



動力

Momentum
STEMI's QUARTERLY BULLETIN
唐崇榮國際佈道團
www.stemi.org
北 2 0 0 5 美 春 版 季

2004年亞特蘭大佈道會

道路 真理 生命〔一〕

宗教動機

古埃及的人要把身體做成木乃伊，因為他們相信暫時的生活不等於真正的生命；他們相信死不是真正的結束，身體的結束是帶來靈魂永恆的一個開始。所以在離開這個世界以後，人還繼續在另外一個世界活著。凡是沒有這種觀念的人，可以說不是人；或者沒有這種觀念的人，實在說不像人。人

之所以為人，因為人在永世中間是有一個存在，在暫時中間是有一個存活。所以我們盼望死以後的存在，是心靈深處最具體的一個要求。在世界不能解決的事在永世中間一定有答案，在世界不公義的遭待，在永世中間一定有報償。這永世填滿今生的缺欠，這個要求就是宗教動機的原理。宗教動機是沒有一個人可以拒絕的。宗教的本性就是人的本性，人之所以是人，人的內在有宗教性的要求。人之所以是人，人的外在有文化性的要求。所以宗教在內裡成為我們面向永恆的力量，文化在外界成為我們今生生活價值的所在。這種對價值觀的探求，對永恆的嚮往，就告訴我們，我們不是動物，我們是人。人之所以是人，人不但在今生需要生活，人更在永恆中間需要盼望。

為這緣故，人是唯一有歷史觀念的活物；人是唯一有盼望觀念的活物，我們藉著歷史的學習，我們回溯過去；我們對著永恆的盼望，我們面向將來。但是在所有的宗教裏面，所給予人的不過是從一己，從有限的自我，面向永恆的嚮



往，卻不是由那永恆的自我的本體，所帶給我們的盼望，所賜下的應許。宗教面對永恆是追求不朽，但是聖經告訴我們，上帝所應許的就是永生。永恆和永生是不一樣的，永恆是一個條件，而永生是一個內容。你有這樣條件去面向永恆，不等於你有真正永生的內容來填滿這個條件。

上帝的應許

聖經告訴我們--上帝所應許的就是永生。這本聖經為什麼被稱為新舊約聖經？這表示有一個「約」成為整本聖經的中心，這個「約」就是根據不變的、永恆的、信實的，三個條件所寫下的這種應許，這就叫做「約」。這樣在全本聖經中間，希伯來文就用二個字，一個字是單方面的，另外一個字是雙方面的；單方面的叫做「應許」，雙方面的叫做「立約」。「立約」的意思就是兩造之間，一同談清楚，然後大家一同簽字，你同意，我同意這就叫「立約」。你們結婚的時候都簽了字，對不對？夫妻之間立約，終生不渝，無論有病沒有，無論貧窮或富足，無論你的遭遇是順利或曲折，我們相約一同過今生，直到死把我們兩個人中間一個人帶去，我們的婚約結束，我們在地上的日子結婚家庭的生活才結束。這個就是「約」，但「應許」是什麼？「應許」是單方面的。有愛，有恩典，有給予的時候，祂應許說我一定照我能力做到的，我要給你做這個，我要為你做這個，這是我對



你的應許。那麼今天有許多基督徒，甚至還有許多還沒信主的人，到教會中間，他們就盼望領受恩典，他們盼望得著上帝的福氣，他們就以為信耶穌就可以得著很多的好處，這是很低級的宗教觀念。我們要得著東西，如果是出於自私的動機的話，那跟宗教的本質是有所相當抵觸的成份在裡面，因為真正偉大的宗教觀念是捨，是犧牲，是給而不是得。

聖經告訴我們，我們可不可以得？我們可以得。為什麼？不是從人與人之間的分予，乃是從創造萬有的上帝，祂是豐盛的源頭，祂是真理的源頭，祂是一切的一切的福份的源頭，祂給我們。所以上帝要我們得，這是上帝的恩典，沒有錯的。不過上帝要我們得東西最重要的是什麼？你說：最重要的是我的財產、我的房屋、金錢、我世界的享受，這是物質性的東西。我剛才說，宗教之所以是宗教，因為宗教性不願意在物質中間受侷限，而面向永遠性的追求；所以宗教的偉大，不在乎今生，而在乎永恆的價值。

上帝的「應許」也可以分成兩部份，一部份我們活在世界現世中間，所為我們預備的需要，這是神給我們的福份，恩典，物質需要的供應。但聖經提到「應許」的時候，用一個單數的字，不是多數的--The promise of God is eternal life. 上帝的「應許」就是永生，這句話超越了所有的「應許」。所以如果一個人加入教會，參加宗教活動，對宗教有興趣，不過是為了得到暫時的東西的話，這些人跟社會團體，賙濟貧窮的社團裡面所應許的東西就沒有兩樣。人之所以為人，因為人不是為了要得到暫時的東西，他就滿足。這種動機，這種承受，是一種比較低級的承受。聖經說，上帝給我們的「應許」乃是永生 eternal life, the everlasting life. This is the promise, the only, the most prominent, the most important

promise of God, our creator, and the source of lives.上帝是我們創造主，是我們生命的源頭，祂賜給我們的「應許」是永遠的生命，是永生，這是神的「應許」；這又是在宗教裡面，人的摸索，人的嚮往，盼望得到但從來不明白的事，因為神才是生命的源頭，祂賜下永生。

怎麼樣我們可以得到這永遠的生命？今天我們聽詩班唱的約翰福音三16上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的人不至滅亡，反得永生。這是約翰很清楚地講出信仰的對象給我們的應許真正的內容。上帝所應許的就是永生，上帝把永生賜下來，這是藉著怎樣的辦法？我們怎麼能得著？丹麥的哲學家--齊克果，講過一句話：「如果基督徒的盼望只在今生，而不面向永恆，那我們就比所有的人更加可憐」。

保羅在這件事情的背後講了一句很重要的話--基督如果沒有復活，我們信的是徒然的，我們傳的也完全是空的。意思是我們不必信，不必傳。如果我們信，傳的是一位死的，埋在墳墓裡的教主的話，那我們的信仰沒有價值。保羅說基督如果從死裡復活的話，就不單單只給我們今生的盼望，他乃是給我們永遠的盼望。這些話語都給我們看見永遠的盼望是非常重要的，而且永遠的盼望是建立在基督從死裡的復活，這件偉大的歷史事件中間。基督教的信仰與其他宗教的信仰最大的本質差異，最大的不同是，上帝的真理是在歷史，在時間，在空間中間，藉著救贖的真正實施而完成的，這不是一個空想，不是一個理論。不像孔子，老子憑著被造而墮落的理性，想出什麼是道，道可道非常道，道生一，一生二，二生三，三生萬物。不像所有的思想家，哲學家，文化巨人，宗教創立者，他們藉著被造的理性，心思想出的一





