

閱讀材料 01 愛賓派 Ebionism.doc
閱讀材料 02 諾斯底主義 Gnosticism.doc
閱讀材料 03 羅格斯的教義 Logos Doctrine.doc
閱讀材料 04 愛任紐特士良 Irenaeus Tertullian part 1.doc
閱讀材料 05 愛任紐特士良 Irenaeus Tertullian part 2.doc
閱讀材料 06 愛任紐特士良 Irenaeus Tertullian part 3.doc
閱讀材料 07 革利免 Clement part 1.doc
閱讀材料 08 革利免 Clement part 2.doc
閱讀材料 09 革利免 Clement part 3.doc
閱讀材料 10 俄利根 Origen part 1.doc
閱讀材料 11 俄利根 Origen part 2.doc
閱讀材料 12 俄利根 Origen part 3.doc
閱讀材料 13 俄利根 Origen part 4.doc
閱讀材料 14 俄利根 Origen part 5.doc
閱讀材料 15 神格唯一派 Monarchianism part 1.doc
閱讀材料 16 神格唯一派 Monarchianism part 2.doc
閱讀材料 17 神格唯一派 Monarchianism part 3.doc
閱讀材料 18 亞流 Arius part 1.doc

當代正統神學的任務 (一)

神學，或『教義』(dogma)的傳承是每一代教會必須承擔的任務。正統的神學整理正統解經的成果，述說整本《聖經》對於一些問題的整體教導(what does the whole Bible say about an issue)。2000年來的教會，凡是正統的信仰都是統一的，都是基於上帝在《聖經》的啟示。那麼，為什麼每一代的教會需要重新宣講神學，重新地詮釋教義呢？是因為每一代的文化與宗教處境不同，帶給教會新的衝擊。面對教會裡錯誤的教導，教會外的異端(heresy)，正統信仰的信徒與教會，必須站起來為真理作見證。這就是『在人面前承認耶穌基督』的意義。今天21世紀的教會，在履行這任務上，也不例外。

真理是不變的，不需要也不可被『本色化』或『處境化』(contextualization)；可是時代的需要和對教會的挑戰是不斷地改變的，因此真理的應用(application)，真理的延伸就必需因著時代的文化，宗教衝擊而發展。薛華(Francis A. Schaeffer)一生的工作，可以用他自己的一句話描述：對誠懇的問題，提供誠懇的答案(honest answers to honest questions)。可是，真理的應用，真理的延伸－即教會對文化與宗教的回應－必需按《聖經》的內容與準則。按照這些回應是否忠於《聖經》，神學有正統(orthodox)與不正統(heterodox)之分。

當代教會若要正視時代，挺身作出正統的，強而有力的回應的話，必需熟習《聖經》真理，按著正義分解真理；也同時必需認識：我們今天處在怎樣一個文化宗教處境裡？有些潮流是淺而易見的，如：東方人士的教會(韓國人，華人，亞裔教會)在北美的發達；宣教運動在第三世界國家的興起；巨型教會與一些特定的教會事工與教會增長方法/形式的普及化(如小組形式，當代的敬拜音樂)等。可是有一些暗流比表面的現象更重要，影響更深遠，是我們不得不注意的。

第一，西方的宗教(主要是基督教)自從1710年代以來，深受文藝復興與啟蒙運動的侵蝕，已不能起領導西方文化的作用(當然有例外的個案)；多年來已在沒落的過程中。反之，東方的宗教在20世紀大大再興，近年來在西方社會以『新紀元運動』的形式出現。西方社會人士對東方宗教的嚮往，已經有了幾十年的歷史。與此有關的，是古代－指第一，第二世紀的希臘，羅馬社會－的異教(paganism)的復興。

第二，隨著西方文明的沒落，人們心靈乾渴，嚮往某一種『專家』的學說，宗教也不例外。基督教的書籍，音樂，電影－不論是正統福音派的，或是信仰上與世俗思想妥協的－都可以成為最暢銷的產品，與世俗的，異教的產品並駕齊驅。福音派的出版社被世俗的出版社收購，基督教已成為市場上諸多『專家的聲音』的一種。基督教被好些教會人士包裝為能夠『上市』的貨物；經過包裝的福音，已經不是絆腳石，不再是那與世俗抗衡的『十字架的福音』。

第三，隨著社會與家庭的崩潰，人們渴求道德上的重整，尋找有道德榜樣的領袖。宗教(包括福音派的基督教)往往就在這層面作出回應；西方的家庭事工電臺節目，可以在主流的新聞電臺聽得到。回應上一代與社會抽離的敬虔主義，今天亞洲教會的青年事工，有些以『生命工程』或『全人關懷』姿態出現，方法日新月異。道德 – 如何活得好，活得更好 – 成為全人類的關注點；教會深感壓力，在實際生活上必需提出指引，不然恐怕顯得落後，趕不上時代的需求。相對之下，傳統的基督教福音 – 神的主權，聖潔與忿怒，基督的神性，罪得赦免，過聖潔生活的必需性，聖經的默示與無誤等 – 就往往被忽略。

其實，我們所處的文化宗教處境，還有很多複雜的因素。不過上述的幾點已經很夠我們反省的了。回顧主後第一，第二世紀，也就是新約《聖經》寫成之後的年代，我們不難發現，那個時代教會所面對的文化和宗教挑戰，與我們今天在 21 世紀所面對的，有不少相似的地方。教會當時作出了勇敢的回應(有所謂護教的教父出現)，也在重要部分與世俗文化妥協，以致影響了後來 2000 年教會神學的發展。今天的我們又如何？

第二世紀的教會，面對好幾種的異端邪說。其中一種是愛賓派 (Ebionites)。他們是信奉基督教的猶太人，出自使徒時代反對保羅的法利賽派。他們對耶穌基督的看法，顯然與正統的使徒與教父們不同。愛賓派認為耶穌與別人的不同，在於他完全的遵守了律法。耶穌被上帝揀選作彌賽亞，也是因為他以敬畏的心遵守了律法。愛賓派不承認耶穌基督的神性；他們否認耶穌乃是童貞女所生。他們認為耶穌在領洗禮時就領受了聖靈；那時他才覺悟自己是彌賽亞。因著聖靈的同在，耶穌能勝任先知，教師的職責。他們不承認彌賽亞會受苦，會受死。他們也不承認保羅是使徒，認為保羅棄絕了律法。還有，他們勉強所有外邦背景的基督徒受割禮。

愛賓派雖是猶太教徒的一派，可是他們不代表當時所有的猶太人。當時也有信基督的猶太人，承認耶穌是童貞女所生，相信耶穌的神性，承認保羅是基督的使徒，不勉強外邦人受割禮的；這種猶太基督徒，成為『拿撒勒派』。

愛賓派的錯誤思想，使我們想起當代基督教內流傳的一些明暗潮流。

第一，基督的人性，是近十年來被自由派和一些『福音派』的《聖經》學者所強調的。30 年前，當時的『福音派』新約教授行列中，就有人開始聲稱，耶穌所教導門徒的禱告 – 就是我們稱為主禱文的 – 也是耶穌自己向父上帝的禱告。耶穌也需要向父這樣禱告，好像我們常人向父禱告一樣。耶穌受洗禮的時候，可能向旁人一樣，沒有聽到父的聲音。

耶穌的人性是需要承認的。1920, 1930 年代，福音派為了與自由派爭辯，可能過份強調了耶穌的神性。可是我不認為這有什麼缺點 – 面對當時的異端(就是，20 世紀的新神學，聖經批判 – 至今不但沒有削減，只有變本加厲!)，一些基

要的真理是必需重新的宣講，教導，強調的。其實，耶穌基督的神性，正是當代 21 世紀教會需要重新強調的！

耶穌基督靈命的高超，道德的完全，在現代神學裡已被曲解 200 多年了。士萊馬赫 (Friederich Schleiermacher) 是現代 (自由) 神學的開山鼻祖。他認為耶穌基督的上帝意識，是人類中最高超的；1920 年代，中國的趙紫宸，也有同樣的說法。今天無論是“主流教會”的或是“福音派”的華人神學家，都寫書講論耶穌基督的人性。而欣賞士萊馬赫的神學家與哲學家，在華人神學院裡不難找到。200 年前的新派神學，已成為 21 世紀福音派神學家的英雄人物。

重新為 21 世紀信徒詮釋《尼西亞信經》，《迦克敦信經》，宣講耶穌基督的神性的華人神學家在哪裡？

強調耶穌的人性，有它的時代背景。21 世紀的社會，家庭崩潰，婚姻破裂，人類面對來自四方八面的危機。人們需要知道，上帝若是存在的話，這位上帝一定要了解，認同人類的痛苦。因此很多的基督教內輔導人士，或是家庭婚姻輔導事工，紛紛的告訴當代，耶穌了解我們的困苦。當代的 (華人) 音樂作家也是異口同聲。耶穌是與我們同行的，了解我們軟弱的朋友。這些福音工作同工們，絕大部分的用意是好的，要把福音的好消息帶給心硬，富有，舒服的當代華人。可是他們有意無意地受了世俗的心裡學和其他思潮的影響，把人放在福音事工的中心，也就是說，把人放在福音信息的中心。這樣作，下一步就是：把人放在我們所以為的《聖經》真理的中心。這與正統基督教對《聖經》信仰有很大的出入。

親愛的讀者：耶穌基督救我們的目的，不是要醫治我們的痛苦，不是讓我們在世上有美好的家庭，婚姻生活！耶穌基督救我們脫離罪惡，是使上帝的名得到榮耀；我們在地上，要順服上帝的吩咐，無論在婚姻，家庭或是任何生活的層面，榮耀上帝的名。美滿的，舒服溫馨的生活，並不是生命至終的目標；上帝的榮耀才是！以人為中心的福音，以人，以情感為中心的所謂基督教輔導，有否離開了正統十字架的道理？

第二，反對保羅，也是今天神學界流行的新玩意。受女權主義思潮影響的神學家，常批判保羅不尊重女人，貶低女性的地位。他們不曉得，保羅對女性的重視，尊敬，與欣賞，不亞於耶穌對婦女的尊重。(要讀正統的福音派回應女權運動的神學偏見，可參閱《女人與事奉》- 台北：華神出版 - 書中 Susan Foh 師母詮釋『男人是女人的頭』觀點的文章；尤其主義她所列出的解經原則。更詳細的福音派關於男女角色的神學立場，可參閱 www.cbmw.org。) 這裡我要提出的重點是：隨便的批判保羅，有不相信《聖經》的合一性的嫌疑。周功和博士在他的近作《榮耀光中活水泉》裡，回應了 N.T. Wright 等當代聖經學者隨意批判《聖經》不同作者之間的矛盾；周牧師認為這種手法有不信《聖經》是上帝所默示的嫌疑。)

華人教會，會不會已經離開愛賓派異端不遠了？明古知今，願我們回到《聖經》，建立正統的信仰。

當代正統神學的任務 [二] – 諾斯底派的世界觀與當今正統護教的任務

護教的動機與歷史鑒戒

教會在每一個時代都必須認真地拾起護教的責任。護教的任務包括什麼？積極方面，護教者必須宣講真理 – 護教的目的，不是討好世人，護教的動機是將人的心意奪回，信服基督（林後十 4-5）。我們不可以出於懼怕的心來從事護教的工作：我們不必，也絕不應該怕十字架的福音會得罪世人，因而重新包裝我們的福音『信息』來迎合世人的喜好。十字架對世人來說，不是絆腳石，就是愚拙，這是《聖經》明明的教導；可是對於那些蒙神大能的恩典而得救的人，福音總是神的能力，神的智慧（參考：哥林多前書，第一，二章）。

消極方面，護教者必需指出每一個時代的思潮背後的世界觀 (worldview)。世界觀包括人對宇宙，神，靈界等的信念；這是『形上學』(metaphysics) 方面的信念。世界觀也包括人對真理，知識等的信念，與科學，哲學之間的關係；這是『知識論』(epistemology) 方面的信念。護教的任務，是攻破世人思維的營壘 – 就是那些攔阻人來到基督面前順服信靠祂的事情 – 哥林多後書十 4，5。

護教與傳福音是息息相關的。我們必須宣講真理：我們只可以講真理，不可以以錯誤的道理教導人。《新約聖經》常斥責那些宣講錯誤道理的人（提摩太後書第三章；彼得後書第二章）。回顧歷史，我們不難看見很多異端的起源，都出於某種護教的動機。有人會這樣想：『我若要說服知識分子信基督教，必須顯示基督教是符合當代思潮運動的。我必須給知識分子看到基督教在理性上是可以被尊重的。』《聖經》的教義就因此有意無意地被妥協，被流行的哲學理念取代了。

早期教會後（第二世紀）的護教者，如游斯丁（Justin），Aristides，和雅典哥拉丁（Athenagoras）等，多是愛主的信徒。可是他們往往妥協了《聖經》的創造論，而與諾斯底派 (Gnosticism) 的世界觀裏的『神』與『靈體存有』(a continuum of being – aeons) 等觀念妥協。

在《聖經》裏自我啟示的神，是有位格的，是三個位格(tri-personal) 的神，是有屬性 (attributes) 的神。可是諾斯底派的神，是沒有位格的：神是不可知的，沒有屬性，在眾存有之上的存有。《聖經》中的神是三位一體的，聖父，聖子，和聖靈是平等的，每一位都有所有神的屬性。受了諾斯底派影響的神觀，在三位一體方面，就有了三位之中高低之分：聖子，聖靈從屬於聖父 (subordinationism)。他們認為，這樣來理解三位一體，聖子和聖靈，才可以與世界交往；因為父 – 最高的存有者 – 不可能與邪惡的物質世界交往。

基督教的信仰，因此與世俗哲學宗教融合，成為混合物 (syncretism)。今天宗教的多元主義 (religious pluralism) 已經成為多數福音派神學家的壓力。是否要與儒家，道家的哲學會通？融合？混合？

歷史上有不少從護教的動機出發的神學家：革利免 (Clement of Alexandria)，俄利根 (Origen)，阿奎那 (Thomas Aquinas)，士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher)，廿世紀的神學家 (如：布特曼 – Bultmann, 田立克 – Tillich 等)，他們都想在文化知識界裡表示基督教有理性的價值。士萊馬赫的名著：*On Religion: Speeches to the Learned Despisers of Christianity*，正是為了向那些藐視基督教的知識分子詮釋基督教的真義。可是士萊馬赫是一位泛神論者，他所提到的上帝，與自然、宇宙無異。很不幸地，當代福音派的神學家有不少推崇士萊馬赫思想的。弟兄姊妹們，接受了一種人文主義思想 (不論是士來馬赫的浪漫泛神主義，或是存在主義影響之下的新正統神學)，信仰的根基不穩，就很難批判另一種人文主義思想 (如：後現代的解構主義) 了。

我們必須承認，基督徒與神學家的護教動機往往都是很好的。他們都想向這個邪惡，抵擋基督的時代宣講福音。華人的神學教授和普及護教的講員也不例外。可是因為在世界觀 (或稱方法論) 方面不做醒，因此在真理的認識與福音的宣講上，就與世俗的思潮妥協了。華人教會有這種傾向嗎？前車之鑒，還有<<聖經>>的警告，我們不得不謹慎。

親愛的讀者：你至終效忠 (ultimate commitment) 的對象是神嗎？還是“理性上被知識分子尊重”？或一個抽象的真理？或某一個哲學傳統？若不是效忠於神的話，請不要作護教者。(本段詮釋的觀念，參考：John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing. www.prpbooks.com.)

一元 (monism) 與二元 (dualism)：諾斯底派的世界觀

今天我們活在後現代的廿一世紀。後現代的世界觀，深受異教的宗教哲學思想 (paganism) 影響。我們甚至可以說，諾斯底派的異教世界觀，今天已經成為世界上主流的世界觀。這種異教的世界觀，早在新約聖經的時期就滲透教會，因此使徒保羅，約翰都挺身而出，為真理的緣故駁斥異教，特別是諾斯底派的思想。今天的正統教會必須重拾護教之職，為真理爭辯。

諾斯底派的世界觀，有一元論 (monism) 的方面，同時也有二元論 (dualism) 的方面。一元論的意思，就是將神 (宇宙的創造者) 與人和宇宙 (被造者) 放在同一個水平上，在同一個層面上理解：迪士尼電影 *The Lion King* (獅子王) 裏面的 “Circle of Life” 就是這個觀念。神人不分，人裡面有神，人可以成為神，至終人就是神。

一元論的信念，很多時候以非常吸引人的方式出現，比方說：我們人裏面都有神的一部分（參考當前新紀元運動的暢銷書：*Conversations with God*，和多種勵志的書籍，講座等）。這種迷人的『神人不分』的教導，正是早期教會異端的說法，今天由新紀元運動和心理學家（包括世俗的心理學家，和那些嘗試把基督教信仰與心理學融合的心理學，the integration of Christianity and psychology）經常竭力推銷。新約時代的旁經書卷(apocrypha)多有這種傾向；如《多馬福音》，《真理的福音》(Gospel of Truth)，《馬利亞福音》(Gospel of Mary)和《腓力福音》(Gospel of Philip)等。《新紀元的陷阱》的作者張逸萍這樣提醒我們：

這些『福音書』都帶有諾斯底派(Gnostic)的神學思想，舉一個例子，《多馬福音》言論第七十條說：『如果你將你內在的發揮出來，你所有的便能救你；如果你裡面無有，你便因你的無有而滅亡。』這一段話是指每一個人裡面都有『神性』而言，一個人的救恩就在乎他擁有和發揮這樣的神性，諾斯底派神學思想雖然和新紀元運動有出入，但是在『人有神性』這一點上，卻是十分相似，所以新紀元圈子很喜歡引用《多馬福音》。（張逸萍，《新紀元的陷阱》，美國中信出版社，P.O. Box 750759, Petaluma, CA 94954, 電郵：bookroom@ccmuisa.org, 網站：www.ccmusa.org, 電話：1-707-762-2688, 2001, 頁 294-295。）

加州威敏斯特神學院的駐校學者瓊斯博士(Dr. Peter Jones)多年來著書警告當代教會，新約時期的一元論異教世界觀，已經透過新紀元運動和其他思潮重現；教會務必做醒，回到正統基督教的信仰，以悔改，研讀宣講神的道為己任。他的著作*Spirit Wars*後來修改，以新的書名面世：*Pagans in the Pews* (Regal Books)。一元論的世界觀，倫理立場，性別(gender)觀念與生態觀等，目前正在影響國際輿論，包括聯合國的政策。（若想更深理解，請閱讀瓊斯博士的書，或查詢他的網站：www.cwipp.org。瓊斯成立了護教機構 CWIPP: Christian Witness in a Pagan Planet, P.O. Box 416, Escondido, CA 92033, toll free: 1-866-206-0629.)

面對一元論宣講福音，需要知己知彼。瓊斯寫了一本高小，初中生都讀得懂的福音小冊子，成年人更需要人手一本：*Gospel Truth/Pagan Lies*，一方面陳述基要福音信息，另一方面揭露異教的信念。讀者可向 P&R 出版社訂購（網站：www.prpbooks.com, 電話：1-800-631-0094）。

諾斯底派的教義另有強烈的『二元論』(dualism)傾向；這個二元論的神觀，是建立在一元論的世界觀上面的。諾斯底派者認為宇宙有兩個神，彼此敵對，一個高於另一個，一善一惡。在這方面，福音派的信徒，有時為了強調屬靈爭戰的迫切性，也會走二元論的路：我們往往將魔鬼與神的敵對，說成一種勝敗不明的永恆戰事。親愛的讀者們，這不是事情的真相。神的話宣告，神掌管宇宙的一切事物；沒有人，天使或鬼魔能夠勝過祂，使祂的計劃受到任何挫折。二元論導致我們妥協神的主權，剝削我們在復活的主－基督裏的盼望。

諾斯底派認為至高的神 – 或稱善神 – 是無可測度的深淵。祂在自己與有限的被造物中間，造了一連串的存有者 (aeons: 靈體，或分神)，是神性的放射或流露 (emanations of the divine)。善神與這些分神總合稱為『圓滿』 (pleroma)，這是神性本質的豐滿 (fullness of the divine essence)。

這裏，我們看見諾斯底派的宇宙觀是與《聖經》的宇宙觀截然不同的。不錯，神的智慧是無可測度的；可是我們可以按照祂的話語，依靠祂的靈來認識祂。有限的人，還是可以按照祂所定下的方法認識神。而神創造了天使們 – 就是那些在空中掌權者。這些靈界的使者不是神本性的放射，乃是神按照祂自己的權能和計劃創造的。天使不是我們敬拜的對象 – 也不是我們人可以呼之則來，揮之則去的僕人。人和天使都是神所造的，為了服事神，敬拜祂，順服祂。

造物主與被造物之間，有著一個絕對的區分，我們不能妥協這原則。這是廿世紀護教大師范泰爾 (Cornelius Van Til) 思想中最基本的一個信念。

諾斯底派相信，至高的神只能藉著那些『分神』與被造物發生關係。世界並不是善神所造，而是因為神性豐滿中發生了墮落：世界是一位低級的，有敵意的『神』所造。這位低級的『神』被稱為『造物主』 (Demiurge)，即是舊約的耶和華，是一位較低，有限，有激情，有時也會報復的存有者；而至高真神是至善，至德，至真之源；祂在基督裡顯示出來。

物質世界既是低等的『惡神』所造，因此物質本身是邪惡的。然而物質裡有靈界的餘種，就是人的靈魂，是從高級聖潔世界來的一道光。靈魂得解脫，只有藉善神的介入。救恩的意義，並不是人的罪得赦免，被稱為義，而是人的本性的提昇。有一個救法，就是一使者從眾光的國度差遣到黑暗的世界來；基督教的諾斯底主義通常認為基督就是這使者。關於基督，他們有多種描述：有時祂被視為一位屬天存有 (celestial being)，以一種幻影的靈體出現。有時祂又被視為一位屬世的人，暫時與一種更高的力量或靈體相連。物質既然本是惡的，這位高超的靈不可能有一般人的身體。(本段關於諾斯底派二元論的介紹，參考：Louis Berkhof, *A History of Christian Doctrines*, 47-49；伯克富，《基督教教義史》，台北：基督教改革宗翻譯社，筆者修訂，頁 30-32。)

這種諾斯底派的神觀導致『幻影說』 (Docetism)，犧牲了耶穌基督真正的人性。早期教會時代，諾斯底派的著作充滿了這種的基督觀；耶穌基督可以舉身離地，好像吃東西又好像沒有吃；茲摘錄一段說明：

(約翰說) 眾弟兄，我又要告訴你們另一榮耀之事。當我把他捉住，我忽捉到一具物質的僵硬的身體，而另一時當我感觸了他，這實體卻又是非物質的，而像毫無存在的樣子。每當他被某個法利賽人請吃飯而允許去的時候，我們跟了他去，而主人在我們每一個人面前放了一塊麵包，他也跟我們一樣受了一塊；他祝福了他那一塊，而把它分給了我們；每一個人無不從那個小麵包吃飽了，而我們所有的一塊全都不吃了，因而主人驚奇呆住了。我曾屢

次跟他同走，想察看他的腳印是否留在地面上；因為我看他好似舉身離地，我從不曾見他腳蹤。眾弟兄，我告訴了你們這些事，為的是鼓勵你們對祂的信心；因為我們今日必不說到祂的大能和奇妙作為，由於它們實皆無可言說的，可能是，完全無從講起或聽到的。（《約翰行傳》，第 93 章。《基督教早期文獻選集》，香港；基督教文藝出版社，19 年，頁 467。）

結論

基督徒，面對邪惡，微妙的異教信仰，你我清楚知道我們相信的是什麼嗎？
正統的基督徒都相信：

1. 神是永恆的（祂主宰時間，創造了時間），神是無限的（祂主宰空間，創造了空間），祂不是宇宙的一部分；神與祂所創造的宇宙之間，有著絕對的區分。可是我們可以 – 我們也必須 – 按照祂的吩咐，透過祂的啟示來認識祂，真正地，清楚地認識祂。
2. 神是絕對超然的主宰，是有位格的，與中國人的『命』截然不同。『命』是無情的；神是有位格，有屬性的。《威敏斯特小要理問答》(*Westminster Shorter Catechism*) 說：神是個靈，祂的存在，智慧，權能，聖潔，公義，美善，與真理，都是無限，永恆，和不變的。(God is a spirit, infinite, eternal and unchangeable in his being, wisdom, power, holiness, justice, goodness and truth. – 筆者中譯。)
3. 神以祂大能的話語創造了宇宙（詩篇卅三 6；創一；約一 1-4）。因此宇宙和人類都是被造的，沒有神的本性。可是人有神的形像 – 被造時，和得救之後，都帶有聖潔，公義和智慧（弗四 24，西三 10，創一 26-28）。可是這不可以被理解為：人有神性。人不是神，人不是天使，人不是動物。人是人，有神的形像。
4. 我們絕對相信靈界是真實的，有天使，有邪靈。可是，人不可以指揮天使，也不可以向天使禱告。撒旦和牠的使者，常常假裝做光明的天使。屬靈的戰爭是真的，耶穌基督的名是大有能力的，我們可以靠著祂誇勝。
5. 神是歷史，宇宙的主宰。世界的歷史並不是兩股力量等同的勢力的鬥爭。撒旦必被扔在火湖裡。基督已經從死裡復活，因此基督徒充滿了盼望：每天與惡者作戰，每天靠著主的靈得勝。主的再來，是我們的盼望，我們的喜樂。在世界上我們必定要受苦，可是苦難中有主的同在，主的勝利，主的力量。

當代正統神學的任務〔三〕--- 神的啟示抑人的“智慧”？ 護教的挑戰與誘惑〔上〕

白與黑

神學課程中，歷史與神學是相輔相成的。系統神學的任務，是有系統地陳述《聖經》教導的真理（教義）：整本聖經對於某一個問題的教導是什麼？『歷史神學』（或稱教義史）所研究的，則是教會信仰的發展，探討教會究竟在領導週圍的文化，還是走在文化與社會的後面？教會是文化的先鋒還是跟隨者？教會宣講真理，還是放棄真理？威敏斯特神學院的創校教授，教會歷史家 Dr. Paul Woolley 曾說：白色（真理）放在一個黑色（錯誤）的背景來看，會看得更清楚[更加突顯?]。(Truth stands out more clearly against a background of error.) 讓我們以這角度來探討早期教會的教義發展。

第二世紀教會面臨的危機：諾斯底派主義

上期我們說過，第二世紀教會面對最重要的異端就是諾斯底主義 (Gnosticism)。諾斯底的世界觀是『二元論』 (dualism) 的：宇宙有兩個神，一善一惡。至高的神造了一連串的靈體 (aeons)，都是從神性放射的 (emanations of the divine)。宇宙是由一位較低的『造物主』 (Demiurge) 造的。物質則是邪惡的；靈魂得從肉體中解脫，須有使者從眾光國度差到世間來（基督）。基督可能是天使，是幻影的靈體；也可能是凡人，暫時獲得更高的力量。人要得救必需領受秘密儀式，而得更高的『知識』 (gnosis)。倫理方面有人主張苦修，但也有人認為肉體上的行為不影響救恩，所以不禁止情慾，過著放蕩的生活。從另一角度來看，諾斯底主義將神和人放在同一水平，因此也可以被理解為一元論 (monism)。一元論對華人基督徒並不陌生：華人教會圈子裏流行著一首詩歌，歌詞說道：『天人合一，唯信可期。』『天人合一』是儒道哲學裏的理想境界，可並不是《聖經》真理。這句話可以說是出自一元論的世界觀；筆者每次唱到這句時都不敢認同，不能阿們。（關於對一元論的批判，參考：www.cwipp.org, Peter Jones, *Pagans in the Pew.*）

面對異端：早期教會的護教士們

教會面對諾斯底異教的洪流，作出了怎樣的回應？教會的護教是更新文化，還是隨著潮流走？當時在第二世紀有一批竭力維護真理的護教士 (apologists)，起來為教會辯護，駁斥毀謗基督教的人士，包括知識分子。最早的護教士們有殉道者游斯丁 (Justin Martyr)，他提安 (Tatian)，雅典那哥拉 (Athenagoras) 和安提阿的提阿非

羅 (Theophilus of Antioch) 等。面對受過教育的非基督徒，護教士們迫切的盼望指出基督教的合理性 (rationality)。在這方面，我們可以看見，當代華人神學與思想界，不少的人士也抱著這種心態，動機是向知識分子傳福音。

護教士們稱基督教為最高，最準確的哲學，也特別提到自然宗教 (natural religion) 中的『真理』，如：上帝，美德 (virtue)，不朽 (immortality) 等。他們認為基督教乃是猶太教與希臘思想中所有真理的成全 (fulfillment)。(本段參考：Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, Carlisle, PA: Banner of Truth, 1937, 1997, pp. 36-37; 中譯：伯克富，《基督教教義史》，趙中輝譯，臺北：基督教改革宗翻譯社，1984，頁 38-39，筆者略修。)

基督即『道』：哲學與基督教真理的等同

游斯丁與他提安的哲學觀截然不同；游斯丁認為，希臘哲學中有些因素是真理，乃來自基督教的『道』(Logos)：

我們知道基督是神的首生，我們也宣告祂是神的道，是各種種族的人共同擁有的。就算是被人視為無神論者，凡按照『道』生活的，都是基督徒，例如蘇格拉底，赫拉克利特 (Heraclitus)，及希臘人中像他們一樣的人。律法師或哲學家不論有什麼精闢的言論，都是因為對道的某些層面有所領悟而得到的洞見。然而，因為他們並未完全認識道，亦即基督，因此常常自相矛盾。無論何人有警世良言 (kalos)，都是屬於我們基督徒的。因為我們的敬拜及愛首先歸於神，其次歸於道。道來自神，神是自有永有，無法形容的，為了我們的緣故變成人類，為要分擔我們的苦難，為我們帶來醫治。所有的作者都能夠隱約見到真理，因為真理的種子已扎根在他們心裏。這個種子及其翻版 (mimema) 乃是按照人所能理解及容納的賜給各人，與道本身不同。我們按照神的恩典，領受道的翻版。

(Justin Martyr, *Apologia*, I.46.2-3; II.10.2-3; II.13:4-6; in Saint Justin: *Apologies*, ed. A. Wartelle, Paris: Etudes Augustiniennes, 1987, 160.6-9; 210.3-7; 216.11-18; quoted in *The Christian Theology Reader*, ed. Alister E. McGrath, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, p. 4; 中譯：麥格福編，楊長慧譯，《基督教神學原典菁華》，臺北：校園書房，1998，頁 16。)

