

## 基督教神学(卷一)

### 目 录

序言.....	1
第一部研究神.....	4
第1章何为神学.....	5
第2章神学与哲学.....	29
第3章神学研究方法.....	54
第4章神学与圣经批判研究.....	77
第5章基督教信息之现代化.....	109
第6章神学与神学语言.....	130
第7章后现代与神学.....	155
第二部认识神... ..	174
第8章神的一般启示.....	175
第9章神的特殊启示.....	200
第10章启示的保存：默示.....	226
第11章神话语的可靠性：无误.....	249
第12章神话语的能力：权威.....	271
第三部神之所是.....	293
第13章神的伟大.....	294
第14章神的良善.....	317
第15章神的内在性和超越性.....	338
第16章三位一体神.....	359
第四部神的作为.....	384
第17章神的计划.....	385
第18章神的源起工作：创造.....	408
第19章神的持续性工作：眷顾.....	433
第20章邪恶与神的世界：一个特别的问题.....	460
第21章神的特别代理人：天使.....	486

### 序 言

自从《基督教神学第一版》问世以来，至今已经过了十年。当初它是为了因应福音派系统神学的需要，盼望能有易读且又符合时代潮流的作品之情况下而写。当时，我真的没有把握有谁会善用它；但是，当《基督教神学第一版》被采用且受肯定时，证明了出版此书所辛苦花费的努力是非常值得的。此外，从那时起，许多的著作也如雨后春笋般的出现，并且大大地丰富了系统神学教学上的资源与材料。

在这十年间，正如知识、政治、经济、社会等方面的快速变化，神学领域里也同样地有了许多改变；因此，《基督教神学第一版》有其修订再版的必要，以顺应这些时代的转变。《基督教神学增订版》新修订了部分内容，其中新增加关于后现代主义(第七章)全章：针对某些观点的讨论也已更新了，并且精简了《第一版》的部分内容，因为这些论点如今已不比它们先前被探讨时那样重要了。此外，使用语言

的变化上，也多少反应了现代用法。在着手本册《基督教神学增订版》时，我已收集一些学生、学者、评论家的回应，这些对我有着极大的助益；然而，若那些先前被引用的思想在本质上没有更进一步发展，为了普遍化的缘故，我并未以更近代的来取代它。

过去十年的现象之一是，那些从事神学研究的人，在伦理道德与文化方面的差异已逐渐增加。以前神学院只有少数几位姊妹的景况，如今早已大相迳庭：从前被称为卓越的英国学生，现在则包括了更多的少数民族和国际学生：如此越来越多的外籍学生登记入学的现象，已经与第三世界国家基督徒的神学著作日益增加的情况并驾齐驱，那些第三世界国家的基督徒人数比起欧洲和北美增长得更加快速。这种地球村全球化的趋势，尚未反应在过去十年北美福音派神学家的神学

2 著作中。因此为了要使基督教的各个派别都包含在内，我已经做了特别的努力：相对地，我也倍受激励于《基督教神学》已被翻译成许多国家的语言，包括几个东欧国家。

最常听到有人对于《基督教神学第一版》的评论是它的实用性与可读性。我尽力保留并发挥此特色，并格外注意 clark Pinnock 在多年前曾给我的劝告，“要使它唱起来像一本赞美诗集(hy: mnbook)，而不要读起来像一本电话簿”。《基督教神学增订版》这册书已藉着附加上每章摘要。每章目标、问题讨论而加强了其内容。我的前辈 Dr. Edward Buchanan，现任西南浸信会神学院基督教教育教授，他是位成人教育的专家，我非常感谢他对于这些辅助教材的贡献。

我很高兴许多平信徒读者已从《基督教神学第一版》获益；但为了使《基督教神学增订版》这册书让更多有需要的人易于理解，故此，在希腊文的译字方面也同时增加了希伯来文的。而且为要扩展此神学教材的实用性，有两本较简易的书已出版，其一是学院程度以上的 *Introducing Chr' istian Doctr' I' ne*(Grand Rapids: Baderj 1992)，另一本是简介基本教义的 *Does It Matter' what I Believe?*(Grand Raids: Baker. 1992)。

《基督教神学第一版》作品的完成，引发我对许多主题有更进深研究的兴趣，相信这样的兴趣也能在一些读者的身上发展。有一些主题已著作成书如下：*The Word Became: Flesh*(Grand Rapids: Baker., 1991)、*God in Three Persons*(Grand Rapids: Baker', 1995)、*How Shall They Be Saved?*(Grand Rapids: Baker, 1996)、*God the Father Almighty* ((3rand Rapids: Baker, 1998)。这些著作分别探讨了道成肉身、三位一体、救恩和神的属性等相关的教义，盼能促使那些期待更深入探讨这些领域的读者来研究这些著作。

我希望再次向那些特别协助我顺利完成《基督教神学第一版》的同工致谢。有一些学生：Bruce Kallenberg、Randy Russ、Mark Moulton 读了部分手稿，并且从学生的观点给我一些回应以及我的助教 Dan Erickson 读完了全部的手稿；还有 Laurie Dir. Ilberger、Lorraine Swanson、Aletta Whittaker、pat Krohn 协助手稿打字部分的工作：另外有三位学

3 生 David McCullum、Stanley Olson、Randy RUSS 允诺在祷告和鼓励

上给予最大支持。

除了要感谢许多人在出版《基督教神学第一版》上的贡献以外，我还要感谢 Baker' 出版社的主编，Jim eaVeF 对我的建议和鼓励，以及 Maria denBoer 继《基督教神学第一版》优秀编辑 Ray wiersma 之后，在《基督教神学增订版》做了细心勤劳的修订。此外，我的妻子 Ginny 身为英文教师的专业，也成为我一个极具价值的资源，特别在文法、语型方面。二十世纪末，系统神学在许多方面的地位已变得暧昧不清。一九六。年代和一九七。年代，系统神学已日趋式微渐渐黯淡，甚至有些圣经学者主张它可能被淘汰，然而事实上，在神学派别里，它正经历一个重要的复兴，系统神学相关书籍的普及化正是这种趋势的指标之一。这股从宗教反思转向体验宗教的潮流以及其受到某程度的欢迎，并不表示未来的神学必定如此。尽管如此，基督徒的信仰会受到挑战，不管来自宗教竞争者或非宗教的观念论，都意味着细心的神学推论和确认，比起《第一版》更重要。如同《基督教神学第一版》，这册《基督教神学增订版》将被赋予深切的期望和祷告，使它能大大地被神使用，以坚固教会和神国度的扩展。

艾利克森(M. J. Erickson)

## 4

### 第一部研究神

#### 何谓神学

#### 神学与哲学

#### 神学研究方法

#### 神学与圣经批判研究

#### 基督教信息之现代化

#### 神学与神学语言

#### 后现代与神学

## 5

### 第 1 章何谓神学

#### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 对历史中的宗教概念有所了解。
- 针对神学的特色，为神学下一个简短的定义。
- 分辨系统神学与圣经神学、历史神学、以及哲学神学的不同。
- 证明当代社会确实需要系统神学。
- 基督教神学和基督徒在这世代的生活与事奉连结起来。

## 6

### 本章摘要

对基督教而言，神学是一门试图了解圣经所启示的神，并提出基督徒对现实所持观点的学科。神学是要了解神的造物，尤其是人类及其景况，还有神的救赎与人类的关系。圣经神学、历史神学以及哲学神学各自提出其见解与看法，帮助我们获得整全的观点。在指引基督徒的生活与服务方面，神学的确有其实际贡献。

### 本章大纲

宗教的本质

神学的定义

(系统)神学在广义神学中的地位

- ◆ 系统神学与圣经神学
- ◆ 系统神学与历史神学
- ◆ 系统神学与哲学神学

神学的必要性

神学研究的起点

视神学为一门科学

为什么是圣经

## 7

### 宗教的本质

人类既奇妙又复杂，既能做出巧妙的肢体动作，又能行抽象的思考计算，更能创作出惊人的声光之美。此外，人类极富宗教感。无论古今中外，不论文化疆界如何不相同，只要有人的地方，就会有宗教。

宗教这个词汇看似易懂，实际上却难以定义。当人们对某一事物的定义或描述产生具体或者歧见时，其原因不是我们对它研究不足，思考不同，讨论不够，就是该事物本身太过庞杂，无法一语以蔽之。

为宗教所下的诸多定义中，确实有某些共通处。一般人同意世界上有超乎人之上的东西存在。这可能是一位人格神，也可能是一群超自然的存在物，一股自然界中的力量，一套价值观，或是人类的整体(人性)。一般人通常都会对神圣与世俗做一明显的区别，此一区别可以应用在人，物，地，或者活动上，且这两者间的差异，端视宗教类

别及其信奉者而定。’

宗教通常也涉及世界观与人生观，也就是人们对整个现实所持的观点或概览，以及随之衍生出的个人处世观。宗教也会附带某些成套的活动，仪式或道德规范。我们在宗教中，可以看到某些特定的态度或情感，例如敬畏，罪咎，及神秘感等；同时，人类与此一更高超存在物之间，有着某种关系或回应，诸如委身，崇拜和祈祷等。。最后，宗教常常也有特定的社会层面，经常会有人基于共同的宗教立场或委身，而成立社会团体。’

曾有人试图在诸多宗教中找出一项共同的本质。例如中世纪时期，特别在西方，宗教往往被视为一套信条或教条。在当时人的观念中，基督教与犹太教或印度教之间的差异就在于它们各有一套不同的信条。到了宗教改革时期，人们也认为是教义(或教条)区别了改革宗

8

基督教与罗马天主教。甚至把更正教各宗派的出现，也归因于他们对神的主权、人的自由、洗礼、教会治理的结构，以及其他相关议题各持不同的立场。

事实上，自中世纪初叶至十八世纪间，教义被视为首要课题是可以理解的。因为当时哲学是一门相当强势且成熟的学科，所以就顺理成章的强调宗教是一种世界观。况且，行为科学在当时尚属萌芽阶段，因此，很少人会认为宗教是一种社会体制或心理现象。

但是，自从十九世纪起对于宗教本质的认识就有了转变。士莱马赫(Friedrich Schleiermacher)在所著《论宗教》(On Religion, 17 Speeches to Its Cultured Despisers)一书里，驳斥了把教义或道德视为宗教本质的看法。他认为宗教是一种感觉，是一种普遍的感觉，也是一种绝对依靠的感觉。。这个观点后来被一些用现象学分析的思想家，诸如提倡神圣观念(the numinous)的鄂图(Rudolf Otto)，将之引申为一种对神圣的感觉。’因着对逻辑性与“理性主义”所起的反动，许多二十世纪的宗教思想都承继了这种观点。当代基督徒流行的敬拜就表现出对感觉的极力强调。

士莱马赫的论点主要是回应康德的著作。康德(Immanuel Kant)虽然是位哲学家而非神学家，但是他那三本有名的著作—《纯理性批判》(Critique of Pure Reason, 1781)、《实践理性批判》(Critique of Practical Reason, 1788)、以及《判断力批判》(The Critique of Judgment, 1790)对宗教哲学造成深远的影响。。康德在他第一本著作里驳斥了，主张人在理论上能够认识超越感官经验的客体这种看法。这不仅一举推翻了以往把宗教视为真实知识的看法，同时也颠覆了在此之前宗教认知的传统基础。’康德更进一步断定宗教是实践理

9

性的对象。他认为所谓上帝、法规以及不朽的生命都是道德观念赖以运作的必要条件。。故此，宗教就成了道德伦常的一环。这种宗教观点后来被立敕尔(Albrecht Ritschl)应用在基督教神学上，而视宗教为一种道德判断。。

那么，我们当如何看待宗教呢?其实，宗教涵盖了上述的一切一信念与教义，感觉与态度，也是一种生活方式与行为模式。基督教符

合所有这些宗教标准。它是一种生后方式，一种行为举止，一种处世之道；并且，它不仅是单独的个人经验，也导致了各种社会回应的成立。基督教信仰也包含情感的成份，例如信靠、爱、以及满足感等：更包含了一套教导，一种观察现实与自我的方法，以及一个可整合所有经验的观点。

若有人想要成为某特定领袖命名之团体的其中一名忠贞份子，就必须奉行该领袖的教训。例如，一个柏拉图主义者是在某程度上持守柏拉图观点的人；一个马克思主义者便是一个接受卡尔马克思教导的人。只要一个领袖所鼓吹的生活方式和他的教导紧密相契，他的跟随者就得奉行这些原则。然而，我们通常会区别所谓的内在(或本质)原则，以及附带(或次要)原则。例如，柏拉图主义者未必要住在雅典，会说古希腊语；而马克思主义者也未必要是犹太人，或是要在大英博物馆作研究，或骑自行车的人。

同样，基督徒也不必穿草鞋，蓄胡须，或居住在巴勒斯坦。但是一个自称是基督徒的人就得接受耶稣的教导，并且遵行他的命令，如“爱人如己”。因为接受耶稣为主，便是在凡事尊袍为大。那么成为基督徒还需要些什么呢？俄尔(James Orr)说的好：“凡全心相信耶稣是神儿子的人，同时也会全心接受许多连带事物。他会全然接受基督信仰中对神、对人、对罪、对救赎、对神之创造与历史所定的旨意，以及对人类之命运等所持的观点。”…

10

因此，我们可以说，持守耶稣所持守的信念与教导，乃是意味着成为基督徒或基督的跟随者的其中一部分条件。基督教神学也特别热衷于探讨这些课题。信条不能囊括整个基督教信仰，因其中还包含了一种或一套体验，诸如爱、降卑、尊崇、敬拜；此外还有兼具道德本质及仪式或灵修性质的活动。基督教也有其社会的层面，包括所谓教会中基督徒彼此间的关系，以及与世界上非基督徒的关系。基督教的这些层面是其他学科探讨和研究的对象。但是研讨、诠释以及整合那些使此宗教得名的那一位的所有教导，仍是基督教神学的首要任务。

宗教的落实与个人的操练，也包括在基本心理层面上持守一套教义信条；另外还包括对此基本层面的反思。神学就是一门描述、分析、评估以及整合教义的学问。因此，相对于宗教，神学是第二层次的后动。神学之于宗教，正如心理学之于人的情绪，美学之于艺术作品，政治学之于政治行为。

此外还要留意一些其他对神学的看法。它们的背后隐含某些对宗教和教义的基本观点。对于 Gustavo Gutierrez 和其他自由派神学家而言，宗教显然是以实用为出发点，所关注的议题应该是解决人间的不公义，故此，教义就要是打抱不平。神学也因此沦为对社会的运作所做的严正省思。“

本书所采取的观点，不同于那些认为宗教基本上乃是一种主观体验的看法。例如，希克(John Hick)等人认为，宗教的本质就是对其所谓“恒一者(Eternal One)”这个独一无二伟大实体所产生的体验。对宗教本质所持的观点而言，他和士莱马赫一派人士成为一之貉。由此可知，不同宗教的教义或者同一宗教中不同宗派的教义，都只不过是

不同群体用各自的文化框架，对上述同一体验所做出各式各样的诠释而已。

## 11

最后，我们的方法也不同于 George Lindbeck 和后自由主义者的方法。他为了要驳斥，认为宗教的主要因素是命题式教义，以及认为宗教基本上是一种情感经验这两种观点，所以提出文化语言学的观点。他认为宗教就是各文化用以诠释生命现象，并且是其中成员运作之依据的一套范畴和教导。宗教不会超出经验范围，以至于能支配经验。宗教是其信众所传讲的故事，且从中汲取生命的意义。从这种观点看来，教义只不过是具有规范作用的次要后面活动。这种观点下的教义，不过是管理群体的规则，就好像规范语言的文法一样，而不能提供我们任何能够认识神本体的知识。D

我们主张的教义确实是由关于神的真知识所汇集而成的，而宗教则将全人——理智、情感与意志都涵盖于其中。这种关于教义和神学的观点，包含两个其他观点所没有的长处：它可以让我们了解人类宗教的丰富与复杂性，此外，它更符合早期教会与圣经作者们对宗教与教义的认识。而就现今教会对圣经的地位、约束力以及权威的认同而言，这个观点也符合一般基督徒对信徒生活的认识与操练所持的看法。基督徒的其他经历，例如基督教的道德实践，以及在崇拜中全心全意的赞美神，都和我们对教义的认识密切相关。然而，这些都只能够辅助教义，而不能取代教义。

## 神学的定义

神学的初步基本定义是“一门关于神的研究或科学”然而，基督教的神是一个有作为的神，因此，这个初步定义必须包括神的工作以及神与其工作间的关系。于是，神学同时也是要了解神的创造，特别是人类和其处境，以及神为人类所成就的救赎之工。

此外，我们对于神学的实际工作内容也须加以说明，所以，我们

## 12

为神学提出一个更周全的定义：神学是一门以有条理的陈述基督教信仰教义为宗旨的学科，主要以圣经为基础，置诸一般文化当中，以当代的语言来叙述，并且与人生的各种课题相关。

一、神学基于圣经。神学的文献主要取材自新、旧约圣经的正典。这并不代表它只是不假思索的攫取圣经文字的皮毛，而是要利用各科圣经研究的工具与方法，同时也撷取其他领域的真知灼见，因为这些也应该被视为神的普遍启示。

二、神学是有系统的。这是说，神学研究必须着眼于整本圣经。它不是要零散的割裂经文，而是要将散布在各卷书中的不同教导连贯起来，组织成一套有条不紊相互圆融的体系。

三、神学与一般文化和学问也有相关。因此，神学也想把自身对于宇宙起源的看法和科学所提出的看法(更准确来说，如宇宙论)联系起来，把对人本性的看法和心理学对人格的理解联系起来，并把神护理(providence)的概念和历史哲学相联结。

四、神学同时也必须反映时代。神学在研究永恒议题的时候，必

须使用现代人所能理解的语言、概念、及思考模式。其中也隐含危机。有些神学家在努力于解决一些现代议题时，不知不觉的扭曲了圣经原意。这就是所谓“将耶稣现代化的危险”<sup>13</sup>。然而，在避免把耶稣描绘成二十世纪自由派人士之际，我们所传的信息，使得二十世纪的听众必须回到第一世纪才能听得懂。其结果只不过是让人发觉自己只能解决一些早已过时的课题。这就是我们同样也要避免的另一个反方向的危险，亦即所谓“将自己古化的危险”。

**13**

这不仅关系到用现代的思考模式来传达信息。基督教的信息也应针对现今的问题和挑战作出回应。即使如此，我们也应当避免对某些议题太过热衷。如果现今是从过去演变来的，那么可以想见未来也会和现今有所差异。过分投入于眼前状况(也就是除了“今日”别无所见)的神学思想，很快的就会过时落伍。

五、最后，神学必须讲究实际。过程所说的并不是技术层面的实践神学(practical theology; 例如：如何讲道，辅导，布道等等)，而是指神学必须与日常生活相结合，而非只限于信念。基督教信仰能够帮助我们解决现实问题。例如保罗在谈到基督再来的确据时，说：“当用这些话彼此劝慰”(帖前 4: 18)。然而，我们也该注意到，神学不应该只着重于现实层面。教义的实际应用或果效，源自于教义中的真理，而非反过来。

**(系统)神学在广义神学中的地位**

“神学”是一个普遍常用的词汇，因此我们有必要把这个词汇在本书中的意义做更仔细的界定。神学最广义的解释，包括了神学院中所教授的一切科目：例如，新旧约圣经、教会历史、系统神学、宗教哲学、讲道学、基督教教育、教牧学与教牧领导，以及辅导等等。神学的狭义解释，则是专指对于基督教信仰之教义特质的研究；在此定义下，神学涵盖了圣经神学、历史神学、系统神学、及哲学神学。据新约圣经的教导，来彻底解决喝酒的合法性问题。这两个份子都没有考虑从圣经时代现今的整个社会变迁，已经改变了这些问题实践的重要性。

**14** 图表一

“神学”的涵义

神学研究	圣经研究 历史研究 教义研究 实践研究	圣经神学 历史神学 系统神学 哲学神学	圣经 神 人 罪 基督 救赎 教会 末世
------	------------------------------	------------------------------	---

这种定义将神学与教会历史、释经学以及教牧理论与实务等区分出来。在上述的神学科目(圣经神学、历史神学等等)中，我们可以特别把系统神学隔离出来。这就是神学一词此后在本书中的定义(除非有特别加以说明)。最后，在系统神学里还有各种不同的教义，如圣



经论，人论，基督论，及神论。图表一有助于我们对它们彼此间关系的了解。

## 系统神学与圣经神学

在检视系统神学与其他教义研究之间的关系时，我们发现系统神学与圣经神学有特别密切的关系。系统神学家有赖于释经研究的成果与见识。

我们必须辨别“圣经神学”所代表的三种意义。圣经神学可以被视为那萌芽于四。年代，蓬勃于五。年代，而没落于六。年代的运动。

15 这个运动和新正统神学有许多类似之处。它的许多基本观念遭受极严厉批评，特别是巴尔(James Barr)所写的《圣经语言的语意学》(The of Biblical Language)。”柴尔斯(Brevard Childs)写的《危机中的圣经神学》(Biblical Theology in Crisis)则详细的记载了圣经神学的没落。从现今的观点来看，尽管圣经运动是以圣经为名，其实并非一直忠于圣经。其实，有时候还相当不合乎圣经。“

圣经神学的第二种意义就是，新旧约圣经中的神学含义，也就是圣经各卷书中所蕴含的神学观念。有两种研究圣经神学的方法须先加以说明。其一是史丹尔(Krister Stendahl)<sup>22</sup>之所提倡的纯描述方法，即单纯的把保罗、约翰以及其他新约作者的神学教导——勾勒出来。由于这套方法能有条理的描述第一世纪的宗教信仰，所以我们可以把它看作是一套新约系统神学。(对那些意见相异的人而言，则会认为其中有“几套不同的新约神学”)。基本上这个观念正是迦柏勒(Johann Philipp Gabier)所谓的广义圣经神学，或“真”圣经神学。迦柏勒也提到另一种所谓“纯”圣经神学的方法，也就是想要辨别且列出永恒不变的圣经教导。经过这种方法的洗礼，圣经里的偶然观念都已经从教导中被剔除掉了。’现今我们不妨将这两种方法分别称之为描述性 16 圣经神学与规范性圣经神学。然而，要注意的是，这两种方法都不能算是教义神学或系统神学，因为它们都不想将神学中永恒不变观念。以适合现代人理解的形式表达出来。柴尔斯认为未来的圣经神学应朝这个方向发展。<sup>24</sup> 圣经神学在本书中的含义，正是这第二种意义，既不偏于“真”圣经神学也不倒向“纯”圣经神学。

“圣经神学”的最后一种意义是，纯粹符合圣经的神学，亦即基于并忠于圣经的教导。在这层含意里，正确的系统神学即是圣经神学。它不只是以圣经神学为基础；它就是圣经神学。我们的目标是系统化的圣经神学，我们致力把“纯”圣经神学现代化(第二种意义)。系统神学家取材于圣经神学家的研究成果，而圣经神学向来就是系统神学

## 系统神学与历史神学

倘若新约神学就是第一世纪的系统神学，那么历史神学研究的题材，便是教会历史上各个神学家所传授和持守的系统神学。有两个整理历史神学的方法，其中之一是以几个主要的教义为范围，研究某段时期或某位神学家，或某派神学思想。因此可以按照时序研究每个世纪或某重要阶段的神学观念。。这种研究方法可名之为断代法。另一种方法零贯穿教会历史各个时期来探索某单一(或一系列)教义的发

展史。“这种研究方法可称为为通史法。例如，可以用这种方法来探讨救赎论从圣经时期迄今的发展历程。然后，也可以用同样的方法来探讨教会论。后者整理历史神学的研究方法，通常被称为教义历史；而前者常被称为基督教思想史。

**17** 系统神学家极为推崇历史神学的成就。首先，历史神学使我们更加自觉和自省，更留意我们自己的成见，因为我们在研究圣经(或其他文献)时，总是常有某种特定的观点，深深受我们自己的历史与文化背景所影响。我们在不知不觉中，便会用我们自己的认知(或成见)，来过滤研究的对象，于是，在诠释时就已参杂了某程度的成见。问题的症结在于，我们要如何才能控制并疏导这种成见，避免因为它而扭曲了研究的题材?如果我们能先认清自己的成见，我们就能在研究过程中主动的补救这些偏见。但是，我们要怎样才能知道，自己的成见只是自己心中构想出来的真理，而不是事物的真相?方法之一就是，要研究教会历史中不同时期所采用的不同诠释和提出的不同论据，这能使我们知道同一件事情可以有多种观点。它也让我们警觉到文化对一个人思想所产生的影响。若在研究第四与第五世纪基督论成形的时候，有可能会发现其中各个后面确实受到希腊形上学的影响。然而，值此之际，这人可能也未察觉到，自己在解释圣经中关于基督位格经文的时候(以及自己对第四世纪基督论的诠释)，同样已经受到当时学术思想的影响。学者若是无法察觉这点，显然是罹患了智识上的老花眼。’观察历史上文化如何影响了神学思想，应该足以提醒我们注意眼前世代所发生的事情。

历史神学的第二个贡献是，我们能够用前人对神学的研究做为借镜，学习应如何研究神学。阿奎那(Thomas. Aquinas)曾借用亚里斯多德的形上学来阐述基督教信仰，这提醒我们在今日也可以援用当代各种意识形态来传达神学概念。研究加尔文(John Calvin)，巴特(KarlBar·th)，或奥古斯丁(Augustine)的神学架构，可以提供我们

**18** 一个良好的模范，也能对我们自己的工作有所启迪。

历史神学的第三个贡献在于，它能帮助我们评估某一特定观点。一般而言，要看这一个概念里面蕴含的所有意义确实很难。往往一个目前看似新奇的概念，其实在教会历史中已早有先例。例如，若有人想评估“耶和华见证人会”对基督位格的观点，那么他就可以去研究第四世纪的亚流所提倡的观点，并且追溯其后来的演变。历史可说是神学的实验室，神学可以在其中评估自己所信奉或者想要信奉的各种观点诚如桑塔亚那(Geor santayana)所说，凡不能从历史中记取教训的，注定要重蹈覆辙。如果我们在教会历史的光照下，仔细检视一些我们自己的“新”观念，我们就会发现它们其实不过是新瓶装旧酒而已。我们不需要抱持一种循环历史观，就可以同意传道书作者所说：“日光之下并无新事”(传 1: 9)。

## 系统神学与哲学神学

系统神学也可以运用哲学神学。州通常神学家认为哲学或宗教哲学对于神学研究有三项贡献。(1)哲学可为神学提供内容；(2)哲学可为神学辩护，或为其真理建立架构；(3)哲学可为神学审查其观念

与论证。在二十世纪，巴特激烈的反对上述第一个观点、并且对第二点也加以抨击。巴特的反应是针对一个位于宗教哲学或自然神学边缘的神学派别而发的。在同一时期，颇具影响力的分析哲学，特别将其研究重心放在第三点。对神学家而言，哲学的是最贡献就在于：详加考量神学辞汇与观念的意义，批判其论证，并且为求清晰而雕琢其信息。然而笔者认为，在有限的范围内，哲学也兼具第二项功能，也就19是有助于评估神学真理的可靠性，并且为信息的真确提供部分基础，以利其信息为人所接受。所以，在为神学辩护时，哲学也能尽一份力量。’哲学虽然与其他学科一样，能够帮助我们从普遍启示的角度来了解神学观念，但这跟圣经中的特殊启示比起来，就显得微不足道了。

## 神学的必要性

我们真的需要神学吗?我爱耶稣，难道这还不够吗?神学确实似乎有其缺点。它使基督教的信息错综复杂，把一般信徒搞得一头雾水，难以理解，因此对于传扬基督教真理，它似乎是阻力而非助力。那使基督的身体——教会分裂不能合一的元凶，岂不正是神学吗?之所以有那么多宗派分立，不正是因为彼此对一些微乎其微的理解与信念上互不相让。这么说来，神学真的是有益且必要的吗?经过以下多方面考量后，我们的答案是肯定的。

一、神学之所以重要，是因为正确的教义信念乃信徒与神之间关系不可或缺的要素。神的存在与属性乃这些教义信念的其中一环。希伯来书的作者在提到如亚伯及以诺那些讨神喜悦的人时，说道：“人非有信，就不能得神的喜悦；因为到神面前来的人必须信有神，且信祂赏赐那寻求祂的人。”(来 11: 6)作者的意思并不是说，一个想接近神的人，会因为缺乏这种信心而被神拒绝；作者的意思乃是，心里不信神的人，根本就不会想接近神。

相信耶稣基督是神，也是与神关系的要素。在耶稣问过门徒人们认为祂是谁以后，祂又问他们：“你们说我是谁?”彼得的回答：“你是基督，是永生神的儿子。”而得到耶稣的赞赏(太 16: 13—19)。只是对耶稣有热切、主动、坚毅的情感并不够，我们必须要有正确的信(哲学虽不能用以证实基督教神学的真理，但却能以评估各个证据及观点的真确性。就此而言，在没有宣称取得终结性的证明之下，哲学提供了基督教真理的验证，有的哲学与历史证据可以有助于神 q: li~究，但不能提供一种极其完整的推论。)

20 仰与认识。同样的，耶稣的人性也很重要。约翰一书的写作目的，就是要驳斥那些说耶稣并没有真正成为肉身的人所传的教导。这些“幻影派”信徒认为，耶稣的人性只是一层表象。约翰所写“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的，从此你们可以认出神的灵来。凡灵不认耶稣，就不是出于神”(约一 4: 2—3)，已清楚指出相信耶稣具有人性的重要。最后，保罗在罗马书十 9—10 中，也将基督复活(这是历史事实，也是一项教义)紧密的和救赎连为一体，他说：“你若口里认耶稣为主，心里信神叫祂从死里复活，就必得救。因为人心里相信就可以称义，口里承认就可以得救。”以上只是几个例子用来说明信仰正确的重要性。由此可见以定义并建立正确信仰为矢志的神学极为重要。

二、神学之所以必要，是因为真理与经验是相关连的。虽然有人否定或者质疑两者间的关连性，但是实际上真理确实会影响我们的经验。一个从十层楼跌落的人即使可以一路上不断喊着：“我没事”，甚至也真以为如此，但是最后事实还是会临到个人经验。在我们还未得知某个自己所爱的人已经去逝之前，或许我们还依然能活得快乐如昔，然而事实真相终将影响我们的经验。因为基督教信仰的真理和意义终究要会对我们的经验有影响，所以我们一定要认真的面对它们。

三、神学之所以为人所需要，是因为当前的世代充斥着许多另类选择与挑战。四处漫溢的世俗思潮，包括赋予人类最高客观价值的人文主义，以及那在搜寻真理时，丝毫不把神的启示放在眼里的所谓科学方法。如今，甚至在一向被认为稳妥的西方文明世界里，其他宗教也要跟基督教一争长短。从东方输入美国的不再只是汽车、电器，和相机：东方宗教如今也要侵略这片向来就属于基督教的领土。回教正快速的在美国成长，尤其以非裔美国男性为最甚。“许多准宗教也纷纷上场。许多的心理自我助长理论大行其道。异端邪教也不再仅限于有名的派别(如，耶和華见证人会，摩门教等)。许多团体都处心积虑21要吸收那些想在传统基督教之外另寻信仰的个体，其中不乏以洗脑或思想控制为手段的团体。最后，在基督教圈子里也有各种不同，甚至相互矛盾的教导。

想要解决此问题不能单凭这种把谬误指出来，或严加驳斥的方法。银行训练职员辨认伪钞的方法，不是要他们去研究假钞，而是去研究一张张的真钞。他们用眼观察、用手触摸，仔仔细细的打量真钞。之后，只要他们一拿到伪钞，立即就可以辨认出与真钞的差别。同样，解决此百家争鸣宗教乱象的方法就是要，正确地认识基督教教义。

## 神学研究的起点

神学家在为基督教神学研究出一套系统的过程中，很早就遇到要从何开始的两难，究竟应该是从神的概念着手，还是从我们对他的知识的本质和方法上开始？就本书目的而言，应该先谈有关神的教义，还是先谈圣经的教义？一方面，如果从神开始讲起，那么在我们还不明白关于神的启示之前，怎么会对神有所认识？另一方面，如果先从圣经或其他的启示着手，岂不就已预设神的存在，而不再把这件事看为启示。基本上，神学在这里所面临的难题，和哲学的形而上学和认识论孰先孰后的争议是相同的。一方面，如果不先决定研究方法，就无法研究其对象；另一方面，研究方法大多也得视研究对象的本质而定。

许多传统神学家所采用的方法是，先讨论神再研究圣经的本质。另一些学者则在尚未研究关于圣经的教义之前，便先使用经文来探讨神，其疏漏极为明显。更常见的方法就是从圣经以外的文献证明神存在。施特朗(Augustus }topkins strong)的系统神学就是典型的例子。”他的神学直接以神的存在为起点，而不加以论证。他反而主张神的观念就是最高的真理，出自理性的直觉。它不是写于人心的片段知识，而22是其余一切知识赖以成立的最基本假定。人类是通过感官经验得知这个观念的，而不是从感官经验中推衍出来的。每个人都有这个观念，

既无法否定，也无法以任何其他观念来解释或证实它。同样研究法的另一种形式，就是采用较重经验的自然神学。阿奎那认为神的存在可以不假任何外来权威，而单靠理性加以证明。他根据自己的观察，为神的存在归纳出五项证明(或者说五路论证；例如，运动与变化，以及宇宙次序等证明)。这些证明完全独立且先于圣经启示。

这类研究法的两种型态——理性与经验的推论过程大致如下：

1. 神存在(这点已被预设最高真理，或者已由经验加以证明)
2. 神藉着圣经特别启示了祂自己。
3. 必须检视这特殊启示(圣经)，才能认识神所启示的内容。

不过，这个方法本身有几项缺点。其中之一就是，第二点未必衍生自第一点。我们相信神存在，就一定也要相信是神启示了祂自己吗？自然神论者就不这样认为。这个论证成立的条件是，它不仅必须证实神的存在，还得证明神的性格确实会使祂启示自己。

另一个问题是这位已被证实的神的身分。一般都认为这位神就是圣经所启示的那位。然而，果真如此吗？许多其他宗教也都宣称用这种方式所证明的神，就是它们经典里启示的神。到底谁才对呢？阿奎那五路论证法的神，就是亚伯拉罕、以撒和雅各的神吗？后者似乎有无数的性格和特质，是前者所没有的。我们是不是需要更进一步的明证，才能确定这位业经证明存在的神就圣经里的那位神？再者，就此而论，这位已被各种论证证明确实存在的神是否真是独一的？或许阿奎那的五路论证是分别针对五个不同的神的证明一个司创造，一个司设计，一个司推动等等。因此，虽然通常的步骤是先证明神存在，然后再提出圣经超自然属性和起源的证明，其中似乎有着逻辑上的断层。

另一个方法就是从特殊启示，也就是圣经着手。采取这种方法的人，一般都认为我们无法在圣经或基督事迹之外认识神；没有特殊启示，人就无法知道神是否存在和祂的性格。因此，巴特反对所有的自然神学。在他的《教会教义》(Church Dogmatics)一书的绪论之后，随即就是关于神话语而非关于神的教义。他所关切的是何为神的话语，然后是透过此一启示所能认识的神。他不是以神为起点，然后依据祂的本性界定启示的特质。”这种方式的近例就是慕迪(Dale Moody)之著作《真理的话》(Word // 乃' uth)。绪论的内容大多是神学历史的纵览。该书的主体则是以启示为出发点。慕迪先说明启示的本质，接着他探讨的是神所启示出祂自己的性格。”

这种方法的问题在于，如果不先认识神是怎样的一位神，就很难断定神启示的性质。超然的神所给的启示，与遍存世界并透过“自然”过程运行的神所给的启示，可能大不相同。一位亲自掌管万有、全权的神，默示圣经的方式，必定与一位容许人类自由发挥的神默示的方式，相差甚远。就前者而言，圣经里的字字句句都是神自己的信息。而后者，则不会那么拘泥于字面意义。换句话说，我们对神的认知，直接影响着我们对圣经的解释。

这种方法的另一个问题是，我们凭什么说圣经是一种启示？在确实的认识神之前，为何我们不说圣经只是普通的宗教文学而已？我们证实圣经的确源自于超自然之前，它只是各卷书作者宗教思想的汇集

罢了。我们大可根据虚构的世界或人物设计出一套体系；例如，我们可以根据卡洛尔(Lewis Carr<sup>011</sup>，《爱丽思梦游仙境》作者)的著作，构想出一个细致的仙境，然而，真有其人其地吗？我们同样也可以依据各种关于独角兽的著作，为它们构想出一套详尽的研究；然而问题是，真有这种动物存在吗？如果在神学未能确定神存在之前，就想论述圣经如何探讨神和其他神学议题，也会落入同样的窠臼。这些议题如果在圣经之外，就毫无客观价值，但无法成为一门独立的学问。那么我们所谓的“系统神学”只怕比“系统独角兽学”好不到哪里去。

这样的僵局有出路吗？我个人认为是有的。与其单一选择神(知识<sup>24</sup>的对象)或圣经(知识的工具)为起点，倒不如双管齐下。与其先证明其中之一，倒不如先假设它们属于同一个基本论题，进而推绎出这个论题所蕴含的知识，并评估其论据。基于此因，“神”以及袍的“自我启示”同时都被视为预设，或者我们也可以把“自我启示的神”视为单一假设。不少主张神启示的方式是语句命题或直接计讯息，而不需先建构自然神学证明神存在的人士，都采用这种观点。因此，其论述的起点大略如下：“那三位一体、慈爱、全能、圣洁、全知的神，藉着大自然、历史和人性，以及在新、旧约正典中袍的作为与话语，启示袍自己。”川从这个基本假设，我们就可以经由圣经的内容而演绎出一套完整的神学体系。从而这套系统也具有一种世界观的功能，一如其他的世界观一样，可以检证其真假。再者，由于体系内各部分间没有孰先孰后的问题，因此可从整体的角度加以检验或印证。

## 视神学为一门科学

神学可以被视为一门科学吗？倘若是，它是那一类的科学？换句话说，神学是一种知识吗？倘若是，是什么样的知识？

在第十三世纪之前，科学一词从未被用于神学。奥古斯丁喜用智慧(sapientia)一词甚于知识(sfientia)。科学所处理的是世俗事物，而智慧则关乎永恒之事，尤其是神被视为至善者。科学与知识通往智慧。然而，其先决条件是特殊科学所获致的真理，必须按着与至善者间的关系加以定位。因此，涵盖哲学与神学的智慧，可作为整合各种知识的原则。

阿奎那将神学视为科学之后。他认为神学是一门衍生的科学，因为它是透过神所启示的原理而演绎出来的。因此，神学比其他科学<sup>25</sup>更崇高。科学兼具理论与实践。由于神学是以神无误的知识之光为基础。自然比依赖人类有误的理性所推衍出的科学更为确实，故超越其他科学之上。神学的对象——超越人类理性的事物，即高于其他以人类理性所及为范围的理论科学。神学也是优于实践科学；因为神学能带来永恒的福分，而这正是实践科学所要找寻的最高目标。。”

正值自然科学开始自成一格之时，大众心中的科学也逐渐局限起来。一门学科必须通过更严谨标准的检验，才能被称为科学。尤其是，如今所谓科学已经被限定要以感官经验的对象，并且要经过“科学方法”——以严格的归纳推理程序为基础之观察与实验的检证。据此而论，神学显然不是一门科学，因为它的对象不属于感官经验领域。…依此类推，其他许多学识也不能称之为科学，如弗洛伊德的人格心理

分析理论也不在科学之列，因为没有人能观察、度量或试验本我、自我，与超我。为了要挤入科学之列，人文学科只得舍弃内省的方法，转而以行为主义之观察、度量及试验为导向，建立它们的方法、目标以及结论。一切学术研究都得符合这标准。

如此一来，神学便落入两难。神学若不是必须重新以科学标准界定自己，就是必须宣示其与科学规范不相应的独特性，从而放弃成为科学之一员，这也就几乎等于宣告神学不是一门关于客观实体的真实命题论述(即独立于求知者之外的实体)之学科。

巴特曾极力主张神学的自主性。他注意到修兹(Heinrich Scholz)所说，神学若要成为科学知识(Wissenschaft)。必须达到的六个标准：  
(1)神学必须没有内在矛盾；(2)其论点命题必须圆融或相互一致；  
(3)其论述必须能禁得起检验；(4)神学不能有任何违反物理学或生物学原理的主张；(5)神学必须毫无偏见；(6)其论点命题必须能被细分为公理或定律，并且以此为基础加以证明。巴特仅有限的接受了26  
26 第一点，而拒绝了其余各点。他写道，“想藉此帮助神学，只有百害而无一益。”巴特依然认为应当称神学为一门“科学”，因为如同其他科学一样，(1)神学是一门探究特定知识对象的人类学科；(2)神学依循一条明确、前后一致的途径求知；(3)神学忠于自己以及其他任何能够以上述研究途径，追求相同目标的人士。

我们应当怎样视神学为一门科学呢？首先，我们必须了解的是，把科学局限于自然科学，然后再把知识局限于科学，如此定义方式太狭隘了。

其次，如果我们赞同传统上认定知识的标准，那么就必须把神学也视为科学。(1)神学研究有其特定的研究主题，主要就是关于神启示它自己的内容。(2)神学所研究的是客观事物，而不只是在表达神学家或基督徒的主观感受。(3)神学有其特定的方法研究其主题。(4)神学也有检验自己论点命题的方法。(5)神学主题的各论点命题间有其整体的一致性。

第三，就某种程度而言，神学也与其他科学有相通之处。(1)神学有其基本原则与定理。值得一提的是，神学与其他学科一样都必须通过同样的逻辑标准检验。(2)神学必须能与他人沟通。任何神学家的论点，同样能被其他神学家所理解、观察与检视。(3)至少在某种程度上，神学也使用其他学科的方法论。尤其是历史研究法，因为神学所探究的是历史事件；另外，神学也使用哲学的研究法，因为神学也探讨形而上的议题。(4)神学也与其他学科有某些共同的研究主题。因此，神学的某些论点命题也会被自然科学、行为科学或历史学印证或否证。

同时，神学有其独特地位。神学所研究的是独特对象，或者是以独特的方法研究寻常的对象。神学与其他学科一样，以人为研究对象，但是却从与其他学科不同的观点来衡量人。神学思索的是神所启示的人类，因此有其专属的素材。神学也探讨人与神的关系，因此神学用来探讨人的是一个其他学科所未曾用过的思想架构。

## 27 为什么是圣经

然而，我们需要澄清的是，为什么要以圣经为建立基督教神学，乃至基督教的基本文献与标准。为此，我们须先对基督教的本质作进一步的分析。

每一个组织或机构都有其宗旨、目标或基本立场。这些通常都订定在管理组织形式与规范成员资格的章程或宪章里面。这些标准尤其适用于法定组织，除非具有相关职权的人将之修改或另立他法代之。

基督教不是这类的组织。虽然基督教也有机构的形式，但是仅止于此——基督教在本质上，是一个运动，而非一种组织。因此，虽然地区教会对本身的教友有若干限制，普世教会却另有见地。

从名称上不难看出，基督教就是一个追随基督耶稣的运动。那么，我们当然都应该仰望耶稣，以作为我们信仰和行为的准绳：简言之，这就是成为基督徒的要件。可是，我们在圣经以外难得找到任何关于耶稣言行的资料。由于预先假设四福音书是可靠的史料(稍后本书会对此预设加以检证)，所以我们必须以此为认识耶稣言行的史料。还有那耶稣所认可的书籍(亦即我们现在所谓的旧约圣经)也必须被视为基督教更古老的文献。如果耶稣教导说将来会启示出更多的真理，我们也必须对此加以审验。如果耶稣宣称他也是神，并且袍说的是真的，那么当然就没有人具有否定或修改袍话语的权柄。其关键因素在于那是耶稣她自己在兴起此一“运动”时所持的立场，而不是后代某些自称为信徒的人所传的教导。

其他领域的情形也是如此。某学派虽然能对其始祖的思想做某种程度的重新诠释和重新应用，然而也有其不可逾越的限度，以免有欺师灭祖之嫌。多马学派学者顾名思义就是秉持多马阿奎那教导的人；如果将其思想修订的过多，就会被称为“新”多马主义。通常这些所谓“新”某某主义，大致上仍然遵循创始人的方向与精神，但也作了重大的修改。有时修改的幅度过大，以致根本不能视为原始运动的“新版”。只要看看马克思主义者中，真马克思主义与“修正主义”之争论，便可了解。宗教改革后的信义宗，也有所谓的真路德派与腓力派——

**28** 即墨兰顿的追随者之争。

以上所述并不等于主张应当一成不变地保留圣经时期教义的外貌。通常来说，所谓忠于圣经，并不是说要一字不差的还原圣经的原始文字。事实上，一字不差地复述圣经原文可能会使得信息相当不忠于圣经(unbiblical)。一篇忠于圣经的讲道并不只是一连串经文的组合，而是要诠释、改述、分析及重组讲道的材料，再将之应用于现实状况。一篇忠于圣经的证道，就是针对目前的状况，将耶稣(或保罗)所说的话转让出来。无论保罗或耶稣，都不会用相同的方法传讲同一篇道。他们会针对听众，配合当时的状况，微调他们的用语。从保罗给罗马及加拉太基督徒的书信中，我们可以看到这种以些微不同的方式，谈论同一主题的例子。

将圣经奉为我们基本和主要的素材，并不意味着完全排拒其他的来源。特别是神也藉着大自然及历史等(正如圣经，所教导的)一般方式启示袖自己，那么我们也应当有效地运用这些资讯来认识那最主



要的启示。然而，这些都居于圣经之后。

### 讨论问题：

1. 康德的哲学思想为宗教设下什么样的限度？
2. 请说明并解释神学定义五个层面。
3. 请为系统神学下定义，并解释其与圣经神学、历史神学和宅学神学之间的关系。
4. 什么是自然神学？是哪一位神学家发展出较偏重经验的自竞神学？
5. 请为“神学应当以众学科之后的地位主导一切”一语辩护

## 29 第 2 章神学与哲学

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 说明有史以来神学与哲学的关系。
- 陈述二十世纪某些哲学派别对神学所产生的影响。
- 以无损基督教信仰的方法整合神学与哲学。

### 30 本章摘要

教会历史上对哲学与神学的关系有几种看法。五个对当代神学影响尤深的二十世纪哲学派别是：实用主义，存在主义，分析哲学，过程哲学，以及解构主义。只要适当的运用哲学，就能为神学建立清晰与确切的基础。

### 本章大纲

#### 神学与哲学之间不同形态的关系

#### 二十世纪各种神学

实用主义

存在主义

分析哲学

过程哲学

解构主义

#### 如何把哲学运用在神学

31 在教会历史上，人类所有知识与学术领域中，与神学互动最频繁的首推哲学。自古以来，神学家与哲学家经常相互交换意见。其原因有很多，但最主要的或许是两者间有极多的共通之处。例如，两者所探讨某些主题是相同的，都是不可见或经验之外的对象，至少传统哲学是是如此。两者也都关心价值观，并且两者至少都将部分的焦点放在人身上。

这种重叠的现象，在各学科尚未独立前的早期哲学史上，尤为明

显。因为很多其他学科的研究领域，在初期都隶属于哲学之下。其明证之一就是，亚里斯多德文集的多样化，包括数学、心理学、政治学等等不一。但是，如今这些学门都已成熟，并且自成一家，独立于哲学之外。虽然心理学、社会学及其他行为科学早已从哲学中分别出来，它们依然会探讨关于人类存在之目的及本质的主要哲学与神学议题，至少也会触及伦理学议题。哲学与神学或多或少都想要从整体的角度探讨现实，并提出它们对生命的体认。只要它们探讨的议题稍有共同之处，两者间必然会有所交流。

## 神学与哲学之间不同形态的关系

一、神学与哲学之间的关系有不同的型态。第一种是认为两者间毫无关系：神学与哲学互不相干。这个观点最早见于特土良(1Tertullian c. 160—230)。他的名言是：

雅典与耶路撒冷何干？

学院与教会何干？

异教徒与基督徒何干？’

这派观点认为哲学对基督教神学毫无贡献。并实上，神学与哲学的旨趣大相迳庭，以至于有的基督徒认为应该跟哲学划清界线。信仰不是由于得到哲学或其他势力的支持才得以延续，反而是纵然面对这32些学科的兴起依然可以屹立不摇。中世纪的亚伟若斯学派(Averroistsll)也抱持这种看法，他们主张真理是双重的：神学的真理与哲学的真理彼此截然不同且互不相扰。。由于马丁路德(Marlin Luther)反对阿奎那式的天主教经院哲学，所以他也有排拒哲学的倾向。马丁路德在所著《桌边谈话》中说到，“就让哲学安于神所定给她的本分吧，而我们且把它当作喜剧中的一角。”

二、其后是奥古斯丁提出的看法，他认为哲学可以用来阐扬神学。他强调信心先于一切以及对圣经启示的赞同，但是同时也认为哲学能增进我们对基督教神学的了解。他采用柏拉图的哲学，从中找寻到研究神学之途径。例如，奥古斯丁认为柏拉图的分割线观念，使我们更清楚的明白基督教形上学所说，神所存在的超自然世界以及那源自于且依赖于超自然界的受造世界。在分割线的一边是不可见的观念，这些观念比在线另一边的感官客体更真实。这些感官客体只不过是那些观念的影子。。奥古斯丁的神学也采纳了柏拉图的知识论。柏拉图认为我们所有的知识，实际上都是观念(ideas)或称纯形式(pure Forins)。由于我们的灵魂于存在之先便接触过这些观念(如白色的观念，真理的观念，椅子的观念等等)，使得我们现在能够在个别经验中辨识出这些性质。’奥古斯丁就曾将柏拉图这方面的哲学思想，运用在他自创的光照教义中：真光照亮世上的人(约 1： 9)，就是神将形式印在人类的心智之上。。

三、神学有时藉着哲学而建立。基督教神学在一开始面对异教和非基督教思想时，必须经由不带色彩的基点，来传播纯正的福音真理。阿奎那便是在亚里斯多德关于神存在的论证中找到这样的基点。’在33这种情况下，哲学印证了神学的可信度。此外，亚里斯多德“本质—偶然”(substance—ac—cident)模式的形上学也就成为一些重要教义的基

础，譬如基督于圣餐时真实的临在。

四、神学也可以被哲学所评断。从神学可被哲学印证这种看法，必然引发出神学必须经由哲学证明后始能被接受的论点。自然神论只肯定那些能够通过理性的检验与论证的宗教派别。。

五、在某些情况下，哲学甚至可以补足神学。例如，黑格尔(Georg Hegel)便是用他自己的唯心哲学来解释基督教，结果促成一种完全以理性为中心的基督教思想。他认为基督教真理只不过是一些普遍真理的范例，而这普遍真理就是历史所遵循的一种辩证模式。以三位一体为例，就纯粹抽象观念而言，神是父；就其永恒地成为有限存有而言，神是子；就其升天返回，且更丰富而言，神是圣灵。因为基督教的教义符合所有历史都遵循的三段式发展(正、反、合)，所以基督教真理是确实且稳当的，然而这些都只是普遍的抽象真理，而非个别的具体事实。故基督教信仰的内容就这样被一套视为真理的哲学所僭越，而其意义自然也就随之改变了。’

## 二十世纪各种哲学

在此，我们必须稍微了解某些二十世纪的重要哲学思潮。因为这34些思想或多或少，甚至不知不觉中已影响了我们的思维，所以认识评估它们的长短优劣，对我们是有益的。’

## 实用主义

实用主义可谓地道的美式哲学，实用主义二十世纪前期在美国最具影响力的哲学。实用主义透过杜威(J )对教育哲学的影响，所得到的重视远超过其表面的份量。虽然实用主义风潮已经式微，但是其深远的影响力至今仍表现在许多美国人的生活形态中。

虽然实用主义者认为早在穆尔(John Stuart Mill)等人的思想中，实用主义已具雏形，然而，实际的起源应该是皮尔斯 Peirce)及詹姆士(william James)于一八七 o。年代在麻州剑桥所组所组成的“形而上学社”。虽然其理念是出于集体努力，其发端却是一篇皮尔斯所写名为《如何厘清我们的观念》(How to Make Our Ideas Clear)的文章。而由詹姆士将皮尔斯的提议大幅度的加以修改，使得实用主义方法广为流传。

各种不同形式的实用主义共通之处，就是对真理的一致看法。传统哲学所要探讨的是绝对真理。而科学也被视为以不同方式正寻求此一目的。”然而实用主义所强调的是没有绝对真理；反倒主张应该以实际效用来衡量任何观念的意义。皮尔斯着重于科学界可重复的实验。詹姆士则强调个人坚持独特信念时，应当以身为人类的主观角度，而非以理性学究的客观角度。

因此，实用主义的目标不在于形上真理，亦即对终极实体本质的认识。相反的，一个命题的意义(对皮尔斯而言)或真实性(对詹姆士35出面言)在于其实际带来的效果。例如，皮尔斯特别注意到，天主教与基督教对化质说的观点，实际上并没有什么差异。虽然双方都认为他们所说的是不同的形上概念，其实他们对其所有感官效用的看法是一致的。同理可推，詹姆士也不认为把世界的起源归因于纯粹的物

质力量或神的创造有什么不同，因为这只是过往的历史问题。不管世界是怎么形成的，它就是目前这模样。虽然自然宇宙论与有神创造论认为他们的观点不同，但就现实而言，两者并没有什么显著差异。拍

杜威认为实用主义还有另一层意义。他提出的功能论所强调的是，要从逻辑与真理解决问题的能力，以及它们对人类价值与道德发展的影响，来衡量它们的价值。对他而言，宗教的价值在于将众人凝为一体、互相分享生命与经验。“凡是不具备这种凝聚功能的宗教，诸如僵化与教条式的宗教，必须加以摒弃。对实用主义而言，这类无益于个人或人群发展其真正价值的宗教，就不是真宗教。关于“真”宗教，詹姆士曾说：“从实用原则而言，任何基于神这个字的最广泛意义，而能产生令人满意效用的假说，都是‘真’的。”

由于皮尔斯、詹姆士、杜威及其他人的著作各具观点，所以我们不易评估实用主义的真实性与可靠性。再者，现今实用主义的形式较以往更加混淆。罗蒂(Richard Rorty)所提出的新实用主义(neo. pragmatism)认为语言所指的只不过是别的语言，而不是语言之外的事物，并且检验语句的标准，不在于客观真理，而在于是否能“融入”界定真理的群体。就通俗层面而言，实用主义显现在基督教圈子里的形式就是，信徒不耐烦于那些无法立即应在日常生活的议题和观念。实用主义的价值就在于唤起人注意到观念与行动连结的重要。然而，我们应当留心下列几点：

1. 所谓“有用”是什么意思？难道我们不需要一些标准来评估我们的观念与行为？正如詹姆士曾说：“真理只是我们思考上的权宜之策；如同正当只是我们行为上的权宜措施。”这样的说法并不能真正解决问题。我们要问是：符合谁的权宜？为了什么目的？倘若希特勒打赢了二次大战，那么他对待犹太人的手段就能算是正当的吗？这对希特勒来说或许是权宜之计，但是对犹太人来说则否。

2 事实上，詹姆士将“甲存在，是真实的”这个命题，归为“相信甲存在，是实用的”。然而，实际上我们一定会把这两个命题区分开来。再者，有许多命题，例如关于历史的命题，也似乎都没有什么用处。因此，这就武断地限制了真理命题的范围。

3. 应该以多长的期限评估任何观点？是否立即见效的观点才是真的？还是以一年？十年？百年为期？这是值得深思的问题。通俗实用主义是以立即见效为真理的判断标准”然而，急功近利往往经不起时间的考验。

## 存在主义

如果说祁克果(soren Kierkegaard, 1813 — 1855)不是存在主义的鼻祖，那他的思想至少也是其温床。祁克果的思想主要是针对当时两股主要潮流所起的反动。其一是黑格尔的哲学，他认为整个现实都是理性的，并且可用一套严谨的逻辑体系涵盖各种关于现实的概念与事实，而其中的个体不具任何终极意义。另一股潮流是他祖国丹麦的死沉、僵化的国教，以漠然的行礼如仪为常态。尼采(Friedrich Nietzsche, 1844. 1900)基于无神论而强调人类意志，为以主观为中心的存在主义之兴起推波助澜。存在主义的二十世纪发言人有海德格(H. Heidegger)

Heidegger), 沙特(Jean—paul Sartre), 雅斯培(Karl Jaspers)以及马  
37 赛尔。

简言之, 存在主义是一套强调存在先于本质的哲学。换句话说, 它是否存在?”比“它是什么?”来得重要。然而, 这种简短的解释可能还不够清楚。因此, 有必要审察存在主义的基本论点: (1) 非理性主义, (2)个体性, (3)自由, 以及(4)主观性。

1、非性主义的观点与层面相当分歧。基本上, 它认为我们无法以知性概念来理解或简化现实: 现实超越于知性概念以外, 就不受这些概念的拘束。再者, 我们也无法以一套逻辑体系涵盖所有的观念。所有这类的作法都会扭曲相关因素。一旦从知性角度观察现实, 就会导致明显的矛盾与冲突。人类无法探查出任何确切的的意义模式。现实的意义必须由人类的自由意志创造。

2. 个体的价值无上。一方面, 这意味着个人所具有的独特性。我们不能用笼统的分类法来理解个人。我不只是一个白皮肤、男性、美籍, 蓝眼等等属性就能够囊括的个体。就算是有人将这些特征统统加在一起, 甚至再把所有人格测验的结果添进去, 仍无法掌握我。这些顶多只能算是我的身家调查。存在主义除了强调个人之外, 同时也看重特殊事件与事实。从这些事件与事实所发展出的普遍真理, 既非现实亦非人生命的本相, 只不过是其抽象的外壳罢了。“

3、存在主义的另一个重点是, 人的自由。我是自由的。没有任何东西能阻挠我作选择、或决定我的命运, 或是归划我的人生。沙特的无神观基本上就是建立在这种自由观。如果真的有一个统管万有的神, 她必然会妨碍到我的自由。因此, 神不存在。她无法存在。自由与责任相系相属。我不能轻易地接受群众的想法、说法及做  
38 法, 而放弃我的自由和个体性, 如果真这样作的话就是“不真实”。反之, 人应该力求表现自己, 要有自己的主张, 就是一般所谓我行我素”。另一种不真实, 就是以命定论为自己的行为辩解, 而否定自己的自由。任何形式的不真实都是出于自己不肯为自身的行为负责。一个人人生来就有自由, 但是必须要能承认、伸张且实践它。

4. 存在主义最后一个要点就是主观性。一般说来, 存在主义将真理归纳为客观真理与主观真理两类。客观真理的基础在于能够正确反映认知客体或者与之相对应的观念。客观真理通常和科学研究密切相关。另一方面, 主观真理所著重的不在忠实反映认知客体, 而是在于认知客体与观念对认知主体所产生的影响。只要客体能够引发主体强烈的内在情感或者主观意识, 真理就在其中。这是真正重要的真理; 因为官旨在认识人而非事物。

在所有哲学思想中, 最为二十世纪神学家广泛采纳的大概就属存在主义了, 特别是从 1920 年到 1950 年乃至 1960 年之间。祁克果影响最大的不是他的时代, 而是在他以后的两三代。例如, 巴特在开始撰写教义时, 便承认自己受到祁克果的影响。<sup>29</sup> 虽然他日后写作时, 想要摆脱祁克果的影响, 但是成效如何值得商榷。卜仁纳(Emil Brunner), 尼布尔(Reinhold Niebuhr)都明显的受到祁克果的影响, 而田立克(paul Tillich)与布特曼(Rudolf Bulmann)的思想也都以其存在主义为基础。

以存在主义为基础的神学；造成各种不同的影响。其一是真理的主观化。真理之所以为真理，在于我认为它是真理。我们不应该把真理看为一套客观命题；如果它要成为真理，就必须被某个人认同。第二是将宗教真理与一般的客观真理区别开来。启示跟其他形态的真理不同，它不是来自通俗文化。第三就是，从非实质或唯心非本质论的观点衡量宗教现实。认为所谓真理、罪以及救赎都不是固定的实质，也不是“真正的现实”或恒常的状态。它们都是会转变的动态事件。

存在主义的若干观念与基督教的圣经教导相呼应，因此使一些被忽略的课题，藉着存在主义可再度得到重视。这些课题包括，基督教信仰与真理的本质中，积极的主观体验与投入；自由与抉择的必要性；个人的重要性与独特性；以及从吊诡的角度，视人生毫无确切的理性可循，而导致的荒谬与绝望。

存在主义的其他短处：

1. 存在主义将真理的客观明证和情感的强烈加以区分，这点值得重视，但是这种情感往往只是一种由不安全感所衍生的焦虑，而不能与基督教信仰内在的委身热诚混为一谈。就实践而言，委身与行动应该会随着信心与日俱增，而非日渐缩减。

2. 存在主义对于有关信仰特定对象的抉择难以自圆其说。如果存在主义不能提出抉择特定对象的标准，就容易落入主观主义，而使得主观经验成为追逐的目标。

3. 存在主义难以论证自己的价值观及道德判断。如果其意义是源自于个人的选择，那么，是非善恶不也就取决于个人的选择吗？从存在主义观点来看，帮助老太太过马路，与打她的头抢她的皮包可能都一样正当。沙特签署阿尔及利亚宣言(Algerian Manifesto)犯了前后不一致的毛病。他拿一套道德标准，加诸于他人，就好像它在客观上是正确的。从他自己的存在主义哲学而言，这种做法是站不住的。

## 40 分析哲学

探讨语言的意义、澄清概念，以及分析语句和语法始终都是哲学的一部分。苏格拉底(Socrates)特别以此著称，他自视有如接生婆。他自己不创造任何观念，却循循善诱他人发掘真理。

二十世纪更加严谨与有系统地从事这项研究。罗素(Bertrand Russell)与摩尔(G. E. Moore)是最早以现代观念从事分析研究的人。史上的哲学家曾对各种不同主题发表其主张。例如，何为正义，何为真，何为美等问题。然而，现代哲学家所选定的目标更为适当。部分原因是由于许多这类的问题如今已是其他学科领域了。现今的哲学家则专注于语意研究。哲学的责任在于厘清与凸显语言的目标，以及达到这些目标的方法。哲学不是以特定的主题为研究对象，而是以独特的方法探讨各个学科的主题。哲学探讨伦理学、科学，以及宗教所用的语言，并检视其运作与表达的方式。哲学通常所探讨的问题是：“你的这句话是什么意思？”以及“这是哪种语句？”

这也意味着哲学已经被视为一项活动，而非一套知识理论或体系。维根斯坦(Ludwig Wittgenstein)说：“哲学研究的结果不是一堆‘哲

学命题’，而是要使命题清晰。”。

二十世纪的分析哲学有两个主要的发展阶段。第一个阶段是所谓的战国时期，哲学家们积极活跃甚至有些独断。一般称这段时期为“逻辑实证论”，此时以极严苛的标准评估所谓的意义。根据这个标准，世上只有两种有意义的语言：(1)数学逻辑真理，也就是述词包含于主词之内。例如，“三角形内角的总和(主词)为一百八十度(述词)”以及(2)经验真理。例如，“那本书在桌上。”经验真理就是能由感官与资料加以印证的命题。逻辑实证论认为只有上述两种语言有才是真正有意义的语言。所有其他语句，也就是既非数学真理，又不是可由41感官与资料印证的经验或科学语句，都是“非意义”或无意义语句。这些其实都是假命题。就好像艺术作品一样，它们都属于表意语言，所表达的是说话者或写作者的情感。例如“宇宙其实是有灵性的而不是物质的”这句话的态势，就比较像“哎唷!”或“万岁!”，而不像“那本书在桌上”。逻辑实证论将一切形上学、伦理学、神学，以及许多其他有名之学科所用的语言，都划归为这种语言。“

由以上概述可看出，逻辑实证者将一套标准加诸语言之上。这就导引出所谓“理想语言哲学”的分析法。它奉科学语言为一切知识语言都当服役的典范。这就是他们为语言应当如何运作所定下的规矩。

然而，现代分析哲学在第二个阶段所采用的方法就相当不一样。如今它不再坚持语言必须依循特定的方式才算有意义，而是去描述语言实际运作的情形。第二阶段的哲学家观察一般人谈话所用的日常语言，也更注意语言的技术形式。他们不再要求语言必须符合相同的模式才具有意义，而是采询语言的不同功能以及其中所蕴含不同类型的意义。这种方法称之为“通俗语言哲学”或“功能分析(functional Mysis)”。它的宗旨在于厘清，且藉著着语言的非逻辑成分和误用的认识，以澄清混淆之处。”

从神学的角度而言，分析哲学并无意要以另类的现实观及价值观来制止神学的发言权，进而与神学敌对。分析哲学反而是神学家的助手，使他们在用字遣词上更加精准，并且避免误用语言。因此，分析哲学对神学有直接且显著的贡献。由于基督教信仰的主要目的就是传迭其信息，但解释抽象的神学观念又格外艰难，因此，需要任何语言表达方面的帮助。

但是，分析哲学也有其短处：

1. 分析哲学不仅仅具有描述性功能，同时也有其隐藏的规范性功能。明确的说，它的规范性功能不是直接的(“你必须这样表达”)，而是间接的(“你若想避免混淆，就不要用这种方式表达”)。然而，即使42用来辨别何为混淆何为清晰的桃也是有其预设立场。这点有时会被忽略。

2. 有时候分析哲学似乎对不同语言的划分太过鲜明。某些语言特别是神学语言，有时候会同时兼具多种不同的功能。同一句诰，如“耶稣基督是教会的复活主”就同时具有历史、形上、伦理，以及表达的功能。

3. 分析哲学并非真正的中性工具，因为它不是一直都能抗拒自然主义的假设，特另是在对语言性质的概念上。分析哲学不应排除语言



具有其超经验的领域。

4. 在某些领域我们不会只满足于描述非规范性的研究。这在伦理学上更是如此。如果连哲学都不能针对这些问题提出规范性解答，还有什么学科能呢？因此近几年来，哲学为了解释自己存在的理由，已经开始对更多的问题提出规范性的判断。现代的社会已经不能再容忍仅限于描述与分析的研究，分析哲学家也必须有所改变以免被百家争鸣的现代潮流所淘汰。

## 过程哲学

长久以来，人类就对现实的本质是变动的或是不变的争议不休。赫拉克利特(Heraclitus)主张现实的本质是变动的，而巴门尼德(Par'menides)则强调现实的不变性。多数哲学家认为变动与恒定并存于世界。主张实体论的人强调的是恒定状态，而把变动视为恒定状态间必要的过渡。其他如怀海德(Alfred North Whitehead)等人，则视变动为了解现实之钥。怀海德可谓现代过程思想之父。而由其后的哲学家与神学家，如哈德颂(Charles Hartshorne)，柯布(John B. Cobb, Jr.)，以及毕顿杰(Norman Pittenger)将之发扬光大。

过程哲学与上述三种哲学不同之处在于，过程哲学显然是形而上学说。过程思想家虽然知道许多现代哲学家都受不了形上学，但是他们依然认为他们所提出的形上思想并不像本质论(主张本质先于存在)、实体论，或唯心论的观念那么脆弱。他们的中心信念在于，变动是了解现实的关键，其实，变动就是现实。世界不是由一些会变异的43 实体所组成的，而是经由动态的过程所形成的。’。我们不该那么注意事物而该多注意事件。

神性现实参与在其他所有的现实中。因此它(或她)不是静态之“不动推动者”或者不变的本质。它是活泼、主动，且有创造力的。这种观点是过程哲学的基本信念：基本上，现实只有一种形态。这不是什么二元论。没有所谓物质与灵性、自然与超自然、变与不变的分别，对实现而言，整体与部分是一样的。因此，神的特质也就是其余现实的一般特质。

怀海德认为现实的基本单位不是物质，而是片刻经验。片刻经验始终都是人在体验事物。。每个这种“经验片段”或者“实际片段”都有两端（心智和体）。心智方面指不须假借任何具体例证就能够理解永恒的客体，亦即能够被实现的纯潜能。它们包括形式、性质、以及关系。体方面则能够理解感官与资料以及其他的实际事物。。‘因此，每个片段都会受到其他事物的影响，也和其他事物有所关联。即使历史也如此。历史不只是一连串对过去事实的记载，也是使过去重现在当前。因此所谓历史就是当前事物中所涵盖在过去发生的一切。不妨说，没有什么是真的过去。过去的一切都留存下来且融入在当前了。

由于现实的最小单位不是人或物，而是片刻的状态或经验”因此，我这个人分分秒秒都是一个新的现实。这一刻的“我”可以察觉到与一年后的“我”的关联。同理可证，这一刻的我也可以察觉对我以外44 的未来单位之间的关联。现实既不是一种固定的实体，也不是孤立的片刻。在过去、现在、未来之间，各个序列事件之间，以及我们所

谓的位格之间互为一体地联系在一起。

一旦把过程哲学应用到基督教信仰，就会产生相当大的冲击。例如，人们不再认为基督教信仰具有不变、永恒的本质。基督教信仰不再是从过去到现在都始终如一的事物，而是不断的朝向未来变化。神的本性也是如此。袍没有永恒不变的最终本性；她的本性就是她当下的作为，袍的变化。神之所以为神就在于袍的变化。故袍不是与世隔绝，也不是无法同情神以外的事物，或者无法体会我们的处境。

在此，强调变化及随之而来的益处自有其重要性。基督徒有时候过分安于现状，似乎认为维持现状就是最好的，结果使得基督徒抗拒改变，而基督教色被教外人士视为离世与落伍的信仰。基督教似乎只能应付老掉牙的疑难杂症。但是如果基督教信仰是真的，那么它当然是一个千古不渝、并且适合所有时代的信仰。强调神是慈爱而非冷漠的，确实合乎圣经的教导，并且有极大的实用价值。 \_I

如同其他我们检讨过的现代哲学一样，过程哲学也有其严重的问题：

1. 到底什么是认定本性的根据？如果现在的“我”，与一年前的“我”，以及一年后的“我”之间的关联，不在于本质或人格，那么到底在哪里呢？假如我们确实能够基于某种基础区分哈德颂所谓的各个“连续人格”。那么它到底是什么呢？

2. 评估变动的根据何在？过程哲学有时候似乎笼统的认为变动都是好的。然而真是如此吗？有时候变动不是进步反而是退步。到底评断的标准在哪里？我们对此的回应是，过程哲学并不认为所有的事物都在变动。例如，价值就不会变动。但是价值的本质、起源、地位、基础，与理据何在？过程哲学似乎没有想通这些问题。换个角度来看，为什么价值不会被随处可见的变动所影响？

3. 在主张变动是最基本的现实，与主张终极现实是静态、不变与恒定的实体两者之间，难道没有转回的余地吗？这两种择一的选择常常被视为仅有的可能。值得在这里一提的是，古典的正统神学并不是一直以亚里斯多德学派的原动者观念为模式。圣经里的神比较像是一个本性不变，却能够体验与同情袍所创造的世界，同时又不断地活跃于其中的神。

4. 片刻有多长？哈德颂曾谈到我们在转眼之间就会变成另一个人。但这转眼之间到底有多长？一个钟头有多少个转眼之间？甚至在一段有限的期间里，包含了无尽的这种单位？应不应该称它们为单位？虽然这是反证归谬法的质疑，然而却能显示出过程哲学思想有欠精确之处。

## 解构主义

从许多方面来看，解构主义是一套独特的哲学。到目前为止我们所介绍的哲学派别，基本上都是现代时期的产物与思想方式，解构主义则是一种后现代哲学，甚至是最激进的。但是就某方面而言，后现代哲学其实是现代哲学的延伸和扩展。解构主义兴起于文学批判而非专业的哲学思想，特别与法国文学批判家德希达(Jacques Demda)思想密切相关，而诸如费许(stanley Fish)和傅柯(Michel Foucault)

等人也有相同想法。虽然有征兆显示解构主义已开始式微，但是对各大大学的文学部门仍有极大的影响力。

在开始认识解构主义之际，我们先要知道德希达曾经受教于海德格门下，并且从狭义而言，这个文学批判运动是海德格思想的延伸；从广义而言则是存在主义的扩张。哲学的主要宗旨在于发掘真理——客观真理：观念与命题的自体。这就是以认识客观真理为宗旨，也就是说，命题的真实程度和它是否能忠实反映或正确描述其目标现象成正比。另一方面，主观真理的真实程度则与命题对认知主体所产生的影响成正比。祁克果所突显出这种分别，由海德格进一步加以发扬与强调。

一旦把这种分别套用在文学批判领域，焦点就从真理转移到所谓意义上。在此之前的研究都认为，意义就是作者所想要表达的内容。近来，对内文原著的兴趣逐渐从作者所表达的客观意义，转移到读者46所赋予它的意义。

另一个与之相对应的层面就是对语言的见解。这种方法认为语言指谓的对象不是外在的事物，而是其他语言。于是，撷取意义的方法不是要一一辨识出文字的客观、非语言意义，而是自由地耍弄文字。

伴随这种思想而来的就是扬弃传统逻辑。所以海希达说，因此，指称美拉米是柏拉图主义或者是黑格尔主义，不只是谬见而已。更甚的是那是错误的。反之亦然。”

许多德希达的论证都是对语言至上论(10gocentrism)的驳斥甚至指责。这个名词虽然一直没有明确的定义，但是它似乎指的是，任何认为语音所代表的就是说话者脑海中意义的学派。长久以来，这种想法都被视为一套哲学思想，首先是认为意义、真理、逻辑、理性是一套独立的体系，丝毫不受认知者的影响。然后再把这套意义体系视为所有语言的基础以及指谓的对象。 1

于是，解构主义反对任何为了发掘与阐扬这种潜藏式本体所做的努力。艾立斯(John Ellis)对解构主义眼中的语言至上论所做的总结是：“误认为文字意义的来源在于本体自身的架构，而使得这个架构就若直接来自理性的真理，且这只不过是一场空想。”。问题在于，一旦现存语言用来描述本体的术语非常地严谨，那么这些术语似乎就不只是对事物的诠释，而成为本体的真貌。我们必须了解到，意义其实是自由随意的，而不是从事物的本质特征中抽绎出来的。德希达其实是沿用了语言学家索绪尔(Ferdinand de Saussure)的想法，索绪尔认为观念不只是观念和世界内存模式的反映。凡被指(the signified)也都另有所指。世上无所谓超验的能指者(transcendental signifier)，也没有所谓本体神学(onto—theology)。我们所能做的只是无尽的把玩差异，而此差异就是文字本身的唯一限制。

47 通常与之俱起的观点是，语言至上论以及主张文字表达的是真实客观本体的想法一直都是很横行霸道。它们所代表的是，一批人企图将自己的观点加在别人身上。为了对抗此举，所以必须将语言和论证的结构加以肢解，以暴露出这种霸道的语言运作。

这种争议显然会带来深远的影响。迄今解构主义已经受到许多中肯切题的批评。省察与评估解构主义的最大难处之一就是所得到的回

应。解构主义者在回应的时候，通常都会指责对方的预设是尚在争论中的语言至上论。他们似乎想要保护自己的观念免于受任何批判。然而，以下是必须加以质疑的问题。

1、要是目前广为盛行的逻辑无效，那么在进行讨论的时候，应该遵循哪种逻辑？当然，对此还能够更进一步的问下去。依据维根斯坦的说法是，应该用哪种语言游戏讨论不同的语言游戏？

2、如果应该遵循的是解构主义，那么解构主义本身就应该先被解构，要是果真如此。那么解构主义就不见得比其他相抗衡的理论更有价值或更珍贵。

3、解构主义人士常常要指出语言至上论的错误，以显示自己的正确。其实，解构主义本身举不出什么积极的论证。其中所隐含的预设是，我们只能两者择一，既然语言至上论不可靠，那么就应该接受解构主义。但是，许多论者都指出，批评语言至上主义的不只是解构主义而已。既然如此，那为什么只该接受它而不接受其他理论之一？同样，索绪尔主张文字的意义和所出自文字的语言相对应，并不意味着它们就不具客观意义。

4. 解构主义者与自己的神学难以共处。他们一心坚持解构主义不只字游戏，而是事情的原貌，并且他们用字的意义能够客观的表达自己的意思。所以，德希达坚称希尔里(John Searle)误会了他的意思。然而，如果意义不是文字来源的客观表意，怎么可能会发生这种误会？当然，我们也可以认为坚持逻辑一致性，只不过是传统价值的反扑，但是如果事实就是如此，那么德希达为何这么气希尔理？  
48 就德希达的意思而言，他们两人不都是对的吗？

## 如何把哲学运用在神学

我们在本章的开头曾提到，神学与哲学有各种不同的关系。哲学在神学中应该担任什么样的角色与地位？我在此提出两个基本大纲。

第一、照着我们的基本前提看来，神学内容的主要来源在于启示。而不是哲学。因此，我们要先从启示着手，以寻找对体的解释。这就是我们开始哲学探讨的基本架构。因此，我们的基本立场是介于前述第一与第二个观念之间(请参原英文书页码 40、41 “神学与哲学之间的不同关系”)。虽然我们会应用哲学，却不受限于任何一种哲学体系。反之，我们主张神学的自主性；因此，对于启示内容的阐释，也无须符合任何特定的哲学体系。

基督教神学有其明确的世界观。“圣经清楚地认定要从有神论，特别是要从一神论的观点来认识实体。至高的本体是一位有位格、全能、全知、慈爱与圣洁的存有——上帝。袍不是从袖的存有中溢流出万有，袖乃是从虚无中创造，且未曾借助于先存物质。因此，基督教的形上学是二元的，其中有两类或两层面的本体，亦即超自然与自然，这是一种偶发二元论，认为一切神以外的事物都是来自于神。神维系着全部受造物的存在，并且为成就其意旨而控制历史中一切事物的发展。万物都依赖袖。最尊贵的受造物——人类就像神一样是有位格的，因此能够与他人以及上帝建立社会关系。自然界并不是中立的既存现状，而是在神的掌管之下。虽然大自然通常是依照神为它所设立的定

律而循规蹈矩的运行，但是袍能够也确实在自然界中违反这些规范模式而行(即神迹)。

以此为起点，基督教神学家便运用神所赐的智力来研究神所启示49的真理，换句话说，他们是从神启示的角度来从事哲学推理。就此而言，我个人的立场是接近卡尔亨利(Carl Henry)的立场。他主张圣经的世界观是从事一切智识努力的起点与架构。’。这也与兰姆斯迪尔以及霍姆兹(Arthur Holmes)’’相符，也就是认为基督教神学是俱前瞻性。

一以圣经的观念为我们的实体观，那么能够被接受的哲学世界观便会大幅缩减。举例来说，自然主义的世界观便无法被接受，一方面因为它将真实限制在可观察的自然体系内，另一方面也因为这个体系里的所有可能事件，都被局限在其固定法则的范围内。唯物主义更为圣经启示所强烈反对。同样的，大多数的唯心论也无法被接受，因为他们否定物质世界的真实性与神的超越性。布来曼(Edgar Sheffield)提出四种主要的唯心论：

1、柏拉图派——价值是客观的。它的起源与意义超越人类。

2、柏克莱派——实体是属心智的。物质的东西无法独立存在，只存在于人脑海的概念中。

3、黑格尔派——实体是有机性的，也就是说整体大于部分。终极实体只不过是理性展现自身。

4、莱布尼兹派(Lotzean 01"Leibnitzean)——实体是有位格的。只有个体和自我才是真实的。

第一种唯心论似乎可以融入基督教神学，而第四种也可以有限度地被基督教神学采纳，但是第二与第三种似乎与前面所提及的基督教有神论不相容。与基督教神学最相容的形上学，当属唯心论，条件是它能够涵盖超自然层面，而不以自然世界自我设限。

这里所呈现的一种客观主义的世界观。也就是用客观的标准衡量50量真实、良善以及正义。位居圣经所启示之世界观的中心的的神，是有感情和作为的。然而，又因为神是完美、全备的，所以也可说它是不变的。有些规范与价值也是永久的。爱、真理、诚实都是恒存的善，因为它们与神不变的本质相呼应。就此而言，过程哲学的主张并不恰当。

这里所提出的世界观视真理为整体的。也就是不会把科学的真理(客观的)与宗教的真理(主观的)加以划分，真理是放诸四海皆准的。真理就是忠实反映事物本质的陈述或命题。甚至连实用主义者詹姆士也为真理下过类似的定义“如同每部字典所说的，真理就是我们心中某些观念的属性。与‘实体~相符合’的观念称之为真理，与实体’‘不相符’的观念则称之为谬误。实用主义者与知识份子都同意这个定义。神与实体都不受人的感知、理解、察觉、或同意与否所影响。虽然人的反应很重要，但是真理却不取决于人的反应。因此，在这情况之下，任何主观唯心论以及存在主义的某些观点都无法成立。

逻辑推理可以应用于所有真理。虽然有些真理属乎奥秘，人类也因而无法完全理解其中蕴含的一切，但是任何真理都没有任何内在的矛盾，有条理的逻辑思想，至少就人际沟通而言，全赖于此一基本假

设。命题的实质在于真理，而不是在于人类对这些命题所做出的反应或利用它们所带来的果效。因此，绝对功能主义(functionalism)是站不住脚的。

第二个基本原则是，哲学主要应当被视为一项活动，也就是哲思研究，而不可将之视为真理本身。哲学可以从各种角度，运用各种材料来进行研究。因此，它可作为神学所使用的工具。分析哲学可以用来澄清及精炼神学上的词汇、概念以及论点。因此，本书会应用到这个观念，并且会在第六章特别予以讨论。再者，现象学(Phenomenology)的哲学观念，也可以提供我们一个区隔经验阐明真理，并且决定其真实本质的方法。在本书第一章前面研究宗教本质的段落里，就有应用现象的例子，上述两种哲学观念之所以可以在神学研究中派上用场，是因为它们都是描述性与分析性的哲学；然而，对于任何想要成为规范性或典范性的哲学思想，我们必须仔细评估其预设的前提。

我们对哲学的应用，主要在于帮助我们培养以及运用一些严谨的研究能力，这些能力对各个领域，特别是知识探索，相当有贡献，因此也能运用在神学研究：

一、哲学使我们对概念的了解更明晰。无论我们采用何种意义理论，重要的是我们要勇于阐述自己的信念和自己的说的语。要成功的论证真理观念，有赖于我们能够确切的认识它们的意义。此外，与人沟通也需要有足够的力量向对方说明我们所要传达的意思。我们永远不可能传达给对方连自己也不懂的观念。

二、哲学有助于我们搜寻出隐藏在观念和思想体系背后的预设。例如，假若我们将两个或更多预设不相同的观念勉强结合在一起，无论这些观念在当初有多吸引人，其最终结果一定会自相矛盾。哲学会旨找寻出那些预设并加以评估，以避免这种情况产生。我们也要注意，少有所谓中立的分析或评估。每一种批判都有其预设立场；并且为了决定评估结果的可信度，我们需要衡量评估时所采取观点的有效性。最好是能把这类评估视为三段论法的结论，并且追问这个三段论的前提为何。有时候我们会发现自己所面对的是个省略三段论——其中夹带着一个含混不清，乃至俱争议性或质疑的假设。

留意我们的预设能使我们更客观。由于预设会干扰我们对实体的理解，我们也许无法察觉它们的影响。然而，一旦知道它们确实存在以及可能造成的影响，我们更应补救它们可能产生的效应。这就像渔夫用鱼叉射鱼。当他看到水里的鱼时，他的自然反应是把鱼叉射向他所看到的鱼的位置，但是他的理性会告诉他，由于光线经过水与空气两种媒介会产生折射作用，所以鱼不是在他所看到的位置。渔夫必须刻意将鱼叉射向似乎不正确的位置。同样，猎人在打猎时，需要考虑“前置量”，也就是要将枪瞄准在猎物稍后才会到达的位置。对预设提高警觉，意即要调整我们对事物的理解。这个原则同样适用于我们所从事的一般研究以及对特定观点的分析。以浸信会友的我为例，我的背景会使我在研究教会教义时，会偏向浸信会观点；因此，我必须为

52 三、哲学有助于我们厘清一个观念中所蕴含的各种意义。一般来说，单靠观念本身无法评断它的真实性。但是我们可以观察由它所引申出来的含意，再把它们和相关资料加以对照。如果引申含意被证明

是错误的，但是论证过程却是有效的，那么引申含意所出自的原始命题显然是错误的。判定含意是否正确的方法之一，就是直接以逻辑来分析引申出来的观念。另一个方法则是在实际的历史事件中，研究类似观念所导致的后果。

四、哲学也提醒我们确实有检验真理的必要。理论本身并不能说服任何人，它们必须提出有效的论证。这就得追究什么样的证据足以证明或否定眼前的理论：并且要决定需要哪种类型以及多少数量的证据才足够下定论。我们也须分析每一论点的逻辑结构，以确定其结论确实是从佐证中演绎出来的。

神学研究不应该要求圆满无缺或是分毫不差的证据。我们应该视或然率为最大收获。然而，我们也不应该满足于证明似有道理的概念。我们必须能够说明在所有可能的解答中，哪个解答是最好的一个。同样，对批判而言，只是挑毛病还是不够的，我们始终都要追问：“还有哪些别的途径？”以及“别的途径会不会比较简易？”贝利(Ballie)提到，他曾在一份报告中严厉地批判了一个特别的观点，他的教授所给的评语是：“每个理论都有它的难题，但是你并未考虑到，是否另外有比这个被你大肆批判的理论更简易的理论。”

每当我们批判一个不同观点的时候，我们必须采取有效且客观标准。一般而言，有两种评断的基准：为观点本身所设定的基准，以及必须符合所有观点的基准(普遍基准)。其实，指出我们的观点与其他观点间的差异，并非破坏性的批判。许多批判都不过是在指出甲观点与乙观点的差异。但是，这类的批判实在没有什么可取之处，除非乙观点已经被证实是正确的观点，或者乙观点自称为甲观点的例证。以53美式足球为例，假设有一个球队以进攻见长，要是该队以40比35的成绩赢得比赛(译注：相当高的比数)，那么若批评他们防守太弱就是不合理的批评。另一方面，要是该球队以7比6赢得比赛，那么我们就可以他们得分太低，因为他们没有达到自己正常演出的基准。再者，如果该球队得分是49，而失分却是52分，就不能以普遍基准来批评他们，因为无论是重攻或重守的球队，都想使自己的得分在比赛结束时赢过对方。

关于评估各种命题与思想体系的基准，留待第六章谈论宗教语言时会作列进一步的讨论。在此。我们仅须指出，一般使用的基准是，观念或观念体系的结构是否连贯与一致，以及它们是否能够精确地描述解释所有相关的真实资料。

## 问题讨论

1. 特士良问：“雅典与耶路撒冷何干？”的用意何在。您是否同意他的观点？请说明之。
2. 哪两位希腊作家深深影响了早期教会教父的著作？请简短叙述之。
3. 何谓绝对真理，与实用主义的关系为何？
4. 存在主义的四个基本观点为何，又其意义为何？
5. 简短叙述神学应该如何“运用”哲学？

## 54 第3章神学研究方法

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 检视今日神学界错综复杂的现象，并且说明神学研究的宽容度。
- 一列举发展一套合理的神学系统的各个步骤并说明之
- 说明如何使用圣经以及诠释分析，开展出一套以圣经为基础的神学。
- 认清且描述在研讨各种神学理论时，所面临之不同等级的权威。

### 55 本章摘要

今日的基督教神学并不是从过去，如奥古斯丁，阿奎那，路德，和加尔文等人的伟大神学体系中所延伸出来的。社会变迁的迅速，资讯的爆炸以及资讯的繁琐只不过是使得今日从事神学研究，比过去步调缓慢的时代更加困难的少数几个因素。然而，我们不能以任意乱为的方式从事神学研究。为了求得一个明确的方法论，我们必须遵循一定的步骤。每个神学理论具有其不同程度的权威。有些理论显然是以圣经为基础，而有些则出自主事者的幻想和假设。

### 本章大纲

当今神学研究的现况

神学研究之过程

- 一、收集圣经资料
- 二、整合圣经资料
- 三、分析圣经教训的意义
- 四、查考历史上的处理方式
- 五、参考其他文化的观点
- 六、辨认教义之精髓
- 七、圣经以外文献的启迪
- 八、以现代的方式传达教义
- 九、发展其诠释的中心主旨
- 十、主题的排列

神学论述之权威的等级

### 56 当今神学研究的现况

神学研究与其他的人类活动一样，都是必须在特定情境下进行。每一个神学家或神学生都活在一个特定的时代，而不是在一个没有时间的真空中，并且神学研究也必须在那样的情况下进行。每一个环境里都有其特殊的神学与非神学(如文化)等因素。在我们进一步讲述之前：我们有必要对当前的神学研究的情况作一番观察。



一、当今第一个重要的也可说独特的神学趋势就是，各种神学观念都很短命。这是一个持续发展中的趋势。在早期，任何神学观念都可能持续数十年，甚至数百年之久，但是这个情况已有所转变。在第五世纪时，奥古斯丁将柏拉图哲学和神学加以综合(《上帝之城》The City' // God)，在许多方面主导了神学思想长达八百多年之久。之后，阿奎那融合了天主教神学与亚里斯多德哲学(《神学总论》Summa theolog 肠)，而成为教改之前——几乎长达三世纪神学研究的基础。宗教改革人士发展出一套独立于天主教综合体系之外的神学，其中以加尔文的《基督教要义》(Institutes of the Christian Religion)对于改革派的神学观叙述得最为详尽。其后的二百五十年间，除了一些零星的异端以及卫斯理(John Wesley)略有不同的福音派神学，此外便没有能与加尔文一较长短的神学人物或著述出现。

在此之后，士莱马赫首开自由派神学思想之端。他的思想不像自然神论是从外在来挑战正统神学，而是在教会的内部形成一股竞争势力。他的两本著作《论宗教》(On Religion: Speeches to a Cultured Despiser)与《基督徒信仰》(Christian Faith)正是此一新神学观念的先驱。各式各样的自由主义主导了十九世纪及二十世纪初的欧洲神学，但是在北美洲则盛行的较晚。对巴特而言，十九世纪结束于1914年八月(第一次世界大战爆发)。他于1919年发表了著名的《罗马书注释》(The Romans)之后，自由派神学正式结束，取而代之的是所谓新正统派(neoorthodox)。然而这派神学独领风骚的时间比以往的神学都要来得短。布特曼于1941年发表《(新约与神话学》(New Testament and Mythology)一文，煽起一阵所谓神话重解(demythologization)的运动。这个运动虽然为期不久，却取代了新正统派的观点。1954年，盖士曼(Ernst Kasemann)在一篇论文中，对布特曼的观点提出质疑，而重启研究历史上的耶稣的热潮。但是它并没有引进一套新体系。它主要的是为这类主流神学体系划下句点。

且让我们留意在段时期的现象。起初的神学体系都能延续数百年之久，但是其中每一个神学体系能够独占鳌头的期间都比前一个体系要短。神学体系之寿命的趋势是越来越短。于是，任何太过倚赖知识界现势的神学体系，显然都会早夭。在1960年代众所瞩目的所谓“神死神学”，就是一个很好的例子，只昙花一现就销声匿迹的无影无踪。套用今日的科学术语，新的神学思想的半衰期确实很短。

二、当代的另一个现象是，这类伟大神学的凋零。这里所说的不是神学教育机构，而是明确的神学运动或者能够得到众人支持的思想体系。放眼望去，今天所有的只是特立独行的神学思想与神学家。这句话虽然未必完全正确，但一般而言确实如此。在1950年代还有可能划分出各种不同的神学阵营或派别。

今天的情况却大不相同。可以用运动比赛打个比方：过去下场比赛的队伍都有各自专属的制服，一目了然，而今日则几乎每一名选手所穿的都是不同制服。另外还可以政坛为比方，政客不再以党派为号召，而是每位政客自己就是一个不同的党派。当然，现今还是有特定的神学派别，例如，希望神学与过程神学：只是这些神学派别都缺乏传统神学体系以一个主旨或气氛为中心，而建构的一套圆融与完整

教义。

在以往，各个独特的神学几乎对所有的问题都研讨出自己的观点并且一旦接受其神学体系，就能在其中为所有的问题找到一贯解答。当前的情况却非如此。现今的神学可说是只有草图，而没有详细的蓝图。

三、和上述两项相关的现象是，现今已不再有如上世纪或外来的冲学伟人。二十世纪前叶出现过若干伟大的神学家，如巴特、仆仁纳、田立克、布特曼等，他们都曾经提出相当严谨与广博的神学体系。在保守派的圈子里，则有荷兰的贝可福(G. c. Berkouwer)以及美国的卡内尔(Karl Camell)与卡尔亨利等公认的领袖。如今，这些学者多半已不再活跃于神学界，也没有学者继之而起主导神学潮流。两位较成气候的学者是潘宁博(Wolfhart Pannenberg)以及莫特曼(Jürgen Moltmann)，但是他们没有博得相当多的跟随者。其结果就是，今日有相当多出名的神学家，但是其中任何一人所产生的影响都不及前述的神学家。

现今的神学研究是在所谓“知识爆炸”的时代下进行的。由于资讯增长的速度是如此之快，于是也越来越难精通较广泛的知识。虽然这个情况在科技领域较为明显，但是圣经与神学知识也较以往更广博；其结果就是上比以往分得更细的专业化。举例来说，在圣经研究上，新约学者的分工有专攻福音书的，也有专精保罗书信的。教会历史学者也趋向专注于单一时期、例如宗教改革时期。故此，各种研究与刊物也都越来越细分且深入。

这也意味着系统神学家会越来越难涵盖所有的教义。任何想对所有神学领域加以深入研究的结果，就会像巴特想撰写的钜著《教会教义》(Church Dogmatics)一样，必须耗尽一生的岁月(巴特尚未完成<sup>59</sup>他的写作就去世了)。由于探讨系统神学的先决条件是要熟悉整本圣经，以及教会历史上的各种神学思想，所以使得这项工作更显得艰辛。此外，就最新资讯而言，系统神学研究所要涉猎的不只是直接相关的领域例如希伯来语言学的新发现，同时也要涉及所谓“世俗”学问，例如社会学、生物学以及其他无数的学科。然而，这份研究无论如何一定要继续下去，并且在不同层面都要如此，包括初阶和导论亦然。

知识领域近几十年来的发展越来越不利于从事系统神学研究。原因之一在于对知识的研究已愈趋专精(而非整体)：一想到所有需要考量之为数庞大的细节，就会使人认为无法将所有琐碎的资料归纳为一个完整的体系。因此，一般的看法是，任何人都无法囊括整个系统神学。

另一个有碍系统神学研究的因素，就是视启示为历史事件的观点。根据此观点，启示都是藉着具体的历史事件呈现的。因此，启示的内荣也就仅限于其时其地。其讯息只是针对特殊状况而发，而不是普遍的真理。有时这种看法会使人以为，这许多各异其趣的特殊状况，无法整合为一个融贯的一体系。我们要注意，这种见解所隐含的假设，就是认为本体的内在是不协调的。因此，任何想要调和或整合本体的做法，反而会将之加以扭曲。

其结果就是，使人认为圣经神学可以接受，但是系统神学则没有存在的必要。事实上是圣经神学已然取代了系统神学。’这也造成两

种效应，其一是，它意味着神学著述与研究的范围缩的更小了。现在出现了专门研究保罗的人论或者马太的基督论；这类的研究工作要比从整本圣经的观点研究这些主题来得容易。第二个效应是，神学沦为只具描述性功能的知识，而非具有规范作用的真理。人们在今日所问的问题不再是，“你相信人有罪吗？”，而是，“你认为保罗对于罪有什么教导？”路加、以赛亚、以及其他圣经作者对罪的看法也可轮流拿出来讨论。特别是当这些作者各有不同的见解时，圣经神学就更难被视为信仰的规范。

**60** 在那时期，系统神学退居一旁，内省自己的本质究竟为何。确实有这方面研究的必要吗？又应该如何进行研究呢？少见通盘而全面的神学研究，只有一些神学专题的论述，却不见神学传统上以整合体系为宗旨的研究。然而，现在情况已有了改变。新的系统神学教科书如雨后春笋般出现，尤其是持福音派观点的著作。。现在的情况是，圣经神学非但没有取代系统神学，其可靠性反而被人所检讨。而有人对圣经神学未来走向的预测是，圣经神学必须以系统神学为师。’虽然一般人越来越重视感官的直接经验，但是有兴趣认真研究神学的平信徒也越来越多。异端与异教的盛行，其中某些团体对其信徒的控制及其仪式异常偏执，这提醒我们反省与批判实在是信仰中不可或缺的要素。另外，由于所谓新释经法(new hermeneutic)的出现，使人了解到无法单靠圣经发展出一套神学。有些问题，例如应当如何看待圣经以及如何解释圣经等问题都必须先加以思索。**m** 因此，当今研究系统神学的学者躲缅面对比以往匿庶杂的范畴。

四、当前神学环境的另一特色就是，行为科学的影响力与日俱增在早期，哲学与自然科学被视为神学的伙伴，甚至是神学取材的对象然而，各种解放神学，诸如女权神学，黑人神学，以及第三世界神学等，却情有独锺且大大采用行为科学的观点，特别是其社会学。

五、地球村的趋势示众目共睹。在过去，神学主要是欧洲和北美学者的天下。他们的观点被视为放诸四海皆准。一旦这些和其他国家与群族有所接触，基督教便逐渐在第三世界展现活力，过去所持的神学观点也就被视为有所不足。于是也就有必要听一听其他非西方人士的意见，并且将其可取之处融入我们的神学中。

从上述对近来神学思潮的起落所作的叙说，我们或许可以学习的功课之一就是，不要过度认同当前的文化风潮。神学思想的快速变迁，只不过是在反映世俗文化的快速变迁。面对这种快速变迁的环境，比较妥当的做法也许就是不要让神学随着所处的世界而变化。虽然我们在第五章才会谈到基督教信息的现代化，但是现在最好先回过头来，看看基督教真理的不变形式，而不要急于将之过度现代化。若以机械装置为例说明之，任何机械装置里都不能太松，否则零件会很容易磨损。同时也不能太紧，因为零件间如果没有足够的空间以供正常运作，那么它们就会很容易断裂。

本书对神学的叙述，也就是尽量在永恒不变的教义和使用当代语言的表达之间，取得一个平衡。就其前者为着眼点而言，圣经乃本书基本架构的典范。对此我们必须指出，神学的正统形式并非来自某特定时期的神学，甚至也不是来自近代神学。柴尔斯形容伯克富(Louis

的《系统神学》(systematic theology)是“十七世纪教义神学的重现就隐含这种错误的概念。对某些人而言，这本近作也许没有什么不同。确实，我们可以就其采取或者重复十七世纪正统神学的观念，而提出这类批判。但是，我们不能只因为任何神学观点与早期的观点相呼应，就断定它只不过是一个翻版。相反的，这两个神学观点也许正是传统基督教立场的两个不同版本。非保守立场的雷克曾说：

只懂得历史神学皮毛的知识分子常犯的毛病就是，认定基要主义是一种新颖怪异的思想。事实绝非如此；基要主义是一种曾经为所有基督徒都接受的神学思想之片面与无知的遗风。试想，在十八世纪时，基督教会里有谁会怀疑圣经默示的无误？也许有几个，但是很少。基要主义也许错了；我个人认为如此。然而，事实上是我们偏离了传统，而不是基要主义偏离。我为那些想要跟基要主义者辩论圣经权威的人，感到遗憾。圣经与教会的整个神学体

**62**系显然是站在基要主义者那一方。(粗体为作者所加)

我们可以从现今神学研究近况的概览中学到另一个功课，那就是某种程度的折衷主义是可行且有益的。这并不是主张也要把根本不相容的各种观点全结合在一起。我们要留意的是，今日一般在处理问题的时候，对意识形态已经不再那么坚持。于是，立场鲜明的思想体系也不再那么容易出现。我们对教义的主张需要有足够的弹性，以便能够接纳并利用一些从我们不太赞成的立场所得到的洞见。虽然我们是要整理与整合圣经资料，但我们却不可画地自限。

当今神学现况让我们学到的第三个功课是，在从事神学研究时，当事人必须维持某种程度的自主性。一般人轻易的就会采信所谓神学大师在某个教义上所持的神学立场。然而，不加思索就完全接受另一个人思想体系，所导致的结果就是，成了一个最糟糕的门生，因为他只会重复从老师那里所学到的东西，但会缺乏创意与批判力的独立思考。事实上，神学界没有不受争议的超级巨星，即使有的话也是屈指可数。因此，我们对所听所闻必须以批判的态度对待之，并且要在能力所及之处加以修正。

## 神学研究之过程

我们现在要讨论如何才能建构出一套神学。神学研究既像艺术创作又像科学研究，所以无法依循一套固定的架构。但是我们依然必须将其过程陈述出来。固然无须一一遵守下面所列举的步骤，但是在研究过程中，一定要依循类似的逻辑顺序。读者不难发现在这个过程里，无论是“真实”的或“纯正”的圣经神学，都是先于系统神学。因此，其顺序是：解经—圣经神学—系统神学，我们并非一下子就从解经跳到系统神学。

### **63** 一、收集圣经资料

神学研究的第一步，就是收集所有与将探讨的教义相关的圣经经节。这个步骤也包括要严谨且一贯地运用最好与最有效的工具与方法，以便掌握这些经节的意义。

但是，在能够掌握圣经经节的意义之前，我们需要留意解经的步骤。有时候我们自认为我们所使用的方法是中立的，然而，其实方法本身也有是以左右解释的成分；因此，我们必须持续且谨慎的针对方法本身进行检视与修改。我们先前已提到了解神学家所使用的哲学架构的重要性。这个原则也适用在解经上。解经者必须先确定所运用的工具与方法中隐含的预设，是否与自己的预设契合。解经还包括查考文法书与字典，以及其他事情。这些都必须详加分析。厚重又盛名远播的《新约神学字典》

英文简称为 Kittel)就是个好例子。参与编辑这本书的每个学者各有其传统与背景。巴尔(James. Bal 'r)就曾指出这部参考书本身就存有几种不同前提假设，而齐特耳(Get' hard Kittel)也承认这点。”神学工作者必须在解经之前；先了解参考书籍作者的前提假设。或者最起码也要对一些可能会影响其内容的因素有所警觉。查询作者的学历与宗派背景，足以预先提醒解经者是否会有与其立场不同的前提假设。

除了工具书，连解经方法也必须接受检视。首先，我们要确认这个方法不会一开始就先否定了文献本身的预设。例如既然圣经记载了神迹，若所采用的方法预设所有事情都可以不须诉诸超自然概念或原因而加以解释，那么这就会形成一个与圣经记载相违背的诠释。不单对圣经中记载的事迹是如此，对圣经的形成过程也是如此。如果认定圣经各卷书的由来，可经由追溯圣经传统的形成历程，而予以完全掌握，那么，也就把神的直接启示与交通的可能性摒除在外了。相反的64问题也可能发生。有人把圣经当作独一无二的文献，以至于排斥所有解释历史文献的准则和方法。一旦采取这种超自然的观点，圣经也就会完全被排除在历史文献的范畴之夕卜。如果前者的问题是过分强调人为的因素的话，那么后者就是太重视圣经里的启示特性。

我们在此所要建议的是要一个能够包容所有可能性的途径。因此我们既不能认定非要采最超自然的解释不可，也不能说它一定不可取。我们的预设是认为这种事情有可能发生，而目的就在于探究真相到底是怎么一回事。特别值得一提的是，必须要认真的查看圣经的文本(text)，并且仔细地加以评估。这就是迦达玛(Hans. Georg Gadarn~所说释经者要在远处掌握其意义。”也就是说，释经者的职责只在于了解圣经的记载，和作者或叙述者的用意，以及当时的听者与读者对这古老信息的理解。

我们很可能轻易的就会采取别人的方法论，而不过问是否与所要查考的材料或与我们自己的观点一致。若真如此做，那么就某个程度而言，我们一开始就已经预先定下了结论。解释经文有时就像航海一般。当船在海中定向航行时，舵手要先算出船所在的位置，航行的方向，速度，及航行时间。即使风向、风速与船的航速都经过精细的测量，船的航向是否准确还得视罗盘的准确度而定(更正确的说法应当是，舵手对罗盘的熟悉程度，因为任何罗盘在不同的方位都会有微的误差)。如果罗盘的刻度偏了一度，那么船在航行一百英里后，会比原定的方位偏离约两英里。误差愈大，偏差就愈远。同样的，任何方法的前提预设上，只要有了一个小小的误差，就会对结论产生重大的影响。我们在此所要提醒的是，不要盲目地接受任何特定的预设。神

学家应该刻意的检讨自己的方法论，并且谨慎的决定研究的起点。

研究者一旦谨慎的决定了他的方法论，接下来就必须尽量广泛的探讨教义内涵。这包括对所探讨议题的用词做一番详细的字义研究。例如，想要正确的了解信心的涵义，就必须对 *pistis* 这个字在新约里的众多用法进行深入的研究。字汇研究通常是教义研究的基础。

**65** 我们也必须仔细的研究在教导性经文中提到的主题。字汇研究能帮助我们整体意义的各个要素有通盘的认识，例如保罗阐述信心的那些经文，则使我们能更深入的了解这个概念的确切意义。我们必须格外留意那些有条理有系统的讨论特定主题的经文，更甚于偶然出现的次要参考经文。

同时我们也要注意叙事性经文。这类经文不像教导性经文那样容易处理，它们常会对一些议题提供特别的亮光，其主要功用不在于定义或解释概念，而是藉着实例阐释议题。我们在其中得以看出教义真理的实际应用。例如，创世记二十二章记载亚伯拉罕接受试验；神要他将儿子以撒当作燔祭献给神。这段经节里面并没有“信心”(faith)或“相信”(believe)这两个字眼，但却能够有力地描述出信心的动力，而希伯来书的作者在著名的信心章节中，便指出亚伯拉罕甘心献上以撒就是信心的表现(11: 17 - 19)。

此外，在研究圣经题材时，参照当时的历史与文化背景也是很重要的一件事。我们一定要避免把圣经现代化。首要之务应该是，让圣经呈现出它对当时的读者或听者所传达的意思，而不是我们认为它应该传达的意思，或是我们自认为它要告诉我们的意思。用这种方式处理经文有它的时机，只是并非在此步骤。

## 二、整合圣经资料

接下来就是把所要研究的教义主题汇集成一贯的陈述。我们的目的不是要认识保罗、路加或约翰对特定教义所持的神学观点，而是试图整合他们各人的特长为一套整体的观念。

这意味着我们已经预设这些书卷以及作者彼此间的看法都是一致和统一的。因此，我们所强调的是符类福音中共通之处，并且以之为解释其他书卷的基础。我们把其间的明显差异，视为观点不同或者互补的解释，而不是矛盾。如果我们的目的是在找出共通点，而不是在找寻矛盾点，那么即使不矫枉过正或刻意扭曲，我们也会发现前者比后者要多得多。

事实上这也是其他研究领域通常会采取的步骤。一般而言，要研究**66** 某作者的著作或是某学派的思想，甚至是几个人对于同一主题的看法，研究者也是从找寻共同点着手。研究者通常会尝试在不同的经节中整理出一致的观念，而不是去找分歧甚至对立的观点。我们在此并不主张不计代价地寻找共同点。我们所要强调的是，神学研究者应当以寻找出融贯之处为宗旨，而不要以差异为目标。

我们应该把宗教改革时的术语及原则“信仰的类比”(agalogia fidei 或 analogy of faith)运用在解经上。解经时一定要将整本圣经者考虑进去。在研究新约以及旧约的时候，应当牢记两约是一体的。这正是迦柏勒所谓的“纯”圣经神学。

### 三、分析圣经教训的意义

当教义资料已经被综合为一个和谐一致的整体后，我们必须问：“其中的真正意思是什么？”举例来说，所谓教会是基督的身体，以及耶稣所说的，“你们必须重生”（约 3：7），以及还有许多可以联想到的圣经字词及概念。它们真正的意义到底是什么呢？对同质族群而言，在某种情境下这些字词也许会成为引发某种制约反应的讯号。然而，一旦离开具有共同经验的封闭族群之后，就很难向圈外人传达这些字眼的意义。另一方面，我们难于和别人沟通，也许正表示我们自己也不完全了解我们自己所说的。

到目前为止我们仍是以圣经概念在圣经中的意义为主。神学家必须不断的追问：“这到底是什么意思？”如果要把圣经概念转换成现代的形式，我们首要之务就是精确的分析它们的圣经形式。若不这样做，一旦转换时出现模棱两可的情形，我们的表达就会越来越含糊。

### 四、查考历史上的处理方式

虽然历史资料在方法论过程中的任何阶段都能派上用场，但明智在此时似乎更合宜。在第一章中我们曾讨论过历史神学在系统神学研究上的角色。它的主要功能是帮助我们萃取出所探讨之教义的精髓（这是研究程序的下上步）。研究其他可能表达方式至少也会使我们对自己的见解多一分谦卑，而少一分自满。我们或许也能从不同的解释中，**67** 找到教义本质的共同要素。但是，我们也不应假设大家都认同的就一定是精髓所在之处。

历史神学对我们建构自己的神学有直接的价值。藉着研究与我们近似的历史阶段，我们或许能够找到一些有助于以现代方式陈述教义的模式。或者我们会发现，若干现今的神学表达方式，只不过是以往多同样基本观点所做陈述的翻版。我们至少可以因此而看出其在历史发展过程中的涵义。

### 五、参考其他文化的观点

我们稍早已经提过全球化的趋势，以及参考其他文化观点的益处。我们也许会被自己的文化观点所蒙蔽，以至于将之误以为就是教义的精髓。例如，一位日本的浸信会牧师就曾告诉来自美国的浸信会神学教授：“你那信徒皆祭司的观点，多半是源于美国宪法和权利法案，而不是出自新约圣经。”事情确实如此？重点不在这里。也许反而他是基于日本形式的政府立场，而不是圣经的观点，然而值得学习的要点在于，我们也许会在无意中把自己的经验强加于圣经之上。和其他文化的观点互动，能够帮助我们把圣经教导和自己文化的观点区分开来。

### 六、辨认教义之精髓

我们必须把文化媒体和永恒不变的教义加以区别。这并不像有些人所说的，“丢掉文化包袱”。这就好比说把给第一世纪哥林多基督徒的讯息和给普世基督徒的讯息两者加以区别。后者乃保罗教训里的不变真理，只要以适当的形式表达之，就能同样适用于所有时空里的基

信徒，与之相对的就是只适用于当时特殊情况的信息。这也正是迦柏勒所谓的“纯”圣经神学。

**68** 圣经始终是在特定的状况下，以特殊的应用表达出永恒的真理可以献祭为例，在旧约时期，献祭被视为一种赎罪的方法。我们要反思这些献祭的仪式(燔祭——羊羔、鸽子等等)是否就是相关教义的精髓，或者只是一种在当时用以传达永恒真理的表征，亦即人类的罪必须用替代的祭物才能除去。从因地制宜的形式中汲取永恒真理是如此重要，所以整个第五章都会再讨论这个主题。

## 七、圣经以外文献的启迪

虽然圣经是研究系统神学的主要材料，但却不是唯一的来源。其他材料对神学研究也有极重要的价值。虽然必须谨慎的使用其他材料，依然是研究过程的重要环节。某些福音派人士因为自然神学过度倚重圣经以外的资料、而建构出背离圣经的神学观念，导致他们反应过度因而忽略了普遍启示。但是，如果神有意用两个互补性的启示来显明袖自己，那么至少在理论上我们可以在神的创造中学习一些功课。普遍启示的价值在于能够帮助我们进一步了解特殊启示，以及补充某写特殊启示没有提及的课题。

例如，假若人类真如圣经所言是照神的形像造的，那么这个形像是由什么组成的呢?圣经里面这方面的资料不多，但是确实有提到神的形像使人有别于万物。(译注：圣经说人的创造是“按神的形像造的而其他受造物则是“各从其类”。)由于圣经与行为科学在这方面有所交集，因此，行为科学也可以帮助我们找出人类独特之处，从而更进一步了解何谓神的形像。当然，行为科学所提供的资料必须被谨慎地评估及研究，以确定这些资料的前提预设是符合圣经的。如果前提预设相符，我们或许可视行为科学为探究神作为之真理的另一种方法。