套的道理，那是人想像思維中間的產品。而上帝的道，是進入時間，空間，具體存在，活生生地成就了上帝永世中間所計畫的道。

這樣我們的盼望就不是建立在今生暫時的世界中間，我們的盼望是建立在上帝永遠的旨意中間，而這永遠的旨意卻不是遠在天邊，高不可攀，與我們實際的生活格格不入。相反的，這信仰的對象是曾經從永恆到世上來，住在人的中間，活在歷史裡面，在時空中間成就了上帝永遠的計畫。所以這位基督就成為神與人真正的接觸點，永世與暫世之間的交叉點，絕對者與相對者之間的中保，神與人中間的中介位格。所以聖經說，上帝只有一位，在上帝與人的中間只有一位中保，就是降世為人的耶穌基督，他就站在神的面前來代表人向上帝求，站在人的中間代表神向人施恩。這位又是神，又是人的基督，他是歷史中唯一神人中保，宗教裡唯一得勝死亡，把生命賜給人有永恆應許的把握的救主。他講過一句話，「我就是道路、真理、生命。若不藉著我沒有人能到父那裡去」孔子講過這個話？沒有！蘇格拉底可以這樣講？不可以！所有的哲學家沒有人有權柄有資格講這樣的一句話，這句話怎麼能夠從一個人的口中講出來？這句話是不是人的杜撰？人的想像？人的假造的話語？我真的不明白為什麼歷史中間有這樣的一句話？我可以告訴你我這一生中不知花了幾百個鐘頭思想這句話，我真的戰驚恐懼，有這樣的一句話，不是想像的結果，不是推測的記錄，是位格的自我宣告。怎麼可能有這樣的話？怎麼可能有這樣的人？他也講過「我對你們講的話就是靈，就是生命」這又是人的言語不可能講出來的話，是人的生命不可能了解的。基督是道，基督自己對自己道的本質宣佈的時候，自己就是生命之道，我們

在主日崇拜，聽牧師講生命之道，什麼叫做生命之道？基督是道路。真理又是什麼？他接著又講「若不藉著我沒有人能到父那裡去。」這太嚴肅，太偉大了，太深奧，太實際了。因為它是這樣的實際，真實，所以我們不能逃避它！

基督是不可逃避的，基督的話是不可逃避的，他既然講過了，在歷史中間就記載下來，記載下來的話沒有一句在人的口中可以與之相比的，就叫我們一定要警惕，一定要深思，免得我們在這句話以後要受審判。耶穌說：「我就是道路、真理、生命。」既然沒有人這樣講，沒有人敢講，沒有人講過，沒有人可以有權柄可以講這樣的話，那麼講這句話的祂，到底是誰？

康德的四大提問

德國的哲學家康德在年老的時候寫一封信給他最好的朋友，裡面透露了一個他很深的心思，他說：其實，我這一生最想要知道的事情，只有四個：第一、人到底是什麼〔What is man〕？第二、我到底可以知道什麼〔What can I know〕？如果我應當知道的是我還不知道的，我怎樣去知道我還不知道的？我甚至不知道我應當知道而還不知道的，如果我知道的是我不需要知道的，我怎麼丟掉這些知識？而我所知道的若是真正應當知道的，我又怎麼知道我所知道的是真正的知？如果我所知道的是知錯的，而我以為是對的，我不是被我錯誤的知識害了一生，而以為自己知的是對的？〔舉多例說明，你知了一大堆無用的東西你知不知？略，請參錄音CD〕

知識論〔epistemology〕是討論對知識的知識。知識論的責任就是要查出知識本身是不是真正的知識，知識的本身到是用什麼辦法來確定，根據什麼肯定你所知的不是錯





的。對知識論的探討就變成哲學裡面極重要的課題，我們研究宇宙論、知識論、知識論裡的邏輯、價值論、政治論、社會治理的一切理論，把這些東西全部加起來叫做哲學。懂得這些叫做明白智慧，愛智之說。知識論的問題一直沒有辦法得到答案。康德講的這句話是很重要的話：「我到底能知道什麼？」「我到底可能知道什麼？」「我到底應該知道什麼？」知識有範圍、性質、方法途徑達到真正的證明知道我的知識是真的。知的問題太大了，知識論是整個哲學裡最重要的支流之一。在十七世紀末期到廿世紀結束，三、四百年期間，知識論的重要性愈來愈提高了，都是根據「人的理性是可以明白」的這種假想建立起的。人的理性可以知道一切的一切？在我們這一公斤半的頭腦都可以裝下去？我們常常無形中受了啟蒙主義的影響「不合理的我不信」有沒有聽過？你講過！不合誰的理？我的理，豈有此理！我做人感到愈做愈難做，因為每個人都以為他的理是真的，每次人講什麼裡面一大堆錯誤，根本沒有發現，你告訴他他也不聽，他以為自己就是理。這就是為什麼後現代主義對理性主義潑冷水，為什麼廿世紀結束，理性主義的絕對性被否定的原因。

〔唐牧師以microphone為例，並說明當你用「思想」去思想「思想」時，主客體之混亂，你已經進入自我捆鎖的限制中，來說明理性之限制，略，請參錄音CD〕

回到康德提的問題，第三、我應當做什麼〔What should I do〕？這不是知識論，而是倫理學，這是廿世紀宗教界裡碩果僅存的一個課題。很多的新派已經把信仰的超然性，形上學，超自然的本質完全把它開除，所以他們認為真正留下的宗教使命只有一樣--倫理。有的宗教說好的，另一個宗教說不好，有的說結婚，有的說出家，有的可以多妻。什麼叫做倫理？什麼叫做我應當行，每個宗教的看法都不一樣。第四個問題、我的盼望在哪裡〔What is my hope〕？難道萬物之靈變得愈來愈老朽以後就死了？當你年輕的時候你盼望快快長大；但當你年紀愈大的時候，想起過去的日子你才知道你曾經擁有過青春、健康、美貌、少年的日子〔唐牧師舉自己有趣的例子，略〕。萬物之靈慢慢地老了，老到最懂得怎樣做人的時候，就沒有機會做人了，老到什麼都學會的時候就搬進墳墓了。所以康德的第四個問題：「我有什麼盼望？我活在世上為什麼？我死後到哪兒？我到底做人有什麼盼望？」我死了就結束了，就被歷史淘汰了。當我被淘汰的那一天，豈不是我懂得最多真理，吸收了最多人生經驗，已經明白了