這段話出現在市面上通行的華文神學參考書的第一部分（書中第 1.1 號文件），實在是前車可鑒，不知讀者們有沒有看見危機之所在？護教士的動機是可以理解的，可是他們思想的結論給我們看見，歷代教會的護教都可能面對幾方面的危機：

1. 護教士雖然竭力為真理辯護，可是他們的目的是顯示基督教是一套合理的，能被知識分子接納的思想系統。因此，**合理性 (rationality)**，**內在的一貫性 (consistency)** 等變成他們衡量哲學與基督教的準則；這些準則比神本身與《聖經》更高。范泰爾 (Cornelius Van Til) 與一些其他的護教學家的進路就不同；范氏不承認人的邏輯是神所創造的。邏輯是人思想的產物，是一個工

具；而且是墮落了的人想出來的，如亞理斯多德 (the Law of non-contradiction) 等。邏輯可以是很有用的思維工具，可是它既是墮落後的人所想出來的，必定被罪所污染與扭曲，需要神的話 – 《聖經》的批判與改造。將邏輯放在神和《聖經》之上，來作衡量《聖經》與哲學的準則是很危險的。（賽五 6-9）

2. 護教士們對非基督教的哲學有所批判，可是批判的準則乃是邏輯上的一貫性，而沒有指出人離開神而獨立自主 (human autonomy) 的基本問題。哲學家因為『未完全認識道，亦即基督，因此常常自相矛盾。』這種護教的進路，在今天的『古典護教學』(classical apologetics) 一派仍然出現，讀者可以參考他們的著作。我們護教的目標，是說服 (convince) 對方，基督教是最一貫 (most consistent) 的思想系統呢？乃是將人的思想攜過來，信服基督呢？（林後十 4-5）
3. 他們把基督與希臘哲學裏的『道』(Logos) 混為一談（基督是有位格的，是神，而道不過是哲學裏的一個理念），因此基督被他們說成是人間哲學的成全 (fulfillment) – 這種想法在廿世紀不同的階段在華人神學界都出現過，目前也不例外。結果是：無神論者如蘇格拉底也可以被視為基督徒！因為他們的智慧來自道。（林前一 22-24）
4. 護教士們認為『真理的種子』已扎根在哲學家的思想裏。這個真理的種子及其翻版 (mimema) 與『道』本身不同；護教士看出，哲學並不是基督（道）。可是他們並沒有看出神的普通啟示 (general revelation – 參羅一 18-20，詩篇 十九 1-4) 與人的哲學與宗教之間的分別。他們認為哲學是神的啟示，至少是啟示的翻版或回憶。今天的華人教會圈子裏，有人說老子，儒家等的哲學是神向中國人說的話，至少是神說話的回憶或影子。不僅是今天，遠在 1920 年代五四運動時，華人的所謂“本色神學”作者們就提到這個觀念。
5. 護教者看到真理的種子扎根在人的思想裏，可是並沒有處理人的墮落，與人的墮落對於人的思想，人的道德的直接及間接之影響。筆者批判一些當代華人基督教思想家，背後的原則包括：人的完全墮落，已經污染，歪曲了人的思想。墮落對於理性的影響 (the noetic effect of the fall) 是當代護教必須正視的課題。（羅一 20-23。）〔筆者曾有機會與一位在華人儒道思想界做護教的思想家在這方面通信交流。〕
6. 這種的護教的結果是：把基督徒與非信徒的界限消除，連希臘的哲學家都成為了基督徒。

不認識耶穌名字者也是教會成員？

關於最後一點，1997年六月一日，美國南加州著名電視節目主持人，普救論者 Robert Schuller 博士訪問了一位終身努力於全球佈道的福音派名牧。電視節目主持人邀請這位歷史上可能向最多人講過道的佈道家表示他對於基督教未來的展望。佈道家提到他認為基督教會至終的成員將會包括那些人。他說：

... 從世界各地的基督教團體，和基督教以外的團體。我認為每一位愛慕基督或認識基督的人，不論有意或無意，都是基督身體的成員。我也不相信在任何時間將會有一個偉大的，席卷全球的復興使全人類轉向基督。我認為雅各已回答了這問題 – 耶路撒冷第一次教會會議的使徒雅各 – 當他說，神對這個時代的旨意，乃要為自己的名呼召一群子民出來。這就是神今天在作的。祂正在為自己名字的緣故，從世界呼召人們出來，無論來自伊斯蘭世界，佛教世界或無信仰世界；他們都是基督身體的成員，因為他們都被神呼召了。他們可能不認識耶穌的名字，可是他們在心中知道，他們需要一些他們沒有的東西，而他們轉向他們唯一擁有的亮光；我相信他們是得救的，和他們將在天堂裡與我們在一起。

Schuller 感到有點驚奇，請他的客人作個澄清：『我聽到你講的，就是，耶穌基督有可能進入人的心靈，人的靈魂與生命裡，就算他們在黑暗中出生，從來沒有接觸到福音。這個講法，是否正確解釋剛纔你所說的？』

佈道家以肯定的語氣回答說：『是的。』這時候這位電視節目主持人興奮到不知道講甚麼好，驚嘆著說：『我聽到你這樣的說，實在太興奮了。‘神的憐憫廣大無邊’啊！』[譯者注：有名聖詩的首句：There is a wideness in God's mercy.] 佈道家接著加上：『是的。實在如此。』

(本段報導筆者修譯自：Iain H. Murray, *Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2000. pp. 73-74.)

福音派的護教，會不會跟著世俗的潮流走？！

『雖然天然之光 (light of nature)，神的創造工作，護理工作能做到“彰顯神善良，智慧，權能，叫人無可推諉”的地步，卻仍不足以使人認識神及其旨意到“能夠得救”的程度。所以神願意先是多次多方將自己啟示給祂的教會，並向教會宣布祂的旨意，之後為了更加保守，傳揚真理，更加建立，安慰教會，抵擋肉體的敗壞，撇但與世界的惡意，就把這些全部記錄下來，因此聖經是絕對必要的，因為神先前啟示祂旨意給祂百姓的方法，現在已經不再使用了。』

(《威敏斯特信仰告白》，1: 1；引自：《歷代教會信條精選》，趙天恩主編，趙中輝等譯，臺北：基督叫改革宗翻譯社，2002 修訂一版，頁 124。)

下文我們將介紹反對諾斯底主義的教父們 (anti-Gnostic Church Fathers)。

當代正統神學的任務〔四〕 以真理信仰護教？---護教的挑戰與誘惑〔下〕： 論駁斥諾斯底主義的教父們

教會面對異端，必須維護真理。可是教會護教的出發點，和駁斥異端的論點，都必須來自純正的，忠於《聖經》的信仰。否則，一個不正確的信仰立場，不可能駁斥另一個不正確的信仰。這方面在當今華人教會神學界可以看得很清楚。例如，一位曾經沉迷於存在主義（*existentialism*，包括文學與神學），而現今維護新正統神學（*neo-orthodoxy*）的神學教授，在神的客觀，具體，命題式的啟示（*propositional revelation*）等方面已讓步給現代哲學與神學。當後現代思潮（*postmodernism*）－如解構主義－衝進教會時，這些存在主義和新正統神學的追隨者雖然知道這些毒素是非常的邪惡有害，可是他們所提出的批判與反駁，卻顯得軟弱無能了。（參看香港出版的一些神學院期刊對後現代思想的回應；當然其中也有例外的，比較有堅強信仰立場的文章，如吳慧儀博士等的著作。關於命題式啟示的式微，可參考 Ronald Nash, *The Word of God and the Mind of Man*, P&R.）

第二世紀教會所面對最具影響力的異端，就是諾斯底主義（*Gnosticism*）。在聖靈的掌管下，每次教會遇到異端，都有信徒或領袖起來為真理辯道。歷史家稱第二世紀的護教士為『反諾斯底主義的教父』（*Anti-Gnostic Fathers*）。所謂『教父』，通常是指某些大城市教會的牧師，今天我們可能稱他們為『主任牧師』。因為城市與城市之間需要主內的溝通，並需將幫助耶路撒冷教會的款項送到猶大，因此大城市的牧師（監督）遂顯得重要。這就是為什麼後來這些監督們被稱為主教（*bishop*）。

愛任紐，特土良

反諾斯底主義的教父們著書立說，駁斥異端。他們的教導從我們今天的角度來看，不盡都合乎《聖經》；可是還是為後來的教會打下了穩固的根基。第一位教父是愛任紐（*Irenaeus*）。他是羅馬帝國西邊里昂（*Lyon*，今法國）的監督。他主要作品是《反異端》（*Against Heresies*），特別批判諾斯底主義。反諾斯底主義的教父中最偉大的是特土良（*Tertullian*），他在北非洲的迦太基（*Carthage*）牧會，是影響西方神學最深的教父。特土良熟悉羅馬法律，著作中使用法律觀念。（雖然今天的神學家有不少不喜歡在信仰的詮釋上使用法律詞彙，可是《聖經》的確用上了法律的觀念！）

特土良認為異端受了希臘哲學的影響，因此竭力反對哲學，認為雅典與耶路撒冷是不相關的（*What does Athens have to do with Jerusalem?*）。與異端辯論也是沒用的；處理異端，最簡單的方法就是提出異議。竭力批判世俗哲學的當代神學家，首推范泰爾（*Cornelius Van Til*，若要查詢他的著作，可參考：www.wts.edu，

www.reformed.org)；向東方哲學與宗教提出異議的，有章力生教授 (1902-1996，他的著作其中一些貼在：www.chinalink.net, 『恩泉寶庫』)。

愛任紐和特土良都認為，諾斯底主義的錯誤是在於將真神與創造主 (demiurge，諾斯底主義認為就是舊約的耶和華) 分為兩位。他們堅持，真神只有一位，祂是創造之主也是救贖的主。律法由祂所賜，福音也是祂所啟示。這些真理：神是我們的創造主和救贖主，神賜律法也賜福音，等等，今天都被我們認為是理所當然的；然而它們原來是經過駁斥諾斯底主義而澄清的。

教父們相信神是一位；有三個位格 (persons)，但只有一個本質 (essence)。特土良是歷史上第一位用『三位一體』 (Trinitas) 專有名詞者。為了要駁斥神格唯一派 (Monarchianism)，他特別重視神是一位，但有三個位格；只有一個本質 (one substance)。

第三世紀的挑戰：駁斥神格唯一說

那麼，神格唯一派是什麼？這是第三世紀所面對最重要的異端，其中又分兩派：動力的神格唯一說 (dynamic monarchianism)，和形態的神格唯一說 (modalistic monarchianism)。後者又稱形態論 (modalism) 或撒伯流主義 (Sabellianism)。

神格唯一說要強調的，是一神論 (monotheism) 和神性的合一性 (unity of the divine essence)。他們恐怕，道 (Logos) 若有另一個位格，與神有所分別的話，基督教會不會變成多神論？其實這是不必要的顧慮，可是教會在第三世紀對三位一體的真理還沒有充分掌握。另一方面，神格唯一說又想到，道若是次於神，就影響到基督的神性。這卻是教會應當考慮的。基於這些考慮，神格唯一說就發展出一些奇異獨特的異端。

動力的神格唯一說 (dynamic monarchianism) 主要的推動者是撒摩撒他的保羅 (Paul of Samosata)。他認為道是與父神同質 (homo-ousios, 英: co-substantial)，但在神格 (godhead) 中並不是一個獨立的位格 (person)。道被稱為神，只因為他存在於神裏面，正如人的理性存在於人裏面一樣。道只不過是一種沒有位格的能力，存在於所有的人裏面，並且特別在耶穌這個人裏面運作。道 (這能力) 漸進地滲透了耶穌的人性，因此道逐漸使耶穌神化。耶穌既被神化，因此配受我們尊崇；可是，嚴格的來說，他不應該被視為神。

這種動力神格唯一說要堅持的，是神位格上 (person) 的『一』與神本質 (nature, essence) 上的『一』。可是，他們卻犧牲了聖子的獨立位格。其實我們知道，道 (聖子) 是位格，聖父是位格，聖靈也是位格。神是有位格的神 (personal God)，同時神是三位格的 (tri-personal)。這兩個事實，之間並沒有矛盾。

為了要駁斥神格唯一派 (Monarchianism)，特土良特別重視神是一位，但有三個位格。神只有一個本質 (one substance)。雖在數字上是三位，但神的本體絕無分裂。雖是如此，特土良的三一觀仍是不太正確，因為他認為三位格中有等次之分。

人性本善抑惡？

愛任紐和特土良在人論 (doctrine of man) 上也反對諾斯底主義。他們特別指出，在人裡面的善惡，並不是天賦的本性的 (natural endowments)。用後來歸正神學的說法，就是人在被創造的時候是聖潔的，良善公義的，對神有正確的認識（創一 26-28，弗四 24，西三 10）。人被造不是中立的；人有神所賜的聖潔，因為人是按著神的形像被造的。人性之所以邪惡，是因為他選擇了背叛神，犯罪，墮落了。不單如此，神創造了萬物，視之為甚好。人類墮落後，被造之物服在神的咒詛之下，可是神並沒有咒詛物質為惡。假若（根據諾斯底主義底說法）物質是惡的，人的本性也是邪惡的了；人就不能被視為有道德選擇的存有者 (a free moral being)。可是人雖然墮落了，在神的眼中，他還是一個須對自己行為負道德責任的人 (a moral agent)。

教父們認為，人是按著神的形像被造的，可是人並非不朽 (意即：並非完全)；但是人若順服，則可能獲得不朽。用今天的說法，我們可以這樣理解：神按照祂的形像造了人，吩咐人要順服祂的誡命（十六，十七世紀稱這吩咐為“行為之約”）。可是人犯罪，墮落了；神定意要賜給祂子民的永生，從今以後必須藉著祂在基督裏的恩典才能獲得。

《威敏斯特信仰告白》第四章這樣教導我們，人是被造的，有理性，有靈魂，有神所賜的聖潔，公義；可是人也可能犯罪：

在神造了一切其他的被造物之後，就造了人，男人女人，他們擁有理性的與不朽的靈魂，又本著自己的形像賦與他們知識，仁義和真聖潔，雖有神的律法寫在他們的心裡，且有履行律法的能力，然而在干犯(律法)的可能之下，即被任憑自己的意志，所以這意志是可以改變的。除了這在他們心中所寫下的律法以外，他們受到不可吃分別善惡樹上帝果子的命令；他們遵守這命令時，就能得到與神相交的幸福，又能統治被造之物。

教父們教導，罪乃是叛逆，其結果是死亡；正如順服神的結果是不朽。全人類都在亞當裡服在死亡之下。這都是純正的福音。不過，當時教父們並沒有詳細指出我們的罪怎樣與亞當的罪有關。今天我們知道，按照羅馬書第五章 12-21 節，全人類都在亞當一人裏犯了罪，成為罪人，在神的定罪，審判之下，配得死亡。特土良說，自從一個人出生，惡就在人的本性裡，這種光景藉著繁殖傳遞給人類。

今天歸正教會對於人的墮落是這樣相信的：

一。我們的始祖，因被撒但的狡智與試探所誘惑，就吃了禁果而犯罪。然而神願意按照祂的智慧與聖潔的計劃，為了配合自己的榮耀，就准許他們(所犯的) 這個罪。

二。因此罪使他們從原始之義，並與神的交往上墮落了，於是死在罪中，並且靈魂和身體的一切才能與各部分都完全玷污了。

三。始祖既為全人類的根源，此罪的孽就歸給他們的後裔，並且在罪中之死與敗壞的天性，就遺傳給他們所生出的子孫。

四。從此原始的敗壞中，生出一切的現行過犯 (即本身所犯的罪)；由於此敗壞性，我們對一切的善全然避忌，無能為力，且反對之，完全傾向邪惡。

五。此種天性的敗壞，在今生的時候，仍存留在那些已蒙重生之人的裡面。此敗壞性雖然藉著基督得赦免，而被克服，但其本身並它所有的活動實在是罪。

六。凡是罪 (不拘原罪抑或本罪) 就干犯神公義的律法，也是違背神的律法，在其本性上就將罪責歸給罪人，為了這個緣故就遭受神的忿怒，與律法的咒詛，如此服在死權之下，受精神的、暫時的、與永遠的一切痛苦。

(《威敏斯特信仰告白》，第六章。)

特土良的著作，是論到原罪的教義 (doctrine of original sin) 最早的記錄。

道與神同在，道就是神：愛任紐的基督論

愛任紐和特土良的基督論大不相同；愛任紐的比較正確。他討厭對『道』的揣測；這一點是我們後人必須效法的。愛任紐只指出，『道』是永存的，藉著道將父神顯示出來。藉著『道成肉身』，道成為歷史上的耶穌。從那時起祂是真神，也是真人。教會必須常常被提醒，聖子是神，藉著道成肉身 (incarnation)，聖子穿上了人性，因此耶穌基督 (一個位格) 是 100% 的神，也是 100% 的人；耶穌基督是神人二性，存在一個位格 (耶穌基督) 裏；祂是這樣死 (奧秘!)，這樣的復活，升天，也要這樣 – 神人二性，一位基督 – 再來!

愛任紐竭力反對諾斯底主義的異端，因為後者說，那位不能受苦的基督，在十字架釘死之前與那位能受苦的耶穌分開了。愛任紐指出，神與人性聯合是至為重要的。

歸正信仰對於基督的神人二性的教導，可從《威敏斯特信仰告白》第八章看出：

神的兒子，三位一體中的第二位，既是唯一永遠的神(永活真神)，與父同質同等，及至日期滿足的時候，就取人性，連人性所具有的一切本質，和共有的軟弱於己身，只是無罪；祂藉著聖靈的大能，在童貞女馬利亞的胎中用她的本質成孕。所以完整無缺，而又是相異的二性，即神性與人性，毫無轉

化，合成或混合，不可分地結合於一位格之內。這位就是真神真人，卻是一位基督，神人間的唯一中保。

當代正統神學的任務〔五〕
以真理信仰護教？-----
論駁斥諾斯底主義的教父們（續）

前文指出，有效的護教必需建立在合乎《聖經》的信仰（神學）基礎上。正確的信仰基礎包括我們的神觀，人觀，與基督觀。今天華人信徒在這些傳統的教義上可能說我們完全認同，可是我們必需不斷儆醒，繼續持守真道；面對新的挑戰時，要重新的說明我們的信仰立場。有時在表面上，我們似乎持守了正統的神論，人論，基督論等，可是時代的課題不斷的在轉變：面向苦難，文化，生物科技〔bio-technology〕等議題，我們會忠心持守聖經的教義，面向異端邪說，不斷地為真理爭辯嗎？

正統的系統神學（信仰）與護教學，是一件事情的兩面。

早期的教父愛任紐 (Irenaeus) 和特土良 (Tertellian)是教會歷史上的護教大師，他們竭力駁斥諾斯底主義，因為後者將真神與創造主（舊約的耶和華，demiurge）分為兩位。教父們堅持真神只有一位；祂是創造主，也是救贖主。教父們相信神是一位；神有三個位格 (persons)，但只有一個本質 (essence)。特土良是第一位用『三位一體』(Trinitas) 專名者；他重視神有三個位格；神只有一個本質 (one substance)。雖然《聖經》沒有用『三位一體』這名詞，可是，父子靈三位都是神，而只有一位神，的確是《聖經》清楚的教導。

人論方面，愛任紐和特土良指出人裡面的善惡不是天賦的本性的 (natural endowments)。他們還沒有像後來歸正神學的成熟，還沒有強調人被造時的聖潔和公義（弗四 24；西三 10）。他們認為人是按著神的形像被造的，可是人並非不朽 (意即：並非完全)；但是人若順服，則可能獲得不朽。

在基督論方面，愛任紐指出『道』是永存的，藉著道將父神顯示出來。藉著『道成肉身』，道成為歷史上的耶穌。從那時起祂是真神也是真人。耶穌基督的神人二性是非常重要的教義。愛任紐竭力反對諾斯底主義所教導的：那位不能受苦的基督，在十字架釘死之前與那位能受苦的耶穌分開了。愛任紐指出，神與人性聯合是至為重要的。

愛任紐的救贖觀：人的恢復 (recapitulation)，與神聯合

教父們如何理解我們在基督裏得到的救恩？愛任紐認為人類在第二亞當基督裡再次與神聯合。人類，無論是以往的或將來的人，在祂裡面得到恢復 (recapitulation)，這恢復使人類從亞當踏上墮落之途後挽回過來。這是愛任紐基督

論的中心思想，也是今天東正教會（Eastern Orthodox churches）救恩論的中心思想。

福音派與東正教的救贖觀所強調的不一樣：我們常常說：因為亞當是人類的頭，人類的代表，因此人類都在亞當裏犯了罪，墮落了，因此每個人事實上都背叛上帝。基督救贖罪人，因為祂是神，祂的本性是無罪的；基督救贖的功效，在於祂道成肉身，過了無罪的一生，在十架上代罪的死，並從死裏復活，一次的勝過了罪，死亡和魔鬼。人類的有罪，在於人的罪性 (sinful nature)；我們是罪人。這罪性有它的宗教性和道德性：意即，人類背叛上帝，和干犯了上帝的律法。耶穌的救贖也有宗教性和道德性：基督完全順服了上帝；基督完全遵守了律法。因此祂 – 這位完全順服，完全聖潔的救主 – 在十架上流的寶血大有功效，能潔淨罪人的罪孽。

在福音派的救贖觀方面，我們可能需要再次強調基督的順服。

這位在十字架上代罪流血的救主，也被稱為第二位亞當，最後的亞當（林前十五章）。在這方面歸正神學有更詳細的說明。亞當的任務，乃是以順服上帝，榮耀上帝的心，完成上帝給他的任務：生養眾多；管理海裏的魚，空中的飛鳥，和地上的走獸（創一 26-28；二 15）。亞當在家庭和工作方面勞碌，六日工作，第七日有上帝所賜的安息（參來三 7-4，11）。亞當是人類的代表，人類的頭。可是亞當夏娃犯罪了；他們背叛了上帝，因此因一人的罪行，全人類都成為罪人（羅五 12-21）。聖經說，耶穌基督是第二位亞當。耶穌是人類新的代表，新的頭（林前十五 44-47）。所有在基督裏的人（即父神賜給基督，基督救贖的，聖靈重生的，真正信靠基督的人）都恢復了人性裏上帝的形象。在基督裏的人，有新的能力 – 聖靈的能力 – 在地上作鹽作光，生養眾多，以家庭榮耀上帝；管理大地，以工作榮神益人。而我們作為新人（林後五 17），有新的形象（弗四 24），都是因為我們在基督裏與基督聯合，與祂同死，同埋葬，同復活（羅六 1-3）。

愛任紐有提到耶穌基督的替死贖罪，但沒有太多的強調。基督工作的最重要因素是祂的順服，祂的順服抵消了亞當的不順服。在這方面，歸正神學與福音派的解說就比較完備了。

恢復 (Recapitulation) 與文化使命

愛任紐說：人類在基督裡再與神聯合，在基督裡得到恢復 (recapitulation)，從墮落之途被挽回過來，是正確的，有《聖經》的根據，雖然福音派人士不習慣這樣來理解我們的救恩。其實這可能是福音派神學多年來的弱點：我們往往缺乏強調人得救之後在文化使命方面的責任和呼召。

在文化使命方面，我們需要《聖經》和歸正神學提醒，積極在工作，社會，政治，經濟，教育，藝術等方面榮神益人。當然，我們不要重複社會福音的錯誤，以為耶穌只是一個完全人，福音（救恩）只不過是改善社會，人類博愛和睦而

已。這種社會福音的神學，在華人教會圈子裏，以基督教青年會與基督教大學在中國的歷史，和某些主流宗派的行動可以看出來。（關於青年會在中國的本色化與世俗化，參：Shirley Garrett, *Social Reformers in Urban China: The Chinese Y.M.C.A., 1895-1926*, Harvard, 1970. 關於基督教大學方面，參：Philip West, *Yenching University and Sino-American Relations, 1916-1952*, Harvard, 1972.）人不只需要教育；人需要從罪中被拯救出來。這方面，基要主義的神學（華人中間最有代表性的包括王明道先生，趙君影牧師和章力生教授）已經有清楚的回應。

北美改革宗長老會 (Reformed Presbyterian Church of North America) 是改革宗宗派之一；他們辦的日內瓦大學 (Geneva College, Beaver Falls, Pennsylvania) 發表了信仰與教育方針宣言，其中清楚的說明《聖經》的神觀，人觀，文化使命，和基督（第二亞當）的位格和工作：

基督教的神觀

神是獨一的，以聖父，聖子，聖靈三位格永存。神是有位格的存有，祂本身擁有位格所包含的一切，只是沒有任何限制。祂是自存的，宇宙一切事物的創造者，保存者與掌管者。

基督教的人觀

人類，不論男女，在所有受造物中是獨特的，乃按照神的形像被創造，是有理性，道德性與靈性的活物，與動物完全不同。人生的目標是榮耀神，享受神。只有這樣的人生觀才能帶來最高的幸福，益處與尊貴。神創造我們不朽。地上的一生是為死後的生命作準備，因此本身並不是最終的目的，既？然在地今生既是神所賜的，本身有其價值。亞當是我們人類的代表，因著這重關係，我們都是墮落了的受造物。因我們在道德上背叛神，因此失去了與神的相交的本位，也失去我們自我意識地反映神的榮耀的能力。相反地，我們努力自我敬拜，自我膨脹。我們墮落至罪中，不只影響我們道德上的本性，同時影響我們的理性，使我們會犯錯誤；我們必需神的啟示才能在所有的範疇裡決定至終的準則與價值。罪帶來的道德與理性後果，不是我們可以靠自己的努力可以除去的。

耶穌基督

耶穌基督是第二位亞當，代表我們死與復活，以致我們被神揀選的人，既被聖靈重生，藉著信心與基督的死與復活認同，在聖靈裡恢復與神的相交，能在我們的生命中積極地榮耀神。

基督教的宇宙觀

宇宙是神創造的，以啟示神來服事祂。這啟示本身是真實，合理，和有用的。神所創造的宇宙，既充滿神的榮耀，須由我們了解，欣賞，與治理。美善的神賜我們能力去發現，應用關於宇宙的真理；這些真理，不論一個人與神的屬靈關係如何，都是可以學到的。我們探索宇宙多方面的真理時，有責任運用我們每一種功能，盡我們所有的力量。不過，宇宙的事實只有從與神

的關係這角度看才看得完整。所有的判斷，至終須服在神話語，《聖經》的啟示下。《聖經》乃唯一完備，無誤的真理準則。

(參 www.geneva.edu，筆者中譯。)

這宗派人數雖不多，可是在文化使命盡了他們的力量。在美國南北戰爭時，他們是首先採取行動支持廢除黑奴制度的一個宗派。

特土良的基督論

特土良發展了在歷史上很重要的教義。他以『道』的觀念為出發點。他說：基督教的『道』有實際的本質(a real subsistence)，是一位獨立的位格(Person)。『道』乃是神所生，從神而出；不是從神流出，乃是自動生長(self-projection)，正像樹木從根生長出來一樣。祂的存在是有起點的(There was a time when he was not)。特土良強調『道』與父同質(substance)，但生存的形態(mode of existence)卻與父不同。祂有自己的位格。祂的存在不是由於和父神分隔開來(partitioning)，乃是藉自我彰顯(self-unfolding)。

今天我們可能比較習慣稱基督為神子，不過稱基督為『道』也無不可。道有實際的本質嗎？有。基督是一位獨立的位格嗎？有的；祂雖然與父本為一，可是祂順服父，父交托給祂救贖的工作，基督向父求賜聖靈。因此，父，子，靈在聖經裏都被描述為有獨立位格的，每一位都配我們的敬拜。基督並不是從神流出，乃是自我，自動的存在。這一點在二十一世紀的今天特別適切，因為第二世紀第諾斯底主義在當今底新紀元運動的思想裏復活了。基督絕對不只是天使，祂的本質與屬性，都是百分之百神的本質與屬性。主後 325 年所訂下的《尼西亞信經》有如下的宣稱：

我信獨一上帝，全能的父，創造天，地，和有形，無形萬物的主。我信獨一主耶穌基督，上帝的兒子，在萬世以前為父所生，出於神而為神，出於光而為光，出於真神而為真神，受生而非被造，與父本體相同，萬物都是藉著祂造的；祂為要拯救我們世人，從天降臨，因著聖靈，並從童女馬利亞成肉身，而為人；在本丟彼拉多手下，為我們定於十字架上，受難，埋葬；照聖經第三天復活；並升天，坐在父神的右邊；將來必有榮耀再降臨，審判活人死人；祂的國度永無窮盡。...

子與父同質：實際的應用

因此，道(子)與父同質(co-substantial)，有祂自己的位格，不是從父分出來的一位；這正是我們今天福音派必需持守的信念。1995年，Inter Varsity Press(多年來一直出版優質的神學參考書的書樓)出版了 *The Openness of God* 一書，書中 Clark Pinnock 說，人的未來人不知道，連神也不知道未來的一部分(頁 114)！基督的道成肉身與人性，被解釋到一個離開正統的錯誤立場。從那時開

始，『神的敞開性』（Open Theism）就成為西方教會神學的一個新潮流，連福音派人士都積極的討論。基督的人性被強調，祂的神性相對地被忽略。回應 Open Theism，作出出自正統信仰的回應的，有加州威敏斯特神學院前任神學教授 John Frame（今在改革宗神學院任教，www.rts.edu），他著有 *No Other God* 一書 (www.prpbooks.com)。

基督的救贖有效性在於祂的神人二性和完全的順服；因此今天我們可以坦然無懼的來到父神面前，將又大又難的事情向祂陳明。耶穌基督開了又新又活的路，因為祂是神；我們的大祭司是神，也是完全順服父神的那位救主。我們如何在禱告裏支取祂順服的功勞呢？讓清教徒牛頓約翰（奇異恩典的作者）透過他寫的歌詞來提醒，鼓勵我們。

Come, My Soul, Your Plea Prepare

Come, my soul, your plea prepare:
 Jesus loves to answer prayer;
 He Himself has bid you pray,
 You will not be turned away.

You are coming to a King,
 Large petitions with you bring;
 For His grace and power are such,
 None can ever ask too much.

With my burden I begin:
 Lord, remove this load of sin;
 Let Your blood, for sinners split,
 Set my conscience free from guilt.

Lord, to me Your peace impart,
 Take possession of my heart;
 There your blood-bought right maintain,
 And without a rival reign.

While I am a pilgrim here,
 Let Your love my spirit cheer;
 As my Guide, my Guard, my Friend,
 Lead me to my journey's end.

Show me what I have to do,
 Every hour my strength renew:
 Let me live a life of faith,
 Let me die Your people's death.