其他方面的研究也是有用的。如果神的创造涵盖整个宇宙，那么自然科学就会有助于我们了解神的作为。救恩(特别有如悔改、重生、及成圣等观点)也与人的心理构造息息相关，因此心理学，特别是宗教心理学，有助于我们剖析神这方面的作为。再者，如我们所信，假使神在历史中作工，那么研究历史便能帮助我们更加认识神的带领。

我们应当了解到，尽管一些历史上的解经家与神学家有所犹疑，**69**但事实上，非圣经领域的学问对我们的神学知识确实有其贡献。神学家在说明创造过程的时候，并不是基于释经的考量，而认为把希伯来解释为“一段时间”要比忠于字面且较常用的“二十四小时更恰当。

然而，在结合神学与其他学科的过程中，我们要格外小心。虽然特殊启示，记载在圣经里)与普遍启示终将和谐共处，但只有当双方都得到透彻的解释和正确的了解时，这种和谐才可能浮现。实际上，我们的确无法完全了解神真理的这两个源头，所以，可想而知这两者之间必定会有些冲突矛盾。

## 八、以现代的方式表达教义

在我们决定了教义的精髓后，接下来的步骤就要赋予它现代的外



貌，也就是为永恒真理披戴合宜的形式。有数种方法可以达到此目的，其中之一就是，找出该教义所能答复之问题的现代形式。这就与田立克的交互关联法中相类似。

田立克称自己的神学为护教学或解答式神学。他认为神学家始终徘徊于两极之间。其一是神学的权威，也就是神学取材的来源。就我们而言，那就是圣经。为了确保神学的权威，这个极端是必要的。另一则是田立克所谓的情境。他对情境的定义不是个体的个别状况，或者当前的热门话题，而是一个文化里的所有艺术、音乐以及政治。简言之，就某特定社会所表达出的整体心态、气氛和外貌。经由情境分析，我们得以明了这个文化直接或间接所提出的问题。就田立克的观点而言，这类的分析多半属于哲学的范围。

在这个对话式(问与答)的神学研究方法里，权威性的一端提供神学的内容。然而，其表达的形式却是由圣经所提出的解答，和文化所提出的问题，两者间的关联来决定。因此，传讲信息的时候，绝对不会不考量听者的情境，也不会像一个在街上边跑声喊“我有答案！我有答案！谁有问题？”的思想家。相反的，藉着分析情境，或

70 分析所面对的问题，将可以为信息寻觅出一个概括的外貌与方位。我们必须再三强调的是，问题只能影响解答所采取的形式，而不能影响其内容。二十世纪初美国神学现代主义的难题之一，就是太在乎当前的情境，以至于情境一旦有所改变，它就难以招架。其症结所在是，它不仅在形式上迁就当前的情境，连内容也如此，因此，后来就不仅必须重申自己的主张，并且还得重建这些主张。不但不能以新的形式提出恒久的解答；所给的反而是一个崭新的解答，一个不同于前的解答。

对于文化的分析一定要严谨而彻底。肤浅的分析容易造成误导，因为表面的情境会掩盖了实际的问题。以两个持不同观点的人物为例，薛华(Francis Schaeffer)在分析二十世纪中叶的西方文化时，观察到西方文化表面上似乎拒绝理性，而非常强调非理性与人的意志。当时流行的观念似乎认为，意义不是被发掘出来的，而是由意志创造出来的。这派观点尤以存在主义为甚。但是薛华却认为，实际上西方社会所深切渴望与寻觅的就是对实体的理性诠释。另一方面，吉尔契(Langdon Gilkey)曾指出，现代世俗主义的哲学思想，在表面上似乎认为人类已经完全控制万有，并且毫无神秘感也无需任何外来帮助。但是吉尔契认为，事实上，在现代一般人的经验里，一定有那基督教的信息能够一展所长的“终极领域”

另一个阐述本段主题的说法就是，我们必须找到一个使教义能够在当代的情境中被理解的模式。所谓模式就是类比或是图象，用以代表或澄清所要研究或传达的真理。寻找现代传达模式乃系统神学的要素之一(这与以圣经模式为限的圣经神学不同)。我们在这里所谈的，是综合性而非分析性的模式。分析性模式是理解的工具，而综合性的模式则是传达的工具。此外，综合性模式也应该能与其他更贴切、更有效的模式任意替换。

我们在此所说的，并不是要让所传达的信息能够被所有人都接受，71 特别是那深陷于当代世俗思想的人。耶稣基督的信息里总是带有保

罗所谓绊脚石”（林前 1：23）的成分。举例来说，福音要求我们不所处的是什么时代，都要将自己紧握不放的自主权交托出来。因此，我们的目的不是要使这信息受人欢迎，而是要尽可能使人明白这信息。我们越寻求以现代方式表达信息，就越发现值得探讨的相关课题。虽然当代的趋势似乎朝向人格解体与疏离发展，事实上，人类对生命中的人格层面依然存有真实的渴望，因而能够领受关于那位认识且怜悯众人的神的教学。虽然今天的人们相信，现代科技能解决世上种种的问题，但是也有征兆不断提醒我们，这些问题比想象的要来得巨大和棘手，而人类正是他自己最大的难题，在这种危机之下，神的权能与眷顾显得更適切。此外，赋予我们的神学一番新貌，或许能敦促这个世界面对它不想问却必须要问的问题。

今日流行的是所谓信息的“情境化”（或称本色化）。由于信息起初是一个特定的情境中传达出来的，因此，这信息必须要经过一番去除情境”（也就是萃取出教义的本质）的步骤。接下来，这信息仍然需要在三个层次重新予以情境化。第一个可称之为长度层面，也就是将第一世纪（或更早）的信息转移到二十世纪的环境里。对于这点我们已有所讨论。

第二个层面可称它为宽度层面。在同一时期里面，会有几个不同的文化并存着。一般而言，多数人都会尊重东方与西方彼此的差异，而只要注意到这点，那么基督教在不违背其本质的前提下，就可以顺应不同的背景，而采取相应的表达形式。某些机构忽略了这点，其后果就成了荒唐的促销西方风俗；例如在东方国家教堂建筑会采取西方的白色色尖顶造型。正如教堂建筑可采取当地的本土形式，教义也可以用合乎当地特色的方式表达之。我们逐渐发现，由于第三世界国家日益卓越，如今最重大的文化差距是在南北半球之间而非东西方。此一现象对基督教而言尤其重要，因为现今基督教的增长，已从传统的北美与欧洲地区转移到了非洲及其他地区。宣教，尤其是跨文化研究，**72**越来越注意到情境化过程中的这个层面。

还有一个层面就是高度。神学研究所探讨的对象，有时候是各神的抽象、复杂与辨析层次。我们可以把想象成一个梯子，梯子的顶端是神学的巨擘。他们是对神学研究有杰出贡献的思想家，例如奥古斯丁、加尔文、士莱马赫和巴特这类人物。在某些情况下，他们并不理会所创立之神学体系的细微末节，但是开始了整个过程。他们的著作乃次一阶层的神学家所必读。再下一阶层就是神学院的学生与实际参与事奉的人员？他们虽然也胜任神学的钻研，但是神学研究只占据他们委身的一部分而已。因此，他们对于神学了解的程度与深度，无法与全时间投入神学研究的入相比。

在最低几个阶层的是所谓的平信徒——从未受过正式神学训练的人。他们对神学认识的程度各不相同。各个平信徒在阶梯上的位置，会受到多种因素的影响，例如，查经的程度（在教会及主日学），年龄及成熟度，正式教育的年级等等。信息真正的情境化就是，把同样一个信息传达给不同阶层的人。大部分投身事奉的人都必须要能够向比他们自己低一阶层的人讲解信息。他们也必须能够研究比他们高阶层的神学，以便使他们的智识保持活力且能继续成长。

务要铭记在心的是，神学要靠现实问题与平信徒搭起桥梁，而神学家一旦脱下纯粹神学家的外衣后也是如此。寇雅马(kosuke Koyama)告诉我们，在他的祖国，泰国一般人——所关心的是吃喝和水牛这类的日常问题。“然而，会将这类问题视为人生大事的不只是泰国人而已。神学家必须找寻出教义与这类议题之间的关联。

### 73 发展其注释的中心主旨

每一个神学研究者，都必须找出一个他认为最重要，且对他研究神学最有帮助的特别主旨。由于思想领袖们对神学研究方法的基本观念各有所别，他们的中心主旨也就有所差别。举例来说，大多数人认为路德的神学中心是凭着信心、藉着恩典而得的救恩。加尔文则是以神的主权为其神学的基础。巴特强调的是神的道，也就是那活生生的道，耶稣基督。因此有人称他的神学是基督一元论。田立克着重对存有的均探讨。费里(. NelsFer-re)以及虞格仁(Anders Nygren)、奥连(gustaf Aulcn)等伦德学派(Lundensian)瑞典思想家，则是以神的慈爱为他们理论的中心。库耳曼((3car' cullmann)强调神国的“已然而未然(already but not yet”。

每位神学研究者都必须建构这种中心主旨。中心主旨能够使体系一以贯之，且具有说服力。我修过的一门演讲课里，有这样的比喻：篮子必须有手把才能被提起，同样的，一篇演讲也必须有中心命题或主旨，才能掌握其全貌，也才能了解通篇。这个比喻也可用于神学。事实上，一个人的神学中心主旨，就会成为那人事奉的重心或动力。

我们或许可以把中心主旨作为我们审视神学材料的观点。虽然观点本身不会影响材料，但是却使我们能够从一个特定的角度或后面来审视这些材料。就如同站在特定的高度准确地来观察四周地形，一个有效的主旨也能够使我们更正确地了解神学材料。

我们可以辩称任何圆融的神学都有其一贯的王冠。I 司样，\_我们也可以辩称，主旨可以不只一个，它们在本质上甚至还可能相互抵触。我们在们在这里所强调的是，要用心且恰当的选用一个整合的主旨。

这项工作首重谨慎，免得弄巧成拙适得其反。中心主旨绝对不能影响我们对要关关经文的解释。否则我们就是凭私意解经而不是按着正意释经。虽然我们赞成神国之“已然而未然，是了解基督教教义之钥，但是我们不应该用末世论的角度解释圣经的每一节经文，而在新约的每个角落都看得到末世论的影子。无论如何，不应该为了担心滥用中心主旨解经，而阻碍了中心主旨合理的运作。

在将个人神学思想情境化的时候，这个一以贯之的主旨必须要有74所调整。针对不同的时间、文化或地理环境，我们需要不同的论点组织自己的神学思想。当所处环境的主要因素有所变迁的时候，也有此需要。例如，在反律法主义的环境下所建构的神学，就会与在律法主义的环境中所建构的神学不同。 。

只要我们是以最广博的圣经材料，而不是以特定的经节，来建构中心主旨，那么我们就可以确定这个主旨不会扭曲我们的神学。虽然其结果可能会产生一个相当广泛而概括的主旨，但是我们可以有把握它是全面的。弱另一个重要的原则就是，要经常修订主旨。这并不是

说我们要不时变更主旨，而是说，如果有必要的话，我们的主旨必须能够扩张、缩小、修饰甚至被取代，以便容纳主旨所欲涵盖的一切材料。我们所提倡的是一种隐含在神学里面的“软性”的整合主旨，而不是那在表面上直接影响其他课题的“硬性”主旨。后者比前者更易千相曲眼前的材料。

本书所发展的神学的中心主旨是神的宏伟(magnificence of God), 这是指神的能力、知识和其他“自然属性”的伟大，以及祂道德本质上的完美无瑕。神学与人的生活都应当以这位伟大真神为中心，而不是以受造物为中心。因为神是阿拉法，是俄梅戛；是首先的，是末后的，因此我们必须以祂的伟大与完美为建构神学的基点。对万物之主的伟大性有鲜活的认识，是基督徒生命中活力的来源。(这里的宏伟，应被理解为传统上所谓“神的荣耀”，但是却没“神的荣耀”一语有时背后会隐含的那种以自我为中心的概念。)

## 十、主题的排列

神学研究方法的最后步骤,就是将主题依其相对应的重要性排列  
75 先后顺序。这也就是说，我们须要列出我们的神学大纲，以部、章、节等加以标明排列。我们必须先知道哪些是要属于主题，哪些是次题，后者就是那些不如主要章节那么重要与不可免的议题。举例来说，末世论是教义研究的重要一环，在其中，基督再临是一个主要的信仰概念。重要性在其下的(也是圣经教导比较不明确的)是教会被提的时间，到底是在大灾难之前还是之后。先将这些问题依其重要性予以排列，会使我们不至于浪费时间在次要(甚至末节)问题上。

完成此一步骤后，我们还要对大纲上同一层次的主题做一番评估。因为虽然它们地位或许相等，但还是有些主题比其余主题更基本。例如，圣经学影响其他所有的教义，因为后者都源自于圣经。再者，由于圣神论乃所有其他教义发展的基本架构，因此也必须特别加以重视。对圣神论有所修改时，其余的教义也将随之受到相当的影响。

最后，我们也要注意，在特定时期某个教义或许会比其他的教义需要更多的关注。因此，虽然我们不愿声称某一教义绝对高过其他教义，但是，我们也须承认在当时，某教义对整个神学架构甚至对教会组织而言，会比其他教义具有更深的意义，因而备受关注。

## 神学论述之权威的等级

神学是由各种的神学论述组成的。可依照这些神学论述的起源将之加以分类。我们必须赋予各类论述适当的权威等级。

1. 圣经经文应具有最高的权威性。由于它们正确地表达了圣经的教导，因此，我们可以视它们为神直接的话语。当然我们要抱持审慎的态度，以确定我们所处理的是圣经教导，而不是强加于其上的诠释。

2. 圣经直接蕴藏的含意也必须给予很高的权威。它们的权威性略逊于直接陈述。但是，由于必须将之进一步处理(逻辑推论)，因此也就可能会发生诠释上的错误。

3. 圣经可能蕴含的意义(也就是由推理所得来的数个相互排斥而只能择其一的假设或前提)，它们的权威次于直接蕴含的意思。虽然这

76 些间接含意也当受到重视，但我们仍必须视之为暂时的观念。

4. 从圣经归纳出的结论，其权威等级各不相同。归纳研究所得到的当然只是可能性。在归纳研究中，实际引用经文与所有相关经文之间的数量比例越高，研究所得的结果也就越可靠。

5. 由于从普通启示所推理出的结论，比特殊启示空乏且模糊，因此它们必须服膺于圣经中更确切明晰的论述。

6. 纯粹臆测往往是以单独的圣经陈述或暗示为立论基础，要不就是从圣经某段意义不清的经文推想出来的。神学家也可以发表与运用这种臆测，条件是他要能有所自觉，并且警告他的读者或听者他的做法由来。然而，若把这类的臆测赋予上述第一层次的权威等级，就会产生严重的问题。

神学研究者都希望能够运用所有合宜的材料，只是他必须根据材料来源的本质，赋予它们恰如其分的可信度。

### 问题讨论：

1. 你认为宗教改革以来的现代神学的特色何在？
2. 你认为宗教改革以来具有独特风格的众神学体系中，有哪蚬成分是所有神学共同具备的？
3. 叙述系统神学研究方法的进展为何？
4. 对于今日的神学环境、我们可以有哪三样认识，而它们的个别意义为何？
5. 解释研究神学的程序，并且描述应该如何实践之。
6. 列举神学研究中不同等级的权威，如何影响你对今日各种神学所做的诠释？

## 77 第4章神学与圣经批判研究

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 列举且说明自文艺复兴以来，兴起之各种批判圣经文献的派别。
- 检审且评论各种圣经批判法的方法论。
- 比较现代传统学派对各种圣经经文和手抄本批判的看法。
- 解释不同的批判理论带给当前圣经研究的影响。
- 公允的评估各个批判方法。

### 78 本章摘要

自从中世纪之后，人文科学就开始藉着批判研究来质疑包括圣经在内的各种教义与机构。这种质疑始于以圣经书卷作者为对象的历史和经文批判。十九、二十世纪时，所谓高等批判于焉问世。其中最著名的包括形式批判、编修批判，以及最新近的读者反应批判。形式批判和编修批判的焦点在于，圣经与口授传统的起源，以及它们书写成书的过程。读者反应批判着重的是，读者及其对文本(text)所起的反应，而不是文本的意义。虽然批判理论具有相当的影响力，但是它们往往以自然假设而非超自然前提为其立论的基础，如此所导致的结果就是，对圣经信息的误解。

#### 本章大纲

##### 形式批判法

背景

基本准则

形式批判的价值

对于形式批判法的评论

##### 编修批判法

发展经过与本质

对于编修批判法的评论

编修批判的价值

##### 结构批判法

##### 读者反应批判法

##### 评估各批判法之纲领

### 79

神学工作自前现代到现代的过程中，牵涉到很多因素，其中重要的当属批判法在圣经研究上的应用。长久以来，人们认为释经工作就是，平铺直叙圣经的涵义。一般都同意传统公认的各卷书的作者和其成书年代。过去多数的基督徒也深信圣经所描述的事件都确实发生过。

也认为可以整理出一套圣经编年史，事实上，爱尔兰总主教乌社尔 (James Ussher) 的确曾将神创世的时间订在主前 4004 年。亦有人编纂福音书合参，且声称可以作为耶稣的传记。

然而，研究圣经的方法渐渐随时间改变。历史编纂 (historiography) 这门学问已经发展出各种新方法。其中之一就是所谓历史批判法，而它的工作之上就是要验证特定文献的真伪。这方法早已为瓦喇 (Laurentius Valla) 所采用，他在 1440 年证实库萨的尼古拉 (Nicholas of Cusa) 所言，罗马天主教用来支持其对意大利中部拥有暂时统治权的“君士坦丁之御赐教产 (Donation of Constantine)” 确 80 实是伪造文献。

某些圣经学者认为，这种方法也可以应用在圣经上面。摩西是否真如传统所言，确实写下摩西五经？其中所记载的事迹是否确实发生过？历史批判法后来实际应用于对摩西五经的研究上，而所谓“底本假说 (dOCUmentary hypothesis)” 到了十九世纪中叶已发展得相当成熟。它包含下列的基本论点：

1. 摩西五经是由数种不同的文献所组成，它们分别被称为 J.E. D, P 等多重来源。该论点的依据包括对神的不同称谓，重复的记载 (记事上的反复和重叠) 以及用词与风格的变化等等。
2. 摩西五经系在摩西以后相当久方才编纂成书。
3. 其中许多历史记载是谬误的，事实上，有些显然是虚构和传说。
4. 这个理论的某些派别认为，史上确实发生过宗教进化，所以能够据此把摩西五经的后半部和前半部区分开来。

倘若这个假说属实，那么我们就该照单全收圣经的记载，或不分青红皂白地加以引用。反倒是应该好好筛选圣经内容，以决定何为真何为伪。从圣经批判问世之后，就已是一种高度发展的方法，甚至也运用到了电脑科技。我们可以把当今的批判法细分成下列几种：

一、经文批判法 (textual criticism, 过去有时称之为低等批判, lower criticism) 旨在鉴定圣经书卷之原始文本。其方法就是比较各种现存、手稿。通常保守派神学家在这方面的研究最为杰出。

二、文学来源批判法 (literary—source criticism) 旨在寻找圣经各书卷所根据的文学材料或原始资料。

三、形式批判法 (form criticism) 是回溯到圣经成书背后的口述传统时期，并且过滤出后来成为文字记载的那些口述形式。由于这要追溯传统的历史，因此又被称为传统批判法 (tradition criticism)。

四、编修批判法 (redaction criticism) 旨在研究圣经作者在最后落笔成书时，如何编排、修改，甚至塑造新的素材。五、历史批判法 (historical criticism) 除了运用上述的各种方法以外，更运用考古学素材，以及各种世俗史料。其目的在于决定圣经各卷书的作者和写作日期，并确立与诠释历史事件的真相。

81 六、宗教比较批判法 (comparative—religion criticism) 假设各宗教均依循某些共同的发展模式。研究者则依据这些模式来解释犹太-基督教信仰的历史。宗教比较批判法的一般假设是，认定所有宗教的发展都是由多神论到一神论。

七、结构批判法 (structural criticism) 旨在研究写作时的表面结

构与同类文学之较深层的内在结构间的关系。这些较深层的内在结构，乃作者当初写作时必须采用的形式。

八、读者反应批判法(reader-response criticism)认为意义的来源，不在文本而在于读者。读者要创造意义，而不是要找寻意义。因此，重心在于读者而非文本。

本书对信仰与理性所抱持的观点，不会忽略或搪塞任何对圣经内容与史实间的质疑。因此，我们必须谨慎的运用批判方法。但是，一般人对于这些方法的使用，还存有相当大的歧见。那些轻率接受并使用这些方法的人，或许会认为不使用的人过于天真。而后者则常认为那些运用批判法的人存心破坏，甚至不相信圣经。各人所站的立场，以及方法论里的假设，将对所得到的神学结论具有深远的影响。

由于批判法的多样与复杂，使得我们只能讨论精选的课题。如果要探讨所有关于新旧约的批判法，可能要几册书才能说得完全，因此我们将选择的范围限制于新约，特别是福音书，并且只探讨形式与编警两种批判法。我们希望在本章里能表明部分保守派圣经学者与神学家对现代批判方法所持一段经文的解经过程，在这简短的篇幅中，也许能说明对引用经文后面所隐含的圣经研究法。

## 形式批判法

形式批判事实上是来源批判法的自然衍生的结果，圣经学者企图追溯文字记载以前口述时期的传统。以往形式批判的重点放在符类福音，近来其范围已延伸至新约圣经的其他部分，甚至也包括了旧约。

### 82 背景

来源批判学者到了 1900 年，已大致对福音书达成共识。一般认为马可福音是最早的福音书，而路加与马太则部分取材自马可福音，以及笃信为耶稣言行集的“Q”文献(源自德文 Quelle，意即“来源”)。此外，路加与马太又各自有其独立的素材来源，起初称为“特殊马太(Special Matthew)”与“特殊路加(special luke)。这些独立来源被认为包含了现有各福音书独特的题材，例发特殊路加被认为是好撒玛利亚人与浪子两个比喻的出处。

相信这些文献的前身是所谓口述传统的趋势愈来愈强烈。形式批判法便是以寻找这些口述形式，及其发展的过程为职志。因此，这种方法被称为 Formgeschichte 亦即“形式—历史法”。此法的基本假设是，从研究其他的文学形式而得出的结论，可以用于研究福音书的记载上。对其他文化口述形式发展过程的观察，能帮助我们了解圣经背后各种形式的发展。

## 基本准则

一、耶稣的事迹和言论最早是以独立韵单元流传着。’我们若仔细推敲就会发现，福音书里许多故事之间转折的时间与地点颇为含糊。这些含糊的转折被认为是编修者刻意的安排，意图使这些故事都能够符合某种一致的形式。这现象在马可福音特别明显，尤其是马可经常使用 eutheos(立刻)这个字。马太与路加的编修手法较为纯熟，因此



不会出现马可福音里那种松散的转折。我们也看得到，各个福音书对相同事件发生场所的记载并不一致。使人认为福音书作者在写作之前手边有一些零散的故事，就像“一堆不成串的珍珠”。而马可则依据自认最适当的方式，将这些珍珠串在一起。

二、福音书里这些独立单元，可以依其个别的文体形式予以分83类。这种观点的立论根据是，一般而言原始文化的口述传统与文学作品，都依循着某些相当固定的模式与少数几种文体。首先出现的是所谓的谚语，其中包括许多不同的类型：比喻(parables)、(犹太、希腊或埃及等)智慧文学里格言(proverbs)，预言与启示言论，法律条款(包括群体法则)，以及第一人称宣告(例如，“我来不是要废掉律法，乃是要成全”)。另外还有各种故事，其中包括：(1)格言故事(Apophthegms)为耶稣所说的谚语或宣告提供历史背景(狄尼流 Martin Dibelius 称之为范型故事 paradigmstories)。(2)神迹故事(miracle stories)一般来说是一段历史情境的描述，其中包括耶稣当时所说的话，以及对神迹效果的简述。(3)传奇(legends)是基督教与非基督教圣者之完整或片段的传说。它着重的是人物的生平，例如彼得不认主后鸡叫的故事、(4)神话(myths)是一种文学的手法，藉世俗的形式来表达超自然或超越的真理。神话与传奇不容易分辨，它们所表达的通常是神明的话语或作为。’

三、福音书的各个单元加以分类后，就可以将之予以分层处理，也就是能够以相应的时序编排它们。。愈古的资料，其历史的可靠性和真实性就越高。

这个论点的假设就是，教会代代相传福音素材所依循的法则，与包括民间传说在内其他口传材料所依循的法则是一样的。如果我们能得知口述传统所依循的一般过程与模式，那么也就能确定在哪个阶段添加了哪些成分。如果能够确知，保留与传递该传统的群体在何时曾经出现过哪些特别的影响因素，这种原则就会相当可靠。

在一份大学报纸的四格漫画里，画着一个学生对另一个学生说：“今天校长打了一条红领带。”在下一格里，第二个学生告诉第三个学生，“校长有很多红领带。”，第三个又告诉四个学生说：“真的!咱们校长跟红人队有些渊源。”

最后，第四个学生很激动的对吃惊的第五个说：“我们校长是一个84彻头彻尾的共产党!”如果今天某个人只拥有第二及第四格，而没有完整的故事，或许他可以整理出栏位的先后次序，并且也能将整个故事重组到某种地步。而口述传统就像这谣言一样，其发展确实是依循着某些特定模式。

对于福音书的素材目前已有若干定论。例如，现有比喻的本身并不包括比喻的解释；一般我们所见到的道德化结论通常是后来加上的比喻本身的原貌比较像是耶稣自己所说的一些谚语，而不是身为解释者的教会所提出的一些诠释与泛道德的应用。。另外，通常也可以把神迹加以分层处理。某些神迹具有典型的犹太风格(如医病与赶鬼)所以这方面的神迹被认为是属较早期的，而当时的教会几乎全然在犹太教的影响之下。而其他的神迹则属于希腊风格，就是所谓的自然神迹，例如止息风浪与咒诅无花果树，它们反应出的是教会稍后受到希

腊影响而出现的希腊文化。因为医治类神迹出现得较早，因此它们的真实性也就比自然神迹高。

四、我们可以确知早期教会的生活处境(sirz leben)。仔细研究福音书有助于我们找出初代教会所面临的问题。因为传统的形式是会受到这些问题的影响。耶稣的一些话语之所以被保留下来，就是糊了应付教会的需要。在某些情况下，为达此一目的，甚至会捏造出一些话语且将之归于耶稣。因此，现存的福音书并非全是耶稣的所言所行，而是教会对有关耶稣的宣扬(the kerygma)。教会不只是会选择信息；也会为了因应当时的生活处境而创造信息。

形式批判导致各式各样的结论。有些评论者，如布特曼，十分怀疑是否能够真正认识耶稣的生平与事工。他曾经如此写道：“吾人应谈承认，我们无法证实耶稣所说的话里面任何字确实出自袖的口。”但是布特曼说，这并不表示全盘的怀疑。他说：“吾人可以从最早的传统里85面，寻觅出一套相互连贯的讯息，足以让我们一窥耶稣确实发表过的信息。”

其他学者的研究结果，则对福音书记载的历史真确性有比较正面的看法。而且自1950年代起，圣经学者也开始引用形式批判的洞见与结论，来重新探究历史上的耶稣。大多数的形式批判学家都会认为耶的言谈或许是真实的，但是却对其故事的架构太感怀疑。所有耶稣当初发表言论的原始场合，现已完全不可考。为了避免使这些言论成为断简残编，福音书作者便为它们杜撰出一个骨架。另外，关于耶稣的记载并不是从一个不相干的旁观者角度来写的，而是从信仰的立场下笔，为的是要使人都相信这位耶稣。如果多数形式批判学家的观点是正确的，那么福音书就应当被视为商家为自己产品所作的促销文案，而比较不像是由客观独立的科学机构所发表的研究论文。因此，真正的问题是，到底这些资料有多可靠，而在提出这个问题之前，我们也理当要问，用来检验福音书材料是否可靠的方法，其本身又是否可靠与客观。

## 形式批判的价值

我们必须注意形式批判的正面价值。它们常常被忽略的部分原因，是由于对早期形式批判学家所提出极端结论的反应。某些早期对形式批判产生反感的人，将之视为一个全然负面且短暂的方法，其观点也同样是极端。另一部分原因则是因为形式批判法与特定的神学派别有所关连。理论上，形式批判法应该可以被任何神学派别采用。但是由于形式批判与布特曼所代表的神话重解立场站在同一阵线，因此在许多人心目中，这两者是同义词，起码也有着不可分的关系，而对后者的敌视也就转移到前者身上。尽管如此，我们还是必须探讨这种批判法的一些优点。

一、形式批判法为我们指出，福音书中所记载的耶稣言行与信徒86之信仰生活两者间的重要关连。“约翰将这层关系陈述得最清楚：“但记这些事，要叫你们信……”（约20：31）。这代表约翰并不是要完成一份学术研究，再将研究结果发表出来的中立观察者。约翰福音的作者本身是一个信徒，他不仅接受了他信仰对象的价值观，并且也希望

别人跟他一样。单单知道耶稣所言所行，或是承认他的确做过也说过这些事，甚至承认他所说的都是真的，且他所做的也有其价值，这些都还不够。更重要的是去遵行耶稣的话。

我们不难发现，福音书的作者不会从对信仰没有重大影响之观点来描述耶稣。例如，我们并不知道耶稣的体型(当然我们都假设他的体重最理想!)。我们也不知道袍眼睛、头发的颜色，只能从袖的国籍来推测。我们也无从知道袍说话声音的大小、高低、快慢等等。我们也不清楚袍讲道时的手势如何。这些资料之所以没被记载下来，最主要是由于它们与福音的写作目的没有关连。耶稣讲道的速度不会影响我们的信仰。重要的是其实质内容而不是其表达方式。很显然，耶稣言行的记载是经过筛选的。约翰很明白地告诉我们(约 21: 25)他的写作目的是在传福音。

二、形式批判学家指出，福音书事实上是“一群”信徒的集体创作。虽然这个观点似乎对基督教有些不利，也有可能就会导致人们对信仰产生怀疑，但是事实上另一个极端才危险。M 由于传统是教会的产业，那么一个人的观念必须经过他人审视的情形下，要比单独一个人闭门造车的情形下，更能使福音书反应出一种持平的观点。

三、形式批判学指出，我们可以从福音书作者所择取的材料与所强调的材料，得知大量关于初代教会及其处境的讯息。”圣灵当然会默示那些它知道对历史上教会发展特别具有意义的事情、由于启示是以稍后所谓人类形式(anthropic form)表达出来的，因此，启示与初代教会当时所面临的问题有直接的关系。

四、只要形式批判法的前提预设不与福音书作者观点与立场相左，87 就有助于确立某些圣经的基本主张。例如，在形式批判发展过程中，形式批判学者曾认为，只要能辨识出 q-期的传统层次，其中所呈现的\_ 必然是一位非超自然的耶稣，并且袍的信息基本只传讲天父，而不是他自己。结果，事实证明这只不过是一场幻想。因为即使从被判定除统层次的材料中，也找不出这样的耶稣来

## 对于形式批判法的评论

对于形式批判的前提预设与应用，我们在许多方面都婴有所警惕。这个独特方法的实际运用，确实有其限度。我们必须在对此批判方法丝毫不加思索的全盘接受，以及顾虑其过分激进而将之完全摒弃两者之间找到一个平衡。

一、形式批判法所隐含的预设似乎是，认为初代基督徒或者那些保留传统并将之落笔成书的人，并不大重视历史的真确性。事实上，我们应该了解到，历史事件对这些人而言极其重要。例如，耶稣被钉十字架与复活是彼得讲道(徒 2: 22—36)与保罗著作(林前十五章)中具有极重要的意义。

此外，初代基督徒出身的背景都十分重视神在历史中的作为。例如，逾越节之所以受重视，就是因为神特别在那时介入了历史，律法也具有特别的意义，因为是神在历史特定的时刻里，的确对人说话并启示其旨意。初代基督徒相信这些都是神伟大救赎事工的一部分，而且在他们当时所发生的事件，正是神在历史上救赎计划的延续与完成。

尼尔(stephen Neil)曾经问到,为什么第一代教会对耶稣的举止也教导的历史背景兴趣缺缺。他们为何会重视话语与而轻看作为?而相形之下,为何第二代基督徒却又那么重视历史事件?有一个可能的解释是,当时的目击证人已渐渐稀少。但是我们也要问,难道那目击证人就不会将耶稣教导时的背景或情境传递下来吗?

88

二、形式批判法的另一个预设是:福音书的作者没有保存历史的能力并且都不可靠。然而,这种预设站得住吗?认为杜撰历史文献的目的,是要把耶稣话语置于时空架构,这种观念漏洞百出。首先,它似乎认为记载这些事件发生的史料并不存在。此举漠视了那些提形式与保存传统之目击证人。我们也不要忘了这些人也是很重视诚信的。普莱斯(James Price)观察到在这些人的背景里,传统是极其重要的。此外,他也指出,身为犹太人,他们的思想是相当保守的。他们对于自己的信仰中相当慎重小心。我们不能随便将他们与许多原始社会里道听途说的人相提并论,我们也不应忘记东方人强韧的记忆能力。另外,看到这些人他们所传真理所作的牺牲及所忍受的苦难,我们没有理由说他们会故意捏造一些事实。而北欧学派也已指出,拉比所说的话往往被其弟子视为圣言,且将之巨细靡遗的保存下来。

以上我们所谈的当然都是与口述传统有关。葛蓝特(Robert GnANT)曾指出我们必须{芝意巴雷特(Frederic Balrtlett)所区分的两类口述流传。“第一类称为“重复叙述(repeated reproduction)”,也就是不断重复自己亲身的所见所闻。初代教会时的口述应属这类。另一类是所谓的“串联记忆(seral remembering),也就是传统从一人传递给另一个人,环环相扣。在新约圣经里我们看到的多属第一类的口头流传。它比第二类的要来得正确。就是在现代,某些没有文字的社会里,仍然有说书人能够单凭记忆滔滔不绝数天之久。即使是以串联记忆方式所保存的口述传统,由于事件发生未久即笔之于书,所以当时的目

89

击证人还是能查证福音书记载的真确。

三、将口述形式划分层级似乎行不通。整个形式批判体系取决于这种手法,但是,这种分析法却不适用于某些形式,并且有的时候这种做法显然过于牵强。将某些篇章归类为犹太色彩,而订之为早期,而某些被列为具有希腊色彩,则被订为较晚的时期,基本上就先假设只要是属某类似的形式就是来自同一根源。但是这样的作法不是过于主观吗?同一个作者可能会依情况及主题,来选择他的写作形式的。某些论者过分夸大犹太思想与希腊思想之间的差异,甚至认定希腊教会大幅度的扭曲了教会传统。但是,符类福音里面到处都充满着闪族的特点。

形式批判里还有着相当多的预设需要加以进一步的研究。例如,认为大部分的神迹故事都是后来添加的,并且认为明确的基督论萌芽于教会,而不是出于耶稣的教导。这些假设都缺乏足够的论证来使人同意这种方法确实能够这么广泛的应用。

四、“生活处境(sitz im Leben)”被用以解释之所以取舍甚至杜撰某些事件的原因。将福音书与初代教会某个时期的已知“生活处境”加以比较时,就会发现一些奇怪的现象。一方面,某些我们预期耶稣

会提到的问题，却找不到；例如，应该会发现一些类似保罗在传道过程中所面临，诸如方言，割礼，犹太人与外邦人关系，或者献给偶像的祭物等问题的教导。如果耶稣曾经留下这些方面的教导，应该对教会有相当的帮助，但是福音书里却没有记载。相反的，有些教会不预期有的记载却出现在福音书里。在使徒权威初被建立时，人们并不预期会看到不利于这些早期教会领袖的记载。但是我们却看见有些记载似乎损及某些领袖的地位。例如，马可福音五 32. 33 记载了耶稣对彼得的责备：“撒但，退我后边去吧！因为你体贴神的意思，只体贴人的意思。”另外，马可福音九 19 记载了门徒缺少信心与能力的景况。九章 34 节记录了门徒们争辩谁为大。而十四章 26-72 节则记载了门徒 90 无法与主一同儆醒祷告，以及彼得胆怯地否认主。如果生活处境是决定取舍题材的主要依据，那么以上这些记载都不应该被纳入。另一种可能性，不是生活处境决定哪些该收纳，哪些该删除，而是作者以及传统的传人对于可靠且精确历史记载的重视。

五、形式批判法显然是以独特为判断真假的标准。如果能够在犹太律法题的记录或者初代教会的生活里，找到与耶稣某段话类似的说法，那么后者就不被视为真实的。布待曼甚至认为，只要能在诺谟斯底主义或希腊思想里找到类似的说法，就不算是真实的。依照这标准，只要有任何类似的先例，耶稣所讲的话不能算是真实的。然而，就像布鲁斯(F F Bultmann)所指出，这种判别真伪的标准“得不到其他领域中的历史批判学者的支持。”

六、形式批判似乎不怎么容许默示的存在。这方法毫不接受圣灵在口述传统形成过程中的主导工作。相反的，形式批判认为这过程受到某些内在法则的控制，而福音书作者的取材仅限于流传下来的材料形式批判学家似乎并不同意圣灵会以超自然的方式引导作者而对传统材料有所补充或删改。

七、最后就是，忽略了目击证人将自己观察到的事件笔之于书的可能性。例如，身为税吏的马太，他对留存记录了若指掌。古次比德(Edgar Goodspeed)在《马太，使徒与布道者》(Matthew, apostle and Evangelist)一书里便探讨了这个问题，弱若说众使徒中，从来没有人记录过什么东西，这个说法不是很不可思议吗？

虽然形式批判法有助于我们澄清圣经之记载，但是基于上述的考量。我们必须怀疑此法是否能有效的评估史料的真实性。

## 91 编修批判法

### 发展经过与本质

编修批判法代表圣经研究的另一阶段。虽然这方法也被运用到圣经的其他部分，但是它在福音书研究上的应用，最能使我们清晰和全面地认识这个方法。对于形式批判、传统批判与编修批判，三者间的关系究竟如何，众说纷纭。裴林(Norman Pevsner)认为编修批判属于形式批判的一环而奥斯庞(Grant Osborne)则主张传统批判与编修批判都源自形式批判。另外他也谈到传统批判属于编修研究中的批判部分。我们在本章里，把传统批判归为形式批判的一部分。

精确地说，形式批判一词应该是一种对于口述传统的分类或分层研究，而传统批判则接续其后，对于传统内容加以研究。本书认为所谓编修批判旨在运用文学来源批判，形式批判以及传统批判的洞见，以超越这三者的研究成果。形式批判意图追溯最早的文字材料之前的时期；而编修批判，一如文学来源批判，是要探讨作者与文字材料的关系。文学来源批判认为，作者只是被动地将文字材料汇集成书。而编修批判则认为，这些作者确实有不少创作。编修批判学者注意到符类福音(synoptic Gospels)对同一事件各有不同的记载与处理手法，于是认为福音书作者乃名符其实的作家，而不只是记者、记录员或者编辑等等。它理论的假设是，各福音书的形成都是出自每一个福音书作者的神学中心思想。这些作者其实比较像是神学家，而非历史学家。

编修批判在二次世界大战之后问世且大行其道。虽然在此之前就曾学者使用过它的某些成果，但真正将之全面应用的是三位新约学者。他们三人的研究各自不同，分别专注于不同的福音书。波尔坎<sup>92</sup>(Gunthe Bornkamm)研究的是马太福音，康则曼(hans Conzelmann)研究的是路加福音，而马克森(willi Marxsen)则研究马可福音。马克森首先将这方法起名为编修批判 Redaktionsgeschichte。但是康则曼才是对圣经学界产生最大冲击的人主要是因为路加福音本身的地位与重要性使然。

由于路加准确地观察到罗马帝国的官僚，即对罗马帝国的风俗与民情了若指掌，且在使徒行传中生动的叙事，所以大多数人都认为在所有新约作者中，路加最具有历史观念、素养与水准。但是经由康则曼仔细的审核后，路加又呈现出另一个面貌。他成了一个思想清晰的神学家，他修改了手边的传统材料，以便符合他的神学动机。例如路加描述复活后的耶稣曾在耶路撒冷显现，但是其他的新约书卷则大都说是在加利利。

在其他符类福音作者也同样被视为神学家，他们为保存其神学思想，而纳入、扩充、浓缩、删除，甚至杜撰写作的材料。严格的说，这使得这些作者成了这些口述传统发展过程的最后一环。因此，编修批判将生活处境分成三类：(一)耶稣实际发表言谈与活动时的处境；(二)初代教会在进行其事工时所面对的处境；(三)福音书作者写作时的处境。

编修批判的趋向与重点，跟形式批判有所不同。形式批判集中在研究独立的个别单元素材上，而编修批判则较重视架构本身、口述传统后期的形式，以及最后阶段之福音书作者自己的思想架构。

不少编修批判学者开始像极端形式批判学家一样，假设福音书的作者不太重视耶稣到底说过或做过什么。基于这种想法，福音书作者落笔著书都被视为出于私意。裴林就曾这样说：

<sup>93</sup>福音书里相当多的素材，必须归因于作者的神学动机……我们一开始就必须采取的假设是，福音书直接提供给我们的，是初代教会的神学观念，而不是历史上的耶稣的教导，并且要严格的运用极审慎的真伪鉴定法，才能从福音书里推出任何关于耶稣的讯息。

当然，这种方法不会假设任何关于耶稣话谈的记载是真实可靠的

(亦即，出自他的口)。举证的责任现在反而落在那些假设这些记载是真实的人肩上。我们来看看盖士曼(Ernst Kasemann)的说法：“现在落在我们肩上的责任，不是去调查并求证各个单元不真实，而是要证实其真实性。”"裴林也做过类似的评论：“符类福音传统的本质，在于举证其真实性。”

较极端的编修批判学家所存的怀疑态度，不下于那些极端的形式批判学家。过去被认为是耶稣所讲的话，如今都被视为其实只是福音书作者自己的话语。如果说形式批判法认为福音书告诉我们的是教会的信仰，而不是耶稣自己的话语；那么编修批判则认为福音书所透露出的大部分是马太、马可、路加与约翰等人的神学观念。而所信的对象不是耶稣本人，而是人心里所要相信的耶稣，也就是福音书作者所要我们相信的耶稣。

为了要辨别哪些材料出自传统，与哪些材料是编修的结果，评论者列出了一大堆的判准。华尔克(William WauIer)曾汇集出冗长的程序，供人用来辨别何为传统何为编修的材料。"他的基本假设(算是相当保守的)如下，有充分的理由支持某份材料是属编修式的，否则就应该把它划归为口述传统。他的标准包括功能性与语言性两类因素。基于功能性，而被视为编修式的经文有：(1)对伴随经文的讲解、诠释、或评论；(2)精简的总解耶稣的讲道、教导、医病或名声之经94文；(3)预表或预期福音书后来会出席那之记载的材料；(4)耶稣一连串话或者事迹的导言；(5)对时间、地点与当时情况做简洁交代的经文。某些语言现象只常见于某一福音书，却罕见或不见于其他福音书，这可能就是出于编修的缘故。虽然华尔克花了不少功夫证明哪些是编修材料而非传统材料，但是有许多人却反其道而行。

## 对于编修批判法的评论

巴伯(R.8,Barbour)对编修批判法的弱点有精辟的见解：

一、编修批判似乎深信，福音书作者在神学目标与方法上的造诣非常高深。为了要在古老的故事和格言里注入自己的新见解，这些作者在素材的安排与修饰上显然运用了非常精妙和婉转的手法。看起来他们似乎已完全掌握了现代的逼真手法。若果真如此，他们真可说是前无古人后无来者。然而，他们似乎不可能具有如此高的巧思和啊创造力。

二、寻找“生活处境”的作法偏向于假设福音书，甚至整本新约圣经里的任一段话，都是针对特定的听众与特定的问题。虽然这对大多数的新约圣经内容都适用，但若将所有内容都如此看待，就值商榷了。

三、语意或风格的判别标准之影响变化很大。虽然丁 TOYE (tote)，意指“然后”这个不起眼的字在马太福音出现过九十一次，在马可六次，在路加十四次，并且在约翰出现十次，看起来或许相当重要。但是如果只因为某个词句在路加和使徒行传出现了四次，却没有在其他福音书出现过，就断言它是编修时添加的，这样的说法毫无根据。

四、有时候似乎有人认为只能够从被编修过的经文，来判定作者的神学观。但是，有 IJ,-t 编修者会刻意把传统材料纳入到他的作品里，

因此在很多方面，传统材料对于认识作者的神学观也同样重要。

五、编修批判将自己局限于探究福音书作者当时的处境与目的。这并不是怀疑他们作品中素材的历史性。编修批判也倾向跟随形式批判<sup>95</sup>，把救恩史与世俗历史(Geschichte—His—torie)加以区分。一般似乎认为，福音书作者比较重视历史意义，亦即对众人与教会所产生的影响(Geschichte)，而不重视历史事实(Historie)，亦即实际发生过的事件。激励福音书作者的正是当下对复活之主的经历。

## 编修批判的价值

如果能够更合理的界定真实性的判准，并且剔除或约束所有的主观假设，那么谨慎的使用编修批判是否依然没有任何价值？

在这里我们首先要注意，所谓编修批判有广义与狭义两种类别。狭义的编修批判指的是一个自诩为形式批判法继承人的德国学派(其成员并不限于德国籍)。而广义的编修批判法则涵盖所有认为福音书作者不只是编撰人，而且也是怀抱着自己的观点甚或神学体系的作家学者，就后者而言，整个教会历史中几乎都有这类编修批判学家，甚至在现代批判法出现之前就有了。他们的目的只不过是要探寻出各个作者是如何取舍运用他所领受的材料。

为数不少的福音派圣经学者都赞成有限度的使用编修批判法。他们提出已故之西敏神学院的史东豪斯(Ned B. Stonehouse)在编修批判学派发展之前，已经在使用其最著称的研究法。这些圣经学者主张利自它的技术，但是必须要站在前提预设与圣经看法吻合的基础上。应当把编修批判视为阐明圣经经文意义的工具，而不是对其历史性，真实性等等从事负面批判的工具。

奥斯庞列出编修批判的三项价值：“

1. 谨慎的编修批判有助于反驳对于批判工具的破坏性使用，并且多巩固经文的可靠性。

2. 通盘了解编修批判法的长处，有助于学者掌握各个福音书作者的重点。

<sup>96</sup>3. 使用编修批判有助于解答符类福音问题(Synoptic problems[审稿注：有关符类福音的来源、时间、同异与相互关系等议题])

关于这方面我还可加上第四点。经由观察各个福音书作者如何取舍与应用所领受的材料，我们可以对于如何使耶稣的信息融入当前的新情境，产生新的锐见。。。

因此，福音书作者的所作所为也包含了诠释。他们引用了耶稣的信息，并加以改述(paraphrasing)、扩充或浓缩。然而，他们却一直忠于耶稣的原始教导。就像是今天的牧师或作家可能会以不同的方式传讲同样的事件，或是因应听众的需要而稍微调整其应用，因此，福音书作者会改编传统材料，却不会妄加扭曲。任何主张福音书作者是捏造耶稣的话，也就是为他们自己的话语与观念，披上耶稣外衣的说法，都应该加以驳斥。法兰士(R. TI France)曾说：

从上述的讨论，所得到的结论是，虽然不可否认，福音书作者与他们的先辈曾对于传到他们手中的材料予以改编，选择，及重塑，但是这样的“自由”并不代表他们就一定会捏造一些事实，而将



之归诸耶稣。我们也认为由既有的证据来看，事实正好相反。由于门徒尊重耶稣的话语，这些福音书作者不致将他们自己的教训归诸耶稣。’

福音书所给我们的不是逐字照录的原辞(ipissimavet 虽曰)，而是其原意(驴 issima VOX)，我们手边所有的不是耶稣当时确实用的字眼，但是我们的确拥有耶稣谈话的实质内容。假如耶稣所面对就是福音书作者写作时的对象，那么它所讲的话也就会是呈现我们眼前的福音书。因此，不应该指责福音书作者误传或扭曲了耶稣的话语。

圣经无误(Inerrancy)并不要求保存耶稣话语(L, o~l' a Jesus)的原辞，而只是其原意……。每当新约作者引用耶稣的话语时，耶稣亲口说的未必正就是那些词句。我们当然可以在新约里找到耶稣亲口所说的话，然而，并不是所有皆然。至少主耶稣所说的许

97

多话是亚兰文，因此就必须被翻成希腊文。再者，……新约作者并没有我们今天的语法惯例。因此，我们无从知悉哪些话属直接引述，哪些是间接讲述，哪些又属较写意的引用。基于以上的事实，福音书里的耶稣话语，怎样才会被当作是谬误的呢？如果作者把不是耶稣亲自所说的意思算在耶稣身上，或者把耶稣亲口所说的话误传为耶稣从未有过的意思，这时候经文无误便会受到质疑。

较保守的编修批判与较存疑的编修批判之间，最大的差异在于它们对于福音书作者的编修工作之本质各具不同的见解。例如，对于只见于一卷福音书却不见于传统材料之耶稣的话语，其来源可以有不同的见解。其中之一的观点是，如果作者完全依赖自己所领受的口述传统来编写，那么这些话必定是出自作者的创作，是作者将自己的意思加在耶稣身上。’第二个观点是，认为如果在传统材料里找不到圣经的某一段话，那么这段话的目的必定是为了呈现信徒对复活主的现实经验。这也许意味着，它代表了初代教会试图将其现实情况(生活处境)与耶稣直接联系起来。“第三个可能是，虽然这些受质疑的言语不是耶稣在世传道时所讲的，却是后来由复活升天的主特别启示给作者的。’第四个可能是，这段话确实是耶稣早期传道时所讲的，但是投有被保留在传统材料里。它完全是福音书作者自己独有的知识。这可能是取自其他现成材料、作者自己的记忆或笔记(如果他本人在场的话)，甚至是由神而来的直接启示。川只有前两种立场，才会质疑圣授的真实性。与我们上面所讨论的恰巧相反，圣经是以修饰过的形式反应传统材料，我们现在的福音书并没有变造耶稣的话语，而是对耶稣话语“涵义的不同层次加以凸显”。

## 结构批判法

将文学研究之结构主义的范畴与方法运用到圣经研究，开启了圣经批判研究的新页。就某种程度而言，不妨视之为企图把新范畴运用到圣经分析的雄心，期望能因此获得老方法所无法提供的成果。1

结构主义的始祖是语言学家索绪尔(Ferdinand de Saussure)而史特劳斯(Claude Levi. Strauss)将之运用于人类学领域。结构主义正

如其名，所强调的不是范畴所指的外延，而是其形式或结构。培狄(Daniel Patte)指出，虽然我们轻易就会把结构释经当做一系列批判方法之一，但是它其实是一种完全不同的范型。所有其他的方法都以历史范型为预设，把圣经的文本视为撷取某种历史真相的工具。然而结构主义却以文学范型为其预设。培狄认为其意义是“应该把语言的表达视为基本范畴，而不是达到其他目的——例如历史——之手段。”

文学批评家奎吉(Murray Krieger)举出一个最能够贴切地表达出结构主义宗旨的比喻。他用了一个寓言说明窗户与镜子的差别，而语言则兼具两者的功用。传统上，诗意语言向来被视为一扇用以观看外在世界景物的窗棂。然而，也可以把它们视为一套具有无数镜面的密闭式明镜，辉映出迷宫般的倒影，但是终究只是以一己为范围。”

结构主义之所以会被运用在圣经研究的原因之一就是，“圣经神学运动(Biblical Theology Movement)”的没落。该运动旨在不假借哲学上的范畴，而单单以圣经的范畴叙述圣经的内容。但是，巴尔驳斥说，圣经神学无法认真的面对圣经，并客观且不受哲学影响的理解圣经思想。由于圣经神学强调历史，而将只能运用于部分圣经的抽象观念运用到整本圣经。

早期方法论的其他困难在于，历史批判法本身受到历史条件的约束。一般认为这个方法与某些现代的预设密切相关，而这些预设使得自然科学成为知识研究的先决范型。但是，它本身假设历史的基石乃人的作为而非神的计划。换句话说，这种方法基本上植根于自然主义，因此其研究成果就背离了视圣经为神赐给人之启示的信仰。’ ‘

因此，结构主义所代表的就是另一种研究圣经的途径。这种方法不再观察圣经经文所指涉的外在对象，而是观察圣经经文本身的内在结构。早期的历史批判是跨时的(diachronic)，企图回到历史上经文所指涉的时代，以决定当时的事实真相。另一方面，结构主义则是共时性的(synchronic)它不是要平行的回头看，而是垂直的观察文本里面各个不同深度的结构。

培狄指出，结构主义认为释经家在方法论上所抱持的预设或先见，定是他们所处文化的产物。”就此而言，结构释经乃后现代的学问。它并不认为科学编史法能够轻易的将历史同化。

结构释经对语意的认识，与传统思想大不相同。它不再寻求作者的意图，反而专居于文本的语言、叙事以及神话结构。传统释经所找寻的是，作者所表达的单一意义；但是，结构释经所寻求的则是多层意义，亦即不同的结构。弱这就是索绪尔将口语和语言(speech and ~nguage)加以区分之实例。口语是作者或讲说者实际告诉我们的话语；但是，他必得使用他懂得的语言。“语言不是属于说者的功能；它是个人被动吸收所获得的成果。它从来就不需要预先构想，而且是为100要分类才需要反思。”培狄以手织毛毯为比喻。虽然编织的效果部分由编织人所决定，但是在决定配色的时候，就会受到织布机本身极限以及手边线团颜色的影响。同样的，作者在表达意图的时候，也会受到文体本身结构的影响。6U于是，呈现在我们面前的所谓意义效果乃三种约束力互动的结果

1• 作者实际的情境，或生活情境。培狄称之为表达的结构

2. 文化结构(cultural structures)或者文化规章(cultural codes)的约束力。 围

3. 深层结构(deep structures), 亦即那些会自行加诸作者以及说者的约束力。

传统释经所考虑的是前二者, 而结构释经基本上所着重的是第三者——深层结构。深层结构有两类, 其一是叙事结构。葛玛斯(A\ J. Greimas)基于珀普(v-Propp)研究俄国民间故事的成果提出一种模式。其中包含六个因素: 次序, 结构体, 陈述, 人物模式, 功能以及人物。培迺将之运用于好撒玛利亚人的比喻。他希望能够因此区别各种次级叙事文体(narrative subgenres), 例如布道比喻, 奇迹故事, 犹太比喻, 以及希腊比喻。“另外, 由于神话常常是以叙事的形式表达的, 所以还有与叙事结构互动的神话结构。就整体言, 神话结构与各种神话素(mythemes; 或者最基本的神话单位)相互联系在一起。这种结构往往符合史特劳斯所称的“神话逻辑(mythicallogic)”, 也消解了其中的对立。”

然而, 结构主义已经证实其基本上并不是稳定的观点。其后继者朝符号以及读者反应批判法(semiotic and reader-response criticism) 101 两方面前进。提斯顿 nv Thiselton)所言, 使得结构主义在圣经领域销声匿迹的缺点有:

1 早期的结构主义是以准客观主义(quasi-objectivism)的型态出的, 所以会产生这种乐观看法的原因是, 它沿用了社会科学的方法论, 而用强调自我或自欺之能力的后弗洛伊德(post-Freudian)心理分析探讨文本或多或少大众对人类自身越发感到惶惑不安。

2 迄今对于如何确切印证结构主义的成果尚无定论, 而已经大量入构主义研究的资源, 所得到的成果究竟能产生多大效益也还是个未知数。

3 早期客观主义的结构概念已经大幅度的加以修正。如今是否仍然能够称之结构主义令人怀疑。结构主义已逐渐转化为以读者为导向的批判法。

#### 读者反应批判法

结构主义视文本与读者相互依存, 两者间互有转化; 然而, 自 1960 年代末叶起, 圣经批判就逐渐以读者为重心, 而将文本置于次位。尤其自通称称为读者反应批判这个繁复的方法兴起之后, 这种现象就更变不加厉。于是各式各样的诠释学以及批判方法论, 或藉着后结构主义, 读者反应理论, 或解构主义的名号趁势而起。虽然许多其他类型的主现见解, 以及许多其他观点都以读者反应批判自居, 但是, 目前对我 102 们而言, 则专以读者反应批判为其代表。它在许多方面与结构主义相似, 因为两者都继结构主义之后而起, 并且多少也与之相抗衡。

一般认为这些后现代的批判对立于历史批判。事实上, 许多当事人都认为与其说它们承接, 倒不如说它们补足了历史批判法。但是, 或许柏聂(Fred Burnett)说的不错, 历史批判所要做的是为文本意义订出合理的明确范围, 而后现代阅读型态着重的是“不确定, 由读者决定意义, 且为了避免对不同的观点做出评估, 而在许多情形下, 排拒了众所公认的判准。”他主张历史批判能够适应读者导向途径而继续

存在，但是评论者与方法都需要经过一番蜕变。

费许可算是读者反应论者中最重要的一员(stanleyFish)，通常不会与解构主义的德希达，傅柯或者耶鲁学派有所联系，但是所持的观点却和他们非常雷同。一般都是他为最具影响力的读者反应论者，柏聂对此论道“这成了许多编修批判论者能够在‘后’现代批判领域端露头角之前的‘减压室’”。叫费许竭力反对认为文本具有内在意义，而读者的责任是将之发掘出来的观点。费许早期所持的是一般的读者反应立场，也就是主张意义起源于身为对象的文本与身为主体的读者间的对话。后来他认为这是含糊其辞的说法。加到了1980年他“看穿了认为文本具有任何内存意义的幻象。他谈论到自己早期的观点：“我所做的不外乎一般评论者所为：我‘看’的东西就是自己的解释愿则所允许和指引给我看的，然后我回过头来，把自己所‘看’到的归因于文本和作者之意图。我持守的原则指引我‘看’的是读者进行的活动。”“他直接的说明自己的新立场：“读者反应不是针对意义而发的它就是意义所在。

一段费许主要作品的引文指出这种方式的主观性：

**103** 这种方式与形式主义不同的程度，最能从我绝对的结论中明白的显示出来，那就是形式基本单位始终隶属于我们自己所抱持之解释模式的功能之下(他们不存在于“文本里面”)。的确，那种像是不为解释所影响的实体，且(理想上)自身责任消退的文本，会被经由我们解释后才兴起的文本所取代。表面上的模式仍然存在，然而他们不再单纯的如其所是，反倒是经过解释洗炼后的产物，吾人指称的事实依然存在……但是，其存在是由于(人为的)解释模式要求它们存在的结果。解释与文本之间的关系于此逆转：解释策略不是在阅读后才开始运作的；它们是阅读的型态，且因为它们是阅读的型态，它们将型态赋予文本，而不是通常所认为的从文本中发掘它们。’。

但是，费许在其中加进了自己认为有助于客观化的成分。个别读者受限于自身所属的团体，所以无法任意解读文本。他说：“它们【意义不是主观的，因为观点始终都沿袭自社会或机构。】”

多数圣经批判学者和释经家面对文本时，都不会像费许那么极端。其中有许多人会采用读者反应理论的部分方法，但是比较近似费许严加批评的伊舍(Wolfgang Iser)。巧其中包括璋娣(Susan Wittig)，”瑞斯桂(James L. Resseguie)，”福勒(Robert Fowler)，”巴斯勒(Jouette ~sler)，’。以及克佩普(Alan Culpepper)。跚以克佩普的著作为例，在某些情况下，读者反应只是诸多诠释途径之一。

**104** 某些新约学者已经开始逐渐认同费许和诸如斯陶特(Je Stout) “等人较激烈的读者反应批判法。其中之一就是富尔(Steph~Fowl)。他注意到，一般解释圣经的途径都在找寻文本的意义。基于费许和斯陶特的想法，他认为搜寻文本的意义究竟是徒劳无功的，因为对意义的见解众说纷纭，也部分受到个人研究环境的影响。他同意斯陶特所说，吾人连对两种对文本意义相左的观念都无法仲裁，更不用提解释理论。于是他主张圣经研究学界“放弃对意义的讨论，而采用斯陶特所提解释偏好(interpretative interest)的观点，化解因

义而引起的争执。”

另一位对这种普遍导向怀有同感的学者，就一直深为新约学者甚少运用读者反应批判法而感到惋惜的波特(Stanley Porter)。他赞成费许的观点，认为寻找隐藏在文本之后，且在语言以外的背景情境，终究会带来矛盾且使人沮丧。吕 4 他对彼得森(Petersen)，福勒，瑞斯桂，史塔力(staley)，以及克佩普都有所批评，而总结说“读者反应批判……在新约研究里面……，显然远远落在世俗文学领域之后。”有鉴于这些声浪，以及诸如解构主义等，更激进的解释型态的影响力日增，我们可以预见更激进的读者反应批判，会在未来几年里面滋长壮大。确实，似乎自从波特大感叹息的文章问世之后，这种情形已经逐渐蔓延开来。

对于将意义从文本转移到读者身上这一趋势的某些评估，是在第二章和第七章讨论解构主义和后现代主义时连带讨论。但是，我们确实需要在此进一步探讨此观点的某些涵义。读者反应论者提醒我们长久以来既存的现象，那就是读者的兴趣确实会影响我们对文本的理解。

**105** 然而，那些论者不但没有追问该如何消弭或者减少这层影响，反而认同了这些纷纭杂沓的情况，并且转移了意义的源头。但是，有几个问题随之浮现。

1. 所谓意义问题不只能运用在圣经文本，也能运用于所有文本，包括读者反应批判论者对意义与圣经文本的讨论。

2. 这种方法似乎把意义理论划分为形式主义与背景实用主义(contextual-pragmatic)两类。但是，维根斯坦虽然反对形式主义的绝对性，却没有彻底采取费许的立场。他说：“不要光说：‘那一定是……’，而是要看看再辨明到底是不是。”%换句话说，看来费许犯了逻辑实证论以规范方法探讨语言的错误。

3. 诉诸群体也无法消解其内在的主观主义倾向。群体也只不过是人的延伸。的确，正如维根斯坦所言，个人必须在学养上评估且选择自己要参与的群体。其实，不参与任何观念群体乃身为哲学家之特质。。’

4. 严格说，提斯顿所谓的“社会实用哲学(socio-pragmatic philosophy)”，也只不过就是叙事哲学(narrative philosophy)的一派，所诉说的是某个特殊哲学传承的故事。就理论层面而言，这种方式不过是诸多故事之一。但是，正如诺瑞斯(Christopher Nozick)所青，世俗普遍会排拒较明确或严谨的故事：“在其自由多元主义(liberal-pluralist)的掩护下，此一叙事主脉技巧地封住了任何没有闪烁·詹姆斯与杜威(James and Dewey[译注：实用主义始祖])’招牌的道路”。

## **106** 评估各批判法之纲领

为了避免过分强调各种批判方法的实用性与权威性，以及避免采取其中不当的批判派别，下述纲领可供我们参考：

一、我们必须提防那些反对超自然的假设。例如，只由于神迹（特别是耶稣的复活）违反了我们日常的齐一经验(uniform experience)，就断定它不是史实。我们必须留意布特曼所谓“封闭续境

contihUHm)”，依照他的说法所有的事件都涵盖在一个因果体系里面。

二、我们必须检视其中是否存在循环推理(circularreasoning) 批判学家若使用福音书里的故事重组初代教会的生活处境，接着又用此生活处境来解释这些故事的起源，这就犯了循环推理的谬误。

三、我们需要提防无依据的推论。有时候类似的观念会被误认为具有共同的源头或因果关联。有时候一旦认定某观念出现在某种情境后，会使人排除该观念在其他情境里出现的可能性。有人认为任何宣示教会信仰的话语，绝不会是出自于耶稣的口。其中所隐藏的假设，主要是：“凡在教会(或犹太教)的教导里找得到的，就不应该同时也是耶稣的教导。”独特性被视为评估真伪的唯一判准(也就是裴林所谓的“不同性” 90 以及富勒耳(Reginald Fuller)所谓的“特异性” 然而，这种假设一旦被如此揭露出来，就会显得十分独断，甚至不足采信。

四、我们必须慎防独断与主观。例如，编修批判学家对他们所重建的生活处境，以及对因果和起源所做的解释都过分自信。但是他们所做出的结论，却无法以客观方法加以印证或检查。评估方法是否可靠的方式就是，将它应用于现代作品，如此一来，便可以印证它或者否认它。鲁益师(C. s. Lewis)就曾经埋怨，某些对他作品所做的分析及解释，与真相不合。如果对鲁益师的作品来说是如此，那么我们 107 该如何看待这些方法对于福音书各个成分的起源所做的解释呢?就如路易斯所说的，马可已经死了。马可福音评论者所做的结论实在是死无对证。

五、我们也须当心那些认为信仰与理性相互排斥的暗潮。例如，裴林提到一个观点，那就是认为初代基督徒传道所着重的是历史回顾，而其“对立观点”则着重于神学动机。“这似乎暗示，神学动机(信仰)与历史关怀之间有所冲突。把世俗历史与救恩历史加以严格的区别，正反应出这种明显的冲突。这可以回溯到祈克果对客观思维与主观思维所做的区别；他断言，就强度而言，人的内在感情或主观性，与外在的客观证据或确定性成反比。”这个对信仰与理性所抱持的观点或许正确(虽然我不这么认为)。不过我们得注意，这只不过是一个假设。

六、我们必须了解，对于这些问题，我们所探讨的都只是可能性而不是必然性，而可能性不断的累积便会影响到结论的。例如，如果我们所研究的前提只有百分之七十五的可信度，那么所得到结论的可信度也只会是百分之七十五。如果我们的对象是两个类似的前提，那么结论的可信度就只有百分之五十六；若有三个，则是百分之四十二；若四个，就成了百分之三十二的可信度。许多编修批判里面都充满着这个前提，而每个前提的成立都有赖于另一个前提，故其可信度也每况愈下。在评估编修批判之时，要牢记这种情形。

显然，圣经批判所带来的结论并不都是消极的。只要我们所采取的方法，能够接受超自然素材，也认可其真实性，并且对判准的运用也要比其他领域之历史研究严苛，那么所获得的结论就会相当正面。 108 正如耶利米亚(Joachim Jremias)所说的，符类福音的语言与风格显示出“它对于耶稣言谈之传统是如此的忠实与尊重，因此我们有理

由归纳出以下的方法原则：有待印证的不是符类福音里面耶稣话语的真实性，而是其不真实性。” 妨这当然已经假设材料来源确实可靠，但是我们发现，在以相关材料检定这个假设后，证实是比其他假设，更可靠。

如果谨慎地使用圣经批判，并且立基于与圣经权威一致的假设上确实有助于我们进一步发现圣经的涵义。虽然圣经并不一定要完全符合圣经批判对真实性的评判标准，才能看为可靠的；然而一旦它能达到这些标准，我们便能进一步的证实圣经的可靠。

## 问题讨论

1. 第一种批判方法最先应用于圣经的哪一部分？
2. 列举并解说不同种类的批判方法。
3. 历史批判的首次出现最可能为何？
4. 何者为最新出现的圣经批判理论，又对今日的圣经研究有冲击？
5. 用来形容作者所处环境的德文片语为何，它对研究圣经作有何贡献？
6. 编修批判有何价值？编修批判的负面影响为何？

## 109 第5章基督教信息之现代化

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 评析近年来突飞猛进的文化变迁。
- 分析并说明基督教中永恒不变的要素，且将之与当代讯息相对照。
- 比较与对照当代各种研究神学的途径，并分别剖析其价值。
- 确认神学的要旨在于，辨识主要的基督教真理与教义，并将之分别融入其文化环境。

110 （没有）

## 111 迎向新时代的挑战

神学家以及整个基督教都特别关切的问题就是圣经的世界与现今世界显然有别。其差异不仅在语言与概念上，在某些情况下更是整个思想参考架构都截然不同。本章一开始，我们要先来讨论此一差异的极端看法。

布特曼所写“新约与神话”(New ‘Testament and Mythology)一文，在神学界造成不小的震撼。。在这篇文章里，他谈到新约圣经所给我们的一个神话的世界观，最明显的就是关于宇宙本质的概念。布特曼认为，新约圣经基本上把世界分为三层结构，第一层是天，也就是神与天使所在之处；第二层是地，就是人所居住的地方；以及地狱，为撒但与其他魔鬼之所。甚至，在地这一层所发生的并非都导因于自然现象。神迹是会发生的。神会向人类显现；袍的天使也会与人类沟通并且帮助人类。而来自地下的鬼魔也会降灾给人，带来疾病与其他苦楚，有时候甚至会附身在人身上。神会启迪人的思想，也会引导人的方向，神也会给人属天的异象，甚至赐给人来自它圣灵的超自然能力，这个世界是善恶两股势力斗争的战场。但是这场斗争很快就会在天崩地裂的景况中结束。在末世时地要充满哀号，接下来审判就会由天而降，死人要复活，最后的审判于此开始，每一个人都得面对最终的下场，不是永远的得救，就是永远的沉沦。。

根据布特曼的说法，这一神话式的世界观正是圣经写成时的普遍观点。在犹太的启示文学与诺斯底的救赎神话里，都可以发现此世界观。换句话说，圣经的宇宙观没什么独特之处，圣经只不过是反应出第一世纪的观点而已。正因为如此，其中的观念对现代人而言已经过时了。

112 布特曼断言，对任何现代人来说，这种三层天的宇宙观是站不住脚的，因为哥自尼的发现，或者说自哥自尼以来任何有见识、有头脑的人都接受此事实。今日，绝大多数的人都不可能再接受古老四方地平说。同样的，人们也不再认为疾病都是由于鬼附。现代医学已证实疾病是由细菌与病毒所引起的，而不是鬼附的缘故。由于我们三自然因果关系的新认识，新约里的神迹也不再具有神秘色彩，而随着三层宇宙观的过时，耶稣升天的观念也不再可信。。具有神话色彩的圣经末世观也同样站不住脚，因为至少连耶稣再临这件事，到现在都还未曾发生。如果我们真的预期在可见的将来这个宇宙会结束，毫无疑问的我们是期待将有一场如核子大战这类惊天动地的灾难发生，而不



是耶稣再临这类的神话事件。布特曼建议我们不能按字面来理解这神话，而是要重新诠释这些记载。

如果布特曼是从逻辑角度反对他认为已经过时的神话，那么心理因素也同样会是一个困难。对一般基督徒，甚至固定参加教会崇拜的人而言，他们都是活在两个不同的世界里。在主日的早晨，从十一点到中午，他们所活的世界里，斧头会漂，河流会突然止住，驴子会说话，人可以在水面上行走，死人——甚至连死了好几天的人也会复活而且童女还会生子。但是在这个礼拜其余时间里，这个基督徒又好像生活在另一个极为不同的环境里。在这个世界里，科技与现代科学的发现是一切的准绳。从教会回家的路上，开的是新式轿车，有自动排档，动力方向盘，动力煞车系统，立体收音机，空调，以及其他种种新奇玩意儿。回到家，则有更多这类时髦的物品。事实上，这两个世界是相互冲突的。在基督徒的圣经世界里，当人病了，是用祷告求神医治；而在他的世俗世界里，他们是去找医生；如果情况更严重，还得要送最好的医院。像这样的心理人格分裂到底还能持续多久？

113

## 基督教恒久性质之所在

布特曼主张，这些过时的概念不但可以，也必须被改变。然而，这样做并不会丧失基督教的特质。它仍旧还是基督教。但是我们不能不问，他这种作法会不会使基督教失去它的精髓？我们也要问，要保留什么才能维系纯正的基督信仰，或者让人成为纯正的基督徒？不同的神学家与基督教宗派对此提出各种回答：(一)组织机构，(二)神的作为，(三)经验，(四)教义，(五)生活方式。

### 组织机构

第一个答案认为，组织机构是基督教信仰中恒久不变的要素。也许此一答案的最标准形式就是传统罗马天主教的观点。根据这观点，神已将真理完全交给教会。随着最后一个使徒的过世，启示也就终止了。从那时起，教会便未对启示的内容有任何增添，而仅是宣告以及解释启示的内容。教会所增添的只是信仰义理，而非新的启示。教会是使徒的继承者，神把真理托付她，教会有权柄藉着解释以及阐述来传播这些信仰义理。结果，教会就是那恒久不变的要素。人们所应该相信的就是教会当前的教导。信仰义理或许有所发展和修改，但是教会却恒久不变。。

### 神的作为

另一个近年来被提出的答案，认为基督教信仰恒常的要素是某些独特的历史事件，或者说是神大能的作为。这是圣经神学，或称救恩历史学派所采取的立场。’圣经事件记载多半不一定正确或具有规范作用，因为圣经所涵盖的不只是这些主要的独特作为。因此，圣经信114仰是由人们对神的作为的反应所形成的。于是，大部分的叙述都只是信徒对那些自认为是神作为的事件所做的解释。旧约有一件大事是神的作为，即出埃及。而出埃及之前的记载，都只是希伯来人用他，

们在出埃及中所学习的信仰，来解释自己的历史。与其说这些事件是神在历史中的实际作为，倒不如说它们是一些表达希伯来人信仰的比喻。这些比喻代表着，希伯来人期望他们已然经历过的神能为他们做的事。同样的，出埃及之后的记载，也应当被视为希伯来人从出埃及事件所得到的信仰观点，来解释其后的事件。他们认为神掌管每件大小事。

其实，根据此一学派的说法，神的作为有两种：旧约里的出埃及以及新约里的“基督事迹”。因此，圣经不应被视为一本神作为的记载而是希伯来人的宗教。其中，有一个微妙的转变。现代讨论圣经意义的著作，不再强调上帝是圣经中作为的主体，而是以希伯来人的宗教信仰与思想为主体。正如吉尔契(Langdon Gilkey)在一篇典型的文章所说，此一转移是以被动语气为掩护(“被希伯来人视为”，或。被希伯来人认为”)。。 1

基于这点，基督教信仰恒久与权威的要素在于神的作为，而非圣经的记载。希伯来人的信仰——圣经神学，与我们的信仰——系统神学问的差异在这里显得更重要。吉尔契认为，这种研究圣经神学的途径，一方面是半自由与现代的(half liberal and modern)，另一方面则是半圣经与正统的(half biblical and orthodox)。。支持此一观点的人认为，在发展属于我们的今日神学，或者说属我们的宗教时，我们必须把神的作为视为典范，它们是一次发生、具永久影响性的事件。另一方面，对于这些事件前后历史的解释，则可以任意地使用更恰当与更新潮的理解取代之。

115 ( 没有 )

## 116 教义

有些人主张，基督教信仰里永恒不变的是，某些从圣经时代一直流传到今天的教义。支持此一观点的人坚持不能以现代概念取代圣经教义，这点与富司迪大不相同。麦根(J. Gresham Machen)竭力坚持此观点。他特别留意那些想要把耶稣的伦理教导和相伴随的教义加以区分的做法。例如，有些人宣称，耶稣的门徒们把自己的信仰建立在耶稣之生与死，其实就已经逾越了耶稣的本意。根据这种观点，耶稣仅仅宣告了神国的讯息，而没有意思要使他成为信仰的对象。他也没有意识到自己就是弥赛亚。后来证实，此一理论并不成立。虽然威列得(William Wrede)与哈纳克(Adolf von Harnack)重新塑造一个不自诩为弥赛亚的耶稣，但也只不过是断章取义的成果。虽然他们精心挑出登山宝训的部分经节，他们无法根除的问题依然存在。因为即使耶稣在谈论诸多天国子民特有的举止时，他使用的表达方式也很独特。先知说“主如此说，”而耶稣却宣告，“我告诉你们”。很明显的，他确实视自己为一位超越律法，并有权柄如此行的人。

麦根提议，我们暂且搁下此一问题，先来看看如果建构出一个只保留且实践耶稣伦理教导的基督教，结果会如何。在某些情况下，引用所谓金律(指马太福音七章十二节“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”)反而会适得其反。例如，某个人正想戒酒，如果他以前的酒友遵照此一律例，不就得再敬他一杯。因为这正是他们想要其

他人作在他们身上的。如此一来，金律反而成了提升道德的阻碍。其中的问题不在于规则的本身，而在于对其适用范围的解释上。就如登山宝训其余的部分，金律的对象不是所有世人。耶稣是要他的门徒以及天国的子民遵循这金律。(这里就牵涉到教义问题。)他们是经过灵里与道德转变的人。如果他们对待别人的方式正是他们希望别人对待他们的方式，他们就只会作正确的事，因为他们希望别人作在他们身上的，都是崇高且纯正的。此外，能够作到这点的先决条件就是要有117内在的改变以及圣灵能力的内住。缺乏金律背后的教义，金律本身是不够的。一旦缺乏教义真理的支持，即使富司迪大力主张的经验观点，也丝毫无用武之地。

## 生活方式

最后一个观点即是特殊的生活方式，亦即将特定的伦理模式视为恒常内容。某些遵循康德与立敕尔所定之方向的人，认为宗教的精髓在于行为而不在于信仰。饶申布士(walter Rauschenbusch)便是这个观点的主要代表之一。

饶申布士认为，要确立基督教信仰真正的本质与目的，我们必须找出耶稣基督心中那种单纯质朴的信仰形式，因为教会历史一路上都对基督信仰进行过大幅度的变革。耶稣对于基督教的认识与表达，可以归纳为简单的几个字，那就是“神的掌权”。这是耶稣比喻与预言的核心，也是袍所有事工的基础，这更是基督教信仰里首要与最精髓的教理。神的掌权是基督教社会理想中失落的一环(译注：十六世纪的宗教改革不过是保罗神学的再兴)。饶申布士所大声疾呼的，就是要恢复耶稣自己的精神与目标。”

饶申布士认为，耶稣对神在人心里掌权所做的教导，并不是个新奇或者空前的观念。相反的，耶稣只不过是承接并阐扬以往众先知对个人与社会公义所做的呼吁。旧耶稣反对任何与这些理念相冲突的流行观念。他所主张的是，在地上建立神国，他从未将神国与天堂结连在一起。旧耶稣言行的精义就是这种对于公义，正义，社会平等以及民主的关切。因此，这些也应该是我们的理想。

118( 不清 )

119 就没有必要去维护或保存那些教义。

转化者同时也认为人类在历史发展已产生极大的改变。虽然基督教信仰在某个时期，不仅能为一般人所接受，且被视为适当和有助益的，如今这种情景不再，人类的性情已有了非常大改变，听到同样基督教信息的人不但会听而不闻，甚至予以拒绝。

由于大致上来说，一般人都认为真理是相对的，于是人性就成了今日权衡是非对错的标准。向来被当作真理来源与判准之神的启示，对他们来说已无任何实质意义。因此，在人的经验以外没有任何事物具有规范性，没有任何其他可以判断人类观念的标准。如果要另辟新径，以便使传统基督教和现代人的思维步调一致，那么，一定要有所改变的是基督教教义，而非人类。重点在于是否切合时代，而非权威。因此，当代的基督教一定要比传统基督教更加开放。在充实基督教信仰内容的时候，不仅限于若干出自神圣文件的真理，在所有文学、哲

学以及科学领域更应该兼容并蓄。

神死神学(Death Of God theology)正是一个清楚的转化法例证。它曾在 1960 年代短促地风光一时。虽然英国的罗宾孙(John A. T. Robinson)也有类似的思想，但它却显然是美国神学。此一运动最著名的代表有奥提哲(Thomas J. J. Alt 'izer)，汉美顿(William Hamilton)，以及范伯仁(Paul Van Buren)。单从这运动的名称就可看出，为了达到转化基督教信息之目的，这些人无所不用其极。如果必要，他们连传统上对神的信念，都可以放弃，当然，在基督教里没有任何信念比神自己还根本。

这些神学家发现神的概念难以自圆其说。对其中某些人而言，神之死意味着神的概念或者神这个字不切实际。范柏仁根据分析哲学方法，证明神这个概念在讲究实证的世界里毫无意义。“部分原因是由于神死神学家认为新正统派启示观已经崩解。口根据新正统派的观点，120 神不应该透过自然与经验，使自己普遍地被人认识，而是藉着神与人之间特殊的亲身交会。此一交会是无法操纵强求的。然而，对神死神学家而言，这种天人交会不再发生。神似乎已不出现。再者，许多现代人似乎已无法像前人一样经历神。一些基督徒只在某些情况中才觉得神有意义。一个宓静的教堂，彩绘玻璃窗，弹奏着某类的管风琴曲，能激起某些人的宗教情操，但是这只不过是制约反应而已。许多人一听到“你真伟大”敬虔之心油然而生。但是愈来愈多的现代人不再有此反应。他们从未有过这般的经验。因此，神死派神学家便提出一个结论，那就是“神同在”一定是心理现象，而非宗教现象。

在此还有潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)所谓的“及龄的世界”的问题。以前，神是所有疑难杂症的答案。凡是不能解释的都归因于神。这也就产生了所谓“补洞之神”(god of gaps)一词，意指人知识一里的空隙，随着知识的增长，需要用神来解释以填满空处的地方也相对地缩小。神从一个据点撤退到另一个据点。地质学、生物学、心理学，都渐渐取代了神的地位。神另一个功能，也就是解决问题的功能，也趋于烟消云散。在圣经时期，如果某个人的妻子不孕，人的祷告是求神“开这女人的子宫”以便她生产。撒拉与哈拿便是两个圣经里典型的例子。在今天，女人可以找妇产科大夫，由医生来开促孕处方；燃后孩子就可以生下。在圣经里，若有干旱的情况，人求神降雨，天就降雨。今天，人们找片云，开飞机到它顶上，撒些碘化银之类的物质，雨便降下来。神似乎派不上用场。以前神在人类经验中所占有的地盘如今已塞满了其他事物。神已没有必要成为这个世界的一部分，故此，对人来说，神这个概念就不再有意义了。

然而，问题并不这么单纯。当代人类的困难不只在于没有体验到神，也在于体验到没有神。巧罪的问题既真实又严重，看到天然灾害的摧残力量，很困扰着相信有全能神存在的人。除此之外，还有道德上的罪恶；人对同类的残酷与冷漠令人寒心。如果神果真是神，如果他真是全能全爱，它当然会希望能使世界免于这种罪恶，而且它一定121 也做得到。但是这两种形式的罪恶持续地存在，似乎为神的存在提出强有力的质疑。

如果说范伯仁与汉美顿是从理性关切的角度来探讨这个问题，奥

提哲所采取的便是主观且几近神秘的途径。他所强调的不是入对神之体验的停止，而是一位原始或超越之神的死亡。这位神已经自愿从位于世界之外、偶尔到人间活动一下的神，进行转化，变成完全融入这个世界。虽然正统神学认为道成肉身乃神转变为人类的一份子，但是对奥提哲而言，这只具有象征意义，是神一系列类似事件之一。神在整个历史中不断地来到人世。这个过程如今已结束。神之死所代表的正是这位原始之神的自杀，以及遍在之神的诞生。“

神死派神学家所极力主张的，是一种全然世俗的信仰。他们主张不要在超然的形式，如崇拜与祷告中寻找神；而是要在例如人权运动之类的活动中寻找神。’

## 翻译者

对翻译者来说，转化者并不是重新表达信息，而是以另一个信息取代原来的信息。一个没有神，或者至少是没有超越神，也没有给予耶稣基督特殊地位的基督教，几乎不配被称作基督教。翻译者也有转化者的热望，就是传给这个世界一个既新颖又易懂的信息。但是翻译者更强调的是，必须先确定所传达的信息，一定要具有权威。他们的目标之一就是，保存信息的基本内容。从这个角度来说，翻译者是保守派。另外一个目标是，以一种新的形式和听众的语言来传达信息。正如同没有人会以圣经希腊文对不明白这语言的人讲道一般，因此，我们有必要脱去老旧陌生的用语，而采用现代的同义语表达。翻译者的工作就是将圣经信息现代化，就好像是写给身处于现今环境里的人一样。

**122** 在保守派基督徒的圈子里，似乎真的存在这种努力。圣经意译广受欢迎，证实了人们察觉到这项需要。当代圣经译本(Living Bible)，腓力斯(J. B. Phillips)，甚至 Cotton Patch 版本圣经等，都使得圣经里的事件好像历历在目。虽然时有圣经译者与解经家指责这些意译圣经品质不佳(当然这些人，原本并没有意图要从事翻译)，然而，一般信徒发现，这些版本对他们相当有助益。意译圣经的成功，显示过去的圣经学者的成就在于发掘圣经对原来读者所具有的意义，但却拙于表达它对现代人的所具有意义。

翻译者主张人不是评断真假的标准。真理是由上而来的，来自于更高的源头。说话的是神而受审的是人，不是反过来。如果有转化的必要，该转化的是人而不是信息。虽然翻译者致力于使信息更易懂易懂理解，但并不期望其信息更容易为现代人所接受。无论如何，信息一定有内存足以激怒非基督徒的层面。因此，信息应当挑战而不是奉承迎合现代思潮。川比圣经的信仰架构更令现代人无法接受的，乃是其道德教训。这些教训不仅要人省察自己信仰的内容，还要人去面对自己的行为，甚至自己的本质。无论是圣经的教义或是道德教导，都会制造出一种教会与神学家都不应当试图消解的矛盾。

翻译者必须分辨信息与解释，以及相关的传统。有时候后者的影响力会变得与信息本身一样强烈。事实上，有些人没有办法分辨信息与解释的差别。对这些人而言，任何对信息重述都是在修改或抛弃

信息。但是他们应当了解到，非基督徒可能会发觉某一解释并不合理而拒绝接受这个信息。从一个翻译者的观点，我们没有必要用一成不变的方式表达概念。各种的解释法是属于历史神学领域，它所研究的是人们向来相信的观念；而系统神学则不同，它所研究的是关于我们现在应当相信的内容。

信息现代化的困难，有部分是由于圣经的启示出现在各种不同的情况。因此，信息都带有本土形式。问题在于如何分别什么是属特定范围的观念，什么又是具有普遍价值的应用。这方面的例子很多：到123 (看不清)

124 来情境中的意义，接着我们要阐明它在今日所具有的意义。有人主张从以前的情况中，直接将意义翻译到现代。这与我们大多数人学外语的方法类似。

在此方法中，我们所学到的是两个语言里具有对等意义的字汇因此，讲中文的人在学德语时，知道 *der Stuhl*=椅子。我们也就将此对等关系记忆下来。我们都是从德华字典里找到其间的对等关系。但是 *der Stuhl* 的真正意思，并不是椅子。它真正代表的意义，是一个有座位、有靠背，又有四只脚的物体。椅子只不过是中文里对该意义所给予的具体象征而已。就像德文里的 *der Stuhl*，法语的 *la chaise* 和西班牙语的 *la silla* 分别是其语言里的特例。我们不是在说 *der Stuhl* 的真正意思就是“椅子”。我们所指的是一个特别的物体，它在各个文化中都有共同意义。我们并不是认同动态概念(*conceptual. dynamick*, 启示(相对于口述“*verbal*”启示)。如此方法的问题在于，它只能运用在两种语言之间。一旦我们所探究语词的意义，在其中任一语言里产生改变时，真理的传达也就随之不合时宜。

另有一种能够同时教导来自不同语系之学生的教学法。使用此法的老师并不教“*der Stuhl*(或是 *la chaise, la silla*)的意思是椅子他仅以手接触或指向一张椅子，并说：“*der stuhl*”(通常学生从老师的语调及动作会知道要跟着复诵)。老师可以再接触一面墙并说“*die Wand*”。透过示范，老师也可以传授各种动作的说法。神学中的抽象概念，比较难表达，但这并不是说无法以此方法传授；只要先从较基本与较具体的词汇与意义着手，最终还是可以作得到。

其实，我们将这第二种语言学习法纳入神学研究法的讨论，有一个重要目的。在将圣经话语加以现代化的过程中，我们必须在话语的原初情境意义，以及其现代意义之间，安排一个过渡步骤。因此，第一种教学法并不适用于隐喻。因为我们必须将每处经文背后的主要含意找出，如果圣经教导说神在大地之上，我们应当寻求其不变的意义也就是神的超越性。袍并不局限于自然界的一隅，相反的，神超越于125 自然界之上。袍的知识并不像我们有限的知识。袖的爱，恩慈及其他属性都是远超过人类所拥有的。要使现代人完全理解这一真理，我们必须采用新颖而具体的表达方式，正如同圣经时期的作者所为。请注意，我们在此所建议的，并不是以“动态对等”的方式表达圣经话语。我们所要作的是运用新颖具体的手法，传达同一个永恒真理，而此真理在圣经时期，是籍着当时通用的词汇与意象表达的。

## 永恒真理的评判标准

由前述的探讨我们可以了解，神学研究的主要工作是分辨出恒久不变的真理——教理的精义，并且将它们从原初的时空形式里抽离出来，以创造出新的表达形式。问题是，我们要如何辨认并找出这种永恒的要素和精义？在某些情况下，这相当简单，因为不变的真理往往是以普遍的训诲式叙述表达出来。这类的例子在诗篇里屡见不鲜。例如，诗篇一百篇第5节：“因为耶和华本为善，他的慈爱存到永远；他的信实直到万代。”但是在其他的情况下，必须从叙事经文，或是处理特定问题的教导中萃取出恒久真理。辨认教理中永恒的精义或要素的标准有以下几项：(一)放诸众文化而恒为真，(二)普遍化的情境，(三)以公认之恒定因素为基础，(四)与特定关键经验有牢不可破的连结，以及(五)处于渐进启示的最终之处。

### 放诸众文化而恒为真

我们都知道今日是一个文化多元的世界，而我们也与圣经时代有般大的时间隔阂。我们常会忘记，圣经时期并非由一套相同的情境所照成。即使是圣经正典里的风尚、地理、语言、以及文化的环境，都有着极大的差异。且旧约第一卷书与新约的最后一卷书之间也相距数世纪之遥。地理及文化的情境从巴勒斯坦的田园景观，一直到罗马帝国的市区环境。而且还有希伯来与希腊文化及语言上的差异。虽然其126我们能发现某项圣经的教导恒为真，那么我们便可说这就是真正超越文化的真理，或是教理之精义。从之衍生出来的各种观点，则可视作为该教理形式的一部分。

牺牲代赎乃超越文化恒真原则的例子，随之而来的则是排拒任何形式的行善称义。我们可以在旧约的献祭系统中找到这个原则。我们也可以在新约中，对于耶稣以死代赎的教导中发现此原则。另一个例子是，耶稣基督乃信仰的中心。这跨越了犹太人与外邦人之间的鸿沟，彼得在耶路撒冷对来自不同文化背景的犹太人传讲此一信息。保罗也在外邦之地向腓立比狱卒传讲同样的信息(徒 16: 31)。

### 普遍情境

另一个判定教理精义的标准，就是要注意在任何情境下都一样适用的普遍要素。洗礼不仅是要在特定情况下施行，也在大使命的普遍情境中施行：“天上地下所有的权柄，都赐给我了。所以你们要去，使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗；凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守；我就常与你们同在，直到世界的末了。”(太 28: 18-20) 基于若干理由我们可以把它视为普遍要素：(1)耶稣说所有的权柄都赐给祂了，这表示，当祂将责任与作为交给门徒时，祂的心意是要这职责永远传递下去。(2)“万民”表示是不分文化与地点的(参照徒 1: 8 的使命：“你要作我的见证……直到地极”)。(3)耶稣会与门徒永远

同在，直到世界末了，正表示此三重使命是永远不变的。基于上述考量，我们可以断定，洗礼并不是一个限于特定时空的孤立现象，而是永久适用的。

另一方面，约翰福音十三章里记载的洗脚事件，并没有被定位为普遍情境。当耶稣说：“你们也当彼此洗脚”时(14节)，并没有谈到实行的频率。当袖说：“我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所做的去做”时(15节)，我们有理由相信，袍的榜样并不需要以很精确的方式加以普遍推广。耶稣并没有指示说，这仪式要永远遵行。根据耶稣的谈话，袖做这事背后理由，是要门徒知道仆人不应当过大过主人(16 127 别人高过自己。在当时的文化里，洗别人的脚便表达出这种态度。但在别的地方，或许就要用其袖的方式来表达同一真理。因为我们在圣经其他处教导谦卑的经文里，并没有提及洗脚(太 20: 27, 23: 10—12, 腓 2: 3)，因此，我们的结论是，耶稣教导的永恒要素是谦卑的态度，而非洗脚的形式。

## 以公认之恒定因素为基础

一个特定的教导，以公认的恒定因素为基础，它本身便可以是永恒的。例如，耶稣以神造男造女的事实，作为袖教导婚姻的永恒性之基础(太 19: 4—6; 创 2: 24)。其前提被视为具永恒意义的事件，再由此引申出婚姻关系的永恒。同样，信徒祭司的角色也是基于我们有一位“已经升入高天”尊荣的大祭司。因此，我们可以“坦然无惧来到施恩的宝座前”(来 4: 14—16)。再者，因为耶稣是永远成为祭司(来 7: 21、24)，所以凡藉由袍到神面前的人，都能被拯救(25节)。

## 与特定关键经验有稳固的连结

依据布特曼的观点，复活的历史意义(我们所经验到的希望重燃，以及对未来的寄望等)可以独立于历史事实(耶稣是否真的复活此问题)之外。但是保罗明白表示，经验取决于耶稣复活真实性。他说：“基督若没有复活，你们的信便是徒然；你们仍在罪里。”(林前 15: 17)。如果我们对复活的经验是永恒且真实的，那么基督的复活也一定是事实，且具有永恒与普遍的意义。若对此一教理作任何改变，那么经验也就会跟着改变。若我们把这经验视为关键，一旦抛弃圣经里的根据，我们就得另外找一个基础解释之所以如此。我们相信恶终将被败亡，是基于对耶稣再来时神超自然作为的信仰。富司迪相信罪恶终将被胜过的经验就相当不同，因为他的依据是人类的进步，这需要人某种方式的努力，也伴随着某种程度的不安。“因此，他的经验是建立在不太牢靠的基础上，因此也将显为非永恒的经验。但是在另一方面 128 面，由于我们的经验确实是真实且恒久的，我们也可以确信，潮所赖以建立的圣经教义，也会是永恒不变的。

## 处于渐进启示的最终之处



最后一项标准与所谓渐进启示(*progressive revelation*)有关, 如果我们知道神经由一个过程逐步来完成其对人类的救赎工作、显明他自己以及袖的计划, 那么我们会视末后的发展, 比先前的阶段更重要。其基本假设是: 较早的情况乃属于过渡形式, 后来的模式才是最终形式。基督牺牲为祭便是一个好例子。旧约时代要求在殿的前院需有常献的祭, 每两天在第一层帐幕里行燔香之礼, 而大祭司要每年一度进到至圣所献祭(来 9: 1 • 10)。基督藉着应验祭礼, 而终结这献祭的过程(12 节)。袍将自己的血一次献上便永远成就。不仅如此, 耶稣经常说: “你们听见有话说……只是我告诉你们……。”在这些例子里, 耶稣陈述了教理的精义, 以取代先前的近似形式。

在某些情况, 圣经时期某个教理的精义并没有明显地为人所理解, 例如, 耶稣将女性在社会中的地位大幅提升。保罗也赋予奴隶不同的地位。但是这些族群的地位, 并未如预期般得到改善。因此, 欲找出到底这些人应当受到何等的对待, 我们必须从圣经找出有关他们地位之原则的提示或暗示, 而不是去看他们在圣经时期实际所受到的待遇

由于我们相信, 所有启示都有其重点, 所以我们必须找出信息的基本精义。我们并非建议读者, 剥掉外壳, 单留核仁, 像哈纳克所做的。我们也不是主张“丢掉文化的包袱”, 像现在某些以人类学为导向的解经家所做的, 我们主张的是, 从圣经经文的记载中找出主要的属灵真理, 并且在现代的环境中找出其应用之处。

一般而言, 极少人会想以圣经里的家谱记载来作个人灵修材料, 但是这些部分也一定有其意义, 想直接从家谱的内容来找意义, 会令人很挫折, 但是我们可以问, “隐藏在其后的真理是什么?” 当我们这样问时, 就会发现有以下几个可能性: (1) 每个人都拥有某种人类的遗产, 我们许多特征都源于它。(2) 由漫长的繁衍过程来看, 我们都是从神那里领受生命, (3) 神在人类历史里有其眷顾作为, 这可以透 129 过研究历史, 以及神与人的关系中发现。上述事实对于我们今天的情况具有其意义。同样的, 旧约对于洁净的规定也告诉我们, 神关切人类的健康与福祉, 以及花心思保守这福祉的重要。防治污染与良好的饮食习惯就是这项潜在真理的现代应用。对某些解经家而言, 这似乎有点像寓意法(*allegorizing*)但是我们所寻找的不是象征意义, 即隐藏在字面事物背后的属灵意义; 我们所要问的反鬻基, 为何纂一特别论述被谈到或写下, 其意义何在。

从事这项研究时要当心, 我们的理解与解释会受到自己历史环境所影响, 以免在论述某一圣经教导的恒常精义时, 错认其形式。倘若忽略这一现象, 我们便会将自己的形式绝对化, 而当情境改变时, 就无法随之因应。我曾听说有一个天主教的神学家追溯启示教理之形成历史。当他试着要描述该教理的永恒精义时, 他所说的竟确实是十分明显的二十世纪、新正统、存在主义取向的启示观!

我们有必要了解到, 寻找恒久不渝的精义, 并不是去研究历史神学, 以便从某一教理的各种主张中找出一个最大公约数。相反的, 历史神学正表明了, 所有圣经时期之后的主张都是因地制宜的。我们必须从圣经陈述本身萃取出其精义, 而且圣经将永远是评估教理精义有效性的准则。

## 问题讨论

1. 你对布特曼企图把当代基督教的神话重解有何回应?
2. 列举并简述作者所提及之五项基督教的永恒要素，并且解释它们的重要性何在。
3. 比较并对照神学现代化中转化者(**transformer**)与翻译者(**translator**)观点。
4. 哪些是辨认教义本质的标准?

## 130 第 6 章神学与神学语言

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 分辨宗教语言的涵义。
- 评估意义在语言里所具有的价值与重要性，及其在宗教语言上的运作方式。
- 辨识语言研究中所采用的功能分析法。
- 审视四种对无意义指控的回应，意指个人语言，末世论检证，形上综合及分辨与委身的途径。
- 检视二十世纪第三阶段之语言行为理论，及其对宗教语言的影响

### 131 本章摘要

宗教语言往往超越感官经验，也常使人怀疑其是否可靠。对寻求经验检证的现代思潮而言，这种语言或许显得肤浅。宗教语言确实无法以直接的方式检证。宗教语言能够通过一套广博的综合体系汲取其认知上的意义，其功能能就像是科学假设，旨在激发理解与委身。

### 本章大纲

- 神学语言及实证分析：无意义性的控诉
- 神学语言与功能分析
- 对于无意义性控诉的回应
  - ◆ 神学语言与个人语言
  - ◆ 学语言与末世论之检证
  - ◆ 神学语言与形而上之综合

## ◆ 作为一种辨视与委身方法的神学语言

### ● 言行为理论

**132** 长久以来，基督教会一直十分注意自己的语言，因为教会的主要职责就是在传讲并且也深信所传达的信念极其重要。正因如此，奥古斯丁以及更早的神学家都特别注意神学语言的本质及其功能。然而到了二十世纪，这问题有了新一层的急迫性。因为长期以来经常身为神学对话伙伴的哲学，从二十世纪开始，将语言分析视为其首要甚至专门的钻研对象。

### 神学语言及实证分析：无意义性的控诉

二十世纪初的摩尔(G. E. Moore)与罗素等哲学家，开始进行语言分析。其中有部分乃是数学与符号逻辑的旁系。直到逻辑实证主义兴起，才真正为语言研究浪潮注入新动力。逻辑实证主义始于一九二三年维也纳大学的士立克(Moritz Schlick)所主持的一场研讨会。这个研讨会会有两群人参与：对于哲学有兴趣的实践科学家，以及对科学有兴趣的哲学家。他们的焦点集中在意义之意义(meaning of meaning)。他们察觉到有两类基本的认知命题，第一类是先验分析陈述(a priori analytical statements)，例如二加二等于四。当二与加这两个符号使用于这种状况下时，他们的综合意义就等于四。就定义而言，述词是包含在句子的主词里的。这类的数学式陈述必定为真，但它们并没有提供关于经验世界的新知。

另一类陈述就比较有趣。这些是所谓综合性陈述(synthetic statements)。在综合陈述里，述词的某些意义并没有被包括在主词内。如果我们说：“所有的单身汉都没有结婚”，这句话是属第一类的陈述。**133** 而“所有单身汉都长得高”，这话便是属后者之陈述。第二类的陈述不是全真逻辑(tautology)，因为在单身汉的定义里面并不包括身高。而这类陈述的真伪只能够在现实世界里加以验证，别无他途。

到底是什么使一段陈述有意义？分析、先验陈述的意义源于陈述对其辞汇所下的定义。而综合性、经验陈述又是如何呢？逻辑实证论给我们的回答是，能够经由感官资料加以证实(或否证)的陈述才具有意义。例如，“我左手中的石头比我右手中的石头重”，这段陈述之所以有意义，就是因为它可以经由感官资料加以检验。如果我将左手中的石头置于一，天平之左边，又将右手中的石头置于天平的右边，透过感官经验，我可以看见天平向左倾。这便代表“比较重”的意义了，也正是那段叙述的意义。

这并不代表某一陈述必要先为真，才能具有意义。它也可以是谬误的，但我们可以指出一段陈述之所以违反或符合真理之处。甚至能否进行检验也无关紧要，只要这个陈述在原则上是能证实的即可。因此，“月亮的另一面是绿乳酪作的”这段陈述，即使是在太空人能够观察月球背面之前，就已具有意义了。虽然一般人不可能亲身一探月球背面的究竟，但是可以说明，如果这陈述为真并且有人去加以观察的话，那么他们会看到什么。单单技术上的困难并不足以使这陈述失去

意义，正如没有望远镜，并不足以使关于土星光环的陈述毫无意义一样。然而，任何综合性(亦即关于事实的)陈述，连在原则上都无法被感官资料所证实，那么这类陈述就应当被视为无意义而被淘汰。

这意味着某些看似事实的陈述，可能会是无意义的。所有事物不是被证实就是被否认。这就是对哲学家而言极为重要的所谓实证原则-Verification principle)。由于这个原则的影响，许多原本意义重大的陈述都被弃置一旁。

何登(William J. Iordern)曾戏谑地问，像“我的手表里面有一个精灵”。这类的陈述是否有意义。从这段叙述的表面意义看来，好像是134说有一个精灵坐在我的手表里，并且在转动手表的指针，甚至当他工作时还发出了滴答的响声。如果有人问我，怎么知道这段话是真的，我就很难答得出来。是不是说只要我打开手表的背面，就会看见一个精灵正在里面快乐的工作着?不，因为这精灵是看不到的。这是意味着我会找不到手表的发条装置吗?不是的，我的手表有着所有的机械装置，因为这个精灵是透过机械的运转秘密地工作。那么，这段陈述的意义到底是什么?它就是意指：有一个精灵在我的手表里。这大概是没有能够明了的，因为没有什么是我可以拿来证明或推翻这段陈述的真实性。由于它既无法被证为真，又不能被证为伪，因此它是无意义的。

透过这种验证方法，相当多传统上哲学所探讨的严肃课题，如今被视为毫无意义。到底真正属于心理层面或属物质层面，这问题如今已不具意义，正如现实是由一个或是两个终极原则所组成，也成了无意义的讨论。这些问题如同所有无法以定义或惯例加以解决的，以及无法以感官资料加以肯定或否定的问题一样，都只能说是假问题(pseudoproblems)。虽然似乎可以从某方面来讨论这些问题，但结果必定是无解的。但并不是说，这问题的某一方可能是错的：关键在于双方都是无意义的。

同样的问题已发生在许多神学命题上。虽然有些神学命题确实具有综合性陈述的形式，却是无意义的。神学命题赋予神学什么意义呢?举例来说，“神是慈爱的父”，或是“神爱我们如同父亲爱儿女一般”。这些话的意义何在?什么是支持这段陈述的证据?同样的，什么又是否定这个陈述的证据?

马其礼(John Macquarrie)说：有个人走在路口，差点被辆公车撞上。他呼喊道：“上帝真是爱我!因为公车没撞到我。”又有一回，他真被撞到且受了伤，但是他说，“上帝真爱我，没有被撞死。”后来他真被撞死了。哀悼他的人，很有哲理的说道，“上帝真爱他，召他离开这个愁苦又罪恶的世界。”在这故事里，每一件事都被当成上帝父爱的证据。没有一件事是有反效果的。在这样的情况里，也没有什么是能够支持上帝是慈爱的。因此，在上述的情况里，“上帝是一位慈爱的135父”这句话是一无意义的陈述，它实在毫无意义可信。

还有其他的例子。例如，“上帝回应祷告”这段陈述。它是什么意思呢?是不是说假如我们把一个同质性的族群分成两个对等的次族群，一群为他们关切的事祷告，另一群只是想着自己关心和期待的事，那么就会有显著的好处临到前者吗?同样的，在这个情况下并没有什

么能够挑战上述的命题。因为如果所求不蒙应允，基督徒会说，“这不是上帝的旨意”，或说：“上帝有回应，只是袖的回答是不。”因此，这些信念和说法与“我的手表里有一个精灵”这句话两者问有不同之处吗？它们全都是无意义的。

伟斯顿(John Wisdom)把这问题扼要地总结为一个比喻。’有两个探险家在丛林里发现一块平地，上面有许多花朵，但也有不少杂草。其中一个人便说，“一定有园丁整理过这块地。”另一个则不认为。因此，他们决定扎营来看看是不是真有这么个园丁。相信有的那个人说，这个园丁一定是隐形的。所以他们又围上铁丝网，通上电，并且以猎太来巡逻。但是仍然没有园丁的踪影。不相信的那位便说，“没有园丁嘛”但是相信有园丁的那个人又说，“他是既看不到又摸不着，而且既无味也无声，他是暗中跑来整理这个园子的。”这又是另一个无法反证的例子。菲陆(Antony Flew)评论道，“一个草率的假设(例如相到有一个园丁，或是神的存在)之所以会一点点被消弭，就是因为受到上千个附带条件的缠累。”加换言之，一个需要藉着无数附带条件才能免于被推翻的主张(其实也就是不愿意接受任何否认)是毫无意义的。

这正是许多主要的基督教神学命题所面临的情况。基督徒与非基督徒所处理的都是相同的事实，但是他们对于事实的解释却各有不同。由于基督徒，无论是神学家与否，都无法借助于感官资料，来阐述(亦136即证实其解释，其命题的意义，因此，这命题都只能算是无意义的。

逻辑实证论正是企图设立一套明确的标准，来测定所有语言的意义。基于这个标准，唯一有意义的用语(逻辑实证论称之为代表性语言)就是那些数学与全真逻辑语言，以及能够符合实证原则的科学语言。但是对于基督教神学里的其他命题，它们的地位又是如何呢？

逻辑实证论除了认可代表性的语言外，还接受所谓的抒情(expressive)和感性(emotive)语言。这些语言并不描述或解任何东西，仅单纯的表达出说话者或作者的情感。这些命题虽然具有文法形式并且也有所主张，但是它们表达的其实是说话者的情感、情绪以及态度。就像是“哇！”

“哎唷！”之类的话语。无法以检证决定其真伪。从这角度而言哲学历史的绝大部分很明显地，都算是一连串莫测高深的哎哼呻。

神学的言论也和哲学的一样。既然它们无法满足所有代表性语言的标准，那么必定属于抒情式的。或许神学家认为他们所告诉我“上帝看顾我们，如同慈爱的父亲看顾他的儿女一般。”这段陈述表面上看似在描述上帝，其实，它表达的是一个人对于宇宙温馨而积极的情愫只要人们不被误导而认为它在表达某种事实，那么使用这类语言就无伤大雅。对于传道人而言，这可以是一种情感的宣泄；对听者而言它也有治疗的功效。这种宗教与神学语言的分类法，会使神学家传道人从及平信徒感到吃惊与恼怒。因他们都相信他们所传讲的言之有物。但是，倘若逻辑实证的假设成立，他们只不过是在抒发自己情绪罢了

然而，许多哲学家渐渐对逻辑实证论感到不安。这个方法的特征在于技术性把所有的陈述归为此类或彼类。但是这种技巧却显得娇柔

造作。实际. 匕, 它几乎丢弃了许多语言的传统用法, 而思毫不顾人类过去对道德鼻宗教语言那不仅大有功效又极具意义的使用。逻辑实证论似乎随意地就订定了语言的使用标准, 且很不幸的, 在运用术语的137过程中, 没有如预期般使用描述性和代表性语言。因为就连“无意义”及“情绪”等字眼本身就含有情感的味道。”

另外逻辑实证论还有一个更基本更严重的问题, 都是关于实证原则的地位问题。它是一种分析陈述吗?如果是, 则它不过是一种定义。反对它的人只要说:“我对意义的定义并非如此”, 就足以反驳它了: 而如果它是一种综合性陈述, 亦即透露出某些定义中所没有涵盖的意思, 那么, 它就需要符合它自己对意义所订定的标准。但是又有什么感官资料可以用以证实或否证这个命题呢?没有。既然如此, 这命题本身就是无意义并且自相矛盾。

逻辑实证论者也了解到这问题, 并且也尝试予以回应。例如, 维根斯坦主张, 哲学的各种命题仅具说明性。一旦看透、攀过或超越它们, 就会认为它们的意义尽失。人“在攀到它们的顶端时, 必须把梯子踢开”。人们必须使用这些命题, 并且超越它们。然而, 这还是无法令人满意。卡内普(Rudolf Carnap)主张, 这些命题中有相当多方再都具有意义, 只是他没有说明就那些方面来说具有意义。” 艾尔(A. 1. Ayer)宣称, 实证原则实际上只是一种定义。No但是, 这种说法又必须面对前述困难。因此, 没有一个解释能令人满意。结果是, 逻辑: 实证的原始形式若不是必须被扬弃, 就是得大幅度的被加以修改。

## 神学语言与功能分析

于是, 分析哲学就晋升至另一个阶段, 早期的形式, 也就是费里(frederick ferre)所称的“实证分析”(vetificational analysis)”意图“规范”应该如何使用语言, 后期的形式, 也就是他所称的“功能分析138析(functional analysis)”, 乃尝试“描述”语言的实际使用, 在此语言使用上的多样性, 变得很明显。人们从各个角度来研究语言, 例如语言的形成与发展。语言哲学家应该效法以观察和分类为职志之目物学家的心态。这方法以“这类陈述的逻辑何在?”这个问题取代逻辑实证论者的教条。换句话说, 专注于功能分析的哲学家要问的是: “我们应当如何验证、检定、确立这些陈述?它们的功能与用法为何?其作用何在?”

