與我們主耶穌基督的父神永存活潑的關係中，存在一個可能的轉變。神的教會因著這個肯定的宣告興起或滅亡，也因為這個原因，因信稱義的教義常常被定為「教會因之興起或衰亡的條文」（*articulus stantis et cadentis ecclesiae*）。⁵

顯然的，舊約聖經與新約聖經都將稱義看為是改變人的經驗，換言之，稱義改變我們，開啟了我們與神的新關係，這新關係有一種創造力，使我們可以被改變。如同前面幾章所說，基督教神學以幾種方式表達這個重要的道理。對奧古斯丁來說，稱義包括神宣布人為義的這個「事件」與人被神變為義的「過程」。對加爾文而言，稱義的兩方面可以

分為是「稱義的事件」（神在其中稱我們為義）與「重生或成聖的過程」，神在其中使我們為義。加爾文強調，稱義與成聖是神同一個行動（林前六 11）的兩面；的確，加爾文說它們是「雙重的恩典」。明顯的，奧古斯丁與加爾文用「稱義」來指兩件不同的事（奧古斯丁指稱義的事件與過程，而加爾文指稱義與成聖）。如我們前文所見（參本書第四章），這個情形引起了相當的混亂，引發了許多的爭論，人們不知道究竟這兩個立場，哪一個更忠於聖經的原意。不論是哪一個立場，基本的觀念都是一樣的，就是有一件事情發生了，它使人與復活的基督發生了創造性的相遇，在相遇中，神赦免我們，也更新我們。神在我們所立之處與我們相遇，但祂並未把我們留在原點！赦免與饒恕帶來改變與更新的應許。當神應許除去我們的詛咒，給我們新地位的時候，透過恩典，祂也開始重新塑造我們，更新我們。這些相關的主題，是因信稱義的基要內容，就是神在耶穌基督裡把祂自己賜給我們，藉著信心我們至終與耶穌基督聯合，這聯合帶給我們內在的更新與改變。神在稱義中給我們的禮物就是祂自己。在稱義裡，神說祂要住在我們裡面，我們如同祂的聖殿，並且神應許要為我們成就大事，

那是我們不可能憑自己做得到的。這個道理就是紐曼（John Henry Newman）著名的聖詩《至聖之神》不容易明白的歌詞所要表達的：

此恩高過常恩，肉身寶血當煉淨；

上帝親自降臨，神聖本性齊彰顯。

此刻，若我們區分「稱義的觀念」與「稱義的教義」是有益的。新約聖經（特別是保羅）用這些觀念，建構了一個關於「基督的救恩」的全面圖畫，稱義就是其中的一個觀念。稱義論到，神除去了詛咒、使人與神有新的關係及新的地位（羅三 22~27，四 5，五 1~5）；成為神後嗣的觀念指出，我們是神兒女的新身分（羅八 15~17）。復和與赦免的觀念指出，破裂的關係得以復原（林後五 18~21；弗二 13~18）；救贖與釋放指向，人從捆綁及奴隸中獲救，神在基督裡為這一切付上了代價（可十 45；弗一 7）。在這裡，雖然稱義是很重要的，但仍不是完全詳盡的圖畫，它還沒有全面的說盡，我們在耶穌基督裡的新生命是什麼「樣子」。

但稱義的教義論到一個基要的問題，就是我們在耶穌基督裡的新生命如何才能萌芽發展？若人要

在這改變人的相遇中，遇見在基督裡的神，人要做些什麼？稱義是基督教神學中引起重大變化的樞紐。藉著稱義，人能夠進入信的團體。這個教義控制了通往教會的門徑，也主宰了基督徒對耶穌基督的救恩之傳講。甚至若有人表明，對基督教神學來說，稱義的「觀念」並不是核心的，但這並不影響我們作出結論，認為稱義的教義不是核心。現今的時代，教會會友制已不再被奉行，教會必須付代價以贏得人心，這時，稱義的教義被賦予一個新的重要性。因為它關乎教會可以藉著陳明基督為人所做的一切，以及人如何可以使這救恩成為他的，如此為基督贏得人的靈魂。

因信稱義的教義因著神學與歷史的原因，至終指出一個令人驚訝的事實，就是神透過耶穌基督在我們所在之處與我們相遇，祂擁抱我們，並且帶我們回家。它證實了人的罪與神的恩慈。若沒有罪，就不需要稱義；若沒有恩典，就沒有稱義的可能。因信稱義的教義聲明，在信徒裡面，神賜給人基督的同在與改變的力量。我們或許會以為，這似乎超過了新約聖經在稱義上的陳述，但即使如此，這並不影響這個教義的重要性。我們最好將因信稱義視為，肯定基督教信仰的核心真理之口號、密碼及速

寫的方法：我們帶著破碎的心空手來到神面前，接受一份遠超過我們可以想像，又是我們不配得的禮物。這代表在我們心裡有釘十字架又復活的基督，祂真實與我們同在，又應許赦免、更新並賜下永生。

在英語體系的神學中也出現類似的狀況，就是贖罪（atonement）的神學，若比較這兩個教義，我們會學到一些東西。贖罪等同於「耶穌基督的工作」。若你查閱許多書籍，在「贖罪」這個標題下，你一定會看到，贖罪是基督藉著十字架上受死所完成的救恩。這個發展有歷史性的起源。在十六世紀初，英國改教家丁道爾（William Tyndale）將希臘字 *katallage*（目前普遍譯為「復和」）譯為「贖罪」（atonement）。顯然的，丁道爾所說的贖罪就是我們所說的復和。贖罪很快的就發展成：「人與神復和的根據」。如保羅救恩論中的一個觀念是「與神復和的根據」，因此另一個觀念（稱義）就是「耶穌基督裡白白的救恩」。

在這裡，我們若區分贖罪和因信稱義當中相關卻又不盡相同的範疇，將會有所助益。我們需要謹慎的分辨以下兩個範疇：

1. 「稱義的基礎」。這個範疇討論，稱義究竟

如何的變成「可能」？為什麼聖潔公義的神與罪人會有團契？這個問題關乎稱義的客觀基礎，就是「基督所成就之工的教義」或是「贖罪的教義」。

2. 「稱義的教義」。這教義「假定」稱義的客觀理由是真的，換言之，神使罪人稱義真是可能的。接著它繼續發出一個更迫切，更實際的問題：若我們要使稱義化為事實，我們必須做什麼？我們要如何實踐這個令人興奮的事情？

我們可以說，贖罪的教義，或是說基督的工作與「為什麼稱義是可能的」有關聯。而稱義的教義與「若我們要得稱義，我們必須做什麼」有關聯。第一個問題的理論性較強，但第二個問題則相當實際，它與基督教的宣揚、輔導、傳福音有極重要的關係。下列的類比可以凸顯這一點。