預備心靈到主前

預備心靈到主前，
主樂應允你祈求，
祂召你來訴心願，
必不拒絕你呼求。

你如今到君王前，
盡情申訴，求大事！
恩典，權能祂兼全，
必能為你成心志。

求主遮蓋我罪孽，
解除心靈罪重擔，
深願你所澆寶血，
銷我罪咎，除虧欠。

讓我得享你安寧，
全權執掌我心靈，
因你為我傾性命，
當得主權，獨執政。

我在近視奔天路，
願你恩愛慰我靈，
親作良友，親保護，
一直領我到天庭。

願照恩主指示行，
常蒙更新事奉主，
今生憑信奔天程，
生，死永作主忠僕。

John Newton, 1725-1807, alt. (What's alt.?)

Sounds of Grace, edited and translated by King Ling Chua. Hong Kong: Christian Communications Ltd., 1991. Hymn 396. 《恩頌聖歌》，蔡張敬玲編譯，香港：福音證主協會，1991。第396首。

當代正統神學的任務〔六〕
神人二性的救主：
特土良與愛仁紐論基督和救贖

持正統信仰的基督徒相信：主耶穌基督道成肉身，祂是神也是人。道成肉身的意思是：主耶穌有人的樣式，祂曾經真正的活在世上；同時祂的神性也在，祂是神的兒子，是神的『道』，是三位一體的第二位。祂有權勝過死亡，祂的確地〔確實地？〕身體復活了！基督的神人二性，是我們信仰的基石；基督必須是神人二性，才可以作我們大能的救主。

約翰福音一 1-14 講到關於成為肉身的『道』，提到七件事：

1. 太初有道 (1)：耶穌基督是永恆的 (His eternity) 。
2. 道與神同在 (1)：基督有位格 (person), 有獨特的性格，祂與父神有著交往的關係。
3. 道就是神 (1)：祂有神性 (deity), 不是被造物。
4. 萬物都是藉著祂造的 (3)：祂是創造主。
5. 生命在祂裡頭 (4)：祂賜生命 (animating), 被造物本沒有生命，只有在道中才有。
6. 這生命就是人的光 (4)：基督是啟示者；人活著因道工作的緣故。
7. 道成了肉身 (14)：主成為人 (incarnate), 伯利恆馬槽裡的嬰孩就是神永恆的道。『道』就是藉降生而彰顯出來的神的兒子。

在充滿著痛苦的今天，人們很容易將基督的神性妥協。我們都承認耶穌基督是人，體貼我們的軟弱；與愛祂，信靠祂的人同行。可是我們必須相信耶穌基督是神，是三位一體的第二位，與父一樣配得接受我們的敬拜。今天教會的基督論若不強，福音工作也不會強。

特土良的基督論（續）

早期教父在基督論方面，還在發展的階段中。特土良認為『道』有實際的本質 (a real subsistence), 或說是真實的存在的；道是獨立的位格 (Person), 是神所生，不是從神流出。不過『道』的存在有起點 (There was a time when he was not)。道與父同質 (substance), 但存在的形態 (mode of existence) 卻與父不同。

我們相信，父，子，靈，三位一體的每一位都完全有神性的全部。聖子，聖靈，都有神的本質的全部。神的屬性，每一位都充充滿滿的擁有。我們不可以說，父比較聖潔，嚴厲，子比較溫柔，慈祥，聖靈比較有力量。這樣說是不對的；神的每一種屬性，都完全在每一位格裏。《威敏斯特小要理問答》關於神屬性的教導，是指父，子和聖靈的：

問：神是誰？

答：神是個靈，神的存在，智慧，權能，聖潔，公義，美善和真理，都是無限，永恆和不變的。

Q. What is God?

A. God is a spirit, infinite, eternal, and unchangeable in His being, wisdom, power, holiness, justice, goodness, and truth.

(*Westminster Shorter Catechism*, Question 4.)

特土良在這方面顯然還不夠成熟。他說：父是全部的本質，子只是本質的一部份，因為子是演展出來的 (derived)。因此，特土良還未突破子是低於父的觀念。

不過，特土良的長遠重要性乃在於他是第一位提出本質 (substance) 與位格 (person) 這兩個觀念者。後來尼西亞信經 (Nicene Creed) 制訂時用上這些觀念。他擴大了「道」的教義，因而發展了三位一體的教義。特土良強調神性中的三個位格只有一個本質，而位格乃眾數，卻沒本體之別。很可惜地，他只看到道是在神裡面的無位格的理性 (impersonal reason)。

關於基督的神人二性，特土良清楚地分辨出基督的兩性並不混淆；基督的神性和人性，都有各自的屬性。兩性並沒有融合起來 (fusion)，在基督裡乃是神人二性聚在一起 (conjunction)。這都是非常重要的貢獻。十七世紀時，《威敏斯特信仰告白》論到基督的神人二性時這樣說：

神的兒子，三位一體中的第二位，既是唯一永遠的神(永活真神)，與父同質同等，及至日期滿足的時候，就取人性，連人性所具的一切本質，和共有的軟弱於己身，只是無罪。祂藉著聖靈的大能，在童貞女馬利亞的胎中用她的本質成孕。所以完整無缺，而又是相異的二性，即神性與人性，毫無轉化，合成，或混合，不可分隔地結合於一位格之內。這位就是真神真人，卻是一位基督，神人間的唯一中保。

The Son of God, the second person in the Trinity, being truly and eternally God, of one substance and equal with the Father, did, when the fullness of time had come, take upon Him man's nature (約一 1, 14, 約壹五 20, 腓二 6, 加四 4), with all its essential properties and common frailties, yet without sin (來 Heb. 2:14, 16, 17, 來四 15). He was conceived by the power of the Holy Spirit in the womb of the virgin Mary and of her substance (路 一 27, 31, 35, 加四 4). In this way two whole natures, the divine and the human, perfect and distinct, were inseparably joined together in one person without being changed, mixed, or confused (路一 35, 西二 9, 彼前三 18, 提前三 16). This person is truly God and truly man, yet one Christ, the only mediator between God and man (羅一 3-4).

主耶穌既如此在人性與神性上聯結，就受無限量之聖靈的潔淨與恩膏；既在祂裡面有智慧和知識的一切寶藏，父就喜歡叫一切的豐富住在祂裡面。其目的乃是藉著祂的聖潔，無惡，無沾污，並所充滿的恩典和真理，使祂得以全備，以便執行中保和保證人的職分。這職分並不是祂自己取來的，乃是蒙父召而任此職，父把一切的權柄和審判交在祂手中，並且命令執行之。

In His human nature, united to the divine nature, the Lord Jesus was set apart and anointed with the Holy Spirit beyond measure (詩四五 7, 約 三 34), having in him all the treasures of wisdom and knowledge (西二 3). In him the Father was pleased to have all fullness dwell (西一 17), so that – being holy, harmless, undefiled, full of grace and truth (來七 26, 約一 14) – he might be completely equipped to fulfill the office of a mediator and guarantor (徒十 38, 來十二 24, 來七 22). He did not take this office to himself but was called to it by his Father (來五 4-5), who put all power and judgment into his hand and commanded him to execute it (約五 22, 27, 太廿八 18, 徒二 36).
(*Westminster Confession of Faith*, 8: 2, 3.)

特士良很重視耶穌基督的死，但沒有強調耶穌受刑替死贖罪的必需性。他只注重罪人必需誠心悔罪。他雖認為神的公義有刑罰的因素，但特別高舉神的憐憫。同時，他認為人受洗之後若犯罪，必須悔改或認罪，才能滿足神的要求。

每一個時代都有信徒或傳道人強調作門徒，背十字架，付代價的重要性。這些領袖看見太多的掛名基督徒在教會裏，又嘆恨教會的管教不夠嚴謹。今天的福音派教會絕不例外。強調聖潔是重要的；最近出〔or 翻譯？〕了一本好書：巴刻，《重尋聖潔》，天道，2002。但是強調真正背起十字架作門徒之同時，絕不可妥協恩典的福音。主耶穌在十字架上為我們的罪付上贖價；我們得到了這莫大的恩典，才有新的生命來背起十字架跟隨主。

愛仁紐的救贖論

早期教父中，愛仁紐討論基督的救贖最詳細。他是教父中最正統的一位，但他有兩種思想並不完全合乎《聖經》。

第一方面，他說：人若自動地揀選行善 – 這是靠己力能做到的 – 他就能重獲永生的命運。基督聖工的真正重要性，是叫我們確實的認識神，因之強化了人的自由。這可說是律法主義。

第二方面，愛仁紐有神秘主義的傾向。他說：基督在祂裡面叫人類復原 (recapitulation)，在神和人之間建立了新的關係，成為叫人類獲新生命的麵酵。道藉著受苦，受死，與人類認同，也藉著使人類成聖，賜人不朽，而使人類昇到更高的境界。祂在祂裡面使人類復原，挽轉了人類在亞當裡啟動的命運。這種救贖論，可以說是一種神秘的說法 (mystical)：從道成了肉身直到人類神化 (deification)。

不過，愛仁紐並沒有說救贖是完全神秘的。他雖特別重視基督與祂救贖的子民必須有生命的聯合 (living union)，但他也提到基督為我們順服神，滿足了神的要求；祂為我們受苦，為我們付上罪債，向父神獻上挽回祭挽回父神的忿怒 (propitiation)，祂也救贖我們脫離撒但的權勢。

你的基督論，你的救贖論又如何？比較這兩位早期教父，更加的成熟嗎？更加的建立在《聖經》的基礎上嗎？

快來擁戴為王：聖潔至尊神子，
跟祂的人快樂擁戴，因祂亦是人子；
塵世千萬憂傷，一切經祂親嘗，
因祂決心擔負諸累，群生得享安康。

快來擁戴為王：無對生命之王，
萬邦的人都蒙救渡，因祂消滅死亡；
快來歌頌歡欣，謝祂特殊宏恩，
因祂一死戰勝萬死，永遠普及眾生。

（“Crown Him with Many Crowns,” words by Matthew Bridges, 1851.）

當代正統神學的任務〔七〕： 亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 與當代教會之一

在每一個時期，教會面對哲學與文化，都會有混合真理與世俗思想的誘惑；猶太教也是如此。十九世紀末荷蘭神學家與首相凱伯 (Abraham Kuyper) 也提醒他的同代基督徒，**人類的歷史永遠是真理和偶像敬拜之間的爭戰**。廿世紀威敏斯特神學院護教學教授范泰爾 (Cornelius Van Til) 曾發表一系列的護教學講義，題為《爭戰中之基督教》 (Christianity in Conflict)。可是教會往往向世俗思想降服。今天華人教會對哲學與文化的立場是什麼？

在第一世紀，猶太教與希臘哲學的混合品，以斐羅 (Philo) 為代表。第二、第三世紀，希臘哲學與基督教的真理混合，形成亞歷山大教父 (Alexandrian Fathers) 的神學。當時有些神學家將諾斯底主義的哲學性揣測，作為教會的信仰內容。在這過程中，他們用了隱喻法來解釋《聖經》 (allegorical interpretation)。這派基督教學者中最重要的是亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 與後來的俄利根 (Origen)。革利免與俄利根代表東方教會的神學，兩位都是亞歷山大教義學院 (school of the catechetes) 的老師。他們的思想影響至深，若要了解後來亞流派 (Arianism) 與尼西亞信經 (The Nicene Creed)，必須先了解這兩位亞歷山大教父的神學。

哲學為基督準備？

革利免的信仰沒有像先前的教父愛任紐和特土良那樣竭力遵守信仰準則 (the Rule of Faith)，以使徒的教訓為信仰的最高權威。他嘗試以自己對當日哲學的理解，配合基督教的傳統，有時幾乎以哲學取代教義。革利免與特土良不同；後者認為，雅典與耶路撒冷沒有可對話的餘地。革利免對哲學友善，堅持基督教神學家必須在外邦學術思想與福音之間建立橋樑。他認為哲學是上帝給希臘人的恩賜，準備他們接受福音，可以說是外邦人的舊約：

在主再臨 (parousia) 以前，希臘人必須要有哲學才能夠學義。現在哲學則藉著示範，幫助人在信心上預作操練 (propaideia)，為真正的宗教作好準備。若我們將凡事（不論是希臘人的或我們的）都歸因為神的眷顧，則“你必不至躡腳”（箴三 23）。因為神是眾善的源頭，有些直接來自神（例如舊約及新約），有些則間接來自神（例如哲學）。可能神首先並直接地將哲學賜給希臘人，直到主呼召希臘人的時候為止。因為哲學正如同伴『教師』 (epaidagogei) 一樣，將希臘人帶到基督裏面，正如律法將希伯來人帶到基督裏面一樣。哲學是一種準備，為人鋪路，直到在基督裏得到完全為止。

(革利免的雜記：Stromata I.v.28; in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der erste Jahrhunderte*. Clemens Alexandrines: Zweiter Band. Stromata Buch I-VI, ed. O. Staehlin and L. Fruechtel (Berlin: Akademie Verlag, 1985), pp. 17.31-

18.5; 中譯：《基督教神學原典菁華》，Alister E. McGrath 編，楊長慧譯，臺北：校園書房出版社，1988，文件 1.2：『亞歷山太的革利免 – 哲學及神學』，頁 16-17。）

革利免覺得《聖經》與理性都是認識神之泉源；又因採用隱喻(靈意)解經法，引進許多人為的猜測。不過他對希臘哲學的評估，有時認為希臘哲學有啟示的成份，但有時又譴責是從希伯來先知們剽竊而來。

聖經：命題式啟示？

從革利免的思想我們可以看出，教會回應哲學時所面對的誘惑。第一，以靈意解經是很危險的，這樣不單只誤解聖經的原意，而且無形中妥協了聖經具體，命題式的啟示 (propositional revelation)。今天福音派神學可能已經意識到靈意解經的缺點；可是他們往往喜歡跟著學術界的哲學與神學潮流，低估聖經的命題啟示，高舉所謂神的啟示事件 (event, or word-act)，結果讓一些主觀的啟示論取代歷代教會所堅持的聖經論。有些福音派聖經學者有意無意的反對《聖經》裡只有一套，單一的，穩定的教義；換言之，他們不承認聖經裏有命題式的啟示。一位在華人福音派中非常有影響力的已故神學家說，基督教信仰的對象不是一套正確的觀念，而是基督：

因為基督教的信仰對象不是一套正確的觀念，而是基督，一位闖入我們時空與我們相遇的拿撒勒人耶穌。在相遇中，你可以不喜歡祂，懷疑祂，但你也可以愛祂，甚至學效祂。（《使徒信經新釋》，第一章：『我信—所以我活』，頁 10。）

在強調《聖經》歷史研究之同時，一本福音派圈子中非常流行的書：《讀經的藝術》的作者們這樣說明自己的預設：

聖經需要解釋的一個更重要的理由是在於它的性質。根據歷史來說，教會瞭解聖經的性質，正如瞭解基督的身分一樣 – 聖經既是屬人的，又是屬神的。... 因為聖經是神的話，所以它有永遠的適用性；它在每一個時代和每一個文化中向所有的人說話。因為它是神的話，所以我們必須聆聽 – 並遵行。但因為神選用歷史中人類的話來傳達祂的話，所以聖經中每一卷都有其歷史特性；每一文件都受到原先寫作時的語言，時代及文化的限制（在某些情況下也受它寫成以前的口頭歷史之限制）。由於聖經永遠的適用性與其歷史特性之間有一種『緊張狀態』，遂有解釋的必要。

（費依與史督華，《讀經的藝術》，頁 7。）

請注意，費依與史督華提到的是聖經的『永遠適用性』和『歷史特性』；而略過他們所謂《聖經》神性裡面最重要的觀念：《聖經》是上帝的話。福音派一向相信聖經是聖靈所默示的，必有自己的永遠真實性，和超歷史的，單一的，穩定的意義。可是，這裏的『永遠適用性』觀念，很方便地為這兩位作者帶過了《聖經》的『神性』。結果是：聖經的默示和神性很方便地就不再提了。他們繼續說：

另一方面，有些人只從聖經永遠適用的觀點來看它。因為它是神的話，他們往往認為那只是一本記載要人相信的教訓和要人遵行的命令之文集 -- 不過在這些教訓與命令之間必然有許多的選擇。

(《讀經的藝術》，頁 7。)

我們可能很快的讀過這篇緒論，沒有留意作者們輕浮的帶過『《聖經》只是一本記載要人相信的教訓和要人遵行的命令之文集。』他們用了『只是』，是否表示這種觀念 -- 也就是歷代正統 / 福音派的信念 -- 是有待檢討和批判呢？我們讀下去，就發現果然是的。作者們舉了一個例子之後宣稱：

不過，聖經不是一連串的教訓與命令；它不只是一本《神主席語錄》，彷彿祂從天上看著我們，說：『喂，你們在下面的人，要學習這些真理。第一，只有一位神，就是我。第二...』等等，這樣一直說到第 7, 777 條教訓和第 777 道命令。(《讀經的藝術》，頁 8。)

這樣的手法，無疑在攻擊正統的信念：《聖經》是神話語的啟示 (verbal revelation)，其中肯定有神的『命題式的啟示』 (prepositional revelation)。為要使他們的《聖經》研究方法站得住腳，費依 (和不少當代福音派的聖經學者) 不惜攻擊，破壞歷代教會對《聖經》的默示，命題式啟示和『教義系統』等的信念。(這些都是巴特和其他現代神學家所攻擊的。) 這對教會維持真理的任務有害無益！費依和史督華乾脆繼續地說：

這些教訓當然是真實的，而且可以在聖經中找得到 (雖然不全是以那種形式出現)。對我們來說，這樣的一本書誠然可以使許多事變得更容易。但幸好這不是神選擇來對我們說話的方式。

(《讀經的藝術》，頁 8。)

下面兩位作者解釋，神是在具體的歷史文化處境裡向人啟示的。要鼓勵信徒研究《聖經》的歷史，文化，語言，問題等背景因素是好的，可是攻擊《聖經》的『教義性』，取笑《聖經》是否一本神的教訓的命令集 (神主席語錄)，會帶教會到一個不可思議的地步。

不論是靈意解經，或是攻擊命題式啟示的聖經論，都對教會的正統信仰帶來威脅。

哲學與《聖經》：相提並論？

教會面對哲學時第二種誘惑是：將哲學與基督教信仰 (聖經) 相提並論，把上帝的啟示與人的思想放在同一個水平上。革利免的意思是：舊約幫助猶太人作準備迎接基督；哲學讓希臘人作同樣的準備。這樣，舊約聖經與古希臘哲學就在同一個水平上被考慮。這使筆者想起當代福音派中很流行的說法：哲學 (不論是中國的老子或儒家思想，或西方的柏拉圖與亞里斯多德) 是上帝對人的啟示。又有人說，哲學，文化都是普遍啟示；包括不同領域的思想，如心理學，藝術等。這樣的想法，有什麼聖經根據？

各位讀者，聖經明明告訴我們，憑人的智慧不可能找到真理，真理只來自神的啟示。神的普遍啟示藉著受造之物，和在人的心思裏，清清楚楚的，叫人無可推諉（羅一 18-20）。可是，普遍啟示是無言無語，也無聲音可聽的（詩篇十九篇）。哲學是什麼？文化又是什麼？是人，墮落了的人，對神普遍啟示的回應，而不是神的啟示本身－連影子都不是！哲學是回應！而人受了墮落的污染的回應，不可能是完全正確，不可能完全討神的喜悅的。將哲學（或心理學等）與聖經相提並論，是一個基督徒思想上非常嚴重的偏差。很不幸的，不少福音派護教學家，因為要證明聖經在思想界站得住腳，在這方面妥協了。改革宗神學院的 John M. Frame（筆者在威敏斯特神學院就讀時的老師）這樣說：

歷史上不少異端，起源都是因為某一種護教的動機。有人想：我若要說服知識分子信基督教，我必須證明，基督教是符合當代的思潮的。我必須給知識分子看到，基督教在理想上，是可以被尊重的。因此，《聖經》的教義就被妥協了，以流行的哲學理念取代之。

It is remarkable how many heresies are traceable to apologetic motives. Someone will think, "If I am going to present Christianity more persuasively, I will have to show that it is compatible with the intellectual movements of my time. I must present Christianity as 'intellectually respectable.'" Thus, various Christian doctrines are compromised, replaced by the doctrines of popular philosophy.

第二世紀的護教者多是很愛主的信徒，可是妥協了《聖經》的創造論。與諾斯底主義的神，存有，世界觀妥協，混合。神變成沒有位格；三位一體的三位有了高低之分，等。

The 2nd century apologists (Justin, Aristides, Atheagoras) were for the most part deeply committed Christians, but they compromised the Christian doctrine of creation, accommodating it to the Gnostic philosophical notions of a continuum of being between God and the world. This led to an almost impersonal concept of God (the unknowable being at the top of the scale) and a subordinate view of the Trinity (the Son and Spirit subordinate to God the Father, so that they could interact with the world, as the Father could not).

歷史上還有不少從護教的動機出發的：革利免，俄利根，阿奎那，和現代的士萊馬赫，廿世紀的神學家 (Bultmann, Tillich, Pannenberg)，他們都想在文化知識界裡表示基督教有理性的價值。這並不表示他們的護教動機是錯的。可是前車之鑒，還有《聖經》的警告，我們不得不謹慎。

Similar motivations are evident in Clement of Alexandria and Origen, in Thomas Aquinas, and more recently in Friedrich Schleiermacher's *Speeches to the Learning Despisers of Christianity*, and the many modern theologians from Bultmann to Tillich to Pannenberg who want to show "modern man" the intellectual value of Christianity. Very often the apologetic motive has led to doctrinal compromise. That doesn't mean that the apologetic motive was wrong. But the historical pattern and Scripture's explicit admonitions should lead us to be highly cautious.

你至終的效忠是否是對神？還是對『理性上被知識分子尊重』？或對一個抽象的真理？或對某一個哲學傳統？若不是效忠與神的話，就不要作護教者。

Don't be an apologist unless your first loyalty is to God – not to intellectual respectability, not to truth in the abstract, not to the unbeliever as such, not to some philosophical tradition.

(筆者譯自：John M. Frame, *Apologetics to the Glory of God*, P&R。查該書中譯本最近由臺北中華福音神學院出版：《衛道學概論》，2003。)

基督徒讀哲學？

從較實際的角度看，基督徒該如何看待哲學？我們應否閉門造車，不理睬世俗思想的發展？還是應該趕上最新的思潮，仔細研究，更在學術界中爭取一席之地？今天福音派最普遍的做法似乎是後者。在學術界發表文章，出版書籍的福音派教授們往往來自非常保守的教會背景。他們的立場穩固嗎？我們可以從他們的口中聽到傳統的正統教義嗎？他們如何看待聖經的神性與權威？一位奉獻傳道的神學生，從進入神學院到畢業，他對《聖經》的信任有增加或減少？

筆者願用個人見證回應這問題。我在一九五十年代出生，家父在香港非常保守的神學院任教，我們一家住在校園裏。從小受非常敬虔的屬靈傳統薰陶，不過對世俗哲學與文化基本上是不接觸的（除了小孩子要好好掌握鋼琴技巧，以便日後在教會司琴以外）。十四歲，我奉獻自己給主，終生全時間服事；三年之後，感謝神，我接觸到歸正（改革宗）神學。在六十，七十年代的費城中國查經班，我一面學習歸納式查經，一面吸收基本的護教學與歸正系統神學。大學時期，我選擇了主修歷史：西方思想歷史 (western intellectual history)。當時，查經班裏的神學師兄們勸導我，若要日後讀神學，最好先修哲學作為準備。這樣我可以知己知彼。1968-1971年，我在賓州大學 (University of Pennsylvania) 的歷史系，宗教思想系，和東方研究系裏修了 17, 18, 19 世紀的歐洲思想史，中國文明史，古代中東（舊約），基督教歷史，19 世紀神學思想，異端等科目，還在附近的（新派）神學院修了一科新約。當時的學術界與今天一樣，對純正基督教信仰是非常敵視，甚至採藐視的態度。宗教思想系有著名的 Van Harvey, Claude Welch 等學者，我有幸聽他們的課。在這種環境中神保守了我的信仰，一方面讀世俗的，人文主義的，敵視基督教的哲學，另一方面又在歸納式查經，傳福音事工，教會生活，和護教與系統神學方面接受操練。在課室裏，教授常常取笑基督教與基督徒。大學畢業，進歸正信仰的威敏斯特神學院接受嚴格的神學訓練。上《聖經》科或系統神學課時，教授都採取護教的態度，批判新派對《聖經》的態度，然後接受正統的解經大師的成果，叫我們清清楚楚的認識自己應相信，應傳講的是什麼信心，什麼真理。唸博士班時期，天普大學歷史系也有藐視福音派基督徒的教授，他們在學校都是舉足輕重的學者。因此，我在神學院時期之前和之後，都與世俗哲學有第一手的接觸經驗。可是，因為主保守我的信仰，我並不敬佩人文主義，和當代的治學方法論。我一直認為自己是為教會，為教會的正統信仰而讀哲學和歷史的。

三十年後的今天，我更看出神的眷顧。不少福音派的信徒，先進非常保守的神學院，或在保守的教會長大。這些教會可能和我的教會背景相似，沒有最新的學術知識，可是在敬虔生活，在堅守《聖經》的默示與權威，在傳福音上卻是無可厚非的。後來這些基督徒的信仰受到衝擊（在這過程中可能有機會聽到歸正神學的教導，如唐崇榮牧師的講座和歸正學院）；他們知道福音派在過去沒有好好的回應世俗思潮，有看見世俗文化對教會的攻擊，因此欲急起直追，在學問上下工夫，好叫自己能與當代知識分子對話。不幸的，很多基督徒沒有足夠的真理裝備，就進到新派的神學院裏攻讀高等學位（神學碩士，哲學博士等）。他們的信仰基礎不穩，結果受新派神學的影響比正統神學的影響更深。神學院的福音派教授，多有推崇他們的（新派）研究院和裏面的教授們，因此初進神學院的獻身青年得到一個印象：我若要在今天的社會上有聽眾的話，必須好像我的教授一樣，去那些研究所讀高等學位。多年的鑽研之後，學位是得到了，甚至在學術界站立得穩了（今天不如往日，華人福音派信徒在非福音派學校任教的大有人在）；可是信仰的立場卻不如往日的穩固。發表的言論，多欣賞讚揚新派神學家如何『糾正』保守派的『偏差』，少批判懷疑《聖經》，攻擊神的話的新派《聖經》批判與神學思潮。再甚者，批判，攻擊傳統基要派，福音派信仰的言論層出不窮（例如：稱傳統的正統信念為『壞鬼神學』，意即好像食物腐爛了，不能吃的意思）。

三十年前，這種華人基督徒學者佔福音派的少數。今天呢？是否已經成為多數？

哲學思想是需要了解的；古今中外的哲學家，在本體論，知識論，倫理學，歷史哲學，美學，政治哲學等方面都發表了重要的言論。我們不可閉關自守，不問世事。我們必須認識人文哲學的歷史發展及其來龍去脈。可是研究世俗思想之同時，要堅守正統的《聖經》論，神論，人論，基督論；世俗思想背後的人文，敵對聖經的預設（前提）需要我們去揭露，需要批判。我們對人的態度要憐憫，我們必須尊重每一個人，因為人是按照神的形象造的。可是，尊重人不表示妥協我們的信仰立場。

今天教會需要的，是清楚知道『主耶和華如此說』(Thus says the Lord) 的傳道人和信徒！親愛的讀者，你的思想效忠於誰？請聽范泰爾博士的個人見證：

作為基督徒，我們就我們自己而言，並不比法利賽人更優越，更有智慧。基督藉著祂的道與祂的靈與我們認同，與此同時，也藉此告訴我們，我們如今是何等樣的人。作為基督徒，我首先相信的，是耶穌基督為祂的個人與祂的工作所作的見證。祂說：祂被差派到人世間，乃是為要將祂的百姓從罪中拯救出來。耶穌要我做的，也正是祂要法利賽人所做的，即根據祂這個自我見證，來閱讀和理解所有的經文。祂差遣祂的靈內住在我心中，好使我能夠相信，也因此能夠按照祂所指示的，來明白一切事情。藉著祂的靈，我認識明白到耶穌所說的：『我就是道路，真理，生命』這句話的一些含義。當我每日不斷的歸信更

新，不斷認識到我不可能正確明白任何一件的事實，除非我把這些事實跟基督作為我個人的創造主和救贖主，也作為我所居住的這個世界的創造主和救贖主這一事實關連起來。因此，我就認識到，將我一切心意擄掠奪回，使之都順服基督，這話是什麼意思了。我求祂的國和祂的義，勝過追求一切。現在我因祂的靈與我的靈所同作的見證，確信我所做的工在主裏面不是徒然的，『因為我知道我所信的是誰，也深信祂能保守我所交付祂的，直到那日』（提後一12）。我的一生，我的家庭生活，教會生活，和社會中的生活，我的呼召，即作為這福音的執事和基督教護教學之教師的生活，均在「全為我君王」這一旗幟下，融為一體了。我不是什麼英雄，但在基督裏，我無懼人能把我的怎麼樣。陰間的權勢是怎麼也無法勝過基督那繼續前進之凱旋步伐的，只因天上地下所有的權柄都已賜給了基督。(Cornelius Van Til, from Greg Bahnsen, ed., *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*, P&R Publishing.)