宇宙最大的智慧，人累積起來所有文化哲學所教導的東西使我恍然大悟的日子。孔子說，我卅而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而不逾矩，七十二歲死掉。他到七十二歲時不逾矩而隨心所欲，不犯規矩，能照著心裡的自主過一個良善的生活。但他做人，學到七十歲剛剛學成功了，七十二歲就死了。

若不藉著我，沒有人能到父那裡去

感謝上帝，在這樣的一個世界，人的這樣的狀況中間，耶穌講一句話：「我就是道路，真理，生命，若不藉著我，沒有人能到父那裡去」親愛的朋友，你有沒有好好思考這句話？這樣一句偉大的話，竟然可以從一個人的口中講出來。這個人是誰？他憑什麼資格講這句話？這句話跟所有宗教不同的地方，宗教提到上西天，進永恆，宗教不知道有一個叫做父的看著你。約翰福音提到好幾次「我回到我父那裡去」。「父」的意思就是「根源」、「根基」、「出處」。所有存在的根源，源頭叫做「父」。

約翰福音十六28，給我們看見一句沒有一個宗教家可以講過的話：我從父出來，到了世界；我又離開世界，往父那裡去。孔子不能這樣講，釋迦牟尼不能這樣講，老子不能這樣講，蘇格拉底不能這樣講，因為他們都是單線方向追尋，就是從世界盼望去到別的地方。耶穌基督不是。每一個宗教都是人做到一半發現不對了，最偉大的宗教領袖，都是最偉大的人間的心靈，最高貴的心靈一定都發現在地上做人有問題。所以他們發現罪在干擾，良心在責備，發現生老病死正在朽化我們，所以他們發現一定要找到永遠的出路，怎麼去？怎麼離開？怎麼脫離這朽壞的世界？怎麼脫離這犯罪的良心？怎麼脫離這侵蝕我們永遠盼望的事實。所以宗教是偉大的，因為宗教不願意給世界腐蝕下去，不願意給罪惡控告，永遠滅亡。宗教願意脫離這些。宗教的動機就是對這個朽壞的世界的掙脫，盼望這個永恆的價值，所以宗教是高尚的，但是宗教都是one way traffic.都是做人到一半發現我有問題了，我們做人的道路發現我有罪惡了，我們在地上的日子發現這是暫時的，發現不能這樣下去，我死了到哪裡去？所以從這裡盼望去到別的地方，所以你源頭在哪裡？不知道！方向在哪裡？不知道！意義在哪裡？不明白！我在尋找。我們先假設我們尋找可以找到，先假設靠自己的力量可以解決，先假設有大恩等著我們，先假設我們會得到意義得到方向。



但是你問到源頭，沒有一個宗教教主告訴你；問到方向，他們製造不同的名稱出來。

唯有耶穌基督講這句話：「我從父出來，到了世界，我又離開世界，回到父那裡去」我深深震驚，我不是一個隨便信耶穌基督的人，我是決定不要隨便信宗教的人。結果我講一句很重要的話，對自己說，不是因為我信了什麼，什麼是真理；是因為那是真理我才要去信它，我不能因為我是基督教家庭生的，就認為基督教一定對，別的宗教不對。我不能因為喜歡這個宗教，所以辨護它。不是因為我在這個教裡面所以我這個教才是最好的，因為它是真理我才信。我很難信，我很不容易信，我不甘願隨便信，雖然我沒有什麼價值，卻以為自己了不起，其實是起不了的。用這個原則向真理打開我的心，求上帝真正使我明白我為什麼需要祂，我為什麼相信祂。結果我排除了共產主義，唯物論，進化論，辨證法，現代科學實證論那些前提，因為這些裡面都有一些錯誤的信仰前提是不應該的。後來我發現基督是唯一所講的話沒有人曾經講過，所講的話是以第一人稱介紹自己就是真理的唯一的。人說，我看過真理，我高舉真理，我傳揚真理，我辨護真理，我的心嚮往真理，從來沒有一個人可以說我就是真理，這句話吸引我，這句話折服我。

歸正神學威敏斯特信仰告白裡有一條--被啟示出來的跟原先啟示者是一樣。我從前從來不知這有什麼重要，這到底有什麼關係？這句話的意思是，啟示給我們真理的上帝，從祂啟示中間你所知道的上帝，跟那位啟示者的本身是完全一樣。表示祂是絕對真實，絕對沒有欺騙，你可以從祂啟示的真理認識，祂就是那樣。〔講於2004年6月，亞特蘭大佈道會，許若梅協助記錄錄音。因篇幅所限，已作濃縮刪節，未經講員過目。完整內容：訂購錄音CD#402〕

~ 待續

宗教與文化思潮暗流初探：

當代正統神學的任務〔九〕

亞歷山大的革利免（Clement of Alexandria）之三

林慈信牧師

「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，結果他的神觀就大受影響，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 - 真有天淵之別。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，扶持瘸子和迷路者的手，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，和救贖人的觀念也完全「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論。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（得獎賞似乎是當代人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。

〔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。

〔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。

〔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。

〔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。

〔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。

〔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。（《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年修訂一版。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。廿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。我們絕對不可將我們的信仰道德化，迎合人的虛榮。



為什麼上帝容許戰爭？

(下)

鍾馬田

其次，我們來看正面的答案。上帝容許戰爭是一個事實。為什麼祂容許戰爭？我們看聖經怎麼教導。

(1) 什麼是聖經的戰爭觀？戰爭本身不是罪，而是罪所帶來的結果。換個說法，戰爭是罪的一種表現。聖經告訴我們，戰爭的最終極原因是人的私慾，這個私慾使人想要得到不屬於自己的東西，或自己得不到的東西。這種私慾不止表現在個人的層面，也在國家的層面。它是偷竊，強盜，忌妒，驕傲，怨恨，不忠，離婚等等的根源。最後導致人與人之間的紛爭，國與國的戰爭。聖經並不特別把戰爭分別出來，好像那是獨立的事。戰爭不過是罪的一種表現罷了。也許有人要辯說，戰爭奪去人的生命。不錯，聖經認為生命是尊貴的，上帝禁止我們為了私慾或報仇殺人，但是對上帝來說，人的靈魂更重於人的肉體。上帝不在乎我們在世上生命的長短，祂在乎的是我們與祂的關係是否正確，是否過一個榮耀祂的生活。而我們常常過於重視肉體生命的長短，卻忘記生命的質比量更重要。戰爭是罪的後果之一。罪通常帶來患難，悲傷，羞恥，不管是靜悄悄的來，還是像戰爭轟轟烈烈的發生。我們一般只注意後者。其實本質都一樣。我們要求上帝禁止或避免戰爭，其實是要求上帝禁止一種罪的結果。從這裏我們再一次看到人自私的要求，我們只是想避免一種令人最難過的結果，我們並不關心上帝的聖潔，或是罪的問題。我們如果真正關心的話，應該祈求上帝禁止所有罪的行為。但是，若是真有人這樣作，一定又要引起一些人的抗議。他們抗議上帝不應干涉人的自由。然後，他們再運用他們的自由，然後又再度面對戰爭的威脅。所以，上帝在祂永恆無限的智慧裏，決定不禁止罪的存在，也不禁止罪帶來可怕的後果，包括戰爭在內。