维根斯坦后期的著作乃是这方面的先驱。在他《哲学探究》(Philosophical Investigations)一书里, 谈到了各种不同的“语言副戏”。他详列语言的功用, 如: 下达命令、报导事件、讲笑话、咒骂、祷告等等。博他所谓的“语言游戏”就是要指出, 语言其实是一种涌动。实证原则的毛病不在于它用以判断经验语句的标准; 而是在于售无法承认其他形式的语言也同样合理且具有意义。

因此, 哲学的主要功能, 就在于探讨语言在语境中的实际运作情形此外, 哲学家也试图改正语言的误用。维根斯坦曾说, “当语言被滥用时, 哲学的问题也就跟着出现。” 伸他还说, “当语言的功用像引擎运车失灵时, 各种麻烦就涌现, 只要它运转正常, 一点问题都没有。”

功能分析采用两种方法来阐述不明确的语言功能: 类型法

(paradigm—case)以及语意比较法(singificant comparision)。类型法旨在寻找一种清晰、直截了当的方法，以表达不清楚的字句。这可使人们明白，含混的文字或语句在实际上是如何运作的。例如，费里注意到“坚固”这个字语意不清，因为现代科学发现其实所有物质都是由一团旋转的电核组成的。但是，当我们在描述石墙或桌子时，“坚固”这个字眼就能够达意。

另一个技巧，即语意比较法，是拿某一段文字与具有相同功能的139其他语言形式，甚至非语言活动，加以比较。费里举了一个例子，有一个市长如此说：“我现在宣布：这条公路通车。”这段陈述的表面意义似乎告诉我们一事实，但是当我们仔细研究其语意时，就会发现这句话与剪采揭幕功能上相同，然而它其实是要达成某个目的，如启用某物，而不只是报导某事。

对功能分析者而言，不同的语言游戏显然各自有其规则。一旦违反这些游戏规则，或是改变了语言游戏的形式而不自知，或是想把一个游戏的规则套在另一个游戏上面，就会产生问题。例如，一个篮球选手试着用脚踢球，或是足球队员想以一连串越位传球来突破防线，这些都是以一个玩法来玩另一个球赛。功能分析家指出，将关于创造的神学语言，当作描述宇宙起源的经验陈述，就是错乱了语言游戏规则，因其将神学语言转换成经验语言。

若是无法辨认出其间的切换时，便会出现混淆。例如，我们要能从以下的叙述中看出语言的转换：“我当时正开着车在路上，另外一部车突然切到我前面，我立刻就领口发热。”无法辨认语言转换的人，会以为“领口发热”真的在说颈部温度上升。事实上，在日常言语里，常常会出现这样转换。将不同的语言用法混在同一个游戏里，这被称为范畴跨越(category transgress~ 'on)。范畴逾越会造成混淆，并且导致语言的误用。

晚近的分析哲学家，已经接受神学家和基督徒对宗教语言的解释，不再再议论他们语言的性质和功能。哲学家的使命是要评估解释是否合宜，并且判定语言的使用是否正确，亦即要试图找出可能会发生的范畴跨越。

## 对于无意义性控诉的回应

神学家已经对要求他们澄清语言用法的挑战，作出多方面的回应。

140他们批评逻辑实证论过分画地自限，以至于排挤若干在认知层面上景有意义的语言用法。神学家如今有责任来说明它们是什么，并且也童能够证实它们确实具有意义。吉尔(Jerry Gill)以一个三段论法，为我们描绘出逻辑经验论(或称逻辑实证论)的问题所在：

1. 所有在认知层面上具有意义的语言，本质上若不是定义性的的就是经验性的。
2. 所有宗教语言在本质上既不是定义性的也不是经验性的。
3. 所有宗教语言在认知层面上都不是有意义的语言。

根据吉尔的说法，神学家对这三段论有三种主要的回应(对于无条件接受这三段论之结论的人，宗教语言当然是无意义的)：

1. 有些人能够接受其前提与结论，但仍主张，虽然宗教语言在讷



知上并无意义，但这却不能抹煞它在其他方面的意义。

2. 有些人反对第一个前提，但是接受第二个。他们相信在认知上有意义的语言并不一定要属分析性或经验性。

3. 另有些人接受其大前提，但是反对其小前提。他们认为宗教龠顾实质上是经验性的。

## 神学语言与个人语言

何登(William Hordern)在评估过所有的语言游戏后，认为宗教与神学的语言所依循的是位格语言(personal language)模式。这不只意味关于神的用语以及关于人的用语是相同的。事实上，我们对于神的用语以及对于人的用语，两者间是有重叠的。正如何登所言，“虽器用于人的语言游戏不能被转换成用于神的语言，但是明白指向神的磊语言游戏，确是属位格语言的。何登坚信，实证论的意义范围过于狭窄。例如，它要求必须有“相互主观性”，亦即证据必须要能与他人共享。

141

当何登以这种位格语言游戏的模式，来理解神学语言的本质与功能时，他转而以启示为对象。诚如我们对他人认识的程度，有赖于对方愿意透露他自己的程度，同样，认识神的途径也必须透过神启示他自己。神的自我彰显就是，他在历史中的作为以及透过先知所传达的言语。

何登所主张的基础是他认识到，神具有位格、是一个主体，而不是一件事物、一个客体。我们对于位格的知识，以及对物质客体的认识两者间，在某些层面上毫无共通之处。人们试图在对神的知识与对人的知识间找到某种类比。但是有一个严重的问题使得这种类比失效。我们会对他人有认识，但这个认识是来自我们对他们所产生的感官经验。我不需要你告诉我你自己的事，也能够对你有所了解。我可以观察你，注意你的外貌，以及你的行为。因此，如果有一种超越感官经验的关系层面，那么它至少也需要透过感官经验或与之有所联系。但是对于与神之间的我，你关系(I—Thou relationship)又如何呢？无论何登或是所有基督徒，不管是不是神学家，当然都无法说自己与神有感官上的经验。虽然何登不接受神秘主义，但是他依然以上述的观点来区分我们对神的知识与对人的知识。因此，无法在两类知识间运用类比法。很显然，何登对于经验的解释，要比自然科学的感官经验来得广泛；而是一种涵盖全人的经验。但是，除非何登能够明确说出这种经验的本质为何，否则他似乎也犯了分析哲学家最忧虑的过错：范畴逾越，亦即从感官经验转换到另一个更广泛的经验意义。

神学语言另外还有一个不是直接关系到神位格的难题。关于人、教会以及神的创造等等的陈述为何？到底它们是如何由与神的关系中衍生出来？就此而言，神的本质属性是什么？如果我们需要透过与神的关系认识神，那么，与一个三位一体神之间的我，你关系应是如何呢？我们需要对很多由这类问题所衍生出的神学命题，给予更全备的解释。这些命题有意义吗？合宜吗？还是它们与位格语言陈述有所不

同，它们的意义是建立于其他基础上吗？

## 142 神学语言与末世论之检证

希克(John. Hick)曾作过一个大胆尝试。在接受实证原则，同时要维护基督教语言之意义的前提下，他提出所谓“末世论之检话(eschatological verification)”概念。虽然目前无法证实我们的神学命题，但是总有一天我们可以。如果死后真有生命，我们就会体验它。我们会亲眼见到父神的真像，而所有关于神的命题，到时候都可以在经验上得到证实。同一原则也可以用于耶稣。因此，关于神学命题情形，就变得和月球另一面的状态相似，在未能拍摄到之前，它就得到证实，它们是在原则上可检验的，因此具有意义。只要我们愿意踏入死亡，就能够证实这一切。我们必须承认，希克的确在若干方面有突破性的创见。但是，我们也看到一些概念上的难题。所谓末世事件是经验性的，指的是什么？若是我们现今无法经由感官经验认识神我们在未来又如何做得到？而当我们真能如此检证时，我们身体的本质又会是如何？由于概念上的问题过于难解，因此，与其主张未来的经验检证，倒不如扩大经验概念的范围。

另外有两种主张神学确实有其经验基础的说法。其中之一是将基督教神学视为形上综合性；另一则是将之视为分辨与委身的工具。结合这两者，对于回应神学语言不是经验性而不具认知意义的指控，能提供极大的帮助。

## 神学语言与形而上之综合

费里(Frederick Ferre)一直坚持，基督教信仰具有认知意义，关于教理的真实性确实成立。然而我们还是得问，这是什么意思？如果神学陈述探索的只是现实、现状、事实等等，那么它是如何做到的？这些事物的本质为何？它处理的不单单是自然界的事物，如铅的比重大于水等这类单纯且具体的句子；相反的，神学语言所讨论的是形而上上的事物。形上学的本质是概念综合命题(conceptual synthesis)，且形而上就是在该体系里扮演重要角色的一个概念。

我们要进一步来说明，形上学是一种世界观。而且每一个人都有其世界观，因为每个人都有他对现实的观点。世界观也是一个将我们生活中的种种经历连结一起的思想架构。它也是一种能够使我们藉着赋予各种经验意义，而得以发挥功能的参考架构。世界观之于现实整体的关系，正如美式足球的规则战略之于球赛中各种令人困惑又似乎相互矛盾之场面的关系。

试想有一个对美式足球毫无概念的人，生平第一次去看球赛。球赛进行中球被踢出后，有时所有的球员都扑到球上，有时候球被踢出，但是所有球员却又眼睁睁的看着球滚弹。这到底是什么情况？有时似乎大家都拼命要抢球；有时球却没人要。当两队人马阵势排开后，有个球员弯下身来，喊了几个数字，其中一个球员从两腿间将球传给这个人。接下来这个球员的行为更是怪异无法预测。有时候他手紧紧的握住球，好像这球是纯金做的，或者他也会把球交给另一个队友，由他来紧紧守住这个球。另外，有时候他会突然向后跑，然后使劲的将

球往前抛，好像球是个烫手山芋一般。这个观众在必定有如丈二金刚，惊讶于所发生的事。尽管如此，球场上的这些乱象必定有其道理，因球赛有其规则与策略。球场上所发生的种种有其型态，当我们将它们连结起来，就会成为一致性的整体。

球赛规则之于球场上的种种现象，如同人的世界和人生观之于其人生经验的种种层面。唯有当人试图将它们连结起来，从而找出若干型态，才能以一种合理性的模式来发挥其功用。这将使他能够理解发生的事，并且作出因应。无论有无意识，或简或繁，每个人都有某种世界观。费里主张，尽管相当多人反对，然而建构这类的综合性不仅是可能与必要的，而且还可以加以评估，并判定某些观点较其他的更为可取。费里还提出了一套判别准则，用来评估某一种归纳事实而形成综合性观念的方法。

**144** 费里发展一套符号(在这里是指一些构成综合性的语言单位)的通则。它源自于摩里斯(Char' les w Morris)的构思。其中牵涉到三个要素。其一是符号与它所指涉的事物之间的关系，或称为语意学(semantics)。虽然通常这辞汇是用以表示整个符号理论，我们这里给它的意义较为狭隘。其二是这系统里若干符号之间的关系，也称为构句学(syntactics 或符号关系学)。还有符号与解释者间的关系，费里称之为诠释学(interpretics)。(摩里斯则使用语言实用学(pragmatics)一辞来表达。笔者也偏好这字眼。)当费里把基督教神学当作形上概念的统合来处理时，他指的是语意的层面。只是当他开始评估其语意的充分性时，其他两个层面也参与其内。

费里所持的态度，反应出他说要“评定”形上体系之优劣是适当的。“早期的形上学者通常想要证明自己思想体系里的正确性，并且驳斥别的手。费里对研究工作的看法就不那么壁垒分明，好恶也不是那样鲜明。对他而言，每个中肯而有说服力的形上体系各有其优劣。重点在于其中那一套体系比其他体系更合理，且弊病较少。

费里认为评判标准有两类，而且每类各分别有两种标准。有所谓的内部标准与外部标准(internal criteria and external criteria)。前者特别着重构句的层面，也就是符号与符号间的关系；而后者则专指语意层面而言。第一种内部标准是所谓一致性“consistency，也就是在该体系的符号之间没有逻辑上的矛盾。这当然是一种消极的测试。前后不一是个明显的弊病，但是诚如费里所言，极少数主流的形上综合体系禁不起这种考验。他之所以如此说，主要是为了反对某些全然沉迷于似非而是矛盾的基督教思想家与思想体系。他认为一致性正是系统神学的特性之一，而系统神学正与他所谓“充满吊诡且常用顺服一

**145** 语撑腰的‘圣经’神学”相对立。“长远看来，没有人会接受自我矛盾的陈述或命题，除非其涵义确实不甚明确。所有不愿与现实脱节的人，或是希望言之有物的人，迟早都会成为理性主义者，也就是深信两个相互矛盾的陈述不能够同时为真。诚如费里所言，一致性是人们接受任何形上体系的必要却非充分的条件。也就是说，某体系若在内都目相矛盾，它就不能被视为真，即使它具有有一致性，也还是有可能误谬的。

第二个内部的标准是所谓的连贯性(coherence)。思想体系里的符号只是不相互矛盾还不够。各陈述间没有矛盾，也可能是由于这些陈述互不相干。以下列三段陈述为例：香蕉在超市的价钱最近刚上扬；今天早上吹的是西风；我的狗在房子的角落睡觉。上述的三段陈述或许都是真的，其中显然也没有逻辑上的矛盾。但是它们也没有连贯性。它们是三个不相干的陈述。连贯性意味真正的合一，是体系内各部分相互紧密关联在一起。这对于形上体系来说尤其重要，因为形上学所要建构的是无限的普遍性。其中丝毫不容许任何支离。

有些人试图以这些内部标准作为评估理论的唯一基础。尤其某些唯心论者这种情形特别明显，当代保守派基督教哲学家克拉克(Gordon Haddon clark)多少也是如此。"然而，如果基督教要被视为其有经验意义，就必须还要能满足外部标准。否则这体系只能被称为摩理斯所谓的名相(*designata*，事物之潜存状态)，而非实相(*denotata*；事物之已实现状态)。这类体系只能被视为虚构故事，亦即它的意义有所限制，因为它所探讨的对象并不是真实的。

关于外部标准第一种是所谓的适用性(*applicability*)，综合“必须能够很自然地启迪某些经验，且没有任何扭曲。”它必须能应用于实际生活又能反应并解释现实，并且必须能将之正确无误的描述出来。

146 例如，当我们(基于自己的世界观)将人视为心身综合体(*psychosomatic unity*)时，必须要能反应出人在疲倦、饥饿或生病时的实际情绪况。也就是说任何综合必须能直接应用于特定的情况。除此之外，还有第二个外部标准，就是合宜性(*adequacy*)。由于世界观是概念的综合，因此，在理论上它应当能顾及所有的经验。一个观点能够兼容大量的经验，而且所造成的扭曲上别的观点少，便应当将之视为较佳的观点。在我大学时的一门心理学课程里，有位学生问一位行为学派教授，关于他对杜克大学在超感官感知研究的意见时，他的回答是：“那些资料不符合我们的参考架构，所以我们可以不理它们。”这个教授的参考架构应当予以扩大，因为它并未容纳所有的可能经验。一个自然主义者也许一直对人是什么持着一套非常一致的理论，但是他在自己第一个孩子出生时的情感悸动，使他发现到自己理论不够周全。正如费里所说，一个合宜的世界观必须能够在主要的概念基础上，充分的解释所有经验，“不夸大，扭曲，也不敷衍了事。”

如果有个能够满足以上所有准则的世界观，难道我们不能宣称这体系就是真理吗？如果它能比其他类型，能更合理地解释我们在道德、感官、美学以及宗教上的经验，我们难道不能下结论说，这个模式最能描述也最能解释现实吗？

我们现在所谈的不单是一个理论模式。这个体系和那些知道及诠释它的人之间有着实际的关系我们在基督教神学系统里所看到的形上综合，对了解它的人有极大的影响。如费里所言，这体系包含了丰富的内容，有耶稣基督独创、舍己、与爱的典型。。。它为全人类提供了赦罪、目标、引导，以及其他种种应许。我们不是在宣扬实用主义——即认为只要好用就是真理的哲学。然而，如果某个东西是真的，我们期望它有实用价值也是合理的。

我们最后要强调，概念统合里对于现实所做的描述，与科学陈述

和原始经验陈述(如书在椅子上等等)对现实所做的描述, 两者的性质  
147 质不尽相同。语言与其所指涉事物间的关系, 并非总是显而易见。因为任何“事实”的意义, 都和它所处的解释体系密切相关。我们不可能一直在体系外设定每个符号的意义, 或者逐一检验每一命题。但是, 只要整体上看来是有意义的, 而每一命题也都与整体相契合, 那么每个部分也都同样有意义。”

近年来, 对此种方式的批评是, 其中许多普遍公认, 或者说客观的标准都是假设的。反对者甚至说, 不可能有任何能够据以做出这种评估之中立、无偏的观点。虽然由于篇幅的限制, 关于此点无法在这里做通盘的回应, 我们只能说, 事实上, 那些有心追寻真理之人, 即使预想的阶段, 就已经开始广泛的运用这些标准了。这就类似葛理芬(David Ray Griffin)所说之“颠扑不破的常识(hard—core commonsensenoations)”之论点。

总而言之, 基督教神学的语言在认知上确实具有意义, 因为它的真理是建立于形上体系的基础。其真伪可以用数种标准加以测试。证明基督教神学体系确实能够达到这些准则, 乃护教学的职责, 因此也就不在本书探讨的范围之内。重点是, 当我们采取第一章所描述的基本假设(神与袍的自我启示), 并从其中发展出一套体系时, 在认知上, 这套思想体系可以被视为具有意义。

## 作为一种辨识与委身方法的神学语言

费里认识到, 就整体而言, 宗教命题都属于形上综合, 因此具有认知意义, 所以能够自成一家。尽管如此, 个别宗教命题的意义仍然存有可议之处。虽然这些命题的意义连系于它们与整个体系的关系, 褪是该如何厘清它们的意义还是一个难题。除非我们确切知道体系里各个部分说的是什么, 否则怎能评估它们的适用性与合宜性? 这个问  
148 题在许多方面都与尼耳森(Kai Nielsen)对信心论(fideism)所提出的疑问相似。信心论主张, 我们必须凭信心接受某些要理。然而, 如果我们不了解这些要理是什么, 我们便无法知道凭信心所接受的是什么。

蓝席(Ian Ramsey)曾指出, 宗教语言并不是一套描述生硬客观事实的符号, 为要使得被动的观察者能立即理解其全盘意义。事实上, 意义有两个层次。第一层与经验相关, 此乃事物的表象, 并且很快就可以了解。另一个是深层意义, 它也是客观独存的, 只是必须经过一番抽丝剥茧的功夫。

蓝席举出许多他称为“铜板落地”, “旭日东升”, 或“寒冰进裂”的例子。他所说的是, 当人的观点改变时, 第二层意义也会随之浮现。完型心理学(Gestalt psychology)里就有极贴切的例子。

另外还有两个例子。以下图表二有时看来是呈现由左上至右下的正面阶梯, 有时看来却又呈现由右下至左上的反面阶梯(图表二)。当我们从某个角度观察它时, 其他观点似乎不存在, 然而, 却又确实客观存在着。另一个是鸭子与兔子的例子(图表三)。乍看之下, 所见到的是一只鸭子, 但是如果我们将书本倾向右边, 就会看出一只

149 兔子来。两者都同样客观存在，但是我们一次只能见到一种观点。

上面任一幅图表，都包含着至少一种意义，但是观察者必须要能够辨识方可看出第二种意义。这并不是对每个人来说都是那么容易。教过小学生数学的人便知道，除非先经过一段辨识的过程，然而客观事实始终都存在那里。另一个例子就是，当一个人贴近一面拼图观察的时候，所看到的只是一块块的拼图，但是当他退到远处观看时，整幅图便能一目了然。

宗教语言的情形也是一样。其中有两层意义，需要两种观点。语言有其明显的经验指谓对象，同时又表达出不那么明显的客观情况。以新生为例。“生”这个字能够从感官层次轻易的理解其意义，但是修饰它的却又是一个奇特的形容词，因此逻辑上有些怪异。因此，我们可以知道其中必定另有文章，这个语言符号所代表的绝对超过字面上的意义。文字之所以能够成功的达到作者预期的目的一定是由于文字阅读者领会到那弦外之音。然而这弦外之音一直都客观地存在着。神学语言有点像这样的语句：“军队用肚腹前进。”如果我们单单按字面翻译，会以为这军队像只奇怪的动物，半分像蛇半分像腊肠狗。这当然是很荒谬的想法，但是这段话确实有其客观意义。那奇特的修饰词有助于我们分辨其意义。

以上所强调的是，宗教语言是以经验事物为参考基础，但是它会藉由一些奇特的方法来帮助读者或听者了解其所有的含意。为了达到字面解释无法达到的目的，宗教语言会采用任何必要的类型逾越手段，来传达其意义。因此在传达三位一体的概念时，使用文法怪异的词句，如，“袖为三”，或“袖们为一”，反而能帮助人们了解其真义。有时谜语、双关语，类比以及图解等等都可以使用，这些都能稍微触段更深、更广的意境，以便能对人的认知有所启迪。在此，我们要重申蓝席强调的，这不是主观主义。进深意义(fuller meaning)始终都客观的存在，只是不那么明显罢了。

150 还要为蓝席的分析法另添一个要素。他所谓的分辨、实际上应当归于圣灵的光照。因此，一个基督徒必须依赖并连用圣灵的协助以便有效的进行分辨。

我们应当理解到，宗教语言的目的不单单是分辨而已。它也是促成人们对信仰进一步的委身。50 这是在费里及多位学者的思想里都找得到的共同点。宗教语言，至少基督教语言不只是一要传递知识真正的基督教信仰离不开委身，而且是完全的委身。分辨的过棚手段，是达到委身的必要方法。

总结：我们已经排除了逻辑实证主义对于意义所订立的狭隘标准我们主张，虽然知识并非只能够透过感官经验获得(神能够给人直接的启示)，但是知识的意义是在经验性的基础上成立的。意义是由符号而来，而符号在表面上则指向感官经验。但是，神学语言的意义却远超过这些符号的表面意义。这个深层意义虽然是客观存在，但却必须被分辨出来。它不能单纯的靠科学方法来撷取。我们已经看过何必须观点，只是角度略微不同。他主张宗教语言基本上是属于个人的，而且无法以科学分析法加以证实。然而，诚如费里所言，宗教语言的命题在认知上确实有其意义。它不是描述感官经验的陈述，而是更广泛

的形上综合。

## 语言行为理论

二十世纪哲学对语言意义解析的第三阶段(亦即所谓的“语言行为理论” speech—act theory), 始于奥斯丁(John Austin)。他一开始质疑, 哲学界长久以来, 理所当然的认为言之有物等于“陈述(staee)”某物。于是, 奥斯丁就探讨了若干与分析哲学范畴不尽相符的言语形式。起初他专注于他所谓的表意(performative)言语, 例如婚姻誓言, 赌博下注, 命名以及捐赠等等。这些语言必须与宣告事情虚实的所谓真伪(constative)语言加以区别。但是这种区别随即显得不足够。这种区别实在难以维系, 于是视语言如同行为的观点, 就从表意育词延伸到所有语言, 而将所有语言都当作行为, 并从而以行为类型的观点分析这些语言。

希尔理更进一步推展这种分析。他认为“语言沟通的单位, 并不是一般人所想象的符号、单字、句子, 也不是单字、符号或句子的集合, 面是在进行语言行为时, 所产生或传达出的符号、单字或句子。”奥斯丁把语言行为分为三类:

1. 谈话(10cutm ‘nary): “大致上相当于说出具有特定意义和对象的语句, 又有点像传统所说的‘意义’”
2. 吩咐(illocuti: tonarry): “诸如通知, 命令, 警告, 担保等等之类的行为, 也就是带有特定(习俗)效力的语言。”
3. 说服(perfoltlitionar. y): “经由语言达成的目的或其结果, 例如说服, 劝戒, 阻拦。”

希尔理(Searle)则对此有所修改。他对语言行为的分类是:

1. 言词行为(utterance acts): 说话
2. 命题行为(propositional acts): 指称, 叙述
3. 吩咐行为: (illocutionary acts): 陈述, 质问, 命令, 应许以及诸如此类的行为。

这些架构, 以及瑞卡提(Recanati)和其他人的看法所着重的是, 人发出之语音所要达到的目标。希尔理也以语言是否与措词和世界相裱为分类标准。而某些例如陈述之类的言语旨在使语言与世界相互一致。奥斯丁在区别意义与言语强度的时候, 也遵循类似的做法。

152

这种分类法使得评估语言行为的基准更加广阔, 而不只限于真段二分。奥斯丁采用的概念是得体与不得体(felicitous or infelicitous)。他认为支配语言行为的规律有六条, 而所说的话是否“胡言”或“乱语”, 端视话语是否遵循其中任何一条或数条规律。例如, 必须“符合可以导致某特定效果的公认特定程序”, 而该程序又必须在适当的情形下用于适当的人身上。只要一违反这些所说的话就不得体。因此, 我们的言语会让人感觉“愉悦”或“不愉悦”。

然而, 一旦用这种观点处理宗教语言, 是否也能发挥同样的效益? 许多神学家和诠释家觉得这种方法很顺手, 同时也将之运用于处理圣经的书写语言。将此法最广为运用的, 当属麦可林敦与斯密特(James McClendon and James Smith)。他们将自己的观点总结为: “发言, 讲

话，都是言语的充分发挥(也就是以有意义的行为抒发意见)，应该从最关键之语言行为(奥斯丁的“吩咐行为”)观点来理解它们，而不是将之视为构句行为或说服行为。”。他们设定某些规则：(1)起点就是宗教界人士的言论，尤其是他们相互间的言论；(2)决定那些语言行为意义的关键在于，宗教界从其体制(尤其是其仪式)所彰显出的样式；(3)宗教界自己内部言论的种类就是据以进行评估的范畴。(4)适合一个团体的标准也同样适用于所有其他团体。

麦可林敦和斯密特所面临的难题就在于，是否有能够用以评估各个宗教团体的标准，而不至于陷入相对主义的泥沼。这就要花费他们好些功夫。他们认为没有全然中立的推论，因任何推论都有其一贯立场。在推翻传统的证明后，他们认为既然无法为个人的信念辩护，但是信念自有其形成的过程，并且能找寻出其踪迹，其中包括美、和平，爱、正义以及圣洁等等。他们特另II以其中的真理为例，说明这信念形成的过程。虽然人类彼此闯尽力达成的共识只能说是偶然性的，但是至少在现实中，诸如对过分的不一致感到不满等等这些一般的共识，**153**确实可以作为辩证的条件，即使未必是必要条件。不过，如果他们所想要从事的语言行为旨在消弭宗教相对主义，这种相当模棱两可，又不断修改的方式显然无法胜任。

此外，提斯顿(Thiselton)特别把语言行为理论运用在诠释学上。他选择关于语言的吩咐功能观念，并用之来解释应许的言语在世界形成中所担任的责任，好阐明该字的意义。他注意到使用这类指示、感恩以及其他的表意言语，能够使说者与听者感同身受，并且为之动容。他相信运用语言行为理论，能够使我们明了许多在目前看来似乎含混的经文。

最后，我们要简短的讨论胡泽(Kevin van Hoozer)对语言行为理论所做的修改。他在修改希尔理的归类时，分析出语言行为有四个要素：

1. 命题——事实——议题
2. 目的——功能——意图
3. 同在——形式——实现
4. 权能——力量——吩咐

这意味：

1. 所有的文本都有其所指，提供思想的方向。
2. 其中确实有传达某些事物的意图。
3. 作者在表达时，会选择用适合其目的的形式。
4. 文本的权能或力量有赖于前面三个因素。

从这里面可以衍生出许多神学涵义。神在圣经中藉着写出来的对话行为启示袍自己，而我们不可以对于袍必定会或应该会使用哪种文体存有成见。圣经的功用有许多，因此其权威也是多层面的。意思就是，我们不需把圣经无误(inerrancy)这个观念仅仅局限于直述式的

**154**语言行为，此举会使得圣经无误成为附属于圣经可靠(infallible)的次集合，他认为后者自古以来的意思，就是目前所谓的无误论，他主张所有神的语言行为全部可靠，意即不论它们的目的为何，最终都套达到目的。这并不是说，所得到的回应一直都是正面的，而是说不论



所要传达的讯息为何，都有可能可以巧妙地配合环境产生适当的语言行为。但是这并不就是说圣经可靠论与所谓的“目的无误(inerrancy of pm ‘pose)”是同义的。在这种情形下，吩咐式的语言行为之可靠仰赖于事件确实会发生。

语言行为理论似乎能予以我们极大的帮助，亦即提醒我们圣经文体的多样，与各种不同的目的，以及传递过程中的各要素。只要这个方法不落入那认为每个团体自有其传统意义体系之相对主义的窠臼，那么它就与福音派对自然神学和圣经权威所持的观点相当近似。

## 问题讨论

1. 哲学家与神学家为什么要研究语言和意义？
2. 所谓无意义是什么意思，又与神学语言有什么关系？
3. “语言游戏”是什么而我们对它的使用有多频繁？
4. 费里的一般符号理论中有哪三个要素？
5. 语言行为理论对寻求宗教语言的意义有何贡献？又该如何运用之？

## 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 回顾在后现代时期之前的两个时期。
- 将后现代和之前的两个时期加以比较与对照，
- 并且叙述后现代时期的重要性。
- 辨识且说明各种神学对后现代社会所做出的回应，并一评估其重要性。
- 认识到后现代文化与思想终究会有所修改，并且会被未来的神学界所讨论。

## 156 本章摘要

现代主义以及其“深信不疑之宇宙的理性”，乃二十世纪的指标。但是，今日世界对现代时期的观点普遍感到不满。结果导致后现代运动的浮现，其影响遍及所有学界，也包括神学在内。对基督徒来说，当务之急是要了解后现代主义，并且建构一套因应的神学。后现代主义的某些观点与忠于圣经的基督教神学相吻合，并且对之有所助益，同时，也有一些相敌对的面向。基督教神学有必要支持且运用前者，而对后者加以反驳。

## 本章大纲

定义后现代主义

前现代主义

现代主义

对现代主义的不满

激进后现代主义

后现代神学之类型

后现代时期的神学操作

对激进后现代神学之批判

积极后现代神学之原则

157 神学界不常问自己究竟有没有后现代，或者应该有多深？然而，类似的问题却以一直以不同的形式出现，这是由于不寻常的发展。一般人常认为现代(modern)与当代(contemporary)同义。因此，现代就被认为是最新潮的意思。虽然曾经被视为现代的事物会变迁，但是现代一直都保持在最新潮的状态。也就是说所谓现代也是不会过时的；只不过其内容一直在变迁。

## 定义后现代主义

然而，近来即使“现代”一词的定义也有所变更。它的意思不再是指近来或当前的意思，而是指一段特定的时期以及与之相关的特定意识型态。于是，有如奥登(Thomas Oden)等人将现代时期明确的定位在：1789年到1989年，从法国巴斯底监狱倒塌开始，到柏林围墙倒塌为止的这段期间。一般都公认这段期间的特征在于多样的本质，同时也都认为这段期间与其意识型态，至少其中较激进和原初的形式，已不再风光，甚至已经过时了。同一分析也指出，在时序上和智识上继之而起的就是后现代主义。要了解后现代主义，就得先了解在它之前的前现代与现代两个时期。这两个时期有许多相近似之处，也有许多相抵触之处。

## 前现代主义

前现代时期的特征就是，相信宇宙是合乎理性的。一般都将宇宙视为二元的，或者就某种意义而言，是超自然的或至少是高过自然的(extranatural)。实在界(reality)的领域不只限于被称为自然的这个眼所能见的体系。这种信仰的形式通常是宗教上的超自然主义：世界158 界是由神所创造与维系，一如基督教传统所相信的，或者说，至少在宇宙后面与其上另有某种灵体存在，一如多神论和泛神论所相信的，无论如何，实在界远超过自然界。在各种非宗教人士的观点中，眼所能见的现象之外还是有某些事物存在的。其中最著名的就是柏拉图的身心二元论(1~ylomorphism)，其中最真实的就是眼所不能见的，尤其是所谓的观念或形式，而其他所有个别事物的存在与实质，都是藉着参与它们观念而得到的。

进一步言，前现代所持的观点是目的论。也就是相信宇宙目的。包括人类在内的整个被造世界之所以存在，是因为它们要完成某种目的。就西方宗教传统而言，就是相信神在世界上运作有其的而人类以及所有其他一切都是完成其目的之管道。万物都有存的理由，而这些理由不只是单纯的“因为”(动力因；efficient cause)而是所谓的“为的是”或者“以致于”(目的因；final cause)。

历史也被视为遵循某种规律的模式而运行。将世界里的每一个生命视为一个个的故事，一点也不为过，因为它有其发展的剧情模式因为历史的目的或方向来自外界，所以这些模式确实存在，就基督教而言，这就是神的旨意。历史向着自身以外的目的运行前进，因此。只要能探求那旨意或目的或模式，并随之调整自己的个人生活与作为就可以把握生命的意义。

前现代主义里面包含各种形上学和知识论的观念。其中之就是

实在论(realism), 也就是承认物理世界确实客观存在。世界的存在独立于人类的感官知觉之外。此外, 还有真理的对应论(Correspondence theory of truth)。也就是说, 命题的真假有赖于它们是否能正确的描述实在界, 若是则真, 反之则假。这和语言哲学中的指谓论(referential understanding of language)很相近。语言不只是能指涉其他语言, 也能指涉语言之外的事物。

## 159 现代主义

现代时期有许多特征都与前现代时期一致, 同时两者间也有些相当大的差异。它们都相信物理世界的客观实体、语言的本质在于指谓、以及真理的对应论。也认为历史具有合理的模式, 只要经由仔细的研究就可以得知。但是, 只要一问到这些观念的起因或理由, 两者的分野立刻浮现。纵然在意识型态上, 由前者递交到后者是循序渐进的, 但是其间的差异日益明显。基本上, 现代主义保留前人的世界观, 但是祛除了其中超自然的部分, 至少是高过自然以外的基础。于是, 水平二元论取代了垂直二元论, 所有的意义或原因都包含在自然世界里面或其后, 而不是超乎自然以外或其上。历史的模式就在历史当中而非其外。理解任何事件的基础, 在于导致事件产生的社会现实, 而不从超越性之神的目的寻求其解释。同样的, 当从动力而非最终目的的角度来看原因时, 任何事物都不是为了某种目的而存在或发生, 世界上能够造成事件的只有原因。

现代思想极力强调理性和确定性。这点可以从众所公认现代主义剖始人——笛卡儿(Rene Descartes)的思想看出来。身为数学家的笛卡儿想要在哲学里面, 找寻数学般的确定性。他决心要尽可能怀疑一切。但是, 他发现只有一件事情他无法怀疑, 那就是他自己正在怀疑。于是, 他就以此为坚信不移之基点, 开始消弭其他信念。其实, 评论者认为他于无意中, 在自己的基础中夹杂了别的东西。他不应该说“我怀疑”, 而应该说“怀疑正在运作”。预设一个在怀疑中的自我是不合法的步骤。这种反璞归真的精神就是现代思想的通性: 将个人的思想建立在无疑或者确实的原则之上, 然后继续一步步推理下去。

另一位对现代主义贡献良多的哲人就是康德(Kant)康德在探讨知识的本质与其取得之历程后, 所得到的结论是, 任何理论知识都有两种必要成分。一是提供用以建构知识之资料的感官经验。另一则是心智的逻辑或者说是理性结构, 其作用是将资料组织起来, 为复杂的资料提供整体架构, 以及资料间相互联系的因素, 例如时序和因果关系。我们永远都无法知道知识对象的原貌(物自身 the noumena)我们只能就我们眼所能见的认识它们(现象 the 'phenomena)。于是, 康德用水平二元论(隐藏在我们感官经验后面的实际对象)取代了前现代时期的垂直二元论(超越或者超乎具体可见世界的一位神或者纯观念世界)。由于我们的感官经验无法认识神, 所以神不能是理论理性(或者如康德称之为“纯粹理性”)的对象。但是吾人必须视它为道德实践的必要原因。实践理性需要神作为那理性无法证明的信仰对象。于是, 就导致了认识上的二元论(epistemological dualism), 其两端为理性(属于科学, 历史以及其他智识领域)和信仰(属于宗教领域)

第三阶段就是现代科学的兴起，这与培根(Bacon)的思想息息相关，而由牛顿(Newton)的思想将之发扬光大。其中的观念是，真实之事来自于科学界已发展成熟之经验观察与测试。科学方法之所以能确立，当部分归功于将理论科学落实到现实层面之科技。其成就真可谓惊天动地。通讯，交通，以及医药都有长足的进步。这些进步所带来的效益，使得人类财富大增，疾病得医治，并缩短了人与人之间的距离，为科学提供了一个神学和哲学双双都望尘莫及的理据。视自然为自满自足，因此不需要仰赖任何自然以外的事物的想法，而这似乎带来极其丰硕的成果。

对现代时期之兴起最有洞见的描述当属瑞达(John Helmar Randall)所写之《现代心灵历程》(Making of the Modern Mind)。我们能从此书中得知许多现代时期的特征。。

1. 现代主义主要是人本主义。人类乃实存界的中心，而就某种意义上而言，万物都是为了人类而存在。在早些时候，神被视为是价值之中心与最高目标。神的旨意乃是运行的并且定夺一切发生的事情。这都在人类所能掌握的范围之外，在保险公司所谓“神的作为”一语中依然表现出这种思想。然而，在现代时期人类成为宇宙的中心并且独立自主。人类现在能够经由科学掌控大自然，并且决定历史的发展。只要参观任何以历史为基础安排的艺术博物馆，都能够看得出这种渐变的过程。我们可以十分明显的看到其中主题的转移，从神而天使而星体，最后转移到人类身上。

2. 伴随人本主义而起的是自然主义。其中极力凸显的是作为人类栖身之所的大自然。此处和从神转移到人类的主题同时兴起的是将重点从属天的事物转移到地球。地球乃人类一展身手的大舞台。其实，时代的趋势逐渐将实在界限制为经验所及的世界，并且甚至连人类都是以这种自然体系加以理解的。

3. 由于对大自然的好奇心日增，各种研究和理解的工具，也随之发展出来并且日益精进。这就是科学方法。从它被视为获取知识的最佳工具开始，一般人逐渐将之几乎视为探讨真理的唯一方法。于是，其他知识领域也仿效自然科学的方法，接受并实际运用经验研究，统计方法以及其他的相关种种。

4. 自然不再被视为被动以及人类活动的对象，而是被视为活泼的，并且是足以解释一切的唯一充分理由。例如，人类不再被认为是出自神的特殊创造，反而把生物进化视为人类的起因。人类不再像以前一样被视为与其他生物截然不同的独特存有。

5. 决定论是现代主义的重要成分。科学之所以能够成立，是因为实在界有其能够加以观察并归纳为法则的规律性。这使得人类能够预测且控制发生的种种。

6. 这种科学方法同样是以归约法(reductionistic fashion)为其骨干，任何研究的对象都被视为“不过是”出自更低一层次的来源。于是，心理学就被归约为生物学，生物学则成了化学，而化学再被约分为物理学。

7. 其中也有强烈的反璞归真倾向。如同早些提过的，此举想要把知识确立于某些无可置疑的原则之上。它们就是所谓的第一原则或类

似的玩意。对笛卡儿来说，这些就是清晰明确的观念，而主张经验论的休谟(David Hume)则认为是感官经验。基本上遵循经验论的逻辑实证论者想要回归特定的原型想法。那就是说，知识被视为全然绝对162的，而宗教则必须立基于信心。

8 • 另外，就是死心踏地的坚守形上实在论。科学所研究的对象是超乎自己的意识，并且独立存在于任何人类知觉之外。

9 • 对语言所抱持的是代表论(representative)观点。换句话说，语言所指谓的是超乎语言本身的真实对象。

10 • 对真理则抱持着对应论观点。真理是衡量命题的标准，并且存在于命题之中，所指的就是那些能够正确反映现实状态的命题。

总结来说，现代主义所要找寻的是能涵盖一切的单一解释。因此。全面解释(omniexplanatory)就是现代时期的宏伟系统。达尔文主义用生物进化论解释一切。弗洛伊德的心理学区以性欲、压抑和无意识驱动力解释所有人类行为。马克思主义以经济观点解释所有历史事件，而认为辩证唯物论必定会引导历史走向无阶级社会。这些意识形态不仅提供普世诊断，同时也提供普世救药。

## 对现代主义的不满

一般对这种现代观察事物的看法，逐渐感到不满，并且越演越烈。大家对这种现代途径不是觉得言过其实就是捉襟见肘。对现代观点的排斥有轻微的也有激烈的。’亚伦(Diogenes Allen)为现代综合的解体勾勒出一个大纲，那就是倾颓的西方社会之四大支柱。

1 • 视宇宙为自满自足的观点已然消弭。众人都以之为科学思想的前提。这种观点可以解释宇宙，而不需要神的介入。虽然，相信神存在可以当作是个人的私下信仰，但是这种信仰对理解感官实体来说是不需要的。

然而，这些看法受到极大的质疑。由休谟和康德所提出，似乎预先就排除了对神的理论或者说理性知识的哲学论证，实在无法成立。哲学的进展已经得到宇宙论的支持，其中大爆炸理论(the Big Bang 163theory)已经引人思索为什么只有目前这一个宇宙存在。虽然这些疑问间丝毫对神存在的论证毫无帮助，但是至少使得神是否存在这个问题变得值得一探究竟。

2. 现代世界的第二个败笔，就是无法为道德和社会找寻一个基础。其目的是要建立理性道德，以理性论证建立普遍道德与社会基础。现代时期的思潮无法达成此一目的。只要社会成员依旧固守以希腊和基督教原则建立的传统价值，此一败笔就不会那么明显。然而，一旦弃绝这些价值，就会导致相当于旧约士师时代的混乱，亦即各人偏行自己眼中看为正的事。

3. 对必然来到的进步所怀抱的乐观态度也同样烟消云散。主要是由于科学与技术解决了许多难题，因此也就认为它们理所当然能解决其他任何问题。于是乎，进步必然势如破竹地一路前行。不过，对于教育与社会改革是否能够解决人类仍然面临的以及尚未浮现的难题，已经产生相当大的怀疑。

4. 启蒙时期的第四个原则就是知识的本质是善的。然而，经验告

诉我们知识是中立的，它的道德价值掌握在那些获得以及使用它的人手中。所以，当代的重大发现有的被用于增进人类福祉，但是也有些被用来助纣为孽涂炭生灵。在亚伦的论证中，所有这一切都有助于向当代人士传讲基督教，因为它们代表基督教信仰主要的障碍与对手的消弭。

奥登的评估也与此大同小异。他认为现代末期中，已瓦解和正在瓦解的四个相互连结的支柱是：独断自主的个人主义，自我中心的享乐主义，归约的自然主义，以及全然的道德相对主义。其中每一项都曾风光一时，如今已然走到末路。

1. 个人主义曾经导致两代间的冲突，家庭的解体，以及“穿着炫丽网球鞋的十九岁男孩相互枪战火拼”。

2. 以性革命为里程碑的自我享乐主义，则导致爱滋病的蔓延，每年有三十万小婴孩是由染上毒瘾的母亲所生的，并且使得家庭娱乐充斥着性与暴力。

3. 归约的自然主义使得人类失去自我，并且导致人类自由的丧失。

164

4. 全然的道德相对主义导致新兴的绝对独断主义(absolute dogmatism)问世，所有人都只能俯首称臣而莫可奈何。

奥登同时也注意到历史批判法的缺点，这种方法预设任何变异几乎都有其本然的价值，凡事新的都是好，而旧的就是不好的。

## 激进后现代主义

我们可以看得出这些失误来自于现代时期较极端的团体，它们在有意无意间，一步步把神存在的可能性以及对神的需要都排除掉了。然而，有些后现代学派将这些观点更加发挥，把前现代时期和现代时期都承认的基本理性也给丢弃了。在几个领域里面都有这种情形。

1. 文学批判领域里，这类最著名的激进观点就是解构主义(deconstr. uction)。此观点的最知名代表德希达，把他所谓的写作与口语两相对照。口语主要是“以道为主”(logocentTism)，也就是要发掘和辨识什么是最终的实体或者理性。另一方面，写作则不是要反映任何本身以外的实体。它主要关心的是符号，而这些符号所指涉的又是别的符号，而每一次写作都会增添写作的对象的涵义。某些解构主义者就把这种批判延伸到所有语言对象身上。所以文学批判中的“耶鲁学派(Yale sch001)”力主作品的意义是单独由文学批判决定的，而不是批判与作品共同决定的。

2. 哲学领域里，与之相呼应的就是所谓“新实用主义”(neopragmatism)，他可以说是针对真理对应论所起的反弹。所使用的方法是罗蒂(Richard Rorty)所谓的客观主义(objectivism)，这种找寻真理的方法就是要把人置于非人的境界当中，而他称呼这些人为“真理追求者(truth—see—ket’)。另一种方法则是把人置于自己所属的或者想象的团体当中。从这种观点看来，真理就是那些只要相信其存在，就会对我们有益或有实用价值的事物。

3. 历史领域里，与以往观点相对的是所谓新历史主义。前现代与  
165 现代时期的史学界都相信历史有其模式或者意义。前现代时期认为这

些形式是超验的，例如神的旨意等等，而现代史家则是在历史事件与时序中找寻这些模式。但是，新历史主义的想法则不认为我们能够发现任何固有的意义；反而认为，历史解释者所扮演的角色应该更具创意与想象力。

历史家不应该只独钟于重建过去，而是要与历史互动，就像是进行一场对话一样。迪恩(Richard Dean)指出，新历史主义反对反璞归真，形而上实在论，并且相信一切普遍主观性。另一方面，新历史学家所推崇的是极端二元论而非普遍真理；相信实用主义而非真理对应论；并且认为想象解释(imaginative interpretation)具有举足轻重的地位。其主张一如其书名《以历史创造历史》。

许多人都认为，这种激进的后现代主义才是后现代主义的真面目。不过，奥登认为这其实只是现代后期极端流派的延伸，不应该称之为后现代主义，而是应该称为超现代主义。

## 后现代神学之类型

针对这种后现代现象，有许多神学回应蜂拥而起。葛理芬(David raay Griffin)曾用传统范畴将他们加以归类。有些回应只是一时的冲动，根本称不上是后现代神学。有些则对这些现象视若无睹，依然若无其事般的闭门造车。其他的人则呼吁要推翻后现代主义。福音派的威尔斯(David Wells)可算是最后这一类人的例子。葛理芬对于那些真正的后现代神学流派，有如下的言论：

1. 所谓解构或解除(deconstructive Or eliminatiVe)后现代神学能接受较激进的后现代哲学家，例如解构主义的德希达，李欧塔166(Lyotard)以及傅柯(Foucault)等人的思想。这种神学思想将传统的教理(例如神)加以解除或者解构。最常为人提及的神学家是太勒(Mark C. Taylor)，然而，特立独行的韦斯特(Cornell West)也属于同一等级。即使像葛理芬与奥登这两位意见迥异的神学家也都认为，这种方法其实应该被视为超现代(ultramodern)，因为它把现代主义的观念发展到逻辑上的最终点。

2. 所谓结构或修正后现代神学也同意传统的世界观不再适用，并且认为世界观必须以修正后的想法，建立在别的基础之上。这使我们想到如葛理芬这类过程神学家，而例如麦可林敦(McClendon)等的叙事神学家也与此相近。

3. 后现代的解放神学比较不注重关于世界观基础的知识论议题，而比较关心社会结构的转变。许多解放神学家都属于这个类别，其中也包括寇克斯(Harvey Cox)。

4. 后现代保守(或称重建)神学反对许多现代主义的要素，例如相对主义，主观主义，以及归约主义。但是，想要保留实在论，真理对应论，对语言指谓作用的理解，以及其他前现代时期的价值观。它在许多方面都类似前现代神学，但是也接受现代时期的正统洞见与发现。葛理芬认为罗马天主教在这方面的代表就是教宗保禄二世和鲁勒(George William Rutler)。葛氏虽然没有提到奥登，但是他似乎也是这方面的主要代表人物。他在彻底了解现代思想之后，所得到的结论是，它已然崩溃了，而现在所强调的是古典的基督教传统。



许多保守派改革神学家彼此间的差异，就像是第五章所提到翻译者与转化者间的差异。问题症结在于，一方面主张福音派神学为了要融入后现代文化，必须加以修改，另一方面则主张则连神学运作的方法和其内容都要加以改变。这两种做法可以在《后现代世界的基督教护教学》(Christian Apologetics in the Postmodern World)一书中发现 **167** 前者是以仑迪(Roger lundin)为代表人物，而后者则以肯尼松(Philip Kenneson)为代表人物。

## 后现代时期的神学操作

不论我们对后现代现象的描述与评价是好是坏，都必须承认这已是时势所趋，而现代时期所正面临的是它正在转变甚至凋零的时刻。如果我们想要在这个时代操作(to do)神学，就不能忽略这件事。但是，我们也不可或忘，后现代主义绝非未来文化与思潮的最终形式。迟早它都会被尚未成形的所谓“后后现代主义”取代，就现况而言，也许会比预料的还快。我们往往不太敢跟快落伍的风尚走的太近。术语往往会误导我们的思想。“现代”一词暗示我们，相对于所有前现代的形式，那最终的形式已然来临。就定义而言，现代似乎就是当代(contemporary)的意思。同样，后现代似乎还要更当代一些。我们必须做的就是，当我们讨论不同的时代或者意识型态的时候，到底所用的范畴、所遵循的逻辑，以及所使用的语言游戏是什么？前现代与现代时期似乎有某些共通的理则，而这些理则也同样适用于后现代思想架构中，虽然后现代理论的表达上不这么承认。

我们首先要说明的是，我们旨在铺陈现代观点的真貌，而不仅仅是回到前现代时期。虽然我们的神学未必和前现代时期神学全然不同，但是我们已然走过现代时期，而它所带来的某些改变是无法且不应该加以逆转的。我们不能卖掉自己的电脑，而用纸卷和蘸水笔写作。我们应该为现代医学的进步感到庆幸。而科技的成就有许多弥足珍贵之处。

**168** 此外，对于后现代思想里面的许多意识概念，我们都不可、不需且不应加以排斥或者抗拒。举例来说，纵然弗洛伊德学派的心理学大致上已破产，但是其中对人类本性中的无意识能够影响人类行为的洞见，就是智识上的一大进步。同样，爱因斯坦所提出的一般与特殊相对论虽然会被后人加以修正，但是不可能再返回牛顿的时期。我们在操作神学之时，不能也不需要刻意忽略地质学对地球年龄的某些看法。

## 对激进后现代神学之批判

与此同时，我们必须驳斥某些比较激进的后现代主义。我们所指的是那些反对客观真理，开放的历史观，形上实在论，语言指涉功能，以及真理对应论的成分。这些偏于主观的看法，有其内在的难题，而解构主义所得到的支持似乎已经在走下坡。

解构主义在文学领域，或者说罗蒂所持的反实在论立场的致命伤在于很难找寻出一个一以贯之的原则。许多团体都利用解构主义推广

他们的观点。于是，女性主义者就要解构她们眼中的父权文本，而马克思主义者则要解构自己眼中的压榨文本，但是就如塞尔(James Sire)所指出，“德希达和迪曼(DeMan)强力促销的‘解构主义’毕竟已为众所接受。不论如何诠释，虚无主义既非解构主义的合法父亲也非其合法子嗣……不论如何，女性主义与马克思主义在其冲击之下都无法站立。要是所有文本都无法占上风，任何故事都不比别的故事‘真实’；那么任何意识型态都无法站立得稳。也就是说，如果解构主义是正确的，那么它就同样必须被解构。如果意义不存在于文本里面，而是必须由诠释者创造出来。如果历史是由史家创造出来的，如果真理的标准在于是否对自己团体有益，那么这个也同样必须应用于解构主义，新实用主义，以及新历史主义。

身为解构主义者很难赞成解构主义。想要做一个前后一致的解构主义者，就必须关着门做。一旦和别人有所沟通，并且想说服对方接受解构主义，那么这种做法其实就是在否认自己言行一致。因为此举似乎假设了，所说出话语的意义，就是说者或作者所想要表达的意义，而其中也就含有任何人都能理解的共同点。

这点在德希达身上表现的最明显。希尔理(searle)针对德希达所写的一篇回应文章，不但挑战且评论了一些他的观点。希尔理的文章长达十页。在德希达总共九十二页的回答中，他抗议希尔理对他不公，数度误解了他的立场，并且又引述错误。他甚至一度坚称他的文笔对希尔理来说应该很清晰明确。伸艾立斯(Ellis)知道有些德希达的门生，对下德希达在这篇文章中显示出，他在专业领域的立场与他实际作为为两者间的不一致感到很尴尬。但是艾立斯认为那些门生“一般而言，同样也做出他们看到德希达做出的那些使他们感到尴尬的事情，(那是说，他们也同样指控希尔理对德希达的立场有误解，不求甚解，又陈述错误)。同样的，Frank Lentricchia 也指控“耶鲁学社(yale group)”，由于“忽略……作者的重要意图”而误解了德希达的作品，不过，要是解构主义的立场就在于，作者的意图不能控制自己文本的意义，那么其中似乎就没有什么不一致的地方。

当然，也可以说这里所运用的不是解构主义所采用的逻辑，来回应这种批评。因此，这种反对不合法。但是，我们就必须要问，当我们在谈论逻辑的时候，所指的是哪一种逻辑？换句话说，回应本身是否假设了那种它本身所反对的逻辑？似乎要使这些回应言之有物，或者铿锵有声的话，就必须套用一些至少类似此处用的逻辑，那就是甲不能同时同地既是非 x 又是 x。

换一种说法。后现代反对现代时期的理性主义及其对意义和可能探讨对象的限制，都是合法且值得赞同的。但是这不意味所有的理性作为都必须同样加以反对。的确，我们果真这样做的话，就无法同时保持有意义的思想与交通。吾人当然可以反对现代时期的过分矫揉造作，源自启蒙时期的特立独行，而不需要也同样对前现代和现代时期都强调的理性加以否定。

后现代神学必须接受和运用的洞见就是，我们都是从某个特定的观点从事研究与思考的，而这当然也受到我们本身理解范围的限制。这就是说，真理不是相对的，而是绝对的。不过，由于受到我们自身

的限制，我们对真理的认识往往是相对的。吾人常会忽略真理和对真理的认知两者间的差别，而导致不幸的结果。某些基本上秉持前现代和前批判时期心态的人会认为，由于他们坚持启示真理之客观性，所以他们对这项真理的认识等同于真理本身，因此也必定是绝对的，而另外一些秉持现代晚期或者后现代态度的人则认为，凡在认识论上为真的，那么在本体论上也必定为真。如果我们的知识是相对的，那么，同理可知，真理也必定是相对的。但是，这终会导致某种形式的主观主义。

## 积极后现代神学之原则

那我们该如何逆转这个难题，以及我们该从后现代主义学什么？且让我们思考一下，那五个盲人和一只大象的故事。摸到象腿的那人，推想大象是一棵树；摸到象身的人，推想象是一堵墙，等等。赞成多元论的人会说，真理在这里就是多元的。对第一个人来说，真理就是大象有如一棵树；对第二个人来说，真理就是大象有如一堵墙等等。对秉持客观主义的人来说，所有这些看法对他们各自观点来说是正确的，然而，都是一偏之见，因此并不完备。我们必须做的就是，抽取他们所有的观点。大象的真相就是把众人对大象的一偏之见都聚集在一起的组合体。事实上，大象有如一棵树，一条绳子，一条水管，一堵墙，和一些别的东西。虽然把这些东西都加在一起未必能够合成一幅完备的真理图像，但是我们会比用其他方式更能接近真理。

另一个选择就是真实相对论、多元论、乃至主观主义。有人会说：“对你来说，真理就是大象有如一棵树，但是对我来说，真理就是大象有如一一条绳子。”就理论而言，每个人都有自己的真理，日此没有什么好辩的。但是，就事实而言，实情并非总是如此。就理论而言，相信相对主义的现代大学，每个观点对它的支持者来说都是真的，并且没有办法论证那个人的观点比其他人的观点更正确或更真。但是所谓，当道(political CO / Tectness)”和其他形式的学术道统的出现混淆了这种观念。所谓“当道”毫无新奇之处。多年前我还是大学生的时候，就已经出现在州立大学的校园里了。我主修的哲学系，所有教职员除了一位祈克果存在主义者，其余都是逻辑实证论学派。我副修的心理系教员，除了一位，其余全都是行为主义学派。当道是一种高压的态势，不允许各种观念自由竞争(这原本是大学的特质)，反而只允许一种观念大行其道为所妄为。我以前的一位学生，曾经在1980年代在一所较大的州立大学主修英语文学。他告诉我说，该系的所有教员都是解构主义学派，只有一位没有得到永久任用的教员例外。于是乎，相对主义以及多元论都不复存在，只余那新起的绝对主义。“

另外有人想经由团体的观念，处理这种鲜明的主观主义。例如在费许的读者反应批判中，就是以从事诠释之团体的观念与个人诠释中的主观主义相抗衡。团体的规范就成为意义的标准。但是，这种做法解决不了问题，因为要怎样在各有不同诠释的团体间做选择？只不过把问题的层面提高了，却依旧无解。反倒是，所需要的是一种后叙事 (metanarrative)，一个能够广纳各种小叙事的机制。

这就表示说，我们对自己所秉持的神学观点要有谦虚之心。我们

也要记住自己的观点有其限度，并且得承认当我们的限度扭曲自己的理解之时，就需要加以修正。这也意味着，全球化和跨文化乃势在必行。重要的是，我们需要参考其他国家，种族，文化，和性别的看法。这并不是说美洲神学的真理异于非洲基督徒的真理，或者说男性神学的真理异于女性神学的真理。其本然的意义是说，别的团体对于真理172的某一面向，由于角度不同，会比其他团体看得透彻一些。就像是盲人与大象的故事一样，在建构一套对所有基督徒都属实的神学时，必须把所有的观点都加以考量。任何后现代福音派神学都不会自我设想于西方自种男性神学家的著作。

这不是说，任何以基督教某一次级团体为其对象的神学，都不会特别强调整体神学中的某些面向。其中牵涉到的是福音“情境化”的问题。例如，对被巫术围绕的非洲基督教会而言，也许在传讲赎罪教义的时候，特别强调基督战胜魔鬼势力的大能(也就是奥连所说，赎罪的“典型观点”)，就会独具意义，但是它依然是赎罪教义的几个重要主题之一。

我们在前面已经说过，诉诸团体不足以保证就会达到客观性。现在我们还要进一步加以约制。在知道自己立场和观点的限度后，重要的是，我们应该尽可能以众人组成的团体为互动的对象。也就是说我们需要向在讨论情境化的时候所提到的三个层面学习：长度，宽度与高度。我们需要和与自己不同时代的基督徒互动。此时，历史神学就对我们特别有帮助。另外，就平行面而言，我们也要和其他的教会与哲学传统，以及不同的文化互动。最后，我们也不仅能在与比自己更高或更抽象之理论层面从事研究的学者对话中获益，另一方面，与较低层面的人士互动也同样能获益。我有一些获益良多的观点是在面一般信徒的对话中得到的，并且因循他们所发的问题建构叙述教义的笔法。后现代主义在指责个别学者闭门造车般的建构真理方面有其正面意义。个人需要那些唯有经由与他人互动才能得到的洞见，互补以及导正。

后现代对我们神学所造成的影响，主要在于向未信之人呈现神学的方式，换句话说，主要在于布道以及护教方面，而不是教义或者基要架构层面。例如，反对基要主义的真意，也许是需要一个在预设立场上，比曾经风光一时之基要主义者或者证据学派(evidentialist)方法更开放的途径。这就需要邀请对话的伙伴涉足我们的预设。并且从173这个观点审视相关的资料。相对来说，这也需要我们如其所是的站在对方的立场，从他们自己的独特角度来观察现实。

这种表达的方式，同时也需要将对方的感官特质纳入考量。我们需要了解到，神话语的权威在于命题内容(也就是表达出的真理)而不在于字句本身(也就是用以表达真理的形式)，稍后会再对此详论。所以，例如在某些后现代情境中，叙事文体也许会是特别有用的传播工具。有位助教对教授的神学院学生说，他从来没有看见任何人运用隐喻的频率能够超过该教授的，而班上一位曾经是执业律师的同学对教学方法相当熟悉，就把该教授的授课方式归类为比喻法。不过要注意的是，这是把叙事当做传播的工具，也就是一种表达或者传递真理的方法。这和以叙事为诠释方法的观点相对照，后者认为叙事文乃理

解整个圣经的关键。这也和以叙事为启迪方法的观点大不一样，后者是经由说故事(甚至当时人物的传记)来发掘新的真理。∞

## 问题讨论

1. 目的论的意义为何，其重要性何在？
2. 回顾一下现代时期的特色。它们在所谓“现代”时期，如何影响且左右当时的神学？
3. 在与现代时期科学家与哲学家的思想和观念相较中，后现代时期的观点做了怎样的转变？
4. 鉴于后现代时期的价值与道德观，你认为“后后现代”时期的神学家，将会面临什么样的挑战？
5. 为什么我们要对激进后现代主义进行合理的批判？

## 174 第二部认识神

### 8 一般启示

### 9 特殊启示

### 10 启示的保存：默示

### 11 神话语的可靠性：无误

### 12 神话语的能力：权威

## 175 第8章一般启示

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 认识启示的本质并区分一般启示与特殊启示的不同。
- 确认一般启示之所在。
- 明白一般启示的丰富意义和其重要性。
- 辨认在神的特殊启示以外，人的责任对于一般启示的意义。
- 对于一般启示的含意将有更进一步的了解。

## 176 本章摘要

神向人类启示祂自己的方式可分为：一般启示和特殊启示。我们可从以下三方面发现神的一般启示：自然界、历史、以及人的构造。然而神学家十分关切的是，一般启示的广泛性已被视为如同自然神学；自然神学意指，透过人的理性，可以在圣经以外得知神的存在。有哲学家及后来某些神学家曾拒绝接受自然神学和一般启示。近年来，他们对圣经经文本身的解释也已经引起注意。虽然有不包含自然神学的一般启示，但是人由于罪的缘故，仍使得未信者无法来认识真神。透过神的一般启示，人仍要藉着信才能得蒙救恩。

### 本章大纲

启示的本质

一般启示之所在

一般启示的真实性与效用

自然神学

自然神学之批判  
对一般启示之否定  
审视相关经文  
一般启示，但不包含自然神学  
一般启示与人的责任  
一般启示之含意

## 177 启示之本质

由于人的有限，以及神的无限，人若想认识神，必须透过神向人自我启示。所谓的启示，是指神透过一种使人可以认识他并与他相交的方式，向人彰显袍自己。有两类基本的启示：一般启示——是神在所有的时代和所有的地方，向所有人所传递有关它自己的信息；而另一方面，特殊启示——则为神在特殊的时代，给特殊的人有关他自己的特殊信息和显现，这些显现与信息如今只能藉由参考若干圣典著作而获得。

当我们进一步来探讨一般启示的定义时，可以发现它所指的是神透过自然界、历史以及人内在世界所作的一种自我彰显。它的普遍性表现在两方面：一是它放诸四海皆适用(它可以被所有时代的所有人所取得)；其二是它的信息(它没有特殊启示那么特定与详细)。在此，我们得先提出一些问题，其中一个是关于这启示的真实性，它真的存在吗？再者，是关于这启示的实效性，如果它真的存在，我们能从它了解到什么？人们有可能由它来建构出一套“自然神学”(由自然界推演出的一套对于神的知识)吗？

### 一般启示之所在

传统上一般启示有三个方面：自然界、历史以及人的构造。圣经本身告诉我们：从受造的物质秩序里可以得到有关神的知识。诗篇的作者说，“诸天述说神的荣耀”(诗 19: 1)。保罗也说，“自从造天地 1: 1 来，神的永能与神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”(罗 1: 20)这些以及其他无数的经文(如：自然诗篇)都指出，神在袍所造的世界里，都留下了袍的踪迹。人们最常将一般启示与受造世界诸般令人赞叹的特质联想在一起，这个受造世界似乎在向人指示，有一位极其大能和智慧者，他能够设计并造出千变万化的种类与美物。观看落日余晖美景的人，或是 **178** 解剖一个复杂的生物组织的生物系学生，都是置身于显明神的伟大之证据中。

第二个彰显一般启示的所在是历史。圣经许多经文阐述，是神在推动历史的朝代、掌管万国列邦的命运(伯 12: 23; 诗 47: 7, 8, 66: 7; 赛 10: 5—13; 但 2: 21, 徒 17: 26)。倘若神运行于这个世界并且使其朝着某些目标前进，那么人们应当能在历史事件中侦测出袍的作为，这方面的证据没有自然界中的来得明显，原因之一是历史资料不像自然之物那么容易取得，我们必须借助于历史素材；人们若不是依赖二手的资料，就得从自己的经历中去探索。第二种作法通常只能得

到非常有限的片段，可能有限到无法使他察觉整体的情况或趋势。

常常被引证为神在历史中的自我启示之例子是，以色列民族得以存留的事实。这一个小小的国家在仇敌环伺之下，历经了多个世纪而仍存活。任何人只要研究历史记载便能发现那令人惊奇的模式。有些人从个别的历史事件中发掘出重大的意义来，如敦克尔克大撤退与二次大战的中途岛战役；但是个别事件比起较广阔而远长的历史趋向——例如神对其选民特别的保守，较易流于因人而异的主观诠释。

一般启示所彰显的第三个所在，是神在自然界中最高等的造物，即人类自己。有时神的一般启示可由人的身体结构与心智能力看出；然而，神的属性最能从人的道德与属灵特质中被察觉。保罗提及那些认为没有律法的外邦人，其实已有律法刻在他们的心里(罗 2: 11. 16)。

只要是人就会做道德的判断，也就是决定孰是孰非，这牵涉到的不只是个人的好恶，和利己与否。我们常常觉得，无论对自己是否有利，我们都必须去做某件事，而且别人亦有权去做某件我们个人并不乐见其成的事。康德在《实用理性批判》中主张，道德训令需要以一个来世的生命与一个维系价值理念的神作为假设前提；至于其他人，像鲁益师(c. s. Lewis)、卡内尔、以及薛华，在近几年皆分别提出其观点，强调人类道德良知的价值，并主张人之所以为人，正是因为他们具有这些良知。只是，这些神学家与哲学家并不认为所有的人都受同一套道德规范所支配，他们所要强调的，只是道德驱策力与道德意识的存在。

一般启示也可从人类的宗教天性中发现。在所有文化、所有时代和所有地方，人类都相信在他们以外还存在着一个比自己更高超的实体，甚至是一个比人类全体更高超的事物。虽然各宗教确实的信仰本质以及崇拜礼仪各有不同，许多人却从这种敬拜神明的普遍现象中，观察出一种神存征的观念，也就是一种对神明的内在认知感，这种认知感或许已经被扭曲和损毁，但无疑地，它还存在且运行在人类的经验中。

## 一般启示的真实性与效用

### 自然神学

关于一般启示的本质、范围以及效用的问题，神学界有着一些针锋相对的观点，其中一个立场就是所谓的自然神学。自然神学在基督教界已有相当悠久且辉煌的历史，它所主张不仅是在自然界、历史与人类本身的范畴里，确实存在有关于神的客观启示；自然神学还认为人们可以经由这些范畴获得一些关于神的真理。换言之就是，可以在圣经以外建构出一套自然神学。

这观点有着若干假设。其一就是假设一种客观、正确且理性的一般启示是存在的，也就是说，神的确在自然界显明了袍自己，并且是以客观意义的形态来呈现，它与人是否体会、感知或接受这启示无关。换句话说，有关神的真理，的确呈现在受造的世界里，而非经由已从别处(如圣经)认识神的信徒之投射于自然界的解释；并且，此一观点也假设自然界基本上是完好如初的，亦即自从创世以来自然界本质



上未曾被扭曲过。简言之，今天的世界与神初创之时并无两样，它正如神当初所要的样子。

自然神学第二个假设是人对自然界的感知与学习能力是没有瑕疵的。无论是人天生的限制或是罪与堕落的结果，都不至于使他们无法辨认和正确剖析造物者的创造大工，就类别而言，自然神学的思想较趋近于亚米念派，甚至是伯拉纠派，而非加尔文派或奥古斯丁的思想。

自然神学还有另一个假设，即认为人的心智与四周的自然界有着一种和谐的关系。人心智的秩序基本上是与宇宙的秩序相同，人的心智能够从已拥有的资料去推论，因为它思考程序的架构与它的理解对象之架构相通。再者，自然神学也假定逻辑定律的效用，例如同一律、矛盾律和排中律等逻辑原理都不单是抽象的思想架构，而是世上的真理。自然神学家极力避免似非而是的吊诡与逻辑上的矛盾，他们认为只要以更完整的逻辑性审查来处理这些问题，便能够除去其矛盾之处：对他们而言，似非而是的吊诡是源自于思维上的消化不良，如果人何多嚼几口，它自然就会消失了。

自然神学的中心思想是认为人们可以不必先表明接受基督教信仰，亦不须仰赖任何特殊的权威，如一所机构(教会)或一部经典(圣经)，而单凭理性为基础，便能获致对神的真确知识。这里的理性是指人能发掘、理解、诠释以及评估真理的能力。

或许自然神学在教会历史上最杰出的例子应可算是有重大贡献的阿奎那。根据他的说法，所有的真理都属于两个范畴其中之一：较低的范畴是自然界，较高的范畴属恩典界；必须根据权威才被人接受的属较高范畴，而属较低范畴的则可透过理性来认识之。

我们必须对阿奎那的观点发展的历史情境更多了解。要解决一些重大的疑难时，教会长久以来都是诉诸圣经的权威和 / 或教会教导的权威，若是其中之一或两者有某方面教导时，它就被奉为真理；然而思想的发展开始挑战这观念，其中一项便是亚伯拉德(Peter Ahelard)发农的论文《是与否》(sic et non)。请教教父的见解一直是解决教会181问题的习惯做法，但是亚伯拉德编制了一份清单，列了一百五十八处教父们看法互不一致的命题。他将两方的论述列于每个命题的两边，如此一来，解决问题就不能单是引用教父说法而已。当教父们所提供的意见彼此相左时，人们有必须找出方法来选择答案，因此，在引用权威时理性也就显得重要了。

倘若上述是属教会内部的问题，那么还有教会外部的问题：教会与异质文化的接触。教会有史以来第一次如此大规模地与犹太人、回教徒(特别是住在西西里与西班牙的回教徒)等的异教徒往来。对这些人而言，引用某一种权威是没有意义。犹太人只会引用妥拉(Torah)，回教徒则引用可兰经，当基督教神学家引用圣经或教会的权威时，他们所有人，包括异教徒，都会感到大惑不解。倘若真要对他们有什么实际影响的话，就必须找出一个无须诉诸特殊权威的中立方法，以一切有理性的人都能接受的词汇来处理事物。此亦正是阿奎那的作法。。

阿奎那力证他能以纯理性来证实某些信念，如：神的存在，人灵魂的不朽，以及大公教会超自然的起源；而更特定的教义内容，如神的三位一体本质，却不能单靠理性，而必须透过权威来接受。这些是

属于启示性的真理，而非理性的真理。(当然，如果说有一个由理性所确立的自然真理是大公教会的神圣起源，那么以此推论，就有一位是确立其权威，以及教会所宣告的较高等之启示性真理。)理性适用于较低之层次，而较高层次的真理则属信心的范畴。

对于神存在的传统论证法之一是宇宙论辩证法。阿奎那有三或四种这辩证法的版本，他的论点如下：在我们经验的领域里，我们所知的一切事物的起因都来自另一事物；然而，并不能有无限多回溯的起因，因为如此一来这一整串的因果关系便永远没个起头。因此，必定有一无因之因(所谓不动之动者)或称必要之存在者，这正是我们人类所称的神。任何诚实考察证据的人都会获致此一结论。

另一个常用，也见于阿奎那的论点是所谓的目的论辩证法。此一论点特别注重宇宙 p 的和谐现象或是明显之目的。根据阿奎那的观察，宇宙的各部分均展现出其顺应环境的行为，或是能够促成美好结果之 182 行为。当人类展现出这样行为时，我们发现他们是自己有意地定意朝该目标发展，但有些宇宙中的事物不会拟订目的性的计划；石头以及大气层显然并没有选择它们现在的样子，它们存在之目的与其设计必定是来自于某个源头，因此，必定有一个智慧的存在者安排了这一切美好的次序。而根据阿奎那的说法，这个存在者便是我们所称的神。

有时候这目的论的辩证是以整个宇宙为思考对象，在这种情况下，宇宙通常被拿来与某种机械构造相比较。例如，我们若在沙滩上发现一只手表，我们会立刻知道它是一只表，因为它所有的组合都适用于记录时间与显示时间的目的。我们绝对不会说，“多么奇妙的巧合啊!”；相反的，我们会看出一定是有些(些)人经过设计并将这手表的各个零件巧妙的拼凑起来。同样的，自然界各个部分如此完美的结合，并且以惊人的方式作调整为要完成特定的目的，这使人不能随便把它当成是“一连串的巧合”；还有我们的消化系统、眼睛、平衡的大气组合以及世界上的种种都必定经过设计。凡此种种都显示有一位超然的设计者存在，就是满有智慧，能力的造物者——必然有一位神。

以上正是自然神学发展过程中两种被采用的主要论点。另外还有两项出现在哲学与神学史里，它们是不及宇宙、三及目的论有名的人论和本体论辩证法。

人论之辩证在阿奎那的思想里并没有清楚发现，但是有可能隐含于其第四论证法之中。此一论证认为人本质里某些方面也是神的启示。康德对此论证(见于《实践理性批判》一书)的陈述大致如下：人类都具有一种道德律或称范畴上的当为(绝对的命令，*categorical imperative*)。但是顺从此一道德律在今生并不一定就会有千报应，换句话说，好人不一定就有好报!那么为什么人要讲道德呢?有时候自私些不也很好吗?由此可见，天地间必有一道德伦常的基础，也必然有赏罚，这些都牵涉到若干因素，如生命的不朽、灵魂不灭、未来的审判、以及建立与维系一切价值与赏罚善恶的神。因此，道德律(相对于自然律)也需要有神的存在。

183

以上所述都属经验性的论证，它们的出发点，是从感官经验观察宇宙。而主要的先验性或是理性的论证当属本体论之论证，这是一种

纯思考形式的论证法，人们无需诉诸思考以外，即抽象思想的范畴以外而去求诸感官经验。安瑟伦(Anselm)在 *Proslogin* 中的论述，无疑地是这论证最著名的；还有笛卡儿(René Descartes)也有一个版本，而黑格尔则用相当不同的形式来表达。到了近代，哈德颂为它的确实性辩护，并且在二十世纪，神学家及哲学家也重新讨论之。…

安瑟伦的论证陈述如下：神是所有可以感知的存在者当中最伟大的一位。如果神不存在，他就不会是所有可感知的存在者当中最伟大的那一位，(因为如果我们概念中的不存在者又具有存在的“属性”，那么他岂不比所有不存在者更伟大。)因此，单就定义而言，神必须存在，很多人曾对此论点做过回应，其中相当多数的意见均附和康德的见解，即存在不是一种属性。一个存在物一旦存在，仍没有那些同样是不存在物所缺乏的属性和特质；如果我把想象的一块钱拿来与一个真的一块钱相比较，他们的本质并不会有什么不同，两者唯一不同的是他们是否存在。“神是美善”(或是慈爱、圣洁、公义)与“神存在”这两句话间有一个逻辑上的差异；前者含有对神属性的叙述，而后者是对其存在的一种叙述。重点是，存在并非是所有存在者中最伟大的那一位所必须有的属性，他可能存在，也可能不存在，无论如何他的本质都是相同的。(我们也应注意到安瑟伦的思想架构是属柏拉图式的，也就是理想比物质更真实。)

## 184 自然神学之批判

尽管自然神学具有悠久及辉煌的历史，但它目前的影响力并不大显著。倘若其论点成立而且適切地被呈现出来，那么所有理性之人都应当心悦诚服；然而无数的哲学家皆对其证据提出批判，甚至神学家亦加入他们的阵营。这对某些基督徒而言或许有些讶异，为什么基础徒努力要叫非基督徒相信基督教信仰，至少相信神的存在，却被反对呢？原因在于如果企图将基督的信息以最有效的方法呈现出来，这些证据实际上有可能会适得其反。倘若这些证据不够确实，那么未信者在拒绝这些证据的同时，也会排拒基督教的信息，而且会认为这些证据就是基督徒为他们信仰所能提出的最有力证明了，故未信者在拒绝一种支持基督教信息的来源根据(如圣经启示)的同时，可能会完全拒绝接受信息内容本身之可靠性。

某些自然神学的问题在于其论点中所包含的假设。阿奎那假设不可能有一个可无限追溯的起因，对他而言这并非是一种假设，而是一项人们凭直觉便能得知的定理与首要真理，然而今天有无数的人会持反对的意见。线形的连续起因并非因果关系的唯一观点，因此有人会质疑追究终极因果的必要性，即使真的要追问，也有可能是圆循环状的因果关系，也就是在一个封闭系统里的事物均互为因果。同样的，物体移动必须有第一肇因的假设，这也不再是举世公认，因为实体可以是动态而非静态的。

从可观察的事物推论到经验以外的事物之论证方式，现今也受到批判。在沙滩上发现手表的例子中，我们拥有某种可以被感官经验证实的东西。我们可以与手表上(恰巧?)标示的制造厂联络，问问他们有无生产这手表，可能可以证明他们的确有制造，甚至还能知道制

造E1期以及实际制造者是谁；再者，我们可认出这只手表与我们以前见过、有人戴过、销售过，甚至生产过的表有些类似，因此我们由过去的经验来延伸推断更多细节。然而对于这世界，我们缺乏这样可以简单透过感官经验来验证的事物，我们看过多少个世界的创造过程？这其中的假设是宇宙乃由许多同类的物质组成(就像手表，照相机之类的物品)，我们可以将之相互比较，进而对于它的设计作出理性的判断，但是要让这样的手表类比成立，这一点必须要是已被证实，而不能只是假设而已。

还有另一个问题前面已有提示，即使有人以有效的论证成功地证实了这个世界的确有个起因，但他还是不能因此断言这个起因必定是无限的，他只能说有这么一个成因足以造成这样的结果。一个人能够举起一百磅的重量并不保证他也能举起更重的东西，也许我们可以从他举物时轻而易举的样子，猜测他显然还能举起更重的东西，但是这并未获得证实。同样的，人们不能由一个有限之宇宙的存在就推论出有一个无限之神的存在。我们只能证明有一个能力与智慧大到足以创造出这个宇宙的创造者存在；他的确是伟大，但仍是有限的，也许在创造这个宇宙的过程，神已竭尽其一切所能。换句话说，这个论点所能证实的是一个能力极大，但却有限的神，并非基确督徒所宣称那位无限的独一真神。要想证明这位创造者就是基督教所说的上帝，事实上又与阿奎那所归纳出的几位神是同一位，那么还必须有更进一步的论证。倘若我们要建立一套自然神学，它必须以人类的理性为基础来探讨(而不依附任何权威的主张)。

自休谟(David Hume)的时代起，整个因果概念的地位有点不确切。因果在某些人的想法中隐含着某种绝对关连性的观念。设若甲为乙之因，果则每当甲发生，则乙必然也发生。休谟指出这种必然关连的观念有其谬误存在，我们目前所知的最多是甲与乙之间具有一个必然的关连性，过去每当甲发生，乙也都跟着发生；但是，并没有实证的基础可供我们断言下次当甲发生时，乙必定也须发生。我们所拥有的是一种心理上的倾向，期待着乙的出现，而不是一个逻辑上的必然结果。

目的论的辩证法亦格外受到批判。自从达尔文以来，对于接受物种演化论的人来说，有机生物的缤纷美丽已不再具有多大的说服力。他们相信生物特征的变化来自所谓的突变；某些突变是有利的，而有些是不利的。在自然界生态的生存竞争中，有利于某一物种生存的特征便会传递下来，而缺乏这一特性的物种则会自然淘汰。因此，由于自然天择的过程，就产生出优秀的物种，这物种也就是目的论看法中所指的设计品和设计者。显然的，这种对目的论的批判有其弱点(例如，天择说并不能解释宇宙中的非有机物之协调现象)，但是重点就在于，接受演化论的人并不同意阿奎那之目的论辩证所断言的那样必然和攻不可破。

目的论辩证法也遇到所谓的“无目的论”的问题。倘若该论证是确实的，那么它必须将所有资料都纳入考量。该论证的基础在于表明一位满有智慧与慈爱的神控制着这受造世界；然而世上还是有一些纷乱情形，以及自然界不怎么美好的方面，各种天灾，诸如龙卷风、台

风，地震，火山爆发，及其他“神的作为”，让我们不禁要问什么样的设计者会创造出这样的宇宙，还有心脏病、癌症、胆囊炎、多发性硬化症，及其他疾病无情地肆虐着人类；不仅如此，人也对同胞施以各种惨无人道的破坏、凌虐、不义。如果神真是全能全善，他怎能坐视这些事不管呢？藉由强调宇宙间这一切的问题，同样也可以建立一个论证，就是没有神的存在，或者存在的是一位不美善的神。也许目的论之论证结果不是证明了上帝的存在，而是邪恶的存在。当我们将这些事实都纳入考量，我们会发现目的论之论证并不那么具有说服力。

## 对一般启示之否定

除了上述哲学性的异议外，还有神学方面的反对意见，例如，巴特否认有所谓的自然神学与一般启示的存在。巴特的教育背景是延续立敕尔与哈纳克的自由派神学观，他更是直接受教于赫耳曼(wilhelm Her. rmann)门下。自由派的人士对于圣经并不重视，其大多数主张是建立在某种自然神学的基础上；从经验来看，巴特关切一般启示的信念，以及自由派神学家由一般启示发展出一套自然神学的企图，是有其道理的，因为他曾目睹人们将历史发展过分视同于神的作为而产生的结果。当1914年，九十四位德国知名知识分子联名支持了威廉大帝(Kaiser Wilhelm)的战争政策，这使巴特大为震惊，其中有数位他的187神学教授居然出现在那份联署名单上，因为他们认为神会透过该战争政策来达成他在世上的旨意。他们的启示观使得他们对于历史事件毫无分辨能力，加上特尔慈(Emt Troeltsch)由神学教授转为哲学教授，这个幻灭的经历更使得巴特体认到自由派神学的肤浅与瓦解。因此，从神学的角度而言，1914年八月代表着欧洲十九世纪结束的意义；到了1930年代初，同样的事又重复了一次：在经济萧条的德国，人民从希特勒的国家社会党看到了一线生机，大部分国家教会都为这项运动背书，他们认为这是神在历史中的作为；巴特严词反对纳粹政府，结果反被强迫离开他在德国的教席。两次事例以及后来的政治演变，都证明了巴特对自由派神学论点的见解是相当有根据的。

我们有必要仔细来看巴特的启示观。对巴特而言，启示的本质是属救赎性，要认识神，即对}也有正确的认知，就要在一种救赎经验上与袍建立关系。巴特对于罗一18—32的见解，与其他多位神学家不同，他评论说，我们并不能从这段经文演绎出“在人自身就有与神自然联合和关于神的知识”。巴特在与卜仁纳的辩论里说到，“卜仁纳怎能坚持一种对真神的真正知识，而它是那么不完全，且不能为人带来救息？”

巴特相当质疑，有人认为可以在基督的启示以外认识神，这观点等于说，人毋需知道任何神的恩典与慈爱，就能知道神的存在、本体；这样的观点会损害神的完整性，因为它会把神透过其全备的作为所彰显的本体抽象化。如果人能够从神在耶稣基督里的启示之外获得一些有关神的知识，那么人至少对于他的得救，也就是他在神面前的属灵地位，或多或少有些贡献了，那么惟独恩典的原则就被迫妥协了。

对于巴特而言，启示总是且惟独指神在耶稣基督里的启示：道成

**188** 肉身，除此之外，别无启示。这主张背后所隐含的(或许巴特并未察觉)，是一种存在主义的真理概念，就是视真理为主观性的、位格与位格相互之间的关系，这可以追溯至祁克果与布伯马丁(Manin Buber)，如果在基督的启示以外还有对神认识的可能，这会显得基督是多余了。

然而，巴特必须面对自然神学存在的问题。这一神学观为何兴起，又为何能够延续?他也明白圣经若干经文(如诗十九篇与罗一章)长久以来一直被用来支持自然神学的主张。这怎么处理呢?他的解释是，圣经的“主轴”是在教导人关于神与人的联合，这是由神的角度，也就是由恩典的角度；因此，怎么可能有其他的管道让人能接近神，或者认识袍呢?在此有三个可能的方法可以化解“主轴”经文与“旁支”经文(那些似乎谈及自然神学的经文)之间明显不一致的问题：

1. 重新检视主轴经文，看看容许旁支经文存在的方式能否解释得通。

2. 认为两者都成立但却相互矛盾。

3. 按照不和主轴经文相互矛盾的方式解释旁支经文。

第一种可能性已经被剔除。我们能否接受两项有矛盾的记载，使它们造成一种吊诡呢?出乎众人意料之外，巴特拒绝这种替代方案；而且既然圣经的见证是神的启示而非人的理念，因此也不可能会出现矛盾。只剩下第三种可能性了：将次要经文重新解释使其符合主要经文。

解释诗篇十九篇时，巴特把第3节“无言无语，也无声音可听，解释为与1、2节对立，因此，诗篇的作者在第3节似乎否认了在第1、2节所肯定的，诸天、昼与夜，实际上都是无声无息的。巴特进一步指出诗篇十九篇前六节应当透过7—14节来了解，因此人在宇宙万象中所观察到的见证“并不能单独成立，而是完全配合，且依附于象在人类以及以色列百姓之中的所言所为(亦即神的律法、神的见证

**189** 等等。

巴特必须承认罗马书一章18—32节清楚提到人有关于神的知识；然而，巴特否认这知识是独立于神的福音启示之外，他的论点是，保罗所指的是已经听过神宣告其启示的人；20 保罗的确谈到神的忿怒从天显明在他们身上(18节)，同在这上下文中，保罗说他愿意尽力传福音给在罗马的人(15节)，并且他不以福音为耻，因为这福音乃是神的大能。

因此，基本上巴特对于上述两段经文的解释是一致的，经文中所指的人的确在宇宙中可以找到神，但他们之所以如此，是因为他们已经先从神的特殊启示中认识了神。因此，他们其实是把从启示而得的对神之认识，投射到受造世界的秩序中。

但是在其《教会教义》一书的后半部，巴特似乎稍微修正了他的立场。当中他承认虽然耶稣基督是真道与生命之光，然而受造界仍包含着无数能够展现其荣耀的小亮光；但是巴特并不称这些为启示，他把启示唯独保留给神的道，故使用的是亮光这个字眼。在巴特后来的著作《福音神学》(evangelicaltheology)一书中，他对于从受造秩序而来的启示只字不提。由此可见，一般启示的观念对巴特神学的实

际影响微乎其微。

巴特对于自然神学的攻击是可以理解的，特别是受他过去经验的影响，但是也反应过度，下一节我们会谈到巴特若干有问题的解经方法。显然的，他的诠释必然是基于他的假设前提，其中有些颇为争议：

1. 神的启示唯独在耶稣基督里。
2. 真实的启示总是受到正面的回应，而不是被忽视或拒绝。
3. 所有关于神的知识之性质都是救赎性和救恩性。

巴特把这些假设用于他讲论一般启示之经文的解释，由于这些假设所引出之概念架构与原有所知的格格不入，这使得我们认为这其中190 某个或某些假设是不适宜或不成立的。

## 审视相关经文

现在我们有必要更仔细地来审视若干有关一般启示之重要经文，以便更确知它们的意思，因此我们要把这些经文的意义一起撷取出来，以使这主题产生一个前后一致的立场。

许多的自然诗篇，全都在描述相同的基本意义，而诗篇十九章可以说是最为明确，其用语十分鲜活，其中，译作“述说”的动词所用的是??? (mesapparim)。这个字是??? (saphar)的 Piel 字干之分词形式。其 Qal 字干，也就是简单字干，意义是数算或记数的意思。而在 Piel 时，它便有描述或关连的意义。使用分词的形式表示这是一个进行的状态。??? (maggid) 这个动词源自???; (nagad)，有宣告或显示的意思。而??? (yabbia') 是动词??? (naba) 的 Hiphil 未完成时态，有倒出、射出、使发出气泡，或喷出的意义。这个词所传达的，特别是指那种四处涌溢、自主散发的概念。而动词????, (web) 则源自于???? (chawah) 一词就是指述说、告知、使明了等。从字面上看来，这些经节指明受造的自然界述说着神的荣耀。

这里真正的难题在于解释第三节(希伯来圣经的第四节)的地位，它的文字是，“无言无语，也无声音可听。”针对这节和前面经节的关系，有五种解释的方法，列举如下：

一、第三节说到没有言语，也就是说这些见证都是沉默无声的，虽然它们未发声响，但是到处都可察觉到。然而，果真如此，第三节便打断了诗韵的流畅，而且下一节也应以一个 waw 的反义连接词起首才对。

二、第三节应当视为，一个处境子句，用以修饰下一节；这是依瓦德(Georg Ewald)的解释法。根据这说法，这段经文应当解释为：“无喧嚣的言语……它们的声音回响在全地。”这项解释法在字义上及句法上都有待商榷。??? ('omer') 并没有“大声说话”的意义，而??? 191 (qawwam) 也没有“它们的声音”的意思。而且第三节也没有带着是从属于下一节的迹象。

三、第三节应被视为一独立且意思反转的句子，如此一来第三节便有效地否定前二节所宣称的内容，这正是巴特所持的立场。然而，我们不禁要问，从上下文当中哪里暗示出这里有反转的意义，而且果真如此，第四节当中的动词???? (yatsa, “出去”) 也应当在第三节

当中就出现才对；再者，虽然其他有的解释法需要补充一个言语的描述，而巴特的解释则需要同时加入连接词 *waw*，以及一个意为 *with* 述介词，但这两个文法单位在第三节里都找不到，因此这个解释法过于复杂。根据俄坎的剃刀定律(*the law of Ockham's razor*)我们应当找的是既单纯又合理的解释法。

四、根据马丁路德、加尔文，及其他一些人的解释法，第三节应当解释成“没有任何语言，没有任何话语，不令这信息被听闻。”这一解释法强调信息的遍及寰宇，它临到每个民族及语言之团体。但是，就这解释而言，我们应能在句中找到??? (*en lashon*，“没有语言”)成，??? (*an saphah*，“没有方言”)这两个词。

五、七十士译本、威特林迦(*campegius Vitr' inga*)以及 *Ferdinand hilzig* 对这节的解释是：“没有任何语言，没有任何话语未被听见，亦即未能耳闻。”换句话说，“没有哪一句话、哪个字是听不到的。”

最后这个解释法似乎最能被接受。理由如下：在“没有哪一句话、哪个字是听不到的。”这个说法里，我们无需加入任何字。主要是看，?? (*beli*)这个否定质词怎么翻译而定。这个质词主要是用来否定一个形容词或分词，用法就如同希腊文的附加字首(*prefixed alpha*)，或是英文的“*a.*”一般。撒母耳记下一章 21 节中的????(*beli mashiach*)可以找到这一用法。在英文修订标准版圣经(*RSV*)该文翻译成“未以(油)膏抹”。这样的译法在诗篇十九 3 便相当自然，解释者无需另加入任何字眼；而且，这样的译法不仅与前面的经节没有冲突，反而是强化和支持它们。

**192** 我们还剩下 7. 14 节与前六节之间的关系需要处理。巴特主张前者需要根据后者来解释，通常，根据下文来解释一节经文是良好的解经原则，然而在这个情形中，主张(正如巴特)人能够从自然界看出神的见证，乃是因为他们对神律法有认识，这说法令人觉得有些牵强，我们也看不出有这样关联与推演的线索。实际上，该诗篇的后段又进展至另一个主题，也就是显示出律法如何超越宇宙中的启示。

罗马书一、二章是谈到一般启示的另一段主要经文。第一章最重要的部分在于 18—32 节，这段经文强调神在自然界的启示；而二章 14—16 节似乎特别要阐明人性所隐含的一般启示。该书信的主题标明在第一章 16、17 两节，也就是神的义在福音里显明出来，是本于信以至于信；然而这项透过救恩而得的义，是以那显明在一切不虔不义人身上的神忿怒为前提(18 节)；保罗殷切地要表明为何神的忿怒是正当的，答案在于神的忿怒所临到的人，他们的心中有真理，但是他们却以其不义来阻挡真理(18 节下)。神已经清楚向人显明他们所能知道有关于他的事，神这样的一种自我彰显，自创世以来便持续存在，藉着神所造的便可以意识到。神看不见的永能和神性之特质被人察觉到，因此恶人无法推诿(20 节)，他们虽已知道神，却不荣耀或感谢袍，他们的心智昏暗，思想也就变为愚妄(21—22 节)

这段经文的语言清晰且强烈。我们除了将“人所能知道关于神的事，??? 与“已经显明”这两个解释陈述实在是有关神的客观真理之外，很难再找出其他任何更合理的解释了；同样的，“他们虽然知道神，以及“神的真实”这两段话都指着神真实和准确的知识而言。



巴特认为这段话里所指的人不是所有宇宙间的人类(普通人), 这观点是错误的。他的论点是, 该段经文必须以保罗在 15、16 节所陈述福音之文脉来解释, 根据这观点, 一章的后半段(18-32 节)所指的外邦人和犹太人, 是曾在福音中客观地与神的启示相遇的人(16 节) 但是我们必须注意, 保罗并不是说神的义已向那些不敬虔的人显明, **193** 他说的是神的忿怒发在?? (epi)他们身上, 虽然他们所能知道关于他的事(19 节, 注意保罗这里并未使用福音的义一词)都在?? (en)他们里面, 并且也已向他们?? (autois, 间接受格)显露。神的忿怒之超自然启示(是特殊启示一部分)与神在天地间所彰显的永能和神性之间的区分, 是藉保罗的陈述而被进一步强调, 他说前者是对不敬虔之人的启示, 因为?? (dioti)后者对他们是显而易见的。因此, 我们可以说他们拥有一般启示, 却没有特殊启示, 也就是福音; 他们能够察觉到神的永能与神性, 但却不知道神的忿怒与义。更确切地说, 保罗是透过特殊启示才了解神对这些人的审判, 但是, 这些人落入审判却是因他们弃绝神的一般启示。巴特在这点上混淆了。

罗马书第二章延续前面的论点, 其重点似乎是在说明所有人, 外邦人与犹太人一样, 都被定罪了: 犹太人被定罪是因为他们知道律法的要求却没有达到; 而外邦人虽然没有律法, 被定罪是因为他们所知的也足够叫他们为自己所行的向神负责, 且他们也不愿听命。当他们顺着本性?? (phusei)行律法上的事时, 显出律法的要求是写在于他们的心里(14—15 节)。因此, 无论有没有听过律法, 他们都知道神的真理。

使徒行传十四 15—17 也谈到了一般启示的问题。路司得城里的人误以为保罗与巴拿巴是神, 且他们开始崇拜这两人。为了摆脱有这种观念的人, 保罗要他们转向那位创造天地的神; 他接着观察到, 虽然神任凭万国各行其道, 但他也藉着施恩惠、降雨赏赐丰年、叫人饮食饱足, 满心喜乐, 好显出自己的证据来, 这里的重点在于神透过对受造物的慈爱保守来显明他自己。而整段的论点则在于神在自然中以及(甚至更有可能在)历史中自我的见证。

我们最后要从使徒行传十七 22—31 探讨这方面的问题。在这段经文里保罗在亚略巴古面对一群雅典哲学家, 他的论述中有两项重点: 第一, 保罗注意到在雅典的敬拜场合有一座“为一未识之神”的坛, 他也进一步向他们宣明这位神, 他说这位他们透过臆测而感悟到的神(非透过特殊启示)正是保罗从特殊启示里所认识到的神; 第二, 保罗引述了一位雅典诗人的作品(28 节), 这其中的重要性为一个外邦 **194** 的诗人在没有神特殊启示的情况下仍能获得一项属灵的真理。

## 一般启示, 但不包含自然神学

当我们将这些经文放在一起研究, 便可以发现, 加尔文在圣经资料与哲学观察上, 所持的立场比阿奎那及巴特更为一致。基本上, 加尔文的观点是, 神在自然、历史以及人性层面都给予我们关于他自己的一种客观、有效, 且合理的启示, 任何人想要观察它, 都是长期垂手得; 相对的, 不论人是否真的去观察它、了解它和相信它, 这个启示都一直存在。尽管它可能被人的堕落所干扰, 然而它却依然呈现到如

今，这是我们从诗篇十九 1-2 以及罗马书一 19、20 中可以获知的结论一般启示不是那些在地上已经认识神的人强加于自然界的，而是透过神的创造与持续的护理，早就已存在了。

但是，保罗明确表示，人们无法从一般启示清楚领会神。人类的罪，人的堕落与人们不断犯的罪行，对于一般启示有双重的影响，方面，罪损害了一般启示的见证，受造的世界如今落在咒诅里(创 3: 17 • 19)；地给耕作的人长出荆棘和蒺藜(18 节)；女人必须受怀胎之苦(16 节)；保罗在罗马书八 18—25 当中谈到受造之物服在虚空这下(20 节)，等待脱离辖制(19、21、23 节)，因此受造世界的见证已经走样了。虽然它仍是神的创造也继续为神作见证，但已不是当初造物主造它时的样子，这是一个败坏的世界，且它为神的见证已经模糊了。

罪与堕落另一个更严重的影响是在于人本身。圣经在多处提到人认知上的盲目与无知，前面所提到的罗马书一 21，保罗谈到人知道有神却拒绝认识神知识，因而变得昏昧无知；而在哥林多后书四，4，保罗将这种盲目归究于撒旦的工作：“此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是神的像。”虽然保罗在这里所指的是看见福音之光的能力，但这种无知也会同样影响人们那种从受造世界看见神之能力。

一般启示显然地并无法使未信者获得有关神的知识。关于一般启示，保罗的论述(罗一、二章)必须从他对于罪人的叙述(罗三章——世人都落在罪的权势下；没有一个义人)以及传讲基督的配、急迫性来了解。“然而，人未曾信他，怎能求他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？”(罗 10: 14)因此，在保罗的观念里，建构一个自然神学似乎是相当不可能。

因此，人们所需要的是加尔文所谓之 1 “信心的眼镜”。加尔文将罪人的情况类比为一个人视力有毛病的人，拍后者看东西时朦胧一片，但是当他戴上一付眼镜，就可以看清楚了；同样的，一个罪人并不能从受造世界中辨认出神，但是一旦他戴上信心的眼镜，他的视力便改善，也就能在神的创造中看到神了。

当一个人接触了福音的特殊启示并且也有所回应后，透过重生之功效使得他的悟性更清楚，进而看清自然界中的见证，因此他能够在自然界里更看到那些在特殊启示里已看见的；诗篇的作者可以清晰看见诸天述说着神的荣耀，是因为他先在特殊启示中认识神；然而，他所看到的，是早已真实客观地存在了，他并不是像巴特所我们要相信的，将它投射在受造之物上面。

圣经里找不到任何资料，可以建构一套从一般启示论述神存在的正式论证。圣经主张在神的作为中人可以看见神，但这并非神存在的主要证据；而且当保罗对雅典人提出其论证时，我们注意到有些人信了，有些人拒绝，也有些人表示有兴趣并愿再闻其详(徒 17: 32—34)，因此，我们可以下个结论，的确有一个客观的一般启示存在，但是它不能被用来建构一套自然神学，此看法应当是最符合这一议题的圣经根据。

## 一般启示与人的责任

但是，保罗在罗马书一、二章提到人的审判一事，要如何看待呢？如果神定人的罪是正当的，而且如果人因不知道特殊启示也是有罪的，那么这是否意味着，人若没有特殊启示依然能够行一些可免于被神定罪的事吗？保罗在罗马书二 14 说到：“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。”保罗的意思是不是外邦人有可能满足律法的要求？但是连有律法的人都无法达到（见加 3：10·11 及罗三章），保罗在加拉太书三 23、24 也明白指出，律法原不是使我们称义，而是一个“训蒙的师傅”？？？？（

paidagogos），使我们认识自己的罪，并且藉着领我们到基督那里使我们相信神。

未信者的内在律法之作用与犹太人的律法几乎相同。透过自然界的启示（罗一章），人们应当能归纳出有一位大能的神存在，而透过人内在的启示（罗二章），人也应当了解到自己的行事为人不能达到标准；或许道德条文的内容会随文化的差异而有所不同，但是每个人都有一种内在的强制力量，告诉他某些事是应该持守的，但每个人最终都会有一个结论，就是他将不会达到这标准。换言之，这种对神的认知，只要他们没有故意压抑它，便足以使他们承认自己在与神的关系上是有罪的。

但是如果有人切切地寻求神的慈爱怜悯，却又不知何为这慈爱的由来时，这人又会如何呢？这人的情况与旧约时代的信徒有何不同呢？在旧约时基督和袖代赎之工的教义并未启示给人，然而，人们知道神提供了赦罪的方法，并且也知道他们不能靠自己的善行而被神所接纳。他们已拥有福音的形式，却还没有全部的内容，但是他们得救了。倘若在自然界中所认知的神就是亚伯拉罕、以撒、雅各的神（正如保罗在使徒行传十七 23 所宣称），那么如果有人单单信仰一位大能的神，绝望于以任何行为的义来取悦这位圣洁的神，并且全心仰望这位良善的神施予的怜悯慈爱，那么这人应能像旧约信徒一样能被神所接纳。这种接纳的基础是基督的工作，就算被神所接纳的人并不了解其得救是如何地产生，也无损于救赎的功效。。’我们应当知道，救恩的基础在新约时代都相同，救恩永远是透过信心而得（加 3：6-9）。这救恩源自基督将我们从律法中释放出来（10—14、19—29 节）。这方面 197 真理从不改变。

有两个反对的理由常用来反驳以上的论述，其一为担忧一般启示或人类的发现取代了特别启示，然而若特别启示见证了一般启示的存在，那么它并不是高举特别启示而驳斥一般启示的观点；另一反对的理由是，若人没有听见特别启示的福音信息也可能得救的话，将会减少宣教事工的急迫性，但基本上这只是实证下的争议而非圣经议题，我们应像福音派人士信靠圣经更甚于采用神学推论的结果。

那么，从保罗在罗马书二章 1—16 节的陈述中我们可以有什么结论呢？人可否没有特殊启示而因信得救呢？保罗似乎对这个理论的可能性采取开放的态度，但它只是一种理论上的可能性，如果有的话，多少人能够不经特殊启示而真实经验救恩。保罗在罗马书三章说没有人能够如此。在第十章中他也劝人们要传扬福音（特殊启示）使人得

以相信，因此，显然地人们未能对所拥有的一般启示予以回应，是人要承担完全责任，因为他们真的知道神，但是却故意压抑该真理。这种与神的关系，正如保罗所说“叫人无可推诿”（罗 1: 20）。总之，一般启示的作用正如律法一般，是叫人知罪，而非使人称义。

## 一般启示之含意

一、信徒与未信者之间，或者福音与未信者的想法之间，有一共通处与接触点，即所有人类都具有关于神的知识。虽然这知识会被压198抑到使人们不自觉或不自知的地步，但是它依然存在着，并且人必然有敏锐之感，可以使该信息发出功效，而成为一个起点。这灵敏之处因人而异，但是一定都有，受造的世界中有一些特点是信徒可以看出来的，而这些特点也可以使得未信者明白信息里的真理。因此，我们不需要也不应该不分皂白地将信息丢给听者。

二、在特殊启示之外，还是有神真理知识存在的可能性。透过审视一般启示我们可以对于特殊启示之真理有进一步的体认，且当我们注意到一般启示时，我们就能更完全地了解神的伟大，也更透彻理解神在人里面的形象。然而，这应该被当作辅助而非取代特殊启示。神与人的关系上越接近，罪对于人理解一般启示的能力之扭曲就越大；因此，罪对于人们理解物理事物的影响微小，但是对于心理学与社会学等方面影响便非常巨大。然而，正是在这些可能遭扭曲的领域当中，人们才可能有更完整的了解。

三、神定那些从未正式听闻福音之人的罪是公平的。没有任何一个人是完全没有机会的，因为每个人都知道真神，如果他们未能有效的察觉他的存在，那是因为他们压抑了真理，因此，每个人都有责任。基于这点，宣教事工的推展便更加显得重要，因为没有一个人是无罪的；全人类都需要相信神所提供的救恩，而且这个信息必须被传开。

四、一般启示能够为普世性的宗教现象提供解释。人类都有宗教天性，因为所有人都对神有某方面的认识，很不幸的，人类从这种模糊甚至不易分辨的启示中建立的宗教，都会扭曲圣经真正的信仰。

五、由于受造物与福音都是不难理解且有条理之神的启示，因此，两者彼此和谐、相互呼应，故圣经的启示并非完全与人们所知晓的自然界壁垒分明。

六、在未信者(信者亦然)身上的真知识与真道德，并不是他们自己的成就。特殊启示以外的真理依然是属神的真理，知识与道德并非人的发现，而是人们“重新开启”神安置于整个物质与道德世界的真理。

199

### 问题讨论

1. 我们在人类的哪些范畴可以发现神的一般启示？
2. 试描述并评估自然神学的假设。
3. 在早期教会教父们的教导中，其学说假设的一致性受到挑战的意义为何？
4. 当我们向未信者传讲基督信仰的自然神学时，为何没有果效？

5. 试说明巴特对于一般启示的了解。
6. 诗篇十九章有哪些不同的解释?
7. 在特殊启示之外, 神的一般启示中有哪些是属于人的责任?