假設你正坐在停車場的車子裡面，打算到城裡參加一個重要的會議，現在你需要發動汽車，那麼你要做什麼？你將鎖匙插進點火電門，轉動它，引擎立刻就開始發動了。為什麼會發動？因為轉動鎖匙就接通了電路，就發動馬達，馬達啟動引擎，同時火星塞點燃了火，充滿氣的浴缸產生控制性的爆

炸，使活塞下降……等等。現在我們要處理兩個問題，一個問題是非常實際的（我要做什麼使車子繼續前進？），另一個問題理論性較強（當我做了那些事，所有的事是如何接著發生的？）；基本上稱義的教義論到，進入基督教的信仰，人需要做些什麼。基督教的教義論到，在最開始的那一刻，這一切是如何變成可能的原因。若我們繼續往前推論，就會了解，如同馬達使汽車產生能力，基督的工作是我們稱義的火力。

另一個闡明贖罪與稱義兩個教義之關係的方法如下。設想一個龐大的水力發電廠，每一秒鐘有成千上萬噸的水變成電力；或是煤爐，或是油爐產生巨大能量的熱力，轉動龐大的渦輪機使發電機有能量。透過機器的怒吼與發電機的嗚嗚聲，你可以感受到能力，和這些發電廠所產生的能量。現在設想你在工廠，工廠裡有一個電動的車床。你啟動開關，車床開始運轉。電馬達產生速度與推動力，立刻要付諸行動。那大量的水與那些大火爐所產生的能力，你都可以運用。這個比喻在許多方面都說明了贖罪與稱義的關係。贖罪是基督信仰的能量庫，是基督徒新生命的來源，是神的能力化為我們能力的基礎。但我們必須藉著使用信仰的能量，打開開

關，連結一切。稱義就好像轉動開關的舉動：藉著稱義，「基督的救恩」成為我們的，在我們的生命裡變成事實。這是一個鎖鏈中的兩個基本的環結，一個是「為什麼」，另一個是「如何」。

神在基督裡建立了神與罪人的新關係，這個信念維繫了基督教信仰的興起或衰亡。神主動採取決定性的行動，也維繫了信仰生命的興起或衰亡。假若這個信仰是假的，基督教就是一個幻象，即使它使人滿足，它終究是幻象。但假如這是真實的，對於基督教如何理解生命、人性、命運，及神的本性和目的，因信稱義有關鍵的重要性。因信稱義的教義觸到人存在的核心，論到人存在與神的關係。它界定了教會的宣道、信仰生命的建造與發展、人安全的根基，和我們對未來的看法。這教義如此重要，以致路德說因信稱義是「所有教義中的主人、統治者、主宰、掌管者與審判者，在神面前它支持了我們的良心」。我們需要探究並把握它對基督徒生活的重要性，例如在神學、靈性與倫理等方面，我們也必須依循它而生活。

如同許多的大學生，我也曾經要學習數學，我對向量特別感興趣。向量基本上是一個能量，它朝向一個方向行動。老師經常要求我們找出其他方向

的相對能量。這就是順著 xyz 三面的軸心，「將一個向量化成好幾個部分」。如同向量 V 可以繞著 xyz 的軸心變化，並放出 V_x 、 V_y 與 V_z 的部分，稱義的教義順著神學、靈性與倫理三個軸心而變化，我們需要認出神學、靈性與倫理三個部分。我們必須問，透過耶穌基督的受死與復活，神將救恩賜給我們，這個偉大的救恩有什麼含義。

因信稱義的教義包含了基督教主要教義的種子，就是神、基督與人性等觀念。經適當的解釋，這些觀念就有了明確的基督教意義。藉著宣稱因信稱義是基督教信仰的核心，我們就定下了神學系統的真正核心與限制。這產生了四個重要的結果：

1. 神在耶穌基督裡的救贖行動，是基督教信仰的中心與核心。
2. 因信稱義任何的前提或結果，必須是基督教信仰的基本要素。
3. 因信稱義排除的意見，一定是非基督教或是反基督教的，因此因信稱義許可為基督教信仰作暫時性定義的限制。
4. 與因信稱義沒有直接關係的事，一定是「無關緊要的事」(adiaphora)，或是必須用次要的準則來處理的事。

我們要一一來思想頭三點。

1. 確定神在耶穌基督裡的救贖行動是基督教信仰的核心之後，我們表明了，一種負責任的神學推論必須以耶穌的救贖行動為基礎，並且由它來主宰。因著耶穌的行動，基督教的信仰與教會得以產生，並且有了生存的依據。對路德來說，這個認識導致「十架神學」(*theologia crucis*)的形成，也證實了神學不是形上學抽象的理論，是耶穌基督在十架受死與復活的具體事件。⁶這是基督教信仰中心議題匯合之處，如同支撐輪輻的輪幅，匯集於輪子的中心輪軸之上。

路德十分嚴肅的看待這一點，對於基督教神學的本質，他作了下列的陳述：「神學的合宜主題是，使人稱義的神是罪人的救主。」路德的話相當重要，因為許多學術性的神學長久傾向於用哲學性的思維，而不用神在耶穌基督的受死與復活之自我啟示，來處理神學問題。神學並沒有設定其實際的作為，但基督教的宣講已設定了神學的實際所為。對路德來說，神是教人稱義的那一位，根本不是抽象的觀念。同樣的，我們要棄絕人可以擁有「客觀的知識」來認識神這個想法，因為對神的知識永遠不會是中立無私的，這知識乃是我們對神救恩應許

之信實的回應。神向我們說話，祂是使我們稱義的那一位；神呼召我們站到祂恩典的約當中，藉著耶穌基督的受死與復活，神賜我們永生。這不是客觀歷史性的知識，乃是創造性又有救恩的知識，這知識應許要改變我們的存在。「真理必叫你們得以自由」(約八 32)，真理不是抽象知識的形式，真理就是耶穌本人(約八 36)，是神救贖意志與救贖行動具體的表達。在耶穌基督裡，我們得到認識自己的知識，知道自己是罪人，神是我們的救主。耶穌基督的受死與復活，使基督教信仰與教會得以產生，並賦予教會存在的依據。「十架神學」與我們天然的傾向完全相反。依據我們的天然傾向，我們想要把神觀念化，但十架神學堅持，神不是我們在研討室可以隨意討論的某一個觀念，神乃是在歷史中採取行動、改變歷史的永活真神。神在我們之外採取主動，神在耶穌基督裡叫我們稱義，並救贖了我們。