(2) 但是，聖經有更進一步的教導。

(a) 聖經很清楚的告訴我們，上帝容許戰爭，使人承擔罪的後果與處罰。這與「種什麼收什麼」的法則一致。我們發現，處罰是上帝在人犯罪時所定下的命令。創世記說：「地必因你的緣故受咒詛。」這樣說，又有人要問，那為什麼要牽連無辜的人？答案是：誰是無辜的？我們每一個人不單要承擔個人的罪所帶來的後果，也要承擔整個人類、國家的罪。上帝的福音拯救了我們個人，但這不表示我們不再是人類整體的一員。我們與所有的人分享陽光和雨水，一樣暴露在各種疾病的可能侵襲之下，一樣不能免于戰爭的威脅與所帶來的苦難。

(b) 上帝容許戰爭，為了讓人能夠更清楚的知道罪是什麼。在和平的時候，我們常常輕看罪的問題，我們對人性抱持過分樂觀的看法。我們以為人可以靠自己的力量，不必靠上帝，就能夠進到完美的地步。人們拒絕上帝的福音，拒絕上帝所預備的救恩。上帝只好藉著災難使他們接受。

(c) 上帝容許戰爭，為了讓我們歸向祂。正像浪子回頭的故事裏的浪子，在他用盡一切所有的以後，才想到他還有一位父親在等他回來，我們常常在遭遇極大災難時才想到上帝。舊約裏常常出現這樣的話：在他們遇到麻煩或患難時，他們就求告上帝。

當我思想人的本性和人的生命時，令我感到震撼的，不是為什麼上帝容許戰爭，而是祂的寬容與忍耐。為什麼上帝不讓這個世界在他們自己的罪中滅亡？也許這才是我們應該問的問題。上帝對罪與撒旦的權勢定了界限，使我們有機會存活，有機會悔改，接受祂兒子，耶穌基督的救恩。我們的問題應該是，我們是否從戰爭得到真正的教訓？

〔許信靖節譯自Martyn Lloyd Jones, “Why does God allow War”。許弟兄於2003年參與歸正學院研習，現就讀於費城Westminster神學院〕



范泰爾論 巴特 vs. 正統神學 (二)

〔摘自Cornelius Van Til, "Has Karl Barth Become Orthodox?" *Westminster Theological Journal*, 1954, Vol. 16, pp. 135-181〕 曾劭愷 編譯 / 張康平 校訂

〔續〕這樣，我們就很清楚，當巴特說聖經都是上帝的話語、我們不該在聖經裡面分辨何為神的話語而何為人的話語的時候，到底是什麼意思。¹巴特的意思是，只有當神透過聖經說話時，聖經才是神的話語。²當他說聖經是上帝的話語的時候，他是在說：聖經在這個事件中變成神的話語。「聖經是神的話語」裡面這個「是」字，在巴特的眼中，其實就是這「變成」的意思。³

對巴特來說，聖經是神的話語，是我們不能缺少的。⁴上帝透過這本充滿屬人的錯誤的書對我們說話。聖經是以「屬世的形式」寫成的，是會犯錯的人用有誤的字句所寫的。但上帝並不因聖經中屬人的錯誤、歷史及科學的錯誤、神學上的自相矛盾、模糊的文字表達、甚至猶太教的文化背景而感到羞愧。這樣的話，我們有什麼理由因相信聖經而羞愧呢？因此按照巴特的說法，想要證明聖經的無誤實在是偏執、悖逆的表現。所以巴特並不是因為相信聖經的無誤而強調我們不應在其中分辨神的話語及人的話語。⁵恰恰相反，巴特是因為認為聖經是一本屬歷史、屬人的書、從頭到尾充滿了錯誤，而神卻透過這樣一本書向我們說話，因此我們不應在聖經中尋找無誤性。想要證明聖經是無誤的，就等於在歷史中尋找清楚的、直接的啟示。對巴特來說，在聖經中尋找無誤性無異於對基督教的心臟地帶展開攻擊，也就是挑戰神的主權以及啟示的隱藏性。

因此，對巴特而言，「成文的默示」的意思是，神在某時某刻使用這有誤的、屬人的話語，而這話語必須被聽見。⁶巴特認為，在正統神學當中，「成文的默示」這個教義是典型的理性主義思想；這個教義藉由將神的啟示貶低為可以直接從聖經領受的話語，進而嘗試掌控神的啟示。⁷結果在巴特的眼中，正統神學為了強調理性而拒絕了信心。根據巴特的說法，聖經是上帝話語的形式〔form〕，它並不適合作為傳達神啟示的媒介。聖經的形式是屬世的、是與神對立的。⁸

在結束這個部份之前，我們必須再討論一下，在巴特的思想中，人如何聽見、領受、或是接受上帝在基督裡的啟示。巴特說，當神的啟示在「屬神的時間」裡面發生的同

時，人就聽見、領受了神的啟示。這「屬神的時間」並不是我們月曆上的某個日期，也不是我們在日常生活裡面經驗到的、手錶上的時間。聽見、領受神的話語不能直接被等同於任何人類的經驗。人類的經驗最多只能指向「屬神的時間」裡面的事件。只有藉由參與基督的「時間」，人才能獲得信心，但我們是活在普通的時間內，不是活在基督的時間裡面的。要「參與」〔participation〕基督的時間，普通的时间〔ordinary time〕就必須「超昇」〔sublation〕⁹進入基督的時間，但在這過程中，普通時間並沒有遭到毀壞。¹⁰

參與基督的時間就是成為基督的一部分。基督就是啟示事件。¹¹在啟示事件當中，也就是基督當中，神可以自由地對待人。信心就是參與基督的時間，在其中人在神面前是自由的。但人的這種自由，只能夠是上帝在啟示行動中所賜給人的。因此，這個自由其實是神自己的自由。¹²因此，對神話語的認知其實就是神的話語本身。¹³所以巴特說：「人因相信而行動；但他藉由行動而相信，這個事實本身就是上帝的行動」。¹⁴因此，人與他信心的對象就被同化了。「作為一個相信者，他不能認為他是成就這工的主動主體〔active subject〕。」¹⁵