## 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 确认神的特殊启示对于人类的必要性。
- 辨认出特殊启示的特性，包括个人性、人本性和类比性。
- 透过历史事件、神话语的传递、和神道成肉身的临在了解并重述神特殊启示的形式。
- 区别命题性启示和位格性启示的不同，并分别说明其意义。
- 肯定圣经即为神对人类的特殊启示及其重要性。

### 201 本章摘要

大多数人们可以透过一般自然界和历史事件来认识神，除此之外，我们也需要对神的个人性有进一步了解。神已经藉着特殊启示来彰显袍自己，这种个人性的自我启示的方式是透过神如何与人相交、人的日常生活经历以及所惯用的语言和认知而组成。神自我启示所用的模式包含历史事件、神的说话和道成肉身。至于特殊启示是命题性还是位格性的问题，神学家们看法并不一致。圣经提供我们可知以及可感受的管道来认识神。

#### 本章大纲

特殊启示之定义与必要性

特殊启示之形态

    特殊启示之个人性

    特殊启示之人本性

    特殊启示之类比性

特殊启示之形式

    历史事件

    神的话语

    道成肉身

特殊启示：命题性或位格性？

圣经即启示

### 202

#### 特殊启示之定义与必要性

所谓特殊启示是指神对特定的人，在特定的时间、地点彰显袍自己，使人得以进入与袍之间的救赎关系。希伯来文的“启示”一字系为？？(galah)，而通用希腊文的“启示，一字是

(apokalupt6)。两者表达出的意思都是将隐藏的事物揭开；还有希腊文中φανερ(phaner06)亦经常被使用，它特别是传达显现的观念。

为什么特殊启示是必要的呢？答案在于因为人已经失去堕落之前与神的美好关系；人若是要重寻这份关系，必须对神有更完整的认识。这知识必须超越有效的一般启示，因为人除了天生的有限之外，尚有人罪孽所带来的道德限制，因此要认识神的存在及一些关乎神的事情并非轻而易举的事。人在最初无罪的状态如亚当夏娃时，曾经是能完全地亲近神，也能直接对神回应，然而堕落之后，人偏离神并与之为敌，人对属灵事物的理解也就昏昧；人与神的关系不仅不再活络，甚至已经失去，而且需要重建。因此，人的处境比原先的更复杂，结果，人也需要更完整的指示。

我们要注意，特殊启示的目标是注重关系。这启示的主要目的不是开广知识的眼界，这知识内容的目的是知识的归属对象。启示的信息常常是选择性的，为要引导人更熟悉信息的主角；例如，从传记的角度来看，我们对耶稣的了解并不多，我们不知道祂的相貌、独特的活动、兴趣或品味，这类的细节在传记记载中，都被省略不提，原因是这些对信仰并不重要。耶稣是高是矮、声音是高是低对我们与耶稣的关系是两码子的事，只是一种令人好奇的事物，并不包含于神的特殊启示里。

在此我们也有必要对特殊启示与一般启示两者间之关联性稍作说明。一般都认为特殊启示是人堕落后的现象，是因人犯罪才成为必要；也就是说，特殊启示常被当作补救之道。当然我们不可能得知到底203 堕落前人与神的实际关系如何，因为没有这方面的资料能详细告诉我们；或许亚当与夏娃对神有着清晰的感知能力，在他们的内在经验与对自然的认知里，他们能够随时随地感受到神，若果真如此，这种对神的感知便可以视之为一般启示。但是，我们并没有线索支持这说法。亚当与夏娃犯罪后神来寻找他们的记载(创 3: 8)，给人的印象是：这是一连串特殊相遇经验的其中之一；此外，神给人关于他们在受造世界中的地位与活动的指示(创 1: 28)，也显示出这是一次造物主向受造物的特殊沟通，这些指示似乎不是他们从创造的秩序中所能观察出来的，若是如此，特殊启示便先于堕落了。

然而当罪进入到人间，特殊启示的必要性就变得更急切。因为神的直接临在，这个最直接与完全的特殊启示，已经失去了；并且，神这时必须谈论一些先前不必理会的事。罪与堕落的问题必须要解决；而赎罪、救赎与和好的方法也必须要预备，由于罪减损人类理解一般启示的能力，使其果效降低；因此，特殊启示必须成为人对神的知识以及人与神关系上的补救方法。

一般认为，探究相关主题的范围时的清晰度，一般启示都次于特殊启示，因此一般启示的不足之处需由特殊启示来补足；然而，特殊启示同样需要一般启示，若没有一般启示，人便无法拥有关于神的观念，这观念使人得以认识和了解特殊启示里的神。特殊启示是建立在一般启示之上，它们之间的关系与康德所发现的理解范畴、与感官知觉范畴之间的关系类似：“概念没有感官知觉则是空洞的；而感官知觉没有概念则是盲目的。”两者是相互依存，彼此调和；只有当人们将

它们独自发展，两者间才会有所冲突，它们有共同的主题与观点，形成一个和谐与互补的协定。

## 204 特殊启示之形态

### 特殊启示之个别性

我们必须探讨特殊启示的形态或本质。首先，它是个别性的 (personal 或作“位格性”)。一个有位格的神将自己呈现给人们，神所采用的方式有几种：神藉着告诉人袍的名字以启示袍自己，没有比一个人的名字更代表个人性；当摩西问神，他要如何回答以色列人是谁差派他的时候，耶和华以袖的名来回答他，“我是自有永有的”(出 3: 14)。再者，神也与个人(如挪亚、亚伯拉罕)及以色列国缔结个别性的约，我们可以注意亚伦和他儿子们对百姓祝福说：“愿耶和华祝福给你，保护你。愿耶和华使袖的脸光照你，赐恩给你。愿耶和华向你仰脸，赐你平安。”(民 6: 24—26)

诗篇里也包含了许多个别经验神的见证，且保罗人生的目标也是追求个人认识神，他说：“使我认识基督，晓得袍复活的大能，并且晓得和袖一同受苦，效法袖的死”(腓 3: 10)。

整本圣经本质上都是个人性的。我们所见到的并不是像欧几里得的几何学定理般的普遍真理，而是关于某些发生的事件与事实所作一连串特定的陈述。圣经既不是一套中规中矩像我们在神学教科书里看到的包含了正反方论点的神学著作；圣经也不是条理分明的信条陈述，它确实有确认信条的要素，但是却不是以一种完全用理性的方式来呈现基督教信念。

对于与神的救赎工作以及它与人关系不是直接相关的事物，圣经很少多加揣测。例如，在圣经中记载宇宙论方面，就没有像其他宗教描述的那么仔细。圣经不会岔到那些只有历史性意义的事物，也不会去填补过去的知识断层，它也不会专注在传记的细节上。神所启示的，最主要的就是袖是一个有位格的神，而且特别着重在与之信仰的层

## 205

### 特殊启示之人本性

启示的神本身也是一位超越的神，袍存在于我们感官经验之外。圣经描述神的知识与能力是无限的，袍不受时空的限制，因此，此启示必然包含高高在上的神(就其正面的意思)，人无法提升自己到神的地位去研究它，就算真做得到，人仍不能理解神。因此，神便采用了人的方式来启示袍自己，这并不是一种所谓的拟人法，而是按着人的语言、人的思想与行为的范畴所呈现之启示。

人之特性意指使用当时通行的语言。Koine(普通话)希腊文(新约圣经写作的语言)一度被认为是一种神特别创造的语言，原因是它与古典希腊文相当不同，如今我们知道它只是当时所用的一种地方语言，而且圣经中也用当时的成语，以及使用日常的方式来描述自然、和时间与距离的度量衡等等。



启示经常以普通的日常生活经验之形式呈现，这也表明它的人性。例如，梦就是神常常用来启示自我的途径，梦可说是人类最平常的经验之一，所以启示不在于方法的特殊，而是在于藉此经验所带出的独特内容以及这经验的应用方式，使得启示有别于一般与自然的经验。道成肉身也是如此；当神向人显现时，袍使用一个普通人的样式，有时候艺术家们藉着在耶稣头上加个光环，或是其他可见的独特记号，好使袍与众不同。但是当时多数人只将耶稣视为平常人看待，是木匠约瑟的儿子，袍是以人的形像来到世间，而不是天使或某种足以叫人认出他是一位神的形体出现。

当然，也有启示是和普通经验截然不同。天父的声音从天发出(约13: 28)，就是其中一例，神迹产生惊人的效果；不过，多半的启示是以自然事件的形式出现。

## 206 特殊启示之类比性

神用人知识世界中的某些要素，来作为比方或传达属神的真理。袖的启示是使用类比语言，也就是介于单一含意(univocal)语言与多重含意语言(equivocal language)之间；在单一含意语言里，一个辞汇仅有一种含意，而在多重含意语言里，一个辞汇可以有数个全然不同的意义。例如，在英文里 row 一字，当名词时可以指一排树的“排”字，而当动词时则可指“以桨划船”，这种情况就是我们以多重含意语言的方式来使用这个字。而在单一含意的用法时，一个用作述词的辞汇，尽管主词不同，该辞汇的含意仍然不变。例如，“这个人很高”与“这栋大楼很高”。然而在类比语言的情况下，至少有某单一含意的成分在，但是也会有些许不同；譬如，试比较下列两句中‘跑’的含意之异同：“小杰是跑马拉松的”与“自强号是跑高雄与台北线的”。

每当神自我启示时，总是使用对袍及对我们而言都是单一含意的语言。吉尔契曾指出，正统观点中，每当我们说神行事或袍施慈爱的时候，在我们心思里的概念是与我们说某人行事或付出爱时的意义相同。’当我们说神使约旦河河水止住，我们脑海中出现的景象与工兵部队拦住一条河流是一样的，虽然所用的方法与材料或有不同，但所达成的效果基本上是相同的：即河水在某一点会停下来。神的行动是在时空世界内发生的，从观察的结果来看，耶稣的死与雅各、约翰、彼得、安德烈及任何人的死都是一样的，耶稣当时被人从十字架取下时，若是有医生去检查他，也会发现它没有呼吸也没脉搏，用心电图、脑断层图观察也不会有反应；同样的，当圣经说神爱人时，意义与我们所谓的人的爱(就 agape 而言，即圣洁之爱)性质上等量齐观：即一种有益他人之不变、无私的关怀。

此处我们所谓的类比性是表示在“性质上相同”，也就是说，双方的差异不是在种类或本质上，而是在程度方面。神有能力，人也有能力，只是程度不同。当我们说神知道，脑海呈现的意义与我们说人知207道的意义是相同的，只是人所知有限，神却是无所不知；神与人一样都会爱，但是神的爱是无限的。我们实在无法明了神这些属性的深奥，以及知识的无限，可以说是永远难以完全理解的，这并不是说我们没有真认识它，问题是我们没有能力把神完全纳入到我们的知识里。虽

说了解何为神即认识关于袖的知识，但是我们认识的程度却小得多，我们所知的并不是像神那样彻底了解有关自己的知识。因此，人对神的认识是不完整且不详尽的。

类比知识之所以可行是因为神自己选择袖所要使用的方式。不同于人，袍对类比两方都了解，倘若人单凭借其理性，试图建构一个包括神与人在内的类比，要来寻求认识神，其结果往往像在猜谜，因为实际上他所建构的方程式里有两个未知数。假设有人主张神的爱之于人的爱，等于神的本体之于人的本体，用方程式表示则如  $x / 2 = y / 5$ 。因着不知道神本体(或本性、本质)与人本体之间的关系，人便无法建构出一个有意义的类比来。

再者，因为神是无所不知的，因此袍知道人的哪些知识与经验是与神的真理类似，并可以用来建构一个有意义的类比关系。由于我们无法独立印证这类比，它永远是一种前提假设，也就是属信心层面的事，且与神欲描绘的真理相呼应。在此我们也要注意，我们的意念与它们所代表的意义之间究竟差距多远，也是我们无法证明的，因此只有凭信心接受。由此看来，研究特殊启示的神学家与经验论者的处境是相同的，经验论者也是不能确定他的感官知觉与它们所代表的事物之间，是否能准确地对应上。

## 特殊启示之形式

现在我们要来探讨神自我启示所采用的实际形式和方法：历史神的话语与道成肉身。

### 208 历史事件

二十世纪，有相当多关于神将自己启示在历史中之作为的讨论。或称“他大能的作为”。这样的称呼很恰当，因为神一直在人类世界中具体地工作，且影响了一切历史上发生的事件。

圣经的记载强调出神藉着一连串的作为来彰显袍自己。在以色列人看来，最重要的事件是亚伯拉罕受神呼召一事，以色列人把亚伯拉罕视为他们民族的鼻祖；神又以不太一样的方式赐福以撒，立他为后嗣，此乃神另一件重大的作为；在约瑟时代的一次饥荒中，神的供应不仅使亚伯拉罕的后裔受惠，也造福了全地的万民；且犹太人如今仍在纪念的一个主要事件，即神透过灾祸将他们由埃及领出，以及接下来的逾越节与过红海；应许之地的征服，被掳后的归回，甚至被掳一事都可谓神的自我彰显。还有耶稣的诞生，他所行的神迹、袖的死与袍的复活，都是神的作为；进而在教会的建立与扩展当中，神仍不断把选民带进教会。

以上所列都是神的作为以及关于袍属性的启示，也都是显著且奇妙的作为与神迹，然而神的作为还不止于此，在袖的选民历史中，不论重要的大事件或平凡无奇的小事件，都是神的工作。

虽然我们已提及历史事件乃特殊启示的一种形式，但我们还是有必要了解其真实意义，以及历史事件与启示之间的关系到底为何？我们将从三个不同角度来探讨：(一)历史中的启示，(二)透过历史所

彰显的启示，(三)启示即历史。

一、首先要探讨的是历史中的启示。这里我们以赖特(G Ernest Wright)在他的名著《行事之神》(God Who Acts)的思想作为代表。他坚称圣经中有权威的是叙事内容(narrative)，这叙事为(旧约中的)以色列民与(新约中的)基督徒所承认之历史事件的追述。启示是在一连串的历史事件中呈现。赖特期望将圣经视为一套教义集锦，与视其为一部历史记载这两种看法分别出来。严格说来，圣经并不是神的道，而是一本记录了神的作为与人们对这些作为的回应，而圣经教义209乃引申自这些历史的陈述。神的各种属性，不是以圣经训条形式的永久真理呈现给我们，它们反倒是由神的行事方法中归纳而得。因此，我们不是按着神的本体、本质而是按着神的作为来思想神的概念。

这历史的叙述可以从贯穿新旧约的宣讲看出。旧约的申命记二十六5-9便是个绝佳的例子；而在新约的使徒行传十三16·41保罗的信息，是另一个例子，在这段经文里，从以色列的先祖说起，再从大卫讲到耶稣基督。连结两约的共同要素，是神的作为之历史。虽然神作为的历史存在于普世历史的情境中，但神的属性却不是由这情境中推论而得。赖特主张，有三项神的属性，是当以色列人尝试去解释促成他们民族兴起的事件时，引申而得的。第一项是神乃是一位慈爱的神，这是自神对以色列民的拣选中推论。第二项是神乃是一位律法的神，因以色列选民是一个“立约的群体”，且这群体的生活在神管理之下。第三项是神乃是自然的主，他对自然的掌管正是神连结于历史与人类社会的一项明证。

不过，赖特警告说，我们不要只看圣经记载的表面。历史事件记载包含的某些概念是不能只看字面意义的，因为附加在这些事件上的解释，并不是特别由神所启示的。事件本身是启示所在；但是引申的意义却只是引申，而不是启示。因此，圣经作者所作的引申必须接受到更正与修订。历史批判法发现圣经中有某些资料的记载，有不实之处，因此，诚如凯希(David Kelsey)所说，用所有圣经资料来建构神学会有误导的可能。因为某些对神形象的理解是圣经作者在记叙历史时推演出来的；而有些则是从这些叙述本身发展的历史推演而得；另外还有一些是由这些记叙的组织与架构方式中推演出来的。只有在历史记叙中直接发现、或从其中合理地推演出来的概念才具有权威性。圣经研究的任务就是要在以历史形式呈现的内容中，判定多少是真正210的历史，而神学家的工作便是决定神的什么特点是可以从真正的历史中推演出来的。总言之，启示是在历史当中；却不等于历史。

赖特的方法里有前后矛盾的问题。他一方面似乎是说，因为现代研究的范畴，是神的作为与历史，而不是本质或实体，因此我们应当以现代人所能理解的方式来重述圣经的概念。这样的说法似乎暗示赖特从圣经中找到了关于神本体和本质的概念，但他却一再强调，圣经作者们并不是接着本体和本质来思考神。另一个难题是，以现代的范畴来重述圣经的概念，等于是容许二十世纪的前提假设来主导圣经事件的解释。

二、第二种关于启示与历史之间的立场，可以被描述为启示是透过历史。它普遍被当作是正统派的观点。神在历史中行事，将自己

向人彰显，但历史事件不能被视为启示本身，’它们只是启示的途径。因为启示不是对人传递信息，而是神的自我彰显。III启示是一种神写人相遇的个人经历，例如，摩西在火烧荆棘的事件里(出三章)，实际与神相见，并且直接地认识袖；乌西雅王去世的那年，以赛亚见到神的威严与荣耀(赛六章)。这些事件的记载都不算是启示，因为事件本身并不是启示。因此，人可以记下神所说的话，正如出埃及记中摩西所作的，而另一个人可能读到这些记载，也了解到事件当时的情景，但是人并非因此就得着启示。神的启示由耶稣的言行而来，但这？言行本身并不是启示。因此，法利赛人在耶稣行神迹时并未见到神，相反的，他们认为耶稣行这事乃凭着鬼王别西卜的能力。有很多人都曾见到或听到耶稣，但是却未真正遇见神，他们顶多相信耶稣只是个了不起的人。约翰福音十二章记载了一段非常惊人的事迹，当天父从’天说话，有人说是天使向耶稣说话，也有人说是打雷了，只有少数人因此而真正遇见神。

因此，启示不应被视为一项历史事件。事件只不过是覆盖在启示 211 上的外壳，而启示是外加于事件之上的事物，`启示亦是神透过事件直接临到某人；缺少了神这直接的临到，历史事件就会模糊不清，事实上这也正是为何有许多人观察到事件却不为所动。所以，圣经的叙述(或是圣经的任何部分)本身并不是启示，原因很简单，因为启示是无法被捕捉或记录下来的。圣经是记录过去已经发生的启示。一般人认为新正统派把圣经视为启示的记录，严格的说来，这并不正确；因为圣经是记录已经发生过的启示，但并不是记录启示是什么。圣经也是一种指标与应许，指将来启示还会再出现。当人读圣经、或听他人宣读圣经时，那位曾向圣经事件中的人物显明它自己的神，有可能再次更新其启示及重复他在经文情境中所作的。神可能在与阅读或听闻圣经的人相遇时显现袍自己，在那时刻，人可以诚实地说，圣经是神的道，但这并不是圣经本身固有的性质。圣经变成神的话，`然而，当神收回袖的同在，圣经就只是它先前的样子——是摩西、以赛亚、路加或某某人的话。

根据这观点，神在启示上有至高的主权。人无法强迫神启示袖自己，人也无法预测何时何地神会再次“说话”。人所能做的最多就是向圣经敞开自己，且心中渴望并祷告求神彰显袍自己，然而神会选定袍自我启示的时间、地点和对象，且袖也不局限于透过圣经来启示自己。巴特曾说神对我们说话有可能透过一片树丛，一只死去的宠物，甚至是一个无神论者的言论；这不是说教会奉差遣去宣扬无神论者的话，相反的，教会是受呼召去宣扬圣经的话，因为圣经的话是特别为神已经做和应许要做的事作见证。”不过，不自重自爱的新正统派传道人的读经前开场白为：“请听神的话。”即预先设定神袖要在哪时候谁说话，这将会亵渎神。

这观点正如赖特的立场，是将事实与真理视为动态而非静态和实 212 质。真理是个人性的，而非命题的。启示是“发生”什么事，而非“那是”什么事情。因此，当一个新正统派的人谈论启示时，他们头脑里所呈现的是启示的“过程”，而非启示的“结果”(也就是论及或记下启示的事物)，且是正进行中的启示，而不是曾经发生的启示。由此看

来，历史事件与记载都不算是启示，可以观察到或被报导的历史事件都只是传达启示的工具。启示是一种直接与神的关系，而不是一种可以透过历史研究方法来检验的明显事件。启示乃透过历史的事件到，而非同等于事件本身。人们不应去设定启示的管道和方法，除非是像我们前面所描述的情况，也就是圣经成为神的话的时候。

这观点能容许任何的历史批判。批判学是要检验历史事件，但由于这些事件并不是启示本身，因此启示自我防卫可免于受到批判工作侵蚀的可能性。藉由历史批判支持赖特立场的人，试图从历史当中找出启示，且新正统派的观点则容许历史批判尽量筛选圣经资料，以印证记录的真确性，但却不是要从中找出启示来。启示一直是在神自己的掌控之中，因此它不可能因人的努力而被引取出来。惟有藉着神自己全权与恩惠方便人能得着它。

三、最后一种对于启示与历史之关系的立场认为：启示既不包含于、也不是透过历史，启示就是历史。六。年代这观点因着所谓的潘宁博团体(Pannenberg circle)的努力之下再度热门起来，他们通力合作的成果，《启示即历史》(Revelation as History)一书，可谓名符其实，因为这些人主张，神以这样的方式在历史中工作，就是要使历史事件实际上成为启示是神在启示他自己。事实上，神的各种属性可以从他在历史中的作为里被察觉，而不是单单被推测出来。吉尔契曾指出，圣经神学运动对于神在历史中的工作有某些存疑，即他们不认为神在历史中的作为与某位人物在历史中的作为具有同样的意义。不过，当潘宁博及其支持者提到神在历史中的“作为”以及人一般的“活动”时，都一贯地使用“行动”(actions 一词)来描述。他们认为神在历史中的作为既不是象征性的亦不是隐喻性的，而是千真万确 213 的事实。根据潘宁博的说法，神在历史中最伟大的行动——耶稣的复活，正如其他任何历史事实一样，可以藉由理性来证实。

我们应当留意的是潘宁博和其集团的人，他们心中有普世性的历史观；他们将历史的整体视为全是神的启示，而不单单是记录于圣经中的历史才是启示。如此一来，他们几乎将一般启示与特殊启示的区别完全抹消；尽管如此，在历史与启示的关系方面，他们却恢复了一种正确的理解，也就是，历史事件不仅单单应许、包含或成为启示，而是启示的本身。这与圣经的见证相互呼应。

再者，耶稣也声称有一种客观启示与历史事件相结合。因此，当腓利请求耶稣将父显给他看的时候，耶稣回答说：“人看见了我，就是看见了父”(约 14: 9)此外，耶稣也要听到袍话(以及见到袍行神迹)的人承担责任：“有耳可听的，就应当听！”(太 11: 15)。他痛斥法利赛人将袍所行的事迹归因于别西卜，而事实上这些行为是圣灵的工作且经由它行出来的。因此，耶稣似乎是在说历史事件本身就是启示；也因此，诗篇作者与先知们谈论时，都好像他们和以色列民一样确实亲眼见过神的作为(如诗七十八篇)。

## 神的话语

启示的第二个主要方式是神的说话。圣经中一个常见的表达法，特别是在旧约的陈述——“神的话临到我说”(如耶 18: 1; 结 12: 1、

8、17、21、26；何1：1；珥1：1；摩3：1)。先知们都意识到他们所传的信息并不是出自他们自己的创作，而是从神而来；约翰在写启示录时，试图传达出神所给他信息；希伯来书的作者也注意到神在古时曾有所晓谕，如今特别透过袖儿子来说话(来1：1-2)。神不只经由他的作为来显明自己，他也会说话，且会把袍自己、袍的计戈II以及他的旨意告诉我们。

我们可能比较倾向于认为神的说话并不是启示方式之一，因为它似乎太直接了。然而，神的说话总是透过人的语言而来，即先知与使徒们使用的语言，不论是希伯来语、亚兰文或希腊文。故根据推测，神原本应该是没有袖自己的语言，因此语言的使用正表明神的说话是透过媒介而来，不是直接启示。

神的说话可能用到几种形式。它有可能是听得到的声音，也有可能是一种无声，由内心感受才听得到之神的信息；就像默读时我们可以在头脑里“听到”自己所读的一样。在许多状况下，这方式很可能是神说话所用的方法。这种无声的言语通常是伴随另一种模式的某部分，如梦或异象。在这些状况下，先知可以听到神对他说话，但是当时周遭的人应该是没有听到什么。此外，还有所谓的“混合”默示，也就是启示与默示结合为一体。正如圣经作者所写，神将袖欲传达的信息放置在作者的心思里。信息在此情形中并还没有被启示出来，而是圣灵把思想带入作者的记忆里，或是引导作者进入他原本就熟悉的思想中；即作者一面写作，神一面将袖的思想导入他的头脑里。作者：本身可能意识到，也可能没意识到发生这样的事；在无意识的情形下。他可能只是感觉到突然文思泉涌。虽然保罗偶尔会提到他“想”他是被神的灵感动了(如林前7：40)；在其他的时候，保罗较明确地说，他是从神领受了某些信息(如林前II：23)；还有在某些情况下，如腓利门书，虽然神确实直接引导着保罗的写作，但他却没有表示他意识到这情形。

神的话语常常是对事件的解释。虽然那些事件通常是发生在写作以前或当时的事件，不过有时解释却比事件还要更早出现，如先知的预言。虽然近年来有些强烈的反对意见，但我们这里所要阐扬的论点是：不只是那些事件，更连那些对事件的解释也都是从神而来的启示；那些解释不单是圣经作者个人的洞见和反省的结晶。倘若没有这特别启示来的解释，事件本身就会变得模糊不清，且无法传达任何信息，结果将会导致各式各样、见仁见智的解释，而圣经所给的说明也可能只是一种人为的错误推测而已。以耶稣的死为例，如果我们知道这件事曾发生过，但它的意义却还未由神启示出来，我们便可能会有各种南辕北辙的解释，或者认定它只是个谜。有些人可能会将此事件看作是耶稣的失败，也有人会将之视为一种道德上的胜利，即耶稣为其信念殉道而死。若没有经过启示的解释，我们的猜测可能会将耶稣的死视为一种补偿的牺牲；对复活看法也是一样，它可能只会被解释为是神为耶稣案件的辩护，为要证明袖是被犹太人不公平判刑的结果。

问题的重点是，圣经作者所作的解释或说明，是否可以同等于事件本身的地位。好些近代学者的研究都指出，圣经作者们似乎都视他们自己的解释为从神而来的启示，故也视其地位如同所谈论的事件本

身一样重要。巴尔(Barr)特别指出，我们很难试图将所有启示都套用到神在历史中作为的启示模式。他指出三种不能套用的形式：

一、智慧文学呈现出一种特殊的形式。到底这些作品所指的事件是什么？甚至赖特自己也承认这类智慧文学“并不符合历史与先知文学中所展现的信仰模式。

二、甚至那些被视为“历史中的启示”范例的事件也很困难。赖特的《行事之神》的学说认为现行传统模式某方面是对神作为的诠释和默想。例如，神在燃烧荆棘中向摩西显现和说话的经历是摩西对于这事件的诠释而不是神的启示。但是根据原本记载，神自己的显现和话语都是把神的目的和意图直接传达给摩西，而不是以摩西对此事的想法。巴尔评论说，我们每个人可能会继续有不同立场(因为我们现在认同的是摩西的看法，而不是神的启示)，这些立场也可能正确，但是我们必须了解，当采取这立场时，我们是以批判为基础而不是以圣经的基础从事研究。“

三、最后，除了尊重书卷的文体之外，圣经当中尚有许多资料是记叙神的作为，可是有些情况比较特殊，若是硬要套上历史的手法，**216**恐怕会扭曲该词之正常意思，洪水与创造两件事正属比例，试想，神创造天地时有谁在那儿观看其作为并予以报导呢？这类的事件当然与出埃及或尼布甲尼撒王占领耶路撒冷城的记载有所差异。因此，巴尔主张：启示是超越神在历史中的作为：

由神直接对人的传达与经由历史之事件而来的启示，均可称为传统启示的核心。如果我们坚持神直接又明确的传达必须归入在藉历史事件而来的启示之内，并视它为历史事件的补充解释，那么我要说，我们是为了使人在卫道方面较为合理的缘故，而舍弃圣经本身的表现方式。

另外还有两位学者泰勒(Vincent Taylor)与达德(c. H. dodd)也有类似的看法。泰勒说道：“就先验的观点而言，并没有什么强有力的理由非要我们接受启示只存在于神‘大能的作为’中，而非存在神的话语里。事实上，比起需要加上诠释的历史事件，神的话语算是较好的沟通工具。”达德则认为圣经的作者“坚信神曾对他们说话，且对他们属灵的耳朵发声……他们的诠释并非经由构思的过程而来，那是他们在事件中体验到的意义，当时他们的心是完全向神敞开，同时也向外在的冲击敞开。”最后我们必须下一个结论：最符合圣经作者本身的了解与宣告的立场就是，神直接对人传达的真理与神在历史中的作为，都同样确实是神的启示模式。

## 道成肉身

道成肉身是最完整的启示模式。其论点在于耶稣的生平与言谈都是神的特殊启示。我们或许又会认为这并不是一个启示的模式，而是神直接以无媒介的形式出现。但是由于神没有人的形体，故基督的人性便代表了神启示的一个媒介。这并不是说耶稣的人性隐藏或模糊启示；而是说，基督的人性是神启示的传达工具。圣经明白地说到神藉着袍的儿子以及在袍儿子说话。希伯来书一 1—2 将这个启示与较

**217** 早的启示模式作了比较，并指出道成肉身的层次更高。

道成肉身是最完全的启示。耶稣的一生是神所有作为的巅峰之作；耶稣所行的神迹、袍的受死、袍的复活是整个救赎历史中最精华的核心，道成肉身也如同神话语一般是神的启示，因为耶稣的信息远远超过先知与使徒所说的话。耶稣甚至敢将袍的信息置于旧约经卷之上，并非与之矛盾冲突，而是耶稣的信息超越以及应验旧约(太 5: 17)；因为当先知说话时，他们所传达的是来自于神和关于神的信息，而当耶稣说话时，事实上就是神自己在说话，总之，耶稣的信息含有一种直接性。

启示也透过耶稣完美的特性呈现出来，人们可从他身上辨识出一种神的形像。神藉着耶稣真实活于人间并彰显其属性。耶稣的行为、态度、与对人的关爱不单单是父神的反照而已，它们更显示出神的临在。在加略山下的那位百夫长应该已见过许多人因被钉而身亡，显然地，他看出耶稣与众不同，使得他由不得不说，“这真是神的儿子”(太：27：54)，而彼得在奇迹地捕到一网鱼之后，也俯服在耶稣膝前说“主啊，离开我，我是个罪人”(路 5：8)。这些人都在耶稣身上看到启示的父神。

道成肉身是一种结合行为与话语的启示。耶稣不仅说出父神的话，也展现出父神的属性。袍正是神最完全的启示，因为袍就是神。约翰因此写下这样一段惊人的话，“论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的”(约一 1：1)，而耶稣自己也说：“人看见了我，就是看见了父”(约 14：9)。

### **特殊启示：命题性或位格性？**

特殊启示的主要结果是使人认识神。这里所谓的认识不仅是关于神的位格，也包神的作为、神的创造、人的本质与处境，以及神与人之间的关系，并且我们也应注意，这知识是从神传达给人之真实、客观、理性的讯息。

**218** 在此我们有必要仔细分析与评量二十世纪相当盛行的一个观点，这观点认为启示并不是传达讯息，而是神自己的彰显；也就是说，启示并不是命题性的，而是位格性的。一般说来，一个人的信仰观会反应出他对启示的理解。启示若被认为是命题性真理的传递，那么信心便会被视为一种认同的反应，亦即相信这些真理；相反的，倘若启示被认为是位格的彰显，那么信仰会相对地被当作是个人的信靠与委身的行动。根据后者的观点，神学不是一套启示而来的教义，而是教会想表达它从神的自我启示中所发现之内容。这种对于启示的观点特别与新正统派一致，但在整个二十世纪末的神学界中已相当盛行。它出现于新正统派之肇始，而在该运动的高峰之后仍余波荡漾。

我们须留意，在新正统派里还是有容纳命题性教义的空间。汤普威廉 (William Temple) 曾说到，虽然没有被启示的真理，因为神并非这样启示真理，不过却有谈论启示的真理。对于卜仁纳而言，命题性的启示与关于启示的真理两者之间还有相当差距，他认为教义与这有着密不可分“如器具、支架和象征”的关系，但这并不意味着些真理是由神所传达的。当一个人遇见了神，他或许会谈论他所遇见



的，这完全是衍生自他个人与神的关系和交通。但是当我们把构成启示的这种个人关系，转变为这关系的描述时，这乃是神学所造成(或讲道所造成)，总之在语言的性质上已经发生了一种微妙的转变。就前者而言，所用到的语言是在表达一种“我~你”的关系，本质上是属位格性的；就后者而言，所使用的语言则是在表达一种“我一它”的关系，本质上是属非位格性的；前者像是祈祷或敬拜时的用语，而后者则是论述时的用语。

正如我们稍早已注意到的，采用这种启示观的结果是能够完全接受圣经批判法，且又能够护卫启示。因为圣经是人对于神向他们自我彰显之可能谬误的见证，因此他们所写的可能有误，而且还可能错过219很离谱。卜仁纳曾以旧式的留声机和唱片作为类比；他说，假使有个人买了张“大师”卡罗素(Enrico Caruso, 1873—1921, 意大利著名男高音声乐家)的唱片，卖的人告诉他，他将听得到卡罗素的驴声，当他在放这张唱片时他听到许多的杂音，就是唱针刮到唱片的声音；但是他不应该就因为如此而对这张唱片失去耐心，因为唯有透过这唱片他才能听到“大师”的歌声。同样的，圣经就像这张唱片，是使我们能听到神声音的工具。圣经中肯定有相当多不完美的地方，会有杂音瑕疵，这是因为神的声音透过不完美 toA 类而传达出来，无论是彼得、保罗、以赛亚或摩西都是如此。但是尽管有这些不完美的地方，圣经整体上仍然是神的话语，因为神是透过这些见证来说话，只有傻瓜才会在能够听到神的声音时，还去注意挑剔那些杂音。“圣经的价值在于神透过它来向我们说话。” 门

将启示视为位格性的观念是源自于齐克果对客观真理与主观真理的区分，以及后来的存在主义哲学。当人寻求客观真理时(即以命题性方式呈现时)，他会试图把某事物归类以便定义它，但是同时，不可避免地已限制了这事物，使它成了有限的事物(为了所谓“定义”它)。因此，从某事物上获得客观讯息的目的，基本上是让这事物在我们的掌控之中：也就是说，假使我们意识到对神的认识是客观性(命题性)的话，那么我们正是把神贬低，且使袍成为一个事件、一个物体。

另一方面，主观真理的焦点在于位格的关系，而非客观的讯息。巴特和此学派的人士在强调其主观知识时已很小心不落入主观主义的陷阱里——意即把真理完全归于个人主观之反应的陷阱里。为了避开这陷阱，他们大力主张信仰是信靠，也是知识上的认同；以巴特为例，他坚持信仰是一种信靠(fiducia)，而且信仰也包含知识(notitia)和赞同(assensus)。卡内尔曾说过，所有关乎生命的信仰都是建立在普遍的信仰基础上。所谓普遍的信仰是指相信某一事实；而关乎生命的信仰则是对一个位格的信靠。他主张只要有信靠，就一定有某种隐含的信念。举例来说，他不会见到女人就去抱住她，而是在确定是他220的太太后才会去抱她。这个门诊的过程或许不是很久，很仔细或很正式，然而它的确是存在。

在我们自己的经验里很明显的，信靠之前必须先有信念。例如假设我必须把现金存进银行，但却无法亲自去，我必须找人代办理，但谁可以呢？有谁是值得我信任，至少是可以把财物交给他处理的人？我会选择信任或托付一个我认为是诚实的人；信任这个人是基于我相

信某些关于他的事情，因此我可能会找一个在人格上我信得过好朋友代我办理。倘若情况不允许，而必须找个陌生人来帮忙的话，我至少也会先对他的诚实度做些初步的评估，不论这评断是多么粗略或不完全，都还是必要的。

同样的，支持启示是位格性(以及支持启示是命题性或讯息性)的人都承认他们的信仰心建立在某种基础上。问题在于非命启示观是否充分提供了信仰的基础?这些人能否确定他们所经历的是亚伯拉罕、以撒、雅各的神?

十九世纪时，费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)在《基督教的要素》(The Essence of Christianity)一书中便指出，信仰的对象可以说只不过是人的自我投射；或者说，某人所信靠的可能是一个父亲的形象个人的超我等之类的东西。而对于卡内尔以及其他支持启示是命题性或讯息性的人，信仰必须包含相信关于神某些确定的真理——如他是全能的、慈爱的、无所不在、三位一体的神，然后才把个人的信心投注在这样一位神身上。理论上，是有可能找到支持或验证这些确定真理的证据。

不过，在新正统派的观念里，神并不会告诉我们任何关于他自己的事情，我们只有在经历中才能认识祂。但是除非他告诉我们他是谁，或是祂像什么，不然我们怎能知道所经历到的是基督信仰的上帝呢?有什么评估标准是我们可以用来确认所遇见的是基督信仰的上帝呢?再回忆一下先前有关宗教语言中位格本质的讨论(第六章)。因为有位格的性质，所以我们可以像认出其他人一般地认出神来。但是这样的类推终究会失败，因为我们对其他人会有感官经验，然而我们对上帝可能没有任何这样的经验。我们瞧一眼就可以认出一个人来，不需要言语交谈，但是对神却不是如此了。我们如何能认出神是三位一体而不是单单一位?虽然新正统派主张神是在相遇中被人认识的，而且这样的信仰唤起了命题性真理中的某种潜在信念，但它却没有清楚地交代那是怎么回事。最普遍的答案是说，启示是自我验证(并非不证自明的)。此外，新正统派也表示，正如“我怎么知道我恋爱了?”这个问题的最好答案是：“你就是会知道。”同样的，“你怎么知道我所经历封的就是上帝呢?”，这问题的答案是：“你就是会知道。”

卜仁纳已质疑那些不是圣经但却宣称是神话语的书籍。人们会在这些书中遇到什么样的神?是基督信仰的真神吗?卜仁纳第一个反应只是认为这些书不适用于非回教徒或非印度教徒，他的第二个反应则是在这些书籍中，读者听到的是一位 I-i: i--者的声音，也就是与我们在圣经中所听到的那一位不同。但是这样的答案恰当吗?他说，从其它书中所听到的声音也可能是真神的声音，只是那些声音小到几乎难以辨认。数以千万的回教徒与印度教徒透过他们的经典栩栩如生地与他们的神祇相遇，其真实程度有些并不输给任何基督徒。他们错了吗?还是我们所经历到的是同一个事物?卜仁纳也只能再这样答复：“我们不是回教徒或印度教徒。” 显而易见地，真神与真理可以用不同方式来相遇，但是，这不正是走在主观主义的边缘吗?

这引起另一个难题，是神学上的问题。那些主张启示是位格性的人还是相当关注信仰的正确定义，以及教义认知的正确陈述，虽然他

们也坚持信仰并非相信命题性的教条。例如，巴特与卜仁纳，他们对于在人里面之神形象的本质与地位、童女怀孕与空坟墓等课题有所争议。他们个人应该都自认为是在尝试建立关于这些问题的真确教义，但是这些教义的命题如何与非命题的启示相关连，或者如何从中衍生出来？这就是问题所在了。卜仁纳坚称没有“被启示的真理”，只有“关于启示的真理”。他坚持：教义象征是“与它所代表的架构有着不可分割的关联”，也就是神与我们的位格性相遇。“他同时还说道，神“并不是给我们一系列的教理神学讲座，或交给我们一套信仰告白，相反的，神是真真实实地教导我们关于他自己的事，袍也真实的告诉我们他是谁以及袍的旨意和对我们有什么寄望。”。这听起来似乎正像是卜仁纳费了九牛二虎之力想要闪避的被启示之真理。如果没有所谓被启示之真理，那么教义与经历之间那种不可分割的关系之本质又是什么？他的回应是以一种教义与圣餐礼之间的类比方式。诚如主耶稣自己临在圣餐中的饼杯元素之内(这些饼杯正是圣餐礼的表征)，因此主耶稣也临在教义之内，因为教义正是经历的表征。若没有了教义神的临在便无法持续。

这样的类比有几个问题。首先，它是藉由更模糊的事物来解释个原本就模糊的事物，意即以建立在已过时或至少非人所能理解之形上学的圣餐观来解释教义。除此之外，另一个问题是，没有教义而神的临在便无法持续的说法是一回事，但这教义又会如何降临呢？它要如何由相遇经历中推演出来呢？又有谁可以确认卜仁纳所提出的教义形式一定比巴特的教义形式来得正确呢？蓝姆(. Bernard Ramm)曾指出，巴特大概是从非命题性的相遇经历中获得命题性的六百万文字(在其《教会教义》一书中)。蓝姆的评论是：“新正统派的教义论述与相遇经历之间关系的整合是相当的薄弱。”。汤玛士(John Newton Thomas)也谈到巴特思想中的“圣经之不亲则状态”，也就是认为启示是非命题性的，然而圣经的话有时却以认知的形态内容来表达。汤玛士抗议说，巴特处理教义课题的过程，一方面采取基要派引用圣经的方法，但另一方面基要派的观点却又是他所拒绝的。

这并不是暗示非命题性的启示与真理的陈述之间不能有关联，只是这个关联性并未由新正统派人士作充分地说明。问题导因于他们将命题性启示与位格性启示分割了；启示并不是位格与命题二者选一，而是两者皆是。神主要所做的确实是启示袍自己，但是袍的自我启示至少部分是以告诉我们一些关于袍自己的事之方式启示我们。

然而当我们讨论有关神的命题时，难道没有面临到非位格性的问题吗？它所呈现的不正是“我一它”的关系，而不是“我一你”的关系吗？这两个表达方式所隐含的分析结果既不完整又易产生误导。事实上，在此含有两个变数，因为由“我一你”关系转变为“我一它”关系时，其中所包括的不仅是由位格转移至非位格，而且是从第二人称转变成第三人称。因此，我们还需要另外两个类别，在此我们称之为“我你”关系以及“我一他(她)”关系。

我们仍有可能找出是第二人称(代名词)，又是非位格性的(“你、我”的关系。“嘿，你!”这个表达语便是个例子。我们也同样可以用第三人称的方式来表达位格的意义。论述的用语还是可以呈现关怀、

尊重、热情甚至温柔等语气，这就是所谓的“他(她)一我”用语。当我们从向他们谈话转变成谈论关于他们之事的时候，我们不需要将位格变成事物，因此，有关神的命题不一定得非位格性不可。

## 圣经即启示

倘若启示包含命题式的真理，那么它就有能够被保存下来的特质；它应当能够藉着文字被记录下来，而且只要这书写的记录是忠实重现原始启示，那么也算是启示的延伸，且理当被称为启示。

启示的定义在此成为一项要素。假使启示的定义只是指实际发生的事件、及其过程或其揭示行动，那么圣经便不算是启示，因为启示只是很久以前发生过的某件事；但是，如果启示也是事件的产物、结果或被揭示之内容等，那么圣经仍能被称为启示。

同样地，“演说”一词可意指真实的事件、口中的言语或手势。它224也可以被解释成说出的内容。因此，我们可以来讨论看看一份棚音或录影的)誊稿是否可以被称为一段演说，可能有人会主张它不是而认为唯有星期二下午七点半到八点间播出的才算是演说，然而因为这份誊稿保存了所讲的内容，所以它是演说。

语言学家派克(Kenneth Pike)曾指出，对于命题性启示的否定是由于一种过份狭隘的语言观。语言当然有其社会的关联性与目的性并且语言的设计也是为了与他人沟通进而影响他人；但是语言还有其他目的：如自言自语，使人建构观念，并储存这些观念等等。新正统派坚持没有回应就没有启示，这将忽略一个事实，就是虽然信息可能已经为人们预备好了，但是他们也许还没预备好接受它。派克用了一个比喻来说明，有一个伟大的科学家对一群研究生上课，当时没有人听得懂他所说的，但是上课时有人录了音；三年后这群学生再次听这卷录音带，尽管录音带的内容丝毫没有改变，这次他们却都听懂了，在之前之后它始终都是真理。

真正的课题在于启示的本质。倘若启示是命题式的，那么它能够被保存下来。假使这点成立，那么圣经是否可以如此按照引申含义而成为启示，是另一层面的问题；也就是圣经是否为神所默示的？圣经是否忠实地记录了启示的内容？这是属下一章的讨论范围。

我们也应当注意到启示是渐进式的。这个字在使用上必须谨慎？因为有时候人们用它来表示一个有关逐渐演化过程的观念，这并不是我们要表达的意思。这种思路在自由派学术圈甚为风行，他们将旧约部分内容视为完全落伍甚至有误，认为它们只是趋近不完美的真理。但是我们这里所主张的观念是：后来的启示系建立于先前启示之上。且后来的启示是前面启示的互补和补充，而非矛盾冲突。这点我们可以从耶稣如何透过延伸、扩充、内化等方式以提升律法的教训；来明白，他经常在袖的教训前有这样的开场白，“你们听见有话说……只是我告诉你们。”，希伯来书的作者以同样的形式指说，神在古时藉众先知说话，也在这末世藉着他儿子晓谕我们，袖是神荣耀所发的光辉，225是神本体的真相(来 1: 13)。神的启示是救赎性的，也是一个过程，更是一个迈向更加完全之启示形式的过程。

总之，我们已经看见神已主动地用一种比一般启示更完整的方式

来让我们认识袍自己，而且所采用的方法也较适合我们的理解程度。这意味着丧失且有罪的人类能够认识神，并能理解神对其儿女的期待与应许，进而使我们能朝着这方向继续成长。因为这个启示包含了神位格的临在以及讯息性的真理，所以我们可以认出真神，也可以了解有关他的事情，更可以将袍介绍给别人认识。

## 问题讨论

1. 特殊启示的本质是什么?旧约时代和新约时代的信徒对于特殊启示的观点如何?
2. 试描述特殊启示的三种特性。每一种特性又如何有助于我们明白特殊启示?
3. 神选择透过哪三种方式来启示他自己?每一种方式又如何有助于我们明白特殊启示?
4. 根据赖特(G Ernest wright)的推测，以色列选民之于神的关系如何?
5. 什么是潘宁博团体(Pannenberg circle)?
6. 为何道成肉身是特殊启示最完全的模式?
7. 试针对位格性启示和命题性启示作一番对照。比较其中何者 较为重要?为什么?

## 226 第 10 章启示的保存：默示

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- / 为圣经的默示和圣灵在默示过程中的角色下一定义
- / 评论圣经中关于支持默示的经文。
- / 评论圣经中关于支持默示的经文。
- / 确认要建构一个默示理论所涉及的课题。
- / 比较并对照早期的默示所用的方法。
- / 评量圣经中默示的范围。
- / 建构一综合教导性材料和圣经现象的默示模式。

### 227 本章摘要

现今引起热烈的争论话题之一是圣经中神默示的程度。默示是必然的，因为透过圣经肯定了神特殊启示的本质。圣经神学中有一重要部分是神所默示的范围之建构理论。已经有许多不同的理论陆续被发表出来，这些理论也受到各方的审视和评估。经过数百年来，圣经作者皆支持一个盛行的默示观。虽然在一般的意义上，默示的对象是圣经的作者；但从另一层意义来看，我们或许也可以说圣经作品本身是神所默示的。

### 本章大纲

- 默示的定义
- 默示的事实
- 默示理论建构的问题
- 默示的理论
- 默示理论建构的方法
- 默示的范围
- 默示的强度
- 默示的模式

### 228 默示的定义

圣经的默示系指圣灵对于圣经作者的超自然影响，使其作品成为启示的忠实记录，或使得他们所写的真实地成为神的话语。

倘若，如前章所述，启示乃是神对人传达真理，这真理是人必须知道以能与神有适当联系关系，因此默示的必要性也就不言而喻了，启示有益于那些直接接受启示的人，但是对于非直接受到启示的人而言，启示的价值可能就大打折扣。由于神并不是向每个人重复袍的启示，因此，必须要有某种保存启示的方法。当然启示可经由口传的复述或藉由特定的传统而得以保存，正如在第四章所讨论的，我们也可以肯定，这种方式在最初启示发生直到它有文字记录的期间，必定被使用过。然而，由于牵涉到一段漫长的时日，口传内容容易受到变更而有所增添和减少，因此口述传统便会衍生一些问题，因而启示的保存显然不能单靠口传。

启示若是神对人传达真理，那么默示便是有关这个真理如何由量早的接受者(们)传递给当时其他人或以后的人。因此，若启示可谓为一种垂直的行动，那默示则为一水平的事件。须留意的是，虽然启示与默示经常被人连想在一起，但这两者仍是可以单独存在的。有？情况，只有默示而无启示。圣灵在某些情况下感动圣经作者记录未信者的话语，而这些话当然不能算是神的启示。有些圣经作者也可能写下一些不是神特别启示给他们的内容，而是供任何人去查询便会得知的资讯。新、旧约中的族谱(如耶稣的家谱)便可算是这类性质的记载。另外，也有无默示的启示，因为有时圣灵在某些启示中并没有意动任何人将它记录下来；如约翰在约翰福音廿一 25 明白地说，“耶稣所行的事还有许多，若是一一地写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了。”倘若如前章所述，耶稣的所言所行都是神的所言所行，那么很明显地，圣灵在默示圣经作者时必定是有选择性的。

## 229 默示的事实

首先我们要注意，整本圣经都在宣告或预设它是从神而来，以及它同等于神真实的话语。这点有时被人讥评为循环论证。每个神学(甚天真无邪任何思想体系)在面对其基本权威时都会陷入一个难题：要不就是把自己当作论证的起点，此时它便有循环论证之嫌；要不就是它所依据的某个立论基础，并不能支持它所有论点，此时便犯了前后不一致的毛病。但是要留意的是，只有当我们拿圣经的见证自圆其说时，才会犯下循环论证的错误；然而在归纳整理关于圣经性质之假说的过程中，我们当然应该将圣经作者本身的说法纳入考虑，且评估圣经性质之假说的同时，其他的考虑也应当被包括在内。这就有点像法庭审判一样，被告获准为自己的行为辩护。这证词并不会使这案子。免此解决，也就是说，法官在听了被告“无罪”……等辩之后，并不会马上宣判说“我认为被告有罪”；而且带更多传讯和评量更多的证词，以便确定被告证词的可靠性，但被告的证词一定是被认可的。

在回答循环论证的指控时，我们也要注意另一个课题，当我们查考圣经以便确认作者的圣经观时，并不需要先假设圣经是神的默示，我们可以只将它视为一份历史文件，且它能使我们得知作者为何认为它是神的道所默示，如此一来，我们便不会把圣经视为它自己的立论基础。惟有当人一开始就假定圣经是神所默示的，然后又用这假定为圣经是神所默示之真理的明证，那么这人就犯了循环论证的毛病。

相反的，只要我们在立场上将圣经作者的说法当作是唯一的答案，便可避免这个问题了，因此，将圣经当作是一份历史文件，并容许它自我辩解都是可行的作法。

圣经透过许多方式证明它是源自于神。其中之一就是新约作者对他们当时圣经的观点，即我们现在所称的旧约圣经；彼得后书一 20—21 便是一个重要的例子：“第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私章解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。”在此经文中，彼得肯定旧约中的预言不是出于人，它们并非人的意志或决定之结果，而是神的灵所感动或孕育而成(???)

**230** 故激发经卷之写作的乃是圣灵。为此缘故，彼得书信的读者应当要留意预言的内容，因为那不仅仅是人的话，更是神的话。

第二处的参考经文记载是提摩太后书三 16，保罗说：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”这是一段保罗对提摩太的教训，要他持续传授自己所领受的。保罗认为提摩太明白“圣经”(15 节)并且要他持续所学的，因为这些记载乃是神所默示的(更正确地说，是神所“吹气”或“呼出”的)。在这里我们的观感是圣经乃由神所出，正如它将生命的气息吹入人的鼻孔里一般(创 2: 7)。因此，对于使信徒长大成熟，以致“属神的人得以完全，预备行各样的善事”(提后 3: 17)圣经是很有助益的。在这段经文里，并没有提到圣经除了实际的属灵方面以外有无权威，如圣经在历史与科学方面的可靠性有多高等等，但是就当时情况而言，省略这方面细节并没有太大影响。

从初代教会的讲道中，我们也可以发现对旧约同样的理解。在使徒行传一 16，彼得说：“弟兄们!圣灵藉大卫的口在圣经上预言……，这话是必须应验的。”接着他又引用诗篇六十九 25 以及一。九 8。谈到犹大的结局。我们可以注意到，彼得在此不仅认为大卫的话是有权威的，并且他还证实神透过大卫的口说话；大卫可说是神的“出口”。同样的观念在使徒行传三 18、21 及四 25 又再度出现，神也透过先知的口来说话；此处所说的，意味着将“经上记着”与“神说”两个观念划上等号。

这样的观念与先知们自己所作的见证也相符合。他们一再的宣称“主如此说”。弥迦书写到：“人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。这是万军之耶和华亲口说的。”(弥 4: 4)。耶利米也说：“以下是耶和华论到以色列和犹大所说的话”(耶 30: 4)。而以赛亚肯定地说“耶和华……对我这样说”(赛 8: 11)。先知阿摩司宣告说：“以色列人哪，你们全家是我从埃及地领上来的，当听耶和华攻击你们的话”(摩 3: 1)。大卫也提到：“耶和华的灵藉着我说：他的话在我口中。”(撒下 23: 2)。类似的叙述在先知书中不断地出现，一再 **231** 表明们知道自己是“受了圣灵感动”(彼后 1: 21)。

最后，我们也注意到主耶稣自己对于旧约圣经所持的立场。这个部分可由耶稣如何看待与袍争论的对手，即法利赛人，对圣经的观点看出(这个观点亦为当时多数的犹太人所持有)。耶稣从不犹豫去纠正们对圣经的误解与曲解，但是他从未挑战或更正他们对圣经本



质的认识。他所不同意的只是他们对圣经所作的解释，或是他们自己在圣经内容上添加的传统，在耶稣与其对手的讨论与辩论中，他不断引用圣经的话。耶稣三次旷野受试探时，他每一次对魔鬼的回应都是引用旧约的经文。他也谈到圣经的权威与永恒性：“经上的话是不能废的。(约 10: 35)。“就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去的，都要成全”(太 5: 18)。在耶稣的时代，以色列有两样东西是神圣的，就是圣殿与圣经。耶稣毫不犹豫地说到圣殿的昙花一现，因为将来“没有一块石头会留在另一块石头上”(太 24: 2)。因此，在耶稣的观念里，圣经与圣殿间有着强烈的对比。

由前面的论述中我们可以总结如下：圣经作者们共同的见证是认为圣经乃源自于神，而且是神对人传达的一项讯息。这是圣经默示的事实，接下来我们必须探讨其意义为何，因为这才是观点差异之处。

## 默示理论建构的问题

任何人若想建构一套默示理论，必定要探讨以下几个问题。如果想要对默示的本质有全面的了解，那么这些问题更是必须要处理。

一、我们真能建构出一套默示理论吗?在着手进行这个建构工作前，有必要先问自己这么一个问题。有人会说这种工作既没有必要又没有益处。我们反倒应该单纯地使用圣经，而不要去搞什么圣经性质的理论。圣经是神所默示的，我们有这事实就该知足了，不用再去问它是如何被默示的。这说法尽管是不对，但因为我们默示本质的看法会影响我们如何使用圣经，故不论有意无意，我们都将在一个隐藏的圣经性质之理论上运用圣经。因此，我们仍值得好好思索自己的默示观。

另一个反对的意见是认为圣经本身并没有提出一套完整的圣经教义。因此，我们应当单单使用圣经的术语与概念。

但是，假使我们彻底地遵循这个原则，我们对圣经与神学的理解力便会严重地匮乏，因为圣经中并没有三位一体这个字眼，但是我们若要想了解圣经便需要有此概念。同样的，圣经作者并没有谈到 Q 文献或圣言集，以及救恩历史这个辞汇也不曾出现在正典里。这些都是帮助我们更理解圣经真理的一些分析工具；同样的，尽管默示本质并非出自圣经的主题，但为使更全面的了解圣经，对默示本质并完整的认识是值得也是必需的。

在此，我们主要的目的不是陈述圣经是如何被默示的，也就是说我们重点不是要探讨神默示的过程与方法，因其他地方将会讨论到这些。最重要，我们要问的是关于圣经被默示的范围，这个问题是介于圣经是否受到默示，以及圣经如何受到默示之间的问题；换言之，圣经中什么是真正被默示的？

二、圣经是否有任何陈述提供我们了解默示的基础?假使圣经中没有一个完整的理论陈述，至少有没有充分的基础可供我们发展出一个相关的理论?倘若有，我们是否应当只接受并依循圣经作者对此问题的观点，抑或可以自由地批判、修改、甚至否定圣经作者的见解？

三、在建构对默示的理解时，我们是否应当将重点摆在关于圣经

本身的教导，还是强调圣经的本质，即圣经的特性之类问题？我们可分别称呼以上两者为圣经的教导性材料与圣经的现象。这两种方法有时会被冠上演绎法与归纳法等名称，但此种专用术语会产生误导，因为大多数的默示理论都包含这两种方法。重点是，何者为主？何者为辅？这正是福音派各个关于默示理论意见大相逕庭的所在。

四、默示在整本圣经中是始终如一，还是有不同的等级与层次？我们这里所问的不是圣经题材的性质，而是默示的本质与程度。有没有可能圣经在某些部分是神亲自指导作者来记录，而其他部分只是神**233**引导作者的思想，甚至有些只是作者一时的灵感？

五、默示俱有一种可检测的特质？默示的素材有否某种独特性质，足以使我们能够领悟和辨认出它是默示？某些自由派人士持肯定态度，但却相当极端，他们认为“受默示的”等于“能启发人的”；也就是认为某段经文能够带给读者多少“亮光”，它的默示程度就有多少。依此推理，登山宝训便比家谱的默示程度高，正典性能否以这方法来决定？如，我们可以侦测出希伯来书与《黑马牧人书》性质上的差异吗？假使我们认为正典中默示也有程度上的差异，那么我们应当就有可能将两书卷之差异区别出来。

六、默示与圣经来源之关连性如何？是不是所有圣经的记载都是圣灵直接赐下的呢？或是也容许作者引用历史材料，甚至允许作者进行广泛研究呢？

七、假使默示也包含圣经来源的使用，默示能否保证这些文件来源的正确性？倘若某个圣经作者使用了含有错误的历史材料，圣灵会不会引导作者来更正这错误呢？还是默示的意义只是意味着圣经作者会明确地报导其在文件来源中所发现的内容，即使其中包含了错误也没有关系？

八、圣经作者在实际应用某项材料之前，默示与该材料的成形与准备工作有无关系？若干情况下，事件的发生直到它实际被文字记载在圣经，中间有着相当长的年日。在这期间，信仰的团体不断地传递、选择，修改、扩大、或者浓缩他们所领受的传统。默示是否也影响这个过程呢？或者只是由群体心理的自然法则以及传统的形成过程所支

九、默示与圣经作者之间的关系是深或是浅？换言之，默示与作者只在实际写作的当时有关系，还是也包括写作之前的一段预备过程的关系？默示是否也包含塑造作者的人格、背景、用语，以及其对事物的观点？

十、默示是不是一种永久附加于圣经作者的特质，或先知与使徒的职分的特质，或者它只是在一特殊时候的一个特别影响？如果是前者，那么由于职分的特性，只要是与先知或使徒有关的属灵或宗教方**234**面之写作都应是受默示且具权威性。因此，任何保罗所写关于基督徒生活的书信都应该是受默示而且都应被纳入正典中。若是后者，那么保罗只有在特别受到圣灵影响之情况下所写的才可被视为圣经。

十一、默示应当归因于圣经作者，或是他们所写的经典？若是前者，则默示特别应用于神与作者间的关系，也是神对使徒或先知所作的工作。若是后者，则默示所强调的是作品成果。还有第三个可能性就是两者的合并：主要是作者受到默示，而作品居次。

十二、最后一个问题，作者所用的素材有多少是适用于默示？是否默示仅仅与救赎性的事物有关，以至于当作者处理其他佐证的事物时，如科学与历史，就多属作者本身的意见？或者默示也涵盖其他事物？

## 默示的理论

关于默示的本质有许多观点被提出，列举它们如下，将帮助我们了解人们曾经提出不少方法来处理我们之前所讨论的课题。

一、直觉理论(intuition theory)主要将默示视为一种高度的洞察力。某些左翼自由派人士便是持这样的观点。他们认为默示就像一种高超秉赋的发挥，也如同一种艺术才能，但它是一种天然资赋，永远的资产。换言之，圣经的作者是宗教天才家，而希伯来民族天生具有宗教的异秉，就如同其他民族对数学或语言天赋异秉一样。根据这个观点，圣经作者的默示基本上与其他伟大的宗教家或哲学思想家如柏拉图、释迦摩尼等人并无不同。因此，圣经是反应希伯来民族属灵经验的一部伟大文学钜著。。

二、光照理论(illumination theory)主张圣灵对圣经作者有所影响，但其作用只是增强他们原有的能力。在他们作品中圣灵并没有特别引导也没有特别传达真理，所增加的只是圣经作者对于属灵事物的235 敏锐度和感应力。圣灵的工作是提升作者的意识能力，就好像学生服用提神剂来增强他们脑力的清醒。因此，默示对圣经作者的工作比起圣灵对所有信徒的工作，只是程度上不同，而非种类上的不同。这类默示的结果增强了人们发掘真理的能力。’

三、动力态理论(dynamic theory)强调圣经写作与默示的过程中神人合作的关系。神的灵直接引导作者的思想，且容许作者依其独特的人格来用字遣词。因此，其作品既富有个人色彩又透露出属神的信息。

四、字词理论(verbal theor. y)坚持圣灵的工作不仅包括引导作者的思想，甚至还涵盖作者所用的每个字。由于圣灵的工作极强烈，因此，作者传达信息所使用的每个字都是神所选择的。一般说来，人们仍相当强调它与口述笔录有所不同。

五、口述笔录理论(dictation theory)认为神实际将圣经口述给作者来记录。有若干经文曾描述圣灵如何精确地告诉圣经作者要写什么，这类经文适用于整本圣经。这表示圣经各卷书并没有作者的个别风格。然而，持这个理论的人数实际上要比人们以为的要少得多，因为很多持字词理论的人都极力与持口述笔录理论的人划清界线，不过还是有人偏向自己归属这一派。虽然加尔文以及一些改革宗人士使用口述笔录一词来描述默示，但是他们的意思似乎不是这个辞汇所代表的真正意义。

236

## 默示理论建构的方法

在继续探讨前，我们必须检视两个有关建构默示理论的方法。第一个方法是以华菲德(B. B. War. field)与贺智·查理(Chal·les Hodge

和贺智‘亚历山大(A. A. Hodge 引代表的普林斯顿学派(Princeton Sch001), 这个方法主要强调圣经作者对圣经本身的描述, 以及他们: 使用圣经时所呈现的观点。“第二个方法以毕高(Dewey Beegle)为代为代表主要是审视圣经呈现的风貌, 与分析作者报导事件的各种方式, 进而对照比较平行的记载。

建构关于默示教义的方法应当与建构其他教义的方法一致。当谈到信徒成圣的问题时, 第一种方法强调教导性的经文, 其中描述并定义了成圣, 而第二种方法则会审视基督徒的实际生活范例, 以便看看出在他们生命有什么成圣的果子。这个方法会用到圣经中的例证(叙事性与描述性的), 以及古往今来基督徒的传记。此外, 当谈到基督徒完全的问题时, 第一种方法会找出保罗及其他圣经作者如何从教义的角度来教导完全这个课题; 而第二种方法则会去审视基督徒是否活出一个完全的生命来。如果所探讨的问题是耶稣在世上时是否无罪, 前一种方法会去参照如希伯来书四 15 的教导, 而第二种方法则会从耶稣的言行研究起, 试问他咒诅无花果树, 将贩商从圣殿赶出, 对文士与法利赛人的指责, 被卖那晚在客西马尼园的行为, 以及其他类似的行为等等, 是否为一个无罪的人应有的表现, 还是这些在一般人身上会被视为罪的行为应当被解释成暴躁、愤怒、恐惧。

有关上述列举的教义, 本书(以及凡强调圣经无上权威性的神学家)所采用的方法, 主要是强调圣经教导性材料, 其次才考虑圣经现象的问题, 也就是按着前者来解释后者。任何严谨的系统神学家在方

**237** 法的运用上一定会请求一致性。因此我们的默示教义的主要基础, 将会是圣经中的教导性材料, 圣经实际的现象则用来辅助我们明了这些教导的精义。以耶稣无罪这个教义为例。记载于希伯来书四 15 的经文为此教义的基础; 而耶稣生活言行的叙述则能帮助我们了解无罪的概念为何。这两方面都需要, 但是其中必须有一个较被强调, 而且神学方法论也一致要求我们必须从教导着手而非从现象着手。教导能够提供我们形式上的教义本质, 而现象则是补充所需的内容。

关于圣经的教导与那显明圣经本质的现象之间的差异, 我们必须略作说明, 因为这两者常有相当多的混淆。圣经的教导是指耶稣以及使徒(还有其他圣经作者)对于圣经本质所持的教义。从默示的程度与强度的角度来看, 这个教义并非明白陈述于圣经中, 但是从他们对圣经的讲论, 或是他们对圣经教导的态度, 便可以推论出来。耶稣与使徒均认为圣经具有权威性, 因为他们相信, 神已经引导圣经作者, 他们所写的正是神所要说的。他们认为即使圣经微小的细节也是如此, 这表示他们相信神的默示甚至也涵盖这些小地方。由此我们可以推断出一套有关基督与使徒们对于圣经中默示的程度与强度的教义。

另一方面, 圣经的现象则与圣经实际给人的印象有关, 而非作者他们自己的记载或对别人作品的看法。如今就圣经的现象而言, 我们要比较平行的经文, 评估所记载的准确度, 以及类似的活动。请仔细留意下面的例子中教导性材料与圣经的现象之间的区别。这个例子是有关于成圣和恒忍的教义: 称为约翰的马可先前离弃保罗与巴拿巴, 但后来回转为可用之才, 此现象(意指马可的行为)可以提供这两

个教义一些亮光。保罗在这件事上的立场是属教导性材料的一部分；保罗与马可和好并再次接纳他这件事，虽然没有直接对成圣与恒忍作任何明确的注解，但是却有助我们推论出某些与这两个教义相关的真理来。在这个例子里，我们从保罗的书信(提后 4: 11)可以获得有关圣经的现象(马可的回转并成为可用之才)以及保罗的教导(由保罗再次认为马可有助于他之事推论而来)。然而，圣经的现象与教导性材料之间还是有逻辑上的区别。我们应当谨记这个区别，特别是在研究圣经本质的问题时更需如此，因为在这种情况下，所研究的主题同 **238** 时也就是教导性材料的来源。

## 默示的范围

现在我们必须提出默示的范围之课题，换句话说就是说，哪些是被默示的？到底是整本圣经都受到默示还是只有部分而已？

简单的说，我们可以直接引用提摩太后书三 16 的答案：“圣经者是神所默示的……”但是，这里有个疑问，就是这节的前半部分有？模糊。原文读来很简洁，

(pasa graphē theopneustos kai hēlimos)。但是其中缺少了连系)。

我们应当将这动词置于？？？。倘若如此，这句话应译为：“圣经都是神所默示且有益的。”或者我们应当将连系动词置于？？？？？之后，如此一来，这节应译，

“所有神默示的圣经都是有益的。”如果采用前者，便可确认整本圣经都是受默示的；若采用后者，则该经节所强调的是所有受神默示的经文都是有益处的。从上下文看来，我们并不能肯定保罗所指的为何者(上下文倒是透露出保罗心里有一部明确的经典是提摩太从小明白的。保罗似乎无意在这部经典中区分出哪些是受默示，而哪些则不是。)

从前面所提到的两处经文，彼得后书一 19—21 以及约翰福音十 34—35，我们是否可以对这问题有进一步的了解呢？乍看之下似乎没有什么帮助，因为前者在讲预言，而后者则是谈律法。但是从路加福音廿四 25—27，我们看到“摩西与众先知”就等于“所有圣经”，以及路加福音廿四 44—45，“摩西的律法、先知的书、和诗篇”等同“圣经”。在约翰福音十 34，当耶稣谈到律法时，他实际上是引用诗篇八十二 6 到了约翰福音十五 25 他又提到诗篇卅五 19 的一句话，并称它为“他们律法上所写的话”。在马太福音十三 35 他又引用诗篇七十八 2，称它为“先知的話”。此外，保罗称许多不同形式的经文为“律法”。如以赛亚书廿八 11—12(林前 14: 21)；诗篇与以赛亚书(罗 3: 19)以及创世记十六 15 和廿一 9 两节叙事的经文(加 4: 21, 22)。至于彼得 **239** 提到的“先知的预言”(彼后 1: 19)和所有“经上的预言”(20 节)，使我们相信是指当时被广泛接纳的作品集成的经典，且显然“律法”与“预言”在当时通常是指整部希伯来文旧约圣经。

这种对默示的理解能否延伸适用于新约的各书卷呢？这个问题不易回答。但确实有些信仰的迹象显示出，这些新约作者所写作的本质与旧约作者相同。新约圣经明白指出另一作者的作品中具有默示性经文的是记载在彼得后书三 16。彼得在这节提到保罗的书信和若干令人

费解之处，他说有些“无学问、不坚固的人强解，如强解别的经书一样”；因此，彼得把保罗的书信与读者可能熟悉的其他经典视同为圣经。此外，约翰也将他自己的著作当成神的话：“我们是属神的，认识神的就听从我们，不属神的就不听从我们，从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来”（约一 4：6）。他将自己的话当作衡量的标准。此外，整本启示录都显示出约翰知道自己是受命于神而记录。启示录廿二 18·19 他谈到无论是谁在这预言上加添或删去什么都会受到惩罚。此处的表达方式与 IH 约正典中出现三次的警告相类似（申 4：2，12：32；箴 30：6）。保罗也写到帖撒罗尼迦人所领受的福音是从圣灵来的（帖前 1：5），而且已经把它当作神的话来接受，并且它确实是神的道（帖前 2：13）。虽然哪些书信应当被收纳在新约正典中是另一个问题，但很明显的，新约的作者认为圣经的范围是由先知时期延伸至他们当时代。

另一个需要探讨的问题是，到底默示是圣灵在某些特殊时间内所作的特定工作，还是圣经作者们一生都具有这能力？换言之，默示是间歇性或是连续性的圣灵感动？如稍前所述，有人主张默示乃先知与使徒的职分本身所固有的。m 根据这观点，当耶稣任命使徒们成为其代表时，它便已赋予他们定义与教导真理的权柄。持这个立场的人通常会引用马太福音十六 17. 20 的记载，在这段经文里耶稣给了彼得天国的钥匙，我们注意到彼得刚刚说的话，是由父所启示而非属血肉的指示，而马太福音廿八 19—20 的大使命以及有关圣灵的引领、教导与 240 光照的应许（约十四-十六章）都被认为是支持这观点的证据。根据这个立场，圣灵的默示几乎就等于被圣灵充满。每当某位先知或使徒宣告一项关于基督信仰的讯息时，他是藉着其职分，并透过圣灵的作为在传讲真理。

但是这种默示观是否符合圣经的记载呢？从圣经来看，似乎预言的能力比较不是持续性的。例如，以西结书廿九 1 记载着神话临到以西结的确切日期；神话语临到施洗约翰的情况也是如此（路 3：12）；以利沙伯与撒迦利亚的事情也有精确的日期（路 1：41. 42、59. 79）此外，也有一些不是先知的人说了预言，巴兰（民 22：28. 30）与扫罗的情形（撒上 19：23. 24）均属如此。

这个间歇性的特性对于其他超自然的恩赐也是同样情况。以未曾学过的语言来说话的能力突然临到门徒（徒 2：4），接下来的记载中也没有提到他们还继续拥有这个恩赐。使徒行传十九 11. 12 也可以看到神藉着保罗的手施行了许多神迹，但是我们找不到证据来支持这是个常态的现象。由此我们可以合理地推论，圣经写作上的默示亦是间歇性的。

最后，我们也发现使徒们有时候似乎背离了神对他们的旨意，甚至是行为上乖离了属灵真理。例如，当彼得见到一些犹太人出现时便不再与外邦人同席（加 2：11-12），因此保罗认为应当公开纠正彼得（2：14-21），而保罗本身几乎无可责备；然而，保罗与巴拿巴之间的争执，可谓教会争端中相当著名的一件，他们当时的认知差异之大，以致他们不得不分开。虽然我们无法了解这事件的过失何在，但是保罗似乎有部分的责任。有人认为这些使徒只是行为上有所偏差，而不是教导上。这样的说法并不能令人信服，因为言教与身教都同样具有

教导的功能。由此看来，我们可以说默示并不是与先知及使徒的职务密不可分，而且也不是持续与永久之事。尽管默示可能经常用在圣经准确的写作时间以外，但它不能披延伸至圣经作者的所有谈话与著作。

## 241 默示的强度

接下来我们还要问到有关默示之强度的问题。到底默示只是一种普遍性的影响，或者是包含某些概念的提示，还是连每个字的选用都反映出神的意旨？

当我们查考新约作者如何引用旧约圣经时，便会发现一些有意思的情形。有时候他们认为每个字、音节以及标点符号都很重要，有时他们把整个论点都建立在所引用之经文的其中一个细节上面。例如，约翰福音十 35—36，耶稣所讲述的重点落在诗篇八十二 6 的复数问题上，“若那些承受神道的人尚且称为神(经上的话是不能废的)，父所分别为圣，又差到世间来的，他自称是神的儿子，你们还向他说，‘你说了僭妄的话吗？’”而在马太福音廿二 32 耶稣引述出埃及记三 6：“我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神”，他所强调的是动词时态问题，由此段话耶稣下结论说，“神不是死人的神，乃是活人的神”。而到了四十四节，论述的重心又落在一个所有格附加字尾上：“主对我主说”，在此耶稣明白地说，当大卫说出这几个字时，他是“受神的圣灵所感动”。可见大卫当时是受到圣灵的引导来使用这个特殊的句法，甚至细微到连所有格“我主”的使用都是默示而来的。(同样的引述在使徒行传 2: 34. 35 又出现一次。)而在加拉太书 3: 16，保罗的论述基础完全系于创世记十二 7 中名词的单数：“神并不是说‘众子孙，指着许多人说，乃是说’你那一个子孙‘，指着一个人，就是基督”。由于新约作者认为这些旧约圣经中的细节具有权威性，(亦即为神亲口的话语)，很明显的，他们视每个字的选用以及字的形式都是受到圣灵的引导。

另一个关于默示强度的论点是，新约作者们会将旧约圣经中原本并不算是神所说的话归算为神的话语。马太福音十九 4—5 便是一个相当时显的例子，其中耶稣问到，“那起初造人的，是造男造女，并且说……？”接着袍引用创世记二 24，在原文中该段话并非直接出自于神的口，而仅是对于男女被造的一句注解。然而从耶稣对于这句话的引用看来，他的确是将它视为神亲口说的话，耶稣甚至以直接引述的方式来表达。显然地，在耶稣的观念里任何旧约圣经所记载的都是神 242 的话。其他这类的例子还有使徒行传四 25(引诗 2: 1—2)；十三 34 引诗 16: 10)以及希伯来书一 6—7(引申 32: 43；(七十士译本，参诗九十七)及诗篇一。四 4)。

除了这些例子以外，我们也应注意到，耶稣经常以“经上记着说”这样的公式，来作为引述旧约的起头。凡是圣经所说的，耶稣都认定它的力量等同于神自己所说的，且是带有权柄的。当然，这并不是为要说明圣灵的默示工作有否遍及到每一个用字遣词，然而它的确表明旧约圣经便是神的话。

论及这类教导性材料，我们或许会认为圣经默示的强度确实延伸至用字遣词上，但如果我们将圣经的现象，也就是整本圣经的特征，加以考虑，我们便会发现有一点点出入。毕高主要藉由圣经现象的向

题发展出一套默示理论。他注意到圣经中有些年代误差的问题并不容易协调。北国的比加王(王下十五章)是最为人知的一个例子,而有关亚伯拉罕的年代问题则是另一个难题。毕高注意到使徒行传七4里,司提反提到亚伯拉罕是在他父亲死后离开哈兰的,而由创世记我们知道,他拉生亚伯兰时年七十(11:26),而于205岁时卒于哈兰(11:32),因此当他父亲死时,亚伯拉罕应是135岁。但是根据圣经的记载亚伯兰是在75岁时离开哈兰(创12:4),也就是他父亲死前的六十年。由于圣经中有这类明显误差的存在,因此,毕高便主张圣经中并不是每个字都具有权威性,除非是神亲自口述。

毕高也观察到新约圣经中还包含有非圣经书卷的引述内容。例如,犹大书14节引用伪经中的《以诺一书》一9,而9节也引用了《摩西升天记》。这两个例子使得以下的论点产生疑问:新约圣经中的引述表示新约作者们相信他们所引用的材料是由默示而来,也具有权威性。因为如果旧约之所以被认为具有权威性,乃由于新约引用它,难道这两本启示文学作品不是也如此具权威性?毕高的结论是,新约中的引述并不足以作为默示和权威性的证明。

## 243 默示的模式

如果我们想要同时顾及上述两种考量,就必须想办法把它们结合起来。为了不违背先前提到的方法论,我们将考虑把重心放在教导性材料上。这意味着认定默示的程度涵盖到用字遣词的地步(亦即字词的默示),但是我们也藉着检视圣经的现象,以定义到底字词的选择真正意义是什么。

请留意当我们断定说默示乃字词的默示时,我们并不是以神的本质作为论证的抽象基础,即主张既然神是全知、全能、精确的,并且袍默示了圣经,那么圣经必定全部是神的话语,甚至连每个字词都是默示而来的。我们所谓的字词默示是以教导性材料为基础,是认同耶稣及其他圣经作者对于圣经所持守、所教导的观点,而不是单由神的本质所做出的抽象推论。

值得注意的一点,字词与思想的对比基本上是人想出来的。事实上这两者并不能区分。在任何一种语言里,某个思想或概念并无法以任何文字的组合来代表,只有某些特定的字词可以如此发挥效用。概念或想法愈是精确,能够用以传达的文字数目便愈有限。最终在某一重点上,只有某个字才能够精确贴近其思想。请注意,在此我们所谈的并不是概念如何地具体详细,而是思想的明晰程度和敏锐度;前者我们可称详细或明确度,而后者则称为精确度。当精确度(亦即概念在脑中的清晰度)增加时,能够用来传达该思想的文字数目也就相对地减少。

我们的看法是,圣灵的工作是直接引导圣经作者的思想,而且圣灵的引导相当精确。由于神是全知的,他的思想当然要比人的还要精确。既是如此,在作者的词汇里,必然有个字是最能够适切的传达出神的思想(虽然这字本身或许还不充分)。圣灵藉由创造圣经作者的思想与激发其理解力,便因此能引导作者使用某个特定的字。

神虽引导作者使用特殊字眼(精确性)来表达概念,但是这个概



念本身可能是相当普遍也可能是相当特定的。这正是语言学家派克 244(Kenneth Pike)所称的倍率的度量。我们不能总是期望圣经呈现出最大的倍率或是最详尽的细节。它反倒应当正好表达出神所意欲的详尽或明确程度，并且是照着神所要传达的概念应有的清晰倍率。这也正是为什么有时候圣经的记载不如我们所预期或希望的详实。实际上，在某些情况下圣灵为了达成一个新情况的目的，会感动圣经作者以一种比原来更明确的方式来重新表达某一概念。

#### 图四

意识状态

内省—感官认知—反省

味觉—嗅觉—视觉刺激—听觉—触觉

位置—大小—颜色—形状—动作

绿—红—黄—蓝

酒红—枣红—猩红—枫红—鲜红

图四能够帮助我们更明白这个观念。这个图表列出不同的特定或详细之倍率等级。明确度可由纵轴的关系来看出。假定我们要探讨的概念是红色，这概念有特定的明确度，无过与不及；不会过于特定(例如，猩红)，也不会太笼统(颜色)，这个红色的概念在图表上有一特别的等级，无论是在代表广泛又特定性的纵轴上，或代表明确性等级的横轴上(亦即红色，比较黄或绿)。另举一个例子，我们可以从一张照片上或多或少看到其细腻的程度(以派克的术语来说，就是解析倍率的高低)以及聚焦的清晰或模糊。一张聚焦不准的照片，当然它的细腻处就会不清楚甚至看不见，不过细腻程度与聚焦是两个层次，不应被混淆。如果概念够清晰，那么在某种语言里，或作者使用的词汇 245 里，只有一个字能够适切的传达和表现其意义，而某些语言甚至可以区分得更细更丰富，以便表达得更加精确；如阿拉伯文可用以代表骆驼的字比英文多，而英文比阿拉伯文有更多的字可表示汽车。这两种情况里，有许多的字是因为它们的内涵意义而非延伸意义而被使用。

我们的意见是，默示包含神对作者们思想上的引导，以致他们的思想能准确地传达出神所欲表达的思想。有时这些思想相当明确；有时则非常概略，当作者思想较为笼统时，神要的是某程度的明确记录，仅此而已。有时候过高的明确度反而会产生误导，但有时候明确性却是相当重要。例如挽回祭就是一个相当明确的概念。

能够以圣经原文来仔细解经，对于决定经文的准确度是相当有益的。了解经文的准确度之所以重要，是因为许多时候它可以帮助我们确定某一段经文应具有何种权威性。有时新约作者以创新的方式来应用一段圣经真理，他们将它诠释出来并发扬光大，也就是使之更加明确，而有些时候则保持原状。在前者情况下，旧约教导的形式对于新约信徒而言并不具有正规的权威性；而后者的情形则有。只是无论前者或后者，该记载都具有历史的权威性，也就是说，读者可由它确切地发生了什么事、说了什么话，以及在原始状况中的规范是什么。

我们已经说过，默示是字词的默示，甚至涵盖了单字的选用。但是并不仅于字词，因为有时候概念比所用的文字还要准确。例如，约翰在拔摩海岛所见的异象便有可能是这种情况；由他所见的异象，约

翰写下了启示录一书。

在这里或许有人会提出异议，认为既然默示涵盖了字词的选用，就必然成为口授笔录。为了回答这问题，将迫使我们把默示的过程理论化。在此我们必须了解到，圣经的作者，至少那些我们可以判定的作者，并不是信仰的门外汉，他们都认识神，且从他学习，并有一段时间的属灵生活操练，经由家庭、社会、教育、与宗教经验装备他们得以从事其任务，并事实上，保罗甚至说他是未出世前便被拣选（“那把我从母腹里分别出来，又施恩召我的神”加 1: 15）。圣经作者的一生都有神的手在塑造、栽培；例如渔夫彼得与医生路加的人生经验分别造就了他们的人格特质与世界观，使得他们后来能为神所用，成为 **246** 圣经的作者。

有些人认为某一作者独特的用字法是圣经中人的成分，而且神必须在此限制中运作以赐下圣经。然而，由先前所谈的，我们可以了解圣经中的字汇并非惟独是人的因素。路加的用字遣词是从他的教育与整体的人生经验而来；在这一切计划里神早就在预备他得以肩负此任务。作者先装备这些神要他拥有的辞汇，然后才进行写作。因此，虽然严格说来，默示包括圣灵在实际写作时的影响，也涵盖先前神在圣经作者身上的整个护理作为。到了实际下笔的时候，神直接引导作者的思想。由于神能够直接进入人的思考过程中，且对信徒而言，圣灵是内住在个人心中，因此，神引导人的思想并不是件难事，特别是作者个人愿意祷告寻求神的光照，并表示乐意接受；这个过程很像心电感应，只是它是更加内化且个人化。

如此的思想控制与口述笔录有任何差距吗？要记住，圣经作者已经认识神相当久的时间，他也长期耳濡目染于已启示的真理之中，而且已养成其献身的心志。在这情况下，只须稍作提示引导，人就可以“思神所思，想神所想。”现象学家胡色尔(Edmund I-Iusserl)曾经有一个忠实的弟子兼助手，名叫芬克(Eugen Fink)，曾写了一篇诠释胡色尔哲学思想的文章，胡色尔本人对这文章称许有加。曾有人说，当胡色尔读到芬克这篇文章时，曾惊讶“这不正如我写的吗！”我自己也有个例子，一个在教会里具有多年经验的秘书。我在那里牧会的开始，都是以口述的方式由她来写信代笔。过了一年左右，我只须告诉她我的想法大意，她便可以用我的风格，将信件写出。到了第三年底我便直接把收到的信交给她，由她回复，因为几年来我们一起讨论关于教会的大小事务，她早已知道我对这些事情的想法如何。由芬克和我秘书的例子可以证明，不经由口述笔录，我们还是有可能知道别人想说的是什么；但这必须以一个亲密的关系和一段长时间的熟识为前提。因此，一个圣经作者，在具备了上述的条件后，可以不经由神的口述而将神的信息写下，就像是神亲自所要记录的一般。

**247** 当然圣经有些部分，神确实曾说过：“写下. …。”这情形在预言性与启示性材料中更为明显，只是，这不应使我们怀疑上述的默示过程不是一个常用和正规的模式，它也不应使我们认为这类预言性与启示性的材料就比圣经其它的部分更具默示性。再者，虽然我们已注意到圣经中有些材料不是特别被启示出来(如随处可得的历史性材料)，它们直接与口述笔录的经文形成对比，但是这种圣经材料并非因

此而没有神的默示。文学体裁与默示之间并没有特殊的关联性；也就是说，没有哪一种体裁比其他的体裁具有更多的默示成分。虽然有时我们会因为不同经文在不同情况对我们的不同造就功用，而给予差别待遇，但这并不代表它们的默示程度有所差别。虽然诗篇可能会比哥林多前书更能使人产生共鸣，但是这并不意味着诗篇的默示性较高。

尽管默示使作品具有某种特质，但这特质并不容易辨识和评估。

一方面，灵修性材料与登山宝训都具有某种显著的特点，而且可以轻易也辨认出来。这一部分是因为主题的缘故，但其他情况，如历史的叙事，其默示所带来的某种特质可能是表现在记载的准确性，但这不是那么直接或轻易就可评量。无论如何，敏锐的读者或许能够从整本圣经中，察觉出某种特质，使人不得不承认那是来自于默示。

纵然事实上我们可能无法由特定的一段经节中辨认出默示的特

质。但这并不应该会影响我们对该经节的解释。我们不能因此就认为它比较不具权威性。虽然圣经是字词的默示，我们无须因此就必须照了面的意义来解释明显的象征性经节。例如，“那等候耶和华的必从新得力。他们必如鹰展翅上腾”（赛 40: 31）。这类的经节需要非常严谨的释经，且需要学问研究才能找出神所要传达的确切讯息。

因此，默示对作者本身和其作品都具有影响。圣经作者是主要的

默示对象，当作者开始动笔时，这个默示特质便会传递至作品中；而作品的默示是属间接性的。这很像启示的定义，它既指启示的行动，也包括启示的内容（见原英文书页码 221）。我们已观察到默示是以神

248 在作者身上一段时期的装备为前提，这不仅牵涉到预备该作者，还包含预备他所要使用的材料。虽然严格说来默示并不适用于材料的，保存与传递，不过我们也不应忽视神引导这个过程的护理工作。

在本章中，我们探讨了方法的问题并且也选择以强调圣经视其本身教导为默示的基础来建构我们的默示观，同时也不忘圣经现象重要性。我们也试图建构出一个能够符合这几种考量的默示模式。

先前在本章提出的若干问题，我们在下一章讨论圣经无误的问题时，将会进一步探讨。这些课题包括(1)当圣经作者参考与运用的材料有误时，默示的工作是否也包含更正这些错误，(2)默示是否涵盖圣经作者写所有题材时都有神在引导他的思想与写作，还是只有发生在较“宗教性”的题材上。

由于圣经是神所默示的，我们可以确信有神亲自的教导。虽然们今天不是活在当初启示事件或教导初次发生的年代，但这并不表示我们在属灵生命与神学知识上会受到亏损。因为我们有一个可靠的向导，且我们也不乏有动机来仔细研读圣经，因为它的信息确实是神给我们的宝贵话语。

## 问题讨论

1. 为何默示对于圣经的权威性如此重要？
2. 圣经用什么方式来见证它是源自于神？

3. 说明建构默示理论的课题以及其回应。
4. 对照并比较五种默示理论。
5. 建构默示理论的两个基本方法是什么?且每一种方法的代表人物是谁?
6. 毕高的圣经现象问题指的是什么?
7. 您如何归纳出一个合适的默示模式所包含的特性?

## 249 第 11 章神话语的可靠性：无误

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 引述关于圣经无误的几种概念，并且对其意义有正确认识。
- √ 评断圣经无误在教会历史上对于神学发展的价值。
- √ 寻求解决与无误相关的圣经实际现象之难题。
- √ 指出定义无误的原则与说明。
- √ 描述无误相关课题的特征。

### 250 本章摘要

无误的教义是指圣经所教导的一切全然真确。而引起神学家曩的是圣经无误的层面。倘若圣经不是无误的，那么我们对神的认识就会有误且不可靠。无误是圣经全然默示的必然推论。神学家们已有许多的方法来解释圣经中明显不一致的经文。虽然圣经不可能像科学、数学那样精细、准确的描述，无误的意义是指：若我们以圣经写作当时代的用法来解释之，那么圣经教导的真理肯定没有任何错误。

### 本章大纲

关于圣经无误的几种概念

圣经无误的重要性

神学上的重要性

历史上的重要性

认识论上的重要性

无误与现象

定义无误

相关问题

圣经无误是一个主张圣经中所有教训全然真实的教义。既然对于许多福音派人士而言，它极其重要，甚至是关键核心的问题，因此它必须受到仔细的审查。以实质意义来说，圣经无误是圣经教义的总结；因为倘若神曾特别自我启示，并且默示其仆人加以记录之，我们便要保证圣经实在是保存该启示的一本可靠典据。

以实在的意义来看，无误是圣经绝对无错误之广泛课题中的一部份。虽然以前两者常被视为同义字，近年来，它们已经被认为应该要二者择一，这意味着在圣经中所有真实经文的某些用法不一定正确，但它却仍可达成其神圣的目的。

然而，正如我们之前讨论神学语言时所提及的语言行为理论，已经强调圣经中有许多型态的表达方式，除直述句法以外，还有以不同认识语态呈现的；例如，除了肯定语气，尚有命令语气、假设语气、疑问句、以及其他种类的语言行为。正如胡泽(Ke'vin van Hoozer)描述，绝对无误意指不论圣经以什么语气来建构，它都足以充分表达神的命令、疑问及任何语言行为所包含的语态。。这是从默示教义发展出来的。但是这些表达方式的型态并不能普遍藉由资料来源的用法以及使用语言行为的目的来评定之。因此，这里所论及的语言行为附属的等级种类，在精密的调查下已特别出现断定性与肯定性；而且关于绝对无误的课题采用了无误的形式来讨论。

## 关于圣经无误的几种概念

无误一词的意义是因人而异，其争议性常在于究竟何种立场才配冠上这名字。因此，我们必须对于现今有关无误的不同立场做个简短的概说。

一、绝对无误说(Absolute Inerrancy)主张圣经包含了许多相当

**252** 详尽的科学和历史事项，它们全然真实。圣经作者尝试提供大量且精确的科学和历史资料。因此，圣经中的不一致是能够且必须加以解释的。例如，历代志下四 2 描述了所罗门铸的一个铜海，径十肘，围三十肘。但是我们都知道圆周长是 $\pi(3.14159)$ 乘以直径。倘若如圣经所说该铜海是圆形的，其中就有了矛盾，必须要有所解释。

二、全然无误说(Full 'Inerrancy)也主张圣经完全真实。圣经虽不以供给科学与历史性的资料为主旨，但是这些科学与历史见解依然全然属实。在宗教 / 神学 / 属灵信息方面的观点上，全然无误说这立场和绝对无误说并无重大歧见，然而两者对于科学与历史性资料的理解却有相当的差异。全然无误说认为这两类资料都是现象性的；也就是说，作者乃根据眼睛所见的来记录。这样的描述不一定精确，但只是一般性的描述，其记载常常只是普遍或近似的看法，不过并不是说这些资料一定有误。以这些资料的教导方式而言，基本上它们所教导的都是正确的。

三、有限无误说(Limited Inerrancy)主张圣经在救赎教义方面的资料是无谬无误的。但是这理论在非经验性，即启示出来的事物，与实证性，即本质的事物两者之间做了鲜明的区分。圣经中的科学与历史资料皆反应出人们写作当时的理解程度。圣经作者受他们所处的时

代限制，启示与默示都没有使作者的知识超越当时的程度。神并没有将科学或历史启示给他们。因此，圣经在这方面也许就会有一些我们所谓的错误，但是影响并不大，因为圣经并不是主要用来作为科学或历史教科书。就圣经的目的而言，它是完全正确无谬误的。

四、目的无误说(Inerrancy of put' pose)主张圣经无误地完成了它的目的。圣经启示的目的是带领人们进入与基督的个别相交的关系里，而不是在于传达真理。圣经有效地完成了这项目标。但是，将**253** 实际性相提并论是不恰当的。因此，事实的无误性是一个不合宜的。真理不是一种命题的性质，而是一种达成某目标的方法。这理隐含的立场是一种实用的真理观。

五、以上所有的立场或多或少都希望维持圣经无强的观点。而所谓适应启示理论(accommodated revelation, 指将启示之真理迁就读者之了解)的提倡者甚至不使用无误这个词，这观点强调圣经乃经由人为管道而来，因此，其中必定掺有人本性的缺点，这不仅在科学和历史事物上是如此，连宗教和神学事物也是这样。例如，保罗在他的教义教导上偶尔会表露出一般犹太律法师的观点，这并不足为奇，因为保罗受过拉比的养成教育。故此，甚至在教义方面，圣经都混杂着启示与非启示的成分。从保罗对于复活的教导上我们就能看出他的矛盾与修正之处。例如，戴维思(w. D. Davies)认为保罗在他写哥林多前书与后书之间改变了他对于复活的看法。我们不仅无法协调哥林多前书十五章与哥林多后书五章有关复活的教导，也没有必要这么作。样的，Paul Jewett 也发现保罗对女性地位的教导上是混杂着神的启示与人的观念。’基本的拉比观点清楚呈现在保罗的著作里，但是也有颇具新意之神的启示显在其中。在保罗的内心有一种挣扎，是介于抓住住神的话和抓住其犹太拉比训练之间的两难。有人甚至认为耶稣对于他自己再来的时间不仅不晓得，甚至还说错。袍曾经相信并教导说，他的再来会在听者有生之年发生，当然事实并非如此。

六、那些认为启示并非命题性的人主张，圣经本身并非启示，其作用乃在于把我们引导至位格与位格的相遇，即启示所在，而不是在传达命题性的真理。一般而言，在认识论里“真”只有在命题中判断，而位格与经验则是以“‘真实’”称之；真实或谬误这整个问题都不适用于此课题。圣经含有错误，但这些错误并不是神的话；而只是以赛亚、**254** 马太或保罗的话而已，圣经存在错误并会与圣经功能上的益处相抵触。

七、最后，也有人认为无谬误根本就是微不足道的课题。这理论与前者极为相似(但是它不一定认为启示是非命题性的)。基于以下许多不同的原因，整个无误的问题被认为是错误且模糊焦点。其一，“无误”是个负面的字眼。要描述圣经最好用正面的字词来描述。再者，无误并不是圣经的概念，在圣经里，错谬是灵性或道德方面的事。而非理性的方面。无误会分散我们对重要课题的注意力，因着专注于经文中枝节末微的琐事，和促使我们把精力耗废在解决圣经里的芝麻绿豆大的不一致，会使得我们听不到圣经真正要告诉我们关乎神与人关系的信息。这同时也会妨碍圣经的研究；倘若解经者受制于圣经完全无误的观点，那么他在研究圣经时就会束手绑脚不能自在地研究审

查。这是毫无必要也毫无用处的先验立场，这也会成为解经工作上的一项包袱。无误的观念也是人为和环境塑造的。它不仅提出一些圣经作者不曾问到的问题，而且它要求的答案，显示出只在我们的科学时代才有的精确答案。此外，它也只是代表相当近代之基督教会史中的一个学说，早期的神学家并未讨论到这问题。无误问题之所以被挑起，是因着一个特殊的哲学观点被强加在圣经研究上。最后，这个议题对教会也有害，它造成与其他见解多半一致的人们之间的不合。之，无误的问题可以说是小题大作。

## 圣经无误的重要性

那到底为什么教会应当关切无误的问题?特别是在考虑了上述的因素之后，我们是不是该把这问题搁置一旁，而赶紧去忙手边其余  
255 在答复此疑问时，我们要知道前面诸多关于无误的讨论里，有一个常实际又根本的问题存在。例如在乡下小教会实习牧养的神学生曾归纳其会众所关切的课题，之后他说：“我的会友常问我，‘圣经说的：我可以相信吗?’”这种对于圣经可靠性的关切正是提立科(HELNUt Thielicke)所谓的“神儿女的属灵直觉”。III事实上，圣经是否完全真确，在神学上、历史上以及认识论上确实都是重要的问题。

## 神学上的重要性

前一章谈到默示时我们注意到，耶稣、保罗以及其他人都将圣经经细节视为具权威性来运用。这论证支持了认为整本圣经，甚至包括其中的细节，都是神所默示的看法。如此一来，某些的涵义就随之而来，如果神是全知的，祂必定知道一切，祂不可能在任何事上有所不知或犯错，并且，假使祂是全能的，祂应当能够影响圣经作者使其在下笔时不致留下任何错误；而神既然也是信实可靠的神，祂必定也会使用这些能力确保人们不会被圣经所误导。因此，我们的默示观自然会引出圣经无误的看法。圣经无误是全然默示的教义之附属产品。倘若圣经果真被证实不是全然真实，那么我们的默示观也会岌岌可危。

## 历史上的重要性

有史以来，教会都持守着圣经无误的立场。虽然直到近代才有完整的理论出现，但是在教会历史中一直都存在着对于圣经的全然可靠之普遍信仰，例如，奥古斯丁就曾写到：

从过去的经验我已学到将敬意和荣耀全归圣经的正典：我坚信唯有这些书卷的作者是全然无误。倘若这些书卷中有任何令我疑似似乎是与真理相违之处，我会毫不迟疑地推断它若非手稿有误，就是译者未能掌握原稿的精义，或者是我自己还不能理解它。

256 自知与冥顽不灵的伪君子才会有如此的看法。

当然我们要知道这些说法包含了一些但书。虽然奥古斯丁坚决主张圣经的真实性与可靠性，但是他也采用了相当寓意式的解释法，他藉由寓意化除去一些经文表面意思上显而易见的疑难。路德本身亦不



是前后相当一致。此外，加尔文不仅在他的系统神学作品《基督教要义》中，也在他的圣经注释中，注意到了新约作者在此述旧约时相当地自如。虽然如此，教会发展历史中似乎都一直相直相信圣经这种自由不含任何错误的情形。它是否意味着就是现在的圣经无误论者所谓的无误，则不是那么显而易见；无论如何，我们确知普遍的无误观念并不是近代的发展。

既然谈到这个主题，我们也应当了解一下圣经无误的思想在历史上曾带来什么影响。最好的进行方法就是观察当放弃圣经无误观点对于其他教义问题的连带影响。有证据显示，当某个神学家，学派或运动开始将圣经无误视为外围边缘的事或者当作可有可无，进而放弃这教义时，它通常就会改变或放弃其他曾被教会视为相当重要的教义如基督的神性与三位一体的观念。诚如我们在第一章所论述的，历史是检验神学理念的实验室，因此我们必须说，放弃相信圣经全然可靠之立场是相当重大的一步，其影响不仅止于这教义本身，更重要的是它对其他教义所产生的连锁反应。

## 认识论上的重要性

认识论的问题，其实相当简单，就是我们如何知道？有些圣经的主张至少还是可以被独立求证孰是孰非，也就是说，在历史和科学的有限方法和资料之下，圣经中的历史与科学方面的真伪仍是可以被判定的。然而，其他方面的事物，诸如神的本质与代赎的教义论述，则 **257** 超越了我们的感官经验。我们无法以经验方法来检澜其真实性与有效性，倘若圣经在它可以被验证的领域内被证实有误，那么我们还有什么立场来坚持圣经在其他无法验证的方面仍然是可靠的呢？

再换个角度来谈，任何我们所持为真的神学命题，其根基乃在于圣经如此教导。但是，如果圣经所教导的某些命题(科学与历史性的)我们已经证实不是真实的，那么连带产生的影响就相当深远。因为我们不能再以圣经如此教导为持守其他命题的基础。这不是说其他某些命题已被证实为有误，而是我们无法确认它们是否真实。我们必须对这些立场表明是不可知论，不然就要找出其他支持的立场。既然人们扬弃了圣经所言尽都是真实的原则，故单单只因圣经教导这些命题，便不足以支持它们是真理。当然人们还是可以坚持这些命题，只是他这么作并非基于圣经权威。

这一点有时候被视为(甚至被嘲弄为)一种骨牌理论，也就是“一步错全盘皆错”。但这可说是一个相当肤浅的分析。因为提出这论点的人并不是主张所有其他的命题都是错的；而是仅仅要找出支持这些命题的另一个基础。代表他们立场较正确的说法应当是，“一步错，全盘皆疑”。要知道，有可能圣经中所有能够通过经验性评析的论述都是真实的，但有一些属超越性的论述则否。然而，若果真如此，人们至少较会喜欢预先假定后者是真的。不过如果某些前者的论述经证明是错误的话，我们还有什么立场坚持拥护后者？

这就好像我们去听一场主题深奥的演讲，我们对它也一无所知。讲者或许正长篇大论着，但是我们却像鸭子听雷。我们一点也不能评估者其真实性。他也许讲得口沫横飞，但是谁知道他是不是信口开河。

可是如果有几分钟的时间他突然讲到我们所熟悉的领域，而在其中我们又发现有许多错误存在。那么我们对其他方面的讲述，尤其那些我们无法验证其真确性的论述，会有什么看法呢？无疑地，我们心里一定会认定那些我们不懂的领域之论述必定也有错误。的确，一个人的信用度一旦被打折扣，要再重新拾回就相当困难了。

**258** 当然人们还是可以藉由特别的区分来持守其神学立场，即主张圣经的权威性仅适用于超越性或教义性的真理。这样一来，就可以使这些命题免于受到反驳，但是这也会使得信仰成为——套用马克吐温的话——“信得不明不白”。走这种捷径要付什么样的代价呢？为了使命题免受验证真伪的批判，所要付出的代价是，所谓圣经的教导是真理，这样的陈述变得空洞无意义。倘若圣经教导的真实不容许任何事物反对它，那么有什么可以用来支持它呢？（一个认知性的论述必须非真即谬，即必须能够被支持或反对）。或许乍看之下这与逻辑实证论相似但是两者间有一显著的差异，因为前者的验证方法（也就是意义的凭断）并不需只限定于感官资料而已。

倘若有人不再认为“凡圣经所教导的皆为真”，那么自然他可以采取一种纯粹信心论的立场，也就是主张“我信这些话并非因为它们记载于圣经中，而是因为我选择要相信”，或是“我们信圣经中所有未经（或无法）否定的记载。”或者，他也可以找出一个独立的方法来支持这些信念。在以往，这类做法有好几种管道可循。有些自由派的神学家以宗教哲学为基础来发展其教义。虽然巴特与新正统派人士在神位格的临在中找到证实教义的方法，巴特将其钜著《教会教义》(church Dogmatics)如此命名，也显示他渐渐重视教会的权威性。潘宁博尝试将神学建立于历史之上，他所使用的是一套繁复的历史编纂法。而当福音派人士放弃凡圣经所教导或凡其确认者皆为真之立场后，他们也必须为其教义找寻其他的基础。或许透过宗教哲学的死灰复燃，也行为许为因应现今流行的所谓“关系”导向的事物，而将神学建立在行为科学，如宗教心理学等方面。无论这些变通之策略的形式如何，可以想见的是，教义条目必然会日渐萎缩，因为我们实在很难以哲学论证或藉着人际关系的互动来建立三位一体或基督为童女所生这类的教义。

## **259** 无误与现象

显然地，对于圣经无误的信念，并不是从检视所有圣经经文而获得的一项归纳性结论。因为就其本质而言，这结论可能只是其中最好的一个而已。且圣经无误的教义既非由圣经明白地加以陈述肯定，也没有在圣经中如此教导，当然，可以推论的是有关圣经全然是神所默示的教义。圣经作者们所教导和他们所主张的圣经观暗示了圣经是完全真确。但是这并没有向我们明示圣经无误性，正如我们虽知道神曾自我启示并不等于我们了解其信息内容，因此，圣经虽然曾暗示它是没有错误的，但我们仍不知道这种无误到底意味着什么。

接着我们必须再来探讨圣经的实际现象。在此我们发现潜在的难题，其中一部分难题是在四福音书中，以及在撒母耳记上下、列王记上下和历代志上下的平行经文之间有明显出入。其矛盾的严重程度几

乎迫使我们要重新思考它们与我们的圣经教义之间的关系。马可福音六 8 记载耶稣要门徒带拐杖，但是根据马太福音十 9—10 与路加福音九 3 的说法，耶稣却是禁止门徒带。还有关于耶稣进耶路撒冷一事，路加报导说，人群高喊：“在至高之处有荣光”；但是其他的福音书都记载“高高在上和散那”；甚至四本福音书对于耶稣十字架上面牌子的字者各有不同的叙述。

另外圣经当中也有许多年代方面的问题。例如以色列国诸王统治的时间计算是以犹太国的年代为主，但是其中仍有相当多的矛盾存在。司提反对于以色列民在埃及的年日之描述(他们为奴四百年——徒七 6) 与出埃及记的记载也不符。还有关于数字亦有相当严重的问题。在相对应的平行经文中，撒母耳记下十 18 说到有七万辆战车，但是历代志上十九 18 则记载着有七千辆战车；撒母耳记下八 4 提到有一千七百马兵，步兵二万，但是历代志上十八 4 则是说到有七千马兵与二万步兵；撒母耳记下廿四 9 记载以色列勇士有八十万，犹太有五十万，可是历代志上廿一 5 却记载有一百一十万以色列勇士，犹太有四十七万。此外还有明显的道德伦理上的矛盾。根据撒母耳记下廿四 1 的记载，神对以色列民发怒，激动大卫犯罪使他数点人民数目；但是历代志上廿一 1 却是记载着“撒旦起来攻击以色列人，激动大卫数点他们。”；并且神是既不能被人试探，也不试探人(雅 1: 13)，却据称差遣恶魔大大降在扫罗身上(撒上 18: 10)；结果扫罗企图杀害大卫。诸如此类无数的难题显示出我们必须要好好协调在圣经完全无误的声明及其本身实际资料之间的矛盾。这些现象当如何处理呢？保守派的神学；家在过去曾使用许多方法来处理协调，这些方法至今仍被频繁使用着。

一、抽象法，主要由华菲德所采用。他相当崇敬圣经并强调圣经默示的教义。虽然他知道有问题存在，也曾针对部分问题提出解答，但是他倾向于认为没有必要解释这些问题，因为它们只不过是难题而已。默示的证据与圣经的无误性是如此充分，以致这类问题不足以推翻它们。

二、协调法，以扬格(Edward J. Young)的著作与高盛(Louis Gaussen)的著作《圣经的默示》& 啤(lure J)为代表。同样的，他们相信圣经无误是建立在默示的教义教导上。支持这种协调方法的人主张因不同的现象而呈现的难题是可以解决的，而且他们应用所有能够找到的资料来协调相互冲突的经文，并且提出解决的方法。

例如关于犹太的死法，这问题高盛有所解释。我们都知道在马太福音廿七 5 当中的记载，犹太是自杀吊死的，但是在使徒行传一 18 却是记载着“身子仆倒，肚腹崩裂，肠子都流出来”，这其中明显的矛盾。高盛的解法是举一个相近的实例。有一个里昂人自杀，他为了确定自己一定会死，他先坐到四层楼高的窗沿边，然后以一把手枪朝自己嘴巴内开枪。高盛提出这个人的死可以有三种描述，其一，他是死于枪伤；其二，坠楼而亡；其三，枪伤后坠楼而亡，高盛认为以上三种描述都算正确。同样的，他推测犹太是先上吊，而后头朝下摔死。虽然高盛没有明说，但可以猜想他认为当时绳子断掉，犹太在掉摔死时头先着地。因为我们缺少其中那件特别的资料，否则整个事件的始

261 末就可以解释清楚。这其中并没有矛盾，对于其他的经文也可以如法炮制。林塞尔(Itarold Lindsell)便是以此方法来解释历代志四 12 所提到铸铜海的圆周与直径问题。根据他的解释，这段经文所说的圆周是内圈的长度，而直径的长度却是以外圈为准。

三、温和协调法，顾名思义是以某种程度的协调手法来处理矛盾。协调者并不轻忽问题本身，但是他处理的态度是有多少资料就作多少程度的解决，一切都要以合理为主。哈里逊(Ever. ett Hat' lison)便是这立场的支持者之一。他注意到所谓无误，虽非圣经所明白教导，却是完全默示的一个必然推论。哈里逊试图对许多问题经段提出解答，但有些情况下，他若没有立即的答案，他也不会勉强作答。有些相关资料现今并无法获得，但是未来在考古与哲学研究更加进步时，便能够提供答案。而有些资料或许已经失落，倘若我们能找到所有资料，我们便能解决所有的难题。。“

四、第四种观点乃由卡内尔所提出，但是并没有证据显示他自己曾使用过此方法。这观点实际上相当简单，而且也算是很多神学家所使用过的方法之延伸。卡内尔说，假使我们一定要解释这些难题，我们自以可以持守一种立场，即认为默示所保证的是圣经作者能够正确无误的复制他们本身所使用的资料，而非予以更正。因此，如果资料来源含有有错误，那么圣经作者便会重复原始资料上的错误。副哈里逊认为这个方法有时可为权宜之计。“且俄尔(James orr)在更早之前便曾说过，原始资料上若有缺陷，圣灵并不是非得填补它们不可。口

卡内尔注意到，在与史密斯(HentRy Preserved Smith)的辩论中，华菲德必须同意在某些论述上，圣经并非无误，而只有在转录这些原始资料为圣经论述的工作上是无误的，提幔人以利法的话以及约伯其他朋友的情形正属此类。圣经当中还有其他明显错误的论述，如“没有神”，当然这是愚顽人的说法(诗 14: 1, 53: 1)。这样的理由可以被应用来解释圣经中相当多易见的问题上。例如，历代志的作者记录马车与马兵数目时可能引用了错误的资料。

五、最后，有一种观点认为圣经的确有错。基本上毕高认为我们必须承认圣经中确实包含无法解决的问题。我们大可正视它们并承认圣经有错。我们不要一味地想化解消除它们，而应当接受错误是存在的这个事实，在建构我们的默示教义时必须牢记这点。我们不能发展出一套抽象或先验模式的默示教义来。如果我们这么作，基本上只是套用预先设好的结论。故此，我们必须看看圣经的默示已产生什么结果，然后由此来推论默示的本质。这种观点认为无论默示的本质为何，它一定不是字词的，我们不能认定默示有涵盖经文的用字遣词方面。

上述有关圣经现象的解释法当中，哈里逊的观点最適切。华菲德这里所提的立场将重心置于圣经的教导而非圣经的现象上，但是这么一来，便显得他不够重视圣经现象，对这位解经家而言，这项缺欠似乎没有什么责任。把这些现象称作困难远比称之为问题经段要来得容易。协调学派过去曾多次以极具创意的方法来处理一些问题，并对圣经研究有相当实际的贡献。然而，对我个人而言，坚持利用现有资料来化解所有的圣经难题，这会造成解释上的牵强。先前的若干解释法

如高盛对犹大死法的解释几乎是令人难以置信，承认我们实在不解释法所有的答案也许还好些；这种谦虚的处理法比起要人们接受某些牵强的解释，应当更能提高圣经可信度，后者甚至还暗示唯有接受这样解答才能保证圣经无误论的完整性。卡内尔的意见也对此方法有正面的呼应，特别是所有的神学家几乎均同意他们或多或少都采用这种方法。

**263** 但是卡内尔所采用的方法并非没有问题，在实际应用时，只有在确定那些可疑的经段并未引用自其他资料时，我们才能把握自己拥有真理，但是要作这样的判断并非易事。因此，圣经的默示教义与权威将只是成为形式上的而已，在应用上则难以确定其权威性。此外，毕高的观点显示出他渐渐认为启示并非命题性，这样的观念已经超出正统的启示观之外，故此，在经过不断删减淘汰的过程后，我个人的立场与哈里逊相似，但是仍有一些附带条件。。

## 定义无误

现在我们要陈述我们对无误的理解：若按着圣经写作当时的文化与沟通方式，以及考量其写作目的之情况下被正确地解释时，圣经中所肯定的一切都是全然真实的。这定义反应出之前所谓全然无误的立场。现在我们有必要更进一步阐述这定义，并将重点放在某些原则与解释方面，以便帮助我们更明确地定义无误及解除一些难题。

一、圣经无误论适用于圣经所确认或断定的事物，而非圣经所报导的一切。这便把卡内尔主张的优点一起并入了。圣经也报导出不敬虔之人的虚妄言语；这些话出现在圣经中并不代表它们是真理，而是表示圣经作者真实的记录这些话。同样的原则可以应用在敬虔之人在未受圣灵默示之下所讲的话。司提反在使徒行传七章的演说，尽管当时他是被圣灵充满，但或许尚未受默示，因此，他在第六节所提到的年代免不了有误。保罗与彼得或许偶尔也会有不正确的陈述。但是不论资料来源如何，当某项资料被圣经作者采用并纳入其信息成为一种宣告，而非只是单纯的报导时，那么就必被判定是真确无误。然而这**264** 并不保证作者所引用的书卷是具有正典性。非信徒在没有特殊启示虞默示的情况下，也可能拥有真理。虽然有人认为圣经中所有的一切都是真理，但这也不代表所有的真理都在圣经里。犹大书所引用的两处非正典书卷并不一定制造问题，且读者不必因此就相信若不是犹大书有失误，不然就是以诺书与摩西升天记也是神所默示的书卷，以致必须把它们纳入旧约正典之内。

问题又来了，除了直述语气之外，无误论是否适用于其他语气？圣经除了肯定句以外，还包含疑问句、假设句、命令句等等的语气，这些语气通常难以被断定是真是假，因此，无误似乎对它们不适用。但是在圣经里还有一些话是肯定或断言(明示或暗示)某人问过一个问题，或表达某种期望，或发下一道命令。单单是“要爱你的仇敌！”。我们并不能说这句话是真是伪，但若加上肯定的语气，“耶稣说，要爱你的仇敌！”这句话的真伪便能够被判定，而且这句话是因为出于圣经’而被视为无误。

要注意我们这里强调的是断言与肯定句，而非讲者或作者个人的

意图目的。在福音派圈内已经对作者意图做过相当多的讨论，也就是信息不能也不应该与作者当初写作的意图完全反向。福音派人士特别是反对人们解释经文时不按照作者所表达的意思，反倒以读者的认知来诠释一段经文，甚或加上自己的意见，他们认为不违背作者的意图才是最值得推荐的关切，焦点应是放在作者所欲证实的事物

但是，意图这概念还是免不了有些问题。其一，它会过度将某段经文的意义限定在一个中心意图上。例如，当耶稣说若是父不许可，麻雀一只也不会掉在地上(太 10: 29)。耶稣的目的并不是说天父着顾麻雀而已，而是要确切地说神会看顾他的儿女(31节：“不要惧怕，你们比许多麻雀还贵重”)尽管如此，耶稣还是曾说神会保护并看顾麻雀；事实上，神会看顾袍儿女这句话的真实性是依附于袍看顾麻雀这话的真实性。

**265** 另一个与强调作者意图的观念有关的问题是，这样的作法忽略了自二十世纪以来心理学对无意识的研究。我们现在已经知道我们所传达的信息有许多并不是有意识的。说溜嘴、肢体语言、以及其他无意识的沟通，经常比我们刻意的陈述更能清楚显露我们心里真正所相信的。因此，我们不能限制神的启示与默示仅在圣经作者所意识到的事物之内而已。诚如约翰写他在拔摩海岛所见的大异象一事，很可能他所传达的比他所理解的还要多得多。

二、我们必须由圣经写作的文化背景中所传达的信息意义，来凭断圣经的真确性。我们不应以不合时宜的准则来企求理解圣经所说的。例如，我们不能期望在第一世纪时会有如今天的印刷术及惯于大量出版发行的情形，更不用说其带来文献引述根据的精确标准。同时我们也应体认到，数字在古时候常常用来作象征意义，这用法远比在今天的文化里要来得普遍。此外，在当时，父母为儿女所取的名字也比现代来得更具特殊意义。“儿子”这名词在我们的文化与语言中基本上只有一个意义，但是在圣经时代，它的意义要广得许多，几乎与“后裔”的意义相通用。由此可知，我们所处的文化与圣经当时的文化之间可谓有相当距离的差异。因此，当我们谈到无误的观念时，我们所指的是就当时的文化而言，圣经所陈明的一切都是全然真实。

三、圣经中所有肯定性的看法若按着写作之目的来评断时，全是真确的。在此要说明的是，其准确性(我们之前所谈的)将会随该资料被采用之目的不同，而有所改变。有个假设案例，若圣经报导有九千四百七十六人参与一场战役。什么样的报导才算是正确(无谬)的呢?是一万人吗?九千?九千五百?九千四百八十?或是九千四百七十五?还是非得要九千四百七十六人才算是正确报导?答案就要视写作的目的而定。如果该报告是属官方的军事文件，且要提报给上级的，那么这个数字就必须精确，因为唯有如此才能判定有无逃兵。但是，莫若记载的目的只是要人知道战争规模的大小，那么像一万人这么个约略的数字就已足够，并且就其情境而言，算是正确的了。同一原则可适用于历代志下四 2 有关铜海的记载。如果记载的目的是为了复制一个同样大小的铜海，那么确定要建一个直径十肘或是一个圆周三十  
**266** 肘的铜海就很重要。但如果记录的目的只是传达出物体大小的概念，那么历代志作者所给的近似值足矣，且可被判定为完全真确了。我们

可经常在圣经中发现近似值的记载。民数记廿五 9 所记载的二万四千人死于瘟疫与保罗在哥林多前书十 8 所说的二万三千人，这两者便不算有冲突。因为两者都是近似值的数字，对于当时相关的目的而言也是合宜的，因此，均可视为正确。 #

。 在我们自己的文化里，给个概略的数目也是平常的事。假设我去年的总收入所得是 25, 137. 69 美元(纯假设数字)，如果你问我去年所得为何，我回答说，“二万五千美元。”我所说的算不算真确？这要看当时的环境与情况。如果你是我的朋友，当时我们是在闲话家常；那么我的回答就是正确的。但假如你是税捐机关的人，要查我的帐，！那么我的回答就得更精确些。 : +

这不止适用于数字的使用，也适用于按年代编序的历史性叙事，. 1 福音书有时会将历史性叙事的顺序作些调整。为了对不同的人传达出同样的意思，有时候用字需要有所改变。譬如，路加用了“至高之处有荣光”，而马可与马太所用的是“高高在上和散那”对于路加的外邦读者群而言，前者会比后者更具有意义且易于理解。今天讲道者引用经文时，即使夸大甚或简要之，都不会被视为不忠于经文，因为这种方法也是圣经作者曾采用的。

四、圣经是从现象的角度来报导历史事件以及科学事物，而不是用技术性语言，也就是说，作者报导他们眼所能见的。这情形在大众性(相对于技术性)写作是相当普遍的。最常见的就是对于日出的描述，当电视上的气象预报员说明天日出是在早晨六点三十七分，从科技层面而言，他犯了一个错误，因为自从哥白尼的时代起，人们就知道太阳是静止的，动的是地球。但是这么一个普遍的说法并没有问题。甚至在科学界，日出这个词也已成为一个惯用语；虽然科学家常用这个词，他们并不会照字面意义来接受。同样的，圣经作者也没有打算要像科学记录那样的精确，他们也没有要对实际发生的事件作一番理论的分析，例如，耶利哥城倒塌，或是约旦河水停止，甚至斧头能漂浮等等。这些作者就是单纯的将他们眼见的记录下来。(就某个层面 267 而言，圣经之所以使用一般文字，而不使用技术性文字，可谓是衍生自先前的原则，即圣经中所有肯定性的资料，若以当初记载时的目的为前题来考量，则是全然真确的。)

五、圣经解释上的难题不应贸然地判为错误。我们应当等待资料齐全，并且相信只要我们掌握所有资料，问题必能迎刃而解。但是，有些情形下资料可能永远不会齐全。某个考古处所一旦已被挖掘，无论挖的人是一群专业谨慎的考古学家，还是一架推土机，或是一群找寻宝物的小偷，结果就都成了定局。但是，我们还是无须灰心，因为现今的趋势是只要有越多的资料出现，问题就越容易获得解决。一百年前的棘手问题，如以赛亚所提到的亚述王撒珥根(赛 20: 1)原本人们对他一无所知，但是现在已经被圆满地解答，一点也没有扭曲造作。甚至有关犹太之死的问题，现在也似乎有个合理又合宜的解决方法。

在使徒行传一 18 中的 *rtpvrl* § (*p* 砌西)一字是引起有关犹太死亡之难题的特别字眼，长久以来人们都以为这个字只有“一头栽到地上”的意思，但是二十世纪对于古浦草纸文件的研究发现，这个字在希腊

通行语的用法还有另一个意义，是“肿起来”的意思。。以现在我们藉由所有的资料可以推出犹大的结局如何，而不用高盛那种牵强的解释法。在犹大上吊后，有相当久的时日都没有被发现，这时候他的五脏六腑已先腐烂，使得他的腹部膨胀起来，如同未经香膏涂抹的尸体一般(甚至经涂抹过的尸体，如果数天后未再重复涂抹，依然会膨胀起来)。因此，犹大“身体肿胀，腹部崩裂，肠子都流出来”虽然我们无法百分之百确定这就是事实，但这确实是解决这难题的一个合理又合宜的方法。

我们必须不断继续寻找解决圣经，所遇到的难题。这工作需要参考语言学以及考古学的重要资料，特别是考古学已经证实圣经的内容大体上是正确的。就整体而言，现在接受圣经无误的观念要比一百年前更容易了。同时，我们也应当明白，永远不可能完全证实所有的命268题，甚或解答所有的圣经难题。因此，我们不须以异想天开的方式来解释它们，最好是凭信心把问题留着，然后根据我们对圣经教义的认识，相信只要更多的资料出现，这些难题就会一一解决。

到目前为止，我们已经给予无误一个明确的定义，还要注意的是一些我们在定义中没有触及的问题。无误的教义并没有预先告诉我们圣经所包含的是哪一类资料。它也没有指示我们应当如何来解释每一节经文(这是释经学的范畴。)特别要注意，无误不应当被解释成我们在圣经中可以永远找到最明确资料。事实上，我们的无误教义仅仅主张无论圣经肯定性的论述为何，当它们在原先的写作目的和文化背景的前题下被解释时，它们一定都是完全真确。

## 相关问题

一、无误是不是一个好的字眼?或者应避免使用它?有些问题会随之而来。其一是无误似乎隐含着一些极端黑白分明的观念，这是正确、真实、可信、可靠，以及准确等等字眼原先所没有蕴含的意思。只要无误不是被理解为科学般的精确性，它还是一个相当好用的字眼。但是当我们要列出圣经的各个特性时，无误应当被列在最后一项；在它之前的应当是更正面的特性。圣经固然真的无误，但更重要的是圣经所教导的是真理；并且，无误不应当被解释成圣经在任何问题上都告诉我们所有的答案。圣经对于问题之处理不是面面俱到，而是它所提供的资料足以达成它原本的目的。

因为无误这个辞汇已经如此熟悉，我们最好还是继续使用它。但是，另一方面，单单使用这词汇还不够，因为如我们先前所见，不同的人对于它的意义有极为分岐的看法。何登的话是一个相当合宜的警告：“对基要派与非保守派人士而言，似乎新保守派一直想要说，‘圣经是无误没错，但这并不代表它没有包含错误在内。’竹。”因此在使用269这个辞汇时，我们一定要将其意义仔细解释清楚。才不致产生误会。

二、我们同时也必须为所谓的错误下个定义。假使我们不这么作，即假使我们没有固定的规范来清楚区分出正确论述与错误的命题，那么，无误也就失去它的意义了。倘若真有所谓的“语言的无限弹性系数”存在，使得像“真确”这个字的意义可以一点一滴的延伸，到最后变成无所不包括，那它也就什么都不是了。如果一个信念要有任何



的意义(如相信圣经是无误的),我们必须准备说明什么会使我们放弃这信念,换句话说,我们必须预备指认什么是错误。圣经当中明显与事实矛盾的记载,皆必须被视为错误。假使耶稣没有死在十字架上、假使袍未曾止息风浪、假使耶利哥城城墙没有倒塌、假使以色列民未曾脱离在埃及的枷锁,往应许之地出发,那么圣经就是有错。在这些当中我们可以看出一个经过修正后的验证原则在进行,这个新原则已经除去原本逻辑实证主义画地自限的狭隘立场,且其验证方法已不再限定于感官资料而已。

三、狭义的无误教义只适用于圣经原稿,但是它延伸的意义则扩及抄本与译本,也就是说,适用在它们对圣经原稿反应的情况下。这个观点经常被人嘲笑是推托之辞,因为没有人看过那些无误的原稿;”但是卡尔亨利亦曾指出同样也没有人见过那些有错误的原稿。”的确,只有原稿才是无误的这个观念可以被用来当作遁辞。有人甚至可以说所有可见的错误都是抄写时产生的,它们在原稿上并不存在,是后来才出现的。然而,所谓无误只适用于原稿这样的观念很少被拿来如此用。经文批判学已经是一套充分发展的科学,以至于圣经当中有问题的经段相对地为数不多;且在许多问题经节虽,经文读起来都不是真的有疑难。此外,从无误只适用于圣经原稿这个观念,我们能够肯定的是圣经抄写者与译者并没有受到圣灵的默示;虽然无疑地神的护理还在运行,但是却与当初圣灵在原作者身上的工作有所不同。

尽管如此,我们必须再次肯定圣经抄本与译本都是神的话,因为它们也保存了原先的信息。当然,说它们是神的话并不是认为它们形才270成的方式与圣经作者受默示的过程相同;而是说,由于它们源自于圣经原稿,使得它们也可被称为神的话。因此,当保罗写给提摩太谈到圣经都是神所默示的,尽管所说的圣经一定是指一本抄本,甚至可能是一个译本(七十士译本),但他还是可以说圣经都是神所默示的。

在这个充满各种错误观念与许多分歧意见的世界里,圣经指引我们一个明确的方向。因为当圣经受到正确的解释后,它所教导的一切都值得我们完全信靠。圣经是一本确实、可靠又可信赖的权威。

1. 何谓绝对无误说、全然无误说以及有限无误说?
2. 圣经无误在认识论上有何重要性?
3. 圣经中平行对应经文的不一致性,是否成为推翻无误论的理由?
4. 何谓圣经现象的协调解释法?其代表人物是谁?他的立场与其他解释法有何不同?
5. 简要定义无误。
6. 与无误相关的是哪三个课题?作者对它们的回应是什么?作者如何支持他对无误的立场?