加爾文說出同樣的論點。在他著名的《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)中，加爾文指出，神的知識有兩種類型：「創造者神的知識」(*cognitio Dei creatoris*)與「救贖者神的知識」(*cognitio Dei redemptoris*)。任何人晚上抬頭

看見星空，或是對創造的美麗與秩序肯用心思想，他就可以得到創造者神的知識。但是救贖者神的知識，明確的是基督教形式的知識，其核心是釘十架又復活的耶穌基督與聖經上對耶穌的見證。因此，對加爾文而言，基督教對神獨特的真理論到一個事實，就是神在基督裡採取行動，拯救了我們。這並不是說，神在起先沒有創造我們，這一點基督教與回教、猶太教及自然神論是共通的，但基督教卻承認，神藉著耶穌基督救贖了祂所創造的，並再造之，這個承認使基督教與其他宗教區隔出來。

顯然的，這一點有歷史延續性。初代基督徒毫無遲疑的崇拜耶穌基督為救主與主，早期教父們爭論基督論與三位一體，主要也因為要證明藉著耶穌基督，人才能得拯救的基本信仰。教會歷史證明了，人需要先承認，「神在基督裡，叫世人與自己和好」（林後五 19），這才導致了我們承認耶穌基督的神性。甚至在第四世紀的亞流主義爭論中，在基督論兩個意見相反的陣營裡，仍有一個共同的根據，就是大家都相信，基督是人類惟一的救主。

對於正確了解基督教神學的性質與責任來說，這一點的重要性是毋庸置疑的。最近，把講道與神學分開，是神學院的一個傾向；但顯然的，講道與

神學是息息相關的。基本上講道是將神在耶穌基督裡的救贖行動，再一次呈現給現今的世代。講道也是一個嘗試，將人帶到神面前，藉著陳明耶穌基督的受死與復活，人與永活真神可以和好。藉著人對神的呼召有所回應，藉著人就近釘十架又復活的基督，信仰得以誕生。基本上基督教所宣講的是，耶穌基督對人類處境的重要性之精華或摘要，並發出一個邀請與挑戰，經過我們的回應，使我們得到救恩。這是不可思議的，即基督教神學竟然會將教會最重要的責任分為兩半，就是宣講基督是世界的救主與主，及教會對這宣講的性質作所的反省。

巴特完全了解這一點，他認為，神學是鞏固基督教宣道之重要而有貢獻的工具。神學與講道有關，兩者都是傳講耶穌基督。講道有個基本前提，就是藉著耶穌基督，神已成就大事。巴特的評語相當有洞見，他說：

「基督教教會與信仰的興衰繫於一個事實，就是我們承認，人已經破壞了原本與神所立的約，但聖潔的神在祂與罪人中間，再次建立了新的團契，設立了新約，即使人有罪，也不能破壞或打亂這個新約，並且教會是以此為根基，並

照此運行。因著神在耶穌基督裡使神與人和好，這份確據與事實叫基督教信仰得以持續。」⁷

換言之，教會和基督教的存在及其對耶穌基督的宣講，都建立在一個信仰的基礎上，就是藉著耶穌基督，神改變了人。這是基督教神學的基本前提，我們必須要承認這個前提。⁸

十一世紀的大主教與神學家安瑟倫（Anselm）為神學下了定義，他的定義廣泛地被大眾所接受：神學是「信心尋求了解」（*fides quaerens intellectum*）。換言之，基本上神學是，「了解」那我們已經「相信的」。信仰的核心，就是認識耶穌基督釘十字架與復活是神拯救的行動。不論神學家發展出什麼興趣，優先次序是明確的，就是神學家需要探究並解釋，罪人被稱為義之後，在神學（我們思想的方式）、靈性（我們祈禱的方式）、倫理學（我們行動的方式）等方面，產生什麼結果。福音不但賜下神白白的恩典，並向我們發出挑戰，要求我們生活的每一個層面都以福音為基礎。這就是神學家的工作，他們需要探究，稱義與思想及行動有什麼關聯。因為稱義帶來改變，而改變的一部分是，我們重新思考存在的每一個層面。

福音傳講的中心是神在耶穌基督裡的救贖行動，這也為某些教義指出了先後次序，預定論就是一個好例子。在新約聖經裡，耶穌基督的受死與復活叫人稱義，似乎比預定論更重要。預定論似乎是在稱義之下的次要結構。但這麼做，很容易就曲解了新約聖經賦予預定論與基督救恩相對的先後次序。為了說明這一點，且讓我們思考加爾文與伯撒（Theodore Beza，一個後期的改革神學家）在這個議題上的不同立場。⁹

對加爾文來說，預定論的教義是救恩論的一個層面。在《基督教要義》裡，加爾文並沒有賦予預定論教義特別重要的地位，它屬於藉著耶穌基督的受死與復活，我們得拯救的一個層面，但當然不是救恩裡最重要的層面。加爾文將預定論看為安全檢查，他強調神揀選的奧秘，並且完全排除了任何人選擇神的想法。預定論肯定了，神在我們的得救上是主動的。在這一點，加爾文採用歸納與分析的神學方法：他以耶穌基督救贖的受死與復活獨特的事件，當作救贖教義的中心，然後，他開始探究救贖的含義。他先思想這個事件，再思想其中的神學架構，預定論與揀選的奧秘包括在救贖的含義裡。耶穌基督的救贖是加爾文救恩神學的中心，預定論教

義並不是其中心。當我們思想伯撒不同的角度，這一點越發顯得重要。

對伯撒來說，基督教神學不應該以耶穌基督受死與復活的救贖事件作為開始，而應該用這事件裡的神學架構作開始。因此伯撒以神在耶穌基督裡所作的預定與救贖為起點，接著演繹出在基督裡蒙揀選者得救贖的事實。伯撒採用的神學方法是綜合與演繹的，與加爾文的歸納分析是截然不同的。伯撒將新約聖經的重點放在觀念的架構裡（對於新約聖經，這架構是唐突不適宜的），他以此得到邏輯的一致性，伯撒的重點不是「事件」。進一步的，為了保持神學架構的邏輯活力，伯撒不以神學為主導，而是以邏輯為主導作出結論，例如：耶穌基督只為蒙揀選者受死，但是我們在新約聖經根本找不到這個論點。

用這個方法，我們將稱義的教義放在最優先的地位，這樣我們就能保持新約聖經以耶穌基督為重點——也就是歷史上所發生對我們有意義、很重要的事件。但是伯撒之流的神學家，他們把人帶離這個具體的稱義事件，把人們帶入三位一體的爭論中那模糊又抽象的範疇。在講道與神學裡，我們需要承認稱義的優先性，如此就可保持並鞏固新約聖經