當代正統神學的任務〔八〕： 亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 與當代教會之二

神學與研經是相輔相成的。正統的系統神學，必需建立在嚴謹的解經基礎上。而嚴謹的解經必需建立在正統的教義上，特別是對《聖經》的信念，和對上帝的本性正確的認識。這樣，從敬虔的解經，到建立教會的正統教義，是每一代必需從事的工作。解經必需是敬虔的，解經的方法必需尊重聖經是上帝所默示的，不只是人的著作或傳說。正統敬虔的《聖經》解釋與正統敬虔的系統神學，同樣是教會的任務。至於那些只強調《聖經》是一本需要被解釋的書，認為《聖經》不是『神語錄』(Quotations of Chairman God)，宣稱《聖經》不是教義，不是命題式的啟示，只是歷史文化中的啟示的聖經學者(見 Gordon Fee 等，《讀經的藝術》)；或說基督教是生命，不是教義的神學家(如巴特和新正統神學)，他們的《聖經》觀(即他們神學的最基礎性論點)是需要被質疑的。

我們已經強調，每一代的教會都需面對與世俗哲學混合與妥協的誘惑。第二第三世紀傑出的神學家，如亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria)，就將當代的希臘哲學，特別是諾斯底主義的揣測，與聖經真理混合，形成亞歷山大派的神學。革利免不像愛任紐與特土良那樣遵守聖經的信仰權威 (The Rule of Faith)；他根據先前護教士的方法，用哲學的理解來配合基督教傳統。

革利免論哲學：神學的使女

革利免對哲學友善，認為哲學是神學的使女，是上帝賜給人類的恩賜，為福音預備道路的。因此他堅持，基督教神學必須在外邦學術思想與福音之間建立橋樑。

主降世之前，哲學對希臘人是追求義所必須的。如今，哲學有助於虔誠，對那些要經實證而相信的人是一種預備訓練。因為你若將不拘是屬希臘人或屬我們的善，歸於神的安排，你就必如經上所記，『不至蹉腳』(箴三 23)。因為上帝是百善之因；但對某些善，即如舊約和新約，祂乃是直因〔註：直接因〕，又對某些善，即如哲學，祂是間因〔註：間接因〕。也許上帝為直因將哲學給希臘人，直到主召希臘人來歸自己。因為哲學對希臘人是引他們到基督那裏的訓蒙師傅，正如律法對希伯來人一樣(參加三 24)。所以哲學是一種預備工夫，為在基督裏得完全的人修平道路。(革利免，《雜記》，第一部，第 5 章；《亞歷山太學派選集》，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 104。)

希臘的哲學預先潔淨心靈，預備它接受信仰，在這信仰上真理建立起知識的大廈來。(革利免，《雜記》，第七部，第 3 章；《亞歷山太學派選集》，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 153。)

希臘哲學家，如柏拉圖等，如何預備人心接受真理？他們相信宇宙有一位真神，因此他們的學說與敬拜偶像者有別，他們的智慧是從上帝而來的：

柏拉圖哪，我們要如何尋求上帝呢？… 你說得正對…。請和我一同尋求善良。有一種神聖的流露注入眾人心裏，特別注入好思想的人心裏。因此他們不得不承認上帝是獨一的，是不能毀壞的，也是非受生的。…

柏拉圖哪，你從那裏得這真理呢？這樣的話，好像是神諭，叫人敬畏上帝，這是從那裏得來的呢？…

哲學阿，你要速速給我提出不僅這一位柏拉圖，也要提出許多別人，就是受了上帝的感動，把握了真理，而說獨一的真神為上帝的人。

（革利免，《對希臘人的勸勉》，第6章，〈亞歷山太學派選集〉，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁14。）

華人教會所受的誘惑：接觸點的問題

這種傾向，在近年華人福音派神學界越趨普遍。自從李提摩太（Timothy Richard, 1895年接收廣學會，負責翻譯西方文明書籍，介紹給清末知識分子）和五四運動時期（1915-1927）以來，一代繼一代的宣教士與中國教會領袖，眼看中國知識分子對基督教的誤會和反面言論，都竭力嘗試建立福音與中國文化之間的橋樑，好讓知識分子較易接受基督。這樣的動機是可以理解的。可是，有人嘗試在儒釋道與基督信仰中間進行會通，轉化；也有人嘗試在老子的《道德經》裏找到基督。他們又似乎看見中國文化裏有些理念，可以與基督教教義比較；他們認為這些都應被視為從上帝來的真理，良善。（參拙著，《先驅與過客：再說基督教新文化運動》，加拿大恩福協會。）他們並沒有意識到世上的智慧都受了罪的污染，都歪曲了上帝的啟示（參林前第一章）；而真正的橋樑其實是人心中上帝的形象，而不是什麼中立地帶（如：文化，對人，對國家的關懷，存在的焦慮等）。范泰爾(Cornelius Van Til)稱這為接觸點(point of contact)。（對華人本色神學與處境神學的批判，參章力生，《本色神學批判》。）

我們傳福音時，應訴諸人們心中已經知道的：就是上帝已經在他們心中啟示，也在宇宙中啟示自己（羅一 19-20，詩十九 1-4）。人人都認識上帝，不過人人都壓抑這真理（羅一 18）。我們向他們的良心說話，而不是訴諸他們的理性主義，存在主義，或儒道哲學等。（參 John Frame, *Apologetics to the Glory of God*；中譯本由華神出版：《衛道學概論》。）很不幸地，很多所謂本色神學家（近年的名詞是處境化神學）不約而同地將華人文化的更新作為他們的目標，而基督教信仰成為這個目標的工具。他們要達成的境界，是一個更新的儒家文化，而不是由基督福音轉化的中國文化。福音只是華人文化的工具，不是目的。嚴格來說，這些基督教圈子內的思想家的首要身分是中國知識分子，而不是基督國度的門徒。用世俗哲學來建立福音工作的橋樑的過程中，這樣的誘惑是無可避免的。

人本哲學的堅持

將世俗哲學與基督教信仰結合的進路，會造成怎樣的神學思想？一個自稱基督徒的人，可以隨意發揮對哲學的看法，而不影響他的信仰嗎？筆者認為是不可能的。對哲學讓步的結果，必然是對上帝的神性，超越性，基督的神性等基要教義作出妥協。因為人本，世俗的哲學必定堅持一些不可妥協的原則，如人的自由意志（更正確的說法是：人的自主），墮落的人的理性，或良善等。（雖然人類文明已經進入後現代時期，可是每一個時期的世俗思想都有不可妥協的堅持，見最近出版的：《孤獨的神》，天道；原著：David Wells, *God in the Wasteland*. 作者新作： *The Courage to be Protestant*。）相信人是絕對自由自主的人，不可能接受一位自存，永存，

自證，全權的上帝；他一般會找出一些普遍原則，將上帝和人都伏在其下。革利免是一個例子。

革利免論上帝的良善：出於祂的意志

革利免相信上帝是超越的，也是良善的。他說上帝與我們人的本質不同，因為祂對我們是絕對超越的，而我們是被祂造的。雖然如此，祂卻眷顧我們，這就證明上帝是良善的。可是，上帝的良善，並不是由於祂的本性，否則祂就受『必然』限制。祂之所以是良善的，乃是由於祂立意為善的緣故。（湯清，『導論』，《亞歷山太學派選集》，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 16。）革利免論到上帝創造人說：

惟獨人是祂親自造的，並且將祂自己的特性吹入人裏面。一個由上帝親自造成而又與祂相似之物所造，其受造若不是因為上帝喜歡它本身，就必是因為它對別物有用。...

但若上帝造人只是因為祂為人對於別物有用，那麼，即使如此，仍然只是因為祂認為只有創造了人，祂自己才能是一個良好的創造者，而且人才能認識祂。...所以，祂藉著施展創造力量，具體實現了那深藏在祂自己裏面的意志力量，從人取得一種創造人的動機。...

（革利免，《對希臘人的勸勉》，第三篇，第一部，第三章，《亞歷山太學派選集》，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 52, 53。）

革利免又說，上帝除以我們得救為樂以外，別無快樂之感（湯清，『導論』，同上書，頁 16）：

...祂以我們得蒙拯救作為祂惟一的喜樂...（革利免，《對希臘人的勸勉》，《亞歷山太學派選集》，基督教歷代名著集成，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 5。）

革利免為了避免讓上帝的自由受到『必然』的限制，就把祂的良善說成是祂立意為善的結果。上帝的良善需要祂的意志。這樣，上帝的良善就不屬自己的本性；祂的超越與絕對性不包括道德上的超越與絕對。上帝的良善不在自己的本性內，就意味著宇宙有一個比上帝更高的，更絕對的善，而上帝的善和人的善，都須參照這更高的善才有意義。這個更高的善，成為上帝的對象。這樣一來，上帝就是與祂以外的事物相對 (correlative)，而不是自存自足的主宰了。

人的意志抑上帝的主權至上？

任何堅持人的自由意志的哲學或神學，都必需面對一個問題：自由那裏來？上帝比人更自由嗎？上帝是否宇宙唯一自主 (autonomous)，自存 (self-existent)，自證 (self-attesting)，自我合法化 (self-validating) 的主宰？還是說，人和上帝都參與宇宙中一個更高的『自由』？這種『自由』若不是上帝的屬性（上帝最基本的本性是祂的主權：參 John Frame, *The Doctrine of God* 與 *Doctrine of the Knowledge of God*）又是什麼呢？只可能是一個人想像出來的抽象理念 (abstraction)，與聖經對宇宙真相的描述無關。

《威敏斯特信仰告白》宣稱上帝無論在本體上，智慧上，或道德（聖潔，公義）上，都是絕對的，超然的，完全的：

上帝是獨一的（申六 4，林前八 4, 6），又真又活的（帖前一 9，耶十 10），祂是無限，完全（伯十一 7-9，廿六 14），至純之靈（約四 24），是無形（提前一 17），無肢體

(申四 15-16, 約四 24, 路廿四 39), 無慾 (徒十四 11, 15), 不變 (雅一 17, 瑪三 6), 無量 (王上八 27, 耶 23:23-24), 永恆 (詩九十 2, 提前一 17), 不可知 (詩一四五 3), 全能 (創十七 1, 啟四 8), 全智 (羅十六 27), 至聖 (賽六 3, 啟四 8), 自決 (詩一一五 3), 絕對的 (出三 14), 祂按照自己不改變和至公義的旨意行作萬事 (弗一 11), 為的是榮耀祂自己 (箴十六 4, 羅十一 36, 啟四 11); 祂是極其慈愛的 (約壹四 8, 16), 有恩典, 憐憫, 恆忍, 滿有良善和真理, 赦免人的過犯和罪惡 (出卅四 6, 7); 祂賞賜那懇懇尋求祂的 (來十一 6), 同樣, 祂的審判極其公義可怕 (尼九 32-33); 祂憎惡諸惡 (詩五 5-6), 決不以有罪的為無罪 (鴻一 2-3; 出卅四 7)。

There is only one living and true God, who is infinite in being and perfection. He is a most pure spirit, invisible, with neither body, parts, nor passive properties(g). He is unchangeable, boundless (immense), eternal, and incomprehensible. He is almighty, most wise, most holy, most free, and most absolute. He works all things according to the counsel of his own unchangeable and most righteous will, for his own glory. He is most loving, gracious, merciful, longsuffering, abundant in goodness and truth, forgiving iniquity, transgression, and sin, and he is the rewarder of those who diligently seek him. He is also most just and terrifying in his judgments, hating all sin, and will by no means acquit the guilty.

上帝在自己並由自己而有一切生命 (約五 26), 榮耀 (徒七 2), 良善 (詩一一九 68), 福份 (提前六 15; 羅九 5); 唯獨祂在自己, 並對自己是自足的, 並不需要任受造之物 (徒十七 24, 25), 也非從他們而有榮耀 (伯廿二 2, 23), 卻只在他們裡面, 藉著他們, 向著他們, 並在他們身上彰顯祂自己的榮耀; 祂是萬物唯一的源頭, 萬物都是由於祂, 藉著祂, 歸於祂 (羅十一 36); 祂對他們有至高的統治權, 藉他們, 為他們, 或在他們身上行祂所喜悅的事 (啟四 11; 提前六 15; 但四 25, 35)。萬事在祂眼前都是赤露敞開的 (來四 13); 祂的知識是無限的, 不錯的, 莫測的 (羅十一 33-34; 詩一四七 5); 所以沒有什麼對祂是意外的, 或不知的 (徒十五 18; 結十一 5)。祂的一切意旨, 作為, 命令都極其聖潔 (詩一四五 17; 羅七 12)。天使, 世人, 和萬物都當照祂所命令的崇拜祂, 事奉祂, 順服祂 (啟五 12, 14)。

God has all life, glory, goodness, and blessedness in and of himself. He alone is all-sufficient, in and to himself, not standing in need of any creatures which he has made, nor deriving any glory from them, but rather manifesting his own glory in, by, to, and on them. He alone is the fountain of all being, of whom, through whom, and to whom are all things. He has absolute sovereignty over them, to do by them, for them, or upon them whatever he pleases. In his sight all things are open and manifest; his knowledge is infinite, infallible, and independent of his creatures; so that nothing to him is contingent or uncertain. He is most holy in all his counsels, in all his works, and in all his commands. To him is due from angels and men, and every other creature, whatever worship, service, or obedience he is pleased to require of them. (威敏斯特信仰告白: 2: 1, 2。)

上帝永遠的定旨 (eternal decree), 是那位自存, 自足的三一真神所預定的, 這定旨執行出來, 就是人類的被造, 墮落, 歷史的進程。

上帝從永遠, 本祂自己旨意的至智至聖的計劃, 自由, 不變地決定一切將要成的事。但根據此點, 上帝絕非罪惡之源, 亦不侵犯被造者的意志, 而且也並未廢棄第二原因的自由性或偶然性, 反而被確立。

God, from all eternity, did—by the most wise and holy counsel of his own will—freely and unchangeably ordain whatever comes to pass. Yet he ordered all things in such a way that he is

not the author of sin, nor does he force his creatures to act against their wills; neither is the liberty or contingency of second causes taken away, but rather established. (《威敏斯特信仰告白》，3: 1。)

上帝的良善不可能是祂的預旨的一部份或其結果；若是的話，上帝的良善與人的良善都變成有限的。而上帝受限制，正是革利免試圖避免的。

上帝需要我們？

上帝真的需要創造我們，救贖我們才得快樂嗎？絕對不是！范泰爾告訴我們，上帝是三位一體的，在他裏面有最完滿的關係。佛蘭姆為我們解釋：上帝不是一位空白的一，不是全然他者 (wholly other)，乃是三而一的真神：

一個抽象的「一」不像三位一體的一，不可能自我定義 (self-defined)，因此必需與世界相對。比方說：上帝的愛若可以被定義的話，一定被定義為一種愛世界的愛，而不是上帝（三個）位格之間的愛；因為按這觀點，上帝位格的真相不是「眾」 (true plurality) 的。…一個「全然他者的存有」不能為世界提供理性和道德秩序的基礎。這基礎必需在世界裏尋找。但這樣一來，世界就成為終極，而這位全然他者 – 不論它是什麼 – 它必需是依靠世界而存在，與世界相對的。這種想法與聖經中「上帝是掌主權的主宰」的教導是背道而馳的。

An abstract oneness, as opposed to a Trinitarian oneness, cannot be self-defined and therefore must be relative to the world. His love, for example, if it is defined at all, must be defined as a love for the world, rather than a love among divine persons, for on this view there is no true plurality of divine persons. ... A wholly other being does not provide a basis for the rational and moral order of the world. That basis must then be found in the world itself. But then the world is ultimate, and whatever the “wholly other” is, it is relative to the world. This pattern of thought rules out the biblical view of God as sovereign Lord.

相反地，正統基督教的三位一體教義撇棄這種相對主義。正統的看法是：上帝的「一」，只與祂自己相對。上帝的「一」，與祂存有的複雜性 (complexities) 和多元性 (plurality) 相對。世界也是「一而眾」，因為上帝造世界是「一而眾」的。

Now orthodox Trinitarianism renounces such correlativism. On the orthodox view, God's unity is correlative only to himself, to the complexities and pluralities of his own being. The world also is a unity and a diversity, because God made it that way.

讓我們考慮「上帝的愛」這屬性。上帝若只是一，而不是三位一體，那麼上帝永恆的愛的對象是誰？是祂自己嗎？可是，按照聖經的意思，最完整的愛在本質上是向他者外展的 (reach out to another)，不只是向自己的。上帝的愛的對象是世界嗎？那麼上帝永恆的愛就依靠世界了；上帝的愛便需要世界。但是，若根據三位一體的教義基礎，上帝的愛是位格之間 (interpersonal) 的愛，同時也是自含 (self-contained) 的；上帝的愛乃是父，子，聖靈之間彼此的愛。這愛，並不依靠世界。

Consider love, as an attribute of God. If God is a mere unity without Trinity, then what is the object of God's eternal love? Himself? But love in the fullest biblical sense by its very nature reaches out to another, not merely to the self. The world? Then God's eternal attribute of love depends on the world; it needs the world. On a Trinitarian basis, however, God's love is both

interpersonal and self-contained; God's love is the love among Father, Son and Spirit for one another, and it is not dependent on the world. (John Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1995, pp. 63-65. 筆者中譯。)

上帝並不相對 (correlative) 於任何事物；因為在祂裏面有自存又有豐滿 (self-contained fullness)：祂是三一真神，不需要任何與外界的關係。祂建立關係，都因著自己的決定。上帝創造我們，救贖我們都出自祂全權的預旨。

親愛的讀者，你認為人的自由意志是不可妥協的原則嗎？你認為歸正神學所強調的上帝主權只是一種哲學猜測嗎？為什麼堅持人的自由意志不放呢？請慎重考慮聖經對上帝的自存，自足，絕對主權的宣稱；筆者建議細獨《詩篇》，和《以賽亞書》四十-六六章。我們需自問，我所信的上帝究竟是怎樣的上帝？

廿一世紀所需要的，是一位絕對超越宇宙，可是又真正進入我們的處境，憐憫我們的救主；一位真正掌權主宰宇宙，又有能力拯救罪人的恩主。今天，你我有道可傳嗎？

當代正統神學的任務〔九〕：
亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 之三：
「信仰道德化」的偏差

基督教的本質是神學還是倫理學？基督徒的信仰是救贖罪人的福音，還是教導如何做人的道理？是靈命增長的糧食，還是門徒訓練的教材？福音派信徒們 – 特別是歸正神學信仰的福音派 – 不會將它們對立起來；而福音真理與倫理準則兩者都必須建立在聖靈所默示，無謬無誤的《聖經》教導的基礎上。沒有《聖經》真理，就沒有救贖罪人的福音；沒有拯救，不可能過榮神益人的生活。關於拯救與成聖，《聖經》都有清楚的啟示。

抽象的神觀與方法論，導致信仰道德化

前文說過，第二、三世紀的教會領袖，埃及亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria) 嘗試將柏拉圖等的希臘哲學與基督教信仰結合，結果他的神觀就大大受到影響，連上帝的良善都得要訴諸一個更高的標準。雖然他想找到一個超越的上帝，其實導致上帝抽象化，成為只不過是希臘知識分子追求的理想而已。革利免非常注重真理、智慧的追尋，這種人文道德的素養很像傳統中國知識分子。可是他並不強調《聖經》的贖罪福音，因此他的基督論，他對罪，墮落，救恩和倫理（成聖）的觀念都是不折不扣的人文主義 (humanistic)；前車可鑒，當代教會不可不警惕。

革利免的上帝觀強調祂超越宇宙 (transcendent)；對於一個臨在宇宙中間 (immanent) 的上帝，革利免是拒絕的。若有哲學家說「神滲透於諸物質中，甚至在最低的物內」，那是「叫哲學蒙羞」的想法（革利免，《對希臘人的勸勉》，《亞歷山太學派選集》[基督教歷代名著集成]，香港：基督教文藝出版社，1962，頁 13。）與上帝的超越性有關的是祂的不動 (immovability) 與無情慾 (impassability)：「因為神性不需要什麼，也不動情感；因此嚴格來說，祂無所謂自守，因為它從來不能有心亂，需要控制；…」(革利免，<雜記>，同上，頁 110。) 「…上帝無情，無慾，無憤怒。… 上帝在無窮善事表現出來不變的情況總是一。」(革利免，《雜記》，同上，頁 124。) 同樣地，上帝的兒子，上帝的道也是無慾的：「我們的導師，是上帝的兒子，祂也像祂的父神。祂沒有罪過，沒有情慾。祂是上帝化身無瑕疵的人，來完成祂父的旨意。祂是上帝，是道，是在上帝懷中的，也是在上帝右邊的，甚至有上帝的神性。…祂是完全超乎人類情慾之上，所以只有祂是審判者，因為祂是無罪的。」(革利免，《導師基督》，同上，頁 50。) 因此，人生最高的境界，作一個智慧的人，也是沒有情慾的：「這樣一個人是一個完全之子，聖人，無情慾，有知識，完全，由主的教訓所造成；好叫他既在行為，言語，和心靈上被帶到主跟前，就可以接受那為成熟了的人所預備的住處。」(革利免，《雜記》，同上，頁 188。) 有時候，革利免稱基督為上帝的聖旨意，上帝的力量：「主的力量與全能者有關。我們可以說，聖子是聖父的力量。…聖子由與全能

父的旨意，是諸般善事的原因，是第一個活動原因 - 一種不能為感官所知的能力。」（同上，頁 147。）

基督，智慧的勸導師

這種無情無慾的神性與人性，是受希臘哲學影響下的猜測，與《聖經》所描述的耶和華 - 與人立約，守約，施慈愛，執行審判的上帝 - 真是天淵之別。革利免基於這種偏重理性，克服情慾的上帝觀，建立了一個「道德化」的信仰體系。他視基督為導師，得救為光照，敬虔為追求美德，即勝過情慾，以理性主導的人生。

正統的基督教信仰視基督具有先知，祭司，君王的職分。耶穌基督不僅是我們道德上的榜樣，更是救贖我們脫離罪的救主。可是對革利免來說，上帝的道，即聖子，主要是勸勉人的導師。「因此上帝的道，就是天上的嚮導者，一旦開始呼召人得救，就很合適地成為勸勉者，因為勸勉雖只是祂的一項工作，卻可以代表全部工作。…」（《導師基督》，同上，頁 48。）基督的工作，就是改善人的生命，醫治人的靈魂：「所以讓我們以導師稱呼祂。祂不僅是督後，而且是領先的導師，因為祂的目的是要改善人的靈魂，而不僅是教人知識；是要引導人得著有美德的生活而不僅是得著有知識的生活。」（同上，頁 49。）「我們的良好導師 - 即智慧本身，父的道，創造的那位 - 關懷人整個的生命。祂是整個人的醫生，所以祂又醫治身體，又醫治靈魂。」（同上，頁 51。）革利免稱主基督為上帝的新歌，他對基督的工作，偏重道德的勸導，少講贖罪之工：「這樂器，即上帝的道，我們的主，新歌，有什麼意思呢？祂所要作的，無非是叫瞎子看見，叫聾子聽見，扶持癩子和迷路者的手，領他們走義路，給蠢笨人指明上帝，止住敗壞，克服死亡，叫悖逆的兒子同父親和好。上帝的這樂器施慈愛給我們，憐憫我們，責罰我們，勉勵我們，勸戒我們，拯救我們，保護我們，並應許把天國賜給我們，當作我們作門徒的賞賜。」（《對希臘人的勸勉》，同上，頁 5。）

堅持自由意志，否定原罪

歸正神學的思維方式是具體的，不是抽象的。要討論人性善或是性惡，要分別人被造的情況；人墮落之後；和得救的狀況來思想。人是按照上帝的形象被造的；人的公義，聖潔，智慧，都是上帝本性的有限形象。而上帝的良善，聖潔，公義等，乃是絕對的，並不訴諸更高的準則。可是對革利免來說，上帝創造人是善的；上文（上期）我們看見，革利免對上帝的善看作上帝以上或以外的一個抽象的『善』。因此，人性裏的善與上帝本性的善一樣，都訴諸一個抽象的『善』；革利免稱為『可喜』。上帝創造人不是因為人有用，乃是因為人本身有可喜之處。『所以上帝所造的人本身就有可喜之處。可是一個人之成為可喜，就等於說他和那喜歡他的有相同之性，可蒙悅納。但所謂可蒙悅納，豈不是說被人所愛麼？所以人是一個被愛的對象。對了，人是被上帝所愛的。』（《導師基督》，同上，頁 53。）人是按照上帝的道的形象被造的；而道，又是上帝的形象。人性裏『道』的形象就

是他的理性：『道的像是真人，就是在人裏面的神意。…因為由於人的慧心，人是仿照神聖的道－理性－造成的，所以人是有理性的活物。』（《對希臘人的勸勉》，同上，頁 32。）而人是在永恆裏被造的，革利免在這裏提出一個抽象的『靈魂不朽』觀念：人在永恆裏就在『道』裏面存在：『但是我們在世界建立之前便已存在了，因為我們被上帝所造，在那道裏面存在著。上帝的道創造我們，使我們有理性；那道是太初有的，而我們既在祂裏面，也就是從太初有的。』（同上，頁 6。）

革利免似乎不相信原罪。他強調人的自由意志；上帝不會阻止人的自由選擇的；因此上帝不是邪惡的成因。『…他叫凡不阻止人得自由的選擇都輔助美德…』（《雜記》，同上，頁 148。）「在另一方面，祂決不是邪惡的原因。」（同上，頁 149。）亞當被稱義，是因為他選擇順服；亞當的改變，是因為他選擇違背上帝的命令：『亞當就他的受造而言，本是完全的；因為他不缺少任何關於人的觀念和形象之特徵；倒是在受造時接受了完善。他因順服稱義；這就是憑他自己達到成人。他改變（註：原譯為改過），原因是在於他的選擇，特別在於他對違禁之事的選擇。上帝並不是其原因。』（同上，頁 124）什麼是罪呢？就是違背理性行事：「凡與正確理性相反的事，都是罪。…因為美德本身，無非是靈魂通理性終生諧和。」（《導師基督》，同上，頁 96。）為什麼人會犯罪呢？就是因為物質方面的軟弱，無能，特別是因為無知所致。『如果有人假定諸般邪惡的原因，是在於物質方面軟弱，愚昧不隨意的衝動，和愚拙人所感到不合理的必須，那麼凡變成了智慧人的，憑訓誨已經勝過這些，好像勝過野獸一般；…』（《雜記》，同上，頁 151。）『人的動作為數雖有一萬，但一切罪惡的源頭只有兩個，即無知和無能。而二者都由我們自己負責，因為我們不要學習，也不要制慾。』（同上，頁 194。）

不為獎賞，沒有懼怕，追求美善：人文主義的信心

革利免既然對人性和罪的看法，都注重人的自由，自主（用後來的說法，他的人觀是屬亞米念派的）；罪只是理性的無知；因此對基督的工作，和人救贖的觀念也完全『道德化』。他說：『你這個人啊，要信靠那位是人又是神的主，你這個人啊，要信託那位受了難，現在受敬拜的主。你們這些奴隸啊，要信靠那位死過的活上帝。天下眾人啊，要信靠那位萬民的獨一上帝，並因信得著救恩的賞賜。…凡尋求上帝的人，是關心自己得救。你找到了上帝，就有了生命；所以我們都當尋求祂，好得存活。尋求上帝，要得與上帝同生的報酬。…一個不朽的人是一首讚美上帝的美麗詩，他在義上有造就，並在他身上刻著真理的袖諭。因為除了在一個有節制的人身上以外，那裏可以刻上公義，仁愛，謙恭和溫柔呢？我想我們應當把這些聖書刻在靈魂裏，並以智慧為生活上任何途徑的尊貴起點，和末後得救的平靜港口。』（《對希臘人的勸勉》，同上，頁 37。）

人怎樣才能作一個智慧人呢？革利免說，要悔改，完全潔淨自己。自我潔淨，不只是外表的，更是思想上的，甚至在做夢的時候也要無罪！『所以有話說，我們應當自潔光明地去獻祭祈禱；而這種外表的裝飾和潔淨，乃是表象。所謂「潔淨，乃是要有聖潔的思想。還有洗禮作為潔淨地表象…』（《雜記》，同上，頁120。）『因為據我看，聖潔是在於心裏，行為，思想，言語上完全聖潔，而最後一級是在夢裏無罪。我把一個人徹底的悔改算為足夠的潔淨。我們要痛悔前非，從此前進，將官感之樂和從前的過犯驅除於心思之外。』（同上。）生活上行善，不是因為懼怕懲罰，也不是因為獎賞，乃是因著愛的動機，和因為善本身是追求的對象：『那有了解和聰明的人，便是智慧人。他的任務並不是不作惡（這知識達到至高的完全的一步），或因懼怕而行善。…他行善也不是由於希望得所應許的賞賜。…但智人選擇行善，只是由愛心出發，並且是因著善本身卓絕的緣故。』（同上，頁117。）

對革利免來說，人生最高的目的不是得救，不是得到獎賞（得獎賞似乎是當代蠻抗拒的一個信主動機），而是認識上帝。智慧人因為追求認識上帝，因此行善，效法主的樣式。革利免似乎完全強調人的努力，沒有提到聖靈的工作，或上帝賜信徒的成聖能力。『為求對行為有所取捨而要認識上帝，…但認識本身就是他要得見上帝的理由。我敢斷言，凡為認識上帝而致力於認識的人，選擇知識，並不是因為他要得救。智力的運用是無窮盡的。智力無窮的運用，乃是一個有智力者的本質，有一種混和的不斷過程造成，並且總是永恆的默想和一種活的本體。我們假定有人問智人，選擇對上帝的認識，還是選擇永遠的救恩；又假定著完全相同的二者是可以分開的，他就毫不猶豫地選擇對上帝的認識，認為那從愛上升到知識的信之特性本身是可愛的。這就是完全人行善的第一個方式，他行善不是因對己有利，而是因他認為行善是對的；他既在凡事上努力以赴，行動本身就是善的…是一貫行善，既然不為求榮耀，也不為求名譽，像哲學家所說的一樣，也不為求得~~活~~活神的賞賜；倒是為照著主的樣子度日。』（同上，頁118）

好崇高的理想；能作得到嗎？合乎《聖經》的準則嗎？

歸正信仰所理解的「好行為」

行善的確是《聖經》教導的一部份；上帝在基督裏拯救我們，是要我們行善。可是行善的能力來自聖靈的工作。而上帝所喜悅的善事，都是蒙恩得救的信徒，本著感謝的心，遵守上帝話語的吩咐而作的。這些善行本身沒有什麼價值，我們作了一切，只能說是無用的僕人；可是父上帝因為基督的義，悅納我們的善行。《威敏斯特信仰告白》在第十六章這樣說明「論善行」的教義：

一。只有神在《聖經》中所吩咐的那些事才算是善行，至於那些沒有《聖經》根據的事，只是人出於盲目熱心，或假「善良動機」之名想出的計謀，不是善行。

1. Good works are only such as God has commanded in his holy Word, and not such as, without the warrant of Scripture, are devised by men out of blind zeal or any pretense of good intention.

二。這些因遵守神之誠命而有的善行，乃是真信心、活信心的果實與憑據，信徒藉善行表達他們的感恩，加強他們的確信，造就弟兄的德行，尊榮所承認的福音，堵住敵人的口，歸榮耀給神。因為這些善行乃是神的工作，在基督耶穌裡造成的；既結出成聖的果子，結局就是永生。

2. These good works, done in obedience to God's commandments, are the fruits and evidences of a true and living faith. By them believers show their thankfulness, strengthen their assurance, build up their fellow believers, adorn the profession of the gospel, shut the mouths of the adversaries, and glorify God. They are his workmanship, created in Christ Jesus for good works, so that, bearing fruit unto holiness, they may attain the outcome, which is eternal life.