## 271 第 12 章神话语的能力：权威

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 为“权威”下一个定义，并确认其应用的范围。若限制在宗教的特性之下，如何重新定义权威。
- 指出并评估透过圣灵在个人身上的工作，建立圣经的意义及圣经的权威和神圣起源的几个方法。
- 区分权威的主题和客观要素，这两者如何影响其意义；以及区别关于圣经权威的两个形态：历史性的和规范性的。
- 对照并比较关于光照三个历史观点，从奥古斯丁、富勒耳到加尔文。
- 解释圣经、理性和圣灵之间的意义之关联性。
- 判定传统对于教会中权威方面的影响，如教会教父的工作。

## 272

### 本章摘要

身为所有真理的创始和起源，神本身有权利支配信仰并叫所极类顺从。尽管在某些情况，神会直接行使其权柄，但通常祂也会藉其他的方式；其中一个方法，就是透过人类来执行祂的权柄。神向人传达祂的信息，祂有权利支配人们的言行举止。当祂的信息被适切地解释出来时，祂的权柄便透过圣经实行了。有些人尝试区分圣灵的光照和圣经的客观内容之间的差异；无疑地，圣灵会光照人心，使人知罪，并且应用圣经教训于人的理解力和感受之中。整本圣经皆具有历史的权威性，也就是说，它正确地告诉我们，什么是神所期待的，且在特定的时代和地方，神对特定的人们所要求的是什么。圣经中的一部分也具有规范的权威性，这意指圣经的那些部分被适用且被遵行在相同于他们原始被赋予的处境中。

#### 权威的定义

#### 宗教性权威

#### 建立圣经的意义和神圣起源

#### 圣灵的内在工作

#### 权威的客观和主观要素

#### 关于光照的几种观点

##### 奥古斯丁的观点

##### 富勒耳的观点

##### 加尔文的观点

#### 圣经、理性与圣灵

#### 传统与权威

#### 历史的权威性与规范的权威性

**274** 我们所谓的圣经权威，如同神旨意对我们的传达，圣经拥有至高的权利来定义我们该相信什么，以及我们该如何行事为人。

在现今的社会中，权威乃是引起相当多争议的主题，不仅在圣经和宗教性领域的权威是如此，在其他更广泛的范畴也是如此。即使那些形式上仍建构在一种权威基础上的社会里，人们也可体认到，由金字塔顶端所下达的权威，已难继续，至少就其传统的形式而言是如此人们会抗拒独裁和专制的权威行使形式。人们常常也拒绝认同和服从外在的权威，反而喜爱以自己的判断为最终的依归。在宗教的领域里甚至存在着一种强烈的反体制性教会风尚，在其中，个人的判断时常被坚持；例如，很多天主教徒，质疑传统的教宗权威无误的观点。此外，还有一大堆抢着要权威的人。

## 权威的定义

所谓权威，我们指的乃是命定信仰和(或)行为的权利，这个词具有广泛性的应用。我们可以将权威视为一种政治和法律方面的事情举例来说，一位国王或皇帝有权强制他人行事。不过，也可能不是那么帝制式，如警察指挥交通和地主禁止别人侵入他的土地，都是在行使他们自己的正当权利。

我们上面所描述的可以被称为帝王的权威；还有另外一种，我们可以称之为“真实的权威”。有些人会因自己的专业知识而被他人称为是某一特别主题方面的“权威”，他在该领域丰富的知识凌驾其他多数人，因而他就可以定规合宜的信念和行为。(一个文件也可能因为它所包含的资料，而能够定规信念或行为。)这类型的权威通常不是被加以要求或强行运用，它乃是被拥有，因为它被其他人认可和接受的。或许更正确的说法应该是，某人是一种权威，而不说他有权威。真实的权威是源自于一个人拥有知识所产生的功效，所以是内在的；而**275** 王的权威则是源自于他的身份，所以是外在的。

我们应该小心别把权威和力量混淆了，虽然理想上定规别人做事的权利和强制其信念和行为的能力应该是一致的，但实际上它们并非总是如此。例如，一个合法的王位继承人或一个合法的民选官员可能在一次政变中被推翻下台；而一个冒充者或一个篡位者也可能取代别人而行使职权，对真实的权威而言，除了只能给个暗示的最后通牒之外，有是实在没有任何的力量办法，即“听从我的吩咐，将引你进入真理；否则结局将是混乱和错误。”如医生在为病人处方时，也没有能力强迫病人乖乖就范，事实上他只能强调说：“如果你希望痊愈的话，就得照着做。”

由此看来，区分权威性和威权主义的差别乃是重要值得一提的事。一个权威性的人物、文件或机构乃是一个拥有权威并有权利来定义信念和定规行为的人事物。另一方面，一个威权式人士则是一个企图以独断的的主张、教条甚至是令人难以忍受的方式来贯彻其意见和命令的人。那些较为被动或易受影响的人时常容易被诱导去跟随一个威权式的人物有时候甚至比说服他们去跟随一个有权威性的人更加容易。

辨别权威的有否和权威的认可也是很重要的，如果它们之间太密切结合，或前者受后者所影响，则权威一事就会变得相当主观。有些人不肯接受正当的权威，或不把交通规则当一回事，或拒绝专家的意见；不管任何理由，他们总是喜爱自己的意见。但他们对于权威的不认可并不能抹煞权威的存在。

权威可以被拥有它的人直接行使，不过它也可以被授权，而且经常如此权威的拥有者常常不能亲自使用它，因此必须把权威委任给可以行使它的某人或某机构。例如美国公民选出议员来代替他们，而这官员则通过法律并设立执行这些法律的机构。这些机构中被适当授权的人，其行为所具有的份量和权威等同于公民自己所拥有的。一个学者或许不能直接向每一个有兴趣的人表达他的理念，不过他可以将他的知识写成一本书；因为这书的内容是由他实际的教导所组成，所以此书就和他亲身传授给人的一样有份量。

暂时性的未能奏效或成功，不应使我们怀疑一个权威的真实性。

**276** 一些理念往往无法立即被接受，尤其是那些新奇的观念，它们也无法立即被证实为有用。然而，在这长程赛中，真实的权威会证己。如伽利略的观点起初被认为是怪异甚至是危言耸听；似乎爱坦的相对论起初也很奇怪，且其可行性倍受质疑，但是时间却证这两者的价值。耶稣一开始只有少数跟随者，并且不被袖当时的们(权威人士)所敬重，甚至最后被处死。然而至终，万膝都要万口都要承认耶稣基督是主(腓 2: 10 — 11)

## 宗教性权威

当我们转到宗教性权威这个专门的课题时，关键的问题在于。方面，是否有什么人、组织，或文献有权来规范信念和行为？终意义乃是，如果有一位比人类或万物都高等的至高存有者，那么有权利决定我们该信什么和如何生活。从基督徒的观点来看，因本身之所是，所以袖在这些事上成为权威；袖乃是最崇高的存有这位亘古不变者，远在我们或任何生物存在之前袖就已存在。袍唯一本身有掌控自己存在之能力的那一位，袍无须依赖任何人或事物而存在；更进一步说，因着它所行的使袍成为权威；袍创造们及世上的一切，并且救赎了我们，袍也是正当的权威，即有权规范我们应该相信什么和如何生活的那一位。袖保守袍所造的世继续存在，袍继续给我们生命，关顾我们，并供应我们的所需。

这里有另一个问题出现：神如何行使这个权威？袍是直接或地行使？有些人主张袖是直接地行使，新正统派就是持这观点，们而言，神的权威是直接行使在启示的作为中，是一种神人之间相会的自我彰显。而圣经并不是神的话语本身，它只是一种工具个物体，神可以透过它与入谈话和相会，在那些场合中，权威并圣经而是自我启示的神。圣经也没有被赋予或注入任何永久的性也没有被授予权威。有些人则认为神的权威是以某种直接的方式作，其中包括古代和现今的各种“通灵者”，他们期待某些直接从**277**的话语和指引。在他们的观点中，神会个别向人说话，这可能是在圣经之外，威多半用来补充圣经。某些极端的灵恩派人士相信一种直

接从神而来的特别启示；但是这里所包括的不仅是灵恩派人士，在1979年盖普民意调查里，有一个问题是：“如果你正在试验自己的宗教信仰，下列四种宗教权威中你会优先选择哪一种？”这四种选项是：教会的说法、受人敬重之宗教领袖的说法、圣灵对我个人所说的话，及圣经所说的话。测验结果显示：27%的人表示他们会先寻求圣灵，而40%表示会优先寻求圣经。但是从十八岁至二十九岁的年轻人当中却有很高比例的人(36%)选择圣灵，比选择圣经的人(31%)还多。虽然相当多的基督徒会认为圣灵直接工作是神引导的方式之一，却有27%之一般民众和36%的年轻成人将它视为宗教信仰的主要衡量标准。

有一些人却认为神的权威已经被授与某(些)人或组织，一个主要例子就是罗马天主教会。教会被视为神在地上的代表，当她发言时，就如同神亲自说话般带有神的权威。根据此一观点，控制恩典管道及定义教义真理的权利已经被授与了使徒和其继承者；因而，我们从教会才能得知神对人的心意。虽然教会没有发现新的真理，它却将隐含在初代使徒们所领受的启示传统中的真理显明出来。’

一个当代有趣的观点是认为宗教的权威是落在出现于教会中的先知身上，在整个历史中各种运动都有这类先知性的领袖。穆罕默德自认为是神所差遣的特别先知；在十六世纪中，重洗派的先知们自称他们的信息都是从神领受来的。。在近几年来，这类人物和运动似乎格外蓬勃，由某些宣称有特别信息从神而来的灵恩派领袖所领导的异端纷纷兴起；文鲜明和他的统一教教会就是一个显著的例子，并且还可以想到许多其他的例子，甚至在福音派主流里，许多人几乎把某些“**278**人物”说的话视同为圣经。

本书主张神自己才是宗教方面的终极权威，不论从袍的身份或她所做的事来看，袍都有权设立信仰和实践的标准。然而，对于主要的课题他却并没有直接地来行使权威；反之，袖将此权威授与给从袖而出的一本书——圣经，因为此书传达了袖的信息，故圣经拥有和神向人个别说话的同等份量。

## 建立圣经的意义和神圣源起

启示就是神将袖的真理晓谕世人，而默示则保全了它，使它可以更为广泛地被取得。默示保证圣经所说的正是神直接对我们说话时她所要说的，但这环节中还需要另一个要素，即为了使圣经的功能如同神对我们说话，圣经的读者就必须明了经文的意思，并确信它们是源自于神所著作，以下就是此要紧的各种论点。

一、传统的罗马天主教会的立场是，我们透过教会才能认识圣经，并确信它是神所著的。正如我们前面所提到的，阿奎那宣称能够藉由理性证明大公教会的神圣起源；一旦她的神圣起源被建立，教会就可以向我们证明圣经的神圣性。教会比圣经较早呈现出来，教会给我们圣经。教会也决定哪些书卷是正典(可列入圣经之中)，并证实出这些特别的书卷是源自于神，并将神的信息向我们具体呈现。再者，教会提供对圣经正确的解释，这点格外重要，因为如果我们对启示没有无误的认识，那么一个从神而来绝对无误、无谬的启示对我们又有什么

价值呢?既然人的理解力有限,难免会有错误,那就需要更多的协助;教会和主教可以提供我们圣经的真正意义,教宗的无误性理当正是对圣经无误论的补充。

二、另有一派人士则强调人类的理性正是建立圣经的意义和神圣起源的方法。理性主义者是这观点的一种极端形式的代表。圣经经过审查乃是神默示的保证,他们宣称圣经拥有某些特征,且可以使那些想查验它是否为神默示的人信服。其中一个主要的证据是预言曲应验**279**——那些在久远以前、似乎不可能的预言终于发生;该论点说,人们的洞察力不可能在无外来助力的情况下预测这些事。因此,上帝必定已启示并指导他们撰写此书。而其他的一些证据包括耶稣的超自然特质和神迹;’解经也是人类理性的一项功能,圣经的意义取决于对文法、字义、历史背景等等的查考,学术性的批判研究也是确认圣经意义的方法之一。

三、第三种立场则是我们易采纳的观点。此观点极力主张圣灵内的正作,即光照圣经的记者和听众的领悟力,并使其理解圣经的意义,且产生一种对于圣经真理及神圣起源的确定感。

圣灵的内在工作

倘若人要理解圣经的意义并肯定其真理时,为何需要有圣灵的光照或见证(这不是教会或人类理性可以做得到的),其中有许多的理由:首先,神和人之间有本体上的差异;神是超越的,拙远远超过我们所能理解的范畴。袖永远不可能在我们有限的观念中或藉着人们有限的辞汇,而被完全理解;袍可以被了解但却不是全面性的了解。与神的超越性相关连的是人的有限性,不论以时间的起始点和所能够掌握到的资讯范围而言,人都是有限的个体,结果,人无法建构与神本性相称得概念。这些是人之所以为人的天然限制,并不是人类堕落或个人犯罪的结果,而是造物主与被造者之间的关系结果,且与道德内涵或瑕疵无关。

但是除了这些天然限制之外,还有因个人和全人类犯罪所导致的限制,后者并非源自人类与生俱来的天性,而是罪对于人领悟力戕害的结果。圣经中以许多强调方式指出人类这种理解力如何受到阻碍,尤其是关于属灵方面的影响。

人们之所以需要有圣灵工作的最后一个原因在于,对神的事来说**280**人需要确定性。由于这里所关切的是(属灵和永恒的)生死之事,我们就需要拥有比或然率更确定的确据。我们所关切之事的重要性与对确定性的需要成正比;在永恒结局的事上,我们需要的是人类理性所无法提供的确定性。如果有人决定买什么车,或家里该漆什么颜色通常列出每一种选择的优点来就已足够(优点最多的选择通常被证实为最佳选择)。但如果是攸关自己永恒命运的事上,那该相信谁或相信什么,这问题就需要更加确定了。

为了明白圣灵所做的工作,我们现在需要更仔细地探讨圣经对人类景况的说法,尤其是人类在没有圣灵的帮助而难以辨识和理解真理的情况。在马太福音十三 13-15 和马可福音八 18 耶稣提到那些听见却不明白、看见却不晓得的人,在整本新约中生动地描绘出他们的光景他们的心思昏暗蒙了油,他们的耳朵发沉,而且眼睛闭起(太 13: 15

他们虽然知道神，却不把袍当作神来荣耀袍，他们的思念变为虚妄无知的心就昏暗了(罗 1: 21)。罗马书十一 8 将他们的情形说成是“神给他们昏迷的心，眼睛不能看见，耳朵不能听见”，结果“他们的眼睛昏蒙”(10 节)。在哥林多后书四 4，保罗将他们的情形归因于世界的神，“不信的人被……弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们所有这些经文连同其他无数间接提及的，都坚决主张人需要圣灵某种特别的工作，以增强其领悟力和理解力。

在哥林多前书二 14 保罗告诉我们，属血气的人(既未察觉也不明了的人)不领会神圣灵的事。在原文里我们发现  $\epsilon\chi\omicron\lambda\alpha\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  一字，它不只是“收到”某物而已，而且是“接受”某物，且去欢迎它，包括一份礼物或者一项理念。。属血气的人不领受圣灵的恩赐因为他们认为神的智慧是愚拙的；他们无法理解( $\alpha\iota\sigma\chi\eta\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ )它因为人必须在灵性上( $\pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ )辨识和探讨( $\alpha\gamma\iota\omega\gamma\iota\alpha$ )它。所以，问题并不仅是属血气之人不愿接受神的事情和神的智慧，而且若是无圣灵的帮助，属血气的人是不理解它们。

**281** 在林前 2: 14 节的上下文有一个佐证，显示若无圣灵的帮助，人队对无法领会。在 11 节我们读到只有神得灵才能明白神得事保罗也在哥林多前书一 20—21 指出世人藉着自己的智慧无法认识神，因为神使这世界的智慧变为愚拙。的确如此，在神看来世界的智慧是愚拙的(3: 19)。圣灵的恩赐不是用人智慧所指教( $\rho\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ )的语言乃是用圣里所指教的言语(2: 13)。由以上的讨论得知，保罗德意思显然不是说属血气者可以明了只是不接受，相反的，意指他们之所以不能接受，至少有一部分是因为他们不明了。

但是当圣灵开始在人心中工作这种情况就会被克服。保罗提到心灵眼睛被照亮( $\κατανοηθῆναι$  “ $\nu\omicron\upsilon$  § 中印 III 硯, mP)，这乃是一种完成被动分词，意思是某事被完成并且持续有效(弗 1: t8)。在哥林多后书三章，他谈到人心中的帕子被挪开(16 节)，好使人可以看见神的荣耀(18 节)原本这些经文是对以色列人说的(13 节)，保罗现在把它扩大应用于所有的世人(16 节)，因为在本章其余部分及下一章的前六节所描述的对象都是相当普世性的。新约圣经在许多方面也谈到人被照亮：心灵的割礼(罗 2: 29)，被属灵的智慧和理解力充满(西认识耶稣的悟性之恩赐(约一 5: 20)，听见神儿子的声音(约先前似乎愚拙的事(林前 1: 18, 2: 14)和绊脚石(林前 1: 1, 现在都向信徒显出是神的大能(林前 1: 18)，是神奥秘和隐藏的智慧(1: 24, 2: 7)，而且如同基督的心(2: 16)。

我们这里所描述的是圣灵一次完成的工作——重生。它带来信徒与未信者之间的分野，但是这项圣灵在信徒心中一项持续性的工作，也是在约翰福音十四章至十六章中，一项耶稣对其跟随者的信息中特别被描述和详尽解说的工作。耶稣在此应许圣灵将来临(14: 16、26, 15: P26, 16: 7、13)。在某些经文中，耶稣提到袍自己要从父那里差圣灵来(约 15: 26, 16: 7)。在此信息的前部分，袍也提到天父要因耶稣的名差圣灵来(14: 16、26)；而在最后的陈述，他只是提说圣灵的来临(16: 13)，因此可以看出圣灵是由天父和圣子一起差来的，并

且这事需要耶稣先到天父那里去(请注意在十六 7 和十四 12 对于 282[eg8 卜 ‘字有许多的强调用法——“我往父那里去” )。’ 圣灵将取代耶稣的位置并执行袍自己独特的功能。

圣灵所行使的功能有哪些呢?

一、圣灵将指教他们一切的事，并使他们想起耶稣对他们所说过的一切话(14: 26)。

二、圣灵将为耶稣作见证，门徒们也要为耶稣作见证，因为他们从起初就和袍在一起(15: 26—27)

三、圣灵将使人为罪、为义、为审判而自觉有罪(r\_A~yxo—elegch6)。这个特别的字意味着一种叫人认罪的责备，和 επιτιμα6(epitima6)的意思不同，后者仅指一种不该受(太 16: 22)或无益的(路 23: t 40)责备。

四、圣灵将指引信徒进入一切真理，袖不是凭自己说的，乃是将袍所听见的一切事说出来(约 16: 13)，且在这过程中，袍也将荣耀耶稣(16: 14)。

请注意圣灵被特别称为是真理的圣灵(14: 17)，约翰记载耶稣所说的话中并没说圣灵是真实的灵(Q 入 q0ε — al~thes 或 QA r1 elvov a16thinon)，而称圣里为真理的圣灵(t11 § a3. r10Eta § —廊 a16theias)，这种写法可能只是从亚兰文按照字义翻译成希腊文的结果，但更像是在强调圣灵真正的本质是真理。袍是传达真理的那一位，世人不能接受她(入 QupcIvf. 0-lambang, 指简单的收受，与 δεχομαι—dechomai 指的“接受”不同)，因为既看不见袖也不认识袍；另一方面，信徒却认识(Y IV(OOK(O-gin6sk6)袍，因为袍与他们同在并住在他们里面。(17 节最后的动词时态，究竟应当理解为未来或现在，还有一些争论。EO'tQi [estai, 将要]，似乎比 εσται [w(estm ‘, 是)，有较好的上下文根据，看起来有可能是 εσται 被改为 17. o'[1u, 好让这个动词形式与 uε v∞. mend 的现在时态一致。)

让我们总结在约翰福音十四章至十六章中有关圣灵的角色。她引导 283 我们进入真理，使人想起耶稣所说的话，袍不是凭着自己说的，而是将他所听见的说出来，袍叫人知罪，袖为基督作见证等等。因此他的职事显然地与神的真理有关，但这是什么意思呢?这似乎不是一个新职事，或是增添先前所不为人知的新真理，乃是圣灵关于已被启示之真理的一个作为。因此圣灵的工作包括阐明真理，带出信仰，使人信服，以及叫人知罪，而不是新的启示。

但是这段经文是针对整个教会时期吗?或者这些有关圣灵工作的引导仅适用于耶稣时代的门徒们呢?如果采纳后者观点，那么圣灵引导门徒们进入真理仅限于他们在圣经写作的角色而已，与任何持续的事工无关。很明显的，这些信息原来是给那些亲身围绕在耶稣周围的门徒群有些资料很清楚地表明这点(例如 14: 8. 11)，但是大体而言，却没有需要限制其解释的因素。事实上，这里有些教训(例如 14: 17,15: 1—17)在圣经其他地方也有教导。故显然地，它们并非仅限于起初的听众，因为它们包含从古至今整个教会所共同接受的命令和所宣称的应许，所以我们可以很合理的下结论说，有关圣灵工作的教导也是对我们说的。



事实上，在约翰福音十四章至十六章所教导关于圣灵要引导信徒进入真理一事，在圣经其他地方也可以找得到，特别是当保罗提到起初福音是藉着圣灵传到帖撒罗尼迦，保罗说，这“不独在乎言语，也在乎权能和圣灵，并充足的信心”（帖前 1：5）。当帖撒罗尼迦人接受福音的时候，他们就领受了圣灵（帖前 5：13）。在冷漠的接收信息和积极有果效地领受信息之间的差异，被认为是一种圣灵的工作。再者保罗为以弗所人祷告（弗 3：14—19），使他们得以藉着圣灵叫他们心里的力量刚强起来，且使他们明白（弗 3：18—19）并知道（弗 3：19）基督的爱是超过（弗 3：19）一般的知识（弗 3：19）。这意味着圣灵要传递给以弗所人一项关于基督之爱的知识，它是超过一般人的知识所能测度。

## 284 权威的客观及主观要素

接着，有一种蓝姆所谓的权威典范。客观的话语，即写成的圣经加上主观的话语，即所谓圣灵的内在光照和劝服，这两者合起来就构成了基督徒所应奉行的权威。

在十七世纪正统的经院派坚信只有圣经本身才是权威；就某方面而言，这也是二十世纪美国基要派的立场，持这种观点的人认为圣经中有一种客观品质，会自动使人与神接触；另一种将圣全然地圣礼化的观点也由之而生。圣经成为一种启示以及保存该启示的一种默示，也同样被视为拥有一种内在的效能。单单地传达或阐扬圣经，本身就具有价值，因为圣经的话本身具有一种能力。天天读圣经被认为是在传授它的内在价值，一则古谚说：“每天一个苹果可以使人远离医生”，在此有一个神学上的平行对句：“每天读一章圣经可以使人远离魔鬼”，但是这种学派的潜在危机就是容易将圣经几乎变成一崇拜的对象。

但另一方面，又有一些群体将圣灵视为基督徒的主要权威，例如有些灵恩派的群体相信现今仍会发生一些特别的预言。神将借着圣灵赐下新的信息，在多数情形下，这些信息被视为某些圣经经文真实意义的解释。因此，他们所坚持的是，虽然圣经是具有权威性的，然而实际上若没有圣灵特别的工作，则圣经的意义常常无法被发掘。

事实上，是以上这两种因素的结合构成了权威，两者缺一不可。在圣经上神的话语被正确地解释，就成为权威的客观基础，而圣灵内在的光照和劝导即成为主观的层面。这两者同时并重，一方面可以避免呆板、冰冷、枯燥的真理，另一方面也可避免过度激情盲目的狂热。

285 这二者各而为一，可以衍生出一种基督徒生命所需要的成熟——即一个冷静的头脑和一颗火热的心（而非冷淡的心和一个狂热的头脑）正如一位牧师粗略的描述：如果你只有圣经而没有圣灵，你将会枯竭；你若只有圣灵而没有圣经，你将会爆炸，但是如果你既有圣经又有圣灵，那么你将会成长茁壮。

这种圣经观和新正统派的圣经观比起来如何呢？至少对那些正统经院派立场的人而言，在表面上，这二者似乎极为相似。新正统派所

谓之启示的那些经验，事实上就是我们所说的光照。当一个人信服真理时，光照就发生，可以确定的是，光照并不一定总是以一种戏剧性的方式发生，有些时候一个人的认信是以较渐进平静的方式产生的。然而除了戏剧性情境以外，新正统派的启示观点与我们的圣灵光照观点之间，还有其他显著的差异。

首先，从我们的正统观点来看，圣经的内容乃是客观神的道，不论任何人阅读、了解或接受它们与否，这些经卷所说的，事实上就是神对我们所说的。相对的，新正统派并不认为启示主要是传递信息，而是神自己的显现；如此一来，圣经不是以某种客观方式表达神的话二元体它乃是变成了神的话。当启示的对遇停止时，圣经又再度成为之事写作之人的话语。然而此处的正统观点显示圣经乃是神的信息，即圣经所说的乃是神对我们所说的。不管有没有人阅读它、聆听它、了解它或回应它都没有影响，它的地位就是等同于启示，这并不是取决于任何人对它的反应，而是它本身就是启示。

进一步来说，这意味着圣经具有一个明确且客观的意义，这意义对任何人来说都是(或者至少应该是)相同的，在新正统派的看法中，因为没有被启示出来的真理，只有关于启示的真理，所以一个人如何解释与神之间的相遇，或许和另外一个人的了解有所不同。严格说来，甚至圣经作者对于一些事件的解释并不是出于神的感动，他们所写的不过是他们想要记录所经历的事件，故此，不可能藉着引用圣经的话来处理认知上的差异。圣经的话顶多只能够指出真正启示的事件，然而我们此处的看法认为，既然圣经的话语乃是神客观的启示，那么一个人便能够指着圣经的内容并藉以尝试向他人证明什么是正确的认识；一段经文的要义对于每个人来说应该都是相同的，即使其应用对于不同的人来说或许会有所不同。

再者，因为圣经的确具有一种客观的意义，那是指我们可借着光照的过程来了解，故光照一定也具有某种持久的效能。一旦我们知道了它的意义，那么我们或多或少可以永久地知道它的意义(除非健忘)，这并不是说，不可能有一种深刻的光照，能使我们更深入了解某段特别的经文；而是说，不需要有一种更新的光照，因为其意义以及这个启示)具有这样可以持续并且被永久保留的特性。

## 关于光照的几种观点

### 奥古斯丁的观点

在教会历史中对于光照有好几种不同的看法，就奥古斯丁而言光照乃是获得知识的一般普遍过程中的一部分。奥古斯丁是一个柏拉图主义者，或至少是个新柏拉图主义者。柏拉图曾教导说，实体是由有形(Forms)和无形(Ideas)组成，所有存在经验性的个别事物都从它们得着其实体。因此，所有白色的东西是白的，乃是因为它们有份于白色的形式(Form)和概念(Idea)。白色的形式本身并不是白的它之所以为白色乃因是白色的明确表达。同样地，所有称为盐的东西之所以为盐，只因为它们有份于盐的概念，或者因它们是 NaCl 的实例。我们之所以能知道任何事情的唯一原因，乃是因我们在这些个别

事物中认出了一些形式和概念(某些人会称为普遍概念)。若没有这种关于概念的认识,我们就不能从所经验到的对象来撷取并陈述任何了解。根据柏拉图的看法,灵魂之所以知道这些形式,乃是因为灵魂在进入这个感官经验和个别事物的世界之前,就已经与它们有所接触。由于奥古斯丁并不接受灵魂先存的说法,故他采取了另一种不同的探讨方式。他认为神把这一切的形式印在每一个人的心里面,使得他们能够在个别的事物上辨识出这些的特质,并且使其心中有了关于撷取 **287** 和评估这形式的准则。柏拉图相信我们之所以能够认出这些形式乃是由于过去的一次经历,而奥古斯丁则相信是导因于神持续地将这些观念刻印在人心上。

在获得知识的过程方面,奥古斯丁的看法与一般的有所不同,他认为有三种不同的构成要素而不是两种:即认识者与认识之物当然一定有,但除此之外还必须有认识的媒介。如果我们要听见,就一定要有一种媒介(例如空气)来传播声波,声音不能够在真空中传播;同样的,没有光作媒介我们也看不见,在完全黑暗中,即使一个能够看见的人以及一个能够被看见的东西都出现在里面,还是看不见东西。对于所有的知识而言也是如此:除了认知者以及被认知的客体之外,还必须有得以获得形式和概念的管道,否则就不会有知识;这对于感官上的知觉、反思以及其他每一种认知而言都同样成立,因而神乃是获得知识过程中的第三个要素;因为它藉着将形式和概念刻印在我们心中来持续地光照我们,对于圣经的认识也是同样的方式。至于圣经真理和意义的光照,只是人获得知识的普遍过程中一个神作为的特别例子。

虽然奥古斯丁已经把我们获得知识的过程作了一番解释,但他却未区分基督徒与非基督徒这方面的差别,我们这里要指出关于这个途径问题的两个简短观察:(1)奥古斯丁的认识论与他的人论并不一致,根据后者人乃是极端地罪孽深重;以及(2)他疏于考虑到圣经教训中有关圣灵会在信徒之间实行一种特别的工作。

## 富勒耳的观点

富勒耳对于圣灵光照的工作其确切含义,提出一种新奇的看法,这种看法似乎完全只根据哥林多前书二 13. 14,特别是这句“属血气的人不领会神圣灵的事”。富勒强调这里所涉及的不是对于圣经内文的了解,而是对其教训的领受;他认为 *hexo~QI(dechomai)* 是个关键的字眼,因为它不单单表示神教训的接受而已,更是指一种有意愿的、**288** 积极的接纳,故此属血气之人的问题不在于他不了解圣经所说的,乃在于他不愿意顺从于圣经的教训,然而光照就是圣灵改变一个人使他愿意接受神教训的过程。

把哥林多前书二 14 的解释用来表明未信者的基本问题是他不愿意接受神的教训,富勒耳随意下了一个没有根据的结论:罪严重地影响了一个人的意志,但是却没有影响人的理性。富勒耳说,这意味着一个客观且善于描述的圣经神学家将比一位认为圣经具有某种权威神学家更能够抓住一段经文的意义。前者比较不会受到主观因素的影

响，因为他只关切于确定耶稣或保罗所教导的是什麼，他完全没有感觉到必须要去遵循或顺从这些教训。而另一方面，信徒却可能发现圣经的教导和他自己的预设前提之间有一种冲突，他或许会不自觉得受到一种试探，也就是将他所期待找到的意义读进圣经中，如此一来他对于圣经的委身却可能正好更造成对圣经的误解。

富勒耳认为光照乃是圣灵在人的意志(且唯独在意志)里工作这种看法存在着一些严重的难题。除了富勒耳单独以一段经文作为其观点的基础这个事实之外，他已假定人唯独意志受到了罪的影响，而不是他的理性受影响。因为未信者的领悟力并未受到罪的败坏，而且也因为他们不像是信徒，对圣经所说的一切并没有个人的利害关系，所以他可以维持感情上的冷静，也能够抓住圣经经文的真正意义。然而真是如此吗？有多少未信者是真的如此冷静或超然呢？一个查考耶稣之教训的人一定是对它们存有某种的兴趣，是否这样的兴趣本身可能会使得一个人倾向于找寻他觉得较能接受的意义，而非其真正的意义？另一方面，信徒的委身本身给予他们一种对于圣经更认真的兴趣和关注，这样的委身可能包含一种乐于顺从圣经引导的意愿。基督徒对于相信圣经乃是神的话语这种信仰的认真，应该会促使他更加辛勤地去找寻并且更忠实地去决定它真正的意义。若一个人已经接受了基督成为他的生命的主，难道他不期望能明确地确定主所宣称的是什麼么？最后，先前所引述的那些经文(见原英文书页码 274—275)，指出不信者之所以不接受，至少部分原因是因他并不了解，以及圣灵会同时开启心思和意念，这些经文似乎很难和富勒耳的看法协调，因他认为罪并没有严重影响到人的理性，只是影响到人的意志而已。

## 加尔文的观点

加尔文对于光照的观点比奥古斯丁和福勒尔更为适当。当然加尔文相信教导关于全然堕落，这意味着人的整个本性，包括理性，很不幸地受到堕落严重影响，天然状态的人不能够明白并回应神的真理然而当重生发生时，这个“信心的眼镜”大大地改善了一个人的属灵视野。不过即使在重生之后，持续渐进的成长仍是需要的，这就是我们通常所谓的成圣。除此之外，圣灵也在信徒的生命里做内在的并为真理作见证且反击罪所造成的影响，以致圣经原本的意义能够被看见，由于这种光照的观点似乎与圣经的教训最为一致，因此也是我们在此所倡导的。

## 圣经、理性与圣灵

这里有一个关于圣经权威和理性之关系的问题。这两者之间有没有可能相冲突？表面上看来，圣经是权威所在，但是有各种不同的解释方法被加诸于圣经而引申出其意义。如果理性是解释的方法，那么理性岂不比圣经更成了真正的权威？因为事实上它正以一个较超越的地位来审视圣经？

在此正如我们必须于立法的权威和司法的权威之间做一个区别。在联邦政府中，参众两院制定法律，但由司法体制(最终是最高法院)决定这个立法的意义是什麼。它们乃是政府的独立部门，各自拥有它

们适当的权威。

290

对于思考圣经与理性之间的关系，这似乎是一个满好的方式。圣经是我们最高的立法权威，它给予我们关于信仰的内涵，以及我们行为和实践的准则。理性并没有告诉我们关于信仰的内容，它也没有发现真理，甚至我们从一般启示所学习到的也只是一个启示的事件，而不是一种自然神学所导致的必然结论。当然，藉由一般启示所得的内容，必定相当的广泛，而且仅能作为特殊启示的补充。

然而当我们要决定一个信息的意义，并且稍后要评估它是否真实时，我们就必须用到理性推理的力量。我们必须藉助最好的解经合释经方法，之后我们必须藉着理性审察和评估各种证据，来决定基督教信仰体系是否真实，这我们称之为护教学。虽然在圣经中存在着一自我解释的范围，但是单单圣经本身不能够给予我们圣经的意义，所以一方面我们认为圣经是我们最高的权威，因它告诉我们要做什么和相信什么，但另一方面我们也藉助于各种释经学和解经的方法来决定他的意义，这两者之间并没有任何矛盾。

我们已经注意到圣灵的光照帮助圣经读者和听者了解圣经，并使人确信它是真实的，且是神的话语。然而这不应该被认为是用来却释经学，这些方法扮演的是一种辅助性而非竞争性的角色。强调主观性的权威观几乎完全倚赖圣灵内在的印证；而强调客观性的权威观则惟独把圣经视为权威，它倚赖解经的方法，却忽略圣灵内在的见证。然而神的灵常常藉着方法，而非直接工作，弛藉着提供能理性评估的证据，来产生圣经神圣本质的确定性，袍也藉着解经家的工作使人了解经文，甚至非常强调圣灵内在印证的加尔文，也呼吁人要注意圣经可靠性的记号，”而且在他的注释书中也使用了那些最好的经典著作以发掘圣经的意义。因此，解经家和护教学专家会使用最好的方法和资料，同时也会不住地祷告，求圣灵藉着这些的方法来工作。

## 291 传统与权威

既然我们已经探讨了圣经和理性之间的关系，我们必须进一步问，传统与权威的关系如何。它的作用像是一种立法的权威，是提供基督信仰的内容吗？有些人相信启示会在教会历史中继续发生，因而教父们的意见就带有相当大的权威份量；其他人则认为传统的角色是较不正式的，但却给予教父们相当大的尊敬或崇敬，尽管单单是因为他们所立的位置较靠近原始启示，因而比我们这距离当初启示较久远的人更能了解并解释之。有某些团体，特别是自由教会，表面上拒绝使用任何的传统，特意地避开传统，好让他们能更完全地倚赖圣经。

应该注意，即使那些不承认传统的人也常常受传统的影响，只是形式上有些不同。有一位浸信会神学院的院长曾开玩笑地说，“我们浸信会并不跟随传统，但我们却受制于传统浸信会的立场！”传统不一定要很古老，虽然它至少必须古老到足以被保存和传递。也有传统或许是最近才产生的，在某些点上确实所有的传统都是新近产生的，在基督教圈子里一些著名讲员和领袖也正创造他们自己的传统，事实上他

们某些的关键性表达，无意间可能就被他们的跟随者奉为圭臬。

传统有一项正面的价值：它能够帮助我们了解圣经和它的应用。救父们的确有一些东西要说，但是他们的著作应该被视为经文的注释，而不是经文本身。我们应该像参考其他注释书一样地来查询它们，因此它们的作用乃像是司法上的权威，它们的权威来自于应用和阐明圣经，它们一定不容许被拿来取代圣经。当一种传统不论是古时的、或是近代一个著名领袖的教导，无论何时若它与圣经的意义相冲突时，传统必须屈服于圣经。

### 历史的权威性与规范的权威性

还有另一种区分需要加以说明，它是关于圣经对我们具有权威的样式。在告诉我们圣经时代神对某些个人和团体的旨意方面，圣经固然具有权威的，但是这里所考虑的问题是：约束那些人们的事，是否也能约束我们？

我们必须区分权威的两种形态：历史性的和规范性的。圣经告诉我们，关于神在圣经情境里所命定于袍百姓的，以及神所期待于我们的是什么。如果圣经教导我们的是圣经时代里发生什么事，以及神的百姓被赋予什么样的命令，这就是历史性的权威。但它也是规范性的权威吗？我们是否也同样被要求遵循神所期望这些百姓行的？这里我们必须谨慎，不可大快断定神对这些百姓的旨意就等于它对我们的旨意，我们必须决定什么是这信息的永久本质，以及它当今的表达形式是什么。读者可以回顾我们在信仰的当代化那一章所给予的一些指导原则(见原英文书页码 130 — 133)。有些事物很可能只是具有历史的权威性却不具有规范的权威性。

### 问题讨论

1. 从福音派基督信仰内容中定义权威。
2. 罗马天主教对于神圣权威之代表的观点是什么？又与新教的观点有何不同？
3. 关于圣经的权威和神圣起源有哪个观点？请逐一说明解释之。
4. 哥林多书二 14 与圣灵的关系，有何重要性？
5. 比较并对照权威的客观和主观要素。
6. 解经家和护教学专家如何受圣经和理性之间的关系所影响

## 293 第三部神之所是

13 神的伟大

14 神的良善

15 神的内在性与超越性

16 三位一体神

## 294 第 13 章神的伟

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 清楚区分神的属性与神的作为。
  - 辩识神属性中的不同分类。
  - 将神的属性分类为伟大性与道德性，并能性的独特性与重要性。
  - 条列有关神伟大的属性：属灵性、位格、与恒常性。并解释每一个属性的要素。
- 增加对神之全能的信心。

## 295 本章摘要

我们必须在神的属性与神的作为之间作一个重要的区分。神属性的分类已经有许多种不同的方式，我们采用神的伟大与良善这个分类方式。着两类属性有时分别被称为袖的自然属性与道德属性。本章将集中在他的伟大，就是说，神是位格的、全能的、永恒的、属灵的、显现在每一受造物中的，而且，她的完美性是不变的。

### 本章大纲

属性的本质

属性的分类

神的伟大属性

属灵性

有位格

生命

无限性

恒常性

**296** 神论的教义是其余大部分神学的中心点，以个人对于神得看法可以为他提供一个完整的架构，在其中他可以建构自己的神学，并可以安身立命与服事。

我们可以从两个方面看出正确地认识神是很重要的，首先是比较通俗和实际的层面，在《你的神真小》(Your God 太 Small)一书中，腓力斯(J. B. Phillips)指出一些常见的对神的扭曲认识。有人认为神像是空中警察，专门伺机突袭那些犯错或不规矩的人。有一首流行的乡村歌曲唱出了这样的想法：“神会逮到你，神会逮到你。逃跑跟躲藏都没有用，因为袍知道你躲到哪里去。”保险公司以“神的行动”来指涉重大灾难，他们心里似乎有一大能而恶毒的存有者。另一种相反的看法也相当普遍，就是认为神是一个老公公，一个溺爱小孩而且善良的老绅士，袍从未想过要减损人类生活上的享受。如果我们的属灵生活要更有意义和深度，这些对神的错误观念必须被纠正。

有一些比较复杂层面的问题也显示出我们需要对神有一个正确的看法。有关圣经对神的理解常常引发不少问题，初代教会三位一体的教义产生了剧烈的紧张和争论。正当这议题所带来的麻烦尚未完全平息时，其他的课题却又在今天成为大家瞩目的焦点。其中之一就是关于神与受造世界的关系：袍和所造的世界疏远分隔(超越)，以致他不再透过世界工作，所以就无法从世界得知神了？或者神可以在人类社会和自然过程当中被发现？这课题引发的连锁问题是：神藉着进化的过程工作吗？神的超越性应当在空间范畴里来思考吗？另外一个问题与神本质存莛，倒媶撒时零贖媯回定不变时吗？抑或是像过程神学所强调的，神如同宇宙其他事物一样也会成长和发展？最后还有一歇因希望神学而引起的议题：他们认为，神主要是与未来有关而非与过去有关。诸如此类的种种问题需要我们对神的了解有一个清楚的思考和仔细的阐明。

在尝试了解神的事情上，人曾经犯了许多许多的错误，有些错误的本质上根本就与原先的目的完全不同的。过度的分析是错误之一，它就像是把神放在解剖台上来检验，如同解剖学教科书上的做法，神的属性**297**性被摊开并分门别类。。神学研究是很容易变成一种恣意揣测学问，结论本身成为揣测的目的，而不是与神的亲密关系。但神学研究不该如此，研究神的本性应该被视为一个手段，为要对袍有更准确的认知，因而与袖建立更亲密的个人关系，所以没有必要逃避探寻、反省神的本质。也因此我们就不会落入相反之错误试探中，不会把神的观念过份普遍化，以致于我们的反应变成如同腓力斯所说的：“朦胧的圆弧(焦距不准之下的神)”的一种温暖的感觉，或者所谓的“对于任何伟大事物的信仰”。因此，探讨神的本性，不应当是一种强加在神的启示之外的臆测，也不是向着一个幽暗不明的对象作一种神秘的跳跃。

## 属性的本质

当谈到神的属性时，我们所指的是那些构成它所是(what he is)的特质，这些是他本性的真正特征。这里所指的是不是袖曾经彰显的一些行动，例如创造、引导、和保守，也不是指着袍所扮演的相关的角色，如创造者、引导者和守护者。



神的属性乃是指神整个自身所拥有的特质，它们不应该与所谓的特性相混，从神学的术语来说，后者是三位一体不同位格的不同特征。特性是指不同位格之功能(普遍的)活动(较特定的)、或者是行动(最特定的)

而属性是一种永恒的本质，它们不能获得也不能失去。它们是内在固有的，因此，圣洁不是亚当的属性(属性是一种永恒不可分离的禀征)，但是它的确是神的属性。神的属性乃是其本性之基本而固有的向度。

虽然我们对神的了解会被我们的心理框架所限定，不过他的属性却不是我们观念的投射，它们乃是袖本性的客观特征。虽然圣经作者298也常表达对这些属性的反应或回应，但是属性本身和作者的反显然是不同的。

神的属性与神的存有或本质是不可分的，有些早期神学认为属性乃是附着于神的本体或本质(essence)，或者至少是可从其中区别出来的东西。。这样的想法主要是根据亚里斯多德式的实体和属性之概念。而有些神学则走入另一极端，全然否定神具有本质在此，属性被认为是各样特质的组合，是神的一些片段或部分。我认为，神的属性是袍的本性，而不是一些附属于袖本质的部分或片段的集合，因此，神是袖的爱、圣洁和能力，这些都不过是由不同角度对这合一性存在(即上帝)的观察。神是包罗万象的复合体，而这观念仅仅是企图掌握袖的个体之不同的客观面向或层面。

当谈到神的不可理解性时，我们当然不是指在这属性的背后，还有一个不为人知的存在或本质。而是指我们不能完全地或详尽地认识袍的特质和本性，我们只能就袍的自我启示的部分来认识袍。虽他的自我启示无疑是与辛也全备的本性一致，而且是准确的，然而这样启示还不是一个详尽的启示，再者，我们也未能全然了解或透彻认识袍向我们所启示的自己，因此对于神总是存在着神秘的成分。

## 属性的分类

一、为了对神有更深入的认识，过去学者对神属性已划分几个分类系统。其中之一在改革宗神学家的著作中发现，谈到可传递和不可传递之属性。。可传递的属性是指那些至少有一部分可在袖所造的人类身上找到的特质，其中包括爱。虽然在神身上爱是无限的，而在人里面至少可以找到爱的部分的形式。神的全能也是，人至少有某种程度299的能力。另一类是不可传递的属性，指那些独特但不能在人身上找到相匹配的特质，例如无所不在，神可以同时的在每一个地方。然而，即使藉着喷射机和火箭的旅行，人也无法同时出现在每一个地方。

二、第二组分类乃是内在的(immanent)或不及物的(intransitive)特质，以及袖外延的(emanant)或及物的(transitive)特质。前者是指那些保留在神本性里面的属性，袍的属灵性就是一个例子。外延或及物的属性是指那些从神的本性里出来，且在外面运作着、影响着袖所造世界的那些属性，神的怜悯就是一种及物的属性。怜悯必须有对象，否则就毫无意义。’

三、第三类与上一个分类有密切关系，并且有时联袂出现，它将

神的属性区分为绝对的和相对的。所谓绝对的属性就是那些神在自己之内有的属性，袍一直拥有这些特性，是独立于袖所造的万物。另一方面。相对的属性是指那些藉着褻其媿容体和无所携的关系中丽彰显出来的属性。无限是一个绝对的属性，而永恒和无所不在则是相对的属性，代表着袍不受限制的本性与有限的受造物之间的关系。这些相对的属性是绝对属性应用在受造物出现的情况下。0

四、最后一种分类法乃是自然的和道德的属性。道德的属性是那些在人的处境中与正当性(相对于错谬性)有关的观念，例如，圣洁、慈爱、怜悯和信实。自然的属性是指那些与道德无关的高超属性，例如她的知识和能力。’有些人反对这种分类法，他们认为道德属性根本就与自然属性一样地“自然”，它们都是神的整体本性的部分。m

这种分类法稍经修正后，就是本章所要采取的分类；然而，我们却不用自然和道德的区分，而是要使用伟大的属性和良善的属性。我们首先要探讨神的伟大特质，其中包括神的属灵性、位格、生命、无限性和恒常性。

### 300 神的伟大属性

#### 属灵性

神是灵，她不是由物质构成，也不拥有物质的本质，约翰福音四 24 耶稣的话清楚表明这点：“神是个灵，所以拜袍的必须用心灵和诚实拜袖”，在众多与袍的不可见性有关的经文里也有同样的暗示(约 I: 18；提前 1: 17，6: 15 — 16)。

神的属灵性(spirituality)的结果就是她并没有物质身体所带囊的限制，举例而言，袖不会被限制在一个地理或空间上的特定位置，耶稣的话就蕴含这意思，“时候将到，你们拜父的不在这山上也不在耶路撒冷”(约 4: 21)。保罗在使徒行传十七 24 也说道：“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿”，而且，她也不会像物质一样会毁灭。 i

当然也有无数的经文暗示神有物质的形体，例如，有手和脚。我们如何对待这些经文呢?最好的方式是把它们视为一种拟人法，是作者试图藉着人的类比来表达有关神的真理。另外，也有一些情况是神以物质形体出现，特别在旧约中，这些被视为神的显现(theophanieg’或神在时空中的彰显。我们最好将有关神的属灵性和不可见性的声明就其字面意义作清楚陈述，并以此为基础来解释拟人说和神的显现。因为耶稣自己的确说：灵无骨无肉(路 24: 39I 译注：中文合和本圣经译成“魂”)。

在圣经时代，关于神的属灵性教义乃是一种对偶像和自然崇拜的一种驳斥。神既然是个灵，就不能以任何有形的物体或样式来代表。由于袖不被任何地理位置所限制，这也驳斥了神能够被收纳或被控的想法。在我们这个时代，摩门教主张，除了圣灵之外，不单单是圣子，连圣父也有物质的身体。摩门教的确极力主张非物质性的身体不能够存在，但这明显违反圣经中关于神的属灵性之教训。

## 位格

虽然对某些人而言，属灵性暗示位格(personality)的存在，但这不是必然的。对十九世纪的神学有深远影响的哲学家黑格尔相信有一绝对者(the Absolute)的存在。他相信一个伟大的灵或是心里，把所有的事物都包涵在自己里面。在黑格尔的形上学中，整个实体乃是一个伟大的思考心灵，而所有被认为是有限的物体或人类，只是这绝对者中的一些思想。然而，这个存有者本身并没有位格可言，人无法和她位格上的关系。心在一些东方的宗教里，也没有任何位格的神存在。在印度教里，实体(reality)就是梵天(Brahma)，它就是一切，而我们是它里面的各别部分，称为魂魄(Atman)。人并不是向外寻找与这个实体的关联，如同跟他人建立关系一样；相反地，是藉着冥想过程向内探求，这个过程的目标是要失去自我和自觉，而被吸纳到这个整体里面，涅槃(Nirvana)就是个人所有挣扎都停止的状态，而人单单地安息其中。”

圣经的观点则大不相同，神是位格的，个别的存在者，具有自我意识和意志，能够感觉、选择，并且与其个别的位格和群体的存在者建立交互关系。

神具有位格在圣经中以好几个方式表明出来，其中之一就是神有个名字。祂给自己一个名字，并藉着这个名字启示祂自己。当摩西铸造不知如何回答以色列人有关神的名字时，神就表明自己为“我是”**302**(I AM、I WILL BE; [Yahweh、Jehovah]耶和華、雅巍、主，参出 3: 14)，祂藉此显明祂不是一抽象、不可知的存在者，或是一股无名的势力。神的名字也不仅仅用在指涉或描述祂自己，这个名字也是我们对祂的称呼，创世记四 26 告诉我们，“那时人才开始求告耶和華的名”；而我们在创世记十二 8 看见亚伯拉罕筑了一座坛并呼求祂的名；诗篇二十篇提到要以耶和華的名夸耀 (20i 7)，要呼求 9)。根据出埃及记二十 7，我们必须敬畏地题称和看待这名字。祂的名配得敬畏和尊崇表明了它是与神的位格有关的，但如果是一个地点或物体的话，这样的敬畏则无此必要。人的名字就另当别论了，希伯来人的名字不单单是用以区分某人与其他人不同的标签。在我们这个不重视人格的社会或许是下面这样的情形：名字很少是为了它们的意义而被选，而是父母根据他们的喜好所做的选择，或者它正在流行然而，希伯来人的方式则十分不同，他们非常慎重地选择名字。十分注重名字意义。而在我们社会中，一个名字或许就能像一个名字一样有效果，甚至更加有效率，但希伯来人却把名字认为是一个的具体表达，

神所取得哪独特的名字所要表达的主要在于祂与人而不是与自然的关系。即使诗篇也没有像在周遭许多的宗教里所发现的对自然的强调，反而是强调神所关注的是，个别地或是集体地引导和塑造敬拜者的毕命。

关于神本性进一步的指示就是祂所从事的活动，在圣经中祂被描述为一位认识人并与人亲近的神。在神与人的关系最早出现在创世纪

第三章中，袍亲自与亚当和夏娃说话，显然地，袖常常与他们说话。虽然在此，神以一种拟人法方式被描述，然而这里要表达的是，她是有位格而且能与同样有位格的人建立关系，袍具备位格上的所有能力她知道、她感觉、她决定、袍也行动。

因此我们有以下结论：因为神具有位格(事实上袍被描述为我们的父)，我们与她的关系就具有一种温暖的和了解的向度。神不是一个303部门机关。她也不是一部机器或自动供应人们需要的电脑；她乃是一位明理、慈爱、良善的父亲，袍和蔼可亲，而且人可以向袖倾诉，她对我们说话。

再者，我们与神的关系也不只是一个单行道：神是配得尊敬和敬畏的，她不仅仅领受我们所供奉的，袍乃是一位活生生、能互动的存在者，她也不单单只是一位我们所耳闻的神，乃是一位我们所遇见并认识神

神必须被以一位存在者来对待，而非一个物体或力量，袍也不是我们能够利用或操纵的东西。但有时我们会违背这种想法，这是不合圣经地，把神当作某种可以被利用或解决问题，以及供应我们需要的东西，这并不是真信仰，此种利用神的企图却是属于法术或技术的范畴

神自己就是目的本身，而非达成目的的手段，对我们而言，袖本身的内涵就是价值所在，而不仅仅是袖所做的。第一个诫命：“除了我以外，你不可以有别神。”(出 20: 3)，其论证根据在前一节：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来”。如果我们将它解释为以色列人因着神为他们所做的，出于感激就把袍当作他们唯一的神，所以将神摆于首位，这样我们就误会经文的意思了。相反地，袖所做的(what he does)是它所是(what he is)的一个明证，正因为她之所是，所以她应该受到至高而且独一的爱戴和事奉。神是有位格的神，她应该得到我们的爱乃是因袍所是而非因袖为我们所做的。

生命

神是活的，生命(life)是袖的特征。圣经以不同方式证实：在袍是自有永有的宣告中，袍的名字“我是”(出 3: 14)，这表明它是一个活的神，圣经并不为袍的存在与否争辩，圣经单单认定神的存在。希伯来书十一 6 说：每一个“到神面前来的人必须信有神，且信她赏赐寻求袖的人。”因此袖的存在被认为是袍本性的最基本层面。除了存在与否是一个述词以外，圣经的确很清楚表明神存在。

304

神是活的这点也常被拿来与其他金石之类无生命的神祇对比。耶利米书十 10 说到袍是独一的真神、括神，袍掌管自然界。“不是那创造天地的神，必从地上从天上被除灭”(11 节)。约翰福音五 26 说到在神里面有生命，帖撒罗尼迦前书一 9 则将帖撒罗尼迦人所离弃的偶像，与“又真又活的神”对比。

这位神不仅有生命，而且祂有一种与所有生物都不同的生命。其他生物都是从神得生命，而神自己的生命却不是从任何外在的来源产生的。袖从来没被描写在某时诞生，正如前面所提，约翰福音五 26 说祂在自己里面有生命，“永远的”一词常被用来描述神，这暗示着从

来没有一刻祂是不存在的，不但如此，我们还知道在“起初”，在万物出现之前，神就已经存在(见创1: 1)，所以，祂不是从其他任何事物所衍生的。

此外，神存在的延续并不倚赖祂自己以外的任何事物，至于其他的受造物，只要他们活着一天，就需要某些事物来维持生命，如营养温暖、保护。在马太福音六25—33耶稣提到鸟和花朵都倚赖天父的应，而神却没有这样的需要，相反地，保罗否认神需要任何人手的服事(见徒17: 25)，不管其他万物存在与否，神是存在的，正如在其他任何事物出现前祂就已存在，同样地，祂也能独立于一切事物而继续存在。

虽然神不依靠其他万物而存在，但这并不意味着祂疏远而冷漠或毫不关心的。神关心我们，这是因为祂自己选择和我们建立关系并非因祂被某种需要所迫。祂愿与我们建立关系，便成为我们荣耀祂的原因之一，祂已经且将继续因着无私的爱(agape)而行动，这不是出于祂自己需要的缘故。

有些时候神的生命被描述为自为成因(self: caused)但对我们而言，更好的说法应是祂的生命没有成因(uncausedone)，祂的本性就是存色，祂不需要去使自己存在(to will his own existence)，因为神不辱在”会变成逻辑上的矛盾。我们并不是重新介绍所谓的神存在之本本论论证，而只是表示如果神像圣经上所描述的，那么祂必须有存在

在对神本性这方面的适当认识应使我们免除“神需要我们”的这种305种想法。神已经选定我们来完成祂的目的，而就此意义而言，祂是需要我们的，不过，就算没有我们，祂也能完成祂的目的，(若是祂如此选择)。祂允许我们来认识、服事祂，是为了我们的益处，若我们拒绝则是我们的损失。有时候我们会听到关于“可怜的神之征候群(poor)的说法，意思是，如果神不改变祂对待我们的方式，祂会失去我们造成祂莫大损失。但实际上，神并不需要我们，祂有我们并不是祂走运，反之，我们人才是幸运和蒙恩的。

我们生活在一个偶然的世界里，我们所知道和相信的事情都受到如果一词限定。“如果”我们的健康不恶化，我们将再活十年；“如果”我们的投资和退休金计划没失败，就可以舒舒服服地退休；“如果”我们政府的国防没失败，我们就能安全；“如果”我们的朋友没发生事情，我们就可以享受彼此的友谊；“如果”我们的汽车没抛锚，我们就能准时赴下一个约，但对神而言，情况则完全不同，在祂没有“如果”一词，祂没有必要说：“如果……，就会如此这般”，神现在是而且将来也是，就这样!有一件事可以确定，那就是有一位神，而且祂永远存在。

## 无限性

神是无限的(infinity)，这不仅意味着祂是不被限制的，应该说祂是不可限制的。就这方面而言，神与我们所经历的其他事物都不一样，常识所告诉我们那些无限的或无穷的事物，现在看起来还是有界限的。在过去，能源似乎是取之不尽的、用之不竭的，直到最近几年，我们才了解我们所熟悉的这些能源是相当有限的，而我们接近能源枯竭的

速度比我们想象的还快。同样地，海洋一度被认为是无止境的食物来源是一个巨大倾倒地，似乎是不可能被污染，但是我们现在愈来愈知道它的能源和吸收污染的能力都是有限的，然而，谈到神的无限，却是说到一个真的没有限制的存在者。

神的无限性可以从几个不同的角度来思想。首先从空间的向度，在此有所谓的浩瀚广大和无所不在的观念，换句话说，神不受空间的限制。这里所谓的限制不是意味着局限在特别的地方，也就是说，如**306**果一物体在某个地方，它就不能在另一个地方。任何有限的物体都有一个位置，占据某个地方，这排除了它们同时出现在别的地方的可能性。一个有限物体的大小以它们占据的空间来衡量。将神局限在空间内是不合宜的，所在和位置的问题都不适用在神身上。因为，是神使空间存在，在空间存在以前神就已经存在，神不能被定位在任何特定的点上，我们不能在一个坐标系里划出神的位置，这是神的非物质性或属灵性的一项功能。神没有任何物质身体，也不需处于一特定地方就像保罗所说，神并不住人手所造的殿，因为神乃是天地的主，神创造世界和其中所有的(徒 17: 24, 25)。

就空间而言，神的无限之另一方面表现于神是随处可寻的。在这里我们面对的是神的无所不在(神在每一处)，以及神的超越性(神不在任何地方)之间的张力。这里的重点在于被造的宇宙中没有任何地方是神不能接近的，耶利米引述神的话说：“我岂为近处的神，不也为远处的神吗？”(耶 23: 23)。这里似乎意味着作为一个近处的神并不能拦阻神同时成为一个远处的神，神充满天地(耶 23: 24)，因此人无法把自己藏在任何隐密之处，而不被神看见，神说到天为神的居所，地为神的脚凳，若人认为能够藉着为神建立居所来限定神，乃是一件极愚蠢的事。诗人发现他无法躲避神的面，不管躲在哪里，神都在那里(诗 139: 7—12)，无论升到天上或在阴间，神都会在那里。耶稣把这个观念更进一步推广，在神向门徒吩咐大使命时，要他们到每一个地方作见证甚至到地极，而神就会与他们同在直到世界末了(太 28: 19—20; 徒 1: 8)，这表明了神既不被空间也不被时间所限制。

正如其他方面一样，神和众假神之间有一个强烈的对比，这在以利亚和巴力的先知于迦密山上的对抗中可以清楚看出(王上 18: 20—40)。当巴力没有回应时，以利亚给予他的对手嘲讽之一，就是巴力或许远行去了(27节)，如果巴力出门去了，就不可能同时在那里并降下火来，然而耶和華神却没有这种问题，神可以同时出现在无数个不同场合和情况中。

对许多人而言，某些特别的地方是神圣的，我们或许曾经在一定的地理位置接受从神来特别的祝福，如果迁至他处，似乎诸事不顺，**307**我们或许会受试探而以为神不在那里。或者某个敬拜用的建筑物，因着神过去的工作，可能具有特别的意义。我们会发觉对其中改变是难以调适的，但是这问题纯粹是心理上的而非神学上的。神并不被限定，神并没有被搁在一边。神可以在我们所处的任何地方帮助我们，我们并不会被限定在圣殿中敬拜神，跟其他信徒在一个经常聚集的地方敬拜是好的，但是神并没因为我们不能来到这个特别地方就无法与我们相会。神对于处理同时在分布广阔的各地区所发生的问题也是轻

而易举，但是它也并不是像一个神性的超人以无限的速度由一处飞奔至另一处，袍就是能在所有的时间内接触整个被造的宇宙。

就时间的层面来说，神也是无限的，时间也不适用于袖，袖在时间开始以前就已存在。至于神年纪有多大，根本就是個不恰当的问题，挂观在并没有比去年更老，因为无限加并不会比无限更大，袍并不被时间的度量所限制。

神乃是永远存在的一位，袖过去存在，现在存在，将来也存在。诗篇九十一—二说：“主啊，你世代代做我们的居所，诸山未曾生出，地与世界你未曾造成，从亘古到永远，你是神。”犹大书 25 节说：“愿荣耀、威严、能力、权柄，因我们的主耶稣基督归与袖，从万古以前并现今，直到永永远远。同样地，在以弗所书三 21 可以发现类似的思想。另外，“首先和末后的”及“阿拉法和俄梅嘎”的说法也是传达同样的概念(赛 44: 6; 启 1: 8, 21: 6, 22: 13)。

神是没有时间性的，袖不会成长或发展，袖的本性在不同的时间点上也不会有任何变化。人的兴趣、知识、活动，甚至人格从小孩、年轻、成人到年老都在改变，但对神而言，袖并没有这种的变化，袖永远是袖现在的样子(在本章的最后将讨论到袍的不变性和恒常性)。

神不被时间束缚并不意味着它对于时间的进行没有任何意识，袍知道目前在人类经验中发生的事，袍知道这些事情正在一个特别的次序中发生，袍也能够同时知道整个次序中的所有点。这种超越时间性曾被比拟做一个人坐在尖塔上看游行。他可以同时看见游行队伍在路线上的不同部分，而不是仅仅只看到经过袍前面的部分而已，袖也知道整个游行每一个点所在通过的部分。同样地，神也知道现在正在发 308 生的，已经发生的，即将发生的事，而且对于时间上的每一个点来说，祂也能够区分出曾经发生、现在发生和将要发生的事。

神的作为有一个连续进行的次序，并且祂的决定也有一个逻辑的次序，但是祂的意志并没有时间上的次序。袍的考量和意愿并不花时间，祂从永恒之前就已决定目前正在做的，所以它的作为并不是对于情势发展所做的反应，祂并不会讶异吃惊，或者须要拟个紧急应变的计划。因着认定神主要是一位未来的上帝，希望神学便很强调神超越时间的特性。在传统神学里面，有一种把神想成是过去事件之神的倾向，而希望神学则强调袖所将要做的事。

神的无限也可以从祂的知识来考量。祂的智慧是无可测度的(诗 147: 5)。箴言作者说耶和華的眼目无处不在，善人恶人祂都鉴察(箴 15: 3)。耶稣说到若是父神不许可，一只雀鸟也不会掉在地上(太 10: 9)，甚至，门徒的头发也都被数过(太 10: 30)。希伯来书四 13 说到：“并且被造的没有一样在袍面前不显然的，原来万物在那与我们有系的神面前，都是赤露敞开的。”我们在神面前都是完全透明的，祂完全看见并知道我们，知道每一个真理，甚至那些还未被人发现的真理。因为正是袍将这些真理放进袍所造的世界里，所以知道每一个可能性，即使它们在数量上似乎是没有限制的。

在这知识的光照下，有一个更深的因素乃是神的智慧，神是考量到所有事实和正确价值而有所行动的神。既然神知道所有的事情，祂也就知道什么是好的。在罗马书十一 33 中，保罗意味深长地评述神的

知识和智慧：“深哉！神丰富的智慧和知识！袖的判断何其难测。！袍的踪迹何其难寻！”另外，诗人描述神的作为都是袍用智慧所造成的（诗 104：24）。

有些时候我们处事没有智慧，只因我们不知道所有的事实，后来的发展或许证明我们的作为是不智的，如果我们早点知道一些相关的**309**事实，我们所作所为就会为之改观。例如，我们或许会选择一条看起来是很好的路来开车，但却不知道路是不通的。有些时候我们的视野遭到扭曲或限制，光学上的错觉就是一个例子：我们为一个人照相，他的脚比身体其余部分更靠近照相机，这照片使这人看起来好像他有一双巨大的脚。除此之外，缺乏经验也会导致错误的决定，例如，如果让一个小孩选择一个五分钱的镍币或一角钱，他常会选择这个镍币，单单因为它看起来比较大。

然而，神却掌握所有的资讯，所以袍的判断都是有智慧的。袍永远不需要因着资讯的增加而修正对某事的评价，袍按照所有事情的正确观点来看它们，所以袍不会高估或低估任何事物。因此我们可以有信心地向袍祷告，因为神不会把不好东西给我们。虽然我们没有足够的聪明来看见所有的事实，也无法看见我们的想法或所计划的行动可能导致的结果，但是我们仍然能信靠神而知道什么是最好的。

最后，神的无限可以从传统上所谓神的权能来思想，意指神能做所有合适袖行使权能的事情，圣经从几方面来教导这点。神的名字之了冒“**K(P, 妨口批 f)**，意思是神有无限大能，当神向亚伯拉罕显现来坚立所立之约时，袖自我宣称说：“我是全能的神”（创 17：1）。另外，我们也在袖胜过那不可克服的问题上看见神的全能，在创世记十八 10—14，我们读到神应许撒拉生一个儿子，即使她已过了生育的年龄。这应许早在二十五年前神就已赐下，可是尚未应验，当撒拉又听见此应许时，她就暗笑，主回答说：“撒拉为什么暗笑说：‘我既已年老，果真能生养吗？’耶和華岂有难成的事吗？”同样地，耶利米书 撕二 15 应许将来在犹大必有人买卖房屋田地和葡萄园，而且耶路撒冷即将陷落于巴比伦，这应许似乎令人难以置信，然而耶利米的信心是基定的，他说：“主耶和華啊，在你没有难成的事”（17 节）。而当耶稣说完财主进神的国是何等难之后，袍回答门徒有关谁能得救的问题时说：“在人这是不能，在神凡事都能”（太 19：26）。

神的大能在几个方面彰显出来：神制服自然之大能的经文经常出现，诗篇常常附带关于神创造整个宇宙的叙述，在圣经时代这种统管自然的大能常常是展现在神迹中：从以撒的诞生、埃及的十灾、以利**310**沙时代漂浮的斧头（王下 6：5—7），直到耶稣超自然的神迹，例如平静风和海（可 4：35-41），及行走在水面上（太 14：22—33）。神的大能也显明在袍对历史的掌管，保罗提到神“从一本造出万族来，并且预先定准他们的年限，和所住的疆界”（徒 17：26）。或许在许多方面最令人惊讶的是神在人的生命和个性上的权能，神大能的测量标不是创造或举起一块大石头的能力，从许多方面来说，改变人的个性是更加困难，然而，耶稣论到救恩时说：“在人这是不能，在神凡事都能（太 19：26）。不管对我们自己或他人，我们永远不要因为认定人本性难移而感到绝望，因为神在这方面也能够有效地工作。



这一切意味着神永不灰心，袍选择要做的，就一定可以完成，而且祂有能力做成。诗篇一一五 3 向不信者说：“然而我们的神在天上都随自己的旨意行事”，如果我们想完成一个道德行动，需具备三项要素，首先必须具备做这事的知识、做这事的意愿，以及做想做之事的能力。我们可能在任何一点上失败；可能不知道什么是对的事，或者知道是对的却没选择去做，或者可能知道也选择去做，但却没有这样的能力。不过，神本性的三要素永远能汇集一起而产生正确行动：祂是智慧的，所以祂知道应该做什么；袍是善良的，所以祂会选择的事去做；最后祂是有大能的，所以它能做成袍想做的事情。

然而，神全能的特性仍有某些条件。袍不像我们可能会有的那种任意妄为，袍只会做袖的权能所当行的事。因此袍不会做出在逻辑上荒谬或矛盾的事，譬如使正方形同时又是圆形，或是让三角形同时又有四个角。虽然袍能消除它所造成的影响或甚至是对于它的记忆，但袍不会改变过去所发生的事情，袍不会违反自己的本性，祂不会残酷或冷漠，对于袍所应许的袍不会食言。关于神已承诺，并已起誓坚立的应许，希伯来书的作者说道：“藉这两件不更改的事，上帝绝不能说谎，好叫我们这逃往避难所，持定摆在我们前头指望的人可以大得勉励。”(来 6: 18)所有的“不能”绝非神的软弱，而是能力，不能行恶，不能说谎，或不能失败是正面能力的记号，而不是失败的记号。

神大能的另一方面是袍的自由。虽然神会以信守承诺来约束自己但是起初袍决不是在不得已的情况下作出应许。圣经中从没有暗示神 311 的意志是由任何外在因素所决定或束缚的，相反地，圣经常将袍的决定及『行动归因于“袖旨意所喜悦的” (~uSoma—eudokia)，保罗特别将它们归因于神的旨意(弗 1: 5、9; 腓 2: 13)。神的决定和行动不是由祂自己以外的因素和考虑所决定的。而完全是袍自己自由选择的结果。

## 恒常性

在圣经中有几处经文描述神是不改变的，在诗篇一。二篇中，诗人将神的本性与天地对比：“天地都要灭没，你却要长存……天地就都改变了，唯有你永不改变，你的年数没有穷尽”(26—27 节)。诗篇卅三 11 强调神思想的永恒性：“耶和华的筹算永远立定，袍心中的思念万代常存。”神自己说，虽然袍的百姓已偏离袍的律例，但是“耶和華是不改变的”(玛 3: 6)，雅各说：“在袖并没有改变、也没有转动的影儿”(雅 1: 17)。

神的恒常性(constancy)牵涉到几方面，首先是神不会有数量上的改变。神不会再增添任何东西，因为袍已经尽善尽美；袍也不能减缩因为若是如此，袍就不再是神。袖也不会有性质上的改变，神的本性不需要被修正，神不会改变袍的心思、计划，或作为，因为这些都奠基于袍的本性，不管发生何事，袍本性都不会改变。事实上，在民数记廿三 19 提到，因为神非人，所以他的作为一定不可更改。再者，神的意向及其计划永远是前后一致的，因为袖的旨意不会改变，所以神信守与亚伯拉罕所立的约，袖已经拣选亚伯拉罕而且赐他话语，所以祂不会改变袖的意念，也不会废去袖的应许。

那么，我们如何面对神似乎改变其心意或事后后悔的经文呢？这经文可以从几方面来解释：

一、其中有一些可以被解释为拟人法(*anthropomorphisms*)或神人同感法(*anthropomorphisms*)。亦即，那只是按着人的词汇和观点来描述神的作为和感觉，包括表达神经历痛苦或后悔的例子。

二、某些看起来好像是袍改变心思的情况，实际上是神计划施展的新阶段，其中一个例子就是为外邦人所预备的救恩。一方面它是神 312 原来计划的一部分，但它也代表了给正在在进行之事带来一重大的突破。

三、某些心思上明显的改变，乃是由于人与神进入一种不同的关系所导致的方向性改变。当亚当犯罪时，神并没有改变，反而是人进入神所不喜悦的状况中。这在另一种情况也适用，以尼尼微事件来看，冲说：“再等四十日，尼尼微必要倾覆，除非他们悔改。”后来，尼尼微人果然悔改了，罪得赦免，这乃是人的改变而非神计划的改变。

有些人将神的恒常性教义解释为不可改变性(*immutability*)，事实上，这是借用了希腊的不动性(*immobility*)和空乏性(*sterility*)的概念，这样的看法使神显得毫无生气。然而，在圣经中，神不是静态的而是稳定的，祂是活跃而动态的，只不过是稳定且与袍本性一致的方式表现出来。我们要处理的应是神的可倚靠性，祂明天将如同今天一样，袍会按着应许行动，祂会实现诺言，信徒能够倚赖这点（哀 3: 22/33 约一 1: 9

今天，这种不变之神的概念已受到过程神学(*process theology*)的挑战，它的基本论点是，实体是过程性的，这并不是说每样事情都是在进展的过程中，不变的进程原则和不变的抽象形式的确存在，但是要成为真实，就得有进程。

再者，真实是有机的或彼此关连的，我们不能单单按着事物本身来考量它们，必须同时考虑到它们与过去所有事物的关系。虽然独立性常常被认为是应该追求的，但是过程神学却强调彼此的相依性。互相倚赖并非只是理想上的，它更是一种本体上的特色，它是实在界中不可逃避的事实。

相依性(*interdependence*)也适用于神身上，神不是一位无动于衷、疏离。闻风不动的存在者，相反地，袍是与这世界有关系的，而且神参与在其中。神的主要特质和属性就是爱，爱是神与这世界的关系之最完全表达。传统上神被视为了动情感的，也就是，祂并不真正 313 感受到情绪，祂爱却独缺感情，。但在过程神学家眼中，神对祂所爱的对象具有一种真实的同情回应。

在此，我们已进行到所谓的偶极神论(*dipolar theism*)的范围。根据哈德颂(*Charles Hartshorne*)的说法，神的两极或两方面乃是祂不变的抽象本质(*abstract essence*)与具体的实在(*concrete actuality*)。或者根据怀海德(*Alfred North Whitehead*)的措辞，就是祂原发的性质《*primordial nature*》和引发的性质(*consequent nature*)。在祂具体的实在(引发的性质)里，神对这个世界的历程是有反应的，也是受这世界影响的。∞这便对神的绝对性加上若干限制，神的全知意味着在神生命中的每一时刻，祂都知道在那当下所发生的所有事情。但是

在神生命每一时刻中，所有新的与未知的事都要到那个当下才是可知的，神的知识随着世上每一个新决定和新行动而有所增长。结果，传统上关于神的概念也需要被修正，例如关于神的至高主权不再是绝对的，人类被认为也是参与在未来的决策中。

我们应如何回应这样的挑战呢？过程神学对于某些古典正统派的批判有一大部份是正确的，过去神常被认为是静止的，独立于这个世界之外的。关于这点我们同样认为是与圣经不符的。

但是在纠正这错误的过程中，过程神学家却做了过度的反应，因着他们对于世界过程的倚赖，以致于相当严重地妥协了神绝对的和不可限定的(unqualified)的层面。虽然圣经的确承认神参与在世界中，但它同时也把神描述为在创世之前就存在，而且拥有一个独立自主的身份。圣经所教导的神的真正超越性，排除了过程神学所加诸于神的那种限制。我们需要进一步评估有关神依赖于世界之过程的观念，我们应该讲一步的分析以之为根基的过程哲学。然而这将超过现在所探讨的范围，我们暂不深究。简言之，不管这种看法具备什么样的优点，它不能被视为合乎圣经的看法。

另外，还存在一些问题，过程神学家已经了解到真实本身一定存在着某些不会改变的层面，若非如此，他们的看法就会互相矛盾，因为这个进展理论本身最终将被替代，它自身将被相对化。但是关于不改变的原则却从未被好好地研发过，它们的地位是什么，它们与神的关系又是如何？如果实体本身存在着不改变的原则，那么，神本性的某些方面岂不也同样也可能不随时间改变而且是绝对的吗？

虽然过程神学宣称他们把神看做是一个具有位格的存在者，不像希腊形上学中的不具人格而且毫无感觉的推动者，但是否真是如此，相当令人怀疑的。在过程神学中，神看起来只不过比真实的某个层面稍为多一点而已，所谓祂是一位有位格且行动的存在者的意思并没有说清楚，因而虽然过程神学确实正确地批判了古典正统神学接受了希腊形上学的模式，但是包含在这批判中的正确论点只能从圣经所展现的神的图像来做最好的诠释，那么，这将可以避免那些伴随过程神学而来的缺失。

近来有一些福音派神学家自称为自由意志有神论者

他们挑战了传统上许多关于神属性的理解，例如，“不变性”、

“无时间性”，与“前知”等观念。他们认为，这些是从希腊哲学来的思想而不是圣经中对神的描述。’他们自认为是介于古典正统派与过程神学的中间路线。‘他们认为神真实地受到人类行动影响，也会针对人的行动做出回应。有关神后悔的描述被按照字面意义，而不是以拟人法的方式来解释，他们认为神真的改变主意。’虽然神是全知的，但这意味着祂知道那些有规律的认知对象，人类则不在此列，人的行动是自由的。如果神知道我们将要做什么，那意味着这些行动并不是按我们的自由意志而行的。删一种“无与伦比派(noncompatibilist)”的不容置疑的自由(indubitability of Freedom)意味着神不能有那样的预知。神不是封闭的，而是开放的。

这种观点有很多问题，其一，如果神不强制人去行动，那么，我们不能确定人的意志会不会被完成。再者，企图详细地说明圣经中

所有先知现象的细节是不恰当的，有趣的是，许多正统有神论者拒绝他们对神的观点，因为那是多马主义(Thomism)，它是一种以人为中心的观点，如果神的主权和预知与人的自由冲突，那么，前者必须重新加以定义。但我认为，最好的解决方式应该是重新定义人的自由才是

神是一位伟大的神，对这事实的了解激励了许多圣经作者，例如诗篇作者。同样地，也激励了今日的信徒，使得他跟诗人一同来宣扬：

主啊我神，我每逢举目观看

你手所造一切奇妙大工。

看见星宿又听到隆隆雷声，

你的大工遍满了宇宙中！

**316** 我灵歌唱赞美救主我神，

你真伟大何等伟大，

我灵歌唱赞美救主我神，

你真伟大何等伟大。

## 问题讨论

1. 我们对神的观点如何影响我们对神的了解？如何避免在我们自己对神的理解中？
2. 通常我们会如何将神的属性与人的作为混淆？举例
3. 列举并说明神属性的四种分类。
4. 列举并描述与神的伟大有关的每一个属性。
5. 当我们说“神是自由的”意味着什么？

## 317 第 14 章神的良善

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 回想并描述神属性中与道德有关的纯正、诚实与爱。
- 了解神众多道德属性之间的关系与相互间的协调。
- 正确评估神的爱与公义之间的关系，并指出二者如何彼此协调。
- 增加对神属性的了解，并将深化我们对这位慈爱的神的信任、爱与委身。
- 发展出一种能够为基督徒个人生活提供一实践基础之有关神属性的认识。

### 318 本章摘要

神的良善可以在她与所有受造物关系中发现。她的爱实际地表现在她的道德属性中有关圣洁、诚实以及所有复杂的特质中，这些属性有时被认为是互相冲突的，例如，慈爱与公义，然而，事实却不然有人建议以不同的方法了解神的本质，但从圣经中对神的声明所引出的方法是最能令人满意的。

### 本章大纲

#### 神的道德属性

道德的纯洁性

圣洁、公义、正义

纯正

真实、诚实、信实

爱

仁慈、恩典、怜悯、恒久忍耐

神的爱与公正 具有争议的论点？

研究神属性的最佳模式

### 319 神的道德属性

如果我们在上一章所描述关于神伟大的各种特性是神唯一的属性，她可能被认为是一个不道德或与道德无关的存在者，只是以一种任性的，甚至残忍的方式来展现袖的能力和知识 a 然而，实际上我们所面对的是一个良善的神，一位值得我们信靠袍和爱袍的神。袍除了有伟大的各种属性，同时也有良善的各种属性。这一章我们将要思考她的道德性，也就是身为一个有道德的存在者之神的各种特性。为了研究上的便利，我们把他的基本道德属性分类为纯洁、纯正、和慈爱的三方面。

#### 道德的纯洁性

所谓道德的纯洁性(moral purity)，是指神对于任何邪恶有绝对的自由，她不受罪恶辖制。袍的道德纯洁性包括三方面：(1)圣洁

; 1~ness), (2)公义(righteousness), (3)正义(justice)。

## 圣洁

关于神的圣洁，基本上有两方面，首先就是袍的独一性。袍完全独立于受造的世界，这就是伯克富(Louis Berkhof)所谓的“圣洁而威严”的神。• 出埃及记十五 11 确认神的独一性，它说到：“耶和华啊，众神之中，谁能像你?谁能像你——至圣至荣，可颂可畏，施行奇事”。关于上帝之高超和荣耀的类似表达可以在撒母耳记上二 2 和以赛亚书五十七 15 看到。以赛亚看见主“坐在高高宝座上”；门槛的根基震动，殿中充满了烟云，天使呼喊说：“圣哉!圣哉!圣哉!万军之耶和华”赛 6: 14)。希伯来文中圣洁(7)5"r~qadosh)一字意味“标示出来”，或“从普遍的日常生活中抽出来”，其动词字根有“切断”或“分离”的意思。然而在以色列周围百姓的各种宗教中，圣洁一词常被用以描述敬拜中的相关物件、行为和个人，而在以色列的盟约敬拜中它也常被用来描述神自己。

神的神圣性常被传递到袍周遭的事物或地点，举例而言，在燃烧的荆棘事件中，摩西被告知要把鞋脱下来，因为他所站之地是圣洁的(出三章)。同样的，当神降临在西乃山时，以色列人的营地必须与这座山区隔离开，除了摩西以外没有任何人可以站到山上，甚至不可以触碰到山的边缘(出十九章)。类似的限制也被运用到会幕和后来的圣殿：至圣所和圣所之间必须用布帘加以区隔(出 26: 33; 王上 6: 16)，除了大祭司外没有人可以靠近，而连大祭司也只是一年进去一次。对神的圣洁而有分别的特性之适当反应应该是敬畏、尊敬和静默，如经上所记：“他们当称赞袖大而可畏的名，袍本为圣”(诗 99: 3)。

圣洁的另一面乃是神的绝对纯净或良善，这意味着它不被世上的邪恶所沾染或玷污，袍绝不参与在邪恶当中。请注意哈巴谷如何描述神，他说：“你眼目清洁，不看邪僻，不看奸恶”(哈 1: 13)。雅一 13 说到神不能被恶试探。就圣洁这方面而言，神与其他宗教的众神完全不同，这些众神常常和他们的跟随者一样，犯相同的罪。但是，耶和华却不然，约伯记卅四 12 说到：“神必不做恶，全能者也不偏离公平。”

神的完美是我们道德品格的标准，也是宗教操练的动机，整个道德律是从袍的圣洁发展出来的。神告诉以色列百姓说：“我是耶和华你们的神，所以你们要圣洁，因为我是圣洁的。你们也不可在地上的爬物污秽自己，我是把你们从埃及地领出来的耶和华，要做你们的神。所以你们要圣洁，因为我是圣洁的。”(利 11: 44-45)利未记十九。2 和马太福音五 48 中也表达同样的思想。因为神是无瑕疵的，被分别为圣归于他的人或物因而被期待要有类似的品质。对于祭性的要求也是如此，敬拜者不可献上有残疾动物，乃是要献上无残疾且完美的(利 1: 3、10。3: 1、6, 4: 3)。

在这里我们看见神本性一个极基本和重要的层面，整本圣经中，神的圣洁不断地被强调，尤其是旧约，从它被提起的次数及反复在教导上的强调可看出它的重要性。有人认为这是神最重要的属性，’不论这推论是否合理或是令人满意，至少，圣洁是神一个非常重要的属性，而且具有极大的影响力。

圣经作者反复强调信徒应该学习像神一样，因为神是圣洁的，所以祂的跟随者也要圣洁，在利未记十一 44—45 及马太福音五 48 中可以看到这种说法。不仅是神自己能免于任何道德上的邪恶，祂也不能容忍邪恶出现，袍无法容忍罪和邪恶存在，总之，祂厌恶罪。因此，那些属祂的人也必须同样地圣洁，这对于神自己的本性来说尤其重要。以赛亚在看见神之后警觉到自己的不洁净，他绝望地说：“我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王万军之耶和华。”(赛 6: 5)同样地，彼得在奇迹似地捕获鱼群，真正意识到耶稣的本质与身份之后说到：“主啊，离开我，我是个罪人!”(路 5: 8)当人发现自己的圣洁并非因为违背自己或他人的标准，而是违背神的道德标准时，道德上和属灵上需要一个完全的改变就显得非常迫切。

因此，保罗强调那些神所呼召为百姓的人，也要把自己从不洁当中分别出来成为完全圣洁(林后 6: 14—7: 1)同样的观念也在帖撒罗尼迦前书三 13 和四 7 中出现，保罗在提及教会应该完全圣洁时，引用旧约关于没有玷污、没有瑕疵的要求来支持他的立场，他说道：“教会……可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”(弗 5: 27)除了知道我们必须圣洁之外，在看见没有瑕疵和圣洁之神的自然回应是敬拜和尊崇袍，诗篇九十九 9 说：“你们要尊崇耶和华我们的神，在袍的圣山下拜，我们的神本为圣!”启示录十五 4 也有类似的观念，它说：“主啊，谁敢不敬畏你，不将荣耀归与你的名呢?独有你的名是圣的”。

## 公义

道德纯洁的第二方面就是关于袍的公义，这是神的圣洁与其他存在者之间的关系上所衍生出来的。首先，神的公义意味着神本性一种 **322** 真实表达的律法本身，正如袍自己一样也是完全的。诗篇十九 7-9 这样描述：“耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧。耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁能明亮人的眼目。耶和华的道理洁净，存到永远；耶和华的典章真实，全然公义。”换言之，神只要求那些正当的，以及那些会对信徒产生正面影响的事情。

神的公义也意味着祂的行为与祂自己所定的律法一致，祂的行为与袍对他人的期待相符。祂以行动表达袍自己所要求的，例如亚伯拉罕对耶和华说：“将义人与恶人同杀，将义人与恶人一样看待，这断不是你所行的，审判全地的主岂不行公义吗?”(创 18: 25)。主自己说道：“认识我是耶和华，又知道我喜悦在世上施行慈爱、公平和公义以此夸口”(耶 9: 24)。因为神是公义的，完全符合袍自己律法的标准，因此我们可以信靠袍。

基督教思想史上一直存在着一个争论性问题：到底是什么判定某些行为是对的，而其他的行为是错的?中世纪的一个学派，就是实在论者(realists)，他们认为神拣选那些对的，因为它是对的，而祂所判定为良善的，就不能被称为邪恶，因为在仁慈中存有一种内在的良善，而在残酷中存有一种天生的邪恶。而另一学派，就是唯名论者

(nominalists), 认为是神自己的选择使得一个行动成为对的。神并不是因为某些作为的内在价值而选择它，’反之，这乃是神主权上的选择使得这行为变成对的。袍也能做反向的选择，但是，如此一来，这个良善将会非常不同。实际上，圣经的立场是介于实在论和唯名论之间。所谓对的事并非任意决定的，如果神这么说的话，那么残酷和谋杀就会变成良善。神在做选择时，的确遵循一个客观的是非标准，这标准正是实体的结构里的一部分。但是神所坚持的那个标准，并不是存在于神之外，它乃是神的本质。

然而，我们接着要问：神自私吗？我们已经知道有一种可悲的罪。就是自私，就是为了寻求自己的利益和安逸，甚至不惜伤害他人。奋323 些人甚至认为自私就是罪的基本特性和基础。然而，在此神似乎违背祂自己所设立的警戒自私的命令，因为神的最高目标显然是在于祂自己的荣耀。

…我们必须更仔细地审视在人里面那种自我中心的罪。这罪的本质并不在于爱我们自己过于他人。而是在予爱某些有限的事物过于神，因此，即使无私地关心其他人却不关心神也是错误的。诫命中第一要紧的就是尽心、尽性、尽意、尽力爱主我们的神(路 10: 27)，其次才是爱邻舍如同自己，以次要的诫命取代首要诫命是错误也是有罪的。

所以，神使自己的荣耀成为祂至高的目标与祂所警戒之自我中心的罪并没有矛盾。事实上，使袍自己的荣耀成为至高目标正是这个诫命的实现，在本质上，神并没有说：“照我所说的去做，不要照我所做的去做”。身为唯一的无限存在者，神必须使祂自己的荣耀高于一切，这是祂必须做的事情，否则，在实践上便是一种偶像崇拜。

## 正义

‘我们已经注意到，神不仅按照袍自己的律法来行事，袍也依循他的律法来管理袍的国度，也就是说，祂要求其他人也依法行事。前一段提到的公义乃是神私人的或个别的公义，而祂的正义(iustice)则是艳公开性的公义(righteousness)，袍要求其他的道德主体也必须依循同样的标准。换言之，神就像一位法官，做为一个个体，他遵循社会的法律，而在其正式职份上，他执行这个法律，将之应用在其他人身上

圣经清楚地告诉我们，罪(sin)有其必然的后果，不论快或慢这些后果必然出现，在创世记二 17 中，神警告亚当和夏娃：“只是善恶树上的果子你不可吃，因为你吃的日子必定死”。圣经中一再重复出现类似的警告，其中包括保罗所说的：“罪的工价乃是死”(罗 6: 23)。其他经文如：申命记七 10、诗篇五十八 11、和罗马书十二 19 都显示神将会惩处罪，因为罪在本质上就当受罚，它破坏了神圣的属灵结构，神创世的计划，而这样的破坏或所谓的不平衡必须被导正。罪恶(evil)324 与良善在最终都将接受应得的回报。申命记 7: 9 很清楚地表达着点：“所以你要知道耶和华——你的神，祂是神，是信实的神，向爱祂、守袍诫命的人守约，施慈爱，直到千代”。

神的正义意味着对于祂的律法的管理是公平的，祂并不偏待人一个人接受惩罚或奖赏的标准不是他的地位而是他的行为。在圣经时



代，神定罪那些虽然被任命为神的代表，却接受贿赂而改变审判的法官(撒上 8: 3; 摩 5: 12)，这证明神的正义。他们被定罪乃是因为神自己是公正的，袍期待那些管理其律法的人也要有同样的行为

然而有些时候神的规则好像不是那么公平，那些活在罪中人并不一定受到处罚，而义人似乎常常没有好报。诗篇七十二篇思想到恶人的富裕生活，他们身体健康，而且也没有其他人所经历的忧患，这种景象常常在我们的生活中出现。过去我们常听到类似的话说：“犯罪不会受罚”。但我要说，犯罪的确会受罚，而且有时候更是毫不含糊的，受罚！在犯罪组织中的老大常常累积了庞大的世上财富，而且或许也相当健康。而一些具有美德的信徒却经历贫穷、疾病或所爱之人的悲剧性去世的痛苦，而这种表面上明显的不公平或许会持续许多年。为什么一位公平的神允许这样的事发生呢？

这问题是应从更大的角度来看，这是关于恶的问题。在本书第二十章中，我们将针对它做一个更深入的探讨。然而我们如果能注意到诗人亚萨的发现将有助于了解这个问题：当他进入神的圣所，他看见恶人的结局，他看见他们至终将被毁灭(诗 73: 17-20、27)，而他会得到神劝勉的引导，而且最后必被接到荣耀里(诗 73: 24)。神的正义不能在一个短期的基础上来衡量，在这有限的生命中，它可能经常是不完全或不完美的。但是这有限的生命之后，还存在着另一个永恒的生命，神的正义将臻至完全。

正如圣洁一样，神也期待袖的跟随者仿效袍的公义和正义。我们应接受神的律法和典章，我们应公平公正地对待他人(摩 5: 15、24，雅 2: 9)，因为，神自己正是如此

## 325 纯正

我们这里归类在纯正(integri. ity)里面的几个属性是有关神的真理，其中包含三方面：(1)真实(, genuineness)一真理的本身，(2)诚实，(veracity)一真理的表白，(3)信实(faithfulness)一真理的证实。虽然当我们想到满有真理(truthfulness)一事时，主要指真理的表白，耀是真实却是满有真理一事最基本的向度，其它两方面乃是出于它。

### 真实

关于神的纯正其最基本的向度是神的真实。祂是一位真实的神，有关生命的属性所列举出的诸多考虑在这里同样适用。与以色列人遇到的诸多假神相反，他们的主乃是真实的神，袖的真实乃是由希腊字形容词  $\alpha\lambda\epsilon\theta\iota\nu\omicron\varsigma$  (alēthinos)所指明出来的，它相当于希伯来字 ("emeth)。

在耶利米书第十章，先知以颇为讽刺的口吻描述着世人所敬拜的对象，他们敬拜自己的手所造，既不会说话也不能走路的偶像(5 节)。至于神，耶利米则说道：“唯耶和華是真神，是活神，是永远的王”(10 节)。在约翰福音十七 3 耶稣说到天父为独一的真神( $\alpha\lambda\epsilon\theta\iota\nu\omicron\varsigma$ )，关于这点在帖撒罗尼迦前书一 9，约翰一书五 20，和启示录三 7，六 10 都有类似的描述。

神是真实的，袍不是虚构的，不是仿造的，也不是想象出来的，

其他自称为神的虽也是如此宣称，但在充斥着人造品的今日，我们的神却是真的。袍表达的就是真正的自己，这正是祂满有真理中的一个主要部分。有一个基督学院的公共事务副校长常说：“所谓公关乃是在十分里面有九分要活出你自己所说的，外加一分谦卑的说出来。”神不仅是我们所探讨之伟大和良善等特质的具体化，祂实际上就是这些的属性。

## 诚实

诚实是神的满有真理之第二方面，神按照事情的原来面目来表达它们，不论关于自己或祂所造的世界，神所说的就是这些事情的真相。神对扫罗说：“以色列的大能者必不致说谎也不致后悔，因为祂不是世<sup>326</sup>人，决不后悔”（撒上 15：29）。保罗也在提多书中提及“那无谎言的神（多 1：2）。希伯来书六 18 中提到，当神以起誓为实据加诸于祂的应许时，有“两件不更改的事，其一是神绝对不能说谎”。耶稣更说，神的道就是真理（约 17：17）。我们必须注意到这些经文不单单肯定神决不说谎（does not and wil not lie），更重要的是神不能说谎（can not. lie）。因为说谎违背袍的本性。 ‘

诚实是否意味着神所说的永远能被信任？或者是否意谓神不会故意说出非真实的事？这些问题的答案乃在于神的全知与诚实一起向我们保证袍所说的每一件事情都是真的。

神已经要求袍的百姓在任何情况中诚实，无论他们所说的或是所暗示的应该都是真实的。举例来说，那些做买卖的人他们的提袋中有两样的法码，其中一套在买进时使用，另一套则在卖出去时使用，但是神的百姓应该在买卖时都使用同样一种法码（申 25：13、15）。神的百姓在传福音信息时也应该完全诚实，虽然有些人或许会合理化的说只要达到最终的目的，错误的传达方式也是对的，但是保罗说：我们“乃将那些暗昧可耻的事弃绝了，不行诡诈，不谬讲神的道理，只将真理表明出来，好在神面前把自己荐与各人的良心。”（林后 4：2）传讲真理乃是对于一位真理的神最佳的事奉。

## 信实

如果神的真实是指关于袍本身是真的，而诚实乃是指祂所说的是真的，那么袍的信实就是指袍被证明是真的。神持守袍所有的应许，这是袍无限大能和能力的一个功能，因此袍不会承诺一些到最后被证明袍做不到的事情。祂永远不需要重新修订自己的话或违背袍的应许，正如巴兰对巴勒说的：“神非人，必不致说谎，也非人子，必不致后悔。袍说话岂不照着行呢？袍发言岂不要成就呢？”（民 23：19）。保罗更简洁地说：“那召你们的本是信实的，祂必成就这事。”（帖前 5：24）关于神的信实，其他类似的描述也出现在哥林多前书一 9；哥林多后书一 18—22，提摩太后书二 13；及彼得前书四 19 中。

在整本圣经中不断反复地证明神的信实，神是一位说到做到的神。当亚伯拉罕和撒拉分别是七十五岁和六十五岁时，神应许亚伯拉罕一<sup>327</sup>个儿子，当时撒拉已过了生育的年纪，而且已证明是无法生育的。这应许在往后的二十五年间不断地重复提出，但却毫无生育的迹象，甚

至连亚伯拉罕都绝望了，而用自己的方法生了一个儿子(以实玛利)，但是神最后证实了祂自己的信实，所应许的儿子果然出生(以撒)。若干年后，神命令亚伯拉罕要献上儿子，这次神以一个替代的祭牲来证实自己的信实。同样地，当以色列人在埃及为奴的情况下，他们似乎不可能得着应许之地；当他们在受辖制的状况下，也似乎让他们怀疑所应许给他们将来的福份；而关于有位救赎者的即将来到这样的应许（‘创 3：15），似乎也只能在遥远的将来应验。然而在这些的情况中，主证明祂自己是信实的，祂不会轻易地做出任何应许，而祂一旦做了应许，祂必定持守。

.. 正如同神其他道德属性一样，祂也期待信祂的人要像祂一样拥有满有真理的属性，神的百姓不应该轻下诺言，而当他们一旦许下诺言，就应当信实(传 5：4、5)，就当信守承诺。他们不仅应当持守向神所发的誓言(诗 61：5、8，66：13)，也当持守对邻舍所做的承诺(书 9：16-21)。

## 爱

当我们想到神的道德属性时，或许我们最先想到的就是和爱有关的各种属性，很多人认为慈爱是神的基本属性，是祂自己的基本本性或定义。。关于这点有一些圣经的根据例如在约翰一书四 8、16 提到：“没有爱心的就不认识神，因为神就是爱，……神爱我们的心我们也知道也信，因为神就是爱，住在爱里面的就是住在神里面，神也住在他里面。”哥林多后书十三 11 也提到：“仁爱和平的神”。一般来说，神的爱被解释为祂自我永恒的给予和分享，甚至在我们受造之前，这爱常在三神之间表现出来。耶稣说：“但要叫世人知道我爱父，并且父怎样吩咐我，我就怎样行” (约 14：31)。马太福音三 17 记载，耶稣受洗时有声音从天而降，说：“这是我的爱子，我所喜悦的。”神对 328 我们的爱有几个方面：(1)仁慈(benevolence)，(2)恩典(grace)(3)怜悯(mercy)和(4)恒久忍耐(persistence)

## 仁慈

仁慈是神的爱的基本面向，这意味着神关心凡祂所爱者的益处：祂无私地为我们终极的益处着想。在众多经文中，大家最熟悉的或许是约翰福音三 16 的“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”有关神的仁慈之叙述并不单局限在新约，例如在申命记七 7—8 中提到“耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，又因要守祂向你们列祖所起的誓，就用大能的手领你们出来”。

神的爱乃是为我们而有的无私的眷顾，那是无私的爱而非情欲的爱。约翰福音十五章中耶稣以主人对仆人(或雇主对雇员)之间的关系与朋友间的关系来做对比，其中，后者才是构成信徒与救主之间的特质。很明显地，耶稣认为爱就是这种关系的基础，因为在短短九节经文中，“爱”一字以名词或动词的形式出现了九次(见 9。17 节)。而耶稣对信徒的深刻关怀明显表达在第 11 节中：“这些事我已经对你们

说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足”。她继续说道：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个更大的”。然而耶稣的舍命并不仅仅为了袍的朋友，就是那些爱袍和感激袍为他们舍命的人。他也为他的仇敌舍命，就是那些轻视袍和拒绝袖的人。这使我们更清楚知道我们与神之间是一种朋友对朋友的关系，而非雇主对雇员间的关系。耶稣为袍的仇敌舍命，虽然袖没有从这些人得到任何利益，一个雇主可以因雇员为他所做之事而关心雇员的利益，雇员的健康是重要的，因为健康的雇员比一个生病的雇员能产生更大的工作效益。然而耶稣却是我们的朋友，袍乃是为了我们的缘故而关心我们，而非为了从我们得到什么好处。神并不需要我们，虽然袖选择藉着我们来完成工作，但是没有我们袖也能完成袍预定要做的事。所以袍对我们和对其他受造物的爱是完全无私的。

我们可以从神所做的事情观察到袍这种自我给予和无私神圣的  
**329** 爱神之所以差其爱子为我们而死，并非由于我们先爱了袍的缘故。使约翰说道：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差袍的儿子为我们的罪作了挽回祭”（约一 4：10）。罗马书五 6—10 详细描述了相同主题，特别是第 8 节：“唯有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”以及第 10 节：“因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好”。既然神是爱，所以哥林多前书十三章中关于爱的描述，就是针对袍而言：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐，爱是永不止息。”

神的爱不仅是主动差遣耶稣基督作为救恩的基础，袖也不断地寻找我们这些迷失的羊。路加福音十五章这段经文中耶稣所说的三个比喻便很明显地强调这点。第一个比喻，牧羊人撇下羊圈中的九十九只羊出去找寻迷失的那一只。虽然这只羊并不特别迷人或吸引人，然而牧羊人却出去寻找这只迷羊。第二个比喻，描述一位遗失钱财的妇人殷勤地寻找所失去的那块钱。第三个比喻提到浪子的父亲虽未亲自到远方寻找他，但他却天天倚门翘首来等候他，欢迎他回来做他的儿子，给他最好的照顾，甚至吩咐仆人大大庆祝一番。

当我们想到神的爱，一个先前所提到关于神似乎是以自我为中心两难的情况便产生了：袍是为了袍自己的缘故而爱我们吗？若然，这便危及袍那种无私的、自我给予的爱。若弛是为我们的缘故而爱我们，那么这便会动摇袍作为最高价值的地位。因为，前者似乎减低了袍的爱，而后者则降低了袍的荣耀。然而还有第三种可能，神爱我们是因为祂按祂的样式造了我们（创 1：27）。所以袍爱在我们里面的袍自己，但这并不是靠我们的努力而成，神的形像在我们身上显现乃是因袖无私给予的本质。神因为袖所能给予或造就我们来爱我们，这一点在袍起初创造的行动以及袖与我们持续的关系中显明出来。袍的爱乃是一种为钟爱我们的安排，一种无私的关怀的感情，以及一种要使我们得到益处的决心。

神的仁慈，袍对所爱之人的实际关怀和供应，可以从几方面看得

到：他甚至关心并供应次于人类的受造物。诗篇说道：“你张口使有生气的都随愿饱足”（诗 145：16）；耶稣教导说，天父养活天上的飞鸟以及装饰野地里的百合花（太 6：26、28），若非天父许可没有一只麻雀可以掉在地上（太 10：29）。在后面两段经文中，神仁慈的供应和保护，这个原则也延伸到袍所造的人类（太 6：25、30—33，10：30/31）虽然我们倾向于认定这些应许只适用于信徒，但圣经显示神对整个人类也是仁慈的。就仁慈而言，神的爱也延伸到所有人类，袍“叫日头照好人也照歹人，降雨给义人也给不义的人”（太 5：45）。保罗对路司得的人说到神“常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足满心喜乐”（徒 14：17）。所以我们看见神向来不仅从特定的积极方式感受袖所爱的对象，袍更为他们的益处采取实际行动，爱是要付出行动的。

## 恩典

恩典是神另一属性，是神丰富大爱的另一部分，这意味着神并非根据袖百姓的功劳、价值或他们所配得的来对待他们，而是单单根据他们的需要。换言之，袍乃是以自己良善和慷慨为基础来对待他们。‘这应该与前面所描述的仁慈（无私）有所区别，仁慈只是描述神不寻求自己的益处，而是求他人的益处这个概念。在此前提下，神无私的爱与关心他人有可能坚持必须配得的人才能得到，因而要求每个人必须做某些事或奉献某些东西以换取所接受到或将接受到的。但是恩典意味着神供应我们那些不配得的恩惠，袍对我们一无所求。

当然神的恩慈在新约是相当明显的，但有些人认为旧约中有关神的描绘则是大不相同的，而关于此教导中最为极端的或许就是马吉安，他竭力争辩新旧两约中所处理的是两位不同的神：旧约描述一位创造和严厉公正的神，而新约则是慈爱的神（基督）。然而旧约有无数的经文说到神的恩慈，例如在出埃及记 34：6 中神论到祂自己：“耶和華，耶和華是有怜悯、有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实。而新约中保罗把我们的救恩归因神的恩典：又因爱我们就按自己的意  
**331** 旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使袖荣耀的恩典得着称赞：这恩典是袖在爱子里所赐给我们的，我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照袖丰富的恩典，这恩典是神用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的”（弗 1：5—8）。请注意这两段的经文中关于丰富的这个概念。