裡，以基督為中心的神學理論。

2. 身為神學家，我們也必須思考這一個事實的前提與後果，就是神在耶穌基督裡叫我們稱義。稱義這件事好像蜘蛛網的中心，周邊有複雜的組織支持著它。如同麥白蒂試著拔起杜鵑花，將它移植在養雞場（《雞蛋與我》的讀者可能會忘記那個描述？），這時候，她才發現原來杜鵑龐大的主根深入地裡，但在地面上卻看不出來。基督教講道的基礎也是如此深深的扎根在神學豐富的土壤裡。我們所傳講的，就是人透過耶穌基督的受死與復活，白白的得著稱義，這個傳講的背後有一套附屬的結構，雖然我們不會立即看出其中的組織，但它卻是真實又富生命力的。

藉著耶穌基督的死與復活，罪人得以稱義的講道有其前提，也產生必然的結果。如我們上面所建議的，我們需要探討這些前提及結果，並承認它們是可靠的基督教信仰。我們將參考兩個神學範疇來說明這一點，它們是「人類學」（基督教對人性的解釋）與「基督論」（關於耶穌基督身分與其重要性的解釋）。

對保羅來說，「十字架的道理」（林前一 18）是他對外邦人及猶太人宣教的基礎。保羅傳講，不

論人的背景或身分，只要藉著耶穌基督的受死與復活，人就可以與神復和。顯然的，這個極度肯定的傳講後面，有一個否定的前提，就是不論人的背景與身分，人人都需要與神復和。因此稱義的否定前提就是罪。當我們思想，透過基督，我們與神和好，就不得不考慮這個道理後面的前提，就是我們與神隔絕，並且需要與神和好。神學上對人性的認識始於，我們承認自己就是神稱義的對象。

我們可以進一步的發展這一點。根據創世記一章26節，我們是照神的形像所造；一些神學家說，這節經文足夠我們用來作為對人性之神學上的認識。但如同我們前面所說的，基督教對人性獨特的洞見在於，認識神是救贖主，而不只是創造者。神創造人的真理是重要的，但關於了解人性，我們需要的還遠超過這個。稱義的教義使我們承認，人是神的創造，並且人需要救贖。人裡面有神的形像是真實的，但人性已受玷污變成晦暗不明，需要重生與更新。稱義的教義指出，人雖然是按照神形像造的，但墮落的人性需要藉著基督，得著神形像的更新。稱義叫我們承認，在人的本性與神的恩典中間有張力和辯證。這個張力在單獨的個人與整體的文化中間都是明顯的。「因為人是神所造的，人

的文化有一部分是美好與良善的。但是因為人又是墮落的，人的一切受到罪的敗壞，而其中又有屬撒但的。」¹⁰

因此，顯然的，稱義教義的前提當中，有一個是原罪的教義。對於了解稱義，原罪不能帶來什麼幫助，基本的道理是人天生與神隔絕了。雖然我們是神的受造，並且有可能成為神的兒女。「原罪」可以定為人的自然景況，就是我們生下來的境況。這不是道德觀念，而是說到人與神之間的關係只是名義上的（從人是祂所造的來看），而不是實際上的（從人是祂的兒女來看）那種狀況。但稱義的教義肯定了，實際上的關係是可能的。人「是按神形像造的」，這經文表明了，人與神有關係是可能的。「相像」是神與我們中間的接觸點，使神人之間的關係可以建立起來。一些現代的神學家，例如卜仁納用「談話性」（*Ansprechbarkeit*）來分析這個情況。他認為神可以對人談話，對於神恩典的談話，人也可以作出回應。雖然我們生在與神隔絕的世界，與神和好的可能性依然存在。如同法國哲學家巴斯噶（Blaise Pascal）所說：「在人裡頭有一個神所造的空間。」換言之，除非神來填滿這個空間，人性不能被滿足；而稱義的教義不但凸顯了人

天然狀況的缺陷，也宣告了，神有能力全然扭轉這個狀況。

關於人的「身分與本性」，因信稱義的教義帶來一連串重要的觀念。因信稱義肯定了，因為神照祂的形像創造我們，又藉著耶穌基督與我們談話，我們得以高過其他受造物。這啟示了，我們不是原來或者應該是模樣，我們已經迷失了自己，但神來到這遙遠的世上尋找我們。我們真正的命運與自我實現，在於我們恢復了與神的團契。稱義啟示了我們現在的地位，神呼召我們做什麼，也告訴了我們，這兩個狀況的轉移如何才能實現。

如同我們前面所見，浪子的比喻（路十五11~32）闡明了這一點。在整個故事裡，兒子並沒有做出任何事，改變他是兒子的事實。但他離家往遠方去的行動表明，他們父子的關係只是名義上而已，他一切所行並不表明他是父親的兒子。當然，後來情況改變了，兒子回家與父親和好，承擔父子關係中兒子應盡的責任。當他在遠方的時候，只是名義上的兒子；但是當他回家，與父親和好以後，就不再只是名義上的，而是真實的父子關係。我們與神也是這樣，我們帶著「名義上」的神人關係來到世上，但福音宣布說，在神那裡，我們可以改

變，可以與神有真正的關係。

當然，這不是說，原罪的教義如同耶穌基督的救恩教義那麼重要。我們宣講，在基督裡的救贖是全然正面，令人興奮的事情，而不是一件否定的事情。如同預定論，原罪的教義是神學架構中的一部分，耶穌基督的受死與復活建立在這架構中。這也是一個宣講在耶穌基督裡有救恩的附屬結構。在肯定救贖的真實性時，我們同時肯定了一連串相關，但不是同等重要的觀念，例如：原罪與預定論。救恩的預定論是正面的好消息，但當思考的時候，我們會了解，其實它也包括了一些否定的前提，其中一個就是我們需要救恩，這份需要表現在原罪的教義裡，而它也是我們蒙救贖的前提。

讓我們更深入的探討，如同我們所看見的，因信稱義可說是救恩的一種速記方式，救恩是神藉著耶穌基督的受死與復活，白白賜給我們的禮物。顯然這句話有個前提：我們不能夠救自己。這項憑己力不能達成的事，神已經白白的賜給了我們。墮落又悖逆的我們，完全沒有能力來明白神救恩的知識。其問題不是在於，我們自己如何能與神和好，而是在於我們要接受，神已經完成並正在完成的復和，如此我們就與神建立了新的關係。稱義的教義