三。信徒根本不是靠自己能行善，而是完全靠基督的靈。信徒要能行善，除了需要他們已經領受的恩典之外，還需要這同一位聖靈在他們裡面運行，真正影響他們，使他們立志行事，成就祂的美意。然而他們不可因此懈怠，以為除非受聖靈的特別感動，否則就不必盡任何本分；反倒應當殷勤，激發神在他們裡面的恩典。

3. Their ability to do good works is not at all from themselves, but entirely from the Spirit of Christ. And – in order that they may be enabled to do these things – besides the graces believers have already received, there must also be an actual influence of the same Holy Spirit working in them both to will and to do God's good pleasure. This truth, however, should not cause believers to become negligent, as though they were not bound to perform any duty without a special moving of the Spirit; rather, they ought to be diligent in stirring up the grace of God that is in them.

四。那些在因順服以致達到今生可能的最高境界者，絕不能因此累積額外的功德，所行的善也絕沒有比神所要求的更多，因為他們所行的善離他們應盡的責任還有一大段差距。

4. Those who attain the greatest heights of obedience possible in this life are so far from being able to go beyond duty and to do more than God requires, that they fall short of much that is their duty to do.

五。我們最好的善行也不能使我們配從神手中得赦罪或永生，因為我們的善行與未來的榮耀相比實在算不得什麼；神更是無限地超越我們，我們憑善行既不能叫神得益處，又不能補償我們以往的罪債；我們就算做完了一切我們所能作的，也只是無用的僕人，所做的本是我們應分做的；而且善行既是良善的，就是出自神的靈；而且善行既又是由我們行出來的，都也會攙雜了我們諸多的軟弱和不完全，因而被玷污，以致經不起上帝嚴厲的審判。

5. We cannot, by our best works, merit forgiveness for sin or eternal life at the hand of God. This is true because of the great disproportion between our best

works and the glory to come, and because of the infinite distance between us and God. We cannot benefit God by our best works nor render satisfaction for the debt of our former sins, for when we have done all we can, we have done merely our duty and are unprofitable servants. This is because, insofar as they are good, these deeds proceed from the Spirit; and insofar as they are done by us, they are defiled and mixed with so much weakness and imperfection that they cannot endure the severity of God's judgment.

六。然而，信徒本身既藉著基督蒙悅納，他們的善行也就在基督裡蒙悅納。這不是說，他們今生在神眼中好像是毫無瑕疵，無可指摘的；而是說，神既是在他兒子裡看這些善行，就還是悅納並獎賞那雖仍有許多軟弱和不完全，但出於真心的善行。

6. Nevertheless, because believers are accepted through Christ, their good works are also accepted in him. They are accepted not because believers are in this life unblamable and unreprouvable in God's sight, but because he, looking upon them in his Son, is pleased to accept and reward that which is sincere, even though it is accompanied by many weaknesses and imperfections.

七。未重生之人所行的事，雖然事情本身可能是神所吩咐的，對己對人都有益處，但因為行這事的是未信之人，他的心還沒有因信得潔淨，而且也不是按照神的道、以正當的方法行，目的也不是榮耀神，所以也不正確；因此仍是罪行，不能討神的喜悅，也不能使人有資格領受神的恩典。然而他們如果忽視善行，就更有罪，更不討神的喜悅。

7. Although the works done by unregenerate men may in themselves be things which God commands and things which are useful to themselves and others, yet – because they do not come from a heart purified by faith, are not done in a right manner according to the Word, and are not done for the right purpose, which is to glorify God – they are therefore sinful, and cannot please God or make one suitable to receive his grace. Yet, neglecting them is even more sinful and displeasing to God. (《歷代教會信條精選》，趙中輝等譯。台北：基督教改革宗翻譯社，2002 修訂一版。The Westminster Confession of Faith, in the form adopted by the Orthodox Presbyterian Church, with a parallel Modern English Study Version. Norcross, Georgia: Committee on Christian Education of the Orthodox Presbyterian Church, 1993. www.gcp.org.)

「信仰道德化」種種：自由派神學，靈修神學，當代教會增長

歷史上在不同的時代，都有『信仰道德化』的偏差。十九世紀古典的自由派（新派）神學 (liberalism)，與《聖經》批判學者合作，把基督信仰說成個人道德和社會倫理 (如：Albrecht Ritschl)；耶穌基督在十字架成就的挽回祭 (propitiation) 和贖罪祭 (atonement)，一概扔在腦後。自由派的來華宣教士 (或：到中國之後信仰變成自由派的)，如李提摩太 (Timothy Richard) 等，為了減低中國知識分子對基督教的敵視與排斥，盡力證明儒家思想與《聖經》真理的共通點。二十世紀華人神學

家在這方面大作文章的有趙紫宸，謝扶雅，吳雷川等。李提摩太在華傳教的一百年之後，還有華人基督教圈子的知識分子把老子與《聖經》作類似的比較，可見這種將上帝的啟示（從上而下）與罪人對啟示的回應（從下而上）相提並論的錯誤方法論，還是根深蒂固地種植在華人教會的思想裏。

除了自由派神學和『福音與中國文化會通與對話』的錯誤以外，『信仰道德化』也以神秘主義的靈修神學（坊間流行著天主教和猶太教的神秘主義靈修法，福音派人士對此深為嚮往，非常不幸）和促進教會增長的訓練材料之方式出現。十字架的福音，悔改與成聖的道理越來越少提，取代它們的是小組的遊戲與討論，題材來自當代的管理學（包括領袖學），心理學，和上述的靈修神學。目的是教會與社會的距離縮短，更多人加入教會，教會的小組增長，敬拜與事工與當代潮流結合，多姿多彩地發展。說穿了，信仰就是方法：心理學，市場學，管理學的方法。當代教會受了實用主義 (pragmatism) 的影響，已經走到與文化完全認同的地步了。若想多知詳情，不妨瀏覽多間神學院書店與圖書館的「教牧學博士」課程 (Doctor of Ministry) 的指定閱讀書架。

教會若從世俗哲學取材來建立信仰，神學與哲學混合，結果必然是『信仰道德化』。因為絕對的準則只可能來自《聖經》，人拒絕上帝的話語為絕對的權威，剩下的只是『人間的小學』，『法利賽人的義』；這正是中國傳統倫理和西方人文主義的核心思想。

在道德敗壞的今天，教會的確需要在聖潔生活上起領導的作用。可是，聖潔的原動力來自重生，來自十字架的福音。我們絕對不可以將我們的信仰道德化，再迎合人的虛榮。

當代正統神學的任務〔十〕：
俄利根 (Origen) 之一：
抽象的上帝，次等的基督：猜測性的系統神學

早期基督教歷經幾波的思潮。先有使徒後的教父(Post-Apostolic Fathers)，竭力護教，稱為護教士 (Apologists)；後有反諾斯底主義的教父，如愛任紐 (Irenaeus) 和特土良 (Tertullian)。到了第三世紀則有亞歷山大教父學派，主要的發起人是革利免 (Clement of Alexandria)。革利免之後有俄利根(Origen) 神學思想的興起，深深影響了第三、第四世紀教義的發展。正統信仰不斷面對異端與世俗哲學，回應的時候又不免受到它們的影響。

正統信仰，卻受世俗哲學影響

俄利根生長於基督教家庭，深受基督教信仰的薰陶，後來繼承了他的老師－革利免，任亞歷山大教義學校的校長。他研究當時流行的哲學，尤其是新柏拉圖主義 (Neo-Platonism)，和當時在基督教圈子最流行的異端－諾斯底主義 (Gnosticism)。他是早期教會中最有學問、思想最深奧的思想家；他的名著《原道》(De Principiis)是教會歷史中第一部完整的『系統神學』。他試圖建立一套基督教教義的系統。像很多當代的福音派神學家一樣，努力研究世俗的哲學，然後建立一套回應當代思想的神學系統，似乎是天經地義的事，甚至乎是教會的義務。可是，他不像加爾文那樣堅守《聖經》的教訓，拒絕作哲學上的猜測。因此一失足而成千古恨。

俄利根自認是正統信仰的基督徒。他堅守『信仰的準則』(The Rule of Faith)，即《聖經》的權威，作他詮釋的標準；若有什麼教導不是出於《聖經》或是根據《聖經》的教義的話，就須拒絕。他接受大公教會的教導 (ecclesiastica praedicatio) 為信仰的準則。用今天的說法，他自認是福音派的信徒。他的著作裏竭力反對諾斯底主義和其他的異端（如神格唯一論，Monarchianism）。雖然如此，他的神學卻深深受到新柏拉圖主義的影響。

自認為福音派，卻受世俗思想深深的影響：這是否多位當今福音派神學家的寫照？

俄利根的《聖經》觀：靈意解經

與他的老師革利免一樣，他的隱喻式解經法導致各種猜測與隨意的解經。俄利根認為《聖經》有三層的意義：肉體層面的意義 (somatic sense)，即字義 (literal sense)；魂的層面的意義 (psychical sense)，即道德上的意義；和靈的層面的意義

(pneumatic sense)，這是猜測性的意義。連《聖經》中歷史性的記載和教義式的解說，都可以用靈意來解釋。俄利根認為，《聖經》裏似乎矛盾的經文，或者外表的意義比較粗燥 (crass external sense)，都隱藏著深奧的思想。聖靈用「屬靈的外衣」(a cloak of spiritual things) 遮蓋著這些思想。這樣，俄利根可以在《聖經》各處找到他自己所持的信念。(參： Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrine*, 德文 1895 / 英文 Baker, 1952, 頁 146-161。)

這種猜測性的靈意解經，實在是每一代教會的警戒。近幾十年來，美國福音派流行著不同的福音廣播，其中有在三藩市附近奧克蘭 (Oakland, California) 作總部的『家庭電台』 (Family Radio)。主持人 Harold Camping 是基督教改革宗背景的平信徒，雖然竭力的解經講道，解答信徒的疑問，卻又堅持解經方面的靈意解經法。靈意解經是沒有什麼準則約束的 (no accountability)。Camping 到了 1990 年代初甚至預測主耶穌再來的日期 (1994)；在二十一世紀的今天，宣佈教會時代已經結束，呼籲信徒紛紛離開所屬的教會，各自在家中聚會。自從 Harold Camping 這樣的大膽教導以來，大部份在「家庭電台」買時間廣播講道節目的福音派牧師，都終止了在該電台的廣播。「家庭電台」除了主持人的講道、解答問題、和讀經等節目以外，很多的時間在播放優美的聖樂。信徒們不能不留意儆醒。

很諷刺的是，一部份靈意解經的教會人士，非常反對信徒研究哲學與神學，認為這樣的進修必定導致信徒失去信仰。筆者同情這樣的關注；上文多次呼籲今天的基督徒留意，自己的信仰不可摻進世俗的世界觀、價值觀等。其實過去三十年來，多位港、台、東南亞獻身的青年信徒的心路歷程，和他們後來神學思想的演變，已經說明這點。可是，若不注意用文法和歷史的解經法 (grammatical, historical interpretation)，墮進靈意解經的陷阱的話，雖然自己不研究也反對別人研究哲學與神學，其實自己對信仰的詮釋，可能等於向某些世俗的哲學或異教的神學觀念投降，與它們認同。

俄利根的思想有一部分後來被定為異端。第四世紀尼西亞會議 (主後 325 年) 面對的亞流 (Arius) 和亞流主義 (Arianism) 的神學，乃源自俄利根的思想。

俄利根的上帝觀：永不可測，卻永遠動性

如同早期的護教士們，俄利根視上帝為絕對的。上帝是靈，上帝是光。祂是抽象的存在 (Abstract Existence)。上帝是存有，也超越存有 (God is Being, and beyond Being.) 上帝是不可透知 (incomprehensible)，不可測度 (inestimable)，不可被打動的 (impassible)；祂是自足的，超乎任何需要和缺乏 (beyond want)。上帝是理性，同時也是所有理性本性的來源 (he is mind and the source (and) beginning of all intellectual nature or mind)。他反對諾斯底主義者將善神與『造物主』 (Demiurge) 分為兩位上帝。上帝是一位，舊約與新約的上帝是同一位上帝。上帝是絕對的第一因 (absolute causality)。因他認為上帝的屬性，如「無所不能」以及「公義」等，永遠是動性的 (eternally in action)，因此他提倡上帝永遠創造的教義 (eternal

creation)。(參：Louis Berkhof, *A History of Christian Doctrines* 《基督教教義史》；Seeberg, 148-149。)

俄利根的抽象上帝觀，其實深受新柏拉圖主義的哲學所影響。他認為：抽象的存在（上帝）經過神聖的思想 (Divine Thought, nous)，理念中的萬物秩序 (conceived order of things, kosmos noetos)，宇宙的魂 (universal soul, he tou holou psyche)，到這世界上來；這世界裏的靈魂，乃是被囚在物質 (matter, hule)裏。人的責任是脫離感官性，途徑是禁欲和狂喜的宗教經歷 (ecstasy)。從上帝到人的靈魂之間，有著一系列的存有 (a gradation of being)。萬物都是那無限性 (the infinite)的副本。人的靈魂追求上升到上帝那裏，藉著各樣的象徵與神秘儀式。當人認識上帝的時候，就從物質的囚禁釋放。上帝從至高下降，人的靈魂上升到上帝那裏，是優美的音樂節奏。(參：Seeberg, 149。)

《聖經》的教導是，上帝創造了宇宙，因此宇宙萬物（包括人）都在上帝永恆的旨意裏。人的存在與上帝的存在之間的關係，是『類比』，意思是：人是上帝的形象，是按照祂的形象被造的。上帝的本性是創造主的本性；人的本性是被造者，有上帝的形象，可是與上帝的本性是絕對不同的。用范泰爾 (Cornelius Van Til) 的名言來說，**創造者與被造者之間，有著絕對的區分。**(There is an absolute distinction between the Creator and the creature.) 物質不是污穢的；上帝創造萬物，看為美好（創一 1~二 3）。人與物質的污穢，都是在亞當犯罪墮落之後；罪是人誤用上帝所造的，包括誤用自己的意志。我們的身體不是靈魂的監獄，乃是永生上帝聖靈的殿！因此我們要在身體上，在物質界榮耀主。金錢，食物，運動，健康，性愛，生態等，都應該是榮耀上帝的範圍。

正統基督教的立場是：上帝是不變的主宰，祂永恆的計劃是不變的。祂的應許不變，祂的屬性不變。可是上帝與人建立『約』的關係，而人是常變的。聖潔、不變的上帝，按照祂不變的屬性與準則，與罪人相交。人犯罪，上帝當然表達祂聖潔的忿怒。人悔改，上帝按照祂所應許的，赦免人，接納人。這並不意味著上帝改變計劃，而是祂按照祂不變、公義、聖潔的本性與計劃，在人類歷史中演譯祂與人所立的『約』。從這觀點來看，上帝是『動性』(active)的，充滿著活力 (dynamic) 的。上帝是大能的主！上帝是不變的，卻不是冷冰冰的『不動的』。不過我們必須記得，上帝的『動』（祂的作為 acts of God）不影響祂屬性、計劃、應許的不變性。

上帝是位格，是大能有力的。上帝裏有最完全的關係。人間之所以有位格，有關係，有動力，都是因為上帝裏面已經有位格，關係，動力。因為人是上帝按照祂的形象造的，因此人也有位格，能建立關係等。范泰爾這樣為我們解釋：

毫無疑問地，三位一體裏有完全的「位格際」的關係 (personal relationship)。因此我們可以斷言，所有「人的動作」都是有位格的 (personal actions)。人的環境充滿著位格性 (personality)，因為萬物都與這位無限、有位格的上帝有關。可是，當我們說人類的環境完全充滿著位格時，

我們也同時建立了「代表原則」此一事實 (representational principle)。人類一切的行為，必然代表了上帝的作為。三位一體中每一位的作為，都代表其他兩位。祂們是彼此代表的。祂們是徹底地彼此代表 (exhaustively representational)。而人因為是受造者，因此他的思想、感覺、意志的決定，都必須代表上帝。(Cornelius Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, pp.78-79; quoted in John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, pp. 58-61; 筆者中譯。)

俄利根的「道」觀

從殉道的游斯丁開始，教父們喜歡用希臘哲學的「道」(Logos) 來說明約翰福音的『道』(即：聖子)。俄利根說：獨一神主要是聖父，但祂藉著『道』啟示，也藉「道」來行事。我們在聖子裏認識父 (we recognize Him in the Son)。子是父的形象，父榮耀的冠冕，父的智慧 (sapientia) 和父的『道』(Logos)。『道』是有位格的，與父同永 (co-eternal)。既然上帝裏面的一切都是永恆的，因此『道』是由父神一個永恆的作為 (one eternal act) 而生：『父不是生了子，然後子被生之後就釋放了他，而是父永遠在生子。』(The Father did not beget the Son and set him free after he was begotten, but he is always begetting him.) 因此子的存在是沒有開始的。子是與父同質的。可是子有自己的位格 (hypostasis)，自己完整的存在 (subsistence)。父與子是兩位格 (two hypostases)，卻是一位上帝。『因此，我們敬拜真理的父和真子，在位格上是兩位，可是有同一的思想，兩者和諧，有同一的意志。』(Therefore we worship the Father of truth and the true Son, being two things in hypostasis, but one in sameness of thought and in harmony, and in sameness of will.) 兩位格的意志和作為是一個。(The two hypostases have the same will and the same activity) 俄利根說：『再沒有兩個意志，而是一個。』(...to there being no longer two wills, but one will.)

子既然與父同質，子應該完全是上帝。可是俄利根論子從父而生時，有時有『子是次於父』(subordination)的傾向。子是上帝，可是是父的形象。他雖說子是在由父而生，但他不僅認為子在救贖計劃上次於父 (economic subordination)，而在本質上也次於父 (essential subordination)。子不是絕對良善和真理的那位 (not the absolutely Good and True)；乃是父的投射和形象中的良善與真理 (good and true as an emanation and image of the Father)。因此俄利根不鼓勵信徒向基督禱告；他也不反對，因為基督把我們的禱告帶到父的面前。可是子是『第二位上帝』(*Theos Deuteros*)，依靠父。

俄利根嘗試把『子與父同質』說清楚，可是他過分受新柏拉圖主義哲學的影響。基督(子、道)自自然然地成為一位從屬父，低於父的『第二位上帝』。他的一些說法有非常抽象，充滿著猜測，如父生子是永遠生的。這種猜測性的神學只能

帶來混亂，異端。俄利根為教會帶種下的禍根，要到尼西亞會議定亞流派為異端，和整個第四世紀的爭辯，才勉強解決。

親愛的讀者：神學的任务是什麼？神學是教會的僕人。系統神學與聖經神學合作，整理《聖經》裏的教導，說的清楚，造就信徒。神學的首要任务乃是造就教會，不是符合世俗哲學、宗教研究的準則來作學問。

《威敏斯特信仰告白》（2：3）這樣宣告父與子之間的關係：

上帝是獨一的上帝，但祂裡面有三個位格，同屬一個本質，權能相同，同樣永恆，這三個位格就是：父、子、聖靈(三位一體的)上帝。父不屬於、不受生於、也不出於任何其他來源；子在永恆裏為父所生；聖靈在永恆裏由父和子而出。

In the unity of the Godhead there are three persons, of one substance, power, and eternity: God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit. The Father is of none, neither begotten nor proceeding; the e Son is eternally begotten of the Father; the Holy Spirit eternally proceeds from the Father and the Son.

當代正統神學的任務〔十一〕：
俄利根 (Origen) 之二：
從游斯丁「道的教義」理解俄利根的猜測性神學

我們在上文提到，早期教會的教父們，從殉道的游斯丁開始就用希臘哲學的「道」(Logos) 來說明《聖經》裏的「道」(聖子)。特土良的基督論就以「道」為出發點：他說基督教的「道」有實際的本質(a real subsistence)，是一位獨立的位格(Person)，是上帝所生，從上帝而出；他的存在是有起點的(There was a time when he was not)。「道」與父同質(substance)，但生存的形態(mode of existence)卻與父不同；他有自己的位格。父是全部的本質，而子只是本質的一部份，因為子是演展出來的(derived)。特土良並沒有避開「子是低於父」的錯誤。(伯克富，《基督教教義史》，頁30-32。)到了俄利根，他就說：獨一神主要是聖父，但祂藉著「道」啟示，也藉「道」來行事。「子」甚至有時被說為「第二位神」，「次等的神」。

若要明白第三世紀的三位一體觀和基督論(關於「道」的看法)，我們必須回到早期護教士，特別是殉道者游斯丁(Justin Martyr)的「道的教義」(Logos Doctrine)，才能了解世俗哲學的，抽象的神觀，和抽象的「道」觀(真理觀)，如何扭曲了正統的《聖經》教義。讓我們分辨出「道的教義」四方面的偏差。

第一方面的偏差：不可言喻的上帝

游斯丁的『道的教義』是這樣理解上帝的：上帝是世界的創造者、美飾者、和保存者。上帝是不能見、不受生的，祂是無名、永恆的、不可透知的(不能測度的)、不變的存有；沒有需要，沒有激情。祂從無有創造了世界，使物質成形(給了物質「形式」)。(The invisible God is an unbegotten, nameless, eternal, incomprehensible, unchangeable Being, without any needs and free from all passions. He created the world out of nothingness and gave form to matter.)物質從某種方法被生，由上帝創造，上帝用物質造了世界，使世界成形(使之得到「形式」)。雖然如此，永活上帝的真實本性沒有表達出來。(Reinhld Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*, 德文 1895 / 英文 1952, Vol. I, pp. 112-113.) 我們清楚看見，護教士們僅有一種抽象的上帝觀，即是：上帝的存有就是絕對沒有屬性的存在(attribute-less existence)。他們把上帝的本質和屬性分開。他們沒有看到，上帝既然在歷史中具體地、清楚地自我啟示，我們就有可能真正地認識上帝。

第二方面的偏差：世俗、抽象的「道」的觀念

在上帝創造物質和創造世界的兩項作為中，用『子』作中保。可是護教士們認為不應從『神話式』的意義來理解子。知識分子必須超越群眾的迷信：子是上帝的『道』 (Logos)。原來『道』是知識分子階層非常喜歡用的詞匯，特別是斯多亞派的哲學家。只要提到『道』，就能引起大家的興趣。教會選用了這個名詞，為了要說明「道」是神、在神裏面、與神同在。(參 Seeberg, Vol. I, p. 113.) 但是如此一來，三位一體上帝的第二位格 (『道』或『子』)，便降低成為知識分子心目中的理想觀念，『道』 (或『真理』)，就好像當今中國知識分子，想到基督教的上帝時候，會用英文 “God” 來表達，似乎在他們的心目中，上帝是一個西方哲學觀念與名詞而已，而不是宇宙真正的創造者與主宰。

知識分子心目中的『道』是從下而上，人類思維的理想境界。《聖經》提到的『道』是上帝，是三位一體的第二位，『道』是從上而下道成肉身的。

第三方面的偏差：『道』從上帝的意志生出，在上帝創造世界的時候生出

護教士們說，上帝起初是孤存的，可是因祂擁有的理性功能，在祂裏面有『道』。(Originally God was alone, but by virtue of the reasoning faculty (λογικη δυναμις) belonging to him he had in himself the Logos.) 藉著上帝簡單的意志行動，道就生出。祂是父頭生的作為。『頭生者 ... 不是得到存有，因為從起初以來，上帝既是永恆的聰明，在祂裏面就有道，祂是永遠有道性的。』 (“The first begotten thing ... not as coming into being, for from the beginning God, being eternal intelligence, νοος, had in himself the Logos, being eternally Logos-natured, λογικοφ”). (Seeberg, Vol. I, p. 113.) 因此從早期教父開始，就有了『子』是有起點的因子。

關於『道』的起源是這樣說的：『這能力是從父的權能和計劃而生的；不是由分隔而生。父的本性並沒有被分。』就像火，點了另外一把火時，並沒有變小，『而被點燃的第二把火，也同樣地沒有比第一把火小』 (“that which is taken away from it appears to be also the same and does not diminish that from which it was taken”)。道...有神性；是神聖的 (theos)，可是不是神自己 (ho theos)。對父來說，道是他者，他物，是另外一位，卻不是另一個心意 (mind)：(He is ... divine (θεος), but not God himself (ο θεος). In respect to the Father, he is something else (ετερον τι) and another (αλλοσ τιφ), and is such in number but not in mind, γνωμη)：『受生的是另外一位，與生他的有別...。』 (“... that which is begotten is

other in number than that which begets”)。因此道與父一起是上帝，我們理當唯獨敬拜他，像唯獨敬拜父一樣。(Seeberg, Vol. I, p. 113.)

上帝透過道來啟示祂自己。他是上帝的使者。上帝決定要創造世界的時候，他就生出了他在自己裏面有的『道』，成為說話的道。(When God determined to create the world, he begat the word which he had in himself (λογος ενδιαθετοφ) as the word uttering itself in speech (logos προφορικοφ).) (Seeberg, Vol. I, p. 114.)

『道』有起源的說法，到《尼西亞信經》的時代，就清楚辨別出是異端。

第四方面的偏差：『道』是上帝裏面的理性

奧利金（俄利根）循著『道的教義』的傳統說：『道』從來就是住在上帝的心中。因為萬物被造之前，上帝就有這位策士：『道』就是祂自己的理性和旨意。但當上帝決定要造祂所願意造的被造物的時候，祂就生出這道，就是所有被造物的頭生者，上帝自己沒有傾倒出祂的道，乃是生出了道，而無時不與道有關係。」因此，基督就是上帝裏頭 (immanent in God) 的理性，上帝賜給這『道』分開的存在。身為上帝的理性，祂不僅僅在創造之時，和在舊約先知中工作，而且也在世界的智慧者（哲學家）中運行。“... the Logos always existing resident in the heart of God. For before anything was created, he had this counselor, which was his own reason (νοος) and purpose (προνοησιφ). But when God determined to make whatever he desired, he begat this Logos as the word (προφορικοφ), the first-born of the whole creation, he himself not being emptied of the Logos, but begetting the Logos, and always remaining associated with his Logos.” ... Christ is, therefore, the Reason imminent (sic: immanent) in God, to which God granted a separate existence. As the divine Reason, he was not only operative at the creation and in the Old Testament prophets, but also in the wise men of the heathen world.

結論：理想的觀念與上帝的啟示

西波爾 (Seeberg, 1895)作這樣的結論：『道這個哲學觀念決定了基督教的思想，雖然我們不應該忽略兩者之間的分別：基督教作者的「道」是一個獨立的位格。他們無條件地承認基督屬神的位格。當約翰「道」的觀念被認為是與斯多亞哲學的「道」平衡時，我們必須這樣理解：它只是思想的外形（雖然它的影響力是驚人的），用來介紹「道」給世界認識。』有《尼西亞信經》(Nicene Creed, 325

A.D.)和《威敏斯特信仰告白》(Westminster Confession of Faith, 1647) 借鏡的我們，應該比西波爾更加警覺，看到從世俗(斯多亞)哲學借用觀念的危險。

西波爾說：早期的護教士不常說到三位一體的奧秘，可是這為他們帶來最深奧的難題，在他們心中造成最高的願望：『我們只被這願望催使：要看見上帝，和與上帝同在的道。子與父合一，是怎樣的合一？父與子的相通是怎樣的相通？聖靈又怎麼樣？靈，子，父之間的聯合與分別又在哪裏？』

親愛的讀者：我們與知識分子討論三位一體，宇宙最高的真理，信心與理性的關係等問題的時候，有否妥協我們的立場？我們是否不假思索的，就採用世俗的理性觀(intellectual categories)？今天世人喜歡思想的觀念，包括真正的人性(genuine human-ness)，充滿意義的『關係』(relationship)和『相遇』(encounter)，『脆弱』(vulnerability)，內在醫治，敞開性(openness)，未來的不可知性，還有自古以來的『神的不可透知性』，神是『全然他者』等。今天教會的神學家，是否有高度的醒覺？還是與早期教父一樣，本著向知識分子傳福音的美好動機，卻不知不覺帶教會走到異端的地步？

回到《聖經》的啟示，使用《聖經》的詞匯和觀念，然後謹慎地檢討世俗觀念裏的真正意義，才是安全穩妥的護教與神學進路。

當代正統神學的任務〔十二〕：
俄利根 (Origen) 之三：
猜測性的人論，基督論，救贖論

上文我們透過游斯丁的『道的教義』(The Logos-doctrine) 看到，早期的教父借用了世俗的哲學觀念，因而在教義上有四方面的偏差：一、上帝是完全不可言喻的他者，他的存在，是絕對沒有屬性的存在。二、從知識分子喜歡的『道』的觀念來解釋『子』；這樣一來，聖子便成為一個理性的觀念 (intellectual category)，抽象而不具體。三、『道』是由上帝的意志創造的，是上帝創造世界的時候生出；道有始點。四、『道』是上帝裏面的理性；相對來說，『道』是『位格』這方面則忽略了。這種抽象的進路，影響著俄利根的神學。

現在我們繼續看俄利根的人論，道成肉身論，和救贖論。

上帝論與人論同時偏差的根源

加爾文說，真正的智慧，使人敬虔的智慧，有兩方面：認識上帝，和認識我們自己。而我們對上帝和對人的認識，必須來自《聖經》；不然必然抽象。這兩方面的認識，在任何一方面若有了偏差，另一方面必定有偏差。俄利根的上帝論既然是抽象的，不符合《聖經》的啟示，他的人論必定是抽象的。

換言之，當上帝被人的世俗思想抽象化的時候，人會設立一些觀念或準則，置之上帝和人以上。這是極大的虛妄，也是古今中外哲學常犯的毛病，是人墮落的理性必然的產品。根據這種世俗的建構，上帝和人都必須參考一些更高超的準則；上帝和人，都在這些『永恆原則』之下。上帝和人，好像馬戲班的空中飛人一樣，既然不能飛到天上（馬戲班帳篷頂端），也不碰到地面。上帝和人同時處於兩極之間，是吊在半空的怪物。意思就是說，上帝既然不是宇宙絕對的真理，祂只可以服在一個更高，抽象的絕對真理原則之下；上帝像在空中飛一樣。人，當然也服在這抽象的真理準則之下，人也好像空中飛人。而既然上帝不是絕對真理，因此也不能解釋宇宙中個別的現象（也不碰到地上）。

人所造出來的絕對觀念，必然取代了上帝的地位。人取代上帝，作在宇宙的寶座上。例如，當人離開《聖經》去思想上帝的屬性的時候，就會犯這樣的毛病。傅蘭姆幫助我們了解，范泰爾如何分析這種錯誤：

上帝若只有一位，那麼上帝『裏面』沒有任何事物是離祂獨立的。比方說：上帝的良善不是祂思想裏的一樣東西，祂得將自己帶到這『良善』面前，去遵守它；不是的。若是這樣的話，良善，這一個抽象的質素，就成為第二位上帝，與上帝相輔相成了。因此，否認上帝的單一性，則違反了上帝的獨一性（宇宙只有一位上帝）。(John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, pp. 53-58. 筆者譯。)