在新约中有些经文更准确地将救恩与神丰富的恩赐连结在一起，例如保罗在以弗所书二 7—9 说：“神要将袖极丰富的恩典，就是袍在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。”在提多书中保罗再次强调神恩典的作为：“因为神救众人的恩典已经显明出来。”（多 2：11）接着在描述了人的罪孽深重后 3：3），他说：“但到了神——我们救主的恩慈和袍向人所施的慈爱显明的时候，袖便救了我们；并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，藉着重生的洗和圣灵的更新……好叫我们因袍的恩得称为

义可以凭着永生的盼望成为后嗣。”(3: 4—7)救恩的确是神的礼物，但也人批评，因为有些人接受神的救恩而其他人则否。然而，若有任何人得救，的确是一件令人惊异的事，因为如果神按照我们配得的给我们，那么没有人可以得救。

### 怜悯

神的怜悯是对袍的百姓温柔和爱的怜恤，是对于需要的人的那种温柔的心肠。如果恩典反映人的罪与定罪，怜悯则是看见人的可怜无助和贫穷。希伯来文  $\text{לָחַם}$ (=『<chesed)， $\text{רַחֵם}$ (=1)(rncham)及希腊文  $\text{ἐλεος}$  (eleos) 等字就表达了神的爱的这个面向。诗人说道：“父亲怎样怜恤他的儿女，耶和华也怎样怜恤敬畏袍的人！”(诗 103: 13)类似的概念也可在申 5: 10，诗篇五十七 10，及诗篇八十六 5 看到。神的怜悯也表现在耶和华对那些受埃及人辖制的以色列百姓的关怀。袍听见他们的呼求，也知道他们的受苦(出 3: 7)。同样的情形也表现在耶稣面对来到寻求医治的人所发的怜恤之情(可 1: 41；太 9: 36)。在描述某一个相同的事件时，马太说道，耶稣怜悯他们，治好了他们的病人(太 14: 14)；而马可则说道袍怜悯他们，且教训他们许多道理(可 6: 34)。

**332** 马太在另一处经文结合了这二件事情，当耶稣看见众人困苦流离如同羊没有牧人一般，就怜悯他们。袖走遍各城各乡“在会堂里教训人宣讲天国的福音。又医治各样的病症”(太 9: 35. 36)

### 恒久忍耐

关于神的爱的最后一个面向就是恒久忍耐。它在希伯来是，(‘erek 却, payhn 一出 34: 6)，而希腊文则  $\text{μακροθυμία}$ (makrothumia 慢慢动怒)。在诗篇八十六 15；罗马书二 4，九 22；彼得前书三 20 彼得后书三 15 都提到恒久忍耐。神在以上这些经文中被描述为一位延缓审判并且长时期继续提供救恩和恩典的神。

神的恒久忍耐对以色列人特别地明显，这主要是袍对他们的信实的一种流露，以色列人反复地背逆耶和华、想回埃及、拒绝摩西的领导、设立偶像来崇拜、行他们周围的百姓所行的恶，并与他们通婚。’其问有些时候神几乎要放弃袍的百姓，连赫人或摩押人看来似乎比以色列人更有山息，也许如洪水般的大毁灭临到以色列人是最合适的，但是主仍然没将他们灭绝。

神忍耐的对象并不局限于以色列百姓，彼得甚至认为洪水被耽延为的是提供那些后来被毁灭之人得救的机会(彼前 3: 20)，他还说主再来之日的耽延乃是因为袍的忍耐，因袖“不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改”(彼后 3: 9)。

有一次，彼得代表其他门徒来问耶稣说有关饶恕的次数，他问：“七次够吗？”。耶稣的回答有时被解释为“七十七次”，有时被解释为“四百九十次”。这表明了这种恒久忍耐的爱也应是跟随耶稣之人的特质。耶稣自己就向彼得显示了这种爱，当耶稣警告彼得将否认主时，他曾极力辩驳，甚至夸口说即使其他人都否认耶稣，他也不会这么做。耶稣警告他将三次不认主，而且，这个预言很快就实现。就在彼得第三次否认耶稣之后，他退到一旁痛哭失声。但耶稣饶恕了彼得，正如池饶恕了彼得的许多缺点一样，坟墓旁的天使吩咐那三个妇女要吩咐众门徒和彼得往加利利见耶稣(可 16: 7)，由此可见一斑。神的信实

和忍耐也表现在袖没有抛弃那些犯罪而失败的信徒，例如摩西、大卫、听罗门和其他更多的人。

333

正如同神其他的属性一样，爱应该成为信徒的特质，耶稣很清楚地指出这点。袍说凡遵守袍命令的，袖的爱就在他们里面，而袍的命令就是：“你们要彼此相爱，像我爱你们一样，(约 15: 12)。另外。当他差遣门徒出去时，袍吩咐说，“你们白白地得来，也要白白地舍去，【太 10: 8】；袍教导他们祷告“免我们的债，如同我们免了人的债，(太 6: 12)。而且袍又引用一个恶仆蒙恩获免了许多债，但却拒绝饶恕他的同伴这个比喻来警告门徒(太 18: 23—35)。约翰认为没有实际行为的关心，表明了这个人不相信基督的信仰，而他里面也没有神的爱。

### 神的爱与公正——具有争议性的论点？

我们已经检视了神的许多特质，当然这并不是神所有的属性。但问题是这些属性之间有什么关系呢？我们可以假设的是，神是一位合一的，整合的存有，袍是一个调和的整体。那么在哪些属性之间应该没有任何矛盾才是。但事实真是如此吗？

最常被提出来的潜在矛盾就是关于神的爱与公正之间的关系：一方面神的公正看来是如此严厉，必须处死犯罪的人，这是一位凶猛严厉的神；另一方面神是满有怜悯与恩典，乐于饶恕又恒久忍耐的，这两种特质岂非互相冲突吗？若然，那么神的本性里是否存在着某种内在的矛盾呢？

如果我们从神是一位整合的存在者，以及神的属性是和谐的这些假设开始，我们就会从其中一个属性来定义另一个，因此，公正乃是一种满有慈爱的公正，而爱是一种公正的爱。之所以会有人认为这两个属性彼此冲突，或许是由于在为其中一个属性下定义时忽略了另一个，举例来说，虽然不公正的爱这种观念可经由世俗的来源产生，但它不合乎圣经的观点。

334

这里的重点是，如果我们不把公正涵盖在内，那么我们就无法完全了解爱。如果不包含公正，它只不过是多愁善感罢了，这可能会把爱解释为满足另一个人的欲望，显然地，这是不合乎圣经的。这种定义方式会产生两个困难：(1)给某人一些使他在当前觉得舒适的东西，这不过是满足这人一时的兴致，这样的行为并不一定是对的。(2)前述行为通常是对某人或某种情况一时的情绪反应，但爱远超过这些。爱必伴随着公正。公正是一种关于对和错的感受，并且包括全人类、傅勒彻尔(JOseph Fletcher)正确地指出，公正只是被散开来的爱，它乃是对我们所有的邻舍，也就是对我们身边的人以及那些在时空上比较遥远的人的爱。公正意味着爱必须被表现出来，无论一个有立即需要的，情况是否以一种迫切不明显的方式出现。那么合乎圣经的爱不仅是满足身边的人，它本质上也包含了公正，意即在爱里有一种对全人类福祉的终极关怀，一种行善的热情，以及矫正错误的行动。

首先，神在处理人的事情上，爱与公正是同时并行的。神的公正

要求对罪必须有惩罚，神的爱却渴望人能恢复与祂的关系。耶稣基督是为罪献上成为赎罪祭，这意味着神的公正和神的爱同时获得维系而在这两者之间并没有存在任何矛盾。矛盾只有当人认为爱将使神饶恕罪而不用付上任何代价时才存在，这只会把神想象成与祂本质不一样的另一位。其次，对神而言，基督献上为赎罪祭，所表现的是神的大爱，而不是纵容地免除人犯罪的后果。为要满足祂律法的公正施行神的爱是如此大以致于祂把自己的儿子给了我们。爱与公正并非是分开且互相对抗的属性，神同时是公义和慈爱的，而且祂自己也付出了祂所要求的代价。

### 335 研究神属性的最佳模式

在讨论神的属性时，我们尽量避免是过去经院哲学所特有的推理方式，其中神的属性常被以非常抽象方式分析。但是圣经并没有把神视为一种无限的电脑，相反地，其所运用的图象是非常具体且温馨的。神被描述为一位父亲，一个牧者，一个朋友。诗篇描述神的方式是特别具有启发性的，我们可以从信徒生命的真实处境中发现神的诸般属性。

研究神属性的最佳模式乃是仔细地探讨圣经中的论述，并且从它们做出合理推论。另一方面，经院哲学家在发展他们的自然神学时，使用三种推测性的方法来归纳出神的属性。第一种方法，因果法(mality)以研究世界的特性，并将那些导致所观察到之结果的原因归于神。第二种方法，否定法(negation)乃是排除一切在人身上所发现的不完美，而将完美归给神的一种作法。第三种方法，卓越法(~nence)乃是将人性优点的最高级形式用在神身上，这乃是基于一种假设，说神是这些正面特质的源头，并且身为无限的神，必定拥有一些只能在人身上发现部分之内涵的无限形式。但是这些方法所涉及的一些假设，可能导致抽象或孤立某个个别的属性，而这正是我们前面所警告的，并且也会因而导致一些冲突的观念。

圣经是以一种实际性的，而非推测性的方式处理神的属性。在神之所是(what God is)与神之所做(what God does)，也就是在祂的属性与作为之间存在一种极重要的关联。神的属性常显明在祂的作为中，所以祂所做的为祂的属性提供了线索。进一步说，圣经所启示神的属性乃是祂将如何行事的暗示，神的作为并非即兴、反复无常的，或独断的，祂的作为乃是祂本性的流露，因而它们存在着一致性和可靠性。借着使我们的行为符合圣经所描述的神的本性，我们能够正确地与祂建立关系。进一步说，对于神本性的认识成为实际自我认识的管道。惟有神的完全圣洁为标准来测量时，一个人的圣洁才能获得完全全

336 和正确的评估。在路加福音第五章中彼得与耶稣相遇的场合里，已经注意到这点。最后那些神与人共有的特质(不包含无所不在等特质)乃是激励我们合宜地生活的动机，这些特质乃是基督徒敬虔的模范

如果我们完全了解神是谁及祂是怎样的一位神，我们将会看见祂乃是至高的存在者，我们将会尊祂为主，要讨祂喜悦，并要遵行祂的旨意。这样的提醒在当今的世代是极需要的，因为我们有一种倾向在我们的信仰生活里会从一种以神为中心的次序转成一种以人为中心



的次序。这就导致了所谓的“倒转神学”，我们没有把神当成我们的主袍的荣耀应是至高的价值，而且袖的旨意应当被成就，但相反地，我们把袍视为我们的仆人，我们期待袍满足我们所有感知上的需要，并按我们的是非标准来回答我们。我们需要向撒母耳学习，当主呼叫他的时候，他回答说：“请说，仆人敬听”（撒上 3：10）。他并未将此当成一次向主倾诉的机会“请听你的仆人说话”。当我们采取后者看法时就是把自己当做神，我们自以为知道什么是对的，什么是最好的。如此一来，我们就为自己扛起一个极大的责任去引导我们自己的生活但是唯有神才知道什么是最好的，袍是全能和慈爱的主，创造了我们而非我们创造了袍，并且我们是为了袍的荣耀而生存，而非袍为我们而存在。在最后审判时是我们要站在袍面前，而非袖站在我们面前，如果我们真正认识神的本性，那么，就像耶稣一样，我们祷告中最关心的将不是神应允我们所求的，反之，乃是“愿人都尊你的名为圣愿你的国降临，愿你的旨意行在地上如同行在天上”

337

## 问题讨论

- 1、神的圣洁之重要性何在？为什么对人而言，了解神的这个本质是如此困难？
- 2、神的道德属性有哪些？为什么这些属性对正确了解神的真实本质是必要的？
- 3、当作者说到“真实(genuineness)是真理(truthfulness)的最基本面向”时，其意义为何？
- 4、我们对耶稣的认识如何能帮助我们了解神的爱？
- 5、有些人主张神的慈爱与纯洁二者之间有冲突存在，你如何回应这种指控？
- 6、企图以思考辩证的方式研究神属性的困难何在？你将以怎样的方式发掘神的属性？

338

339

340

341

342

343  
344  
345  
346  
347  
348  
349  
350

## 338 第 15 章神的内在性和超越性

### 本章目标

阅读全文之后，您应当能够：

- 概论有关神的内在性与超越性的圣经基础。
- 比较现代版与圣经观点的内在论。
- 指出至少五段影响我们对神内在性的理解与实践的经文。
- 条列并描述前人所提出与超越性有关的模式。
- 比较内在性与超越性的含意，并论证若过度强调其中一个将导致的问题。
- 指出影响我们对神超越性的理解和实践有关的五段经文

**339** 关于神本质中一个普遍的看法是传统上所谓的超越性和内在性的观念，这牵涉到神与受造世界的关系。然而在此所要讨论的关系不是指神在这宇宙中的具体作为，而是袖在宇宙中行动和显现的程度(内在性, immanence)，以及袖在宇宙中的隐藏和疏离的程度(超越性, transcendence)二者的对应关系。

这两种圣经的观念应该保持平衡，最好的方式就是将它们并列处理。如同神的爱和公义一样，必须从其中一个角度才能正确了解另一个角度。’若有一方被过份强调，那么正统的一神论观念就失去了，意指：如果内在性被过份强调，我们就失去了人格神(a personal God)的观念；若超越性被过份强调，那么又失去了一位行动的神(an active God)的观念。我们对于内在性和超越性的态度具有某程度的实践性涵义，基督徒的生活形态与服事风格将会(或应该)受这态度影响。

内在性和超越性不该被视为神的属性，因为这些观念实际上贯连了神的伟大和良善等诸多属性，更准确地说，某些属性基本上表达了神的超越性，而其他的则表达了神的内在性。然而，一般而言，朝越性和内在性应被视为是神在袖所有的属性中如何与这世界有关连的表征。

### 内在性

#### 圣经基础

内在性的意思是神在自然界、人性和历史中的显现和作为。我们在圣经中可以找到不同形态的相关经文，耶利米书廿三章 24 节强调了 **340** 正如最近一位学者所提到的，自然界无法超越神而存在，。因而若没有神，自然界就什么都不是，然而，神却是独立于自然界而存在，所以，就算没有自然界，神仍是其体的存有。然而，‘在泛神论里，自然界没有神就什么都不是，但同样地，神没有自然界也无法存在，换言之，在泛神论里，神没有独立的地位。传统意义的创造观在泛神论的体制里没有立足之地，因为根据泛神论，在自然界的次序被造以先，神根本就不能存在。

内在论的现代观点

古典的自由主义

二十世纪有好几个运动都特别强调神的内在性。古典的自由主义(Classical Liberalism)在不同的程度下认为神内在于世界中，就某个程度来说，基要派和自由派的差别在于世界观的不同：保守的基要派是相信一种绝对的超自然主义，他们认为神存在于世界之外，而定期地藉着神迹介入自然程序，他们认为实体所涵盖的不止一个层面；而在另一方面，自由派却倾向于一种单一层面的实体观，换句话说，他们认为在自然界之外没有所谓的超自然，神存在于自然界中而不是超越自然或处在自然界之外。

虽然自由主义不是自然主义，但却有类似倾向，他们认为神只是透过自然过程来工作，而不是在自然界中透过某些极端的违反自然规律的方式(例如神迹)来工作。因此，自由派很乐意接受进化论，当作是神在自然界中工作的一个例子，进化论者认为神藉着自然的方式来完成祂的目的。根据自由主义的观点，没有一件事是世俗的，因为神随处随在并藉着所发生的每一件事工作。举例而吉；士莱马赫认为处处是神迹，他说：“神迹只是事件的宗教名词，即使是最平常自然的事件(event)，当我们以宗教性眼光看待它就变成神迹。”

341 神在整个宇宙当中的显现，他说：“耶和华说：‘人岂能在隐密处藏身，使我看不见他呢？’，耶和华说：‘我岂不充满天地吗？’”。保罗告诉亚略巴古的哲学家们：“其实祂离我们各人不远，我们生活、动作、存留，都在乎祂，就如你们作诗的，有人说：‘我们也是祂所生的。’”(徒 17：27—28)。

另外还有一些经文提到神的灵创造与供养万物，万物都倚赖祂而生存。约伯记好几处经文说到神的内住与维系生命的灵或气息，他说：“我的生命尚在我里面，神所赐呼吸之气仍在我鼻孔内。”(伯 27：3) “神的灵造我，全能者的气使我得生。”(伯 33：4)以及“(全能者)祂若专心为己，将灵和气收归自己，凡有血气的就必一同死亡，世人仍必归尘土。”(伯 34：14—15)。诗篇一。四 29—30 同样强调了自然界对神的倚靠：“你掩面，它们便惊惶；你收回它们的气，它们就死亡，归于尘土。你发出你的灵，它们便受造；你使地面更换为新。”创世记中关于创造的记载，理所当然地特别强调神在创造作为中的参与。在创世记一 2 中，作者以运行在水面上描述神的灵；在二 7 中，作者说到神将生气吹在人的鼻孔中使他成为有灵的活人；以赛亚书六十三 11，弥迦书三 8 与哈该书二 5 都提到神的灵内住在祂百姓中。也有些经文说，不论在自然界中发生什么事都是神的作为，万事都在祂的掌管下，不论是赐下阳光和甘霖，喂养和保护天空飞鸟，以及装饰野地的花都被认为是天父的作为(太 5：45，6：25—30，12：9—30)。

这些经文所都强调在自然界的规律中神是活跃的，祂是大自然和自然律的神。有人甚至认为连自然事件本身都是神的作为，因为自然界和神并不如我们所想象的那样分开对立，其实，神临在万物当中。祂不仅在壮观的或不寻常的场合才出现，祂也在每一个人里面、人的组织和活动中工作。神与人或神与自然界之间的界线不应被划分的太清楚。；

当我们更多发展和强调神的内在性时，就愈会倾向泛神论。而这将与有神论(theism)抗衡，神的位格性将被减弱，祂将不再是那位

可以和我们产生个人关系的神。虽然极端的内在性与泛神论相当类似，但它们之间仍有差别。在内在论的观点中，自然界没有独立的地位，**342**正如最近一位学者所提到的，自然界无法超越神而存在，。因而若没有神，自然界就什么都不是，然而，神却是独立于自然界而存在，所以，就算没有自然界，神仍是其体的存有。然而，‘在泛神论里，自然界没有神就什么都不是，但同样地，神没有自然界也无法存在，换言之，在泛神论里，神没有独立的地位。传统意义的创造观在泛神论的体制里没有立足之地，因为根据泛神论，在自然界的次序被造以先，神根本就不能存在。

## 内在论的现代观点

### 古典的自由主义

二十世纪有好几个运动都特别强调神的内在性。古典的自由主义(Classical Liberalism)在不同的程度下认为神内在于世界中，就某个程度来说，基要派和自由派的差别在于世界观的不同：保守的基要派是相信一种绝对的超自然主义，他们认为神存在于世界之外，而定期地藉着神迹介入自然程序，他们认为实体所涵盖的不止一个层面；而在另一方面，自由派却倾向于一种单层面的实体观，换句话说，他们认为在自然界之外没有所谓的超自然，神存在于自然界中而不是超越自然或处在自然界之外。

虽然自由主义不是自然主义，但却有类似倾向，他们认为神只是透过自然过程来工作，而不是在自然界中透过某些极端的违反自然规律的方式(例如神迹)来工作。。因此，自由派很乐意接受进化论，当作是神在自然界中工作的一个例子，进化论者认为神藉着自然的方式来完成祂的目的。根据自由主义的观点，没有一件事是世俗的，因为神随处随在并藉着所发生的每一件事工作。举例而吉；士莱马赫认为处处是神迹，他说：“神迹只是事件的宗教名词，即使是最平常自然的事件(event)，当我们以宗教性眼光看待它时就变成神迹。”

**343**

保守派认为神主要是以特殊不平凡的方式工作，而自由派却认为神可用任何方式工作。童女生子对于保守派来说是神以特殊方式工作的重要例子；而自由派却反驳说：“童女生子是神迹吗？每一个生命的诞生都是神迹。”在十九世纪和二十世纪初，保守派极力反对达尔文的进化论，因为他的理论似乎使得神的创造变成多余的。。但对自由派而言却不然，进化论并没有排除神的作为，它其实是预先假定神的作为。保守派认定宇宙的产生只有一个原因：若不是神(或多或少直接地)就是进化的自然力量。然而，对自由派而言，无论是“神创造了宇宙或是“宇宙藉进化而产生”其实二者并不矛盾，’因为它背后的假是自然界和神并不如我们所想象那样地二分法。

这样的观念若以不同的程度加以应用时，在好几个方面对教义会产生相当有趣的冲击，例如，启示的定义将变得更普遍化。就士莱马赫纳种极端的形式而言，启示是任何一种意识性的洞见。。因此，圣经是一本记载神对人的启示的书，然而，就圣经本身而言，并不独特，

它与其他宗教或非宗教性文献并没有本质上的差异。以赛亚、登山宝训、柏拉图、马可奥热流(Marcus Am. elius)、喀莱尔(carlyle)、歌德(Goethe)都是神启示的管道，不管你在那里发现的任何真理都是神的真理，’这样的看法无疑是消除了传统上特殊启示和一般启示的区分另外有人虽然仍旧承认圣经与其他文献之间的区别，但却强调那只是数量上的，而非本质上的。神藉着许多真理的管道工作，但是就其程度而言，圣经作者是神最主要的管道。

再者，自由主义缩小了神与人之间的差异。正统的看法是，虽然神按着祂的形像造人，但人与神则是完全不同，后来堕落成为有罪的人。然而自由主义却把人性描绘为在人里面包含有神，也就是，在人里面有神的微量特质。自由派不相信人的本性已经败坏，相反地，他们344认为人性在本质上是善的，而且拥有继续前进发展的能力。人所需要的不是某种从外而来属乎恩典的剧烈转变，而是要让人里面的潜在神性获得发展与扩大；人所需要的乃是对于人的力量、理想和愿望之教化，而不是超自然的改变。人不需要悔改归正，不需要激烈的改变方向，相反的，人所需要的是激励，看见他所能够变成的那个样式因他原有的本性并未完全败坏，只是人与动物世界之间的关系密切以及人的自我适应性需要超越。

因此，神的行动乃是透过社会运动进行。譬如说，整个世界能够藉着社会结构的改变而基督化，神在特别的政治党派或社会服务机构中也可以像它在基督教中一样地活跃，甚至那些导致战争的野心政策也被视为是神完成祂目的的手段。

自由主义还修正了传统上对耶稣基督的位格和工作的看法“正统或保守的基督信仰始终坚持耶稣在本质上与所有人不同，她拥有神人二性；然而在那些企图把神与人合而为一的运动中，耶稣的独特被相对化，耶稣与其他人只是程度上而非种类上的不同，祂变成最具有神的意志、“最认识神的、或是神内住程度最高的人。”在我所参加的一系列大公运动传播对话中，有个人强调耶稣的独特性，一位过程神学家便抗议说：“耶稣是独特的吗？从古到今每一个人都是独特的。如果神内在于人性中，祂同样地内在于每一个人。虽然神显现在每个人身上的程度有量的差别，但是就祂的显现方式而言并没有本质上的差异，就是在耶稣基督里也是如此。 ti

## 田立克

内在论的另一种看法由田立克(Paul Tillich)提出，他认为自己站立在不同派别和运动的交界，尤其是站在自由主义和新正统主义之间，345他最特别的论点是关于神的教义。对田立克而言，神并不是“一个，存有者，也不是所有存有者中最高的那一位，祂是存有本身，是存有的基础，是使万有存在的内在力量。因此，所有存有者都存在，但神不存在。这听起来像是对神的藐视，但实际上不然。有些人因为田力克说神不存在而认为他是无神论者，甚至有个故事说道：当他在哈佛神学院教书时，院里另一位教授任教于大学另一学院的妻子要求解雇田立克，因为对她而言，一个无神论者在神学院教书是荒谬的。但田立克所谓上帝不存在并不是对神的藐视，而是一种称赞。他所谓

的神不存在意思是，神不仅仅存在而已，神是存有本身((30d does not exist—God is!)。有限的存有者才存在，神是存有，是万有存在的基础。 ”

神临在于万有，但它不应该被等同于万有本身，因此田立克的想法并不是泛神论(pantheism)，而是万有神在论(panentheism)。若说田力克认为神等于所存在的每一事物，并不正确，相反的，田立克认为神在万事万物里。当人踢到树或石头时，他不能说：“我刚刚踢到神”，但他可以说：“我刚刚踢到神临在其中的某种东西”。神与世界中有有限的物体的关系有如树汁与树的关系。树汁不是树，而是树中维持生命的活力，是树的生命基础，所以神是每一存在事物之存有原则。

然而，虽然神是事物存在的基础，但袍并不能藉着某种东西或某一组事物的表面性知识来认识，袖是每一存有物的深层内涵，袖是那个使万有存在的深层与内在的力量。因此，这里存在着一种超越性，就本质上来说，这是一种不同于传统的超越性；神不在事物之外，而是她深深地临在万物之内。当人深入经历到某一件事时，他所经历到的是神的超越性；当人与人保持深入关系时，他所经历到的是超越的神，在其中，人察觉到自己存在的基础与他人的基础是一样的。对于那些不同于人的存在物，如对于动物、植物、以及无生命的自然界，人也可以有类似的经验。当超越表象来认知这些事物时，我们就触摸到神。

有时候我们会问，田立克的系统中是否承认一位有位格的神。如果问题是“神是一位(位格 a pel' sori)吗？”田立克的答案是否定的，神不是位格正如袍也不是一位存在者。但袍却是位格(persOn~ 的基础或原因，袖是使我们具有位格的原因。正是在这意义下，他是有位格的。不论人在哪里经验到或与位格相遇，就是与神相遇，因为他是所有位格的起因。埔但袖并不是我们能与其有个人关系的实体，我们不能像神自己一样来认识神，人只能在认识其他存在者的同时才能认识神，我们不能以人和人之间这种面对面的方式来认识神。

如果我们详细研究田立克的想法，可以发现他的神学内涵明显缺乏传统的敬拜或祷告。田立克在临终前承认他已经不祷告，他只是默想罢了。在他的神学中没有那种在基督信仰的核心中，以及耶稣在福音书中所实践与倡导的人与人的互通与分享。在研读田立克的作品时，我们会发觉他所讨论的不是基督信仰的敬虔，也不是基督信仰的神。实际上，田立克的《存在的勇气》(The Courage 幻如)一书所表现的其实更像印度教而不是基督教。

再者，从田立克的方法是否必然产生他所提出的观点，也是值得怀疑的。他以所谓的关连法(method of col' l'elation)来进行他的研究在分析了文化处境之后，一种哲学问题因而产生，然后由神学赋予答案，神学所提供的答案与文化所提出的问题相关连。而存在的问题是一个几乎在任何文化情境都会被提出来的基本问题，也就是：“为什么是存有而非虚无？”这种问题。田立克以“存有的基础”回答这个问题。他认为，存有是因为在每一事物中存在着存有的力量，使每一事物就现在我们所见到的形式存在。但问题是，一定要以这样的方式回答上述问题吗？正统对存有问题的回答是：神不但是存有的力量，也是

347 一个存有，袍是那至高而无限的存有。关于为何会有存在这个问题，神至少可以做为像田立克的“存在的基础”那样有效的答案。在传统的看法中，神就是创造者，独立于袖所造的一切，是袍使万有存在。这种看法承认一种纯粹的创造，因为神并不倚赖其他事物而存在，她在己内，也由己而出。然而，相反地，田立克的看法则把神局限在神以外所有事物的存有里面。

#### 死神神学

二十世纪强调神内在论的第三个学派是所谓的神死神学(The DEath of God Theology)“神死”一词的意义有不同说法，通常意谓神曾在某一时刻超越性地存在过，正如奥提哲(Thomas Altizer)所说的，原始的存有(primordial being)。经过漫长的时间神放弃了袍分隔的或超越的地位，袍内在于自然界和人类之中。经过一系列的步骤之后，神和人逐渐合一，而这个过程在耶稣身上完成。因着袍来到地上，神不可挽回地成为世界的一部分。所谓“神死”，就某方面来说是原始的神(primordial God)的自杀性行为，也就是袖自愿放弃袍原来的地位。除了人类之外，袍不再有任何的存有。因着耶稣来到，神性的扩散过程就开始了，直到现在神性普及在人性当中。因此，我们可以从每一个人身上看见耶稣，正如耶稣所说的，我们可以在周围人里面找到他，我们对其他人的怜悯和爱的行为就是做在袍身上(太 25: 31-40)。如同汉美顿(William Hamilton)所说：“耶稣如同带着面具般住在世界，我们发现袍隐藏在每一个人的表象后面。”

因着神性的扩散，圣与俗的界线已经因着一切实践性因素而破裂了，传统上我们认为必须在特定的宗教实践中如敬拜、祷告和默想中才能遇见神。但现在这些实践都失去了意义，如果对神的感受可以被重新唤起的话，应该是藉着民权运动的参与来唤起它。这不但能达到348与在大教堂中崇拜同样的目的，而且，可能还更有效。

正如自由主义和田立克，神死神学暗藏着失去宗教经验的个人向度的倾向，汉美顿在一次关于神死神学推展的议程演说中说到，崇拜和祷告的地位是令人质疑的。

如此一来，这个运动只不过是宗教象征和建筑架构里的人文主义因为神的位格和超越性的丧失，除了神秘经验之外：没有任何基础可以被称为宗教信仰。再者，基督教的伦理实践也失去理念基础那曾经是伦理实践基础的教义信条已经消失，留下的只是道德的表层结构，而这充其量不过是对前人留下的滞销品罢了。

我们必须注意到圣经确实肯定神的内在性，但这只在某些限定的范围里，一旦超出这些限定，问题就出现了。其中一个就是将神的工作和其他事情加以区分，这包括邪灵在世界和社会的活动。巴特曾经二度观察到这样的事情，一次是在第一次世界大战，一些德国的基督徒认同于威廉大帝的战争政策，认为是神完成袖旨意的作为。第二次则是在1930年代一些基督徒认为希特勒和纳粹主义的政策是神在这世界当中的作为。“在前述两个例子中，那种不管发生什么事都是神旨意的假设，导致了许多虔诚信徒支持邪恶、反基督信仰的事，甚至为它背书，这就是过份强调神内在性的危险之一。如果神完全地内在于受造世界和历史中，那么就没有任何外在的客观基础可做伦理的评



估。如果我们牺牲超越性以强调内在性，实际上，神变成了人最高的价值、理想、和愿望的标签。艾穆斯(Edward Scribner Ames)说，神就像一个人的慈母(Alma Mater)或山姆叔叔，弱这实在不是传统的基督教信仰。

正如前面所说，一旦神位格的层面失去，我们就不能与一位完全内在的神建立互动与分享的关系，宗教活动变成不同社会活动的形态349之一。虽然耶稣的确说：“这些事你们既做在我弟兄中最小的一个身上，就是做在我身上了”(太 25: 40)，但他并没有说这是爱神的唯一管道。虽然第二个大的诫命就是“你要爱邻舍如同自己”，但这也不能完全取代对第一个诫命“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神”的实践。

## 内在性的含意

关于神有限度的内在性，圣经的教导有几方面含意：

一、神并不是只能透过直接的工作来完成袍的目的。虽然有人祷告获得神迹式的医治，这很明显是神的作为，然而藉着医学知识和医生使病人得到康复也是神的工作。医药是神普遍启示的一部分，而医生的工作则是神作为的管道。当基督徒在经济上有需要，若接到别人寄来的奉献，这是神对他的祈祷明显的回答，但若他有机会去工作以换取所需之金钱，也是神的作为。

二、神也可以使用非基督徒或组织。在圣经记载中，神并没有限制自己只能藉着袍的百姓以色列人或教会来工作，袍甚至使用异教国家亚述来惩治以色列国。袍也能使用世俗的组织或基督教组织，甚至非基督徒也会做出真诚、美好和值得赞美的事，即使他们并没有领受救恩，因此，若在不牺牲圣经真理的前提下，有时基督徒和教会也可以和非基督教的组织一起合作，完成神的部分计划。

三、我们必须对神的创造心存感谢与欣赏。自然不是弱肉强食的战场，不是让我们掠夺以满足欲望的东西。自然是属于神的，袍临在而且活跃在其中。神赐下大自然给人是为了满足人类的正当的需要，人类不该为了自己的快乐与贪婪而剥削它。此外，内在论的教义具有生态学的实践意义，而且，也与我们对待邻舍的态度有关。神真实地临在每个人里面(虽然这不同于)神内住在基督徒里面的特别情况)，所以，每一个人都不该遭受轻视或不尊重的对待。以爱心对待神所居住且工作在其中的每一个受造物，也是向神表达爱的一个方式。这就是耶稣在马太福音第二十五章中关于末世论的教导的特别应用。

四、我们可以从神的创造来认识他。一切万有都是由神所造，他也积极活跃在地居住在其间。因此，我们可以透过观察袍所造的宇宙来350发现有关神的蛛丝马迹。例如：某一个明确的逻辑模式似乎被应用在受造物中，有一种次序或规律存在其中。此外，藉着理性的探索，人们可以更了解大自然，虽然其间必然有差异存在。我们有一强有力的基础去假定神也是有次序的，而且，我们可以藉着清楚的逻辑而更认识袍。至于那些认为神本性是散漫、独断或古怪的，认为她的行为充满吊诡或矛盾的人，他们若非没有仔细察看这世界盼运行，就是假定神根本不存在其中。

五、神的内在性意味着福音能透过某些接触点与未信者产生关系

如果神在某种程度上临在并活跃在全部受造的世界中，她也同样临在并活跃在那些尚未委身给袍的人里面。因此，这些人对福音真理就有一些敏锐的接触点，而这正是他们与神相遇的地方。传福音就是要找出这些点来，并且将信息传给他们。

## 超越性

神与世界的另一种关系是袖的超越性。在此，我们的意思是，神是分开且独立于自然界和人类之外的。袍不仅伴随或参与在他的创造中，从几个重要的方面来说，袍也是超越在袍的创造之上。

## 圣经基础

圣经中不少经文肯定神的超越性，尤其是以赛亚书。在以赛亚书五十五 8—9 提到神的意念高过人的意念：“耶和华说：我的意念非同你们的意念；我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路；我的意念高过你们的意念。”在以赛亚书六 1/5 中耶和华被描述为“坐在高高的宝座上”，天使呼喊说：“圣哉圣哉圣哉！万军之耶和华”，这表达神的超越性；又说：“袍的荣光充满全地”这指冲避的内在性。以赛亚则以自己的不洁作为回应。因此，论到神的伟大、能力和知识，我们’就看见神的超越性；论到神的良善，圣洁和纯净，我们也看见神的超越性，赛五十七章十五节也表达了神的超越性和内在性：“因为那至高至上、名为圣者的如此说，我住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔谦卑的人同居，要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒”

在圣经的其他书卷中我们也看到神的超越性，诗篇一一三 5—6 说：谁像耶和华我们的神呢？袍坐在至高之处，自己谦卑观看天上地下的事”在诗篇一二三 1 中，神则被描述为“坐在天上”。约翰福音八二十三提到耶稣在袖自己和其听众之间划出一个明显的对比，他说：“你们从下头来的，我是从上头来的，你们是属这世界的，我不是属这世界的”。

## 超越性的模式

我们可以在整本圣经中看到神的超越性，也就是神独立并超越宇宙这个概念。然而，我们要问的是：什么模式、怎样的表达形式，才能最适当地表现并传达这真理。

## 传统的模式

从上面所引的经文我们可以明显看出，圣经的观念十分倚赖空间性的意象，神被想象为“更高的”、“在上”“被高举的”。但这并不令人以外，因为在人类的飞行尚未实现之前，藉着至高来表达超越性是极自然的。

然而今日 1 对于有思想的人来说，实在很难以这种方式理解神的超越性，‘困难的理由可从两方面来看，一是常识，二是神学。一方面，单纯使用“上”、“下”来描述，在今日是不恰当的。今日我们知道地不是平的，而是太阳系的一颗行星，只是一个更大宇宙的一部分，这

个常识使得上述的假设不再站立得住。例如，美国人所谓的“上”的，对于澳洲日人来说却：是“下”反之亦然。如此一来要藉着垂直向度来解释超越性也就行不通了，说神“在外面”，而不是“在上面”或许可以解决此问题，但仿无法使我们掌握槽关神学问题。。。

这个神学问题与神的本质有关，如前文(请见原英文书页码，299'

**352**所讨论的，关于所在位置的问题，并不适用于神的讨论，因他不是一个人物质存有，因此也没有所谓的位置和延展的空间向度。如果我们以为可以将袍的位置标在天文学的座标系上，或者可以借着高速火箭的长途旅行来找到袍，都将徒劳无功，因为袍是个灵而非物体巴特的模式

二十世纪一种强调神超越性的新主张出现在巴特的思想和著作中，特别在他早期的著作，尤其是他所写的《罗马书注释》中。他特别强调这位未知的神(unknown God)，D神是另一位完全者(Other)，袍超越了保罗时代的神，以及现代思潮所创造的神。

神不是人的一个向度，也不是人本性中最好的，神与人之间存在着无限之本质上的差异。由人与神没有丝毫亲近性，人没有能力制造神的启示，在人里面没有一丝一毫神的形象，而且，神不参与在自然界中，也不受自然界限制，袍完全不受这些限制。别神是隐藏的那一位，我们无法藉着自己的努力发现袍，也不能由自己的理性来验证他更不能藉着自己的观念来了解袍。巴特强烈地抨击任何形式的自然神学，因为他相信神超越一切。启示是神自己主动赐下，并非藉着一般文化的默想而来。按巴特的说法，它是从上头垂直赐下，人类永远无法用任何方法使神成为他们的所有物。

在许多神学家的批评中，甚至包括巴特后期的自我批判，巴特早期的超越性观点是相当极端的。从表面上来看，它似乎排除了神与人之间任何沟通的可能性，他在神与人之间做了太严格的区分，也过渡地排斥了文化，但是对于十九世纪以人为中心的内在主义而言，这的确是一个非常必要的修正。现在的问题是我们能不能用较不极端的方式来表达神的超越性，而使二十世纪的人看得懂，我们并不一定要使二十世纪世俗主义者接受这个教义，但我们至少必须提供当代基督徒**353**一种思想的模式，让他们明白，就属灵和形上学来说，神不同于人和自然界

岂可果的非空间性模式

关于神超越性的观念，祁克果在许多方面影响了巴特。祁克果的思想中也存在着一些极端的成分，但他的确提供了一些具有创意的方法来表达超越性的概念。例如 Martin Heineken 所详加解释两个方式：分别是“本质的差异(qualitative distinction)”和“向度的超越(Limensional beyondness)”。

本质的差异”是指神和人之间不仅是等级上的差异，例如某种说法是，神不仅像人，而且比人更像人；“本质的差异”是指神和人在根本上就是不同的，因此不能藉着扩展人性中最高和最好的成分来认识神。由于这本质上的差异，我们无法从人所拥有的概念、人性和特质来推论神。。。

这论点的背景是，质不能被化约为量，任何数  $i t$  的累积都不能产生新的本质。这种差异是不能单单靠数量上的增加而解决的。例如，棉花不断地被精链也无法变成丝，因为丝的本质完全不同于棉花，想用简单的加法导出新的本质只是一种奇想。让我们以 nis 球为例来说明这种知识的幻想：想象类似高尔夫球的 nis 球、又小又硬的白色球形体，两者似乎一样，但 nis 球却没有高尔夫球表面那种小的凹洞。若加上一个 nis 球，我们就有两个，然后三个、四个，一直加到九个球，如果再加上一个球，奇妙的事情就发生了：一个新的本质就诞生了，，因为我们有了网球(ten-his)(译注：十个 nis 球)。但事实上这是一种知识的幻觉，是在心灵里玩的把戏。我们并没有真正得到一个新品种的球：一种毛较多、较大的球；我们只是多了九个同一种类的球，本质并没有改变。同样地，企图藉知识(神存在的证明)，或藉道德 藉行为得救)来达到神完全的认识，都是徒劳无功。或许有时我们自以为成功了，但这成功只是表面的而不是真实的。我们无法靠增加更多的资讯或努力完全认识神，因为神就是神，袍绝不是人的最高 354 级形式而已。

如果我们像巴特一样接受祁克果的想法，把神与人之间的本质差异当作是无限大的话，那么，宗教和神学就不可能存在，因为如此一来，连神也无法弥补此一鸿沟了。川但是，我们不用为了坚持神人之间的差异不仅在于程度且在于种类的这种概念，而将这区别显得无限大。

祁克果超越性模式的另一个方法是向度的超越。“神的无限不仅是从人的向度来衡量，总括来说，袍根本是在一个与人不同的向度里这有点像一个二度平面图形和一个三度空间图形的差异，后者的额外向度(垂直的)不仅贯穿了水平的平面，而且也超越了它。

然而向度的超越这观念应从广义来说：神在向度上超越了我们不仅是空间量度上的，而且也是本质上的。例如，声音和视力就是两个不同的向度：若有人问，“中央 c 这个音是什么颜色？”，这就是一个无法回答的问题，(当然也可以有一个“正确”的回答，即它是白色的，至少在钢琴键上是如此)。颜色和声音是两个不同的向度，意义完全不同。

向度的超越使人能将超越性和内在性二者并列思考。神与我们同在，然而神却不是能用简单的方式接近的，因为他在不同的向度，不同的层面和不周的领域里。例如，在房间里有很多声音，但大部分是一般听觉所无法听到的，但是，如果我们有收音机并调准频率就会听到更多不同声音。这些无线电波其实无所不在地充满在房间里，但人的裸耳却无法接收。(译按：事实上这些无所不在的电磁波原非人耳所能接收的声波，所以在此所涉及的并非仅是频率问题，它们基本上就是两种不同本质的波。)同样地，神与我们很近，}也的同在和影响充满各处，然而，因为他在实体中的属灵领域里，我们无法单就地理上的移动来接近袍。人需要改变状态来制造这种转移，这个状态的改变通常包括死亡。因此正如好几处经文所表明的，神能够非常地接近人 355 但同时也离人非常远(例如：耶 23：23；弗 4：6)。

## 希望神学的历史模式

近年来一个新兴的、能帮助我们了解超越性的神学发展是希望神学(theology of hope)。它不是透过宇宙论,而是使用历史性的模式来思考神与世界的关系。神的超越性是末世性的,而不是空间性的。。它仅活在过去,意即在过去事件的基础上工作;袍也不仅内在于当下情境中;袖更是一位向未来敞开,出现在生命前端的神。虽然在某些方面,希望神学认为神尚未像圣经所描述的那样完全,但神的超越性在于她乃是生活与运行在我们尚未成为的状态。从人到神这一步,不是地点的改变(从这里到那里),而是状态的改变(从现在到那时候,从目前到未来)。虽然希望神学正确地强调神在历史上的超越性,但我们也不该忽略袍在宇宙论或形上学的超越性。

大部分关于神超越性的讨论集中于神在空间上的超越。然而,爱因斯坦的物理学认为实体并不是由三度空间与时间(three dimensions plus time)所组成,而是一个四度的空间与时间的宇宙【dimensional space—time Hilbert 'verse),在其中,时间与空间是相互地连接一起。”如果他所说的是真的,那么我们期待的是,上帝与时间的关系应该类似于祂与空间的关系。既然神不是无限大与空间远离而是在实体中完全不同的向度中,所以袖可能被理解为“在时间之外 time)”(这是一般公认之空间的比喻)。对这种观点的批评是,如此一来神在时间之外,不能在时间之内活动,甚至连时间是什么都不知道(也就是,袍不知道现在正在发生的事)。然而,神超越空间并不意味着袍无法在空间中活动,也不是袍不知道现在正在发生的事,这种想法使我们认为神是非时间性的形上主体,而不是具有影响力地临在时间之中。

### 356 超越性的含意

超越性的教义包括下列几个将影响我们信仰其他方面和实践的含意:

一、有个比人更高级的存有者存在。人并不是宇宙中最高的良善也不是真理和价值的最高标准。良善、真理和价值不是由世界潮流或人的意见决定,而是某位由上而下赋予人价值。人的价值并不在于她是到目前为止在进化过程中最高的产物,而在于他是接着至高的永恒存在者的形像造的。人的价值不在于人的自我评价,而在于圣洁的、赋予人价值之神的评价。

二、人的观念永远无法完全地捕捉神。所有教义上的教导有帮助,但即使它们基本上是正确的,仍无法完全论尽神的本性。她不受制于人的理解,一切敬拜的形式或者教堂建筑风格也无法完全表达神的本质,总之,人无法彻底表达或了解神。

三、救恩不是人的成就。我们与神的团契不是靠自己找到接近神的出路,这是不可能的,我们无法达到神对我们的标准,而将自己提升到神的水准,即使我们能够达到神的水准,那也不是靠我们的能力所达成的。因为我们之所以知道神对我们的期待,事实上是她的自我启示而不是我们的发现。即使撇开罪这个问题不谈,严格来说,与神的团契仍是神给我们的礼物。

四、神与人之间永远有差异存在。人与神之间的鸿沟不单是由于

人堕落所导致的道德和属灵上的差异，而是由于创造所产生之形而上  
的差异。即使我们被救赎、得着荣耀，我们只是被更新的人，我们永  
不会变成神。神永远是神，而我们永远是人，所以神的超越性永远存  
在。救赎意味着神把我们恢复到她所期待我们成为的样子，而非将我们  
高举成为神。

五、我们与神的正确关系是敬畏。有些崇拜正确地强调了信徒与  
慈爱天父之关系中所拥有喜乐和信心，但有时却变成一种极端的亲密  
性，把神当作平辈甚至将神当作仆人。然而，如果我们了解神的超越性  
绝对不会发生这样的事。虽然有需要也有空间表达我们的热情，但这不  
应失去我们对神的尊敬，而应永远存有一种敬畏和惊叹的感觉，这是鄂  
357 图(ROtto)所谓的“使人颤栗的奥秘(肌 ys 陀, . ium tremen~m)”。虽  
然我们与神之间存在着爱、信任和敞开，但彼此间却不是相等的，她是  
全能至高的主，而我们是神的仆人和跟随者。这意味着我们要把自己的  
意愿交托给神，我们不会试图使神的旨意符合我们的意思，我们祷告  
的方式也会被我们的心态影响。我们不是在祷告中发号施令，反之，  
我们应该学习耶稣的祷告：“不要成就我的意思，只要成就你的意思”。

六、我们将会寻找神真正超越性的作为，因此，我们不会只期待  
那些靠自然方法成就的事情发生。虽然我们会使用当今所能用的一切  
技巧来完成神的目的，但我们永远不会不倚靠神，我们也不会忽略用  
祷告来争来寻求神的带领或特别的介入。例如，基督徒的协谈与其他种类  
协谈(自然的或人文的)的不同不仅在于开始时做一简单祷告，因着  
信心和祷告还会期待神以不能预期和人所不能达到的方法来工作。

如同神的内在性，对神的超越性我们也必须避免过份强调它，我  
们不能只在宗教或崇拜的场合寻找神，我们也应在生命的世俗层面来  
寻找神。虽然我们不能单单寻求神迹，但也不能够忽略神迹。某些属  
性例如圣洁、永恒、全能对于神超越性的特质是具有表达力；另外，  
一些如神的无所不在则彰显了神的内在性。如果我们按照圣经所强调  
和所注意的有关神本性所有层面来认识神，我们将获得一完全圆满的  
了解。虽然我们无法完全了解神，因为神远超过我们的想法和层次，  
但当我们转向神时，神永远是可寻见的。

### 358 问题讨论

1. 如果我们过于强调神的内在性或超越性所产生的问题是什么？
2. 从圣经的观点，你将如何描述与批判廿世纪的内在论？
3. 圣经中对神的内在性的描述如何帮助我们避免泛神论的思想？
4. 在今日社会，特别是基督教的圈子内，古典自由派的内在论又多么普遍？
5. 你将如何区别传统的、巴特的与祁克果的内在论模式？
6. 你将如何评估希望神学的历史模式？

## 359 第 16 章三位一体神

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 从神的独一性，父、子、圣灵三位的神性以及三一性三个方面，来认识与解释圣经中关于三位一体的教导。
- 条列并解释三位一体的历史建构，例如，功能上的三位一体论、动力神格唯一论、形态神格唯一论与教会正统的观点。
- 描述三位一体教义的基本要素并解释为何这些要素对基督徒信仰是如此重要。
- 清晰表达这些被用来描述或澄清三位一体教义的类比。

### 360 本章摘要

圣经并未直接指出三位一体的上帝观，但圣经中“只有一位神，且父、子、圣灵三位是神”这样的教导却暗示了这个观点。基督教是世上唯一主张三位一体上帝观的宗教。过去已经多次尝试去了解这个深奥的真理，其中几次其实歪曲了这个重要的教义。虽然我们永远不可能完全明白这个艰深的教义，但一些类比可以帮助我们更深了解它。对基督徒生活而言，这三位一体教义其实蕴含了丰富且实用的意义。

### 本章大纲

圣经的教训

神的独一性

父、子、圣灵的神性

三一性

历史上三位一体教义的建构

功能上三位一体论

动力神格唯一论

形态神格唯一论

正统的论述

三位一体教义的基本要素

类比的寻找

**361** 位一体是基督教中最具特色的教义，在世界各宗教里，只有基督教神是三位一体的神。虽然表面上看来这是一个自相矛盾的教义且圣经也没有明确地叙述它，然而当敬虔的人公正地对待圣经时，很自然地形成这种观念。

位一体的教义是基督教信仰的核心，它论到神是谁，祂是怎样神，祂如何工作及如何接近祂。尤其这个在历史上争论不休，耶稣基督的神性的问题，其实也是与我们对三位一体的认识有密切关系。

们对三位一体所采的立场也与几个实践性问题有关：我们该敬拜父、子、圣灵，还是三一神？我们要向谁祷告？是否应该把一位的工作与其他两位的工作分开考虑？我们可以视耶稣基督死是天父的工作吗？子在本质上与父同等吗？或者祂应该被贬低一种较低的地位呢？

我们对三位一体的立场是一个真正的“系统”神学的操练，必须有我们在本书开头几章所讨论的各种技能。既然圣经并未明确位一体，我们必须把圣经中一些互补的论题集合起来做出结论，并以某一个特定的观念做为管道来表达我们对它的了解。此外，又有一个渊远流长而且复杂的历史，我们必须在不同的时代和背景来评估，并宣称三位一体教义同样适用于我们的时代。

我们将以审视圣经基础开始研究三位一体这教义，因为这是最紧接着我们将审视历史上关于此教义的各种讨论，并留意不同陈词的重点所在、它们的优点和缺点。最后，我们将建构自己的试图以当代所能了解的方式解释三位一体教义。

## 圣经的教训

圣经有三种各自独立却互相关连的证据：(一)神合一性的证据，神是独一的；(二)关于神有三个位格的证据；(三)神的三一启示和暗示。

### **362** 神的独一性

古希伯来的信仰乃是严格的一神论，正如今日的犹太教一样。神的独一性曾在不同时代，以不同的方式向以色列人启示。例如十诫的第一诫以这样的叙述开始：“我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来，除了我以外你不可有别的神。”(出 20: 2—3)中文译“除了我以外”的希伯来字乃是，(么咖口 n 口 i)，字根的意义是“在我面前”。神藉着祂所做的彰显祂独特的本质，因此祂成为以色列人所独有的敬拜、热爱和顺从的对象，没有任何其他的神曾如此证明它们自己所宣称的神性。

十诫的第二诫，禁止敬拜偶像，这也是基于耶和华的独一性。她不能容忍我们敬拜人手所造之物，因为唯有祂是神。旧约自始至终都弃绝多神主义，对于其他自称为神的，神一再的表明祂的卓越性。当然这并不必然证明旧约坚持神论，或许旧约只是弃绝其他国家的神明或以色列可能不只有一位真神。要回答此问题我们只需指出旧约从头到尾明白地说只有一位神，就是亚伯拉罕、以撒、雅各的神，而不是



许多神(如：出 3：13、15)。

关于神的独一性更清楚地表明在申命记第六章里的“你要听”(5^eIII口)这段呼吁。这也就是以色列人要放在心上，并要殷勤教训儿女的伟大真理。他们要默想“……吩咐你的话都要记在心上”(6节)等教训。他们无论坐在家里，行在路上，以及躺下或起来都要谈论着些教训(7节)。他们也要用一些看得见的东西来提醒他们，例如，系在手上，戴在他们额上，以及写在他们房屋门框上和城门上。前述都是提示性与宣告性的叙述。另外一种是命令或吩咐，例如，第4节“以色列啊，你要听耶和华我们的神是独一的主”。这段希伯来文可以有不同的翻译，但他们都强调耶和华独一和无可比拟的神性。神要以色列人学习并教导子女的第二个伟大真理是基于袍独特性的一个命令：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神”(申 6：5)，因为袖是独一的，以色列人就应完全的委身。在申命记六 4—5 之后，实际上是重复出埃及记二十章的命令，在积极方面神告诫百姓：“你要敬畏耶和华你的神，事奉袍，指着袖的名起誓。”(申 6：13)在消极方面 **363** 神告诫百姓：“不可随从别神，就是你们四围国民的神。”(申 6：14)明显地只有一位真神，这就排除了周围百姓所拜的神是真的，值得服事和敬拜的可能性(出 15：11；亚 14：9)。

关于神独一性的教导并不局限于旧约，雅各书二 19 推崇独一真神的信仰，同时指出只知道这一点对于称义而言仍是不够的。保罗也强调神的独一生，在讨论吃祭物的问题时，保罗写道：“我们知道偶像在世上算不得什么，也知道……我们只有一位神，就是父，万物都本于她，我们也归于袍，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着袍有的，我们也是藉着袖有的。”(林前 8：4、6)如同摩西的律法，保罗在一神论的基础上拒绝偶像崇拜。保罗写给提摩太也说：“因为只有一位神，在神和人之间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督，袍舍自己做万人的赎价”(提前 2：5—6)。虽然在表面上这些经文似乎将耶稣与天父做了区别，但前一段经文主要的重点是，唯有神是真神，偶像算不得什么；而后一段经文的重点则是说只有一位神，而且在神和人之间只有一位中保。

## 父、子、圣灵的神性

以上所举的证据只能推出一神的信仰，然而，究竟是什么因素使教会越过这些证据引申出三一神信仰呢？是圣经中其他经文见证了父、子、圣灵三位都是神。第一位格，父的神性几乎毫无争议，除了已经提过的保罗书信中的经文之外(林前 8：4、6；提前 2：5、6)，我们还应注意耶稣如何描述天父是神。在马太福音六 26 中耶稣说，你们的“天父”尚且养活天上的飞鸟，在 30 节袍说，“神”还给野地的花这样的装饰。因此在 31 节至 32 节袍接着说，我们不要忧虑吃什么，喝什么，穿什么，因为“你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的，很明显地，对耶稣来说，“神”和“你们的天父”两种表达方式是可以互换的。而且，在其他经文中耶稣所谓的神很明显地是指着天父说的。《太 19：23—26，27：46；可 12：17、24—27》

较具争议的问题是耶稣的神性(关于耶稣的神性这主题将在卷二

第 33 章有关基督论的讨论中详细研究，在此我们不深入探究)。腓立 364 比书第二章讨论到耶稣基督神性的重要经文，第 5 节至第 11 节，保罗可能引用了初代教会的一首赞美诗，来做为呼吁信徒要操练谦卑的基础。他提到“耶稣本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的”6 节“形像”的希腊文是 uop 中 11(morph~)，这字在古典希腊文和圣经希腊文均指“构成某一事物的特质”，它指出了这一事物的真正本质，J. toperl 字与 axrllaa(schema)一字不同，虽然后者也常被译为。形象但是它通常指形状或外在样式而不是本质。

对于保罗这样一位受过拉比学校严格训练的正统犹太人言，第 6 节的确是一个令人诧异的叙述。它反应了初代教会对基督完全神性的信仰，这样的信仰不仅从“op 中 11 一字表现出来，也由“与神同等 0Q—fs 口)”一词显明出来。一般人相信第 6 节的重点是耶稣与神同等但并不试图要把它紧抓不放。有些人争辩说耶稣并不与神同等，而此经文的重点是在于强调耶稣既不奢求也不强夺与神同等的地位，因此 Qp7cQVIJov(^arpagmon, “某种可以被紧紧抓住的东西”)不应该被解释为“某种迷恋不忘的东西”，而应被解释为“某种要去抢夺的东西”这样的论点很明显是错误的，因为第 7 节已经指出耶稣的自我倒空了 Qu' [OV £ KV~EV—heuton ekenOsen)，虽然保罗并未特别谈到耶稣倒空了什么，但很明显地，他指出这是一种主动的自我牺牲，而非一种被动的行为。因此，“与神同等”是袍先前就有的本性，而一个与神同等的存在者一定就是神。

另外一处重要的经文在希伯来书第一章。本书作者不详，书信对 365 象是一群犹太基督徒，书信开头好几次强调圣子完全的神性。在开头几句经文中，作者论说圣子远超过天使，他指出神已经藉着袍的独生子说话，并立袖为承受万有的，而且也曾藉着袖创造诸世界(来 1: 2)。他接着将神的儿子描述为“神荣耀所发的光辉，(d 7cQbYQo `` Q Lgasma)”和“神本体的真像(xctpaKt / Ip tnp bdo £ ∞ § — char"aktYr ~postaseOs)”。或许这只能说神藉着子启示了袍自己，而不是说子就是神。但本书的上下文却提出了不同的结论，除了认定文中这位儿子的父亲是神之外(5 节)，在第八节中，子也被称为“神”(引自诗四十五 6)，在第十节中，子则被称为“主”(引自诗一。二 25)，最后作者以神对儿子所说的“你坐在我的右边”(引自诗一一 01)来做总结。对于这群深信一神论的犹太基督徒而言，书信作者如此坚定地认定耶稣的神性，并且认定袖之与天父同等，实在是意义重大。

最后我们必须考虑耶稣的自我认识。其实耶稣从未直接宣称自己的神性，袍从未亲口说“我是神”，但从许多证据显示，袍的确清楚了解自己是神。袖宣称拥有那些唯有神才拥有的：袖将神的使者(路 12: 8/9, 15: 10)说成是袖的使者(太 13: 41)；袖将神的国(太 10: 28, 119: 14、24, 21: 31、43)和神的选民(可 13: 20)当成袖自己的。不但如此，她还宣称自己有赦罪的权柄(可 2: 8—10)，犹太人认为只有神有权赦罪，因而控告耶稣亵渎神(队 Q0 中 q `` lQ—blasphOmia)：袍也宣称拥有审判世界(太 25: 31)并统管世界的权柄(太 24: 30；可 14: 62)。

接着，我们也应注意耶稣如何回答那些拒绝祂的神性而控告}也的

人，以及那些虔诚地接受袍的神性的人。袍受审判的罪名乃是因袖宣称是神的儿子(约 19: 7; 太 26: 63-65)。如果耶稣没有自认为神，这个审判正是一个让错误修正的绝佳时机，但袖并没有这么做。相反地，在该亚法面前受审时，袍以几乎前所未有的方式来肯定自己的神性。对于“告诉我们，你是神的儿子基督不是?”这个审问，袍回答说，你说的是。然而，我告诉你们，后来你们要看见人子驾着天上的云降临(太 26: 63—65)。因此，若不是袍想为一个错误的控诉而死，就是他的确知道自己乃是神的儿子；当多马称呼耶稣为“我的主!我 366 的神!”(约 20: 28)时，耶稣并没有否认这个称呼。

另外，有许多经文指出圣灵是神，在文中圣灵和神二词是可以互换的。其中一个例子就是在使徒行传五 3—4 中，亚拿尼亚和撒非喇私自留下部分卖地的钱，却假装已经全拿到使徒脚前。在此经文中。欺哄圣灵(3 节)等于欺哄神(4 节)。圣灵拥有神的本性而且执行神的工作，是圣灵叫人为罪、为义、为审判自己责备自己(约 16: 8/11 袖可以再造或赐人新生命(约 3: 8)。哥林多前书十二 4. 11 说到圣灵随己意把各样恩赐给教会，除此之外，圣灵也接受唯有神才配得尊贵荣耀。

在哥林多前书三 16—17 中，保罗提醒信徒说他们是“神的殿”，神的灵住在他们里面。在第六章，他说他们的身子是“圣灵的殿”(19/20 节)。“神”和“圣灵”似乎是可以互相替代的表达方式。另外，几处经文中圣灵也被放在与神同等的地位上，其中之一就是马太福音二十八 19 的洗礼公式，第二处就是哥林多后书十三 14 保罗的祝祷，最后还有彼得前书一 2 中，彼得将受信的信徒描述为“就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙袍血所洒的人。”

### 三一性

神的独一性和三个位格这两方面的证据看起来是互相矛盾的，初代教会没有机会好好研究这两方面的资料之间的关系。当时教会的重心在建立组织与传福音，而且要在充满敌意的环境中求生存，无暇于严肃地反省教义问题。当教会日益稳固时，才开始尝试结合这两种看似相互矛盾的资料，当时的结论是：神必须是三位一体(three—in—oneness)的，换言之，就是三而一(triune)的神。在此，我们必须问：圣经是否明确教导这个教义?或是由圣经所暗示?或只是从圣经其他教导中所引出的结论?

传统上被当作三位一体证据的是约翰壹书五 7，较早的版本如坎定本说：“在天上作见证的有三，就是父、话语(道)和圣灵，而这三位原为一”，这显然是关于三位一体的一个清楚又明确的叙述。可惜的是它的原文基础太薄弱以致于一些新版本，如新国际版本(NIV)只 367 在注脚列出这种的译法，而其他版本，如修订标准版(RSV)则完全把它删除了，三位一体教义如果有圣经根据的话，必须另外再找。

以色列的神’ m. 馨(。~lohim)一词的复数形式有时被认为是三位一体的暗示，其同时也是一个用来指涉其他诸神的通称。当它被用来指涉以色列之神时通常以复数形式出现。虽然有人会辩称这是关于神本性的多元性的一个暗示，但这个复数形式更常被诠释为神本性威严

伟大而不是袖的多样性的一种表白。’ rheodorus Vfiezen 认为复数形式乃是用来提高被引述者的地位使成为这个层级之普遍性代表，由此驳斥三位一体教义乃是源于创世记一 26 的说法。Walter Eichz ‘odt 认为创世纪的作者透过使用如君王自称这种威严的复数形式，试图避免任何多神的遐想，同时表明了这位创造的神乃是绝对的统治者，唯有袍的旨意具有意义。’

但是将。~。lohim 当作是一种威严的复数形式的这种解释并未被近代的学者所接受。1953 年 c. A. F Knight 在一篇题目为《三位一体教义的圣经观点》(A Biblical, ~pproac’ the n 伽 f “)之专论里反驳此种说法。他强调，将 ‘elohim 当作是一种威严的复数是以现代的想法来解读古代的希伯来文，因为在我们的圣经中以色列和犹太的诸王都是以单数的形式发言，。Knight 虽然拒绝了此种威严的复数，他却指出在希伯来文中有一种特例能帮助我们了解这个名词。他说，有一些名词如水和天二字在希伯来文中都是复数，语法学者说这是一种数量上的复数，水可以被想成是单独的雨点或深洋中的大量海水。iight 辩称这种本质唯一却具有数量上的多样性的文法，可以帮助我们更恰当地了解 ‘elohim 此复数名词，他相信这也解释了为什么咻("adonai)这个单数名词却以复数形式表达的原因。’

除此之外，在希伯来文中还有不同的复数形式。创世记一 26 说到 368 “我们要照着我们的形像造人”，在此，复数同时出现在动词的。我们要造”，以及所有格的“我们的”。创世记十一 7 也有一个复数的动词形式“我们下去在那里变乱他们的口音”；当以赛亚被召时，他听见主说道“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”(赛 6: 8)。许多学者认为，从文法上来说这是威严的复数的用法，但从逻辑观点来看，上面第一个和第三个例子中从单数转移到复数的现象显然具有重要的意义。创世记一 26 确实说到“神说(单数)我们要照着我们的(复数)形像造(复数)人”。圣经作者并未将(威严)复数动词与 ‘eloh 一起使用。但当神的话被引述时，我们却发现，神用了复数的动词指涉袖自己。同样的用法也在以赛亚书六 8：“我可以差遣谁呢，谁肯为我们(复数)去呢？”中出现。

关于人有神的形像此一教导也是三位一体的证明，创世记一 27 我们读到：

神就照着他自己的形像造人，  
按着神的形像，他创造了他，  
他创造了他们，有男有女。(译按：按英文直译。)

有些人会辩称这里所有的平行用法应包含了三句，而非局限于前两句而已。因此“袍造了他们，有男有女”是与“神就照着自己的形像造人，以及按着神的形像造了他”对称。在这基础上，人有神的形像中“人”这个普通名词必须以复数形式来理解，因为人被造为男大和女人(复数)。。换句话说，神的形像必须包含一种复数性的合一—神的形像是合一的，而这合一中却又是多元的，这是原型和复制品所共有的特质。根据创世记二 24，男人和女人要成为一体(了 j=fS 一"echad)由两个各别实体所构成的联合必然伴随而来。值得注意的是在申命记六 4 有关神的诫命中，同一个字(1j=f 罄)也被用在神身上：“耶和華

我们神是独一的”，这似乎意味着神本性的某一层面似乎已被认定，也就是神是有机体，是一个包含不同部分的整体。

**369** 圣经中有几处经文表明了父、子、圣灵三个位格应是一体并且具有同等地位。其中之一就是在大使命中所描述的洗礼公式(太 28: 侈. 20): “奉父、子、圣灵的名给他们施洗”。请注意这里虽然涉及了三个位格, 但这个“名”是单数, 而且, 我们也应该注意到这里没有美于次级或附属的任何暗示。这个洗礼公式已经成为教会古老传统的一部分, 在《十二使徒遗训》(7. 1—4)与游斯丁的《护教学》(1. 61)中都曾引用这个公式。

另外一处将三位格的名直接关连的经文就是哥林多后书十三 14 中保罗的祝祷: “愿主耶稣基督的恩惠, 神的慈爱, 圣灵的感动常与你们众人同在!”

福音书和书信中关于这三个位格的关连性的叙述则较不直接也不明确。天使告诉马利亚说, 她的孩子必被称为圣者, 是神的儿子, 因为圣灵要临到她的身上(路 1: 35)。在耶稣受洗时(太 3: 16—17), 三位一体的三个位格同时出现: 子受洗时, 神的灵仿佛鸽子降下, 而父则说出对子的赞扬喜悦之话。耶稣将袖所行的神迹与神的灵的能力关连起来, 并且表明这是神的国临到的证据(太 12: 28)。这种同时指出父、子、圣灵的三重表达法也在耶稣的话语出现, 袍说到要将父所应许的降在门徒身上(路 24: 49)。彼得在五旬节那日的信息也把三个位格关连起来, 他说: “袍既被神的右手高举, 又从父受了所应许的圣灵, 就把你们所听见所看见的, 浇灌下来……你们各人要悔改, 奉耶稣基督的名受洗, 叫你们的罪得赦, 就必须领受所赐的圣灵”(徒 2: 33、38)。

在哥林多前书十二 4—6, 保罗提到在基督里的一些特别恩赐, 他说: “恩赐原有分别, 圣灵原是一位。职事也有分别, 主却是一位。功用也有分别, 神却是一位, 在众人里面运行一切的事。”有关救赎的事上他说到: “你们既为儿子, 神就差弛儿子的灵进入你们的心, 呼叫: 阿爸!父!”(加 4: 6)至于保罗自己的服事, 他说: “因神所给我的恩典, 使我为外邦人作基督耶稣的仆役, 作神福音的祭司, 叫所献上的外邦人, 因着圣灵成为圣洁, 可蒙悦纳。”(罗 15: 16)而且, 保罗将救恩过程的几个步骤关连到三位一体中的不同位格: “那在基督里**370** 坚固我们和你们, 并且膏我们的就是神, 祂又用印印了我们, 并赐圣灵在我们心里作凭据。”(林后 1: 21—22)保罗称呼帖撒罗尼迦人为。主所爱的弟兄们”, 并且表明他常常为他们感谢神, 他说: “因为神从起初拣选了你们, 叫你们因信真道又被圣灵感动, 成为圣洁, 能以得救”: (帖后 2: 13—14)另外, 哥林多后书十三 14 的祝祷, 以及保罗在以弗所书三 14—19 的祷告也是一样用法。很明显地, 保罗和其他书信的作者在这三个位格间看到一个极亲密的关系。彼得的第一卷书信的呼他的读者为 “那分散在各地寄居的, 就是照父神的先见被拣选, 借着圣灵得成圣洁, 以致顺服耶稣基督, 又蒙袍血所洒的人”(彼前 1: 1-2)。犹大鼓励他的读者: “你们要在至圣的真道上造就自己, 在圣灵里祷告, 保守自己常在神的爱中, 仰望我们主耶稣基督的怜悯, 直到

永生。”(20、21节)

保罗对三位一体的观点更为微妙地表现在他书信的架构上，他的书信无论就其形式或内容来说，都传递了三位一体的信仰。

Wainwright 已经详尽的说明这一点，’他将罗马书的一部分作成如下的大纲：

神对所有世人的审判(1: 18—20)

因信基督称义(3: 21. 8: 1)

圣灵里的生命(8: 2. 30)

**加拉太书中的一部分也以类似形态安排：**

因信基督称义(3: 1-29)

因着基督的救赎和圣灵的差遣得着儿子的名份(4: 1—7)

律法的辖制和基督所赐的自由(4: 8—5: 15)

圣灵里的生命(5: 16—6: 10)

哥林多前书也是如此，可见三位一体乃是保罗教导关于福音和基督徒生活一个非常重要的部分。 1

至于三位一体之观念最有力的证据是约翰福音，上述三重的表达法不断重复出现(1: 33—34, 14: 16、26, 16: 13. 15, 20: 21. 22;

371 另参约翰一书四 2、13—14)。正如 Geor 苦 e Hendt’ y 所观察到的，。这三个位格的互动经常出现：子乃是由“天父所差遣”(约 14: 24)并且是“从父那里来”(16: 28)；圣灵是“天父所赐给的”(14: 16)，“从父所差来的”(14: 26)；并且“从父出来”(15: 26)；子也亲密地参与了圣灵的来到：袍为袍的来到祷告(14: 16)；父因子的名差了圣灵(14: 26)，子要从父那里差圣灵来(15: 26)，子必须离去好让袍能差圣灵来(16: 7)；圣灵的工作被认为是子的工作的延续与进一步的执行，圣灵要叫人想起子说过的话(14: 26)，要为子作见证(15: 26)，要把袍从子所听见的都说出来，因而要荣耀子(16: 13—14)等等。

这卷福音书的序言包含了相当丰富关于三位一体教义的资料。约翰在这卷书的第1节说：“道与神同在，道就是神”(ο Εοϋο § 7cpo § V KGI OEo § rlv o?toy § — hologos P 九 pr05 ton theon, kai theos III Dlogos)。这里表明了道(子)的神性。请留意第一句和第二句问，用词次序之差别是为了强调“神”这个字。这里我们也发现虽然子有别于父，但袍们之间却存在着一种团契，因为这希腊文的介系词 7cp0 § 不仅表达一种与天父的亲近，而且也意谓一种非常亲密之团契。

在这卷福音书中，约翰还用了其他方式来强调父和子之间的亲密性与合一性。耶稣说道：“我与父原为一”(10: 30)、“人看见了我，就是看见了父”(14: 9)等等。袍也祷告使门徒能合一，正如与袍父约合一(17: 21)。

根据上述，我们可以总结地说，圣经中特别是新约虽然没有直接宣告三位一体教义，但它却提供了许多关于这三位的神性与合一性的证据，因此，我们能够了解为什么教会后来发展出这样的教义，而且我们也可以说，他们这么做是正确的。

### 372 历史上三位一体教义的建构

就如我们稍前所注意到的，在主后两个世纪中，教会对于我们现

在所称为三位一体之教义，鲜少主动去解决它在神学上和哲学上的一些问题。他们虽然使用父、子、圣灵这三重表达法，但却相对地很少为它做出解释和说明。唯有游斯丁和他提安(Tatian)这两位神学家着重于道(子)和父之间本质上的合一关系，并且使用了光不可能与其光源太阳相分离的这种比喻来说明。他们藉此说明了虽然道与父是

## 功能上的三位一体论

在希坡律陀(Itippolytus)和特土良的著作中，我们发现他们发展出一种功能上的三位一体论(The "Economic" View of the Trinity)。他们不想探究三位之间的永恒关系，相反地，他们的焦点是这三位在创造和救赎中彰显的方式。虽然在创造和救赎的过程中，子和圣灵有别于父，但是就袖们的永恒存有来说是与父不可分开的。就一个人的心理功能，神的理性，也就是这“道”，是内在于父，与父密不可分

在特土良的观念中，这位神有三种不同的显现，虽然就数字而言他们各不相同，是可数的，但是袍们却是一个不可分割力量的不同彰显，袖们之间存在着一种区别(di. Stl—(disposl—llo)，但却不是一种分割(sepat. att 'o)特土良列举了根与苗、源头和河流，以及太阳和光线间的合一来说明神的合一。父、子、圣灵乃是一个相同的本体，而这本体被扩展成三个不同的显现，但这本体是不能分割的。

根据上述简短的评估，我们可以发现这种三位一体的说法存在着一种模糊之处，任何想要对三位一体有更准确的认识的努力都将大失所望。

## 373 动力神格唯一论

在第二世纪末和第三世纪时期，曾有两派人马试图在基督和神的关系上做出明确的定义：一为动力神格唯一论(Dynamic monarchianism)，一为形态神格唯一论(Modalistic Monarchianism)。两派的看法均被称为神格唯一论(字义上说“独一的主权”)，因为它们都强调神的独特性和唯一性，但是只有后者接受此头衔。对于这两种神学的探讨将有助于更加了解后来产生正统基督教信仰。

动力神格唯一论是由一位拜占庭的皮革商人狄奥多士(eodotus)在主后约 190 年介绍到罗马。在教义上，例如神的全能、神的创造、甚至耶稣由童女所生等观点，狄奥多士完全是正统的。然而他却坚持耶稣在受洗前只是一个完全善良的普通人，而在受洗时圣灵或基督降临在袖身上，从那时候开始袖才开始行神迹。而狄奥多士的追随者则主张耶稣在受洗或复活后才具有神性，但是狄奥多士本人则否认这一点，对他而言，耶稣是一个普通人，袍是被圣灵所感但却没有圣灵的内住。

动力神格唯一论后来的代表人物是撒摩撒他的保罗(Paul of)，他于第三世纪的下半叶提出了他的看法，但在主后 268 年遭到安提阿大会的定罪。他宣称：道(the Logos)并非一个具有位格而且能自我维生的实体，换句话说，他认为耶稣基督并不是这道本身，相反地，这道指的乃是神的诫命和典章，由神命定并借着耶稣这人完成袍的旨意，这就是“道”的意义。如果在狄奥多士

和撒摩他的保罗之间存有一个共同点的话，那就是神在耶稣个人的生命里有动力地显现，神的作为或力量在耶稣这人身上或在袍里面，或是借着神彰显，但是在袍里面却没有神真实的临在(substantive of God)。动力式神格唯一论从来就不是一种广为流传众所皆知的运动，它是一种理性上的诉求，而且倾向于成为一个颇为孤立的现象。

### 374 形态神格唯一论

相反地，形态神格唯一论却是一个广为流传的教导。动力神格唯一论似乎否认了三位一体的教义，但是形态论却似乎肯定了它；这两种类型的神格唯一论都想要维系神的合一性，不过形态论却也强烈的相信耶稣完全的神性，因为天父这个字通常被认为是来表示神的本性任何暗示道或子与父不同的说法都会使形态论者不悦，对于他们而言这样的说法可以说是一种二神论。

与形态论有关的一些人计有士每拿的诺威都(Noetus of s 他乃是活跃于第二世纪晚期；帕克西亚(Praxeas，这或许实际上是一个匿称为“大忙人”的一位不知名教会人士)，他于第三世纪初期与特土良有过论战；还有撒伯流(sabellius)，他是在第三世纪初期从事写作和教导；是撒伯流这个人以一种完美和诡辩的方式将此教义上的观念发展出来。

形态论的基本观点是：只有一位神，但却可以用父、子或圣灵三种不同的方式来命名，这些的名字并没有代表任何真正的区别，而只是在不同的时间场合可以应用的不同名字。父、子、圣灵是不相同的袍们是同一个位格连续不断的启示。如此一来，对于三而一这个难题形态论者的回答并不是三个位格，而是一个位格的三个不同的名字角色或活动。

形态神格唯一论所表达的另一个基本概念是父与基督一同受苦因为袍真实地临在子的里面，并且也等同于子。这个被称为“圣父爱苦说(Patf~ipassianism)”的观念被认为是异端，而且它也是导致形态论被拒绝的原因。(或许圣父爱苦说被拒绝的主要原因并非在于它与圣经的启示有所冲突，而是由于它与希腊哲学无痛感(impassibility 的观念有所冲突)。

375 我们可以说形态神格唯一论提出了一个真正独特而原创性的观念，而且在某些方面来说，也是一个辉煌的突破。他们维护了神本性的合一，以及父、子、圣灵三位的神性。但是当教会评估这个神学的时候，却认为它在某些重要方面有所缺乏，尤其是圣经某些经文明确显示这三位也可以同时出现于某些场合中，这对形态神格唯一论而言是个绊脚石。前文所提到某些有三位一体暗示的经文证实形态神格唯一论者的观念是有问题的。在耶稣的洗礼中，父对子说话而圣灵降临在子身上即是一例，还有耶稣说到圣灵要来，引述天父的话或向天父说话那些所有的经文等等。如果形态论可以被接受的话，前述经文中耶稣的话和作为便是误导。因此，虽然教会的某些高层人士，甚至哲斐理诺(Zephyr. l. nus)和贾理笃一世(callistus I)两位教宗都一度对



形态论的观念产生兴趣，但教会本身最终还是因它不足以解释所有的圣经内容而拒绝了它。

## 正统的论述

正统的三位一体教义乃是在一连串的辩论和大公会议上逐渐表明清楚。这些辩论主要是由神格唯一论和亚流主义这类的运动所引发的争议而召开的，直到 381 年君士坦丁堡大会才制订一个确切的宣言。宣言中教会把那些原来在暗中持守的信仰做了公开且明确的表白，由亚他他那修(Athanasius 293—373)提出，由加帕多家教父((~appadocians): 巴西流(Basil)、拿先斯的贵格利(Gregor' y of Nazianzus)、和女撒的贵格利(Gregory of Nyssa)将之发扬光大。

君士坦丁堡大会的立场可以用“一质三位”(one OUIQ[删 sia] Iree 'U~00-【Q0 £1 §【hupostaseis】)这个公式表达，那独一神的本质同时存在于三个不同的存有。大会立场比较强调公式的后半部分，也就是在于三个位格的各自存在，而不在于那一个不可分割的神性。“共同固有(coinherence)”的观念如后来所称的位格间的互渗互存

(perihoresis)受到了强调。神本性“不可分割地在分开的位格中存在(Individed in divided pel 'sons)”。在这三个位格中存在一个“本性的共同(identity of nature)”，如巴西流所说：

**376** 在子的里面可以看见父所有的一切，凡子所有的都是父的，因为子是在父的里面，而父也在子的里面。因此子的位格仿佛就是有关父的知识形式与层面，父的位格透过子的形像被认识，虽然其中不同位格的特质仍然有明显区别。

加帕多家教父试图藉着一种普遍性(a universal)与其特殊性的类比，来详细说明关于同一本质和多重个别位格的概念。三位一体里面的个别位格与神的本质之间的关系，正如同个别的人与普遍的人类之间的关系一样。每一个别德位格都属于同一神性，因着它独有的特征或性质而与其他位格有所区别，如每一个别的人都具有独特的特征使得他们与他人有所区别。巴西流认为神的不同位格分别拥有的特质乃是父职、子职和成圣(的力量)。

很明显地正统的说法使三位一体的教义免于落入形态的危险但它是否反而落入了三神论(Tritheism)另一极端的错误呢?表面上看来，这种危险似乎值得考虑，然而有两点可以用来保守三位一体的教义免于落入三神论的危险。

第一，如果我们能找到一个由父、子、圣灵三位共同参与的行动，而这行动与三个位格中任何一位的行动都没有差别的话，那么就必须肯定一个共同本质的存在。我们可以在神的启示行动中发现这样的合一性：启示源自于父，藉着子而进行，而由圣灵完成，它不是三个不同的行动，而是三位共同参与的同一行动。

第二，对神本体的具体性和不可分割性的强调，也可以用来保守三位一体的教义免于落入三神论的危险。大部分对加帕多家教父的三位一体教义的批评，其焦点皆在于他们所用的普遍性在其不同特殊性中自我显现的这个类比。为了避免从“人性中存在多种不同的人、

multiplicity of humans within humanity)”这个类比，推出“神性中存在多种不同神(a multiplicity of Gods within the Godhead)”这样的结论。女撒的贵格利建议，严格来说我们不该说“存在多种不同的人。

378 而应该说“在一个人的总称里面存在着多样性因此，加帕多家教父继续强调说，虽然三位一体的三个成员能从数量上区分为不同的位格，但是就他们的本质或本体而言，他们是不可区分的。

我必须重申的是，神的本质不是抽象的，而是一个具体的实体，而且，神的本质乃是单一而不可分割的。根据亚里斯多德的理论，唯有属物质的才是数量上可以分割的，加帕多家教父有时也反对将数字的范畴应用于神的本质上。神是单一的同时也是非组合性的，因此虽然三位一体的每一位都是一个实体，却不可以加起来成为三个不同的实体。

### 三位一体教义的基本要素

在我们尝试对三位一体的教义做一种当代的建构之前，先停下寐留意那些所必须涵盖的显著要素是非常重要的。

一、神的合一性是基础。一神论早已深植于犹太基督徒的传统中，神只有一位，而非多位。神的合一性可以和夫妇之间的合一性相比，但是我们必须注意的是，我们面对的是独一的神，而非不同实体的结

二、我们都必须确认父、子、圣灵三个位格中的每一位的神性。每一位在本质上都是一样的，就形式上或程度上来说，子与父都是一样具有神性的，圣灵也是如此。

三、所谓神的三而一特性并不是在同一个层面说的，虽然三位一体的正统解释似乎自相矛盾(神是一而三)，但这个矛盾却不是真实的，只是一种表面上的。当 A 同时在同一种层面上又不是 A 时，这才是矛盾。与形态神格唯一论者不同的是，正统的说法坚持无论在何时，神都是三个位格，而为了同时维系神性的合一，正统的说法是，神之有三个位格的方式与袖之为独一的方式，从某些方面而言是不相同的。第四世纪的思想家们提出“一质三位(one ousia and three hypostases)”

379 的说法，但现在问题就在于如何界定这两个名词的意义，或者更广泛地说，神的独一性和其三个位格间就其本质或场合来说到底有何差异。

四、三位一体是永恒的。一直以来就是存在着父、子、圣灵三个不同的位格，并且袍们每一位也都一直是神圣的，袖们没有一位是从某一个时间之后才存在，或在某一时间之后才具有神性。三一神在本质上一直没有任何改变，不管现在或将来袖们也永远不变。

五、三位一体里面某一位的功能在某一时间或次于其他的位格但这并不意味着袍在本质上是次等的。三位一体的每一位在某段时间内都有袍自己的特殊职责，我们应该了解这是为了完成某个特定目的的一种暂时性角色，并不是袍的地位或本质上有何改变。在人类经验中也同样会有职责上的从属关系，几个在商业或企业界属于相同等级的人士在某一段时间内也会推举他们当中的一位担任某项特别任务的负责人，或者是做为一个委员会的主席，但却没有任何等级上的改变。在军事领域中也一样，在战斗机上拥有多位机员的时代，飞行员虽然

是机上的最高阶军官，在轰炸时也会听从较低军阶之炮手的指示。同样地，子道成肉身到世上时，袍的确在职责上顺从于天父的旨意，但并没有因此次于父。同样地，现在圣灵从属于子的职事(见约翰福音十四至十六章)，也顺服天父的旨意，但这并不是意味着圣灵次于父与

六、三位一体是不能完全被理解的。我们无法完全地了解三位一体的奥秘，当有一天我们亲眼见神时，我们将会完全看见袖的真体并且会比现在更深地认识袖。然而，即使到那时我们也不会完完全全地理解袍。因为袍是无限的神，而我们在认识和了解的容量上却是有限的。袍将永远超过我们的理解力，我们永远是人，即使将来成为完全了的人，我们永远不会变成神。关于神那些我们永远无法完全理解的层次，应该被视为是超过我们的理性范围的奥秘，而不该被视为是与我们的理性相冲突的一些吊、诡。

### 380 类比的寻找

在建构三位一体教义时，我们所面对的问题不单在于需要去了解相关术语的含意，虽然，单就语词解释就已经是够难了，例如说，我们很难从前后文来了解“位格”的意义。但更难的在于如何了解三位一体不同位格之间的相互关系。在人心中有时会寻找类比，这对于我们的理解而言难免是有帮助的。

就普遍的层次而言，从自然界所引出的类比常被加以使用。例如一个广被应用的类比是蛋：它包含蛋白、蛋黄和蛋壳，所有集合起来构成一个完整的蛋。另外一个常用的类比是水，它能以固体、液体和气体方式出现，有些时候其他东西也被甩来当成例子。有一个牧师在教导一群学生问答教学法时，为了要澄清三而一的观念就提出如下的问题：裤子是“单数的还是复数的，？”他的答案乃是，裤子就其上方来说是单数的，但就其下方来说却是复数的。

但是这些自物质范畴所引出的类比若非倾向三神论就是倾向形态论。关于蛋和裤子的类比似乎暗示父、子和圣灵乃是神本性里的不同部分。而水的不同形态则有形态神格唯一论的语病，因为冰、液态水及蒸气不过是它存在的不同方式而已，定量的水通常不会同时以三种状态存在。

近年来一些神学家想藉着分析哲学上的洞见，例如，使用文法上的“范畴逾越(catego~'y transgressions)"或者“逻辑上怪异的修饰词,~eally odd qualifiers)”来指出神的独一性与三个位格间的张力。例如他们会用如此的叙述：“神是(复数动词)独一的((30d"are” (me)”或“她们是(单数动词)三位的(they” // three)。”。但是这些，怪异的句子与其说来澄清它的意思，倒不如说只是用来描述这个阿题。基督教神学史上最富倒意鱗神学家之一是奥古斯丁，在这本或许可以算是他最伟大的著作《论三位一体》c 隗 trin 姚抛>中，他将他过人的智力都花在研究关于三位一体本质这个闭题上。在他的基餐徒生涯里他不断地思想着这个教义，并且萑二十肇的嘟阗申《主后 399. 419 年)完成许多论着探讨这个阿题。在西力或拉丁教会倦统姆影晦下，  
381 他强调神的合一性甚于神的三个位格。三位一体的三个位格并不像人类中三个成员是分开的个体一样，相反的，三位一体中的每个成员本

质上等同于其他成员或神的本体。他们的区别在于它们与神本体的关系。

奥古斯丁对于三位一体最主要的贡献在于他从人格范围里引出的类比。他辩称，因为人是按着三一神的形像被造，因此一种期待从分析人的本性来发现关于神的三一性的反射也是合理的，尽管这个反射或许多少有些模糊。奥古斯丁以圣经描述神是爱开始论证，他注意到爱有三个要素：施爱者、被爱者、以及连结它们的爱。奥古斯丁虽然这个列举获得了相当多的注意，对于奥古斯丁而言，它却只是一个开始，是一个迈向另一个更重要类比的踏脚石，这个类比乃是基于内在的人(inner person)，特别是基于人的心关于他自己或是关于神的活动。在他的《忏悔录》中，我们看见以内在的人为基础的类比，也就是以它的存在(being)、认知(Knowing)和意志(willing)，人心三重性作为比喻。奥古斯丁在《论三位一体》这本书中，这个以心的活动为基础的类比是以三个阶段或三个三一性来表达：(I)心思、它的自觉以及它的自爱；(II)记忆、了解和意志；(III)记得神、认识神和爱神。虽然这三阶段的类比对于三位一体不同位格的相互关系上为我们提供了一些洞见，奥古斯丁个人却认为第三阶段才是最有帮助的，因为当人有意识地集中注意力于神时，他将全然地反应出造他者的形像。

在实践层次上，就算是正统的基督徒也很难同时坚守此教义中所有构成要素。我们之所以使用这几个不同的类比，其实正暗示了我们倾向于在三神论和形态神格唯一论之间摆动，前者相信三个等同而且亲密关连的神，而后者则相信一位神但扮演着不同的角色，或以三种不同的方式启示自己。

奥古斯丁认为人格与三位一体之间的类比是很有帮助的。在寻找。382 发展三位一体教义的思想模式或某种观念的基础时，我们发现比起物质领域而言，个人和社会关系的领域是一个更丰富的资源。原因有二：首先，因为神是个灵，因此社会的和个人的层面比物质领域更接近神的本性；其次，今日大部分人对于人类和社会比对物质宇宙更感兴趣。因此我们将探讨两个从人类关系所得到的类比。

第一个类比是从个人心理学领域中所得到的。身为一个有自觉的人，我可能与自我从事一种内在的对话，我可以采取不同的立场与自己互动，可以和自己辩论，甚至可以是一个复杂的人物，扮演着彼此互动的不同角色和责任。当我在一个特定的场合里考虑该怎么做时，构成我的那几种不同角色，如丈夫、父亲、神学院教授及美国公民等都可能相互影响以做最后决定。

但这个类比的问题是，在人类的经验中这类情况通常是在一个人的不同立场、角色间有了紧张和竞争的情况里，而不是在和谐的情况中，才能更清楚地看出来。偏差心理学的研究所提供的是一些关于人格构成要素之间相互争战的极端例子，但在神的里面却永远存在着完全的和谐，沟通和慈爱。

另外，一个类比是从人际关系领域得到的。以同卵双胞胎为例，从某方面来说，他们是属于相同的本质，因为他们的遗传基因是相同的，可以非常容易地将其中一的器官移植到另一人身上，因为接受者的身体不会视之为外来器官而加以排斥，反而会接纳它为自己的。同

卵双胞胎在其他方面也是非常地亲近，他们会有类似的兴趣和品味，虽然他们有不同的配偶和雇主，但他们却紧密地连结在一起。但他们不是同一个人，而是两个人。

三位一体教义史上的互渗互存(perichoresis)的概念将有助于我们更深了解三位之间的关系。每一位格的生命彼此交流、互相扶持，而且能够直接感受其他位格的意识。人的生命组织可以为三一神的位格关系做合宜的诠释。例如，人的大脑、心脏和肝脏是各自独立但却互相支援，心肺相连的连体婴也能说明这种亲密的交互关系。然而这也像其他所有类比一样，缺乏对三位一体的完整阐释。我们必须使用不同类比来说明三位一体，其中一些强调合一性，另外的则强调三位**383**的独特性。

虽然我们还不能看见这合一性与三位的独特性之间的确切关系，然而神学家并不是唯一必须在这两种极端之间维持平衡的人。为了说明光的现象，物理学家必须同时维持两种理论，一是波，另一量子，但逻辑上它不能两者皆是。就如同某位物理学家所说：“在星期一、三、五我们认为光是波，在星期二、四、六则认为它是量子。”我们可以想象在星期日物理学家就不关心光的本质到底是什么了。其实，我们无法解释奥秘是什么，我们只能够承认它的存在。

三位一体的教义是我们信仰中非常重要的成分。父、子和圣三位的每一位都配得敬拜，就如三一神应该得到敬拜一样。在承认同位格有不同职分的前提下，无论是分别对某一位，或者是对她们整体所献上的感谢和祈求的祷告都是合宜的。而且，在神本性里完全的爱与合一，为我们在基督身体里彼此的关系中所应有的合一和感情提了羊捍的棒样。

特土良认为三位一体的教义必须是由神所启示的，而非由人去建构的。他的想法是正确的，从人的角度来看，三位一体是如此的荒谬以致于没有人会去凭空发明它。我们不是因为三位一体教义本身的自明性或逻辑上的说服力而持守它，而是因为神已经向我们启示这就是祂自己，正如曾经有人在提起这个教义时说：

如果你想要解释它，你就会丧失理智；  
但是如果你想娶否定它，那么你就会丧失你的灵魂。

## 问题讨论

1. 为什么在世界宗教中三位一体教义是如此独特？
2. 为什么建构一个有关三位一体的立场需要涉及系统神学中有相关的知识与方法？
3. 请解释父、子、圣灵三位的神性之圣经基础。
4. 圣经中哪一卷书为三位一体提供了最有力的证据？请解释其原因。

- 5 • 三位一体的历史如何影响今日的社会?其争论的方式如何?
- 6 • 三位一体的基本要素有哪些?这些要素如何帮助我们更了解这个教义以及更坚定我们的信心?
- 7 • 类比如何帮助我们明白这三位一体的神?

## 第四部神的作为

### 17 神的计划

### 18 神的起源工作：创造

### 19 神的持续工作：眷顾

### 20 邪恶与神的世界：一个特别的问题

### 21 神的特别代理人：天使

#### 385 第 17 章神的计划

本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- 辨识与定义神的计划中相关的语词。
- 从新旧约两方面解释圣经对神的计划之教导。
- 辨别并描述神的计划的一般特色。
- 透过对历史上的加尔文主义与亚米念主义(Arminianism)的研究，为神的计划或人的行动发展出一套合逻辑的优先顺序。
- 描述一个中庸加尔文式的神的计划，并说明它比亚米念主义更符合圣经的原因。
- 辨别并评估不同的历史观，并说明历史将往何处发展，以及是什么动力在历史中运作。
- 坚信神在历史中工作并影响所有信靠基督的人。

#### 386 本章摘要

神对历史有一个明确的计划，新旧约都支持这个观念。我们必须清楚区分两个名词：(1)foreordain，这个名词意义较广；(2)predestinate，这个名词意义则较狭隘(中文常把两者都译为“预定”)与拣选(election)或遗弃(reprobatiOn)有关。从圣经中涉及神的计划之相关经文，我们至少可以做出九个结论。有关神的计划或人的行动，加尔文主义与亚米念主义对于何者有逻辑上的优先性这个问题有不同意见。根据分析，我们认为一个中庸的加尔文式的立场最符合圣经。最后，我们现存有许多不同的历史观，但圣经认定神正引导历史走向袍所订的目标，因此我们可以确信，如果朝着神的目标前进，我们将被引导到一个俱有保障的历史结局。

本章大纲

### 主要的定义

#### 圣经上的教训

专有名词、旧约的教导、新约的教导  
神计划的本质

## 逻辑上的优先顺序：神的计划或人的作为？

### 中庸的加尔文派模式

#### 历史的各种理解

**387** 历史何去何从？又为何如此？是什么事情或原因导致历史按着现在的模式进行着？这些都是每个会思考的人所面对的问题，它们也深深地影响人的生活方式。基督信仰的答案是：神有一个计划，它涵盖了所发生的每一件事，而神现在正致力于使这个计划完全实现。

### 主要的定义

有时候我们将神的计划称作神的定旨(decrees of God)。然而，在这本书中，因着几方面的理由我们采用“计划”(plan)而不用“定旨(decrees)。首先，它强调了神的意向与导致祂行动的一致性与和谐性的整体感。第二，它所强调的是神所做的，所要行的；而不是人所应该做的，也不是神的意愿在人身上所造成的结果。第三，它强调了神抉择的明智性，而不是任意决定或纯粹出于偶然。

我们可以定义神的计划为“祂促使万事万物得以确实成就的永恒性抉择”。在此有几个虽然不够充分却可以帮助我们了解这个观念的类比：神的计划如同建筑师的蓝图，祂首先在自己的心中描绘，然后根据祂的想法和设计使之跃然纸上，而最后它才得以被建造成一个实体的结构。或者，神也可以被想象为一位运动教练，祂心中孕育着一个精心策划的比赛，是他的队伍殚精竭虑所想要实现的。或许，祂也可以被比拟为一位企业界的管理阶层，为他的公司擘划各种策略与战术。祂也像是一位面对新学期而细心规划作息表的学生，为了在所有的功课上能够获得优秀的成绩，并且都能够准时的完成。

此外，我们还必须对于某些的术语加以澄清。许多时候，神学家们把 *redestinate* 和 *foreordain* 两个词当作同义字使用(中文常把两者都译为“预定”)。然而，本章将以稍有不同的方式来使用它们。*inate* 比 *foreordain* 的意义狭隘，因为它的字面意义涉及某人或某事的结局，它最合适被用来描述神的计划，特别是关系到人的永恒景况时；*foreordain* 这字将被用在一个较为广泛的层面上，也就是针对神在宇宙性历史领域里有关所有事情的各种抉择而言；*predestination* **388** 则被保留用以描述有关永恒的救恩或永恒的定罪。在 *predestination* 的范畴中，“拣选”被用来描述神对于个人、国家或群体所赐予的永生以及我们得以与祂相交的正面性选择，而“定罪”则被用来指涉负性的预定或神判定某些人遭受永远的灭亡或丧失。在本书中，*predestination* 的用法被限制在指涉拣选或定罪；而 *foreordination* 虽然也可以指着拣选、定罪或同时涵盖两者，却拥有更为广泛的含义。我基本上接受伯克富(Louis Berkhof)。而不是华菲德(B. B. Warfield)的用法，后者说到：“*Foreordain* 和 *predestinate* 意义完全相同，我们只能依品味选择了。”

### 圣经上的教训

#### 专有名词



圣经对于神的计划包涵了很丰富的教导，在希伯来文和希腊文中有好几个字被用来描述神的设计。希伯来文中最为明确的字可能是 יָצָא (yatsar)，它分别出现在诗篇一三九 16、以赛亚书廿二 11，卅七 26 四十六 11 中，这字带有“目的”和“事先决定”的意思。另外一个常用字 יָצָא (ya' ats) 在以赛亚书(14: 24、26-27, 19: 12、17, 23: 9) 与耶利米书(49: 20, 50: 45) 多次出现。它的名词形式 יָצָא (etsah) 是既普遍又精确的(伯 38: 2, 42: 3; 诗 33: 11, 106: 13, 107: 11; 箴 19: 21, 赛 5: 19, 14: 26, 19: 17, 46: 10、11, 耶 32: 19, 49: 20, 50: 45; 弥 4: 12)。 יָצָא 经常随着另外一个字 יָצָא (machashabah) 一起出现(耶 50: 45; 弥 4: 1 后者独立出现的经文请参诗 92: 5 【6】; 赛 55: 8; 耶 29: 11, 51: 29)，它是由动词 יָצָא (chashab) 衍生出来的(创 50: 20; 耶 18: 11, 26: 3, 29: 11, 36: 3, 49: 20, 50: 45; 哀 2: 8; 弥 2: 3)。还有其他几个较不常用的字，也与救恩和与 **389** 神相交的特别命令有关。

在新约里面，用来指称神计划最明确的词就是 προορίζω (prooriz6)(徒 4: 28; 罗 8: 29、30; 林前 2: 7; 弗 1: 5、11)。类似的字眼计有 πρόβλεψω (protass6)(徒 17: 26)、προβλεψάω / πρόβλεψω (protithemi)(弗 1: 9) 及它的名词形式 πρόβλεψη (prothesis)(罗 8: 28, 9: 11; 弗 1: 11, 3: 11; 提后 1: 9)、和 πρόβλεψη (protoimaz6)(罗 9: 23; 弗 3: 10)。其他强调事先知道的用语包括 πρόβλημα (problep6)、προορα (proora8)(rrpoet60v-proeidon)、προνοία (proginosk6)，及其名词形式 πρόβλεψη (prognosis)。有关指派与任命的概念也可以在 προχειρίζω (procheiriz6) 和 πρόβλεψη (procheirotone6)，以及有时在简单的 πρόβλεψη (horiz6) 这字发现(路 22: 22; 徒 2: 23, 10: 42, 17: 26、31; 来 4: 7)。有关愿望和期望的概念是由 βούλομαι (boul6)，即 βούλομαι (boulYma), βούλομαι (boulomai), βούλομαι (th6lema), βούλομαι (thelYsis) 和 βούλομαι (thel6) 这些字表达，而天父那善良可喜悦的旨意，则是以 εὐδοκία (eudokia) 和 εὐδοκεῖν (eudoke6) 引这两个字指明。

## 旧约的教导

旧约中，神的计划和命定工作是十分紧密地和袍与百姓所立的约联结在一起。当我们读到神在拣选并照顾袍百姓个人需要所做的一切时，其中有两个真理被凸显出来：一方面，神是极度有权能的，是万有的创造者和维护者；另一方面，袍也是充满慈爱的、关怀的与人性的主，袍不单是一个抽象的力量，而是一位充满慈爱的存在者。’

对旧约的作者而言，任何独立于神旨意和作为之外而发生的事情是难以想象的，例如，我们从未发现像“下雨了”这一类非人称的表邈方式。对希伯来人而言，雨不是毫无目的地降下，而是神差了雨来。他们将神视为决定每一件事情之发生的全能者。袍不仅在所发生的每一件事情上是积极活跃的，袍还预先订了计划，现在正在发生的事情 **390** 乃是以前就已经计划好的。例如，神亲自说到关于由亚述王所带来的毁坏：“你岂没有听见我早先所作的、古时所立的吗，?现在藉你使坚固

城荒废，变为乱堆。”(赛 37: 26)，甚至连建造聚水池这类看起来没什么大不了的事情，也被描述为是很久以前已经命定的(赛 22: 11 他们有一种意识，认为每一天都是主所计划和命定的，因而诗篇的作者写到：“我未成形的体质，你的眼早已看见了；你所定的日子，我尚未度一日，你都写在你的册上了。”(诗 139: 16)类似的想法在约伯记十四 5 中也表明出来。神的计划存在着对以色列民族，以及对于神每一个儿女之福祉的关注(诗 27: 10/11、37, 65: 3、91、121、139: 16; 但 12: 1; 拿 3: 5)。在诗篇九十一篇和一二一篇中，我们发现一种对于神之良善、供应和保护的信心，这使我们联想到耶稣关天空的飞鸟和野地的花之教导(太 6: 25、29)。

旧约也清楚表明对神计划之有效性的信仰，现在正在发生的矧之所以如此进行正是因为它是(并且一直是)神计划的一部分，神绝对会使袖计划里的每一件事情发生。凡袍所应许的，袖一定做到。以赛亚书四十六 10—11 这样说到：“我是神，再没有能比我的。我从起初指明末后的事，从古时言明未成的事，说：我的筹算必立定，凡我所喜悦的，我必成就。我召鸞鸟从东方来，召那成就我筹算的人从远方来。我已说出，也必成就；我已谋定，也必做成。”类似的叙述也可以在以赛亚书十四 24—27 中发现。在此我们不仅读到神对自己起誓而立的旨意之信实，也了解我们无法反抗它：“万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？袖的手已经伸出，谁能转回呢？”(14: 27; 参照伯 42: 2 耶 23: 20; 亚 1: 6)。

特别在智慧书和先知书中，神的旨意包含一切，这样的想法最为突显。。从永恒开始，神就拥有一个涵盖一切实体，甚至延伸到生龠各种细微末节的全盘性计划，经上说：“耶和华所造的，各适其用。就是恶人，也为祸患的日子所造。”(箴 16: 4; 参照 3: 19—20; 伯卅八，特别是第 4 节; 赛 40: 12; 耶 10: 12—13)。即使那些平常被视为是按机率发生的事件，如掣签，也被认为是主行在其中(箴 16: 33)没有 391 任何事情能够阻碍袍旨意的成就，箴言十九 21 说到：“人心多有计谋，惟有耶和华的筹算，才能立定。”(参照 21: 30、31; 耶 10: 23、24)。当神在我们生命中成就袍的旨意时，我们或许常常无法了解，这正是约伯的经历，特别是在约伯记四十二 3 中清楚说到：“谁用无知的言语，使你的旨意隐藏呢？我所说的，是我不明白的。这些事太奇妙，是我不知道的。”

因此，在旧约信徒的观念中，神创造了世界，袖也正引导着历史的进行，这一切正是袍在永恒里所预备的，而且是关于袍愿意与他的百姓建立关系的计划之开展。包罗万象的创造事工以及个人生命中的细节都被涵盖在这个计划中，而且一切都会确实按照神所命定的成就。所以，众先知能够以确定的 ISI 吻说到将来所要发生的事情，他们能够预言将来的事情，因为神已经如此计划，而袍的计划也会实现。

## 新约的教导

在新约中，神的计划和旨意也非常突显。耶稣说袍生命中的每一件事和未来的每一件事都将按着神的旨意成就。耶稣断言神不仅命定了又大又复杂的事件，如耶路撒冷的沦陷和毁坏(路 21: 20、22)，同

时也命定了各种细节，如犹大的背叛，以及其他门徒们的忠心(太 26: 24 可 14: 21; 路 22: 22, 约 17: 12, 18: 9)。神旨意的应验和旧约的预言乃是马太福音(1: 22, 2: 15、23, 4: 14, 8: 17, 12: 17. 35, 21: 4, 26: 56)和约翰福音(12: 38, 19: 24、28、36)中一个重要的主题。尽管评论家们并不同意，他们认为其中一些预言乃是有心人士，因为预先知道这些经而穿凿附会(例如，耶稣藉着说：“我渴了(约 19: 28)”来应验诗篇六十九篇 21 节)。然而，值得注意的是，还有其他预言却是由那些没有企图要应验它们、并且甚至对这些预言一无所知的人们所证明，例如那些罗马兵丁为耶稣的里衣拈阉并且没有打断它的骨头。’

甚至在有特定之预言有待应验的情况中，对于将来的事件耶稣 392 也传达了一种必须性(6 & 1. 如 f)，例如，袍对门徒说：“你们听见打仗和打仗的风声，不要惊慌；这些事是必须有的，只是末期还没有到，然而福音必须先传给万民。”(可 13: 7、10)。对于袍必须做的事情袍也强调它的必须性，因为天父的旨意必须成全。因此，袖说到，我也必须在别城传神国的福音，因为我奉差原是为为此。”(路 4: 43)，以及“摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信袍的都得永生。”(约 3: 14. 15)耶稣十二岁的时候就已经有了这样的意识，因为就当约瑟和马利亚在圣殿里找到袖时，袖回答道：“岂不知我应当以我父的事为念吗？”(路 2: 49)。

众使徒也强调神的旨意，彼得在五旬节的讲道中说：“袖既按着神的定旨先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把袍钉在十字架上，杀了。”(徒 2: 23)并且，在彼得和约翰被公会释放之后，门徒们同心合意地高声向神说：“希律和本丢彼拉多、外邦人和以色列民，果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，成就你手和你意旨所预定必有的事。”(徒 4: 27—28)彼得也说，所发生的各样事件都应验了圣经上的预言：犹大的背叛(徒 1: 16)、圣灵的浇灌(徒 2: 16. 21)以及耶稣的复活(徒 2: 24-28)。使徒约翰的启示录，更给予我们一个关于神旨意特别叫人震惊的例子。

保罗在他的著作中把万有藉以成就的神旨意说得最为明确。凡发生的每一件事情都是因着神的选择和旨意(林前 12: 18, 15: 38; 西 1: 19)：万国的命运都由祂决定(徒 17: 26)，神的救赎工作也是根据袍原先的旨意而呈现(加 3: 8, 4: 4—5)。对个人和国家的拣选，以及他们的结局都是神主权的作为(罗九—十一章)，保罗甚至认为自己在母腹的时候就已经被分别出来(加 1: 15)。我们可以从保罗在罗马书九 20—23 中所列举有关窑匠和泥土的解说看出他的历史哲学。保罗以为“万事”都是神对于祂儿女之心意的一部分(弗 1: 11—12)因此保罗说到：“万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按袍旨意被召的人。”(罗 8: 28)袖的旨意乃是要叫我们“效法袍儿子的模样。(29 节)

### 393 神计划的本质

我们现在必须从这些经文总结出关于神计划一些普遍的特性，这会帮助我们更深地明白神的计划，以及我们所能够期待的。

一、神的计划乃是从永恒就有。我们已经注意到诗篇的作者说到，神所定的日子，我们尚未度一日，袍就都已经写在袍册上了(诗 139: 16); 以赛亚说：神“从古定这事的”(赛 22: 11)。另外，保罗在以弗所书里面表明说神“从创立世界以前，在基督里拣选了我们”(弗 1: 4)，稍后，在同一卷书信中，保罗又说到：“在我们主基督耶稣里所定的旨意”(3: 11)。在他写给提摩太的信中论及神已经“救了我们，以圣旨召我们，不是按我们的行为，乃是按辛也的旨意和恩典，这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的。”(提后 1: 9)这些决定并不是在历史进行时或事件发生的当下才产生的。神在历史中显明袍的旨意(提后 1: 10)，但袍的决定却是在万古以先就存在了，这些决定从永恒并时间开始以先，一直都是神的计划。

因为是永恒的，神的计划本身并没有任何时间先后的顺序，这是为何我们要称之为神的计划而不是神的命令的原因之一。在永恒之内没有时间先后之别，但会存在着一种逻辑上的顺序(例如，就逻辑顺序而言，让耶稣死在十字架上的这个决定，是在差袍到世上的这个决定之后)，以及在所命定之事件的实现上也存在着一种时间上的顺序。然而，对神的旨意而言，却没有时间上的先后次序，而是一致的共时性之决定。

二、神的计划及其所包含的各种决定都是自由产生的。这可以从“袍自己所预定的美意”(ἐὺσφοκία—eudokia)这样的表达中看见，也可以从没有人教导袍，这个事实看出(就这一件事来说，其实也没有麟够教导袍)。以赛亚书四十 13—14 说到：“谁曾测度耶和华的心，或作袍的谋士指教袍呢?袍与谁商议，谁教导袍，谁将公平的路指示袍，又将知识教训袍，将通达的道指教袍呢?”当保罗在罗马书十一总结他对于神的主权和不可测度之伟大时，他引用了上述经文。在引用约伯记卅五 7 的一句话之后，关于神不亏欠任何人这点，他做了 394 这样子的结束，他说：“因为万有都是本于袖、倚靠袍、归于她，愿荣耀归给袍，直到永远。阿们!”(罗 11: 36)保罗也在哥林多前书里面引用以赛亚书四十 13，论及神在万事以前所预定的智慧之后林前二章 7)，他问道：“谁曾知道主的心去教导袍呢?”(16 节)人没有参与神计划的余地这个事实，乍看之下似乎是一件缺失，但是当我们仔细思想却发现，这其实是值得安慰的，因为，由于没有人的参与，神的计划也就不会出现人的计划所特有的认知不全和错误判断。

神的抉择非但不是源自于任何外在决定，也不是内在的强迫之举也就是说，虽然神的决定和行动与袖的本性一致，它们并不受袍本性所限。袍不像泛神论中的众神一般，受制于自己的本性去要他们索要的，做他们所做的。神的创造不是迫不得已的决定，袍必须以完全慈爱和圣洁的方式去做一切袍决定要作的，但是，袖并不是被要求而去创造，而是为了我们所不知晓的一些原因，袍自由地选择了创造。虽然袖的爱要求袖要仁慈地对待袍所创造的万物，但是并没有任何的要求使袍为了要有爱的对象而施行创造，三位一体中已经永恒地存在着爱的表达(例如，请见约 17: 24)