巴特在討論信心這議題時的重點是，信心是藉由參與上帝的啟示行動而發生的。他認為人的信心並不是一項特質或是一種態度，而是一個事件。正如神在聖經以及講道中的啟示是人類普通經驗的一部分，信心也屬於人類的普通經驗。但是，信心並不是由人類的經驗所構成，正如啟示並非任何事件所構成，不管是多麼奇蹟性的事件。在信心的主觀範圍〔subjective realm of faith〕內沒有任何能夠被直接地認知的事實〔directly identifiable fact〕，就像在啟示的客觀範圍〔objective realm of revelation〕內也沒有任何可以直接被認知的事實。啟示一定是隱藏的；所以，信心一定也是隱藏的。啟示間接相等於聖經；類似地，信心也間接相等於人類的經驗。上帝的啟示、人對上帝啟示的領受，兩者的真實性皆由參與那獨一的基督事件而成立，就是「神與人同在」的基督事件。¹⁶



當我們被提升進入啟示的事件，我們就藉由聖靈而成為上帝的兒女。但聖靈的工作是永恆的工。因此，藉由聖靈，人類從亙古以來就是上帝的兒女。¹⁷他們自亙古以來就在耶穌基督的事件中聽見上帝的話語。

以上的討論足以證實，由於持守「基督論原則」的緣故，巴特必須完全否定正統聖經論的教義。這個問題的根源不在於巴特一方面拒絕「完全默示」(plenary inspiration)的教義、一方面又認為神在聖經中的啟示大體上是可靠的；也不在於巴特對負面聖經批判的讓步；也不在於他無法相信聖經所記載的一些神蹟。依巴特之見，正統聖經論對於救恩的福音具有本質上的破壞性，因為正統神學想要在歷史文件〔即聖經〕中找到救恩，又想在歷史文件中找到關於救恩的意義的啟示。巴特認為，正統神學這種作法限制了上帝的恩典的自由〔the freedom of the grace of God〕；上帝的恩典被人的思想所左右，「擁有」它的人可以對它隨意而為，而沒有它的人只能被排除在外。巴特認為根據正統神學的看法，有些人因為從未聽見、從未相信福音，而永遠不能擁有上帝的恩典。一個歷史的意外造成了這些人永遠的失喪。根據巴特對正統神學的理解，這些失喪的人因為拒絕了上帝的「啟示」而被判永遠的死刑，但巴特認為這「啟示」根本就不是上帝在基督裡的啟示，而是人憑空想出的一種透過歷史上的

人、透過自然界的直接啟示。

為了解救教會脫離這種「錯誤」的啟示論，巴特提出了「以基督為中心」的啟示論。巴特解釋說，上帝藉由這種啟示而將祂的恩典白白賜給每一個人。在這過程當中，聖經成為傳遞上帝恩典的工具，但它不能承載上帝的恩典，一個人對聖經的相信與否也不能決定他是否得救。教會「擁有」聖經，也「聽見」、「相信」聖經，而教會的「聽見」與「相信」，是代表全人類的、代表那些表面上從未聽見的人、那些表面上拒絕福音的人。因為聖靈所施行的救恩、所賜下的信心，使全人類都參與那充滿萬有的基督事件。

巴特雖然宣稱他的聖經觀相似於傳統更正教的聖經觀，但其實不然。巴特的「基督中心論」不容許上帝在歷史中直接啟示祂自己，也因此不容許上帝在聖經中啟示祂自己。巴特認為，任何「直接啟示」的觀念都會破壞神在啟示中的隱藏性、進而剝奪上帝的主權與自由。在巴特主義中，「顯明的上帝」〔deus revelatus〕同時是「隱藏的上帝」〔deus absconditus〕，而巴特聲稱正統神學同時破壞了上帝在啟示中的隱藏性與顯明性。

~待續

〔曾弟兄就讀於加拿大University of B. C.，自2003年起參與歸正學院研習。〕

Footnotes

¹ K. D., 1.2, p. 159

² 「只有當神讓聖經作為祂的話語、當神透過聖經說話時，聖經才是神的話語。」〔K. D., 1.1, p.112〕

³ 「聖經在這個事件中變成神的話語〔Die Bibel wird also Gottes Wort in diesem Ereignis〕，而『聖經是神的話語』這句話裡面的這個『是』字所指的，就是這個『變成』的過程〔Sein in diesem Werden〕」〔K. D., 1.1, p. 113〕。

⁴ K. D., 1.2, p. 591

⁵ 「上帝並未因聖經中屬人的有誤性〔Fehlbarkeit〕、歷史及科學的錯誤、神學上的自相矛盾、模糊的文字表達、甚至猶太民族的文化背景而感到羞愧，反而祂卻接納、使用這些充滿錯誤的文字，因此當祂要重建〔erneuern〕這篇充滿錯誤的見證〔Zeugnis〕時，我們不需因它而感到羞愧。所以，在聖經當中尋找無誤性是一種偏執、悖逆的行為。」〔K. D., 1.2, p. 590〕

⁶ 「『成文的默示』〔Verbalinspiration〕的意思是：人類所寫下可錯的、有錯的〔das fehlbare und fehlende menschliche Wort〕話語，現在被神所使用，而不論它的有誤性，它必須被接收、被聽見。」〔K. D., 1.2, p. 592〕

⁷ K. D., 4.1, p. 407

⁸ 「它的形式〔Gestalt〕是一個不適合傳達神的自我啟示的媒介。它不但與啟示的內容不相融，反而還與之相對立；它不但不開啟啟示的內容，反而還隱藏之... 因此，上帝話語的形式其實是屬世的〔die des Kosmos〕，是與神對立的。」〔K. D., 1.1, p. 172〕

⁹ 譯者按：英文sublation一詞乃德文Aufhebung的翻譯，是黑格爾哲學裡面重要的一個概念。它同時具有「提升」、「保存」、「停止」的三重意義。舉例說明，國父孫中山先生提出民主化的三個時期：軍政、訓政、憲政。這三個時期並非相對立的。憲政時期並非軍政、訓政的廢除，而是它們

的提升。憲政時期保存了軍政、訓政的基本精神與目標，就是中華民國的民主化。但是，在憲政時期中，軍政與訓政的制度卻停止了。巴特在用Aufhebung一詞的時候，也有類似的意義：人類的時間被提升、吸收進入基督的時間，在其中人類的時間在本質上被保存下來，但在一些形式上卻停止了。

¹⁰ 「神在永恆中所說的話語將我們的時間，就是祂的話語所進入的時間〔但沒有將這時間毀壞〕，提升到祂自己的永恆中，從此我們的時間就是祂的時間，進入上帝恆真、自足的存有當中。」〔K. D., 1.2, p. 58〕