同樣地，當人嘗試離開上帝，離開《聖經》去尋找，建立宇宙中的絕對真理的時候，結果也是抽象的，不可能找到宇宙中有位格的真理，耶和華上帝：

非信徒對宇宙一致性的尋找，本質上是在尋找一種真理的準則。但在任何一個非基督教世界觀裡，絕對的真理準則必然是非位格的。這個準則若不是『存有』本身，就是『終極物質』；但是它們都沒有資格作真理的準則。因為這兩個概念都是虛空、沒有內容的；它們沒有資格要求人相信任何事物，因此都不可能作真理的準則。(John M. Frame, *Cornelius Van Til*, pp. 71-76. 筆者譯。)

我們現在看，俄利根的人觀是如何參考一些永恆原則的。我們會發現，永恆，自由意志，自主，都駕凌在上帝與人之上。

俄利根的人論：永恆的創造

俄利根說，上帝裏面的一切既然是永恆的，上帝創造的作為也必定是永恆的。在創造的工作上，『子』扮演中保的角色 (Seeberg)。俄利根持這種『永遠創造論』 (eternal creation)，他認為人是先存的 (Berkhof)。

《聖經》告訴我們，上帝在時間中（七日的第一日）創造人，而上帝是憑祂己意行萬事的，意思是，上帝的作為都是本於祂永恆的旨。可是，上帝在永恆裏計劃了要創造人，不等於上帝在永恆裏創造人。俄利根將上帝的作為放在永恆的境界裏，是沒有《聖經》的根據的。

俄利根說，上帝在永恆裏的創造，創造了有理性的靈 (rational spirits)，這些非物質的靈體 (incorporeal spiritual beings) 有自己的自由意志 (free will)，或自主 (autoexousion)。這自由意志不可與他們的存在分開 (Seeberg)，意思是，人的本性中必定有自由，自主。這些被造的靈體與上帝同等 (co-equal)，與上帝同永 (co-eternal) (Berkhof)。

這一點讓我們看出，俄利根堅持人的自主的絕對性。這就是非基督教哲學的癥結，這是人對上帝背叛的核心意義。上帝創造了人，要人依靠祂；不論在思想方面或是行為方面。人要學習按照上帝的思維而思維，因為人是上帝的形象。范泰爾的說法是：人必須效法上帝來思想上帝的思想 (man is to think God's thoughts after God)。而背叛上帝的思維方式，如上文所說的，乃是事先假設一些宇宙性絕對原則，使上帝和人都服在其下。俄利根的人論中所設立的絕對原則，就是人的自主。結果是，人與上帝同等，這是最基本真理上的錯誤。

俄利根說，上帝所造的被造物，都有物質的身體 (material corporeality)。他們的身體的狀態，在乎他們的功勞。神明，有位者 (thrones)，有權者的身體是輕便的 (ethereal)；星宿也是活物，它們的身體是光明的；魔鬼和鬼魔的是粗糙的，因

為它們是首先墮落的。人處於在靈體和鬼魔之間，人『因為他們心思有非常大的缺欠，因此需要比較粗糙，結實的身體』。這就是世界起源的結實；因此世界是在時間中開始的。(Seeberg) 而物質世界的被造，是因為靈界中發生了墮落。『墮落了的靈，因之成為靈魂，穿上了肉體。物質之被造，是要為這些墮落的靈預備居所，使他們受管教，得以煉淨 (purgation)。』(Berkhof) 所以我們可以說，這個世界就是最後審判之前的審判：「世界的歷史就是世界的審判」(Seeberg)。

這一點讓我們看出俄利根的宇宙觀是如何與諾斯底主義的宇宙觀相似。《聖經》完全沒有教導上帝上帝創造乃是對靈界的審判；完全反對我們的身體是監牢的說法。上帝創造的都是美好的！

俄利根也教導說，人本來是靈，是理性 (nous)，可是因為人（在永恆中）從上帝墮落了，便冷卻成為魂 (psuche)，因為他已經不在參與上帝的火 (divine fire)。每一個人出生的所在地，情況等，都是預定地，根據他在先前生存的狀態。因此人類中有五花八門的人；這是因為人使用了自由意志（墮落）。

在這一點我們看見，俄利根將人的自由意志（在前世的犯罪）來取代上帝的自由意志（上帝永恆的創造計劃）；人的旨意群取代上帝的旨意，作為解釋人類現象的原則。

俄利根說，上帝還是彰顯了祂的公義與美善。上帝給每一個人他配得到的；可是上帝將數不盡的矛盾帶進世界的和諧裏。因此世界表面上有和諧的跡象，而上帝用惡人的罪（人對罪並不須要負責）來完全祂整體的旨意。

當人高舉自由意志的時候，結果是宿命論！這是「抽象思維」的另一個好例子。

基督論：俄利根的「道成肉身」教義

在基督論方面，俄利根與革利免都認為，道成肉身，就是道成為完全的人，有完整的人性，包括身體與靈魂，因此成了一個真實的人。俄利根按照祂的永恆創造論，堅持基督的靈魂是『先存的』，如一切靈魂一樣，他甚至說基督的靈魂在「先存的」狀態中，是與「道」聯合的。在道成肉身之前，基督的靈魂與『道』早已完全彼此融合 (complete interpenetration)。而道成肉身的時候，道與一個人的靈魂聯合，這靈魂在先存時 (pre-existence) 乃是純潔的。『道』所充滿的靈魂取了一個身體，甚至這個身體也被『道』穿入 (penetrated) 而『神化』 (divinized)。

《聖經》的確教導基督道成肉身，即是說，三位一體的第二位降卑自己，穿上了人性，包括靈魂與身體。可是道成肉身之前，三位一體的第二位與道成肉身的基督的靈魂的關係如何，《聖經》沒有明說。我們不可隨便猜測，說道成肉身之間，基督（人性）的靈魂，已經與道（三位一體的第二位）聯合或融合了。而道成肉身

的時候，三位一體第二位是與人性聯合，不僅僅是與一個人的靈魂聯合。人的靈魂什麼時候被造的，不同神學家有不同的說法，其中一派主張每一個人的靈魂是在永恆裏就造好的。俄利根明顯主張說，人的靈魂是先前被造的。他說，道成肉身的時候，人的靈魂取了一個身體，這身體被『道』穿入。這種說法，有諾斯底主義的嫌疑。人的身體是否被視為靈魂的監牢？

俄利根說，基督的神性與人性是有別的 (kept distinct)；但俄利根又說道復活與升天之後，將祂的人性『神化』了。因為在基督裏神性與人性是如此混合 (mingling)，所以當祂被榮耀時，祂等於成為無所不在 (ubiquitous)。俄利根沒有成功地維持基督裡神性與人性的完整性 (integrity)。

傳統改革宗的立場是，基督的神性與人性是完全的聯合。基督道成肉身之後，就是完全的神和完全的人。基督的復活並沒有改變這事實：復活升天的基督還是神人二性，一位基督。基督並沒有『成為』無所不在，按照祂的神性來說，祂從來就是無所不在！

《威敏斯特信仰告白》堅持基督的神性和人性是聯合的；祂是身為神人二性道成肉身，祂是神人二性的死，復活，升天的。第八章教導我們：

二、上帝的兒子，三位一體中的第二位，正是永恆的上帝，與父同質、同等；當日期滿足的時候，就取了人性，並人性一切基本的性質、共通的軟弱，只是無罪；藉著聖靈的大能，在童貞女馬利亞的腹中成孕，有她的本質。所以在耶穌裡面是兩個完整的、無缺的，且相異的性質（就是神性與人性），不可分地結合於一位格裡，沒有轉化、合成、混合。這個位格是真正的上帝，也是真正的人，卻是一位基督，神人之間的惟一的中保。

三、主耶穌的人性如此與神性聯結，就藉聖靈成聖，受聖靈膏抹，沒有限量；在祂（他）裡面積蓄著一切的和諧和知識，父就喜歡叫一切的豐盛在祂（他）裡面居住。為了使祂（他）可以既然聖潔、無惡、無沾污，充充滿滿地有恩典有真理，就有充分的裝備，得以執行中保和保證人的職分。這職分並不是他自取的，乃是蒙父所召，父把一切的權柄和審判交在祂手中，並且命令他執行。

四、主耶穌極其樂意擔任這職分；為了執行這職分，所以祂生在律法之下，而且完全成全了律法，在他的靈魂裡直接忍受了最大的痛苦，在他的身體中受了極疼痛的苦楚，被釘，受死，被埋葬，暫處於死權之下，但未見朽壞；第三天祂帶著受苦時的那個身體從死裡復活；又帶這個身體升入高天，坐在父的右邊，為我們代求；並要在世界的末了，再來審判世人和天使。

正如所有的基要真理，這是奧秘。是奧秘，卻是《聖經》真理，我們沒有自由選擇偏行己路，作隨意的猜測。

當代正統神學的任務〔十三〕：
俄利根 (Origen) 之四：
猜測性的道成肉身與救贖論

上文小結：猜測性的哲學必然是抽象的

上期我們指出，《聖經》是以上帝為宇宙的中心，宇宙最高的真理，最高的原則。人若離開《聖經》的宇宙觀來建立哲學或神學架構的話，其結果必然是『抽象思維』：上帝被抽象化，人也被抽象化。特別是導致容易堅持，人的自由意志成為宇宙的最高（最基本）原則。

俄利根的神學就有這種傾向。他認為上帝在永恆裏創造；人是在永恆裏受造的，人是先存的。上帝在永恆裏創造了人，有非物質的，理性的自由，自主 (autoexousion)；人的自主不可與人的存在分開。人的靈魂與上帝同等，與上帝同永恆。我們可以說，對俄利根來說，人的自主是絕對的。人必定有物質的身體；人的身體沒有靈體（天使，星宿）那麼屬天，輕便，比較粗糙，結實。人的被造，是為墮落的靈體預備一個居住的地方。人本來是靈 (nous)，可是在永恆裏墮落了，因此冷卻成為魂 (psuche)。基督的靈魂是現存的，在永恆裏，這靈魂就與『道』彼此融合。道成肉身的時候，就與一個人的靈魂聯合，這靈魂在先存時是純潔的。『道』所充滿的靈魂取了一個身體，甚至這個身體也被『道』穿入而『神化』 (divinized)。基督的神性與人性是混合的，祂被榮耀時，等於成為無所不在。

這些都是猜測的理論，與《聖經》差得很遠。

現在我們再詳細地看俄利根的基督論與救贖論。我們可以看出，俄利根的基督觀，與他的神觀和人觀一樣，都是猜測性的，深受當時諾斯底主義的宇宙觀所影響。結果是，基督的神性與人性無法結合，基督的救贖大工也同時以正統的和怪異的方法來解釋。

猜測性的道成肉身論：神人二性混合 (commingling)

正統教會相信，基督是三位一體的第二位（第二個位格）；時候滿足了，祂穿上人性，道成肉身，來到地上。耶穌基督是神人二性，在祂的位格裏，兩性完整地，奇妙地聯合。我們所相信的耶穌基督是一位（一個位格），祂的神性與人性完全的聯合（不是混合，是聯合）。究竟如何聯合，《聖經》沒有給我們詳細的資料。

對俄利根來說，三位一體的第二位 - 就是早期教父們稱為『道』的 - 是上帝的理性原則，不是一個位格。『道』是造物主，換言之，他是半神 (demiurge)，

換言之，是靈體，不是不折不扣的上帝。他是掌管一切的；他為了搭救我們，就成為人。他穿上了人性；祂是神，也是人。祂的神性並沒有改變，在天上寶座上繼續。因此基督是一個真正的人，有身體，有靈魂。

俄利根又說，耶穌的靈魂，像所有人的靈魂一樣，在先存狀態中是自由的。（這符合俄利根的人觀：人的靈魂是先存的，是自由的。）這靈魂從起初就向『道』降服（『完整的領受了完整的』，“the entire receiving the entire”）。這靈魂與『道』完全結合，不可分開：『它在本質上與道成為一靈。』這靈魂就成為『道』與肉體之間的連接點。基督的肉體是透過一個不尋常的方法造成的，但是能受苦，像所有人的身體一樣。我們相信上帝的道，上帝的智慧『處於那位在猶太地出現的人的限制裏。...我們若想他是上帝，我們看見他是凡人 (mortal)；我們若像想他是人，我們看到他勝過了死亡的國度，從死裏帶著掠物回來... 這樣，兩性在一（位格）裏，就顯明了。』（“If one thinks him God, he sees him to be mortal; if one thinks him human, he views him, having conquered the kingdom of death, returning with spoils from the dead... thus is demonstrated the reality of both natures in one and the same [person].”）（參：Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*, Grand Rapids: Baker, 1952, vol. 1, p. 152.）

讀者們，我們承認耶穌的神性與人性之間的關係確是奧秘。不過《聖經》沒有明說，耶穌在永恆裏就有（人性的）靈魂，更沒有說，耶穌的靈魂是如何與他的神性（道）結合的，是什麼時候結合的。這些我們都認為是奧秘；若是多說，就是猜測。

俄利根說，耶穌道成肉身之後，『道』，魂，體，就成為一體了：『因為耶穌的魂與體，特別是道成肉身之後，與上帝的道 (Logos) 合一了。位格是一位，在位格裏神性與人性合一了。這一位存有者，不僅在心意上是『一』的。』（The one being was more than one in mind.”）他是混合品：“We say that he became something composite” (“Concerning the composition, and of what [entities] the incarnate Jesus was composed”). （Seeberg, p. 152.）

俄利根嘗試將基督的神性與人性結合，成為合一，可是他失敗了。上帝住在一個人裏面，這位人本質上被上帝充滿。神性與人性並沒有成為一；道的神性還是神性，『道』並不好像成為了肉身而受苦：“Learn that the Logos remaining Logos in nature, does not suffer any of the things which the body or the soul suffers ... as though it had become flesh.”

『因為那位死去的耶穌，是一個人。』身為人，他真正受苦，真正死了。他的靈魂在陰間講道，他真正復活，他的身體生存在一個物質與魂之間的生存形態。耶穌升天之後，人性就完全被神性吸收了。『而人子的被高舉，... 這就不再與『道』不同，乃是與『道』一樣的。』“But the exaltation of the Son of man ... this was the being no longer other than the Logos, but the same with it.” 『主現在在超形體的世界中，無所不在，然而他充滿著宇宙，但是我們只能夠在他在地上人間時候擁

有的身體中認識他。』“... he is everywhere and pervades the universe, but we cannot know him anywhere beyond that circumscribed body which, when located in our body upon the earth, he possessed among men.” (Seeberg, p. 153.)

讀者們，請記得：三位一體的第二位，降生在世界，祂的神性取了人性（人性包括靈魂與身體）。道成肉體的耶穌基督，完全是上帝，完全是人；祂的神性和人性如何結合為一，《聖經》沒有明說，這是奧秘，我們以簡單的信心接受。可是耶穌基督的人性與神性結合，與我們基督徒被上帝（聖靈）『充滿』，完全是兩碼事。把道成肉身說成一個人僅僅被上帝所「充滿」，就完全曲解真理了。

同時，《聖經》也沒有說，主耶穌復活升天之後，祂的神性與人性就不再是聯合的。《聖經》沒有說耶穌升天之後，祂的人性就吸收在祂的神性裏。我們憑信心領受天使的話：主如何升天，祂也要如何的回來。今天在天上為我們代求的，是體恤我們軟弱的神人耶穌基督。

論基督的救贖大工

革利免的救贖論有幾方面的說法。一方面：基督獻上自己作為贖價 (ransom)，但他並沒有看到基督為人類的罪成了贖罪的挽回祭 (propitiation)。他特別重視基督為賜律法的主，教師，能教導引致永生不朽的道路。對於他，救贖的工作並不是要使過去的罪得以赦免，而是叫人能從墮落的光景中昇高，過一種更完善的生活。而俄利根論到基督救贖之工時，認為基督是大醫師，牧師，賜律者，並作我們最好的榜樣。祂對罪人說是醫師，對那些已經被潔淨的人是教師，對祂的百姓是賜律者，對那些跟從祂的人是道德生活的好榜樣。基督是大醫師，教師，賜律者，好榜樣，所以能使人因祂獲得神的性情。

讀者們，我們承認，基督是罪的『贖價』，祂為我們獻上『挽回祭』，這些都是《聖經》清楚教導的教義。不論今天如何的不受歡迎，我們必須繼續的堅持。

俄利根也同時看到，信徒的救恩完全藉著基督為我們受苦捨命。基督因能蒙蔽撒但的眼，就將信徒從魔鬼的權勢下拯救出來。祂將自己交給撒但作為贖價，撒但接受了這個贖價，卻不知道因為基督是完全無罪的。撒但就無法將祂留住。 (“For he (the Devil) controlled us until the ransom for us, the soul of Jesus, was given to him, deceived as being able to rule over it, and not observing that he does not possess the touchstone for maintaining possession of it.” Seeberg, p. 154.) 這是非常怪異的說法。

第三方面：基督之死是替罪死，是贖罪之祭，如此方能叫死人的罪得了代贖。關於基督的贖罪，俄利根是這樣說的：罪必須在上帝面前有挽回祭 (propitiation)，藉著犧牲作成。基督是大祭司，祂為我們的緣故向上帝獻上自己的血，是毫無瑕疵的祭，好教上帝以恩慈對待我們，赦免我們的罪。祂代替我們承受了屬於我們的懲罰 (“And he assumed our sins and was bruised for our iniquities, and

the penalty which was our due in order to our discipline and the reception of peace came upon him.”) 基督身為教會的元首，他為我們站在上帝面前，因此上帝於我們和好，我們於與上帝和好。讀者若僅僅看這一段，會認為俄利根的救贖論是非常正統的。

第四方面：『道』所作成救贖的影響，不但在今世，而且在來世也照樣有效。不但是古往今來的世人，就是那些墮落的靈，甚至撒但與牠的惡魔們也會受到基督救贖的影響。俄利根好像說，基督繼續在天上受苦。基督在天上不斷地以祂神聖的能力與祂的律法來潔淨教會。因此，基督的神性又再一次與人類結合：『從那時開始，神性與人性開始關連，好叫人性能與神聖的交通，而成為神聖；不僅在耶穌身上如此，而是所有以信心領受耶穌所教導的生命道路，就是…引致上帝那裏的道路。』（“From that time, the divine and the human nature began to be associated, in order that the human nature might in fellowship with that which is divine become divine, not in Jesus alone, but in all those receiving with their faith the course of life which Jesus taught, which leads to God..”）基督在祂裏面，使人性與神性聯合；可是，具體的來說，祂是藉這教導人認識上帝的真理來使神人聯合的。祂叫自己的傷痕，印在人心，就是因為「道」的緣故，出現在耶穌的靈魂裏的傷痕：這就是在耶穌裏的基督。（“an imprint of the wounds appearing in the soul by virtue of the Logos, this is the Christ in him”）。因此基督在我們裏面成就了神聖的事(effecting in us that which is divine)。

在基督升天之後的工作這一點上，俄利根給讀者的印象是，基督的神性與人性，好像有時結合，有時分開，後來又結合。

總的來說，俄利根的贖罪論是典型的第二，三世紀的說法，影響了後來東方教會對救恩的看法：人與上帝聯合。今天基督（新）教 (Protestants) 很不習慣從神人聯合來看基督為我們成就的救贖。『神人聯合』影響了東正教的敬拜，他們的教堂和崇拜都給人一種說不出來的神秘感。敬拜中的奧秘是必須的，可是必須用《聖經》來教導信徒奧秘的來源。

親愛的讀者：你可以清楚說出，你是怎樣相信基督的神人二性？你的基督論是什麼？(What is your doctrine of Christ?) 你是怎樣相信基督的贖罪大工？若願意好好投資你的時間，研究基督和祂的救贖大工，僅向你推薦一本經典的參考書：慕理，《再思救贖奇恩》，香港：天道。原著：John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, Eerdmans. 這本代表著古典基督教，正統的，福音派的救贖論。關於基督救贖大工方面，參讀該書的第一部份。不過請注意，這本絕對不是一本可以速讀的書！可以用作主日學教科書。願我們每一位讀者，每一間教會所傳的，所宣講的，是純正的福音。

當代正統神學的任務〔十四〕：
 俄利根 (Origen) 之五：
 信心，善行，自由意志，與聖禮

林慈信

引言：俄利根的基督論

上文我們看見俄利根的基督論是怪異的，不符合《聖經》的。因為俄利根相信人在永恆中被造（而不是在時間開始的時候被造），因此他宣稱，基督人性的靈魂在永恆先存，『它在本質上與『道』成為一靈。』耶穌道成肉身之後，『道』、魂、體，成為一體：『耶穌的魂與體，特別是道成肉身之後，與上帝的道 (Logos) 合一了。位格是一位，在位格裏神性與人性合一了。這一位存有者，不僅在心意上是『一』的。』不過，道成肉身的耶穌是一個混合品：“he became something composite” (“Concerning the composition, and of what [entities] the incarnate Jesus was composed”). 身為人，他真正受苦，真正死了：『因為那位死去的耶穌，是一個人。』他真正的復活了，他的身體生存在一個物質與魂之間的生存形態。耶穌升天之後，人性就完全被神性吸收了。「而人子的被高舉，...這就不再與『道』不同，乃是與『道』一樣的。」因此，復活升天的耶穌是沒有人性的。

關於基督的救贖大工，俄利根說：基督獻上自己為贖價 (ransom)，但他不太重視基督為罪成了挽回祭 (propitiation)。他視基督為賜律法者，教師，教導引致永生的道路。基督的工作主要不是使罪得赦免，而是叫人從墮落的光景中昇高，過完善的生活。基督是大醫師，牧師，賜律者，作我們最好的榜樣；所以能使人獲得神的性情。這種救贖觀是道德主義取向的，與奧古斯丁和宗教改革（路德，加爾文等）的救贖觀差得很遠。

現在我們來看俄利根如何看信心，好行為，人的自由意志，和聖禮。

人的自由意志

俄利根認為，新約邀請人來領受救恩，而人是透過信心接受。人能接受救恩，因為人有自由意志。人的自由意志是人性的一部分，不可與人性分開。

關於人的景況，俄利根有四方面的看法：（一）人在創世之前就墮落了；人成為不順服的，罪因此就成為普世性的。「我們出生就犯罪。」「沒有人完全純潔，就算在一出生的時候...」（二）除了出生以前先存的罪，還有因為靈魂與身體聯合而來的玷污。（三）魔鬼與邪靈轄制人的靈魂。（四）罪透過情慾和壞榜樣深深扎根在人的靈魂裏。

這四點的前兩點是猜測性的。《聖經》沒有說，人在創世之前墮落了，人的墮落發生在時間中，記載在創世記第三章！），更不認為靈魂與身體結合會帶來任何玷污。

俄利根認為，雖然人有罪的問題，但仍有自主 (*autoouxiōn, autonomy*)。這是一種『自由意志』的定義，完全是建立在一個以人為中心的宇宙觀。按照這種的自由意志觀，人不斷有能力自由選擇行善。這種的自由意志觀並不考慮人類墮落之後，還能否行善。俄利根說，人的意志不過執行理性的決定罷了；當我們真正考慮人的自由的時候，才能了解《聖經》的道德勸勉。這樣，人的自由意志在得救上可以被保存。上帝保存人得勝的能力，因為人有理性的本性，還有基督的教訓。基督向那些來到祂面前的人應許，要挪去他們的邪惡，人並不是被逼的，人不是違背自己的意志來到基督面前。不過，人還是依靠上帝的幫助。

這種的自由意志觀，使我們想起後來興起的伯拉糾主義 (*Pelagianism*) 和宗教改革後的阿米念主義 (*Arminianism*)。這些學派都認為人有絕對的「自由意志」，或說，人有絕對自主的權柄 (*autonomy, auto-ouxiōn*)。按照這個觀點，上帝的主權是有限的，因為上帝不干犯人的自主；連人墮落之後，還是完全獨立自主的，人有能力行善討上帝的喜悅，也有能力抗拒上帝，上帝只不過是透過基督的教訓，透過道德的榜樣與勸解等幫助人得救而已。關於《聖經》所教導的，人是死在罪惡過犯中，『沒有一個義人，連一個也沒有』，這些學派是完全忽視不理的。

俄利根認為，正如一位教師應許『幫助那些來到他跟前的人有所進步，同樣地，上帝的『道』應許那些來到祂面前的人，要挪去他們裏面的邪惡...，不是從那些不願意的人裏挪去，而是從那些有病的，即願意把自己交託給醫生的人。』(As a teacher promises “to improve those who come to him, so the divine Logos promises to take away evil from those who come to him ... not from those who are unwilling, but from those who, being sick, commit themselves to the physician” (de pr. iii. 1.15).) 上帝邀請人接受救恩，不過人是自由的，人領受救恩必是自由的。(God offers salvation, but free man apprehends it, and is always himself active in its appropriation (ib. iii. 1. 18).) (Reinhold Seeberg, *Text-book of the History of Doctrines*, vol. 1, pp.157-158.)

其實關於人的自由意志，《聖經》的教導非常清楚。一位永恆，無限的上帝，創造了有限的人（亞當，夏娃），上帝給人有限的，適合人的本性與地位的自由選擇。這種有限的自由是有道德責任的：人活在上帝的面光之中，必須為自己所作的一切負責。上帝創造人的時候，人是聖潔，公義的（不是中性的），人帶有上帝的形像。人有責任承擔他道德選擇的後果（上帝說：人吃禁果的那天必定死）。上帝把人放在一個特定的環境（伊甸園），那是一個上帝已經創造一切，而且向人曉諭的地方。

因此人並不是活在一個真空裏。人並沒有絕對的自主！人是上帝所創造的，是上帝的僕人。

當亞當，夏娃犯罪的時候，他們是再宣告自己的獨立自主，不願意作上帝的僕人。罪的本質就是自主！自主乃是罪人的幻想，以為可以離開上帝獨立。當人誤用了自由，干犯了上帝的誡命的時候，上帝就審判人類，詛咒人類。人失去了他原本的自由，特別失去了原本的聖潔，公義。從那時開始，人僅有犯罪的自由，再沒有順從上帝的自由，直到每個人重生，在基督裏被上帝按照祂的形象再創造。

俄利根，伯拉糾，阿米念等人士宣稱人有絕對的自主，這是把罪性的本質當作一種尊貴的自由來看待。改革宗信仰也相信真正的自由意志（這可能令一些初步認識改革宗神學的信徒們驚奇），不過，定義完全不同。《威敏斯特信仰告白》這樣解釋人的自由意志：

上帝使人的意志有「天然的自由」，既不受強迫，也不受任何本性的絕對必然性影響，決定向善或向惡。

人在無罪的狀態中，有自由與能力立志行善，得上帝喜悅，但人處於這狀態是**可變的**，所以可能從其中墮落。

人由於墮落在有罪的狀態中，已經完全不能立志向任何「關乎得救的、屬靈的」善；所以他既是一個屬血氣的人，與善完全相反，又死在罪中，就不能憑自己的能力去改變自己的心，或預備改變自己的心。

當上帝使罪人歸正、並把他遷入恩典時，他原本在罪權下，受本性的捆綁，現在就得以脫離這網綁，並單單藉著上帝的恩典，使他能自由立志行屬靈善事；但他因為還有殘餘的敗壞，所以立志既不完全，也不專一；他脫離網綁只到這個地步，仍可能立志行惡。

人的意志惟有在榮耀狀態中，才被上帝製作到「完全自由，單單向善，不會改變」的地步。（第九章，1-5。）

這種自由意志觀，與俄利根，伯拉糾，阿米念的自由意志觀是完全相反的。

信心是自由意志的選擇

從以人為中心的『自由意志』觀點來看，信心就是人的自由意志的選擇。當然，俄利根也會認為信心是上帝恩典的果效。信心是什麼？信心是確信 (confidence)，往往有外在的動機，如：懼怕，尊重權威等。信心的對象，就是教會所教導的教義。除了初步的『信心』以外，人必須進步，提升到更高的「知識」的境界。『用理性和智慧同意教義』，比『僅僅相信』更好 (It is better to “assent to the dogmas with the reason and wisdom” (μετα λόγου και σοφιαφ) than “with bare faith” (c. Cels. i. 13; cf. also supra, under 1).) 這裏我們好像感覺到諾斯底主義的味道：人要不斷提升自己，達到神聖的知識。

信心，好行為，悔改

不過信心的展開，必須有道德行為。信心是達到美德之路 (Faith is the way to virtue (contra.Cels. iii. 69).)。人被稱義，有信心就足夠；但信心必須有行為才完

全；信心必定考慮到行為。(Faith ...finds its consummation in works, and suffices only because it has ever works in view.) 俄利根說：「義，不能歸算在一個不義的人身上。基督稱義的對象，必是從祂復活的榜樣領受新生命的人。」(“Righteousness cannot be imputed to an unrighteous man. Christ justifies only those who have received new life from the example of his resurrection.”) 因此，人若要獲得赦罪和永生，不僅須要信心，還須要悔改與好行為。「信徒的救恩，由兩方面成就：必須有信心的承認，還須要透過好行為而完全」(“The salvation of believers is accomplished in two ways, through the acknowledgment (*agnitionem*) of faith and through the perfection of works” (in cant., p. 84; cf. institutionibus ac disciplinis, de pr. i. 6. 3).)