三、就终极的意义上来说，神计划的目的在于袍的荣耀。这是最高价值，也是影响神作抉择的一个重要因素。保罗说：“万有都是借着

袍(基督)造的，又是为袍造的。”(西 1: 16)神在基督里拣选了我们，“按着自己意旨所喜悦的”预定我们，“……使祂荣耀的恩典得着称赞”(弗 1: 5, 6)。启示录中那俯伏敬拜全能神的二十四位长老唱说“我们的主，我们的神，你是配得荣耀尊贵权柄的，因为你创造了万物，并且万物是因你的旨意被创造而有的。”(启 4: 11)神所做的一切，是为袍自己名的缘故而做(赛 48: 11; 结 20: 9)。整个救赎计划的目的是为要藉着神所预备叫袍百姓所行的善来荣耀袍(弗 2: 8-10)耶稣说凡跟从祂的，应当让他们的光这样照在人前，叫人看见他们的好行为，便将荣耀归给他们在天上的父(太 5: 16; 参约 15: 8)。我们受托付要为袍的荣耀而活(弗 1: 12)，我们受了圣灵的印记，为使袍的荣耀得着称赞(13—14 节)。

这并不是说在神的计划及其伴随而来的行动背后没有其他动机 **395** 其实她已经为要完成她对人类的爱，并为他们的福祉预备了救赎的办法。然而，这并不是终极的目标，而是通往那更高的目标，也就是神自己的荣耀之途径。我们必须牢记，神真真实实就是我们的主，我们是为了袍的缘故、为了袍的荣耀和喜悦而存在，而非是袍为了我们的喜悦而存在。

四、神的计划涵盖了万有。这可以从圣经凡提到有关神的计划中许多不同项目得到暗示；除此之外，圣经中还明确提到关于神计划的范畴，保罗说到：神是那位“随意{于作万物的” (弗 1: 11)。诗篇的作者说到：“万物都是你的仆役”(诗 119: 91)。虽然所有的目的都是神计划的一部分，所有的途径也同样不折不扣都是神计划的一部分。因而，神的定意远远超过我们所能期待的。虽然有时候我们倾向于把生活想象成圣俗两个部分，但是从神的观点来看，并不存在这样的区别，没有任何一个领域是在祂关怀和决定的眼界之外。

五、神的计划是有功效的。祂从永恒所命定的必定会实现，主说：“我怎样思想，必照样成就。我怎样定意，必照样成立……万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？祂的手已经伸出，谁能转回呢？”(赛 14: 24、27)袍不会改变祂的心意，也不会发现任何未知因素而使祂改变心意。主在以赛亚书四十六 10 如此说到：“我的筹算必立定，凡《我所喜悦的，我必成就。”因为主的筹算乃是从亘古就有，并且也是完全的，它永不会消失，也不会被取代，它存到永远：“耶和华的筹算永远立定，袍心中的思念万代常存。”(诗 33: 11)。

六、神的计划涉及袍的作为而非涉及祂的本性。神的计划与袍决定将要做些什么事有关，而不是关于袍的属性。例如，神并不决定要变得 满有慈爱又满有能力，而是单单因着袍是神的缘故，袍就是满有慈爱而又满有能力，袍不需要选择要变得满有慈爱又满有能力。。

七、神的计划主要涉及神自己藉着创造、保守、引导、和救赎所做的一切。神的计划也包含了人的意愿和行为，但这只是次要的，也就是说，人的意愿和行为只是做为通往神定意之目的的管道，或是做 **396** 为祂所采取之举动的结果。我们应注意到在此神的角色会决定我们的生活中某些事情的发生，但却不是命令我们要按照某种特定的方式去行动。可以确定的是，神的决定必然实现，其中的确包含必然的成分；然而，神计划的独特性不会比对于将发生之事情的描述更具有

强迫性。神的计划并不强迫人按照某些特定的方式行动，而是确保他们会“自由地”在这些的方式里行动。

八、因此，虽然神的计划主要涉及神所做的，但是人的行为也包括在内。例如，耶稣提到个人对于袍信息的反应乃是天父决定的结果“凡父所赐给我的人，必到我这里来……若不是差我来的父吸引人一就没有能到我这里来的。”(约 6: 37、44, 17: 2、6、9)路加在使徒行传十三 48 说到：“凡预定得永生的人都信了。”

神的计划包括我们所谓的好行为。不认识耶和華的古列王被预定要帮助应验神重建耶路撒冷和圣殿的旨意(赛 44: 28)。保罗说我们信的人“原是袍的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”(弗 2: 10)另一方面，在圣经中，人的恶行以及违反神的律法和道德也被视为神计划的一部分，是袖预先命定的。耶稣被卖、被定罪、和被钉十字架，是显著例证(路 22: 22; 徒 2: 23, 4: 27—28)

九、神的计划就其具体项目来说是不可改变的。这样的概念在关于神计划的有效性时已经介绍过了，在此我们所强调的是，神并不改变祂的心意或各种特定抉择。对尼尼微城的百姓袖似乎改变心意(约拿书)，另外袍确实说过袍后悔在地上造人(创 6: 6)。这两件事乍听之下似乎有些奇怪，然而，创世记第六章这句话应该被视为拟人化叙述，而约拿所宣告的迫在眉睫的毁灭应被视为神为要使对尼尼微百姓之实际计划生效的警告。在此我们必须牢记，前后一致乃是神伟大的属性之一(请参见原英文书页码 304—308)。

### 397 逻辑上的优先顺序：神的计划或人的作为？

现在我们必须思考到底是神的计划还是人的作为具有逻辑上的优先性。虽然加尔文派和亚米念派都认为人的行为被包括在神的计划里，但是对于那一个是因那一个是果，他们则有不同意见。人们之所以做他们所做的，是因为神已经决定了这确实就是他们所要行的？或是神事先预见他们所将要做的，而后根据这个基础来决定将发生的事情？

加尔文派相信神的计划在逻辑上是优先的，而人的决定和行为则是结果。以救恩之接受或拒绝为例，神在袍的计划里已经拣选了某些人会相信而接受永生的恩赐。袖事先知道将要发生的事，因为袍已经决定了将要发生什么。人类一切其他的决定和行为也是如此，神并不倚赖人的决定。这么一来，并非神决定要让人所要做的得以实现，亦非她拣选那些袖所预见会相信的人得永生，而是神的决定确保了每一个人会以某一种特定的方式行动。’

另一方面，亚米念派赋予人的自由更高的价值。神允许并期待人去运用他被赋予的自由意志。如果不是如此，我们就不会发现圣经使用“凡愿意的”一词来描述神邀请人做抉择，例如“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”(太 11: 28)这样的邀请意味着人可以接受或拒绝，这两种选择都有可能存在。然而，这似乎与神之决定确保了未来所要发生之事的观点冲突。如果这个观点是真的，那么向人发出邀请也就多此一举，因为，不管人做些什么，神的决定总会实现。亚米念派因而必须对神的决定提出不同看法。

这个问题的关键在于了解神的预知在神计划的形成和执行中的角色，在罗马书八 29 中，保罗说到：“袍预先所知道的人，就预先定下”从这一节中亚米念派下结论说，对于每一个人的归宿之选择或决定乃是神预知的结果。因此，那些神所预先知道会相信的人就是她决定会得救的那些人，人类一切行为也是如此。神预先知道将要 398 做的事，。因此，袖促使所预见的如此发生。请注意，人效应并非神决定的结果，人的行为在逻辑上是优先的。在人的自由被保存，每一个个人拥有真正的选择权。因此，是人定了他的行为，神只是默许。所以，在亚米念派的观点中，一能会说神的计划是在人的决定之条件下发生，而另一方面，在派的观点中，神的计划则是无条件的。

## 中庸的加尔文派模式

尽管我们在神的主权与人的自由意志这两件事情的关系上遇舅难题，然而根据圣经所得到的结论却是，神的计划是无条件的，jl 皇是受制在人选择的条件之下的。圣经中没有任何根据证明神是因必要做的事来拣选他。虽然亚米念派关于预知(7cpoyvo~o § 一 progn6Ms 的概念颇具说服力，但却不合于圣经。这个字的意义比单单预先知或预先认知所要发生的更广，‘它在其背景上显然有希伯来字 1 (yd 如’ )的观念，经常意味着比单纯的认识更深的意义，蕴含一种密性认识，甚至被用来描述性行为。’当保罗说神预先知道以色列姓的时候，他并不是单单指神所拥有的一种预先知识。的确，神撩以色列并不是根据他们会有一种正面回应的事先认识。如果神曾经待这样一种回应，袍显然误判以色列民。请注意保罗在罗马书十一中说到：“神并没有弃绝他预先所知道的百姓。”接着便是一段说到睽色列民之悖逆的论述。显然，在这段经文中，预知必定意谓较比事先知道更深的意义。在使徒行传二 23 中，作者连用“预知”与“神的旨旨(pou 入 q—boul~)”两个字词。再者，彼得前书第一章中，选民乃是照父神的先见被拣选(2 节)，而基督则是在创世以前预先被知道的(20 节)。如果我们认为此处的预知只意味着事先知晓或认识，那么这些经文就不具实质意义。因此，我们必须下结论说像罗马书八 29 所用的“预先知”这个词汇，显然还有正面支配或拣选的概念。

再者，还有一些经文明确表达神拣选计划的无条件本质。这在保罗论及神拣选雅各而不拣选以扫的那段叙述里：“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为。乃在乎召人的主 神就对利百加说“将来大的要服事小的，正如经上所记：‘雅各是我所爱的，以扫是我所恶的 o’”(罗 9：11—13)保罗似乎十分痛苦地在那里强调神拣选雅各的无条件本质。在同一章的后面，保罗说到：“如此看来，神要怜悯谁，就怜悯谁：要叫谁刚硬，就叫谁刚硬 0”(18 节)接下来关于窑匠与泥土这幅图画的重要性，也难以忽略(20—24 节)。同样地，耶稣告诉袍的门徒：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们必须结果子，叫你们的果子常存。”(约十五：16)。因着这些考量，们必须下结论说，神的计划是无条件的，而不是受制于他所预见之人的行为之条件下。我们必须提问：神是否能够创造真正自由的存在者，而且还能够确保所要发生的

一切事情都会实现，包括这些存在者的自由决定和行为？解开这个问题的钥匙，在于区分确保某事之发生以及叫它成为必然的这两个概念。前者涉及神对于将会发生之事的决定；后者则涉及他命令它必须发生。在前者的状况之下，人将不会逾越神所拣选的进程路线；而在后者的状况之下，人无法逾越神所拣选的行为方式/我们所说的是，神确保一个可能会有不同行为的人，但事实上却按着神所要的去做。

那么，“我是自由的”又意味着什么？它所指的是我不在强迫之下。因而，我可以自由自在地做我喜欢的任何事情。但是，对于我所喜欢的和所不喜欢的来说，我是自由的吗？换句话说，我可以选择某一种行动而不是另外一种行动，因为它对我而言较具有吸引力。但是，我却无法完全掌管每一行动对我所产生的吸引力。这又是另一回事了，没错，我自己可以作所有的决定，但是，这些决定却大大地受到我自己的某些特质所影响，而这些的特质又是无法凭我自己的选择而有所改变的。例如，假设我受邀请吃晚餐，我可以选择腰子或其他任何主菜，我可以自由地去拿腰子，但是我并不想这么做。我无法有意识地去控制我对腰子的厌恶，那是伴随着我之所以是我而来的。就这方面而言，我的自由受到了限制，我不知道到底是我的基因，还是环境的制约导致了我对腰子的厌恶，但是，很明显我无法单单藉意志力来改变这个特质。

那么，在我之所是(who I am)和我之所欲(what I desire and will)之间，的确存在着一些限制。我当然没有选择身上所拥有的基因。我也无法选择我的父母以及出生的准确地理位置和文化背景，因此，我的自由乃是在这些的限制之中。而现在又出现了这样一个问题：到底是谁设定了这些因素？有神论者的回答是：“神设定的”。我可以自由地在各种可能性中选择，但是我的选择会受到我是怎样的一人影响。所以，我的自由应该是在我是怎样的人的前提下，在不同可能性之间作选择的能力，而我是怎样的人则是神的决定与行动的结果。神掌管着所有影响我生命的环境，他可能促成（或允许被促成）一些会使某一种特别的选择显得具有吸引力的因素，甚至对我而言是非常强烈的。藉着过去经验中的所有因素，神已经影响了现在的我。的确，藉着定意要让我这样的人存在，他已经影响了所发生的事情。

当一个胎儿受孕的时候，其他的出现有无限的可能性。精子与卵子的结合会产生无数基因组合，我们不知道为什么最后会得到这样的组合。但是，现在为了讨论上的缘故，让我们考虑这样一种可能性，也就是有一个假想的人存在，其基因组成与我只有极小的差别，在每一方面，他都与我相同，在生命当中的每一种状况里，他所反应的就跟我一模一样。但是，在某一个特定的时候，他会选择把他的指头移到左边，而我却会把我的指头移到右边。我并不是受到催逼才把我的指头移到右边。神的计划 [40]

指头移向右边，而是我自由选择这样做。现在，为要确定实际上所出现的是我，而不是我那个假设性的一方，并且又安排我生命中的各种环境，神就确保了我在某一个特定的时候，会自由地把我的指头移向右边。



这与莱布尼兹(Gottfried Von Leibniz)在他的著作《神义论》(Theodicy)中的论点相似。”神知道所有可能性，祂选择其中一个让它实现，并且藉着准确地选择这些人，祂使这些会正确地按照祂所想要之方式来回应特定刺激的人得以存在，又藉着确定这些特定因素的必然出现，祂同时确定了这些人的自由决定和行为。我们的观点与莱布尼兹的观点有所不同，因为我们认为神的决定是完全自由，绝不受任何其他事情的左右。再者，在确定人的行为时，神不是只拣选一个人实际存在，而又让他在一个既机械化且又已决定好了的世界中行礼如仪，神乃是积极活跃地参与在这个世界上，影响着所有在发生的事。因而可以避免莱布尼兹观点中自然神论的观点。

这里所提倡的立场是华菲德所谓的最温和的加尔文主义(事实上，有一些加尔文派的人不承认它是加尔文派的)。华菲德称呼这种立场为“协调主义(Congruism)”，因为它主张神与个人的意志调适地一起工作，也就是说，神以具说服力的方式在个人的意志上工作，以至于人自由地选择神所想要的。“救恩的赐予则意味着

《注脚：(布尼兹认为，神知道实体界，它包含无穷的可能性。每一个可能的个体有其特性，在这些特性中，这个人作决定与行动。神预知这无穷的可能性，祂选择让一个个可以自由地决定如何精准地按神所期待的来回应他所遇到之每一个状况的人存在。藉此，神使个人的自由抉择和行动确定发生，而不是必须发生。我们一定要了解这个区别，才能明白本章的立场。在我们所用的例子里面，神让一个自由地选择朝右移动他手指的人存在，而不是另一个与前述之人完全一样，只是他却选择朝左移动他的手指的人。因此我们可以说，当这个被神创造的人自由地选择朝右移动他的手指时，他正自由地抉择神已经知道他将选择的。

’：2LB。 B. Warfield’了， / 2f Pla / 20. 厂 5<: I / V 口厂 j., z (Grand Rapids: Ecdmans’ 1942)’

pp. 90. 9 1. 在其最后的分析中，神的主权与人的自由之间关系是一个奥秘。这是很重要的，但是，切勿简化“奥秘”一词，我们必须竭尽我们人类理性所能之后，才能说某事是奥秘))》

神并不是从叫那些祂所拣选的人重生开始，然后变化他们的灵魂们相信，相反地，祂是以一种富有吸引力和说服力的方式工作，们自由地选择去相信，而后祂才使他们重生。在这个立场的基础我们要补充的是，神在祂说服和重生的工作之前就已经在这个人命中运行，也就是说，神从亘古以前就已经决定，而后来终于实在的这个人，是这群会确切地按照神想要的方式来回应的人其中之十。

神对于人的决定和行为的确发生是否与人的自由相容？我们憾对这问题的回应是：这取决于我们对自由的了解。根据我们所拥护这个立场，对于“个人有否可能做出不同的选择？”这个问题，我们的答案是肯定的。而对于“他是否会如此选择？”这个问题，答案则是否定的。根据我们的了解，为了让人类的自由得以存在，只要第一个问题的答案是肯定的就是有效。但是，也许有人会辩称唯有这两个

问题的答案都是肯定的时候，人的自由才算存在，也就是说，他们认为，个人不仅有可能做不同的选择，也有可能想做不同的选择。在他们的看法里，自由意味着完全的自发并随意的选择。但是，我们会质疑，当我们面对人的决定和行为时，没有一件事情是完全自发或随意的。对于人的行为而言，其中有相当程度的可预测性，而当我们愈认识一个人，我们就愈能够预期他会有什么反应。例如，我们的好朋友或亲戚可能会说：“我就知道你会这么说。”电视网能够藉着分析几个主要选区的开票情况来预估选举的结果。因此，我们可以总结地说，如果自由意味着随意的选择，人的自由实际上是不可能存在的。但是如果自由意谓的是能够在不同可能性之间做选择的能力，那么，人较自由就是存在的，而且与神确保了我们的决定和行为并不冲突。

应当注意的是，如果说对于结果的确定是与自由不相协调，那么则亚米念派所理解的“神预知”一词，对于人的自由而言，存在着卑神的预定同样多的困难。因为，如果神知道我所要做的，我将会去估就必须是确定的。如果不是确定的，那么神就无法知道它，袍可能会弄错(我可能会与袍所期待的背道而驰)。但是如果我所将要做的是确定的，那么我必然会做，不管我是否知道我所将要做到的，它就是会发生。如此一来，我是自由的吗？就那些自由的定义，包括意味着无法确定某事是否会发生的人来看，我可能不是自由的。在他们的观点中，神的预知与神的预定一样是与人的自由不相容的。”

或许，在此所争辩的神的拣选看起来似乎与亚米念派的预知(fOreknOW led 呂 C)相同，”然而，其中却存在着一个重大的差异。对亚米念派而言，预知有着一种对于实际存在事物的预先知晓，神只不过是选择去确认袍所预先看见的这些真实的个人即将要决定和实行的。但是，在我们的架构中，神预先知道各种可能性，神预见如果把某些可能存在的安置于所有影响因素都出现的那个时空中，他们将会如何做。在此基础上，袍选择那些会使预见成为真实的潜在个体，以及那些会真正出现的环境和影响。袍预知这些个体将会自由去做的事，因为袍实际拣选了会做那样决定的人存在。至于救恩，就逻辑顺序而言，这意谓神决定了它要造人，而且他们会堕落，然后，在这群将会存在的人都会落在罪的咒诅之下，而其中有些个人将会如它所需要的，自由地选择去回应袍。“’

我们认为神已经确保了要发生的每一件事情的这个立场带来了另一个问题：有否可能在某些时候，在神的命令(COMmand)与他所想要(deSirc)的以及牠的实际意念(Wh at he aCtual l y Wi l l S)之间存在着一种冲突？例如，罪是普遍地受到禁止，但是，显然地，神让它发生了。在圣经中，谋杀是被禁止的，但是，耶稣的被处死却显然是神所定意的(路 22: 22; 徒 2: 23)。此外，我们被告知神不愿有一人沉沦(彼后 3: 9)，但是，明显地，袍实际上并没有定意让所有人都得救，因为并非每一个人都得救。我们如何去调和这些看起来似乎是互相冲突的论点呢？

关于神的旨意，我们必须区分两种不同意义，我们将分别称为神的“愿望(Wi Sh)”(第一个意义 W 川1)和神的“定意(w 川)”(第二个意义 w 川2)。前者是神的普遍意旨，就是袍所喜悦的各种价值；后

者则是神在某一情况中的特定意旨，袍所决定的将会真实发生。有些时候，神允许不是袍真正愿意的事情发生，罪就是一个例子。神不愿意罪发生，然而，有些情况下祂会单地说：“就让它如此罢”，袍允许一个人自由地选择一种有罪的行径。约瑟在他兄弟手中所受到的对待并不讨神喜悦，这与袍所喜悦的大相径庭，然而，神的确允许它发生，袍没有阻止它，而且，有趣的是，神使用了约瑟兄弟的作为来促成他们原先极力想要阻止的事，也就是约瑟高升了。

神不喜悦不义的人灭亡，那使袍忧伤，但是，祂选择允许他们按他们自己的意志拒绝或不信。我们不了解袍为何如此行，不过在此所论及的并不如我们原先所想象的那么独特和陌生，这与父母对待子女的方式相似。一个母亲可能期望儿子避免某种特定行为，并且也可能百般告诫了，但是，有些时候，在儿子不知情的状况下，她可能看着他就要从事那种受禁止的行为，却选择不干预。这就是一个例子，其中母亲的愿望显然是不要孩子从事某种行为，而她又让她的孩子做他所任意要做的事情。因着选择不干预，这位作母亲的实际上乃是允许让它发生。

我们必须了解，神允许罪的发生，但不是促使罪发生。神从不说：“犯这罪！”但是，藉着允许促使人人犯罪的那些条件之出现，以及因着他不阻止这罪，实际上，是神让它发生。如果我们坚持未能阻止某事之发生就是构成了肇因或责任，那么在这个第二层意义上来说，神促成了恶。但是，我们应该注意到，这不是我们追究责任的方式。另一个必须审视的问题与我们对神统管万有之计划的观点是否会

消除我们所必须努力的动机有关。如果神已经确保了将会发生的一切，那么我们寻求完成袍的旨意又有什么意义？我们所做的与发生的事具有任何的差别吗？这个问题特别与传福音的事有关。如果神已经拣选谁会得救而谁不得救，那么我们(或其他任何作此努力的人)有否努力传福音又有什么差别？没有任何事情能够改变蒙拣选的人必会得救而未蒙拣选的人则否这个事实。

我们可以从两方面回应上述情况：首先，如果神已经确保了结局，那么祂的计划也包含了获致那结果所需要的途径。袍的计划可以包括一件事情，就是我们所作的见证乃一个蒙拣选的人来相信而得救的那个管道，因此，我们之所以应该向人作见证正是神所预定的。另外一个值得考虑因素是，我们并不知道神计划的细节是什么，所以，我们必须以神所启示的意愿为基础继续工作，因此，我们必须作见证。

这或许意味着我们会把时间花在一些最终不会进入天国的人身上。但是，那并不表示我们在浪费时间，它很可能是完成神计划之其他部分的管道。而且，忠心是神衡量我们的尺度，而不是看结果。  
历史的各种理解

就如我们在本章一开始提到的，基督教教义中关于神计划的教导是特别针对历史何去何从，以及是什么推动它向前的这些问题的回应。对于历史之进展的某些看法是颇为负面的，特别是那些持循环观点的人。他们不把历史看作是向前进展的，而是一连串的重复事件，虽然其中多少带有某些不同的形态。东方的宗教倾向这种类型，尤其是强调轮回的印度教。一个人在死亡和再生的循环中反复着，新的身世主

要由他在前世中的行为决定。对他们而言，救赎就是涅槃，就是脱离这个绵延不止的轮回过程。

我们这个世代充斥着各种末日哲学，他们相信由于经济崩溃、环境污染的生态危机或核战的爆发，都足以叫历史很快地迈向一种灾难性的结局。o “人注定要毁灭，因为他不能智慧地经营他周遭的世界。

二十世纪另外一种著名的悲观哲学就是存在主义 c 各样消极的概念，如世界的荒谬、现实社会的前后矛盾与反讽、许多事物的盲目追逐，一再地使人绝望。因为在历史的事件中找不到可辨识的模式，人必须藉着自由意志纯苟意识作克东建蚂乞己馅意义 0

另一方面，也曾有不少十分乐观的看法，特别是在十九世纪后半叶。达尔文主义从生物学的领域被扩展到其他的领域，尤其是社会层面 0 斯宾赛(Herbert spenCer)使它变成了一种包罗万有的哲学，从整个现实的成长、进步、直到完全发展。虽然这种看法后来证明是不切实际的，但是，当时却拥有相当影响力。近几年来，乌托邦主义 (UtOpianiSm)藉着行为科学的方法，试图重建社会或个人的生命 o”

直到最近，当今全球性最为积极奋战的历史哲学就是所谓的唯物辩证法，也就是共产主义所赖以存在的基础 0 马克思改编黑格尔的哲学，以唯物的观点代替唯心的形上学 0 唯物的力量正把历史推向其结局，透过一连串的步骤，经济次序逐渐被改变。每一个阶段都是以正反两个群体或运动之间的冲突为特征。普遍的生产方式正由封建制度转变为资本主义，然后又转变到最后一种社会主义的阶段，不再存有私人财产。在没有阶级的社会中，那藉着有节奏之正反合过程来推动历史的辩证法将会终止，而且所有的邪恶都会消失。我们应该注意到这样的过程是出于一种非人格化的力量，结果，在共产主义下的许多人发现它既无法满足个人也缺乏社会性的效能。

最后，就是有关神计划的基督教教义，它认定一位全智、全能而且良善的神，从亘古以前袍就计划了将会发生的事，而历史则正在实神，我们可以有确据地盼望宇宙结局的达成，我们也可以让我们的生命与这个有保障的历史结局连结在一起。

问题讨论：

1. 神的计划(plan of God)与神的定旨(decree Of GOd)差别何在？
2. 请解释 foreordain 与 predestinate o(按：中文常把两者都译为“预定”)
3. 论到神的计划，我们可以从旧约与新约中学到什么？
4. 神的计划之普遍特性是什么？
5. 关于神对人的决策之参与，莱布尼兹(GOttfried VOn Lei bn i Z)的论点是什么？他的论点如何影响他对神的认识？
6. 辩证唯物论与基督教的世界观差别何在？

## 第 18 章 神的源起工作：创造

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 了解研究创造论的理由。
- √ 辨别与定义圣经教导中关于创造的几个要素。
- √ 解释神如何在植物、动物与人类生命中继续他创造的工作。
- √ 藉由比较与对比历史上的不同观点来讨论创造论的神学意义。
- √ 解释创造论教义与科学的关系。
- √ 辨识并理解神创造工作的独特性。
- √ 区别并描述创造论的意义。

### 本章摘要

神没有使用先存的材料(preeXiSting materialS)创造万有。圣经中有关创造的教导至少包含五个要素。从圣经的教导我们至少可以归纳出七点神学性结论。过去学者已提出许多理论试图协调创造时代与受造宇宙的演化。时代一日子说(age. day theOry)似乎是对创造时代最合理的回答 0 更恰当的进化创造论有助于解释受造宇宙的演化。基督徒可以对神创造宇宙与其中万物的大能有信心。

### 本章大纲

#### 研究创造论的理由

#### 圣经教导有关创造的几个要素

从无造有、涵盖万有的特质、弃绝二元论

三一神的工作、创造的目的：神的荣耀

#### 神后续的创造工作

#### 创造论的神

#### 学意义

#### 创造论以及它与科学的关系

受造宇宙的年龄、受造宇宙的发展

#### 神创造之工的独特性

#### 创造论的含意

我们可以比拟神的计划为一栋建筑的计划和盖图，但是，这个计划不仅是神心目中的设计，因着神的作为，它已经实现。这时，我们要把我们的研究转向神的各种工作。在这个部分，我们会把注意力集中在那些特别是归因于(虽然并非独有)父神的工作上，首先是创造。我们所谓的创造意味着神没有藉助任何先存材料(prceXiSting materialS)而使万有存在的一切工作。

### 研究创造论的理由

一\因着几方面的理由我们要详细研究创造论，首先因为圣经赋予它极大的重要性 0 圣经的第一句话是：“起初神创造天地 o” (创工：1)虽然顺序并不是相对重要性的绝对正确指标，然而，很显然地，神

认为创造这个事实重要到以把它放在圣经最前面。它是约翰福音中最前面几个声明其中的一个，而这卷福音书也是新约福音书中最具神学定义的：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着袍造的，凡被造的，没有一样不是藉着袍造的。”(约 1: 1. 3) 有关创造的教义也出现在希伯来书的信心篇：“我们因着信，就知道诸世界是藉神话造成的。这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。”(来 11: 3)而启示录中关于末世的大异象中，二十四位长老赞美主全能神的部分理由，正是因为袍就是创造者：“我们的主，我们的神，你是配得荣耀尊贵权柄的 0 因为你创造了万物，并且万物是因你的旨意被创造而有的。”(启 4: 11)神创造的工作在圣经对于神的描述中，扮演了重要角色。

二、创造的教义一直是教会信仰中重要的部分，它曾是教会训导和信息当中一个非常重要的层面 0 使徒信经的第一句说到：“我信上帝，全能的父，创造天地的主。”虽然这点(也就是与创造有关的这句话)并未出现在信经的最早形式中，而是后来加上去的，但是，在像使徒信经这么简明的信条中，创造的重要性早被认为足以被涵盖其中，而这是极富意义的。

三、我们对于创造论的了解是很重要的，因为它影响我们对其他教义的了解。人是神所造的独立性个体：人并非从神而生。人出于一位良善之神的手，而非一位邪恶存在者之工作的副产品。因为整个自然界都是由神所造的，也被宣告为美好，做为肉身的存在者不仅是属灵的，也没有承继任何邪恶。这些与创造论有关的不同层面，告诉我们人的地位。更进一步说，因为宇宙是神所造，而不是出于偶然，因此，我们能够从有关创造的研究来察验自然和神的旨意。如果你在任何一点上改变创造的教义，也会改变基督教教义的其他层面。

四、创造的教义帮助我们区别基督教信仰与其他的宗教和世界观。虽然有些人或许以为，基督教信仰与印度教在根本之处有其相似之处，但是，举例来说，详细的研究发现基督教信仰关于神和创造的教义，与印度教的梵我同质论(Brahma—Atman teaChing)是十分不同的。

五、对创造论教义的研究是基督信仰与自然科学之间，一个具有潜力的对话议题，这样的对话一直十分激烈地进行着 0 二十世纪初，关于进化论的激辩说明了：虽然神学和科学通常是各自在自己的路径上平行地并肩而跑，没有共同的主题，但关于世界的起源问题，却是促使双方接触的共同点。重点不单是去了解生物科学(达尔文的进化论)与基督教信仰能够在这个问题上有何对话，而且，基督教的创造论和伯格森(Henri BcrgSON)之创造性进化论观点(Crea 亡 iVe cV0lutiOn)或怀海德(A. N. whi 亡 ehead)的过程哲学(prOCeSS philOSOphy)之间，也可能会有所照会。

六、我们需要谨慎地了解创造的教义，因为基督教圈子中存在着南辕北辙的看法。二十世纪初，新派与基要派的争议中，焦点是大范围的进化论与创造论之间的争论。今天，反过来，在福音派的阵营里面，有所谓的渐进创造论与地球年龄才只有几千年的看法，这两者间似乎还存在一些内在的争论。我们必须对圣经在这个问题上已真实明确教导的，做一次详细的探讨。

## 圣经教导有关创造的几个要素

### 从无造有

首先我们由“从无造有”这个事实开始探讨创造论，它意味着无需使用先前就已存在的任何物质来创造。这并不表示神所有的创造工作都是直接而且立即的，都是在时间一开始的刹那完成的。当然，有立即或直接的创造，亦即所有具体事物的产生，但是神也有间接的或衍生性的创造，也就是继续发展和塑造已经被造之事物的后续性工作。但是，我们所强调的，在于现存的万物是神从无造有的工作使它们存在，祂并不是加工塑造或修正原本已经独立存在的东西。

过去已经有许多人研究希伯来文“בָּרָא”这个动词所导出有关创造的真理，也就是创造并不是藉着先前已经存有的任何物质而产生的。这个字在旧约中以简单主动(Qal)的字根形式出现了三十八次。而以简单被动(Niphal)的形式出现了十次，其名词形式“בְּרִיאָה”，3(凸C厂i真dA曹创造)则只出现过一次(民工 6: 30)C 其简单主动(Qal)和简单被动(Niphal)的字根形式，都只有在描述神的作为时才被使用，从来没有被用来描述人的行为。显然地，就其神学用法来说，这个动词表达了神创造工作的独特性，并且与人类只能从已经存有之材料来塑造和制作各种东西形成对比。然而，在诗歌体的经文中，它通常与一些描写制作或塑造的字眼同时使用：例如，Ctyy('asah)意指制造或制作(make or do)(赛 4 工: 20, 43: 7, 45: 7、12、18; 摩 4: 13); 弋𠄎: (yotJdr)为造作(form)(赛 43: 1、7, 45: 7、18; 摩 4: 13); 7: T(kUn)为建立(establish)(赛 45: 18), 了。.: T(yasad)建立(found)(诗 89: 11. 12 亡原文: 12 — 13)]; u, 了(7 以及 u, 7--CT(chadash)一词则有更新(renew)的意思(诗 5 1: 工 O[原文 1 21)o Karl—Heinz Bernhardt 说到：“就某一个程度而言，这导致其意义的一种层级化。”但是，我们应该注意，从来没有以表达创造者用来制作某样新物体的受格形式出现。因而，从无造有的概念并没有被排除在这个字的意义之外，虽然，它也未曾被结论式地证明就是它的意义。

然而，从无造有(ex nihilo)的创造概念可以在许多新约的经文中发现，特别是有许多的经文提及世界的起头或创造的开始，尽管其目的主要不在于对创造的本质做出任何的陈述：

“创世以来”(太 13: 35, 25: 34; 路 11: 50; 约 17: 24; 弗 1: 4; 来 4: 3, 9: 26; 彼前 1: 20; 启 13: 8, 17: 8)

“起初”(太 17: 4、8; 约 8: 44; 帖后 2: 13; 约一 1: 1,, 2: 13 蝮 14' 3: 8)

“从世界的起头”(太 24: 21)

“从起初创造的时候”(可 10: 6; 彼后 3: 4)

“自从神创造万物”(可 13: 19)

“自从造天地以来”(罗 1: 20)

“主啊，你起初立了地的根基”(来 1: 10)

“神创造万物”(启 3: 14)

关于这几个用语，Werner Foerster 说到：“这些辞汇表明创造包含了世界存在的起始，所以并没有预先存在的事物。”><虽然 K 了 I 乙 0(足 r 吹 6)这个动词本身并没有建立从无造有的创造概念，就如也没有，但

是，这里所牵涉的乃是一种比单单制作或模塑更独特的意义。

从 KII 如其他用法指出它带有从无变有的意义。例如，它被用以描述城市、游戏、房屋和宗派等之建立，它是“某种事物藉以产生的基本理智和意志上的作为 o”因此，虽然它也的确有其他意义，从无变有之创造的意义则肯定是不能排除在外的。

另外，x: \:; 1 这个字也不应该被认为不重要而被排除，虽然从语源学上来说，这个动词含有“切割”或“劈开”的意思，它却从来不直接连接任何代表神加工制造某种新事物之材料的受词。再者，在龔啊单主动(Qal)和简单被动(Niphal)的字根形式中，它从未以人推疆词 o\*更进一步说，创世记一 1 中，“起初”一词的使用并未添加任何附带条件，这似乎与前述 m1 如的用法相似。 : 藹

在新约中，我们能够找到关于从无造有几个更明确的经文。神矧着袍的话叫万有得以存在，保罗说到神“使无变为有”(罗 4: 17)B 藹神吩咐：“光从黑暗里照出来”(林后 4: 6)，这确实包含了那种没有司使用任何事先预存的材料而发生的意义。神藉着袍的话创造这个世界捩“这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的 o”(来 11: 3)虽然笋雪或许有人可以辩称神所做的是使用不可见的或属灵的实质来作为原料，然后制造了可见的物质，但这似乎是很牵强的想法 o ;

如果我们以为对神从无变有之创造的强调是显而易见的，那么我们就必须注意，对过程神学而言，从无变有的这个概念，却不是不证自明的。柯布(John B. Cobb)和葛理芬(David Ghmn). 清楚的说，神并非从绝对的无(absolute nothingness)来创造，相反的，“过程神学却主张自混沌的状态中创造的教义”，‘他们坚持旧约经文能支持他们的论点。在绝对混沌的状态中，只有非常低层次的情况是随机发生的，它们不会被组织成“持久的个体(enduring: ndividual)”’，不过，因为神是持续地从事创造，所以会有无限多种类的情境随时随地发生。神参与每一个真实情境的出现。

“从无造有”这个措辞有时产生许多误解，“空无”(nothing)本身被某些思想家视为一种实体，是万物赖以造成的东西。对于某些存在主义者而言，例如海德格(Martin Heidegger)，非存有(nonbeing)本身具有形而上的实体，具有抗拒存有(being)的僭能 o’ 这个观念是希腊哲学的残余。然而，当我们谈到从无造有的创造时，我们不是把空无想象为被造万物赖以创造的东西，反之，空无是实体的缺乏。

\*Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament(New York: Oxford University Press, 1955), P. 135.

‘John B. Cobb Jr. and David Ray Griffin, Process Theology. "An Introductory Exposition(New York: Westminster, 1976), P. 65.

‘Martin Heidegger Being and / 7: ime. (New York Harper and Row 1962.

因而，“没有使用任何先存材料”这个表达方式是我们所接受的。

神单单藉着袍的话创造整个实在界。例如，在创世记第一章中，神一说话，牠的话立即实现(3、6、9 节)，单单“要有光”这一句话就足以叫光出现。我们可以总结几点，其一，神有权能可以单单要求各种情况出现，而一切立刻按照袍的要求实现。其次，创造是按神旨意的工作，并不是被任何外力或神以外的考量强迫而不得不采取的行



动 0 再进一步说，神自己并未卷入这个过程，创造不是从袍身上衍生出来的某种东西，也不是牠的一部分。

涵盖万有的特质

切记，神不仅创造了实在界的某一部分，而是创造了实在界的全部。在创世记一开始的叙述中：“起初神创造天地”，“天地”一词不仅被用来表达字面意义，而是泛指一切存有。

神创造之工的宇宙性范畴也因着工 Q 冗 QV 工 Q(fd p 口 / Ifd)一词的使用而得到认定(弗 3: 9; 西 1: 16; 启 4: 11)此外，对于创造各个部分的列举和详述，明显地，万物都被涵盖在内：“天和天上之物，地和地上之物，海和海中之物”(启 10: 6)；“天、地、海和其中万物”(徒 4: 24, 14: 15)；“宇宙和其中万物”(徒 17: 24)。(另参照启 5: 13, 其中“在天上、地上、地底下、沧海里和天地间一切所有被造之物”都颂赞并荣耀神。)

虽然这一切都是对神创造工作在范围上的正面肯定，约翰福音一 3 却同时以正反两面来描述相同的事实：“万物是藉着袍造的，凡被造的，没有一样不是藉着袍造的 o”这是对万物受造的肯定，同时也拒绝了神以外有其他创造者的可能性。

弃绝二元论

圣经关于创造的教导是不允许任何形态的二元论存在。创造者是独特的：唯有袍是使实在界存在的那位。因此，圣经否定在创造中存在一个强大的天生恶者而造出某些恶的事物在这世上的想法。虽然魔鬼或许可以修改或腐化受造物，但绝对无法创造任何事物。再者，因为神是万有的源头，被造的世界中没有任何不属灵的中性物质。因

实在界不需被区分为天生与生俱来的善和恶，也不需被区分为圣与

m\*8, ‘ 咽  
三一神的工作 ; 甲  
、 : 澜

创造是三一神的工作。旧约很多经文在提到创造工作时，只把敞= 归因于神，而不归因于父、子和圣灵，因为当时这三位的区分尚未全启示(例如创 1: 1; 诗 96: 5; 赛 37: 16, 44: 24, 45: 12; 耶 10 小 11 一工 2)然而，在新约中，我们却发现其中有所差别：哥林多前书 几 八章中，保罗在论到吃祭物的叙述极富启发性，尤其是第 6 节。在稀；与偶像的对比中，保罗引用了旧约的论点：分别是诗篇九十六 5；以赛亚书卅七 6；耶利米书十 11—12。这些经文的重点是：真神耶和 华创造万物，而偶像根本无法创造任何东西。当保罗论及祭物，他提到有许多神，接着便引用了以赛亚、耶利米、和诗篇等作者的论点，保罗说到：“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于袍，我们也归于袍。并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着袍有的，我们也是藉着袍有的 o”保罗将父和子都包括在创造的行动中，但却又对他们有所区别。父显然具有较凸显的地位：袍是万有的源头；子则是万有存在的管道或执行者。虽然创造主要是父的工作，子却是执行的那一位。在约翰福音一 3 中就有类似的肯定：万物是藉着子而造的。希伯来书一 10 指称子是起初立了地之根基的主。此外，还有一些经文似乎表明圣灵也是积极参与在创造的行动中，分别在创世记一 2；约伯记廿六

13’ 卅三 4；诗篇一 0 四 30；以赛亚书四十 1 2—1 3 0 然而，某些经文却很难断定所指的究竟是圣灵，还是神藉着牠的气在工作，因为希伯来文口 r 千(ruach)这个字可以同时被用来指两者当中的任何一个 o

“把创造工作归因于父、子、圣灵”与“坚持三位一体的每一个位格都有袍自己不同的工作”，这两个概念看起来似乎有所物抵触，然而’除非我们以为只有一种形式起因，否则这不是问题。当一栋房子建造起来的时候，是谁真正的建造了它？从某一方面来说，是建筑师设计’并建构各种计划才盖起来的 0 然而，从另一方面来说，是包商真正地执行这个计划，而且，包商自己可能也不会亲自动手去建造，而是由建筑工人们实际盖了这栋房子。但是，如果没有各样的建材，也就不会有任何实际的结构 0 因此，建材供应商也可以被说成是房屋建造的起因。或者，提供融资并给予贷款的银行也是建造房子的因素之一。最后，房子的所有人，虽然他未曾敲过一根钉子，就另一方面的意义说来，乃是建造房子的人，因为他签署了批准兴建的法令文件，并且按月缴付贷款。以上每一个人都以他自己特定的方式成为这栋房子建造的因素。对于世界的创造而言，也可以有类似的说法，圣经似乎表明是父神叫被造的宇宙得以存在，却由圣灵和圣子来塑造，并将这个设计的各种细节执行出来。虽然创造是出于圣父，却是藉着圣子并由圣灵完成。

创造的目的：神的荣耀

虽然神没有创造的必要，但是袍这么做却是为了诸般良善而充分的理由，实在界存在是有目的，而创造行动则实现了这个目的。特别是，创造藉着实现神的旨意来荣耀袍。无生命的(诗 19：工)和有生命的受造物都荣耀袍。在约拿的故事中，这一点很生动地被叙述出来：每一个人和每一样东西(除了约拿以外)都顺从神的旨意和计划：大风、签、水手、大鱼、尼尼微人、蓖麻和虫子。受造世界的每一个部分都能够完成神对它的旨意，只是各自以不同的方式顺服神。无生命的受造物按照机械的方式，顺从于掌管物质世界的自然律。有生命的活物依照本能，回应内在的生理活动 0 惟有人能够有意识而自愿地顺服神，因此人能完全地荣耀神。

神后续的创造工作

虽然就某方面的意义来说，创造原是指整个物质世界与神以外所有属灵存在者的出现而言，但是，这个词也涵盖了从这些先受造的新事物衍生的后续性工作。创世记第一章的记载中就有这样的暗示：神说：“水要多多滋生……” (20 节)，以及“地要生出……” (24 节)啊 有关神造人的描述显示了“地上的尘土” (2：7)的使用。夏娃是椰蚓当身上取下之一部分所造(2：2 1)0 同样，神也用尘土造成野地喇蚓兽与空中的飞鸟(2：19)0 也许，神起初只是从无生有的创造了物椰接着在袍后续的创造性行动中，袍藉已经创造的物质来塑造万物。晋羈续创造的各种各类，就如物质本身的起源一样，也不折不扣是神的瘁；为。同样地，如果神藉着内在的方式完成袍部分的工作，那么后来藉着遗传定律所生的物种，也属于神创造性的工作，甚至是最近新品种的玫瑰、混种玉米、牛群和不同品种的狗也是如此。在后面这些情况中，人不过是神在产生这些结果时的工作伙伴。不过，我们必须注意二

人只是从神已经建构完成之处着手。所以，即使是最近开发的品种也都是神的工作，因为它们所赖以组成的物质本身，以及所赖以发展的遗传定律都是出自于神的手。

### 创造论的神学意义

我们现在要探讨创造论本身的神学意义。这个教导真正要肯定的是什么？它所无法接受或所互相冲突的又是什么？这或许与我们的生存目的同样重要。

一、创造论是第一个明确地论述到：除神以外，没有其他终极的实体。换句话说，除了神以外，任何其他终极的实体都是不存在的，也就是，没有任何二元论存在的余地。在二元论里面，就如其字面意思所表明的，存在着二个终极的原则。在某种形态的二元论中，一方面有创造主的存在，另一方面却又有一个被创造主用来创造其他物质的一位。希腊思想大多数是属于某一类型的二元论，典型的例子就是物质与形式(matter—form)之二元论：一方面存在着事物的秩序、构造或类型，也就是所谓的形式或概念；另一方面，也存在着那需要被赋予秩序、构造或需要被加以组织的東西，也就是所谓的物质。这么一来，创造意味着某一位或某种东西将这两者结合在一起，或者说把形式加诸于物质之上。

但是，这不是基督教教义所要表达的。神没有与某种已经存在的東西合作，是祂亲自创造了祂所需要的原料。若非如此，神就不是真正无限的，而是除祂以外，还存有其他的某些事物也是从亘古就有。如此一来，神就会受制于祂借用的那些原料本身已有的特性。然而，基督教教义却坚持，是神创造了一切原料，并且从起初就赋予了它们祂所期望的独特性。

二、神创造的原始行动是独特的，它不像人的“创造性”行为是利用手边现有的材料来制作一件艺术作品的时候，艺术家必须在所使用的媒介限度内工作，不管是金属的延展性、油画油彩的反光性、所使用之语言的特质或是胶卷的速率和解析度。再者，艺术家所表达的观念也与他过去的经验息息相关，他的作品所表达的若非他亲身经验的理念，就是他过去经验各种片段所组合而成的新整体。一种真正奇特、全然新颖鲜活的想法是非常稀有的。纵使一位作家在创造一种崭新的语言来展现他所要表达的想法，一般语言的限制也会左右着他。然而，神却不被祂自己以外的任何事情所局限，祂的限制只是那些属乎祂自己本性和抉择。因此，不像人类的“创造”，祂的旨意不会因为所藉助原料的任何固有物质而受到失败挫折。

三、创造论也意味着被造的万物没有一样与生俱来就是邪恶的，万物都是源自于神。圣经在有关创造的叙述中，五次说到神看着是好的(创1: 10、12、18、21、25)。最后，当祂完成了人的创造时，神看着一切所造的都甚好(31节)。在神原本的创造中，没有一样是邪恶的。

在任何形态的二元论中，较高与较低原则或元素之间倾向一种道德上的区分。‘由于较高之领域是神圣的，而较低者则否，前者就被认为比后者更真实。最后，这种形而上的差异很容易同时被认为是一种道德上的差异，也就是较高层次是良善的，而较低层次是邪恶的。’

’ Plato. T / maeus; Aristotle, Metaphysics.

8 Langd’ on Gilkey, Moker of Heaven and Earth(Garden City, N. Y. -Doubleday, 1 965, P. 48.

这样的区别出现在后来的柏拉图学派之发展中。柏拉图认为理念：(工 deaS)或形式(FOrmS)，也就是那易于领悟或不可见的观念是比较真实的；而那可感知或可经验到的事物则只是形式本身所投下的影子罢了。在新柏拉图主义中也有一种道德上的差异，物质的或可感知的领域被认为是邪恶的，而属灵的或不可见的领域则被认为是良善的。由于受到新柏拉图主义和其他像摩尼教这一类二元论之影响，有些基督徒开始认为物质世界与生俱来就是邪恶的。

然而，如果实体本身源自于神，如果神所造的一直都是“好的”，那么我们不能认为物质与生俱来就是邪恶的 o’

这就产生了一个问题：如果细查宇宙中每个思想体系，基督教信仰必须认真面对邪恶存在的事实。二元论能够轻易地解决这个难题卜因为神是良善的，袍不能够是邪恶的源头，所以，任何不出于神的，也就是它所必须藉以工作的物质，就是邪恶的所在。但是，这样的妥协作法不能够也不会被创造论所接受，因为它坚持自然界中没有这种独立的特质。而根据圣经的记载，创造万有的神不必为世上的邪恶和罪负责；不能归咎于袍的理由，不在于袍没有创造世界，而是袍起初把它创造成好的，并且甚至是非常的好!!U 我们将会在第 20 章讨论这个问题。

四、创造论也赋予人责任，从此他不能将自己的恶行归咎于邪恶的物质世界。物质世界不是与生俱来就是邪恶的，人的罪必定是因为他使用自由意志的结果，他不能逃避自己行为上的责任，人也不能怪罪于社会。有些时候人的罪被归因于社会的影响，其理由是人本身是具有道德性的，而一个不道德的社会导引他去犯罪。但是，人类社会也是神所造之一部分，而且它也是甚好，所以，视社会为罪的原因也是错误的 0

五、创造论亦防止基督道成肉身这件事遭到贬抑，如果物质世界多少带有某些与生俱来的邪恶，那么我们就难以接受三位一体神中的第二位格，竟然会成为一个具有物质身体的人。的确，有些人坚持物’ 同上，pp. 58. 59。

” 同上，p. 65.

质是邪恶的，以致于否认耶稣物质身体的真实性，他们认为袍只是“看起来似乎”拥有人的肉身。他们这一批人被称为幻影派(dOCetiStS)，这缘于希腊文的 60KE0(doke 石，“看起来”)这个字。另一方面，对于创造论的正确了解，认为神所造的是好的，使我们能够肯定耶稣基督道成肉身的全备意义，也就是袍自己取了人肉身的样式。

创造论也使我们免于苦行主义，包括基督徒在内，相信属物质的自然界是邪恶的这种想法，已经使得某些人规避人的身体和任何物质层面的满足，他们认为更神圣的精神层面才是良善和圣洁的。因此，他们追求冥想，以苦行、斋戒和禁欲为属灵的要件。但是，创造论说

明既然神创造万有，而且造得甚好，所以它是可救赎的。救恩和灵性不是藉着逃避物质，而是必须藉着成圣。

六、如果万有都是从神而造，那么各种不同创造之间应该存在着某些关连性和密切的关系。我是所有人的弟兄姊妹，因为同一位神创造并眷顾着我们。由于无生命的物质也是源自于神，基本上，我是与自然界一体的，因为我们是属于同一个家族的成员。我们或许彼此有冲突，然而，这只能说是家庭纠纷而不是对抗外侮的争战。整个被造的万有都属乎神，并且也都是袍所关心的。身为人，我们有一种倾向把自己当是神唯一的孩子，因此是父爱唯一的接受者。然而，耶稣以一种确切的语气表明神爱护袍所造的万有(太 6: 26—30, 10: 29)。基督徒必须是最关心且去实践神的托付并负责做好神的生态管家(eC010giCal StewardShip)之职责。”

七、创造论排斥任何二元论，同时，它也排除那种将世界视作是从神流出(an emanate: i ‘On from GOD)的一元论(monism)。根据创造论，神从无造有，被造世界中的一切物体与存有显然有别于神自己。另一方面，在流出说的观点中，我们所面对的是从神本性所流露出的”’ 印文艺报 Ken Gnanakan 以基督创造论应导向以一种负责的管家身份，而不是自私地剥削大自然，来回应 Lynn white Jr. 对基督教夺取大自然的批评。参照 Ken Gnanakan, “‘Crea[i]On New CreaTiOn, and EcolOgiCal RelationShipS, ’” in EmC 惜 j” 吕 Vbices j” Globa / C 九厂 j, fion 7"heology, ed. wiuiam A. DyrneS (Grand Rapids: ZOnderVan, 1994, pp. 126—54.

内涵，仿佛是分别于袍本质之外的一部分。我们常倾向于把这个衞蟹竭的部分当作是具有神性的，因而常导致泛神论(pantheism)的结果。在此，创造变成一种状态的改变，而不是一种存有的开始。::

我们或许以为这种把宇宙当做是神本身的衍生物之观点的结果，:: 会大大加强世界上个别成员之地位、因为他们实际上就是神性的一部分。然而，就实际情形而言，历史的发展却正好相反。我们看见的是个体的独立地位遭到淡化，甚至于将其独立存在视作幻觉。他们认为，既然所有的物体和存有都是神的一部分，因此，尽可能地缩减他们与神之间的距离是很重要的。个别性必须尽量予以淡化，目标在于将其吸纳入整体中。世界中的所有个别成员，基本上都变成了依附于神这终极实体的不同形容词罢了。

基督教从无造有的创造论排除这一切看法。世界上所有的个别成员都是倚赖于他们的创造主神之真实而存有，很明显地，有别于神自己(也就是说，他们并非是从神性的衍生物)，他们乃是有限而倚赖于神的。有限本身并不含有罪的成分。分别和有限并非邪恶，反之，罪乃是在于一个人误用他有限的自由，试图独立于神(因而同等于神)。进一步言，这样的有限性并没有在救赎的过程中消失，救赎并不包括人性的消除，它反而是人性的实现和恢复。此外，创造论指出受造者与生俱来的各种限制，没有任何受造物或受造物的结合体可以等同于神。对他们而言，神永远是他们的创造主，他们不是而且也永远不会

是神 0 因此，没有任何理由崇拜偶像，不管是崇拜大自然或是崇拜人。神拥有一个独特的地位，只有袍配得敬拜(出 20: 2—3)

有些时候，我们以为宇宙中那极大形而上的鸿沟，与人和其他受造物之间的差别只是数量上的不同。然而，事实上，存在于神与所有其他一切受造物之间这极大之形而上的鸿沟，不但是量的，也是质的。“唯独神配得敬拜、赞美和顺服，其他一切存有者都应向袍献上这些归服的行动。

创造论以及它与科学的关系

科学与基督教信仰之间发生冲突已有一段很长的历史，“其间的紧张关系发生在一些不同论点。天文学带来第一个真正的对峙：哥白尼革命挑战着当时盛行的地球中心说。渐渐地，冲突从天文学转向地质学(地球的年龄)，再转向生物学(进化论的问题)和人类学(人的起源) 现今，这样的冲突特别集中在行为科学，以及像拣选、自由意志与性善与性恶这一类的问题上。当冲突从一门学科转移至另一门学科时，它也从教义某一领域转移至另一领域。因而，虽然曾经引发紧张关系的是创造论，现在则是人论。

对于像吉尔契(Langdon Gilkey)这样的人而言，科学与神学的关系已经被解决，不再存有任何冲突的可能性。吉尔契相信，过去的冲突是基于两个误解，其一是涉及科学与神学各自的角色，而另一方面则涉及圣经的本质。第一项误解由于未能了解这两个领域所提供的不同形态之解释，科学试图解释发生了什么事以及如何发生，它试图以有效的因果关系来解释这一切 0 如果神学也被认为要提供同样的解释，这两个领域看起来就在提供两种互相冲突的内涵。神学提供足以和科学之有效因果律相抗衡的有效因果性解释，科学藉着星云的冷却和凝聚来说明世界的起因；神学则将它解释为一位全能者的创造性作为 0 吉尔契说这种把神学视为一种准科学的看法必须加以弃绝。神学所给予的解释是藉着一种非常不同类型的因果律，其解释是神学性的，也就是藉着某样事物被造的目的来说明。科学性的解释带有如下的形式：“这个事件之发生乃由于……”；而神学性的解释则以另外一种形式：“这个事件的发生为要……”呈现出来。因此，它与科学真正并没有冲突。基督教神学并不试图告诉我们宇宙是如何产生的，而是告诉我们神为什么要造它 0”

’ Andrew Dickson White, A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom, New York: Dover, 1960. 近年来愈来愈多的科学家，只以科学资料为

依据，已开始提出“理性设计(intelligent design)”为他们的选择。

’ \*Gilkey, Malcolm R. / Heaven, Second误解涉及圣经的本质，根据吉尔契的说法，认为创世记对

于宇宙的起源提供一种准科学性解释的看法，起源于相信圣经为口传默示。因此，圣经中的所有叙述，不管是宗教性的或看起来似乎是科学性的，都被认为是真实的。但是，后来对于圣经有不同看法，不再认为它的所有叙述都是真的。有些人视圣经为对启示的见证，这个启示主要不在于讯息的传递，而在于一位有位格之神的自我表达。另外一些人则将它视为神的启示与人的冥想和神话的混合 0” 有了对圣经

这些不同的看法在心中，吉尔契和其他学者认为，严格地说，圣经的价值与权威落在宗教的领域之内，圣经并不能帮助我们了解经验层次的问题，不管是科学上的或是历史上的，它只是用来带领我们进入与神的适当关系里。

虽然吉尔契对于科学与基督教神学之间关系的诸多问题提供了一个解答，但是对于持守本书第二部分之圣经观点的人而言，他的解答无法令人接受。的确，圣经在处理创造的重点是放在神创造的目的上。但是，圣经也关注神所做的，甚至在某种程度上而言，还包括袍如何进行。而且，圣经中的确也有关于世界起源的声明，虽然它或许不够明确，但是对于自然科学却具有某些的涵义。我们现在必须更仔细地检验神学与科学冲突的两个重点：(1)宇宙的年龄，以及(2)被造宇宙不同部分出现的先后次序和他们之间的关系。

### 受造宇宙的年龄

受造宇宙的年龄乃是科学与圣经有所冲突的重点。从一方面说，圣经的叙述看起来似乎十分地直截了当，神在六日之内创造了世界。因为创世记中所使用的乃是“第一天”（yom / 7th）这个字，有人假定它是指着二十四小时这样的一段时间间隔。有些人试图藉着圣经家谱所提供的岁数来计算创造时的年代，乌社尔大主教(James Ussher)所得到的创造年代为主前 4004 年，按照这个数字来说，宇宙的年龄应该不超过六千年。<sup>2</sup>。"d 勵厂 f 九, p. 70.

乌社尔的结论在近代地质学发展之前是令人满意的。近代地质学只是一项最近的发展，地层地质学(Stratigraphical Geology)的创始者 William Smith 死于 1839 年，以及系统化研究地质学的学者 Charles Lyell 则死于 1875 年。因而，我们今日所知道的这种地质学乃是于十九世纪才问世。如此一来，创世年代之传统断定法就产生了严重的问题。近代有好几种测定地球年龄的方法被发展，其中许多涉及放射性物质的特性。这些方法所得的共同结论是，地球已经有几十亿年的历史，或许是五、六十亿年，甚或更长。此后，许多学者便努力试图要调和地球年龄与圣经的内容，至少有以下五种方法：(一)断层说(the gap theory)；(二)洪水说(the flood theory)；(三)理想时间说(the ideal-time theory)；(四)时代一日子说(the age-day theory)；以及(五)图画一日子说(the pictorial-day theory)。

一、断层说认为，或许早在几十亿年之前就有了原始地球而且是十分完整的创造，那就是创世记一章 1 节所提到的，但是后来发生了某种的灾难，起初的创造变成了空虚混沌(1: 2)。然后，神在数千年前于六天之内重造了地球，并且在其上布满了各样的物种，这就是创世记一章 3 节至 27 节所描述的创造。显示出长期发展的地球年龄和化石纪录应该被归因于第一次的创造，而那次灾难性事件则经常被连想为撒但(Lucifer)的堕落，在神重新恢复或重建它之前，整个被造的世界荒废了很长的一段时间。

二、洪水说看地球只有数千年的年龄。在挪亚的时代，全地被大洪水所淹没；巨大波浪以每小时一千英哩的速度向前推进。这些波浪带着各种不同的生命形式，这些生命形式最后所处的泥沼在这些巨浪

的庞大压力下凝固成岩石，而这些不同的岩层则代表了大洪水中的不同巨浪。在这些异乎寻常的力量之下，在短短的时间内便形成了地质学家们所相信平常需要三十亿年才能完成的事情”

三、理想时间说认为，神在以前相对上很短的时间，六天之中创

’ ‘The Scofield Reference Bible, p. 4, n. 3.  
” George McCready Price The New Geology (Mountain View, Calif. : Pacific Press, 1964) .

造了世界，但这时间仿佛是几十亿年之久。这实在是一个天真而不聪明的看法。当然，亚当并非以一个新生婴孩的样式开始他的生命。在他生命中的任何阶段，都必须拥有一个外表上的(或理想上的)年龄，是较他的实际年龄(也就是自从他被造以来的年岁)多出许多的。理想时间说推展了这个原则。假如神创造了树木而不是树的种子，那么很可以假定它们会拥有用来指示出理想(外表上)年龄而不是真正年龄的年轮。因此，创造中的每一个部分必定是从生命过程中的某个阶段开始” +

四、时代一日子说乃是基于一个事实，那就是虽然希伯来字 yom (yom)最常意指一个二十四小时的时间区隔，但是，它并不局限于那个意义。它也可以指一个时代或很长的时期，而这正是这段经文的意义。这个学说认为神在很长的时间里以一系列的作为创造了世界，而地质学上和化石上的纪录则符合于袍创造作为的次序”

五、图画一日子说(或文学一架构说)认为，所谓创造的那些日子乃较属于一种逻辑上的结构，而不是一种时间上的次序。若不是神将关于创造的启示以一系列六幅图画的方式临到摩西，就是作者以六个时期的方式将其内容做一种逻辑上的组合来架构这段经文。或许这个次序中存在着某种程度的时间先后，但是，它主要应该指逻辑上的先后。整段描述被分成以三天为一组的两个时段，第一天到第三天和第四天到第六天。第一天与第四天之间，第二天与第五天之间，以及第三天与第六天之间，我们都可以看见关于创造的平行描述。”

以上这些观点各有优缺点，“我们必须找出相对上拥有较多优点

’ ‘Philip H. Gosse, Omphalos 2 A / 2 A, temp, f O U / ? / j f / 九 f Geo / O 屠 j C 口 / K, z., (London: John Van Voorst 1957) .

’ ‘Edwin K. Gedney, “Geology and the Bible, ” in Modern Scientific and Biblical Astronomy, Ariston Press, (Wheaton, Ill.: Scripture, 1948), pp. 23. 57.

’ ‘N. H. Ridderbos, / 5 了. Afrfd: I Conflict Between a General Theory of Science / Grand Rapid: Eerdmans, 1957); Ronald Youngblood, / \ / oW / f A / / 6fgd: Z / 2(V. Ventura California “f.: Regal, 1980), pD. 25—28.

“关于地理学的资料与(yom)之意义的完整观点，参见 Walter L Bradley and Roger Olsen, “The Truthworthiness of Scripture in Areas Relating to Natural



SCienCe” in / \ / c 厂。0Zf"C"tics / nf 厂 d / 2Cv, and f 九 f 刀 ible, ed. Earl D. RadmaCher and Robert

D. PreuS(Grand RapidS: ZOnderVan, 1984), pp. 299—301.

而较少缺点的看法。目前,我认为最为满意的看法是时代一日子说的一种修,-F~A o 断层说有大多解经学上的困难,: 2:: 2: 而洪水说则赋予地质学的证据大多的限制 o”理想时间说是很有创意的,并且在科学上和解经学上两方面说来许多地方几乎都是无懈可击,但是却呈现出一个神学上的问题,那就是它使神变成一位说谎者(然而说谎,正如我们在十三章且所见到的,乃是与袍的本性相左)o 图画一日子说(或文学一架构说)解决了~,j-间次序的问题,但是却与同时代其他文献上的例子不大吻合,因为在其他同时代文献的创世纪录均被安排为成双的三组’而不是各以三个合成的两组 o: 2: \*图画一日子说也与第四个诫命有所难以协调之处: 神吩咐在第七天要休息,因为袍在第七天歇了自己的工,这看来似乎预先假定了某种的时 f. -J N)~o::: ‘时代一日子说与地质学上的纪录颇为吻合,特别是当我们同时也看见某些主题上的组合。例如,虽然太阳\月亮与星辰都是在第一天被造,它们直到第四天之前并未变得清楚可见(就好像地球的表面被一层云雾所笼罩)o 同样,绿色植物在第三天被造,但是,只有在第六天时才被赐予人做食物。将解释为不确定长的一段时间,并不牵强,虽然它不是最为普遍的意义。尽管时代一日子说看起来似乎是目前最为可能的结论,我们却不能太过武断,宇宙的年龄是一个需要持续研究和思考的主题。

受造宇宙的发展

创造论与科学有所冲突的另一个主要重点,是与演化有关的问题。万物现存的形式究竟在怎样的程度上与直接出于神之手的那些形式相似?而演化又可能已经进行到何种程度,导致了现存形式的修正与新

‘. <: Bernard Ramm, / The Christian View of Science and Sc 厂 iptJ / re(Grand Rapids: Eerdmans, 1954), PP. 201—11. 在此书可以看到几个不同观点的讨论。

’: 3L 同上, PP., 183—88。

” “Akkadian Myths and Epics,” trans. E. A. Speiser, in A / ICjf / 2f / / fo 厂 fd5ff 厂 严, rf. rfj

Relating to the Old testament, ed. J. B. Pritchard, 2nd ed. (Princeton N. J.: PrinCeton University Press, 1955), P. 94; “Ugaritic Myths, Epics and Legends,” trans. H. L. Ginsberg, 同上, PP. 134, 144, 150.

“Ridderbos, Is There a Co. tflict、P、卑 4、

品种的产生?进化论认为从生命的开始,所有的生命形态都藉着一种渐进的过程发展。经由一系列的变种或自发性改变,最后崭新形态的生物得以出现。那些能够在危机和恶劣生存环境下具有竞争力的存活了下来,因着这种适者生存的过程,更高级更复杂的生物就出现了。经过一段很长的时间,单单藉着无生命的自然律之作用,最低等最简单的生命有机体就发展成了人。没有神直接的干预,进化本身就促成了这件事二

反之,有些基督徒则坚持每一个物种都是由神直接创造的,他们认为这是对圣经中神“各从其类”地造出每一种动物和植物的正确解

释。当然，这里的假定乃是要把“类”(kind)理解为生物学上的物种(Species)但是，这个字本身是否有这样的意义?这个字的希伯来文是יָרֵא, (OZ. ")只是一个泛指某种形态的种类之通称，因此，虽然它可能意味着物种，但是，这个字却没有足够的确定性使我们下结论说它是指生物学上的物种，它不过是简单而明白的“种类”(kind)意义罢了。同时，יָרֵא, 这个字似乎确实限制了所能接受之发展的数量。

某些基督教神学家，甚至有一些是相当保守的，接受了一种被称为神导进化论(theistic Evolution)的观点。根据这种观点，神在起初以一种直接的方式创造，此后却藉着进化在内部工作。在某些关键时刻，或许含有一种直接的创造性作为，藉着赐予它灵魂或一种属灵的本质来修正某些生物，因而，第一个人出现了。然而，除了这个特殊例子之外，神导进化论认为，神后来的创造性工作是藉着内在的管道来进行的。虽然这个观点能够颇为巧妙地处理科学证据，但它与圣经的创造叙述之间却存在着某些的困难。而任何可接受的观点，在目前对圣经和对本书先前所接受之普遍启示的理解下，都必须同时符合圣经以及科学两方面的证据。

较能两全其美的乃是一种称为渐进创造论 (progressive Creationism) 的字根意义是指耕田的时候把地分开，用来意指“分开。”

Augustus H. Strong, Systematic Theology (Westwood, N. J.: Revell, 1907), pp. 466-74.

Creationism)的立场，根据这种观点，神在一段很长的时间中以一系列的行动完成创造。祂创造了每一“类”中的第一个成员，而这样的区分法最广泛可能大到目(order; 译注：生物分类法中，纲以下的最大分类)的层次或最狭隘可能小到属(genus)的层次，在某些情况，它或许还延伸到种(species)之创造。从该群体的第一个成员开始，其他成员乃藉由进化发展而成。因而，例如说，神或许创造了猫科的第一个成员，后来从它发展出狮子、老虎、豹、以及现今平常的猫来。接着，神创造了另外一种动物。在发展的不同时期之间，很可能存在着一些的重叠，以致于在神创造了下一个新种类的第一个成员之后，前一个种类的崭新衍生类别仍然继续发生。在此，特别要注意的是，在每一种类之间仍然存在有一些不能由进化发展来加以衔接的断层。

这种观点十分符合圣经的证据，但是从科学的证据来看又是如何呢?这里我们必须注意到，化石纪录显示不同种之间存在许多断层，或是缺乏科学家们所谓的过渡形式。科学家们的假设是这些的形式已经失落，然而，另外一个可能性是它们根本不曾存在，而且就是圣经上各个“种类”之间的断层。因此，受造世界中有微进化(microevolution)或“类内 intrakind”发展)，却没有广进化(macroevolution)或“类间 interkind”发展)。

神创造之工的独特性

神的创造之工有多么独特呢?人是否也可以从事于这样或类似的

工作呢?尤其是如果人成功地从无生物制造出生物又会如何呢?这是否会使神创造的独特性顿然失色因而使袍的神性大打折扣吗?以某个方式定义生命的科学家们宣称,人类已经成功地制造了生物,而以另一种方式定义生命的科学家们,则坚信人类在这方面努力的成功只是时间的问题。但是这又如何呢?这是否足以表明生命的开始不需要

2' Russen L. MiXter, Creafion and E 飞~olutjO / z, 5th ed. (Goshen, Ind.: American SCientmC AmltiatiOn, 1962), pp. 22—23. .

神?这会给予我们对于生命起源有另一种解释吗? )): 渭

在这个关键时刻,我们必须谨慎地为人类从无生物所获得的鉅?个生命之精确性质下定义。首先,它不能是一种机遇性的事件,就如:原子偶发性的碰撞而产生一种新的分子,接着,一段时间后再由分子的组合而产生第一个生命体。它不能够随从原子加上运动加上机遇的这种公式,反之,人类的第一个生命成品,应该是由非常聪明的存在者,在一个设备齐全的实验室中,在高度控制的条件下,经过精心计划和努力的结果 0 简言之,它应该比较像一位全智全能神的创造,而不是物质随机运动的偶然产物 0

再者,参与的科学家们应该是由物质开始,这物质不会是他们从无变有所创造的,只是被他们所发现而加以利用的。他们所需用的原始材料应该是由神所创造的,所以,即使在“创造”的行动中,他们也会发现自己是倚赖于某种更高的力量。人类从无生命的物质制造生命并不会降低神的全能与知识的伟大,反而只会加深并且更进一步地强调食。

创造论的含意

那么,关于创造的信仰又具有什么样的含意呢?创造论对于我们如何看待生命和世界具有极大的影响。

一、每一个存有都有价值,我们不应该只因为某种事物不具神性,就认为它是幻觉或是没有意义的。每一存有都是由神所造的,虽然它不是神。神造它乃是因为袍喜悦如此,并且它在神眼中是好的。这是一个有智慧的计划,导致被造世界中之一切的存在,每个部分都有其一席之地,且都正好是神所要它拥有的。神喜爱它所造的一切,而不是仅喜爱其中的某些部分 0 因此,我们也应该关心其中的一切,去保守和护卫并开发神所造的。我们是被造世界的一部分,但是,也只是一部分而已。虽然神要叫人类使用被造的世界来满足自己的需要,神也期待人类好好管理它。所以,我们对生态学的课题也应有极深的关注。事实上,基督徒应该是站在被造世界之保育和福祉关怀上的最前线,因为生态是神所创造的。

我们不可以轻视神所造世界的任何部分,虽然有些生物与我们非常不同,他们却是神计划的完整部分。没有任何一样与生俱来是邪恶的,虽然罪的确扰乱神所造的宇宙,当这个世界刚出自于袍手之时,它是好的。那么,逃避被造的物质界或避免生理的需求而独钟于知性或灵性的活动,也就没有任何特别值得嘉许之处了,我们是知性和灵

性的动物这个事实，并不能否认我们同时也是具有物质身体的存在者。

二、神的创造性行动不仅包括起初的创造，也包括袍后来间接性工作。创造并没有阻止世界自身的发展，创造涵盖了发展。因此，神的计划包含了而且也使用人类对被造世界遗传改良方面的技术和知识，我们是在持续的创造工作中与神同工。然而，我们也必须牢记，在这些努力中所运用的材料和真理乃是从神而来。

三、科学性地研究被造世界是有根据的，科学能够发现在被造世界中存在着某种秩序或类型。如果宇宙是漫无次序的，那么科学家所收集的事实只算是偶然性的集合，如此一来，任何想对于自然界的了解是不可能的。但是，藉着认定万物都是根据某种逻辑模式被造，创造论便为科学的假设提供了坚实的基础。值得注意的是，从历史发展来看，科学发展最早是相信一位独一的神根据理性的计划来创造世界的欧洲文化，而不是其他相信有多神互相竞争的文化。基督徒由于知道宇宙中存在着一一种具有智慧的模式，因此受到鼓励而探索它。

四、除了神以外没有任何事物是自足的或永恒的，在袍以外的万物都是源自于袍而来，都为了袍的旨意而存在。惟有神配得我们的敬拜，其他万物都是为了牠而存在，而不是神为了我们的缘故而存在。虽然我们要尊重被造的一切，因为万有都是由神所造，但是，我们也永远要在神和万有之间持守一个清楚的区别。

问题讨论：

1. 鉴于社会对创造论的排斥，你认为我们为什么必须好好研究创造论？
2. 圣经对创造的理解有哪些要素？
3. 希伯来文的 *bara'* 与拉丁文的 *ex nihilo* 的意义有何特色？
4. 圣经对创造论的教导如何拒绝二元论？
5. 创造论的神学意义为何？
6. 创造论如何与现代科学关连？
7. 过去有哪些尝试企图统合地质年代与圣经材料？他们的意见为何？

## 第 19 章 神的持续性工作：护理

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 明白神的护理其中一个层面是藉着保守和维持其受造物/
  - √ 了解到神的护理另一层面是神的治理活动。
  - √ 定义并叙述神治理活动的七个特点。
  - √ 认识祷告扮演的角色将使人们对于神的护理有适当的回应。
  - √ 明了神迹以及一些超自然特别的作为在神的护理方面之重要/
- 《神护理的奥秘》

### 本章摘要

神的护理(prOvidenCe)意指神保守并引导所造之物走向他预定旨意的持续性作为。神的保守(preSerVa 亡 iOn)意指神维持他现存的被造万有。神的治理(gOVemment)意指神在受造物中积极从事完成袍旨意的作为，且使罪无法妨碍袍旨意的实行。神的护理活动至少有七个特点。虽然祷告不能改变神的心意，但是祷告却能引导基督徒合乎神的旨意，进而使神的旨意成就。神有时选择违反自然律来实现袍的目的，亦即神迹的出现。对于神而言，每一个信主者都是他随时关切、主动关怀的对象。

视护理为保守

视护理为治理

### 本章大纲

神治理活动的范围

神治理活动与罪之间的关系

神治理活动的主要特色

神的护理与祷告

神的护理与神迹

。虽然创造是神对于宇宙源起的作为，护理则是神对于它持续性关系的作为。所谓护理，我们意指神保守袍所造的万有存在并引导走向袍事先所设想的目的之持续性作为 0 因此，就我们每天的生活动态而言，实际上，护理在许多方面要比创造的教义更切合我们的需要 0 护理(prOvidenCe)这个字源于拉丁文的尸 rOVJ. dCrc，其字面意义就是预见，但是却远甚于仅仅知晓未来而已，这个字也具有为未来谨慎行事或有所预备的涵意。

在某些方面，护理是基督徒生活行事为人的中心 0 它意谓我们能够活在神同在及其积极作为的确信中，我们在袍的照顾之下，因而能够有信心地面对未来，知道发生的事情绝非偶然。我们能够祷告，知道神垂听并且会有所回应。我们能够面对危险，知道并非不晓得也并非无动于衷。

护理的教义经常出现于普遍启示的讨论和自然神学的论证中，因

为它涉及神工作中那些大体上每一个人都可触及的层面。至少’可以看见神的手在历史和自然界中工作，在这里，神学与历史和科学的领域之间会有一些的重叠。只要历史不仅仅是按年代序记载所发生的事件，更是要试图解释它们或是发现当中的某种模式，那么历史学家的工作便可以支持护理的教义。但是，如果历史学家看不见任何的模式，他们的结果便会与这个教义有所矛盾。进一步而言，圣经中所描述的护理还延伸到那些称为神迹的不寻常事件，其看起来似乎多少违反了科学对于宇宙规律的图画。因此，在科学与基督教的护理教义之间，也存有一些潜在的冲突。

护理可以被视为有二个层面，其一就是神保守、修护并维系袍现存的被造世界；这通常被称为保守或维持。另外一个层面乃是神引导并指引事件过程的行动，以实现祂的目的，这通常被特称为治理或护理。保守和治理不应该被认为是神截然有别的行动，而是袍合一的工作中加以区别的不同方面罢了。

### 视护理为保守

保守是神维系其存在的创造，它包括神保护祂的受造物免于受到伤害和毁灭，以及袍供应受造成员之所需<sup>0</sup>

圣经许多处的经文都说到了神保守整个被造的世界，在尼希米记九章6节中以斯拉说到：“你，惟独你是耶和華！你造了天和天上的天，并天上的万象，地和地上的万物，海和海中所有的；这一切都是你所保存的。天军也都敬拜你<sup>0</sup>”在有关基督创造中的角色叙述后，保罗也将袍与被造世界的延续相连结在一起：“袍在万有之先；万有也靠袍而立<sup>o</sup>”（西1：17）希伯来书的作者说到神儿子时提到：“常用袍权能的命令托住万有”（1：3）。

这些经文的意义，在于否认被造世界中有任何部分是自给自足的。有些人倾向于认为神的工作止于创造，在他们的想法中，创造之后万有单单藉着某种与生俱来的力量而继续存在着，然而，这种看法却被圣经的教导明显否认。万有之起源和延续这两者都是出于神的旨意和作为。

在保守以色列这个民族的见证中，神的同在格外地明显<sup>o</sup>’例如，神的手显现于大饥荒时供应袍百姓的需要，神预先带领约瑟到埃及好为雅各家困乏之时有所预备。摩西时代以色列百姓的幸存也值得特别注意，藉着命令屠杀以色列的男婴，埃及人试图阻止以色列人日益强大（出埃及记第一章）<sup>o</sup>但是，收生婆拯救了这些孩子，而摩西的生命也因着特殊的环境得以存活。那一连串被计划用来使以色列人脱离压迫者的十灾，在所有埃及人长子之死时达到了高潮，但是以色列人的

‘我们应当留意，我们对保存(preservation)的观念与 Augustus H. Strong 的观念有些不同。Strong 认为保存是维持一切的存有(Systematic 肋 heo / ogy[westwood, N. JO: Revell, 1907], pp. 410ff.)。从此我们得知，Strong 认为只有物质的宇宙，而没有人的存在。进一步说，他似乎只想到保存的目的，而没有想到保存的方法，他将保存的方法视为管理的事。另一方面，我们认为保存包括维持人活下去的方法。因此，保存与管理并非截然不同。它们有时相互重叠，是神一致性的工作。见 G. C. Berkouwer, The Providence of God(Grand Rapids: Eerdmans, 1952), pp. 74ff.

长子却获得了保守。当他们逃走并被埃及人所追逐时，以色列人能够行走干地过红海，而埃及人却被海水所淹没而丧命。在旷野中，神所拣选的百姓获得神迹式的供应，主要是吗哪，还有鹌鹑和饮水。当他们试图从迦南人手中夺得应许之地时，他们在争战中得胜，有时甚至还面对着极为强大的敌人。

在但以理书中，神的保守性作为再度显得叫人非常讶异。沙得拉、米煞、亚伯尼歌三人由于拒绝敬拜被立的金像而被罚扔在烈火的窑中，然而，他们却毫发无伤地从窑中出来，反而那些把他们扔进去的人都被火焰烧死。由于向他的神祷告，但以理被丢在狮子坑中，但他也是毫发无伤地从坑中上来。的确，神保守祂的百姓没有比这更加明显了。

耶稣提到天父的保守作为时也给予我们清楚的教导，门徒们为生活之所需而忧虑——要吃什么穿什么，耶稣以天父喂养天空的飞鸟又装饰野地的百合花来安定他们的心，因为袍必定会为他们做同样的事。在教导了神为袍所造世界中较低层次的成员有所供应之后，耶稣把论点转移到人身上：他们乃是较比飞鸟(太 6: 26)和花草(30 节)更有价值。因此，人不需要为了食物和衣服而忧虑，因为如果他们先寻求神的国和神的义，这些东西都要加给他们了(3 1—3 3 节)这是关于神之供应的经文。在马太福音第十章中，耶稣着重在神的看顾，再一次，这个论点的逻辑是，神为较低层次之活物所做的，同样为了祂的人类儿女袍也会如此，并且要做得更大程度。我们不必惧怕那能杀身体却不能杀灵魂的(28 节)，即使两个麻雀卖一分银子，若是天父不许，一个也不能掉在地上(29 节)甚至我们的头发也都被编了号数过了一天父对于袍所造世界的一举一动皆了若指掌(30 节)接着便出现这个熟悉的结论：“所以不要惧怕，你们比许多麻雀还贵重。”(3 1 节)

在耶稣和保罗的教导中，另一个重要的强调点是，神的儿女与袍的爱和保守之间的不可分割性。在约翰福音第十章中，耶稣将袍的羊与那些质疑袍弥赛亚身分的不信者之间做了一番对比。祂的羊认得袍的声音并且有所回应，他们永不灭亡，没有人能够将他们从祂的手中夺去；也没有人能够将他们从天父的手中夺去(27—30 节)保罗也提出了类似的意思，亦即当他问到：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”

(罗 8: 3 5)的时候；在一地列举了他所拒绝的几个可能性之后，保罗下结论说：“因为我深信无论是死、是生、是天使、是掌权的、是有能的、是现在的事、是将来的事、是高大的、是低处的、是别的受造物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。”(3 8—3 9 节)耶稣和保罗都强调，外在的或属灵的危险都无需惧怕，因为神会使我们免于受影响。神的供应、保护、和拯救甚至也会使我们能够忍受得住所受的试探(林前 10: 1 3)。

神保守我们并供应我们之所需的一个显著的重要性，就是信徒并非可免于危险或试炼，但却得以在其中受到保守。神并没有应许我们逼迫和受苦不会临到，但神却应许它们不会胜过我们。耶稣论及选民所要面临到的大灾难，却说那并不会胜过他们(太 24: 1 5—3 1)彼得也说到信徒必须经历的各种试炼(彼前 1: 6)，也提醒他的读者不要把这些事看作稀奇，有火炼的试验临到，我们不要以为奇怪(彼前 4:

12), 倒要欢喜, 因为这些的严酷考验使我们能够与基督一同受苦(4: 13), 并且证明我们信心之真实(工: 7) o 保罗写到神必照袍荣耀的丰富, 在基督耶稣里, 使我们一切所需用的都充足(腓 4: 19); 从监狱中写这些话, 保罗表明他无论在什么景况都可以知足, 这是他已经学会了(11 节); 他已经学会怎样处卑贱, 也知道怎样处丰富、或饱足、或饥饿、或有余、或缺乏, 随事随在, 他都得了秘诀(12 节); 他靠着那加给他力量的, 凡事都能做(工 3 节) o 当然, 耶稣自己也曾祈求神能免除所要临到袍的那杯, 袍祷告说倘若可行, 叫这杯离开袍, 然而不要照牠的意思, 只要照父的意思成就。耶稣并没有免于十字架上的死, 但是却被赋予能力胜过了它。

圣经中的作者看见神那保守的手无所不在, 尤其是诗篇作者的赞美诗特别强调自然界中到处可见神保守的作为。其中一个显著的例子就是诗篇一、四篇。神将地立在根基上, 使地永不动摇(5 节) o 袍使泉源涌在山谷(10 节), 又浇灌山岭(工 3 节); 袍造黑暗为夜, 百兽就都爬出来寻找食物(20—21 节), 神所造的所有活物都从袍得饱美食(24 由 30) o 同样地, 约伯也看见神掌管整个万有——他降雨<伯 5: 10>又下雪(37: 10) o 神的作为是藉着自然界的这个过程来满足袍所造活物之所需。

圣经关于神保守性工作的教导排除了两种对立的看法。一方面是自然神论的看法, 认为神仅仅造了世界, 设立了其运作的模式, 以致被造世界中每一个成员之所需自动会得到供应, 并因而让这个世界得以不断地向前迈进 o' 这样的模式, 除非神主动结束它, 否则这个世界将会不断地持续下去; 然而, 根据圣经的模式, 被造世界将停止运行, 除非神定意要它继续存在下去。被造世界没有与生俱来或内在的力量使它自己存在, 神在袍所造世界之延续的这件事情上是直接且个人性地关切和参与。

保守的教义也必须被视为是反对另一个极端的看法——持续性的创造。在这里我们所指的并非那种有时被某些改革作家用来断言神的护理并不小于创造之工的表达法; 反之, 我们所指的乃是某种迥然不同的事情 o Karl Heim 是提倡关于神每个时刻实际上都在重新创造宇宙这种看法的新近鼓吹者 o 因此, 它正持续地停止运行, 而神则又持续地召其回复存在 o\*持续性的创造有如交流电般的不断反复变化——电流随着电压之升高而升高, 然后降至零, 又随着升高到相反方向的至高点。那看起来像是一种连续性应用的电流, 实际上却是随着电压之变化而不断反复的一连串改变。这样的过程每秒钟重复六十次, 如果其频率是远低于此, 我们的肉眼有时候就能够发现灯泡的闪烁, 就如有时交流电的频率降至每秒五十次的时候所发生的现象。所以, 从这种观点看来, 被造世界乃是不断地消失, 然后又一再地被神所重新创造。

圣经中关于神保守工作的描述, 从未暗示说有存在关与创造有相同性质又不断重复的一系列“作为” o 虽然没有任何保证能够证明任何东西的存在, 但是, 万有倾向于回复到不存在的这种想法, 却不是源自于圣经根据。可以确定的是, 希伯来文没有保守这个字, 所以, 这

' G C. Joyce, 'Deism,' in E / zyclopedia 0 / 尺 f / 梅 jO" o, 2d EthjCZ,



ed. james

HastingS(New. York: SCribnerl 955), V01. 4, pp. 5—11.

' Herm. ann BaVinCk, O~厂 Reasonable Foif^(Grand RaidS: EerdmanS, 1956), p. 179.

\*Karl Heim, Glaube und DenAf, '(hamburg: FurChe, . 1931), p. 230.

个问题最终不能从语言学的立场来加以解决。‘不过，我们应该可以指出，持续性创造这种概念确实有一个主要的瑕疵：它以为神所有的工作都是直接的；而否认它能使用一些管道来完成牠的目的。

一幅机械世界的图画能够帮助我们正确了解神保守的工作，我们可以藉着打开电源来启动一把手动操作的电钻，然后再打开一个锁定装置，使得电钻能够继续开动着，直到我们采取特定的动作来放开这个锁定功能。如果电钻这样被开动之后就任由它没有人操作，那么它将会继续开动着。这就像是自然神论对于神保守工作的看法。还有一些别的工具，像是电锯，它们自己没有锁定的装置，这些的工具需要我们持续地在开关上施加压力才能继续发动着。这也好像是火车头上面的“死人开关”(dead man'S SwitCh)，如果火车司机为了某缘故而没有持续对它施加压力，那么火车就会停止：它不能继续前进，除非有人不断地使它起作用并采取必要行动。诸如这些的机器可以做为圣经中关于保守概念的比喻。

关于自然神论的另外一个解说，就是一部具有定速功能的汽车，一旦我们设定了速度，即使驾驶人将他的脚移开了油门，它仍会继续地维持在那个快慢。一部没有定速功能的汽车却能够用来解说圣经中神保守之观点，只要驾驶人的脚挪移油门，车子就会开始缓慢下来而终至完全地停止。同样，如果神没有持续积极主动地使袍所造的世界存在，它就会消失于无形，它本身没有与生俱来的能力得以持续存活下去。对照起来，持续性创造之概念可以用一部会连续熄火而必须一而再，再而三重新启动或开始之引擎来表明，尤其在天气非常寒冷之时，启动引擎的过程必须持续地反复进行着。然而，神并不需要一再地将这个世界从无中再变为有，因为它并没有不断地消失于无形，也没有开始消失于无形。

关于保守或维持的另外一种看法也需要避免，亦即认为神好像是一位星际维修员。万有已经按照神的心意被造而运行，不过，有些时候它需要神的介入，好在出差错之前酌予调整，或者可能在出了问题之后加以维修。在这样的观点中，牠的工作基本上是负面的。当一切都完美时，即一切按照它们所被设计的方式进行时，袍就不被需要，他只需点头旁观。然而，圣经却以一种持续性的基础来描绘出神更为积极主动的参与。‘虽然神并非无所不在到一个地步，以至于不断反复持续地创造，但是，袍却是无所不在地在它所造的世界中工作，不断地定意使它继续存在。

那些了解神保守工作的圣经作者们都具有充分的信心，例如诗篇九十一篇说到耶和华是我们的避难所，是我们的山寨。信徒不需要惧怕“黑夜的惊骇、或是白日飞的箭。也不怕黑夜行的瘟疫、或是午间灭人的毒病”(5—6节)。纵使是在争战当中也能够有确信，因为主的使者看顾并保护信袍的人(1. 1节)。诗篇作者已经学到了耶稣后来要

教导袍门徒的功课——那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们(太 10: 28) 这并非相信死亡不会临到信袍之人，因为人人都有一死(来 9: 27) 反之，它是一种信心，认为身体上的死并非最为重要的因素，而且即使是死亡也不能使一个人与神的爱隔绝，基督的复活乃是神胜过死亡的明证 在学会了这个功课之后，保罗能够说：“从今以后，人都不要搅扰我，因为我身上带着耶稣的印记” (加 6: 17) 能够临到我们的最差状况就是被杀，但是对于信徒而言，他们已经知道没有任何伤害会违反神之旨意而临到他们，故并不足惧怕。虽然神保守之工的教义不能被当作有勇无谋或是鲁莽的藉口，但它却是免于恐惧甚或是忧虑的挡箭牌。

神的保守工作也意谓我们可以对于被造世界的规律性有信心，我们能去规划并实现我们的生活，因为我们的环境存在着一致性，且我们把这个事实看作理所当然，然它对于这个世界上任何的理性功能来说都是必要的。我们能够坐在一张椅子上，因为我们知道它不会蒸发掉或突然消失，除非当我们一转身的时候有人开了一个玩笑，否则它会一直在那里 不过，纯粹从一种经验上的观点来看，这样的一个期待并没有任何真实的基础。在过去，我们发现我们对于未来的期待就在未来变成现在的那一刻证实为真 因而，由于我们现在对于未来的期待类似于过去对于未来的期待，我们可以假定它们也会实现。但是，

这个论点也声明了它要去建立的同样假定，换句话说，就是将来的未来会类似于过去的未来，这就等于假定未来将会类似于过去。实在没有任何经验上的基础使我们可以得知未来，直到我们有机会得以真正经验到那个未来。虽然我们可能会有一种心理上的倾向去期望某件事情的发生，但是，却没有任何逻辑上的理由可以叫它如此，除非有一种信念认为真实本身是具有这样的本质，以致它会持续地存在下去。认为物质会继续存在下去或自然律会继续有效的这种假设，带领我们进入了玄学的领域。关于这点，基督教信仰并非处于真实本身之物质或非个人化的基础上，乃是在于一位明智、良善、又有目的之存在者身上，袍持续地使袍所造的世界存在着，以至于通常不会有任何未经期待的事情发生。

视护理为治理

神治理活动的范围

所谓神的治理，我们意指神在宇宙中使得一切事件都实现袍计划的活动。既然如此，神的治理活动当然就包括了我们所称之为神的保守这件事。然而，我们这里所强调的重点主要在于整个真实和历史发展之目的性指引，以达到神原先所设想的目标，它乃是神在时间里永恒计划的实际执行。

神这种治理活动延伸到许多的领域，神被描述为掌管自然界，以至于任何自然力都被拟人化为听从袍的声音 在诗篇中对神的赞美时常以颂扬袍那超乎大自然之上的能力来表达：“原来我知道耶和華為大，也知道我们的主超乎万神之上 耶和華在天上、在地下、在海中、在一切的深处，都随自己的意旨而行。袍使云雾从地极上腾，造电随雨而闪，从府库中带出风来” (诗 135: 5—7) 耶稣也同样相信：“……你们天父……叫日光照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人” (太 5: 45)

关于神超乎大自然之能力特别戏剧性的证据，可以在以利亚的身上看见，他告诉亚哈如果没有神的吩咐将不会下雨，果真就有了三年半没降雨夕并且他又在迦密山祷告求神从天降下闪电，果然又如此。我们已经看到了在以色列入出埃及时神行了与自然界有关的神迹，此外，耶稣那超乎大自然的能力也是部分原因使门徒们认出袍就是神。在一次暴风，袍只说：“住了吧！静了吧！”而风就止住，大大的平静了（可 4：39）门徒们互相问道：“这到底是谁，袍吩咐风和水，连风和水也听从袍了”（路 8：25）当他们整夜劳力并没有打着什么的时候，耶稣吩咐他们把船开到水深之处，下网打鱼，他们依从之后惊讶地发现他们竟然捕了这么多的鱼，以致他们的网险些裂开（关于主掌管大自然的能力一些类似表达，请见伯 9：5—9、37；诗 104：14、147：8—15；太 6：25—30）

圣经告诉我们神引导并管理被造的动物世界，在诗篇一。四 21—29 里面，各样的动物从少壮狮子到充满洋海中的活物，都被描写为实行袍的旨意，并且都仰望袍按时给它们食物。在列王纪上十七 4，耶和華告诉以利亚说袍会在将来的饥荒中供应他：“你要喝那溪里的水，我已吩咐乌鸦在那里供养你”在第 6 节中我们看见乌鸦早晚给他叼饼和肉来。虽然无法做良知上的选择，动物却本能地服从神的吩咐。

更进一步地说，神的治理包括了人类的历史以及列国的命运。关于这方面有一个特别生动的表达方式，可见于但以理书二章 21 节：“袍改变时候\日期，废王、立王。〇〇。〇〇”并且，在但以理书四章 24-25 节中，我们看见了一个非常具戏剧性的例子。耶和華使用亚述来完成袍对以色列的目的，然后回头也带来亚述的毁灭（赛 10：5。工 2）这也只是袍在万国中间作为的一部分：“我所成就的事是靠我手的能力和我的智慧，我本有聪明，我挪移列国的地界，抢夺他们所积蓄的财宝；并且我像勇士，使坐宝座的降为卑”（工 3 节）保罗站在亚略巴古当中说到“神从一本造出万族的人，住在全地上，并且预先定准他们的年限和所住的疆界”（徒 17：26）（有关神引导人类历史之其他类似表达可见于伯 12：23；诗 47：7 榔 8，66：7）。主在个人生命环境中也是掌权的。哈拿因着主神迹性地回答她的

祷告（给了她一个儿子撒母耳），哈拿表达了她的赞美：“耶和華使人死，也使人活；使人下到阴间，也使人往上升。袍使人贫穷，也使人富足，使人卑微，也使人高贵”（撒 2：6—7）马利亚同样地荣耀神：“袍叫有权柄的失位，叫卑贱的升高”（路 1：52）保罗宣称神从他在母腹中就把他分别出来召他作工（加 1：15—16）保罗规劝他的读者要谦卑，因为他们所有的一切都是从神领受来的，不应该“过于圣经所记，免得你们自高自大，贵重这个，轻看那个 〇使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”（林前 4：6—7）基督徒拥有不同的恩赐，那是因为神在圣灵里随己意将特定的恩赐分给特定的人（罗 12：3—6；林前 10：4—11）

大卫因为神在他生命中有主权这个事实而得到安慰：“耶和華啊，我仍旧倚靠你；我说：你是我的神。我终身的事在你手中：求你救我脱离仇敌的手和那些逼迫我的人”（诗 31：14—15）他继续在逆境和敌人中信靠主，相信至终主会为他伸冤 〇人对于生命的幸与不幸之解

释常是肤浅且错误的：“因为高举非从东，非从西，也非从南而来。惟有神断定：袍使这人降卑，使那人升高。……但我要宣扬，直到永远！我要歌颂雅各的神。恶人一切的角，我要砍断；惟有义人的角必被高举。”（诗 75：6—7、9—10）。

即使在被认为是生命中的意外状况里，主也是掌权的。箴言十六章 33 节说到：“签放在怀里，定事由耶和华。”我们可以在旧约与新约中都看见这样的例子。当暴风临到约拿所乘前往他施的船只时，水手们就掣签来看看这灾临到是因谁的缘故；主也使用了这样的方法将约拿选出来（拿 1：7）。当初代信徒要寻找一个人来代替犹太在十二使徒中的位份时，他们事实上提名了两个人，然后祷告求神从巴撒巴和马提亚两个人当中显明袍所拣选的那一位。于是众人为他们摇签，摇出马提亚来，他就和十一个使徒同列（徒 1：23—26）。即使是意外的过失杀人，也被认为是神所引导的。请留意出埃及记中的条例如何描述无预谋的杀人事件：“人若不是埋伏着杀人，乃是神交在他手中”，那么，这个杀人者就可以逃跑到一个逃城里去（出 21：13）。这是一个强而有力的表明神掌管着生命的所有情况，没有一件事情是纯粹出于偶然。虽然神的名字在以斯帖记中没有被提及，值得注意的是，当末底改规劝以斯帖应该为她同族人去见王的时候，说到：“焉知你得了王后的位分不是为现今的机会吗？”（4：14）。

神的治理活动应该以可能涵盖最广的范畴来看待，诗篇作者说到：“耶和华在天上立定宝座，祂的权柄统管万有。”接着作者呼召在神所统管的各处作工成全袍旨意的所有天使、诸军、和仆役来称颂袍（诗 103：19 啊 22）。当尼布甲尼撒王恢复神智的时候，他称颂耶和华说：“祂的权柄是永有的；祂的国存到万代。世上所有的居民都算为虚无；在天上的万军和世上的居民中，袍都凭自己的意旨行事。无人能拦住袍手，或问袍说，你作什么呢？”（但 4：34—35）保罗也说到神“随意行作万事”（弗 1：11）。在旧约和耶稣的教导中皆扮演着如此重要角色之神的国这个概念，表明了神那宇宙性的统管大能。袍宇宙性的统管权柄包括时间（它是永恒的）和范围（所有人和所有事物都必须顺服于袍的权下）。

但是，神的主权不仅仅关乎生命境遇的事情或人类以外之受造界的反应而已，连人的自由行为也是神治理工作的一部分。当以色列百姓将要离开埃及的时候，耶和华告诉他们说他们将不会空手而去，因为袍要叫他们在埃及人眼前蒙恩（出 3：21）。故当离去的时候到了，这件事就应验了：“以色列人照着摩西的话行，向埃及人要金器、银器、和衣裳。耶和华叫百姓在埃及人眼前蒙恩，以致埃及人给他们所要的，他们就把埃及人的财物夺去了。”（出 12：35—36）虽然有人会辩称，耶和华藉着十灾且特别是灭长子之灾在这件事上强迫埃及人顺从，但是，圣经很清楚地表明，埃及人应允以色列人的要求乃是出于他们自由的抉择。

另外一个例子出现于撒母耳记上二十四章，扫罗暂停他对大卫的追捕，进入洞中大解；碰巧，大卫和跟随他的人也刚好藏匿在那个洞里的深处，大卫得以悄悄的割下扫罗外袍的衣襟，并没有害他。稍后，大卫和扫罗两个人均把王进入洞中那表面上是自由行为，解释为实际

上乃是耶和华的作为。大卫对扫罗说：“今日你亲眼看见在洞中，耶和华将你交在我手里”（10节）；而扫罗也答说：“耶和华将我交在你手]

里，你却没有杀我”（18节）。诗篇卅三工5说到耶和华造成地上一切：居民的心。箴言说到人的计谋和作为最终目的在于完成神的旨意：“心中的谋算在乎人，舌头的应对由于耶和华”（16：1）“人心多有计谋，惟有耶和华的筹算才能立定”（19：21）当以斯拉重修圣殿的时候，波斯的亚达薛西王从他国家的府库里供应他们之所需，以斯拉评论道：“耶和华我们列祖的神是应当称颂的！因祂使王起这心意修饰耶路撒冷耶和华的殿”（拉7：27）。

即使人的犯罪行为也被纳入神护理工作的一部分，或许这方面最为显著的例子是耶稣被钉十字架，彼得将其归因于神和罪人两方面：“祂既按着神的定旨先见被交与人，你们就藉着无法之人的手，把祂钉在十字架上，杀了”（徒2：23）或许有人会辩称，只有耶稣被交与人（也就是犹大的出卖）而不是实际的钉十字架，被视为神计划的一部分。然而论点还是相同的，即无法之人的所行所为也被认定是神护理工作的一部分。

在撒母耳记下廿四章工节，说到耶和华激动大卫，使他吩咐人去数点百姓；在另外一处经文中，则说到是撒但激动大卫去犯这罪（代上21：1）。还有一处经文，有时也被引用来说明人的罪是神护理作为的一部分，即撒母耳记下十六章10节，大卫了解到示每是因耶和华的吩咐而咒骂他。这是以假设性的语气表达（“如果他是因为耶和华吩咐他：‘要咒骂大卫’而咒骂，”）（译注：中文圣经系直接语气的表达法），但是在11节里，大卫就斩钉截铁地说道：“由他咒骂吧，因为这是耶和华吩咐他的”。在帖撒罗尼迦后书二章，保罗提到撒但已经蒙蔽了“那沉沦的人……，因他们不领受爱真理的心，使他们得救”接着他又说：“故此，神就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理，倒喜爱不义的人都被定罪”（2：10—11）这里，保罗似乎把撒但所做的也归因于神的作为。

### 神治理活动与罪之间的关系

这个时候，我们必须来面对神的作为与人的犯罪行为之间的关系这个难题。我们必须区分在神对于人行为的一般工作与它对于犯罪行为

为之工作两者间的差别。圣经十分清楚地表示神不是罪的起源，雅各写到：“人被试探，不可说：‘我是被神试探’；因为神不能被恶试探，祂也不试探人。但各人被试探，乃是被自己的私欲牵引诱惑的”（雅1：13—14）使徒约翰说到：“因为凡世界上的事，就像肉体的情欲、眼目的情欲、并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的”（约一2：16）但是，如果人的罪行不是神所引致的，那么，我们说它们是在神治理活动之范围内，又是什么意思呢？关于罪，神能从事许多方面的作为：祂能够（1）阻止它；（2）允许它；（3）引导它；或（4）限制它。请留意，在每一种情况中，神并非人犯罪的原因，但是神却针对它而采取行动。

一、神能阻止罪的发生。有些时候，祂阻止且使人们免于犯下某些有罪的行为。当亚比米勒以为撒拉只是亚伯拉罕的姐妹而非他的妻子时，就把她娶了去。耶和华来到梦中，对亚比米勒说：“我知道你作

这事是心中正直，我也拦阻了你，免得你得罪我，所以我不容你沾着她 o” (创 20: 6) 大卫也祷告求神保守他免于犯罪：“求你拦阻仆人不犯任意妄为的罪，不容这罪辖制我” (诗 19: 13) o

二、神不会总是在阻止罪的发生。有些时候，袍也会单单定意允许罪的出现，虽然那并不是袍所愿意看到的，但神默许它；因着没有阻止我们决定去犯罪，故神确定我们的确会犯这罪；但是，袍并没有使我们犯罪，或是叫我们不得不如此行 o 在路司得，保罗传讲说：“袍在从前的世代，任凭万国各行其道 o” (徒 14: 16) 而在罗马书第一章里，他则说到神任凭人行污秽的事、放纵可羞耻的情欲、存邪僻的心、行不合理的事 (24、26、28 节) o 同样地，耶稣说到有关摩西允许离婚：“摩西因为你们的心硬，所以许你们休妻，但起初并不是这样 o” (太 19: 8) 在历代志下卅二章 31 节中，我们读到：“这件事神离开他，要试验他，好知道他心内如何 o” 这些都是神的让步，让人迳自犯下并非袍所愿见的罪行，而如果袍决定要加以阻止的话，他们就不会如此行了。在诗篇八十一篇 12—13 节中，或许是主最清楚地指出这点：  
' Strong, Systema / jC 7' Afology, pp. 423. — 25. “我便任凭他们心里刚硬，随自己的计谋而行 o 甚愿我的民肯听从我，以色列肯行我的道 o”

三、神也能够导引罪，也就是说，当神允许某些罪发生时，袍却会以一种方式导引它们，以致带出有益的结果来，这就是 Ethelbert Stauffer 所谓的倒反定律 (the law Of reVerSal) o ‘在圣经里面最富戏剧性的例子大概首推约瑟的故事，他的哥哥们想要害死他，除掉他，这样的想法当然是不好的；它既不是神所导致的，也不是袍所同意的。但是，袍允许了他们去完成他们的心愿，不过有做了一些的修正。流便规劝其他弟兄们不要害死约瑟，只可以把他丢在坑中，意思是想要在稍后救他出来 (创 37: 21—22) o 然而，另一个因素出现了，有一伙米甸商人经过，且兄弟们 (在流便不知情之下) 就把约瑟当做奴隶卖给了他们。这些没有一样是神所愿的，但是，袍却允许这件事，并且使用了兄弟们的邪恶意图和行为来成就至终的益处。耶和华与约瑟同在 (创 39: 2) o 尽管遇到了波提乏妻子的计谋和谎言对待，以及酒政的缺乏信用，约瑟终于还是成功了，并且藉着他的努力，许多人，包括他父亲的全家，得幸免于饥荒之灾。约瑟有足够智慧能看见神的手在这一切过程中，他对他的兄弟们说到：“差我到这里来的不是你们，乃是神，袍又使我如法老的父，作他全家的主，并埃及全地的宰相 o” (创 45: 8) 并且在雅各死后，他又重复对他们说：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景 o” (创 50: 20) 彼得看见神也同样藉着耶稣的被钉十字架而带来益处：“故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立袍为主，为基督了 o” (徒 2: 36) 保罗也说到犹太人拒绝基督反倒使天下得与神和好 (罗 11: 13—15、25) o

神如同一位反击手，或者更准确地说，像是一位柔道高手，袍重新导引罪人和撒但的邪恶努力，以致使它们反而成为行善的媒介 o 在此，我们必须认出神全能的奇妙本质。如果神只是伟大而有能力，但却不是全能的，袍就必须直接地发动每一件事情，或者，袍会对于一

些情况失控而不能完成袍至终的目的。然而，我们全能的神却能够允许恶人极尽其邪恶之事，但祂依然可以完成袍的旨意。

四、最后，神能够限制罪。有些时候，当它没有阻止某些恶行时，却抑制了恶人和魔鬼并其邪灵所能及的范围和效应。一个主要的例子就是关于约伯的遭遇，神允许撒但有所作为，但却限制了他所能够做的：“凡他所有的都在你手中；只是不可伸手加害于他。”（伯 1：12）稍后，耶和华说：“他在你手中，只要存留他的性命。”（伯 2：6）大卫在表达以色列人之信心时说道：“以色列人要我说，若不是耶和华帮助我们，若不是耶和华帮助我们，当人起来攻击我们，向我们发怒的时候，就把我们活活地吞了。”（诗 124：1—3）且保罗也一再向他的读者保证他们所遇到的试探是有限度的：“你们所遇见的试探，无非是人所能受的；神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的，在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。”（林前 10：13）即使当神允许罪的发生，袍加上了限制是罪所不能超越的范围。

神治理活动的主要特色

我们现在必须总结有关神治理之教义的几个主要特色和含意。

一、神的治理乃是宇宙性的，它涉及所有的一切，包括那些明显是好的以及那些看起来似乎是不好的。保罗说到：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按袍旨意被召的人。”（罗 8：28）这意味神所使用的人并没有限制，袍甚至可以使用似乎是“不洁净”的人物，就如古列（赛四十四章 45 章），来完成袍的目的。敏锐的信徒会机警地留意神所想并所要做的是什么，即使在未曾预期或未曾计划或在似乎不可能的情况里。耶稣与撒玛利亚妇人的对话就是一个例子，这并不是一个事先安排好的相遇，也不是在传道工作的行程里。它出现乃是当耶稣“下班”之时——在一个远行的日子中休息的时间里（约 4：3、6）但是，耶稣把这件事情视为天父所差之护理性机会，因而也是一个值得使用的机会；所以，袍向这妇人说到活水的比喻，且带领她来信靠袍。聪明的基督徒也会同样警觉到在那些乍看似乎是意外的情况里所出现的机会，因此，生活中蕴育着各种神所差的可能性，也给我们一种期待和兴奋之情。

二、神的护理不仅仅临到袍自己的百姓，虽然神对于信祂的人有一种特别的关怀，但袍也没有对其余的人完全保留祂的美善。耶稣在马太福音 5 章 45 节里十分明白地说到：“袍叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。”这与一些基督徒的看法相左，这种看法在几年前一个名为“圣职人员”之连环图画中幽默地表达出来。有一天，这位传道人身穿神职衣服，正要出去渡假，他的邻居好意地表示说当他不在家的时候乐于替他草地浇水。“谢谢你的好意。”传道人答道：“但是，我已经做好其他安排了。”在最后的方格里那一幕是这样的：雨正从天降下在传道人的草地上，却没有降在邻居的院子里。耶稣说，那不是神通常的工作方式，未信的人与信祂的人都从天父的美善获益。我父亲是个基督徒，紧邻的农场主人是个非基督徒，——fa 工作七天；但是，当下雨的时候，通常是两个农场同时喜获甘霖。

三、神的治理是美善的，袍为 7~flJ 的益处而做，有时直接带来美善的结果，有时则把恶人所谋的转向或使其偏向成为美好的结果，

我们已经在罗马书八章 28 节看到这点。然而，我们必须小心，不要太快和太轻易将这益处的定义与我们所喜悦的和舒适的感觉画上等号。在罗马书八章 28 节里，这益处乃是与神的旨意连结，且接着又被认定为祂的儿女要效法袍儿子耶稣的模样(29 节)；而效法袍儿子的模样有时可能包含如火般的试炼(彼前 1: 6 啊 9)或是需要忍受的管教(来 12: 6—11)。

神的治理是美善的这个事实应该会使信徒产生一种对于生命中各种事件终极结果的确信。当亚伯拉罕被召要献上他唯一的儿子以撒为祭时，他有确信认为以撒将会以某种方式被保全性命。亚伯拉罕对仆人说：“我与童子往那里去拜一拜，就回到你们这里来。”(创 22: 5) 被翻成“回来”的希伯来字乃是清楚地属于第一人称复数。当以撒问及燔祭的羊羔在哪里时，亚伯拉罕答道：“我儿，神必自己预备作燔祭的羊羔。”亚伯拉罕事先并不知道在山上将会发生什么事情，也未获得任何的担保，他甚至可能预期以撒会死，然后复活(参来 11: 17)；然而，不管会发生什么事，亚伯拉罕从他个人的经验中认识他所服事的是怎样的一位神。当他顺服并从迦勒底的吾珥离开，前往一个他以前所未见过的地方时，神曾经供应他并且眷顾他。由于知道神是美善的并且又曾应许他说以撒会成为他的后裔，亚伯拉罕有信心他和以撒总会从山上再回来。神不仅掌握情况，祂更按照祂本性的美善和恩慈来引导事情的发展；因此，信祂的人不该因为害怕会有某些可怕的事情临到而裹足不前不遵行神的旨意。

四、神乃是个性地关心那些属祂的人，我们不应该认为神会以一种官僚的方式来对待我们，由于神的国之范围大而复杂，我们可能很容易会下这样的结论。但是，耶稣所给我们几幅关于天父的图画表明了祂眷顾的个别性程度。祂关心迷失的那一只羊(路 15: 3—7)并寻找它，直到找着为止；好牧人认识祂的羊，并且按着名叫他们；他们认得祂的声音而来，但是，他们不听陌生人的声音(约 10: 3, 6, 14, 27)牧人看守祂的羊，保护他们，必要时还为他们舍命(11 节)，天父甚至连属祂之人的头发都了若指掌(太 10: 30)。

神治理的个别性程度对于当今的社会情况尤其意义，因着自动化与电脑化的发展，社会的非个人化也就相对的增加。我们只是机器里面的齿轮、没有脸庞的机器人、档案中的数字、电脑磁片中的记录、或卡带里的一个项目。我们国家的政府乃是遥远而非个人化的。一位资质聪颖的英文系学生申请研究所入学，其中有一个学校赋予他一个数字，并告诉他在将来的书信往返中不需要使用他的名字，改用那个数字就足够了。结果他选择了另一所大学，就是一所仍然使用名字的大学。神护理的教义向我们保证祂与我们的个别性关系是很重要的，祂认识我们每一个人，且每一个人都是祂所在乎的。

五、我们的活动与神的活动并非是彼此不相干的，我们没有理由向神疏忽、冷淡、或退后，只因为神正在工作来成就祂自己的目的。正如我们在前面已看见的，祂的护理包含了人的作为。有时候，人会意识到他们的行为乃在履行神的心意，正如耶稣所说的，祂必须成全天父的旨意(例如太 26: 42)。另外有些时候，人会不知不觉地实行了神的计划。当该撒亚古士督下达他的旨意时(路 2: 1)，他一点也



不知道他所下令执行的报名上册，竟然会使得弥赛亚将要出生于伯利恒的这个预言应验，然而他还是有助于它的应验。神必要完成某件事的肯定性不能成为我们不勤奋努力的藉口。神会完成袍心中的计划，但是，袍乃是藉着一些管道(包括人的作为)来完成。

我们也不应该只因为现今比较不需要神伟大的干预，而失去对神护理的信心。当今的世人在这个世界上看不见需要神的地方；在古代，神则是各种奥秘的解答。在所发生的每一件事情背后都是袍的手，袍是宇宙之存在以及受造之复杂的解释，袍是问题的解答者。但是，现代人已经对于这个宇宙有了更完整的了解，现在我们知道是什么使一个人生病(至少在许多状况中)，并且医学科技能够防止或治愈这些疾病，医治的祷告似乎不再合宜了(除了在一些危急或无助的情况下)，神的护理显得好似一种陌生的概念。然而，我们已经看见神护理包含祂无所不在的作为；因此，无论是藉着医生的手来治愈或是藉着神迹来医治，它们同样都是属于神护理的作为。

六、神在祂的治理中是有至高主权的，这意味袍独自决定祂的计划并且知晓每一项作为的意义。我们不需要知道袍引领我们到何处，但我们需要小心，免得僭越了神所给予我们的方向。有时候，基督徒易受到试探地告诉神说：“如果你要我做 A，那么请藉着 X 来让我明白。”如此一来就未能将宇宙的复杂性考虑在内，也将神所须关心的广大人群置之度外。尽管有基甸以羊毛来测试神旨意的前例(士 6: 36—40)，但如果我们单单允许神光照我们有关袍工作的意义——如果袍愿意且做到袍愿意的程度，那将会更好。我们知道每一件事情在神的计划中确实都有它的意义，但是，我们必须谨慎，不要假定每一件事情的意义应该都是明显的，而且我们又应该都能认清那个意义。若假设我们应该了解神所有带领的意义，并且认为袍会藉着类似于基甸的羊毛般之某种方式来揭示它，这乃是一种迷信，而非真正的虔诚。

七、我们必须小心认定神的护理。这里有个过于轻率认定历史事件为神旨意的最著名例子，或许应该首推“德国基督徒”，他们在主后 1934 年时对希特勒的行为背书，认定其为神在历史中的作为。他们的宣言对于我们现在读起来而言真是叫人不胜歆羡。“我们对于神充满了感恩，作为历史的主，袍给了我们希特勒，也就是我们的领袖和拯救者，他把我们从艰辛的命运中释放出来。我们承认，包括我们的身体和灵魂，乃效忠并奉献给德国政府及它的元首，这样的效忠和职责对于我们身为福音派的基督徒而言，包含了顺服神命令之最深和最圣洁的意义。”在一篇一年之前的声明中也曾说到：“对于这个历史的转捩点[也就是希特勒的获得政权]，我们要说一声感谢的赞同，神已经把他赐给我们，愿荣耀归给袍。由于对神话语的效忠，我们在这个时代的伟大事件中，明白了神对于袍教会的一项新使命。”“从我们的观点来看，这些声明看起来似乎是明显的愚昧，但是，这也难保有一些我们今日所发表的言论在几十年后的人看来同样也是错误的？我们在拒绝一种以历史发展为基础的自然神学时，虽然不必像巴特(Karl Barth)那样的深恶痛绝，但是，在他严责批判德国基督徒的行为时，却有对我们颇具启发性的警惕之语。

神的护理与祷告

当考虑到神护理的本质时，会让富有思想的基督徒关切的一个问题就是关于祷告的角色。这个难题归根究底源自于祷告真正所成就的是什么。一方面，如果祷告对于发生的事真的具有任何的影响，那么，神的计划似乎并未预先就已确定，护理在某种意义上说来是倚赖于或因为某个人是否祷告及祷告多少而改变；另一方面，如果神的计划是已确立的，而且袍也将做袍所要做的，那么，我们是否祷告又与之有何关系？

我们应该注意到，这问题只是人的努力与神的护理之关系此更大课题的一个特别形式。因而，我们能够应用在探讨更大课题时所采用相同的分析性考量来处理之。我们需要注意两个事实：(1)圣经教导说神的计划乃是明确且不变的——它并不需要加以修订；(2)我们被命令要祷告并且被教导说祷告是有价值的(雅 5: 16)。但是，这两个事实如何相互关联呢？

从圣经中我们发现，许多时候神似乎是以与人同工的方式来作工，如果人没有尽上本份，神就不采取行动。因此，当耶稣在祂的家乡拿撒勒服事的时候，袍并没有施行任何较大的神迹，袍所作的只是示医治了几个病人。耶稣“诧异他们不信”(可 6: 6)暗示着拿撒勒人根本就没有把他们当中有需要的带到袍面前寻求医治。很明显地，在许多时候，人信心的举动对于神的采取行动而言是必要的——而在拿撒勒却是缺乏这样的信心。另一方面，当耶稣行走在水面上时(太 14: 22 嘲 33)，彼得要求耶稣叫他从水面上走到袍那里去且被赋予能力如此行。假想那一天耶稣能够赋予所有的门徒有能力行走在水面上，但却只有彼得做到了，因为只有他这样地要求。百夫长请求耶稣医治他的一个仆人(太 8: 5 一工 3)，还有患血漏的妇人来摸耶稣的衣裳缝子(太 9: 18—22)，这些都是信心的例子，其藉着祈求导致了神的作工。当神定意这样的结果时(在这些例子中都是医治)，袍同时也定了其管道(在此包括了医治的请求，即出于信心此先决条件)。因此，祷告并没有改变袍原先所定意要做的，它是袍完成袍目的的管道。那么，发出祷告是很重要的，因为若不如此，那么所盼望的结果就不会产生。

这意谓祷告不仅是自我激发，它不是在我们自己里面的一种创造积极心理态度的方法，好让我们能够做到凡我们所祈求的；反之，祷告主要是在我们自己里面创造一种正确的态度来面对神的旨意。耶稣教导祂的门徒，亦教导我们在祈求“我们日用的饮食，今日赐给我们”之前，要先祷告：“愿你的国降临，愿你的旨意行在地上”。祷告并非叫神来成就我们的旨意，而在于我们像神一样关心祂的旨意成全。再者，耶稣也教导我们在祷告中要有恒心(路 11: 8—10——请注意第 9 节中的命令语气和第 10 节中的分词都是现在式：持续的祈求、持续的寻找、持续的叩门)。只为某事祷告一次，然后就停止，即缺乏足够的信心、委身和努力。持之以恒的祷告表明我们的祈求对我们是重要的，就如同它对于神而言也是重要的。我们并没有总是收到我们向神所祈求的，耶稣为了免除这杯(被钉十字架之死)祈求了三次；保罗也三次恳求除去他肉体之中的刺。在每一个状况中，天父应允了某些更为必要的事情(例如林后 2: 9—10)。信袍的人可以有信心地祷告，知道我们全智又良善的神虽然不

一定会按照我们所祈求的应允我们，但是，却会给予我们袍认为最好的，因为正如诗篇作者所说的：“袍未尝留下一样好处不给那些行动正直的人”（诗 84：11）。

### 神的护理与神迹

我们截至目前为止所探讨的都是关于普遍及平常的护理，虽然其来源也是超自然的，但是，相对来说，它们是较为一般性的，因而不大引入注目或太壮观。然而，我们也必须探讨护理的另外一种作为——神迹，此处我们所指的乃是神那些叫人惊讶和不寻常的作为，其显然是超自然的，也就是神之护理那些特别超自然的作为，它们以一般自然界的运行模式来说是不可解释的。

关于神迹的一个重要课题涉及它们与自然律或自然的法则之间的关系。对于一些人而言，神迹并未必有助于信心，反而成为一种阻碍，因为它们与一般的常态是如此的反其道而行，以至于看起来似乎是非常的不可能甚或令人难以置信。因此，这些事件与自然律之关系要如何被看待，这个问题也就非常重要了。在神迹与自然律之间的关系这件事情上至少有三种看法。

第一个看法说到神迹实际上是那些较不为人知或基本上是未知的自然律，如果我们全然知晓并了解大自然，我们就能够了解甚至是预测这些事件。无论何时，当那特别促使一个神迹发生的罕见条件再度组合在一起时，那个神迹会再度发生。某些圣经中的例子似乎就符合这个模式，例如，在路加福音第五章里面那个神迹性的捕鱼经验。根据这种看法，耶稣并没有为那个场合创造许多鱼，袍也没有以某种方式将它们从湖中的其他地方赶逐到要下网之处。反之，当时有不寻常的情况出现，以致这些鱼汇集在乎常不被预期的地方；任何时候，那些特别的条件出现时，鱼群就会在那个地方聚集。因而，耶稣的神迹主要并不在于展现祂的全能，而是在于袍的全知，这个神迹有收获乃在于袍知晓鱼群会在哪里出现。我们也想到其他类型的神迹，耶稣的某些医治工作很可能是属于心身症方面的医治，亦即藉着强而有力的暗示去除一些歇斯底里的症状。因为许多具有身体症状的疾病在起因和特性上是属于功能性的问题，而不是器官性的问题，假设只是耶稣使用袍对于心身症的超凡知识来完成这些医治工作，看起来似乎也是合理的。

这种看法颇具说服力，尤其是因为圣经中某些神迹相当符合这种说法；很可能它们当中的确有某些是属于这种性质的。然而，如果把这种观点当作是以偏概全的解释，就会出现若干的问题，因为确实有一些神迹是很难以这种观点来解释。例如，关于生来眼瞎那个人的情况（约翰福音第九章），会是一种先天的心身症眼瞎吗？当然，现在我们没有一个人知道我们所不知道的有那些律，这正是无知的特质：我们经常不知道我们所不知道的究竟是什么。但是，假设我们至少拥有一些未知律可能是什么的暗示，这也是应当的。一个理论不明确的地方是它的长处同时也是它的弱点，若没有任何进一步的论证就说有一些我们所不知道的自然律存在，这将无法被证实也无法被反驳。

第二种看法认为神迹打破自然律；例如，在漂起的斧头这个事件上（王下 6：6），此理论提议是，在一个很短的时间里，在那大约一

立方英尺的水中，重力的定律忽然暂停。这根本就说不通，事实上，神关闭了重力定律直到斧头被寻获，或者袍改变了斧头或水的密度<sup>0</sup>这种关于神迹的看法有一个优点，就是看起来比前一种观点更加地超自然。但是，它却存在某些缺陷。首先，暂停或打破自然律通常会带来更复杂的需要，即一连串的弥补性神迹出现。举例来说，在约书亚长日的故事中(书10: 12—14)，如果神真的使地球在其轴心上停止自转的话，事后就需要做无数多的调整，但在其经文叙述中却看不到任何的提示<sup>0</sup>虽然这对于一位全能的神来说当然是可能的，但是’在天

文学的资料上却看不到相关的迹象<sup>0</sup>“另外还有二个问题’一个是心理学上的，另一个是神学上的。从心理层面说来，认为神迹违反自然律此观点所带来自然界的明显失序，使科学家们徒然倾向对它们存有偏见，这样的定义使神迹变得格外地难以辩护。事实上，的确有一些人就是以这样的定义为理由而强烈地反对神迹<sup>0</sup>”而从神学上的角度说来，这样的观点看起来似乎神和自己作对，因此带来一种自相矛盾的样子<sup>0</sup> +

第三种看法认为，当神迹出现的时候，自然力受到超自然力的克服<sup>0</sup>在这样的观点里，自然律没有暂停，它们继续地运作着’但是，超自然的力量被引进，使自然律的效应看不出来<sup>0</sup>”举例来说，在斧头上浮的事件中，重力定律持续地在斧头附近运作，但是，神那看不见的手却在它下面，将它带起，就如同一只人的手将它举起似的。这个观点有一个优点，就是它视神迹为真正超自然或自然之外的’但是却没有像第二种看法般的违反自然。可以确定的是，鱼群的例子’可能是水中的各种条件导致鱼群出现在那里，但若不是神影响了水流和温度等诸种因素，那些条件也不会出现，并且有些时候也会有创造的作为，就如在喂饱五千人的事件中正是如此<sup>0</sup>

当我们遇到那些违反自然律的事件时，应该也没有真正的问题。二十世纪的科学可能比十九世纪的科学更明白自然律只是所发生事情的统计性结果。若纯粹从一种经验上的观点来看，除了一种心理的倾向以外，实在没有逻辑上的理由可以根据过去来预测未来<sup>0</sup>自然界的规律是否是固定且不可违反的，抑或它可以顺利地加以侵犯’这乃是一个会带我们进入形而上学领域的问题。如果我们对于自然界系统之外可能存在有其他的真实和力量持敞开态度的话，那么神迹就有其可能性。这样一来，它就变成另一问题，亦即以察验历史证据来决定

13Bernard Ramm, A Christian View of Science and Scripture(Grand Rapids: Eerdmans, 1954), pp. 156—161. 一个比较简单的解释是光折射的奇迹，这是出于日光的延长’  
1\*例如 David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, section 10. part 1.