含有令人謙卑的層面，就是我們明白，除了接受神代替我們所做的一切之外。對於稱義，我們幾乎不能有什麼貢獻。

3. 如同「凌駕一切其他的教義之上的教義」（路德用語），稱義使我們為基督教暫時性的定義畫出了範疇。我們已經看見，稱義的教義使我們定義了神在耶穌基督裡的救贖工作，這個救恩是信仰的核心，同時因信稱義也使我們澄清了信仰的極限。這是怎麼作成的，值得玩味，因為這其中出現了一個永遠的難題——就是我們如何定義異端，又如何區分異端與單純的不信。

從最早的時候，如何為異端下定義這個問題，一直困擾著教會。若基督教基本的要素在於透過耶穌基督，神拯救了我們這個事實，我們就會發現，基督教對神、耶穌基督及對人的解釋，與對救贖的解釋應是一致的。基督教認識的神是，祂藉著基督救贖了人；基督教對人的認識是，神的救贖是可能的又真實的。換言之，基督教對神、對基督與對人的解釋，必須和因信稱義的教義一致。讓我們進一步討論這一點。

首先，讓我們注意，若拒絕或否定神藉著耶穌基督拯救我們，就是拒絕了基督教。換言之，若我

們否認神藉著耶穌基督救贖我們，就是否認基督教的基要真理宣告。這並不是異端，這是不信，是斷然的拒絕基督教要說明的真理。在第五世紀初，萬桑（Vincent of Lérins）提出一個測試，決定一件事情究竟是不是屬於真正基督教的信仰，這稱為「萬桑準則」（Vincentian Canon）。¹¹ 根據萬桑，人們在決定一件事情是否真正基督教的信仰之前，需要先問三個問題。第一，這個信仰是否在各地被人相信？若教會中有值得重視的部分，而會友拒絕接受某個教義，這教義就不能被認為是真的。第二，是不是人們一直都這樣相信？若某個教義是新近的發明，人們有很好的理由質疑其真實性。第三，所有人都相信它嗎？換言之，這教義是否已獲得一般信徒普遍的支持？若只有教會的一小群人相信這個教義，縱然已如此延續了數百年之久，這教義的真實性仍必須受到人們的挑戰。顯然的，稱義所包含的基本原則都滿足了上述三個準則。藉著耶穌基督，神拯救世人，是歷代以來基督教信仰最中心、最有特色之處，若否認耶穌的救恩，就超出了基督教的極限。什麼是基督教，什麼不是基督教，兩者的區分，在於這教義是否為人所接受。正統與異端的分別乃在於，這個教義如何被人們承認、接

受與了解。

異端之興起，是因為人雖然接受基本的原則，但在解釋原則時，卻產生內部的不協調。換言之，承認這原則，但不當地解釋它：(1)解釋說，基督不能實現救贖大工；(2)解釋說，「人」這個稱義的客體，嚴格地說，不能被稱為義。讓我們檢視這兩點。

誰是救主？這答案必須解釋救主的職分，與救主在神人中間做中保的能力。若基督要在神與我們中間做中保，在祂與我們之間必須有一個基本的相似性。同時，基本上，祂必須不同於我們；畢竟，人都不能像祂一樣，是救主。若不能同時把握這兩點，異端就可能興起，異端肯定其中一點，卻否認另一點。若只強調耶穌基督與我們的不同，卻忽略了祂與我們的相似，耶穌就沒有使我們與神和好的能力了，祂不再有接觸點來接觸那些祂要拯救的人。另一方面，若只強調耶穌與我們的相似，卻不承認，基本上至少祂有一點與我們是不同的，那麼，這個救主本身也需要救贖。因為若這位救主完全與我們相似，祂就必須承認祂與我們一樣，也需要救贖。因此，要不然多多少少我們都是救主，要不然耶穌不能拯救我們。

我們可以注意這兩個解釋的方法。在教父時期，兩個基本的假設主宰了人思考基督救贖大工的方向。首先，只有神能救人，因此就某個意義來說，除非耶穌基督是神，祂的救贖之工是不可能的。第二，「耶穌若不道成肉身，祂就不能醫治我們。」¹²換言之，若人要得救贖，救主（神）必須與這要被救贖的人有所接觸。因此，教父時期眾人一致宣告，耶穌基督，人類的救主，必須是神也是人。但在現今的時代，個人主義的哲學家將重點放在，使人和好的神與被帶入和好的人需要相遇。神必須在歷史中以人的姿態與我們相遇；換言之，如同人與人相遇，神與我們相遇。傳統的「神人二性」的教義確實保存了重要的真理，就是神藉著耶穌基督在我們這邊與我們相遇。若不是神在耶穌基督裡遇見我們，我們不可能與神和好。若耶穌基督不是人，如同我們一般，祂就失去與我們之間的接觸點。

明顯的，除了我們需要救贖的這部分，因信稱義是要求了，耶穌基督與我們有相同的人性。畢竟，基督教一直堅持，耶穌是人生困境的解答，但祂不是困境的一部分。傳統基督教信仰堅持，耶穌基督是神，同時是人，以致維持了這個關鍵的真

理。若只說耶穌是神或是人，這個理論比較容易，但若要維持我們稱義的可能性與真實性，我們需要堅持，耶穌是神也是人。從上述的討論來看，有人雖然支持救恩是藉著基督而來，但是用某種偏差的方法解釋基督的位格，結果耶穌的救贖反倒變成不可能的事情，顯然這種解釋造成了兩個異端。一方面，耶穌基督失去與被救贖者的接觸點，這個異端被稱為幻影說 (Docetism)。¹³ 另一方面，耶穌基督失去與被救贖者的基本差異，耶穌只是一個特別蒙受啟示的人，這異端被稱做伊便尼主義 (Ebionitism)。¹⁴