悔改是什麼？悔改包括在上帝面前承認自己的罪，和向人認罪。後者須要一位有聖靈的人，投身事奉上帝，好像使徒們一樣非常像大祭司耶穌基督。悔改不僅僅是從律法角度來理解，更重要的是內心的悔改。俄利根的道德理想境界，包括諾斯底主義式的默觀，和禁慾主義。他強調貞潔，並貶低婚姻的地位。他特別讚揚那些從世界分別出來，不掛慮今生的事的人。

我們怎樣看待俄利根的信心觀？人須要從『信心』進步達到『知識』嗎？罪人信靠耶穌基督的寶血，認罪悔改，就被稱義，被領養作上帝的兒女。信徒是認識上帝的人；「認識上帝」的意思，就是在約（福音）裏順從上帝的誡命，討祂的喜悅，愛祂，敬拜祂，為祂而活。每一位信徒都是認識上帝的人。不過，在認識上帝上，每一位信徒都應該進步。每一位基督徒都在成長，學習的過程中，可是沒有人能說自己得到了秘方，進入特別的『知識』水平。

信心須要好行為才完全嗎？這個問題，牽涉到保羅書信與雅各書之間的關係。筆者認為，保羅與雅各書信，分別處理不同的問題。保羅關心的是：人有善可獻給上帝，以致稱義嗎？絕對沒有！雅各問的是另一個問題：信心可以是沒有行為的嗎？不可以！死的信心是真的信心嗎？不是！因此，信心必須藉著好行為表現出來。

悔改須要在人面前作嗎？這在乎個人的情況。有些罪必須在眾人面前承認；有些罪是私人性的；有些罪須要彌補，例如：撒該應允耶穌他要作的。

筆者的看法是：信心，悔改與好行為，都是《聖經》吩咐人作的。不過，人靠自己的力量，不可能有真的信心，真悔改，真正的善行。可是，藉著耶穌基督復活的大能，和聖靈的善工，人就可以有能力拿出信心，甘心情願的認罪悔改，活出好行為來。這都是因為上帝的恩典與力量；而作出來的時候，在上帝面前完全沒有功勞。可是因為我們在基督裏，上帝看我們在基督裏，因此接納我們的信心，悔改與好行為。因此，上帝稱我們為義。

我們不要成為律法主義者：信心與悔改，都是回應上帝的恩典，我們都是靠恩典信靠，靠恩典悔改的。可是我們也不要作反律法主義者：信靠基督，認罪悔改的人，必須結出好行為的果子，順從上帝的誡命，是表示我們愛主最好的方法。我

們若不好好尊重上帝的律法，活出恩典的生命，必定成為律法主義者，或反律法主義者，或兩者都是。教會歷史充滿著這幾種人的例子。

俄利根的聖禮觀

俄利根認為，『道』積極地施行救恩給人。就如『道』先前透過道德律與摩西的誡命，照樣現在透過福音施行救恩。福音，應被理解為律法的頒發與教訓。除了教義以外，得救的途徑還包括諸般的「奧秘」。那些藉著信心領受了基督教的教義的人領受洗禮：『水的洗淨，既是靈魂從各樣邪惡（而來的）玷污的潔淨的象徵，對順服在三一真神的聖名之下的人來說，正是（領受）聖靈恩賜（福分）的開端與泉源。』（“The washing by water, being a symbol of the cleansing of a soul washed from every defilement (which comes) from evil, is no less and precisely, to him who surrenders himself to the power of the names of the adorable Trinity, the beginning and fountain of divine charismata” (in Joh. vi. 17).) 洗禮不是現代人所謂的『象徵』，而像基督醫治的神蹟一樣，是『道』醫治作為的象徵。正如這些神蹟將真正的醫治帶到人的生命中...，同樣地，洗禮對領受洗禮的人來說，也真正是神聖福分的開端與泉源。它是『道』潔淨大能的象徵，不過對個人來說，它事實上是真的潔淨。透過洗禮的執行，罪得赦免，聖靈被賜下。

我們如何回應？我們應該問：基督教信仰中有沒有奧秘？答案是：絕對有！信了基督的人應該接受水禮，這是象徵（記號），可是記號確真實地代表奧秘 – 這奧秘可以說是神蹟：上帝赦免我們的罪，潔淨我們的靈魂，聖靈進到我們生命中。

俄利根對領受過洗禮的信徒說：成熟的基督徒應該領受『理性的乾糧』，即聖餐。信徒在此聖禮中領受『道』與祂的話，這是靈魂真正的糧食。『上帝 – 『道』 – 所宣告是祂身體的餅，就是作為靈魂糧食的道，從上帝 – 『道』而來的道...。而酒乃是那『道』，滋潤那些喝它之人的靈魂...。上帝所稱為自己身體的，不是他手中拿的餅，乃是那『道』；在『道』的聖禮中，餅被擘開。上帝所稱为自己的血的，不是能見的酒，而是那『道』；在『道』的聖禮中，酒被倒出。因為上帝 – 『道』的身體與血是什麼？豈不是那餵養靈魂，滋潤人心的道嗎？』（“That bread which God the Word declares to be his body is the nutritious word of souls, the word proceeding from God the Word ... And that drink ... is the word thirst-quenching and splendidly inebriating the hearts of those who drink it... For not that visible bread which he held in his hand, did God the Word call his body, but the word in whose sacrament (*mysyterium*) that bread was to be broken. And not that visible drink did he call his blood, but the word in whose sacrament that drink was to be poured out. For **the body or blood of God the Word, what else can it be than the word which nourishes and the word which delights the heart?**” (in Matt. com. Ser. 85).)

因此，基督的道（聖禮的餅與酒乃是這道的象徵）就是聖餐中生效的實體。（The word of Christ, of which the elements are a symbol, is ... the effectual thing in the eucharist.）主的身體與主的血，主要是指基督自己的話，因此就是使徒與使徒繼承

人的話。這樣看來，餅和酒只有象徵式的重要性。在聖餐所宣告的話，叫益處臨到那些以清潔的心與良心聖餐桌面前的人。

俄利根對聖餐的看法，與一千多之後加爾文與改革宗的聖餐觀非常相似。聖餐中的實質，的確是基督的保證。不過，改革宗會說：在聖餐中餵養我們的，不僅僅是基督的話，而是耶穌基督自己！今天很多福音派信徒的聖餐觀是慈運理派的，認為聖餐只是我們記念主的死，只是象徵，上帝沒有在聖餐中作什麼事。改革宗的聖禮觀可以彌補福音派的缺欠：上帝在聖禮中的確與我們同在，的確透過聖禮再次保證祂與我們所立的約。洗禮是我們的信心的見證嗎？是！不過，在我們還沒有作什麼見證之前，上帝先作了見證：上帝立約，上帝重申祂約中的應許。因此，聖餐的杯，是用主的血所立的新約！

願我們多多記念主應許的信實，以堅固我們的信心；因為，首先奉獻自己的，不是我們，乃是主。願祂得到我們的敬拜。

當代正統神學的任務〔十五〕： 回應時代，弄巧反拙：神格唯一論（一）

每一個時代，教會必須面臨世界的需求和挑戰。如何面對這些需求？如何回應，服事那一代？如何維持教會的適切性，而不妥協《聖經》啟示的真理？如何愛人群，作外展，而不扭曲福音信息？這就是智慧之所在，唯有聖靈能賜下，唯有《聖經》能教導我們。

這些當代的需求，看起來往往十分合理。可是若不先建立教會自己的教義（真理）體系，建立自己獨特的價值觀，世界觀，同時衡量、檢討、重建世俗的世界觀與價值觀，而僅為了回應需求而建立一些模式，策略，與技巧，就很容易同流合污了。護教與神學的歷史，充滿著這樣的例子。

譬如，人們的心靈，婚姻是破碎的。我們為了服事破碎的人，就可以不加思索地大量進口世俗心理學的人觀嗎？世俗心理學的人觀，包括佛洛伊德的，羅杰斯的（萬全人本主義，兩者都反對基督教），行為主義的（視人與動物一樣），新紀元運動的哲學（邪教與心理學的結合）等，我們有沒有意識到？

人們需要一位滿有人性，有血有肉的救主。我們宣講耶穌基督的人性嗎？當然，講解《路加福音》就行了；可是，不可妥協耶穌基督的神性和主權。祂是宇宙的創造主與掌管宇宙的主宰！

人們需求對《聖經》原本文化，語文有更深入的认识；我們需要好好研究。可是，這樣作的時候，我們沒有權利視《聖經》與別的书一樣，沒有權利把《聖經》當作人寫的书。我們沒有權利說，我們手上只有一本有缺欠的《聖經》，至於原本是無誤的，與我無關，我在解釋《聖經》的時候也不予考慮。我們沒有權利這樣丟棄對《聖經》的默示、無謬誤的信念！

人們需要對歷史的變動有所回應；但是我們有權利提供一個能變的，不告知未來的神嗎？「神的敞開性」（參：Clark H. Pinnock and others, *The Openness of God*, Inter Varsity Press, 1994）是正統基督徒可以考慮的嗎？

第三世紀有當時的一些需求。第三世紀是非常重要的時代。第二世紀已經過去，那是諾斯底主義的異端滲透教會的時代。教父們回應諾斯底主義，使用了世俗的觀念，特別是一個沒有位格的「羅格斯」，結果是，從游斯丁到俄利根，神學一直妥協，一直世俗化。而教會世俗化，靈命模式世俗化的趨勢，在第三世紀方興未艾。教會意識到異端的存

在與危害，可是如何面對異端，如何回應？（西波爾 Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*, Grand Rapids: Baker, 1952, 頁 162.）

第三世紀最重要的異端，就是神格唯一論 (Monarchianism)。當時神學上的需求，就是如何同時堅持基督的神性，和一神論。基督的神性是第三世紀不爭的事實。可是，基督（道）與父神的關係，卻沒有說清楚。或說，越說越亂。問題是，自從游斯丁提出「道」的觀念，教父們面對的誘惑，就是把基督說成一個非位格的『道』（羅格斯）。西波爾這樣分析：

『羅格斯』的基督論，主要是為了維護『神是一位』而興起的。可是羅格斯（道）若被視為從神而出，有自己獨立的存在，就會有人把他當作「第二位神」，因此威脅了一神論。（頁 163。參伯克富，《基督教教義史》，臺北：基督教改革宗翻譯社，頁 58。）

神格唯一論要作的，就是堅持一神論：『神是一位的』，而同時不墮入『基督是第二位神』的錯誤中。它遵循兩個原則來進行：（一）耶穌其人有神的靈，（二）在基督身上可以看見父神自己。西波爾引用 Novatian 和希坡利達 (Hippolytus) 的話說明：

『他們既然想到...上帝是一位，他們就認為，若要維持一神論，就必須同時相信基督是這樣的一個人，或他就是父神自己。』（Novatian.）

『因此他們控告我們（譯注：即正統、大公教會）宣講有兩個、三個神，而想像只有自己才是信奉一位真神的。他們說，『我們堅持只有一位王 (monarchy)。』』（西波爾，頁 163 引用希坡利達的話。）

換言之，神既然是唯一的神，那麼如何看待基督呢？可以把他看為凡人；或者，基督就是父神，兩者同是一個位格。從今天看來，他們似乎沒有考慮到其他的可能。可是，他們畢竟是這樣想，為的是維護一神論。

較早提倡神格唯一論的是一位提阿多達 (Theodotus the Fuller)，我們稱他的說法為『動力的神格唯一論』（Dynamic Monarchianism）。他於主後 190 年到羅馬，在那裏發表他的學說：

『基督是這樣開始存在的：耶穌是個人，按照父的旨意由童貞女所生：與人類一樣有人性，從出生就非常虔誠；其後，在約但河受洗的時候，從上頭來的基督，以鴿子的形式降臨，進入他裏面；在聖靈（即基督）降臨、顯明在他身上之前，他並沒有行使神蹟的能力。』（西波爾，頁 163，斜體由筆者加上。）

至於耶穌什麼時候變成神，有人認為是聖靈降臨在他身上之後，又有人認為是在他復活之後。這樣一說，耶穌是人，他的神性是父神（或聖靈）賜予他的。歷代的神學家之中都有人發表過這樣的錯誤教義。十九世紀的自由派神學開山祖士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher)，和二十世紀中國自由派神學大師的趙紫宸（早期著作），都認為耶穌是有最高上帝意識的人，所以成為神。

正統的基督教會相信：基督本身就是神，祂的神性不是父、或靈賜給祂的，是祂自從永恆自存為『子』（或『道』）就有的。

提阿多達被教皇維克德(Victor) 革除會籍。此後有亞提蒙 (Artemon) 試用《聖經》與傳統來說明動力神格唯一論，甚至成立了一間這派的教會；有一位佚名氏著的《小迷宮》(Little Labyrinth) 一書所駁斥他的論證。這派神格唯一論，不久就消失了。

後來推動動力神格唯一論的，是由安提阿的主教，撒摩撒他之保羅 (Paul of Samosata)。他是神格唯一論的最重要代表人物。他試圖『從下而上』(χατωθεν) 來教導基督(西波爾)，認為『道』是非位格的，像人的理性一般，住在耶穌裏：

他認為『道』是與父神同質 (homoousios, co-substantial)，但在神性 (Godhead) 中沒有獨立的位格。道可以與神同為一 (identified with God)，因為祂存在於神裏面，正如人的理性存在於人裡面。道是無位格的能力，存在於所有的人裡面，但特別在耶穌這個人裏面運作。因為道漸進地，獨特地完全滲透了耶穌的人性，這個神的能力逐漸地神化了耶穌。因為這位人耶穌是如此被神化，所以祂配有神的尊貴；然而嚴格說來祂並不應被認為是神。(伯克富，《基督教教義史》，頁 58-61。斜體由筆者加上。)

耶穌這個人滿有『道』（羅格斯），但是『神的兒子』（道）不是位格：

神的兒子並不是在一個位格裏，而是在神自己裏。...the Son of God is not in a hypostasis, but is in God himself. (西波爾，頁 164。)

『道』（或智慧）是不能見的；能見的，顯現的，就不是「道」了：

那位顯現的他不是智慧，因為智慧不會以人能看見的形式出現。...因為智慧比能見的事物更大。“He who appeared was not Wisdom, for he was not susceptible of being found in an outward form ... for he is greater than the things that are seen.” (西波爾。斜體由筆者加上。)

所以他們可以維持一神論：神的兒子住在神裏，就像理性住在人裏：

他們說，神是一位...一位父神，和在祂裏的兒子，就如理性住在人裏一樣。They say, God is one ... one God the Father, and his Son in him, as the reason (λογος) in a man” (西波爾，164-165。)

正如其他先知一樣，上帝的靈住在耶穌裏面，不過比較豐富，所以與眾不同：

神的靈住在先知們裏，不過在基督，神的聖殿裏，這個內住是獨特的：『為了大衛的被膏者與智慧不陌生（譯注：彌賽亞對智慧，或『道』，不陌生，意即耶穌充滿著『道』），智慧也不這樣豐富地住在其他人裏。因為智慧是在先知裏，更多在摩西裏，也在不少領袖裏；可是特別多的在基督裏，就像在聖殿裏。』“In order that neither might the anointed of David be a stranger to Wisdom, nor Wisdom dwell so

largely in any other. For it was in the prophets, much more in Moses; and in many leaders, but much more in Christ as in a temple.”（西波爾，頁 164。）

我們歸納一下「動力神格唯一論」的理論：

- (一) 神是一位。
- (二) 『道』不是位格；乃像人的理性，是一種非位格的『屬性』或『官能』。
- (三) 『道』（或智慧）是不能見的。
- (四) 『道』住在神裏，就像理性住在人裏面。
- (五) 所以這『道』與神同為一；這『道』與神同質。
- (六) 『神的兒子』不是一個位格，或不是在一個位格裏。『神的兒子』在神裏。
- (七) 所以，有『神』，是一位；還有神的兒子，在神裏面。
- (八) 顯現的耶穌，不是『道』。
- (九) 『道』（或稱「靈」，或「基督」）住在耶穌裏。
- (十) 「道」住在耶穌裏，比住在其他先知裏面來得多。

正統的基督教信仰堅持：神是一位，可是也是三位（范泰爾的貢獻：一個位格，也是三個位格）。而『道』呢？『太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。』道是有位格的，道是一個位格，不是非位格的屬性、能力、或理性。把「道」說成像理性一樣（一種官能），是抽象，世俗的思想，不符合《聖經》的教導。

三位一體神的第二位（神的兒子）道成肉身；耶穌完全是神，也完全是人，只是沒有犯罪，也沒有罪性。這位道成肉身的神子，『具體地』在宇宙歷史中出現。『具體』是范泰爾所提出的觀念，它的意思就是：上帝的啟示是眼能見，耳能聽，手能摸，理性能理解的。《哥林多前書》15章宣告，基督若沒有身體從死裏復活，我們的信是枉然的！

道成肉身的耶穌，自己就是神，就是三位一體的第二位，就是『道』。按照上帝永恆的計劃，三位一體的第三位，聖靈，在耶穌道成肉身和在地上的工作，特別參與。耶穌在地上每一個重要時刻，都被聖靈充滿。可是聖靈這樣充滿耶穌，與聖靈充滿舊約的先知，新約的使徒們，完全是兩碼事。把耶穌被聖靈充滿，說成是祂成為神的原因，是本末倒置。道成肉身和我們被上帝的靈充滿，是兩回事。

所以，親愛的讀者，我們不可以隨意從世俗思想中搬一些理念進到我們的信仰體系，其後果往往是不堪設想的。我們不可因為需要與中國知識份子傳福音，就歪曲《聖經》的啟示觀，以為人的哲學就是神的啟示，其後果不堪設想。我們不可因為人對自己的認識扭曲了，因而從心理學搬『自我形象』進來；主耶穌教導的不是『找到自己』，而是『捨己』。我們不可因為要從先賢先聖的解經中有所『進步』，在學術界裏被承認，因此

從文學和歷史研究把一些觀念搬進來，以致我們解釋《聖經》的時候，僅容許自己搞通《聖經》原來怎麼說 (what did the Bible say)，再不敢問，《聖經》的超時空的絕對真理是什麼(what does the Bible say)。我們不可因為痛苦中的人需要他人同行，就把神說成是『敞開』的，連未來的事都不是無所不知 (openness of God)。

這些，可能就是我們當代的一些需求，和教會所作出的回應吧？『神格唯一論』是我們的鑒戒。

當代正統神學的任務〔十六〕：
「從下而上」的方法論的誘惑－
神格唯一論（二）

我們在上文說過，每一個時代，教會必須面臨世界的需求和挑戰，又同時不妥協《聖經》真理。今天廿一世紀的教會也不例外。今天有各種各樣的原因，催逼、誘惑神學家在建立信仰架構（系統神學），或與文化、宗教對談（護教；基督教哲學）的時候，採用一種「從下而上」的方法，而不「從上而下」。

「從下而上」；中國人思維方式？與中國人對話之唯一方法？

最普遍的「從下而上」的方法論，就是中國傳統儒家、道家哲學的方法。中國人所關注的，是人與自然之間的關係，和人與人之間的關係。這都是今生、今世的關注；所謂「敬鬼神而遠之」。因此，基督徒哲學家與中國思想對話時，會感受到一種非常大的壓力，非從中國人思維方式入手不可，不然，如何讓中國知識分子認識基督教呢？怎能建立話題呢？怎能擺脫基督教是洋教的嫌疑呢？這樣一來，我們最可能作的，就是放棄「宇宙有一位有位格的，也是超越一切時間、空間範疇的主宰」的前提；這位主宰就是在《聖經》裏自我啟示的上帝。換言之，我們沒有開始對話之前，已經在對宇宙最基本的認知上認輸了。

有趣的是，中國傳統哲學與西方哲學對話的時候，常常會找到康德作為切入點，因為康德把上帝、宗教、倫理、自由意志等，設在理性、科學範圍以外。兩者都是人本哲學，難怪可以對話。

西方心理學，新正統神學的「從下而上」方法論

近年來另有好幾種「從下而上」的方法論，包括經過世俗心理學洗禮的神學，認為一切對真理的追求，都要從人所關切的話題開始；結果是，心理學既已深受新紀元運動的邪靈宗教影響，這些異教的思想，也同時假基督教之名進入教會（如：「內在醫治」，反對聖經輔導的所謂「教牧輔導」等；參閱 www.chinesechristiandiscernment.net）。他們從人的處境開始，巧妙地帶人繞過真理、繞過教義、摒棄命題式的啟示，到達一個非理性、不談教義，可是讓人感覺被愛、被醫治、被肯定的境界。其實並沒有對付自己的罪，自我，自私等，大部分時間花在推捨責任，責怪別人（家人，虐待自己的人，童年的傷害等）。

另有存在主義（祁克果，尼采等）和深受存在主義影響的新正統神學（巴特，布倫納等，香港、馬來西亞等地崇尚、推介他們思想的華人神學教授大不乏人），採取一種反對「基督教是真理，是教義，是命題式啟示」的偏見，凡事從經歷，從「決定」，從人的「存在處境」開始探索，結果是從頭開始就放棄「宇宙有絕對真理」的原則。他們推介的經典著作，差不多沒有太多是福音派，是正統信仰的。這樣訓練傳道人，會把教會帶到怎樣的地步？

還有當代的「神的敞開性」神學 (Openness of God, or “Open Theism”)，從人的脆弱開始談，結論是人既然不可能知道未來的事，上帝對未來的某些部分，也是無知的（代表人物是 Clark Pinnock, 加拿大 Hamilton 浸信會神學院教授；Roger Boyd, 明尼蘇達州浸信會的伯特利大學教授）。

「從下而上」的解經

這種「從下而上」的方法論，普遍地流傳在當代福音派《聖經》學者當中；所謂「改革宗」的學者們也不例外。今年（2008年）四月，威敏斯特神學院董事會做了一項歷史性的決定，讓恩斯教授 (Dr. Peter Enns) 「停職」(suspension)。原因是，恩教授的著作，*Inspiration and Incarnation* 引起很多的爭論。書中太過注重《聖經》的「人性」，提出很多對《聖經》的問題（疑問？質問？）。書名雖是《默示與「道成肉身」》，可是「道成肉身」（《聖經》的人性，它與其他人寫的書比較並不獨特）說了很多，「神性」（《聖經》的默示）卻不多提。這是福音派《聖經》學者的通病，恩斯教授是一個極端的例子，可是其他福音派的《聖經》學者並非全部免疫。巴刻在《真理與權能》(Truth and Power)一書說，當代《聖經》研究的共識是，《聖經》是一本人寫的書。讀者們，我們必須自覺，求聖靈光照我們明白《聖經》，不可僅僅靠「專家」餵養！

如何讓《聖經》的神性影響我們對這本有人性的書的解釋？這正是當代《聖經》學者面對的挑戰；系統神學與《聖經》研究必須同心合作，為教會正統的信仰努力。

「從下而上」的困境：
不可能沒有絕對真理的觀念；製造偶像

話說會來，「從下而上」的神學、哲學、輔導學，不可能完全「從下而上」的，因為每一個人，每一派學說，都需要假設（預設）一個至高的真理、上帝、原則、或觀念。中國人思想最高的，可能是非位格的「太極」，「天」等，或乾脆就是人自己。心理學，特別受新紀元運動影響的心理治療理論，最高的原則，可能是「人與宇宙合一」的泛神論，或者乾脆承認「人就是上帝」（不過很多基督徒心理學家不敢公開宣講）。存在主義和新正統神學的最高原則，可能是「存在」（即：虛無），或是一種說不出來的真理，如：上帝是隱藏的上帝，就算在祂自我啟示的時候，還是隱藏的。或者一些當代神學家認為，沒有任何關於上帝的事，是可以「說完的」，因此，他們的最高原則，就是上帝不可能真正、具體的被認識，連透過研讀《聖經》也不可以。

「從下而上」的神學方法論，聽起來好像很合理，很謙卑，其實作起來非常困難，除非我們從頭開始就承認，宇宙有一位自我見證的上帝，祂已經在時間空間裏自我啟示，祂是三位一體的上帝，聖父、聖子、聖靈。不然的話，我們的「上帝」將是沒有位格，或與《聖經》的上帝有別的一個抽象觀念而已。換言之，「從上而下」的方法，結果造成設立一個虛構的「偶像」來代替真神。

初期教會的偏差：游斯丁借用世俗哲學， 結果：基督（道）不是位格

初期教會已經面對這種世俗思想的誘惑。自從第二世紀教父游斯丁(Justin Martyr) 以來，「道」與父的關係就沒有說清楚，嚴格說是越說越亂。游斯丁使用世俗的哲學觀念，把基督說成一個非位格的「道」。結果是神學一直向世界妥協，教會世俗化，靈命世俗化。

第三世紀興起了「神格唯一論」(monarchianism)的異端。當時教會面對的挑戰，乃是如何堅持基督的神性，又同時相信神是一位（一神論）。「神格唯一論」試圖堅持「神是一位的」，而同時不導致「基督是第二位神」。我們從「神格唯一論」可以看到，教會一不謹慎，雖然動機可能是好的，結果是不堪設想。

早期與後期的「動力神格唯一論」

上文提過，較早的「神格唯一論」是提阿多達(Theodotus the Fuller) 提出的「動力神格唯一論」(dynamic monarchianism)：「耶穌...與人類一樣有人性，...在約但河受洗的時候，從上頭來的基督，以鴿子的形式降臨，進入他裏面；在聖靈

（即基督）降臨、顯明在他身上之前，他並沒有行使神蹟的能力。」（西波爾 Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*, Grand Rapids: Baker, 1952，頁 163，斜體由筆者加上。）耶穌什麼時候變成神？有人認為是聖靈降臨在他身上之後，有人認為是在他復活之後。

後期的「動力神格唯一論」，由最重要的代表人物撒摩撒他之「保羅」（Paul of Samosata）提倡。他說「道」是非位格的，住在耶穌裏，如人的理性住在人裏面。

「道」是與父神同質 (*homoousios*, co-substantial)，但在神性 (*Godhead*) 中沒有獨立的位格。道...存在於神裏面，正如人的理性存在於人裏面。道是無位格的能力，...特別在耶穌這個人裏面運作。因為道漸進地，獨特地完全滲透了耶穌的人性，這個神的能力逐漸地神化了耶穌。...嚴格說來祂並不應被認為是神。（伯克富，*《基督教教義史》*，頁 58-61。斜體由筆者加上。）

耶穌這人滿有「道」，但是「神的兒子」（道）不是位格。神的兒子住在神裏，就像理性住在人裏。上帝的靈住在耶穌裏，就如住在眾先知裏，不過比較豐富（參西波爾，頁 164。）

耶穌與父（靈）的聯合：道德上的聯合 (Moral Union)

現在我們繼續看「神格唯一論」的發展。耶穌既然是人，祂的神性既然是父（或聖靈）給祂的，那麼，聖靈與耶穌是怎樣聯合的呢？請記得，「神格唯一論」要維持的，是「神是一位」，換言之，一神論。「保羅」（Paul of Samosata）的教導是：耶穌這個人，從出生就被聖靈所膏。因為耶穌在這個關係裏堅守不變，保持自己純潔，因此他得到行神蹟的能力；他既然是「生來純潔公義」，就勝過亞當之罪（的權勢）。我們在這裏是看到的，是道德上（心裏）的聯合，透過學習和相交；是意志的聯合，在愛中的聯合，而不是僅從本性上的聯合：

你不要希奇，救主與神有同一個意志。因為正如自然界向我們顯明一個實質，從眾成為一，成為同一個，同樣地，愛的本質也透過一個、同一個被顯明的心意，從眾而成為一，成為同一個意志。

聽起來非常敬虔，其實是妥協掉耶穌基督的神性。「保羅」也說，從自然理性所出的事物並不值得讚揚，可是從愛的本質所出的事物，特別值得讚揚。耶穌在他的道德長進上，藉著聖靈和透過意志上的合一，與上帝親密聯合，因此獲得行神蹟的能力，成為一位適當的救贖主；再者，達致與上帝永久的合一。（西波爾，頁 165。）

Samasota 的「保羅」說，救主出生是聖潔的，公義的，藉著他的掙扎與受苦，勝過了我們祖宗的罪，他在這些事上成功了，在性格上(in character; τη αρετη)與上帝聯合，保存了與上帝一樣的目標與努力，促進一切善的事；因為他毫無缺點地保存了此目標與努力，因此他的名被稱為一切名上之名，愛的獎賞白白地賜給他。

「道德的聯合」：正統信仰的回應

耶穌其人與聖父（或聖靈）的心是合一的，他們的意志是合一的，這就是「道德聯合」的意思。聽起來非常敬虔，非常符合《聖經》。可是若仔細看下去，就發現這種「神格唯一說」其實摒棄了耶穌基督的神性。一個凡人，怎能作罪人的救主？

親愛的讀者，我們相信耶穌基督完全是神，完全是人。主後 451 年迦克敦會議這樣宣告基督的神人二性：

我們追隨聖教父，一致教導人承認一位聖子，我們的主耶穌基督，有完全的神性也有完全的人性，祂是真神也是真人，有理性的靈魂與身體；按神性來說是與父同質，按人性來說是與我們同質，在凡事上與我們一樣，但沒有罪；按神性說，祂在諸世代以前為父所生，按人性說，在末世是由童貞女馬利亞（神之母），為我們及我們的得救而生，也就是這位基督、聖子、主、獨生的兒子，被認為由兩性，不混淆、不改變、不可分的，而二性的分清不能由於聯合而消失，反而每一性的本質應被保存，同時發生在一個位格、一個生活方式中（譯注：一個生存形式中），並不是兩個位格，乃是一個，就是這同一的聖子，那獨生的子，為道的神，就是主耶穌基督；以上所說的正像先知從起初關於基督向我們宣佈的，與主耶穌所教導的，並聖父的信經所一脈相傳下來給我們的。

《威敏斯特信仰告白》第八章，第二段這樣教導我們：

上帝的兒子，三位一體中的第二位，正是永恆的上帝，與父同質、同等；當日期滿足的時候，就取了人性，並人性一切基本的性質、共通的軟弱，只是無罪；藉著聖靈的大能，在童貞女馬利亞的腹中成孕，有她的本質。所以在耶穌裡面是兩個完整的、無缺的，且相異的性質（就是神性與人性），不可分地結合於一位格裡，沒有轉化、合成、混合。這個位格是真正的上帝，也是真正的人，卻是一位基督，神人之間的惟一的中保。

《聖經》清楚教導，耶穌基督道成肉身時，甘願擔任彌賽亞的職份；祂也是「第二位亞當」，「末後的亞當」（林前 15 章）。聖子為了成就彌賽亞職份：先知，祭司，君王，穿上了完整的人性（肉體，靈魂），只是沒有犯罪，也沒有罪性。主耶穌在地上完全徹底遵守了上帝的律法，成就了亞當在上帝面前本來應當成就的聖潔，公義（這是「第二亞當」的意義）。主耶穌完全經歷了人的軟弱，犯罪的誘惑，魔鬼的攻擊、試探，只是祂完全勝過了罪，勝過血氣（肉體），勝過魔鬼。祂在世上勝過魔鬼，死而復活，更向魔鬼和一切邪靈宣告勝利。主耶穌在執行救贖的大工上，完全順服天父。這並不等於說，祂放棄了神性，完全成為人。也不是說，祂僅是一個凡人，祂因為敬虔、與父親密交通的緣故而成為神，成為聖子。不是的。主耶穌基督的神性，遮蓋了祂的人性（加爾文在基督論的貢獻）；我們的救主，既完全是人，也是無罪的亞當；也完全是神，因此在十字架上可為多人的罪獻上自己，作為贖價。

主耶穌在地上完全作成救贖的工夫，祂在順服天父，作順服的僕人這事上，的確有「長進」。祂藉受苦學習順服（來五 8）。可是這並不意味著，祂藉此獲得神性，或藉此獲得聖靈的充滿。因為祂從永恆以來就是神，是三位一體的第二位，祂是自有永有的；祂的神性遮蓋祂的人性。祂在人性上：不論在身量，智慧，上帝的恩惠（喜悅）和人眼中的恩惠（喜悅）上都有長進。這是從完全到完全的長進，不是從錯誤到認識真理，從有罪到無罪，從無知到知道，從不聖潔到聖潔，從與聖靈隔絕到被聖靈充滿；絕對不是從「不是神」到「是神」！