¹¹ K. D., 1.1, p. 119

¹² 「人類的這個自由必須是神在啟示的行動中創造、賜給人的，最後它也只能是上帝自己的自由。」〔K. D., 1.2, p. 224〕

¹³ K. D., 1.1, p. 255 (G. T. Thomson 英譯版 p. 277)

¹⁴ 如上，p. 258 (英譯版 p. 281)

¹⁵ 如上〔英譯版 p. 280〕

¹⁶ 「客觀的啟示就這樣為我們存在，因為上帝存在；而啟示存在，正如上帝存在。但當然：我們也是存在的。因為假如上帝真的為我們存在的話，那麼我們也為祂而存在。這樣，那些不可知〔unbegreiflich = incomprehensible〕的事件就是：我們被帶進啟示的事件裡面，但我們在其中並不是貢獻者〔Mitwirkenden〕，而是領受者〔Empfangenden〕；不是與上帝並行，而是在上帝裡、倚靠上帝。可是我們是真的被帶進啟示裡面。」〔K. D., 1.2, p. 259〕

¹⁷ 「而是在啟示的獨一真實性中，祂從亙古以來在祂自己所取的人性中就是上帝的兒子，並且我們也因祂的旨意，在祂的恩典中，從亙古以來就是上帝的兒女。」〔K. D., 1.2, p. 260〕



海克爾的 胚胎重演論與本體三一上帝

章雲雄

本文從對十九世紀末進化論生物學家海克爾 (Ernst Haeckel, 1834-1919) 的「胚胎重演論」：即「個體發生」¹重演「種族發生」² (Ontogeny recapitulates phylogeny) 的個案研究中，來思考歸正思想之所以強調神的絕對主權，也就是說：在所謂的「科學證據」與理論，以及其背後的哲學、神學思想間，並不是各不相關或中立客觀，而是必須回歸到以神為本的預設；同時在成聖的過程中，也包含浪子理性的回歸與世界觀的重建，因此在思考以科學志業作為基督教文化使命的一環時，建構一套神本的三一世界觀，是務實而理所當然的。

海克爾認為他在研究脊椎動物胚胎學的貢獻，提供了「科學證據」來捍衛達爾文進化論，就是：生物必須源自共同祖先，因為「胚胎結構的相似反映出相似的祖先」。但其實吾人必需審慎理解考量這「科學證據」的演變內情與他的思想背景。這演變內情是：他的「科學證據」是經過有意的改造，用於支持達爾文 (Charles Darwin, 1808-1882) 進化論的世界觀，但同時達爾文也有意改造另一位胚胎學者汪貝爾 (Karl Ernst von Bayer, 1792-1876) 的理論。原本汪貝爾的立場是：一是動物胚胎發育的「一般特徵」早於「特別特徵」；二是高等動物胚胎與低等動物胚胎二者是「截然不同的」，所以他反對胚胎重演論。但由於在進化論議題上海克爾與達爾文二人互相支持，彼此聲援，於是達爾文在《物種起源》一書中，沿用了海克爾的

胚胎學實驗結論而得出「人類及其他哺乳類動物、鳥類、魚類、爬蟲的胚胎在早期極為相似」這樣的推論。雖然汪貝爾強烈批評達爾文的誤導其理論，但海克爾作為達爾文理論的捍衛追隨者，卻強烈擁護並誇大達爾文的結論，於是其胚胎圖百年來還是屢屢出現於學校的教科書。

海克爾的思想背景，承繼了以新柏拉圖主義 (Neo-Platonism) — 浪漫主義 (Romanticism) — 觀念論 (Idealism) 這一脈絡主軸，主要人物有歌德與黑格爾等，相信宇宙萬物來自一元的流溢，在「精神」 (Geist) 的引導下，而日趨完美；而其應用於自然科學的研究，就形成德國「自然哲學」 (Nature Philosophy, Naturphilosophie) 的流派。該流派認為個體發生學 (胚胎發育) 與種族發生學，有如小宇宙與大宇宙，前者反映了後者；而且二者都彰顯出有機而統一的歷史進程。所以海克爾主張在脊椎動物中，各綱內物種間的胚胎「卵裂」 (cleavage)³ 及「原腸胚形成」 (gastrulation)⁴ 的過程是很相似的。他並將胚胎重演論發展成世界觀，就是具有泛神論意味的「單元論」 (Monism)：主張自然宇宙界的合一就是與上帝的合一。

早於十九世紀末、廿世紀初，海克爾胚胎圖作為「科學證據」的可信性，就遭到學術同行質疑，但一直不為主流科學界認同。⁵當代英國胚胎學者李察森 (Michael K. Richardson)⁶也指出海克爾所列舉的胚胎圖是不正確的，如海克爾

將各生物胚胎都描畫成有魚鰓、咽囊及鰭狀結構，但事實則不然。最近，由於分子胚胎學的進展，可用量化的方式使用「事件配對法」 (event-pairing)⁷來分析各類動物胚胎的發展順序，李察森應用這方法來檢驗各類爬蟲、鳥類及哺乳類等脊椎動物的胚胎發育，而駁斥了胚胎重演論者的主張：即認為在「尾芽期」 (tailbud stage)⁸時，可以找到各物種胚胎發育的相似性。反之，他發現：就「體型變異」 (allometry)⁹而言，雞胚胎的中腦腔發育最顯著，但鼠胚胎則是前腦腔最顯著；就「異時發生」 (heterochrony)¹⁰而言，斑馬魚胚胎的心臟還未成形，但「羊膜類」¹¹動物胚胎已經發育，又八目鰻的眼珠發育的時間順序也和人類的不同；就「體節的數目 (somite number)」¹²而言，蠐螬有六十五個，但非洲有爪蟾蜍只有十九個。李察森的結論是：脊椎動物的胚胎在開始時是各不相像的，到中期又趨於相似（但不在同時），之後又逐漸分化各異。因此，每一種的胚胎，都在各自不同的時間歷程發育出不同的器官；換言之，在卵裂之後的每一個階段，每一種胚胎都是獨特的。

既然各種胚胎的獨特性，無法以進化論解釋，主張「智慧設計論」 (Intelligent Design) 的生化學者貝希 (Michael Behe) 便提出生物界各系統、各層次具有「不可化約的複雜性」 (Irreducible Complexity)。譬如，一個細胞好像一個分子機器，具有馬達、引擎等零組件，這些零組件必須同時出



現，才能運作，而無法一步一步由進化而得到。該陣營學者戴斯基（William Dembski）也由訊息理論而得出「複雜而特定的訊息」（Complex Specified Information, CSI）¹³觀念，看出進化論之假設所蘊含的問題在於：若是萬物能經由簡單而趨向複雜，或由普遍性而趨向特殊性，並且僅僅訴諸於純自然的原因，這就好像解釋鉛筆之由來是因為有製鉛筆機；但除非有人設計，仍無法解釋製鉛筆機由何而來。而這種設計的訊息，是無法由系統本身的「物理性訊息」（physical information）所提供的。