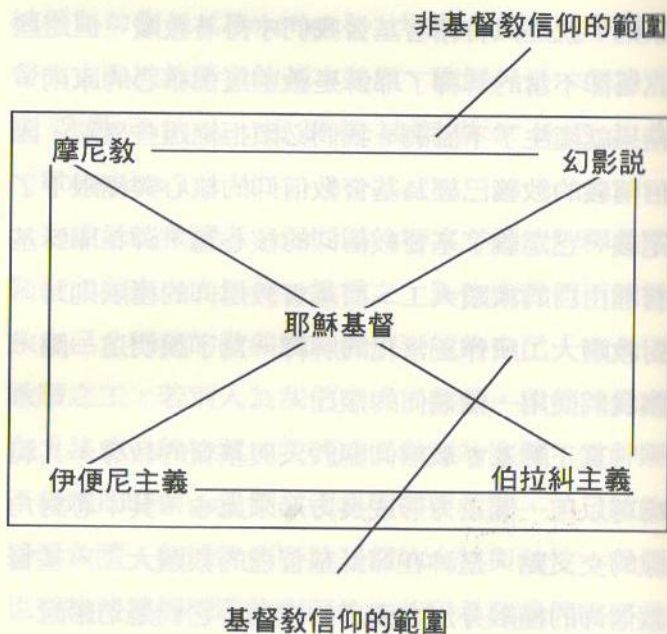
誰是被救贖者？這問題的答案必須能解釋救贖為何必須來自人以外，換言之，為什麼我們不能拯救自己？稱義的教義說，我們不能夠自己「完成」救贖之工，若別人為我們完成了救贖，我們就是處在「接受」的位置。我們成了救贖的客體，當神賜下救贖的時候，我們必須表明需要救贖，並且能夠接受救贖，如同我們堅持基督的人性與神性，我們也要維持這個問題的兩面性。若只承認我們需要救贖，卻否認我們沒有拯救自己的能力，結果就是我們自己成為救贖者。這並不需要說到每個人都可以拯救自己，可能只是認為，某甲可以救贖某乙，某

乙可以救贖某甲，或多或少，有些人可以取代耶穌，完成人與神和好的工作，這一點立刻與只有藉著耶穌基督得救贖的原則發生衝突。若我們又否認自己能接受神賜下的救贖，救贖就再次成為不可能的事。廣義的說，這兩個立場與第三章所討論的伯拉糾異端與摩尼教異端相似。

以上四種立場雖然維持了因信稱義教義的核心原則，就是只有藉著基督我們才得著救贖，但這些立場卻不當的解釋了耶穌是救主這個核心的原則，結果就產生了不協調。我們必須拒絕這些異端，因信稱義的教義已經為基督教信仰的核心與極限下了定義，它定義了基督教信仰的核心為，神在耶穌基督裡白白的救贖大工。而基督教信仰的極限則為，對救贖大工所作正常化的解釋。為了說明這一點，讓我們使用一個幾何的類比。

真正的基督教信仰關於人與基督的教導，其範疇可以用一個正方形或長方形來比喻，其中心對角線的交叉點，是神在耶穌基督裡的救贖大工。基督教信仰的極限分別在圖形的四角，它們是幻影說、伊便尼主義、伯拉糾主義與摩尼教。方形中間的範圍是真正的基督教，在其中，藉著基督而有的救贖被肯定是「必須」與「可能的」。

這四個異端是基督教信仰的四個天然異端，每個異端都是因為對因信稱義教義之不當的解釋而產生的。在初代教會，這些異端引起許多的辯論，而今天這些異端化成不同的名字，仍然出現。因信稱義的教義使我們有方法證明這些異端興起的原因，也給我們處理異端的重要方法，因它教我們如何為基督教信仰的核心與極限下定義。



以上述的討論為基礎，我們清楚明白，因信稱義的教義提供一個重要的方法，確保了基督教的講

道與神學之間的連接性與持續性。它提供了許多寶貴的檢查與平衡機制，保證了神學思想不會失控，也保證了神學連結於藉著耶穌基督，神與人相遇，所產生之創造性的救恩。因此，神學建基於基督徒的得救經歷，也建基於基督徒之敬拜基督為救主與主。

進深閱讀

- G. C. Berkouwer. *Faith and Justification*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Gerhard O. Forde. *Justification by faith—A Matter of Death and Life*. Philadelphia: Fortress, 1982.
- . “Christian Life.” In Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Christian Dogmatics*. 2 vols. Philadelphia: Fortress, 1982. 2:395-469.
- Hans Küng. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1981.
- Alister E. McGrath. “The Article by which the Church stands or falls.” *Evangelical Quarterly* 58/3 (1986): 207-28.

Peter Toon. *Justification and Sanctification*. Westchester, Ill.: Crossway, 1983.

附註



前言

- 1 *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- 2 起先，這本著作以 Gerhard Müller 優良的大學教科書為範本，*Die Rechtfertigungslehre: Geschichte und Probleme* (Gütersloh: Mohn, 1977)，但顯然的，很快就必須修改這範本。

第一章 導論

- 1 Paul Tillich, "The Protestant Message and the Man of Today," in *The Protestant Era* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 196-98.
- 2 C. S. Lewis, *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 96.
- 3 與基督論教義有關的這點討論，參 Alister E. McGrath, *Understanding Jesus: Who Jesus Christ Is and Why He Matters* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 29-36.
- 4 David A. Shank, "Towards an Understanding of Christian Conversion," *Mission Focus* 5 (1976): 5.另參: Harvie M. Conn, *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology and*

Mission in Trialogue (Grand Rapids: Zondervan, 1984) .

第二章 聖經的基礎

- 1 分析這個問題，參 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) , 1: 4-16.
- 2 「義」的希伯來文觀念完整的含義可能已被全然了解，自 H. Cremer 的作品出來以後：*Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (Gütersloh, 1899) [“ The Pauline Doctrine of Justification in the Context of Its Historical Presuppositions ”].若要得到 Cremer 觀念之總結，參 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1975) , 1:240-41.
- 3 特別參 Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) .
- 4 E.P.Sanders 爲此論點爭論，*Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977) ，最近在他著作中也爲此爭論，*Paul, The Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983) .對 Sanders 的回應，參 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress, 1980) .

第三章 奧古斯丁與伯拉糾爭辯

- 1 詳參 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 1967) , 101-14.
- 2 參 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) , 1: 17-23.
- 3 爭論的進行，參 Brown, *Augustine of Hippo*, 340-735.

第四章 宗教改革

- 1 中世紀與宗教改革爭論的細節，參 A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) , 1:37-187.
- 2 這學派的細節，參 Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (New York: Basil Blackwell, 1987) , 69-85.
- 3 詳參 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (New York: Basil Blackwell, 1985) , 53-63; 85-92.
- 4 *Luther's Works*, 54 vols. (Philadelphia: Muhlenberg, 1956-76) , 34: 336-38; McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 95-98.
- 5 引見 Charles W. Carter, ed., *A Contemporary Wesleyan Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) , 344.
- 6 詳參 McGrath, *Iustitia Dei*, 2: 20-32.
- 7 詳參 McGrath, *Iustitia Dei*, 2: 32-39.
- 8 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) , 2:99.

第五章 宗派的不同

- 1 其相關原因，參 Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) , 1:2-4.
- 2 細節的分析，同上書，2:44-51。
- 3 同上書，51-53，有分歧的五個主要論點。
- 4 John Wesley, *Sermons on Several Occasions* (London: Epworth, 1944) , 174.