1 ‘厂. S. Lewis. Miracles(New York: Macmillan, 1947), pp. 59—61.

是否曾经发生过。我们将在讨论到基督论时(见原英文书页码794—796)，会把它与耶稣的复活这个最大的神迹一并探讨。

然而，在这个时候我们应该提及神迹的目的，至少涉及三方面。最重要的是要荣耀神，圣经中神迹的受益者与旁观者通常的反应就是荣耀神，这意味着当今天有神迹发生时，我们应该归荣耀给神迹源头

的神，而不是那做为管道的人本身。在圣经的时代，神迹的第二个目的就是建立经常伴随而来的启示之超自然基础。希腊字  $\sigma\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\mu$  (sYmCz ‘o, 记号) 在新约中常常用来表示在这个范围方面的神迹。我们也注意到神迹经常在那些有特别密集的启示时出现，这一点可以从我们主的服事中看见(例如路 5: 24) 最后，神迹的发生为要满足人的需要，我们的主常常被描述因那些来到袍面前有需要或受伤的人而动了怜悯之心，袍医治他们从那些由眼瞎、大麻疯、和血漏等疾病所造成的痛苦中得释放，袍从来没有为了炫耀的自私目的而施行神迹。

我们已经看见神护理之教义并不是一种抽象的概念，而是信主者的确信，知道我们乃是在一位良善、全智、且又全能的神手中，并且袍将会在世上完成袍的旨意。

无论情况怎样恶劣，不要惊慌，神会看顾你；  
藏在他慈爱的翼下，神会看顾你。  
经过辛劳的日子里，当心里作难时，神会看顾你；  
在你所行的路径充满危险攻击时，神会看顾你。  
你所需的一切，他会供应，神会看顾你；  
你祈求的没有一样会被忽视，神会看顾你。  
无论是什么样的试验，神会看顾你；  
疲惫的人啊！倚靠他的胸怀，神会看顾你。  
神会看顾你，在每一天，在一切的事上；  
他会着顾你，神会看顾你。

(Civma Durfee Manin, 1904)

问题讨论：

1. 为何在神学上，神的护理扮演着重要角色？
2. 神护理的哪两方面对于基督徒的认知是很重要的，又如何从圣经看出来？
3. 神治理的范围为何？
4. 关于罪，神能从事哪几方面的作为？
5. 什么是神治理活动的主要特色？及其含意为何？
6. 为何在神的护理中，祷告扮演的角色被深深关切？
7. 神迹与神的护理有何相关性？

## 第 20 章 邪恶与神的世界：一个特别的问题

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 明白并定义邪恶问题的本质./
- √ 列举有关邪恶问题并有助于处理有关邪恶问题的圣经经文.
- √ 加强信徒的信心，并且能够在面对有人批判基督教时，知道如何辩驳。

### 本章摘要

对基督徒信仰而言，理智上最大的挑战可算是世界上为何存在邪恶这个问题。如果神是全能又慈爱的，为什么邪恶会出现在世界上？尽管这个难题在今世未曾完全地被解决，但有圣经教训可以帮助我们处理它。

### 本章大纲

#### 问题的本质

#### 各种类型的答案

- 有限神论：拒绝全能的观念
- 神良善观念之修正
- 否认邪恶

#### 面对有关邪恶问题的几个课题

- 邪恶是神造人必然的结果
- 构成良善与邪恶因素之再思
- 一般的邪恶是一般罪的结果
- 特定的邪恶是特定之罪的结果
- 神是邪恶的受害者
- 将来的生命

#### 问题的本质

我们已经讨论过关于神的眷顾，也注意到那是普世性的：神掌管一切，祂对于整个宇宙和时间有一个完全的计划，并且正在进行实现那美好的计划。但是，这令人愉悦的教义却笼罩着一个阴影：就是邪恶这个问题。

这个问题可以用简单的方式，也可以用较复杂的方式来叙述。休谟(DaVid Hume)论到神时曾简洁地说：“是否祂愿意阻止邪恶却又办不到呢？那么祂就不是全能的。是否祂能够办得到但却又不愿意？那么祂就是怀有恶意。如果祂既愿意也办得到，那么邪恶为什么又会存在呢？”邪恶的存在这个问题呈现于许多小孩被教导的谢饭祷告词中：“神是伟大的，神是良善的，让我们为祂所赐的饮食献上感谢。”因为既然神是伟大的，那么祂就应该能够阻止邪恶发生；又如果神是良善的，祂也不会愿意邪恶发生；然而在我们周围却明显存在着邪恶。因此邪恶的问题可以被视为三个概念的冲突：神的能力、神的良善、以及世界中邪恶的存在。

这个问题对于所有强烈的有神论而言，或多或少都有不同程度的困难，更明确地说，我们在本书所阐扬的神学面临到难题。我们已经

讨论过关于神的全能：袍有能力行作万事，一切事物都是袍能力所及；我们也已注意到神的创造和神的眷顾是袍全能的实践，这分别意味着神按照自己的自由意志和作为创造了现有的一切，且袍亦掌管着这个被造的世界并眷顾、引导这世界朝向袍所定的目标前进。此外，我们也观察到神的良善——袍慈爱、怜悯、恒忍的属性，但邪恶仍明显地存在世上。对于神之所是和袍所做而言，这究竟怎么可能呢？

这令人左右为难的邪恶有两种典型。一方面是所谓的自然性的邪恶，这种邪恶不包含人的意志和行为，只指自然界方面，且似乎会损害人的福祉。自然界存在着一些破坏性的力量：飓风、地震、龙卷风、火山爆发等等，这些灾难性的事件带给生命财产庞大的损失。又许多受苦和丧失的生命是由癌症、胞囊纤维症、多重硬化症以及其他许多疾病所造成。另外有一种邪恶是所谓道德上的邪恶，这些的邪恶可以被追溯是自由道德之人的选择和行为，例如战争、犯罪、残虐、阶级斗争、歧视、奴隶、及不公义等数不尽的现象。虽然就某种程度而言，道德上的邪恶可以不在这里列入考虑，而将它们归咎于人类运用自由意志的结果，但我们却不能不考虑自然性的邪恶，它们似乎就存在于神所造的世界之中。

我们曾注意到对于不同的神学理论而言，邪恶的问题都会以不同的程度，甚至不同的形式呈现出来。的确，John Feinbe 唱辩称说我们不是只处理一个问题，乃是面对一系列以不同组合形式呈现的问题；进一步说就是，邪恶的问题可能以一种宗教形式或以一种神学形式的问题出现，甚或两者同时出现。以本书开始时所做的区分来看，宗教乃是某层次的属灵操练、经验、和信念，而神学则是指次要的宗教思考层面，包括分析、解释和建构。一般而言，当人在某特定方面的经验上开始对神的伟大或良善产生质疑，且威胁到与神之间的关系时，宗教形式上的邪恶问题就会出现。此外，神学形式上的邪恶问题则是在探究关于普遍性的邪恶，并不是从这位神的所是和所做来探讨如此特别的，情况怎么会发生，而是在探讨这一类的问题如何能存在。这个问题发生在宗教形式上并不一定涉及个人经验，但至少会有一个特定情况是代替别人遭遇的，然而，这个问题发生在神学性形式上却全然不需这一类特定的情况。由于这样的缘故，一个人在这个问题的焦点上很可能从宗教性转移至神学性，或是对于普遍性邪恶的注意力也可能从更广泛的考量层面转移过来。注意到这些的区别是很重要的，因为，正如 Alvin Plantinga 曾指出，特定的邪恶(或许比一般性的邪恶问题更实在)对某些人呈现出的宗教困难，或许他是更需要牧养上的关怀，更甚于解决他理智上的困难；‘同样，把一个人真实理智上的挣扎只视为是一种感觉也于事无补。若忽略于认识邪恶问题之宗教形式则会显得不够敏锐；但若不去面对其神学形式则会显得侮辱理智。尤其当两者同时存在时，辨认且区别相关的因素是非常重要的。’

各种类型的答案

针对邪恶这个问题，有许多人曾经尝试不同类型的解答。我们这里的分析多少有些过分简化)大部分说来，这些尝试性的答案皆努力藉着修正“神的伟大”、“神的良善”和“邪恶的存在”等三个互相矛盾的要素之其中一、二个要素来减少它们之间的张力。因此，一个神

义论者(theOdiCy)可能会试图表明,把视神为全能的这个观念在某些方面不一定是正确的。若不是神并不完全地无限,那就是无论神阻止得了任何特定的邪恶事件与否,实际上这并不关涉袍全能的问题。或者,神义论者也可能试图表明神的良善并不是我们所假定的那样;神若不是并非全然良善,那就是神阻止一特定的邪恶事件,事实上与牠的良善并无关。例如,阻止一特定的邪恶事件(或为了这缘故给予某人他想要的)可能并不是出于爱,而是出于纵容。或者,神义论者试图表明立场可能是,神并不受限于那些我们加诸给牠的标准;袍是完全自由不受限制的,凡是袍所愿或宣告为良善的就会是良善的,因为袍说有就有、命立就立。或者,一个神义论者也可能改变对邪恶的了解而想要表明说,事实上那些被认为是邪恶的至少有部分是良善的。我们将会逐一探讨这些处理邪恶的各种对策。

当我们在致力于处理邪恶的问题时,不应该把期望订得太高。这是一个非常艰难的问题,或许是有神论中最难的一个理性问题。以师生高理智水准而闻名的一所福音派基督学院,针对一群大四学生所做的调查显示,在他们面对有关信仰最麻烦且名列榜首的理性问题就是邪恶的问题。这个问题也是教会历史中像奥古斯丁和阿奎那等这些伟大的神学家费尽心思探索的问题,他们也都不能一劳永逸地完全解决这个问题。因此,我们不必为了不能解决这个问题而大过沮丧。虽然我们可能不能解决这个问题,但我们也许能够多少使其缓和些,且如果我们拥有更完备的知识和认识,或许更能够看见通往最后谜底的出路。

#### 有限神论:拒绝全能的观念

为了解决邪恶问题的张力,人找出一个方法,就是放弃关于神的全能这个观念,而时常以二元论的形式出现,如琐罗亚斯德教(祆教)或摩尼教。后者的哲学出现于较晚时期并对基督教信仰有较多的影响,且曾一度特别地吸引奥古斯丁,因为其对于奥氏所经历的内在挣扎提供了一种说明。二元论认为存在宇宙中至终的原则有两种而不只一种,即除了神以外,还存在有邪恶的力量。这邪恶的力量通常被认为是一种非创造性的,且是一直就存在的力量。因此,在神与这邪恶的力量之间便存在一种争战,而至终的结局则尚不可知。神努力想要胜过邪恶,如果袍能够的话,但可惜袍却不能做到。

已故的布莱曼(Edgar S. Brightman)是这种有限主义廿世纪的代表,他曾担任波士顿大学的哲学教授多年,乃是所谓个人主义或个人理想主义的主要代言人;他发展出一位有限神的观念,做为邪恶问题的解答。布莱曼的神是一种恒久的个人性意识、也是一种永远活跃的意志,这位神藉着“既有的”(Given)来工作。这“既有的”包括了永恒而非被造之理性定律的一部分——逻辑、数学关系、和柏拉图的理念,它也包括“同等于永恒并且非被造之非理性知觉的过程,其显示有意识物质的所有根本特质(无秩序性的冲动和欲望、疼痛和受苦等经验、时间与空间的形式、以及对神而言是无尽邪恶之根源的任何东西)”这“既有的”之所有组成元素分为两种特征:(1)它们在神的经验中是永恒的;(2)它们不是意志性或创造性作为的产物。

无尽邪恶(Surd evil)的概念需要稍加解释。世界上有一种本质



上的良善，它们本身里面就是良善的。另外，世界上也存在有功能性的良善(instrumental good)，它们可能是良善的管道，但它们也可能变成功能性的邪恶(instrumental evil)。有些时候，有些东西可以同时是良善的和邪恶的。同样，一列火车可以承载一位好人和一群罪犯到同一个城市，在那里他们将分别行善和作恶。因而，以其功能性来说，它乃是善恶兼具。许多我们看起来似乎是邪恶的事情，在神的关注和作为之下，也可能变成良善的，但是，对于无尽的邪恶而言这就行不通了。无尽的邪恶就像数学中的无尽根数( $\sqrt{2}$ )，它无法以有理数来表达。同样，无尽的邪恶“乃是无法以善来表达的一种邪恶，不管以什么样的处理过程加诸于它都是不行的”。事实上，有某种东西是在神所能的意愿上加了一层限制。布来曼说到：“所有有限神论者均同意，在宇宙中存在着某种东西它不是神所造的，也不是自发性自我限制的结果，其对神而言可能成为袍旨意的拦阻或是成全袍旨意的管道。”不像那些有神论者，他们认为神不受人的自由意志所限制，反而是袍有意识且自愿地限制袍自己来选择给予人自由意志，布来曼则坚持说神并没有选择给予人自由意志，反之，人的自由意志却是神所发现且必须去加以面对的某种东西。

布来曼对于他所谓的“绝对神论”有相当严厉的批判，其特定的声明是，所有明显的邪恶实际上都是好的。他尤其反对其在伦理和道德考量上的影响。因着辩称说那些看起来似乎是无可救药的邪恶事实上乃是良善的，结果导致绝对神论为人打开了一扇门，用以争辩那些看起来似乎是良善的实际上却是邪恶的。这会产生一种对于价值判断完全怀疑论的结果；此外，它也切断了道德努力的神经，如果每一件事情实际上都是完全的，又为何需要改进它？另一方面，有限神论是基于对善与恶一种现实的认知，以及其两者之间的区别之认定，并且它激励我们参与在胜过邪恶的争战中：“有限神论是一项对于永恒共同的道德努力——神与人之间的合作——之具有启发性的挑战。”

不像大部分的有限神论者，他们持守一种二元论，其中神以外的某种东西限制了袍所能够做的，布来曼却了解这个限制乃神自己本性中的一部分。他说我们应该提及的是一位神其意志有限定，而不是一位有限的神。这个限制是在于神的本性之内。

在某些方面，布来曼的有限神论解决了这个难题，它基本上藉着抛弃神的全能这个观念来说明邪恶的存在。但如此一来，它也付出了一个很大的代价。或许可以说是有限神论所解决的并非关于邪恶的这个问题，而是关于邪恶问题的这个问题；也就是说，它对于为什么有邪恶之心存在提供了一番解释，但是，却没有给我们真正的勇气去相信邪恶至终会被胜过，它对于结局并没有任何的保证。根据布来曼所言‘假设神已经从永恒就开始作工，但却还未成功地胜过邪恶。如果是这样的话，我们又有何根据来假定在未来的某个时候袍会完成袍至今所无法完成的这个任务呢？而在如此没有任何保证说袍将会赢的情况下，那么我们又如何有真实的动机来参与这场争战呢？袍或许会向我们保证说胜利将是属于袍的，但由于袍在知识和能力上都是有限的’故袍可能是错的。如果因为袍带领有智慧之人类为它而战的这件事上已经有所进展，就推论说神将会占上风，这不足以叫人信服的，因

为是否所有人甚或最有才能或最聪明的人都与神并肩作战，尚未全然清楚呢。因此，至终获得最后胜利的或许是邪恶而不是良善。两次的世界大战、以及一些较有限度的战争和其他悲剧和残酷的证据’使得任何廿世纪的人很难从人类已经正在和神并肩对抗邪恶的这个主张中获得鼓舞”

进一步说，布来曼的有限神论也使人对于神的良善提出强烈的质疑。如果神所奋战和身为无尽邪恶之源头的这个“既有的”(Given) 是神自己本性的一部分，那么它又如何能够被称为良善的呢? “就如

Henry Nelson Wieman 所宣称的，布来曼岂不是“在神性的标签底下结合了两个全然相反的事实，亦即神完全而圣洁的旨意及违反这旨意的邪恶本质”?’ ‘

神良善观念之修正

纾解邪恶问题之紧张的第二种方法就是修正有关神良善的概念。虽然在那些自称是基督徒的人当中只有极少数的人会否认神的良善，但是，至少暗地里，有一些人会建议说这良善必须以稍微不同于一般的意义来加以了解，这类人其中有一位就是克拉克(Gordon H. Clark)

克拉克是一位坚定的加尔文派，他毫不犹豫地使用决定论(determinism)这个词来描述神使万事发生，包括人的作为。他辩称人的意志并非自由的，在描述人的某些恶行与神之间的关系时，他否认神的允许性旨意这个概念。他甚至说：“我很坦白且率直地断言，如果一个人喝醉了酒而枪击他的家人，那乃是神的旨意使他该如此行””在这个特定的作为中他把神的角色对照于神之定意耶稣必须被钉十字架。然而，克拉克确实在神的教训性旨意和祂的命定式旨意之间做了区别。教训性旨意乃是神所命令的，如十诫，这是人所应当做的；然而，神的命定式旨意却促使每一事件的发生，即它导致所发生的一切事，克拉克说：“乍看之下这似乎很奇怪，神怎会命定一个不道德的行为，但圣经显示出祂是如此行””

这当然引发出一个问题，亦即神是否是罪的起因””在这里，克拉克再度毫不犹豫地论道：“明白地说，这个观点的确使神成了罪的起因。神乃是每一件事情唯一根本的原因，绝对没有任何事情能独立于它之外发生，唯独祂是永恒的存在者，唯独祂是全能的，唯独祂是至高的

’ John Hick, *Evil and the Problem of God* (New York: Harper and Row, 1966) p. 39.

10 Henry Nelson Wieman, in Henry Nelson Wieman and W. M. Horton, *Religion and Philosophy* (New York: Willet, Clark, 1938), p. 356.

’ Gordon H. Clark, *Religion, Reason, and Revelation* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961), p. 221.

’ 同上, p. 222.

掌权者””这并不是意味说神是罪的创始者，祂是罪的至终原因，但不是罪的直接原因。神并不犯罪；人会犯罪，虽然是神命定式地定意它，又决定它会发生，并且神是它至终的原因””是犹大出卖了基督，而不是神。神既不犯罪也不必为罪负责任””

需要更进一步地解释神使一个人犯罪而其本身不是罪这个概念。根据定义，神不能犯罪。克拉克提供几个要点来说明他的立场：

一、神所做的一切是公正且公义的，只因为是袍做的。没有任何大于神的律法可禁止袍命定有罪的行为，罪乃是违反神律法或是不及神的律法要求。但是，袍是“超乎言语”，袍是在律法之上，在定义上袍乃是公义的标准。o“

二、虽然一个人促使或企图使另一个人犯罪这是有罪的，诚然如果是神使一个人犯罪，袍却非有罪的。人与人的关系不同于神与人的关系，正如人与神律法的关系不同于神与其律法的关系。神是万有的创造者，并且袍拥有绝对且无限的权利，没有人能够惩治袍。o“

三、神加诸于人的律法完全不能应用在袍自己身上。例如，袍不会偷窃，因为万有都是属于袍的，以致没有任何东西是袍偷窃的对象。o“

四、圣经清楚说明神使一些先知说谎言(例如，代下18:20—22)，这些的叙述与圣经所言神不会犯罪并没有任何冲突。o”

克拉克所做的乃是重新定义神的良善这个概念，克拉克对于邪恶问题的答案有点像是以下的三段论法：

无论发生什么事都是神所引起的。

神所引起的一切事都是良善的。

所以，无论发生什么事都是良善的。

实际上这个问题获得解决是因了解到，神(至终地)促使像醉汉

’’ 同上， pp. 237—38.

’” 同上， pp. 238—39.

’’ 同上， pp. 239—40.

“同上， p. 240

“同上。

射击他的家人这样的恶行是良善且对的，尽管神并没犯罪而且不必为这样的罪行负责。但是，对于这个解决邪恶问题的答案里，良善一词已历经如此之变化，以致和一般所认为的神良善的意义是相当不同的。在此，我们需要提出几项观点来做为回应。

一、虽然在某些情况中，神真的没有像袍的受造者那样有约束(例如，禁止偷窃对袍而言并不适用)，但是，强调这点却使得这些的道德品质变得如此不明确，而开始失去它们的意义和影响力。在克拉克的体系中，“神行善”和“人行善”这两个叙述是如此不相似，以至于我们根本无法知道“神是良善的”这一句话到底是什么意思。

二、在某些要点上，克拉克似乎会落入一种危险里，即认为神的旨意是随意又独断的，这使我们想起俄坎(william Of Ockham’ 译者按：俄坎相信针对什么是对什么是错这件事而言，神也可能会做了完全颠倒的决定。o)在克拉克的观点里，神那教训性的旨意和命定性的旨意可能十分不同，事实上也是相当不同。o 克拉克也一再地强调他否认神受制于任何高过袍自己以外的律法这个观念。那么，袍教训性律法的地位又是什么呢？是否与袍的本性相符？如果不是，那么(因为没有更高的律法)至于何为良善必定是一种随意性的意愿。但如果是肯定的，那么神的命定性旨意，必定与袍的本性不符，至少在那些与袍

的教训有所冲突之点上。总之，若不是神的命定性旨意，就是牠的教训性旨意是随意又独断的 0

三、良善的本质在克拉克讨论责任归属时就受到了质疑，他说到：“入要负责任，因为神要向人追究；人之所以要负责任，乃因至高的权柄会因人的不顺服而惩罚他。相反地，神之所以不用负责任’简单的理由就是因为没有比袍更高的权柄；没有更伟大的存在者能够追究袍：没有任何人能够惩罚袍 o”“这看起来似乎很危险地接近那种对与错只是一种利己主义的立场。可追究性决定了道德：如果会受到报酬，这种行为就是对的；如果会受到惩罚，它就是错的。虽然在较低层次’这样的考量或许可以激发人，但是，对于较高的层次，它们就不适用了 0 耶稣说到：“人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的 o” (约 15:

13)使基督的死成为如此一件善行的部分原因在于，虽然袍不需要对任何人负责，并且如果不上十字架受死袍也不会(也的确不能)受到惩罚，但是事实上袍却舍下了自己的生命 0

否认邪恶

第三种提议针对解决邪恶问题的答案是否认了邪恶的真实性，这使得任何关于邪恶如何能与一位全能良善的神共存的说明成为徒然。我们在许多类型的泛神论中发现这种观点，例如，斯宾挪莎(BenediCt Spin0Za)的哲学认为只有一个本质存在，而所有可区别的事物都是那个本质的不同样式或属性。每一样事物都是有其决定性的原因，神以最高的完美境界创造了每一样事物 o “

关于邪恶问题的解答有一种更广泛被接受而且较不复杂的版本，是可以在基督教科学(ChriStian SCicnCe)中找到的。虽然艾迪(Mary Baker Eddy)的著作缺乏斯宾挪莎那样的博学与哲学性的修饰，但是他们之间却有明显的相似之处。基本的形而上学是属于理念的，而物质的真实性又是被否定的，惟一真实的就是神自己，乃无限之精神。灵是真实而永恒的，而物质却是不真实且又短暂的 o “物质即使在心中也不是真实的存在，它是由幻觉所产生的错觉。不仅物质是不真实的，连感官也是错误之根源，而且至终是邪恶之源 0 “邪恶没有真实性，它既不是个人、也不是个场所、更不是个东西，而只是一种信仰，是物质感官的一种错觉 o” “这样的结论是由基督教科学的神观而来，虽然艾迪在此处的描述并不清楚，但是这种神观似乎认为神实质上就是一切。在其他场合她将神描写为万有的源头：“如果神创造了既有的万物，而这一切都是美好的，那么邪恶又从何而来？”在这些情况中，结论都是一样的：“它(邪恶)从未以一种实质的内涵出现或存在过，

’ ‘BencdiC(SpinOza, Eth; C5, part 1, prop0Sition 33, nOte 2.

’ ’ Mary Baker Eddy, A / iscellaneou5 Writj / 2 吕占(BOSStOn: nuSteeS under the W 川 Of Mary

Baker Eddy, 1924), p. 21.

’ ‘Mary Baker Eddy, ScienCf dCz'd Hea / , 力 with Key, O / 九 f sCript “rc5(BOSton: TruS[eeS

under[he w 川 Of Mary Baker Eddy, 1934), p. 7 1.

它只是一种虚假的信念 o”

对于邪恶而言，疾病是最严重的邪恶之一；它没有真实性，只是

一种幻觉。凡被经验为疾病的那些事物是因错误的信念所导致，亦即未能认清疾病之非真实性。就如其他的领域一样，此处感官也会欺骗人。疾病之痊愈不是藉着医药来达成，而是因着对事实的认知而得，这事实意指人所感受到的疼痛，是假想虚构的。当疾病和疼痛被视为非真实之时，它们就不再煎熬这个人。死亡也是一种幻觉：“罪带来死亡，而死亡会因着罪的消失而消失。人是不朽的，而身体也不会死，因为物质并没有生命可交付屈服。”哥林多前书十五章 26 节的应许：“尽末了所毁灭的仇敌就是死。”死亡只是另一种属乎既存物质之梦的型态。

评估这种观点后，我们要谈些什么呢？特别有三个问题被凸显出来：

一、基督教科学并没有完全驱除邪恶，基督教科学派一度断言疾病并不存在，它只不过是个幻觉：疾病的幻觉仍然存在，并且它非常真实地产生疼痛的错觉。因此，虽然邪恶的存在不再是问题，但是，邪恶之幻觉的存在却仍旧是个难题。所以，这个问题被移转，却使它更加困难。

二、幻觉的存在必须被加以解释。如果在一个万有都属神的世界里，物质又是非真实的，那么如此广泛的一种幻觉又是如何发生且持续？除非在宇宙里存在着某种不当的东西而产生它？那神又为何不消除这种谬误的信念？

“Eddy, *Miscellaneous Writings*, p. 45.

“Eddy, *Science and Health*, p. 348.

’ 同上, p. 378.

“Mary Baker Eddy 的死带给基督教科学一个真正的问题，因为大家原本都认为，像她这样有信心的人应该可以胜过死亡。她从来没有真正承认死亡，因为她未曾安排正式的丧礼，虽然她曾为其他仪式吩咐过一些指示。她的追随者有些不相信她已死亡，甚至有些相信她会复活。参见 Anthony Hoekema, *The Four Marks of the Church* /

/J

(Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 188—89; cf. Ernest S. Bates and John V. Dittmore, *Marjorie Baker Eddy: The Ruth and the Tradition* (New York: Alfred A.

三、这理论行不通，它宣称正确的认知就会驱除邪恶，然而基督教科学派的信徒却的确会生病和死亡。甚至这个运动的发起人和领袖，亦即其主要权威(除了圣经以外)的创始者和其信仰之化身去世的事实，似乎会使得他们那种认为疾病和死亡是源自于信心不足的回应几乎瓦解。

虽然在这个批判中所说的某些部分只适用于基督教科学，倒还有许多可以应用在认为邪恶是一种幻觉之观点的所有一元论和泛神论的形式，特别对前两项批判而言是真实的。

有些神学，尤其是那些具有哲学倾向的，沿袭一种颇为严密的系统。一个系统愈加地严谨或极端，对于邪恶问题的答案选择就愈清晰明了，我们所探讨的三种观点相当清楚地表明了这点：布来曼的内在二元论是他证实了神全能的原因：相信神绝对主权的信念促使克拉克以这样的方式来定义神的良善，其中也包含了是导致邪恶发生的起因(但是却不必为其负责)；而一元论则致使基督教科学否认邪恶的真实

性。

近年来出现了有关神义论的几种分类法，各基于不同的前题而得。在《邪恶与那位慈爱的神》(EVI ‘ / and fAC God Q / 乙 OVC)一书里，希克(了 Ohn HiCk)将神义论分为奥古斯丁式的和爱任纽式的。o “奥古斯丁式类型的神义论将邪恶视为实际上是创造的一部分，为了更高良善之缘故邪恶有其必要性；爱任纽式的神义论则视邪恶为神造作灵魂的部分过程。o Norman Geisler 将神义论分类成“最伟大之世界”和“最伟大之途径”两种方式。o”例如，莱布尼兹试图证明这个世界乃是所有可能的世界中最好的一个；另一方面，阿奎那试图证明神所正在做的乃是在这世界上成就袍目的最佳途径。o John Feinberg 论及神律派(theonOmiSt)和理性派的不同方式：前者认为神学优先于逻辑，“例如，俄坎认为神乃自由自在地定意袍所选择的一切，而定义上凡袍所定意的一切就是良善的。但是，理性派(如莱布尼兹)却把逻辑优’：2L 了 Ohn HiCk, fVi / 0 / 2d, Af God 0 / 乙。Vf(New York: Harper & Row, 1966). ’ ‘Norman Geisler, 丁’ Af Roof, o / EV “(Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 43. 3 ‘Feinberg, rAeologjF and 丑 Vj / , p. 6.

先于神学，事实上神所定意的乃决定于逻辑定律。o

Feinbe 瑶适切地注意到邪恶的问题必须放在一个既定神学的背景里，以及藉着那个系统中关于邪恶、良善、和自由的概念来考景。o 例如，批评一个既定神义论没有按照其他某学派的思想来解释邪恶，乃是相当不公平的，除非有人可以提出证明说所有学派都必须以这种方式来看待邪恶的观念。o “

若要尝试建构一种神义论时，有几个因素我们应该谨记在心。我们不应该假设所有的邪恶事件都属于棚的基本类型，而如果它们是属乎不同的类型，那么或许应该各有不同的解释，我们不要为了过分强调某一类型的邪恶而忽略了其他的邪恶。o 再者，若把我们的注意力单单集中在构成这个问题之众因素其中的一个，可能是不智之举且没有益处。o 换句话说，或许我们应该避免在已经探讨的不同类型途径之间做明显的区别，如此一来，每一种途径的洞见就能够被加以运用。虽然我们所列出的每一种途径是藉着修正它们的其中的一个(分别是神的伟大、神的良善、或邪恶的存在)而都能成功地化解其间之张力，其代价未免太高。或许，最好的方法是藉着重新检视这三个因素中的每一个来减低其紧张关系，这个过程也许会显明有关邪恶的问题，是由于对这些因素当中一个或更多个的误解或夸大所造成的结果。

面对有关邪恶问题的几个课题

我们已经注意到有关邪恶问题的完整答案是超乎人的能力所及，所以我们在此所要做的就是介绍几个不同的课题，结合它们将会帮助我们面对邪恶问题。这些课题与本书所采用的神学基本信条一致。这种神学可以被划归为一种温和的加尔文主义(COngru: i. Sm)，它给予神的至高主权一个主要地位，同时又寻求一种正面的方式要与人的自由和个性相联结在一起。o 这种神学是属乎二元论，其中第二个要素被第一个要素左右或是由第一要素所导出；也就是说，有一些与神有别之真实客体，且它们自己具有一种真实又美好之实存，但是，它们至终乃是因着创造(而非因着衍生)从神接受它们的实存。这种神学也认

定人类的罪和堕落及其对每一个人之罪性的影响、邪恶的真实性和由魔鬼所率领之邪灵、三一神第二个位格的道成肉身为人的罪成为牺牲的赎罪祭、以及死亡之后的永恒生命。这种神学架构里的这些课题在下文被提出将有助于面对有关邪恶问题：

邪恶是神造人必然的结果

有一些事情是神不会做的；神不会是残酷的，因为残酷乃违反祂的本性；祂也不会说谎，因祂不能违背祂的应许，这些道德上的属性在第十四章里已经做了详尽的讨论。还有其他事情，即使没有特定必然的结果神也是不能做的。例如，神不能做出一个圆，一个真正的圆，而其圆周上的点却没有都与圆心等距的圆。同样，神不能造一个人而没有伴随着特定的相貌特征。

入如果没有自由意志，就不再是个真正的人，这就产生了下面的论点，意即神不能创造一个真正的自由人，且同时又保证这个人总是会确实实地按照神所期待他的而行。这种关于自由的观点受到了一些哲学家和神学家的批判；我们在第十七章里已经以相当的篇幅处理了这个问题。然而，我们要注意到无论人是否处在亚米念派所假设的那种自由里(Antony Flew 称之为不相容性的自由)，抑或是处在与神使之发生的事不相冲突的那种自由里(相容性的自由)神按照祂的旨意造人意味着人具有某些特定的能力(例如，欲望与行动的能力)；如果没有像邪恶这类的事存在，人就无法充分的去发挥它们。如果神防止了邪恶的存在，那祂就得造出与现在不同的人来。“真正的人类必须有能想拥有并去做某些不是神旨意的事。很显然地，为了那” Antony Flew, “Compatibilism, Free will, and God,” 尸众 ilosop 众 y 48(1 973): 231—32.

3 ‘对于人有真正的自由与保证人会作神要他作的，这种互相矛盾的论证，虽然 Feinberg 持反对立场，但事实上 Feinberg 是以他对人“欲望”的概念将它诸于一种温和的形式且重述之。一些对神而言是显而易见，但对我们而言却只是部分了解的理由，神觉

得造作人类较造作机械人更好，而邪恶乃是神良善计划中一个必要的附属品，为使人们成为十足的人类。

这个课题另外的范围，乃是神造成这个物质世界需要某些伴随的附属物。显然地若要让人拥有一种当不顺服时可能会有真正处罚的真正道德选择，等于意味着他们可能会等到死。再者，生命之维系反过来需要一些会导致死亡的条件。所以，例如我们需要水才能生存，但是同样的水也可能在其他的情况进入我们的肺部，断阻我们的氧气供应，因而导致我们的毙命。同样，某种温度的温暖对于生命之维系也是必须的，但是，在某些情况下，那提供温暖的火却会致我们于死命。再者，如果没有氧气，那火也不能点燃，然而这氧气对于我们的生命也是不可或缺的。水、火和氧气有维系生命之能力也意谓它们会带来死亡。

如果神要有一个世界，其中有真正的道德选择且还有为不顺服预备的真正惩罚及至终的死亡，那么就必须也存在有充分的警告信号来促使我们改变行为；而疼痛这个信号就是属于这种性质，以致在某些情况下它也会变成一种相当的邪恶。但是，神难道不能以这样的方式

创造了世界，而使得邪恶之意图或邪恶之结果将不会发生；或者，袍岂不能在当中加以干预来改变事件的过程？例如，当一个锤子用来钉钉子的时候，它可能是坚实而牢固的，但是当有人想要用它来锤打另一个人想要置他于死地的时候，它却可以变得像海绵一般且具有弹性。然而在这样的世界里，基本上生活是不可能的，我们的环境会变得非常不可预测，以至于没有任何理性的计划是行得通的。因此，神已经以这样的方式创造了世界，亦即当我们误用或是这个世界有偏差之时，良善可能会被扭曲为邪恶。”

在这个观点上，有人或许会提出这样的疑问：“如果神不能够创造一个没有可能伴随邪恶的世界，那么袍究竟为何要创造呢？或者，袍为何不创造一个没有人的世界呢？”在某种意义上，我们无法回答这个问题，因为我们不是神；但是，这里我们可以合宜地注意到，对神” C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Macmillan, 1962), pp. 33f.

至终所要的而言，袍创造了比没有创造显然更好。而且神创造那些即使在面对试探也会选择与袍团契并顺服祂的存在者，这显然比起把“人”放在一个全然不会腐败的环境中更为良善，因在那样的环境里即使任何可能想与神旨意相反的合理事情都会被加以摒除。

但是，神为何不趁现在就将邪恶连根拔除？不过或许，现今根除邪恶的唯一办法就是去毁灭每一个拥有能导致邪恶的意志的道德性人或物。但是，不管是因犯错或因着疏忽、或言语、行为或思想上，我们有谁能够自称完美到足以敢说我们不曾有份于这个世界中的邪恶？因此，要神现在根除邪恶就可能意味着毁灭整个人类，或至少其中的绝大多数。叫神只除去那些我们以为是邪恶的东西或是那些我们想要除去的东西是不够的；袍还必须除去每一样真正邪恶的事物。但是，基本上神已经应许不会再度毁灭整个人类(创六一七章)，而且袍也不能改变祂的应许。

构成良善与邪恶因素之再思

某些我们称之为良善或邪恶的事情实际上可能并非如此，我们倾向：把任何我们目前感到愉悦的事情定义为良善，而把个人感到不悦、不舒适、或困扰的事情认定为邪恶。但是，圣经似乎以不太一样的方式来看事情，我们将扼要地考虑以下三点并表明把不愉悦的事情等同于邪恶，乃是不正确的。

首先，我们必须考虑神的方面。良善不应是以能带给人个人快乐来直接定义，良善应该以其与神的旨意和袍之所是的关系来定义，良善乃是凡荣耀神、成全袍旨意、符合于袍本性的那些事情。罗马书八章 28 节的应许有时候被基督徒颇为顺口地引述着：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按袍旨意被召的人。”但是这益处又是什么呢？保罗在 29 节里给了我们答案：“因为袍预先所知道的人，就预先定下效法袍儿子的模样，使袍儿子在许多弟兄中作长子。”这就是益处：不是个人的财富或健康，而是效法神儿子的模样，这不是一种关乎生命短程的舒适，乃是人长程的福祉。

在考虑有关神的方面时，我们也必须注意到神超然的知识 and 智慧。



即使是关乎我们个人的福祉，我们可能也不是何为善与何为恶的最佳判断者。譬如，吃又甜又黏的糖果对我来说似乎是好的，但对我的牙医而言(除非他只是对我的医疗费有兴趣)，这看起来可能相当不同，且有时在半夜里我也许会忽然痛醒，痛苦地想起牙医师在齿科卫生上对于何为善何为恶的卓越知识。同样，营养和多脂的食物可能似乎很好，但是我的医生却视它们为不好。所以，我们对于善与恶的许多判断都是根据非常不完全的资讯而定的，这乃因着我们人有限的结果，然而，无限智慧的神却以不同的方式来判断相同的事情。袍所定的道德诫命对我来说似乎如此恼人和繁琐，但实际上那可能是祂所知道会为我至终的益处而效力的。

其次，我们必须考虑到时间或期间的方面。我们所经历的某些邪恶在短期来说确实非常困扰，但是，从长期来看却会带来一种更大的益处。牙医的电钻子所造成的疼痛以及手术后恢复过程中的受苦可能看起来像是十分严重的邪恶，但是，就它们长期所产生的影响来看，它们事实上是微不足道的。圣经鼓励我们以永恒的眼光来看我们现今所受的苦：保罗说：“我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀就不足介意了。”(罗 8: 18)他也写到：“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀。”(林后 4: 17; 参照来工 2: 2 和彼前 1: 6—7)一个问题经常会因为现在较靠近我们而被夸大，以致使它变得与其他相关的事情不相称。至于任何明显之邪恶的方面，一个值得发问的好问题乃是：“一年以后它对我来说会有多重要?五年以后又如何?一百万年以后呢?”

第三，还有关于邪恶的程度这个问题(在评估善与恶的时候，我们倾向于非常个人主义。但是，这是一个又大又复杂的世界，神也需要看顾许多的人。周末的一场下雨破坏了一次家庭野餐或一场高尔夫球，可能对我来说像是一件坏事，但是，对于在高尔夫球场外围或公园周围干旱田地工作的农夫们而言却是一件多美好的事情，且至终对于仰赖农夫之农作物收成的广大民众而言也是如此，因为其产品价格会受到供应量的多寡而影响。因此，从一个狭窄的角度看来是不好的事情，若从一个更大的参考体系看来，却会为更多的人带来更好的结果。当然，神能施行奇事神迹，以致于可以叫每一个人都得着他所需要和所想要的，但那并不一定是最佳的选择，因为在受造的世界中需要一种恒常的不变性。

我们此处所说的一部分就是外表看起来似乎是邪恶的事情，实际上在某些情况中可能是成就更大之良善的管道。这看起来似乎是Feinberg所谓结局派之伦理观点(Consequentialist View of Ethics)的一个案例，其将良善定义为任何有良好结局的事情。然而，我们必须注意到，使某件事情成为良善的乃是神已经如此定意与计划，接着神就留意使袍的计划得以成就并产生良好的结果。换句话说，因为神的计划是好的(即神已经如此定意)，故它们导致美好的结果；而不是说神的计划和作为是因着它们的结果才被称为好的。再以另外一种方式来说：对于那些神没有以确切的方式显明袍旨意之特定作为的良善而言，美好的结果只具有认识论上的价值，但却没有本体论上的价值。美好的结果可能表示这些作为促进了神的计划，因而应该被视作是好的；

但是好的结果并没有使这些作为本身成为好的，反之，使得这些作为本身成为美好之原因，乃在于神已经如此定意这个事实。

一般的邪恶是一般罪的结果

本书所发展的神学中一个主要的教义就是人类种族的罪这个事实，我们所指的并非关乎种族与种族之间的罪，而是关乎整个人类已经犯了罪且如今成为有罪的这个事实。在始祖亚当时，整个人类违逆了神的旨意并从神所造之无罪状态中堕落，结果，我们所有人生下来就都带有一种犯罪的自然倾向。圣经告诉我们，因着人的堕落，也就是第一次犯罪，宇宙中就发生了一种剧烈的改变。死亡临到了人类(创2: 17; 3: 2、3、19)，神对人类宣告了一种咒诅，在某些具体方面被表明出来：怀胎的苦楚(3: 16)、丈夫管辖妻子(16节)、终身劳苦(17节)、荆棘和蒺藜(18节)0 这些看起来似乎只是临到被造世界中真实影响的一些例子，保罗在罗马书第八章里说到被造之物都受到人

\*’ Feinberg, rAfO / O 呂 jfJ 口,, d EVj / , p. 51. J0hn G. MilhaVen, “ObjeCtiVe MOra]

EValuatiOn Of C0n ScquCnCC 厂 r / Zf. / 0 号; C0 / S 厂 “d; f ‘, 3 2(1 97 1): 41 O.

犯罪所影响，且现今还受到败坏的辖制，并指望着脱离这样的辖制；因此，显得好像大部分自然界的邪恶都是由于人的犯罪所导致0 我们虽是住在神所造的世界里，但它与神起初造成的时候并不十分相同：它现在乃是一个堕落且破碎了的世界0

有一个问题出现与这种把自然界的邪恶归因于人类犯罪的说法有关，就是关于那些根据地质学的记载，邪恶似乎在人类出现之前就存在于地球上。有些人的想法是，由于神知道人将会犯罪，这些邪恶乃是袍预先摆在那里，但是这种说法似乎非常地不自然。虽然对于这个问题的完整探讨已经超乎本书的范围，似乎最好把这些的状况视作从起初就存在的，不过在特性上要把它们当做是中性的，这些现象的邪恶效应则可能是由于人的有罪性所导致。例如，地层可能会自然地移动(地震)，而当人不明智地，或是贪婪之故，在地质断层上建造时，地层的移动就变成了一种邪恶。

然而，更严重并且更明显的是，堕落在促进道德性邪恶也就是与人的意愿和行为有关的邪恶方面之效应。毫无疑问的，人类的许多痛苦和不幸是社会结构性邪恶的结果；例如，权力可能握在少数人手中，他们因权力利用他人。一种集体性的自私自利可能导致一种特定的社会阶级或族群持续处在痛苦和穷困的光景里。

有一个重要的疑问在这里必须被提出来：起初的时候罪究竟是如何发生的?如果人被造的时候是好的，或至少没有任何邪恶的本性，如果人是按照神的形像被造，并且如果神所造的一切乃都是“甚好”(创1: 3 1)，那么罪又是怎么可能会发生呢?是什么促使人犯罪呢? 这里我们要追溯有关人堕落的那一段记载。在创世记第三章里面我们读到蛇(可能就是魔鬼)前来试探夏娃，虽然撒但的堕落显然发生在神完成创造时宣告“甚好”与夏娃受到试探之间的某个时候；因此，一种邪恶的力量就出现在被造的世界里，就是它的引诱力在亚当与夏娃心中激起了导致他们犯罪的欲望。

但是，这是否真正解决了邪恶问题？或者，它只是把问题往后推了一步？现在问题变成了这样：良善的天使们，特别是后来变成魔鬼的那一位，当初怎么会犯罪呢？因为他们原本都是在神面前，到底是什么可能导致他们去犯罪呢？不需要有那么一点点的罪事先就存在于

受造的世界里吗？不需要先存在某种有罪的成分，即使只是一颗微粒？又如果是如此，神岂不是这个罪的来源吗，这么一来，袍岂不应该为它及伴随着它而来的其他罪负责任了吗？

这种类型的想法代表对于罪的本质有不正确了解；以为罪是某种物质，需要这种物质才会发生有罪的行为，这可以被称为罪的“细菌理论”：一个人必须“患”了或“感染”了罪，才会犯罪。然而，一个人并不需要去接触另一个骨折的人才会骨折；所需的是只要稍稍以错误的方式扭转一个肢体，就会造成骨折！同样，当人的意志与神的关系被错误地扭曲时就产生了罪，当两种可能性当中错误的那个被实现时，罪就出现了。

要使人成为真正地自由，就必须存在有一种选择，这个选择在于顺服神或是不顺服神。在亚当与夏娃的事件中，分别善恶树象征着这个选择。蛇的试探吸引了那些本身并非邪恶的欲望，但是它们若以错误的方式表达且实现出来(藉着不顺服神)，如此一来，便会导致一种与神之间扭曲或变形的关系。的确，罪这个字的原文就带有被扭曲的意思。因着这种关系上的扭曲，罪就成为一种真实性的东西。人类(假定堕落的天使亦同)受到罪严重地影响：他们的态度、价值观、和关系都改变了。

那么，显然神并没有创造罪，袍单单提供了人的自由所需的选择权，也就是那些可能会导致罪的选择，反之，乃是人类自己犯了罪，并且在此之前，堕落的天使已经犯了罪，而不是神。当然，会有一些人持反对立场，认为神应该事先预防罪的发生，甚或其可能性。我们已经在第十七章处理了这类的反对意见。

特定的邪恶是特定之罪的结果

某些特定的邪恶乃是某些特定罪的结果，或至少是不谨慎的结果，生活中某些邪恶事件是由于他人的有罪行为所导致。一个警察之死可以被归因于罪犯扣下板机的行为，虽然背后可能有一些非常复杂的理由，但是，基本的事实仍然没有改变，亦即这个警察是因为另外一个人的行为而死。谋杀、虐待儿童、偷窃和强暴都是起因于有罪的个体行使有罪的选择。在某些状况中，受害人是无辜的；不过，在其他状况中，“受害人”有时也参与了促成了这个邪恶的行为。

在相当多的情况中，我们因着自己有罪的行为或不智之举而带来患处。在这里我们必须非常小心，约伯的友人们倾向于把约伯的不幸单归咎于他自己的罪(例如约伯记廿二章)；但是，耶稣曾表明悲剧并非都是某种特定之罪的结果。当袍的门徒问及一个生来就瞎眼的人：“拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪？是这人呢？是他父母呢？”耶稣回答说：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出神的作为来。”(约 9：2—3)耶稣并不是说这人和他的父母没有犯过罪；反之，袍乃是在驳斥瞎眼是一特定罪的结果这种想法。将不幸自动地归因于某人自己的罪是不明智的，但我们也会有一种倾向将

不幸认定为是从神而来的惩罚，并且，我们要不是觉得罪恶感，就是怪罪神不公平地降下我们觉得不该受的惩罚。o “为什么？”这个问题时常反应一种错误的想法，以为神使每一个事件发生都是针对我们的行为所作的直接反应。我们必须记住，如：采神叫日头照好人也照歹人，降雨给义人也给不义的人，那么在这个罪已经带来自然界的破坏的世界里，疾病和不幸也可能会同样地临到义人和不义的人。可以确定的是，神已经定意一切所要发生的事，但是，祂也不是必然以每一种特定的疾病来回应某种特定的罪。

提到了这项原则之后，我们也需要注意到有一些犯罪的例子，罪确实会导致该犯罪个体一些不幸的结果。有一个例：广就是大卫，他与拔示巴所犯的罪及对乌利亚的谋杀导致大卫与拔示巴所生的孩子死亡以及大卫自己家族中的冲击。这或许更应该被视为是某些行为所造成的影响，而不是从神而来的惩罚。我们无从知道所牵涉的因素是什么，但是，很可能与奸淫行为时的某些条件造成孩子身上一种基因方面的缺陷有关。在暗嫩玷辱他玛及押沙龙谋杀暗嫩又谋反大卫的事件中，很可能是儿子们晓得他们父亲犯罪而播下的种子，或者是大卫因着自

己的罪咎感而无法适当地管教他的儿子们，也可能他会觉得为自己所犯过类似的行为而责备他的儿子未免太伪君子。换句话说，大卫的罪可能导致他对于孩子的纵容，如此一来又导致了他们犯罪。圣经中记载的许多邪恶之所以临到人乃是因为他们自己犯罪的结果，或是与他们亲近的某个人犯罪的结果。一个主要的例子就是亚干和他的家庭，因着他在耶利哥所犯的罪他们全部被石头打死(书 7: 24—25)。

保罗说到：“不要自欺，神是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。”(加 6: 7—8)虽然保罗或许想到的主要是关于罪的永恒性结果，其上下文(第六章前面的部分)似乎显出他也想到罪现今的影响。在属灵的领域中正如在自然界一样，都存在有某种的因果关系。如果一个人违反了禁止奸淫的律(出 20: 14)，将会发现结果就是破坏了其信任关系，不仅仅是与配偶之间关系的破裂，与孩子之间的关系也同样会受到波及，可能还因此会失去他的家庭。c 神并非藉着这些结果来惩罚这个违犯者，而是奸淫的行为会叫一连串不利的影晌开始产生。酗酒会带来肝硬化而伤害健康，不是神在攻击他；反之，是酗酒者本身的罪导致了这个疾病。然而，这并不是说神不会藉着罪的自然结果来管教人。

我们所谈论到关于罪(违犯神的律法)的一切也同样适用于不明智或不谨慎的行为，有一些问题是我们不明智甚或是愚蠢行为的结果。交通安全组织最近有一个报导说，在交通事故中受到严重伤害的人当中有百分之九十在当时没有系上安全带，而那些受到致命伤害的人则高达百分之九十三是没有系上安全带。o 虽然没有办法可以计算如果他们当初系好了安全带，这些人当中有多少人就不致死亡，但是，很明显的是“为什么神会允许这样的事情发生？”这个问题就不是那么重要的问题了。事实上，它可能也不再是个恰当的问题。除了忽视交通安全程序之外，其他导致我们经历到邪恶的主要因素，还可能包括愚昧的财务管理以及不良的保健习惯。神是邪恶的受害者

神承担罪和其恶果在袍自己身上，这是基督教教义对于解答邪恶问题的一个独特贡献。<L: :: 值得注意的

`... \ 喻. 陶嗣啊帽喇翻喇嗣... 啊掌啊.. ` . 渊日陶目翻翻帽摹陶陶啊蛔鞠啊稗稗  
啊喇

由罪引致的邪恶之主要受害者，但是  
是下沔燕酮鈍百黍落丽

. `啊 / 吗. . ",... ~喻日~喇.,.....' \ \ 陶啊~

，无论如何神还是允许了罪的发

生。圣经告诉我们，神因人的有罪性而忧伤(创 6: 6)，虽然此处的

.....: :: : ..... \ ..

确是一种拟人化的描述，但却表明了人类蒞罪对神而言是受苦和受伤的。还有，更关键性的是道成肉身这个事实 0 三一神知道第二位格会雲罢些兰翠且车吵竺竺邪苜: 竺丝::: 苜三二苜苜苜二苜些苜.: 逗坦丝二互道:: 塑些主: 下車苜匡陋墓亘亘更逗逗歪亟函三俚世上的邪恶而与我们一同受苦，因此池也能够救我们脱离邪恶，这爱是何等长阔高深啊!任何人若要以为何容许罪与邪恶来抨击神的良善，那必须用圣经的教导来衡量这样的指控，圣经告诉我们神自己也成为邪恶的受害者 2 以致袍和我们将一同成为制伏邪恶的得胜者 0

卜一一一一一一 \ . 一一一一一一 一 ... ... 二二一  
将来的生命

毫无疑问的，在这一生中存在有一些相当明显是不公平和无辜受苦的例子。如果仅此一生，那么邪恶这个问题确实就会无法解决；但是，基督教教义关于此后的来芝(the Life Hereafter)有教导说，将会有一个最后审判的伟大时刻——每一样罪都会被指认出来，并且义人也要被显明出来 0 这审判将会是完全公正的，邪恶将会受到惩罚，并且终极方面，永生将会赐给已经回应神慈爱恩典的人。因而，诗篇作者对于为何恶人兴旺而义人受苦的抱怨，将会因着对于此后生命的了解而感到满意。

有一个基督教神论额外的问题与今生死后的生命这件事情有关：一位慈爱的神如何会把任何一个人送到地狱?虽然我们会在讨论末世论时更完整地处理这个问题，但是，在此我们必须注意到，罪意味着人选择我行我素而不是跟随神。事实上人的一生中，一直在对神说：“宣我远一点 o” 地狱，亦即没有神同在的地方 z 乃是神给予人他们一直所要求的。故不是神把人送到地狱，而是人自己的选择。

问题讨论:

1. 为何解释邪恶的问题是件困难的事?
2. 有哪三个方法可以解决邪恶这个问题?又其分别有什么回应?
3. 人类的自由如何影响邪恶的问题?
4. 请定义“良善”和“邪恶”。
5. 一般的罪和特定的罪如何影响邪恶?

## 第 20 章 神的特别代理人：天使

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 描述关于良善天使和邪恶天使教义方面的历史。
- √ 明白并定义良善天使及他们独有的特性。
- √ 藉着其特征和行动来说明邪恶天使的定义。
- √ 开始对神的使者产生一种信靠，但非过度沉迷。
- √ 建立对邪恶天使的正确态度，而不是害怕他们或受他们迷惑。
- √ 发现天使论在完成神的计划上扮演的重要角色。
- √ 明了撒但和他仆役的有限及他们最终的命运。

### 本章摘要

在人类历史中活动着，超乎人类但也不是神的一种活物，那就是天使。在他们当中有些一直持续信靠神，执行神的工作；另有一些则从被造时的圣洁地位堕落了，进而抵挡神和神的子民。神对受造物的眷顾与照料，可以透过良善天使的服事明显可见；相反地，撒但和其仆役到处要拦阻神的旨意，但他们的能力早已受到神的限制。

### 天使论的历史

#### 良善的天使

### 本章大纲

#### 术语

#### 他们的起源、本性及地位

#### 邪恶的天使

#### 当今魔鬼学的现况

#### 邪灵的起源

#### 邪灵之首

#### 他们的相貌 邪灵的活动

#### 他们的潜能和能力 鬼附

#### 他们组织 撒但与众邪灵的归宿

#### 难解之词

#### 他们的活动

#### 天使论的角色

当我们探讨天使的时候，便进入到一个从某方面说来是神学领域中最不寻常又困难的课题。巴特处理这个主题可算是近代神学教科书中最为详尽的，他将天使这个主题描述为“所有主题中，最不平凡和最困难的一个主题”。因此，天使是个让人极欲省略或忽视的主题。有些人或许会说，如果我们避而不谈这个领域，基督教教义也不会因而受到影响，然而就某方面来说也确实是这样。倘若不提天使这主题，而要维持创造和护理的教义是有可能的，因为神藉着祂自己直接的作为，当然可以创造并维系和引导这个宇宙，也就是说，祂不必使用天使来当祂的代理人。然而，圣经的教导也指出神已经创造这些属灵的

活物，且又已选择藉着他们来执行牠的许多活动；所以，如果我们要成为圣经的忠实学生，我们没有选择余地必须要谈论天使这些活物。

天使是神所创造那些比人类高等的属灵活物，他们当中有一些仍然继续顺服神并且执行祂的旨意，但是其他的却悖逆了神，以致失去了他们神圣的地位，现今则从事于反对和拦阻神的工作。

我们已经注意到了这个主题的困难点，其中一个原因是，虽然圣经里面多次提到天使，但这些经文本身并不能有助于我们进一步了解天使。每一次提及天使的经文都是附随于其他的主题中，他们并没有在自己的范围内被加以研究。当他们被提及的时候，总是为要进一步晓谕我们关于神以及祂所做之事及祂如何做。C 因为有关天使的细节对于这个目的而言并不重要，故通常他们就被省略了。

### 天使论的历史

天使这个主题或许比大多数的教义拥有更复杂的历史，有些时候，会出现一种对天使论过度热衷的现象，连带地对于他们的本质和活动也会产生一些盲目的臆测；另外有一些时候，关于天使的信仰被认为是科学发达之前，缺乏批判思想的遗风。然而，在错误处理的可能性之下，不应该拦阻我们去面对一个真正重要的课题。巴特说到，处理这个主题的时候，我们乃是正在逼近“与那些以神的话语为教条基础的任务和目的对抗”的边缘。他提及了数位曾剖析这个主题的神学家——俄利根、贵格利、奥古斯丁、阿奎那与加尔文，然而巴特也观察到：“毫无疑问地，他们大都放弃了这个问题”：2：

天使论并不是一直都被认为是如此地问题重重。第二世纪的护教家们似乎给予了天使一种近乎神性的地位。例如，在答辩无神论者所提出来反对基督徒的一项指控中，游斯丁详列了基督徒所尊敬和崇拜的一些对象，不仅仅包括了圣子，还有那些跟随祂并且像祂的天使们。o’

中世纪基督教信仰对于天使这个主题曾经广泛地探讨，其主要的推力是由于第五、第六世纪一位作者以笔名发表的论述而来，他宣称就是保罗在雅典所带领信主的那位亚略巴古的官丢尼修(徒17：34)。他把天使分成三种类别：(1)坐宝座的、基路伯、撒拉弗；(2)有能的、管辖的、掌权的；(3)执政的、天使长、天使。第一类天使最靠近神且启发第二类的天使，而第二类的天使接着再启发教化第三类的天使。丢尼修极力地推展这种阶级的观念，因为他相信在所有真实世界中本来就都具有阶级制度。论及保罗所说，律法是藉天使之手设立的(加3：19)，根据这个论点丢尼修坚持说人比天使的阶层低一点，人无法直接接近神，也无法直接经历神的显现，惟有藉着天使才能被带入与神的关系里。在人类的各阶层中，特别是教会，应该反映出一种类似的阶级结构。o<1

中世纪晚期的思潮对于天使有着莫大的兴趣，在阿奎那的著作《Summa Contra Gentiles》(I Gf / 2 G J. / f号)里，他试图藉着理性思辨来证实天使的存在。而在另外一部著作《神学总论》(拉丁文，n / 720 厂入 C. logica)里，他则试图表明有关天使的各种要点，如：他们的数目超过所有凡有血气者的总和；每一位天使都具有他自己的特质；他们一直都在一个特定的位’同上，p. 370.

一，Justin Martyr, Ap. / .. 9V 1. 6.

置上，但却不受限于那个位置。‘每一个人在出生的时候都有一位保护的天使(在出生之前每一个小孩则是在母亲的保护天使照顾之下)’。虽然天使会喜悦于他们所照顾对象的幸福和反应回馈，但是，在面对负面的情况时，他们也不致悲伤，因为伤心和痛苦对他们而言乃是无法想象的。阿奎那列举了超过一百一十八条个别性的问题来探讨有关天使的本质和条件，这种对于天使的浓厚兴趣或许就是他获得“天使博士”头衔的主要原因。他对于天使的许多想法乃是建立在我们现在所称的自然神学，以及一系列理性的思辩和推论上。

阿奎那这种论点的影响是加重强调了天使超感官的领域，毕竟，如果他们的数目超过了凡有血气者的总和，那么，物质界和属地领域的重要性必定是其次了。因而，在其后续的许多神学中，就倾向于要把每一样发生的事情都归因于天使(或邪灵)的活动结果。

然而，企图以理性思辩为基础来证明天使的存在并非仅限于阿奎那一人而已，我们在后来的神学家中也发现，十七世纪一位信义会经院主义的神学家昆斯得特(JohannCS Quen Stedt)就辩称，天使或类似于他们的活物是有可能存在的，因为自然界中并没有任何的缺陷。‘如同有纯属物质的东西存在着，如石头等，以及部分属物质又部分属乎灵的存在者，就是人；所以我们也应该期待有全然属乎灵的受造活物存在，即天使。甚至贺智(Charles HOdge)亦主张人应该是唯一的理性活物，这种想法就像认为昆虫应该是唯一的非理性动物同样不正确：“有充分的理由可以假定，活物在理性受造物中分布的比例，正如同在动物世界里一样地广泛。”( /

虽然某些早期的神学在整个体系中过分看重天使，但是，某些较为近代的神学思潮却又过度轻描淡写这方面的教义，甚或考虑将天使从神学中删除，在布特曼的神话重解(demythologization)计划中尤为明显。他注意到天使在新约中扮演了一个重要的角色，他们充满在天堂(良善天使的情况)和地狱(邪灵的情况)。然而，他们不受限于天上和地狱，天使和邪灵也在中间夹层的地上活跃工作。执行神旨意的天使可以奇迹式地干预被造世界的秩序，而邪灵则会进入人类，藉着引起疾病等方式来摆布他们。布特曼说：“然而，在今天，我们已经不再相信这一类的灵界存在者。”藉着对自然界的认识不断增加，我们现在了解，疾病不是由邪灵所造成的，乃是由于病毒和细菌所引起的；同样，我们也知道什么可以使疾病康复。布特曼断言：“我们不可能一方面使用电灯和无线电，并且从现代的医药和外科上的发明中受益，另一方面又同时相信新约世界的灵界活物和神迹。”布特曼认为新约作者相信各种灵界活物并怪异和稀奇，那只是反应出那个时代一般人普遍的想法，换句话说，那是一种神话。值得注意的是，甚至许多不像布特曼那样有非常学术性和巧辩之解经理论的现代人，也摒弃有关天使的信仰，把它当作是落伍的观念。在基督教教义范畴中，天使与地狱的信仰则是首要被神话重解的。

在二十世纪后期，天使学曾经又活络一时。在一般社会中，对超自然现象的兴趣，曾经相当浓厚，包括对于秘术的热衷。或许是由于自然科学理性主义的一种反动，各种超出自然律之外的解释亦曾一度盛行。基督徒对魔鬼学，特别是有关鬼附和邪灵所引起的疾病，也重



新显出兴趣来。与此相关，但在时间上或许稍为落后的，就是对于良善的天使也有了广泛的兴趣；”在1990年代期间，这现象出现在许多涉及有关天使的真实性和其活动为主题的电影中。然而，尽管如此，不管是良善的或是邪恶的天使，关于他们本性和活动的探讨，却始终尚未呈现平衡。

术语

良善的天使

天使的主要希伯来文是丁摹宁白(maz. <I足)；其对应的希腊字是 QV. ysX。((口 / 2gC / 。5)；在这两种语言中，其基本的意思都是指使者，且同时都被用来指人类的使者和天使的使者。当被用来称天使时，是在强调他们传递信息的角色。用了革宁白和 Qvv£入 0 乙来描述人的例子可见于耶洗别差遣使者去见以利亚(王上 19: 2)以及施洗约翰的某些门徒(路 7: 24)和耶稣的门徒(路 9: 5 2)有人建议，在旧约中这个字的单数形通常指神的使者(也就是天使)，而其复数形则是指人类的使者；但是，有相当多例外的情形且其重要性足以显示以上的观察没有真正的意义。其他被认为是指称天使的希伯来词汇包括：“神的众子”(sons of the Elohim; 伯 1: 6, 2: 1 以及 sons of Elim; 诗 29: 1, 89: 6)。令人质疑的是 Elohim。这个字本身能否代表天使，虽然七十士译本在好几个场合都如此翻译，最为明显的是在诗篇第八篇第 5 节。旧约中其他表示天使的用语还有“圣者”(诗 89: 5、7)以及“守望者”(但 4: 13、17、23)在集合名词的用法方面，他们被统称为“圣者的会中”(the council, 诗 89: 7; the assembly; 诗 89: 5)和“万军”，就如同“万军之耶和华”这个特别的惯用语法，单单在以赛亚书里就出现超过六十次之多。

在新约，QvvC 入 0 乙这个字出现的时候，经常会伴随一个惯用语法，以清楚表达所指的确实就是天使，例如“天上的使者”(太 24: 36)新约中认为是指天使的其他用语还包括有“天兵”(路 2: 1. 3)、“灵”(来 1: 14)、以及各种的组合：“有位的”、“主治的”、“执政的”、“掌权的”、和“有能的”(特别参见西. 1: 16; 罗 8: 3 8; 林前 15: 24; 弗 6: 1 2; 西 2: 1 5)天使长这个词出现于两处经文当中，就是帖撒罗尼迦前书四章 16 节和犹大书 9 节，在后者，米迦勒被称作是一位天使长。他们的起源、本性及地位

第 2 工章 神的特别代理人：天使 493

圣经并没有明确地陈述天使是受造的，在关于创造的记载中(创一一二章)他们也没有被提及。然而，诗篇一百四十八篇第 2 节和第 5 节却清楚地暗示天使的受造：“袍的众使者都要赞美袍!袍的诸军都要赞美袍!……愿这些都赞美耶和华的名!因袍一吩咐便都造成。”天使和第 3 节、第 4 节中所提到的天上日月星宿都被宣称是耶和华所造的。这似乎也在歌罗西书一章 16 节被加以肯定：“因为万有都是靠袍造的，无论是天上的，地上的；能看见的，不能看见的；或是有位的，主治的；执政的，掌权的；一概都是藉着袍造的，又是为袍造的。”有些学者认为创世记二章 1 节和约伯记卅八章 7 节显示天使乃是起初创造的一部分，但是这些经文并没有清楚到足以被用来做为这种信仰的基础。看来天使似乎是在同一个时间直接被造的，因为或许他们并没

有能力以一般的方式来繁殖(太 22: 30), 且我们也知道, 在起初的创造大功完成之后, 神已不再有新的直接创造作为(创 2: 2—3)c

犹太人和基督徒们长期以来一直相信并且教导说, 天使乃是非血气或属灵的活物, 另一方面, 天使们也曾以有血有肉之人的样式出现过。在这里, 就如他们的受造一样, 没有很多确切的证据。的确, 从使徒行传廿三章 8—9 节我们或许可以下结论说天使和鬼魂乃是有区别的, 虽然天使可能是灵界活物中一部分的种类 J: 关于天使属灵之本性最清楚的叙述可在希伯来书一章 14 节中发现, 明显地作者是针对天使而言: “天使岂不都是服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗?” (参见 5 节、13 节)天使乃是灵的这个观念, 也可以从以下几点考量来推论:

1. 污鬼(堕落的天使)被描述为邪灵(太 8: 16, 12: 45; 路 7: 21, 8: 2, 11: 26; 徒 19: 12; 启 16: 14)。

2. 圣经说: “我们并不是与属血气的争战, 乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的, 以及天空属灵气的恶魔争战 o” (弗 6: 12)

3. 在歌罗西书一章 6 节里, 保罗似乎把天上的那些势力认定是不能看见的。

4. 天使是灵的这件事似乎可以(虽然并非是必然的)引自于耶稣论及天使的描述, 说他们也不娶也不嫁(太 22: 30), 并且又不会死(路 20: 36)。

有些人曾经辩称, 因为没有任何经文提及天使的灵魂, 故天使既没有魂也没有身体可以让灵魂居住(因此, 天使必定是属乎灵的)o 然而, 这样的推论多少有点勉强, 除了因它是一种无中生有(an argument frOm SilenCe)的争论之外, 它也涉及一种具有争议性之“身体—灵魂”关系特性方面的观点。

因着前面那些考量, 我们似乎可以稳妥地断定说, 天使是属灵的活物; 他们没有属血气的身体, 圣经中所记载有关他们外在形体的显现必须被视为某些场合特有的天使相貌。

就如我们在本章稍早所观察的, 人们有时候会过于高举天使, 给他们惟独神配得的敬拜和尊崇 0 然而, 希伯来书一章 5 节至二章 9 节是谈论天使最为详尽的经文, 其确立了一个特别的要点, 那就是基督比天使更尊贵。虽然袍暂时成为比天使微小一点, 但是, 在每一方面袍都比天使更尊贵。虽然, 耶稣曾经有一段时间暂时放下与天父同等的身分, 天使却永远在神之下, 且执行神的旨意; 他们不会凭私意而行事。虽然他们的能力和特质等许多方面超越过人类, 但他们还是受造界的一部分, 是有限的存在者。我们无法确切知道他们何时被造, 不过, 显然地神确实曾在某个时候创造了他们。身为全然属灵的活物, 他们在受造界中是独特的, 但无论如何他们仍是受造物。

天使的数目极多, 圣经中有好多种方式来形容他们的众多: “万万圣者”(申 33: 2); “累万盈千”(诗 68: 17); “十二营”(三万六千人至七万二千人——罗马军队的一个营大小介于三千人至六千人之间)(太 26: 53); “千万的天使”(来 12: 22); “千千万万”(启 5: 11); 启示录五 11 这段经文可能也引用了但以理书七章 10 节。约伯记廿五

章3节及列王纪下第六章工7节也都表明有为数极多的天使。虽然我们没有任何理由把这些数目当做是准确的计算，但是，当我们特别考量这些所用的数字(十二和一千)的象征性意义时，可以清楚地明了天使乃是为数极为庞大的一群。

#### 他们的相貌

在大多数情况下天使并非是肉眼可看得见的。耶和華必須使巴蘭的眼目明亮，他才能看見耶和華的使者站在路上(民 22: 3 1)；以利沙禱告求耶和華開他仆人的眼目，之後，這少年人就看見滿山有火車火馬圍繞以利沙(王下 6: 1 7) 0 當人們看見天使的時候，他們通常以一種人的外貌顯現，所以很容易被誤以為是人(創 1: 2、工 6、22，19: 工、5、10、12、15、16: 士 13: 6；可 16: 5；路 24: 4)。有時候，主的榮耀從他們身上散發出來(路 2: 9，9: 26)，或許正因為如此，他們有時被看見是穿著潔白放光的衣服。請注意到，馬太如何描寫從耶穌墳墓把石頭滾開的主使者：“他的相貌如同閃電，衣服潔白如雪” (太 28: 3；參結. 1: 13；但 10: 6；啟 1: 14，19: 12)

某些普遍被接受的觀念並沒有聖經根據的支持，比如沒有任何經文指示天使曾以女性樣式出現，也沒有明確的經文說到天使具有翅膀：雖然但以理書九章 21 節和啟示錄十四章 6 節說到他們飛在空中。基路伯和撒拉弗被描述為擁有翅膀(出 25: 20；賽 6: 2)，如同以西結書一章 6 節中象徵性的活物(參啟 4: 8) 0 然而，我們不能保證說，關於基路伯和撒拉弗的一切是真的，對於一般天使而言就是如此。因為並沒有明確的經文表明全體天使都擁有翅膀，充其量，我們必須把它視為一種推論，只是從他們被描述為在空中飛的經文導出的推論，且並不是一種必然的推論。

#### 他們的潛能和能力

天使被描述為有位格的存在者，他們會彼此互相影響，且擁有智力和意志(撒下 14: 20；啟 2 2: 9)。他們是道德性的活物，有些被賦予聖者的特徵(太 25: 3 1； . 8: 3 8；路 1: 26；徒. 10: 22；啟 1-4: 10)，而其他那些墮落的天使則被描述為說謊的和犯罪的(約 8: 44；約一 3: 8—10) 0 在馬太福音廿四章 36 節耶穌意味著天使擁有超乎人的知識，但也同時明白斷言，他們的知識是有限的：“但那日子，那時候，沒有人知道，連天上的使者也不知道，子也不知道，惟獨父知道” 0 在彼得前書一章 12 節中，或許暗示著關於他們有限的知識本能。他們藉著觀察人類的舉止和聽聞人類的悔改，在知識上明顯地有所增長(路 1 2: 8，15: 10；林前 4: 9；弗 3: 10)。他們的知識超乎人類的知識表明在他們出現的某些屬天忠告中，還有在他們參與的傳遞啟示過程中(加 3: 19)，以及他們對於異象啟示的解釋(如但以理書和撒迦利亞書) 0 若人被比喻為天使可能是指他擁有極大的智慧。

雖然天使擁有豐富的知識，但卻不是無所不知，同樣，他們雖擁有極大且超乎人類的能力，但也並非無所不能。0 天使之能力的相关事宜在聖經中有三方面的教導：

1. 他們有些至少被賦予某些頭銜——執政的、有能的、掌權的、主治的、有位的。
2. 直接的宣稱，例如：“大使，雖然力量能更大[比起人類]” (彼

后 2: 11); “听从袍命令、成全袍旨意、有大能的天使, 都要称颂耶和華!” (诗 103: 20)。

3. 他们代理执行使命的果效——见历代志下卅二章 2 节; 使徒行传十二章 7 节; 以及之后我们将针对天使的活动相关讨论(见英文书页码 468—469)。

天使的这种大能乃是源自于神, 并且也倚赖神所喜悦的旨意来运行, 他们被限制在神所许可的范围内来行事。即使是撒但也是如此, 他虽有力量使约伯受害, 但也是受到耶和華旨意的规范(伯 1: 12, 2: 6) 神的使者只有为了要执行神的命令而行事, 没有任何有关他们独立行事的例子, 惟有神能独行奇事(诗 72: 18); 身为受造物, 天使仍臣服于受造界的一切限制。

他们的组织

关于万军天使的组织有时会有一些颇为详尽的体系被发展出来, 这个主题少有明确定义和清楚的资讯(：我们知道有天使长的职分, 他们显然比普通的天使具有更高的地位, 在圣经里这个名词只出现过两次, 分别在帖撒罗尼迦前书四章 16 节以及犹大书 9 节。惟有米迦勒被称为天使长, 虽然加百列也经常被多数人认为是一位天使长, 但是, 他在圣经中却没有任何地方是如此被确认, 圣经也没有告诉我们究竟有多少位天使长。

有人曾经试图从保罗所使用如执政的、掌权的、和有位的等各种名称中, 设计出一种天使组织的基本型, 虽然这些名称可能代表着不同的功能, 但却没有真正的途径可以探知他们是否存在着任何的指挥系统。

基路伯和撒拉弗呈现出一些特别的问题, 因为并没有任何有关他们与一般天使之间的关系的叙述 关于撒拉弗只有一处提及: 以赛亚书六章 2—3 节记载他们在敬拜神; 另一方面, 基路伯则较常被提到: 他们被描述以人似的样式显现, 具有翅膀, 且以某种特别的方式服侍那设立宝座在他们之上的神(民 7: 89; 撒下 4: 4; 撒下 6: 2; 诗 80: 1, 99: 1 等) 当亚当和夏娃被赶出伊甸园的时候, 神在伊甸园的东边安设基路伯和四面转动发火焰的剑, 要把守生命树的道路(创 3: 24)。

关于撒拉弗和基路伯曾经有几种不同的臆测, 有些人辩称基路伯应该是等同于撒拉弗。“施特朗(Strong)主张他们不应该被理解为真正的活物, 较人类高等, 而应该被视为“象征性的相貌, 为要代表蒙救赎后被赋予因着堕落所失去一切受造物之完美的人性, 并且成为神居住的所在” 由于缺乏进一步的资料, 各种臆测本身似乎没有什么果效 最谨慎的立场是把撒拉弗和基路伯单单视为“天使”这个一般性用语所指的属灵活物其中的一份子, 他们可能是具有某种特殊职分的天使, 或可能是特别种类的天使 无论如何, 我们不能假设不论是撒拉弗或是基路伯的各种特征都可以在所有天使的身上找到。如果他们真的有所谓的不同等次, 那么我们也知道他们究竟属于较高的还是较低的等次。

难解之词

圣经中有两个难解的用语值得我们特别注意: “神的儿子们” 以及

“耶和华的使者”<sup>o</sup>在创世记六章2节里我们读到“神的儿子们”从“人的女子”中随意挑选，娶来为妻。有些学者被诱导下结论说，这些神的儿子们实际上是天使，他们与人的女子们交合生子，产生上古英武有名的入<sup>o</sup>在诸多论点中有利于这种解释的是因天使在圣经其他地方被称为神的众子(伯1:6, 2:1, 38:7)以及那个时候显然有一族伟人在地上(4节)<sup>o</sup>另一方面，当时人在地上罪恶很大，是如此令神不悦，因而导致了洪水，这引起了这样的联想，亦即认为神的儿子们可能事实上就是堕落的天使。但是，关于天使(不管是好的或是堕落的)与人的女子交合生子一事和耶稣对于天使的教导又互相抵触(太22:30)<sup>o</sup>由于这个缘故，把创世记六章2节中的“神的儿子们”，解释为是塞特的子孙与属外邦的该隐后裔交合，这似乎比起将“神的儿子们”解释作天使要来得更少异议；尽管如此，没有任何观点的解释是绝对独断的。因此，我们必须下结论说，根本没有足够的证据和正当理由可以让我们用这段经文来作为有关天使的资料来源。正如最近有一篇文章为要辩护创世记六章2节中传统解释“神的儿子们”为天使的作者所建议的，这也不应该被认为是一种“福音派的神话重解”<sup>o</sup>基本上这只是对于缺乏充分证据的事实保持存疑态度罢了。

我们也要面对“耶和华的使者”的身分问题，在旧约中有许多提及耶和华的使者和“神的使者”之经文(创16:7—14、18, 22:11、14—15, 24:7、40, 32:24—30, 48:15—16; 出3:2’ 14:19’ 23:20—23, 32:34—33:17; 士2:1、4, 5:23, 6:11—24, 工3:3等)<sup>o</sup>

这个问题在于一个事实，也就是在许多经文中耶和华的使者被视为等同于神，但是，在许多其他的经文中使者和神是有所分别的。前者的经文例子如创世记卅一章11节和13节，在那里耶和华的使者说到：

“我是伯特利的神”：在出埃及记三章2节和6节中，耶和华的使者告诉摩西说：“我是你父亲的神”<sup>o</sup>而后者，使者与神有别的经文例子如创世记十六章11节，那里耶和华的使者对夏甲说：“耶和华听见了你的苦情”；在出埃及记廿三章20节里，耶和华告诉以色列百姓说：“看哪，我差遣使者在你前面”<sup>o</sup>关于“耶和华的使者”有三种主要的解释：

(1)他只是一位担负特殊任务的天使；(2)是神自己暂时以一种看得见像人的样式出现；(3)它就是道(Logos)，是三位一体神的第二个位格道成肉身之前一种暂时性的显现<sup>o</sup>“虽然这些解释中没有一个是令人十分满意，但因着神与使者等同的经文清楚叙述，第二、第三种解释似乎较为适当。当神与耶和华的使者之间存在有明显的区别时，神都是以第三人称方式来提到袍自己；因而，我们不可能从耶和华使者的本质特性来获得一些可应用在所有天使身上的推论。

他们的活动

一、天使们持续不断地赞美、荣耀神(伯38:7; 诗工03:20, 148:2; 启5:11—12, 7:11, 8:1—4)<sup>o</sup>虽然这样的活动常发生在神宝座面前，不过，至少有一次发生在地上一—就是在耶稣诞生的时候，天使们唱说：“在至高之处荣耀归与神”(路2:13—14)<sup>o</sup>

二、天使启示并传达神的信息给人，这个行动与“天使”这个字的意义最吻合，天使还特别参与了颁布律法这项工作(徒7:53; 加3:19; 来2:2)<sup>o</sup>虽然在出埃及记十九章没有提到他们，但在申命记卅

三章 2 节却说到：“耶和华……从万万圣者中来临，从他右手为百姓传出烈火的律法”<sup>0</sup> 这个模糊的经文可能暗指天使参与传律法这件事情<sup>0</sup> 虽然针对新约来说，他们并没有被记载曾经从事类似的使命，新约圣经却经常将他们描述为神信息的传送者。加百列向撒迦利亚(路工：13—20)以及马利亚(路工：26—38)显现，天使也向腓利(徒 8：26)、哥尼流(徒工 0：3—7)、彼得(徒 11：13，12：7—11)、以及保罗(徒 17：1—3)说话。

三、天使的服事对象是信主的人，这也包括保护信主的人免于受到伤害。在初代教会，就是由一位天使把使徒们(徒 5：19)稍后又将彼得(徒工 2：6—11)从监狱中拯救出来，诗篇作者也经历到天使们的眷顾(诗 34：7，91：11)<sup>0</sup> 然而，他们的主要服事乃在于属灵的需要。天使们非常专注于信主之人的属灵福祉，欢喜于人们的归正(路 15：10)，且在他们需要之时服事他们(来 1：14)。天使们也是我们生活舞台上的观众(林前 4：9；提前 5：21)，并且他们也出席在教会中(林前 12：10)；信主的人死亡时，天使也会带他们到蒙福的地方去(路 16：22)。

四、天使也对神的仇敌施行审判，耶和华的使者曾灭了十八万五千亚述人(王下 19：35)，也曾灭了许多以色列子民，直到耶和华在耶路撒冷吩咐灭命的天使住手(撒下 24：16)<sup>0</sup> 以色列人出埃及的时候，乃是神的使者站立在以色列营和埃及营之间(出 14：19—20)，结果是以色列人得拯救，而埃及人在红海中灭亡；希律也是被一位主的使者所杀(徒 12：23)；启示录充满了关于将来由天使执行审判的预言(8：6—9：2 工，16：1—17，19：11—14)<sup>0</sup>

五、天使们也会参与主耶稣的再来，他们将在耶稣回来时伴随着袍一同降临(太 25：31)，正如耶稣在地上生活中的其他关键性时刻他们也曾出现，包括袍的出生、受试探、以及复活。世界末了时，天使也将会把麦子和稗子区分开来(太工 3：39—42)<sup>0</sup> 还有，基督将差遣袍的使者用号筒的大声，把地的选民从四方都招聚来(太 24：31；参帖前 4：1—17)<sup>0</sup>

关于守护天使的这个观念如何呢？一般认为每一个人或至少每一个信主的人都有一位特定的天使在负责保护他，并在这一生中陪伴他。这种观念乃是耶稣那时代犹太人流行之信仰内容的一部分，并且被某些基督教思想承袭下来。”有两处经文被引用来做为守护天使之证据，耶稣曾叫了一位小孩来并把他带到门徒中间，然后说：“你们要小心，不可轻看这小子里的一个；我告诉你们，他们的使者在天上，常见我天父的面”<sup>0</sup> (太 18：10)当使女罗大告诉屋子里其他人说彼得站在门外时，他们说：“必是他的天使”<sup>0</sup> (徒工 2：15)这些经文似乎表明了天使被特别委派给不同的每个人<sup>0</sup>

然而，我们应该注意，在圣经其他地方我们看见不只是一位天使，而是许多的天使陪伴、保护信徒，并为他们预备一切所需。以利沙的四周就曾有许多的人马围绕(王下 6：1—7)；耶稣原本可以召来十二营的天使；有好几位天使把拉撒路的灵魂带到亚伯拉罕的怀里(路 16：22)<sup>0</sup> 再者，耶稣提及小孩子们的天使时，指明他们在天上常见天父的面，这就暗示说他们乃是在神面前敬拜的天使，而不是在这世界

上分别守护个人的天使；门徒们对于罗大的回答反映出犹太人的传统思想，亦即守护天使与他所保护的人十分相像<sup>0</sup>。但是，这一种表明某些门徒相信守护天使的记载，并不能因此被赋予此信仰的权威性；有些基督徒在许多信仰课题上仍然持有一些错误和混淆的立场。由于缺乏明确的教导性资料，我们必须总结说，针对守护天使而言，这个观念并没有足够的证据来证实。

当今魔鬼学的现况

邪恶的天使

探讨邪恶天使这个主题要从何处着手实在是个难题，处理邪恶天使的问题与我们探讨的良善天使有关，且他们趋近类似。既然我们已经对良善天使做了适度的研究，又因为他们与神的眷顾之间有显著的关系，故若要在这里探讨有关邪恶天使或鬼魔这个主题会不会不恰当？若我们到了讨论罪的课题时，再来处理邪恶天使或鬼魔这个主题是否比较适当？但是，我们之所以在此探讨有关邪恶天使这个课题是基于以下两个理由：首先，邪恶天使应该与良善天使有着密切的相关，所以将之放在一起研究，因为他们同出于一起源，并且有关后者被描述的许多情形对于前者而言也是同样真实；只不过邪恶天使过去曾经是良善天使。其次，神的眷顾这个主题也存在着邪恶的问题，既然我们要讨论邪恶，那么在此处理有关邪灵和魔鬼这个主题似乎是明智的。当我们在探讨罪与试探，以及当我们在钻研有关末世的教义时，我们将会更完整的来讨论这些邪恶使者；不过目前这个时候，他们也是不能被忽略。

神学家们近来表现出一种趋向，想要重新建构对邪灵和撒但的认识。当然，这样的意图必出现在布特曼的神话重解计划里，就如在本章稍前已注意到的。根据这种及其他类似的观点，邪灵只是从当时的文化里所撷取出来的一些神话观念，尤其，有人认为圣经的记载是反映了波斯神话的影响。尽管从表面上看来这种想法颇令人心动，但它的重大弊端是没有注意到基督信仰观点中并没有涵盖任何在波斯思想中普遍易见的二元论。“

第二种可选择的方法就是把邪灵非人格化。有关邪恶的真实性在今日是不能加以否认的，即使是那些拒绝接受如完全堕落和原罪等概念的人，也会经常谴责世界中的不公平与战争。有些神学家把这一切邪恶视为不是出于一种个人性的因素，而是现实本身结构的…部分，尤其是当今我们的现实社会更是如此。属乎邪灵的这个措辞被当做是强而有力之社会力量和社会结构的一种特征，而非指人格性的个体。采取这种看法的其中一个例子就是田立克<sup>o</sup>”

第三种近代有关了解邪灵的看法是由巴特所提倡的，他强调邪灵与天使之间的对比。”这并不表示说他把这两个主题分开处理，因为巴特在讨论天使之后紧接着就简要地处理了邪灵这个问题。他对于这两者之间的对立性也不大在乎；反之，巴特认为邪灵和天使彼此之间根本没有任何共通之处。他们并非共同属于一种天使中的两个不同类，相反的，他们之间存在着一种绝对且排他性的对比性质，就如“无意义”并非“有意义”其中的一个种类，所以邪灵或邪恶天使其实并不是天使中的一个特别种类，事实上，乃是被良善天使所定罪、所否定、

所排斥的。邪灵的起源和本质在于虚无、混乱与黑暗 o: 2L' 他们并非神所造，而是成为神所造世界的部分威胁，就其动力而言他们只是虚无。这种立场的基本问题在于它否定了邪恶与邪恶事物的实存性 0

### 邪灵的起源

圣经很少提到邪恶天使如何成为他们现在的这种道德性格，对于他们的起源则更少论及。我们可以藉着针对描述他们道德特性的经文，而获得他们起源的相关资料。有两个密切相关的经文告诉我们有关邪恶天使堕落的情形；彼得后书二章 4 节说到：“就是天使犯了罪，神也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判 o” 犹大书 6 节说到：“又有不守本位、离开自己住处的天使，主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判 c” 这两处经文所描述的活物，清楚地被认定是那些犯了罪并且将来要受到审判的天使，因此，如同所有其他的天使一样，他们必定是受造的活物。

这些经文呈现出一个问题，亦即经文说到邪恶的天使被拘留在黑暗坑里，直到末日的审判。这种说法导致一些人提出的理论：有两类的堕落天使存在，就是那些被囚禁的天使，以及那些在地上自由行恶的天使；另外一种可能性是，这两处经文描述了所有邪灵的光景。由彼得后书第二章的其他叙述中暗示出后者是正确的，在第 9 节彼得说到：“主知道搭救敬虔的人脱离试探，把不义的人留在刑罚之下，等候审判的日子 0” 这段叙述几乎与第 4 节所使用的叙述完全相同。请注意到这一章剩下的部分(10—22 节)乃是对于那些被留在刑罚之下不义之人持续犯罪行为的描写，同样，我们可以下结论说，那些堕落天使虽然被丢在黑暗坑中，他们仍有足够的自由来进行那些邪恶的活动 c

因而，邪灵是神所造之天使，并且他们原先是善良的；但后来犯了罪以致变成邪恶的。这样的悖逆发生在什么时候我们无从得知，但它的发生必定介于神完成创造并宣告一切都“甚好”之后与人受试探而堕落之前(创三章)的时间 0

### 邪灵之首

魔鬼是圣经中用来称呼堕落天使首领的名称，也称做撒但。这个希伯来文名字、p 妒(。~atan)源于动词、p 沙(satd / Z)，其意思就是做为一个敌挡者 o “因此，他就是那敌对者，也就是反抗神旨意及神百姓的那一位 0 希腊字 Σ G~C1V(. ~atan)或 Σ GICIVCI 乙(. yatanay)即译自这个希+伯来字，关于撒但最为常用的希腊字就是 6 1Q p。入。乙(dia 乃。 / 。s 一魔鬼、敌挡者、控告者)，Ka-trIVOp(AC 厂印 / : F 厂一控告者一启 12: 10)也常被使用，其他几个较少使用到的名称有：试探入的(太 4: 3; 帖前 3: 5)、别西卜(太 12: 24、27; 可 3: 22; 路 11: 15、19)敌人(太 13: 39)、恶者(太 13: 19、38; 约一 2: 13, 3"12, 5: 18)、彼列(林后 6: 15)、仇敌(彼前 5: 8)、迷惑人的(启 12: 9)、大龙(启 12: 3)、说谎之父(约 8: 44)、杀人的(约 8: 44)、犯罪的(约一 3: 8)。这一切都表达出魔鬼某些方面的性格和活动。虽然在圣经里魔鬼并没有被明确地被称呼为邪灵，但很清楚地，耶稣把撒但视同于鬼王别西卜(请见太 12: 22—32; N. 3: 22—30; 以及路 11: 14—23 之平行经文)o 撒但是个邪灵也可从路加福音十章 17—20 节看出，在那里鬼被赶出去意味着撒但被击败；而那些被鬼所附的人也被描写为“被魔鬼压制”



(徒 10: 38; 参路 13: 1. 6)。

魔鬼正如他的名字所显示的, 乃从事于反对神与基督的工作, 特别是藉着试探人来如此行, 在耶稣受试探、稗子的比喻(太, 13: 24—30)、以及犹大犯罪(路 22: 3)等处可见(也请参徒 5: 3; 林前 7: 5; 林后 2: 11; 弗 6: 11; 提后 2: 26)。

撒但所惯用的主要伎俩就是欺骗, 保罗告诉我们说撒但会乔装作光明的天使, 而他的差役也会装作仁义的差役(林后 11: 14—15), 撒但迷惑人的伎俩也在启示录十二章 9 节和廿章 8 节、10 节中被提及(『Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, / Hebrew and English Lf. Y; co, o]’ the Old Testament(New York: Oxford University Press, 1955). P. 966. “此等不信之人被这世界的的神(撒但)弄瞎了心眼, 不叫基督荣耀福音的光照着他们。基督本是神的像”(林后 4: 4)撒但也反对并拦阻基督徒的服事(帖前 2: 18), 甚至想要藉着身体上的疾病来达成其目的(可见林后 12: 7)。

撒但的能力是有限制的, 就如约伯记中记载, 若神没有允许撒但, 他就不能对约伯做什么(撒但也可以被顺利地抵挡, 并要逃跑(雅 4: 7; 也见弗 4: 27); 他可以被驱逐, 但不是靠我们自己的力量, 而是靠着圣灵的能力(罗 8: 26; 林前 3: 16)。

### 邪灵的活动

身为撒但的臣仆, 邪灵们在世界上为他执行工作。因此, 我们大概可以断定邪灵从事于撒但用的所有形式之试探和欺骗。他们造成疾病如: 哑吧(可 9: 17)、聋哑(可 9: 25)、又瞎又哑(太 12: 22)、抽疯(可 1: 26, 9: 20; 路 9: 39)、瘫痪或瘸腿(徒 8: 7); 特别是, 他们抵挡神百姓的属灵成长(弗 6: 12)。

### 鬼附

圣经,

鬼附的事件在圣经记载中常引起显著的关注(用专用术语表达就是“着魔(haunted man)” (601p. VI. V. CXO)——了。/ T. 。 / 2 CCA 石)或“魔化(became infested)” (601 扯. VI 乙扯 01 一山 / . / 77(), ? / 。之. , ’, o / . )。有时候, 我们会发

发现“污鬼”或“恶鬼”这一类的表达方式(徒 8: 7, 19: 12)。

鬼附的显现方式有多种, 我们已经提到了邪灵加给人的某些身体上的疾病。被鬼所附的人可能会有不寻常的力量(可 5: 2—4), 也可能行为怪异, 如不穿衣服, 或住在坟墓里而不住在房子里(路 8: 27), 或可能做出自我毁灭的行为(太 7: 15; 可 5: 5)显然, 邪灵会对人有不同程度的折磨, 因为耶稣曾提及邪灵“去另带了七个比自己更恶的鬼来”(太 12: 45)在这些的例子中都有一个共同点, 亦即当事人都在被摧毁, 不管是身体上、感情上、或是属灵上(看来, 邪灵也会说话, 可以断定的是他们藉着其所附之人的发声器官说话(例如太 8: 29, 31; 可 1: 24, 26, 34, 5: 7, 9, 10; 路 4: 41, 8: 28, 30)此外, 邪灵似乎也住在动物身体里面(参见有关群猪事件的几处平行经文——太 8章; 可 5章; 路 8章)。

值得注意的是, 圣经作者并没有把所有的疾病都归因于鬼附的结

果。路加记载耶稣区分两种医治：“今天、明天我赶鬼治病”（路13：32），类似的区分也见于马太福音十章8节；马可福音一章34节，六章13节；路加福音四章40—41节，九章17节。癫痫症也没有被误认为是鬼附，我们在马太福音十七章15—18节里看见，耶稣从一个害癫痫的孩子身上赶出鬼来，但在马太福音四章24节里癫痫的（以及瘫痪的）却被和鬼附的区分开来。在许多医病的场合中都未曾提到邪灵，例如，在马太福音里有关百夫长仆人（太8：5—13）、患十二年血漏的女人（太9：19—20）、两个瞎子（太9：27—30）、枯干一只手的人（太12：9—14）、以及那些摸袍衣裳缝子的人（太14：35—36）等得医治的见证事件中，均没有出现关于赶鬼的记载。尤其，麻疯病似乎未曾被归因于邪灵所引起。

耶稣赶逐污鬼时并没有依循某种复杂的公式，袍单单命令他们出来（可1：25，9：25），袍将赶鬼的能力归因子神的圣灵（太12：28）和神的手指（路11：20，中文和合本译为神的能力）<sup>0</sup> 耶稣也把赶逐污鬼的权柄赐给祂的门徒（太10：1），但是，他们就得需要有信心才能成功（太17：17—20）；在赶鬼的事上祷告也被提及是必须的（可9：29）；有时候，第三者也是需要有信心（可9：23—24 参见可6：5—6）；还有一些时候，邪灵也会从有些没有希望被医治的人身上被赶逐出来。

没有任何理由叫人相信鬼附的事情只有在以前才会发生，有一些案例，特别是（但非只限于）一些较未开发的文化里，似乎只有基于这因素才能加以解释之。今日基督徒应该对于会发生一些鬼附现象的可能性提高警觉；同时，我们也不应该太快地将那些反常的身体状况和心理现象归因于鬼附。正如耶稣和圣经作者们将鬼附的情况和其他疾病区分开来一般，我们也应该如此，必须辨别诸灵。

近年来基督徒对于鬼附的现象突然引起广大的兴趣，结果，有些人可能会认为这就是邪恶权势彰显的主要方式。事实上，撒但这个大骗子可能正在鼓动大家对于鬼附的现象有过度兴趣，为要让基督徒忽略邪恶力量及其他更为阴险狡猾的诡计和影响<sup>0</sup>

撒但与众邪灵的归宿

从圣经里我们可以清楚看见，有一场严厉而剧烈的争战正在进行着，一方是基督与袍的跟随者、另一方是撒但与他的邪恶军队，此争战的证据包括了耶稣受试探（太4：1—11）、耶稣多次面对邪灵、以及其他许多处经文（例如路22：31—34；加5：16—17，弗6：10—20）。耶稣受试探代表袍对撒但的初步得胜，至于预期最后的得胜可见于路加福音十章18节；约翰福音十二章31节，十四章30节，十六章7节；罗马书十六章20节；希伯来书二章14—15节；约翰一书二章13节，三章8节，五章18节等<sup>0</sup> 启示录十二章描绘出天上的一场争战，这场米迦勒与他的天使们和撒但与他使者之间的争战，导致了撒但从天上被摔到地上，并进而攻击基督和袍的教会。在启示录廿章里，我们读到撒但将被捆绑一千年（第2节），然后暂时会被释放一段时间，最后则要被丢在硫磺火湖里直到永永远远（第10节）。耶稣表明这也是撒但的使者们之命运（太25：41）。

善恶之战的关键性之役是因基督在十字架上的死和复活而致胜，撒但已经被击败，虽然他继续地做困兽之斗，但他的命运实已定矣。

如果基督徒能够体认到面对撒但时无需挫败，那么将是何等大的激励  
(林前10: 13; 约一 4: 4)

#### 天使论的角色

虽然对某些人而言这种关于良善与邪恶天使的信念似乎有些模糊和奇怪，但是，它在基督徒的生命中却扮演了一个重要的角色。从我们对这个主题的研讨，可以获得以下几方面的益处：

一、当我们知道有这么多肉眼不能见，却大有能力的天使在我们需要时可以随时成为我们的帮助，真是个很大的安慰和鼓励。信心的眼目使相信神的人得以看见如以利沙仆人所经历到火车火马的异象(王 F 6. ID 17)。

二、天使给予了我们赞美神和服事神美好的榜样，，使我们知道如何在现今活，并且永世里在神的面前我们将会做些什么。

三、当我们了解到即使是那些靠近神的天使们也会经不起试探而堕落，使我们感到更加儆醒，这也提醒我们“要谨慎，免得跌倒。(林前十： 12)

四、认识邪恶天使可以帮助我们提防从撒但势力而来之危险和诡谲的试探，且使我们看透有关某些魔鬼工作的方式。我们必须注意避+冤两个极端，一方面，我们不应该对邪恶天使掉以轻心，免得忽视其危险性，另一方面，我们也不应对他有太大的兴趣。

五、我们虽然相信撒但和他的同党有能力，但他们所能做的却仍有特定的限制，因此，我们能够藉着神的恩典顺利地抵挡他们，且我们也确知他们最后是注定要溃败的。

#### 问题讨论：

1. 为什么我们必须讨论天使，且把他们纳入神学研究的课题中？
2. 丢尼修(Dionysius)把天使分成哪些类别？且每一类别各代表什么意义。
3. 关于神的计划方面，天使扮演什么角色及其实任为何？
4. 请试比较良善天使和邪恶天使之异同。
5. 请针对布特曼和巴特的天使论观点作一番比较。
6. 如何定义“神的儿子们”和“耶和华的使者”这两个难解之词？
7. 良善的天使的角色如何能激励基督徒的生命更信靠神？
8. 撒但和他使者的能力受到谁的限制？