同理，當代荷蘭基督教歸正思想家杜爾維（Hermann Dooyeweerd, 1894-1977），基於凱波爾（Abraham Kuyper, 1834-1920）的「君權範疇論」（sphere-sovereignty），在七十年前發展出一種「整體性」（encapsulation, enkapsis）的哲學：主張複雜性無法被化約為單純性，即所有宇宙萬物萬事，無論是在人類社會中之家庭、教會、國家，或是生物界的各個層次，如細胞、組織、器官，或是物質界的基本粒子、原子、分子等，都各為一個不可化約的整體。

海克爾的重演論不單單只是生物學

者的專利，在神學上可溯源到初代教父愛任紐（Irenaeus of Lyon, 130-200），因為胚胎學與聖經神學的共同點在於：二者都必需關注於時間的動態發展或歷史的進展過程。這種歷史性與人類救恩息息相關，可以說愛任紐是在聖經神學上所謂「救贖歷史」（Redemptive History）觀念的開創者。在聖經上提到萬有「都在基督裡面同歸於一」（is united, recapitulation）（以弗所書一10），因此基督的一生重演了亞當的經歷：就是指在亞當裏所失敗的，已經在基督裏得以完成。¹⁴然而萬物在基督裏同歸於一之教義，僅僅是在類比關係上的合一，而不是上帝與人、上帝與自然在本質上的合一，因為創造主與受造界間存在著本質性的差異；可惜，由於「理性的墮落」¹⁵，忽略了這種上帝與受造界之差異，造成德國浪漫主義與自然哲學，主張精神（泛指上帝）與自然合一。所以愛任紐「同歸於一」的教義既然是在救贖歷史的架構中，而這又必須被置於三一論之架構內才足夠完整：創造與救贖（新創造）都是由三一真神主導。在以救贖歷史為思考主軸的「經世三一」（Economic Trinity）上，基督重演亞當；但是「經世三一」

是受「本體三一」（Ontological Trinity）的引導管制：聖父在永恆中與聖子的立約關係¹⁶，成為聖子作為末後亞當，在歷史中道成肉身、十架受死並三日復活的緣由；基督成就了永遠的約，也完成了亞當未履行的行為之約。當代歸正思想家范泰爾（Cornelius Van Til, 1895-1987）在基督教三一論上的貢獻在於：他在研究從康德到黑格爾以來的德國觀念論哲學時，提出以有位格的本體三一上帝來解釋黑格爾所無法解決的非位格的「具體普遍」（Concrete Universal）¹⁷問題，以此來解決在哲學本體論上「一與多」（the One and the Many）孰先的爭論。三一上帝之為「具體普遍」，即聖父、聖子、聖靈為三個位格，與上帝本身作為一個位格是同時存在的。上帝在本體論上三與一同時存在，就成為受造界在具體性與普遍性同時存在的基礎，這就詮釋了萬物「各從其類」的生物學涵義，也就是各物種間也存在不可化約的差異。從范泰爾的本體三一觀上來看，智慧設計論者的科學主張與杜爾維的哲學思想，都可被置放於更有深度與廣度的三一神學基礎上。

在以范泰爾所提出的以基督教本體三一上帝觀為思考前提的護教學架構

Footnotes

¹ 個體發生（ontogeny）指有機體從受孕到成體的起源和發育。
² 種族發生（phylogeny）指從進化論角度看生物體的進化史或其祖先的歷史。
³ 卵裂指激活的卵分割成分裂球。
⁴ 原腸胚胎形成只胚胎發育中內層胚胎形成的過程。
⁵ 學術界反對海克爾胚胎圖的可信性，計有Ludwig R. timeyer, Louis Agassiz, Wilhelm His, Arnold Braß, Franz Keibel, Francis Balfour.
⁶ Michael K. Richardson et al., "There is no highly conserved embryonic stage in the vertebrates: implications for current theories of evolution and development," *Anatomical Embryology* (1997) 196:91-106; Richardson et al., "Haeckel, Embryos, and Evolution," *Science* (1998) 280: 985-986.
⁷ 事件配對法認為在進化論架構下，胚胎發育過程是由一連串事

件所構成，藉比較兩個事件發生時序是先、後、或同時，可測定物種的異時發生性。
⁸ 尾芽期指胚胎開始軀幹體節的分離，但是尾芽尚未延長和分離，胚胎重演論者主張在尾芽期時（其他類似主張為咽囊期，體節期等）各胚胎擁有共同特徵，以此論證各物種來自共同的祖先。
⁹ 體型變異指相同器官不同部分的生長速度。
¹⁰ 異時發生指在胚胎發育時，器官發生對正常順序的偏離，進化論架構認為這偏離決定各物種之所以不同，而正常順序表示各物種有共同祖先。
¹¹ 羊膜類動物指爬蟲類、鳥類、哺乳類動物胚胎在發育期間都有一個羊膜。
¹² 體節指在胚胎發育時，胚胎的脊椎兩側重複的細胞組織。
¹³ 戴斯基定義複雜而特定的訊息(CSI)是由經由純物理過程的物理

性訊息(physical information)，以及藉由智慧設計者呈現出來的概念性訊息(conceptual information)而構成。
¹⁴ 林慈信，「當代正統神學的任務（六）：特士良與愛任紐論基督和救贖」，動力（2004 春），7。該文將recapitulation譯為「人類復原」。
¹⁵ 因為人類天然的墮落理性傾向於以人間邏輯或本體論出發，無法接受啟示的三一神就是受造界一與多可以同時存在的基礎；然而成聖重生的理性，則恢復了三一神的形象。
¹⁶ 「受膏者說：我要傳聖旨，耶和華曾對我說：你是我的兒子，我今日生你。」（詩篇二7）
¹⁷ 黑格爾的上帝觀是絕對精神的展現，是非位格的。其三一觀是受制於辯證邏輯：聖父是正題(thesis)，聖子是反題(antithesis)，聖靈是合題(synthesis)。