《威敏斯特信仰告白》第八章，第三段這樣教導耶穌的人性：

主耶穌的人性如此與神性聯結，就藉聖靈成聖，受聖靈膏抹，沒有限量；在祂裏面積蓄著一切的智慧 and 知識，父就喜歡叫一切的豐盛在祂裏面居住。為了使祂可以既然聖潔、無惡、無沾污，充充滿滿地有恩典有真理，就有充分的裝備，得以執行中保和保證人的職分。這職分並不是祂自取的，乃是蒙父所召，父把一切的權柄和審判交在祂手中，並且命令祂執行。

（注：為表達基督的神人二性，和耶穌基督的神性遮蓋祂的人心，筆者在引用信仰告白時，全部用「祂」。）

主耶穌的意志，是否與父神的意志合而為一？當然是，因為三位一體的神，雖然是三個位格，可是是互通，彼此相愛，永不分離的。

後來的發展：被判為異端；聖父受苦說

教會在 264~269 年期間，召開了三次會議 (synod) 審核此學派。Samosota 的「保羅」起初繞圈子回避問題而不作答。最後，他的主張被一位 Malchion 的長老（注；即牧師）勝過。「保羅」不願意直接說：神的獨生子，就是創世以前被生的子，存在於整個救主裏。會議決定，Artemas 的學說為異端。可是，還有一班人跟隨這位「保羅」。

「神格唯一說」比較有影響力的，更加普及的，乃是「聖父受苦說」(Patripassianism)，意即道成肉身的那位是聖父，在十字架被釘死的，是聖父。後來羅馬與埃及成為撒伯流主義 (Sabellianism，見下期) 的溫床，是支持基督與父神「似質」(homoiousia) 而非「同質」(homoousia)，並不是偶然的。

「聖父受苦說」一詞 (Patripassianism)，可以說從特土良就開始使用。其基本概念如下：

神格唯一說的立場是，那位被稱為父的，和那位被稱為子的，是同一位；一位不是從另一位生出的，乃是自己從自己而出，按照不同時候所用的稱謂，以父、子不同名字被稱；不過這位顯現的，生自童貞女的，還是祂（父）自己...向那些看見他的人，他承認自己是子，可是對那些親近他的人，他並不隱藏自己就是父。(Hippolytus，西波爾引用，頁 166-167。)

我們在下一期繼續討論「聖父受苦說」。

當代正統神學的任務〔十七〕： 撒伯流主義的異端 – 神格唯一論（三）

教會的用詞問題：《聖經》的原意是清楚的

在二十一世紀的今天，語言被「解構主義」(deconstructionism) 說成沒有意義；一個字，一句話，任由不同的人作不同的解釋。宇宙中只有解釋，沒有真正的意義(All is interpretation, there is no meaning)。(參：范浩沙，《神學詮釋學》，校園出版社；英文原著：Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*。)這與正統基督教對上帝的話的信念大相徑庭。基督教相信，上帝按照祂永恆計劃用了人的語言（希伯來文，亞蘭文，希臘文）來啟示祂的救贖計劃，聖靈默示人把祂的話寫下來，因此《聖經》每一句話必有它的原意。《威敏斯特信仰告白》說，《聖經》的話是有一個意義的，不可任人隨便扭曲：

舊約是用希伯來文寫成（這是古時上帝選民的母語），新約是用希臘寫成（這是當時各國最通行的語言）。希伯來文舊約，和希臘文新約，都是受上帝直接的默示，而且上帝在歷世歷代都以獨特的方式照顧護理，保守純正，所以是真確的…。（1: 8）

《聖經》的話是有其原意的，因此，按歷史文法解經法，可以了解它的原意：

只有一個解釋聖經的規則不會產生錯誤，就是以經解經。所以當我們對任何一處聖經的真實完整意義(每處聖經都只有一個意思，而沒有多種意思)有疑問時，就當查考聖經其他比較清楚的經文，以明白其真義。（1: 9）

藉著聖靈的光照，基督徒都知道「起初有道，道與上帝同在，道就是上帝」（約一 1）是什麼意思。主耶穌說：「我與父原為一」（約十 30），基督徒也清楚明白是什麼意思，不會有誤會，也知道如何與異端的說法分辨。

用字是重要的問題，尤其是《聖經》裏如何用字，我們要謹慎留意。

教會的用詞問題：屬靈術語

不但如此，除了《聖經》中的話以外，教會中的「屬靈術語」(spiritual jargon) 也應有穩定的意義，不然必造成真理上的混亂。譬如說，上一代的佈道家常說，上帝的恩典，基督成就的救恩，是「無條件的愛」。「無條件」的意思是：人，活在罪惡過犯中的罪人，本身不具任何條件，即沒有任何「義」（功德）可以獻給上帝，藉此稱義。人要稱義，必須由上帝親自提出「條件」，即基督的

「義」。這「義」是主耶穌藉祂無罪的一生和在十字架代贖的死賺回來的；信祂的人，上帝將這「義」歸算給他（羅四 3；參：創十五 6），因此，穿上這歸算的「義」的人，才有「條件」來到上帝面前，被稱為義。這是「無條件」的意思。

隨著世俗心理學和存在主義哲學在教會裏的泛濫，「無條件的愛」或「無條件的接納」已經披上截然不同的外衣。當代人聽到上帝是「無條件」愛他、接納他時，他極可能這樣理解：我可以維持目前的狀況，不用改變我的生活，繼續犯罪，在罪中享樂，上帝必接納我。上帝對我的接納是無條件的！因為「神就是愛」嘛！所以，就我的本相（just as I am），祂必接納我。言下之意，就是信耶穌不必改變自己的心。這種來自人本主義（humanism），相信人本為善的觀點，與上一代所講的「無條件的愛」簡直是天淵之別！

其他的詞語，經過存在主義和世俗心理學的洗禮，也遇到同樣的命運。例如，上一代的傳道人，為了突出基督徒的信仰不僅是同意教會的信條，或受洗加入教會為會友就足夠，常強調基督徒的特質是與上帝（或與主耶穌）的一種「個人的關係」。「個人關係」相對於教條或教會會籍，表達出基督徒應有的活潑信仰。不過《聖經》沒有「個人關係」這名詞。隨著存在主義與世俗心理學的影響湧進教會，「個人關係」可能指兩個平等的人之間的關係，而不是主僕的關係。更甚者，「關係」帶上存在主義的色彩，貶低真理，教義的重要性，高舉經歷和非理性經驗。這就偏離了《聖經》的教導。《聖經》要求信徒在上帝面前的心態，乃是敬畏祂，信靠祂，敬拜祂，遵守祂的誡命，以祂為樂，以祂為盼望。（參：愛德華茲，《宗教情操真偽辨》。）這些「與上帝的個人關係」的內容，曾幾何時從教會圈子的流行術語中消失了？

教會中的用語，包括神學，教義上的詞彙。經過異端的興起，聖靈的光照，和大公教會會議的判斷，今天我們對三位一體，基督的神人二性等教義，已有了普世的共識。為此我們要感謝主。讓我們繼續看「神格唯一論」是如何把聖父與聖子混淆，造成第三世紀的異端。

神格唯一論的錯誤：「動力神格唯一論」

《聖經》清楚教導我們，聖父是上帝，聖子是上帝；並教導我們認識父子之間的關係。耶穌基督在道成肉身之前，在永恆裏是「上帝的兒子」，約翰福音稱祂為「道」。我們的救主，神人二性的耶穌基督，是上帝，完全是上帝，是三位一體

的第二位；同時也是人，完全是人，祂道成肉身的時候，穿上了我們罪身的樣式（可是沒有穿上罪性本身）。耶穌基督與父上帝之間有特定的關係：父差遣子；子與父原為一；可是子順服父；子向父禱告；父榮耀子；子與父差遣聖靈等。因此我們不可以認為子就是父，父就是子。

父是父，這是祂的「位格」的名字，是祂的「存有模式」。子是子，這是子的「位格」的名字，是祂的「存有模式」。父是父，父不是子。子是子，子不是父。父若是子，父子之間就不可能有關係；父子之間有愛，有合而為一的心，就是因為父不是子，子不是父。

我們從上文看見，「神格唯一論」源自游斯丁的「羅格斯」觀念。為了保存上帝是一位（一神論），游斯丁把聖子（「道」）說成是上帝裏非位格的「理性」（divine reason），這就是著名的「羅格斯基督論」（Logos-Christology），或羅格斯論（Doctrine of the Logos），是一種抽象的猜測。上帝既是一位，而羅格斯僅是祂的理性，那麼，道成肉身的基督就肯定不是上帝。「動力神格唯一論」說，耶穌基督在受洗（或復活）的時候，父上帝（或聖靈）充滿祂，祂就「成為」上帝。主耶穌裏有聖靈（或父）；不過，這與先知們被聖靈充滿，僅是量的不同，不是質的不同。耶穌基督與上帝的關係，是「道德上的聯合」（心志的聯合），而不是在本質上同一或聯合。這是「動力神格唯一論」的錯誤，與十九世紀自由派神學的基督論，和二十世紀中國趙紫宸的基督論，是換湯不換藥。

耶穌基督與父上帝的心志是否合一？當然是，但是這是因為他們本質上的合一，統一的（one in substance），而又是兩個不同的位格（two persons）。

正統的基督教堅持：父完全是神，子完全是神。道成肉身的耶穌基督，完全是神。可是，父不是子，子不是父。父與子是兩個位格；他們都是上帝（本質上合一）。就是因為如此，所以他們在創造，救贖事工上有同一旨意，同一心志（道德上聯合），而本質上沒有混淆，沒有混雜。父沒有變成子。子沒有變成靈。父既沒有變，也沒有經歷能變的感覺：祂是不能受苦的（impassibility of God）。

第二種神格唯一論：「聖父受苦說」，或「撒伯流主義」

「神格唯一論」中比較有影響力的是「聖父受苦說」（Patripassianism），意思就是說：道成肉身的那位是聖父，在十字架被釘死的，是聖父。子道成肉身，即父道成肉身；子死在十字架上，即父死在十字架上。「聖父受苦說」也被稱為「撒伯

流主義」(Sabellianism)，主張這立場者，支持基督與父神「似質」(homoiousia) 而非「同質」(homoousia)。

特土良可能是第一位用「聖父受苦說」一詞的 (Patipassianism)。他這樣形容他們的觀念：

那位被稱為父的，和那位被稱為子的，是同一位；一位不是從另一位生出的，乃是自己從自己而出，按照不同時候所用的稱謂，以父、子不同名字被稱。不過這位顯現的，生自童貞女的，還是祂（父）自己...向那些看見他的人，他承認自己是子，可是對那些親近他的人，他並不隱藏自己就是父。

“...he who is called Father and Son is one and the same, not one from the other, but he from himself, called by name Father and Son according to the figure of the times, but that this one appearing and born of a virgin remains one ... confessing to those who behold him that he is a Son ... and not concealing from those who approach him that he is the father” (Hippolytus 語，西波爾引用，Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*, Grand Rapids: Baker, 1952, 頁 166-167。)

特土良扼要的說：「他將保惠師趕走，又將聖父釘死在十架。」“He drove out the Paraclete and crucified the Father.” (伯克富，*《基督教教義史》*，Louis Berkhof, *A History of Christian Doctrines*, 頁 58-61。)

神格唯一論者普拉克西亞 (Praxeas) 是這樣說的：「這時之後，父出生了，父受苦難。耶穌基督被稱為出生的父，受苦的父，上帝自己，無所不能的主。」“After that time the Father was born and the Father suffered. Jesus Christ is proclaimed as the Father born, the Father suffering, God himself, the omnipotent Lord” (Tert. adv. Prax. 2 init.). (西波爾，頁 167。) 因此，父與子是同一個位格。他用《聖經》來支持，特別是《以賽亞書》四五 5；《約翰福音》十 30，十四 9，10。

這種主張聽起來好似正統信仰，因為用了「上帝的兒子」的名稱。可是它傾向於動力神格唯一論。普拉克西亞這樣理解父與子的不同：

在同一個位格中，他們分辨兩位，父與子，說：子就是肉體，即是，人，即是，耶穌；可是父乃是靈，即是，神，即是，基督。(同上。)

子與父的關係，好像人的肉體與靈魂關係。不是他們這樣說，就避免了說父受苦：「因此，子誠然地受苦，可是父與子一同受苦」。(同上。)

另一位「聖父受苦說」者奴愛達 (Noetus) 這樣說：「當父還沒有出生之時，稱他為父是正確的；可是當他按照自己的美意順服，出生之後，他就成為子，是自己作子，不是別人作子。」“... when the Father had not yet been born, he was

rightly called the Father; but when it had pleased him to submit to birth, having been born, he became the Son, he of himself and not of another.”（同上。）

請注意，這裏說的是：聖父是按照自己的旨意成為子，換言之，聖父改變了，成為聖子。因此希坡利達批判奴愛達，說他宣稱聖父改變了自己的形態 (mode of being)，變成 (became) 祂的兒子。希坡利達也批評奴愛達教導「基督自己就是聖父，乃是聖父自己降生，並受苦而死。」“He said that Christ is Himself the Father, and that the Father Himself was born and suffered and died.”（伯克富。）同理，父也使自己復活。

奴愛達這樣為自己的力場辯護：基督，即聖父上帝，為我們受苦，才能為我們成就救贖：「因為我們承認一位上帝，所以必須相信上帝乃是受苦的那位。因為基督就是上帝，為我們受苦，他自己身為父，好叫祂也能救贖我們。」(I am under necessity, since one [God] is acknowledged, to make this One the subject of suffering. For Christ was God, and suffered on account of us, being himself the Father, that he might be able to save us.” (quoted in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Volume 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, p. 180.)

最後，最有代表性的撒伯流 (Sabellius) 這樣教導：父，子，靈只不過是一個位格的不同名稱，即祂用不同的形式自我啟示。上帝按照祂的本性來說，是子之父：

祂自己就是父；祂自己就是子；祂自己就是聖靈：正如我所說的，同一個位格有三個名字，就像人有體，魂，靈，或同一個太陽，有光所賜的能量，熱能，和圓的形狀。（同上。）

神的自我啟示，有如戲劇中的不同角色。上帝的三個「位格」（拉丁文：persona）乃是指演員所扮演的角色，或上帝啟示的「形態」。（因此，撒伯流主義也稱為「形態神格唯一論」Modalistic Monarchianism，或「形式論」Modalism。）父，子，靈這三個名稱，僅指神顯示自己的獨一本質 (one divine essence) 的三階段。神在創造、賜律法的時候，以「父」啟示自己。在道成肉身中以「子」啟示自己。在叫人重生與成聖時，則以「聖靈」啟示。

這時還有 Callistus 提出一種神格唯一論。他說：父，子，靈當然是「同一的」(one and the same)，而在童貞女裏道成肉身的聖靈，與父神是同一位。(The Spirit who became incarnate in the Virgin is identical with the Father.) 但是耶穌的肉體乃應稱為「子」。「因為，能見的，是人的那位，就是子；但是住在子裏面的靈，這就是父。」“For that which is seen, which is the man, this is the Son; but the spirit dwelling

in the Son, this is the Father.”（同上。）嚴格上說，不是聖父受苦，乃是聖父與子一同受苦(συρπεπονθεναι)。

在華人教會圈子中，撒伯流主義出現在一本在台灣出版的《神學綱要》書中。作者這樣總結三位一體論：

父、子、靈確是三位，這三位不是各不相關的三位，不是各自為政的三位，甚至也不是並行不悖的三位，而是父在子裏、父藉著子，子在靈裏、子藉著靈，一體也不是身體之體，而是本體之體。三位固然永遠是三位，但是當我們想到特土良在用 tres personae（今譯為三位）的時候，persona 是解釋作「面具」。上帝有三個「面具」，那就是父、子、靈。同一演員用三個面具，可以演三個角色，這三個角色都是同一位演員表演的。...假如我們接受這個解釋，那就是上帝是一（我們所信的是獨神），但是以三種不同的身分出現，那三種不同的身分就是父、子、靈。假如我們認為「面具」對我們國人很刺耳的話，我們可以用彰顯。三位一體的教義是上帝的三種不同的彰顯。（《神學綱要》，臺北：道聲出版社，1979，頁 103-104。）

雖然作者最後作結論時說，「父不等於子，子不等於靈，靈也不等於父」（頁 104），可是，若同時說三位是「角色」，是「彰顯」，未免有自我矛盾的嫌疑。

可見，神格唯一論對不少信徒是具有吸引力的。

分析神格唯一論

特土良分析「聖父受苦說」為什麼受普羅大眾的歡迎：聖父受苦說維持了一神論；而一般信徒不大了解一神中「三個位格」的觀念：

對一些未受教育（不等於無知，卻是信徒的大多數）的人來說，《聖經》，我們信仰的準則，領我們脫離世界的多神，來信奉唯一真神；他們未認識到，我們所信的神是一位，可是有祂的內在結構（economy, 希臘文：οικονομια，即指父與子的關係）。這內在結構令他們畏懼。他們認為，神若是三位，三位又有秩序的話，那麼一神中就有分裂了。

“For some simple persons (not to say inconsiderate and ignorant, as is always the majority of believers) since the rule of faith itself leads us from the many gods of the world to the one and true God (cf. p. 85, n.), not understanding that he is to be believed as being one but with his own economy (οικονομια), are terrified at this economy. They think that the number and order of the Trinity implies a division of the unity.”（西波爾，頁 168。）

另一種解釋來自當代教義歷史家 Jaroslav Pelikan。他認為神格唯一論所論述的，往往是禱告和詩歌詞裏所表達的。基督徒的敬拜用詩詞；可是這些詩詞若化為教義，就帶來困難。早期教會的詩歌，出現過這類的詞句：

「那位不能受苦的，受苦而不報復，那位不朽的死了，而沒有還嘴。」

He who is impassible suffers and does not take revenge, he who is immortal dies and does not answer a word” (Melito of Sardis).

「那位顯現為羔羊的，仍是牧羊人。」

He who appeared as a lamb, remained the Shepherd. (Melito)

「那位不能見的，為我們的緣故成為能見的，那位不能受苦的，為我們的緣故忍受痛苦，為我們的緣故忍受一切。」

“The Invisible, who for our sake became visible, the Impassible, who became subject to suffering on our account and for our sake endured everything.” (Ignatius)

「神誕生。」

“God is born.”

「受苦的神。」

“The suffering God”

「死了的神。」

“The dead God.”

(quoted in Pelikan, *The Christian Tradition*, Volume 1, p. 177.)

Pelikan 說：「我們可以跪下來禱告時這樣說，但是站起來教導，或坐下來寫作時這樣說就比較困難了。」“One could speak this way while kneeling to pray, but it was harder to do so when standing to teach or sitting to write.”

筆者同情這樣的分析。讓我們回到前面所說的：《聖經》的用詞，我們應跟從；教會的用語，包括神學，教義用語，必須謹慎。詩詞不一定能當作教義來用。衛斯理 (Charles Wesley) 的詩歌「怎能如此」“And can it be that I should gain”，其中一句只能當作讚美詩歌詞來理解：

‘Tis mystery all! Th’Immortal dies!

Who can explore his strange design?

全為奧秘！不朽（之神）竟然死！

誰能探究祂奇妙的計劃？

基督是神，祂死在十字架上。這是奧秘。我們只能說到這裏：是奧秘。不過，可以驚嘆，可以讚美！

讚美有時，清楚教導教義有時。願主憐憫我們，使我們在真道上前進。

當代正統神學的任務（十八）： 亞流主義的異端（一）

方法論上的離經背道 (Apostasy in Methodology)

教會在不同時代必須回應時代的挑戰，在回應的過程會對聖經教義的理解和表達方式作出調整。這是必然的，也是必須的。可是，教會在這個回應過程中用什麼樣的方法論〔methodology〕來探討教義，會對教會的信念，或信仰立場帶來重大的影響。方法論與信念是同樣重要的；在這兩方面都可能離經背道。福音派的牧者和信徒們，往往只看到信念的偏差〔例如：某些教會贊同同性戀婚姻〕，卻沒有察覺到這些信念背後的方法論是如何地離經背道〔1920年代大宗派開始不再相信聖經是超自然的，1970年代女權運動與解放神學背後的馬克思知識論 Marxian epistemology，等等〕。

在當代所謂「福音派」的神學界中，很多學者試圖超越廿世紀自由派與基要派的爭辯。他們認為，「這場戰爭已經結束了」〔The War is over!〕。現在是新的時代，我們不要再堅持批評自由派，老是喊，「聖經不是這樣說的！」〔What the Bible does not say〕。我們要積極一點，正面說，「聖經是這樣說的！」〔What the Bible does say〕。這是筆者的兩位同事，兩位自稱是改革宗的舊約系教授，分別在美國人和亞洲人的神學院任教務教授的學者，親口對筆者說的。

這樣的說法，表面上非常動聽。為了教會的合一，減少衝突應該是好事。正面宣講聖經的信息，也是好事。可是，方法論若放棄正統教會所堅持的信念，結果就不堪設想了。面對廿一世紀後現代文化，很多學者願意發掘，採用嶄新的方法。近年來有些自稱為後保守福音派〔post-conservative Evangelicals〕的。他們解釋聖經的時候，只考慮「聖經的現象」〔the phenomena of Scripture〕，至於聖經對自己的見証〔宣稱是聖靈所默示的，等等〕，則不考慮是「聖經的現象」的一部分！這樣一來，傳統福音派的聖經論在過去廿年逐漸式微。他們處理聖經的方法，等於把聖經當作一本人寫的書而已，全不考慮聖經是一本超自然的，上帝所默示的書。他們在方法論上跟從了自由派的做法，上一代稱此方法論為高等批判。這個趨勢的原因很複雜，是學者們為了自己能在出版界與學術界上建立地位；還是因為自己在基本神學信念上沒有打好根基；還是過份佩服福音派神學院教授的〔非福音派〕老師，因而報讀自由派的博士課程，結果吸收了自由派神學卻沒有能力批判，因人而異。

近年來，美國改革宗神學圈子中，威敏斯特神學院舊約學者們所合著的《二十一世紀舊約導論》〔Raymond Dillard and Tremper Longman III 合著，中文版由台北校園出版

社出版）就為這種方法開了一道門。作者們不只考慮聖經的歷史性〔歷史記載的可靠〕，也鼓勵讀者考慮聖經的文學性。這樣是否鼓勵讀者考慮有些部分是虛構的？2008 年被逼離開該神學院的 Peter Enns 教授，是一個後保守福音派的典型例子。Enns 是哈佛大學的，著有 *Inspiration and Incarnation* 一書，對聖經是上帝的啟示的傳統教義提出質疑。他說「：巴比倫與迦南等古近東文化都有創造與洪水的神話，這些神話比舊約聖經更古老；這樣一來，我們還能從什麼意義上視聖經為上帝啟示呢？」Enns 只提出問題，不提供答案。從一個需要被解釋的現象〔古近東的神話〕導致對聖經是啟示的質疑。問題出在哪裡？在方法論！這種方法論，正是上一代自由派，飽受高等批判影響的學者所提出的說法。自稱福音派的當代學者，在方法論上跟自由派，是重大的妥協，使上帝在祂自己話語中的見證被忽略，或在讀者面前完全消失。難怪越來越多聖經科的神學教授，在處理解釋聖經的原則與方法時，不再提聖經的默示與無誤！〔關於 Enns 一書，已有好幾位福音派的神學家予以批評。〕

又有一些神學家願在多種宗教面前採取友善的態度，進行對話；結果在建立新時代的信仰理解時，妥協了聖經信仰〔歷史上的正統基督教〕的絕對性。其他宗教宣稱自己是絕對真理，基督徒卻放棄自己長子的名份。這也是方法論上的妥協，必帶來信念〔信仰〕上的偏差。

神學方法論是主耶穌作王掌管的範圍，與信仰〔信念〕一樣，不是中性的，需要聖經的光照、檢討、批判、與重建。

「道」：沒有位格的能力，抑獨立的位格？

教會在第四世紀把亞流〔Arius〕和亞流派〔Arianism〕的信念定為異端。亞流把基督的神性與人性分開，結果否認了基督的神性。教父亞他拿修〔Athanasius〕堅持真理，雖被教會五次放逐，仍然堅持基督的神性，為我們後代的教會與信徒建立穩固的信仰根基。我們的救主不是凡人，是三位一體上帝的第二位，完全是神，完全是人。當時有人這樣形容他的勇敢：『亞他拿修面對全世界』〔Athanasius against the world〕。這場關於基督的神性的仗值得打嗎？值得犧牲自己的聲譽，事業來維持真理嗎？讓我們從方法論來看。

第二世紀殉道者游斯丁〔Justin Martyr〕等護教教父們，為了迎合知識分子的口味，把約翰福音第一章的「道」，與希臘哲學的「羅格斯」等同。凡是根據道（羅格斯）的原則生活的，都是基督徒，包括蘇格拉底等。聖經的「道」逐漸被演變為上帝的理性〔divine reason〕，是一種沒有位格的能力〔impersonal energy〕。「道」甚至被俄利根說

成是第二位上帝，另一位上帝。第三世紀的神格唯一論〔Monarchianism〕，試圖維持上帝是一位，結果妥協「道」的神性。亞流的思想有神格唯一論的保羅〔Paul of Samaosata〕的跡象；不過對亞流來說，「道」是一個位格。但是，與神格唯一論一樣，亞流要保持上帝是一位。因此，亞流將第三世紀的神格唯一論，帶到他的邏輯結論。

亞流的基督論

亞流最重要的觀念是神格唯一論中的『一神論』原則。只有一位不受生的上帝〔one Unbegotten God〕：『我們僅認識一位上帝，是不受生的〔unbegotten〕。』這立場的後果乃是，亞流嚴厲批判當時的基督與父上帝關係的說法。不可說上帝的兒子是上帝的放射〔emanation〕，也不可說子是父上帝的一部分，帶有父上帝的本質〔same nature〕。同時也不可說神子不是被造的〔uncreated〕。因為父上帝若是組合的，能分開，能變的話，我們就應該認為父是有軀體的，結果是相信兩位不被造的存有。這樣一來，子就像父的兄弟。

堅持上帝為一位是合理的，堅持基督不是父的放射也是重要的。不錯，子不是父的一部分；可是子的確與父同質。把子說成是被創造的，是有開始的，就是宣講異端了。

亞流說，惟有上帝是沒有起源，不受生〔unbegotten〕，沒有開始的〔without beginning〕。子是有開始的，在世界被造之前，從不存在的狀態被父創造出：『子不是不受生的，不是那位不受生者（上帝）的一部分...也不是從先前存在之物而來的；他乃是在萬世萬代之前，以（上帝的）旨意與設計而存在（被造）的。他是完整，唯一受生〔only begotten〕，不能變的上帝；他開始存在之前，被創造；被建造之前，並不存在〔he was not〕。子是有開始的，但上帝是沒有開始的。他是從不存在之物中（出來，開始）存在的。上帝不是從來就是父〔God was not always Father〕，有一段時間上帝是孤存的〔God was alone〕，他當時還不是父〔he was not yet Father〕，後來他成為父〔he became Father〕。子不是從來就存在的（The Son was not always. 譯注：不是永存的）。因為，萬物既是從非存有而存（生）的〔all things coming into being from not being〕，萬物既都是被造的，生命是被賜予的，萬物的存在都有始點的〔all things made living begun to be〕；因此，這位上帝的道（羅格斯）乃從不存在成為存在的〔this Logos of God came into being from things not existing〕。有一段時間他是不存在的（he was not）。他受生之前是不存在的（he was not before he was begotten），他乃是有始點的，就是被造的始點〔a beginning of being created〕。』

亞流又說，子乃是父的「羅格斯」（道），父的智慧，不過他與上帝裏臨在的道〔the Logos immanent in God〕有別。後者是上帝的一種能力〔a divine energy〕，子乃是一位被造的神聖存有者〔a created divine Being〕，在上帝裡面臨在的「羅格斯」有份〔having participation in the immanent Logos〕。這樣一來，似乎有兩個「道」，兩個都與聖經所講的有差別！事實上亞流是這樣教導的：有兩個智慧，一個是與上帝獨有的，與上帝同永存的〔co-eternal〕。子是在智慧裡出生的，他有智慧，因此他被稱為智慧，或道〔羅格斯〕。除了上帝的兒子以外，還有一個「道」〔羅格斯〕，而子因有智慧〔羅格斯〕，憑恩典被稱為「道」，稱為子。

因此，亞流教導，「道」（羅格斯）是父所創造的，是一位被造物，由父所創造，也是上帝創造世界的中介。他不完全是上帝，『上帝』這詞不能完全用在他的身上。但因為上帝喜悅他，因此他領受了上帝的名字：『上帝』，『上帝的兒子』，正如其他被造物領受上帝的名字一樣。因此，『從各方面考慮，「道」與父的本質〔substance〕和特殊本性〔peculiar nature〕都不一樣，不盡相同。』

因為子的神性是『沒有起源』的，因此還有一個不可避免的後果。道（羅格斯）按本性來說是能變的〔mutable〕。不過，上帝既預見他會持續良善，就預先賜給他榮耀，就是他後來身為人以美德賺回來的。亞流派與 Samosata 的保羅一樣堅持，基督因為意志上與父的合一，與父合而為一。

亞流派藉著世俗的邏輯和引用《聖經》中有關基督謙卑的經文來建立他們的觀點。他們與 Samosata 的保羅和『動力神格唯一論』是非常相似的；不過，亞流主義認為基督並沒有人的靈魂。從 Samosata 的保羅對耶穌這個人的看法，亞流轉移到一個中介存有，道（羅格斯）上。被賦有神的能力〔divine energy〕並藉道德生命保存之的，不再是耶穌，乃是道（羅格斯）：耶穌這個人連靈魂都沒有。因此，「道」（羅格斯）是『被上帝創造的被造物』〔a creature of God〕，卻同時『完全是上帝』〔complete God〕。這樣保存了上帝是一位〔unity of God〕，可是付上的代價乃是：『有三個位格：父，子，聖靈』。子，乃是世界與上帝之間的一個中介存有。〔參：Reinhold Seeberg, *A Text-book of the History of Doctrines*. Grand Rapids: Baker, 1952, pp. 201-218. 〕

親愛的讀者，我們要留意，堅持一神論是正確的，反對基督是上帝的放射是正確的；可是我們若不把我們的信念〔神學〕完全建立在聖經的見證上，卻採取世俗的哲學觀念，結果必然是創新，且往往是離經背道。