- 5 Heidelberg Catechism, Q.60, in Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century* (Philadelphia: Westminster, 1966), 315. Questions 61-64 (pp.315-16) 也與這討論有關。
- 6 詞彙通常被用來指與稱義的義之性質有關聯的討論，就是稱義的正式原因 (the formal cause of justification)，換言之，稱義的立即原因 (the immediate cause of justification)。雖然，我們可能分辨我們稱義的不同原因 (例如：神的恩典、基督的功勞等等)，基督教一天主教的爭論傾向於集中在稱義的立即原因上面。對基督教來說，稱義的正式原因是加上的義；對天主教而言，是繼承的義。
- 稱義的一個有趣的神學是雙重稱義 (double justification)，它試圖斡旋於天主教與基督教的立場之間。這個觀點與天特會議的 Girolamo Seripando 和十七世紀末英國教會的一些神學家有關，這觀點認為，稱義的正式原因有兩個：基督外加的義與繼承的義。實際上，這個教義幾乎沒有影響力，只是在歷史上有其興趣而已。
- 7 這個區分的發展與重要性，參 McGrath, *Institia Dei*, 1:109-19; 2:80-9 (特別是 83-89)。
- 8 稱義的教義與啓蒙運動有關，參 McGrath, *Institia Dei*, 2:136-48。

第六章 存在性觀點

- 1 參 James O. Buswell, III, "Contextualization: Theory, Tradition and Method," in David J. Hesselgrave, ed., *Theology and Mission* (Grand Rapids: Baker, 1978), 93-99; Bruce J. Nichols, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove: InterVarsity, 1979)。
- 2 參 David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1959)。

- 3 因此，羅馬書八章 4 節說，信徒不隨從肉體活著，只隨從聖靈：英文 NIV 版本翻譯為 "do not live according to the sinful nature, but according to the Spirit," 正確的把 flesh 與 sinful nature 等同。

第七章 個人性觀點

- 1 如同魯益師 (C.S.Lewis)，參《飛鴻 22 帖——魯益師論禱告》，台北：校園，1999 (*Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955), 63-65，在這一點上，我們必須注意到術語上的一個困難。「位格」與神的教義有關聯時，被用來指兩個稍有不同的意思：一方面，神是一個位格，另一方面，神是三個位格。三位一體的教義之說明，隱含在一位神的觀念中，參麥葛福著，《認識三一神論》，台北：校園，1993 (*Understanding the Trinity*, Grand Rapids: Zondervan, 1988)。
- 2 他最有影響的書是《我與你》(*I and Thou*)，我們應該讀 Walter Kaufmann (New York: Scribner, 1970) 的譯本。
- 3 例如，在基督論的範疇裡，參 Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology: From the Enlightenment to Pannenberg* (New York: Basil Blackwell, 1986), 101-3。
- 4 Buber, *I and Thou*, 56。
- 5 C. S. Lewis, *The Weight of Glory* (New York: Macmillan, 1949), 8。
- 6 Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited* (New York: Dell, 1968), 288。
- ## 第八章 倫理性觀點
- 1 巴特的思想與政治有關之最出名的解釋是 Friedrich-Wilhelm

- Marquardt, *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths* [Theology and Socialism: The Example of Karl Barth], 3rd ed. (Munich: Kaiser Verlag, 1985).
- 2 Helmut Thielicke, *Theological Ethics*, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), vol. 1, esp. pp. 27-38。我們可以找到對這個問題最出名、最可靠的討論。
- 3 德語神學家喜歡在 *Gabe* (gift) 與 *Aufgabe* (task) 上面作文章。另一個相關的是 *Angebot* (invitation) 與 *Gebot* (commandment)，不幸的是，英文翻譯無法表現出來這其中的趣味。
- 4 William Romaine, *A Method for Preventing the Frequency of Robbers and Murders* (London, 1770), 17.
- 5 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Scribner, 1932), 44. 中譯：尼布爾著，《道德的人與不道德的社會》，台北：永望，1982。
- 6 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (New York: Scribner, 1941-43), 2:82. 中譯：尼布爾著，《人的本性與命運》，香港：文藝，1959。

第九章 結論

- 1 若我們注意到路德在因信稱義與「十架神學」之間緊密的關聯，是十分有趣的。參 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (New York: Basil Blackwell, 1985), 149-751, 特別是 153-61.

附錄

- 1 這問題更詳細的討論，參 Alister E. McGrath, *Understanding Jesus: Who Jesus Christ Is and Why He Matters* (Grand Rapids:

- Zondervan, 1987).
- 2 基督論與救恩論之間的關係，參 Alister E. McGrath, "Christology and Soteriology: A Response to Wolfhart Pannenberg's Critique of the Soteriological Approach to Christology," *Theologische Zeitschrift* 42/3 (1986): 222-36.
- 3 這些詞彙簡單的討論，參 McGrath, *Understanding Jesus*, 123-36.
- 4 在這揀選之下的原因，參 *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
- 5 參 Alister E. McGrath, "The Article by which the Church stands or falls," *Evangelical Quarterly* 58/3 (1986): 207-28.
- 6 這主題詳細的研究，參 Alister E. McGrath, *The Mystery of the Cross* (Grand Rapids: Zondervan, 1988). 另參 Walter von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Minneapolis: Augsburg, 1976), 17-24.
- 7 Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), IV/1, 518. 中譯：巴特著，《教會教義學》(精選本)，香港：三聯，1996。
- 8 進深的討論，參 Alister E. McGrath, "Justification and Christology: The Axiomatic Correlation between the Proclaimed Christ and the Historical Jesus," *Modern Theology* 1/1 (1984): 45-54.
- 9 進一步的討論，參 Alister E. McGrath, "Reformation to Enlightenment," in P. D. L. Avis, ed., *The History of Christian Theology I: The Science of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 105-229, 特別是 154-60.
- 10 Lausanne Covenant, para. 10.
- 11 這時常被引用為 "what has been believed everywhere, always and by everyone" (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*

creditum est) .

12 Gregory of Nazianzen, Epistle 101. 另參 M. F. Wiles, "The Un-assumed Is the Unhealed," *Religious Studies* 4 (1968) :47-56.

13 幻影說從希臘字而來，意思是「看起來」。它認為，基督的人性與受苦是幻影，而不是真的。換言之，耶穌基督是神假扮成人：神起先不知道成爲人會是什麼樣子。

14 這名字從最初兩世紀的猶太人基督徒一個小支派而來，他們以爲，耶穌基督是約瑟和瑪利亞的人間兒子，特別受神寵愛。這個字絕不是說，耶穌是神。

參考書目



Achtemeier, E. R. "Righteousness in the Old Testament." In *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962.4: 80-85.