下，其前提（三一上帝）與結論（三一上帝）彼此循環，確保其前提與結論的一致；因為范泰爾的理論指出，宇宙萬物無一不在終極意義上指向上帝。因此前提是三一上帝，結論也是指向三一上帝。海克爾的胚胎重演論，也是其進化哲學上的結論與前提之循環，但其前提與結論必然是不一致的。李察森的實驗研究說明，海氏理論無法解釋各脊椎動物之胚胎，為何從一開始就具有截然不同的複雜性，為何各胚胎之間找不到有共同祖先（common ancestor）的單純性；問題出在其進化哲學前提無法容許單純性與複雜性的同時共存，並預設複雜性由單純性進化而來。當我們在范泰爾三一論的神學詮釋架構之前提下，重新來看李察森的胚胎學實驗研究時，不僅足以駁斥海克爾之理論，同時也可在得到各胚胎都是獨特不可化約的結論時，重新肯定「複雜性必然與單純性同時存在」這樣的結論；這種胚胎的獨特不可化約性，正是源導出於不可化約的、三與一同時存在的三一上帝之類比反映。

〔作者童弟兄自2002年起參與歸正學院研習，現就讀於費城Westminster神學院博士班〕

唐崇榮牧師叢書簡介

宣教與事奉

本書包含四個大題：福音神學、教會事奉、廿一世紀的教會、人人需要耶穌，以及問題解答。唐牧師針對這些課提出重要之基本原則，也指出實際應用在信徒生活，及教會事奉中應有的態度與實踐。例如，傳福音之五個原則：〔1〕真正明白福音之本意；〔2〕真正願意行上帝的旨意；〔3〕真正愛那些反對福音的人；〔4〕願意用僕人的身分，以神的權威來配合，來影響人；〔5〕真正了解對方的困難與信主的攔阻。在教會事奉方面，實際以聖經中的例子說明，並指出教會中所應有的職分，並提醒我們倚靠聖靈抓住機會服事。對廿一世紀的教會的課題，從歷史的教訓，提出各樣我們面對的屬靈危機和思潮衝擊。最後指出今日人們的人生觀仍脫離不了古希臘的三種人生觀：伊比鳩魯派的快樂主義、尋求良善的斯多亞派、以及懷疑主義者。人人都需要耶穌，願我們再被激勵為福音齊心努力，為神的道來拼命！〔中國福音會，1997年。訂購：STEMI, P.O. Box, 823, Carmel, IN 46082; 1-800-565-4243; fax: 1-317-818-6908; #8026〕



最新CD〔每片US\$ 8元，另加10%寄費，至少5元〕

CD402	亞特蘭大	佈道大會〔道路、真理、生命〕	一套 5片
CD403	拉斯維加斯	佈道大會	一套 4片
CD404	洛杉磯	佈道大會〔人靈魂的價值〕	一套 4片
CD405	洛杉磯	神學講座〔聖靈與福音〕	一套 7片
CD406	多倫多	佈道大會〔道路、真理、生命〕	一套 5片
CD407	紐約	福州語佈道大會	一套 6片
CD408	多倫多	〔認識聖靈〕	一套 2片

VCD409 2003年，唐崇榮牧師指揮/印尼雅加達聖樂及管弦樂團
Mendelssohn St. Paul/Jakarta Oratorio Society&Orchestra

一套一片US\$ 25元



基督教與廿一世紀歸正學院

2005年・暑期課程

REFORMED INSTITUTE FOR CHRISTIANITY AND THE 21 ST CENTURY

2005		馬來西亞：吉隆坡 Malaysia: Kuala Lumpur	
六-七月	第一週 First Week	第二週 Second Week	第三週 Third Week
June & July	June 27 - July 1	July 4 - 8	July 11 - 15
課程一 週一至週五 Mon-Fri (9am-12pm)	傅希秋講師 《歸正神學簡介》 Introduction to Reformed Theology Rev. Bob Fu	陳佐人博士 《三一論》 Doctrine of Trinity Dr. Stephen Chan	呂沛淵博士 《新舊約聖經神學》 Biblical Theology Dr. Luke P. Lu
12 pm- 1pm	午餐・Lunch		
課程二 週一至週五 Mon-Fri (2pm-5pm)	張康平講師 《實用歸正宗護教學》 Practical Reformed Apologetics Joanny Chang (Ph.D. candidate)	麥安迪博士 《新約末世論一帖撒羅尼迦前書》 NT Eschatology: A Study of I Thessalonians Dr. Andrew McCafferty	楊慶球博士 《基督教信仰與中國哲學》 Christian Faith and Chinese Philosophy Dr. H.K. Yeung [July 11-14]
週末研討會 特別講座	週末研討會 July 9-10	JULY 7 - JULY 8 [Confirmed dates] 特別講座: 周功和博士 《改革宗神學與苦難問》 "Reformed Theology and the Problem of Evil." Dr. Peter Kung-Wo Chow 回應講員: 陳佐人博士	
課程三 週一至週五 Mon-Fri (2pm-5pm)	李錦綸博士 《基督教創造論》 Doctrine of Creation Dr. Edwin Lee	蔡蓓博士 《歸正信仰與生態關注》 Reformed Faith and Environmental Concern Dr. Pei Tsai	李靈講師 《中國文化與基督教信仰》 Chinese Culture and Christian Faith Rev. Daniel Li
6-7pm	晚餐・Dinner		
晚上課程 Evening Class 週二至週五 Tue-Fri (7pm-10pm)	陳佐人博士 《聖靈論》 Doctrine of Holy Spirit Dr. Stephen Chan **週一晚: 唐牧師查經聚會	李健安博士 《救贖論》 Doctrine of Redemption Dr. Ken-Ang Lee **週一晚: 唐牧師查經聚會	陳佐人博士 《基督論》 Doctrine of Christ Dr. Stephen Chan **週一晚: 唐牧師查經聚會



動力季刊

唐崇榮國際佈道團

Stephen Tong Evangelistic Ministries International

Headquarter: 1458 Woodglen Terrace, Bonita CA 91902

Mailing Address: P.O. Box 823, Carmel, IN 46082

Telephone: 1-800-565-4243 Fax: 1-317-818-6908

發行人：唐崇榮

顧問：林望傑，陳佐人

編輯：蔡蓓

美編：葉俊廷

印刷：華美國際印刷公司

發行：陳敏佑

佈道團訊息・行蹤

- 佈道團接受南洋海嘯救災捐款，支票抬頭：STEMI，請註明Tsunami Relief Fund 並將支票寄至：STEMI, P.O. Box 823, Carmel, IN 46082
- 經常性亞洲每週各地歸正福音國際講經大會請為唐牧師旅途勞頓奔波其身體及靈力代禱。(時程請查閱：
<http://www.stemi.org.sg>)

■ 唐牧師北美佈道會行程：

日期	地點	聯絡人
4月29、30日，5月1日	New Orleans, LA	白添成傳道: 504-443-2041
5月3、4、5日	San Francisco, CA (印尼語)	何兆威牧師: 415-656-0886
5月6、7、8日	Columbus, OH	嚴方曙弟兄: 614-263-9287

▼ 2004・佈道會