Atkinson, J. "Justification by Faith: A Truth for Our Times." In David Field, ed., *Here We Stand: Justification by Faith Today*. London: Hodder & Stoughton, 1986. 57-83.

Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Bray, G. "Justification and the Eastern Orthodox Churches." In David Field, ed., *Here We Stand: Justification by Faith Today*. London: Hodder & Stoughton, 1986. 103-19.

Brown, C. et al. "Righteousness, Justification." In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1976. 3:352-76. 本書提供很有價值的參考書目。

Forde, Gerhard O. *Justification by Faith—A Matter of Death and Life*. Philadelphia: Fortress, 1982.

——. "Christian Life." In Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, eds., *Christian Dogmatics*. 2 vols. Philadelphia: Fortress, 1982.2: 395-469.

Käsemann, E. "The 'Righteousness of God' in Paul." In *New Testament Questions of Today*. Philadelphia: Fortress, 1969. 168-82.

——. *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Küng, H. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster, 1981.

Lampe, G. W. H., ed. *The Doctrine of Justification by Faith*. London: Mowbrays, 1954.

McGrath, A. E. "The Anti-Pelagian Structure of 'Nominalist' Doctrines of Justification." *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 57 (1981): 107-19.

——. "'Augustinianism'? A Critical Assessment of the So-called 'Mediaeval Augustinian Tradition' on Justification." *Augustiniana* 31 (1981): 247-67.

——. "Justification: Barth, Trent and Küng." *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 517-29.

——. "Justice and Justification. Semantic and Juristic Aspects of the Christian Doctrine of Justification." *Scottish Journal of Theology* 35 (1982): 403-18.

——. "Humanist Elements in the Early Reformed Doctrine of Justification." *Archiv für Reformationsgeschichte* 73 (1982): 5-20.

——. "Forerunners of the Reformation? A Critical Examination of the Evidence for Precursors of the Reformation Doctrines of Justification." *Harvard Theological Review* 75 (1982): 219-42.

——. "The 'Righteousness of God' from Augustine to Luther." *Studia Theologica* 36 (1982): 63-78.

——. "Mira et nova definitio iustitiae. Luther and Scholastic Doctrines of Justification." *Archiv für Reformationsgeschichte* 74 (1982): 37-60.

——. "John Henry Newman's 'Lectures on Justification.' The High Church Interpretation of Luther." *The Churchman* 97 (1983): 112-22.

——. "Karl Barth and the *articulus iustificationis*. The Significance of His Critique of Ernst Wolf within the Context of His Theological Method." *Theologische Zeitschrift* 39 (1983): 349-61.

——. "Justification and Christology. The Axiomatic Correlation between the Proclaimed Christ and the Historical Jesus." *Modern Theology* 1 (1984-85): 45-54.

——. "ARCIC II and Justification. Some Difficulties and Obscurities relating to Anglican and Roman Catholic Teaching on Justification." *Anvil* 1 (1984): 27-42.

- . "The Emergence of the Anglican Tradition on Justification 1600-1700." *The Churchman* 98 (1984) : 28-43.
- . "Justification in Earlier Evangelicalism." *The Churchman* 97 (1983) : 217-28.
- . "The Influence of Aristotelian Physics upon St. Thomas Aquinas' Discussion of the 'Processus Iustificationis.'" *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 51 (1984) : 223-39.
- . *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. New York: Basil Blackwell, 1985.
- . "The Moral Theory of the Atonement. An Historical and Theological Critique." *Scottish Journal of Theology* 38 (1985) : 205-20.
- . "The Article by which the Church Stands or Falls." *Evangelical Quarterly* 58 (1986) : 207-28.
- . "Christology and Soteriology. A Response to Wolfhart Pannenberg's Critique of the Soteriological Approach to Christology." *Theologische Zeitschrift* 42 (1986) : 222-36.
- . *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Packer, J. I.** "Justification in Protestant Theology." In David Field, ed., *Here We Stand: Justification by Faith Today*. London: Ho-

- dder & Stoughton, 1986. 84-102.
- Przybylski, B.** *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Reumann, J.** *Righteousness in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Stendahl, K.** "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West." In *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress, 1976. 78-96.
- Thielicke, H.** *Theological Ethics*. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Tiller, John.** "Justification by Faith and the Sacraments." In Gavin Reid, ed., *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*. London: Fount, 1980. 38-61.
- Toon, P.** *Justification and Sanctification*. Westchester, Ill.: Crossway, 1983.
- Wright, T.** "Justification: The Biblical Basis and Its Relevance for Contemporary Evangelicalism." In Gavin Reid, ed., *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*. London: Fount, 1980. 12-37.
- Yarnold, E. J.** *The Second Gift: A Study of Grace*. London: St Paul Publications, 1974.

校園書房出版社再思系列

深思信仰內涵，讓自己活得更有價值

書名	作者	譯者	建議售價
再思十架真義	麥葛福	洪志生	125元
再思解經錯謬	卡森	余德林、郭秀娟	185元
再思福音真義	賽德	徐成德	270元
再思歷史的主	鍾馬田	劉良淑	100元
再思福音使命	斯托得	顧華德	160元
再思因信稱義	麥葛福	曹明星	230元
再思教會真義	西門·鍾斯	黃業玲	220元
再思保羅神學爭議	湯姆·賴特	白陳毓華	290元
偷羊?!——教會增長背後所隱藏的問題	查威克	林秀娟	250元
向魔鬼宣戰?——有關屬靈爭戰的三大難題	亞諾德	吳蔓玲	290元

訂購辦法

●校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

●信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真電話：02-2918-2248
 或者直接郵寄：231台北縣新店市民權路50號6樓
 如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

●郵政劃撥訂購

劃撥帳號：19922014
 戶名：校園書房出版社

●書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

●一律掛號郵寄訂書。郵購金額滿1500元免郵費，500元（含）以上郵費80元，500元以下郵費55元；國外郵購金額1000元以上，郵費以金額20%計；1000元（含）以下，郵費以金額25%計；400元（含）以下，郵費一律100元。

●如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話或使用電子郵件接洽
 (02)2918-2460分機240~244或E-mail：sales@campus.org.tw
 服務時間：週一至週五9：00am~5：30pm

260
C

國家圖書館出版品預行編目資料

再思因信稱義 / 麥葛福 (Alister McGrath) 著 :

曹明星譯. -- 初版. -- 臺北市 : 校園書房, 民

88

面 : 公分

譯自 : Justification by faith: what it means for
us today

ISBN 978-957-587-631-9 (平裝)

1. 救世論 (基督) 2. 基督教-信仰

242.46

88013427